

گفتمان چپ:

بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

همایون ایوانی، مهرداد درویش‌پور، سعید رهنما، پرویز صداقت،
حمید فرازنده، محمدرفع محمودیان، کامران نیری



نقد اقتصاد سیاسی

گفتمان چپ:

بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

جلد یکم

با نوشته‌هایی از (به ترتیب الفبا):

همایون ایوانی، مهرداد درویش‌پور، سعید رهنما، پرویز صداقت،

حمید فرازنده، محمدرفعی محمودیان، کامران نیری

www.pecritique.com

سایت نقد اقتصاد سیاسی با هدف ترویج علوم اجتماعی و نظری دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیه نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

انتشار: مردادماه ۱۴۰۴

فهرست مطالب

مقدمه / ۵

گفتمان چپ در دومین عصر فاجعه: درآمد نظری / پرویز صداقت / ۷

نگاهی به برنامه‌های جریان‌های چپ انقلابی در دنیای تغییر یافته / سعید رهنما / ۲۳

آرمان‌هایی برای گشایش / محمد رفیع محمودیان / ۶۱

مسیر پرسنگلاخ چپ از دیروز تاکنون و چشم‌انداز نظری فردا / حمید فرازنده / ۸۱

چپ پس از مارکسیسم / مهرداد درویش‌پور / ۱۰۵

بازخوانی ظهور و افول تروتسکیسم ایرانی / کامران نیری / ۱۲۹

در ستایش اخلاق / همایون ایوانی / ۱۷۹

در ستایش قهرمانی / همایون ایوانی / ۱۹۳

مقدمه

همزمان با شکل‌گیری نخستین انقلاب در ایران مدرن و در نخستین سال‌های قرن بیستم «فرقه‌ی اجتماعیون عامیون» یا نخستین حزب سوسیال‌دموکرات ایران به همت حیدرخان عموآوغلی تأسیس شد. از آن زمان توالی مستمر ابتدا شکل‌گیری و فراگیری تشکلهای چپ و سپس سرکوب و ازهم‌گسیختگی آنها در پیوند مستقیم با فرازوفروندهای انقلاب‌های سیاسی و برهه‌های تاریخی کاهش اقتدار دولت‌های سرکوبگر همراه بود. چنان‌که در دوره‌های پس از استبداد صغیر تا هنگام استقرار دیکتاتوری رضاشاه، اشغال ایران به‌دست متفقین تا کودتای مرداد ۱۳۳۲ و نخستین سال‌های انقلاب بهمن‌ماه ۱۳۵۷ شاهد اعتلای فعالیت تشکلهای احزاب چپ بودیم. همواره نیز شاهد انبوه کوشندگانی بودیم که در سال‌های سرکوب و بسته شدن فضای سیاسی می‌کوشیدند تشکلهای چپ را زنده نگه‌دارند یا از نو تشکلهایی پدید آورند و نیز انبوه اندیشمندانی که تفکر چپ را زنده نگه‌داشتند.

از این‌رو، گفتمان چپ طی تمامی این دهه‌ها همواره به حیات خود ادامه داده است و بخشی چشم‌پوشی‌ناپذیر از گفتمان روشنفکری ایران مدرن بوده است. شعر و ادبیات و نمایش و دیگر عرصه‌های فرهنگی، انبوه ترجمه‌ها، پژوهش‌های تاریخی، تحلیل‌های اقتصادی - اجتماعی،... تجلی استمرار حیات این گفتمان حتی در سیاه‌ترین ادوار تاریخ معاصر ما بوده است.

در عین حال، اگرچه بخشی از چپ همواره خود مبتکر «انتقاد از خود» بوده و انتقادی‌ترین بازخوانی‌ها از گذشته را خود چپ انجام داده است اما در سه دهه‌ی گذشته شاهد نوعی «سرکوب نرم» چپ در قالب انواعی از بازنویسی‌های تجدیدنظرطلبانه‌ی تاریخ چپ بوده‌ایم. این تجدیدنظرطلبی تاریخی در دهه‌های بعد از انقلاب بهمن ۵۷،

به‌ویژه در بستر فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و عقب‌نشینی سوسیال‌دموکراسی در برابر نولیبرالیسم، چیرگی گفتمان‌های پسامارکسیستی بر گرایش‌هایی از چپ و چه بسا گرفتار شدن در بوالهوسی مدهای روشنفکری، ما را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که:

گفتمان نظری بایسته‌ی چپ امروز در ایران در چه ارتباطی با گذشته‌ی تاریخی خود قرار دارد؟ اگر قرار است گفتمان چپ نسبت به گذشته گامی به پیش بردارد از گذشته‌ی خود چه درسی می‌تواند بیاموزد و در چه نسبتی با گذشته‌اش قرار می‌گیرد؟

در این‌جا، هدف تکرار روایت‌های تاریخی و بازخوانی تاریخ چپ نیست بلکه تمرکز بر درس‌های نظری است که این تاریخ برای نسل‌های امروز دارد. چپ امروز کوله‌باری از گفتمان‌های نظری را از گذشته بر دوش دارد که دستورکارها و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی مشخصی به همراه داشته است. اگر باید گفتمانی برای امروز ساخت که آینده‌ای متفاوت و قابل تحقق را به تصویر بکشد، بخشی از این گفتمان باید متکی بر درس‌هایی باشد که از تاریخ‌مان می‌گیریم، پس کدام بخش این کوله‌بار نظری را باید حفظ کرد و کدام بخش را باید زمین گذاشت تا در ایرانی آکنده از بحران‌های ساختاری بنیان‌کن، مخاطرات محیط‌زیستی و چشم‌اندازهای آخرالزمانی، در بطن جهانی بحران‌زده که شاهد برآمد و قدرت‌گیری راست‌ترین گرایش‌های نوفاشیستی هستیم، گفتمان جدید چپ قادر به ترسیم اتوپیا‌های واقعی و احیای امید اجتماعی و برداشتن گام‌های بعدی باشد؟

گفتمان چپ در دومین «عصر فاجعه»: درآمد نظری

مقدمه

پرسش اصلی فراخوان «گفتمان چپ» مختصات بایسته‌ی کنونی این گفتمان در ایران امروز، در نسبت با گذشته‌ی تاریخی‌اش است. روشن است که اگر باید گفتمانی برای امروز ساخت که آینده‌ای متفاوت ولی امکان‌پذیر را به تصویر بکشد، باید متکی بر درس‌هایی باشد که از گذشته می‌گیریم.

ایده‌های نظری و گفتمان‌ها از سویی از طریق مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی حاکم به‌انحای گوناگون در استمرار وضع موجود نقش دارند و از سوی دیگر از طریق نقد وضع موجود و طرح ایده‌های بدیل می‌توانند در برآیند دگرگونی‌های تاریخی حضور محسوس داشته باشند.

نوشته‌ی حاضر گزارش مختصر نظری از جوهر و فرازوفرود ایده‌های چپ طی دو سده‌ی گذشته است. بدیل‌های پیشنهادی این گفتمان در قالب انواع سوسیالیسم‌های انقلابی و رفرمیست در شکل‌دهی به تاریخ قرن بیستم نقش تعیین‌کننده داشتند؛ چه در الگوی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و چه در الگوهای دولت‌های سوسیال‌دموکراتیک و سرمایه‌داری رفاه. می‌دانیم که شکست هر دو این الگوها پایان «قرن کوتاه بیستم» را رقم زد و کم‌وبیش در سرتاسر جهان نولیبرالیسم را به‌عنوان ایدئولوژی مسلط حاکم ساخت.

برخورداری از گفتمان منسجم نظری شرط لازم برای ارائه‌ی راه‌حلی نظام‌مند و استراتژیک برای پرسش بنیادین «چه باید کرد؟» است. البته که برخی وجوه این «چه باید کرد» براساس تجارب تاریخی و نظم‌های واقعاً موجود کم‌وبیش مشخص است. برای مثال، می‌توان به‌طور مشخص به ضرورت پی‌ریزی رویه‌های دموکراتیک در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرایندهای کالایی‌زدایی از ناکالاهای در عرصه‌های اقتصادی اشاره کرد. اما لازم است این رویه‌ها، فرایندها و سیاست‌ها را در قالب گفتمانی نظام‌مند ارائه کرد که قابلیت طرح‌ریزی بدیلی فراگیر را داشته باشد. تنها در چنین شرایطی است که گفتمان چپ قادر خواهد بود در عرصه‌ی مبارزه‌ی گفتمان‌ها با هدف هم‌مونیک‌شدن در مبارزات و جنبش‌های اجتماعی جاری و آتی حضوری مؤثر داشته باشد. به عبارت دیگر، چنین گفتمانی به‌واقع باید زرادخانه‌ای نظری باشد که توان هم‌آوردی با ایدئولوژی‌های رقیب در مبارزه برای دستیابی به هم‌مونی فرهنگی و سیاسی را داشته باشد.

بحران چپ در ایران ضمن آن‌که بخشی از بحران بزرگ‌تر چپ جهانی با برخی زمینه‌ها و ریشه‌های مشترک است، ناشی از تجربه‌ی تاریخی نیم‌قرن گذشته‌ی خود ما در ایران نیز هست. به عبارت دیگر، علاوه بر بحران جهانی، تجربه‌ی زیسته‌ی خود ما بار مضاعفی بر بحران چپ در ایران تحمیل کرده است. نتایج انقلاب ۱۳۵۷ و سرکوب سیاسی سال‌های پس از انقلاب، و در امتداد و به‌موازات آن به‌ویژه در دهه‌های اخیر، سرکوب نرم، از طریق رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی و تحریف‌های تاریخی و نیز تصاحب عناصری از گفتمان چپ (به‌ویژه در عرصه‌ی مبارزات ضدامپریالیستی) به‌دست حاکمیت، بر عدم‌جذابیت و ضعف این گفتمان افزوده است.

برای غلبه بر این ضعف و ناکارآمدی، این گفتمان باید با صراحت و شفافیت رادیکال و ریشه‌نگر باشد، چپ رادیکال علاوه بر مخالفت ریشه‌ای با راست محافظه‌کار و نولیبرال، باید با انواع گرایش‌هایی درون

چپ مرزبندی کند که در نهایت نوعی کانفورمیسم و هم‌نوایی طلبی با نظم موجود و سرمایه‌ی جهانی را تبلیغ می‌کنند. این گرایش‌ها چه‌بسا گاه نقدهایی به‌غایت رادیکال نیز چاشنی بحث خود کنند، اما حاصل این نقدها معمولاً نه بر ضرورت شکل‌دهی به عاملیت‌های اجتماعی برای مبارزه با سرمایه‌داری و اشکال مختلف سلطه، بلکه بر قدرت فائده‌ی سرمایه‌داری و نظام سلطه و ناتوانی در غلبه بر آن تأکید دارند. این گرایش تسلیم‌طلبانه در فضای فکری امروز عمدتاً توسط افراد و گرایش‌های متأثر از ایده‌های پسااختارگرایانه و پسامدرنیستی نمایندگی می‌شود. علاوه بر آن، تکوین و تقویت گفتمان جدید چپ رادیکال مستلزم مرزبندی قاطع با ارتدوکسی چپ سنتی است که بی‌اعتنا به درس‌های تاریخی و تجربه‌ی زیسته‌ی اجتماعی، درصدد است وضعیت واقعی امروز ایران و جهان را کماکان بر مبنای نگرشی «اردوگاه‌گرایانه» تفسیر کند. این دیدگاه که امروز عمدتاً توسط گرایش موسوم به «چپ محور مقاومت» نمایندگی می‌شود، حتی در زمان حضور «سوسیالیسم واقعاً موجود» نیز قادر به شناخت دینامیسم‌های حاکم بر تحولات اجتماعی نبود، چه رسد به امروز که اساساً با ژئوپلتیک جهانی متفاوتی مواجه‌ایم.

مقاله‌ی حاضر ویژگی‌های نظری اصلی برساننده‌ی چپ‌گرایی را برمی‌شمارد و بر تحولات و دگردیسی‌های گفتمان چپ به صورت عام تأکید دارد. گفتمان نظری چپ ایران نیز در پیوند تنگاتنگ با این تحولات فکری جهانی قرار داشته است، همچنین این مرزها و فرازوفرودها را در گفتمان‌های مسلط در چپ ایران می‌توان مشاهده کرد. از این رو، بحث حاضر را می‌توان صرفاً در آمدمی نظری برای بحث‌های مشخص‌تر بعدی در نظر گرفت.

در بحث حاضر به اختصار درباره‌ی مختصات گفتمان چپ در اوضاع کنونی جهان و ایران تأمل می‌کنم.^{*} بدین منظور ابتدا ویژگی‌های متمایز گفتمان چپ در مقایسه با دیدگاه اصلی رقیب یعنی لیبرالیسم را برمی‌شمارم و سپس تلاش می‌کنم تطور نگاه نظری چپ در سیر تاریخی را از منظری انتقادی بررسی کنم. بسیاری از محورهای بحث حاضر به اجمال و گاه در قالب طرح مسئله ارائه شده و طبیعی است که مستلزم شرح، تدقیق، نقد و ارزیابی‌های بیشتر است.

پرسش پایه‌ای این است که گوهر و ویژگی‌های برساننده‌ی گفتمان چپ چیست؟ چنان‌که مرسوم است، می‌توان خاستگاه سیاسی گفتمان چپ را به پروژه‌ی روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه و مطالبه‌ی محوری این انقلاب یعنی «آزادی، برابری و همبستگی» رساند. تلاش می‌کنم با نظر به سه جزء درهم‌تنیده‌ی این مطالبه موضع چپ را تشریح کنم.

البته لازم به ذکر است که در عمل شاهد سایه‌روشن‌های درون‌گفتمانی چپ، و میان‌گفتمانی چپ و اندیشه‌های رقیب، اعم از لیبرالیسم و محافظه‌کاری، هستیم. همچنین هم‌پوشی‌ها و طیف‌بندی‌های بعضاً متفاوتی می‌بینیم، باین‌حال، در این‌جا در تفکیک مرزهای میان سوسیالیسم و لیبرالیسم صرفاً بر برخی اصول پایه‌ای بنیادی به‌منظور شناسایی پروژه‌ی چپ تأکید می‌شود.

نخست به مفهوم «آزادی» و وجوه تمایز و تشابه این مفهوم نزد لیبرالیسم و سوسیالیسم بپردازم. در انقلاب‌های بورژوازی که طی قرن‌های هفده تا نوزده در کشورهای مرکزی، و بعد در انقلاب‌های دموکراتیک در کشورهای پیرامونی جهان از جمله در ایران رخ داد، آزادی در درجه‌ی نخست رهاشدن از قیدوبندهای فئودالی و سلطه‌ی عیان و مستقیمی بود که در جوامع پیشاسرمایه‌دارانه غلبه داشت. با وجود تمامی تنوعی که در ویژگی‌های اقتصادی جوامع طبقاتی پیشاسرمایه‌داری وجود داشت، اما یک ویژگی که در همه‌ی آن‌ها غالب بود چیرگی جبر غیراقتصادی در مناسبات اجتماعی بود. مثلاً در اروپا شاهد نظام سرواژ بودیم که رعیت را وابسته به زمین و مطیع

^{*} بخش‌هایی از گفتار حاضر پیش‌تر در قالب مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، وینارها و میزگردها توسط نویسنده ارائه شده است.

سلسله‌مراتب آن نظام می‌ساخت. در ایران پیشاسرمایه‌داری نیز اگرچه نظام سرواژ وجود نداشت اما رعایا و عمده‌ی افشار اجتماعی چنان وام‌دار زمین‌دار و حاکم و قیدوبندهای سلسله‌مراتب اجتماعی بودند که در عمل تحرک اجتماعی از آنان سلب می‌شد. بنابراین در چنین شرایطی مطالبه‌ی آزادی در وهله‌ی نخست معطوف به رهایی از قیود ناشی از زور «ماورای اقتصادی» و سلطه‌ی مستقیم بود. در ادامه، جریان غالب تفکر لیبرالی و در دهه‌های اخیر نولیبرالیسم آزادی را اساساً بر مبنای آزادی از مداخله‌ی دولت در اقتصاد تعریف کرد. در این زمینه، نقطه‌ی افتراق چپ از تفکر لیبرالی این است که **علاوه بر** قیودی که ناشی از زور ماورای اقتصادی است، چپ در صدد است آن «زنجیرهای نامرئی» را از میان بردارد که در نظام سرمایه‌داری باعث می‌شود برخی به‌جز نیروی کار خود چیزی برای فروش نداشته باشند و از این‌رو در سلسله‌مراتب اجتماعی در جایگاه فرودست قرار گیرند. به عبارت دیگر، چپ برای حصول آزادی از «شکل» سلطه فراتر می‌رود و به «محتوا»ی نهان سلطه نظر دارد و هدفش آزادی از هرگونه زنجیر عیان و نهان در دل مناسبات اجتماعی است.

مطالبه‌ی «**برابری**» در مطالبات انقلاب فرانسه نیز دستخوش دو تعبیر متفاوت است. در تفکر جناح لیبرالی برابری یکسان‌بودن در برابر قانون و برخورداری از حقوق شهروندی مساوی تعریف می‌شود، که البته سالیان سال طول کشید که همه‌ی زنان و مردان محق حقوق شهروندی تلقی شوند. اما در تفکر چپ فراتر از حقوق سیاسی برابر، برابری در حقوق اقتصادی نیز طلب می‌شود. بر این اساس، برابری دیگر صرفاً محدود به حق رأی برابر نمی‌شود، بلکه حقوق و فرصت‌های اقتصادی برابر برای همگان نیز طلب می‌شود. یعنی درست مانند مقوله‌ی آزادی که علاوه بر سلطه‌ی عیان قدرت، سلطه‌ی نهان فرایند کار و بازار را هدف قرار می‌دهد، در مقوله‌ی برابری هم فراتر از حقوق صوری برابر حقوق واقعی برابر را هم طلب می‌کند.

بر سومین جزء این مطالبه یعنی «همبستگی» نیز باید درنگ کرد. سرمایه‌داری و شکل‌گیری واحد سیاسی دولت-ملت همزاد یکدیگرند. در تفکر غالب در ایام پس از انقلاب‌های بورژوایی، همبستگی عموماً در چارچوب مرزهای ملی تعریف شده است: هموطن. اما در تفکر چپ همبستگی مفهومی انترناسیونالیستی دارد. مثلاً همبستگی

زحمتکشان جهان. بنابراین چپ قید مرزهای ملی را برمی‌دارد و جای آن قید مرزهای طبقاتی و سلطه را می‌گذارد. گفتنی است حتی در پروژه‌های سیاسی فراملی لیبرالیسم مانند اتحادیه‌ی اروپا هم این همبستگی در عمل به تبعیت دولت‌های ضعیف‌تر از قدرت‌های برتر اقتصادی اروپا منتهی شد.

پس نزد چپ آزادی به معنای آزادی از سلطه‌ی اقتصادی و غیراقتصادی است، در حالی که نزد لیبرال‌ها آزادی محدود به آزادی از مداخله‌ی دولت خودسر است. نزد چپ برابری به معنای برخورداری از حقوق سیاسی و اقتصادی برابر است، در حالی که نزد لیبرال‌ها در بهترین حالت صرفاً به برابری در حقوق سیاسی و شهروندی محدود می‌شود. نهایتاً همبستگی برای چپ بُعدی فراملی دارد، در حالی که برای جریان غالب لیبرالی همبستگی اساساً درون مرزهای ملی تعریف می‌شود.

در این زمینه باید دو نکته را یادآور شد. نکته‌ی اول، ویژگی‌های برشمرده برای گفتمان چپ در پرتو شناخت مناسبات قدرت در عرصه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و به‌طور خاص در پرتو تحلیل طبقاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری حاصل می‌شود. جامعه‌ی سرمایه‌داری جامعه‌ای است که دارایی اصلی توده‌ی وسیعی از مردم نیروی کارشان است و بس، در مقابل، بخش اندکی از جامعه صاحبان وسایل تولید هستند که می‌توانند نیروی کار گروه اول را خریداری کنند. بنابراین با سلسله‌مراتب طبقات اجتماعی، و به تبع آن، با کشاکش میان این طبقات مواجه هستیم. از این‌رو، برای چپ آزادی، محدود به رهاسدن از قیدوبندهای فراقاقتصادی نیست، بلکه آزادی از قیود نهان اقتصادی را هم شامل می‌شود. بر همین مبنا، برابری نیز صرفاً داشتن حقوق سیاسی برابر و به‌طور مشخص برخورداری از حق رأی نیست، بلکه شامل برخورداری از حقوق اجتماعی و اقتصادی برابر نیز می‌شود. و همبستگی نیز اساساً همبستگی میان همه نیست، بلکه میان توده‌های کار و زحمت فارغ از مرزهای ملی است.

نکته‌ی دوم، نزد چپ آزادی باید مستلزم رهایی از هنجارها و نظام‌های ایدئولوژیکی هم بشود که تلاش دارد این مناسبات قدرت را «عقلانی» جلوه دهد. بنابراین اساساً صورت‌بندی گفتمان چپ همزمان مستلزم نبردی ایدئولوژیکی با هنجارها و ایدئولوژی‌هایی است که در تلاش است مناسبات قدرت را در شکل کنونی «طبیعی» جلوه دهد و یا نقطه‌ی تأکید چپ، یعنی عاملیت مبارزات رهایی‌بخش، را جابه‌جا کند.

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و در نظام فکری که کارل مارکس صورت‌بندی کرد و نقد اقتصاد سیاسی او، که نهایتاً عنوان مارکسیسم را پیدا کرد، روایت بالا از تفکر سوسیالیستی و چپ شکل گرفت. ویژگی مهم مارکسیسم وحدت نظریه و عمل است. یعنی هدف این نظام فکری صرفاً «تفسیر جهان» نیست، بلکه دنبال کردن دستورکار تغییر جهان است. وقتی دستورکار تغییر جهان را مدنظر قرار دارد یعنی به‌طور تلویحی به امکان «پیشرفت» باور دارد. اما این پیشرفت اجتناب‌ناپذیر نیست، یعنی امری ناشی از مثلاً تحولات فناورانه یا رشد نیروهای مولد نیست، بلکه منوط به مبارزات اجتماعی است. پس در مارکسیسم که معتقد به وحدت نظریه و عمل است، آن‌چه اهمیت دارد تکوین عاملیت‌های اجتماعی با دستورکار تغییر اجتماعی است. دست آخر آن‌که در مارکسیسم با توجه به ساختار طبقاتی نظام سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگر است که عاملیت کلیدی را در گذار از سرمایه‌داری و پیشروی به نظامی پسامایه‌دارانه برعهده دارد، و دلیلش ازجمله این است که طبقه‌ی کارگر در مناسبات اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری از قدرت استراتژیک برخوردار است.

در قرن نوزده شاهد شکل‌گیری نقد مارکسیستی سرمایه‌داری بودیم که به‌تدریج بدل به نقد غالب نظم سرمایه‌دارانه، و سپس راهنمای اصلی جنبش‌های ضدسرمایه‌داری شد که از همان قرن نوزده شکل گرفت و اوج آن در کمون پاریس بود. در قرن بیست نیز با انقلاب اکتبر، انقلاب چین و مجموعه‌ای از جنبش‌های انقلابی در کشورهای پیرامونی جهان سرمایه‌داری شاهد تطور و دگردیسی‌های نقد مارکسیستی سرمایه‌داری بودیم.

در تاریخ جهان مهم‌ترین تلاش سوسیالیستی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بود. گفتمان چپ در پرتو این تحول بزرگ دستخوش چه تغییراتی شد؟ البته برخی صاحب‌نظران ریشه‌های این تحول در گفتمان مارکسیستی را به انترناسیونال دوم، و پاره‌ای دیگر نیز به خود ایده‌های کارل مارکس می‌رسانند. در مقابل، برخی دیگر با ارجاع به برخی آثار مارکس و انگلس در تلاش‌اند نشان دهند این تحولات انحراف از دیدگاه‌های نظری پایه‌گذاران این نظام فکری بوده است. بااین‌حال، در این‌جا وارد

بحث‌هایی چه‌بسا مدرسی نمی‌شوم و صرفاً به الزامات عملی اشاره می‌کنم که به این دگرذیسی‌های گفتمانی منتهی شد.

از آن جایی که انقلاب اکتبر و انقلاب‌های بعدی سوسیالیستی در کشورهایی رخ داد که تاحد زیادی دستخوش مناسبات اقتصادی پیشاسرمایه‌داری بودند و برخلاف انتظار لنین با انقلاب در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری تکمیل نشدند در عمل شاهد سلسله‌ای تحریف‌ها در مارکسیسم به‌منظور انطباق آن با شرایط واقعاً موجود شدیم که نهایتاً به زایش مکتبی تحت عنوان «مارکسیسم - لنینیسم» منتهی شد که در دوران استالین شکل گرفت که در عمل شکل غالب اندیشه‌ی مارکسیستی در بخش اعظم قرن بیستم بود.

اما صحبت از چه تحریف‌هایی است؟

تحریف نخست را تحت عنوان «تقلیل اقتصاد سوسیالیستی به اقتصاد توسعه» تعریف می‌کنم. وقتی انقلاب سوسیالیستی در کشوری با مختصات پیشاسرمایه‌دارانه رخ داد عملاً بخشی از وظایف سرمایه‌داری به دوش حاکمانی افتاد که مدعی سوسیالیسم بودند. برای مثال، آنچه در برنامه‌های اقتصادی اتحاد شوروی شاهد بودیم تلاش برای انباشت هرچه بیشتر سرمایه به منظور دستیابی به شرایطی قابل‌رقابت با کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، به هر شکل ممکن، بود. بنابراین هدف دولت‌های سوسیالیستی نه پی‌ریزی نظامی غیرسرمایه‌دارانه بلکه دستیابی به رشدی بیش از سرمایه‌داری بود. طبیعتاً این برنامه‌ها پی‌آمدهای جانبی خود را در شکل‌گیری نظم بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی در این کشورها و تخریب طبیعت و زیست‌بوم، همچون سرمایه‌داری، برجا گذاشت. بدین ترتیب این که کدام اقتصاد رشد بیشتری دارد اقتصاد سرمایه‌داری یا اقتصاد موسوم به سوسیالیستی، موضوع بحث و جدل شد، به‌ویژه در کشورهایی که گرفتار معضل توسعه‌نیافتگی و پیرامونی‌بودن در نظم جهانی سرمایه‌داری بودند. بنابراین در این چارچوب روایت شوروی از مارکسیسم مدعی الگوی رشدی «بیش‌تر» از سرمایه‌داری بود، نه الگوی «بدیل» سرمایه‌داری.

تحریف دوم آن‌که انقلاب «در یک کشور» رخ داد، آن هم در شرایطی که نظامی از دولت-ملت‌ها در سرتاسر جهان وجود دارد. طبیعتاً این کشور در وهله‌ی نهایی می‌بایست این نظم جهانی مبتنی بر دولت-ملت را می‌پذیرفت و مانند هر دولت-ملت

دیگری در نظم جهانی منافع ژئوپلیتیک خود را دنبال می‌کرد. از طرف دیگر این کشور/کشورها مدعی سوسیالیسم بودند و این که کانون هدایت انقلاب‌های سوسیالیستی در جهان هستند. به همین دلیل «انترناسیونالیسم» در روایت اتحاد شوروی در نهایت به پشتیبان انقلابیون سایر کشورها از منافع این کشور در عرصه‌ی جهان تبدیل شد. بی‌تردید بسیاری از انقلاب‌های رهایی‌بخش در کشورهای پیرامونی جهان، از جمله انقلاب کوبا، انقلاب ویتنام و برخی کشورهای مستعمره در مقاطعی از چنین وضعیتی سود بردند. در مقابل نیز در مقاطعی آسیب‌های جدی به جنبش‌های انقلابی وارد آمد که نمونه‌هایی از آن را در تاریخ معاصر ایران به‌خوبی شاهد بوده‌ایم. اما موضوع صرفاً به ساخت‌وپاخت کشورهای سوسیالیستی به این یا آن دولت سرمایه‌داری محدود نمی‌شود، بلکه منافع ژئوپلیتیک این کشورها و به‌طور خاص اتحاد شوروی را به اقدامات سرکوب‌گرانه‌ی مستقیم در دیگر کشورها کشاند و شواهد متعدد آن را به‌ویژه پس از شکل‌گیری اردوگاه کشورهای سوسیالیستی در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی شاهد بودیم. بدین ترتیب، شاهد سرکوب هر اعتراض دگرخواهانه‌ای در کشورهای سوسیالیستی از جانب دولت‌های این کشورها و گاه اتحاد جماهیر شوروی بودیم، از مداخله‌ی نظامی در مجارستان در ۱۹۵۶ تا سرکوب بهار پراگ در ۱۹۶۸، از مداخله‌ی نظامی در افغانستان در ۱۹۸۰ تا اعلام حکومت نظامی در لهستان در ۱۹۸۱ در پی اعتراضات جنبش همبستگی. بنابراین، از سویی شکل‌گیری اتحاد جماهیر شوروی و سپس اردوگاه سوسیالیستی برای بسیاری از کشورهای مستعمره فرصتی فراهم کرد تا مبارزات ضداستعماری موفق‌تری در پیش گیرند و دولت‌های ملی شکل دهند و همچنین طبقات مردم در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته از قدرت چانه‌زنی بیشتری در برابر سرمایه و به تبع آن امتیازات بیشتری برخوردار شدند، اما از سوی دیگر، شاهد تحریف موحش مفهوم «انترناسیونالیسم» به سود منافع و اولویت‌های اتحاد جماهیر شوروی و به اصطلاح «سوسیالیسم واقعاً موجود» بودیم.

سومین تحریف مارکسیسم کنارگذاشتن دموکراسی از سوسیالیسم تحت عنوان دموکراسی صوری و بورژوایی است. این در حالی بود که بسیاری از دستاوردهای دموکراتیک در کشورهای سرمایه‌داری مانند حق رأی همگانی، حق رأی زنان، تشکیل اتحادیه‌های مستقل صنفی و احزاب مختلف، آزادی بیان و رسانه‌ها،... تا اندازه‌ی زیادی

از زمره‌ی دستاوردهای مبارزات طبقه‌ی کارگر، سوسیالیست‌ها و احزاب و تشکل‌های سوسیالیستی بود. با این همه، از آن‌جا که حاکمیت شوروی و کشورهای سوسیالیستی نتوانستند با ابزارهای دموکراتیک قدرت را حفظ کنند و تداوم بخشند، «دموکراسی» را امر بورژوایی خواندند و در عمل بخش بزرگی از دستاوردهای مبارزات طبقه‌ی کارگر را از این طبقه سلب کردند.

بنابراین در عرصه‌ی مدیریت اقتصاد در کشورهای سوسیالیستی نه بدیل، بلکه رقیبی برای اقتصادهای سرمایه‌داری شکل گرفت، انترناسیونالیسم به منافع ژئوپلیتیک کشور یا کشورهای سوسیالیستی تقلیل پیدا کرد و دموکراسی از نظام تصمیم‌گیری در این کشورها حذف شد، و به تبع آن، آزادی بیان و رسانه‌ها، آزادی اندیشه، آزادی تشکل و آزادی احزاب سیاسی، همه تعطیل شدند.

این تحریف‌ها اما مستلزم روایتی تازه از مارکسیسم بود، از این‌رو، در دوران استالین شاهد شکل‌گیری دستگاهی فکری تحت عنوان «مارکسیسم-لنینیسم» بودیم که در عمل مارکسیسم را در قالب یک نظام فکری بسته برای تبیین جهان ارائه کرد، طوری که گویی برای تمامی مسایل بشر از حیطه‌ی علوم تجربی تا قلمرو علوم انسانی پاسخ دارد.

البته نباید فراموش کرد که به‌رغم تمامی این تحریف‌ها، پیشرفت نظری مارکسیسم در یک‌ونیم قرن گذشته ادامه داشته است. علاوه بر مشارکت مهم لنین، رزا لوکزامبورگ و آنتونیو گرامشی در دهه‌های نخست قرن بیست، آثار جورج لوکاک و در ادامه مکتب فرانکفورت و جریان‌های مختلف چپ نو در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، مطالعات فرهنگی و اجتماعی و مارکس‌پژوهی در نیمه‌ی دوم قرن بیست به این سو همچنان به غنای نظری مارکسیسم افزوده است.

با این همه، عملکرد در مجموع غیر قابل‌دفاع نظام شوروی، چین و سایر کشورهای مدعی سوسیالیسم و این که هیچ نمونه‌ی زنده‌ی قابل‌دفاعی برای سوسیالیسم نمی‌شد یافت و افول مبارزات طبقه‌ی کارگر در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری طبعاً به‌تدریج در قالب بحران مارکسیسم تبلور یافت. این بحران به‌ویژه در پی اوج‌گیری و افول جنبش‌های انقلابی مه ۱۹۶۸ آغاز شد و از دهه‌ی ۱۹۷۰ در تلاش‌ها و جدل‌های نظری پربار مارکسیست‌های مختلف و سابق بروز یافت. در ادامه، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ این

بحران به شکل عقب‌نشینی بخش بزرگی از روشنفکران چپ از مارکسیسم نمود یافت. در نزد بسیاری اگر تجربه‌ی سوسیالیسم واقعاً موجود شکست خورده، مشکل ناشی از خود پروژه‌ی بزرگ روشنگری بوده است. رهایی در قالب یک تئوری بزرگ ناشدنی است و صرفاً راه به گولاک می‌برد، از این‌رو باید به دنبال مبارزات خرد بود.

اواخر قرن گذشته در تاریخ پروژه‌های سوسیالیستی شاهد نقطه‌ی عطف دیگری هم بودیم. سقوط یکایک کشورهای اردوگاه سوسیالیستی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، تغییر مسیر چین به رشد شتابان سرمایه‌دارانه از اوایل این دهه، و سرانجام فروپاشی نظام شوروی به دلیل تناقض‌های درونی این نظام، که همزمان بود با چیرگی شیوه‌ی تنظیم نولیبرالی بر سرمایه‌داری در پی بحران رکود تورمی سرمایه‌داری در دهه‌ی ۱۹۷۰. بدین ترتیب، پایان عصر کوتاه طلایی سرمایه‌داری رقم خورد. اما این تنها سوسیالیسم واقعاً موجود نبود که فروریخت بلکه پروژه‌های رفرمیسم سوسیالیستی نیز در برابر هجوم سرمایه‌داری عقب نشستند و احزاب سوسیال‌دموکرات از بسیاری از آرمان‌های خود دست شستند و در مواردی خود مجری برنامه‌ها و تجدیدساختارهای نولیبرالی شدند. پس از سویی، شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، و از سوی دیگر، تسلیم سوسیال‌دموکراسی شرایطی را فراهم کرد که در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری توانستند با اعلام «پایان تاریخ» مدعی پیروزی لیبرالیسم شوند.

صرف‌نظر از انبوه تسلیم‌شدگان در برابر این ادعای پیروزی، واکنش بخش بزرگی از چپ پاپس‌کشیدن از بنیادی‌ترین اصول نظری چپ بود. بدین ترتیب، جهان‌شمولی، امکان رهایی و حتی امکان پیشرفت انکار شدند. چنان‌که گرایش‌های مختلف چپ پسامدرن معمولاً به انحای مختلف چنین دیدگاه‌هایی را طرح کرده‌اند و در مقابل بر مبارزات محدود و پروژه‌های خاص تأکید دارند. نزد پسامدرنیست‌ها هر پروژه‌ی رهایی‌بخشی که ادعای جهان‌شمولی داشته باشد محکوم به شکست است. بدین ترتیب، انواع جریان‌های پسامدرنیستی، ضمن نقد و کنارگذاشتن فراروایت‌های ادعایی، مانند «روشنگری» و لیبرالیسم و مارکسیسم، اتکا به عقلانیت مدرن را رد کردند و متقابلاً بر نسبیت‌گرایی، تکثر مطلق، و تأکید بر زبان و گفتمان پای فشرده‌اند. در این برهه، شاهد چرخش گفتمانی از مارکسیسم به پسامارکسیسم و پسامدرنیسم و نفی هرگونه راه‌حل

جهان‌شمول و پروژه‌ی فراگیر رهایی‌بخش شدیم. چرخش از اولویت مبارزه‌ی طبقاتی به مبارزات هویتی در گفتمان چپ در همین چارچوب قابل بررسی است. در استمرار این روند، جریان فکری پسااستعمارگرا نیز پدیدار شد که به‌عنوان یک چارچوب نظری و انتقادی، به بررسی آثار و پیامدهای استعمار بر جوامع مستعمره‌شده پرداخته و مدعی آن نقد گفتمان‌های استعماری، و بازسازی هویت، مقاومت و عاملیت جوامع مستعمره‌شده است. این گرایش نظری که حضور قدرتمندی در محافل چپ دانشگاهی داشته، مدعی ایجاد فضایی برای شنیدن صدای مردمان مستعمره‌شده و درک پیچیدگی‌های هویت و فرهنگ در جهان پسااستعماری بوده است، و اساساً پروژه‌های روشنگری و مارکسیسم را پروژه‌های «انسان سفیدپوست غربی» می‌داند و به‌استناد ادعاهایی منفک از بستر تاریخی از برخی نویسندگان بزرگ عصر روشنگری و مقاطعی از حیات فکری کارل مارکس، سنت روشنگری و مارکسیسم را بی‌اعتنا به مردمان مستعمره تلقی می‌کند. پسااستعمارگران به استناد اظهارات پراکنده و گاه وهن‌آمیز برخی نویسندگان عصر روشنگری در قبال مردم مستعمره، سیاهان، یهودیان و زنان اساساً خود پروژه‌ی روشنگری و نیز مارکسیسم را انکار کردند. بدین ترتیب، در عرصه‌ی نظری بازهم مرزهای جدیدی میان گروه‌های مختلف تحت ستم ترسیم شد. به‌عنوان مثال، اگر ساموئل هانتینگتون مدعی دفاع از فرهنگ غربی در برابر تهدید نابودی از طرف سایر فرهنگ‌هاست و اگر در زمانی دیگر نازی‌ها بر آن بودند که نواختن موسیقی آلمانی فقط از عهده‌ی «آریایی‌ها» برمی‌آید(!) جریان‌های پسااستعمارگرا نیز بر طبلی وارونه کوفتند و در عمل نوعی فهم خاص و قبیله‌گرایانه از فرهنگ را مطرح کردند که آن روی سکه‌ی جریان‌های فکری راست افراطی در غرب است که در پاره‌ای مدعاهای به‌ظاهر رادیکال پسااستعمارگراها مشهود است، مثلاً در جایی که انسان سفید غربی را عاجز از درک مردمان مستعمره می‌داند.

روشن است که گرایش غالب چپ دانشگاهی امروز متأثر انواع جریان‌های پسامدرن چپ و انواع جریان‌های پسااستعمارگراست و این نیز به‌نوبه‌ی خود در گفتمان نظری چپ و در کنشگری چپ به‌طور مستقیم تأثیرگذار بوده و در عین حال که گاه بینش‌های گاه سودمند و قابل‌تأملی در درک بهتر سازوکارهای سلطه در جهان امروز ارائه می‌کند در عمل به کم‌اهمیت‌انگاری مبارزات طبقاتی در مقایسه با مبارزات هویت‌خواهانه

انجامیده است. در چنین شرایطی برآمد جریان‌های بنیادگرایی دینی، پیشافاشیستی و راست محافظه‌کار در کشورهای مختلف جهان به‌اتکای آرا و اقدامات مردم ناراضی از شکاف‌های طبقاتی و اجتماعی و دلزده از احزاب سنتی، را ازجمله می‌توان ناشی از پاپس کشیدن چپ از مبارزات طبقاتی و درگیرشدن در مبارزات هویتی صرف دانست. بنابراین، کنارگذاشتن جهان‌شمول‌گرایی روشنگری و مارکسیسم و جایگاه کلیدی مبارزات طبقاتی در مبارزات ضدسیستمی، گفتمان چپ را در برابر انواع نژادپرستی و قوم‌گرایی خواه از نوع غربی و خواه از نوع وارونه‌اش به تسلیم واداشت. وقتی جهان‌شمول‌گرایی حذف شود صرفاً گروهی از قبیله‌ها/فرقه‌ها (هر نامی بخواهیم رویش بگذاریم: یهودیان، مسلمانان، هندوها، سیاهان، رنگین‌پوستان، عرب‌ها، ترک‌ها، فارس‌ها، کردها، ارمنی‌ها...) وجود دارند که صرفاً برسر قدرت رقابت می‌کنند. شاید اگر روزگاری انتساب افراد به هویت، مثلاً قومی یا مذهبی، وهن‌آمیز تلقی می‌شد اکنون به نظر می‌رسد که گویی اگر خود فرد در مورد خودش به چنین اصالت‌گرایی‌ها و کلیشه‌سازی‌هایی روی آورد، نه‌تنها وهن‌انگیز نیست، بلکه برعکس نشان از توانمندسازی دارد. درست است که هویت‌هایی مانند نژاد و جنسیت و قومیت شاید نخستین چیزهایی هستند که می‌بینیم و در تجارب زیسته‌ی فردی و چه‌بسا حامل بیشترین تروماهای فردی باشد، اما این نخستین چیزها ضرورتاً و در وهله‌ی نهایی مهم‌ترین چیزها نیستند. دنبال‌کردن صرف سیاست هویت می‌تواند به نوعی «درخودماندگی» منتهی شود که به سهم خود شالوده‌ای برای تعریف «دیگری»‌های جدید و در نهایت شکل‌دادن به نظام‌های سرکوب «دیگرانی» است که این ایدئولوژی تعریف می‌کند. نمونه‌ی اسرائیل پیش روی ماست که بر مبنای هویت یهودیان به‌عنوان یک قوم قربانی خلق شد و از یهودستیزی و هولوکاست بهره برد اما خود بدل به دولتی شد که تاریخی از وحشیانه‌ترین سرکوب‌ها را رقم زده است. از این‌رو، انواع هویت‌گرایی‌ها می‌تواند زمینه‌ساز جدایی‌ها، رقابت‌ها و جنگ‌ها باشد، چنان‌که تاکنون بوده است. بی‌دلیل نیست که زمانی هانا آرنت بر آن بود که آدولف آیشمن می‌بایست به دلیل جنایت علیه بشریت محاکمه می‌شد، نه به‌خاطر جنایت ضد قوم یهود.

این دگردیسی‌ها همه در شرایطی رخ داده است که از دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی جهانی‌سازی سرمایه‌داری و روند مالی‌گرایی در نظام جهانی سرمایه‌داری اقتصاد جهان

را با بحران ساختاری جدیدی مواجه ساخته است. این بحران‌ها از آغاز هزاره‌ی جدید در نمودهای مختلف اقتصادی و سیاسی و نظامی تبلور یافت. دور جدید میلیتاریسم امریکا در منطقه‌ی خاورمیانه، بحران بزرگ مالی ۲۰۰۸ و در پی آن بسته‌های نجات مالی برای سرمایه‌داران مالی و تحمیل برنامه‌های ریاضتی بر توده‌های مردم شرایط را بیش از پیش بحرانی ساخته است. در چنین شرایطی احزاب سنتی چپ و راست بخش عمده‌ی پایگاه رأی‌شان را از دست دادند و زمینه برای برآمد راست جدید و انواع بنیادگرایی‌ها مهیا شد.

اما اکنون در چه موقعیتی هستیم؟ شاید به قیاس تقسیم‌بندی درخشان اریک هابسبام از «قرن کوتاه بیستم» و اطلاق عنوان «عصر فاجعه» به سال‌های میان آغاز جنگ جهانی اول و پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵)، بتوان از عصر فاجعه‌ی دوم در تاریخ سرمایه‌داری نام برد که به نظر می‌رسد اکنون در میانه‌ی آن هستیم. شباهت‌ها و تفاوت‌های قابل‌تأملی میان دو دوره وجود دارد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین شباهت‌ها بحران‌های ساختاری اقتصاد سرمایه‌داری و رکود مزمن اقتصادهای سرمایه‌داری و نیز بحران هژمونی نظام جهانی سرمایه و رقابت‌های حاد ژئوپلیتیک میان قدرت‌های غالب و قدرت‌های نوظهور رقیب است. اما در عین حال، در عصر فاجعه‌ی قرن بیستم، رقابت‌های ژئوپلیتیک قالب جنگ‌های جهانی میان بلوک‌های رقیب را پیدا کرد اما در عصر کنونی این رقابت‌ها تاکنون عمدتاً در قالب جنگ‌های نیابتی ناتو و امریکا با رقبای ژئوپلیتیک جهانی و منطقه‌ای‌شان تبلور یافته است.

اما تفاوت‌های هراس‌انگیزی میان این دو عصر وجود دارد از جمله آن‌که عصر فاجعه‌ی کنونی علاوه بر فجایع انسانی همراه با چشم‌انداز آخرالزمانی ناشی از فروپاشی زیست‌بوم و یا فجایع ناشی از بروز یک زمستان هسته‌ای است. از این‌رو عصر فاجعه‌ی کنونی چشم‌انداز پایان‌بخشیدن به بشریت در شکلی که می‌شناسیم را نیز به همراه دارد. علاوه بر این، جریان چپ و ترقی‌خواه در نخستین عصر فاجعه به صورت متشکل درگیر مبارزه‌ی سیاسی بود. اما اکنون جریان مرفقی و سوسیالیستی، دست‌کم منهای تاندازه‌ای امریکای لاتین، کم‌فروغ به نظر می‌رسد.

سخن پایانی آن‌که، گمان می‌کنم در تحلیل نهایی افق‌های رهایی‌بخش کماکان همان افق‌هایی است که در پروژه‌ی روشنگری تعریف شده است یعنی آزادی و برابری و همبستگی جهان‌شمول.

این که در آینده شاهد پیشرفتی در مقایسه با امروز باشیم طبعاً هیچ ضمانتی از پیش ندارد اما ناگزیریم به لحاظ اخلاقی امیدوارانه این پروژه را به پیش ببریم. طبعاً مسیر پرفراز و فرودی در برابر این افق‌های دور است. اما گام‌هایی که در این مسیر برداشته می‌شود به‌رغم همه‌ی عقب‌گردها و واپس‌نشستن‌ها باید به این افق پایبند باشد. امید بیش از آن که موضعی نظری باشد موضعی اخلاقی است و از تعهد به ایجاد تغییرات مثبت اجتماعی ناشی می‌شود، اما نیازمند گفتمان نظری است.

در چنین شرایطی محتاج نقدی از سرمایه‌داری هستیم که با مقتضیات زمان کنونی متناسب باشد. یعنی با مقتضیاتی مانند بحران‌های ساختاری محلی و جهانی، اقتصادی و هژمونیک و بازتولیدی و زیست‌بومی خصلت جدانشدنی و درهم‌تنیده و فراملی مشکلات اقتصادی و مصیبت زیست‌بومی. برای مواجهه با چنین شرایطی به نقدی متناسب با وضعیت کنونی از اقتصاد سیاسی و سیاست نیازمندیم، برای چنین نقدی بازگشت به مارکس مطلقاً ضروری است، مارکسیسم قرن بیست درس‌های بسیاری برای آموختن دارد و تحولات نظری نیم‌قرن گذشته نیز صرف‌نظر از برخی انتقادهای پیش‌گفته، در مواردی بینش‌هایی برای درک بهتر جهان امروز فراهم می‌کند. اما آن‌چه امروز از حیث گفتمانی و نظری ضروری است بازسازی مارکسیسم برای امروز است. بی‌تردید بخش بزرگی از آن‌چه از خلال این فرایند نظری برای حصول به آرمانی عینی و انضمامی زاده می‌شود از جهاتی ناشناختنی است زیرا تنها پراکسیس می‌تواند شکل و ماهیت نهایی این طرح نظری را به‌دقت روشن سازد.

بنابراین بازسازی مارکسیسم تلاش نظری، یا نگرورزی صرف نیست، بلکه علاوه بر آن پراکسیس متعهدانه است که طبعاً ما را با انبوهی از پرسش‌ها و توان‌آزمایی‌های جدید و چه‌بسا شکست‌هایی دیگر، و شاید هم کامیابی‌هایی، مواجه می‌سازد. اما در برابر چشم‌اندازهای تراژیک موجود دو راه در پیش داریم: یا باید درجا زد و در باتلاق کنونی بیش‌تر فرورفت و یا باید به پراکسیس نظری میدان داد و در مسیر تحقق اتوپایی امکان‌پذیر به سهم خود گام برداشت. راه دیگری در پیش نیست.

نگاهی به برنامه‌های جریان‌های چپ انقلابی در دنیای تغییر یافته

سعید رهنما

ایران بیش از هر زمان دیگر آبستن حوادث بزرگ است. اما در این میان متأسفانه چپ سوسیالیستی در وضعیتِ امروزیِ خود، جز در پاره‌ای شعارها و اطلاع‌رسانی‌ها، چندان نقشی در این تحولات نخواهد داشت. در سال‌های طولانی پس از انقلاب بهمن ۵۷، بخشی از چپ ایده‌ی سوسیالیسم را به‌تمامی کنار گذاشت و حتی گاه ضدّ چپ شد، بخشی با تعدیل نظریه‌های قبلی خود نوعی چپ میانه، سوسیال‌دموکرات و لیبرال را با اشاراتی کم‌رنگ به سوسیالیسم پی‌گیری کرد، بخشی دیگر به‌طور انفرادی به فعالیت‌های نظری در عرصه‌ی پیشبردِ تفکر مارکسیستی و سوسیالیستی ادامه داد... پاره‌ی دیگر جریاناتی هستند که با تکرار همان نظریه‌ها و باورهای اولیه‌ی خود مبتنی بر امکان گذارِ انقلابی بلافاصله به سوسیالیسم در ایران راه خود را ادامه داده‌اند. تکیه‌ی نوشته‌ی حاضر بر ارزیابی برنامه‌های این دسته از جریانات است. لازم به اشاره است که هدف نوشته‌ی حاضر نه ایرادگیریِ مخرب، بلکه طرح نقد سازنده و جلب توجه به نکات و سؤالاتی است که به باور من قابل تأمل‌اند. در نوشته‌ی جداگانه‌ای به ارزیابی انتقادی برنامه‌های دیگر بخش‌های چپ از جمله حزب چپ و جریان‌های سوسیال‌دموکرات و لیبرال چپ پرداخته خواهد شد.

جریانات چپ در ایران بنا به سنتِ تاریخی جنبش سوسیالیستی در جهان، سازمان‌های برنامه-محور بوده‌اند. برنامه‌ی یک جریان یا حزب سیاسی مهم‌ترین سندِ عام، راهنمای عمل و طرح دورنمای سیاسی در مقاطع زمانی مختلف بوده است. بر کنار از «برنامه‌ی عملی و نظری» که در ۱۸۴۷ مارکس و انگلس برای اتحادیه‌ی کمونیستی

تهیه کردند و بعد به عنوان *مانیفست کمونیست*^۱ منتشر شد، از قدیمی ترین برنامه های احزاب چپ، برنامه ی حزب کارگران سوسیال دموکرات آلمان یا ایزناخی ها، و بعد از آن «برنامه ی گوتا»^۲ی حزب سوسیال دموکرات آلمان در ۱۸۷۵ است که مارکس نقد معروفی بر آن نوشت. نمونه ی دیگر برنامه ی حزب کارگر^۳ فرانسه در ۱۸۸۰ است که مقدمه ی آن را مارکس دیکته کرد و بعداً تندروی های رهبران این حزب را مورد انتقاد قرار داد. برنامه ها همراه با تغییر شرایط و سیاست های رهبری در طول زمان تغییر کردند، که نمونه ی برجسته ی آن برنامه های حزب سوسیال دموکرات آلمان است؛ برنامه ی رادیکال تر «ارفورت» (۱۸۹۱) جای برنامه ی گوتا را گرفت و در مقاطع بعدی با گرایش به راست، برنامه ی «گرلitz» (۱۹۱۹) به تصویب رسید و با بازگشت به چپ برنامه ی «هیدلبرگ» (۱۹۲۵) راهنمای عمل حزب شد، و سرانجام این حزب در برنامه ی «باد گلدسبرگ» (۱۹۵۹) رسماً با مارکسیسم وداع کرد. دیگر احزاب سوسیالیست اروپایی از جمله فرانسه، سوئد، و انگلستان نیز اولین برنامه های خود را در اوایل دهه ی ۱۸۸۰ تنظیم کردند و در مقاطع مختلف برنامه های جدیدی را جایگزین کردند.^۴

الگوهای اصلی

برنامه های سازمان های چپ ایرانی اما عمدتاً از برنامه های حزب بلشویک روسیه نشأت گرفته است. اولین برنامه ی بلشویکی **برنامه ی ۱۹۰۳** است که به دنبال دومین

1

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>

2 <https://history.hanover.edu/courses/excerpts/111gotha.html>

3 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm>

۴ برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به سعید رهنما، (۱۴۰۱)، *بازخوانی جنبش های رفرمیستی*

سوسیالیستی، انتشارات سرای بامداد.

کنگره‌ی حزب سوسیال‌دموکرات و کارگری روسیه و انشعاب بلشویک‌ها و منشویک‌ها، «هدف نهایی حزب، انقلاب سوسیالیستی و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا» تعیین می‌شود، اما «هدف بلافاصله و مرحله‌ای» آن سقوط حکومت تزار و استقرار یک «جمهوری دموکراتیک» اعلام می‌شود. اما این برنامه معین نمی‌کند که این چه نوع جمهوری دموکراتیک است و چگونه می‌توان به آن دست یافت.

سپس «تزه‌های آوریل»^۱ لنین در ۱۹۱۷ را داریم که از مهم‌ترین نقاط عطف برنامه‌ای بلشویک‌هاست. تزه‌های آوریل خود متأثر از برداشتی از **کمون پاریس ۱۸۷۱** است. لنین در این تزه‌ها از جمله به نکات زیر اشاره می‌کند:

- «انتقال انقلاب از مرحله‌ی اول» که قدرت به دست بورژوازی افتاده (منظور انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷) به مرحله‌ی دوم که قدرت در دست پرولتاریا و قشرهای تهی‌دست دهقانان خواهد بود.

- «هیچ حمایتی از دولت موقت بورژوا نباید کرد» و باید به‌عنوان یک دولت سرمایه‌داری و امپریالیستی افشا شود.

- «بلشویک‌ها در این مقطع در شوراها (سوویت‌ها) در اقلیت‌اند»، اما باید صبورانه و پی‌گیرانه خطاهای دیگر احزاب را توضیح داده و بر انتقال کامل قدرت به شوراها تأکید کنند.

- «جمهوری پارلمانی مردود و جمهوری شوراها نمایندگان کارگران، دهقانان و کارگران کشاورزی استقرار می‌یابد». لنین اما اشاره می‌کند که وظیفه‌ی بلافاصله‌ی ما ایجاد سوسیالیسم نیست، بلکه تحت کنترل در آوردن تولید و توزیع توسط نمایندگان کارگری و دهقانی خواهد بود.

- «برانداختن سازمان پلیس، ارتش، و بوروکراسی». (لنین در زیرنویس اضافه می‌کند که به‌جای ارتش «تمامی مردم مسلح» می‌شوند.

- حقوق همه‌ی مقامات، که همگی «به‌طور انتخابی» منصوب می‌شوند و در هر لحظه «قابل عزل» هستند، «نباید از متوسط حقوق یک کارگر کارآمد بیشتر باشد».

- «مصادره و ملی کردن کلیه‌ی زمین‌ها».

^۱ <https://www.marxist.ca/article/lenins-april-theses>، لنین، «تزه‌های آوریل»

- «ادغام کلیه بانک‌ها در یک بانک واحد».

- تغییر برنامه‌ی حزب به سبک «دولت کمون»، و تغییر نام حزب به «کمونیست».
(در زیرنویس دلیل تغییر نام حزب به «کمونیست» برای تفکیک آن از سوسیال‌دموکراسی اعلام می‌شود چراکه «که همه‌ی رهبران آن به سوسیالیسم خیانت کرده‌اند»).

- ایجاد «انترناسیونال جدید انقلابی» در مقابل «سوسیال شوونیست‌ها» و بر ضد «میانه». (لنین در زیرنویس، این «میانه» یا مرکز را به تمام جریانات چپ غیر بلشویکی آن زمان اطلاق می‌کند که به قول او «بین شوونیسم و انترناسیونالیسم در نوسان‌اند، نظیر کائوتسکی و شرکا در آلمان، لونگه و شرکا در فرانسه، چخیدزه و شرکا در روسیه، توراتی و شرکا در ایتالیا، و مک دونالد و شرکا در انگلستان».

در مقاطع بعدی برنامه‌های دیگری به تصویب رسیدند که مهم‌ترین آن **برنامه‌ی ۱۹۱۹** بود که پیش‌نویس آن را لنین تهیه کرده بود^۱ و در کنگره‌ی هشتم حزب، در دورانی که بلشویک‌ها قدرت را به دست گرفته بودند، تصویب شد. این برنامه بحث‌های بسیار مفصلی را در عرصه‌های مختلف طرح می‌کند:

از جمله در مورد ساختار حکومتی اشاره می‌کند که پرولتاریای روسیه قبل از تسخیر قدرت به ناچار از پارلمانتاریسم بورژوازی استفاده می‌کرد، اما حال که قدرت را در دست دارد و به نوع «دموکراسی والتری در جمهوری‌شوراها» دست یافته، دیگر نیازی به بازگشت به نظام پارلمانتاریسم عقب‌مانده‌ی قبلی ندارد. از جمله برای «حذف جنبه‌های منفی پارلمانتاریسم» بر رد جدایی قوای مجریه و مقننه تأکید می‌شود. «استقرار دیکتاتوری پرولتاریا» نیز پیش‌شرط انقلاب اجتماعی طرح می‌شود. در مورد قضا و قوه‌ی قضاییه، اشاره می‌شود که دادگاه‌های کهن باید جای خود را به «دادگاه‌های طبقاتی» دهند، و به جای شعار بورژوازی انتخاب قضا توسط مردم، باید «شعار طبقاتی انتخاب قضا از میان مردمان کارکن توسط مردمان کارکن» را مطرح کرد، که می‌توانند هم مرد و هم زن با حقوق کاملاً مساوی باشند.

^۱ لنین، مجموعه آثار جلد ۲۹، «پیش‌نویس برنامه‌ی حزب کمونیست روسیه»، ۱۹۱۹

در عرصه‌ی اقتصادی از جمله بر ادامه‌ی قاطعانه‌ی «مصادره‌ها و خلع مالکیت بورژوازی از وسایل تولید و توزیع» و «انتقال مالکیت آن‌ها به جمهوری شوراهای که مالکیت عمومی مردمان کارکن است»، و نیز بر تلاش برای «بالا بردن سطح کارآیی» تولید توسط کارگران، تأکید می‌شود.

در مورد مسئله‌ی «مذهب»، اشاره می‌شود که باید «فراتر از درک بورژوازی جدایی دین از دولت و آموزش» حرکت کرد و با احتیاط هرگونه رابطه بین مردم و مذاهب سازمان‌یافته را از طریق آموزش‌های وسیع علمی و تبلیغات بر علیه مذهب قطع نمود. در مورد «مسئله‌ی ملی» حقوق ملیت‌ها نیز اشاره می‌شود که فراتر از شعارهای برابری در نظام‌های بورژوا-دموکراتیک، که امری ناممکن تحت سلطه‌ی امپریالیستی است، باید برای هم آمیختگی و نزدیکی کارگران و دهقانان تمام ملیت‌ها در مبارزه‌شان برای سرنگونی بورژوازی، قاطعانه تلاش کرد. برای نیل به این هدف، مستعمره‌ها و دیگر ملیت‌های تحت ستم باید «حق جدایی» داشته باشند، و تنها «اتحاد داوطلبانه» جایگزین سلطه‌ی ملی شود.

در مقاطع بعدی، تا زمان سقوط نظام شوروی پس از کمی بیش از ۷۰ سال، برنامه‌های متعدد دیگری نیز با تغییراتی چند به تصویب رسیدند.

دیگر انقلاب‌های سوسیالیستی از جمله انقلاب چین و انقلاب کوبا و برنامه‌های آن‌ها الهام‌بخش پاره‌ای از جریانات چپ ایرانی بودند. جریانات مائوئیستی متأثر از برنامه‌های حزب کمونیست چین، با تفاوت‌هایی از جمله تأکیدهای متفاوت بر جنبش‌های دهقانی و «خلق» و گذار از جامعه‌ی «نیمه-فئودالی»، از همین منشاء سرچشمه می‌گیرند. اولین برنامه‌ی حزب کمونیست چین پس از به قدرت رسیدن، **برنامه‌ی مشترک ۱۹۴۹** است که این حزب با دیگر جریانات سیاسی برای «گذار از جامعه‌ی نیمه‌فئودالی به سوسیالیسم» برپایه‌ی دیدگاه‌های سوسیالیستی و کلکتیویستی مائو طراحی کرده بود و ترکیبی از تغییرات رادیکال و رفرم‌های تدریجی را مطرح می‌کرد.^۱ برای مائو،

برنامه مشترک ۱۹۴۹^۱

مرحله‌ی اول «نه سوسیالیستی-پرولتری، بلکه بورژوا-دموکراتیک» بود، اما تنها چهار سال بعد پایان این مرحله و شروع «جهت کلی گذار به سوسیالیسم» را اعلام کرد.^۱ این که آیا این الگوهای اولیه درست بودند و به اهداف خود رسیدند، بحث تحلیل تاریخی جداگانه‌ای است، هرچند که بی‌ارتباط با نوشته‌ی حاضر نیست. باید بین هدف‌ها/آرمان‌های نهاییِ رهایی انسان یا گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم -- که کماکان برحق و پابرجاست و بیش از هر زمان دیگری قابل درک و ستایش است -- و استراتژی/تاکتیک‌های رسیدن به آن‌ها تفاوت قائل شد. هدف‌های کلی و آرمان‌ها برای چپ سوسیالیستی همان است که بوده، و مادام که بشریت به آن‌ها دست نیافته، کماکان برقرار خواهند بود. اما نحوه‌ی رسیدن به آن آرمان‌هاست که با توجه به شرایط واقعی و متغیر باید به زیر سؤال کشیده شوند.

آیا کمون پاریس، به قول نظر نهاییِ مارکس در مورد آن -- یعنی «یک شورش استثنایی در یک شهر [در محاصره دشمن] که اکثریت آن به هیچ وجه سوسیالیست نبود و نمی‌توانست باشد»^۲ -- به‌رغم همه‌ی عظمت‌اش^۳ می‌توانست سوسیالیسم را در فرانسه‌ی آن زمان مستقر سازد؟ آیا کمون ارتشی را که بخش اعظم آن در اسارت آلمان بود و بخش دیگرش تحت کنترل دولت جدید ورسای بود می‌توانست منحل کند، یا منحل کرد؟ آیا «نقد برنامه گوتا»^۴ توسط مارکس، به‌رغم تمامی جنبه‌های فلسفی و

^۱ برای جزئیات بیشتر <https://pecritique.com/2017/06/06/انقلاب-چین-سعید-رهنما/>

نگاه کنید به

^۲ نامه‌ی مارکس به رهبر سوسیالیست‌های هلند

https://wikirouge.net/texts/en/Letter_to_Ferdinand_Domela_Nieuwenhuis,_February_22,_1881

^۳ برای جزئیات بیشتر کمون پاریس نگاه کنید به سعید رهنما، «باز خوانی کمون پاریس» در سه بخش،

<https://pecritique.com/2021/03/12/بازخوانی-کمون-پاریس-سعید-رهنما/>

^۴ کارل مارکس، نقد برنامه گوتا،

نظری و شیوایی کلامی و طرح دو فازِ پسا سرمایه‌داری، از نظر سیاسی در آن مقطع از جنبش سوسیالیستی آلمان خود قابل نقد نبود؟ مارکس به وحدتِ ایزناخی‌های طرفدار مارکسیسم با حزب کارگری دیگری که پیرو لاسال بودند و هیچ‌یک از آن دو حزب در انتخابات ۱۸۷۲ آلمان نتوانسته بودند رأی اکثریت کارگران را جلب کنند، ایراد داشت. اما بخش عملی برنامه‌ی گوتا از بسیاری جهات با برنامه‌ی ایزناخی‌ها که قبلاً مورد تأیید مارکس قرار گرفته بود شباهت داشت، و حتی در مواردی از جمله حذفِ کار مزدی در آن زمان بسیار چپ‌روانه بود. مارکس در آن زمان به اشتباه سقوط سرمایه‌داری را نزدیک می‌دید، اما به‌رحال آیا یک حزب کارگری سوسیالیست طرفدار مارکس که حتی به نسبت حزب لاسالی به‌مراتب کوچک‌تر بود، می‌توانست به‌تنهایی این گذار را هدایت کند، و بسیاری نکات قابل تأمل دیگر.^۱ آیا انشعاب بلشویک‌ها/منشویک‌ها قبل از انقلاب ۱۹۰۵ اجتناب‌ناپذیر و سیاست درستی بود؟ و از همه مهم‌تر آیا درست بود که در «تزه‌های آوریل» لنین همه‌ی دستاوردهای انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ به زیر سؤال برود؟ آیا واقعاً انقلاب به مرحله‌ی دوم خود رسیده بود؟ آیا سیاست ردّ جمهوری پارلمانی سیاست درستی بود؟ آیا شعار برچیدن سازمان پلیس، ارتش و بوروکراسی دولتی عملی بود و عملی شد؟ آیا برنامه‌ی ۱۹۱۹ از جمله تشدیدِ خلع مالکیت‌های بلافاصله سیاست درستی بود و عملی شد؟ آیا تغییر جهت سریع در برنامه‌های حزب کمونیست چین، جهش بزرگ و انقلاب فرهنگی سیاست‌های درستی در جهت سوسیالیسم بودند؟^۲

https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_the_Gotha_Programme.pdf

سعید رهنما، «حزب سوسیال‌دموکرات آلمان از گوتا تا

گُندسبرگ»^۱ <https://pecritique.com/2019/08/09/> حزب-سوسیال‌دموکرات-آلمان-از-گوتا-ت/

^۲ برای جزئیات انقلاب‌ها نگاه کنید به سعید رهنما، (۱۳۹۷)، *باز خوانی انقلاب‌های قرن بیستم*،

انتشارات آگاه

Saeed Rahnema (2019), "Lessons of the Second Revolutions", *Socialism and Democracy*, Vol 33. No.2.

حال فرض می‌کنیم که همه‌ی آن برنامه‌ها و سیاست‌های اولیه در آن زمان‌های دور درست بودند، با همه‌ی تغییرات عظیم و انکار ناپذیری که در جهان در بیش از ۱۵۰ سال از تاریخ کمون پاریس، بیش از ۱۰۰ سال از انقلاب روسیه، بیش از ۷۵ سال از انقلاب چین، و بیش از ۶۵ سال از انقلاب کوبا روی داده، سرمایه‌داری با حفظ ماهیت خود دچار تغییرات شگرفی شده، و ساختار طبقاتی در همه‌ی کشورها تحولات عظیمی را از سر گذرانده، آیا الگوبرداری از برنامه‌های زمان‌های دور دیگر کشورها می‌تواند مبنای شعار مهم و معروف «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» که مورد تأیید همه‌ی جریان‌های چپ است، قرار گیرد؟ شک نیست که تجربه‌های دیگر جریانات چپ، موفقیت‌ها، شکست‌ها و دستاوردهای آن‌ها، مهم‌ترین درس‌ها را برای ما داشته و دارد، اما بهره‌گیری از این درس‌ها با الگو برداری از برنامه‌های آن‌ها کاملاً متفاوت است.

رونوشت برابر اصل؟

با آن که برنامه‌های جریانات رادیکال چپ ایران با تأکیدهای مختلف، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما نقاط مشترکی در آن‌ها وجود دارد. برنامه‌ها هر یک در مقدمه به تفصیل درک خود را از موقعیت و نقش سرمایه‌داری و پاره‌ای تحولات آن شرح می‌دهند. در این نوشته من تنها به بخش‌های عملی و خواست‌های برنامه‌های این جریانات، بدون اولویت‌بخشی به اهمیت نسبی و اعتبار واقعی هر یک از آنها در جنبش چپ ایران به‌ویژه در زمینه‌ی نقشی که در داخل ایران داشته و یا دارند، می‌پردازم. این خواست‌ها به اختصار در دو مقوله‌ی اصلی - در سطح کلان و در سطح روابط کار - طرح می‌شوند.

۱- در سطح کلان

برنامه‌های سازمان‌ها و جریانات چپ طرفدار انقلاب بلافاصله‌ی سوسیالیستی، در سطح کلان به مسائلی از جمله ایجاد حکومت کارگری، انحلال دستگاه‌های بوروکراسی دولتی و نظامی، اجتماعی کردن مالکیت، و تشریح نظام حکومتی شورایی موردنظر

می‌پردازد. در این جا تنها به نکات سؤال‌برانگیز برنامه‌ها پرداخته خواهد شد، و دیگر خواست‌های بر حق سیاسی و ترقی‌خواهانه که این جریانات از جمله، در مورد تأکید بر حق رای همگانی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، برابری جنسیتی، جدایی دین از دولت و آموزش، حقوق ملیت‌ها و اقلیت‌های مذهبی، که هیچ کدام جای بحث ندارند، اشاره نخواهد شد.

۱-۱- حکومت کارگری

تمامی این جریانات رادیکال با تأکیدهای متفاوت خواهان استقرار بلافاصله‌ی نوعی حکومت کارگری تحت عناوین مختلف مانند دولت کارگری شورایی، دولت نوع کمون، دولت پرولتری، جمهوری شورایی، و دیکتاتوری پرولتاریا، هستند و آن را فاز اول گذار به جامعه‌ی مورد انتظار عاری از دولت و طبقه، می‌دانند.

سازمان راه کارگر در طرح برنامه‌ی^۱ خود که به نظر می‌رسد نهایی نشده و در مواردی نظرات مختلف دو گرایش «هیئت اجرایی» و «کمیته‌ی مرکزی» را منعکس می‌کند، به‌رغم ایجاد سردرگمی برای خواننده، به شکل جامع‌تر و پیچیده‌تری به مسئله‌ی دولت کارگری و دیگر نکات برنامه‌ای برخورد می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که یک بخش خواستار تشکیل «مجلس سراسری نمایندگان شوراهای مردم» و گرایش دیگر خواستار تشکیل «مجلس مؤسسان» است. برنامه اشاره دارد که بدیل ما در برابر نظام جهانی سرمایه‌داری از جمله جمهوری اسلامی «چیزی جز گذار به سوسیالیسم نیست»، و این سوسیالیسم را «سوسیالیسم دموکراتیک، شورایی و مشارکتی» (در بخش دیگری «فمینیستی و زیست‌محیطی»)، مطرح می‌کند، اما تأکید می‌کند که در این سوسیالیسم «پدیده‌های مخربی چون 'حزب-دولت' و 'دولت ایدئولوژیک'» وجود نخواهد داشت. اشاره می‌شود که «بنای کامل سوسیالیسم در یک یا چند کشور مجزا امکان پذیر نیست»، اما «عبور از نظام سرمایه‌داری و دوران گذار به سوسیالیسم می‌تواند در هر کشوری که انقلاب اجتماعی در آن رخ می‌هد، به موازات در هم شکستن کامل دولت بورژوازی و پی افکندن خودحکومتی دموکراتیک (نوع کمون) فوراً آغاز شود».

^۱ برنامه‌ی سازمان راه کارگر <https://rahkargar.com/?p=15964>

حزب کمونیست ایران که از زمان تأسیس خود، انشعاب‌های متعددی را تجربه کرده، در برنامه‌ی^۱ خود به مبارزه برای برقراری «حکومت کارگری و ایجاد یک جامعه‌ی سوسیالیستی» اشاره دارد. هدف غایی را دستیابی به جامعه‌ای اعلام می‌کند که «هر کس به اندازه‌ی توانش کار می‌کند و به اندازه‌ی نیازش از مواهب زندگی برخوردار می‌گردد». این حزب تأکید دارد که «سوسیالیسم امری مربوط به آینده‌ی نامعلوم و دوردست نیست، بلکه زمینه، توانایی و امکان اجتماعی و اقتصادی آن در بطن نظام سرمایه‌داری ایران فراهم آمده است و تحقق آن به نیروی آگاهی، تشکل و مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر ممکن خواهد شد.» اما اشاره می‌کند که در شرایط حاضر در حکومت فعلی که هنوز نظام سرمایه‌داری برقرار است، همزمان با مبارزه برای برقراری سوسیالیسم از «اصلاحات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیشرو و مرفقی... در چارچوب همین نظام» نیز غافل نخواهد بود. این برنامه نیز، ضمن نفی دموکراسی پارلمانی، «نظام شورایی» را «بهترین و در دسترس‌ترین وسیله‌ی دخالت کلیه‌ی آحاد طبقه‌ی کارگر به‌مثابه قانون‌گذار و مجری قانون در اداره‌ی جامعه» اعلام می‌کند. ازجمله برنامه‌های جریانات منشعب از این حزب، **کومه له، سازمان کردستان حزب کمونیست ایران** است، که خود آن نیز انشعابات را تجربه کرده، و برنامه‌ی^۲ آن عمدتاً در ارتباط با کردستان ایران تهیه شده است. برنامه بر حکومت شورایی و رد نظام پارلمانی و تأکید بر حق تعیین سرنوشت تکیه دارد.

حزب کمونیست کارگری و جریانات منشعب از آن، در برنامه‌ی^۳ خود خواهان «برقراری فوری یک جامعه‌ی کمونیستی» همراه با «تحمیل اصلاحات» است. استقرار «حکومت کارگری» برای شکستن قدرت دولت بورژوازی را امری حیاتی می‌داند، و «دیکتاتوری پرولتاریا» را دولت اکثریت استثمارشده می‌نامد که نهادی «گذرا» خواهد

^۱ برنامه‌ی حزب کمونیست ایران در سایت رسمی حزب منعکس نشده است، اما پی‌دی‌اف آن تحت همین نام در اینترنت قابل دسترسی است..

^۲ <https://cpiran.org/wp/wp-content/uploads/2021/03/bhbm.pdf> برنامه کومه له برای حاکمیت مردم در کردستان

^۳ <https://wpiranfa.com/?p=16523> برنامه حزب کمونیست کارگری

بود. برنامه اضافه می‌کند که «تمام شرایط پیدایش جامعه‌ی کمونیستی در دل همین جهان موجود سرمایه‌داری فی‌الحال فراهم شده‌اند.» کمونیسم کارگری را از «کمونیسم بورژوایی»، که نمونه‌های آن را «روسیه‌ی زمان استالین، مارکسیسم غربی، اوروکمونیسم، چپ نو، تروتسکیسم، و کمونیسم جهان سومی مائو» برمی‌شمارد، تفکیک می‌کند. ساختار سیاسی آن مبتنی بر دخالت مستقیم و مستمر مردم در امر حاکمیت است. این کار نه از طریق «پارلمان و سیستم دموکراسی نیابتی» که «نه مکانیسمی برای دخالت مردم در امر حاکمیت، بلکه ابزاری برای کسب مشروعیت برای حاکمیت و دیکتاتوری طبقه‌ی بورژوا است»، بلکه بر اساس «حکومت شورایی» متحقق خواهد شد. حکومت شورایی در تمام سطوح «از سطوح محلی تا سراسری توسط خود مردم انجام می‌شود که همه هم به‌مثابه قانونگذار و هم مجری قانون عمل می‌کنند» و عالی‌ترین سطح آن «کنگره‌ی نمایندگان شوراهای مردم» خواهد بود. **حزب اتحاد کمونیسم کارگری** که از انشعاب‌های قبلی حزب بود و مجدداً به آن پیوسته بود، همین برنامه را حفظ کرده بود، و انشعاب دیگر یعنی **حزب کمونیست کارگری-حکمتیست (خط رسمی)** نیز همین برنامه^۱ را پی‌گیری می‌کند.

حزب کمونیست ایران، م.ل.م. متأثر از دیدگاه‌های مائوئیستی و انقلاب چین، و دیدگاه باب آواکیان رهبر «حزب کمونیست انقلابی امریکا»، در برنامه‌ی خود^۲ به استقرار «دولت پرولتری» اشاره دارد، که نه از طریق برنامه‌ای «کج‌دار و مریز و مصلحت‌جویانه» بلکه از طریق یک «برنامه انقلابی» باید به پیش رود، و انقلاب در ایران را بخشی از انقلاب بزرگ‌تر تحت رهبری طبقه‌ی کارگر جهانی برای رهایی کل بشر، می‌داند. برنامه اعلام می‌کند که «پرولتاریای بین‌المللی مجهز به ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم-مائوئیسم» و با اتکا به دستاوردها و تجارب به‌دست آمده، «دور نوبتی از تلاش‌های آگاهانه و سازمان‌یافته را برای کسب قدرت سیاسی آغاز کرده است». هدف

حزب کمونیست کارگری حکمتیست (خط رسمی)^۱

<https://hekmatisit.com/fa/asnade-payeh-va-mosavabat/yek-donyaye-behtar>

برنامه‌ی حزب کمونیست ایران م.ل.م.^۲ <https://cpimlm.org/about/manifest/>

ایجاد جامعه‌ای است که «هرکس به اندازه‌ی توانایی‌اش به جامعه خدمت می‌کند و هرکس به اندازه‌ی نیازش از جامعه باز می‌ستاند.» (مشابه برداشتی که در بالا به آن اشاره شد). تأکید می‌شود که «در دولت پرولتری حزب کمونیست نقش رهبری‌کننده دارد»، دولت «دارای ایدئولوژی کمونیستی است»، و در جامعه‌ی سوسیالیستی موردنظر «پرولتاریا بر عرصه‌ی فرهنگ کنترل اعمال خواهد کرد». این حزب برای نیل به این هدف به تجربه‌ی چین و «جنگ درازمدت خلق»، «انقلاب قهرآمیز توده‌ای» و «انقلاب فرهنگی» اشاره می‌کند. برنامه، انقلاب پرولتری مورد نظر در ایران را در دو مرحله‌ی مجزا طرح می‌کند که قبل از «گذار به کمونیسم جهانی» باید از مرحله‌ی «انقلاب دموکراتیک نوین» گذر کند، و با توجه به «خصلت نیمه‌مستعمراتی-نیمه‌فئودالی جامعه» و صف‌آرایی طبقاتی ناشی از آن ابتدا باید «ریشه‌کن کردن مناسبات نیمه فئودالی، سلب مالکیت از بورژوازی بوروکرات-کمپرادور، و قطع سلطه‌ی امپریالیسم» را وظیفه‌ی مرحله‌ی اول خود بدانند. اشاره می‌شود که پایه‌های دولت نوین در جریان «جنگ خلق» و بر اساس «وحدت استراتژیک کارگر-دهقان» گذاشته می‌شود. «سه ابزار اساسی انقلاب» (حزب کمونیست، جبهه‌ی متحد انقلابی، و ارتش خلق) انقلاب را هدایت می‌کنند. اشاره می‌شود که به‌رغم تغییرات وسیعی که در ایران روی داده، «در ایران امکان آغاز جنگ خلق از مناطق روستایی و پیشبرد جنگ درازمدت علیه دولت مرکزی، وجود دارد». تأکید می‌شود که «استراتژی قیام شهری در کشوری مانند ایران محکوم به شکست است و حزب هم در روستاها و هم شهرها جنگ را رهبری می‌کند.»

سازمان فدائیان (اقلیت) که خود بخشی از انشعاب‌های مختلف فدائیان اقلیت

است در برنامه‌ی^۱ خود (همین برنامه تحت عنوان برنامه سازمان چریک‌های فدایی خلق (اقلیت) نیز منتشر شده است)^۲ به‌عنوان کیفرخواست کارگران ایران علیه

^۱ <https://www.iran-archive.com/sites/default/files/2021-08/fadaiian-aghalliat-barname-va-asasname-sazmane.pdf>

^۲ <https://www.iran-archive.com/sites/default/files/2021-08/fadaiian-aghalliat-barname-va-asasname-sazmane.pdf>

سرمایه‌داری خواستار «انقلاب اجتماعی پرولتاریایی» با لغو مالکیت خصوصی، جایگزین کردن مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید، تولید اجتماعی سازمان‌یافته و برنامه‌ریزی شده تحت مدیریت کارگری و لغو کار مزدی است، و انقلاب اجتماعی ایران را جزیی از «انقلاب جهانی پرولتاریای سوسیالیستی» می‌داند. شرط لازم این انقلاب را «دیکتاتوری پرولتاریا»، و تنها راه‌هایی را «انقلاب سوسیالیستی پرولتاریایی» می‌داند. این سازمان خود را موظف می‌داند که در راه «تشکیل حزب کمونیست ایران» که قادر باشد مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا را در تمام اشکال تجلی آن تا نیل به هدف نهایی رهبری کند، تلاش ورزد. برنامه ضمنی محکوم کردن «تحریف‌های بورژوازی سوسیالیسم (سوسیال‌دموکراسی و دیگر جریان‌ات اپورتونیست-رفرمیست و رویونیست)» که «عصر انقلابات پرولتاریایی» را نفی می‌کنند، وظیفه‌ی فوری انقلاب اجتماعی ایران را سرنگونی رژیم حاکم و درهم شکستن ماشین دولتی بورژوازی و «برقراری حکومت شورایی کارگران و زحمتکشان»، و «اجرای بی‌درنگ» خواست‌ها را اعلام می‌کند. شیوه‌ی برقراری «حکومت شورایی» را برآمده از «قیام مسلحانه‌ی توده‌ها» می‌داند که «دولت کارگری» را ایجاد می‌کند. **هسته‌ی اقلیت** نیز که یکی دیگر از انشعاب‌های فدائیان اقلیت است، در برنامه‌ی خلاصه^۱ ای هدف خود را کمک به «تدارک و سازماندهی انقلاب سوسیالیستی» و برقراری «دولت کارگری متکی به خودحکومتی کارگران و زحمتکشان» اعلام می‌کند. اشاره می‌شود که این دولتی «شورایی از طراز کمون، و متکی به دموکراسی مستقیم و شورایی» و هدف آن «دیکتاتوری پرولتاریا» (نه از نوع استبدادی) است، و بر این اساس برای «آغاز دوران گذار یعنی سوسیالیسم در ایران» سلسله خواست‌های مشابهی را طرح می‌کند.

چریک‌های فدایی خلق ایران در طرح مواضع^۲ خود به برپایی «جامعه‌ی سوسیالیستی، که در آن اصل^۱ از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌اش و به هر کس به اندازه‌ی

1 <https://www.hasteh.se/jadid-filer/Page1778.htm> برنامه‌ی هسته‌ی اقلیت

2 چریک‌های فدایی خلق

<https://siahkai.com/%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%85%d8%a7/>

کارش^۱ حاکم خواهد بود» اشاره دارد و هدف نهایی را رسیدن به «جامعه‌ی کمونیستی از هر کس به حد توانایی‌اش و به هر کس بر حسب نیازهایش» اعلام می‌کند. برای نیل به این هدف به‌خاطر شرایط قهرآمیز حاکم، هر گونه مبارزه‌ی سیاسی را منوط به «وجود و گسترش مبارزه‌ی مسلحانه توده‌ای طولانی» می‌داند، که ابتدا «پیشاهنگان کمونیست» این عملیات را چه در شهر و چه در خارج از شهر برای «سازماندهی مسلح توده‌ها» به پیش می‌برند. تأکید می‌شود که بدون «تشکیل حزب کمونیست» که وسیعاً با کارگران رابطه داشته باشد و اندیشه‌های سوسیالیستی را به میان آن‌ها ببرد، طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند پیروزی انقلاب را تضمین کند، و اشاره می‌کند که حزب کمونیست و «تأمین رهبری طبقه‌ی کارگر» در جریان «جنگ خلق» علیه نیروهای ضد خلق امکان‌پذیر خواهد بود. تأکید می‌شود که با توجه به حاکم شدن نظام سرمایه‌داری وابسته در ایران، مبارزه با سلطه‌ی امپریالیستی با مبارزه علیه سرمایه‌گر خورده، و از این رو «عناصر سوسیالیستی انقلاب هر چه بیشتر تقویت گشته است»، و در این راه «انقلاب (دموکراتیک نوین) با خلع‌ید از بورژوازی وابسته، به طبقه‌ی کارگر امکان می‌دهد که به اعتبار هژمونی‌اش در قدرت سیاسی، در اولین فرصت، مرحله‌ی انقلاب سوسیالیستی را آغاز کند». در این راه نیروهای جوان پیشرو که مرکب از کارگران آگاه و روشنفکران با آگاهی کمونیستی می‌باشند باید خود را در تشکلهای سیاسی-نظامی برای برانداختن رژیم حاکم و نابودی سیستم سرمایه‌داری سازمان دهند.

همان‌طور که می‌بینیم تمامی این جریانات سیاسی با درک‌ها و تأکیده‌های مختلف هدف اصلی و مرحله‌ای خود را تشکیل دولت کارگری قرار می‌دهند. هدف مشخص است، اما پیش‌شرط‌ها و چگونگی نیل به آن‌ها به درجات مختلف ناروشن است. ناممکن دیدن سوسیالیسم در یک کشور و تأکید بر پیش‌شرط انقلاب اجتماعی برای گذار به سوسیالیسم دموکراتیک، نکات برجسته‌ای در برنامه‌ی سازمان راه کارگر هستند، اما این که این انقلاب اجتماعی چگونه و با حضور چه طبقات و نیروها و در چه مرحله‌ای به نتیجه می‌رسد، روشن نیست. در مقدمه‌ی برنامه می‌خوانیم

«سرمایه‌داری پرولتاریا را به طبقه‌ی جهانی تبدیلی کرده» یا طبقه‌ی کارگر «چیزی جز زنجیرهای خود برای از دست دادن ندارد». آیا طبقه‌ی کارگر تنها عامل این تغییر عظیم اجتماعی است، آیا طبقه‌ی کارگر در سطح جهانی واقعاً به‌مثابه یک طبقه‌ی متحد عمل می‌کند؟ آیا طبقه‌ی کارگر امروز در سطح ملی یکپارچه است، آیا تمامی لایه‌های موسوم به طبقه‌ی متوسط جدید بخشی از این طبقه است؟ و بسیاری سؤالات دیگر که در آخر به آن پرداخته خواهد شد. منظور از 'حزب-دولت' قاعدتاً نفی ساختار سیاسی بلشویکی است که یک حزب کنترل دولت را در دست دارد. دیگر جنبه‌ی بسیار مهم برنامه تأکید بر دموکراسی است، و یک «گرایش» به «دموکراسی حکومت اکثریت مردم» اشاره دارد. اما روشن نیست که این دموکراسی مبتنی بر خودحکومتی دموکراتیک نوع کمونی که قرار است به‌موازات درهم شکستن کامل دولت بورژوازی برقرار شود، چگونه و چه زمانی برقرار می‌شود. این دموکراسی که به نظر می‌رسد نه از نوع پارلمانتاریستی، بلکه شورایی است، آیا از طریق یک «انقلاب توده‌ای» که در جایی در برنامه به آن اشاره می‌شود، انجام می‌گیرد، یا از طریق مراجعه به آرای «اکثریت مردم»؟ در شکل اول ناچار به استفاده از قهر انقلابی است که احتمالاً سرنوشتی متفاوت از تجربه‌ی «سوسیالیسم اردوگاهی» که راه کارگر به درستی به آن ایراد دارد، نخواهد داشت. در صورت دوم، چپ باید توانسته باشد از طریق سازماندهی و آموزش، اکثریت مردم را به برتری ایده‌ی سوسیالیسم و نوع دموکراسی موردنظر قانع کرده باشد. پیش‌شرط این کار، خود به دورانی نیاز دارد که یک نظام دموکراتیک با آزادی‌های سیاسی امکان فعالیت و مبارزات چپ را در جهت برقراری یک ضد-هژمونی فراهم آورده باشد.

این نکات، از جمله باور به فراهم بودن شرایط سوسیالیسم در ایران، چگونگی انقلاب اجتماعی، و شکل مطلوب نظام شورایی، شامل حال برنامه‌ی حزب کمونیست ایران نیز می‌شود. تنها نکته برداشت متفاوت این حزب از شعار معروف سوسیالیست‌های فرانسوی است که مارکس در برنامه‌ی گوتا آن را طرح کرد و از هر کس به حد توان، و هر کس به حد نیاز را به دو فاز جداگانه‌ی پس‌اسرمایه‌داری مرتبط ساخت، و بر این

تصور بود که در فاز بالایی به‌خاطر «وفور» و فراوانی مایحتاج، هر کس به حد نیازش برداشت می‌کند.

در برنامه‌ی **حزب کمونیست کارگری** می‌خوانیم که «سازماندهی انقلاب اجتماعی طبقه‌ی کارگر امر فوری جنبش کمونیسم کارگری است»، اما روشن نمی‌کند که این انقلاب اجتماعی در شرایطی که امکان سازماندهی و بسیج نیروی کار به‌خاطر فقدان دموکراسی و آزادی‌های سیاسی فراهم نیست، چگونه و با چه شیوه‌ای میسر است. آیا این انقلاب اجتماعی تنها محدود به طبقه‌ی کارگر است، آیا طبقه‌ی کارگر امروزی چه از نظر کمی و کیفی و چندپارگی، پتانسیل ایفای این نقش را به‌تنهایی داراست و یا نیاز به همبستگی با دیگر عاملین تغییر دارد؟ آیا واقعاً تمام شرایط برقراری فوری جامعه‌ی پساکرمانداری فراهم آمده؟ از دیدگاه نظری، برنامه‌ی این حزب به‌نوعی تمامی تلاش‌های نظری برجسته‌ترین مارکسیست‌های بعد از مارکس در طول بیش از یک قرن، از جمله «مارکسیسم غربی» و «چپ نو» را تحت عنوان کمونیسم بورژوازی مردود اعلام می‌کند. در مورد نوع حکومت نیز بر این تصور استوار است که پارلمانتاریسم تنها مختص دموکراسی بورژوازی است.

حزب کمونیست م.ل.م با تحلیل خاص و بحث‌انگیز خود از جامعه و طبقات اجتماعی امروزی ایران (از جمله درهم‌آمیختن خرده‌بورژوازی سنتی شهری - کسبه، با طبقه‌ی متوسط جدید - حقوق بگیران، تحت عنوان خرده‌بورژوازی شهری و تعیین جمعیت آن‌ها در حد ۶ میلیون نفر؛ و تعیین جمعیت طبقه‌ی کارگر در حد ۵ میلیون نفر)، مدل کاملاً مشابه تجربه‌ی چین و امکان جنگ درازمدت خلق و به‌نوعی محاصره‌ی شهرها از طریق دهات را توصیه می‌کند. با آن‌که برنامه به جزئیات بسیاری می‌پردازد، روشن نیست که براساس چه شواهدی پرولتاریای بین‌المللی «دور نوینی» را برای کسب قدرت آغاز کرده است، و چگونه و در چه شرایطی دهقانان و کارگران ایران در جنگ درازمدت خلق تحت رهبری این حزب شرکت خواهند نمود. از آن مهم‌تر، سرنوشت انقلاب چین چه درس‌هایی برای سوسیالیست‌های ایرانی داشته است؟

برنامه‌ی **فدائیان خلق اقلیت** روشن نمی‌کند که قیام مسلحانه‌ی توده‌ها چگونه می‌تواند در ایران راه‌گشا باشد و پیش‌شرط‌های واقعی آن کدامند؟ کدام درس‌ها از

تجارب جنبش مسلحانه ایران و امریکای لاتین گرفته شده، که باید آنها را تکرار کرد؟ این که طیف اقلیت بر تلاش در راه تشکیل حزب کمونیست تأکید کرده و خود را حزب کمونیست نام‌گذاری نکرده، قابل توجه است، هرچند که پیش‌زمینه‌های ایجاد چنین حزبی مشخص نشده است.

نکاتی که در مورد جریانات فدائیان اقلیت مطرح است، شامل حال برنامه‌ی **چریک‌های فدایی خلق** و سازماندهی مسلح توده‌ها از طریق پیشاهنگان کمونیست نیز می‌شود. ضمناً روشن نیست که بنا به باور این برنامه در دوران حاضر کدام عناصر سوسیالیستی انقلاب هر چه بیشتر تقویت گشته است.

به‌طور کلی اغلب جریانات مورد بحث با یک سلسله پیش‌فرض‌ها، برنامه‌های خود را تهیه کرده‌اند. **همگی به انقلاب اجتماعی اشاره دارند، حال آن‌که آنچه که طرح می‌شود انقلاب سیاسی است که طی آن قرار است یک جریان سیاسی مخالف رژیم موجود را سرنگون کند.** همان‌طور که می‌دانیم، انقلاب اجتماعی مبتنی بر «جنبش خودآگاه اکثریت عظیم» (مارکس/انگلس) و متفاوت از انقلابی مبتنی بر «رهبری یک اقلیت آگاه به نیابت از اکثریت ناآگاه مردم» (بلانکی)، ابعاد وسیعی دارد و با تغییر بنیانی شیوه‌ی تولید و تحولات ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جامعه همراه است. حتی همان انقلاب سیاسی نیز بدون حضور وسیع و حمایت سراسری طبقه یا طبقات مخالف وضع موجود میسر نیست. انگلس در آخرین لحظه‌های زندگی‌اش با اشاره به تجارب مارکس و خودش در انقلاب‌های آن دوران، در مقدمه‌ی^۱ فوق‌العاده مهم ۱۸۹۵ بر کتاب *مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه* نوشت «قدرت با یک حمله‌ی غافلگیرکننده‌ی چند هواخواه، یک پیشگام مبارز، بدون حمایت کل طبقه، به‌جایی نمی‌رسد». البته تقریباً تمامی جریانات مورد بحث ضرورت حمایت وسیع طبقه‌ی کارگر (در مواردی دهقانان و خلق) را قبول دارند، اما مشارکت این طبقه در انقلاب سوسیالیستی را مفروض قلمداد می‌کنند، که متأسفانه با واقعیت امروزی مطابقت ندارد. اول آن که باید روشن شود **منظور از طبقه‌ی کارگر در دنیای تغییر یافته و در حال تغییر امروز چیست.**

مقدمه ۱۸۹۵ انگلس بر کتاب مبارزه طبقاتی در^۱

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1895/03/06.htm>فرانسه

درست است که هر کس که نیروی کار بدنی و ذهنی خود را می‌فروشد، در مقوله‌ی این طبقه می‌گنجد، اما تفاوت‌های اقتصادی و فرهنگی اقشار درونی آن آن‌چنان وسیع‌اند که تفکیک آن به طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط جدید و توجه به قشر بندی‌های درونی آن‌ها را بسیار ضروری می‌کند. به‌علاوه در برنامه‌ها اصل بر این است که تنها طبقه‌ی کارگر سوژه و عامل تغییر است.

برای آن‌که طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط جدید و کسانی که از سرمایه‌داری صدمه می‌بینند به جنبش سوسیالیستی بپیوندند، به زمینه‌سازی‌های وسیع در جهت سازماندهی و آگاهی‌رسانی به آن‌ها و ایجاد ضد هژمونی در جامعه نیاز است. گرامشی در مقاله‌ی «دو انقلاب» به نکته‌ی بسیار مهمی اشاره می‌کند مبنی بر این که بخش قابل‌توجهی از آنچه ما انقلاب می‌نامیم، در واقع مقدم بر کسب قدرت سیاسی صورت می‌گیرد.^۱ به عبارت دیگر برخلاف سیاست‌های گذشته و تحمیل سوسیالیسم از بالا، مقدم بر کسب قدرت سیاسی، جامعه باید به سوسیالیسم گرایش پیدا کند و دولت سوسیالیستی را انتخاب کند. ارتقای سطح آگاهی جامعه و سازمان‌دهی آن، خود نیازمند شرایطی است که وجود حداقل آزادی‌های سیاسی و دموکراسی در آن نقش کلیدی دارد. در مورد دموکراسی تقریباً تمامی جریان‌های سیاسی مورد بحث، بر استقرار یک نظام دموکراتیک تأکید دارند، اما این نظامی است که قرار است بعد از کسب قدرت سیاسی به وجود آید. حال آن‌که آماده‌سازی و جلب حمایت طبقه و جامعه به استقرار یک نظام دموکراتیک قبل از امکان کسب قدرت سیاسی نیاز دارد. مسئله‌ی دیگری که در تمامی این برنامه‌ها وجود دارد، این تصور نادرست است که گویا پارلمانتاریسم خاص بورژوازی است، و دموکراسی سوسیالیستی حتماً باید جمهوری شورایی باشد. این بحث مفصلی است که در جاهای دیگری به دیدگاه‌های مارکس در مورد پارلمانتاریسم و امکان گذار پارلمانتاریستی، نیز توهّمات درباره‌ی جمهوری شورایی پرداخته‌ام.^۲ در این جا تنها به

¹ Carl Boggs, (1984), *The Two Revolutions: Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, South End Press, p.vii.

^۲ صص ۲۱-۱۵ نگاه کنید به بازخوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی

یک برخورد مهم مارکس اشاره می‌کند که در جریان تدوین برنامه‌ی حزب کارگر فرانسه، شاخه‌ی مارکسیستی و انقلابی سوسیالیسم فرانسوی در ۱۸۸۰ که مقدمه‌ی آن را مارکس دیکته کرده بود، در پاسخ به تندروی‌های ژول گد و پل لافارگ که با تأکید بر انقلاب، اصلاحات پیشنهادی برنامه‌ی حداقل را رد کرده بودند، اعلام کرده بود. او ضمن متهم کردن آن‌ها به «کلام افروزی انقلابی» نوشت اگر این‌ها مارکسیست هستند، «من مارکسیست نیستم.» می‌نویسد، «پرولتاریا از تمام وسایل در دسترس‌اش از جمله رأی همگانی [استفاده می‌کند] و آن را از آنچه تاکنون ابزاری برای فریب‌کاری بوده [اصطلاحی که مارکس قبلاً برای پارلمان به کار برده بود]، به ابزاری برای رهایی مبدل می‌سازد.»^۱ انگلس نیز در مقدمه‌ی ۱۸۹۵ با عطف به همین گفته‌ی مارکس به این «بزار رهایی» اشاره می‌کند. به هر حال اگر هم بپذیریم که جمهوری شورایی بهترین شکل دموکراسی است، زمانی می‌تواند مطرح شود که سوسیالیست‌ها با حمایت اکثریت مردم به قدرت رسیده و جامعه را به برتری آن قانع کرده باشند. بنابراین مسئله‌ی کلیدی در این است که چگونه می‌توان به استقرار نوعی دموکراسی کمک کرد که امکان آموزش و سازماندهی سوسیالیستی را برای مبارزان سوسیالیسم فراهم آورد، و شانس پیروزی را در «نبرد دموکراسی» (که مارکس و انگلس در *مانیفست* بر آن تأکید می‌کنند)^۲ داشته باشند.

سعید رهنما، جنجال دموکراسی شورایی در مقابل دموکراسی پارلمانی

<https://pecritique.com/2018/01/20/دمو-مقابل-شورایی-در-مقابل-دموکراسی-پارلمانی>

نقد مارکس از رادیکال‌های حزب کارگر فرانسه ۱۸۸۰^۱

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm>

مارکس انگلس *مانیفست کمونیست*^۲

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>

۲-۱ درهم شکستن دستگاه دولت

جریانات انقلابی چپ برکنار از نوع حکومت موردنظرشان در مورد برخورد به نظام سیاسی و دولت حاکم، بینش کمابیش مشابه دارند، که اساس آن سیاستِ درهم شکستن یا خُرد کردن ماشین دولتی است.

سازمان راه کارگر ابا عطف به یکی از گرایش‌های درونی خود به «درهم شکستن ماشین دولتی سرمایه‌داری، یعنی همه‌ی دستگاه‌های نظامی، انتظامی و امنیتی ... و همه‌ی دستگاه‌های اداری که برای دور نگه‌داشتن اکثریت زحمتکش از قدرت سیاسی ایجاد شده‌اند» تأکید دارد. برنامه به «تشکیل نیروهای مسلح مردمی تحت فرمان شورای عالی نمایندگان منتخب مردم» اشاره می‌کند.

حزب کمونیست ایران به «برچیدن دستگاه بوروکراسی مافوق مردم، انحلال ارتش و نیروهای مسلح حرفه‌ای» و «شرکت مردم در اداره‌ی امور کشور، انتخابی بودن کلیه‌ی مقامات اداری و سیاسی و قابل عزل بودن آن‌ها» اشاره دارد. تأکید می‌شود که حقوق حداکثر کلیه‌ی مقامات برابر حقوق یک کارگر ماهر خواهد بود.

حزب کمونیست کارگری به لغو بوروکراسی مافوق مردم، «انتخابی شدن کلیه‌ی مقامات و پست‌های سیاسی و اداری توسط مردم و قابل عزل بودن آن‌ها» اشاره دارد، «حقوق حداکثر معادل مزد متوسط کارگر» خواهد بود، و با «برچیدن ارتش و نیروهای مسلح» «نیروی میلیس شوراهای مردم» جایگزین آن خواهند شد. ضمناً تأکید می‌کند که «اطاعت بی‌چون و چرای پایین از بالا در نیروهای مسلح» در کار نخواهد بود. استقلال حقوقی کامل قضات، دادگاه‌ها و سیستم قضایی از قوه مجریه نیز ذکر شده است.

حزب کمونیست م.ل.م نخستین و مهم‌ترین گام انقلاب را درهم شکستن دستگاه بوروکراتیک-نظامی دولتی، محکمه و قوانین و رسانه‌های ارتجاعی اعلام می‌کند، و سیستم قدرت در دموکراسی نوین بر اساس سانترالیسم دموکراتیک برپا خواهد شد. اشاره می‌شود که ارتش در نظام نوین متفاوت است و سلسله‌مراتب در آن به ایجاد تمایزات طبقاتی منجر نمی‌شود و بر اطاعت کورکورانه مبتنی نیست. نیز عنوان می‌کند که از آن‌جا که دستگاه دولت پرولتری سرکوب داخلی ندارد، دستگاه دولت پرولتری بسیار کوچک‌تر از دولت بورژوازی است.

سازمان فدائیان (اقلیت) اعلام می‌کند «تمام دستگاه بوروکراتیک برچیده خواهد شد، و اعمال حاکمیت مستقیم توده‌های کارگر و زحمتکش از طریق شوراهای که به‌مثابه نهادهای مقننه و مجریه هر دو عمل می‌کنند، برقرار خواهد شد. سیستم انتصابی مقامات برخواهد افتاد و انتخابی بودن کلیه‌ی مناصب و مقامات جایگزین آن خواهد شد، و نمایندگان انتخابی هر زمان که انتخاب کنندگان اراده کردند قابل عزل خواهند بود. «کنگره‌ی سراسری شوراهای نمایندگان کارگران و شهروندان شهر و روستا عالی‌ترین ارگان حکومت شورایی خواهد بود.»

البته، مسئله‌ی ضرورت برچیدن دستگاه دولتی توسط انقلابیون به نکته‌ای باز می‌گردد که ابتدا مارکس در پیام سوم خود در مورد کمون پاریس در پاسخ به بیانیه‌ی کمیته‌ی مرکزی در مورد کسب قدرت دولتی مطرح و اشاره کرد که طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند صرفاً ماشین دولتی حاضر و آماده را تحت کنترل در آورد و از آن برای پیشبرد هدف‌های خود بهره گیرد.^۱ اما منبع اصلی مورد استناد جریانات چپ، کتاب دولت و انقلاب لنین^۲ است که با عطف به این نظر مارکس بر ضرورت «خرد کردن» ماشین دولتی تأکید می‌کند. اما واقعیات تاریخی و تجارب انقلاب‌های سوسیالیستی همگی نشان‌دهنده‌ی این واقعیت‌اند که این کار در واقع صورت نگرفت و در جاهایی که عجولانه به کار گرفته شد، بلافاصله مورد تجدیدنظر واقع شد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، کمون پاریس دولتی در اختیار نگرفت که آن را خرد کند، دولت فرانسه در ورسای بود؛ نفرات ارتش فرانسه اکثراً در اسارت بیسمارک بودند، و پاره‌ای تحت کنترل ورسای، و بنابراین ارتش نمی‌توانست منحل شود. بلشویک‌ها در

^۱ کارل مارکس، ۱۸۷۱ پیام سوم، کمون

پاریس <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm>

^۲ لنین، دولت و انقلاب، فصل

اسوم <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch03.htm>

همان لحظه‌ی اول متوجه شدند که نمی‌توانند دولت باقی مانده از تزار را کلاً نابود کنند. به‌علاوه، دولت‌ها در زمان انقلاب‌های گذشته به‌نسبت دولت‌های امروزی بوروکراسی‌های بسیار محدودی بودند. دولت‌های امروزه در تمام کشورهای جهان بزرگ‌ترین استخدام‌کننده و بزرگ‌ترین ارائه‌کنندگان خدمات هستند. تصور کنید که نیروهای انقلابی در شرایط سختی که به قدرت رسیده‌اند، بخواهند میلیون‌ها نفر کارمند دولت را اخراج کنند. آنها نه‌تنها برای خود دشمنان جدیدی می‌آفرینند و با خرابکاری‌های آن‌ها روبرو می‌شوند، بلکه قادر نخواهند بود خدمات ضروری را به مردم ارائه دهند. در کتاب *بازخوانی/انقلاب‌های قرن بیستم* به تجربه‌ی الکساندر کولونتای که کمیسر (وزیر) رفاه عامه شده بود اشاره می‌کنم که نتوانست وارد وزارت خانه شود و در حالی که مستمندان و کسانی که از وزارت مستمری می‌گرفتند پشت در مانده بودند، او با چشمان اشک‌بار دستور داد در را بشکنند و وقتی وارد شدند، متوجه شدند که مقامات قبلی صندوق را خالی کرده‌اند. اعتصاب کارکنان دولت و معلمان، بلشویک‌ها را ناچار ساخت که به‌جای انحلال وزارت‌خانه‌ها، با جایگزینی رده‌های بالا به‌تدریج این نهادها را تحت کنترل درآورند. مایه‌ی تأسف است که بگویم تنها جریانی که توانست یک دستگاه دولتی و نظامی را منحل کند، ارتش امپریالیسم امریکا در جنگ عراق بود که با سیاست بعث‌زدایی (در دیکتاتوری وحشتناک صدام حسین عملاً همه‌ی دولت و ارتش «بعثی» بودند) ارتش را منحل کرد و ارتشیان سر از داعش درآوردند.

این حرف به این معنی نیست که نباید به دولت حاضر و آماده دست زد. نیت توجه دادن به این واقعیت است که دولت یک «رابطه» است و یک «ساختار» دارد. در وضعیت اول، یعنی رابطه‌ی قدرت، شک نیست که کلیت آن باید دگرگون و درهم شکسته شود، اما در وضعیت دوم، یعنی ساختار، باید آن را اصلاح کرد، ابتدا مقامات اصلی و کسانی که با نظم جدید برخاسته از نظر اکثریت مردم همراه نیستند برکنار می‌شوند، سپس با استفاده از تحولات نظریه‌های جدید سازماندهی، ساختار آن‌ها می‌تواند به شکل فزاینده‌ای دموکراتیک، مشارکتی، و غیر متمرکز شوند. بحث‌های شبه‌آنارشینیستی که ضرورت دولت را به زیر سؤال می‌کشند و خواهان آن هستند که مردم خودشان امور را اداره کنند، بر حذف

سلسله‌مراتب در ارتش و عدم ضرورت تبعیت از دستورات، و ضرورت مسلح کردن مردم، تکیه دارند همگی پرسش‌برانگیزند. نکته‌ی دیگر در برنامه‌های مورد ذکر تکرار شعارهای کمون پاریس در مورد انتخابی بودن کلیه‌ی مقامات و قابل عزل بودن آن‌ها هر زمان که انتخاب‌کنندگان اراده کنند است، و این که حداکثر حقوق باید معادل متوسط حقوق یک کارگر ماهر باشد. این خود بحث مفصلی است و پیچیدگی‌های فراوانی دارد. واضح است که انتخاب نمایندگان مردم و قابل عزل بودن آن‌ها، آن هم با شرایط خاص، خواستی کاملاً برحق است، اما انتخاب مقامات، آن هم کلیه‌ی آن‌ها، یعنی انتخاب میلیون‌ها پست دولتی و غیر دولتی در سطوح مختلف امری ناممکن است. به‌علاوه بسیاری از مقام‌ها تخصصی هستند. از آن پیچیده‌تر تعیین حداکثر حقوق معادل دستمزد کارگر ماهر است. گویا تصور بر این است که با به قدرت رسیدن سوسیالیست‌ها، همگان بلافاصله به آن حد از آگاهی و اعتقاد دست می‌یابند و با فداکاری با حقوق یک کارگر مسئولیت‌های خود را انجام می‌دهند. اما در واقعیت با اجرای این سیاست، می‌توان انتظار داشت که کشور با فرار مغزها و کادرهای حرفه‌ای و متخصص مواجه شود؛ مگر آن‌که مدیران عقیدتی را به مدیران متخصص ترجیح دهیم!

۳-۱ اجتماعی کردن مالکیت

برکنار از نوع حاکمیت، مسئله‌ی مالکیت یکی از مهم‌ترین بنیان‌های سوسیالیسم است، و جریان‌ات چپ رادیکال با تأکیدها و تفاوت‌هایی بر اجتماعی کردن وسایل تولید تکیه می‌کنند.

سازمان راه کارگر، با عطف به یک گرایش‌اشاره می‌کند که «مشخصه‌ی اصلی اقتصاد دوران گذار مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید در مقیاس کلان، برنامه‌ریزی دموکراتیک با مشارکت مستقیم شوراهای محل کار و محل زیست، آزادی کسب‌وکار خُرد و بازار محدود است»، و ازجمله بر ضرورت «رعایت ضوابط هماهنگی با طبیعت و اتخاذ نرخ رشد تولید و خدمات متناسب با وضعیت طبیعت و محیط زیست»، و تشویق «تولیدکنندگان خارج از بخش دولتی به همراهی بیشتر با بخش عمومی اقتصاد» تأکید

می‌کند. گرایش دیگر ضمن تأکید بر «مالکیت اجتماعی در کلیه مواضع کلیدی اقتصاد» بر برقراری «کنترل دولتی بر تجارت خارجی» و «ملی کردن زمین» تأکید دارد. برنامه بر مصادره‌ی کلیه‌ی مؤسسات اقتصادی وابسته به نهادهای مذهبی تأکید دارد. نیز اشاره می‌شود که «مالکیت‌های کوچک تحت هیچ شرایطی نباید اجباراً ملغی شوند».

حزب کمونیست کارگری در اصول کلی برنامه‌ی لغو مالکیت خصوصی بر وسایل کار و تولید و تبدیل آن به دارایی جمعی اشاره دارد، اما به‌طور مشخص به مسئله‌ی مالکیت اشاره‌ای ندارد.

حزب کمونیست م.ل.م. اعلام می‌کند که با پیروزی انقلاب دموکراتیک نوین کلیه‌ی سرمایه‌های بزرگ انحصاری دولتی و خصوصی و سرمایه‌های امپریالیستی، کلیه‌ی بانک‌ها و مؤسسات صنعتی و تجاری بزرگ مصادره شده و به مالکیت دولت انقلابی درمی‌آید. کلیه‌ی زمین‌های مالکان ارضی دولتی، خصوصی و نهادهای فئودالی مذهبی مصادره می‌شود. کلیه‌ی قراردادهای اسارت‌بار با امپریالیست‌ها و نهادهای اقتصادی بین‌المللی و قرض‌های کشور به امپریالیست‌ها ملغی می‌شود. اضافه می‌شود که با تمرکز منابع و امکانات عظیم و استراتژیک تولیدی در دست دولت، شالوده اقتصادی لازم و شرایط مساعد برای توسعه‌ی انقلاب سوسیالیستی و ساختمان سوسیالیسم فراهم می‌آید. برای قطع وابستگی اقتصاد به امپریالیسم، از جمله مواد غذایی از خارج وارد نخواهد شد، کشت محصولات غیر اساسی و لوکس به قصد صادرات به بازار بین‌المللی و توسعه‌ی صنایع روستایی مانند قالی به این منظور متوقف خواهد شد. اشاره می‌شود که به‌خاطر عدم دسترسی به تکنولوژی پیشرفته خارجی ابتدا باید از تکنولوژی ساده و متوسط برای تولید استفاده شود. مرحله‌ی اول این انقلاب کل بورژوازی را آماج قرار نمی‌دهد، و به نابودی کل سرمایه‌داری نمی‌انجامد و اجازه می‌دهد که تحت دولت انقلابی پرولتاریا، سرمایه‌داران متوسط فعالیت‌های اقتصادی خود را در خدمت بازسازی اقتصاد به پیش برند. اشاره می‌شود که این سیاست به سرمایه‌داری ملی برای مدت و درجه‌ی معینی اجازه‌ی رشد می‌دهد.

سازمان فدائیان (اقلیت)، لغو مالکیت خصوصی، جایگزین کردن مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید، ملی کردن کلیه صنایع و مؤسسات متعلق به بورژوازی بزرگ، امپریالیستی، و نهادهای مذهبی، بانک‌ها، بیمه‌ها، ملی کردن مؤسسات ارتباطی و حمل‌ونقل بزرگ، ملی کردن تجارت خارجی، ملی کردن زمین، مراعات، جنگل‌ها و همه‌ی منابع طبیعی و زیرزمینی. برنامه خواستار کنترل شوراهای کارگری بر تولید در کلیه‌ی صنایع، کارخانه‌ها و مؤسسات و نیز کنترل توده‌ای بر توزیع است. مصادره‌ی فوری کلیه‌ی اراضی، املاک و ابزار و وسایل تولید ملاکین و زمین‌داران بزرگ، موقوفات و بنیادهای متعدد مذهبی، و در مواردی که این اراضی به شیوه‌ی مکانیزه کشت نمی‌شوند، واگذاری آن‌ها به دهقانان متشکل‌شده در تعاونی‌های دهقانی. لغو کلیه‌ی بدهی‌های دهقانان خرده‌پا به دولت، بانک‌ها و رباخواران.

نکته‌ی قابل توجه در تمامی این برنامه‌ها، توجه اندک یا عدم‌توجه به به مسئله‌ی بسیار حساس مالکیت است. همگی به درجات مختلف به ملی شدن و اجتماعی شدن وسایل تولید اشاره دارند، و اکثراً به ملی شدن نهادهای عمده‌ی صنعتی، بانکی و تجاری تأکید دارند، و پاره‌ای در فاز اول، خواهان اجتماعی کردن سرمایه‌های کوچک و متوسط نیستند و وجود بخش خصوصی (بدون اشاره به آن) یا بورژوازی را در مقیاس‌های کوچک و متوسط (که مقیاس آن‌ها روشن نیست) می‌پذیرند، و به‌هرحال با تناقض آشکاری روبرو هستند. معلوم نیست که از تجارب قبلی انقلاب‌های سوسیالیستی در مورد ملی کردن‌ها و مصادره‌های سریع چه درس‌هایی گرفته شده است. می‌دانیم که در تمامی این انقلاب‌ها به‌ویژه در انقلاب روسیه تمامی وسایل تولید به مالکیت دولت درآمد و اجتماعی شدن به معنی دولتی شدن بود، بی آن‌که دولت جدید بلافاصله آمادگی و توان اداره‌ی امور این نهادها را داشته باشد. بحث کنترل کارگری و شورایی توسط کمیته‌های کارخانه نیز به‌سرعت کنار گذاشته شد. شک نیست که در نظام جدید، نهادهای اصلی اقتصاد به‌ویژه صنایع استراتژیک و بانک‌ها و بیمه‌ها باید ملی شوند و تحت کنترل نظام جدید قرار گیرند. اما این تنها یک نوع مالکیت

است. واقعیت این است که در مراحل اولیه حذف بخش خصوصی در صنعت بسیار مسئله‌ساز خواهد بود، و می‌توان با تنظیم‌های لازم نظارت‌های دولتی را بر عملکرد آن‌ها اعمال کرد. مسئله‌ی مهم وجود یک سیاست صنعتی مناسب با سطح توسعه‌ی ایران است که بتواند صنایع محصولات سرمایه‌ای، واسطه‌ای و مصرفی را برای مصرف داخلی و صادرات، و رشد و توسعه و ارتباط ارگانیک آن‌ها را تنظیم کند.

در جای دیگر با توجه به تجربه‌ی پاره‌ای کشورها از جمله ویتنام، به پنج نوع مالکیت اشاره شده: مالکیت «دولتی»، «دولتی-خصوصی»، «خصوصی»، «تعاونی»، و «اشتراکی»، که هر یک با توجه به نیازها و امکانات واقعی تحت نظارت دولتی با مشارکت نمایندگان ذی‌نفع‌های هر صنعت به‌ویژه کارکنان‌شان به فعالیت‌های تولیدی ادامه می‌دهند، و با هر مرحله پیشرفت به شکل فزاینده‌ای دو شکل تعاونی و اشتراکی که عملاً توسط کارگران و کارمندان واحد اداره می‌شوند، گسترش می‌یابد.

نکته‌ی مهم دیگری که در تمامی برنامه‌های این جریانات چپ غایب است، وجود سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی است، که واضح است عمده‌تاً به حضور شرکت‌های امپریالیستی و نفرت و نگرانی برحق از نقش آن‌ها مربوط می‌شود. واقعیت این است که چه بخواهیم یا نخواهیم، ایران به‌ویژه در مراحل اولیه بدون سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در صنایع بزرگ کشور امکان پیشرفت صنعتی نخواهد داشت. حتی از وام‌های خارجی نیز بی‌نیاز نخواهد بود. گرایش تلویحی اکثر این جریانات نوعی خودبستگی یا اقتصاد خودکفا است که گویا ایران برای مصارف تولیدی و مصرفی نیازی به خارج ندارد. در یک مورد، در برنامه‌ی حزب کمونیست م.م اشاره شده که ابتدا با تکنولوژی‌های ساده و متوسط می‌توان شروع کرد. در این زمینه، توجه به صنایع خودروسازی امروز ایران که در زمره‌ی تکنولوژی‌های متوسط هستند و نقش آن‌ها در آلودگی وحشتناک و در تعداد تصادفات و کشته‌های کشور، بی‌مناسبت نیست. تازه برخی از تولیدات این صنایع تحت لیسانس خارجی هستند! مسئله‌ی دیگر اشاره‌ی پاره‌ای از این برنامه‌ها به مصادره‌ی شرکت‌های خارجی و لغو کلیه‌ی بدهی‌های خارجی است، که متأسفانه به این سادگی‌ها نیست. کم‌ترین آشنایی با قراردادهای

شرکت‌های چندملیتی روشن می‌کند که لغو هر قرارداد با خسارت‌های معینی همراه است و کشور میزبان با رای دادگاه وادار به پرداخت غرامت می‌شود. همین مسئله در مورد نکول بدهی‌های خارجی صادق است. در هر دو مورد عدم پرداخت به این معنی است که با رأی یک دادگاه هر کشتی یا هواپیمایی که از مرز کشور خارج شود و یا هر دارایی ایران در خارج از مرزهایش قابل ضبط خواهد بود. راه‌های مختلفی برای دور زدن بدهی‌ها و تجدید نظر در قراردادها وجود دارد، اما لغو یک‌جانبه راه حل واقعی نیست. مثلاً پاره‌ای کشورهای عمدتاً افریقایی به‌خاطر شرایط بحرانی از جمله کووید نتوانستند بدهی‌های خود را بدهند و با توافق وام‌دهنده تغییراتی در پرداخت‌ها داده شده است. پاره‌ای از جمله آرژانتین، اکوادور، پاراگوئه، و یونان سعی کردند که بخشی از بدهی‌ها را لغو کنند، پاره‌ای از این بدهی‌ها مرتبط با فساد اقتصادی بودند و موفق به کاهش آن‌ها شدند، و در هر مورد به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم وارد مذاکره شدند. پاره‌ای بدهی‌های خود را فروختند و با افت ارزش آن در بازار، بخشی از آن را باز خرید کردند و سقف بدهی خود را کاهش دادند. به هر حال هر کشوری که درخواست وام داشته باشد، نهادهای مختلفی «رده‌بندی اعتباری» آن‌ها را تعیین می‌کنند، و رده‌ی پایین امکان وام‌گیری را از بین می‌برد، جز موارد وام‌های سیاسی که یک قدرت امپریالیستی به دولت دست‌نشانده‌اش می‌دهد. برای مثال، اوکراین با شروع تهاجم روسیه از پرداخت بدهی‌های خود سر باز زد و به‌خاطر حمایت‌های مراکز امپریالیستی توانست بدهی‌ها را به تعویق اندازد.

دیگر کمبود اکثر این برنامه‌ها نپرداختن به مشکلات بسیار پیچیده زیست محیطی است. یکی دو برنامه از جمله سازمان راه کارگر به این مسئله اشاره گذارایی دارند. با توجه به مسائل و بحران‌های وسیع زیست محیطی که ایران با آن روبروست، بخش قابل توجهی از منابع مالی و انسانی باید صرف باز سازی آن شود، و نظام جدید ناچار از طراحی و اجرای سیاست‌های لازم برای مسائلی از جمله سازماندهی حفاظت و توزیع منابع آبی سطحی و زیرزمینی کشور، حفظ مراتع و جنگل‌ها، و حیات وحش است.

۲- در سطح روابط کار

اشاره‌ی برنامه‌ها در سطح روابط کار، عمدتاً به شرایط مطلوب کار و زندگی کارگران می‌پردازد، که در قانون کار طرح می‌شود. پاره‌ای جریانات به‌طور کلی و پاره‌ای به بسیاری جزئیات پرداخته‌اند. در این جا تنها به جنبه‌های سؤال‌برانگیز برنامه‌ها اشاره می‌شود.

سازمان راه کارگر به‌طور کلی‌تری به مسئله‌ی روابط کار پرداخته و عمدتاً بر تدوین قانون کار جدید با مشارکت نمایندگان کارگران و با تأکید بر حق تشکیل تشکل‌های کارگری مستقل از دولت، و حق اعتصاب، پرداخته اما به‌طور مشخص به ۳۵ ساعت کار در هفته و دو روز تعطیلی پیاپی اشاره دارد. همچنین به دهقانان و عشایر اشاره می‌شود.

حزب کمونیست ایران خواستار ۳۵ ساعت کار در هفته و دو روز پیاپی تعطیل در هفته، ۳۰ روز مرخصی با حقوق، و تعیین حداقل دستمزد با توافق نمایندگان کارگران و سن بازنشستگی ۵۵ سال است. اخراج کارگران را ممنوع اعلام می‌کند، و تصمیم نهایی در این زمینه را به مجمع عمومی کارکنان واحد واگذار می‌کند.

حزب کمونیست کارگری از جمله بر آزادی کامل و بی‌قید و شرط اعتصاب تأکید می‌کند و خواستار برقراری فوری ۳۰ ساعت کار در هفته (۵ روز شش ساعته)، ۲۵ ساعت برای کارهای سخت و کاهش منظم آن در فواصل ۵ ساله است. تأکید می‌شود که احتساب زمان صرف غذا، فرصت معینی برای رفت‌وآمد، زمان استحمام بعد از کار، کلاس‌های سوادآموزی و آموزش فنی و زمان تشکیل مجمع عمومی جزء ساعات کار محسوب می‌شود. حداقل دستمزد توسط نمایندگان کارگران تعیین می‌شود، اما تعیین حداقل افزایش سالانه‌ی نرخ دستمزدها از طریق مذاکره‌ی جمعی نمایندگان تشکل‌های کارگری در مقیاس سراسری با نمایندگان سراسری کارفرمایان و دولت انجام می‌گیرد. به‌علاوه اخراج کارگران ممنوع خواهد بود و در مواردی که بنگاه کارگران تعطیل می‌شود، آخرین حقوق دریافتی کارگران باید به‌طور کامل تا مقطع اشتغال به شغل جدید پرداخت شود. سن بازنشستگی ۵۵ سال یا پس از ۲۵ سال سابقه‌ی کار (۱۸ سال برای کارهای سخت) خواهد بود، و حقوق بازنشستگی باید معادل بالاترین حقوق

گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

دریافتی در دوران اشتغال باشد، و همراه با افزایش سطح دستمزدها ترمیم شود. پرداخت بیمه‌ی بیکاری معادل حد اقل دستمزد رسمی برای همه‌ی افراد فاقد شغل بالای ۱۶ سال خواهد بود.

حزب کمونیست م.ل.م. به‌طور مشخص به کارگران نمی‌پردازد و به‌طور کلی به برچیده شدن نهادهای شوراها و انجمن‌های زرد وابسته به دولت، لغو قانون کار ارتجاعی و تدوین قوانین و مقررات نوین کار برای بهبود شرایط کار و معیشت کارگران با اتکا به مباحثات و پیشنهادهای مجامع کارگری می‌پردازد. با توجه به نظری که این حزب در مورد روستاهای ایران و نقش دهقانان دارد، تنها جریانی است که با تفصیل به دهقانان و قشربندی‌های داخلی آن‌ها می‌پردازد.

سازمان فدائیان (اقلیت) پیشنهاد ۴۰ ساعت کار و دو روز تعطیل، و احتساب اوقات ایاب‌وذهاب، صرف غذا، سوادآموزی و حمام جزء ساعات کار را دارد. تقلیل ساعات کار روزانه‌ی کارگران معادن، صنایع و بنگاه‌هایی که با شرایط مخاطره‌آمیز روبرو هستند به ۶ ساعت در روز و ۳۰ ساعت در هفته، ممنوعیت کامل اضافه‌کاری، ممنوعیت شب‌کاری و قطعه‌کاری. ممنوعیت اخراج کارگران توسط کارفرما و برخورداری نمایندگان منتخب کارگران کارخانه از حق تصمیم‌گیری در مورد اخراج و نظارت بر امر استخدام. سن بازنشستگی برای مردان ۵۵ سال و یا ۲۵ سال سابقه کار، و برای زنان ۵۰ سال یا ۲۰ سال سابقه کار تعیین شده است. احتساب ایام بیکاری جزء سابقه‌ی کار کارگران، ایجاد کار برای بیکاران و پرداخت حق بیکاری معادل مخارج یک خانواده‌ی ۴ نفره‌ی کارگری. آزادی تشکلهای کارگری و حق اعتصاب با پرداخت دستمزد کامل کارگران در دوران اعتصاب. تساوی حقوق کارگران کشاورزی، حرفه‌ها و امور خدماتی با کارگران صنعتی نیز ذکر شده است.

به‌طور کلی، آن دسته از برنامه‌هایی که به جزئیات خواست‌های خود در مورد روابط کاری پرداخته‌اند، ضمن طرح هدف‌های ارزشمند به نفع طبقه‌ی کارگر، این خواست‌ها را به شکل ایده‌آلی و بی‌توجه به واقعیات جامعه‌ی ایران و به‌طور

کلی دنیای امروز و نظام جهانی سرمایه‌داری که ایران بخشی از آن است، طرح کرده‌اند. اگر تصور خودبسندگی و خودکفایی کامل اقتصادی را کنار گذاریم، ایران حتی در صورت به قدرت رسیدن یک حکومت مترقی ناچار به دا و ستد با اقتصاد جهانی خواهد بود. مثلاً کار روزانه مبتنی بر ۳۰ ساعت در هفته با احتساب زمان رفت‌وآمد، نهار، حمام و جلسه‌ی اتحادیه یا شورا در نظر گیریم، که در بهترین حالت به معنی چیزی حدود ۳ ساعت کار تولیدی در روز خواهد بود. واضح است که این امر برای کارگران کارخانه‌ی «الف» بسیار خوب خواهد بود، اما هزینه‌ی تولید و به اتکای آن قیمت محصولات مصرفی را برای کارگران کارخانه‌ی «ب» و دیگر کارخانجات و مصرف‌کنندگان بالا می‌برد. همین واقعیت شامل خود کارگران کارخانه‌ی الف هم، که از جمله مصرف‌کنندگان محصولات دیگر کارخانه‌ها هستند، می‌شود. قیمت محصولات صادراتی نیز بسیار افزایش می‌یابد و چون دیگر کشورهای صادرکننده با هزینه‌ی پایین‌تری همین محصول را تولید می‌کنند، امکان فروش آن محصول و کسب درآمد از دست می‌رود. به‌علاوه برای تولید محصولات دوبرابر نیروی کار و شیفت‌های متعدد لازم خواهد بود. فقط تعداد شیفت‌ها (حدود ۸ شیفت) در صناعی که پیوسته ۲۴ ساعت کار می‌کنند را در نظر آورید. مسئله‌ی دیگر تأمین این هزینه‌هاست. فرض کنیم در سال اول با مصادره‌ی کامل اموال بورژوازی این هزینه‌ها تأمین شود، اما این فقط برای یک سال است. این گفته به این معنی نیست که کارگران باید کماکان مثل امروز استثمار شوند، بلکه توجه به این واقعیت است که حتی ۳۵ ساعته کار هفتگی و ۷ ساعت در ۵ روز غیرتعطیل هفته، یا بازنشستگی با ۲۵ سال سابقه، به سطح معینی از پیشرفت صنعتی و اقتصادی نیاز دارد، که بلافاصله نمی‌توان به آن دست یافت. نکات دیگر از جمله تعیین حداقل دستمزد توسط نمایندگان کارگران؛ حقوق بازنشستگی معادل بالاترین حقوق دوران اشتغال؛ ممنوعیت اخراج و در صورت آن پرداخت کامل حقوق و دستمزد تا زمان اشتغال مجدد؛ محاسبه‌ی دوران بیکاری جزء سنوات خدمت؛ یا برچیدن نظام رتبه‌بندی و کنکور و بسیاری نکات دیگر، خواسته‌های عملی نیستند. (در مواردی هم اشتباهاتی تاییدی در برنامه می‌توان یافت.) آنچه که علاوه بر استقرار یک نظام تأمین اجتماعی سراسری و بیمه‌ی بیکاری لازم است، برنامه‌های آموزش

گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

حرفه‌ای و برنامه‌های دولتی متعدد در سطح ملی/فدرال، استانی و شهری برای حمایت از کارگران و خانواده‌های‌شان است.

به‌جای نتیجه‌گیری: چه نباید کرد

همان‌طور که در آغاز این بحث اشاره شد، باید بین هدف‌ها و آرمان‌های رهایی و نحوه‌ی دستیابی به آن‌ها تفاوت قائل شویم. بخش مهمی از آنچه که امروز چپ متشکل ایران شناخته می‌شود، تغییرات شگرفی را که در جهان از جمله در ایران روی داده، در نظر ندارد و براساس یک سلسله پیش‌فرض‌ها و بی‌توجه به تجارب انقلاب‌های سوسیالیستی و جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی گذشته و شکست‌ها و دستاوردهای آن‌ها، سیاست و برنامه‌های خود را به درجات مختلف بر مبنای الگوهای گذشته تنظیم می‌کند.

یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که شرایط لازم در جهان برای گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم فراهم آمده، و سوسیالیسم امری مربوط به آینده‌ی دور نیست. دیگر آن که با یک انقلاب سیاسی به رهبری یک جریان سوسیالیستی می‌توان بلافاصله یک نظام سوسیالیستی را در یک کشور برقرار کرد، و این پیش‌فرض که استقرار سوسیالیسم در یک کشور امری ممکن است (سازمان راه کارگر مستثنی است). پیش‌فرض دیگر این است که طبقه‌ی کارگر که به‌طور یکپارچه از تمام کسانی که نیروی کار بدنی و فکری خود را می‌فروشند تشکیل می‌شود، به‌عنوان تنها سوژه و عامل تغییر، حامی و پشتیبان سوسیالیسم است. متأسفانه به تمامی این پیش‌فرض‌ها باید با دیدی شک‌نگریست. بی‌آن که وارد جزئیات شویم، جهان امروز بر اثر شکست‌ها و عقب‌نشینی‌های چپ و جریانات مترقی، جهانی است زیر سلطه‌ی کامل سه جریان ارتجاعی مرتبط، یعنی نولیبرالیسم با همه ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش، بنیادگرایی مذهبی مسیحی، یهودی، اسلامی، و هندو، و جریانات راست افراطی و نوفاشیستی. پاره‌ای همین واقعیت‌ها و مصایبی را که برای اکثریت مردم و طبیعت به وجود آورده، به‌عنوان

دلایل آمادگی برای گذار به سوسیالیسم می‌دانند. درست است که این مشکلات همگی بیانگر بحران و ناکارآمدی نظام سرمایه‌داری‌اند، اما بدیلی که باید با کمک تمام کسانی که مستقیم و غیر مستقیم از آن صدمه می‌بینند به وجود آید، در شرایط فعلی هنوز موجود نیست.

اگر سوسیالیسم در یک کشور در اوایل قرن بیستم ممکن نبود، در سرمایه‌داری جهانی امروز قطعاً غیرممکن است. بر فرض حتی اگر یک انقلاب سوسیالیستی در یک کشور به وقوع بپیوندد و مورد تعرض امپریالیستی قرار نگیرد، یا ناچار است که در قالب رقابت‌های بازار جهانی وارد دادوستدهای اقتصادی با کشورهای دیگر شود، و یا سعی کند که یک نظام خودبسندگی اقتصادی ایجاد کند، و در هر دو صورت نخواهد توانست وعده‌های ترقی‌خواهانه‌ی خود را عملی سازد.

نکته‌ی دیگر به **وضعیت طبقه‌ی کارگر** مربوط است. واضح است که طبقه‌ی کارگر امروز با طبقه‌ی کارگر و «کارگاه‌های شیطانی» دوران مارکس، که انگلس وضع فلاکت‌بار آن را به‌شیوایی در کتاب برجسته‌ی خود *وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان*، به‌عنوان طبقه‌ی کمابیش یک‌دست صنعتی تشریح کرد، بسیار متفاوت است. کارگران صنعتی امروز متشکل از بخش‌های متنوعی هستند و کارگران یدی در آن در اقلیت هستند. درست است که هنوز کارگاه‌های شیطانی در پاره‌ای کشورهای توسعه‌نیافته وجود دارند، اما این واقعیت شامل حال اکثر صنایع نمی‌شود. به‌علاوه تحولات سازمانی، شرکت‌های متمرکز در یک واحد تولیدی مربوط به دوران به‌اصطلاح فوردیسم را از بین برده و امروزه تولید در زنجیره‌ای از شرکت‌های پراکنده در رده‌های مختلف در سطح ملی و جهانی انجام می‌گیرد و به‌اصطلاح «دژهای پرولتری» لنینی به آن صورت وجود ندارند. بر مبنای آمارهای سازمان بین‌المللی کار حدود ۷۵ درصد از نیروی کار در جهان «بی‌ثبات کار» اند. با انقلاب دیجیتال^۱، بخش عظیمی از نیروی کار به «سایبرتاریا»، مشاغل عمدتاً پراکنده و فردی، تبدیل شده است. از سوی دیگر سلطه‌ی ایدئولوژی نولیبرال همراه با گسترش بنیادگرایی مذهبی و ناسیونالیسم به روحیه‌ی همبستگی

۱ <https://pecritique.com/2016/12/18/کار-در-عصر-انقلاب-دیجیتال-سعید-رهنما/>

برای جزئیات مربوط به کار دیجیتال نگاه کنید / [رهنما](#)

کارگری صدمات فراوانی وارد ساخته، و نمونه‌های آن را در حمایت بخش قابل‌ملاحظه‌ای از طبقه‌ی کارگر در جهان از احزاب دست‌راستی افراطی شاهدیم. (تازه‌ترین نمونه حمایت بی‌قیدوشرط اتحادیه‌ی کارگران اتوموبیل‌سازی آمریکا از سیاست‌های تعرفه‌ای ترامپ است که صدمات زیادی به کارگران اتوموبیل‌سازی کانادا و مکزیک وارد می‌آورد). به‌علاوه بر اثر پیشرفت‌های تکنولوژیک میزان فرآوری اطلاعات از میزان فرآوری مواد فزونی یافته، بخش خدمات در اغلب کشورها بزرگ‌ترین بخش اقتصادی و نیروی کار را به‌خود اختصاص داده. رشد وسیع خدمات قشرهایی را به وجود آورده که به‌درستی طبقه‌ی متوسط جدید نامیده می‌شود، طبقه‌ای که عملاً در زمان مارکس وجود نداشت. شک نیست که آنها از این بابت که نیروی کار ذهنی خود را می‌فروشند، جزئی از طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شوند. اما تفاوت‌های اقتصادی و فرهنگی، سطح تحصیلات و سبک زندگی آنها از یک‌سو و مواضع عقیدتی/سیاسی آنها و به‌طور کل خواست‌ها و نارضایتی‌هایشان از سوی دیگر، به حدی است که یکپارچه‌سازی آنها با طبقه‌ی کارگر جمعیتی بسیار ناهمگن را به وجود می‌آورد و مانع برخورد‌های دقیق و سیاست‌های مشخص برای سازماندهی آنها می‌شود. یکی از بزرگ‌ترین ضعف‌های جریان‌ات چپ بی‌توجهی به این طبقه است. این طبقه پرتناقض‌ترین طبقه‌ی اجتماعی است. از نظر ایدئولوژیک بخش وسیعی از آن به‌ویژه در لایه‌های بالایی طرفدار بورژوازی و نظم موجود سرمایه‌داری است، و در عین حال عملاً بخش غالب نیروهای چپ و روشنفکری نیز در رده‌های مختلف متعلق به همین طبقه‌اند. هر جریان چپی که این واقعیت‌ها را در برنامه‌ی خود نگنجاند، نه‌تنها نخواهد توانست این بخش وسیع از نیروی کار را جلب کند، بلکه آنها را به طرف مقابل سوق خواهد داد.

به‌جای جمع کردن کل نیروهای کار در یک مقوله، گروه‌بندی‌های درونی آن باید از هم تفکیک شوند. آخرین سرشماری ایران که در «مدلی برای بررسی جنبش ژینا»^۱ به آن اشاره شده، حکایت از ۲۵ میلیون جمعیت فعال اقتصادی ۱۵ ساله به بالا دارد که ۱۶ درصد در بخش کشاورزی، ۳۳ درصد در بخش صنعت، و بیش از ۵۰ درصد

۱ <https://pecritique.com/2023/12/16/مدلی-برای-بررسی-جنبش-ژینا-سعید-رهنا/>

صد در بخش خدمات فعال‌اند. بر اساس آمار گروه‌های شغلی و وضعیت شغلی، برکنار از حدود ۳ درصد طبقه‌ی حاکم، ترکیب طبقاتی نیروی کار را، می‌توان به ترتیب زیر تخمین زد: طبقه‌ی متوسط سنتی (کسبه، صاحبان حرف، و زارعین) حدود ۳۶ درصد؛ طبقه‌ی کارگر (کارگران صنعتی، خدماتی، کشاورزی) حدود ۳۱ درصد؛ طبقه‌ی متوسط جدید (حقوق‌بگیران، کادرهای حرفه‌ای) حدود ۲۹ درصد. به علاوه محل زندگی کل جمعیت نیز حائز اهمیت است. همان آمار سرشماری نشان می‌دهد که از ۸۵ میلیون کل جمعیت کشور، ۶۵ میلیون نفر در شهرها، ۲۰ میلیون نفر در روستاها، و از میان جمعیت شهرنشین ۲۰ میلیون نفر در سکونتگاه‌های غیررسمی، یعنی حاشیه‌نشین‌ها متمرکز هستند. بیش از ۲۶ میلیون نفر یا حدود ۳۰ درصد جمعیت زیر ۲۴ سال دارند و بسیاری تفکیک‌های دیگر. یک جریان سیاسی در صورتی موفق به جلب توجه این بخش‌های مختلف جمعیت می‌شود که بتواند با توجه به نارضایتی‌ها و خواست‌های هر گروه سیاسی تبلیغات و سازماندهی خود را تنظیم کند.

نکته‌ی بسیار حساس و مهم دیگر توجه به مراحل تحول سیاسی و ضرورت حیاتی دموکراسی است. چپ نمی‌تواند به‌تنهایی تغییر سیاسی مورد نظر را در ایران به وجود آورد، و به همکاری دیگر جریانات سیاسی و جنبش‌های اجتماعی مترقی که لزوماً سوسیالیست نیستند، نیاز دارد. در شرایط امروزی ایران اگر حتی تمام جریانات چپ با هم متحد شوند، نمی‌توانند به‌تنهایی نظام حاکم را به چالش کشند. برکنار از جریاناتی که بر این خیال‌اند که می‌توان با مبارزه‌ی مسلحانه و یا ایجاد جنگ خلق به رهبری دسته‌ای پیشاهنگ نظام سیاسی را به زیر کشند، مبارزه‌ی واقعی در پیش رو در وهله‌ی اول در جهت ایجاد یک حکومت سکولار، دموکراتیک و مترقی است که سوسیالیست‌ها و دیگر جریانات بتوانند در آن آزادانه فعالیت کنند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، وعده دموکراسی اغلب جریانات مورد بحث مربوط به پس از دستیابی به قدرت سیاسی است، حال آن که نیاز مبرم به مبارزه برای دموکراسی پیش از امکان کسب قدرت سیاسی است. در این تردیدی نیست که بدون حمایت وسیع اکثریت نیروی کار و مردم هیچ دولت مترقی نمی‌تواند به قدرت برسد و

در قدرت باقی بماند. «فتح تدریجی قدرت اجتماعی» (اصطلاح گرامشی) پیش‌شرط انقلاب اجتماعی است.

جنبش برجسته ژینا نشان داد که حرکت‌های خیابان به‌رغم همه‌ی دستاوردهای مهم‌اش، به‌تنهایی قدرت دگرگونی سیاسی ندارد. در مدل بررسی آن جنبش اشاره شد که ارتقای سطح جنبش به اتحاد و هماهنگی چهارپایه‌ای مابین عرصه‌های مختلف مقاومت نیاز دارد: خیابان (شهرها و محله‌ها)، محل کار (کارخانه‌ها، وزارت‌خانه‌ها، شرکت‌ها...)، محل تحصیل (دانشگاه‌ها، مدرسه‌ها...)، و محل کسب‌وکار (بازار، مغازه‌ها...).^۱ در این میان همان‌طور که همگی اذعان دارند، نقش محل کار، یعنی کارگران و کارمندان از همه حیاتی‌تر است. تجربه‌ی انقلاب بهمن و نقش تعیین‌کننده‌ی اعتصابات کارگری و کارمندی را در یاد داریم. هم‌چنین اعتصاب‌های کارگران صنایع مختلف در دوران پس از انقلاب که در سخت‌ترین شرایط مبارزه کرده‌اند و می‌کنند، و در مواردی توانستند تشکلهای خود را ایجاد کنند. اما اعتلای سازمان‌دهی مبارزه در محل کار به‌ویژه طبقه‌ی کارگر با موانع جدی روبروست. «بیش از ۸۰ درصد از صنایع ما بسیار کوچک و کارگاه‌های زیر ده نفره‌اند، و بسیاری از آن‌ها کارگاه‌های پیشاسرمایه‌داری‌اند. حدود ۳۰،۴۰۰ واحد صنعتی ۱۰ نفر به بالا داریم و حدود ۱،۸ میلیون کارگر در آن‌ها کار می‌کنند و قسمت اعظم این کارگاه‌ها بین ۱۰ تا ۴۹ نفر کارگر دارند. صنایع به‌اصطلاح بزرگ و دارای بیش از ۱۰۰ نفر کارگر تنها ۳۳۰۰ واحد است که البته اکثریت کارگران و کارمندان صنایع یا حدود ۶۲ درصد در آن‌ها کار می‌کنند. بیش از ۹۹ درصد آن‌ها خصوصی است و تنها یک درصد یا ۹۵ واحد صنعتی بزرگ دولتی است، و هر دو بخش هرگونه تلاش برای سازمان‌دهی علنی سرکوب می‌شود. کارمندان دولت و شرکت‌های خصوصی و رده‌ی بالایی کارگران که عمدتاً در صنایع بزرگ هستند، امتیازاتی دارند و در مراحل اولیه به جنبش نمی‌پیوندند. در

^۱ همان منبع

بانک‌ها هم همین طور است. در ۳۶ بانک کشور، حدود ۲۷۰ هزار نفر کار می‌کنند که در بیش از ۲۳ هزار شعبه و باجه پراکنده اند.^۱

این نیروی تعیین کننده بدون تشکل قادر به تأمین خواست‌های صنفی و سیاسی خود نیست. «تمامی صنایع عملاً فاقد تشکل رسمی کارگری‌اند. در صنایع کوچک تشکل در سطح واحد تولیدی ممکن نیست و به‌تنهایی نیز نمی‌توانند کاری از پیش برند، و نیاز به وجود اتحادیه‌های صنعتی و منطقه‌ای است تا این واحدهای کوچک را به‌عنوان واحدهای محلی پوشش دهند. در واحدهای بزرگ حتی شوراهای قلابی اسلامی نیز ممنوع‌اند. بدون اتحادیه، صندوق اعتصاب در کار نیست، و اکثر کارگران پس‌اندازی ندارند که در دوران اعتصاب هزینه‌های خانوار را تأمین کنند.» مبارزه برای ایجاد تشکل‌های مستقل کارگری، که به‌درستی در تمامی این برنامه‌ها ذکر شده، از مبرم‌ترین خواست‌ها است، اما این خود بخشی از مبارزه‌ی بزرگ‌تر برای استقرار دموکراسی است. رابطه‌ی اتحادیه‌ها و سندیکاها و شوراهای دموکراسی رابطه‌ی بین مرغ و تخم مرغ است، بدون دموکراسی نمی‌توان تشکل واقعی داشت و بدون تشکل، دموکراسی معنی نخواهد داشت. در دموکراسی است که چپ می‌تواند به ایجاد این تشکل‌ها کمک کند و ایده‌های سوسیالیستی را در مؤسسات و در محله‌ها آزادانه تبلیغ کند و ترویج دهد.

نکته‌ی دیگر در این زمینه به نوع تشکل باز می‌گردد که اغلب برنامه‌ها به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به شوراهای مدیریتی یا کنترل کارگری اشاره دارند. تجارب جهانی جنبش شورایی نشان داده که شوراهای مدیریتی که قابلیت کنترل تولید را دارند تنها در دوران‌های بحرانی، در دوران گذار به سوسیالیسم و دوران پساکرمانداری ممکن است و در دوران سرمایه‌داری، به‌جز برای واحدهای بسیار کوچک، عملی نیست.^۲ به‌علاوه تغییرات سازمانی صنایع که هر

^۱ همان منبع

^۲ برای جزئیات موانع کنترل کارگری در دوران سرمایه‌داری نگاه کنید به

کارخانه را بخشی از زنجیره‌ی تولید قرار می‌دهد، کنترل کارگری خود بخشی از یک سلسله‌مراتب کنترل در سطوح مختلف خواهد بود. در دوران سرمایه‌داری شوراها نقش شاخه‌ی مشارکتی اتحادیه‌های کارگری را ایفا می‌کنند، و هر اندازه که قدرت و توان اتحادیه بالاتر باشد، سطح بالاتری از مشارکت و هم-تصمیمی را ایفا می‌کند.

نکته‌ی آخر این که، چپ ضمن حفظ و پافشاری بر آرمان‌ها و ایده‌آل‌های خود و تبلیغ دورنمای موردنظر، ناچار است با توجه به واقعیات موجود سیاست‌های خود را تنظیم کند و با قاطعیت به پیش ببرد، در غیر این صورت در محدوده‌ی طرفدارانی محدود و در حاشیه‌ی سیاست باقی خواهد ماند. در نظر گرفتن واقعیات به معنی تسلیم و سازش، یا عمل‌گرایی نیست. با استفاده از تجارب شکست‌های رفرمیسم سوسیالیستی، چپ می‌تواند سیاست‌های رادیکال را پی‌گیری کند و شرایط لازم برای گذار از سرمایه‌داری را فراهم آورد.^۱ واقعیت غم‌انگیز این است که سوسیالیست‌های ایران به‌رغم بیش از یک قرن مبارزه و فداکاری و نقش عظیمی که در فرهنگ‌سازی، روشنفکری، و ترقی‌خواهی کشور داشته‌اند، به‌خاطر خطاهای سیاسی گذشته موقعیت بایسته‌اش را در اذهان عمومی ندارند. برای فراتر رفتن از محدوده‌ی هواداران و مطرح

Saeed Rahnema (2023), "The (In)conceivability of 'Workers Control' Under Capitalism", *International Labor and Working-Class History*, Cambridge University Press.

<https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/4FE0AB81C4EA9208333A4D81AE593887/S0147547922000308a.pdf/the-inconceivability-of-real-workers-control-under-capitalism.pdf>

سعید رهنما، (نا) ممکن بودن کنترل کارگری در دوران سرمایه‌داری، ترجمه عطا رشیدیانی، نقد اقتصاد سیاسی،

<https://pecritique.com/2023/08/23/ناممکن-بودن-کنترل-کارگری-واقعی-در-نظ/>

^۱ در کتاب *گذار از سرمایه‌داری*، در گفتگو با گروهی از نظریه پردازان برجسته مارکسیست به تفصیل مسئله گذار را مورد بحث قرار داده‌ام که برای جلوگیری از طولانی‌تر شدن این مطلب کماکان طولانی، به جزئیات آن نمی‌پردازم.

سعید رهنما، (۱۳۹۵، ۱۳۹۷) *گذار از سرمایه‌داری*، انتشارات آگاه.

Saeed Rahnema, (2017, 2019) *The Transition from Capitalism: Marxist Perspectives*, Palgrave Macmillan

شدن فزاینده در جامعه‌ی مدنی، کارهای عظیمی در پیش رو است، که یکی از عاجل‌ترین آن‌ها معرفی سوسیالیسم مورد نظر و تفاوت‌های آن با گذشته، و تنظیم برنامه‌هایی است که ضمن طرح تصور دنیای دیگر، برنامه‌های عملی و منطبق با واقعیات امروز را ارائه دهد. در مقطع کنونی، مقدم‌ترین کار چپ کمک به استقرار یک نظام دموکراتیک، سکولار و ترقی‌خواه است. شرایط امروز ایران یادآور تمثیل اساطیری پاک‌سازی «اصطبل اوژیان» است که مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* در زمینه‌ی متفاوتی آن را بکار گرفتند. (شاه اوژیا س گله و رمه فراوانی داشت اما اصطبل خود را هرگز پاک نکرده و کثافت سراسر آن را فراگرفته بود، و هرکول مأمور پاک‌سازی آن شد.) کار هرکولی گذار از وضع نابسامان امروز ایران به یک نظام دموکراتیک، سکولار و ترقی‌خواه پروژه‌ی عظیمی است که اگر چپ بتواند نقش برجسته‌ای در آن ایفا کند، خواهد توانست حقانیت ایده‌آل نهایی خود را به زحمتکشان و مردم ایران نمایان کند و هم‌گام با جامعه‌ی مدنی به سوی گذار از سرمایه‌داری گام بردارد.

حضور چپ سوسیالیستی در جنبش دموکراسی دو نقش مرتبط بهم را ایفا می‌کند؛ از یک سو با مشارکت عملی در آن، به سمت‌گیری ترقی‌خواهانه‌اش کمک می‌کند، و از سوی دیگر مانع راست‌روی چپ میانه تحت فشار دیگر جریانات حاضر در جنبش دموکراسی‌خواهی می‌شود. باید به این تحول امیدوار باشیم.

آرمان‌هایی برای گشایش

محمدرفع محمودیان

افق‌ها تیره‌اند و چشم‌اندازها بسته. سقفِ آسمان کوتاه. شرایط فقط بد نیست، مدام در حال بدتر شدن است. خودکامگی، سرکوب و نابرابری همه جا رو به فزونی دارند. اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که کم‌تر کسی از ناکجاآباد خوشبختی و آرمان‌شهر آزادی و برابری سخن می‌گوید. کسی رغبت و حوصله‌ی نوشتن یا خواندن کتابی درباره‌ی آرمان‌شهر ندارد. به‌جای آن، اکنون کابوس‌آباد (dystopia) در قامت کتاب‌هایی همچون ۱۹۸۴ جورج اورول، سرگذشت ندیمه مارگارت اتوود و کوری ساراماگو یکی از ژانرهای مهم ادبیات جهان است.^۱ در گستره‌ی سیاست نیز وضعیت این‌چنین است. اکنون چند دهه است که منادیان اصلی باورهای آرمانی، لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها از تک‌وتا افتاده‌اند. نولیبرال‌هایی که سرمایه‌داریِ رها از یوغ دولت و جامعه را همچون آرمان‌شهری نویددهنده‌ی شکوفایی اقتصادی، آزادی مدنی و رفاه مادی می‌دیدند نیز به حاشیه‌ی رقابت‌ها رانده شده‌اند. ولی سنجی از اقتدارگرایی متمرکز بر کارآمدیِ خودکامگی و ارجمندیِ ملی‌گرایی، نظمی استوار بر سرکوبِ هر

^۱ واژه‌ی دیستوپیا را می‌توان بصورت ناآرمان‌شهر نیز ترجمه کرد ولی من چون دیدم کسانی از واژه‌ی کابوس‌آباد استفاده کرده‌اند و واژه‌ی جالبی است آنرا بکار بردم. باید توجه داشت که پسوند آباد پر بیراه نیست چرا که دیستوپیا بیش از آنکه حکایت جامعه‌ای خراب و پر از آشفتگی باشد حکایت جامعه‌ای سازمان‌یافته برای سرکوب و دستکاری رفتار و زیست انسانها است. در مورد کابوس‌آباد بسان ژانری جدید در ادبیات داستانی نگاه کنید به:

نوع خودانگیختگی را به سان وضعیتی مطلوب معرفی می‌کند. شاید این نیز خود نشانی از کاهش اعتبار آرمان‌گرایی است که ساختار اقتصادی و سیاسی حاکم در رهایی از هر گونه بهینه‌سازی همچون جهانی آرمانی تبلیغ می‌شود.

در ایران وضعیت حتی بدتر بوده و هست. اگر بی‌اعتباری آرمان‌گرایی در جهان غرب امری چهل - پنجاه ساله است، در ایران قدمتی دیرپا دارد. غایب بزرگ بحث‌های سیاسی ایران در یک سده‌ی اخیر آرمان‌هایی بلند، آرزوهایی بزرگ بوده است. در دو انقلاب مشروطه و پنجاه و هفت، ما کم‌تر نشانی از خواست‌ها و باورهای آرمانی می‌بینیم. در شعارها و خواست‌هایی همانند عدالتخانه، حاکمیت قانون، سلطنت مشروطه، استقلال و آبادانی کشور کم‌تر نشانی از آرمان‌خواهی می‌توان یافت. حتی گرایش‌های خُرد حاشیه‌ای این دو انقلاب علاقه‌ای به طرح خواست‌هایی بلندپروازانه نداشتند. ما نمونه‌ی مساوات‌خواهان (levellers) انقلاب قرن هفدهم انگلیس با باورها و خواست‌های رادیکال خود در دو انقلاب ایران نداشته‌ایم. بابوف کمونیست انقلاب فرانسه با تأکید بر برابری مطلق و خواست توزیع برابر ثروت نیز مابه‌ازایی در مبارزات انقلابی ایران نداشته است.

در ایران دوران مدرن گرایش اصلی رادیکال جامعه در جریانی تبلور پیدا کرده که به نام «چپ» مشهور شده است. ولی این جریان نیز نشان‌چندانی از علاقه به آرمان‌هایی بزرگ و بلند به‌جای نگذاشته است. مدت‌ها بخش مهمی از این جریان به دنبال مبارزه‌ی مسلحانه، سرنگونی رژیم حاکم و تسخیر دستگاه حکومتی بود. روش مبارزه برای آنها مهم‌تر از غایت آن و دستاوردهایش بود.^۱ آنچه نیز که این‌جا و آن‌جا به‌سان غایت و هدف مطرح می‌شد هیچ نشانی از آرمان‌گرایی نداشت. اقتصادی دولتی و جامعه‌ای سازمان‌یافته در خدمت رشد اقتصادی و حد معینی از رفاه اقتصادی و اجتماعی نهایت خواست‌ها بود. هیچ تأکیدی بر خواست‌ها و ارزش‌های بزرگ دوران مدرن، خواست‌هایی همچون آزادی، برابری و دموکراسی نزد آنها نمی‌توان یافت. بخشی از آنها در دوران

^۱ عنوان و محتوای یکی از مهم‌ترین نوشته‌های نظری این جریان نوشته‌ی مسعود احمدزاده (۱۳۴۹)، *مبارزه مسلحانه، هم‌استراتژی هم‌تاکتیک*، نشان از این رویکرد دارد. کتاب در اینترنت در دسترس است: [آرشیو مسعود احمدزاده](#)

پس از انقلاب ۵۷، در چارچوب مبارزه‌ی انقلابی ضد امپریالیستی، حتی به استقبال جنگ، تشدید سرکوب و اعدام مخالفان به‌سان راهکردهایی ارزشمند و آرمانی رفتند. کمی بیش از یک دهه‌ی پیش اندیشمندان مارکسیست یا متأثر از مارکسیسم در واکنش به تحولات رخ داده‌ی اخیر مقوله‌ی انگاره‌ی کمونیسم را طرح کردند.^۱ آن اندیشمندان به دنبال آن بودند که کمونیسم را به‌صورت یک انگاره و نه یک ساختار معین اقتصادی و اجتماعی مطرح کنند. کمونیسم را هم بیشتر به‌صورت «عمومیت»، از مالکیت عمومی ابزار تولید گرفته تا مشارکت عمومی در فرایند اداره‌ی امور می‌دیدند. شگفت آن‌که این انگاره در همان حد یک طرح خام باقی ماند و کار بیشتری در آن زمینه نشد. من در این نوشته خواهم کوشید به گونه‌ای همانند آن نویسندگان انگاره‌ی آرمان‌گرایی را معرفی کنم. قصدم بازشناسی آرمان‌هایی برای جهان امروز است. در پی طرحی از یک آرمان‌شهر تخیلی همچون آرمان‌شهر تامس مور^۲ نیستم. فکر نمی‌کنم که دیگر انگاره‌ی ناکجاآباد جذابی برای کسی داشته باشد. سازمان دهی همه‌جانبه‌ی وفور امکانات در حد جویبار شهد و شکر و زندگی‌ای یکسره آکنده از لذت و تفریح امروز چندان ارزشمند به‌شمار نمی‌آید. حتی درک مارکس از جامعه‌ی آرمانی مبتنی بر به پایان رسیدن ضرورت کار و تقسیم کار اجتماعی و آغاز عصری که در آن می‌توان از یک بامداد تا شامگاه به کار و تفریح و تأمل فلسفی پرداخت شکوهمند و جالب جلوه نمی‌کند.^۳ علت مشخص است. از یک‌سو نشانی از کاسته‌شدن جدی مدت زمان کار ضروری برای رفع نیازهای رفاهی، آموزشی و درمانی انسان‌ها دیده نمی‌شود، از سوی دیگر مرز بین زندگی مادی و فرهنگ، شادی و رنج یا پژوهش و کنجکاوی در جمع‌آوری اطلاعات چنان مخدوش شده که به‌جرات می‌توان گفت درآمیختن حوزه‌های مختلف زیست دیگر امری رخ داده است.

^۱ Costas Douzinas & Slavoj Žižek (eds.) (2010), *The Idea of Communism*, Verso.

^۲ تامس مور (۱۳۶۱)، *آرمانشهر، یوتوپیا* (ترجمه‌ی داریوش آشوری، نادر افشار نادری)، آگه

^۳ نگاه کنید به: مارکس و انگلس (۱۳۶۰)، *ایدئولوژی آلمانی* (ترجمه‌ی زوبین قهرمان). کتاب در اینترنت در دسترس همگانی قرار دارد.

در این بستر، مهم آن است که آرمان‌هایی مطرح شوند که هم واقعی و با بنیادی در زندگی مادی روزمره باشند و هم سقف (بلند) خواست‌ها و آرزوهای انسان‌ها را برسانند. در این صورت می‌توان امیدوار بود که آرمان‌هایی با توان اجتماعی طرح شوند. تعیین آرمان‌هایی معین و نه آرمان‌گرایی مجرد به صورت خواست‌هایی توافرازنده، در ورای خواست‌های متعارف زندگی روزمره دو کار را انجام می‌دهد. اول آن که مشخص می‌سازد چه خواست‌هایی شایسته و بایسته‌ی تلاش و مبارزه به بهای زمان و نیرو برای تحقق‌اند. بدون تردید نمی‌توان از همان آغاز توافقی در مورد فهرستی از آنها با درجه‌بندی پلکانی آنها داشت، ولی بحث و تبادل نظر کمک می‌کند به درکی کم‌وبیش شفاف از همگرایی و واگرایی در مورد آنها دست یافت. دوم آن که معیاری، محکی برای داوری درباره‌ی نظم موجود و نقد آن در اختیارمان قرار می‌دهد. مشخص می‌کند که چه کاستی‌ای در نظم موجود وجود دارد و چرا باید در جهت تحول آن کوشید. در این وجه، تعیین آرمان‌ها بنیادی هنجاری برای نقد فراهم می‌آورد. گاه، به نقد مارکس از سرمایه‌داری، این ایراد گرفته شده است که بنیاد هنجاری دقیقی برای نقد خویش ارائه نمی‌دهد.^۱ در برخی جاها این دریافت را نزد مارکس و مارکسیست می‌توان یافت که گویی سرمایه‌داری چون با سیر تحولات تاریخی در تضاد قرار دارد سزاوار نقد و براندازی است. تعیین آرمان‌ها کمک می‌کند که از مشکلاتی از این دست نجات یافت.

در چند دهه‌ی اخیر بحث مهمی میان مارکسیست‌ها و سوسیال‌دموکرات‌ها درباره‌ی تعیین نیروی کوشنده‌ی انقلاب و تحولات اجتماعی در جریان بوده است. زمانی می‌شد ادعا کرد که کارگران صنعتی نیروی اصلی مبارزه برای پس راندن سرمایه‌داری و دولت پشتیبان آن در استثمار و سرکوب نیروی کار هستند، امروز اما به سختی می‌توان از چنین نظری دفاع کرد. طبقه‌ی متوسطی که می‌توان آن را طبقه‌ی متوسط جدید نام نهاد آینده را از آن خود می‌داند و حاضر و متمایل به ایجاد گشایش‌هایی است.^۲ ولی

^۱ نگاه کنید به:

Christoph Henning (2014), *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, Brill.

^۲ این نکته را من از کتاب جدید آندریاس رکویتز آموختم:

این طبقه که برنده‌ی رقابت‌ها و سیر تحولات است نباید هیچ تمایلی به طرح خواست‌هایی جهانشمول داشته باشد که امکان بهینه‌شدن مطالبات و شرایط زیست همگان را فراهم آورد. با این‌همه می‌توان اندیشید که این طبقه دیگر اقتداری پیدا کرده که بتواند مسئولیت آینده را در وجه مجرد و جهان‌شمول آن بعهده بگیرد و برای طرح و تحقق آرمان‌هایی بلند و جهان‌شمول بکوشد. مهم البته در جهان امروز طبقه به معنای تاریخی آن نیست. دیدگاه‌های انسان‌ها دیگر ارتباط چندانی با جایگاه طبقاتی آنها ندارد. از میزان وابستگی سبک زیست انسان‌ها به جایگاه‌شان در ساختار اقتصادی جامعه کاسته شده است و گسترش هر چه بیشتر فردیت به انسان‌ها بیشتر و بیشتر اجازه می‌دهد که خود دیدگاهی را برگزینند.

به نظر می‌رسد موج‌های سیاسی و اجتماعی نقش شگرفی در (چرخش) باورها و دیدگاه‌های انسان‌ها ایفا می‌کنند. در دهه‌ی چهل و پنجاه، در ایران، دانشجویان و جوانان تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی تمایل به باورهای سوسیالیستی داشتند. از دهه‌ی هشتاد به بعد می‌می‌بینیم که این تمایل تا حدی رنگ باخته است و جای خود را به ملی‌گرایی و محافظه‌کاری داده است. در اروپا نیز مشخص است که اتحاد دو جنبش قدرتمند دانشجویی و کارگری که در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی گرایش قدرتمندی را به سوسیالیسم و فمینیسم دامن زد فروپاشیده و اکنون راست افراطی با تأکید بر بازار آزاد، دولت اقتدارگرا و همبستگی ملی برای بسیاری داغ و جذاب جلوه می‌کند.^۱ به این خاطر در مورد آرمان‌ها، نباید هیچ از سقف بلند آنها و ناسازگاری آنها با روح زمانه هراسید. چه بسا که دوره‌ای دیگر با گرایش‌های دیگر فرارسد و آن آرمان‌ها در کانون توجه قرار گیرند. مهم البته آن است که آرمان‌هایی به بلندای حد نهایی تخیل و آرزو بیان شوند (که بدون تردید چه بخواهیم و چه نخواهیم محدود به زمانه‌ای خواهد بود که در قرار داریم) تا از توان تأثیرگذاری و ماندگاری نسبی برخوردار باشند.

Andreas Reckwitz (2021), *The End of Illusions: Politics, Economy and Culture in Late Modernity*, Polity.

^۱ نگاه کنید به:

Hara Kouki and Eduardo Romanos (eds) (2011), *Protest Beyond Borders : Contentious Politics in Europe Since 1945*, Berghahn.

آرمان‌ها

از سه آرمان می‌توان به‌سان آرمان‌های اصلی دوران مدرن نام برد: دموکراسی، مدنیت و برابری. هر سه‌ی آنها به‌شکلی و تا حدودی در برخی از نقاط جهان کنونی به تحقق پیوسته‌اند، هر چند عقب‌نشینی‌هایی نیز در زمینه‌ی تحقق آنها به‌چشم می‌خورد. سیر تحولات اجتماعی و سیاسی و رویکردهای توده‌های مردم با آنها بیگانه نبوده‌اند. مهم اما آن است که آنها را نه سازگار با ساختارها و کارکرد نهادهای حاکم بر جامعه بلکه همچون آرمان‌های ژرف و گسترده با توان پاسخ‌گویی به بلندترین آرزوهای عصر طرح کرد.

دموکراسی

دموکراسی مهم‌ترین خواست، مهم‌ترین آرمان دوران معاصر است. هم‌غایتی است در خود و هم‌ابزاری است برای رسیدن به خواست‌ها و آرمان‌های دیگر. دموکراسی را باید به‌معنای گسترده‌ی آن فهمید و از برداشتی که در دوران مدرن به‌معنای دموکراسی نمایندگی بر آن چیره شده پرهیز کرد تا آن‌را همچون مهم‌ترین آرمان عصر فهمید. دموکراسی به‌معنای کامل آن مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری‌ها و اجرای تصمیم‌ها است، در هر زمینه و هر جای ممکن. از زندگی روزمره در خانه و به‌گاه تفریح گرفته تا محل کار و سپهر سیاست به‌سان عرصه‌ی اداره‌ی امور اجتماعی. چون انسان به‌مثابه فرد، در وجود یگه‌ی خویش در آن فرایند شرکت می‌جوید هیچ شرطی، سنی، جنسیتی، دانشی و تخصصی پذیرفته نیست. تنها معیار خواست مشارکت است. هیچ‌کس را نمی‌توان به زور یا فریب ترغیب به مشارکت در فرایندهای دموکراسی ساخت.

دموکراسی در خود یک غایت است چون به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا اثری از خود به‌جای بگذارند، کسی باشند، خود را به نمایش بگذارند، خود را بیان کنند. در دموکراسی، افراد خود را زنده و پویا احساس می‌کنند، آنها در اثری که از خود در جهان به‌جای می‌گذارند سرزندگی و پویایی خویش را احساس می‌کنند. در دموکراسی

دوستی، عشق و صمیمیت معنا پیدا می‌کنند، چرا که فقط به‌اختیار می‌توان دوستی ورزید و کسی را به‌صمیمیت دوست داشت. زندگی خوب فقط بر بنیاد آن ممکن است. در فقدان دموکراسی، مرگ اجتماعی در انتظار افراد است، چون دیگر هیچ اثری برونی از خود به‌جای نمی‌گذارند. دموکراسی همچنین یک وسیله است، ابزاری برای متحقق ساختن خواست افراد و ایجاد خشنودی عمومی. این که در تصمیم‌ها و کنش‌های یک جمع ردی از خواست یکایک اعضای جمع وجود داشته باشد. مشکل آن‌گاه آغاز می‌شود که با فقدان دموکراسی روبرو شویم. تصمیم و کنشی که نشان از دموکراسی نداشته باشد ناسازگار و حتی گاه متضاد با خواست عمومی پنداشته شده و ناخشنودی و ستیز اجتماعی آسیب واردکننده به زندگی افراد را دامن می‌زند.

امروز شکل اصلی دموکراسی در جهان، دموکراسی نمایندگی متکی به انتخابات است.^۱ محدودیت‌های این دموکراسی کم نیستند. مشارکت را به‌طور عمده به حضور پای صندوق رأی، هر چند سال یک‌بار، می‌کاهد و تأثیرگذاری را محدود به حوزه‌ی سیاست و به میانجی‌گری نماینده‌ای می‌سازد که می‌تواند اراده‌ی خود را داشته باشد. انتخابات حتی آن‌گاه که شفاف و رقابتی برگزار شود باز ساختاری بسته دارد؛ آن‌گونه که ماکس وبر و جوزف شومپیتر به آن اشاره کرده‌اند مهم‌تر از هر چیز در آن رقابت نخبگانی به‌صورت سیاستمدار یا رهبران احزاب برای رأی توده‌ی مردم است. شهروند معمولی در کارکرد آن جز یک رأی به‌گونه‌ای کمی شمرده شده سهمی ندارد. انتخابات بیش از پیش شکل جشنواره‌ای پر از تعلیق و هیجان برای جلب توجه و رأی توده‌ای را پیدا می‌کند که در آن مردم چون امکانی برای مشارکت و سرزندگی خود نمی‌یابند با بدبینی به دموکراسی نمایندگی می‌نگرند.

دموکراسی نمایندگی کارکردهای خود را دارد. تا حدی گرایش توده‌های مردم را در حوزه‌ی سیاست بازتاب می‌دهد و دست‌کم آن‌ها هر چند سال یک‌بار برای دوره‌ای فعال می‌شوند. فسخ دموکراسی نمایندگی مشکلی را حل نمی‌کند. مهم‌تر از فسخ آن

^۱ نگاه کنید به:

Nadia Urbinati (2006), *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press.

فراهم آوردن امکان کارکرد تمامی الگوهای دموکراسی است. هر گروه و هرکس باید امکان آن را داشته باشد که به هرگونه که می‌خواهد در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور مشارکت جوید. کسانی شاید بخواهند در فرایند بحث و گفت‌وگو در راستای تصمیم‌گیری شرکت جویند، کسانی شاید دلبسته‌ی مشارکت در فرایند اداره‌ی امور باشند، کسانی شاید مصمم به نمایش خود و تبدیل عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور به صحنه‌های نمایشی برای همگان و نه نخبگانی محدود باشند. همه باید بتوانند خواست و تمایل خویش را دنبال کنند.

مهم‌ترین نکته در بحث دموکراسی به‌سان یک آرمان آن است که انگیزه را چگونه می‌توان ایجاد کرد. توده‌های مردم هزار دغدغه و مشکل در زندگی دارند. باید کار کنند، استراحت کنند، زمانی را به تفریح اختصاص دهند و در جهانی که روابط اجتماعی بیش از پیش دچار از هم‌گسیختگی شده زندگی عشقی/خانوادگی خود را سروسامان دهند. چه فرصت، توان و حوصله‌ای نزد آنها برای پرداختن به پروژه‌ی دموکراسی باقی می‌ماند وقتی که این پروژه اهمیت ضرورت کار، استراحت و عشق را در زندگی ندارد. ولی انگیزه‌ی درست همین‌جا شکل می‌گیرد. دموکراسی چیزی مجزا از کار، تفریح و زندگی عشقی/خانوادگی نیست.^۱ در این حوزه‌ها هم می‌توان بر مبنای اقتدار سپرده شده به یک نیرو یا طرف رابطه فعالیت کرد و هم به‌گونه‌ای دموکراتیک. مشخص است که گشایش این عرصه‌ها به روی اراده‌ی افراد (در تمایل به سخنوری، نمایش و متمایز ساختن خود از دیگران و اداره‌ی امور) انگیزه‌ی لازم را برای فعالیت به آنها می‌دهد. دموکراسی شیوه‌ی زیستی در سازگاری با حضور انسان در سپهر هستی، سرزندگی و پویایی، است. بدون سرزندگی و پویایی انسان نمی‌تواند زنده بماند. برای فراهم آوردن

^۱ آنتونی گیدنز و اولریش بک نشان داده‌اند که چگونه در دوران معاصر دموکراسی به روابط عاشقانه و خانوادگی راه یافته است.

Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim (1995), *The Normal Chaos of Love*, John Wiley and Sons;
Anthony Giddens (1993), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Polity.

امکانات زیست، برای گفت‌وگو و کناکنش با یکدیگر، برای معنا بخشیدن به هستی خود، انسان‌ها باید مدام فعال باشند، از تجربیات خود و یکدیگر بیاموزند و خود را به یکدیگر بشناسانند. این نکته‌ی جدیدی نیست. سه اندیشمند بزرگ دوران مدرن، اسپینوزا، مارکس و نیچه، در مفاهیمی همچون پایداری در هستی (کوناتوس)، حاکمیت بر جهان زیست (خواستِ قدرت) و فراهم آوردن شرایط زیست مادی (ماتریالیسم تاریخی) این نکته را در کانون توجه عمومی قرار داده‌اند. انسان به اجبار و نه خواست و به گونه‌ای دلبخواهی در جهان برای ماندگاری و زیست بهتر می‌کوشد، می‌سازد و قدرت بر جهان اعمال می‌کند.

در تحقق دموکراسی، آزادی اهمیت خود را از دست می‌دهد. پیش شرط دموکراسی آزادی است و دموکراسی خود امکان پویایی و تکوین افراد را برای اعمال آزادی فراهم می‌آورد. همزمان، در جهان امروز، آزادی دیگر اهمیت گذشته را ندارد. برای مدت زمانی در آغاز دوران مدرن، آزادی بزرگ‌ترین آرمان عصر بود. چه برای جان لاک و اسپینوزا و چه برای اندیشمندان عصر روشنگری آزادی بیان و دیگر آزادی‌های مدنی همچون آزادی در سپهر کنش اقتصادی و دینی از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار بود. به گفته‌ی اوا ایلوز، تا همین دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی در غرب آزادی جنسی برای زنان و فمینیست‌ها امری بسیار مهم به‌شمار می‌آمد.¹ امروز هنوز برای بسیاری از جهانیان آزادی‌های مدنی، آزادی‌هایی همانند آزادی بیان و فعالیت دلبخواه اقتصادی، در شکل‌های گوناگون آن خواست تحقق‌نیافته‌ی مهمی است. ولی در برخی کشورهای جهان تا حدی زیادی آن خواست‌ها برآورده شده‌اند و در پیامد آن هیچ تحول اجتماعی مهمی رخ نداده است. در غیاب دموکراسی ژرفی که مشارکت همگانی را در عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور فراهم آورد آزادی‌های مدنی اهمیت خود را از دست داده‌اند. سرمایه‌داری معاصر بر بنیاد آزادی‌های مدنی استوار است. از آنها برای ایجاد میل و شور و هیجان استفاده می‌کند. کالاهای خویش را در پیوند با برانگیختگی احساسات شهوی به بازار عرضه می‌کند؛ از آزادی بیان برای شکوفایی رسانه‌های همگانی در مالکیت

¹ Eva Illouz (2019), *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*, Oxford University Press.

خویش بهره می‌جوید؛ و آزادی انتخاب به آن اجازه می‌دهد کالاهایش را گونه‌گونی
بخشیده و خریداران بیشتری برای کالاهایش دست‌وپا کند.

مدنیت

دومین آرمان مهم، مدنیت است. مدنیت آن پدیده‌ای است که نوربرت الیاس آن‌را
سیر تمدنی (متمدن شدن) جهان زیست اجتماعی نامیده و آن‌را بسان فرایندی از فزونی
حساسیت انسان به وجود و رفتار خود و دیگری در جامعه دیده است.^۱ آن‌چه ولی
به‌سان آرمان در آن می‌توان دید برچیده‌شدن تمامی نهادهای به‌کاربرنده‌ی خشونت و
نفی هرگونه سرکوب است. خشونت کاربرد آزار، اذیت و تحقیر فیزیکی و روانی فرد در
راستای وادار کردن او به انجام امری/کاری معین است. غایت آرمانی آن است خشونت
جایی در رابطه‌ی بین افراد، بین نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه و بین کشورها
نداشته باشد و در آن راستا ارتش، نیروی انتظامی و زندان به‌کاربرنده‌ی آن منحل شوند.
نظام مجازاتی مدرن از خشونت فیزیکی متمرکز بر بدن فاصله گرفته است. این‌را میشل
فوکو در کتاب مشهور خود *مراقبت و تنبیه* نشان داده است. سنگدلی و حس انتقام
جایی در نظام مجازاتی مدرن ندارد. ولی این فقط گامی اولیه در برچیده‌شدن خشونت
است. اگر نمی‌خواهیم به تن‌وجان کسی آزار برسانیم، به انتقام نیز به‌عنوان واکنشی
هوشمندانه باور نداریم و غایت را بازپروری شخص بزه‌کار می‌دانیم دیگر زندان برای
چیست؟ جای تنبیه و زندان را باید مراقبت روحی‌روانی و دوره‌های آموزشی بگیرند.

در نظام جهانی، جنگ بیهوده‌ترین و نابخردانه‌ترین اقدامی است که کشورها به آن
دست می‌زنند. جنون و دیوانگی جنگ چیزی نیست که ما امروز کشف کرده باشیم.
کانت در نوشته‌ی مشهور خویش *صلح پایدار*: یک طرح فلسفی در پایان قرن هجدهم
از نابخردی جنگ سخن می‌گوید.^۲ خشونتی همچون کشتار انسان‌های بی‌گناه که در

^۱ Norbert Elias (1978), *The Civilizing Process*, Blackwell.

^{۲۲} متن نوشته اینجا در دسترس است. با عنوان *طرحی فلسفی برای صلح ابدی*، به ترجمه ی باقر

پرهام:

https://tavaana.org/sites/default/files/Perpetual%20Peace_0.pdf

هیچ عرصه‌ی متعارف زندگی پذیرفتنی نیست در جنگ به‌صورت امری عادی مورد پذیرش جهانیان قرار می‌گیرد. وانگهی جنگ‌های اخیر در جهان هیچ برنده و بازنده‌ای نداشته است. هیچ باور و ارزشی با جنگ به سرزمین یا فرهنگی دیگر گسترش نیافته است. جنگ هیچ دستاورد اقتصادی و سیاسی نیز نداشته است. خسارت‌های آن نیز به هرگونه که محاسبه شود همواره سنگین بوده‌اند. جنگ میراث جهان کهنه‌ی بیهوده‌ی به‌جای‌مانده از اعصار پیشین است و باید برچیده شود. در آن راستا جایی، محل اعرابی، برای ارتش و نیروی به‌کاربرنده‌ی سلاح در جامعه باقی نمی‌ماند. ارتش به‌صورت مسخره‌ترین نیروی سیاسی جهان، نیروی متکی به فرماندهی و فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا، پدیده‌ای یک‌سره متناقض با روح فردگرایی و آزادی انتخاب جهان مدرن، در سطح جهانی باید بی‌درنگ برچیده شود.

مارکسیست‌ها بر آن بوده‌اند که با به پایان رسیدن سرمایه‌داری و ستیز طبقاتی دولت یکسره سیر نابودی را خواهد پیمود. آنها این تحول را که فکر می‌کردند به فرایند تاریخ تعلق دارد، ارزشمند و آرمانی نیز معرفی کرده‌اند.^۱ امروز نشانی از این سیر تحول دیده نمی‌شود و نابودی دولت به‌جز برای آنارشیست‌ها برای کم‌تر کسی امری آرمانی به‌شمار می‌آید. نیازهای انسان‌ها در زمینه‌های رفاهی، درمانی و آموزشی به‌گونه‌ای تصاعدی رو به افزایش است. مشخص است که از یک‌سو نیاز به نظامی همچون سرمایه‌داری وجود دارد که ارزش اضافی سهمگینی را تولید کند و آن‌را در تولید خدمات و کالاهای جدید سرمایه‌گذاری کند و از سوی دیگر نیاز به دستگاهی پیچیده و قدرتمند برای توزیع و بازتوزیع امکانات در جامعه وجود دارد. جامعه‌ی مدرن در پویایی خود مدام نابرابری و کمبود/وفور در سپهرهایی از زیست اجتماعی می‌آفریند و دولتی قدرتمند باید وجود داشته باشد که موازنه را برقرار سازد. شاید اشاره شود که دولت محض اداری دیگر دولت نیست، دولتی که ابزار اصلی کارکرد آن کاربرد انحصاری خشونت به اتکای نیروی انتظامی و نظام مجازات است. این‌جا باید بین کاربرد زور و

^۱ برای مدتی در جهان، کتاب *دولت و انقلاب* لنین نوشته‌ای مهم در این زمینه بود. من و کسانی همانند من با شوق این نوشته را در دوران پس از انقلاب ۵۷ می‌خواندیم. نمی‌دانم آیا اکنون پس از مشخص شدن سرنوشت انقلاب بلشویکی روسیه کسی این کتاب را بصورت یک نوشته‌ی نظری می‌خواند یا نه.

خشونت تمایز برقرار ساخت. جلوگیری از زیاده‌مصرفی گروه‌هایی یا بازستانی امکاناتی به‌صورت مالیات از اشخاصی بدون شک همچون کاربرد زور معنا خواهد شد هرچند امروز نیز رخ می‌دهد و کمتر کسی آنرا همچون کاربرد خشونت می‌بیند. ولی آیا می‌توان بدون برگزشتن از سرمایه‌داری به مدنیت دست یافت؟ آیا آنچه که بربریت سرمایه‌داری نام گرفته و در استثمار نیروی کار، غارت طبیعت، جنگ‌های استعماری-امپریالیستی و سرکوب زنان، مهاجرین و دگرباشان جنسی تبلور یافته اجازه‌ی حرکت بسوی مدنیت و تحقق آنرا می‌دهد؟ دیدگاهی متأثر از مارکسیسم پیش‌شرط تحقق مدنیت و حتی دموکراسی را نابودی سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم یا دقیق‌تر بگوییم کمونیسم می‌بیند. عبارت «بربریت یا سوسیالیسم»، گره‌خورده به‌نام رزا لوکزامبورگ این نکته را بیان می‌کند، هرچند که لوکزامبورگ خود عبارت را به انگلس نسبت می‌دهد.^۱

در پاسخ به پرسش بالا و در نقد دیدگاه مارکسیستی می‌توان گفت که امروز هیچ مشخص نیست سمت‌وسوی تغییراتی که در دل سرمایه‌داری رخ می‌دهند چیستند. مارکسیست‌ها در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم، سوسیالیسم را همچون آینده‌ی ممکن سرمایه‌داری می‌دیدند. تشخیص‌شان آن بود که پرولتاریای هرچه انبوه‌تر و قدرتمندتر در اتکا به فرایند تولید هرچه بیشتر ساده و اجتماعی‌شده، می‌توانند سرمایه‌داری را در راستای استقرار سوسیالیسم براندازند. آنها بر آن پندار بودند که استثمار، سرکوب و جنگ با استقرار سوسیالیسم به پایان خواهد رسید. امروز هیچ نشانی از توانایی یا خواست پرولتاریا مبنی بر ستیز نهایی با سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم در دست نیست. کمتر کسی نیز جرأت پیش‌بینی آینده‌ی سرمایه‌داری را دارد. چه کسی در دهه‌ی شصت، در اوج قدرت جنبش کارگری و دانشجویی می‌توانست درکی از دگردیسی پرولتاریا به پریکاریا، شرایط هر چه بدتر کار (در جهان) و انبوه

^۱ نگاه کنید به نوشته‌ی مشهور به جزوه‌ی جونیوس رزا لوکزامبورگ در این سایت:

<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/>

کارگرانی در کشور چین (کمونیست) داشته باشد که شش روز در هفته، روزانه دوازده ساعت کار می‌کنند.^۱

مدنیت و به‌همان‌گونه دموکراسی و برابری آرمانهایی در خود ارزشمند هستند. آنها در خود شایسته و بایسته‌ی پی‌گیری هستند. تحقق آنها، حال به هر میزانی، حتماً بر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جهان اثر خواهد نهاد ولی هیچ معلوم نیست که در آن فرایند چه تغییراتی را در ساختار سرمایه‌داری و عملکرد آن دامن می‌زند. شاید به فروپاشی و دگردیسی آن به نظامی دیگر یاری رسانند. شاید نیز سرمایه‌داری را وارد مرحله‌ای جدید از کارکرد همانند آنچه سازد که سوسیال‌دموکرات‌های اروپای شمالی در دهه‌های سی تا شصت در اندیشه‌ی ایجاد آن بودند. این در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. مهم‌تر آن است که درکی از آرمان‌هایی شایسته و بایسته‌ی ارجگذاری و پیگیری (برای تحقق) داشته باشیم.

برابری

آرمان مهم سوم برابری است. برابری صوری، برابری در مقابل قانون، برابری در ارجمندی و احترام، در بسیاری از کشورها در جهان معاصر هم به‌صورت اصل پذیرفته شده و هم تا حدی تحقق یافته است. حتی در دو زمینه‌ای که در نوشته‌ی مشهور تی. اچ. مارشال به‌صورت حقوق مدنی (به‌طور نمونه برابری در فرصت‌ها) و حقوق سیاسی (به‌طور نمونه برابری در تأثیرگذاری سیاسی به‌صورت برخورداری برابر همگان از حق رأی) یاد می‌شود نیز در بخش‌های مهمی از جهان پیشروی‌هایی رخ داده است.^۲ برابری اما در زمینه‌ی امکانات امر دیگری است. این همان آرمانی است که باید بر آن پای

^۱ درباره‌ی پریکاریا به کتاب گای استندینگ (۱۴۰۱)، *پرکاریا، طبقه‌ی نوین خطرناک* (ترجمه‌ی کیوان مهدی)، در مجله‌ی اینترنتی «نقد اقتصاد سیاسی» نگاه کنید. درباره‌ی ساعت کار کارگران چینی، مشهور به ۹۹۶، به این گزارش روزنامه نیویورک تایمز نگاه کنید:

<https://www.nytimes.com/2021/08/02/briefing/china-economy-gig-workers.html>

^۲ نگاه کنید به:

T. H. Marshall (1992), *Citizenship and Social Class*, Pluto press.

فشارد: برابری در استفاده و برخورداری از تمامی امکانات، مادی و اجتماعی. هم در زمینه‌ی درمان و آموزش که گاه آن‌گونه ضروری می‌نماید که انگار حکمی منطقی است و هم در زمینه‌ی خدمات و امکانات رفاهی. بدون هیچ‌گونه شرطی، صرف‌نظر از آن‌که سخن از چه انسان‌هایی، با چه توانی، هویتی، هوشی و ارجمندی در میان است.

در دوران جدید، شناسایی اهمیت برابری در امکانات را مرهون جان رالز هستیم. او اصل عمومی عدالت را بر آن اساس تعریف کرده است، بر اساس توزیع برابر تمامی ارزش‌های اجتماعی، آزادی و فرصت، درآمد و ثروت. ولی او توزیع نابرابر ثروت و امکانات اجتماعی را می‌پذیرد؛ البته به یک شرط مهم، به شرطی که اکنون مشهور خاص و عام است. این‌که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به‌گونه‌ای ترتیب یابند که هم بیشترین فایده را برای کسانی که دارای کم‌ترین مزایا هستند به‌همراه داشته باشند و هم در پیوند با شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها برای همگان باشند.^۱ این شرط اما مشکل اصلی را حل نمی‌کند. برابری در برخورداری از امکانات دوران معاصر همواره به‌عنوان ضرورتی برای شکوفایی اقتصادی و بهبودی وضعیت افرادی با کم‌ترین مزایا توجیه شده است و شرط رالز انگار برای دفاع از این توجیه طرح شده است.

گفته شده و می‌گویند که برابری در برخورداری از امکانات رکود اقتصادی را دامن می‌زند. انگیزه و شور افراد را برای کار و ثروت‌اندوزی از بین برده، جامعه را به ایستایی می‌کشاند. می‌گویند که در صورت استقرار برابری دیگر کسی انگیزه‌ی تحمل سختی، آموزش بیشتر و نوآوری نخواهد داشت چرا که می‌داند در برابری با دیگران به‌هررو از امکاناتی که دیگر اعضای جامعه با هر درد و رنجی تولید و ذخیره کرده‌اند بهره‌مند خواهد شد. راه‌حل بهتر از این چشم‌انداز آن است که پایه را بر نابرابری گذاشت و سپس با اقداماتی همچون مالیات تصاعدی، یارانه‌های گوناگون و بیمه‌ی درمانی و بیکاری از میزان نابرابری‌ها کاست. این البته از چشم‌انداز کسانی است که به برابری همچون یک ارزش می‌نگرند. نولیبرال‌ها که به بازار آزاد و رقابت همچون موتور پویایی سرمایه‌داری

¹ John Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

یا به باور آنها اقتصاد مدرن می‌نگرند هر نوع برابری و دخالت در ساختار اقتصادی جامعه برای کاهش نابرابری را ضربه‌ای به پویایی اقتصاد و شکوفایی آن می‌دانند.^۱ مسئله صرفاً این نیست که برابری در برخورداری از امکانات یک ارزش اجتماعی است. در این باره می‌توان استدلال کرد که پذیرفتنی نیست که انسان‌هایی که در هستی‌مندی به‌سان انسان، در تنامندی و نیازهای گره‌خورده به آن و در برخورداری از شور جنسی و کسی بودن در اجتماع یکسان هستند در برخورداری از امکانات همانند یکدیگر نباشند. حتی در این زمینه می‌توان استدلال کرد که شکی نیست که هرکس نیازها، تمایلات و سلیقه‌ی ویژه‌ی خود را دارد و چیزهایی را بر چیزهای دیگر ترجیح خواهد داد. هیچ ضرورتی ندارد که به همه امکاناتی برابر داده شود. مهم اما آن است که انسان‌ها در دسترسی به امکانات هم‌وزن باشند و خود به هر گونه که می‌خواهند از آن امکانات بهره‌جویند. یکی از خدمات درمانی و رفاهی بهره‌جوید، دیگری به‌خاطر سلامتی یا روحیه‌ی خویش‌تنداری به امور دیگری همچون خدمات آموزشی یا خدمات ورزشی توجه نشان دهد.

برابری از زاویه‌ی دید دیگری از اهمیت برخوردار است. درست از همان زاویه‌ای که مورد انتقاد قرار می‌گیرد. برابری در برخورداری از امکانات زمینه را برای سرزندگی و پویایی اعضای جامعه فرا می‌آورد. امکانات امکان‌تکوین توان جسمی و توانمندی‌های اندامی و ذهنی را در اختیار همگان قرار می‌دهد. دلهره و دغدغه‌ی برخورداری از امکانات را از زندگی بسیاری می‌زداید و عزت نفس را به روحیه‌ی آنها بازمی‌گرداند. انگیزه‌های نو به انسان‌ها در جهت‌تکوین و شکوفایی توانمندی‌های خویش می‌بخشد. دیگر کسی از باخت در سرمایه‌گذاری بر امیال یا استعداد خویش نخواهد هراسید. به نوآفرینی در زمینه‌ی فناوری، تولید امکانات مادی، هنر و ادبیات روی خواهد آورد بی آن‌که به‌سبب احتمال بی‌نتیجه بودن اقدامات گاه‌پر مخاطره‌ی خویش ترسی به دل

^۱ نگاه کنید به:

Karim Bettache, Chi-yue Chiu and Peter Beattie (2020), The merciless mind in a dog-eat-dog society: neoliberalism and the indifference to social inequality, *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34: 217–222

راه دهد. در یک کلام، برابری در برخورداری از امکانات از سرزندگی و پویایی انسان‌ها نمی‌کاهد، آن‌را افزایش می‌دهد.

برابری به هر صورت، ولی به‌ویژه در شکل برخورداری از امکانات، همبستگی بین اعضای جامعه را ژرف‌تر خواهد ساخت. هر کس خواهد دید که امکانات تمامی جامعه امکانات خود او هستند، که جامعه ارج‌گذار و حساس به وجود او و نیازها و امیال او است. در این وضعیت، همبستگی از همبستگی کارکردی مشهور دورکهایمی مبتنی بر وابستگی افراد به یکدیگر فراتر خواهد رفت. وابستگی نفی نخواهد شد. بر جای خواهد ماند. در جهان مدرن هیچ‌کس نمی‌تواند در آزادی و استقلال از دیگر اعضای جامعه با کارکردها و مسئولیت‌های خویش زندگی کند. در برابری، این وابستگی با دلبستگی افراد به یکدیگر تکمیل شده، یگانگی اجتماعی را می‌آفریند. این همان دلبستگی‌ای است که از ارسطو تا هگل و اکسل هونت در دوران مدرن به‌سان دوستی، عشق و ارج‌گذاری مورد شناسایی قرار داده‌اند.

عدالت آن‌چنان که در دوران جدید از سوی اندیشمندانی مانند رالز و هابرماس^۱ بازشناسی شده ترکیبی از آزادی و برابری است. آزادی به‌صورت رهایی از قیدوبندهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، اما همواره مهم‌تر از برابری به‌عنوان اصل اول و برتر عدالت مطرح شده است. برابری را با تمام ارزشمندی همچون مانعی در مقابل آزادی فرد در جست‌وجوی قدرت، ثروت و جایگاه (والا تر) دیده، به این خاطر آن‌را در درجه‌ی دوم اهمیت معرفی کرده‌اند.

این درک از برابری لطمه‌ای جدی نه فقط به تلاش برای تحقق آن در جامعه بلکه حتی به درک از اهمیت آن وارد آورده است. برابری در گستره‌ی زیست اجتماعی و سیاسی به‌سان خواستی مهم ولی خطرناک دیده شده است. خواستی که می‌بایست در حدی معین پی‌گیری شود تا جامعه از آسیب آن محفوظ بماند. این درک اثر خویش را امروز بر جای گذاشته است. کسانی همچون پیکتی نشان داده‌اند که در چند دهه‌ی

^۱ راولز در کتاب یک نظریه‌ی عدالت (مورد ارجاع در صفحات پیشین) و هابرماس در این کتاب آن‌را به بحث گذاشته‌اند:

اخیر نابرابری (در برخورداری از امکانات) رشد دهشتناکی داشته است و جامعه بیش از پیش به سمت نابرابری طبقاتی با اقلیت کوچک ثروتمند و خیل انبوه محرومان پیش رفته است.^۱

نجات انگاره‌ی برابری از این باور بیش از آن‌که گره خورده به آرمان‌گرایی باشد امری اضطراری است. نابرابری‌های فزاینده در حال وارد آوردن ضرباتی جدی به یگانگی اجتماعی، سلامتی اندامی و سرزندگی انسان‌ها است. باید فرایند را تا دیر نشده متوقف ساخت تا چیزی از جامعه و تندرستی تن‌وجان انسان‌ها بر جای بماند. پای‌فشاری بر اهمیت برابری در برخورداری از امکانات گامی مهم در این زمینه است. مهم‌تر از آن درک از آزادی همچون آرمانی، خواستی در گستره‌ی زیست اجتماعی و تحقق یافتنی در چارچوب دموکراسی است. در این چارچوب دیگر نمی‌توان از برتری خواست آزادی بر خواست برابری سخن گفت.

چرخشی از عدالت به‌سوی گشایش

از افلاطون در کتاب جمهوریت تا اکنون مفهوم عدالت به آرمان‌گرایی خورده است. عدالت آن اصل یا اصولی است که ساماندهی جامعه بر مبنای آن وضعیتی آرمانی را تحقق می‌بخشد. بحث عدالت همواره بحث اصل یا اصول درست و مشروع برای سامان‌دهی جامعه بوده است. به‌هررو، عدالت امروز مفهومی فرسوده است؛ هم از زیادی استفاده در موقعیت‌های مختلف به معنای گوناگون (عدالت محض، عدالت قضایی، عدالت اجتماعی، عدالت جنسی ...) و هم به‌خاطر از دست دادن موضوعیت. عدالت امروز بوی نظم و ساماندهی جامعه از سوی نیرویی قرار گرفته در ماورای آن می‌دهد و این سوءظن برانگیز است. امروز انسان‌ها در مقام افرادی خودپو نمی‌توانند بپندارند که نیرویی در ورای اراده‌ی آنها نظمی را، حتی نظمی آرمانی را، بنیاد نهد.

مهم‌تر و ضروری‌تر از انگاره‌ی عدالت و سامان‌دهی نظم در راستایی معین، گشایش است. گشایش به‌معنای فراهم آمدن امکان حضور پر از جنب‌وجوش فرد در گستره‌ی

¹ Thomas Piketty (2015), *The Economics of Inequality*, Harvard University Press.

زیست خویش، در گستره‌ی زیست اجتماعی است. در دوران مدرن فرد به دنبال آن است که نه فقط مستقل و خودسامان باشد، بلکه خود با انتخاب‌ها و کوشش‌های خویش جهان خود را برساند. او همچنین می‌خواهد که خود را در تشخیص و توانمندی‌های خویش به دیگران بشناساند و ارج نهاده شود. این، همه، در چارچوب گشایش امکان‌پذیر است. گشایش هموار ساختن راه برای رویکردها و کوشش‌های او است.

دموکراسی، مدنیت و برابری (در برخورداری از امکانات) گشایش را ممکن می‌سازند. آنها، در ترکیب با یکدیگر و نه مجزا از یکدیگر، زمینه‌ی گشایش را فراهم می‌آورند. دموکراسی مسئولیت تمامی ساختار جامعه را متوجه فرد ساخته حاکمیت، بر جهان، جامعه و سرنوشت را، به او البته در همراهی با دیگران واگذار می‌کند. به این خاطر می‌توان تصریح کرد که دموکراسی شور و انگیزه‌ی مشارکت همه‌جانبه را در سامان‌دهی حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی می‌آفریند. کارگران کارخانه، شهروندان کشور، شاگردان مدرسه و ساکنان یک محله را به تصمیم‌گیری و دخالت در فرایند اداره‌ی امور حوزه‌ی کار و زیست خود برمی‌انگیزند. مدنیت هرگونه مانع قرار گرفته بر سر راه فرد را برمی‌دارد. نهادهای سرکوب دیگر وجود ندارند تا او را مجبور به فرمانبرداری از نظامی اخلاقی یا هنجاری سازد. جامعه‌ی رها از سرکوب باز به روی تجربه‌ها و هویت‌های گوناگون است و جهان دربرگیرنده‌ی گونه‌گونی. دیگر می‌توان در آرامش و آسودگی بدون دلهره‌ی ویرانی‌ها و سنگدلی خود و دیگران زیست. برابری در امکانات جامعه را به معنای کامل کلمه به قلمرو زیست بهینه‌ی فرد تبدیل می‌کند. در چارچوب برابری، فرد می‌تواند از تمامی امکانات جامعه به یکسان همچون همه‌ی دیگر اعضای جامعه بهره جوید. او دیگران را دیگر نه دشمن یا رقیب بلکه یاور خویش می‌بیند.

در گشایش، امکان شکوفایی وجودی پدید می‌آید، امکان آن که سرزنده، پویا و دل‌بسته (به دیگران و اجتماع) زیست. در درکی از نظر تاریخی بنیادین، ارسطو شکوفایی را به مفهوم پرورش توانمندی‌ها و استعدادها و به‌کارگیری آنها معرفی کرده است.^۱ می‌توان گفت که برای او شکوفایی همان خوشبختی است، خوشبختی آن که

¹ Tim Duvall and Paul Dotson (1998), Political participation and "eudaimonia" in Aristotle's politics, *History of Political Thought* 19 (1): 21-34.

در موقعیتی قرار گرفت که امکانات آن‌را داشت که توانمندی‌ها و استعدادهای خود را پروراند و به کار گرفت. با این حال این‌جا مشکلی وجود دارد. توانمندی‌ها و استعدادها امروز می‌توانند بی‌شمار باشند و به خاطر شتاب تحولات اجتماعی به‌سختی می‌توان برداشت معینی از آنها داشت. از آن‌رو هیچ معلوم نیست که بتوان توانمندی‌ها و استعدادها را معینی را نزد خود شناسایی کرد.

به برداشتی مجردتر نیاز داریم. بهتر است بگوییم شکوفایی اتخاذ رویکردی در سازگاری با وجود انسانی به‌سان موجودی زنده، هوشیار و اجتماعی است و در آن چارچوب می‌توان سه وجه برای آن بر شمرد: سرزندگی، پویایی و دلبستگی. در گشایش، امکان آن شکل می‌گیرد که مدام در عرصه‌ی زیست اجتماعی، در تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور، در محل کار، مدرسه، شهر و خانه کوشا بود. شنید، دید، گفت و همراهی کرد. به تمام معنا زنده و هوشیار بود. در آن جوّ، پویایی شکوفا می‌شود. در سرزندگی و در جوّ باز زیست اجتماعی، امکان آن پیش می‌آید که انسان خود را مدام تعالی بخشد. بیاموزد، خطا کند و خود را از آن برهاند، توانمندی‌های خود را گسترش و استعدادهای خویش را پرورش دهد، کسی شود، کسی دیگر شود و مدام در خود انسانی دیگر بیابد. پویایی و سرزندگی می‌توانند گسست اجتماعی را دامن زنند. انسان‌ها را در تمرکز بر کوشش و خودپروری بیگانه با یکدیگر ساخته و حتی رودرروی یکدیگر قرار دهد. ولی در اجتماعی که امکان دخالت مستقیم در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور را فراهم می‌آورد، دستگاه سرکوب را جمع‌آوری کرده و همه را در دسترسی به امکانات برابر ساخته، امکان دلبستگی افراد به یکدیگر و اجتماع به وجود می‌آید. دیگر لزومی وجود ندارد که کسی به دیگران یا اجتماع همچون دشمن یا عنصری بیگانه بنگرد و سنخی از ارج‌گذاری متقابل بین افراد شکل می‌گیرد.

دموکراسی، مدنیت و برابری در برخورداری از امکانات، آرمان‌هایی، در خود، ارزشمند هستند. می‌توان از چشم‌اندازهایی به آنها نقد داشت ولی آنها آرمان‌هایی هستند که همواره از دیربازی که گاه به یونان باستان و گاه به آغاز دوران مدرن بازمی‌گردد و سوسه‌برانگیز بوده‌اند. ولی مهم‌تر آن است که این سه امر آرمانی ضرورت زندگی مدرن برای پنجه درافکندن با مشکلاتی است که این جامعه مدام می‌آفریند. با

سرزندگی، پویایی و دل بستگی برخاسته از تحقق آن سه آرمان می توان زیستی شایسته و شاید مهم تر از آن سازگار با وجودی انسانی پیش برد.

مسیر پرسنگلاخ چپ از دیروز تا کنون و چشم انداز نظری فردا

حمید فرازنده

نوشته‌ی زیر، در بخش دوم خود متمرکز است بر علل اجتماعی نشدن آرمان چپ در سال‌های پس از انقلاب، تا نقدی درون‌مان از وضعیت چپ ارایه شود. در بخش سوم به چگونگی برون‌رفت نظری از بن‌بستی که چپ کلاسیک در آن گرفتار آمده است، پرداخته خواهد شد، اما پیش‌تر از آن، در بخش آغازین، به شناخت و تحلیل عوامل بازدارنده‌ی چپ، یعنی جریان راست‌گرای وطنی که به موازات راست جهانی در این دوران هرچه بیشتر افراطی شده است، می‌پردازیم.

درآمد

«بحران» تنها واژه‌ای است که تصویری مناسب از دوران معاصر جامعه‌ی بشری ارایه می‌کند؛ تنها اقتصاد، سیاست و اجتماع نیست که در بحران به‌سرمی‌برد؛ کلیه‌ی مفاهیم متعلق به این حوزه‌ها، نیز از درون معنای خود را باخته‌اند، و همین دوران ما را شبیه سال‌های پیشافاشیسم می‌کند که به جنگ دوم جهانی انجامید.

در شرایط عینی‌ای که سرمایه‌داری از آرایه‌های گول‌زنک خود، لیبرالیسم و دموکراسی، خود را آزاد، و به هسته‌ی سخت‌اش، فاشیسم، رجعت می‌کند، احزاب چپ اروپا نتوانسته‌اند ایدئولوژی‌شان را به بستری جدید برای مقابله با گلوبالیسم یا جهانی‌شدن سرمایه تبدیل کنند. دست آخر کارشان به جایی رسیده است که از یک

التقاط متشکل از دموکراسی لیبرالی و وعده‌های بی‌بنیان بازسازی عدالت اجتماعی دفاع کنند، اما جالب این‌جاست که بازهم از جانب مردم حمایتی نمی‌یابند. مسئله‌ی چپ اروپایی در این است که خود را در رقابت با جریان‌های راست برای ربودن آرای پارلمانی می‌بیند، به جای آنکه خود را به صورت یک بدیل برای سیستم مطرح کند. از طرح مسئله به این شکل عاجز است، چون نمی‌تواند تحلیل درستی از اوضاع سیاسی - اجتماعی به دست دهد، و این ریشه در ترک تئوری طبقاتی مارکسیسم دارد. به عبارت دیگر، چپ حزبی اروپا دیگر تفاوت ماهوی مشخصی با سوسیال‌دموکرات‌ها ندارد؛ سوسیال‌دموکراسی‌ای که نارضایتی ملموسی از مناسبات بازار آزاد و اقتصاد سیاسی ندارد. و یا وقتی چپ برای بهبود شرایط اقلیمی شعار می‌دهد، باز کنار سوسیال‌دموکرات‌ها می‌ایستد و فراموش می‌کند که اصل توسعه‌ی اقتصادی که مسیر دیرپای سیستم است با امکان بهبود شرایط اقلیمی از ریشه در تضاد است، و بدون یک سوسیالیسم نو، امکان مبارزه با گرمایش زمین منتفی است.

۱

چپ کلاسیک در برابر لیبرال‌های بدلی

مشکلات چپ در ایران البته از این جنس نیست، چرا که ما هیچ‌وقت تجربه‌ای از لیبرال‌دموکراسی نداشته‌ایم که چپ خود را در رقابت با آن تعریف کند. آن کسانی هم که امروز خود را در ایران، لیبرال تعریف می‌کنند، بدون آن که ذهنیتی تاریخی و تحلیل‌مند از این مفهوم داشته باشند، وقتی در گفتمان‌های گوناگون و عمدتاً جزمی‌شان خوب دقیق شویم، پی می‌بریم هدف غایی‌شان از لیبرالیسم، رفتن روی سکویی است تا خود را علیه چپ تعریف کنند؛ هدف‌شان حاشیه‌ای جلوه‌دادن چپ است. در گفتمان بویناک و خالی از شعور تاریخی این شبه‌لیبرال‌ها، انقلاب ۵۷ تبدیل به یک شورش، و نسل «پنجاه‌هفتی‌ها» خائن تصور می‌شوند. همین‌جا با درنگی بیشتر پی می‌بریم یک علت مهم که چرا تصویری بالنده از آینده در آنان پدید نمی‌آید، این است که از گذشته‌ی پدران و مادران خود شرم‌زده و پشیمان‌اند. آنان نمی‌دانند که وقوع یک انقلاب منوط به اراده‌ی هیچ مردمی نیست. آنان نمی‌دانند که شرایط است

که انقلاب را رقم می‌زند. رژیم شاه سفاک بود و مردم آن روز نمی‌توانستند شرایط موجود خود را با آینده‌ای که هنوز نیامده است، قیاس کنند. شاه بسیار خودکامه و متوهم بود، و با آن توهم خاص شاهان ایرانی کوبید و رفت و رفت تا انقلاب شد. روزی که مردم بفهمند انقلاب مادران و پدران‌شان اگر درست نبوده، گریزی هم از آن نبوده است، شاید افقی از آینده جلوی چشم‌شان آشکار شود.

حسّ پشیمانی از انقلاب در واقع حسّی همه‌گیر، و از همین روی، نقد نشده، و مفهوم‌پردازی نشده (unconceptualized) است، زیرا حسّی است که سوژه ندارد. تنها نتیجه‌اش خمودگی و کلبی‌مسلك‌گرایی بیشتر است.

جامعه‌ای به سوی آینده می‌رود که حتی اگر از گذشته‌اش مغرور هم نباشد، لااقل شناختی راستین و جامعه‌گرا از آن داشته باشد. و چون با گذشته تصفیه‌حساب نمی‌شود، به این نتیجه می‌رسند که رجعت و از سرگرفتن گذشته تنها کار صواب است. این گذشته اما به‌تمامی از یک افسانه تشکیل می‌شود: حتی این حکم صادر می‌شود که پادشاهی - سلطنت در خون ما ایرانی‌هاست. چرا؟ چون اساطیر و افسانه‌ها و فولکلور ما پر است از وصف شاهان. و فراموش می‌شود که همه‌جای دنیا همین طور بوده است. با چشم‌پوشی از جرج واشنگتن، اولین جمهوری تاریخ را فرانسویان در ۱۷۸۹ روی جسد رژیم سلطنتی ساخته‌اند. و جز در همان سال‌های آغازین، دیگر دچار نوستالژی برای رژیم پادشاهی نشده‌اند: آینده‌نگری از اجزای جدایی‌ناپذیر فرهنگ‌شان بوده، ولی این به معنای فراموش کردن رنج گذشته هم نبوده است. اما سلطنت‌طلبان وطنی می‌خواهند ما را به آغاز آفرینش که هنوز اهریمن به آن وارد نشده است برگردانند (واژه‌ی پهلوی «فرشگرد» در این معناست). ولی ما ادامه‌ی قصه را می‌دانیم: اهریمن بالاخره وارد ماجرا خواهد شد و عنان امور را در دست خواهد گرفت و روز از نو روزی از نو.

از همین روست که بازگشت به گذشته همواره بازگشت به رنج است. یک حزب یا جریان سیاسی اگر در قرن ۲۱ پس از طی شدن این همه فجایع بزرگ که عمدتاً با بهانه‌ی عقیدتی و در واقع به علل تماماً مادی و هژمونیک به وقوع پیوسته، همچنان شعاریش را بر مبنای توهمات معرفی می‌کند، باید با سوءظن به گفتمان‌ش نگریست. اولین پارادوکس در شناسنامه رخ می‌دهد: از طرفی قول یک رژیم سکولار می‌دهند، و

از سوی دیگر نام‌ونشان خود را از متون مقدّس یا اساطیری به وام می‌گیرند، و به دوره‌ای ما را حواله می‌دهند که درست مثل حالا دین و حاکمیت درهم ذوب بوده است. اما ساختار شخصیتی مشروطه‌خواهان که خود را ملزم به وابسته ماندن به یک اتوریته می‌بینند، بیشتر حول یک محور قدرت-ضعف و یک روش ازپیش تعریف‌شده از باوری موروثی شکل می‌گیرد که به سرعت منجر به کانفورمیسم و سازگاری جمعی می‌شود، و ناتوان از تأمل در خود و در نهایت فاقد تجربه‌ی تاریخی است. و اگر می‌بینیم این ویژگی در برخی اقشار جامعه قابلیت تبدیل به یک خودشیفتگی جمعی دارد، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که پل‌های ارتباطی جامعه و جریان روشنفکری‌مان آن چنان مستحکم نبوده که همه‌ی اقشار جامعه قادر شوند از پس گذشته برآیند. این امر، یعنی کمبود کانال‌های ارتباطی بین روشنفکران و جامعه، مستقیماً توجّه ما را به جای خالی آموزش و پرورش دموکراتیک جلب می‌کند. روشنگری وقایع تاریخی، بیش از هر چیز وظیفه‌ی خود می‌بیند در برابر سیستم فراموشی، پر قدرت عمل کند؛ سیستمی که هر آنچه را که فراموش شده موجه نشان می‌دهد و در واقع سعی در گستراندن محدوده‌ی فراموشی دارد. برای این کار حتی دست به جعل تاریخ می‌زنند: شاه شخصاً با کودتای ۲۸ مرداد مخالف بود؛ و یا اصلاً کودتایی رخ نداد: شاه از اختیاراتش در قانون اساسی بهره برد و مصدق را عزل کرد؛ و یا دکتر حسین فاطمی تروریست بود؛ خسرو گل‌سرخ‌ی و کرامت‌الله دانشیان خودشان می‌خواستند کشته شوند و...

این خودشیفتگی زخم‌خورده‌ی «کیان‌محور» جایی در ناخودآگاه ذهن‌شان همچنان شعله‌ور است و روز موعدهش را انتظار می‌کشد. اما ابتدا هر چیزی را که ممکن است گذشته را با امیال خودشیفته در آگاهی منطبق کند به چنگ می‌آورد و سپس انگار که هیچ زخمی نخورده است، حتی واقعیت را بر اساس آن تغییر شکل می‌دهد. امروز بسیاری از مردم فاقد شغل اجتماعی، و در عوض دریافت‌کننده‌ی یارانه‌ی دولتی و کمک‌های خانوادگی و سودهای بانکی‌اند، و از جمله به این دلیل نمی‌توانند خود را به صورت سوژه‌های اجتماعی متصور شوند. این تنها یکی از دلایل خمودگی آنهاست. واضح است که در چنین شرایطی می‌توان در لحظه‌ی مناسب این نارضایتی را به گذشته‌گرایی هدایت، و از آن برای تکرار فاجعه سوءاستفاده کرد.

ناسیونالیسم با این که امروز دیگر خودش هم نمی‌تواند خودش را باور کند، اما به صورت یکی از مقتضیات سیاسی به مردم معرفی می‌شود. به همین دلیل است که در نشست‌های تلویزیونی یا مجازی حالت چهره‌ی مُبلغانش خشم‌آلود و عصبی است، موجوداتی که با خودشان آشتی نیستند و عمداً خود را به ندیدن واقعیت می‌زنند.

در غرب، ناسیونالیسم در تلاش برای ایجاد ملتی در چارچوب واقعیت و مبارزات سیاسی روز، بدون وابستگی عاطفی زیادی به گذشته، پدید آمد. حال آن که ملی‌گراهای اروپای مرکزی و شرقی و رفته‌رفته خاورمیانه و نقاط مختلف آفریقا اغلب از اساطیر گذشته، یک ایدئولوژی آرمانی ساختند که معطوف به احیای شکوه دوران باستان خود بود، بدون آن که پیوندی با واقعیت روز جامعه داشته باشد. امید داشتند به این ترتیب به یک واقعیت سیاسی در آینده تبدیل شوند. آنان توانستند این ایدئولوژی را به ویژگی‌های گوناگون بیارایند، زیرا این مسئولیت فوری‌شان نبود که این ویژگی‌ها را واقعی کنند، اما همین بر تصویر ساختگی و «رسالت»‌شان در پدید آوردن یک ملت نو تأثیر نهاد.

ازجمله‌ی این ویژگی‌ها آن که در ایران بخشی از ملی‌گرایان پی بردند که باید ویژگی دیگری نیز ضمیمه‌ی ایدئولوژی خود کنند که نشانگر علامت فارقه‌شان از بقیه‌ی ناسیونالیسم‌های منطقه‌ای باشد، و به این ترتیب از «جبهه‌ی ملی» جدا شدند و در ساختاری سیاسی به نام «نهضت آزادی» خود را ملی-مذهبی نامیدند که تا به امروز پیگیری‌اش در ایران و خارج از کشور دارد.

سویه‌ی دیگر این ضمیمه‌سازی، ملی‌گرایی را با توهّمی مبهم‌تر از ترکیب ملی-مذهبی ممزوج کرد: توهّمی به نام «ایران باستان»؛ تو گویی تا پیش از یورش اعراب، ایران‌زمین یک بهشت برین بوده است. امروز دیگر بر همه‌ی مورخان معلوم شده است که دو سده حاکمیت هخامنشیان و چهار سده زمامداری ساسانیان تماماً دین‌محور بوده و با این دین‌محوری هرچه و هرکه را «غیر» خوانده‌اند، قتل عام کرده‌اند. آنچه عیناً از آن تمدن باستان برجا مانده و هر سال در نوروز میعادگاه گذشته‌گرایان می‌شود، همان خرابه‌های تخت جمشید و پاسارگاد است که به‌کل، کاخ‌های امپراتوری و نظامی بوده. این به اصطلاح تمدن هخامنشی و ساسانی در طول شش قرن نه یک بیمارستان ساخته، نه یک مدرسه، نه یک حمام یا کتاب‌خانه، و نه حتی یک کاروان‌سرا. تنها در دوره‌ی

اشکانیان است که مردم بیچاره کمی نفس می کشند، چون دوره‌ی اشکانیان لایبک‌ترین دوران تاریخ ایران است. طرفه اینجاست که ایران‌شهری‌ها اشکانیان را «غیر» می خوانند و زود از آنها رد می شوند. کسی در بین آنان به خود نمی گوید چطور هیچ نامی از کورش در شاهنامه، خمسه و متون باستانی نیست. کسی بین آنان به خود نمی گوید چرا در صدر فردوسی و نظامی، و نیز بقیه‌ی شاعران ما این قدر اسکندرنامه نوشته اند و از یک «متجاوز» چنین تمجید کرده اند؟ پیش تر مگر چه ظلمی بر سرشان ریخته بوده؟

حال آن که اگر در دوره‌ای سنگ بنایی از تمدن در ایران گذاشته شده باشد، این بین سده‌های سوم تا هشتم هجری است؛ دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی-ایرانی که خود متأثر از اندیشمندان اندلس است و ریشه در فلسفه‌ی یونان باستان دارد. اما باستان گرایانِ پوپولیستِ ما هیچ نامی از آن دوره نمی برند.

امروز تداوم این نوع ملی گراییِ ایرانِ باستان پرستانه نشانگر این است که هنوز به طور جدی ما با گذشته مان تصفیه حساب نکرده ایم، و پس از نزدیک به پنجاه سال از انقلاب ۵۷ تاکنون همچنان بخشی از جامعه به رونوشتی کاریکاتورگونه از اقتداری که در زمان خود فاقد پایه‌های اجتماعی بود، دخیل بسته است.

برعکس، ناسیونالیسم غربی از قرن هجدهم در ربط و پیوند نزدیک با آزادی‌های فردی و جهان‌شهرگراییِ خردباورانه بود. اما ملی گرایی به تأخیر افتاده‌ی ایران و خاورمیانه به راحتی به راهی معکوس افتاد. این ملی گراییِ جدید که هم وابسته بود به عوامل بیرونی، و هم با آنها سر ناسازگاری داشت، فاقد اعتماد به نفس بود، زیرا از عقده‌ی حقارت ریشه می گرفت، و نه از یک نیاز واقعی اجتماعی-سیاسی. عقده‌ی حقارتش را اغلب با اغراق در بیان اعتماد به نفس اش تلافی می کرد. این البته تا حدود بسیار زیادی برای آلمان هم صادق است. جست و جوی معنایی ناسیونالیسم آلمانی، روسی یا هندی، و البته ایرانی جست و جویی است درباره‌ی «روح» یا «رسالت» ملت، همراه با بحثی بی پایان درباره‌ی رابطه‌ی آن با غرب - همه‌ی اینها ویژگی این شکل جدید ناسیونالیسم شد.

ملّی گرایی تازه پا گرفته در ایران نیز برای کسب مشروعیت و اصالت خود از طریق یک ملّی گرایی قدیمی تر به میراث گذشته‌ی خود می نگریست، و معمولاً با دست

یازیدن به افسانه‌سازی و اسطوره‌تراشی از اعماقِ متنوعِ سنت‌های ابتدایی و قدیمی خود، در برابر خردگرایی غربی و معیارهای جهانی باد در غیغ می‌انداخت. جشن‌های دوهزار و پانصد ساله تجسم این مشروعیت‌طلبی بود. پروژه‌ای هنگفت که - جالب است - مخاطبانش نه مردم ایران، که مدعوین خارجی و عمدتاً غربی بودند. یک سیرک استثنایی برای شاهزاده فیلیپ و دیگران. این ناسیونالیسمی نبود که از دل مردم جوشیده باشد؛ پروژه‌ای بود با اهداف و اقتران‌های سیاسی خاص. حال آن‌که میهن‌دوستی برای ایرانی چیزی بود ملموس و دم دست؛ این را وقتی یک ایرانی تبعیدی از خارج از کشور درباره‌ی ایران سخن می‌گوید، می‌توان فهمید. وقتی می‌گوید دلم برای ایران تنگ شده است، منظورش خانه و محله و چند نقطه‌ی آشنا از شهرش و دوستان و آشنایانش است. و این برایش خیلی پرمعناتر است از تمام آنچه بهانه‌ی آن مراسم پرزرق‌وبرق شده بود.

چپ کلاسیک ایران، اولین جریان سیاسی-اجتماعی بود که این دروغ بزرگ را شناخت و در برابرش به روشنگری پرداخت.

از افسون گذشته فقط از یک طریق می‌توان نجات یافت: و آن بررسی دقیق علل سیاسی و اجتماعی‌ای است که انقلاب ۵۷ را رقم زد.

اما متأسفانه ناکارآمدی، و ستم خارج از وصف رژیم فعلی، همراه با فقر مادی و فرهنگی حاصل شده، در شرایطی که تیراژ کتاب کم‌تر به هزار نسخه می‌رسد، و این به معنای آن است که تنها شاید نیمی از آنها به فروش برسد، دست‌اندرکاران توهم‌سازی میدان عمل گسترده‌تری پیدا کرده‌اند، و به جمع هواداران‌شان در سال‌های اخیر افزوده شده است.

دسته‌ی پرجمعیت‌تر این متوهمان گمان می‌کنند با این چم‌وخم دادن تحریف‌آمیز به تاریخ، می‌توانند زمینه را برای بازگشت به «دروازه‌های تمدن» در رکاب ساواک و سپاه‌چال‌های شکنجه هموار کنند.

و نحله‌ی جمهوری‌خواه این طرز تفکر که این اواخر به راحتی در کنار سلطنت‌طلبان در شوهای تلویزیونی تازه تأسیس حضور به هم می‌رسانند، هم‌صدا با آنان، چپ را بزرگ‌ترین دشمن ایران معرفی می‌کنند. حتی جلوی دوربین برای طبقه‌ی فرودست و گرسنگان وطن اشک می‌ریزند، و وقتی در همان نشست، به زن و بچه‌های مردم غزه

می‌رسند، با قساوت قلب عجیب و غریبی: «به ما چه مربوط» می‌گویند، و همین به‌تنهایی به ما می‌رساند که این شبه‌لیبرال‌ها چه نسخه‌ی بی‌شباهتی به اصل خود در غرب هستند. چنان از تاریخ و جغرافیای منطقه بی‌خبرند که متوجه سرنوشت مشترک کشورهای منطقه نیستند و گمان می‌کنند ایران به‌تنهایی قادر است رستگار شود. تمام آن راه‌پیمایی‌های بزرگی که در شهرهای بزرگ اروپایی بر ضد نسل‌کشی اسرائیل شاهدش بودیم، هرچند مورد حمایت همه‌جانبه‌ی چپ اروپا بود، اما سازمان‌دهندگان آن جوانان لیبرال‌دموکرات بودند؛ سخن‌گویان این تظاهرات بزرگ نظریه‌پردازان لیبرال‌دموکراتی نظیر جفری ساکس و جان میرشایمر بودند که شبه‌لیبرال‌های ما چه بسا حتی نام آنان را نشنیده باشند، چه برسد به این‌که از دیدگاه‌های نظریه‌پرداز ارجمند سال‌های جنگ سرد، [جودیت اشکلار](#) آگاه باشند.

در مقابل این نسخه‌های بدلی لیبرال، غیرمترقبه نیست اگر چپ هم هرچه بیشتر بر مواضع تاریخی‌اش اصرار کند؛ متأسفانه لیبرال‌های قلابی وطنی، به شیوه‌ای تناقض‌آمیز گفتمان چپ کهنه را زنده نگه می‌دارند.

چپ حزبی و سازمانی ایران شاید کهنه مانده باشد، اما بدون تردید با توجه به فداکاری‌ها و کشته‌های بی‌حد و اندازه‌ای که در تاریخ مبارزاتی‌اش داده است، هر انگی به آن می‌چسبد، مگر «خائن‌بودن». درست است که در گفتمان چپ، اصطلاحات پوپولیستی، عوام‌فریبانه و مغلطی مانند ملت، پرچم و امثالهم وجود ندارد، اما در میان تمام طیف‌های سیاسی این خطه در طول تاریخ، هیچ‌کدام به میزان چپ‌گرایان وطن‌دوست، مردم‌دوست و هر لحظه آماده‌ی فداکاری نبوده است. بیشتر آنچه امروز به نام گنجینه‌ی فرهنگی مدرن می‌شناسیم، ساخته و پرداخته‌ی چپ‌های این آب‌و‌خاک بوده است: از شعر و داستان‌نویسی گرفته تا هنرهای تجسمی و نمایشی، از زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا فلسفه و تئوری سیاسی همه جا جهان‌بینی چپ راه‌گشا و پیش‌قراول بوده است.

۲

نقد نظری چپ کلاسیک

با این همه، تمام این عداوت ایدئولوژیک از جانب جریان راست، نباید موجب شود که ما چپ خود را مصون از اشتباه و نقدناپذیر تلقی کنیم. چرا که هدف این نوشته در این بخش، وارد کردن ریشه‌ای‌ترین اما صمیمانه‌ترین انتقادات بر چپ خودی است. چپ تاریخی ایران از زمان حیدر عمواغلی تا انقلاب ۵۷ خود را ناگزیر در امتداد چپ‌های مختلف آسیایی دیده و تعریف کرده است؛ ناگزیر؛ زیرا مدل تاریخی دیگری هنوز در چشم‌انداز نبوده که از آن پیروی کند. لازم است مدل سوسیالیسم روسی و یا کمونیسم چینی را با پیشینه‌های تاریخی-اجتماعی و درک گذشته‌ی سیستم امپراتوری‌ای که بر آن دو کشور حاکم بوده بررسی کرد که البته موضوع نوشته‌ی دیگری می‌تواند باشد.

اما چپ ما، بدون دانش عمیقی از کلیات مارکس، گمان کرد می‌تواند همان نسخه را برای ایران نیز تجویز کند: یک سیستم سوسیالیستی اقتدارگرا در ذهن داشت و تا دهه‌ها اصولی مانند دموکراسی، تبعیض‌های گوناگون جنسیتی یا قومی یا مسائل زیست‌محیطی را فرعی می‌دانست. اما تجربه‌ی سخت سالیان متمادی پس از تثبیت اقتدار ج. ا. تکان‌هایی در نگرش آنان پدید آورد: هم سال‌های طولانی حبس و تبعید پس از دهه‌ی ۱۳۶۰ و هم تخریب عملی تجربیات سوسیالیسم جهانی، و به همراه آن منسوخ شدن پارادایم‌های کهنه‌ی چپ سوسیالیستی، این دیدگاه ایدئولوژیک چپ ایرانی را به لرزه درآورد، اما باعث فروریزی اش نشد، چرا که:

چپ حزبی و سازمانی، گذشته‌ی سیاسی و کلیت ایدئولوژی خود را نقد نکرد و آن را زیر سؤال نبرد. به همین دلیل دیاسپورای چپ نتوانست در سال‌های تبعید، سیاست‌های جدیدی تدوین کند و سازمان اجتماعی خود را تعمیق بخشد. فرهنگ سیاسی گذشته که هرگز مورد انتقاد واقعی قرار نگرفت، باعث شد بسیاری از عادات بیمار، موانع و ضعف‌ها ادامه یابد.

تکرار چارچوب ایدئولوژیک قدیمی و عادات رفتاری کهنه، موجب شد که گفتمان چپ کلاسیک نزد مردم معترض چندان خریداری نیابد. این بود که چپ نفوذ خود را در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی اگر نه به‌تمامی، اما تا حدود زیادی از دست داد.

در دوره‌های پیش، مبارزه برای حقوق بشر یک «ابزار»، یک «موقعیت تاکتیکی» برای این بخش از چپ بود. این گروه‌ها با ارجاعات همیشگی خود به تاریخ سراسر مظلومیت خود - که هر دو رژیم فعلی و گذشته با تشدید این مظلومیت آن را تبدیل به یک هویت برای آنان کردند؛ هویتی که میدان تئوریک و پراتیک‌شان را تنگ‌تر کرد- نتوانستند برنامه‌ی مبارزاتی گسترده‌ای ایجاد کنند تا در بخش‌های گوناگون اجتماعی طنین‌انداز شود.

از طرف دیگر، به‌رغم کثرت احزاب و سازمان‌های سوسیالیستی در جناح چپ ایران، ما هرگز به گروهی به نام «تکثرگرایان» در میان آنها برنخورده‌ایم. چنین چیزی تاکنون وجود نداشته است.

حتی گاه گفته شده است که ایده‌هایی مثل «فمینیسم»، معضل گرمایش اقلیمی و امثالهم ایدئولوژی‌های دروغینی هستند که با چشم‌پوشی از «تضاد اصلی» مبارزه‌ی خطّ مقدّم را منحرف کرده‌اند؛ در جهان دهه‌ی هشتاد، جنبش‌های «علیه نژادپرستی» یا علیه «تسلیمات هسته‌ای» نیز چیزهایی بود که نباید اتفاق می‌افتاد؛ جنبش زیست‌محیطی کاملاً غیر ضروری است؛ این مشکلات البته وجود دارد، اما تعیین‌کننده نیست؛ مبارزه‌ی تعیین‌کننده مبارزه‌ی سوسیالیستی است: به محض اینکه ما قدرت سوسیالیستی را رقم زدیم، و سرمایه‌داری را از رونق بازداشتیم، همه‌ی این مشکلات حل می‌شود، اما سخن از «فمینیسم» در این شرایط باعث سردرگمی است؛ غلط است؛ گمراه کننده است. حتی هستند جناح‌های چپی که شعار «زن، زندگی، آزادی» را انحرافی اعلام کردند.

یکی از علل این درج‌ازدن‌ها بینش جزم‌اندیشانه‌ی تاریخی است. این تفکر جزم‌اندیش و محافظه‌کار از یک برنهاده‌ی نسبتاً برحق نتیجه‌ی نادرست می‌گیرد. برنهاده این است: «کسی که گذشته‌ای ندارد، آینده‌ای هم ندارد.» اما وقتی پارامترها و عوامل دیگر برای ساختن آینده نادیده گرفته شوند و سعی کنیم که تقریباً تمام قدرت

خود را از گذشته بگیریم، حاصل نهایی این می‌شود که آینده تنها تکرار معمولی یا کمی بهتر گذشته باشد. حال آن‌که چنین رویکردی با روح چپ ناسازگار است. رویکردی که در قطب مقابل می‌ایستد، رویکردی است که بر آن است که مبارزه برای حقوق بشر در نهایت مبتنی بر دیدگاه‌های انسانی است. این رویکردی است که بیان می‌کند برای توسعه و حمایت از حقوق بشر، مدافعان حقوق بشر باید از استانداردهای دوگانه رها باشند، و حقوق بشر باید نه تنها از نظر قانونی، بلکه به عنوان یک ارزش اخلاقی، در هر زمان، و هر مکان، برای همه مطرح شود.

با این همه، نمی‌توان گفت که سوسیالیست‌هایی که این رویکرد را اتخاذ می‌کنند، الزاماً به عمق و گسترش کافی در توسعه‌ی رویکردهای یکپارچه و مناسب در مبارزه برای حقوق بشر رسیده‌اند. آیا می‌توان ادعا کرد که در شرایط کنونی، چپ همیشه و همه جا تلاش می‌کند تا از آزادی همه در برابر همه دفاع کند، خود را رودرروی انواع دستگاه‌های قدرت قرار دهد، و یا تلاش کند عرصه‌های رهایی را در جامعه گسترش دهد، و مسئولیت پیرایش بشریت را از هر بیگانگی بپذیرد، و در نهایت جایگزینی مسالمت‌آمیز و آزادی‌خواهانه در برابر فرهنگ مسلط، مرکزگرا و نژادپرست قرار دهد؟ - انگار پاسخ صادقانه‌ی ما به این پرسش‌ها نمی‌تواند مثبت باشد.

علت این امر این است که چپ ما اساساً مسئله‌ی مورد بحث را درونی نکرده است که بتواند به این نتیجه برسد که تأمین حقوق بشر نهایت سیاست اپوزیسیون است. سرانجام، با تفاوت رویکردی که بین سازمان‌های سوسیالیستی وجود دارد، می‌توان گفت که همه بر محوری آزادی‌خواهانه ایستاده‌اند، منتها به این نتیجه نمی‌رسند که مبارزه برای حقوق بشر در واقع مبارزه‌ی گمنام‌ها است. آنان دیدگاهی چنان جامع‌نگرانه ندارند که به خلاقیت آزاد جمعی اهمیت دهد.

استناد به راهکارهای منسوخ

چپ انرژی خود را از قربانیان و شرایط وجودی آنها در مبارزه برای حقوق و آزادی می‌گیرد. اما مبارزه برای حقوق بشر را عمدتاً بر محور سلبی قرار داده است. به دلیل معضل دوگانه‌ی فرمول «اصلی- فرعی کردن»، یا نسخه‌ی «تحلیل عینی شرایط

عینی»، چپ به جای گسترش مبارزه‌ای کل‌نگر برای حقوق بشر، در دایره‌ی دفاعی بر اساس خواسته‌های روز محبوس شده است. چپ با نارسایی در تولید ایده، سعی کرده است ارزش‌های اصلی خود را در این زمینه از مبارزات خود استخراج کند. دفاع دوره‌ای از حاکمیت به خاطر دشمنی با خطر اصلی - «امپریالیسم امریکا» - نتیجه‌ی این تحلیل سترون و جزم‌اندیشانه بود. از سوی دیگر گمان می‌کرد با دفاع از حقوق بشر، از مبانی لیبرالیسم‌ستیز ایدئولوژی خود پا پس می‌نهد.

چپ کنشگر ایران هرگز دیدگاهی متمرکز بر ایده‌ی حقوق بشر نداشته است. پشت این، در خط فکری سازمان‌های چپ، خشونت، نظامی‌گری، و جنگ نهفته است. به علت ناتوانی در تصفیه حساب با خودش، چپ نتوانسته فرهنگ سیاسی‌ای تولید کند که اساساً آن خط فکری را نقد کند. رویکرد ارزیابی‌هایش در زمینه‌ی خشونت با نگاه به این بوده است که «چه کسی» دست به خشونت زده است. قتل، شکنجه و خشونت، به‌طور کلی، و یک‌قلم، در این خط فکری محکوم نمی‌شود. اگر انقلابیون دست به خشونت بزنند، اصل کهنه‌ی «هدف وسیله را توجیه می‌کند» مثل آیه‌ی مقدسی گره‌ی اخلاقی را می‌گشاید و مسئله حل می‌شود. حتی در برخی از محافل چپ که مدعی دفاع اصولی از حقوق بشر هستند، هنوز معیارهای دوگانه در این مورد و مسائل مشابه وجود دارد.

یکی از معضلات سازمان‌های حقوق بشری و چپ در رابطه‌ی آنها با پراگماتیسم/عمل‌گرایی است. مدافعان واقعی حقوق بشر نمی‌توانند نسبت به این که وسیله جایگزین هدف شود، یا نسبت به بی‌تناسبی هدف و وسیله بی‌تفاوت بمانند.

جای دادن «مبارزه با استثمار» در مبانی منشور حقوق بشر

از سوی دیگر، اصل دفاع از حقوق بشر چنان دامن‌ه‌ی گسترده‌ای دارد که می‌تواند کلیت گفتمان چپ را نیز شامل شود. چگونه می‌توانیم با در نظر گرفتن ماهیت جهانی، تفکیک‌ناپذیر، و همبسته‌ی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی که در مقیاسی جهانی تثبیت شده‌اند، اما در ضمن بدون عدول از اصول اولیه‌ی اندیشه‌ی سوسیالیسم، اخلاقی برای رهایی انسانی پیشنهاد کنیم؟ به‌عنوان مثال، چگونه با مالکیت خصوصی که در

نهایت تداوم نظم کنونی جامعه و استثمار اعضایش را تضمین می‌کند، در چارچوب حقوق بشر برخورد کنیم؟ اگر نجات بشریت یک مسئله‌ی اجتماعی است، نقش فرد در اینجا چیست؟ از سوی دیگر، آیا مدافعان حقوق بشر در دوره‌های آتی قادر خواهند بود ارزش‌های خود را زیر سؤال ببرند، آنها را مورد تردید و انتقاد قرار دهند و مهم‌تر از همه تلاش کنند تا ضمن مبارزه با نقض حقوق بشر، زبانی در خور مبارزه با استثمار ایجاد کنند؟

مبارزه برای حقوق بشر در نهایت مبارزه برای آزادی انسان است. و این آزادی بدون برقراری عدالت اجتماعی فاقد معناست. در حالی که چپ با ارزش‌های مسلطی که امروز وجود دارد مخالف است، باید از روان‌شناسی ایجاد شده توسط ایدئولوژی رسمی نیز برحذر بماند. چپی که تفاوت خود را از ایدئولوژی رسمی تنها با متعالی نشان دادن اهداف خود بیان کند اما به ابزار مشابه روی بیاورد، چندان «متفاوت» نخواهد بود. تفاوت واقعی چپ با نزدیک‌تر شدنش به اصل کرامت انسانی ممکن می‌شود، و نه در به دست گرفتن اقتدار به هر شکل ممکن.

نگاهی به برنامه‌های جدید سیاسی سازمان‌های چپ

در برنامه‌های جدید سیاسی سازمان‌های قدیمی چپ، به رغم رویکردی انتقادی به عملکرد دولت‌های کلاسیک سوسیالیستی، نه تنها انتقاد از عملکرد خود به چشم نمی‌خورد، بلکه تحلیلی دقیق بر اساس نقد اقتصاد سیاسی از چرایی و چگونگی شکست سوسیالیسم جهانی ارایه نمی‌شود. احتمالاً از همین روست که با این که بلاغتی قوی از اهمیت آزادی و دموکراسی در متن به چشم می‌خورد، اما روی سازوکار رسیدن به چنین دموکراسی آرمانی‌ای درنگ نشده است. همچنان صحبت از اولویت نظام شورایی است، اما معلوم نیست مکانیسم‌های نظارت بر کار شوراها کدام است. حرف از حقوق بشر و تضمین آزادی‌های فردی و گروهی است، اما بحثی اصولی درباره‌ی «حقوق» وجود ندارد. انتقاد از سوسیالیسم روسی در متن عمق نمی‌یابد تا لاقلاً به این فراز برسیم که یکی از مهم‌ترین علل شکست سوسیالیسم در شوروی،

بی‌حاصلی، کاهلی و ساختِ صلب و انعطاف‌ناپذیر همین شوراها بود. شوراهایی که حتی جای قوه‌ی قضاییه را نیز گرفته بودند.

مسئله‌ی دیگر، برنامه‌ی اقتصادی این سازمان‌هاست، که همچنان از تلاش در بالا بردن تولید سخن می‌رانند، و این در تناقض است با آن گفتمان دیگرشان در بخش محافظت از محیط زیست که طی آن اعلام می‌کنند که می‌کوشند تا مسائل زیست‌بومی را حل کنند. یا متوجه تناقض تولید بالا و خسارتی که در این صورت متوجه محیط زیست می‌شود، نیستند، و یا مسئله را درست مثل شوروی‌ها جدی نگرفته‌اند.

مسئله‌ی بدیل پیدا کردن برای منابع گاز و نفت نیز در برنامه‌ها مطرح نمی‌شود. اگر دقت کنیم که به حداقل رساندن مصرف نفت و گاز و در نهایت تعطیل این صنایع یک جبر جهانی است، بهتر است از همین امروز درباره‌ی آن، و در اصل، برای فردای آن بیاندیشیم.

۳

ضرورت تأسیس یک جبهه‌ی جدید

اندیشه‌ی سوسیالیسم امروز در فضای سیاسی ایران از رهگذر کوشش فکری جدید با حداقل سی سال پشتوانه‌ی مکتوب و مناظره‌ای قوی، به نقطه‌ای رسیده است که بتواند به تحولی سازمانی ارتقا یابد. با ارتقای گفتمانی اندیشه‌ورزان چپ ایران در سی سال اخیر، به نظر می‌رسد دیگر وقت آن رسیده باشد که این مجموعه اندیشه در بزنگاهی سیاسی تبدیل به یک نیروی جهت‌دهنده شود.

اگر بپذیریم که چپ یعنی سازماندهی زندگی، عجیب به نظر می‌رسد که از جامعه‌ای که افرادش هنوز به یکدیگر اعتماد ندارند، انتظار داشته باشیم که صاحب سازمان و چشم‌اندازی باشد که به کل جامعه اعتماد کند. راه دستیابی به این مهم نشان دادن چالاکی و انعطاف ذهنی همه‌ی دست‌اندرکارانش در فرآیندهای سیاسی است که از طریق ارگان‌ها جامعه‌ی عمل می‌پوشد. این طریق پراتیک دستیابی به تکثرگرایی است. اما منظور از تکثرگرایی پراکندگی نیست؛ برعکس، اصرار بر این است که به گونه‌ای عمل کنیم که در ائتلاف یا اتحاد با نمایندگان دیگر سازمان‌های دموکراتیک و پیشروی

اپوزیسیون اجتماعی شرکت کنیم. زیرا نام نهاد سیاسی، یا نام افراد مهم نیست، اما درونی کردن این دیدگاه شرط لازم برای اولین قدم مشترک چپ در کوتاه‌مدت است. در کنار اهداف راهبردی چپ نو مانند «سوسیالیسم دموکراتیک» یا «سوسیالیسم سبز»، اهداف تاکتیکی‌اش بسیار مهم است؛ یعنی این که چگونه در کوتاه‌مدت از توان خود استفاده خواهد کرد و برنامه‌ی عملیاتی فعلی‌اش در دوره‌ی آتی چه خواهد بود. در آستانه‌ی تأسیس، عزم ما برای جدا کردن خود از مدافعان شکل‌های اقتدارگرایی سوسیالیسم، و به موازات آن متمرکز شدن بر مشکلات بزرگ اجتماعی‌مان حائز اهمیت است. چرا که هیچ عرصه‌ی اجتماعی‌ای باقی نمانده است که بی نیاز از تأسیسی از پایه نباشد.

سوسیالیسمی مستقل از مبارزات اجتماعی وجود ندارد. ارتباط بین آنچه می‌گوییم و کاری که انجام می‌دهیم مهم است. وجود خدا برای ایمان آوردن به خدا ضروری نیست، اما باور به سوسیالیسم زمانی معنا پیدا می‌کند که در مبارزات اجتماعی افقی وجود داشته باشد، وگرنه ما محکوم به دور زدن در میدان بسته‌ای هستیم که هیچ گوشه‌ای از آن به کوچه‌ای راه نمی‌برد.

در روند ایجاد اراده در ایران (یا ارزیابی بهینه‌ی جایی که حداکثر و حداقل ما با هم تلاقی می‌کنند) سوسیالیست‌ها و سوسیال‌دموکرات‌هایی که با مارکسیسم در صلح هستند، لازم است برای اهداف حداقلی گرد هم آیند.

بالاخر از «پلورالیسم» سخن رفت. واقعاً از این اصطلاح چه می‌فهمیم؟ منظور این نیست که برای نمونه بگوییم که «اقدامات اوربان یا ترامپ مغایر با تکثرگرایی است». البته ما، ازجمله به همین دلیل از حکومت‌های استبدادی انتقاد می‌کنیم. اما پرسش واقعی این است که ما چپ‌ها چه خواهیم کرد. آیا نمونه‌ای از آنچه ما «تکثرگرایی سوسیالیستی» می‌نامیم، چه در واقعیت، چه در بین ما در سطح تئوری وجود دارد؟ آیا چنین چیزی امکان پذیر است؟ چه کاری می‌توان کرد که امکان پذیر شود؟

محمد رضا نیکفر اندیشمندی است که دهه‌هاست درست روی این معضل درنگ کرده است. او بزرگ‌ترین مشکل چپ را در درونی نکردن ایده‌ی دموکراسی می‌بیند. در مقاله‌ی «[ایده‌ی جمهوری شهروندی](#)» بر اهمیت بنیانگذاری ایده‌ی سوسیالیسم بر مبنای دموکراسی تأکید می‌کند:

«چرخشی کوپرنیکی لازم است برای آن که نه دموکراسی زیر ایده‌ی سوسیالیسم، بلکه برعکس سوسیالیسم زیر ایده‌ی دموکراسی قرار گیرد. اگر چپ، مبنای فعالیت خود را جمهوری‌خواهی رادیکال گذاشته بود، به جای آنکه جمهوری را یک فرم حکومتی بورژوایی بداند و کار دموکراتیک را امری جانبی و متمرکز در تشکلهای پیرامونی تلقی کند، اکنون وضعیتی به مراتب بهتر داشت و به خطاهای راهبردی کم‌تری دچار شده بود.»

به نظر می‌رسد نیکفر در اینجا بیشتر از آنکه به ایده‌ی جمهوری‌خواهی شهروندی که روسو تبیین کرده بود، به آنچه مایکل والزر «دموکراسی مشارکتی» می‌خواند، نزدیک باشد، چرا که نمی‌توان در آن واحد هم رادیکال بود، و هم لیبرال.

ممکن است مارکسیست‌های ارتدکس ما در برابر این نظر رو ترش کنند. می‌توان به آنان توصیه کرد که یک بار دیگر به منابع دست اول مارکسیستی مراجعه کنند؛ یک بار دیگر به اهمیت فرایندهای تاریخی هر جغرافیای خاص در شکل‌گیری نیروهای مردمی توجه کنند. مارکس هیچ نسخه‌ای برای ما نیپچیده است. جنبش چپ در ایران اگر واقعاً خواهان آن است که در سرنوشت سیاسی کشور فعالانه سهمیم شود، لازم است که از گفتمان‌های انتزاعی و خالی از بنیان صلب اجتماعی-تاریخی دست بشوید و همان‌طور که آلتوسر می‌گوید به تصوری دیالکتیکی از رابطه‌ی خود با شرایط واقعی تاریخی-اجتماعی جامعه‌اش دست یابد.

نیکفر بر این باور است که کار دموکراتیک فعالیت پیرامونی نیست همان‌طور که جمهوری‌خواهی از نوع رادیکالش منافاتی با مبانی اولیه‌ی تئوری مارکس ندارد.

ضرورت دموکراسی

اما وقتی دموکراسی مفهومی است که حتی احمدی‌نژاد هم به کارش می‌برد، ما باید برای رفع سوءتفاهم تعریفی نسبتاً جامع و مانع از آن به دست دهیم.

دموکراسی از آغاز به لیبرالیسم چسبیده بود، در حالیکه در تناقض ماهوی با آن بود. کار به جایی رسید که یکی آن دیگری را تداعی می‌کرد. گاهی به جای یکدیگر به کار برده می‌شد. هنوز در ایران عده‌ی زیادی خود را لیبرال می‌خوانند اما منظورشان

دموکرات است. برای‌شان کسی نگفته که لیبرال مفهومی در حوزه‌ی رئال-پولیتیک است و دموکرات بودن یک شیوه‌ی زندگی است؛ یک امر اجتماعی-سیاسی. اما در این میان نکته‌ی مهم این است که چپ فرهنگی ایران گریزی جز این ندارد که لیبرالیسم را نیز در معنایی هگلی شامل شود؛ آن را پوشش دهد، تناقضات درونی‌اش را تحلیل کند و سویی‌ی دموکراتیک لیبرال دموکراسی را درونی خود کند. اما نخست ببینیم منظور ما از لیبرالیسم و دموکراسی، و ارتباط بین این دو مفهوم چیست:

اگر بپذیریم که دموکراسی چیزی نیست به‌جز مشارکت کلیه‌ی لایه‌ها و اقشار جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی، و چنین فراشدی از مسیر بحث و گفت‌وگوی آزاد و مشاوره و در مرحله‌ی نهایی از رهگذر اقتناع میسر می‌شود، متوجه مشکل اساسی لیبرالیسم کلاسیک می‌شویم که از آغاز دموکراسی را به صورت سیستمی مبتنی بر رأی‌همگانی و نمایندگی تعریف می‌کند. چرا که سیستم مبتنی بر رأی مردمان، یعنی از همان گام نخست جامعه را به بخش‌های متخاصم جدا کردن و شمشیر صندوق رأی را بین آنان حَکَم قرار دادن؛ یعنی قبول این نکته که راه گفت‌وگو، مذاکره و اقتناع بین اعضای جامعه بسته است، و هر که زورش چربید، لایق زمامداری است؛ حتی گاهی دیده می‌شود که این اکثریت تنها با چند هزار رأی بیشتر گوی رقابت را از طرف دیگر می‌ربایند، و بر آنان حکمرانی می‌کنند.

این برای لیبرال‌ها راه‌کاری ایدئال بود تنها تا وقتی که سخت‌افزارهای اقتصاد و سیاست در حیطه‌ی اقتدارشان بود. می‌گفتند هر رأی ارزشی «قدسی» دارد، و همه باید به رأی اکثریت گردن نهند. نام این سیستم مبتنی بر هژمونی اکثریت را دموکراسی گذاشتند و دهه‌ها همه چیز بر وفق مراد بود.

لیبرالیسم زمانی بستر سرمایه‌داری بود. کسانی که از احزاب مختلف داوطلب اقتدار می‌شدند، با تمام اختلافات صوری، در یک چیز مشترک بودند و آن اساسنامه‌ی نظام و سیاست‌های راهبردی کوتاه یا بلندمدت سیستم بود. چرا که نکته‌ای که اغلب فراموش می‌شود این است که کارگزاران اصلی سیاست در نظام‌های غربی، همه، انتصابی و مادام‌العمر، متشکل در شبکه‌ی پیچیده‌ای از صاحبان سرمایه، بوروکرات‌ها و مستشاران سیاسی و اقتصادی و نظامی هستند، و ریاست جمهوری تنها سخنگو و عامل اجرایی

برنامه‌های آنان است. از محاسن بزرگ این نوع دموکراسی برای لیبرال‌ها یکی این است که مردم از آنجا که با رأی خود عوامل اجرایی را تعیین می‌کنند، لذا به‌اشتباه گمان می‌برند نقش تعیین‌کننده در شکل‌دادن به سرنوشت خود ایفا می‌کنند و همین به‌تنهایی باعث می‌شود به راه‌کار دیگری در اداره‌ی امور زندگی خود فکر نکنند: اگر این بار نشد، منتظر می‌مانیم چهار یا پنج سال دیگر شانس خود را امتحان می‌کنیم... شانس‌ی که هرگز بیدار نمی‌شود، زیرا حتی اگر بار بعد حزب مورد حمایت‌شان به قدرت برسد، باز هم ضمانتی بر برآورده شدن خواسته‌های آنان از سوی آن حزب وجود ندارد. این است که بالا آمدن شخصیت اقتدارگرا و اتوریتری مثل ترامپ با آن همه پرونده‌های اختلاس و فساد و همچنین با آن پروژه‌های عظیمش در قلمروهای متفاوت که تقریباً همگی در تضاد با راهبردهای دولت در سایه است، به‌ناگاه تشویش‌زا می‌شود. نوشته‌های متعددی که ایادی سیستم در مطبوعات غرب در انتقاد از ترامپ می‌نویسند، در واقع تأییدکننده‌ی این است که خود لیبرال‌ها ایمان چندانی به دموکراسی لیبرالی خود ندارند.

از طرف دیگر اگر اکثریت قاطع رأی‌دهندگان امریکایی به ترامپ رأی می‌دهند، همین به‌تنهایی نشانگر این واقعیت است که جامعه‌ی امریکا از این سیستم ریاکار به ستوه آمده است، و با واکنش نشان دادن به سیستم، دانسته یا ندانسته، سعی در بن‌بست قراردادن سیستم می‌کند. پیام امریکاییان به دولت در سایه این است: اگر دموکراسی این است که شما تعریف می‌کنید، پس تن دهید به خواست اکثریت.

این بحران از نوعی نیست که لیبرال دموکراسی بتواند آن را حل کند، زیرا از تناقضات درونی‌اش سرچشمه می‌گیرد. همه‌ی نظریه‌پردازان لیبرالیست و سیاستمداران وابسته به این نظریه دست‌بسته و در بن‌بست فکری عمیق در این کار مانده‌اند و انگار راه گریزی هم نیست. افق بدیل دیگری در چارچوب سیستم نشان نمی‌دهد.

البته این بار نخست نیست که لیبرال‌ها با تناقضات تئوریک خود روبرو می‌شوند. هیتلر هم از صندوق انتخاباتی و با رأی قاطع اکثریت بیرون آمد. رأی مقدس اکثریت در اندیشه‌ی لیبرالی چنین چیزی است: باید گردن نهاد.

باید گردن نهاد چون سیستم لیبرالی درست مانند نظام‌های اقتدارگرا محلی برای پا گرفتن و رشد نهادهای مدنی قایل نیست؛ جاهایی که آزادانه افکار و آرای موافق و

مخالف مستقیماً با یکدیگر وارد گفت‌وگو و مذاکره شوند و بدون نیاز به حذف یکدیگر در صندوق‌های انتخاباتی، تنها در اقناع یکدیگر کوشش کنند. چنین چیزی خصیصه‌ی سیستم دموکراسی مستقیم است؛ سیستمی شورایی که از محله‌های شهرها شروع می‌شود و تا بالا حلقه‌حلقه گسترده می‌شود. نظارت همیشه بر عهده‌ی شوراهاست، و کسی در حالت متبلور شده قرار نمی‌گیرد. اما در لیبرال دموکراسی فعالیت سیاسی عملاً تنها در چارچوب احزاب موجود امکان‌پذیر است؛ احزابی که بخشی از بدنه‌ی اصلی نظام هستند و پیوندهای ارگانیک مالی با آن دارند.

ضعف دیگر سیستم لیبرالی، یعنی کادر بوروکراتیک و انتصابی که در واقع همان هیئت اجرایی دولت در سایه را تشکیل می‌دهند، در سیستم دموکراسی مستقیم باید به‌طریقی حل شود. این همان ضعفی بود که سوسیالیسم شوروی را به انحطاط کشاند.

بدیل: دموکراسی رادیکال

دموکراسی رادیکال از نظر محتوا چیز جدیدی نیست. چنین مفهوم‌سازی‌ای برای تمایز آن از لیبرال دموکراسی یا دموکراسی طبقاتی، که هر دو نوعی از تحریف دموکراسی است، اتخاذ شده است. از سوی دیگر، از آنجا که تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ارزش‌های خلق شده به کوشش بشر ابعاد تازه‌ای یافته است، لذا دموکراسی رادیکال می‌خواهد با این تحولات، خود را در محتوا و شکل تجدید کند و توسعه دهد و شیوه‌ای نو از زندگی را هدف قرار دهد. آرمانش احیای ارزش‌های دموکراتیک جمعی است که همانا راه عادلانه‌ی زندگی اعضای جامعه است.

اساسی‌ترین ویژگی این شیوه‌ی زندگی، که به صورت دموکراسی رادیکال تعریف می‌شود، این خواهد بود که مبتنی بر دموکراسی مستقیم باشد. دموکراسی رادیکال و دموکراسی مستقیم تنها زمانی می‌توانند معنا پیدا کنند که در کنار یکدیگر باشند. هدف دموکراسی مستقیم سهولت‌بخشی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یا به دست آوردن فرصت‌های خاص نیست؛ دموکراسی مستقیم شکلی از زندگی دموکراتیک است که در آن مردم به‌طور کامل در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی زندگی فعال هستند و یا این حوزه‌های زندگی کاملاً بر اساس خواست مردم بازتولید می‌شوند. در

این شیوه‌ی زندگی، هیچ رابطه‌ای ایفاگر نقش حاکم بر امور نیست. به این معنا، مردم می‌توانند زندگی خود را در همه جا سازماندهی کنند. مدیریت در این جامعه به معنای سازماندهی و اداره‌ی زندگی با نظر جمع است. حکومت در این جامعه به این معنا نیست که طبقه، گروه، یا مذهبی اختیار یا توان کنترل و اداره‌ی کشور را دارد.

دموکراسی رادیکال اساساً دموکراسی‌ای است که اقتدار دولت را رد می‌کند. زیرا هرچه دولت بیشتر باشد، دموکراسی کم‌تر است، و هرچه دموکراسی بیشتر، دولت کم‌تر. در این زمینه، دموکراسی رادیکال یک سبک زندگی دموکراتیک است که در آن مردم می‌توانند با سازماندهی خود، خارج از دایره‌ی دولت قدرت داشته باشند، بنابراین، بیانگر یک دگرگونی ریشه‌ای ذهنیت و برداشت از دموکراسی است. در ذهنیت دموکراتیک رئال، اصلاح دولت و اجازه دادن به مردم در سطح معینی در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پیش‌بینی شده است. این به معنای دادن برخی از اختیارهای دولت به مردم است. به این ترتیب، ذهنیت دموکراسی و درک سیاسی آن در تئوری، ورود به پارلمان و تبدیل شدن به حکومت و قدرت در فضای دموکراسی نمایندگی مبتنی بر حق رأی همگانی و برابر را مقدس‌ترین اصل خود دانسته است. در خوشبینانه‌ترین شکل، اساس یک ذهنیت دموکراتیک بر مبنای این رکن بود که از سطح معینی از رفاه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردم در شرایط اقتدار دولتی پشتیبانی می‌کرد.

اما هدف دموکراسی رادیکال جدا شدن کامل از این ذهنیت است.

دموکراسی رادیکال پیش‌بینی می‌کند که با تکیه بر اقتدار دولت نمی‌توان مردم را آزاد و زندگی دموکراتیک را برقرار کرد، بلکه این خود مردم‌اند که می‌توانند با آزاد کردن حیات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود به قدرت برسند. بنابراین، شامل یک درک دموکراتیک است که می‌گوید مردم می‌توانند بر خود حکومت کنند، دموکراسی واقعی تنها از این طریق می‌تواند به دست آید، و بنابراین، دموکراسی تفویض شده از سوی دولت، دموکراسی نیست. رادیکالیسم دموکراسی مورد نظر ما از همین جا ریشه می‌گیرد.

دموکراسی رادیکال مبتنی بر سازماندهی مردمی جامعه است. این یک سازمان دموکراتیک و سازمان مردمی نیست که صرفاً برای درخواست رأی از یک انتخابات به انتخابات دیگر یا تقویت هر حزبی سازماندهی شده باشد. زیرا در نظام سرمایه‌داری

سازمان‌های مردمی در زمان‌های مختلف و در جوامع مختلف وجود داشته است. منظور از تشکلهای مردمی در نظام سرمایه‌داری این نیست که مردم قدرت مستقیم دارند و خودشان را اداره می‌کنند، بلکه نظام‌ها و احزاب سیاسی مختلف برای تقویت مشروعیت خود و مؤثر ساختن خود در حیات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، پایگاه و جامعه را سامان داده و قدرتمند شده‌اند. در دموکراسی رادیکال، نه تنها سازماندهی جامعه در این چارچوب ضروری است. بلکه هدف ایجاد نظامی است که در آن جامعه زندگی خود را در هر زمینه‌ای از کمون و با اتکا به شورا سازماندهی کند. در دموکراسی مستقیم، که ما آن را دموکراسی رادیکال می‌نامیم، ساختاری دموکراتیک ایجاد می‌شود که بر اساس این برداشت عمل می‌کند: «آنچه اشتراکی است باید دموکراتیک باشد، و آنچه دموکراتیک است، اشتراکی.» زیرا هدف این است که واقعیت زندگی که در آن اجتماع و دموکراسی درهم تنیده شده‌اند و در زندگی جوامع قومی در جامعه‌ی نوسنگی و در طول تاریخ تجسم یافته است، به شیوه‌ای معاصر بازتولید شود.

چیزی که دموکراتیک نیست، هرگز نمی‌تواند اشتراکی باشد. امر دموکراتیک خواهد بود تا به یمن آن، جامعه‌ای پدید آید که در آن امکان درک متقابل وجود داشته باشد، تا اعضای جامعه با یکدیگر همبسته و مکمل یکدیگر باشند.

مفهوم دموکراسی رادیکال برای رفع ابهام از درک دموکراسی است؛ برای جدا کردن دموکراسی مورد استفاده‌ی حاکمان با ذهنیت دولت‌گرایانه به‌عنوان ابزار استثمار و سرکوب، از دموکراسی واقعی مردم و آشکار ساختن ابزارها و روش‌ها. آن نوع دموکراسی مورد استفاده‌ی دولت و نظام استثمار به‌عنوان تبلیغ خود و به منظور مشروعیت‌بخشی به خود، نشانگر دموکراسی واقعی مردم نیست.

در این زمینه، یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های دموکراسی رادیکال این است که سیاست دولت‌محور را به سیاست جامعه‌محور تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، نه با به دست گرفتن دولت و قدرت، بلکه با سازماندهی جامعه و تکیه بر جامعه، تعریف جدیدی از قدرت به میان می‌گذارد. به همین دلیل، هدف اصلی سیاست، تصرف دولت و قدرت نیست، بلکه اطمینان از اداره‌ی امور اجتماعی توسط جامعه است. در حالی که در سایر دموکراسی‌ها سیاست به‌عنوان اداره‌ی امور دولتی در نظر گرفته می‌شود، در دموکراسی رادیکال سیاست را باید مدیریت امور اجتماعی دانست. بنابراین، مفهوم سیاست در

دموکراسی رادیکال به کلی تغییر می‌کند. اگر در گذشته، سیاست هنر به دست گرفتن قدرت و استفاده و ارزیابی فرصت‌ها بر اساس برنامه‌ای پیش‌بینی شده بود، حال در دموکراسی رادیکال، سیاست سازمانی است که با آشکار ساختن شرایط اقتصادی، مردم را به بهترین وجه قادر می‌سازد تا در جهت رفاه بیشتر مؤثر در سرنوشت خود شوند؛ تا پتانسیل‌های اجتماعی را به حداکثر رسانده و به بهترین نحو در خدمت مردم و جامعه قرار دهند. سیاست چیزی نخواهد بود جز هنر هماهنگی نیروها. کسانی که درگیر سیاست هستند یا می‌خواهند سیاست‌ورزی کنند، روی خود را نه به تصرف دستگاه قدرت، که به سازماندهی جامعه و قدرت بخشیدن به جامعه برمی‌گردانند منظور ما از سیاست دموکراتیک چنین رویکردی است.

به‌طور خلاصه، دموکراسی رادیکال مبتنی بر تأکید بر این مهم است که مردم را نمی‌توان با در دست گرفتن ارتش، پلیس یا این یا آن دستگاه بوروکراتیک دولت قدرتمند کرد؛ که رویکردهای قدرت گرفتن با در اختیار گرفتن این دستگاه‌ها در نهایت منجر به تضعیف مردم می‌شود. بنابراین، با مخالفت با آنها و دوری از آنها، با تضعیف و خلع سلاح از این نهادهاست که مردم قدرتمند می‌شوند و دموکراسی برقرار می‌شود.

دموکراسی تکثرگرا

یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی درک رادیکال از دموکراسی این است که دموکراسی را از رویکردهای طبقاتی پاک می‌کند. البته طبقات ستمگر و استثمارگر نمی‌توانند واقعاً دموکرات باشند. وجود آنها بر اساس سلطه بر مردم معنا می‌یابد. به همین دلیل آنها دولت‌گرا هستند. آنها می‌خواهند با به دست گرفتن دولت، اقتدار و قدرت مرکزی به ستم و استثمار خود بر جامعه ادامه دهند. با این حال، این اشتباه است اگر دموکراسی را به‌عنوان روشی از زندگی در نظر بگیریم که تنها به نفع یک طبقه، یک بخش اجتماعی، در یک محیط زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص فعالیت می‌کند. دموکراسی برای هر فرد و هر قشر اجتماعی که می‌خواهد در جامعه زندگی کند لازم است. دموکراسی راه وجود جامعه است. ارزش‌های دموکراتیک اشتراکی همراه با جامعه وجود داشته است. بنابراین، تمام اقشار جامعه که خواهان زندگی اجتماعی هستند و

فکر می‌کنند زندگی اجتماعی و آزادی فردی را می‌توان در کنار هم پیش برد، اجزاء، ارکان و موضوعات زندگی دموکراتیک رادیکال هستند. کسانی که با تکه‌تکه کردن جامعه و تقسیم آن به طبقات به استثمار و قدرت می‌رسند، ضد دموکراتیک هستند، و برعکس، کسانی که علاقه‌ای به تکه‌تکه شدن و تقسیم جامعه به طبقات ندارند، نیروهای دموکراتیک. بنابراین سرمایه‌داران و سرمایه‌داری ضد دموکراسی است. زیرا سرمایه‌داری بیش از هر چیز جامعه را قطبی، ویران و تباه می‌کند. از این نظر سرمایه‌داری را باید یک نظام اقتصادی و اجتماعی دانست که با مصرف ارزش‌هایی زندگی می‌کند که آن را زنده نگه می‌دارد. از این حیث، تمام اقشار نظام ضد سرمایه‌داری که هیچ علاقه‌ای به سرمایه‌داری و در نتیجه تکه‌تکه شدن جامعه ندارند، می‌توانند خود را در زندگی دموکراتیک جمعی بارور کنند. هیچ رویکرد تنگ طبقاتی در دموکراسی رادیکال وجود ندارد. اما در ضمن، جایی برای استثمار و ظلم نیز نیست؛ طبیعتاً مبتنی بر همه‌ی اقشار اجتماعی است که طرفدار استقرار مجدد قرارداد اجتماعی هستند. در چارچوب روش‌ها و اصول دموکراتیک، همه‌ی اقشار اجتماعی می‌توانند در درون نظام دموکراسی اشتراکی که ما از آن به‌عنوان دموکراسی رادیکال یاد می‌کنیم، ابراز وجود کنند. همان‌طور که مشاهده می‌شود، دموکراسی رادیکال یک سازمان جبهه‌ای نیست که با سازش طبقات و لایه‌های مختلف یا عملی‌شدن یک برنامه‌ی جبهه شکل گرفته باشد. برعکس، زندگی جمعی بدون استثمار و ستم، بدون ذهنیت سلسله‌مراتبی و دولت‌گرا را هدف قرار می‌دهد. روش آن کاملاً دموکراتیک است و از همین روی، شامل همه‌ی اقشاری از جامعه می‌شود که می‌توانند خود را با ارزش‌های دموکراتیک اشتراکی که راه و رسم موجودیت جامعه است، وفق دهند.

از این حیث، دموکراسی رادیکال به‌نوعی بیانگر برداشتی مبتنی بر فرقه‌ای نبودن نظام، وارد نشدن به مدار نظام نهادینه و فراتر رفتن کامل از افق حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نظام‌های موجود است. درک رادیکال از دموکراسی به معنای سازش با نظام نیست، بلکه به معنای قطع پیوندهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی با آن است.

جمع‌بندی

چپ ایران از آغاز قرن پیش در شرایط بغرنج ویژه‌ای شروع به بربالیدن کرد که نسخه‌ای جز لنینیسم از تئوری مارکسیستی در دسترس‌اش نبود. از طرف دیگر استبداد مخوف داخلی آن را از همان بدو پیدایش‌اش به زیرزمین برد. آنچه روی زمین در اقتدار بود نسخه‌ای بدلی از ترکیب‌بندی بدقواره‌ی ناسیونالیسم و لیبرالیسم بود. این دو جریان چنان سخت روبه‌روی یکدیگر ایستادند که تا زمان انقلاب فرصت بازنگری در مرام‌نامه‌های خود نیافتند. پس از انقلاب از سمت چپ فرهنگی گشایش‌هایی به وقوع پیوست، اما سوی دیگر معادله، به‌جای بازنگری در گذشته‌ی خود، ترجیح داد بیش از پیش به راست درغلند، و این بود که حتی از گرایش‌های انسان‌مدارانه‌ی نظریه‌پردازان لیبرال غربی مانند جودیت اشکلار بی‌خبر ماند.

چپ فرهنگی در گذشته‌ی خود نگریست، از چپ متأخر غرب درس گرفت، و ارتباط خود را با چپ فرهنگی جهان زنده نگه‌داشت و به نتایج گران‌بهایی دست یافت. مهم‌ترین این نتایج جذب دموکراسی رادیکال در نظریه‌ی انتقادی‌اش بود.

هدف دموکراسی رادیکال غلبه بر عصر دموکراسی‌های محدود و رسیدن به عصری است که در آن دموکراسی به‌طور کامل تحقق یابد. همچنین می‌توانیم آن را دوران دموکراسی رادیکال در مقابل لیبرال دموکراسی بنامیم. آنچه باید از رادیکالیسم فهمید، نظامی نیست که در آن مردم فرصت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی محدودی داشته باشند و بورژوازی در آن تسلط داشته باشد، بلکه هدف رسیدن به آن زندگی است که در آن مردم خود کاملاً بر زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تسلط داشته باشند. واقعیت این است که در دموکراسی اروپایی، مردم قدرت ندارند؛ برعکس، نظم موردنظر حاکمان و انحصارات عظیم بر زندگی حکمرواست، و تنها در عرصه‌ی اجتماعی، اقتصادی به مردم اتاقک‌های تنفس داده شده است. میدان‌های سیاسی و فرهنگی و بزرگراه‌های تنفس بدیل، عمیق و رادیکال با فراتر رفتن از عصر دموکراسی محدود باز می‌شود. چپ ایران در پیوند نظری با چپ جهانی، با در دست‌ورکار قراردادن دموکراسی رادیکال و جامعه‌محور قادر خواهد شد افق جدیدی به روی آینده بگشاید؛ آینده‌ای رهایی‌بخش نه فقط برای ایرانیان که برای کل منطقه.

چپ پس از مارکسیسم

مهرداد درویش‌پور

پیش‌گفتار

بررسی‌های انتقادی من از دیدگاه‌ها و ترازنامه‌ی چپ در ایران و جهان، پس از تجربه‌ی چندساله‌ام در جوانی در یک جریان چپ رادیکال آغاز شد. با مهاجرت به سوئد در سال ۱۹۸۴ و گسترش دامنه‌ی مطالعات و تجربه‌ی زیسته در غرب، دایره‌ی ارزیابی‌های انتقادی من به تدریج از باورهای پیشین و میراث فکری آن دوران گسترش یافت و به نقد آیین‌گرایی در مارکسیسم و مارکسیسم روسی انجامید. انتشار مقالات و جزواتی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی همچون: «تراژدی حل مسلحانه‌ی اختلافات و اهمیت دموکراسی درون‌سازمانی»، «بحران چپ و پرسشواره‌های مارکسیسم»، «مذهب‌گرایی در مارکسیسم؛ طرحی از ریشه‌های نظری بحران»، «خشونت و قدرت و ضرورت لغو مجازات اعدام» و «تمدن غیرسرمایه‌داری» - که در آن از بن‌بست شوروی و «سوسیالیسم واقعاً موجود» سخن گفته بودم - بازتاب این دگردیسی نظری و نقد مارکسیسم ارتدوکس بود. بخشی از این نوشته‌ها در سه شماره‌ی سالنامه‌ی «تلاش: بررسی چپ نو» (که خود سردبیر آن بودم) از تیرماه ۱۳۶۶ تا مرداد ۱۳۸۸ و برخی دیگر به صورت جزوه‌های جداگانه منتشر شدند.

تحولات نظری من در همان‌جا متوقف نماند. انتشار مقالاتی نظیر: «چپ پس از مارکسیسم»، «ترازنامه و چشم‌انداز چپ»، «نگاهی به تحولات چپ»، «چپ جدید و عصر تردید»، و «چهار ویژگی چپ در ایران» — که در دهه‌ی ۹۰ میلادی در نشریاتی چون *آرش*، *نقطه*، *آدینه*، *جامعه سالم* و *فرهنگ توسعه* منتشر شدند — نشانگر گذار

تدریجی من از ایدئولوژی مارکسیسم و تلاش برای مشارکت نظری در پی‌ریزی چپ نوین در ایران، با گرایش‌هایی سوسیال‌دموکراتیک چپ، فمینیستی، محیط‌زیستی، ضدنژادپرستی و ضدتبعیض بودند.

پس از آن، تکاپوهای نظری من مسیر نوینی یافتند. از نیمه‌ی دوم دهه‌ی نود میلادی، پژوهش‌های آکادمیک و جامعه‌شناختی من برسر موضوعاتی چون برابری جنسیتی، زنان، مهاجرت، خشونت، فرهنگ ناموسی، جوانان پناهجو، الگوهای مردانگی، هم‌پیوستگی، تبعیض اثنیکی و نژادپرستی - تمرکز یافتند. امری که دیگر مجالی برای ادامه‌ی بررسی‌های انتقادی در اندیشه‌ی چپ باقی نگذاشت. علاوه بر آن، بررسی جنبش‌های اجتماعی نظیر انقلاب ایران، بنیادگرایی اسلامی، جنبش دانشجویی، جمهوری خواهی، «زن، زندگی، آزادی»، راست افراطی و همچنین فعالیت‌های حقوق بشری به اشتغال اصلی من در محیط فارسی‌زبان بدل شدند.

در چند ماه گذشته، دعوت «اتاق فکر چپ‌های سبز ایران» و چند نهاد دیگر از من برای سخنرانی درباره‌ی «چهار محور سوسیال‌دموکراسی و چپ نوین» - که با استقبال درخور توجهی روبه‌رو شد - و همچنین نظرخواهی نشریه‌ی وزین نقد/اقتصاد سیاسی از من درباره‌ی گفتمان چپ، موجب شد تا بار دیگر به بررسی‌های پیشین خود در بررسی چپ بازگردم.^۱

برای من فراتر رفتن از مارکسیسم به معنای بی‌اعتبار شدن اندیشه‌های مارکس نیست، بلکه به معنای برقراری رابطه‌ای آزادانه با آموزه‌های اوست؛ رابطه‌ای که بخش بزرگی از طیف‌های گوناگون چپ بر اهمیت آن تأکید دارند. حتی حزب سوسیال‌دموکرات آلمان، که از جهان‌بینی مارکسیستی فاصله‌ی بسیار دارد، در کتاب *دویست سال کارل مارکس* (منتشرشده در سال ۲۰۱۸) بر اهمیت اندیشه‌های مارکس و روزآمد بودن آن‌ها تأکید کرده است.

^۱ بخش عمده‌ی مقاله‌ی حاضر حاصل بازبینی و ویرایش مقالات «چپ پس از مارکسیسم» (منتشرشده در نقطه، شماره‌ی ۷، سال ۱۳۷۶) و «نگاهی به تحولات چپ» (منتشرشده در کتاب *آینده‌ی سیاسی- اجتماعی ایران*، کنفرانس ایران در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰) است که در دو بخش جداگانه بازنشر می‌شود.

بدیهی‌ست که هر ارزیابی نو از تحولات چپ در ایران و جهان و جایگاه امروزی اندیشه‌ی مارکس، نیازمند پژوهش‌هایی به‌روزتر، جامع‌تر و تازه‌تر است که فراتر از ظرفیت این مقالات است. وانگهی دیدگاه‌های امروز من حتی در مقایسه با این مقاله بس «معتدل‌تر» شده و رابطه‌ی آزادانه‌تری با اندیشه‌های مارکس یافته‌ام. با این حال، مقاله‌ی حاضر که حاوی نکاتی است بازنشریافته از نوشته‌های پیشین^۱ شاید بتواند به شناخت بهتر مسیر و تاریخ بازاندیشی در جنبش چپ ایران و پرسمان‌های آن یاری رساند.

چپ در دوران عقب نشینی و تردید

در شرایطی که چپ، در سطح ملی و بین‌المللی، در دفاعی‌ترین موقعیت تاریخی خود قرار دارد، به‌حاشیه رانده شده و با فروپاشی باورهای جزمی پیشین، بخش عظیمی از آن درگیر بحران، بی‌ثباتی و درنگ و تأملات نظری است، پرداختن به سرانجام این جریان فکری کاری ساده نیست. کسانی که همچنان با اتکا به مارکسیسم ارتدوکس یا با پناه بردن به ایدئولوژی‌های مسلطی چون لیبرالیسم، ناسیونالیسم و دیگر صورت‌های کلاسیک جهان‌بینی به تحلیل تحولات می‌پردازند، این بازخوانی‌ها و «شکاکیت‌های آکادمیک و روشنفکری» را نه‌تنها سودمند نمی‌دانند، بلکه آن را ائتلاف انرژی روشنفکرانه تلقی می‌کنند.

بی‌تردید، نمی‌توان مداخله در حوزه‌های گوناگون مبارزات اجتماعی را به بهانه‌ی تأمل نظری نادیده گرفت یا به تعویق انداخت. اما تجربه نشان داده است که تأکید صرف بر ضرورت مداخله‌ی عملی و توجه به نیازهای روزمره، اغلب به طفره‌روی از جست‌وجو و کنکاش نظری منجر شده است. چه بسیار جنبش‌ها و خیزش‌هایی که با اتکا به شور مبارزاتی و قاطعیت انقلابی شکل گرفتند، اما در غیاب آگاهی انتقادی، به ناکامی و شکست انجامیدند.

^۱ - این مقالات نخستین بار در دهه‌ی ۹۰ میلادی در نشریاتی همچون *آدینه* و *جامعه‌ی سالم* در داخل کشور نیز منتشر شده بودند.

افزون بر این، آن ادعای قدیمی اما معتبر لویی آلتوسر در کتاب «در دفاع از مارکس» که می‌گوید: «تئوری نوعی پراتیک ویژه است» و «تئوری» را نه بازتابی منفعل از واقعیت، بلکه به مثابه نوعی عمل یا پراتیک نظری دانسته، امروز بیش از هر زمان دیگر اهمیت دارد؛ چرا که در عصر گسست‌های پیاپی و افول روایت‌های کلان، دستیابی به افق‌های نوین تحول، به دغدغه‌ای مرکزی برای بسیاری از روشنفکران بدل شده است. گذشته از فروپاشی اردوگاه شوروی و اقمارش، این گزاره نیز که تضعیف موقعیت طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی تاریخی سوسیالیسم، به تضعیف خود سوسیالیسم منجر شده، هرچند ادعایی مناقشه‌برانگیز اما جدی، دقیق و قابل درنگ است. در سنت مارکسیستی کلاسیک، طبقه‌ی کارگر نه فقط یک طبقه‌ی اقتصادی، بلکه سوژه‌ی تاریخی بالقوه‌ی دگرگونی جهان بود «طبقه‌ای که جز زنجیرهایش چیزی برای از دست دادن ندارد...». روشن است که با تضعیف این سوژه در عصر پسا صنعتی، سوسیالیسم نیز به مثابه پروژه‌ای تاریخی تضعیف می‌شود.

رشد طبقه‌ی متوسط، فردی‌شدن روابط کار، آشکال جدید استثمار و گسترش مصرف‌گرایی تا حدودی موقعیت اجتماعی، انسجام و آگاهی طبقاتی کارگران را تضعیف کرده است. علاوه بر آن، در چپ پس از مارکسیسم، گرچه از سوژه‌های متکثر مانند اقلیت‌های جنسیتی، نژادی و فرهنگی دفاع می‌شود، اما هنوز جایگزینی که وزن تاریخی طبقه‌ی کارگر را در سطح اقتصاد سیاسی داشته باشد، پیدا نشده است. هم‌اکنون پروژه‌های چپ گاه دچار پراکندگی هدف و واگرایی سیاسی شده‌اند. همچنین، با تضعیف نقش طبقه‌ی کارگر و تقویت ایدئولوژی نولیبرالی (با کاهش هزینه‌ها، قصابی دولت رفاه و تقویت سودآوری، فردگرایی، رقابت، شایسته‌سالاری)، مفاهیمی چون عقلانیت مراقب‌گرا، همبستگی طبقاتی، مبارزه‌ی جمعی و سوسیالیسم به حاشیه رانده شده‌اند.

البته برخی متفکران همچون نانسی فریزر یا اریک آلین رایت نشان داده‌اند که هنوز هم تحلیل طبقاتی در عصر سرمایه‌داری متأخر پرمعنا است، هرچند که باید با سایر محورهای ستم (جنسیت، نژاد، محیط زیست،...) تلفیق شود. برخی پسامارکسیست‌ها نظیر لاکلائو و موف نیز برآن‌اند که رد این‌که طبقه‌ی کارگر دیگر «سوژه‌ی یگانه»

نیست، به معنای مرگ سوسیالیسم نبوده، بلکه نشانه‌ای از بازآرایی گفتمان‌های رهایی‌بخش بر پایه‌ای چندگانه و دموکراتیک‌تر است.

پاسخ هرچه باشد، انکار نشدنی است که در پی فروپاشی «سوسیالیسم واقعا موجود» و پیشروی‌های نولیبرالیسم و از آن بدتر رشد راست افراطی در جهان، چپ بیش از پیش در موقعیت عقب‌نشینی، تدافعی و تردید به‌سر می‌برد.

این گفتار، تنها مروری‌ست بر برخی تأملات درباره‌ی نسبت چپ با مارکسیسم و پاره‌ای از دیدگاه‌های نوین، که به باور نگارنده، در آینده‌ی این جریان فکری نقشی به‌سزا خواهند داشت.

فرا رفتن از مارکسیسم

به گمان من، چپ نمی‌تواند بدون درگذشتن از مارکسیسم و برقراری رابطه‌ای آزادانه با آن، از بحران سهمگینی که سراپای آن را دربر گرفته بیرون آید و راه به جایی ببرد. منظور، صرفاً نفی مارکسیسم ارتدوکس یا فاصله‌گیری از تجربه‌ی موسوم به «سوسیالیسم واقعا موجود» در گذشته نیست؛ این مسیر، سال‌ها پیش از فروپاشی شوروی، از سوی مارکسیسم غربی و چپ نو آغاز شده بود. آنچه اکنون ضروری است، کنار نهادن ایده‌ی یافتن مارکسیسمی «اصیل» یا «واقعی» و به قول ایمانوئل والرشتاین به‌رسمیت شناختن «هزارگونگی مارکسیسم‌ها» است.^۱ تنوعی که نشان از تکثر تاریخی و فکری این سنت دارد.

در همین چارچوب باید بر ضرورت فرا‌روی از مارکسیسم، نه به‌معنای طرد آن بلکه برای امکان بازاندیشی و بازسازی انتقادی چپ تأکید کرد.

^۱ نگارنده خود نیز سال‌ها در نقد مارکسیسم ارتدوکس در توهّم دستیابی به «مارکسیسم اصیل» و واقعی به‌سر می‌برد. نوشته‌هایی چون «مذهب‌گرایی در مارکسیسم، طرحی از ریشه‌های نظری بحران»، «تزهایی درباره دموکراسی و سوسیالیسم»، و «تمدن غیرسرمایه‌داری» که جملگی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۸۰ منتشر شدند، نمونه‌هایی از این تلاش بود که سپس جای خود را به یک رابطه‌ی آزادانه با اندیشه‌های مارکس سپرد که نخستین بار در گفت‌وگو درباره‌ی جنبش چپ (نشریه پیوند، شماره ۶، آگوست ۱۹۹۳) انعکاس یافت. مقالات بعدی نویسنده نشانگر گسست قطعی از آن توهّم و فرا رفتن از مارکسیسم و رابطه‌ی آزادانه با اندیشه‌های مارکس است.

چنین رویکردی، اتخاذ موضع سومی است در برابر دو گرایش افراطی: یکی نظرات مارکس و مارکسیسم را همچون دین مدرن می‌ستایند، و دیگری آن را سراسر بی‌ارزش می‌خوانند. هر دو، به آن به مثابه اندیشه‌ای منجمد و بسته می‌نگرند؛ یکی با برجسته کردن نقاط قوت مارکس آن را تقدیس می‌کند، دیگری با تأکید بر نارسایی‌ها، آن را به کلی تخطئه می‌نماید. در حالی که برخورد علمی ایجاب می‌کند که از اندیشه‌ها و نظریه‌های پیشین، به نحو انتقادی و برای پیشبرد آگاهی و جامعه استفاده شود.

کسانی که شکست‌های جنبش سوسیالیستی و تجربه‌ی موسوم به «سوسیالیسم واقعاً موجود: را صرفاً ناشی از «انحراف از مارکسیسم» می‌دانند و هیچ نسبتی میان تئوری و پرائیک آن برقرار نمی‌کنند، بیشتر ایده‌آلیست‌اند. این نگرش شبیه است به استدلال «طرفداران اسلام ناب محمدی» که اندیشه را از سیر تاریخی، تحولات اجتماعی و آزمون‌های عملی‌اش جدا می‌سازند. در برابر این ناب‌گرایی ایده‌آلیستی، مارکسیستی چون لویی آلتوسر تأکید می‌کند که:

«بحران مارکسیسم، تئوری مارکسیستی را در امان نمی‌گذارد. این بحران در خارج از این تئوری، در قلمرو تاریخی‌اش، در پیشامدهایش، حوادث و تداومش جریان ندارد. ما مارکسیست‌ها نمی‌توانیم به این اندیشه دل‌خوش کنیم که تئوری‌های مارکسیستی می‌تواند در یک جا و به طور خالص موجود باشد.»^۱

البته همان‌گونه که محدود کردن مارکسیسم به اندیشه‌های مارکس نادرست است، نسبت دادن تمامی پیامدهای سوسیالیسم‌های واقعاً موجود و نحله‌های مارکسیستی به افکار او، یا تلقی آن‌ها به عنوان تجسم تکامل منطقی اندیشه‌ی مارکس، و نیز به رسمیت شناختن آن‌ها به مثابه یگانه مارکسیسم اصیل، خطاست. گوناگونی مارکسیسم‌ها، چه در اداره‌ی قدرت سیاسی و چه در موقعیت اپوزیسیون و رهبری جنبش‌های اجتماعی،

^۱ لویی آلتوسر، سرانجام بحران مارکسیسم، ترجمه رضا آذری، گاهنامه دانشجو و سوسیالیسم، شماره ۴

بیش از هر چیز نشانگر این ادعای مارکس است که این هستی/اجتماعی است که شعور/اجتماعی را تعیین می‌کند، نه برعکس.

انتظار این که مارکسیسم چینی، روسی یا جهان‌سومی، به‌جای تأثیرپذیری از شرایط بومی آن جوامع و ایفای نقش در جبران عقب‌ماندگی صنعتی و پیشبرد مدرنیزاسیون، باید شباهت بیشتری به سوسیالیسم و مارکسیسم اروپایی داشته باشد، ساده‌انگاری‌ای ایده‌آلیستی است که تجریدی بودن نظریه را با جهان‌شمولی آن خلط می‌کند.

نباید فراموش کرد که هر جامعه‌ای تنها مسائلی را پیش‌روی خود می‌گذارد که ظرفیت حل آن‌ها را دارد. مارکس نیز در «سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» بر همین نکته تأکید می‌کند: «اگر دقیق نگاه کنیم، درمی‌یابیم که مسئله فقط زمانی مطرح می‌شود که شرایط مادی حل آن یا ازپیش فراهم شده، یا دست‌کم در حال فراهم شدن است.» بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که عقب‌ماندگی و زمینه‌های استبدادی یک جامعه، تأثیری بر صورت‌بندی اندیشه‌ها و گرایش‌های فکری — ازجمله بر جنبش چپ آن — نگذارد. این البته به معنای ناممکن بودن رشد تفکرات دموکراتیک و پیشرو در آن جامعه نیست؛ بلکه بدین معناست که باید شرایط اجتماعی پذیرش و گسترش آن اندیشه‌ها، پیچیدگی‌های تحقق آن‌ها و حتی امکان تحریف و مسخ‌شان را شناخت.

در برابر این پیچیدگی، برخی ساده‌اندیشانه تصور می‌کنند مشکل صرفاً در فقدان ایده‌ای ناب و اصیل نهفته است؛ گویی با دستیابی به آن، جامعه نجات خواهد یافت. حال آن‌که همان‌طور که مارکس در «مقدمه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» یادآور می‌شود: «تنها کافی نیست که ایده به واقعیت تبدیل شود، بلکه واقعیت نیز باید به ایده تبدیل گردد.»

تنوع گرایش‌های مارکسیستی، نه‌فقط بیانگر تفاوت شرایط عینی جوامع مختلف است، بلکه گواه آن است که برداشت واحدی نیز از این شرایط وجود ندارد. در این میان، مشخص نیست کسانی که در برابر شکست‌های تاریخی، خواهان بازگشت به مارکس یا احیای «مارکسیسم اصیل و واقعی» هستند، بر اساس کدام معیار و با چه محتوایی مدعی‌اند که تفسیر رجعت‌گرایانه‌ی آنان، یگانه قرائت درست از مارکسیسم است؟ به‌ویژه آن‌که همان‌طور که رالف میلی‌باند نیز خاطرنشان می‌کند، مارکسیسم

خود سرشار از تضادها و تنش‌های حل‌نشده است.^۱ به عبارت روشن‌تر، مارکسیسم خلل‌ناپذیر، یکپارچه و غیر قابل‌مناقشه هرگز و حتی در دوران رو به پایان مدرنیزاسیون نیز وجود نداشته است. هر واکنشی نسبت به افول مارکسیسم که بخواهد با اتکا بر وحدت و خلل‌ناپذیری آن مطرح شود، اساساً واکنشی است معطوف به گذشته که حاصلی جز از خاک بیرون کشیدن استخوان‌های کهنه‌ی فرقه‌ها و شاخه‌های خلف و ناخلف بسیاری را ندارد که سرنوشت ایدئولوژیک‌شان سال‌هاست همچون سرنوشت بشر آغازین رقم خورده است.^۲

امروزه با فروپاشی پی‌درپی سوسیالیسم‌های واقعاً موجود، افسانه‌ی مارکسیسم کلاسیک پایان یافته و به‌طور قطع به حاشیه رانده شده است؛ امری که زمینه‌ی فرارفتن از مارکسیسم را بیش از پیش فراهم آورده است. با این همه، این ضرورت مدتها قبل از فروپاشی شوروی درک شده بود؛ هرچند که در آن دوران، بیشتر چپ آکادمیک بود که به آن پی برده بود.

امانوئل والرش‌تاین سیر تاریخی مارکسیسم را پیش از فروپاشی شوروی به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله‌ی نخست، از حدود ۱۸۴۰ تا ۱۸۸۳، دوره‌ای است که با اندیشه‌های خود کارل مارکس مشخص می‌شود. مرحله‌ی دوم، که از دهه‌ی ۱۸۸۰ آغاز می‌گردد و تا نیمه‌ی نخست قرن بیستم ادامه می‌یابد، دوره‌ی مارکسیسم ارتدکس است که با تفسیری سخت‌گیرانه و آموزه‌ای از مارکس پیوند دارد. مرحله‌ی سوم، با استالینیسم‌زدایی در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز می‌شود و با ظهور «هزارگونی مارکسیسم» شناخته می‌شود. در این دوره، با کشف و بازخوانی آثار دوران جوانی مارکس، ده‌ها نظریه‌ی نئومارکسیستی پدید آمدند که با وجود گشودگی نظری بیشتر، همچنان به ایده‌ی یک «مارکسیسم اصیل» وفادار ماندند.

تکامل منطقی این روند از جمله به شکل‌گیری «پسامارکسیسم» و سپس گذار از آن انجامید؛ رویکردی که به‌جای وفاداری به مارکسیسمی یگانه و ناب، بر برقراری

^۱ رالف میلی‌باند، شکست یک تجربه و آینده‌ی یک آرمان ترجمه مجید مرادی، آدینه، شماره ۸۲ سال ۱۳۷۲

^۲ روبرت کورتس، پسامارکسیسم و پرسش کار، ترجمه ش. والامنش، نقد، شماره ۱۸، سال ۱۹۹۶

رابطه‌ای آزادانه و انتقادی با مارکس و مارکسیسم تأکید می‌ورزد. رویکردی که بیش از آن که مدعی یک نظریه‌ی منسجم تازه باشد گرایش نظری و سیاسی است که هرچند از درون مارکسیسم سربرآورده اما از برخی اصول کلاسیک آن فاصله گرفته و سعی کرده آن را با تحولات نظری و اجتماعی قرن‌های بیستم و بیست‌ویکم سازگار کند. در واقع، پسامارکسیسم با درس‌گیری از تجربه‌های تاریخی سوسیالیسم واقعاً موجود و نقد سنت‌های آوانگارد و پیشاهنگی، بر این باور است که هر پروژه‌ای که خود را حامل حقیقت تاریخی یا منجی تام می‌داند، مستعد توتالیتاریسم گفتمانی و سیاسی است. به‌همین سبب، این رویکرد با سوءظن به پروژه‌های یکپارچه نگاه می‌کند و به جای آن، بر چندصدایی، دموکراسی رادیکال، و باز بودن افق سیاست تأکید می‌ورزد.

در این چارچوب، به‌جای طرح دوگانه‌ی «مارکسیسم: آری یا نه»، پاسخ سومی پدیدار شد: همان‌گونه که مارکس با نگاهی انتقادی به هگل پرداخت، اکنون نیز باید با نگاهی انتقادی با خود مارکس و میراث مارکسیسم مواجه شد. یعنی رد برخی جنبه‌ها و دفاع و بازسازی جنبه‌هایی دیگر، به‌ویژه در نقد سرمایه‌داری معاصر و تلاش برای دستیابی به جامعه‌ای متعالی‌تر – که همچنان معتبرند.^۱

از این منظر، ما در دوران پس از مارکسیسم به سر می‌بریم؛ دورانی که از برخی ایده‌های پسامدرنیستی و پساساختارگرا تأثیر گرفته است. در این دوره، بسیاری از اندیشمندان چپ با کنار گذاشتن مارکسیسم به‌مثابه دانشی عینی، نه‌تنها «هزارگونگی مارکسیسم‌ها» را به رسمیت می‌شناسند، بلکه دیگر باور ندارند که حقیقت را بتوان صرفاً در چارچوب مارکسیسم جست‌وجو کرد. از همین‌رو، گرایش به تلفیق دیدگاه‌های نظری متنوع و استقبال از تئوری‌های چندگانه در میان آنان رایج شده است.

مارکسیسم اومانیستی، مارکسیسم-فمینیسم، مارکسیسم اکولوژیک، پدیدارشناسی مارکسیستی، مارکسیسم وبری، پسامارکسیسم، مارکسیسم پساساختارگرا و... و نیز نظریه‌های اندیشمندان چون فردریک جیمسون، مایکل هارت، آنتونیو نگری، دیوید هاروی، استوارت هال، آنجلا دیویس، ژاک دریدا، میشل فوکو، یورگن هابرماس و...

¹ Wallerstein, Immanuel: "Marxism as Utopias: Evolving Ideologies, American Journal of Sociology, Vol 91, 1986

نمونه‌هایی از درآمیختن انتقادی اندیشه‌ی مارکسی با دیگر سنت‌های رادیکال و انتقادی‌اند.

پسامارکسیسم، در معنای دقیق‌تر، به معنای رد ادعای مارکسیسم به‌مثابه یک سنتز نهایی، یک علم عینی، یا فلسفه‌ای تمام‌عیار برای پراکسیس (کنش انقلابی) است. بسیاری برآن‌اند که مارکسیسم به‌عنوان یک جریان سیاسی، تنها تا جایی مشروعیت دارد که در جایگاه اپوزیسیون عمل کرده است؛ چرا که تجربه‌ی تاریخی نشان داده است مارکسیسم، زمانی که در قدرت قرار می‌گیرد، به‌سادگی به ایدئولوژی‌ای بازدارنده و سرکوبگر بدل می‌شود و پویایی درونی خود را از دست می‌دهد. برخی این پدیده را نه حاصل انحراف، بلکه نتیجه‌ی درونی ماهیت مارکسیسم به‌مثابه «علم تضادهای سرمایه‌داری» می‌دانند؛ دانشی که فضای تنفسی واقعی‌اش تنها در موقعیت انتقادی و در تقابل با نظم موجود فراهم می‌شود.^۱

از همین‌روست که می‌بینیم، در حالی که مارکسیسم در غرب - به‌ویژه در حوزه‌ی نظری- جریانی نیرومند و پویا بوده است، در کشورهای سوسیالیستی حتی در دوران اوج حاکمیت آن دستاورد فکری قابل‌توجهی برجای نگذاشته است. گذشته از مارکسیسم غربی اغلب اندیشمندان برجسته در اروپای شرقی «سوسیالیستی» سابق نیز به گروه‌های مستقل از دولت یا به اپوزیسیون تعلق داشته‌اند؛ مانند مکتب بوداپست در مجارستان، گروه پراکسیس در یوگسلاوی سابق، رودولف بارو و رابرت هاومن در آلمان شرقی سابق و....

هرچند مطلق‌سازی از نقش اپوزیسیونی مارکسیسم خود محل مناقشه است، نمی‌توان انکار کرد که دستاوردهای نظری و پویایی آن در این موقعیت بسیار چشم‌گیرتر بوده است. از همین‌رو، نظریه‌ای که از «مارکسیسم در قدرت به‌مثابه ایدئولوژی بازدارنده» نام می‌برد، حاوی نکاتی تأمل‌برانگیز است.

موقعیت چپ پس از مارکسیسم، چه نتیجه‌ی استحاله‌ی ساختاری سرمایه‌داری پسین باشد، چه پیامد تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی «سوسیالیسم‌های واقعاً موجود»، و چه محصول نفوذ اندیشه‌های پسامدرن در دوران بحران جهان‌شمولی باورهای مدرنیته، در

¹ Per Monsoon: Moderna Samhalls Teoner 1998, Sweker Prisma

هر صورت بر یک واقعیت تأکید دارد: فراروی از مارکسیسم، نتیجه‌ی منطقی همان نظریه‌ای است که مارکس بنیان گذاشت. مارکس با بنیان‌گذاری «نظریه‌ی نقد»، روش‌شناسی‌ای را پایه‌ریزی کرد که اندیشه‌های خودش را نیز در امان نمی‌گذارد. او پیش‌تر در «نامه‌ی کارل مارکس به آرنولد روگه سپتامبر ۱۸۴۳» تأکید کرده بود که وظیفه‌اش نه «رائه‌ی برنامه‌ای برای آینده و پاسخ‌های حاضر و آماده برای تمام اعصار»، بلکه «نقد بی‌رحمانه‌ی هر آن‌چه هست» است.

علاوه بر این، نسبت این جمله به مارکس که «من مارکسیست نیستم» نه تنها جلوه‌ای از تلاش برای فاصله‌گذاری از آیین‌سازی از افکار او است، بلکه راه را برای نقد و بازاندیشی مداوم در آن‌ها می‌گشاید. ژاک دریدا نیز با تأکید بر همین «روح انتقادی و بنیادی» به‌عنوان مهم‌ترین بخش میراث مارکس، می‌پرسد: «کدام متفکر دیگری جز مارکس خواهان آن شده که احکام و تزهایش در آینده دگرگون شوند؟» به‌زعم دریدا، هیچ آینده‌ای بدون این وجه از مارکس و مارکسیسم قابل تصور نیست.

این وجه، به کلی متفاوت است از چهره‌ی مارکسیسم به‌مثابه دکترین مدعی جامعیت، دانش برتر و بینشی تمام‌نگر؛ چهره‌ای که با مفاهیمی چون ماتریالیسم دیالکتیک، کار، شیوه‌ی تولید، طبقات اجتماعی و ابزارهایی نظیر حزب واحد، بین‌الملل کارگری، دیکتاتوری پرولتاریا، دولت سوسیالیستی، و در نهایت استبدادگرایی دهشتناک شناخته می‌شود.^۱

در واقع، همان‌گونه که ژاک دریدا یادآور می‌شود، برای درک اهمیت میراث فکری مارکس ضرورتی ندارد که الزاماً کمونیست یا مارکسیست بود. هیچ جریان چپ انتقادی نمی‌تواند تأثیرات اندیشه‌های مارکس را در حوزه‌هایی چون نقد سرمایه‌داری، فتی‌شیسم کالایی، از خودبیگانگی، مذهب، روابط سلطه و بهره‌کشی و ده‌ها زمینه‌ی دیگر نادیده بگیرد یا انکار کند. با این حال، ضرورتی نیز وجود ندارد که چپ امروز خود را موظف بداند از کلیت اندیشه‌های مارکسیستی، پیش‌بینی‌ها و تجربیات آن دفاع کند یا صرفاً بر اساس آن، به تحلیل و پاسخ‌گویی در برابر پیچیدگی‌های فزاینده‌ی جهان معاصر بپردازد.

^۱ ژاک دریدا، جهانی شدن جهان و اشباح زنده او، ترجمه محمود موسوی، آدینه شماره ۱۰۳، ۱۳۷۴

این درک، در میان طیف گسترده‌ای از نیروهای چپ اروپا به یک باور مشترک بدل شده است؛ اما در ایران، نیرومندی سنت دینی و ریشه‌داری فرهنگ مذهبی موجب شده است که در بخشی از چپ، گرایش به نوعی «مذهب‌گرایی در مارکسیسم» همچنان نیرومند بماند؛ گرایشی که همچنان با سرسختی بر آموزه‌های «مارکسیسم-لنینیسم» پای می‌فشارد. با این‌همه، تجربه‌ی انقلاب اسلامی، مهاجرت گسترده‌ی روشنفکران چپ به غرب، دگرگونی‌های عمیق و چندلایه در جوامع پسین مدرن و «پسامدرن»، و از همه مهم‌تر، فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، به بسیاری از روشنفکران چپ ایرانی امکان داده است که ضرورت فراروی از مارکسیسم را درک کنند.

این فراروی، به‌خودی‌خود نه ضامن تجدیدحیات چپ خواهد بود و نه الزاماً موجب اثرگذاری در فرایند دگرگونی اجتماعی خواهد شد. پرسش اصلی این است: چگونه و با چه محتوایی می‌توان از مارکسیسم فراتر رفت، به‌گونه‌ای که این حرکت به نوزایی چپ یاری رساند؟ از آن‌جا که چپ جریان‌ی بین‌المللی است، بخشی از پاسخ به این پرسش جنبه‌ای عمومی دارد که تنها در پرتو آن می‌توان به بررسی شرایط خاص و ویژگی‌های بومی مؤثر بر تجدید حیات چپ در ایران پرداخت.

چپ جدید در عصر تردید: کمونیسم یا سوسیال‌دموکراسی؟

در شرایط کنونی، سخن گفتن از بدیل‌های فراگیری که بتوانند اعتماد عمومی را برانگیزند و بر شکست‌ها و نومی‌ها غلبه کنند، کاری بس دشوار - اگر نگوییم ناممکن - به نظر می‌رسد. فراتر از این، بسیاری از متفکران پسامدرن، در واکنش به دگرگونی‌های بنیادین جامعه‌ی معاصر، بر این باورند که نظریه‌ی «سوژه‌های اجتماعی» باید به کلی کنار گذاشته شود؛ و اگر هم قرار است سوژه‌ای به رسمیت شناخته شود، تنها در قالبی کاملاً فردی و ذهنی قابل تصور است.

برای نمونه، ژان فرانسوا لیوتار متفکر پسامدرن هرگونه روایت کلان یا «قصه‌ی هزارویک‌شب» را توهمی خطرناک می‌داند. در مقابل این نگرش، رالف میلی‌باند با نقد رویکردهای پسامدرنیستی، پسامارکسیستی و پساساختارگرا استدلال می‌کند که فارغ

از نیت‌های واقعی این جریان‌ها، هر یک به‌نحوی خاص به قطع پیوند با آرمان‌های جمعی رهایی‌بخش - و به‌ویژه با مارکسیسم - انجامیده‌اند و عقب‌نشینی از این آرمان‌ها را تشدید کرده‌اند.

به باور میلی‌باند، همه‌ی طرح‌های کلانِ نوسازی اجتماعی نزد پسامدرنیست‌ها با سوءظن و خصومت تلقی می‌شوند. گرایشی که زمانی از ویژگی‌های ذاتی تفکر محافظه‌کارانه بود، اکنون به بخشی از گفتمان مسلط در میان بسیاری از روشنفکران چپ بدل شده است. نتیجه آن که نوعی «محافظه‌کاری معرفت‌شناختی» بر اندیشه‌ورزی درباره‌ی حدود آنچه از رهگذر نوسازی اجتماعی می‌توان به دست آورد، سایه افکنده است.^۱

به‌رغم آن که حقایق بسیاری در تبیین میلی‌باند از گرایش‌های کنونی چپ نهفته است، با این همه برداشت‌های او بیش از حد خوش‌بینانه و گاه نادرست است. برای مثال وی اندیشه‌های پسامارکسیستی و پسامدرن را یکسره محافظه‌کارانه می‌خواند. او همچنین دیدگاه‌های رادیکال پساساختارگرایان همچون فوکو و دریدا و باتلر یا پسامارکسیست‌هایی همچون آندره گُرز، لاکلاو، بدیو، موف یا نگری و هارت و یوران ترבורن و... تأثیرات آنها بر جریان چپ را که نقطه‌ی مقابل محافظه‌کاری است، دست‌کم می‌گیرد.

از سوی دیگر، تأکید بر اهداف مشخص و موردی، تا حدی مبتنی بر برداشت‌ها و راهبردهای نظریه‌ی ضدقدرت است؛ رویکردی که در اندیشه‌ی متفکرانی مانند آندره گُرز و میشل فوکو، و نیز در جنبش‌های نوین اجتماعی تک‌محور - همچون جنبش‌های صلح، محیط زیستی، فمینیستی، ال جی بی تی و ضدنژادپرستی - به‌روشنی قابل مشاهده است. با این حال، نباید از نظر دور داشت که رشد این نگرش، در واکنش به واقعیتی تاریخی شکل گرفته است: آن‌که در عمل، بسیاری از مدعیان طرح‌های کلان و طرفداران دگرگونی‌های بنیادین، فتح و حفظ قدرت را به دغدغه‌ی اصلی خود بدل کردند؛ و در این فرایند، فاصله‌ای فاحش میان مفاهیم والایی چون عدالت، دموکراسی

^۱ رالف میلی‌باند، سوسیالیسم در عصر تردید، ترجمه ناصر زرافشان، فرهنگ توسعه، شماره ۲۳، سال

و برابری با رفتارها و عملکردهای واقعی آنان پدید آمد، تا جایی که این روند در مواردی به سلطه‌ی تمامیت‌خواهانه منجر شد

این که «واژگان زیبایی چون عدالت، دموکراسی، برابری» بارها مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌اند، نه تنها نقد و بازاندیشی در مارکسیسم را ضروری می‌سازد، بلکه بازاندیشی ریشه‌ای در خود «زبان سیاسی» را نیز به یک وظیفه‌ی نظری بدل می‌کند. امری که دریدا، موف و ژیزک هر یک از منظر خود دنبال کرده‌اند.

علاوه بر آن میشل فوکو در بررسی پدیده‌ی «میکروفاشیسم» در مقدمه‌ای بر کتاب «آنتی اودیپ» اثر ژیل دولوز و فلیکس گاتاری (دو متفکر بزرگ فرانسوی) می‌نویسد: پرسش اساسی این است که اگر خود را مبارزی انقلابی بپنداریم، چگونه باید از درغلتیدن به فاشیسم پرهیز کنیم؟ چگونه گفتار و کردار خود، قلب و احساس خود را از فاشیسمی (که صرفاً منظور فاشیسم تاریخی، فاشیسم هیتلر و موسولینی نیست) که در همه‌ی ما وجود دارد پاک کنیم؟ فاشیسمی که در رفتارهای روزمره‌ی تک‌تک ما خانه می‌کند، فاشیسمی که عشق به قدرت را در ما زنده می‌کند، که میل به قدرت - همان قدرتی که بر وجودمان سلطه دارد و استثمارمان می‌کند- در ما دامن می‌زند.^۱ در واقع مفهوم میکروفاشیسم (Microfascism) که فوکو (و سپس دولوز و گاتاری) به آن پرداخته‌اند، اشاره به شکل‌های ظریف، روزمره و غیرمتمرکز سلطه و سرکوب دارد؛ آن دسته از روابط قدرت که در سطح خرد (میکرو) عمل می‌کنند، نه الزاماً از طریق دولت یا نهادهای رسمی. یعنی «چگونه خود ما، در زندگی روزمره، در خانواده، در روابط جنسی، در آموزش، در کار، در زبان و حتی در خواسته‌ها و امیال‌مان، به صورت‌های کوچک و پنهان، فاشیسم را بازتولید می‌کنیم». به عبارت دیگر از آنجا که قدرت فقط در رأس و از بالا به پایین نیست، بلکه در سراسر بافت اجتماعی پراکنده است، توجه به میکروفاشیسم همچون رفتاری درونی شده در انسان‌ها در زندگی روزمره پراهمیت است.

همچنین فمینیست‌ها و سبزه‌ها در آغاز، که همواره خواهان تغییرات عمیق بوده‌اند، اتکای چندانی به قدرت - به‌ویژه قدرت دولتی - نداشته‌اند و جنبش‌های خود را تحت

^۱ میشل فوکو، هنر فاشیست نبودن، ترجمه‌ی ناصر فکوهی، فرهنگ توسعه، شماره ۲۱، سال ۱۳۷۴

تأثیر چنین برداشت‌هایی سازمان داده‌اند و از همان آغاز عمدتاً با سلسله‌مراتب و ساختارهای قدرت مخالفت ورزیده‌اند (سبزه‌ها با دست‌یابی به پارلمان و دولت البته تا حدی از این سنت فاصله گرفتند).

خلاصه آن که، بسیاری از پسامدرنیست‌های رادیکال، همچون دریدا همواره از آرمان‌های رهایی و آزادی دفاع کرده‌اند. از این‌رو، انتقاد میلی‌باند از جنبه‌های محافظه‌کارانه‌ی تمامی منتقدان «سوژه‌های فراگیر و کلی»، داوری منصفانه‌ای نیست. افزون بر این، پسامارکسیست‌هایی چون هارت و نگری بر این باورند که بحران سوسیالیسم و مدرنیته به معنای نفی روندهای ارزش‌گذاری اجتماعی و شکل‌گیری سوژه‌ها نیست.^۱

همچنین، نباید فراموش کرد که به قول فردریک جیمسون نگرانی‌های «ضد آرمانی» در نزد طبقه کارگر و جامعه از پیامدهای انقلاب و هراس از تغییرات تند و بازهم عمیق‌تر، ارزش‌های سوسیالیستی را سخت مورد تهدید قرار داده‌اند. البته شکست‌ها و نگرانی‌های ضد آرمانی تنها دلیل بی‌اعتمادی نسبت به چپ نیست. بلکه این رویگردانی از جمله محصول این واقعیت نیز هست که بخش مهمی از چپ در رویارویی با جنبش‌های نوین و تحولات معاصر نقش آوانگارد خود را تا حدودی از دست داده و به زعم‌گیدنز بیشتر موقعیت دفاعی و محافظه‌کارانه یافته است.^۲

به‌هرروی، صرف‌نظر از هر تحلیلی که از دلایل این تردیدها و بی‌اعتمادی‌ها ارائه شود، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که موقعیت دفاعی امروز چپ، نوعی عقب‌نشینی را بر آن تحمیل کرده و تحولات گسترده‌ی جهان، بازنگری اساسی در دیدگاه‌های آن را ضروری ساخته است. برای نمونه، فردریک جیمسون معتقد است که در دوران کنونی، امید به تغییر—که زمانی توده‌های فقیر بدان دل بسته بودند—آشکارا جای خود را به ترس از محرومیت داده است. در چنین شرایطی، و در میانه‌ی

^۱ مایکل هارت و آنتونیو نگری، کاردیو نوسوس، ترجمه مانی حقیقی، در کتاب سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن، سال ۱۳۷۴

^۲ Anthony Giddens: Beyond Left and Right, the Future of Radical Politics, 1994, u.k

تهاجم بی‌سابقه‌ی بازار و پیش روی راست افراطی، چپ ناگزیر است با تمام توان از دولت مداخله‌گر و دولت رفاه دفاع کند. هرچند میراث نظری و پیچیده‌ی چپ در نقد سوسیال‌دموکراسی، انجام این وظیفه را با دشواری‌هایی مواجه می‌سازد، مگر آن‌که از برداشتی دیالکتیکی‌تر از تاریخ، فراتر از روایت‌های رایج امروز، مدد گیرد و دریابد که چگونه با دگرگونی شرایط تاریخی، راهبردها و پاسخ‌های سیاسی نیز باید دگرگون شوند.^۱

به‌رغم دشواری در تعیین دقیق مختصات گرایش غالب در چپ در دوران پس از مارکسیسم، می‌توان در یک تصویر کلی، آن را جریانی دانست که بیشتر میان دو قطب سنتی کمونیسم شکست‌خورده و سوسیال‌دموکراسی بحران‌زده و به راست گراییده قرار گرفته است و بخش از آن در پی فراروی از هر دو است. به‌ویژه در غرب، آمریکای لاتین، و تا حدی در ایران امروز. این در حالی است که گرایش مسلط در سوسیال‌دموکراسی، تحت فشار بازار و تحولات پسا صنعتی، بیش از هر زمان دیگر از ریشه‌های چپ خود فاصله گرفته و عمده‌تاً به عنوان جریانی میانه‌رو یا «چپ میانه» شناخته می‌شود. شاید تنها جناح چپ این جریان است که هنوز به ارزش‌های سوسیالیستی پای بند مانده است. در چنین متنی، به‌زعیم جامعه‌شناس چپ‌گرای سوئدی، پرمَنسون (Per Manson)، چپی که از دهه‌ی ۱۹۹۰ شکل گرفته، ناگزیر است برای نخستین بار راهبردی مستقل را در برابر بدیل‌های دولت رفاه سوسیال‌دموکراتیک و دیکتاتوری پرولتاریایی کمونیستی، تدوین و پیش ببرد.^۲

با این همه، پرمَنسون تصویر روشنی از مضمون این «بدیل» ارائه نمی‌دهد. اگر منظور مفاهیمی مانند سوسیالیسم دموکراتیک، سوسیالیسم بازار و مشابه آن‌ها است، این مفاهیم به‌طور نسبی مبهم و آزمون‌های تجربه‌نشده‌ای هستند که حتی در سطح

^۱ فردریک جیمسون، پنج‌ت‌ز درباره‌ی مارکسیسم واقعاً موجود، ترجمه کوروش کاویانی، کتاب‌کنگره بین‌المللی مارکس، مارکسیسم پس از صد سال، چاپ اندیشه و پیکار سال ۱۹۹۶

^۲ Per Manson: Vanstern Mellan Kommunism och Social Demokrati, Socialistic Debatt, nr, 4, 1994

تجربیدی و نظری نیز برداشت روشنی از آن‌ها وجود ندارد و اختلاف‌نظرهای عمیق و اغتشاش فکری زیادی بر سر آن‌ها وجود دارد.

علاوه بر این، تاکنون مشخص نشده است که تفاوت اساسی و بنیادین اقتصاد مختلط سوسیالیستی با اقتصادی که سوسیال دموکراسی مد نظر دارد، در چیست. به نظر میلی‌باند، این تمایز در تسلط بخش دولتی بر بخش خصوصی نهفته است؛ یعنی وارونه‌سازی رابطه‌ی کنونی. میلی‌باند حضور غالب بازار در اقتصاد سوسیالیستی را نمی‌پذیرد، اما بر این باور است که سوسیالیسم به معنای روندی است که در آن زندگی از کالایی‌شدن بیشتر دور می‌شود و رابطه‌ی پولی به عنوان مسئله‌ی مرکزی روابط اجتماعی از میان برداشته می‌شود.^۱

چنین ادعایی اما به گمان بسیاری یک اتوپیا است. بتلهایم پروژه‌ی اقتصاد پیچیده بدون پول و روابط کالایی را یک از پس‌مانده‌های سوسیالیسم اتوپیایی می‌داند که در عمل به نظامی سرکوبگر و بوروکراتیک منجر می‌گردد.^۲

فراتر از آن، ماکس وبر مدت‌ها پیش از این، اصولاً سوسیالیسم را به‌مراتب بوروکراتیک‌تر از سرمایه‌داری توصیف کرده بود. برخی دیگر بر این باورند که خارج کردن حوزه‌های اشتغال، خدمات عمومی و صنایع کلیدی از نظام بازار و سپردن آن‌ها به دست برنامه‌ریزی دموکراتیک، مهم‌ترین تفاوت اقتصاد مختلط سوسیالیستی با اقتصادهای مختلط رایج است. به‌هرحال، پاسخ هرچه باشد، امروز هیچ اقتصادی نمی‌تواند عقلایی باشد مگر اینکه ترکیبی از بازار و برنامه، به‌همراه تعاون و مشارکت مستقیم را در خود داشته باشد. در واقع، همان‌طور که ژاک بیده تأکید می‌کند، بازار و سرمایه یکی نیستند و برنامه‌ی سوسیالیسم نه به‌منظور الغای روابط کالایی یا سازماندهی‌شده، بلکه به‌منظور الغای روابط طبقاتی است که این روابط آن‌ها را به‌وجود می‌آورند.^۳

^۱ میلی‌باند، همان منبع شماره ۱۰

^۲ بتلهایم، اندیشه‌ی مارکسی در آزمون تاریخ، ترجمه ستار آذرمینا، اختر، دفتر چهارم ۱۳۶۵

^۳ ژاک بیده، سوسیالیسم، ترجمه کوروش کاویانی، مندرج در کنگره‌ی بین‌المللی مارکس

به باور من، تغییر در نظام مدیریت مهم‌تر از تغییر در نظام مالکیت است و در این راستا، مقوله‌ی «کنترل» مفهومی کلیدی به‌شمار می‌آید. کنترل اقتصاد توسط سیاست، تولید توسط مدیریت دموکراتیک، بازار توسط برنامه، و دولت توسط جامعه‌ی مدنی و ایجاد یک نظام مختلط مبتنی بر آن‌ها از جمله مهم‌ترین اهرم‌های تغییر نظم موجود است. بگذریم از این که نقدهای بسیاری بر تأکید یک‌سویه بر مالکیت خصوصی همچون اساس تمام نابرابری‌های اجتماعی یا باور به لغو مالکیت خصوصی همچون راه‌حل‌هایی انسان‌صورت گرفته است.

گرچه پذیرش اقتصاد مختلط و فاصله‌گیری از باورهای مارکسیسم ارتدکس، چپ نوین را تا حدودی به سوسیال‌دموکراسی کلاسیک نزدیک کرده است، اما این دو الزاماً در یک جایگاه قرار ندارند. این نه‌تنها به این دلیل است که سوسیال‌دموکراسی در بسیاری از کشورها از اعتقادات پیشین خود فاصله گرفته و به لیبرالیسم اجتماعی نزدیک شده، بلکه اساساً تمایز چپ جدید این دوران با سوسیال‌دموکراسی را باید در رویکرد چپ جدید به جنبش‌ها و استراتژی‌های نوین جست‌وجو کرد؛ جنبش‌هایی که در سنت سوسیال‌دموکراسی کلاسیک وجود نداشته‌اند. برای نمونه، چپ جدید علاوه بر دفاع از پیوند بین عدالت اجتماعی و دموکراسی (دموکراسی اقتصادی، برنامه‌ریزی دموکراتیک، مشارکت مستقیم و...)، گرایش نیرومندی به فمینیسم، محیط زیست، ضد نژادپرستی، صلح و دیگر جنبش‌های ضدقدرت نشان می‌دهد. رویکرد آن‌ها از استراتژی تسخیر دولت به جامعه‌ی مدنی به‌عنوان حوزه‌ی اصلی کارزار اجتماعی برای کسب هم‌مونی و دگرگونی، و تلاش برای تقویت استقلال آن در برابر دولت سیاسی و برجسته شدن نقش فرهنگ در دیدگاه‌های آن (که نخستین بار توسط گرامشی وارد ادبیات مارکسیستی و چپ شد و سپس توسط مکتب فرانکفورت گسترش یافت)، از ویژگی‌های این چپ جدید است که نه‌تنها آن را از کمونیسم سنتی، بلکه از سوسیال‌دموکراسی کلاسیک به راست‌گراییده نیز جدا می‌سازد.

البته چپ جدید خود یک جریان یکدست نیست و در آن از هواداران سوسیالیسم دموکراتیک، سوسیال‌دموکرات‌های چپ، چپ‌های فمینیست، چپ‌های دموکراتیک، چپ‌های سبز، چپ‌های فرهنگی، آکادمیست‌های نئومارکسیست و پسمارکسیست و ده‌ها گرایش دیگر یافت می‌شوند. علاوه بر این، این نخستین بار نیست که جریان چپی

بی‌اعتماد به دو قطب سنتی کمونیسم و سوسیال‌دموکراسی کلاسیک، در جستجوی تالی‌سومی برخواسته است. چپ نو که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ با شعار سوسیالیسم دموکراتیک پا به میدان گذاشت، جلوه‌ای از این تلاش‌ها برای شکل‌دادن به بدیل سوم در چپ به شمار می‌رفت که در اروپای غربی و شرقی از رونق فراوانی برخوردار بود. با این حال، تفاوت چشمگیری میان شرایط امروز و دهه‌های ۶۰ و ۷۰ وجود دارد که مختصات و چشم‌اندازهای چپ جدید را نسبت به دوران پیشین متفاوت کرده است. چپ نو دهه‌ی ۶۰ تحت تأثیر رادیکالیسم سیاسی و اجتماعی در غرب و با افق‌های بسیار خوش‌بینانه و تعرضی شکل گرفت، در حالی که چپ جدید دهه‌ی ۹۰ به بعد در دوران فروپاشی سوسیالیسم‌های واقعی موجود، شکست تلاش‌های سوسیالیستی، تهاجم راست جدید و بازار و در یک کلام در عصر نومییدی‌ها و تهدید راست افراطی پا به میدان گذاشته است.^۱

طبیعی است که تحت تأثیر این شرایط، چپ جدید و دموکراتیکی که از دهه ۹۰ به این سو رشد کرد از آرمان‌گرایی کم‌تر و واقع‌گرایی بیشتر برخوردار است. این نه فقط در برخورد با تحولات جوامع غربی مشهود است، بلکه همچنین در ارزیابی از جایگاه جنبش‌های انقلابی جهان سوم که در گذشته به‌گونه‌ای رمانتیک تقدیس می‌شدند نیز به چشم می‌خورد. امروز کم‌تر متفکر چپی را می‌توان یافت که ایده‌ی انقلاب رادیکال و ریشه‌ای در کشورهای عقب‌مانده (یعنی انقلابی که زاینده‌ی روابط اجتماعی کامل نوینی باشد) را به جد بگیرد و آن را ایده‌ای اتوپیایی نخواند یا مرعوب برجسب سوسیالیستی آن‌ها شود و فراموش کند که در بهترین حالت، این جنبش‌ها با هدف جبران عقب‌ماندگی صنعتی و مدرنیزاسیون - به‌گونه‌ای عادلانه‌تر - برپا شده‌اند.

بتل‌هایم در تحلیل تجربه‌ی شوروی این ادعا را که تئوری‌های مارکس، لنین و مائو جوامع استبدادی پساانقلابی را آفریدند، به‌عنوان برداشتی ایده‌آلیستی از تاریخ رد می‌کند و به گمان وی، عقب‌ماندگی اقتصادی و تکنیکی (و فرهنگی) این جوامع و

^۱ از آن‌جا که به تفصیل در «ترازنامه و چشم‌انداز چپ» مندرج در آرش شماره‌های ۴۷ و ۵۰ و همچنین جامعه سالم شماره ۲۱ سال ۱۳۷۴ در این باره توضیح داده‌ام، از تکرار آن خودداری می‌کنم و خوانندگان را به آن مقاله ارجاع می‌دهم.

اراده‌ی گروه‌های رهبری‌کننده به جبران این عقب‌ماندگی با پیشرفت اجباری و برای انجام این کار، تحمیل نظمی خشک و سربازخانه‌ای از عوامل اصلی شکل‌گیری چنین پدیده‌ای است.^۱

اتفاقی نبود که مارکس هشدار داده بود که اگر بخواهیم سوسیالیسم را بر پایه‌ی فقر و در جامعه‌ای که زمینه‌ی مادی آن را ندارد بنا کنیم، چیزی جز «سوسیالیسم سربازخانه‌ای» نخواهد بود.

این گسست از رمانتیسم انقلابی که گویی انقلاب معجزه‌ای است که خوشبختی به ارمغان می‌آورد و به نکبت‌ها و بدبختی‌ها پایان می‌دهد، نه فقط در برخورد با تحولات و جوامع عقب‌مانده و جهان سوم، بلکه در برخورد با دینامیسم تحولات جوامع غرب نیز به چشم می‌خورد. بتلهایم در ادامه‌ی بحث خود با رد انقلاب پرولتاریایی به‌عنوان «اسطوره‌ی محافظه‌کاران»، بر آن است که انقلاب اجتماعی نه همچون عملی لحظه‌ای، «شبی باشکوه» و رویدادی است که از طریق آن جهان از پایه دگرگون خواهد شد، بلکه فرایندی است که در طول زمان رشد می‌کند (همان‌جا).

به عبارت روشن‌تر، تصویر انقلاب به‌عنوان یک لحظه‌ی مقطعی و نه یک روند مدون و پیچیده باید به موزه‌ی مقدسات سپرده شود. در واقع، امروزه اتوپیای انقلاب آرمانی و تقابل انقلاب و رفرفم جای خود را به برداشت‌های تازه‌تری از دینامیسم و دگرگونی داده است که از آن به‌عنوان رفرفم‌های انقلابی و رادیکال یا به گمان آلن لی‌پی‌تز، گسست‌های کوچک و یا «انقلاب ذره‌ای (مولکولی) که هرگز به پایان نمی‌رسد» یاد می‌شود. او می‌گوید اگر از بنیادگرایان بخش جنبش زیست‌محیطی هم سؤال کنید که آیا اصلاح‌گرا هستید یا انقلابی، نمی‌دانند چه جوابی بدهند؛ چرا که تنها به این دلیل ساده نمی‌دانند کدام لحظه از این روند اجرایی را می‌توان «انقلاب سیاسی محیط زیستی» نامید.^۲

^۱ بتلهایم، همان منبع شماره ۱۷

^۲ آلن لی‌پی‌تیز، اکولوژی سیاسی و آینده‌ی مارکسیسم ترجمه‌ی لادن قائم‌مقام، مندرج در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی مارکس ۱۹۹۵

به زیر سؤال رفتن تقابل کلاسیک انقلاب و رفرم بیش از هر چیز محصول بطلان نظری و تجربی تئوری لنینیستی است که مسئله‌ی اساسی هر انقلاب را مسئله‌ی قدرت سیاسی می‌داند. گرامشی یکی از نخستین متفکران مارکسیستی بود که این تفکر را نقد کرد و بر ضرورت کسب هژمونی در جامعه‌ی مدنی از طریق جنگ‌های موضعی تأکید نمود. گرامشی و سپس، به صورت سیستماتیک‌تر، فوکو به‌روشنی نشان داده‌اند که قدرت از بالا تحمیل نمی‌شود، بلکه عملکردهای قدرت و موفقیت آن به پذیرش آن در پایین بستگی دارد. در واقع، قدرت در خلال زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌شود و در همه جا حاضر است. هم‌ازاین‌رو، گرامشی با تئوری روشنفکر ارگانیک خواهان آن بود که روشنفکران به تأمین هژمونی فرهنگی-سیاسی نیروهای پیشرو در جامعه یاری رسانند. رناته هالوب اشاره می‌کند که مفهوم هژمونی به‌عنوان بیان آمیختگی سیاست و فرهنگ و سرکوب و رضایت، نشان می‌دهد که بدیل‌های سیاسی و «ضد سروری‌ها» نه از عمل سیاسی به معنای سنتی آن، بلکه از سیاسی‌کردن گسترده‌ی فرهنگ برخوانند خاست. هم‌ازاین‌رو، تأکید از سیاست به فرهنگ و از سازماندهی سیاسی به تشکیل‌های اجتماعی و فرهنگی است.^۱

می‌توان گفت که امروز بخش مهمی از چپ دریافته است که ارتباط بین نیروهای اجتماعی در جامعه‌ی مدنی دست‌کم به اندازه‌ی اهمیت قدرت دولتی حائز اهمیت است. هرچند قدرت دولتی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، تنها در صورتی که قادر باشد اکثریت توده‌ها را بسیج کرده و هژمونی خود را در جامعه‌ی مدنی اعمال کند، قادر به دگرگونی جامعه خواهد بود.

پی بردن به این امر موجب فاصله‌گیری از تفکرات اراده‌گرایانه در چپ و اهمیت دادن هرچه بیشتر به تحولات فرهنگی شده است. این مسئله که پیش از این نیز توسط مکتب فرانکفورت مورد توجه قرار گرفته بود، در چپ آکادمیک به باورهای جاف‌تاده تبدیل شده است. با این حال، در این سال‌های اخیر است که گرایش به فرهنگ در میان جنبش‌های اجتماعی چپ نیز قوت بیشتری یافته است. البته این به معنای تأکید یکجانبه بر نقش فرهنگ و فراموش کردن جایگاه اقتصاد و سیاست، ساختارهای

^۱ رناته هالوب، آنتونیو گرامشی، فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران

اجتماعی و مبارزات مردم در دگرگونی‌ها نیست. بخش مهمی از چپ امروز دریافته است که دگرگونی‌های اجتماعی تنها به یک طبقه‌ی خاص تعلق ندارند. همان‌طور که هابرماس اشاره می‌کند، امروز در کنار تضادهای نهادی‌شده حاکم بر علایق مادی (یعنی تضادهای طبقاتی)، تضادهای دیگری نیز سر برآورده‌اند که جنبش‌های جدید اجتماعی به آنها حیات می‌بخشند؛ تضادهایی که بر کیفیت زندگی، حقوق بشر، مسائل محیط‌زیستی، فرصت‌های برابر برای رشد فردی و مشارکت در تصمیم‌گیری اجتماعی تأکید دارند.^۱

پس از مدت‌ها بی‌توجهی بخش غالب چپ به تضادهای جنسی، قومی، مشکلات محیط‌زیستی و تضادهای موجود بین دولت و جامعه‌ی مدنی، و جنبش‌های فراطبقاتی ناشی از آنها، امروزه بخش‌های هرچه گسترده‌تری از چپ دریافته‌اند که تکامل جامعه فرایندی پیچیده و به‌هم‌پیوسته است که نیازمند پاسخ‌گویی به تضادهای مرکب و گوناگونی است که نمی‌توان آنها را صرفاً به مبارزه‌ی طبقاتی و سرنوشت آن منوط کرد. ازاین‌رو، چپ امروز باید علاوه بر مبارزه در راه عدالت اجتماعی، دفاع از دموکراسی و حقوق شهروندی، فمینیسم، محیط‌زیست و صلح، مبارزه علیه برتری‌طلبی اثنیکی و نژادی و انواع تبعیضات دیگر، دفاع از جامعه‌ی مدنی در برابر دولت سیاسی و توسعه‌ی نهادهای دموکراتیک را به اجزای نوینی از هویت و برنامه‌ی عمل خود تبدیل کند. به گمان من، جریان‌های سیاسی چپی که این مجموعه را در خود جای داده یا برای تحقق آن تلاش می‌کنند، از زمینه‌ی اجتماعی‌سازی گسترده‌ای برخوردار خواهند شد و شانس تجدید حیات خواهند داشت. این گرایش امروز در غرب در حال رشد است. فرایندی که بسیاری از آن با عنوان «سوسیال‌دمکراتیزه شدن» هرچه بیشتر احزاب کمونیستی سابق یاد می‌کنند. با این حال، برخی دیگر این روند را نه صرفاً نوعی سوسیال‌دموکراسی چپ و رادیکال، بلکه جریانی نوین و چندوجهی می‌دانند که بر چهار محور اساسی استوار است:

۱. درهم‌آمیزی عدالت اجتماعی و دموکراسی،

¹ Habermas, Jürgen. (1981). "New Social Movements." *Telos*, no. 49 (Fall 1981): 33-37.

۲. فمینیسم،
۳. دغدغه‌های محیط‌زیستی،
۴. مبارزه با انواع تبعیض و نژادپرستی.

پرسش این‌جاست که آیا چپ در دیگر نقاط جهان و از جمله ایران روند مشابهی را طی خواهد کرد؟ به گمان من، چپ سنتی و ارتدوکس هیچ شانس جدی برای تجدید حیات ندارد و دوران آن به صورت قطعی به پایان رسیده است؛ و این خود زمینه‌ساز رویکرد به چپ دموکراتیک شده است. در ایران، اندیشه‌های چپ نو و دموکراتیک در دهه‌ی اخیر گسترش زیادی یافته‌اند؛ اما تا فراگیر شدن پایه‌ی اجتماعی آن هنوز راه درازی در پیش است. بررسی معضلات چپ در ایران، گرایش‌های گوناگون آن و زمینه‌های اجتماعی‌شدن چپ نوین و دموکراتیک، مبحثی است که باید جداگانه به آن پرداخت.

بازخوانی ظهور و افول تروتسکیسم ایرانی

کامران نیری

از این جا شروع کنیم که شاید بهتر است به جای «چپ» از سوسیالیسم و مارکسیسم صحبت کنیم. در گذشته‌ی سیاسی ایران «چپ» با سوسیالیسم و مارکسیسم تداعی شده است و دیگر گرایش‌های چپ چون آنارشیزم به عنوان یک جنبش سیاسی وجود نداشته است. سوسیالیسم جنبشی (حرکت اجتماعی) است از گرایش‌های گوناگون با چشم‌اندازی از جامعه‌ای فراسوی سرمایه‌داری. به عنوان مثال توجه کنیم به اثر انگلس (۱۸۴۴) که در مورد مستعمره‌نشینان مسیحی کمونیست در آمریکا نوشته است و نوشته‌های مارکس در اواخر عمر در مورد جوامع در حال توسعه و پیرامونی و نظریات اجتماعی و سوسیالیستی آنان (شانین ۲۰۱۸). اما مارکسیسم یک دکترین است (لنین ۱۹۰۳) که توسط کارل کائوتسکی در جدال با ادوارد برنشتین (۱۸۹۹) در اوایل قرن بیستم ابداع شد. نقد او از رفرمیسم برنشتین تقابل آن با مارکس بود. به این ترتیب محک جدیدی در جنبش سوسیالیستی جا افتاد که صحت و سقم نظریات برحسب بستگی و تداوم آنها با اندیشه‌ی مارکس تعیین می‌یابد و برای این امر نیاز به نخبگانی به وجود آمد که دکترین مارکسیسم را درست تعبیر کرده باشند. به این ترتیب جنبش سوسیالیستی به جای طرح و بحث و اقدام به رفع مشکلات حادی که در برابر بشریت قرار دارد به مناظره پیرامون تداوم نظریات مطرح شده با مارکسیسم مشغول شد.

در نتیجه به نظر من اولین گام برای شفاف کردن مسایل نظری و سیاسی سوسیالیسم در ایران و جهان درک رابطه‌ی آن با مارکسیسم است. در نوشته‌ی دیگری چکیده‌ای از تقدم از دکترین مارکسیسم را مطرح می‌کنم.

در مقاله‌ی کنونی بخشی از تجربه و فعالیت‌م به‌عنوان یک سوسیالیست را به اشتراک می‌گذارم؛ سوسیالیستی که هنوز با مارکس خوب آشنا نشده درگیر دکتترین مارکسیسم از طریق انتخاب بین تروتسکیسم و مائوئیسم در جنبش دانشجویی ایرانیان خارج از کشور شد و از طریق جنبش تروتسکیستی، طی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ در انقلاب ایران مشارکت کرد. از سپتامبر ۱۹۸۲ (شهریور ۱۳۶۱) تا اکتبر ۱۹۹۲ (مهر ۱۳۷۱) من عضو حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده SWP^۱ و فعال در بزرگ‌ترین بخش آن که بیشتر از ۱۰۰ عضو داشت در شهر نیویورک بودم. در این دوره جک بارنز^۲ دبیر سراسری حزب و عده‌ای از پیروان او در رهبری و بدنه‌ی حزب طی یک سلسله مانورهای تشکیلاتی نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی را طرد کردند و «لنینیسم» را در تقابل با تروتسکیسم قرار دادند. من در این دوره در کلاس‌های حزب به مطالعه‌ی آثار لنین پرداختم و خود را لنینیست قلمداد کردم. همزمان طی سال‌های ۱۹۸۳-۱۹۹۱ (۱۳۶۲-۱۳۷۰) دوره‌ی فوق‌لیسانس و دکترا در اقتصاد را در دانشگاه نیو اسکول^۳ گذراندم که مطالعه‌ی دقیق سرمایه مارکس و اقتصاد سیاسی جزو برنامه‌ی آن بود. بعد از استعفا از حزب کارگران سوسیالیست در اکتبر ۱۹۹۲ به دلیل اختلاف نظر سیاسی که امکان بحث دموکراتیک برسر آن نبود، من به مطالعه‌ی مارکس و انگلس ادامه دادم که پروژه‌ای به تعویق افتاده از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ بود. در این دوره که تا سال ۲۰۰۰ به‌طول انجامید من خود را یک مارکسیست می‌دانستم. با آشنایی با بحران‌های وجودی زیست‌بوم من از سال ۲۰۰۰ به سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا جلب شدم. در این دوره من با مطالعه‌ی آثار عمده در این گرایش سوسیالیستی نوین متقاعد شدم که مارکس و انگلس علی‌رغم توجه به مسایل محیط زیست نظریات‌شان انسان‌محور است و همین امر در مورد نظریات سوسیالیستی قرن بیستم و سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرای قرن بیست‌ویکم نیز صادق است. از سال ۲۰۰۹ با نشر و نگارش در وبلاگ «مکان ما در

¹ Socialist Workers Party

² Jack Barnes

³ New School for Social Research

جهان: نشریه‌ی سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا»^۱ به طرح و بسط این نظریه‌ی سوسیالیستی پرداختم.

به این ترتیب من در عمل متوجه شدم که مارکسیسم نه تنها یک دکترین است که به انواع مختلف توسط جریان‌های گوناگون سوسیالیست تعبیر و تغییر داده شده است، بلکه باعث تشدت و تفرقه در جنبش سوسیالیستی هم بوده است. به‌جای این که سوسیالیست‌ها از مارکس و انگلس به‌عنوان پیشگامان و اندیشمندان سوسیالیسم برای ایجاد نظریه و عمل خود جهت حل مشکلات عینی جامعه‌ی بشری استفاده کنند آنها را به‌عنوان بت مورد پرستش قرار داده و ایجاد و حراست از شاخه‌های گوناگون دکترین مارکسیسم را هدف قرار داده‌اند. گرایش‌های گوناگون سوسیالیستی به‌جای سعی در توضیح نظریه‌ی خود سعی کرده‌اند تا آن‌را به‌عنوان تداوم «واقعی» مارکسیسم معرفی کنند. در نتیجه ما باید جنبش سوسیالیستی را از دنباله‌روی از دکترین‌هایی که به‌عنوان مارکسیسم مطرح شده‌اند بر حذر داریم و تشویق به تلاش جمعی برای حل مشکلات عینی جهان کنیم. بخش آینده‌ی این نوشته نقدی از مارکسیسم از این منظر خواهد بود.

نقد تجربه‌ی سیاسی خودم

من در پاییز سال ۱۳۵۰، زمانی که دانشجوی دوره‌ی لیسانس در دانشگاه تگزاس در شهر آستین ایالات متحده بودم بعد از مطالعه‌ی کتاب *مفهوم/انسان نزد مارکس* نوشته‌ی اریش فروم (۱۹۶۱) تحت تأثیر طرح و نقد مسئله‌ی ازخودبیگانگی انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری توسط مارکس و دورنمای او از سوسیالیسم که اساساً هدف بیگانگی‌زدایی انسان را دنبال می‌کند به جنبش سوسیالیستی پیوستم.

فروم که روان‌شناس و روان‌کاو بود به انستیتوی پژوهش‌های اجتماعی در آلمان تعلق داشت. اندیشمندانی که در این انستیتو گرد آمده بودند با الهام از نوشته‌های مارکس سعی در نقد سرمایه‌داری و بررسی مسایل اجتماعی، فرهنگی و فلسفی جهت رهایی انسان را داشتند و به مکتب فرانکفورت موسوم شدند.

¹ Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism

اگرچه پروژه‌ی مکتب فرانکفورت با روحیه‌ی من بیشتر سازگار بود اما به‌زودی من به فعالیت سیاسی روزمره علیه دیکتاتوری محمدرضا پهلوی و به جنبش سوسیالیستی جلب شدم که مطالعه‌ی نظام‌مند نظریات مارکس را چند دهه‌ای به تعویق انداخت.

همراه با دیگر فعالین، ما انجمن دانشجویان ایرانی را که عمده‌ی فعالیتش برگزاری جشن‌هایی به‌مناسبت عید نوروز بود به انجمنی علیه دیکتاتوری پهلوی تبدیل کردیم. علاوه بر افراد مستقل، دو گرایش مائوئیست و تروتسکیست در انجمن فعالیت داشتند و مائوئیست‌ها در سمت‌های رهبری انجمن اکثریت داشتند. البته من با هیچ یک از این دو گرایش آشنا نبودم اما در بین دوستانم یکی دو مائوئیست بودند.

در ۹ مهرماه ۱۳۵۱ دوازده نویسنده، شاعر، و فیلم‌ساز از جمله [خسرو گل‌سرخ](#) و [کرامت‌الله دانشیان](#) را با اتهام توطئه برای ربودن و ترور شاه و خانواده اش در فستیوال فیلم شیراز دستگیر کرد.^۱

من در جلسه‌ی انجمن دانشجویان ایرانی خواهان تشکیل کمیته‌ای برای آزادی این ۱۲ نفر شدم. علی شاکری که مسئول تشکیلات انجمن و آن هنگام مائوئیست بود هرگونه فعالیتی در این زمینه را موکول به «رهنمود» رهبری سازمان آمریکا کرد. البته رهبری سازمان آمریکا که به کنفدراسیون دانشجویان ایرانی تعلق داشت نیز دست همان گرایش مائوئیستی بود. بعد از مدتی شاکری در جلسه‌ی انجمن گزارشی داد که رهبری سازمان آمریکا مخالف دفاع از همه‌ی ۱۲ نفر است زیرا برخی از آنها لیبرال هستند و احیاناً دولت آنها را همراه با انقلابیون دستگیر کرده تا در دادگاه علیه انقلابیون شهادت دهند. اگرچه من در آن زمان با سیاست دفاعی انقلابی آشنا نبودم اما وظیفه‌ی انجمن می‌دانستم که از حقوق همه‌ی شهروندانی که قربانی اختناق شاهنشاهی می‌شوند، صرف‌نظر از عقاید سیاسی آنان، دفاع کند. تروتسکیست‌ها و برخی از دانشجویان مستقل نیز با من هم‌عقیده بودند و به زودی ما کمیته‌ی موقتی برای آزادی دوازده نفر ایجاد کردیم.

^۱ تاریخ‌ها در یادداشت‌ها و نوشته‌های من که به انگلیسی هستند بنا به تقویم میلادی ذکر شده‌اند و من برای این نوشته آنها را به تقویم شمسی تبدیل کرده‌ام. در نتیجه ممکن است تاریخ‌هایی که ذکر می‌کنم در حد روز دقیق نباشند.

رهبری مائوئیست انجمن همه‌ی کسانی را که در کمیته‌ی دفاعی شرکت فعال داشتند از انجمن اخراج کرد. اخراج‌شدگان خواهان تشکیل یک انجمن دموکراتیک شدند. رهبری مائوئیست در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی و در سازمان آمریکا انجمن‌های دانشجویان را تابع سیاست‌های حزبی خویش کرده بود. من بعداً فهمیدم که رهبری مائوئیست، دانشجویان تروتسکیست سایر دانشگاه‌ها را از انجمن‌های تحت کنترل خود اخراج کرده است. اما جنبش دانشجویی نمی‌تواند و نباید تحت کنترل یک حزب باشد. همین سیاست افتراقی باعث تشتت و انشعابات متعدد در کنفدراسیون شده بود و در چند سال قبل از انقلاب ۱۳۵۷ کنفدراسیون عملاً از بین رفته بود. در انقلاب فرهنگی اسلامی در سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲ در دانشگاه‌های ایران حزب جمهوری اسلامی همین روش را بکار گرفت تا دانشگاه‌ها را تحت تسلط ایدولوژی و سیاست خود قرار دهد.

در اثر این تجربه، دانشجویان مستقل انجمن به گرایش تروتسکیستی نزدیک‌تر شدند. به‌زودی با توافق جمعی در انجمن دموکراتیک، کار تهیه و نشر «پیام دانشجوی» برای سازماندهی سراسری و جلب همکاری انجمن‌های دموکراتیک دانشجویان ایرانی در همه‌ی آمریکا و کمیته‌ی موقت دفاع از ۱۲ نفر به‌عنوان «کمیته برای آزادی هنر و اندیشه در ایران»^۱ (کیفی CAIFI که تلفظ سرنام کمیته به انگلیسی است) به نیویورک منتقل شد. به این ترتیب پیام دانشجوی به نشریه‌ی تروتسکیست‌های ایرانی در ایالات متحده تبدیل شد. اگر چه تروتسکیست‌ها در رهبری کمیته برای آزادی هنر و اندیشه در ایران فعال بودند اما همیشه از شرکت و همکاری افراد با باورهای سیاسی مختلف در چهارچوب سیاست دفاعی آن استقبال می‌کردند. سیاست دفاعی کیفی ناشی از چندین دهه سیاست دفاعی در جنبش کارگری و دموکراتیک در آمریکا بود که خواهان دفاع از همه‌ی ستم‌دیدگان سوای اندیشه‌ی آنان بود. شیوه‌ی کار دفاعی توضیح و آموزش در موارد اختناق در ایران با نمونه‌های مشخص آن در افکار عمومی از طریق نوشتن مقالات و مصاحبه با رسانه‌های گروهی، از جمله روزنامه‌ها و نشریات و رادیو و تلویزیون، و برگزاری جلسات در دانشگاه‌ها و وقتی میسر بود تشکیل صف

1 Committee for Artistic and Intellectual Freedom in Iran (CAIFI) (کیفی)

اعتراض علیه خفقان در ایران در برابر کنسولگری‌ها بود. کیفی سعی در جلب همکاری شخصیت‌های هنری و ادبی که با اختناق در ایران مخالف بودند را داشت. از جمله این افراد کی بویل،^۱ دانیل الزبرگ،^۲ کیت میلِت^۳ بودند.

تعدادی از دانشجویان مستقل از جمله من که فعال سوسیالیست تمام‌وقت شده بودیم و بعد از مطالعه‌ی چند کتاب از تروتسکی از جمله *انقلابی که به آن خیانت شد* (۱۹۳۶) و *بین‌الملل سوم بعد از لنین* (۱۹۲۸) خود را تروتسکیست دانستیم. در این کتاب‌ها تروتسکی چگونگی انحطاط انقلاب سوسیالیستی روسیه بعد از مرگ لنین در ژانویه ۱۹۲۴ به دلیل رشد دیوان‌سالاری و سرکوب کمونیست‌ها توسط استالین و همکاری‌اش به‌عنوان نماینده‌ی این دیوان‌سالاری را تشریح می‌کند. تروتسکی نشان می‌دهد که چگونه استالین برنامه، استراتژی و سنت انقلابی و رهبران حزب بلشویک را نابود کرد و به‌جای آنها سیاست «سوسیالیسم در یک کشور» و همزیستی مسالمت‌آمیز با امپریالیسم و بورژوازی «ملی» در کشورهای پیرامونی را اتخاذ و دنبال کرد. در دهه‌ی ۱۹۳۰ استالین قتل‌عام رهبران حزب بلشویک را با دادگاه‌های نمایشی مسکو آغاز و سپس با قتل تروتسکی که در تبعید در مکزیک بود در سال ۱۹۴۰ به پایان رساند.

استالینیست‌ها چه در احزاب کمونیست پیرو مسکو چون حزب توده و چه در احزاب مائوئیست پیرو پکن برعکس معتقد بودند که استالین پیرو واقعی لنین بوده و استالینیسم ادامه‌ی لنینیسم است. پیروان کرملین خود را «مارکسیست - لنینیست» و پیروان مائو خود را «مارکسیست - لنینیست، اندیشه‌ی مائو تسه دون» می‌خواندند. استالینیست‌ها مبارزه با تروتسکیسم را از طریق شایعه‌پراکنی و افترا و گاهی حملات به آنها ادامه دادند (اولجین ۱۳۵۹/۱۹۳۵). مائوئیست‌ها در آمریکا به اخراج

^۱ نویسنده رمان و داستانهای کوتاه و فعال سیاسی (1902-1992) Kay Boyle

^۲ اقتصاددان و فعال سیاسی آمریکایی که به دلیل افشای «پرونده‌ی پنتاگون» Daniel Elsberg که مدارک فوق محرمانه وزارت دفاع آمریکا در مورد جنگ ویتنام معروف شد. (۲۰۲۳-۱۹۳۱)

^۳ کیت میلِت (۲۰۱۷-۱۹۳۴) نویسنده‌ی فمینیست و فعال سیاسی آمریکایی. او برای همبستگی با زنان ایرانی و سخنرانی در مراسم روز جهانی زن در سال ۱۳۵۷ به تهران آمد و بعد از چندی توسط مقامات دولتی اخراج شد.

تروتسکیست‌ها از انجمن‌های دانشجویی اکتفا نکردند و به جلسات دفاع از زندانیان سیاسی که کیفی در دانشگاه‌ها برگزار می‌کرد نیز حمله می‌کردند. آنها رضا براهنی، نویسنده و شاعر مبارز علیه اختناق را که از بنیان‌گذاران کانون نویسندگان ایران بود و بعد از نوشتن مقاله‌ای به نام «فرهنگ حاکم و فرهنگ محکوم» که خواهان آزادی آموزش به زبان آذری شده بود توسط ساواک دستگیر، زندانی و شکنجه شده بود و با کمپین کیفی آزاد شده و به دعوت دانشگاه‌ها برای تدریس به آمریکا آمده بود، به علت همکاری با کیفی و سخنرانی در جلسات برای آزادی زندانیان سیاسی، مأمور ساواک می‌خواندند.

انجمن ستار

پس از پایان دوره‌ی لیسانس در ژانویه‌ی ۱۹۷۴، من برای ادامه‌ی فعالیت سیاسی و همکاری با چند تروتسکیست ایرانی، به کمبریج در ایالت ماساچوست رفتم. در سپتامبر ۱۹۷۴ سیامک زهرایی از من دعوت کرد که به انجمن ستار که به عنوان بخش ایران بین‌الملل چهارم در سال ۱۹۷۱ تشکیل شده بود و به دلایل امنیتی به‌طور مخفی فعالیت می‌کرد بپیوندم. من در مورد تاریخچه‌ی انجمن ستار و جنبش تروتسکیستی به‌ویژه نحله‌ی ناشی از انجمن ستار قبلاً نوشته‌ام (نیری ۲۰۱۲ بخش دوم)

به دلیل تسلط استالینیسم در ایران توسط حزب توده، ایرانیان با تروتسکسیم توسط دانشجویان ایرانی رادیکال در آمریکا و اروپا غربی در دهه‌ی ۱۹۷۰ آشنا شدند.

اولین تروتسکیست ایرانی محمود صیرفی‌زاده بود (برای زندگی نامه سیاسی مفصل او نک به نیری ۲۰۱۹). او در تبریز به سال ۱۳۱۴ متولد شده بود. ۱۱ ساله بود که فرقه‌ی دموکرات در شرایط اشغال آذربایجان توسط ارتش سرخ حکومت خودمختار ایجاد کرده و دست به انجام یک سلسله اصلاحات زده بود. یک سال بعد با توافق بین نخست‌وزیر قوام و استالین ارتش سرخ از آذربایجان خارج شد و با ورود ارتش حکومت مرکزی، پیشه‌وری و دیگر رهبران فرقه‌ی دموکرات به اتحاد شوروی پناهنده شدند و حکومت فرقه‌ی دموکرات ساقط شد. پیشه‌وری ۲۰ تیر ۱۳۲۶ در یک حادثه‌ی اتومبیل

در شوروی کشته شد. محمد بی‌ریا وزیر فرهنگ حکومت خود مختار مرگ او را یک قتل سیاسی قلمداد کرده است.

صیرفی‌زاده در سال ۱۹۶۹ (۱۳۴۸) از دانشگاه مینه‌سوتا در مینیاپولیس دکترای ریاضیات با تخصص در هندسه گرفت. در دوره‌ی دکتر بود که او به جمعی از دانشجویان ایرانی که علیه کودتای ۲۸ مرداد و دیکتاتوری سلطنتی متشکل شده بودند پیوست. اما برخلاف اکثر آنان که به جبهه ملی، حزب توده و مائوئیسم گرویدند او با تروتسکیست‌های «اتحاد جوانان سوسیالیست»^۱ (YSA) آشنا شد و در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ به حزب کارگران سوسیالیست SWP پیوست.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در سه منطقه در ایالات متحده سه گروه کوچک از تروتسکیست‌های ایرانی به‌طور مستقل به‌وجود آمده بودند. در شمال شرق صیرفی‌زاده چند نفر سمپات در بین دانشجویان ایرانی داشت. در دانشگاه واشنگتن در شهر سیاتل در ایالت واشنگتن گروهی که حول مبارزه برای جلوگیری از اخراج بابک زهرایی از آمریکا به دلیل شرکت او در مبارزه علیه جنگ ویتنام متشکل شده بودند در همکاری با YSA به تروتسکسیم گرویدند. بابک زهرایی سخنران خوب و جوانی باجاذبه بود. همان‌طور که در بالا اشاره کردم گروهی هم در دانشگاه تگزاس در همکاری با YSA تروتسکیست شده بودند. در سال ۱۹۷۱ دو گروه اول با کمک SWP، انجمن ستار را به عنوان بخش ایران بین‌الملل چهارم ایجاد کردند و به‌تدریج دیگر افراد تروتسکیست به آن پیوستند.

از دست‌آوردهای انجمن ستار باید از انتشارات فانوس نام برد که علاوه بر چاپ کتاب «ملیت و انقلاب در ایران» از محمود صیرفی‌زاده و جزوه‌ی «ستم‌کشیدگی زن در ایران» (فروغ راد و آذر عاصی ۱۳۵۱) آثار مهمی از تروتسکی را ترجمه و چاپ کرد. انجمن ستار بر این باور بود که انجمن‌های دانشجویی باید تشکیلات دموکراتیک باشند و همه‌ی فعالان ضد دیکتاتوری پهلوی باید در آنها جا داشته باشند و به همین دلیل به ایجاد انجمن‌های دموکراتیک دانشجویان ایرانی کمک می‌کرد. این نظر با رفتار حزب توده و گروه‌های مائوئیست که تشکیلات صنفی و تشکیلات دموکرات را به صورت

¹ Young Socialist Alliance

جبهه‌ی گروه خود درمی‌آوردند تفاوت داشت. انجمن ستار مجله‌ی پیام دانشجو را با کیفیت خوبی هم از نظر محتوای سیاسی و هم از نظر تکنیکی تا زمان انتقال به ایران در ژانویه ۱۹۷۹ منتشر کرد. پیام دانشجو در زمینه‌ی تحلیل از مبارزات کارگران و زحمتکشان در کشورهای گوناگون جهان در بین نشریات ایرانی بی‌همتا بود. دلیل این امر اتکا به ترجمه از مقالات نشریه‌ی وزین «اینترکنتینتال پرس»^۱ به سردبیری جوزف هنسن^۲ از رهبران SWP بود.

اما انجمن ستار نقاط ضعف مهمی نیز داشت. به تخمین من در زمان کنگره‌ی نوامبر ۱۹۷۷ انجمن حدود ۵۰ عضو داشت. اکثریت اعضا از خانواده‌های متوسط و حتی ثروتمند بودند من جزو اقلیت اعضا بودم که باید برای امرار معاش کار می‌کردم. میانگین سن اعضا ۲۳ سال و نسبت تعداد زنان به مردان شاید یک به چهار و متوسط تجربه‌ی سیاسی اعضا سه سال بود. اگر چه تروتسکیست‌ها اهل کتاب و مطالعه متصور می‌شدند، اما اکثر اعضا عمدتاً به کلاس‌هایی که در بخش‌های انجمن و به ابتکار محلی برگزار می‌شد اکتفا می‌کردند. تقریباً همه‌ی این کلاس‌ها پیرامون کتب تروتسکی و گاهی کتابی از جیمز پی کنن^۳ پایه‌گذار حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده بود. طرز رایجی این کلاس‌ها هم ایراد داشت به این صورت که اساساً فرض بر این بود که نویسنده‌ی کتاب (تروتسکی یا کنن) حرف آخر را زده‌اند و امر مطالعه صرفاً محدود به یادگیری از این اساتید سیاسی بود. هیچ کوششی برای مطالعه‌ی نظام‌مند نظریات مارکس و انگلس وجود نداشت و تنها متنی که از آنها مطالعه می‌شد *بیانیه‌ی کمونیست* بود. اعضای انجمن که اکثراً تحصیل دانشگاهی را برای کار سیاسی رها کرده بودند، حتی شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی را که در دانشگاه‌های خوب آمریکا یاد می‌دهند به خوبی نمی‌دانستند. سوای کتاب *ملیت و انقلاب در ایران* که اساساً توصیف انقلابات و جنبش‌های توده‌ای و عدم موفقیت آنان از نگاه نظریات انقلاب مداوم و استالینیسیم تروتسکی و نظریه‌ی وابستگی رایج در چپ بود، کسی با تاریخ ایران به‌ویژه تاریخ جنبش

¹ Intercontinental Press

² Joseph Hansen

³ James P. Cannon

کارگری و سوسیالیستی ایران آشنایی نزدیکی نداشت. ناگفته نماند که انجمن ستار به استثنای رابطه با برخی از روشنفکران، تماسی با مبارزات درون ایران نداشت.

به این ترتیب در سال ۱۹۷۶ (۱۳۵۵) با ظهور اختلاف نظر شدید در کمیته‌ی سیاسی پنج نفره، انجمن ستار به بحران فرو رفت. اختلاف بین صیرفی‌زاده و بابک زهرایی که از حمایت سه عضو دیگر برخوردار بود شروع شد. علی‌رغم قابلیت‌هایش، و شاید به دلیل آنها، زهرایی می‌خواست رهبر بلامنازع انجمن ستار باشد و به این منظور آگاهانه کیش شخصیتش را به‌تدریج به وجود آورده بود. صیرفی‌زاده که یک نسل از همه‌ی ما مسن‌تر بود و سابقه‌ی سیاسی طولانی‌تری داشت تنها مانع او به نظر می‌رسید. زهرایی در کمیته‌ی سیاسی نظریاتی مطرح کرده بود که هم گنگ بودند و هم با سیاست تلویحاً پذیرفته شده در انجمن ستار در تضاد بودند. از آن جمله حق تعیین سرنوشت ملیت‌های ستمدیده بود که در کتاب صیرفی‌زاده نقش مرکزی داشتند. مورد دیگر، رابطه‌ی انجمن ستار با رضا براهنی بود که به لحاظ فرهنگی با صیرفی‌زاده و فریبرز خشا از پایه‌گذاران انجمن و آذری بود و به‌کار ادبی علاقه داشت دوستی داشت. همکاری براهنی با کیفی و با انتشارات فانوس در ترجمه‌ی جدیدی از بیانی‌هی کمونیست و چاپ کتاب او توسط انتشارات ابجد که پروژه کوتاه مدت ادبی انجمن ستار بود ظهور کرد. زهرایی می‌خواست نقش براهنی را کم‌رنگ‌تر کند. مسئله‌ی دیگر پیشنهاد زهرایی برای ایجاد هسته‌های زیرزمینی در ایران بود که البته با واقعیت انجمن ستار و استراتژی ساختن حزب لنینیستی توده‌ای بین‌الملل چهارم جور در نمی‌آمد. همان طور که در بالا نوشتیم، انجمن ستار یک گروه کوچک از جوانان به لحاظ سیاسی کم‌تجربه و بدون ریشه در ایران بود. موفقیت ما در گرو غالب آمدن بر این کاستی‌ها بود که از یک طرف جلب اعضای جدید و از جانب دیگر ساختن کادر سوسیالیست از اعضای حزب بود که هنوز آموزشی ریشه‌ای از تعالیم مارکس نداشتند.

هنگامی که صیرفی‌زاده در کمیته‌ی سیاسی با این مسایل روبرو شد و آنها را مورد سؤال قرار داد مورد حملات شخصی زهرایی و دیگر اعضای کمیته‌ی سیاسی واقع شد. زهرایی ادعا می‌کرد که صیرفی‌زاده گروهکی در انجمن ستار به وجود آورده است که می‌خواهد با مخالفت خود زمینه را برای انشعاب و ایجاد یک تشکل مستقل با رضا براهنی آماده کند. این رفتار که جلوی بحث سیاسی را می‌گرفت صیرفی‌زاده را مجبور

کرد تا گرایش انقلاب پیگیر^۱ را اعلام کند زیرا او نتیجه گرفته بود که زهرایی و اکثریت کمیته‌ی سیاسی از انقلاب مداوم بریده‌اند. اما زهرایی از پخش سند اعلام گرایش صیرفی‌زاده جلوگیری کرد. ناچار صیرفی‌زاده به شهرهایی که انجمن ستار در آن بخشی داشت سفر کرد تا با اعضای انجمن صحبت کند. اما زهرایی این اقدام را دلیلی بر صحت اتهاماتش علیه صیرفی‌زاده معرفی کرد. اعضای انجمن که با مواضع سیاسی سند صیرفی‌زاده توافق داشتند و به گرایش انقلاب پیگیر ملحق شدند چون من، از جانب اکثریتی که از زهرایی پیروی می‌کردند طرد شدند. در شهر آستین با حضور زهرایی دو نفر از اعضا را که به این گرایش سیاسی ملحق شده بودند از انجمن اخراج کردند. به‌دنبال این اقدام، گرایش انقلاب پیگیر به فرقه‌ی انقلاب پیگیر تبدیل شد. گرایش تشکلی است که در حزب برای همفکری پیرامون یک مبارزه‌ی سیاسی جهت اهداف سیاسی به وجود می‌آید اما جناح (فرقه، واژه‌ای که صیرفی‌زاده انتخاب کرده بود شاید به دلیل خاطره‌ی خوشش از فرقه‌ی دموکرات) علاوه بر مبارزه برای اصلاح اشتباه سیاسی رهبری به دلیل سلب اعتمادش هدف تغییر رهبری را نیز دنبال می‌کند.

در بهار ۱۹۷۷ صیرفی‌زاده از من خواست که برای کمک در امور روزمره‌ی فرقه‌ی انقلاب پیگیر از اوکلند در کالیفرنیا به نیویورک بروم. من پذیرفتم. در نتیجه من روزانه در جریان این مبارزه‌ی سیاسی در سطح انجمن ستار بودم. انجمن ستار عملاً توسط محیط زهرآگینی که زهرایی ایجاد کرده بود منشعب شده بود. در شهر پرتلند ایالت اورگان که اکثریت اعضا و رهبریش بخش از فرقه‌ی انقلاب پیگیر بودند، زهرایی کوشید تا در مقابل آن گروهی مستقل از هواداران خود را به‌وجود آورد. این امر عملاً به انشعاب در انجمن ستار در این شهر می‌انجامید.

عاملی که انجمن ستار را از این وضع نجات داد مداخله‌ی رهبری SWP بود. صیرفی‌زاده هر از گاهی با یکی از رهبران آن حزب ملاقات می‌کرد و گزارشی از بحران انجمن ستار می‌داد. ما به‌طور مرتب همه‌ی اسناد را به انگلیسی ترجمه می‌کردیم و برای رهبری آن حزب و رهبری بین‌الملل چهارم می‌فرستادیم. رهبری SWP جلسه‌ای

۱. در انجمن ستار permanent revolution تروتسکی را انقلاب پیگیر ترجمه کردند و گروه کدوکو آن‌را انقلاب مداوم که به نظر من بهتر است ترجمه کرد.

با زهرایی و یک نفر دیگر از اعضای کمیته‌ی سیاسی انجمن ستار گذاشت و به آنها گفت که اخراج دو عضو گرایش انقلاب پیگیر در شهر آستین خطا بوده است و اگر این وضع به انشعاب در انجمن ستار بینجامد SWP مجبور خواهد شد که در مورد این انشعاب تصمیم بگیرد. تلویحاً آنها زهرایی و اکثریت کمیته‌ی سیاسی انجمن ستار را با این امکان روبرو کردند که SWP ممکن است فرقه‌ی انقلاب پیگیر را به‌عنوان بخش بین‌الملل به رسمیت بشناسد.

پلنوم انجمن ستار در ۱۳-۱۰ ژوئن ۱۹۷۷ در نیویورک رأی داد که اخراج شدگان بخش شهر آستین را به انجمن بازگرداند. کمیته‌ی سیاسی متعاقباً رأی به تدارک برای برگزاری اولین کنگره‌ی انجمن ستار داد که در ۲۹ اکتبر-۲ نوامبر در منطقه‌ی بروکلین در شهر نیویورک برگزار شد. فرقه‌ی انقلاب پیگیر سند اساسی‌اش را برای کنگره روز اول ماه مه ۱۹۷۷ برای بحث داخلی انجمن فرستاد. اما سند سیاسی اکثریت کمیته‌ی سیاسی تنها دو روز قبل از آغاز کنگره پخش شد. در نتیجه وقت کمی برای مطالعه‌ی آن بود چه رسد به سه ماه بحث کتبی آن که لازمه‌ی یک کنگره‌ی دموکراتیک است. اکثریت کمیته‌ی سیاسی مقرراتی غیر دموکراتیک بر روال کار کنگره تحمیل کرد. در غیر دموکراتیک بودن کنگره همین بس که جز ۱۳ عضو فرقه‌ی انقلاب پیگیر اکثریت اعضای انجمن به سند اکثریت کمیته‌ی سیاسی که دو روز پیش پخش شده بود رأی مثبت دادند و به سند سیاسی فرقه رأی منفی.

دو نفر از رهبران SWP که به‌عنوان ناظر در کنگره حضور داشتند در ملاقات با صیرفی‌زاده به او پیشنهاد کردند که در پایان کنگره فرقه‌ی انقلاب پیگیر را منحل کند زیرا عمده‌ی اهداف سیاسی آن به‌دست آمده بود: انجمن ستار کنگره‌ای برپا کرده و برنامه‌ای به صورت سند سیاسی اکثریت را با رأی اکثریت پذیرفته بود.

این پیشنهاد نمایانگر یک ارزیابی سطحی بود، به این معنی که غیر دموکراتیک بودن کنگره و تداوم برخورد خصمانه با اعضای فرقه‌ی انقلاب پیگیر را نادیده می‌گرفت. اما صیرفی‌زاده همان طور که آینده هم نشان داد هنوز چون عضوی از SWP رفتار می‌کرد و به گردهمایی فرقه‌ی انقلاب پیگیر در حاشیه‌ی کنگره پیشنهاد انحلال داد. من که اخیراً کاری گرفته بودم در این جلسه شرکت نداشتم. اما علی‌رغم نارضایی عده‌ای، رأی به انحلال داده شد. اگر چه افراد فرقه‌ی انقلاب پیگیر سابق به‌طور رسمی

در بدنه‌های انجمن ستار درگیر شدند اما رفتار طردکننده‌ی هواداران زهرایی با آنها ادامه یافت. همان‌طور که توضیح خواهم داد زهرایی در اولین فرصت در ایران همه‌ی ما را از حزبی که کنترل می‌کرد اخراج نمود.

شرکت در انقلاب ۱۳۵۷ ایران

انجمن ستار از اواخر دی ماه ۱۳۵۶ شروع به انتقال اعضایش به ایران کرد. سه نفر از رهبری انجمن، بابک زهرایی، محمود صیرفی‌زاده، و شهره امین به همراهی رضا براهنی طی یک کنفرانس مطبوعاتی در هتل اینترکانتیننتال تهران دوشنبه ۲ بهمن ۱۳۵۷ ایجاد حزب کارگران سوسیالیست را اعلام کردند. برنامه‌ی این حزب به‌عنوان «بیانیه حقوق کارگران و زحمتکشان ایران» (برای کسب نسخه‌ی پی. دی. اف. رجوع کنید به منابع فارسی تحت عنوان حزب کارگران سوسیالیست دی ۱۳۵۷) از قبل در نیویورک منتشر شده بود. این بیانیه پیشنهاد حزب کارگران سوسیالیست برای قانون اساسی و عملاً رئیس برنامه‌ی حزب در قبال انقلاب ۱۳۵۷ بود. در رأس این برنامه سه خواست عنوان شده بود: «دست امپریالیسم آمریکا از ایران کوتاه»، «هیچ حکومت از بالا تعیین‌شده‌ای به ایران آزادی نخواهد آورد» و «زنده‌باد مجلس مؤسسان». این خواست‌ها پاسخ ما به مسایل فوری انقلاب در زمانی بود که شاه از ایران رفته اما حکومت موقت بختیار را برای آرام کردن اوضاع تعیین کرده بود، انقلاب توسط امپریالیسم آمریکا تهدید می‌شد، و آینده‌ی انقلاب در گروی تشکل، اتحاد و انتخاب توده‌های انقلابی بود که می‌توانست و باید توسط ایجاد یک مجلس موسسان و نگارش یک قانون اساسی انقلابی تضمین شود. در متن بیانیه، پیشنهاد حزب برای چنین قانون اساسی‌ای مطرح شده بود. اساس این خواست‌ها حول ایجاد قدرت مستقل کارگران و دهقانان و اتحاد این دو طبقه بر اساس اصلاحات ارضی بود. دیگر متحدان عمده‌ی طبقه‌ی کارگر ملیت‌های ستم‌دیده و زنان هستند و خواست آزادی برای آنها آنها در این برنامه پررنگ است. گذار از اقتصاد سرمایه‌داری به اقتصادی که در کنترل مردم کارگر باشد با خواسته‌هایی چون کنترل کارگران و زحمتکشان بر بانک‌ها، صنایع، تجارت، و خدمات اجتماعی، لغو اسرار معاملاتی، و انحصار تجارت خارجی و قطع یوغ

امپریالیسم مطرح شده است. اگرچه خواست ایجاد حکومت کارگران و دهقانان به‌طور خلاصه همراه با چشم‌انداز «ایالات متحده خاورمیانه» در آخر بیانیه و بسیار مختصر آمده اما خواست سیزدهم آن انحلال ساواک، پلیس، ژاندارمری، حقوق سیاسی برای سربازان و مسلح کردن مردم چیزی نیست جز درهم‌شکستن دولت سرمایه‌داری و ایجاد دولتی بر پایه‌ی تشکیلات کارگران و زحمتکشان که بتواند حرکت به فراسوی سرمایه‌داری را تضمین کند. در نشریه‌ی کارگر که ارگان حزب بود در شماره‌ی ویژه‌ی روز جهانی کارگر (۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۸) در «برنامه‌ی عمل برای کارگران و زحمتکشان ایران» این کمبود بر طرف شد و خواست برقراری فوری مجلس مؤسسان با خواست برقراری جمهوری کارگران و دهقانان ترکیب شده است.

چند هفته بعد تروتسکیست‌های طرفدار بین‌الملل چهارم در انگلستان و فرانسه که حول نشریه‌ی کندوکاو فعال بودند (از این به بعد گروه کندوکاو) و تعدادی از جوانان دبیرستانی نظام‌آباد تهران که محله‌ای کارگری بود و قبل از انقلاب به تروتسکسیم علاقمند شده بودند در این حزب ادغام شدند.

اگرچه ادغام انجمن ستار و گروه کندوکاو مورد استقبال فعالان هر دو گروه بود و به تشویق رهبری بین‌الملل چهارم انجام شد اما بر اساس یک بحث سیاسی بین آنها که از دو تجربه‌ی سیاسی متفاوت به وجود آمده بودند انجام نشد. رهبران هر دو گروه تنها مسئولیت‌های حزبی را بین خود تقسیم کردند. هرمز رحیمیان که از گروه کندوکاو بود به سمت دبیر سراسری حزب و بابک زهرایی به سردبیری نشریه‌ی کارگر منصوب شدند. حزب در تهران سه بخش شرق، مرکز و غرب و در اهواز و تبریز نیز بخش حزبی سازمان داد. سازمانده و اعضای این بخش‌ها نیز بین افراد این دو گروه تقسیم شدند. من که هنگام برگشت به تهران در خانه‌ی والدین‌ام در تهران‌پارس زندگی می‌کردم به عضویت بخش شرق تعیین شدم. از همان ابتدای ورودم ده روز قبل از قیام من در کمیته‌ی سیاسی-نظامی محل فعال شدم که تجربه‌ای کوتاه اما بارزش بود (نیری ۲۰۱۷). این کمیته در زمان اعتصاب کارگران صنعت نفت برای تقسیم عادلانه‌ی سوخت زمستانی و سوخت برای آشپزی تشکیل شده بود و همه‌ی اعضای آن مردان جوان بودند. بعد از فرار شاه کمیته با گذاردن موانع در خیابان اصلی تهران‌پارس شب‌ها رفت‌وآمد خودروها را کنترل می‌کرد زیرا گاهی عاملین ساواک در حال گذر به مردم

تیراندازی می‌کردند تا وحشت ایجاد کنند. بعد از قیام کمیته که حدود ۶۰ عضو داشت ۳۰ عدد ژ-۳ به‌دست آورد و حفاظت از منطقه را جدی‌تر دنبال می‌کرد. تا این که آیت‌الله خمینی از مردم خواست تا اسلحه‌ها را به مساجد تحویل دهند. سروانی مسلمان به جلسه‌ی کمیته آمد و از ما خواست تا کمیته و سلاح آن‌را به مسجد منتقل کنیم. نیمی از اعضای کمیته به مسجد نرفتند. آنها که به مسجد رفتند کمیته‌ی امام را تشکیل دادند که بعداً با عنوان کمیته‌ی انقلاب اسلامی و در سطح شهر سازماندهی شد و به صورت نهاد سرکوب مسلح نظام جدید در شهرها درآمد.

بخش شرق اطاق بزرگی در طبقه‌ی زیرین خانه‌ای مسکونی در انتهای کوچه‌ای در شمال منطقه‌ی پل چوبی اجاره کرده بود که حدود صد نفر ظرفیت داشت. من هر روز برای فعالیت‌های سیاسی به بخش می‌رفتم و چند روز در هفته نیز با یکی دو نفر دیگر برای فروش نشریه‌ی کارگر به درب کارخانه‌های شرق تهران می‌رفتم. روی هم‌رفته نتیجه‌ی این کوشش ما خوب نبود. یک روز هنگامی که از تلاش برای فروش «کارگر» در برابر در خروجی کارخانه‌ای به مرکز برمی‌گشتم در آینه‌ی ماشین متوجه خودرو شدم که به تعقیب من با سرعت زیاد می‌آید و نور بالا می‌دهد که توقف کنم. فکر کردم ممکن است از اوباش باشند و اعتنا نکردم. اما بعد از مدتی مجبور شدم که در کنار جاده توقف کنم. مردی از ماشین عقبی پیاده شد و به خلاف انتظار من، کسی که ما را تعقیب می‌کرد می‌خواست به ما بگوید که از این که در فروش نشریه موفق نیستیم این است که کارگران آن کارخانه عمدتاً سواد ندارند. به این ترتیب متوجه یک مشکل دیگر برای ایجاد حکومت کارگران و زحمتکشان شدم.

با فعالان نظام آباد همکاری نزدیک داشتم. آنها همگی در سنین دبیرستان و از خانواده‌های کارگری بودند و اکثراً علاوه بر تحصیل کار هم می‌کردند. اگرچه آنها به تروتسکسیم علاقمند شده بودند اما متون اساسی را نخوانده بودند و عمدتاً جلب نظریات فردی به نام فرید که شیرازی بود و خود را تروتسکیست می‌دانست شده بودند. فرید را من فقط یکبار دیدم و از سرووضع‌اش متوجه شدم از خانواده‌ی ثروتمندی است. فرید هم که بنا به گزارش در مورد ادغام گروه‌های تروتسکیست در حزب کارگران سوسیالیست رهبر گروه تروتسکیستی در ایران بود ناپدید شد. سازمانده بخش شرق که بابک نام داشت و از گروه کندوکاو سابق بود و ما او را بابک لندن (در تمایز از بابک

زهرایی) خطاب می‌کردیم انسان بسیار خوبی بود اما چندان به کارسازماندهی بخش شرق علاقه نشان نمی‌داد و او هم بعد از مدتی به انگستان بازگشت. سیامک زهرایی که به‌عنوان سازمانده حزب در شهر تهران تعیین شده بود نیز به‌جز چند بار سر زدن به بخش شرق کاری نداشت. کارسازماندهی بخش عملاً به‌دوش من افتاد. در آن روزها می‌باید دایم به وقایع جدید پاسخ سیاسی داده می‌شد و رهبری حزب آن‌قدر درگیر مسایل خود بود که عملاً در کار بخش شرق نقشی نداشت.

حزب کارگران سوسیالیست تا شهریور ۱۳۵۸ به دلیل تداوم امیدواری توده‌ها و مواضع حزب و نشریه‌ی کارگر علیه اقدامات آمریکا و متحدان و توطئه‌های طرفداران رژیم سابق و اقدامات حکومت جدید در سرکوب زنان، ملیت‌های ستم‌دیده‌ی ترکمن و کرد و عرب و آزادی‌های کسب شده توسط انقلاب به سرعت رشد می‌کرد و به گمان من در شهریور ۱۳۵۹ حدود ۵۰۰ نفر عضو داشت که اکثراً تازه با سیاست سوسیالیستی انقلابی آشنا می‌شدند. حزب هر کجا می‌توانست به تشکیل مقاومت در برابر این اجحافات می‌کوشید. به عنوان مثال مخالفت با حجاب اجباری و کمک به تشکل مقاومت زنان، ازجمله راهپیمایی ۲۰۰۰ نفره از دانشگاه تهران به سوی میدان آزادی، علی‌رغم حملات اوباش مسلح به چماق و زنجیر و مراسم بزرگی برای روز جهانی زن در دبیرستان انوشیروان (کارگر اول فروردین ۱۳۵۸). کارگر همه‌پرسی برای جمهوری اسلامی را غیر دموکراتیک ارزیابی کرد (کارگر ۹ فروردین ۱۳۵۸) و خواهان عدم شرکت در آن شد. «کارگر» در حمایت از جنبش ملیت‌های ستم‌زده نیز که مورد حمله‌ی حکومت بودند در ترکمن، کردستان و در خوزستان نوشت. «کارگر» هم چنین برای آزادی مطبوعات و احزاب نوشت و به مخالفت علیه حملات حکومت به آنها پرداخت.

این محبوبیت موجب برگزاری مناظره بین بنی صدر و بابک زهرایی شد که مورد استقبال هزاران نفر واقع شد. اما رژیم جدید از همان ابتدا سعی در جلوگیری از فعالیت و سرکوب حزب می‌کرد. در شماره ۴ نشریه‌ی کارگر اول فروردین مقاله‌ای تحت عنوان «دست‌ها از حزب کارگران سوسیالیست کوتاه! برای آزادی همه احزاب سیاسی» بود. این مقاله به گزارش حمله‌ی اوباش به جلسه‌ی حزب در دانشکده‌ی پلی تکنیک و تعرض به فروشندگان نشریه‌ی کارگر پرداخته است.

یک نمونه تجربه‌ی من بود در فروش نشریه‌ی کارگر در میدان فوزیه (امام حسین). من هر دفعه مورد آزار و اذیت کمیته‌ی امام که بعداً کمیته‌های انقلاب خوانده شده قرار می‌گرفتم (نشریه‌ی کارگر، ۲۵ فروردین ۱۳۵۸). اذیت من اول توسط اوباشی شروع می‌شد که جلو فروش نشریه را می‌گرفتند و بهانه می‌آوردند که «ما خون ندادیم تا شما تبلیغ کمونیستی کنید.» بعد از مدتی سروکله‌ی کمیته‌ی امام که افراد مسلح به ژ-۳ بودند پیدا می‌شد. آنها به جای حمایت از حق من و توبیخ مزاحمان مرا همراه خود به مسجد می‌بردند که در طبقه‌ی دوم ساختمانی کنار سینمای متروک میدان فوزیه بود. در نتیجه کمیته‌ی امام و اوباش در همکاری با یک دیگر جلوی فروش نشریه‌ی کارگر را می‌گرفتند. مرا مدت مدیدی در مسجد نگه می‌داشتند سروکله‌ی روحانی مسئول کمیته پیدا می‌شد. او سپس با لحن نرمی به من توصیه می‌کرد که از این کار دست بردارم چرا که مردم تحمل نمی‌کنند و احتمال خطر برایم وجود دارد. آخرین بار مردی میان سال مرا با یک کلت که به شقیقه‌ام گذارد تهدید به مرگ کرد. خوشبختانه زن جوانی که اخیراً به حزب پیوسته بود حضور داشت و با دخالت او که جلب نظر مردم اطراف را کرد آنها مرد اوباش را به کناری بردند و من محل حادثه را ترک کردم. نتیجه این بود که ما تصمیم گرفتیم که دیگر در میدان فوزیه نشریه را نفروشیم.

در اهواز در خرداد ۱۳۵۸ طی چند روز کمیته‌ی امام ۱۴ نفر از اعضای حزب کارگران سوسیالیست را دستگیر و به زندان فرستاد. در آن زمان خوزستان شاهد موجی از تظاهرات مردم عرب و کارگران صنایع نفت و فولاد بود. این اقدام بعد از پخش اعلامیه‌ی حزب در حمایت از حقوق ملی مردم عرب در اهواز صورت گرفت. مدتی بعد معلوم شد که آیت‌الله جنتی که مسئول زندان اهواز بود آنها را به توطئه برای انفجار لوله‌های نفت متهم و حکم اعدام برای ۱۲ سوسیالیست مرد و حبس ابد برای دو سوسیالیست زن صادر کرده است.

مبارزه برای آزادی ۱۴ سوسیالیست فوراً با نشر حقایق این حمله به حق تشکل و فعالیت سیاسی آغاز شد. حزب کارگران سوسیالیست بلافاصله کمپین دفاعی وسیعی سازمان داد. صف اعتراض^۱ که سنتی کارگری در غرب است در برابر ساختمان

¹ Picket line

نخست‌وزیری تشکیل و خواهان آزادی فوری سوسیالیست‌ها شد. بین‌الملل چهارم در کشورهای متعدد به‌ویژه در آمریکا و کانادا با نوشتن مقالات در دفاع از انقلاب ایران به دستگیری ۱۴ سوسیالیست اعتراض کردند و با برگزاری جلسات عمومی و ارسال نامه‌های اعتراضی به آیت‌الله خمینی و مهدی بازرگان که نخست‌وزیر بود خواهان آزادی فوری سوسیالیست‌ها شدند. در پاییز آن سال همه‌ی آنها آزاد شدند.

در ۲۷ مرداد ۱۳۵۸ آیت‌الله خمینی ضمن اعلام جهاد علیه جنبش ملی کردستان، چشم‌انداز ایجاد رژیم تک‌حزبی اسلامی را مطرح کرد. سران حکومتی ۲۶ نشریه را که شامل چند نشریه‌ی چپ، یک نشریه به زبان ترکی، و برخی از روزنامه‌ها می‌شد توقیف کردند. گردهمایی توده‌ای و تظاهرات ممنوع اعلام گردید. حکم دستگیری هدایت‌الله متین دفتری رهبر جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران صادر شد. در ۲۸ مرداد حزب‌الله و کمیته‌های انقلاب به دفاتر سازمان‌ها و گروه‌های چپ و حزب توده حمله بردند. آن روز من سری به دفتر بخش شرق زدم که در انتهای یک کوچه بود. سراسر کوچه را صفحات پاره شده‌ی نشریه‌ی کارگر فراگرفته بود. در ورودی باز بود و همه چیز در دفتر حزب درهم کوبیده شده بود. همین وضع در مورد دو دفتر دیگر حزب در تهران که به‌طور علنی فعالیت داشتند صادق بود.

از آن به بعد مراکز فعالیت گروه‌های چپ مخفی شدند و نشر قانونی روزنامه‌ها، کتاب‌ها و دیگر فعالیت‌های ادبی و هنری و سیاسی موقوف به اجازه از وزارت ارشاد شد. جو اختناق تهران را فرا گرفته بود.

تخمین من این است که پیش از این تهاجم، حزب کارگران سوسیالیست حدود ۵۰۰ عضو و چند صد هوادار داشت. حدود ۹۰ نفر از اعضای حزب در بخش شرق فعال بودند.

در این روزها به‌دنبال اختلافات در رهبری حزب کارگران سوسیالیست، حزب به دو تشکل یکی حول محور انجمن ستار و دیگری حول محور گروه کندوکاو منشعب شد. به نظر من این انشعاب اجتناب‌ناپذیر بود زیرا ادغام دو گروه نه بر پایه‌ی یک دوره بحث سیاسی جمعی بلکه توافق رهبران دو گروه در تقسیم مسئولیت‌های حزبی بود و این دو گروه از تجارب سیاسی مختلف شکل گرفته بودند. تعداد زیادی از اعضای جدید به این ترتیب یا از فعالیت حزبی دست کشیدند و یا به دیگر گروه‌های سوسیالیست

پیوستند. اعضای سابق دو گروه تروتسکیست برحسب سابقه‌ی تشکیلاتی به تشکلی که رحیمیان یا زهرایی نمایندگی می‌کردند پیوستند. اعضای جدیدی برحسب اعتماد سیاسی به افراد این یا آن گروه با آنها همراه شدند. من به‌عنوان سازمانده بخش شرق، توانستم با تعدادی از اعضا تماس تلفنی بگیرم و بعداً با آنها در گروه‌های کوچک در پارک‌ها ملاقات کنم و همراه با بحث سیاسی آنها را متقاعد کنم که امکان باز شدن فضای سیاسی موجود است و در این فرصت می‌توان و باید به مطالعه‌ی متون کلاسیک برای درک بهتر فعالیت سوسیالیستی بپردازیم.

تربیت سیاسی دو گروه

علی‌رغم اختلاف سیاسی بین گروه بابک زهرایی و فرقه‌ی انقلاب پیگیر، اعضای انجمن ستار کم‌وبیش در پرتوی سیاست و سنت SWP با تروتسکیسم آشنا شده بودند. اما گروه کندوکاو حول سیاست و سنت احزاب بین‌الملل در اروپا. بین‌الملل چهارم که در ۱۹۳۸ به رهبری تروتسکی از احزاب و گروه‌های اپوزیسیون چپ به وجود آمده بود با گسترش فاشیسم در اروپا و شروع جنگ جهانی دوم روبرو شد. اگرچه در سال ۱۹۴۱، ۲۹ نفر از رهبران SWP به دلیل مخالفت با شرکت ایالات متحده در جنگ دوم امپریالیستی به زندان رفتند، به این دلیل که جنگ هرگز در خاک این کشور انجام نشد علی‌رغم مک کارتیسم^۱ این حزب توانست تداوم و انسجام سیاسی‌اش را حفظ و حتی تقویت کند. اما احزاب بین‌الملل چهارم در اروپا در اثر فاشیسم و جنگ امپریالیستی ضربه خوردند.

مک کارتیسم به کمپین کمونیسم‌ستیزی سناتور جوزف مک کارتی که از اواخر McCarthyism^۱ دهه‌ی ۱۹۴۰ شروع شد و تا اواخر دهه ۱۹۵۰ ادامه داشت می‌گویند. در این کمپین که بخشی از جنگ سرد بود افراد به کمونیست بودن و عضویت در حزب کمونیست متهم می‌شدند و کار و زندگی‌شان به خطر می‌افتاد. بخشی از این اتهامات بر این پایه بود که کمونیست‌ها به‌طور کل و حزب کمونیست به‌خصوص جاسوس اتحاد شوروی هستند. جولیوس و اتل روزنبرگ در سال ۱۹۵۰ به اتهام دزدیدن اسرار بمب اتمی برای شوروی متهم و در سال ۱۹۵۳ اعدام شدند.

با خاتمه‌ی جنگ دوم جهانی مسایل سیاسی مهمی چون ارزیابی از انقلاب در چین و ویتنام و سپس یوگسلاوی و دگرگونی در کشورهای اروپای شرقی که تحت اشغال ارتش سرخ بودند و براساس الگوی اتحاد شوروی بازسازی شدند و مسئله‌ی ماهیت طبقاتی دول نوظهور در این کشورها که جملگی از سنت استالینیسم پیروی می‌کردند مطرح شد. این امر موجب اختلاف‌نظرهای سیاسی شد که در سال ۱۹۵۳ به انشعاب در بین‌الملل چهارم انجامید. (خواننده‌ی علاقمند می‌تواند اسناد عمده‌ی این اختلاف‌نظرها و بحث‌ها را در مجموعه‌ی «به‌سوی تاریخچه‌ای از بین‌الملل چهارم» که لینک آن در منابع انگلیسی آمده است مطالعه کند). در ۱۹۶۳، دو جناح علنی بین‌الملل چهارم، دفتر بین‌الملل چهارم^۱ و کمیته‌ی بین‌الملل چهارم^۲ در پی همگرایی در ارزیابی اوضاع سیاسی جهان به‌ویژه ارزیابی مشابه از انقلاب کوبا به‌عنوان اولین انقلاب سوسیالیستی که خارج از مدار استالینیسم رخ داده بود، متحد شدند.

در دهه‌ی ۱۹۶۰ احزاب بین‌الملل توانستند موجی از جوانان رادیکال را جذب کنند. اما در آمریکا نسل قبلی با تداوم سیاسی اعضای جوان را تربیت کرده بود. در اروپا جز تعدادی از رهبران باتجربه تداوم تشکیلاتی کم‌تری وجود داشت و نسل جوان با تجربه‌ی کمتر به رهبری این احزاب رسیدند.

یک دهه بعد اختلاف‌نظر دیگری در رهبری بین‌الملل به‌وجود آمد. در نوامبر ۱۹۷۰، ارنست ژقما^۳ (نام حزبی ارنست مندل) و مارتین نولر سندی در تأیید جنگ چریکی شهری و روستایی در آمریکای لاتین نوشتند که آن‌را هم‌پایه با استراتژی ساختن احزاب لنینیستی که جهت‌گیری بنیادین بین‌الملل چهارم بود معرفی کردند. در این امر آنان تحت تاثیر جنبش ۲۶ ژوئیه در کوبا بودند که نه‌تنها موفق به کسب قدرت سیاسی شد بلکه برای اولین بار در نیمکره‌ی غربی جهت‌گیری سوسیالیستی را در پیش گرفت.

این امر به بحث در بین‌الملل چهارم پیرامون جنگ چریکی به‌عنوان استراتژی سوسیالیست‌های انقلابی انجامید. رهبری SWP این موضع را عقب‌نشینی از برنامه‌ی

¹ Fourth International Bureau

² Fourth International Committee

³ Ernest Germain

انتقالی برای انقلاب سوسیالیستی که تروتسکی (۱۹۳۸) آن را بر اساس تجربه‌ی بلشویک‌ها و انقلاب‌های ۱۹۱۷ روسیه برای ایجاد بین‌الملل چهارم نوشته بود تلقی کردند. با داغ شدن بحث اکثریت رهبری بین‌الملل، ارنست مندل (بلژیک)، لویو میتن^۱ (ایتالیا)، و و پی‌یر فرانک^۲ (فرانسه) از رهبران باسابقه‌ی آن بودند «گرایش اکثریت بین‌الملل» را اعلام کردند و حزب کارگران سوسیالیست و همفکران آن جناح لنینیست-تروتسکیست را متشکل نمودند. اختلافات بین این دو گروه با انقلاب پرتغال بیشتر شد. جناح لنینیست-تروتسکیست توجه‌اش به تشکیلات کارگری بود اما «گرایش اکثریت بین‌الملل» توجه‌اش به طیف «پیشگامان توده‌ها»^۳ که احزاب و گروه‌های سانتریست و مائوئیست بودند معطوف شد به این امید که آنان را به برنامه و استراتژی بین‌الملل جذب کند. در سال ۱۹۷۷ «گرایش اکثریت بین‌الملل» پیرو بحث و ناکامی جنگ چریکی در آمریکای لاتین موضع خود در قبال جنگ چریکی را پس گرفت و گرایش را منحل کرد. جناح لنینیست-تروتسکیست نیز با هم‌گرایی مجدد در رهبری بین‌الملل چهارم خود را منحل کرد.

هم‌گرایی سیاسی مجدد در رهبری بین‌الملل چهارم این بار هم در زمینه‌ی تغییرات عمده‌ی در شرف وقوع در اوضاع سیاسی جهانی صورت می‌گرفت. در سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۷۳ اقتصاد جهانی به‌ویژه در کشورهای صنعتی غرب در رکود فرو رفته بود. ارنست مندل و رهبری SWP توافق داشتند که علت این بحران افول نرخ متوسط سود در کشورهای صنعتی سرمایه‌داری است و این امر نشانگر پایان «عصر طلایی» رونق سرمایه‌داری پس از پایان جنگ جهانی دوم است. آنها استدلال کردند که دولت‌ها و شرکت‌های سرمایه‌داری برای افزایش سودآوری ناگزیر به تهاجمی گسترده به اتحادیه‌های کارگران صنعتی و سطح زندگی مردم کارگر دست خواهند زد. این امر مبارزات تدافعی توسط اتحادیه‌های کارگری را به‌دنبال خواهد داشت.

¹ Livio Maitain

² Pierre Frank

³ Mass vanguard

در دسامبر ۱۹۷۷، کمیته‌ی سراسری SWP به گزارش کمیته‌ی سیاسی رأی مثبت داد که اکثریت رهبری و اعضای حزب در صنایع کلیدی که اتحادیه‌ی کارگری دارند کار بگیرند. این تصمیم تاکتیکی به «چرخش به صنعت» معروف شد و قدم مهمی در پرولتریزه کردن حزب تلقی می‌شد که اکثریت اعضای آن از جوانان و دانشجویان رادیکال دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بودند. جک بارنز،^۱ دبیر سراسری حزب چرخش به صنعت را تاکتیک حیاتی معرفی و پیش‌بینی کرد که «کارگران به مرکز صحنه‌ی سیاست خواهند آمد». آخرین بار که در آمریکا کارگران صنعتی برای مبارزه در سطح ملی به میدان آمدند دهه‌ی ۱۹۳۰ بود که به تشکیل کنگره‌ی تشکیلات صنعتی^۲ انجامید. این تشکل با اتحاد با فدراسیون کارگران آمریکا^۳ یک فدراسیون کشوری قدرتمند به نام «فدراسیون کارگران آمریکا - کنگره‌ی تشکیلات صنعتی»^۴ به وجود آوردند.

دو سال بعد، در کنگره‌ی یازدهم بین‌الملل چهارم که در ایتالیا در ماه نوامبر ۱۹۷۹ با حضور ۲۰۰ نماینده از ۴۸ کشور برگزار شد و من نیز به‌عنوان ناظر در آن حضور داشتم تصمیم گرفته شد که اکثریت رهبران و اعضای احزاب بین‌الملل در صنایع اساسی کار بگیرند.

چرخش به صنعت با دو مشکل روبرو شد. اگرچه اکثریت احزاب بین‌الملل به آن رأی داده بودند اما این تصمیم را به مرحله‌ی اجرا درنیاوردند. این امر دلایل مختلف داشت. اولین مشکل تغییر اساسی در زندگی اعضای این احزاب بود. این امر به‌ویژه در کشورهای پیرامونی چون ایران که شکاف طبقاتی عمیق است مشکل بود. زنان در حزب کارگران سوسیالیست در ایران در این امر پیشگام بودند. اما این امر برای مردان مشکل‌تر بود. گواهی پایان خدمت نظام وظیفه یا معافیت از آن یکی از مشکلات بود. در برگه‌ی معافیت من قید شده بود که من مدرک لیسانس داشتم. من مجبور شدم با کمک

¹ Jack Barnes

² Congress of Industrial Organizations

³ American Federation of Labor

⁴ AFL-CIO

دوستان لغت لیسانس را پاک کنم و به‌جای آن دیپلم بنویسم. زنان در صناعی چون دوزندگی و الکترونیک به عنوان کارگر ساده کار می‌گرفتند و ظرافت دستان آنها مشکلی ایجاد نمی‌کرد. ولی دست‌های اعضای مرد ما که دانشجویان خارج از کشور بودند و اکثراً قبلاً کار نکرده بودند نشان می‌داد که ما سابقه‌ی کار کارگری نداشته‌ایم. البته لباس‌های ما که اکثر در آمریکا و اروپا خریداری شده بود با لباس معمولی مردم در ایران جور در نمی‌آمد چه رسد به لباس کارگران. من یکدست لباس «کارگری» برای کار یایی در صنعت خریدم. اما عینک طبی که می‌باید استفاده می‌کردم شیک بود. برای پنهان کردن این امر چسب به دسته‌های عینک زده بودم که آن‌را کهنه جلوه دهد. در دو دوره من به‌دنبال کار صنعتی رفتم. در دوره‌ی اول در بهار ۱۳۵۸ با کمک اداره‌ی کار یایی در یک کارگاه پرس‌کاری در جاده‌ی آبعلی کار گرفتم. تعداد کارگران این کارگاه پنج شش نفر بیشتر نبود و همه جز من افغانستانی بودند. بعد از مشورت در کمیته‌ی کار یایی حزب تصمیم گرفتیم که منظور ما از چرخش با گرفتن کار در این کارگاه برآورده نمی‌شود. در بهار ۱۳۵۹ من که در کمیته‌ی سیاسی حزب وحدت کارگران بودم مأمور شدم که چرخش را انجام دهم. بعد از مدتی در خودروسازی ایران ناسیونال به من کاری پیشنهاد شد. همه خوشحال بودیم چون کارخانه‌ی مهمی بود. متأسفانه کاری که برای من در نظر داشتند در دفتر محافظت بود که جلوی دزدی از کارخانه را بگیرند. با مشورت کمیته‌ی سیاسی من آن کار را قبول نکردم. حتی اعضایی که کار صنعتی گرفتند با مشکل روبرو بودند. یکی از اعضای زن که پدرش از مقامات بالای بازنشسته‌ی شرکت نفت بود و در خانه‌ی والدینش که باغ بزرگی داشت در نزدیکی حسینیه‌ی ارشاد زندگی می‌کرد، با سرویس^۱ کارخانه از غرب تهران تا پیچ شمیران می‌آمد و بعد بقیه‌ی راه را با تاکسی به خانه می‌رفت زیرا نمی‌خواست دیگر کارگران بدانند کجا زندگی می‌کند. این دوگانگی هرگز بر طرف نشد.

در آمریکا که تفاوت سطح زندگی بین کارگران صنعتی و مثلاً معلم‌ها و مهندس‌ها زیاد نیست (برخی کارگران صنعتی از معلم‌ها بیشتر حقوق می‌گیرند) انجام چرخش آسان‌تر بود.

اما پیش‌بینی رهبری SWP که «طبقه‌ی کارگر به مرکز صحنه‌ی سیاست خواهد آمد» بیش از نیم قرن بعد هنوز جامه‌ی عمل نپوشیده است! اگر چه اکثریت رهبری و اعضا SWP به کار در صنایع کلیدی و شرکت در اتحادیه‌های کارگری پرداختند موج نولیبرالیسم که از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ در آمریکا و انگلستان شروع شد و طی آن سرمایه‌داران و دولت سرمایه‌داری به تهاجم علیه کارگران، اتحادیه‌های کارگری و سطح زندگی مردم کارگر پرداختند، جز سه اعتصاب مهم توسط کارگران معدن زغال سنگ، کارخانه‌ی هورمل^۱ که مواد غذایی گوشتی مثل سوسیس تهیه می‌کرد و کارکنان شرکت هواپیمایی ایسترن ایر لاینز^۲ مقاومت مهم دیگری رخ نداد. در واقع به این دلیل که رهبری اتحادیه‌های کارگری و کارگران که برای چندین دهه دست به مبارزه‌ی صنفی وسیع زده بودند حتی نتوانستند یک عقب‌نشینی منظم هم در برابر این حملات سازمان دهند. در عوض صفوف همبستگی و مبارزات کارگری درهم فرو ریخت. در ۱۹۷۷ درصد کارگرانی که در اتحادیه‌های کارگری متشکل بودند ۲۴.۱ بود. در سال ۲۰۲۴ این درصد به ۱۱.۱ تقلیل یافته بود.

حزب کارگران سوسیالیست (رحیمیان) و حزب کارگران انقلابی (زهرایی)

در شهریور ۱۳۵۸ پس از انشعاب در رهبری حزب کارگران سوسیالیست، هرمز رحیمیان که دبیر سراسری آن بود نام آن حزب را برای گروه خود که عمدتاً اعضای سابق گروه کندوکاو بودند اختیار کرد. بابک زهرایی که سردبیر نشریه‌ی کارگر بود حزب کارگران انقلابی را که عمدتاً اعضای انجمن ستار سابق بودند ایجاد نمود. ناگفته نماند که اعضای این دو حزب نه در انشعاب حزب مشترک و نه در ایجاد احزاب جدید نقشی نداشتند و صرفاً به گروه سیاسی پیشین خود با نام جدید پیوستند. تفاوت سیاسی این دو حزب هم روشن نبود.

¹ Hormel

² Eastern Airlines

هوشنگ سپهر که گویا از گروه کندوکاو بوده است در شهریور ۱۳۵۸ در مقاله‌ای تحت عنوان «کارنامه حزب کارگران سوسیالیست» به توضیح انشعاب در حزب کارگران سوسیالیست می‌پردازد.^۱

البته سپهر مسئولیت این انشعاب غیر اصولی را کاملاً از جانب «انجمن ستار» می‌داند. اول او مدعی است که این گروه تعبیری یک‌پارچه از انقلاب مداوم داشته است به این صورت که معتقد بوده که انقلاب آینده دموکراتیک خواهد بود و پیگیری مستمر انقلاب منجر به انقلاب سوسیالیستی می‌شود. این تعبیر چند ایراد دارد. اول این که مگر نظریه‌ی انقلاب مداوم که انجمن ستار آن را انقلاب پیگیر می‌خواند کانون اختلاف نظر در انجمن ستار در بحران ۱۹۷۶-۱۹۷۷ نبود؟ هر دو طرف موافق بودند که انقلاب بعدی ایران حول مسایل دموکراتیک ملی شروع خواهد شد و این امر در انقلاب ۱۳۵۷ تأیید شد. رهبری زهرایی اما به مسایل تاریخی دموکراتیک چون حق تعیین سرنوشت ملیت‌های ستمزده و مسئله ارض در آن بحث اهمیت کم‌تری می‌داد در حالی که صیرفی‌زاده مبارزه برای این وظایف توسط طبقه‌ی کارگر و حزب آن را حیاتی می‌شمرد. در نتیجه ادعای سپهر که «انجمن ستار» معتقد بود که مبارزه‌ی پیگیر برای حل مسایل دموکراتیک منجر به انقلاب سوسیالیستی می‌شود یک کاریکاتور است از واقعیت. در

^۱ در این جا توضیحاتی لازم است. من فردی بنام هوشنگ سپهر را نمی‌شناسم که احتمالاً اسمی مستعار است. در جستجوی برای نشریه کارگر در اینترنت با سایت فردی با این نام آشنا شدم. ایشان زحمت کشیده و همه شماره‌های دوره اول این نشریه را ت=تا زمان انشعاب) بعلاوه دیگر نشریاتی که گروه کندوکاو جزء میراث سیاسی خود می‌داند در اختیار ما قرار داده است. من از این رو از ایشان سپاسگزارم. سپهر هم‌چنین در سایت خود به نقدی از مازیار رازی می‌پردازد. رازی (که اینهم اسم مستعار است) خود را اولین تروتسکیست ایرانی در اروپا معرفی می‌کند و گروه چند نفری را در دو دهه‌ی اخیر عمدتاً با دیجیتال کردن کتب تروتسکیستی که حاصل زحمت انتشارات فانوس (انجمن ستار) و انتشارات طلایه (گروه کندوکاو) است به نام گروه خود در سایت خود گذارده است. رازی سپهر را «فردی مشکوک» می‌خواند و مدعی است که مقاله‌ی «تاریخچه‌ی حزب کارگران سوسیالیست» نوشته‌ی او است که سپهر به اسم خودش منتشر کرده است. این نوع رفتار با سنت سوسیالیسم انقلابی بیگانه است. در نتیجه دعوی بین سپهر و رازی خارج از حیطه‌ی علاقه و بحث من در این نوشته است. اما محتوی مقاله‌ی «تاریخچه‌ی حزب کارگران سوسیالیست» به نظر من اختلافات سیاسی که به این انشعاب انجامید را تا حدی مطرح می‌کند که من در متن به آنها می‌پردازم.

ادامه سپهر مدعی است که رهبری و اعضای انجمن ستار سابق در انقلاب ۱۳۵۷ در مورد رفتارندوم، مبارزه برای حقوق زنان، و انتخابات برای مجلس موسسان کوتاهی کردند. این ادعا نیز با واقعیت جور در نمی‌آید. مگر بیانیه‌ی حقوق کارگران و زحمتکشان ایران را رهبری انجمن ستار در دی ماه ۱۳۵۷ منتشر نکرد و حزب کارگران سوسیالیست را بر آن پایه ایجاد نمود؟ مگر گروه کندوکاو بر اساس همین بیانیه در همان حزب ادغام نشد؟ پس انشعاب شهریور ۱۳۵۸ نمی‌توانست بر اساس اختلاف بر سر انقلاب مداوم بین دو گروه باشد.

مسئله‌ی اساسی این بود که حزب کارگران سوسیالیست در اوج خود بیشتر از ۵۰۰ عضو نداشت که اکثراً با آثار عمده‌ی ادبیات سوسیالیسم انقلابی آشنا نبودند و این حزب هنوز هیچ رابطه‌ی ارگانیکی با جنبش کارگری نداشت و فعالیت آن صرفاً جنبه‌ی تبلیغاتی داشت که حول نشریه‌ی کارگر صورت می‌گرفت. در آن زمان تهران ۶ میلیون و ایران ۳۸ میلیون جمعیت داشت و شمار طبقه‌ی کارگر حدود ۳ میلیون بود. انقلاب دموکراتیک ملی ۱۳۵۷ از پاییز ۱۳۵۶ عملاً زیر نفوذ روحانیت بود که به‌دور آیت‌الله خمینی که مرجع تقلید بود و از اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ چشم‌انداز ولایت فقیه را تبلیغ می‌کرد قرار داشت. درجروه‌ی «ولایت فقیه» آیت‌الله خمینی مسئله‌ی اساسی مذهب شیعه را در این می‌دانست که امت شیعه در جهان زیر بار حکومت‌هایی غیرشیعه هستند. او استدلال می‌کرد که در زمان غیاب امام مهدی می‌باید یک نفر یا یک گروه از علمای فقیه حکومت اسلامی برای امت شیعه ایجاد کنند. انقلاب ۱۳۵۷ این فرصت را برای طرفداران ولایت فقیه در ایران ایجاد کرده بود. در نتیجه انقلاب بهمن ۱۳۵۷ از یک سو نهادهای مردمی را از پایین متشکل کرده بود که ظرفیت ایجاد یک حکومت از مردم برای مردم و توسط مردم ایجاد کند و از طرف دیگر حرکت روحانیت طرفدار ولایت فقیه جهت استقرار یک حکومت اسلامی برپایه‌ی روابط سرمایه‌داری می‌باید هر گونه تشکل مستقل از خود را نابود کند. در این میان اکثریت بزرگ مردم ایران که خود را مسلمان شیعه می‌دانستند آیت‌الله خمینی را به‌عنوان دشمن دیرینه‌ی شاه می‌شناختند و از او حمایت می‌کردند. در تظاهرات تاسوعا و عاشورا که تحت رهبری مساجد و پیروان ولایت فقیه بود میلیون‌ها نفر شرکت کردند. میلیون‌ها نفر در خیابانهای تهران از مهر آباد تا بهشت زهرا صف کشیدند تا به آیت‌الله خمینی هنگام بازگشت از

تبعید خوش‌آمد بگویند. اگر چه رفرا ندیم جمهوری اسلامی غیردموکراتیک بود اما از میلیون‌ها شرکت کننده ۹۸ درصد به جمهوری اسلامی رأی دادند. بدون شک خواست آزادی‌های دموکراتیک و فردی بخشی مهم از بیانیه‌ی حقوق کارگران و زحمتکشان در سند بنیادین حزب کارگران سوسیالیست بودند و نشریه‌ی کارگر مستمر در این موارد می‌نوشت. اما واقعیت این بود که جنبش توده‌ای در حفاظت از این حقوق اخیراً به‌دست آمده به وجود نیامد. راهپیمایی زنان در اعتراض به حجاب اسلامی اجباری بیشتر از ۲۰ هزار نفر را در تهران ۶ میلیونی به خود جلب نکرد و اوباش توانستند آنرا قبل از رسیدن به میدان آزادی درهم بشکنند (من جزو صف دفاع از آن بودم). تظاهرات توده‌ای علیه جنگ و سرکوب انقلاب در کردستان و ترکمن صحرا و حرکت مردم عرب برای حقوق فرهنگی‌شان هرگز به وجود نیامد. در نتیجه رهبری حزب کارگران سوسیالیست با مشکلی روبرو شد که راه‌حلی برای آن نداشت. انشعاب شهریور ماه بین دو گرایش متضاد و هردو نادرست بین بابک زهرایی و هرمز رحیمیان و همکارانشان بدون آگاهی بدنه‌ی حزب انجام شد.

بابک زهرایی علی‌رغم استعدادهایش و شاید به‌خاطر آنها از زمان انجمن ستار آگاهانه کیش شخصیتی از خود ایجاد کرده بود و همان طور که در بالا توضیح دادم پای‌بند برنامه و سنت سوسیالیسم انقلابی نبود و در هر زمان به‌دنبال شگردی برای تحکیم موقعیت شخص خود و حزبی از آن خود می‌گشت. جهت‌گیری سیاسی او فعالیت قانونی در جمهوری اسلامی بود و حزب کارگران انقلابی چشم‌انداز ایجاد کرد. اما قانونی بودن حزب و گرفتن جواز برای نشریه‌ی کارگر مستلزم کنار گذاشتن چشم‌انداز «بیانیه‌ی حقوق کارگران و زحمتکشان» برای ایجاد حکومت کارگران و دهقانان بود که تقابل سیاسی روزمره با سیاست‌های جمهوری اسلامی را می‌طلبید. در عوض زهرایی «جریان‌های از پایین سازمان‌دهی‌شده‌ی اسلامی» را ژاکوبین نامید و هم‌گرایی با آنان جهت‌گیری حزب کارگران انقلابی شد. به‌جای نقد سیاسی جمهوری اسلامی، نشریه‌ی کارگر همه‌ی مشکلات را ناشی از «۵۰۰ فامیل» می‌دانست که مقوله‌ای ناروشن بود و از جمهوری اسلامی می‌خواست تا دست آنان به‌عنوان ستون پنجم امپریالیسم را از قدرت کوتاه کند. از طرف دیگر نشریه‌ی کارگر و حزب کارگران انقلابی علاوه بر حمایت

از دانشجویان خط امام، به حمایت از خانه کارگر و انجمن‌های اسلامی در کارخانه‌ها و نامزدی انتخاباتی رهبر آن حسین کمالی (با انتقاداتی از او) پرداختند (نیری ۲۰۱۲). به‌دنبال سخنرانی آیت‌الله خمینی علیه جوّ ضد اسلامی حاکم بر دانشگاه‌ها که همیشه مرکز مخالفت با استبداد حکومت مرکزی بوده‌اند و حمایت از آن توسط بنی‌صدر که رئیس‌جمهور و نیز حجت‌الاسلام رفسنجانی، در ۲۶ فروردین ۱۳۵۹ در دانشگاه تبریز «دانشجویان مسلمان پیرو خط امام» به درگیری با دانشجویان دگراندیش پرداختند و این نوع درگیری در دیگر دانشگاه‌ها و مدارس عالی در سراسر کشور تکرار شد. انجمن‌های اسلامی دانشجویان به اشغال دانشگاه‌ها دست زدند و با همراهی گروه‌های حزب الله از خارج دانشگاه به دفاتر گروه‌های چپ و مجاهدین حمله کردند. آنها خواهان اخراج اساتید، کارکنان و دانشجویان سکولار، چپ‌گرا و لیبرال شدند. در دوم اردیبهشت ماه ۱۳۵۹ انقلاب فرهنگی اسلامی اعلام شد که با تعطیلی دانشگاه‌ها برای مدتی طولانی و تصفیه‌ی ایدئولوژیک آنها انجام شد.

البته مشی حزب کارگران انقلابی مورد سؤال چند نفر از جمله فرهاد نوری و من از اعضای سابق فرقه‌ی انقلاب پیگیر در جلسات بخش که به دلیل اختناق به صورت میهمانی‌های سه چهار نفره در منازل برگزار می‌شد انجام شد. نوری را به بهانه‌ای از حزب اخراج کردند. اما زهرایی از من دعوت به مناظره در مورد مشی حزب نمود که من پذیرفتم. خیلی زود روشن شد که هدف او از این مناظره شناسایی همفکران من و منتقدان او در حزب بود که بعداً همگی ما را اخراج کرد.

اکثریت بزرگ اعضای حزب در این جلسه که در سالنی نزدیک تالار رودکی برگزار شد شرکت داشتند. من سخنران اول بودم و صحبت‌م برای توضیح برنامه‌ی انتقالی بنیادین حزب کارگران سوسیالیست یعنی «بیانیه حقوق کارگران و زحمتکشان ایران» بود و این که چرا مواضع اخیر نشریه کارگر و حزب عقب نشینی از آن و اشتباه است. برعکس سخنان زهرایی لحنی تهییجی داشت نه در توضیح مشی جدید بلکه با تشبیه انقلاب ۱۹۵۷ نه با انقلاب فوریه ۱۹۱۷ روسیه که نزد ما رایج بود بلکه با انقلاب فرانسه (۱۷۹۹-۱۷۸۹) و اهمیت «جریان‌های از پایین سازمان‌دهی شده‌ی اسلامی» به‌عنوان ژاکوبین‌ها در این انقلاب! ژاکوبین‌ها در انقلاب فرانسه انقلابیونی بودند که نقش برجسته‌ای در سرنگونی سلطنت و اقدامات رادیکال و ایجاد جمهوری فرانسه ایفا کردند.

مارکس در هجدهم برومر *لئوی بنیپارت* (۱۸۵۲-۱۸۵۱؛ ترجمه‌ی فارسی ۱۳۷۷) ژاکوبن‌ها را پیگیرترین گروه «برای ایجاد جامعه‌ی بورژوازی مدرن: می‌خواند:» افرادی چون کامیل دمولن دانتون، روبسپیر، سن ژوست و ناپلئون، از قهرمانان گرفته تا احزاب و توده‌ی مردم در نخستین انقلاب فرانسه در لباس رومی و با زبان و بیانی که از رومیان گرفته بودند، کاری را انجام دادند که لازمه‌ی زمانه‌ی خودشان بود، یعنی شکوفا کردن و تأسیس جامعه‌ی بورژوازی مدرن». زهرایی هیچ‌گونه توضیحی در مورد این تشبیه سیاسی بین ژاکوبن‌ها و «جریان‌های از پایین سازمان‌دهی‌شده‌ی اسلامی» نداد. در ضمن بحث هم کسی از او نپرسید چرا.

در پایان جلسه زهرایی خواستار رأی‌گیری در مورد گزارش‌های ما شد. البته اکثریت حاضر به نظرات او رأی دادند. اکثر حاضرین از کیش شخصیت زهرایی بودند. اما سه نفر از رهبران فرقه‌ی انقلاب پیگیر سابق محمود صیرفی‌زاده که عضو کمیته‌ی سیاسی بود، فریبز خشا، و نادر جوادی به گزارش او رأی مثبت دادند. همانطور که بعداً متوجه شدم کتاب ملیت و انقلاب در ایران صیرفی‌زاده در چهارچوب نظریه‌ی وابستگی تالیف شده است. این کتاب تأثیر عمیقی بر اعضای انجمن ستار گذاشته بود به این معنا که امپریالیسم را دشمن اساسی انقلاب آینده‌ی ایران معرفی می‌کرد. نقد او از مصدق عدم‌پیگیری او در مبارزه‌ی ضدامپریالیستی بود. در انقلاب ۱۳۵۷، رهبری آیت‌الله خمینی بر عکس خود را در رأس مبارزه با آمریکا قرار داده بود. در نتیجه ما او و جمهوری اسلامی را در یک جبهه‌ی مبارزه با امپریالیسم می‌دیدیم. در نتیجه صیرفی زاده، خشا و جوادی با زهرایی موافق بودند و نه با من که خواهان ادامه‌ی نقد پیگیر جمهوری اسلامی بودم.

چندی بعد سیامک زهرایی با من جلسه‌ای داشت که در آن از من خواست تا از آپارتمان آذر گیلگ که در آن به من اتاقی داده بود نقل مکان و از رفت‌وآمد با چند نفر از اعضای حزب که با او و من دوست بودند خودداری کنم و گرنه از حزب اخراج خواهم شد. واضح بود که بابک زهرایی و همکارانش در صدد اخراج من و همفکران من هستند. برای مقابله با این وضع من و عده‌ای دیگر جناح برای وحدت تروتسکیستی را به وجود آوردیم. اگر چه زهرایی خود را مخالف انشعاب تابستان ۱۳۵۸ جلوه می‌داد اما در واقع او گروه یا حزبی را تحمل نمی‌کرد مگر در رأس آن باشد. انشعاب تابستان ۱۳۵۸ غیر

اصولی بود زیرا ناشی از اختلافات ناروشن در رهبری بود و بدون هیچ گونه بحث سیاسی در بدنه‌ی حزب صورت گرفته بود. به این جهت ما برگشت به حزب کارگران انقلابی و مبارزه برای یک کنگره‌ی دموکراتیک از همه تروتسکیست‌های ایرانی را هدف جناح برای وحدت تروتسکیستی قرار دادیم.

همزمان حکم اخراج من و ۲۴ نفر دیگر از اعضای حزب کارگران سوسیالیست در تهران، تبریز و اصفهان به دست ما رسید.

ما اسناد عمده‌ی جناح را به انگیسی ترجمه و برای رهبری بین‌الملل و SWP می‌فرستادیم. در تابستان ۱۳۵۹ من به نمایندگی از جناح برای جلب حمایت رهبری بین‌الملل چهارم به بروکسل رفتم. در این جلسه صیرفی‌زاده و فردی بنام فریبرز از رهبری حزب کارگران سوسیالیست نیز شرکت داشتند. صیرفی‌زاده در این جلسه علیه اخراج ما از حزب کارگران انقلابی صحبت کرد. این امر شکاف در کمیته‌ی سیاسی حزب کارگران انقلابی را نشان می‌داد.

رهبری بین‌الملل^۱ با بررسی اسناد جناح و گزارش‌های من و صیرفی‌زاده با اخراج ما مخالفت کرد و خواهان بازگشت ما به حزب کارگران انقلابی شد. در حاشیه‌ی این جلسه برای اولین بار بعد از یک سال فرصتی دست داد تا با صیرفی‌زاده صحبت کنم. نشریه‌ی کارگر در قبال حمله دولت به کردستان در آن زمان سکوت اختیار کرده بود. من در بولتن بحث داخلی جناح برای وحدت تروتسکیستی مقاله‌ی کوتاهی در این مورد به عنوان جدیدترین عقب‌نشینی «کارگر» از برنامه‌ی حزب کارگران سوسیالیست نوشته بودم. صیرفی‌زاده هم با سکوت «کارگر» مخالف بود و خواهان بازگشت ما به حزب کارگران سوسیالیست بود. قرار شد که در بازگشت به تهران جهت همکاری برای یک کنگره‌ی دموکراتیک ملاقات کنیم.

^۱ رهبری بین‌الملل چهارم در فاصله‌ی بین کنگره‌ها با کمیته‌ی اجرایی Executive Committee که از هر حزبی نماینده داشت و من در ۸ سال که عضو بخش بین‌الملل بودم تنها از یکی از جلسات خبر دارم که به‌عنوان نماینده‌ی حزب وحدت کارگران در آن شرکت داشتیم. محمود صیرفی‌زاده عضو دایم آن بود. در فاصله‌ی بین جلسات کمیته‌ی اجرایی دفتر متحد بین‌الملل United Secretariat که شامل تعداد کم‌تری از رهبران که عمدتاً در اروپا زندگی می‌کردند به‌عنوان رهبری روزمره‌ی بین‌الملل فعالیت می‌کردند. جلسه‌ی مورد بحث از دفتر متحد بین‌الملل بود.

پس از بازگشت به تهران او و دو نفر دیگر از رهبران سابق فرقه‌ی انقلاب پیگیر، فریبرز خشا و نادر جوادی^۱ جناح مارکسیست را حول سکوت کارگر در قبال جنگ علیه کردستان، محکوم کردن اخراج جناح برای وحدت تروتسکیستی و نیاز به سازمان دادن یک کنگره‌ی حزبی دموکراتیک به وجود آوردند. اما زهرایی ظرف چند روز همگی آنها را که ۲۵ نفر بودند اخراج کرد.

هم‌زمان یک گروه ۹ نفری که خود را جناح تروتسکیست می‌نامیدند از حزب کارگران سوسیالیست توسط رحیمیان اخراج شدند و با من برای همکاری تماس گرفتند. برعکس زهرایی که سوسیالیسم را به مبارزه‌ی «ضد امپریالیستی» تقلیل داد و در جهت استحاله در طیف هواداران آیت‌الله خمینی حرکت کرد، رحیمیان و همفکرانش درگیری با امپریالیسم و جنگ عراق را مانعی برای مبارزه با حکومت و اقداماتش می‌دانستند.

در زمان انشعاب شهریور ۱۳۵۸ تعدادی از حزب کارگران سوسیالیست، رحیمیان، از جمله دو تن از رهبران آنان، صریحاً گفتند فاشیسم در ایران مستقر شده است. یکی از آنها به آمریکا مهاجرت کرد و سهم ارزنده‌ای در جنبش زنان ایرانی ایفا نمود. دیگری در تهران ماند و به کار ارزشمند فرهنگی سوسیالیستی در ایران پرداخت. حزب کارگران سوسیالیست رحیمیان دوره‌ی جدیدی از نشریه‌ی «چه باید کرد» گروه کندوکاو را به عنوان یک نشریه‌ی غیر قانونی منتشر کرد. این امر هم‌زمان بود با تشدید سرکوب و اختناق در سراسر ایران، تهاجم گسترده به کردستان و حمله به آزادی مطبوعات. به این ترتیب علی‌رغم باز شدن جوّ سیاسی بعد از اشغال سفارت آمریکا که همراه با گسترش شوراهای کارگری و تظاهرات توده‌ای بود حزب کارگران سوسیالیست رحیمیان به سمت گروه‌های سانتریست چرخش کرد. در تابستان بعد از شروع برخورد نظامی بین مجاهدین و جمهوری اسلامی و تشدید اقدامات تروریستی، بخشی از چپ از جمله حزب سوسیالیست کارگران رحیمیان فعالیت سیاسی خود را در کردستان ادامه

^۱ نام حزبی اوست. در مواردی که اختیار ندارم که از اسم اصلی افراد استفاده کنم اسم حزبی آنها را به کار می‌برم.

دادند و بعد از تهاجم به شوراهای کارگری در تابستان ۱۳۶۱ و تثبیت نهایی حکومت به خارج از کشور مهاجرت کردند.

حزب وحدت کارگران

در ۴-۶ دیماه ۱۳۵۹ جناح برای وحدت تروتسکیستی، جناح مارکسیست، و جناح تروتسکیست اولین کنگره‌ی دموکراتیک جنبش تروتسکیستی را با حضور ۶۰ نفر برگزار کردند (لین ۱۹۸۱). دو سند این کنگره، «تزا در مورد انقلاب» و «جنگ و مرحله‌ی جدید در انقلاب» از چهار ماه قبل برای مطالعه و بحث کتبی توسط رهبری جناح برای وحدت تروتسکیستی، جناح مارکسیست تهیه و پخش شده بود. بعد از دو روز بحث از جمله پیشنهادهای ترمیمی به سند سیاسی، کنگره حزب وحدت کارگران را ایجاد کرد. کنگره هم‌چنین یک کمیته‌ی سراسری ۱۵ نفری را انتخاب نمود. رهبری جدید یک کمیته‌ی سیاسی پنج نفره را انتخاب کرد و قرار شد تا نشریه‌ی حزب به نام «همت» منتشر شود.

متأسفانه حزب وحدت کارگران دیرنگام و با ارزیابی‌ای نادرست تشکیل شد. ارزیابی ما در «تزهای انقلاب» و «جنگ و مرحله‌ی جدید در انقلاب» حول یک تحلیل کاملاً غلط از اوضاع سیاسی بنا شده بود که در تکیه کلام نشریه‌ی همت و حزب وحدت کارگران که «انقلاب به پیش می‌رود» خلاصه می‌شد. من به‌عنوان فردی که در تحریر سند «تزهای انقلاب» با همکاری صیرفی‌زاده شرکت داشتم به سهم خودم مسئولیت این خطای بزرگ را می‌پذیرم. اما ۶۰ نفری که به این اسناد رأی دادند نیز کم‌وبیش با این تحلیل موافق بودند. چرا؟ سالیان بعد من متوجه شدم که جنبش ما و در حقیقت اکثریت سوسیالیست‌های جهان در دهه‌ی ۱۹۷۰ به یکی از انواع نظریه‌ی وابستگی باور داشتند. حتی ارنست مندل که بی‌تردید مهم‌ترین نظریه‌پرداز در بین‌الملل چهارم در آن دوره بود نظریه‌ی وابستگی را قبول داشت (برای نقد من از مکتب وابستگی نک به نیری و برای نقد من ۱۴۰۲ از مندل در این زمینه نک به نیری ۱۹۹۱/۲۰۲۳ فصل ۸). صیرفی‌زاده نظریه‌ی وابستگی را چهارچوب کتاب با نفوذش «ملیت و انقلاب در ایران» کرده بود. در نتیجه اعضای سابق انجمن ستار مشارکت توده‌ی زحمتکشی که پیروی

آیت‌الله خمینی بودند را در مقابله با آمریکا و با تهاجم صدام حسین به ایران دال بر ادامه و حتی تعمیق انقلاب می‌دانستند.

در تابستان ۱۳۶۰ حاکمیت با تهاجم علیه شوراهای کارگری و دستگیری و زندان و در مواردی شکنجه و اعدام رهبران شوراهای کارگری آخرین سنگرهای مقاومت ناشی از انقلاب ۱۳۵۷ را درهم شکست و خود را تثبیت کرد. یک سال پیش‌تر، رهبری سازمان مجاهدین خلق در ۳۰ خردادماه ۱۳۶۰ به مبارزه‌ی مسلحانه علیه جمهوری اسلامی روی آورد. این اقدام دست رژیم را باز گذاشت تا اختناق را تشدید کند و دستگیری‌ها و شکنجه و اعدام مخالفان شدت یافت. ما نشریه‌ی همت را با اطلاع وزارت ارشاد اما بدون داشتن پروانه منتشر می‌کردیم. آن‌زمان دیگر امکان فروش نشریات در خیابان‌ها نبود و نشریاتی که پروانه‌ی فروش نداشتند در دکه‌های مطبوعات جایی نداشتند. در نتیجه فروش همت محدود به اعضا و هواداران و تماس‌های حزب بود. وزارت ارشاد اطلاع داد که ما باید از چاپ و پخش همت امتناع کنیم. ما تصمیم گرفتیم که برای حفظ امنیت اعضا به نشر همت خاتمه دهیم که به‌رحال دایره‌ی پخش بسیار محدودی داشت. از آن پس به‌جای همت سرمقاله‌ی آن‌را که تحلیل کمیته‌ی سیاسی از اوضاع بود، به صورت نامه‌ای به نشریات قانونی کشور منتشر و بین اعضا و هواداران پخش می‌کردیم.

اسم صیرفی‌زاده که دو بار نامزد انتخاباتی سوسیالیست برای رییس‌جمهوری برای تبلیغ برنامه‌ی حزبی بود و اسم من و عضو دیگری از کمیته‌ی سیاسی را به عنوان مسئولین نشریه‌ی همت و حزب به وزارت ارشاد داده بودیم. بر این اساس در آذر ماه ۱۳۶۱ صیرفی‌زاده را برای بازجویی به اوین بردند و پس از چند روز آزاد کردند. به این شرط که حزب وحدت کارگران را منحل کند. کمیته‌ی سیاسی بعد از بحث با این نظر موافقت کرد و حزب منحل شد. بابک زهرایی در دی‌ماه ۱۳۶۱ دستگیر و تا ۱۳۶۴ زندانی بود. بعد از دستگیری او حزب کارگران انقلابی هم عملاً منحل شد. حزب کارگران سوسیالیست بعد از انشعاب تابستان ۱۳۵۸ به صورت مخفی فعالیت می‌کرد و بعد از درگیری مسلحانه‌ی مجاهدین با رژیم جمهوری اسلامی عمده‌تأ در کردستان فعالیت می‌کرد و به‌زودی منحل شد و رهبران آن به خارج مهاجرت کردند.

به این ترتیب جنبش تروتسکیستی ایران که از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در آمریکا و اروپا به وجود آمده بود در سال ۱۹۸۳ دیگر وجود نداشت.

حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده SWP

من در مردادماه ۱۳۶۱ (اوت ۱۹۸۲) به دنبال یک تصمیم عمدتاً شخصی که از یک سال قبل با کمیته‌ی سیاسی حزب وحدت کارگران در میان گذاشته بودم به آمریکا برگشتم و به عضویت بخش نیویورک SWP در آمدم.

همان‌طور که در بالا نوشتم SWP سابقه‌ی سیاسی‌اش به جنبش «کارگران صنعتی جهان»^۱ و حزب سوسیالیست یوجین دبز^۲ در دهه‌ی ۱۹۱۰ و حزب کمونیست که با شوق پیروزی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه ایجاد شده بود و مبارزه‌ی سیاسی اپوزسیون چپ علیه ضد انقلاب استالینیستی و شرکت در ایجاد بین‌الملل چهارم در سال ۱۹۳۸ بازمی‌گردد. این حزب با شرکت ایالات متحده در جنگ دوم امپریالیستی مخالفت کرد و گروهی از رهبران آن به این خاطر به زندان رفتند. این حزب در مبارزه علیه نژادپرستی و حقوق مدنی برای سیاه‌پوستان و جنبش زنان شرکت داشت و در جنبش ضد جنگ نقش رهبری ایفا کرد. تربیت سیاسی من عمدتاً در سایه‌ی مطالعه‌ی نشریات، جزوات، و کتاب‌های این حزب و شرکت در کنفرانس‌های آموزشی و کنگره‌های این حزب بود که به‌طور متناوب در کالج اوبرلین^۳ در ایالت اوهایو در ماه اوت برگزار می‌شد. اعضای انجمن ستار معمولاً تماس مستمری با این حزب نداشتند. اما من در هر شهری که بودم در فعالیت‌های سیاسی عمده همراه فراکسیون این حزب شرکت می‌کردم. به‌عنوان مثال در مبارزه برای استفاده از اتوبوس برای انتقال دانش‌آموزان سیاه‌پوست به مدارس در محلات سفیدپوستان که به‌مراتب بهتر بودند در شهر بوستون ایالت ماساچوست در سال ۱۹۷۴ شرکت داشتم. سفیدپوستان نژادپرست جلوی این اقدام را با استفاده از خشونت می‌گرفتند.

^۱ Industrial Workers of the World (IWW)

^۲ [Eugene Debs](#)

^۳ Oberlin College

سه سال و نیم فعالیت سیاسی روزمره که علاوه بر فشار ناشی از جو اختناق حکومت سرمایه‌داری اسلامی همراه با رفتار خشونت‌بار «رفقای» حزبی، مشکلات حزبی و ترک حزبی، باعث شده بود که دچار افسردگی شوم. با این همه به کمیته‌ی چرخش بخش نیویورک پیوستم تا به کار در صنعت و فعالیت در اتحادیه‌ی کارگری بپردازم. در این حال با کمال تعجب متوجه شدم که حزب دچار بحران است.

بعد از مدتی متوجه شدم که جک بارنز همچون بابک زهرایی کیش شخصیتی در آن حزب به وجود آورده است. چند نفر از رهبران حزب که در طی این بحران توسط بارنز و همکارانش اخراج شده بودند در مورد کیش شخصیت او نوشته‌اند. گاس هورویتز^۱ به بری شپارد، که هردو از رهبران حزب بودند^۲ پس از اخراج می‌گوید که بارنز پس از سفری به کالیفرنیا در سال ۱۹۷۷ چون مردی که برای خویش رسالتی قایل است رفتار می‌کرد (شپارد ۲۰۱۲). لین هندرسن (۲۰۱۲)، رهبر دیگری که اخراج شد، می‌نویسد که بعد از بازگشتش از کالیفرنیا بارنز در خیلی از عقایدش تجدیدنظر کرده بود. از جمله او تشخیص تروتسکی را که دیوان‌سالاری حاکم بر اتحاد شوروی، استالینیسم، کاملاً ضدانقلابی است و پیش‌بینی تروتسکی را که بدون یک انقلاب سیاسی سرمایه‌داری به اتحاد شوروی باز می‌گردد رد می‌کرد. او معتقد بود که انقلاب در کوبا، نیکاراگوئه و گرانادا مسکو را در جهتی انقلابی سوق خواهد داد. او همچنین باور داشت که جو انقلابی در جهان مانع خیانت مسکو به انقلاب‌ها خواهد بود و کمک شوروی به کوبا را نمونه‌ای از جهت‌گیری انقلابی مسکو می‌دید. او به این نتیجه رسیده بود که نظریه‌ی انقلاب مداوم اشتباه است و نظریه‌ی لنین در مورد دیکتاتوری انقلابی کارگران و دهقانان صحیح بوده است. در سال ۱۹۸۵ بارنز رابطه‌ی SWP با بین‌الملل چهارم را قطع کرد. به‌زودی انتشارات حزب کتاب انقلاب مداوم تروتسکی را از فهرست کتاب‌هایش حذف کرد. او همچنین می‌گفت که موضع حزب در مورد رهبری انقلاب کوبا به عنوان انقلابیون عمل اشتباه بوده و آنها از ابتدا مارکسیست بودند و انقلاب کوبا الگویی است برای انقلابات آینده.

^۱ Gus Horowitz

^۲ اتفاقاً هر دو آنها ناظران حزب در کنگره‌ی انجمن ستار در نوامبر ۱۹۷۷ هم بودند.

تنها سؤالی که باقی می‌ماند اینست که چرا بارنز توانست اکثریتی از رهبری و اعضای حزب را به تدریج با خود همراه کند. پس از چند سال تجربه در بخش نیویورک و حزب متوجه شدم که اعضای حزب عمدتاً امراندیشیدن به مسایل نظری و استراتژیک حزب را به رهبری موکول کرده‌اند و نقش سیاسی خود را در کاربرد تصمیمات رهبری در فعالیت روزمره چون تبلیغ سوسیالیستی از طریق فروش نشریه و کتاب‌های حزبی در محلات کارگری و محل کار، بر گزاری تربیون هفتگی و جلسات داخلی بخش حزب می‌دیدند. در نتیجه در بحث پیرامون سند سیاسی برای کنگره‌ی حزب کم‌تر کسی شرکت می‌کردن اما زمانی که مثلاً پیشنهاد شد تا مرکز حزبی را به منطقه‌ی دیگری از شهر منتقل کنیم بحث داغی و طولانی‌ای راه افتاد که تقریباً همه در آن شرکت کردند (بخش نیویورک حدود ۱۰۰ عضو داشت). در نتیجه با جلب اکثریت رهبری حزب به کیش شخصیتش بارنز توانست که اکثریت حزب را با نظریات جدید خود همراه کند. برنامه، استراتژی و سنت حزب را ظرف چند سال زیرورو کند. پس از مدتی اعضا دیگر حتی نسبت به این که سیر وقایع تاریخی پیش‌بینی‌های بارنز را نه تنها تأیید که حتی رد می‌کند بی‌تفاوت شدند. به‌عنوان مثال، بعد از سقوط بازار سهام نیویورک در ۱۹ اکتبر ۱۹۸۷ بارنز آن را سرآغاز یک رکود بزرگ اقتصادی^۱ خواند. اما اقتصاد آمریکا در دهه‌ی ۱۹۹۰ شکوفا شد. او بعد از فروپاشی اتحاد شوروی ادعا کرد که آمریکا جنگ سرد را باخته است! کسی نپرسید چرا و به چه کسی؟ بعد از تهاجم و اشغال عراق توسط جورج بوش، بارنز مدعی شد که در این جنگ دندان‌های امپریالیسم آمریکا شکسته‌اند! باز کسی نپرسید منظور او چیست و چرا؟ بدتر از ادعاها و پیش‌بینی‌ها این بود که اگرچه اعضای حزب در درک آنها اشکال داشتند اما در جلسات حزبی سکوت اختیار می‌کردند و به این مواضع رأی موافق می‌دادند. به‌عنوان مثال هنگام بازگشت به نیویورک از کنگره‌ی حزبی در اوهایو در اتومبیلی که من همراه چند نفر از اعضای بخش نیویورک بودیم بحث در گرفته بود که چرا و چگونه دندان‌های امپریالیسم آمریکا در عراق شکسته است. کسی پاسخی به این سؤال نداشت اما کنگره به سندی که این ادعا را می‌کرد رأی مثبت و یک‌پارچه‌ای داده بود!

¹ Economic depression

گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

من قبلاً در مورد جنبه‌هایی از انحطاط حزب کارگران جک بارنز نوشته‌ام (نیری ۱۴۰۰ بخش ۹). در این‌جا در مورد انحطاط این حزب در قبال انقلاب ایران و جمهوری اسلامی ایران و فلسطین و اسرائیل و عملکرد کیش بارنز در دیگر کشورها به‌طور خلاصه می‌نویسم.

در اواخر اقامتم در ایران در تابستان ۱۳۶۱ (۱۹۸۲) روزی در جلسه‌ی کمیته‌ی سیاسی صیرفی‌زاده بدون مقدمه پیشنهاد کرد که حزب وحدت کارگران کلاس مطالعه‌ای از لنین برگزار کند. او نگفت چرا و چه جنبه از اندیشه‌ی لنین باید مطالعه شود. کمیته‌ی سیاسی که با بحران حزب روبرو بود این پیشنهاد را جدی نگرفت. می‌دانیم شش ماه بعد صیرفی‌زاده پس از چند روزی در زندان اوین و زیر فشار به مسئولان زندان وعده داد که حزب را منحل خواهد کرد. وقتی صیرفی‌زاده جریان را در کمیته‌ی سیاسی مطرح کرد همگی با انحلال حزب موافقت کردند و حزب وحدت کارگران منحل شد.

چند سال بعد که من در بخش نیویورک در کلاس مطالعه‌ی لنین شرکت داشتم که پیرامون نظریه‌ی دیکتاتوری دموکراتیک انقلابی کارگران و دهقانان بود متوجه شدم که منظور صیرفی‌زاده از برگزاری کلاس لنین در حزب وحدت کارگران چه بوده است. من می‌دانستم که صیرفی‌زاده همیشه در تماس با رهبری حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده بوده است. اما نمی‌دانستم که بعد از شروع انحطاط این حزب او همراه کیش جک بارنز می‌خواسته حزب وحدت کارگران را به آن مسیر ببرد. جک بارنز و همکارانش همین نوع مداخله را در دیگر کشورها که بین‌الملل چهارم حزبی داشت انجام دادند چند نفری در کانادا، انگلستان، سوئد، استرالیا، و زلاند نو به گرایشی که بارنز به‌وجود آورده بود پیوستند.

در سال ۱۹۸۶ محمود صیرفی‌زاده که به همراه همسر جدیدش از تهران به نیویورک آمده بود به‌زودی در کمیته‌ی سراسری حزب کارگران سوسیالیست ادغام شد. چندی بعد متوجه شدم که رهبری حزب کمیته‌ی ایران تشکیل داده است که تنها ایرانی عضو آن صیرفی‌زاده بود. من (عضو کمیته‌ی سیاسی حزب وحدت کارگران) و صمد ایروانی (عضو کمیته‌ی سراسری آن و سازماندهی بخش تبریز) و امیر جمالی (مسئول امور مالی آن حزب) از اهداف و فعالیت کمیته‌ی ایران بی‌خبر بودیم.

بعد از مدتی من متوجه شدم که وظیفه‌ی اساسی کمیته‌ی ایران و صیرفی‌زاده کمک به رهبری بارنز در ایجاد گروهی از پیروان مشی بارنز در ایران است. برای این کار صیرفی‌زاده هر سال به‌عنوان نماینده‌ی انتشاریت فایندر^۱ (انتشارات SWP) برای شرکت در نمایشگاه بین‌المللی کتاب به ایران سفر می‌کرد.

من حدس می‌زدم که همکاران او در ایران چه کسانی هستند. زمان ایجاد جناح برای وحدت تروتسکیستی من می‌دانستم که یک عضو آن در اصفهان بنام امیر م. قبل از هر گردهمایی جناح در تهران اول به دیدار صیرفی‌زاده که عضو کمیته‌ی سیاسی حزب کارگران انقلابی بود می‌رفت که ما را اخراج کرده بود تا با او صلاح و مشورت کند. این رابطه هم از نظر حزب کارگران انقلابی و هم از نظر جناح برای وحدت تروتسکیستی غیر اصولی بود چون بدون اطلاع و اجازه‌ی رهبری صورت می‌گرفت و پایه‌ی سیاسی رابطه‌ی آنان ناروشن بود. بعد از انحلال حزب وحدت کارگران، این رابطه ادامه پیدا کرد و صیرفی‌زاده، امیر و همسرش شهره که او هم عضو سابق حزب وحدت کارگران بود گروه هواداران رهبری جک بارنز در ایران شدند. صیرفی‌زاده و امیر م. هر دو از اشغال دانشگاه‌های ایران توسط سازمان‌های دانشجویان مسلمان و انقلاب فرهنگی اسلامی حمایت کردند و آن‌را اقدامی ضد امپریالیستی و در تداوم اشغال سفارت آمریکا توسط دانشجویان پیروی خط امام و در جهت تعمیق انقلاب می‌دانستند. صیرفی‌زاده به گزارش زهرایی که این جریانات اسلامی را با ژاکوبن‌ها در انقلاب فرانسه مشابه می‌دانست موافق بود. در کمیته‌ی سیاسی حزب وحدت کارگران بعد از پیروزی ارتش ایران در خرمشهر و بیرون راندن ارتش صدام حسین از ایران بحثی در مورد نیاز به طرح صلح و ختم هرچه زودتر جنگ تحمیلی مطرح شد که اکثریت چهار نفر ما با آن موافق بودیم. اما صیرفی‌زاده از شعار «جنگ جنگ تا پیروزی» و «راه قدس از کربلا می‌گذرد» آیت‌الله خمینی حمایت می‌کرد و فکر می‌کرد مردم شیعه‌ی عراق به استقبال ارتش جمهوری اسلامی خواهند آمد و انقلاب ایران به این طریق گسترش می‌یابد. بعدها متوجه شدم که صیرفی‌زاده همین تحلیل را به‌خورد رهبری بارنز در تماس‌هایش

¹ Pathfinder Press

می‌داده و آنها نیز به دلیل عقب‌نشینی‌های نظری و سیاسی بارز جهت همگرایی با حزب کمونیست کوبا آن‌را می‌پذیرفتند.

با ایجاد کمیته‌ی ایران برخورد انتقادی حزب کارگران سوسیالیست به جمهوری اسلامی کم‌رنگ شد. پس از هر سفر به ایران، صیرفی‌زاده در تریبون هفتگی در نیویورک و شهرهای دیگر گزارشی می‌داد که گویا انقلاب ایران نه‌تنها زنده است بلکه به پیش هم می‌رود. این ارزیابی البته با تقلیل مفهوم انقلاب به بسیج‌های «ضدامپریالیستی» رژیم جمهوری اسلامی و با جداسازی مفهوم مبارزه‌ی ضد امپریالیستی از آزادی‌های مدنی و سیاسی توده‌ی مردم و چشم‌پوشی از نابود ساختن دستاوردهای انقلاب ۱۳۵۷ ممکن بود.

گزارش‌های صیرفی‌زاده بعد از هر سفر به ایران تعریف از اقدامات رژیم برای برپا کردن نمایشگاه کتاب به‌ویژه پرداخت یارانه برای خرید کتاب و به‌طور خاص فروش وسیع‌تر کتاب‌های حزب کارگران سوسیالیست بوده است! این امر باعث نگرانی من و جمالی و ایروانی می‌شد. ما در هر فرصتی به نحو ممکن از این گزارش‌ها انتقاد می‌کردیم. اما گوش رهبری حزب، به اعتراضات ما بسته بود. کار به آنجا رسیده بود که میلیتانت^۱، نشریه‌ی حزب، یا در مورد اختناق در ایران سکوت می‌کرد و یا گزارش آنها را کم‌رنگ می‌کرد. اعدام‌های وسیع در تیرماه ۱۳۶۷ در نشریه‌ی میلیتانت در بخش «اخبار خلاصه» در چند سطر و بدون محکوم کردن آن‌ها ذکر شده بود و در جلسات حزب هیچ گزارشی در مورد آن داده نشد. به عبارت دیگر اعضای حزب عمدتاً از آن بی‌خبر بودند.

در بهار ۱۹۹۲ من به سازمانده بخش خبر دادم که برای دیدار خانواده‌ام در تابستان به ایران خواهم رفت. رهبری حزب جلسه‌ای از من با سازمانده بخش نیویورک و صیرفی‌زاده تشکیل داد. در آن جلسه آنها مرا تحت فشار گذاردند که برای امنیت خودم به ایران سفر نکنم. برای من واضح بود که در ایران خطری مرا تهدید نمی‌کند. وقتی دیدند من مصمم به سفر به ایران هستم آنها گفتند که هرگونه صحبت سیاسی در این سفر ممنوع است. به آنها گفتم که من قبل از همه چیز یک فرد سیاسی هستم و برایم

¹ The Militant

ممکن نیست سیاسی فکر نکنم و سیاسی صحبت نکنم و این ممنوعیت احمقانه‌ای برای یک سوسیالیست است.

در بازگشت به نیویورک گزارشی سیاسی از سفرم به ایران برای کمیته‌ی سیاسی حزب نوشتم. چندی بعد مرا به مرکز حزب برای یک جلسه با سه نفر از اعضای کمیته‌ی سیاسی احضار کردند. در آن جلسه مرا متهم به همکاری با بابک زهرایی علیه حزب کردند. وقتی از آنها پرسیدم بر اساس کدام مدرک، آنها گزارش خودم را نشان دادند. در آن گزارش نوشته بودم که وقتی با دوستی از اعضای سابق حزب وحدت کارگران که آهنگ‌ساز بود برای دیدار استودیوی موسیقی او رفتم که اطاقی بود که در گوشه‌ی باغ خانه‌ی والدین زهرایی اجاره کرده بود بابک زهرایی را در حیاط خانه دیدم. من آخرین بار زهرایی را در مناظره‌ی تهران دیده بودم. و حقیقت اینست که من هرگز دل خوشی از او نداشته‌ام و او را مسئول مستقیم لطمات متعددی که به جنبش تروتسکیستی ایران وارد شده بود می‌دانستم. زهرایی در آن دیدار مختصر به‌من گفت که یک شرکت کامپیوتری دارد. من دنبال یک واژه‌نگار فارسی خوب می‌گشتم. او گفت شرکت او واژه‌نگار خوبی برای فروش دارد و آدرس داد. وقتی من به شرکت او رفتم، تعدادی از حواریون زهرایی در حزب کارگران انقلابی سابق را دیدم که کارمندان شرکت بودند. حدس زدم شرکت او بهانه‌ای است برای گردهمایی جدیدی از افراد وفادار به او. معلوم شد که زهرایی واژه‌نگاری برای فروش ندارد و او صرفاً مرا به آنجا کشیده بود تا ببینم هنوز «فعال» است. البته چند سال بعد زهرایی مجبور به مهاجرت به آمریکا شد و در واشنگتن با همسرش یک مؤسسه‌ی کامپیوتر واقعی ایجاد کرد و به تظاهر به کار سیاسی خاتمه داده است.

اعضای کمیته‌ی سیاسی در آن جلسه مرا تهدید کردند که اگر دست از همکاری با زهرایی نکشم از حزب اخراج خواهم شد. به آنها گفتم اگر آنها گزارش خود من از برخورد اتفاقی با زهرایی را اتهام توطئه‌ای با زهرایی علیه حزب می‌دانند، هر آن که بخواهند می‌توانند با پاپوش دیگری از حزب اخراج کنند. چند روز بعد طی یک نامه‌ی ۹ صفحه‌ای که رئوس این وقایع را مطرح و نقد کرده بود از بخش نیویورک و حزب کارگران سوسیالیست استعفا دادم. سنت حزبی این است که اگر کسی به دلیل سیاسی

استعفا می‌دهد نامه‌ی استعفای او را در اختیار اعضای بخش بگذارند. رهبری بخش حتی وجود چنین نامه‌ای را مطرح نکرد.

چندی بعد از طریق امیر جمالی که عضو بخش نیویورک بود مطلع شدم که کمیته‌ی سیاسی گزارشی در مورد من به جلسه بخش داده که در آن مرا دشمن حزب برشمرده و هرگونه رابطه با من را جز با اجازه‌ی رهبری حزب ممنوع کرده است. به این ترتیب من عمده‌ی دوستانم را در نیویورک از دست دادم. به‌جز صیرفی‌زاده، سه ایرانی دیگر یعنی امیر جمالی، صمد ایروانی و فردی به‌نام آلبرت در لس‌آنجلس ظرف یک سال بعد به دلیل سیاست حزب در قبال جمهوری اسلامی و عدم وجود دموکراسی حزبی از آن استعفا دادند.

حزب کارگران سوسیالیست جک بارنز با قطع رابطه‌اش با برنامه، استراتژی و سنت بین‌الملل چهارم به بهانه‌ی بازگشت به لنین و مارکس، تدریجاً هرگونه ارتباط بین تحلیل‌های وقایع روز با سنت این حزب پیش از تسلط کیش شخصیت بارنز را کنار گذاشت. ارت یانگ (۲۰۱۴) در مقاله‌ی «افول و سقوط: سرسپردن SWP به صهیونیسم» برخی لغزش‌های این حزب به راست و تبدیل آن به یک حزب صهیونیستی را مستند کرده است (همین طور نک به لسللی ۲۰۱۶ و نیری ۲۰۱۷).

به این ترتیب حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده، امروز مواضع اش در مورد نسل‌کشی اسرائیل در غزه از موضع کابینه‌ی بایدن راست‌تر و منطبق با نظریات نتانیاهاوست. نماینده‌ی این حزب در انجمن شهر اوکلند، که قطعنامه‌ای جهت آتش‌بس در غزه را به بحث عمومی گذاشته بود، با آن مخالفت کرد تا اسرائیل بتواند حماس را نابود کند. از زمان شروع جنگ غزه تبلیغ عمده‌ی این حزب اینست که مسئله‌ی اساسی در آمریکا و جهان، یهودی‌ستیزی است و باید از اسرائیل به‌عنوان تنها سرپناه یهودیان جهان حمایت کرد. این حزب در برابر جنبش ضد نسل‌کشی اسرائیل در دانشگاه‌های آمریکا در بهار سال قبل و سرکوب آن توسط گروه‌های اوباش صهیونیست و دولت سکوت کرد. اکنون به نظر این حزب بزرگ‌ترین خطر در خاورمیانه جمهوری اسلامی است.

چند درس از این تجربه

اولین درس از تجربه‌ی من اینست که تعداد بی‌شماری از جوانان نسل من به سوسیالیسم جلب شدند اما توسط انواع تعبیرات از مارکسیسم از یکدیگر جدا شدند و از آن بدتر در عوض تلاش مشترک برای گذار از سرمایه داری به مبارزه علیه هم پرداختند.

دوم این که در هر گرایشی از انواع دکترین مارکسیسم اکثریت بزرگی از سوسیالیست‌ها مجبور به پذیرش تعبیرات از این دکترین توسط «رهبر» یا گروه کوچکی از «رهبران» جهت فعالیت سوسیالیستی شدند. این امر به ایجاد کیش شخصیت در گروه‌های سوسیالیست می‌انجامید.

سومین درس در مورد حزب پیش‌تاز است. بعد از گرویدن به تروتسکیسم، SWP و نشریات آن، میلیتانت که هفتگی بود، بررسی بین‌المللی سوسیالیستی،^۱ که فصلی چاپ می‌شد و مسایل نظری و حتی مناظره بین سوسیالیست‌ها را منعکس می‌کرد و اینترکانتیننتال پرس^۲ که هفتگی منشر می‌شد و مسایل بین‌المللی را تحلیل می‌کرد به‌علاوه‌ی کتاب‌های انتشارات پت فایندر^۳ به‌ویژه از تروتسکی و جیمز پی کنن^۴ که پایه‌گذار حزب و همکار تروتسکی در تبعید بود و گنجینه‌ای از جزوات و بولتن‌های آموزشی و بحث داخلی نوشته پیش‌کنگره‌های حزب و بحث در بین‌الملل چهارم در آموزش سیاسی من نقش مهمی داشتند. از جمله‌ی اینها مقاله‌ای بود از کنن (۱۹۶۷) در مورد حزب لنینیستی. در این مقاله او نوشت: «بزرگ‌ترین ادای سهم به زرادخانه‌ی مارکسیسم بعد از مرگ انگلس در سال ۱۸۹۵ آینده‌ی حزب پیش‌تاز لنین است به‌عنوان سازمان‌دهنده و رهبر انقلاب پرولتری.» او ادامه می‌دهد: «این ایده ریشه در دو تا از مهم‌ترین واقعیت‌های قرن بیستم دارد: فعلیت مبارزات کارگران برای کسب قدرت و لزوم ایجاد یک رهبری که قادر باشد این مبارزات را تا به آخر هدایت کند.»

¹ International Socialist Review

² Intercontinental Press

³ Pathfinder Press

⁴ James P. Cannon

کنن در واقع جمله‌ی اول برنامه‌ی انتقالی برای انقلاب سوسیالیستی نوشته‌ی تروتسکی (۱۹۳۸) که سند پایه‌ی بین‌الملل چهارم است را تأیید می‌کرد: «شرایط سیاسی جهان در کل عمدتاً با بحران تاریخی رهبری پرولتاریا مشخص می‌شود (تاکید از من است).»

البته شاید کنن متوجه نبود، همان طور که من نمی‌دانستم، که نظریه‌ی حزب پیش‌تاز لنین تجدیدنظری اساسی در نظریه‌ی پرولتاریا و انقلاب سوسیالیستی مارکس است. به این ترتیب من ۱۸ سال از فعالیت سوسیالیستی‌ام را وقف ساختن حزب لنینیستی در ایران و سپس در ایالات متحده کردم. یک درس از این تجربه این است که احزاب بین‌الملل چهار گروه‌های کوچک و منزوی از طبقه‌ی کارگر بودند که از همان ابتدا بر اساس مرکزیت دموکراتیک متشکل شده بودند. سوسیال‌دموکراسی روسیه در سال ۱۹۰۴ حدود دوازده هزار عضو داشت که بخش عمده‌ی آن کارگر بودند (سرویس ۱۹۷۷، ص ۲۳۱). به علاوه، سوسیال‌دموکراسی روسیه و حزب بلشویک دایم درگیر بحث سیاسی علنی پیرامون مسایل نظری و سیاسی بودند. سرویس (همانجا) یادآور می‌شود که علی‌رغم باور عمومی کنونی، بلشویک‌ها و منشویک‌ها از نظر تشکیلاتی از هم کاملاً جدا نبودند. بلشویک‌ها خود به چند دسته برحسب موضوع مورد بحث تقسیم می‌شدند و این‌ها گاهی با منشویک‌ها در موارد مشخصی هم نظر بودند. در نتیجه عجیب نبود که پلخائف، پدر مارکسیسم روسی، با منشویک‌ها همراه شود. مانور لنین برای ایجاد یک حزب جدا که همراه با جدل و لحن تند بود مورد انتقاد واقع می‌شد. علی‌رغم تنش در بین سوسیال‌دموکرات‌های روس در تبعید، اعضای سوسیال‌دموکراسی در روسیه با یکدیگر همکاری می‌کردند.

اما در جنبش تروتسکیستی ایران در خارج از کشور در دهه‌ی ۱۹۷۰ از همان ابتدا عده‌ای به عنوان رهبران آن تعیین شدند که عمدتاً بر پایه‌ی خصوصیت‌های فردی آنان و تعداد دوستان‌شان بود. کیش شخصیت زهرایی این طور ایجاد شد. ایجاد کیش شخصیت بارنز این تفاوت مهم را داشت که تام کری^۱ و فارل دابز^۲ که توأم نقش

¹ Tom Kerry

² Farrell Dobbs

دبیران سراسری SWP را ایفا می کردند، بارنز را به خاطر استعدادهای او به عنوان دبیر سراسری بعدی حزب پرورش دادند. بارنز در سال ۱۹۷۲ به جای این دو به مقام دبیر سراسری حزب انتخاب شد. اما بارنز در عین حال رهبر گروه کوچکی از رهبران جوان حزب بود که در دهه ی ۱۹۶۰ به حزب پیوسته بودند. به این ترتیب او توانست کیش شخصیت خود را در اواخر دهه ی ۱۹۷۰ ایجاد کند.

بارنز و زهرایی هر دو به دنبال شگردی بودند که کار درازمدت ساختن یک حزب پرولتری سوسیالیستی از یک گروه تبلیغاتی کوچک و منزوی از طبقه ی کارگر را کوتاه کنند. شگرد بارنز همگرایی با حزب کمونیست کوبا بود و شگرد زهرایی همگرایی با «جریان های از پایین سازمان دهی شده ی اسلامی ضد امپریالیست». در هر دو مورد آنها برای نزدیکی سیاسی با جریان سیاسی مورد نظر خود باید از برنامه، استراتژی و سنت تروتسکیسم فاصله می گرفتند. زیرا این حزب کمونیست کوبا نبود که به SWP جلب می شد و یا این «جریان های از پایین سازمان دهی شده ی اسلامی» نبودند که به حزب کارگران انقلابی جلب می شدند. برعکس، بارنز و همفکرانش و زهرایی و همفکرانش بودند که خیال می کردند با فاصله گرفتن از تروتسکیسم مورد پسند آنها واقع می شوند. حزب کارگران سوسیالیست در اوج خود در تابستان ۱۳۵۸ حدود ۵۰۰ عضو داشت که عمدتاً کارگر نبودند. سه حزب تروتسکیست در سال ۱۳۶۰ شاید هریک ۶۰ عضو داشتند. فعالیت چنین گروه هایی در فرهنگ سوسیالیسم انقلابی، تبلیغ، عضوگیری، و تربیت سیاسی کادرها است. اما این گروه های تبلیغاتی در مواجهه با انقلاب ۱۳۵۷ می خواستند مثل حزب لنین در فوریه ۱۹۱۷ عمل کنند و این امر ممکن نبود.

SWP امروز هنوز از اعتصابات کارگری حمایت می کند اما صهیونیست شده است. به جای همبستگی با دانشجویان دانشگاه های آمریکا که خواهان قطع کمک آمریکا به اسرائیل هستند و مورد حمله ی سیاسی و سرکوب فیزیکی دولت و مأموران آن واقع می شوند، بارنز و همکارانش خواهان مبارزه با یهودی ستیزی هستند، بهانه ای که دولت آمریکا و اسرائیل برای ادامه ی نسل کشی در غزه از آن استفاده می کنند.

انحطاط حزب کارگران انقلابی به این حد رسید که در آخرین شماری «کارگر»، آذر ۱۳۶۱، ب.ب.ع. که به عنوان عضو کمیته ی سیاسی معرفی می شود درباره ی تجربیات اش از زندان مصاحبه می کند (نیری نوامبر ۲۰۱۲). ب.ب.ع. در ۲۰ آذر ۱۳۶۰ هنگام

پخش اعلامیه‌ای در دفاع عضوی از حزب که از کارخانه داوطلبانه به جبهه رفته بود و سپس به دلیل عقاید سوسیالیستی‌اش بعد از مجروح شدن در جنگ از جبهه و سپس کارخانه اخراج شده بود در بین جمعیت نماز جمعه گزاران تهران دستگیر و ۸۲ روز در زندان اوین حبس و شکنجه شده بود. در این مصاحبه که شش صفحه و نیم است ب.ع. در مورد سختی‌های زندان از جمله گذراندن ساعات زیاد با چشم‌بند و شکنجه‌ی روحی از شنیدن ضجه‌ی زندانیانی که مورد شکنجه‌ی بدنی قرار می‌گرفتند می‌گوید. او از میخ آویزان کردن زندانیان و دست‌بند چپانی می‌گوید. به‌نظر او نیمی از زندانیان از هواداران مجاهدین و مابقی از پیکار، اقلیت، رزمندگان، اکثریت، و حزب توده بودند. برخی از هم‌بندی‌های او کارگران صنعتی و از صنعت نفت بودند که به‌خاطر فعالیت‌های صنفی دستگیر شده بودند. او از زندانیان کرد می‌گوید. به گمان او جمعیت زندانیان بسیار جوان بود بین ۱۸ و ۲۳ سال سن داشتند. در زندان او شکرالله پاک‌نژاد را می‌بیند که «کمیته برای آزادی اندیشه در ایران» CAIFI برای آزادی او از زندان شاه فعالیت کرده بود. پاک‌نژاد به او می‌گوید که دستگیری و حبس او بر اساس اتهامات واهی صورت گرفته است و می‌گوید باور دارد که اعدام خواهد شد. چندی بعد زمانی که ب.ع. هنوز در بند بود پاک‌نژاد اعدام می‌شود.

با همه‌ی این‌ها نشریه کارگر از او نه به‌عنوان رفیق بلکه برادر نام می‌برد. ب.ع. از بازجویان، مأموران زندان و شکنجه‌گران به‌عنوان برادر یاد می‌کند. او می‌گوید به‌هنگام بازجویی از او پرسیدند چرا سوسیالیست شدی؟ او در جواب می‌گوید که جریانات اسلامی در آمریکا مربوط به نهضت آزادی بودند و او دسترسی به اسلام آیت‌الله خمینی نداشت. او ادامه می‌دهد که با فرا رسیدن انقلاب اسلامی اطلاعات بیشتری به‌دست او و همفکران او رسیده است و خواهان همکاری استراتژیک با نهادهای اسلامی چون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و جهاد سازندگی است.

البته همه‌ی این مصاحبه زیر نظر بابک زهرایی و با هدف پیگیری همگرایی با جریانات اسلامی ضد امپریالیست تهیه شده بود.

این آخرین شماره‌ی کارگر بود. زهرایی چندی بعد به زندان افتاد. پس از آن حزب کارگران انقلابی که رهبرش را از دست داده بود به دو دسته تقسیم شد که هر یک مدعی تداوم مشی بابک زهرایی بودند.

سیامک زهرایی که نماینده‌ی یکی از این دو گروه بود از گروه رقیب‌اش به دلیل حمایت ضمنی از سرکوب حزب توده و «اعترافات» رهبران آن حزب مبنی بر رابطه با مسکو به عنوان اثبات انتقادات از استالینسم توسط حزب کارگران انقلابی انتقاد می‌کند. اما او در کتابی که نوشت (سیامک زهرایی ۱۳۶۴) استدلال کرد که تضادی در تحلیل حزب کارگران انقلابی بین دیوان‌سالاری جمهوری اسلامی و «نهادهای انقلابی» چون سپاه پاسداران و جهاد سازندگی فرض می‌شده در عمل وجود نداشته است. زیرا علی‌رغم ادغام این نهادها در دیوان‌سالاری دولتی انقلاب هنوز به پیش می‌رود! سیامک زهرایی نتیجه گرفت که حکومت جمهوری اسلامی از ابتدا حکومت کارگران و دهقانان است! در نتیجه همه‌ی تلاش احزاب تروتسکیست برای ایجاد چنین حکومتی عبث بوده است!

این دو گروه دوام نیاوردند. سیامک زهرائی تروتسکیسم و بین الملل چهار را طرد کرد. کیش شخصیت بابک زهرایی فروپاشید. چند نفری از آنها نقد مرا از گرایش سیاسی بابک زهرایی که در بحث با بری شپارد از رهبران سابق SWP است که توسط بارنز اخراج شده بود و به انگلیسی نوشته شده بود خواندند و در تأیید آن با من تماس گرفتند.

درس چهارم از تجربه‌ی ۱۸ ساله‌ی من با جنبش تروتسکیستی ایران و SWP فقر نظری آنها بود. همان‌طور که اشاره کردم در هر دو جریان من شاهد یک تقسیم کار ناگفته بودم بین «رهبری» که با مسایل نظری و سیاسی کلان سروکله می‌زد و بدنه‌ی احزاب که وظیفه‌ی سیاسی خود را پیاده کردن «خط» رهبری در فعالیت‌های روزمره می‌دیدند. به نظر من جریانات تروتسکیستی به لحاظ نقد بر استالینسم بیشتر از جریانات هوادار مسکو و پکن اهل کتاب و مطالعه بودند. اما مطالعات آنها به چند کتاب از تروتسکی و آن‌هم به صورت وحی آسمانی محدود بود. من عضوی را سراغ نداشت‌م که کتاب سرمایه مارکس را خوانده یا در مورد ماتریالیسم تاریخی مطالعاتی داشته باشد. در فرصتی که پیش آمد متوجه شدم که این امر درمورد همه‌ی گروه‌ها و افراد سرشناس سوسیالیست ایرانی صادق است (نیری، فصل در مورد ایران، مستو ۲۰۱۰).

اگر نظریه‌ی حزب پیش‌تاز لنین از نظر تاریخی اثبات نشده است، همین امر در مورد نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس در مورد سوسیالیستی و نقش طبقه‌ی کارگر در رهبری آن از ۱۸۴۸ تا به امروز صادق است.

در غرب طبقه‌ی کارگر با رشد اشرافیت کارگری و دیوان‌سالاری در اتحادیه‌های کارگری نقشی انقلابی ایفا نکرده است. آخرین مبارزات وسیع کارگران آمریکا در دهه‌ی ۱۹۳۰ یعنی بیش از ۹۰ سال قبل صورت گرفت. انتقال انقلاب جهانی به کشورهای پیرامونی جهان سرمایه‌داری در تعدادی از این کشورها نظامی چون نظام اتحاد شوروی تحت سیطره‌ی استالینیسم به‌وجود آورد که در آن حزب کمونیست حاکم بر زندگی اقتصادی، سیاسی، و حتی فرهنگی جامعه است. به این ترتیب علی‌رغم تأمین برخی از نیازهای اجتماعی توسط این دولت‌ها، کارگران اساساً نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست‌گذاری و حتی در محیط کار خود ندارند مگر به عنوان بازوی حزب حاکم.

احزاب سوسیال‌دموکرات اساساً مبارزه برای سوسیالیسم به‌عنوان جامعه‌ای فراسوی سرمایه‌داری را کنار گذارند تا سرمایه‌داری را اصلاح کنند. انواع جریان‌های سوسیالیستی دیگر از احزاب سوسیالیستی هوادار مسکو یا پکن تا تروتسکیست‌ها، تا گروه‌های چریکی همه توجه‌شان به تسخیر قدرت سیاسی بوده است نه به انقلاب سوسیالیستی. اما همانطور که فیدل کاسترو یادآور شده بود، گذار به سوسیالیسم به‌مراتب دشوارتر است تا تسخیر قدرت سیاسی. من استدلال کرده‌ام که رهبری‌های سیاسی‌ای که به‌نام سوسیالیسم قدرت را به‌دست گرفته‌اند تاکنون اساساً برای استقلال ملی از امپریالیسم و توسعه‌ی اقتصادی همراه با برخی اصلاحات اجتماعی بوده است نه ایجاد دولت کارگری (دیکتاتوری پرولتاریا) توسط نهادهای مستقل کارگران و زحمتکشان. این که سوسیالیسم چیست و چگونه حاصل خواهد شد هنوز بحثی است اساسی.

این‌ها همه بررسی دکترین مارکسیسم را لازم می‌آورد که در مقاله‌ی مستقلی در مجموعه‌های بعدی به آن خواهیم پرداخت.

منابع فارسی

- اولجین، موسایه. تروتسکیسم ضد انقلاب در پوشش. ناشر نامعلوم. ۱۳۵۹/۱۳۳۵
- راد، فروغ (نسرین پاکیزگی) و آذر عاصی (افسانه نجم‌آبادی). ستم کشیدگی زن در ایران. انتشارات فانوس، نیویورک، ۱۳۵۱.
- تروتسکی، لئون. نتایج و چشم‌اندازها. ۱۹۰۶.
- _____. بین‌الملل سوم پس از لنین. ۱۹۲۸.
- _____. انقلاب مداوم. ترجمه سیاوش نواب. ۱۹۷۱.
- _____. انقلابی که به آن خیانت شد. ۱۹۳۶.
- زهرایی، سیامک. رهبری انقلاب و جمهوری اسلامی: نقد و بررسی برنامه حزب کارگران انقلابی. انتشارات فانوس، تهران، ۱۳۶۴.
- حزب کارگران سوسیالیست. «بیانیه حقوق کارگران و زحمتکشان ایران». ۱۳۵۷.
- سپهر، هوشنگ. «تاریخچه حزب کارگران سوسیالیست». بی‌تاریخ.
- مارکس، کارل. هجدهم برومر لوئی بناپارت. ترجمه باقر پرهام. نشر مرکز ۱۳۷۷/۱۸۵۲-۱۸۵۰.
- موستو، مارچلو. گروندریسه کارل مارکس، بنیادهای نقد اقتصاد سیاسی پس از ۱۵۰ سال. کتاب نشر نیکا: تهران. ترجمه حسن مرتضوی. ۲۰۱۰.
- نشریه کارگر. «فراندم غیر دموکراتیک حمله به حقوق کارگران و زحمتکشان است». اول فروردین ۱۳۵۸.
- _____. «تجمعات و راهپیمایی زنان: "ما زنان ایرانیم، در بند نمی مانیم!"» اول فروردین ۱۳۵۸.
- _____. «به کشتار مردم سندانج خاتمه دهید! خروج فوری و بدون شرط نیروهای ارتش از کردستان! بگذارید مردم کرد خود تصمیم بگیرند.» نشریه کارگر، ۹ فروردین ۱۳۵۸.
- _____. «به ضرب و شتم فروشندهگان کارگر خاتمه دهید». نشریه کارگر شماره ۲، ۲۵ فروردین ۱۳۵۸.
- _____. «برنامه عمل برای کارگران و زحمتکشان ایران» ویژه روز جهانی کارگر، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۸.
- نیری، کامران. «نقدی کوتاه بر نظریه‌ی وابستگی و نظریه‌ی سرمایه‌داری انحصاری». نقد اقتصاد سیاسی. ۳۰ تیر ۱۴۰۲.
- «نظریه‌ی ارزش کار مارکس و استثمار غیرانسان‌ها». نقد اقتصاد سیاسی. ۸ شهریور ۱۴۰۲.
- _____. «توسعه و آینده‌ی بشر». نقد اقتصاد سیاسی، ۲۱ اسفند ۱۴۰۳.

منابع انگلیسی

- Bernstein, Eduard. [Evolutionary Socialism](#). 1899.
- Cannon, James P. "[The Revolutionary Party & Its Role in the Struggle for Socialism](#)." 1967.
- Engels, Friedrich. "[Description of Recently Founded Communist Colonies Still in Existence](#)." 1844.
- Fourth International. [Toward a History of Fourth International](#). No date.
- Germain, Ernest and Martine Knoeller. [The Strategic Orientation of the Revolutionists in Latin America](#). November 1970.
- Henderson, Lynn. "[An Analysis: The Political and Organizational Degeneration of the SWP](#)." Socialist Viewpoint, May/June 2012.
- Lenin, V.I. [The Three Sources and Three Component Parts of Marxism](#). 1903.
- _____. [The Revolutionary-Democratic Dictatorship of the Proletariat and the Peasantry](#). 1905.
- _____. [The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky](#). 1918.
- Lynn, Janice. "[Iran Trotskyists Hold Convention](#)." Intercontinental Press. March 30, 1981.
- Leslie, John. "[The U.S. Socialist Workers Party Accommodates to Zionism](#)." Left Voice, September 13, 2016.
- Nayeri, Kamran. "[Can the Vanguard Party Emancipate Humanity? A Review of The Party: Socialist Workers Party: 1960-1988](#)." Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. August 19, 2012.
- _____. "[Learning From Our Mistakes: More on Barry Sheppard's Misrepresentation of the History of the Iranian Trotskyist Movement](#)." Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. November 20, 2012.
- _____. "[Neighborhood Committees in the Iranian Revolution of 1979: A Case Study](#)." Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. February 20, 2017.
- _____. "[Is Palestinian Right to Self-Determination Compatible with the Israel's 'Right to Exist'?](#)" ^{یانگ}Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. March 1, 2017

_____. “[Mahmoud Sayrafizadeh: The Father of Iranian Trotskyism](#).” Kamran Nayeri’s Writings. 2019.

_____. “[Young at Heart: Farewell to Fariborz Khasha](#).” Kamran Nayeri’s Writings. 2022.

_____. Toward a Theory of Uneven and Combined Development. 2023.

Olgin, Moissaye J. [Trotskyism](#)

[Counter-Revolution in Disguise](#). 1935.

Shanin, Theodore Shanin. Marx and the Peripheries of Capitalism. 2018.

Sheppard, Barry. The Socialist Workers Party: 1960-1988. Volume 2. 2012.

Trotsky, Leon. Results and Prospects. 1906.

_____. [The Permanent Revolution](#). 1931.

_____. [The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?](#) 1936.

_____. [The Death Agony of Capitalism and the Tasks of the Fourth International \(The Transitional Program\)](#) 1938.

The Mobilization of the Masses around Transitional Demands

to Prepare the Conquest of Power

Young, Art. “[Decline and Fall: The US SWP’s Final Embrace of Zionism](#).” Links International Journal of Socialist Renewal, September 18, 2014.

در ستایش اخلاق

همایون ایوانی

«بودن» را برگزیده‌ایم، اما، "چگونه بودن" را کم‌تر اندیشه کرده‌ایم. "چگونه بودن" را دانستن، از آگاهی به "چرا بودن" برمی‌خیزد. و آنان که آگاهی خویش را باور دارند می‌دانند که چگونه باید بود؛...» امیرپرویز پویان در سوگ صمد بهرنگی^۱

نگاه به گفتمان چپ امروز، مارا با کاستی‌های بی‌شماری روبه‌رو می‌کند که امیدوارم در چند نوشته با چشم‌اندازهای جداگانه به آن‌ها بپردازم. گفتمان چپ امروز، بیش از پیش به موضوعاتی هم‌چون سیاست، نظریه، فلسفه و یا اقتصاد می‌پردازد؛ در عین حال بخشی از فراموشی تاریخی چپ، شامل پهنه‌ی مهمی از زندگی شده که راهنمای همه‌ی انسان‌ها و از جمله نیروهای چپ، سوسیالیست و یا کمونیست است؛ و این پهنه‌ی فراموش‌شده را اخلاق و منش چپ انقلابی توضیح می‌دهد. تصمیم‌گیری و عمل به موضوعی، پیش از آن که امری نظری باشد، تصمیمی عملی و آگاهانه است که از برداشت و سیستم ارزشی ما، درباره‌ی درستی و نادرستی یک عمل و نیز معیارهای تصمیم‌گیری‌مان در موقعیت‌های (گاه) دشوار اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. پاسخ به «چگونه بودن»، تصمیمی انسانی است که تنها از بحث‌های نظری منتج نمی‌شود.

^۱ کنون ره او، بر کدامین بی‌نشان قله است، در کدامین سو؟، علی کبری (امیرپرویز پویان)،

ویژه‌نامه‌ی نشریه‌ی آرش درباره‌ی صمد بهرنگی، شماره‌ی ۱۸، آذر ۱۳۴۷

ضرورت مادی زندگی هر يك از ما، در شكل‌گیری وجدان، در این جا به مفهوم آگاهی بلاواسطه، یاری می‌رساند، اما تصمیم در مورد این که به ندای وجدان عمل کنیم؛ الزاماً نه از پاسخی نظری، بلکه از تجربه‌ای عملی ریشه می‌گیرد.

پرسش‌های انسانی و وجدانی دیگری؛ همچون معنای زندگی، عشق، خوشبختی و هدف‌های دون یا متعالی زندگی و...؛ در مسیر ما تا سیاست چپ و انقلاب پدیدار می‌شوند که پاسخ به آن‌ها نیز از نظریه‌ی ناب و یا تئوری اقتصادی بیرون نمی‌آیند. زمانی که چه گوارا در گفتگو با لیزا هاروارد، در پاسخ به این پرسش که «مهم‌ترین ویژگی یک انقلابی چیست؟» پاسخ می‌دهد: «عشق» و در تکمیلش می‌گوید: «عشق به انسانیت، به عدالت و حقیقت»؛ بدین ترتیب، پاسخی فراتر از درک اکونومیستی از گفتمان چپ یا سوسیالیسم می‌دهد. چنین رویکردی به سوسیالیسم، موضوع را فراتر از یک کنش سیاسی کوتاه‌مدت می‌بیند و گفتمانی همه‌جانبه را طرح می‌کند: از سیاست، جامعه‌شناسی، اقتصاد و فلسفه گرفته تا فرهنگ و سیستم ارزشی و اخلاقی، هر کدام جایگاه قدرتمند خود را دارند. در این رویکرد، ما از نوعی از زندگی، عشق‌ورزیدن و سیستم ارزشی حرکت می‌کنیم که پیامد آن به‌ناچار بایستی به مبارزه برای آزادی، عدالت، برابری و همبستگی در زمینه‌های مختلف اجتماع - از اقتصاد گرفته تا سیاست و از آنجا تا فرهنگ - گسترش یابد. جذابیت «ما»، در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی، در کمیت و یا موفقیت‌های عجیب و غریب‌مان نبود، این جذابیت از برتری و هژمونی فرهنگی و اخلاقی‌ای بود که کشته شدن تقریباً تا نفر آخر یک گروه چریکی را نه به نقطه‌ی نابودی‌اش، بلکه به سرآغاز یک جنبش نوین تبدیل ساخت. (البته بی‌انصافی است که ذکر نکنیم، آن ۵ نفر باقی مانده در بیرون از زندان، که عکس‌شان به‌دستور ثابتی بر در و دیوار شهرهای ایران چسبیده بود، کم مایه نگذاشتند تا آن «نازک‌آرای تن ساق گلی» را که رفقای کشته شده و یا اسیر شده در زندان، کاشته بودند، زنده بماند و در دوره‌ای از تاریخ معاصر ایران ریشه بدواند...)

از خودبیگانگی، شیء‌وارگی و امر رهایی

در میان نظریه‌پردازان سوسیالیسم، مباحثات شورانگیزی در باب انسان، اخلاق و نقش رهایی‌بخش سوسیالیسم برای انسان، و نه فقط طبقه‌ی کارگر، در جریان بوده است. هدف این نوشته، وارد شدن ژرف در چنین مباحثات شورانگیز و تأمل‌برانگیزی نیست، بلکه تأکید بر تقویت و زنده‌ساختن چنین چشم‌انداز و مؤلفه‌ای در گفتمان چپ امروز است. به همین خاطر، در اینجا فقط برای ورود به بحث و اشاره به بنیان‌های نظری چنین چشم‌اندازی، به دو نمونه یعنی مارکس و لوکاچ اشاره می‌شود و بررسی همه‌جانبه‌تر این موضوع نیازمند تألیف جستار گسترده‌تری است. علاوه براین، برای اختصار این نوشتار، به‌ناچار از توضیح و گسترش بیشتر بحث و آوردن نمونه‌های تجربی در زمینه‌ی زیر پا گذاشتن نیازهای غیرمادی و پایه‌ای انسانی در روابط سرمایه‌دارانه چشم‌پوشی کرده‌ام. گرچه در لابه‌لای نقل‌قول‌های مارکس، برخی محورهای فاجعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی امروزی و عدم پاسخ به نیازهای پایه‌ای بشر قابل‌رویت است: نیاز به عشق و همبستگی، نیاز به زندگی جمعی و اعتماد متقابل، نیاز به آزادی و حق انتخاب نه فقط در پهنه‌ی سیاست، بلکه در عرصه‌ی زندگی اجتماعی و شخصی، حق و امکان آفرینش‌گری و تحقق توانایی‌های خویشتن، نیاز به ارتباط بین-انسانی، نیاز به خنده، شادی و امید و...

کار بیگانه^۱ شده

مارکس در یکی از نخستین متون کلیدی‌اش؛ دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴^۲ به‌طور مشخص به پایه‌ی اخلاقی-انسان‌گرایانه‌ی نقد سرمایه‌داری؛ یعنی مسئله‌ی از خودبیگانگی^۳ پرداخت. برخلاف نظر برخی مفسران مارکس، که بین زندگی فکری او پیش و نیز پس از ۱۸۴۸ جدایی ایجاد می‌کنند، مضمون‌های کلیدی

¹ *Estranged Labour*

^۲ کارل مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگه، زمستان ۱۳۷۷

³ *alienation*

از خودبیگانگی را در سال‌های بعد در گفتار و نوشته‌های او می‌توان دنبال کرد.^۱ مارکس در سخنرانی‌اش به مناسبت چهارمین سال‌روز تأسیس روزنامه‌ی «نامه مردم»^۲ روزنامه‌ی چپ‌گرای انگلیسی در ۱۸ آوریل ۱۸۵۶ در این مورد چنین می‌گوید:

«...واقعیتی بزرگ وجود دارد که مشخصه‌ی قرن نوزدهم ماست، واقعیتی که هیچ حزبی جرأت انکار آن را ندارد.

از یک سوی نیروهای صنعتی و علمی جان گرفته‌اند، نیروهایی که در هیچ یک از دوره‌های پیشین تاریخ بشری تصورش را هم نمی‌کردند. از سوی دیگر علائم و نشانه‌های انحطاطی دیده می‌شوند که به‌مراتب خوف و وحشت گزارش شده از روزهای پایانی امپراتوری روم را کاملاً پشت سر گذاشته است. در روزگار ما به نظر می‌رسد هر چیزی آبستن متضاد خودش می‌باشد: با آن که ما شاهد آئیم که ماشین‌آلات با قدرت شگفت‌انگیزشان از میزان کار انسانی می‌کاهند و با چه شدتی بر باروری و بازدهی نیروی کار می‌افزایند اما در عین حال شاهد رنج و فرسودگی و زوار در رفتگی هر چه بیشتر [نیروی] کار انسانی هم هستیم. منابع جدید ثروت توسط طلسمی عجیب و غریب به منابع فقر و نیاز، دگردیسی می‌یابند: به نظر می‌رسد که دست‌آوردهای علمی و فنی به از دست رفتن شخصیت انسانی انجامیده است.

به نظر می‌رسد که با همان گام‌های بلند و سرعتی که نوع بشر بر طبیعت چیرگی می‌یابد، انسان توسط انسان دیگری به بردگی و انقیاد در می‌آید. حتی به نظر می‌رسد که نور خالص علم و دانش تنها می‌تواند بر زمینه‌ی تاریک جهل بتابد. چنین به نظر می‌رسد که تمام اختراعات و کل پیشرفت‌های ما منجر می‌شوند به این که بر کالبد نیروهای مادی جان هوشمندانه بدمند، و ارزش زندگی انسانی به حد نیروی مادی فروکاهد.

^۱ همچنین ن.ک.: پریسا شکورزاده، سوژه در نظریه‌ی مارکس، نقد اقتصاد سیاسی، ۶ اسفند ۱۳۹۶ و نیز علی رها، واکاوی «هستی‌شناسی هستی اجتماعی» لوکاچ، بخش «کار» / نقد اقتصاد سیاسی، ۸ خرداد ۱۴۰۱

^۲ نشریه‌ی جناح انقلابی چارلیست‌ها People's Paper

گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

این تضاد آشتی‌ناپذیر میان صنعت مدرن و علم از یک سو، و فلاکت و زوال مدرن از سوی دیگر؛ این تضاد آشتی‌ناپذیر میان نیروهای مولده و مناسبات اجتماعی دوران ما، واقعیتی ملموس، آشکار، کوبنده و بی‌چون‌وچرا است.^۱

وجوه چهارگانه‌ی از خودبیگانگی در نزد مارکس^۲

در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، مارکس چهار نوع بیگانگی انسان را تحلیل می‌کند، که همه به نحوی به اخلاق مربوط می‌شوند:

۱. بیگانگی انسان از محصول کار خود

اولین شکل از خودبیگانگی، تضاد میان میزان ثروت مادی تولید شده و نیروی انسانی مولد این ثروت است. کارگر چیزی را تولید می‌کند که دیگر از آن او نیست، بلکه به سرمایه‌دار تعلق دارد. روند سلب مالکیت کارگر در نظام سرمایه‌داری است که او حق و اختیاری بر تولیدات کار خویشتن ندارد. در این‌جا، انسان چیزی را می‌آفریند و در این روند آفرینش، تحت سیطره‌ی آفریده‌ی خودش قرار می‌گیرد و آفریده علیه آفریننده به کار گرفته می‌شود؛ این روند، روند برده‌سازی، تحقیر و مسخ انسان و یا به عبارت دیگر نیروی کار است.

1 - <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm>

ترجمه‌ی فارسی به نقل از «بیگانگی در نظام سرمایه‌داری»، نوشته: گوران کوربیلو، مترجم: مژده ارسی، در دفاع از مارکسیسم، شماره ۴، اردیبهشت ۱۳۹۸

۲ ساختار این سرفصل عمده‌تاً ملهم از منبع زیر است و ترجمه به اقتضای نوشته‌ی کنونی، تلخیص شده و تغییرات جزئی یافته است:

«بیگانگی در نظام سرمایه‌داری»، نوشته: گوران کوربیلو، مترجم: مژده ارسی، در دفاع از مارکسیسم، شماره ۴، اردیبهشت ۱۳۹۸

۲. از خودبیگانگی در روند کار

دومین شکل از خودبیگانگی، خود را به شکل عدم کنترل تولیدکنندگان بر فرایند تولید آشکار می‌سازد. در نظام سرمایه‌داری تولیدکنندگان در امر سازمان و شکل‌دهی شرایط فرایند تولید یا اصولاً نقشی ندارند و یا مشارکت‌شان در بهترین حالت جزئی و کاملاً محدود می‌باشد، و حتی همین میزان محدود مشارکت‌شان هم دست‌آورد مبارزات طبقاتی در گذشته است. کار در این شرایط برای کارگر اجبار است و نه بیان آزادی یا آفرینشگری/ش. بیماری‌های ناشی از شرایط کار شکنجه‌وار، در واقع پی‌آمدهای از خودبیگانگی در روند کار هستند: افسردگی و نابه‌سامانی‌های روانی، فرسودگی‌های حرفه‌ای و غیره. کار، بایستی تجلی انسان باشد، اما در سرمایه‌داری، انسان را به انزاری مسخ‌شده در روند ارزش‌افزایی تبدیل می‌کند.

نداشتن کنترل بر روند کار و شرایط بد و آسیب رسان ناشی از آن، کار را به مثابه چیزی کاملاً ورای زندگی واقعی انسان قرار می‌دهد. چیزی بیگانه و دشمن‌وار که رودرروی انسان قرار دارد، خود را به انسان می‌نمایاند. مارکس در همین زمینه می‌نویسد:

«این بیگانگی از کار یا برونی‌شدن کار چیست؟»

اولاً این که کار نسبت به کارگر عنصری بیگانه است، بدین معنا که کار به سرشت وجودی او تعلق ندارد، در نتیجه نه تنها کارگر در کار خود، خود را متحقق نمی‌سازد، بلکه حتی خود را نفی هم می‌کند، نه تنها احساس خرسندی ندارد، بلکه خود را ناخوشنود می‌یابد، نه تنها قابلیت‌های جسمی و ذهنی خود را آزادانه ارتقا نمی‌دهد، بلکه جسم خود را هم می‌رنجاند و روانش را ویران می‌سازد. از این‌رو، کارگر تنها در خارج از محیط کار است که خود را حس می‌کند، او در محیط کار، در خارج از خویشتن خود قرار دارد. بدین ترتیب کار کارگر داوطلبانه نیست، بلکه کار تحمیلی است. این کار اجباری است.^۱

۳. بیگانگی از سرشت انسانی

سومین نوع از خود بیگانگی که با نوع پیشین (از خودبیگانگی در روند کار) ارتباط مستقیم دارد، شکلی از بیگانگی است که مارکس آن را بیگانگی از سرشت انسانی یا خصلت نوعی می‌نامد. او سرشت انسانی را چگونه می‌فهمد؟ و منظورش از آن چیست؟ (الف) آن چیزی که در تمامی اشکال تاریخی جوامع انسانی مشترک است: نیاز به تحول محیط زیست طبیعی از جانب انسان. در یک مفهوم کلی اصولاً این تصاحب محیط زیست طبیعی/طبیعت، همان کار است.

(ب) بر عکس حیوانات، رفتار انسان در تعامل با طبیعت نسبت به خود طبیعت جهان‌شمول است. در نحوه‌ی رفتار انسان با طبیعت، و در کلیه‌ی اشکال ممکن آن، هیچ حدومرزی وجود ندارد. انسان نه‌تنها در دگرگون‌سازی طبیعت همواره انواع و اشکال جدیدی اختراع می‌کند بلکه هم‌چنین اهداف جدیدی را پیش روی خودش قرار می‌دهد که به‌خاطر آن‌ها طبیعت را تغییر می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای نکته‌ی فوق این است که انسان به‌خاطر تحقق اهداف‌اش به شکل فزاینده‌ای بر تولیدکردن‌اش می‌افزاید، اهدافی که دیگر به‌هیچ‌وجه ربطی به ارضای نیازهای بلاواسطه برای بقای فیزیکی‌اش ندارد. این سرشت انسانی است که انسان را برمی‌انگیزد تا برای اهدافی فراتر و فزاینده‌تر از آن اهدافی که صرفاً در خدمت حفظ بقا در مفهوم فیزیکی‌اش است، تولید کند. و این سرشت انسانی درست برعکس سرشت حیوانی است. چرا که سرشت حیوانی همواره و یا به طور عمده برای حفظ بقا و نیازهای اولیه‌اش می‌باشد. مارکس می‌نویسد:

«...انسان تولیدی همه جانبه دارد. حیوان تنها تحت تسلط نیازهای جسمانی

بلاواسطه تولید می‌کند، در حالی که انسان حتی آن گاه که فارغ از نیاز جسمانی

است، دست به تولید می‌زند و تازه هنگامی به‌طور واقعی تولید می‌کند که رها از

چنین نیازهایی است... از این‌رو انسان چیزها را بر حسب قوانین زیبایی هم شکل

می‌دهد»^۱.

1 - karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*
www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/1-4_frem.htm

پ) انسان با تولید زندگی مادی‌اش، زندگی اجتماعی‌اش را هم تولید می‌کند، و در عین حال هم زمان خودش را هم متحول می‌سازد. او دانش‌های جدید و مهارت‌های جدید می‌آفریند، و از این طریق نیازهای جدید هم به وجود می‌آورد و هم آن‌ها را توسعه می‌دهد.

اما هر آینه توسعه و انکشاف تولید انسانی، به‌جای این که خود را به‌مثابه فعالیت تولیدی معنی‌دار فراتر از بقای اولیه تعریف کند، در چارچوب چنان فرایند تولیدی‌ای تحقق می‌بخشد که انسان هیچ‌گونه کنترلی بر آن و هیچ‌گونه قدرت تصمیم‌گیری در آن ندارد، آن‌گاه این فرایند با انسان بیگانه می‌شود. بدین معنی که امر تولید، یعنی کار در مفهوم کلی‌اش، برای انسان یک خصلت بیگانه و حتی دشمنانه‌ای که رودررویش قرار گرفته، به خود می‌گیرد. سرمایه‌داری موفق شده است که آن چه که بنابر نظر مارکس سرشت نوع انسان نامیده می‌شود، یعنی تبدیل فعالیتی که به‌منظور آفرینشگری، خودشکوفایی، آگاهی و رهایی باید باشد، به فعالیتی در جهت به بردگی کشاندن و سلب قدرت از خود/انسان بدل کند.

این بدان معنی است که در نظام سرمایه‌داری، انسان در طی روند تولید، در روند کار، در به‌کارگیری قابلیت‌های انسانی‌اش، به‌جای این که خود را متحقق سازد، ناگزیر با قابلیت‌های انسانی خود بیگانه شده، و به این توانایی‌هایش ضربه می‌زند. این است معنای «بیگانگی از سرشت نوع خود».

۴. بیگانگی از انسان‌های دیگر

چهارمین وجه بیگانگی عبارت است از بیگانگی یک انسان با انسان‌های دیگر. در واقع بیگانگی در روابط بین-انسانی در دو پهنه‌ی متفاوت این بیگانگی در سرمایه‌داری پدیدار می‌شود:

الف - بیگانگی بین-انسانی، آن بیگانگی‌ای است که مشروط به سلب مالکیت بخشی از کار یک بخش از جامعه توسط بخش دیگر است. به بیان دیگر، این نوع بیگانگی مشروط است به وجود طبقات در جامعه و مناسبات طبقاتی که گروهی از انسان‌ها منافع‌شان را در تضاد با طبقات دیگر می‌بینند. اینان در وهله‌ی اول تمایلی ندارند که وابستگان طبقه‌ی مقابل خود را به‌مثابه انسان‌هایی با کیفیتی ویژه ببینند. یعنی

دیگرانی که در برابرشان قرار دارند را یک انسان طبقاتی نمی‌بینند، بلکه به آن‌ها به چشم صف مقابل، مخالفان و یا دشمنان نگاه می‌کنند. گذر از این وضع، از این بیگانگی انسان با انسان، تنها با درگذشتن از مناسبات طبقاتی و رفع طبقات ممکن است.

ب- بیگانگی درون-طبقاتی پی‌آمد آسیب‌هایی است که به خاطر بیگانگی در روند کار، بیگانگی از محصول کار خود، هم‌چنین از بیگانگی سرشت نوعی ناشی می‌شود، خود را در حوزه‌ی خصوصی آشکار می‌سازد. انسان‌ها نارضایتی‌های ناشی از شرایط کار خود، افسردگی‌ها، سرخوردگی‌ها و غیره را لاجرم به حوزه‌ی روابط خصوصی و شخصی خود نیز منتقل می‌کنند.

این موضوع، یعنی از خودبیگانگی درون-طبقاتی در روابط انسانی فقط در مورد طبقه‌ی کارگر و یا مزدبگیران صدق نمی‌کند، بلکه شامل طبقه‌ی حاکم هم می‌شود. روابط اجتماعی دیگر انسانی نیستند، بلکه رقابتی، ابزارگونه و کالایی‌اند و در این جنگل رقابت سرمایه‌دارانه آنان به‌منظور غلبه بر رقبا و موفقیت در فعالیت‌های خود، در مناسبات‌شان چه با انسان‌ها و چه با چیزها، چاره‌ای جز دست یازیدن به اقدامات کوتاه‌بینانه، سودجویانه و فرصت‌طلبانه ندارند.

خلاصه این که، این نوع از بیگانگی؛ همدلی، همکاری و یگانگی انسانی را، نه فقط در میان طبقه‌ی حاکم و محکوم، بلکه میان انسان‌های درون طبقه ناپود می‌کند. همبستگی جای خود را به رقابت و بهره‌کشی داده است.

شی‌وارگی و عینیت خیالی

لوکاچ با ظرافت خاص خود، فصل مهم «شی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» را با نقل‌قولی از مارکس در «درآمدی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» آغاز می‌کند: «رادیکال بودن، یعنی پرداختن به ریشه‌ی مسائل. اما برای انسان، ریشه، همانا خود انسان است.»^۱

^۱ گئورگ لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی: پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی، ترجمه محمدجعفر

پوینده، تهران: تجربه، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱

لوکاج می‌گوید در جامعه‌ی سرمایه‌داری، رابطه‌ای که در اصل بین انسان‌هاست (مثلاً رابطه‌ی کارگر با کارفرما)، به شکل رابطه‌ای بین اشیاء یا کالاها ظاهر می‌شود. او به این فرایند می‌گوید: **شیء‌وارگی**.^۱ به بیان او، اساس ساختار کالایی «آن است که رابطه و پیوند اشخاص به صورت شیء، و در نتیجه به صورت نوعی «عینیت خیالی» در می‌آید، عینیت مستقلی که چنان به‌دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند».^۲

به این معنا، در جامعه‌ی سرمایه‌داری، دیگر افراد به‌عنوان انسان‌هایی با نیاز، احساس، و یا تاریخ دیده نمی‌شوند؛ بلکه همچون ابزار یا کالا با آن‌ها برخورد می‌شود. به‌جای دیدن انسان‌ها با زندگی و شرایط اجتماعی خاص خودشان، آن‌ها به یک حلقه از زنجیره‌ی تولید و ارزش‌افزایی تبدیل می‌شوند. روابطی که «عینیت خیالی» را معقول و منطقی می‌سازند؛ سرشت انسانی و اخلاقی آن‌ها را پنهان می‌کند.

یکی از نمودهای جامعه‌ی شیء‌واره‌شده زوال اخلاقی رقت‌انگیز و بی‌رحمانه‌ی آن است. وقتی انسان‌ها به «چیز» و مهره‌ای در روند تولید تبدیل می‌شوند، دیگر نه با آن‌ها همدردی می‌شود، نه عدالت در قبال‌شان رعایت می‌شود. اخلاق حاکم در جامعه‌ی شیء‌واره، چونان **نقاب‌ی** بر چهره‌ی ظلم عمل می‌کند. منطق بازار - این بازار عادل! - برتر از رنج انبوه انسان‌هایی است که در این جامعه لابلای چرخ‌دنده‌های بی‌رحم سرمایه خرد می‌شوند، زندگی و سلامت خود را از دست می‌دهند. چیزی به‌عنوان کرامت و حرمت انسانی برای آن‌ها باقی نمی‌ماند و دربدری و سوگ و سختی، به قاتق نان‌شان تبدیل می‌شود.

امر رهایی

این جاست که گفتمان چپ، ازجمله چپ ایران، وظیفه‌ی رهایی‌بخش خود را برای بازگرداندن انسان به مرکز توجه روابط انسانی بر دوش دارد. گفتمان چپ، از این

¹ Reification

چشم‌انداز، وارونگی ارزش‌های اخلاقی در روابط سرمایه‌دارانه را با از بین بردن این روابط و ساختارهای شی‌واره، با **روابط و اخلاقی انسان‌مدار** جایگزین می‌کند. اخلاقی که بر اساس **همبستگی، آزادی، آگاهی و برابری** بنیان نهاده شده است. خواسته‌ها و نیازهای غیرمادی بشر و واژگونگی آن در شرایط و روابط سرمایه‌دارانه را چکیده‌وار و ناکامل در بالا اشاره کردیم. اینک یک‌بار دیگر مرور کنیم. انسانی که این همه نیاز و ضرورت را در این جامعه‌ی سرکوب‌شده لازم دارد، احتمالاً در می‌یابد که برای دسترسی به این نیازها که امروزه بخش زیادی از آن‌ها، هم‌چون امید و آرزو برای‌مان جلوه می‌کنند، باید برای رهایی خود و هم‌نوعانش به چپ بپیوندد:

- نیاز به عشق و همبستگی
- نیاز به زندگی جمعی و اعتماد متقابل
- نیاز به آزادی و حق انتخاب نه فقط در پهنه‌ی سیاست، بلکه در عرصه‌ی زندگی اجتماعی و شخصی
- حق و امکان آفرینش‌گری و تحقق توانایی‌های خویشتن
- نیاز به ارتباط بین-انسانی
- نیاز به خنده، شادی و امید و...
- نیاز به پایان دادن به روند برده‌سازی، تحقیر و مسخ انسان‌ها و یا به عبارت دیگر نیروی کار
- نیاز به پایان دادن به شرایط کار اجباری و تحقق حق و نیاز به آزادی و آفرینشگری

- نیاز به پایان دادن به سازوکارهای تبدیل انسان به ابزاری مسخ‌شده در روند تولید ارزش اضافی و ارزش‌افزایی
- نیاز به آغاز و گسترش شرایطی که کار انسان، روندی به منظور آفرینشگری، خودشکوفایی، آگاهی و رهایی باشد
- نیاز به آغاز و گسترش جامعه‌ای با همدلی، همکاری و یگانگی انسانی؛ مناسباتی که همبستگی را به جای رقابت و بهره‌کشی تقویت می‌کند
- ...

شگفتی و افسوس دوره‌ی کنونی، فراموشی بزرگی است که در ادبیات و فرهنگ سیاسی و از آن فراتر در رفتار روزمره‌ی کنشگران چپ امروز، نسبت به دلایل اساسی نبرد رهایی‌بخش انسان از خودبیگانه و شی‌واره شده برای آزادی خود و دفاع از حریم و حرمت انسانی‌اش وجود دارد. بسیاری از روشنفکران چپ، در هزارتوی نظریه‌های متعدد اجتماعی، فلسفی، اقتصادی و سیاسی به بحث‌های طولانی و پایان‌ناپذیر و گاه اسکولاستیک مشغول‌اند و یکی از پیام‌های بنیادین چپ، یعنی جنبشی برای رهایی انسان با تمام معنا و ارزش‌های اخلاقی و انسانی‌اش به سکوت، فراموشی و خاموشی سپرده شده است. بخشی دیگر، حتی پا را فراتر گذاشته، برتری ارزش‌های اخلاق رهایی‌بخش چپ را به زیر سؤال برده و با منطق حاکم و لحن سیاست‌مداران رئال‌پولیتیک و پراگماتیست، به انکار ارزش‌های اخلاقی چپ و فروگاهیدن آن به برنامه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی اقتصادی و یا مشاجرات بی‌پایان و اسکولاستیک نظری و فلسفی پرداخته‌اند.

تن دادن چپ امروز به ازخودبیگانگی و تسلیم شدن به فضای حاکم، تنها عوارض منفی نظری و سیاسی ندارد، متأسفانه تأثیرات عملی در پراتیک روزمره‌ی کنشگران و محافل پراکنده گذاشته است. نمودهای آن در همه جا پیداست. امروزه، رسوایی کنشگران و محافل خودمحور-خودشیفته، کم‌تر دیده می‌شود. خودمحوری-خودشیفتگی به بخشی از فضای روزمره و مسموم سیاسی بین نیروهای چپ تبدیل شده است. خودمحوری و جایگزینی گفتمان خودمحور-خودشیفته چنان مقبولیت یافته که جایی برای رشد یک فرهنگ و اخلاق همبسته و جمعی میان بخشی از کنشگران چپ باقی نگذاشته است. تجربه‌ی چندین سال اخیر نشان می‌دهد که کار جمعی با خودمحوران و خودشیفتگان، بسیار مشکل‌ساز و سخت است. به همین دلیل، همکاری بین‌گروهی با محافل خودمحور نیز به گره ناگشوده‌ای تبدیل می‌شود. این عارضه، اتفاقاً پیامد ازخودبیگانگی (ن.ک. به سرفصل ۴. بیگانگی از انسان‌های دیگر) این بخش از نیروهاست که نقدی به اخلاق کاسب‌کارانه حاکم ندارند و همان بیماری‌ها و کژرفتاری‌ها را به درون مناسبات نیروهای چپ وارد می‌کنند.

گفتمان چپی که به چشم‌انداز رهایی‌بخش باور دارد، امر رهایی را فقط محدود به عرصه‌ی سیاسی یا اقتصادی نمی‌بیند بلکه آن را در پهنه‌های گونه‌گون فرهنگ و هنر،

منش و همه‌ی جنبه‌های زندگی اجتماعی دنبال می‌کند. پیش‌نیاز تحقق چنین امری، گسترش و ارتقای آگاهی‌رهای بخش در در وجدان جمعی انسان از خودبیگانه‌است. در روند شکل‌گیری و گسترش آگاهی‌رهای بخش است که فرهنگ و اخلاق جمعی و همبسته نیز، روئیدن آغاز می‌کند و با تلاش جمعی به تدریج می‌بالد. آگاهی و اخلاق‌رهای بخش با پراتیک جمعی قادر خواهد شد که به بخشی از حافظه‌ی جمعی چپ امروز تبدیل شود.

در تاریخ بارها دیده شده و تاریخ معاصر ما نیز مؤید همین امر است که انسان فرهیخته، در درجه‌ی اول نه به‌خاطر نظریات اعجاب‌انگیزش، نه به‌خاطر برتری نظامی‌اش بر ارتش حاکمان؛ بلکه به‌خاطر کرامتش، به‌خاطر ستیز عاشقانه‌اش تا پای جان، به‌خاطر شیفتگی و احترام به انسان خُرد شده و تحت ستم و ده‌ها خصلت دوست‌داشتنی دیگر، محبوب مردم، کارگران و یا تهیدستان می‌شد یا می‌شود. نیروی چپ، مردم‌دار، انسان‌دوست و شیفته‌ی‌رهای بود. باری، با چنین حال و هوایی، چپ، حرف و عملش یکی بود و سخنش به‌جدیت از سوی دوست و دشمن شنیده می‌شد... گفتمان چپ، از این چشم‌انداز، حتی اگر در دوره‌ی سیاسی معینی، برتری سیاسی، نظری و به طریق اولی نظامی و امنیتی نداشته باشد، با یک برتری همچنان روبین‌تن است: برتری اخلاقی و فرهنگی!

پرسش بزنگاه کنونی در ایران، این است که آیا روشنفکران کنونی چپ، به گنجینه‌ی بزرگ برتری اخلاقی ما در دوره‌های پیشین دست یافته و آن را در دوره‌ی کنونی بازگستری کرده و ارتقا داده است؟ آن را به درستی فهمیده؟ یا نه؛ آن را نقد می‌کند، به آن لگد می‌زند، خشمناک و یا با تبختر به آن حمله می‌کند و با ناز و غرور در مباحثات اسکولاستیک قرون وسطایی-پسامردن و یا هویت‌محور مدهوش و سرگردان به دنبال راه‌رهای و رستگاری می‌گردد؟

شانزده مه ۲۰۲۵

در ستایش قهرمانی

همایون ایوانی

چون فزونی می‌گیرد سرکوب
چه فراوان اند آنان که کناری گیرند:
یأس و تردید سراغ ایشان می‌آید.
او، و لیکن، افزون می‌شودش شور و امید
و دلیری‌ش می‌افزاید.

بخشی از شعر برتولت برشت، در ستایش انقلابی،^۱ ترجمه‌ی سعید یوسف

صحنه‌ی نخست: مشاجره‌ی گالیله و بهترین شاگردش در باب قهرمان

پس از تسلیم گالیله در برابر فشار کلیسا و دادگاه تفتیش عقاید، بین او و شاگردش مشاجره‌ای درمی‌گیرد: ندامت‌نامه‌ی گالیله توسط جارچی دادگاه انگیزشیون خوانده شده و گالیله درهم‌شکسته وارد صحنه می‌شود.

«آندره‌آ: [با صدای بلند] بدبخت، ملتی که قهرمان ندارد.

...گالیله [با لحنی تلخ]: نه! بدبخت ملتی است که نیاز به قهرمان دارد.»^۲

^۱ برتولت برشت، در ستایش انقلابی، ترجمه‌ی سعید یوسف، به نقل از کتاب «سرودهای ستایش و اشعار دیگر»

لازم به ذکر می‌بینم که عنوان این مجموعه مقالات با الهام از عنوان شعرهای برشت و ترجمه‌های ارزشمند سعید یوسف، انتخاب شده است.

^۲ زندگی گالیله، برتولت برشت؛ مترجم کاوه کردونی، نشر محور، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵-۲۰۶

صحنه‌ی دوم: عاشیق، کوراغلو و نواختن تار

در سال ۱۳۵۹، سینمای عصر جدید [تخت جمشید] تهران هنوز پاتوق روشنفکران، دانشجویان و دانش‌آموزان چپ بود. فیلم کوراغلو ساخت آذربایجان شوروی (۱۹۶۰) نمایش داده می‌شد.

در صحنه‌های پایانی و اوج فیلم، هزارهزار دلاور قلعه‌ی چنلی‌بئل به رهبری کوراغلو به قلعه خان، حمله‌ور شده‌اند. برای تشجیع لشکریان، عاشیق پیر با مو و ریش سپیدش، تار می‌نوازد و می‌خواند. از سپاه خان، تیری شلیک می‌شود و عاشیق به خاک می‌افتد. صدای تار قطع می‌شود و لشکریان چنلی‌بئل، دچار هراس شده و به یک‌باره از هراس و ناامیدی، از حمله به قلعه‌ی خان ستمکار، عقب می‌نشینند و هزارهزار جنگجو، راه عقب‌نشینی و بازگشت از نبرد را پیش می‌گیرند.

کوراغلو خود را به عاشیق می‌رساند و جنگجوی جوان و غم‌زده‌ای در کنار عاشیق پیر نشسته و به او می‌گوید: «عاشیق مرد!»

بی‌درنگ کوراغلو تار را می‌گیرد و با نواختن و خواندن، جای عاشیق به خاک‌افتاده را پر می‌کند. دوربین صحنه‌ی بزرگ بازگشت هزارهزار لشکریان روحیه‌گرفته‌ی چنلی‌بئل را نشان می‌دهد که دوباره به قلعه خان حمله می‌کنند و صدای تار و خواندن

این نمایشنامه در سال ۱۹۳۸ نوشته و در چندین ویرایش تولید شد: ویرایش اول براساس نسخه‌ی ۱۹۳۸، در سال ۱۹۴۳ در زوریخ به اجرا درآمد، ویرایش آمریکایی بین سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۴۷ با همکاری چارلز لاوتون نوشته و در لس‌آنجلس اجرا شد، و ویرایش سوم (آخر) تازه در سال ۱۹۵۵ در کلن و ۱۹۵۷ توسط گروه تئاتری برلینر انسامل در برلین روی صحنه رفت.

در برخی تفسیرهای نوشته‌ی کنونی، هم‌پوشانی‌هایی با تفسیر رونالد گری در کتاب «برشت، دراماتست» از انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۶ وجود دارد، با این حال، بسیاری از تفسیرهای رونالد گری را نیز درست نمی‌بینم. به همین دلیل خوانندگان علاقمند به منبع زیر می‌توانند برای آشنایی با نگاهی دیگر به کارهای برشت مراجعه کنند:

Ronald Gray, Brecht: The Dramatist, Chapter: The Life of Galileo, Cambridge University Press, 1976, p. 109-116.

[Rezeption und Kritik](#), Leben des Galilei

زیبای عاشیق، صحنه را همراهی می‌کند. کارگردان خواسته بود صحنه‌ای پرشور و پراحساس (به اصطلاح اهل سینما، تئاتر و درام: پاتوس^۱) در اوج فیلم تولید کند... تماشاچیان سینما عصر جدید، با سکوت و دقت فیلم را دنبال کردند. نشانی از شور، همدلی و هیجان با کوراغلو و لشکریانش در سینما دیده نشد. شاید هم چند نفر، عینک‌شان را جابه‌جا کرده بودند و به نقش تاریخی این گونه روایت‌ها در مبارزات دوره‌ی سیطره‌ی فئودالیسم فکر کرده بودند.

دو سال بعد، به‌اجبار برای این که صبح زود در خیابان کنترل و دستگیر نشوم، در حوالی میدان راه‌آهن به سراغ سینما پرسپولیس رفتم که دو فیلم با یک بلیط نمایش می‌داد. یعنی می‌توانستم از صبح تا ساعتی که قراره‌ایم آغاز می‌شد، راحت در سینما بمانم. به داخل که رفتم، دیدم که دوباره کوراغلو را نمایش می‌دهد! به‌ناچار نشستم و به سال ۵۹ که کم‌دردتر از این سال بود، فکر می‌کردم. افراد داخل سینما ظاهراً اغلب کارگران مهاجر فصلی، ساده و یا ساختمانی بودند که آن روز کار گیرشان نیامده بود و در سینما وقت می‌گذراندند.

دوباره به صحنه‌ی اوج فیلم رسیدیم. عاشیق به خاک افتاد، کوراغلو تار را به‌دست گرفت و با خواندن او، سینما از شادی و همدلی منفجر شد. تماشاچیان با خوشحالی خودشان را در آن صحنه می‌دیدند و برای جنگجویان چنلی‌بئل کف می‌زدند و اشک می‌ریختند. من حیران از تفاوت برخورد انسان‌ها در سینما عصر جدید و سینما پرسپولیس بودم...

¹ Pathos

بیان و یا به تصویر در آوردن یک تجربه‌ی عاطفی و تأثیرگذار که باعث برنگیختن احساسات عمیق در مخاطب، همچون همدلی، همدردی، اندوه یا ترحم می‌شود.

درآمد

این نوشته، گرچه به چشم‌انداز و معضل دیگری در ادامه و تکمیل نوشته‌ی نخست^۱ در باب «گفتمان چپ» می‌پردازد، اما به‌ناچار از طریق بررسی مسئله‌ی قهرمان و صدق‌قهرمان بر بستر یکی از نوشته‌های دراماتیک در این باره به موضوع نزدیک شده و آن را بازشکافی کرده است. یکی از علل آن، خارج شدن از فضای لحظه‌ی کنونی و یا نمونه‌های مشخص زندگی واقعی است که این مفاهیم به صورت متمرکز دنبال شوند و با تلقی‌های متفاوت از این یا آن رخداد، از این یا آن شخصیت تاریخ معاصر ایران، کم‌تر به بحث‌های حاشیه‌ای پرداخته شود. به همین دلیل نخست به بررسی چکیده‌ای از دو شخصیت اصلی «زندگی گالیله» اثر برتولت برشت پرداخته شده، سپس گالیله و شاگرد جوانش، به‌عنوان دو شخصیت نمادین بررسی شده‌اند. توانایی برشت در ترسیم وضعیت‌های دشوار و پیچیده‌ی انسانی چنان است که گویی این نمایش روایتی برای اکنون، امروز و اینجاست و صحنه‌ی نمایش، کوچه و خیابان‌های هر شهر و کشوری در این جهان پهناور است و این توانایی نوشته‌ی برشت به ما امکان می‌دهد که در پایان این نوشتار کوتاه و ناکامل، به پرسش اصلی یعنی اهمیت مسئولیت فردی، تصمیم‌گیری و انتخاب شخصی تک‌تک ما و آسیب‌های گفتمان نولیبرالی به گفتمان چپ امروزین، در یکی از موضوعات کلیدی فرهنگی و اخلاقی جامعه‌ی امروزین اشاراتی داشته باشیم. امیدوارم تا حدودی در این نوشته قادر به بیان منظورم شده باشم.

قهرمان به دریافت من، فرد یا جمعی تلقی می‌شود که به ضرورت زمانه؛ حداقل در یکی از پهنه‌های زندگی اجتماعی؛ پاسخ می‌دهد. او (یا آن جمع) از این طریق، ویژگی‌ها و رفتارهایش (رفتارهایشان) نمونه، الهام‌بخش و سرمشق دیگران می‌شود. مفهوم قهرمان، چنان گسترده و در عین حال یکی از مشغله‌های ذهنی بشر است که در درازنای تاریخ، مجادله و تفسیرهای مختلفی از آن در پهنه‌های مختلف ادبیات و هنر، فرهنگ عامه، روانشناسی، فلسفه، جامعه و سیاست شکل گرفته است. به همین دلیل، مرزهای نوشتار کنونی را بایستی محدود به زمینه‌های اجتماعی و سیاسی کرد که

^۱ نوشته‌ی نخست در این زمینه: همایون ایوانی، [در ستایش اخلاق](#)، نقد اقتصاد سیاسی، ۲ خرداد

به‌مدد یک نمونه‌ی ادبی، به بحث نزدیک می‌شویم. برای انتخاب و بررسی نوشته‌ی برشت، یکی از دلایلم این است که در سال‌های اخیر، به‌دفعات در بحث‌های شخصی یا عمومی، به این نقل قول از او برمی‌خورم که با تأکید به یک بخش از دیالوگ «زندگی گالیله»، تکرار می‌کنند که «بدبخت ملتی است که نیاز به قهرمان دارد!» در این نوشتار، علاقه دارم به بخش دیگر این نقل قول از برشت، یعنی آن‌چه که شاگرد برشت می‌گوید نیز بپردازم: «بدبخت، ملتی که قهرمان ندارد.»

برشت در «زندگی گالیله» چه می‌گوید؟

هدف این نوشته، نقد کارهای برشت نیست؛ بلکه درک درست‌تری از مشاجره‌ای بین شخصیت‌های نمادین قهرمان-ضدقهرمان در قطعه‌ی نمایش «زندگی گالیله» است. قطعه‌ی تئاتری سرشار از گفت‌وگوهای درخشان که به‌کرات از آن‌ها نقل قول شده و هرکدام لایه و یا زاویه‌ای از این اثر موفق را به خواننده یا بیننده‌ی نمایش معرفی می‌کنند. با این حال، تنها کارِ نوشته‌ی کنونی، روشن‌ساختن تلاش و بحث برشت، درباره‌ی «قهرمان» است و ردِ تفسیرهایی که امروزه بنا به فضای شخصی و اجتماعی، از اثر برشت، توضیحی ساده شده و «ضدقهرمان» ارائه می‌دهند. آن‌هم نه با محتوا و تلاش اسطوره‌زدایانه‌ی برشت، بلکه با فهم آدم حرافی که در یک کافه نشسته و می‌خواهد از خودش و رفتاراش سلب مسئولیت کند و نمک و فلفل بیان بی‌مسئولیتی و تن دادن به آن‌چه هست، شلیک نقل قول نصفه‌کاره‌ای از برشت می‌شود: «بدبخت ملتی است که نیاز به قهرمان دارد!»

ویژگی‌های مرتبط در «زندگی گالیله»

همان‌گونه که اشاره شد؛ از بخش‌هایی از ویژگی‌های تئاتر «زندگی گالیله»، هم‌چون روش اپیزودیک و قطع روایت؛ تأکید بر جزئیات تاریخی و علمی؛ مداخله‌ی راوی یا شخص ثالث؛ تقابل علم و اقتدار مذهبی؛ ساختار دراماتیک و روایی چندلایه؛ نقد اجتماعی و سیاسی؛ می‌گذریم تا روی موضوع مرتبط با این نوشتار متمرکز بمانیم.

تئاتر اپیک و درام تاریخی این نمایش به عنوان نمونه‌ای برجسته از تئاتر اپیک^۱ (روایی^۲) برشت شناخته می‌شود، سبکی که هدف آن بیگانه‌سازی یا فاصله‌گذاری^۳

1 Epic theatre | Definition, Elements, Examples, & Facts | Britannica

بریتانیکا: تئاتر روایی یا اپیک کنونی اغلب با نظریه و عمل دراماتیکی که توسط برتولت برشت در آلمان از دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد تکامل یافت، مرتبط است. پیشینه‌های دراماتیک آن شامل ساختار اپیزودیک و ماهیت آموزشی درام پیش از اکسپرسیونیسم نمایشنامه‌نویس آلمانی فرانک و دکیند و تئاتر اکسپرسیونیستی کارگردانان آلمانی اروین پیسکاتور (که برشت در سال ۱۹۲۷ با او همکاری کرد) و لئوپولد یسنر است که هر دو از جلوه‌های فنی که به مشخصه‌ی تئاتر روایی تبدیل شدند، به‌وفور استفاده کردند.

دیدگاه برشت مارکسیستی بود و قصد او این بود که با ارائه‌ی مشکلات اخلاقی و انعکاس واقعیت‌های اجتماعی معاصر روی صحنه، عقل مخاطبان خود را به کار گیرد. او می‌خواست پاسخ‌های عاطفی آن‌ها را مسدود کند و مانع از تمایل آن‌ها به همدلی با شخصیت‌ها و درگیر شدن در عمل شود. برای این منظور، او از جلوه‌های «بیگانه‌سازی» یا «فاصله‌گذاری» استفاده کرد تا مخاطب را وادار کند تا به طور عینی در مورد نمایش فکر کند، در مورد استدلال آن تأمل کند، آن را بفهمد و نتیجه‌گیری کند.

۲ با تشکر از توضیح و تأکید هایدو ترابی: «برای این نوع از نمایشنامه‌های برشت من ترجمه‌ی "تئاتر روایی" را دقیق‌تر می‌دانم. زیرا در تقسیم‌بندی ارسطویی آثاری "روایی" (اپیک) هستند بدون دیالوگ، نقل دارد. و آثاری با دیالوگ‌ها (دراماتیک) ساخته می‌شوند. به این دلیل برشت نام تئاتر را با آن ترکیب کرده است زیرا به راستی در این سبک بازیگرانی می‌آیند و داستانی را نقل می‌کنند. هم دیالوگ است و هم روایت. این تقسیم‌بندی بیشتر فرم را در نظر دارد تا سوزه را.»

توضیحات بیشتر (ها.): اصطلاح تئاتر اپیک (Epic Theatre) در فارسی معمولاً به دو شکل اصلی ترجمه می‌شود:

تئاتر حماسی: ترجمه‌ای رایج و تحت‌اللفظی از واژه‌ی "Epic" یا «حماسی» است. هرچند این ترجمه نیز برای سبک تئاتر برشت مرسوم است، اما ممکن است با مفهوم «حماسه» در ادبیات کلاسیک (مانند شاهنامه) اشتباه گرفته شود.

تئاتر روایی: بر ویژگی روایت‌گری (Narrative) این تئاتر تأکید دارد: راوی یا عناصر روایی مستقیماً با تماشاگر صحبت کرده و داستان را قطع می‌کنند تا فاصله‌گذاری عاطفی ایجاد شود. این سبک بر استفاده از ابزارهای روایت‌گر (مانند راوی، آواز، متن) تمرکز دارد. به همین دلیل در این نوشته سبک برشت به عنوان «تئاتر روایی» به فارسی برگردانده شده است.

3 Verfremdungseffekt (DE), "alienating," or "distancing" (EN) – Britannica (Ibid)

است. برشت در این اثر می‌کوشد تماشاگر را از دنیای تخیلی نمایش دور کند و او را به تماشاگر نقاد و کنشگر تبدیل نماید. تماشاگران بدین طریق، بایستی خودشان به تحلیل انتقادی موقعیت‌ها بپردازند. تکنیک‌هایی مانند گفت‌وگوهای مستقیم، موسیقی پس‌زمینه، و تغییر سریع صحنه‌ها، تماشاگر را از غرق شدن در فضای کاذب تئاتری نجات می‌دهد تا به فکر واداشته شود و از هم‌دلی منفعلانه با شخصیت‌های صحنه جلوگیری می‌کند. «زندگی گالیله»، به‌عنوان نمونه‌ای از تئاتر روایی، به شکل مجموعه‌ای از صحنه‌های اپیزودیک موجب جلوگیری از توهم بیننده می‌شود. اغلب خط داستان قطع می‌شود تا مستقیماً با مداخله‌ی کارگردان یا راوی از طرق مختلف؛ از جمله تحلیل، استدلال یا مستندسازی با مخاطب وارد تعامل شود تا او را به جای پاسخ‌های هیجانی با تمرکز بر استدلال‌های عقلانی به تفکر انتقادی وادارد. با چنین پیش‌زمینه‌ای از سبک روایی برشت می‌توان نزدیک‌تر و دقیق‌تر به کشاکش شخصیت‌های نمادین روایت یعنی گالیله و شاگردش آندره‌آ پرداخت.

شخصیت‌های نمادین^۱

شخصیت‌های نمایش نمادین هستند؛ هر یک موضعی اجتماعی یا فکری را نمایندگی می‌کنند تا فردیتی عینی. گالیله نماینده‌ی عقل و شجاعت علمی با ضعف‌هایش است، شاگردش آندره‌آ نماد اعتقاد وفادارانه‌ی علمی، و دستگاه کلیسایی نماد اقتدار دینی و مقاومت در برابر حقایق نوین است.

شخصیت‌پردازی

گالیله در این نمایشنامه نه یک قهرمان اسطوره‌ای یا حماسی،^۲ بلکه انسانی با ضعف‌ها و تناقض‌هایش به تصویر کشیده می‌شود. او هم‌زمان شیفته‌ی علم و درگیر امیال مادی است؛ جسورانه حقیقت را فریاد می‌زند، اما در مواجهه با تهدید مرگ، حقیقت را انکار می‌کند. این پرداخت واقع‌گرایانه، مخاطب را با پرسش‌هایی

¹ Gestus

² Epic Hero

درباره‌ی نقش مسئولیت فردی انسان‌ها، اخلاق در علم (یا سیاست) و ترس از قدرت حاکم روبه‌رو می‌کند. برشت گالیله را شخصیتی قوی و مصمم نشان می‌دهد که حتی در شرایط بحرانی (مانند طاعون) هم آزمایش‌هایش را ادامه می‌دهد؛ «اما گالیله در ایفای نقش قهرمانانه‌ی تاریخی خود شکست خورد و در عوض قربانی قانون ضعف انسان شد.»^۱

شخصیت آندره‌آ، شاگرد پرشور گالیله، نماد پای‌بندی به امر حقیقت و چشم‌انداز امید به آینده است. او، فرزند زنِ خدمتکارِ گالیله است که کاراکترِ مردم عادی و زحمتکش جامعه را باز می‌نمایند. گالیله برای آندره‌آ، علاوه بر نقش استاد، نقش پدر غایب در زندگی‌اش را نیز بازی می‌کند. در واقع، گالیله، فراتر از یک استاد، برای نمونه‌ی اخلاق و پای‌بندی به حقیقت است. درست در چنین اوج پیوند عاطفی و فکری‌ای است که گالیله در برابر دادگاه انکیزیسیون درهم می‌شکند و آندره‌آ با تمام تلخی و سختی، با تمام علایق عاطفی‌اش، روبروی استاد و نمونه‌ی اخلاق و دانش خود بی‌پروا می‌ایستد. او آینده‌ی اخلاقی گالیله است که درهم نمی‌شکند. در برابر استاد درهم شکسته فریاد می‌کشد: «بدبخت، مردمی که قهرمان ندارد.»

آندره‌آ نماد آرمان‌خواهی و ندای وجدان در این روایت برشت است که از استاد انتظار ایستادگی دارد. از چنین چشم‌اندازی، دانشمند (یا جوینده‌ی حقیقت) باید در راه حقیقت تا مرز فدا شدن هم پیش برود. توبه و درهم‌شکستن گالیله، توجیه‌پذیر نیست. در نگاه آندره‌آ افرادی هم‌چون گالیله، بایستی چاووشان فردا باشند، چنان‌که جوردانو برونو در آتش کلیسا سوخت و به حقیقت خیانت نکرد. بدین ترتیب، شخصیت آندره‌آ در روند روایت برشت، از کودک و نوجوانی شیفته‌ی استاد به وارث فکری راستین گالیله و پایبند به حقیقت رشد می‌کند و بلوغ عقلانی و تجربی می‌یابد. در پرده‌ی آخر نمایش، علاوه بر شور و عشق به حقیقت، تجربه و واقع‌بینی او، برای دفاع از حقیقت به ژرفای بیشتری دست پیدا می‌کند. آنگاه که برای بار آخر با استاد روبرو می‌شود و گالیله نسخه‌ی اصلی کتابش را پنهانی به او می‌دهد تا کتاب را از ایتالیا خارج کرده و به جهان

¹ Mariam Roy Chemmanam; [A Critical analysis of 'Life of Galileo'](#), May 16, 2021

عرضه کند. و او، قهرمان نوین آینده، با سنجیدگی راه گذر از مرز و بازرسی مرزبانان را طی می‌کند. به عبارت دیگر، در «زندگی گالیله»، آندره‌آ سوژه‌ی فعال برای تداوم پیشرفت و گذر از سنگلاخ‌ها و خطرات فضای ارتجاعی است. او، مریدی سرخورده نیست و نه فقط بر سوژگی گالیله، بلکه بر سوژگی خودش تأکید دارد و راه را ادامه می‌دهد. این‌جاست که «شاگرد از استاد فراتر رفته است!»، نسل بعدی منقاد نسل پیشین نیست و نباید باشد.

همزادان ناهمسان: قهرمان در برابر ضدقهرمان

برشت مبارزه برای حقیقت و پیشرفت را در برابر سرکوب و ارتجاع قرار می‌دهد. از این طریق، نوری تازه بر «بحث جاودانه»^۱ ای می‌افشاند که تضاد میان دلیری و پای‌بندی به حقیقت و نیز ترس بشری و خیانت، موضوع اهمیت اخلاقی انتخاب‌های انسانی و نیز مسئله‌ی قهرمان-ضدقهرمان را به‌عنوان یک پرسش با مخاطب در میان می‌گذارد. او، همان‌گونه که اشاره شد از تکنیک «فاصله‌گذاری» از طریق نمایش صحنه‌های جداگانه یا اپیزودیک، استفاده از راوی در برخی از صحنه‌ها، حرکت سریع صحنه‌ها و... سود می‌جوید. برشت از این طریق «پاسخ‌های عاطفی تماشاگر را مهار می‌کند و امکان هم‌ذات‌پنداری او با شخصیت‌ها را می‌گیرد»^۲ تا وی را به تعمق وادارد. در این برش یا لایه از نمایشنامه‌ی برشت، مخاطب به تأمل درباره‌ی مفاهیمی مانند مسئولیت اجتماعی و پارادوکسیال و معماگونه‌ی^۳ قهرمان در برابر ضدقهرمان دعوت می‌شود. فهم فاصله‌گذاری، کمک کلیدی‌ای برای فهم مشاجره‌ی معروف درباره‌ی مفهوم «قهرمان» بر بستر درام برشتی و نقد اجتماعی اوست. در بحث قهرمان و ضدقهرمان، ما در عین حال با یک پارادکس و نیز شرایطی معماگونه روبرو می‌شویم. معماگونه است چون شرایط متضاد جامعه‌ای تصویر می‌شود

¹ Michael Billington; [A Life of Galileo – review](#), The guardian, 13 Feb 2013

² [Epic theatre | Definition, Elements, Examples, & Facts | Britannica](#)

³ Enigmatic (EN), Rätselhaft (DE)

که نیاز به عمل قهرمانانه دارد تا سرکوب کلیسا را درهم بشکنند، در عین حال این قهرمانان نیز نهایتاً انسان‌هایی همچون گاليله با تمام ضعف و قوت‌هایش هستند. شرایط پیچیده‌ای که حاصل ترکیب خودویژگی‌های فردی، نیازهای زیستی و شرایط اجتماعی و سرانجام خطرات خفقان سیاسی، شکنجه‌ی انکیزیسیون و سوزانده شدن در آتش (هم‌چون جوردانو برونو) است. این شرایط، تصمیم‌گیری در باب عمل قهرمانانه را برای گاليله و از آن فراتر برای همه‌ی شخصیت‌های نمایش و در عین حال مخاطبان، معماگونه و پیچیده می‌کند.

لایه‌ی ژرف‌تر درام برشت، بیان یک پارادکس یا تناقض‌نماست. او دو وجه ناهمساز یک وضعیت را در قالب شخصیت‌های گاليله و شاگردش، پیش روی ما قرار می‌دهد که از سویی آندره‌آ به نیاز زمانه از طریق تأکید به عمل قهرمانانه و تأکید بر مسئولیت فردی، برای خروج از این شرایط تحت تسلط کلیسای قرون وسطی اشاره می‌کند. بدون مسئولیت‌پذیری و نیز پذیرش پیامدهایش، چیزی به خودی خود تغییر نمی‌کند. چنین نگاهی به موضوع، در صحنه‌های پیشین از طریق گفت‌وگوی «کشیش جوان» با گاليله‌ای که هنوز در برابر کلیسا زانو نزده، بیان شده است:

«کشیش جوان: گمان نمی‌کنید که این حقیقت اگر واقعاً حقیقت باشد،

بدون ما نیز به‌دست می‌آید؟

گاليله: نه، نه، نه. همان اندازه به‌دست می‌آید که ما به‌دست می‌آوریم.

«پیروزی عقل چیزی نیست جز پیروزی عقل‌مندان».^۱

به همین دلیل در سراسر نمایش، گفتارهایی در دفاع از دانش و حقیقت؛ علی‌رغم سختی‌های حقیقت‌جویی؛ دیده می‌شود. یادآوری سوزانده‌شدن «جوردانو برونو» به دلیل پا فشاریش بر حقیقت، تبعید «کوپرنیک» و نهایتاً شخصیت نمادین «آندره‌آ» شاگرد گاليله که حقیقت را از استادش بیشتر دوست می‌دارد؛ آرایش جبهه‌ی حقیقت‌جویان و قهرمانان را در صحنه نشان می‌دهد.

در نقطه‌ی مقابل گاليله است که اعتبار سخنانش تا زمان درهم‌شکسته‌شدنش قدرت عقلانی و استدلالش را به نمایش می‌گذارد ولی پس از توبه‌اش، او شخص اول

^۱ زندگی گاليله، برتولت برشت؛ مترجم کاوه کردونی، نشر محور، ۱۳۷۹

نمادین، خوش‌نام و مورداعتماد نمایش نیست. در این صحنه‌ها، شکم‌بارگی گالیله، عهدشکنی‌اش با امر حقیقت، کلاهبرداری و سرقت علمی‌اش ("اختراع تلسکوپ" که از هلند به دست او رسیده بود) برای کسب در آمد و گذران زندگی و... یادآوری می‌شود تا مخاطب، دوباره و دوباره درباره‌ی این وضعیت فکر کند. با این حال، پاسخ گالیله به شاگرد دلیر و حقیقت‌جویش، نبایستی به سطح یک ملودرام کم‌ارزش کاهش پیدا کند: «نه! بدبخت مردمی که به قهرمان نیاز دارند.» او در این صحنه درهم‌شکسته و مغموم است، با زبانی تلخ و گزنده با محیط و شاگردش در گفت‌وگوست، ولی هم‌چنان استاد زمانه است. او به کاستی‌ای ژرف‌تر از شاگرد پرشورش، اشاره می‌کند. قدرت تئاتر روایی و صدق‌قهرمان برشت، فراتر از یک پاسخ ساده‌لوحانه‌ی رایج در ادبیات و هنر بازاری کنونی است که با عقل منفعت‌طلب حاکم نتیجه می‌گیرد که «دیدیم که برشت گفت قهرمان لازم نداریم! برویم خانه‌هایمان!»

نه! (به همان تلخی که برشت در بیان گالیله آورده است!) گالیله، در اینجا نیز به زخمی عمیق‌تر اشاره می‌کند. آن ساختار اجتماعی‌ای که چنین ستم‌گر، ناعادل و فاسد است که تنها با جانفشانی‌های فردی و یا جمعی محدود بایستی راه خود را به سوی آینده‌ی بهتر باز کند، عامل اصلی این «بیچارگی مردم» است. از آن فراتر، سازوکارها و ساختارهای اجتماعی نیازمند چنین تعهدپذیری‌ای هستند که مردم به سطح لازم و ضروری‌ای از آگاهی جمعی برسند که از حقیقت دفاع کنند، بار سنگین دفاع از حقیقت، دانش و یا عدالت بایستی بر شانه‌ی آحاد مردم جامعه تقسیم شود و نه این که بر دوش یک قهرمان یا جمعی از قهرمانان.

اگر با این تفسیر از مشاجره‌ی گالیله و آندره‌آ همراه و همدل باشیم، خواهیم دید که هر دو شخصیت نمادین، در نگاه دقیق‌تر، نه در جدال که در تکمیل یک وضعیت پارادوکسیکال سخن می‌گویند. گذر از وضعیتی که دوران خاموشی و سکوت و سرکوب بدون شجاعت و عمل قهرمانانه - که پاسخی به ضرورت زمانه باشد - ممکن نیست ولی در عین حال، توجه به این چشم‌انداز که مسیر راه بایستی به سوی عمل جمعی و قهرمانی جمعی تکامل یابد، لازم و ضروری است. از آن فراتر با استفاده از شعرهای دیگر برشت می‌توانم بنویسم که تکامل اجتماعی بایستی تا جایی گسترش یابد که ساختارهای اجتماعی در وضعی باشند که اساساً نیاز به عمل قهرمانانه را منتفی کنند.

در واقع، پدیده‌ی قهرمان، از روند تلاش‌های فردی تا ارتقای آن به یک کنش جمعی در یک مشاجره‌ی دراماتیک با مخاطب در میان گذاشته می‌شود.

تصمیم‌گیری: انتخاب ما چیست؟!

سعید یوسف، به‌درستی و چکیده‌وار «محورهای اصلی اندیشه‌ی برشت» را «شک - پرسش - تغییر» بیان می‌کند و همان‌گونه که در بالا اشاره شد؛ برشت نقش دانای کل و تصمیم‌گیری توسط نمایشنامه‌نویس یا مؤلف را آگاهانه به کناری می‌نهد تا با ایجاد شک و پرسش برای مخاطب او را به تفکر و تحلیل مستقل از وضعیت‌های دشوار فردی، اخلاقی، اجتماعی و یا سیاسی دعوت کند و سپس این مخاطب است که برای تغییر (یا عدم تغییر!) این وضعیتِ بغرنج به‌اختیار تصمیم بگیرد. سبک روایی او، ما را به شناخت موقعیت پیچیده‌ی شخصیت‌ها نزدیک می‌کند ولی در عین حال با بیگانه‌سازی یا فاصله‌گذاری، فضایی برای تفکر و تصمیم آگاهانه‌ی ما ایجاد می‌کند. اینک می‌توان به تفسیر بازاری، رایج و یک طرفه‌ی نقل‌قول گالیله که در آغاز نوشته اشاره کردم، بازگردیم. موضوع فقط این نیست که «برشت می‌گوید قهرمان‌گرایی نداریم و قهرمان نداریم!»

این تصمیم و سمت‌گیری آگاهانه (یا اگر خوش‌بینانه بگوییم: ناآگاهانه) آن فرد یا افرادی است که با یا بدون پوشش روشنفکرانه، استدلال می‌کنند که قهرمان نداریم، زانو زدن در برابر قدرت، امری طبیعی است. ببینید گالیله هم می‌گوید که بیچاره‌تر ملتی که احتیاج به قهرمان دارد. باری، ما ملتی بدبخت و بیچاره هستیم. بگذار بر بی‌چارگی خود بگرییم، «چون ابر در بهاران!»

چنین تفسیرهایی که در این‌جا به صورت تحریک‌آمیزی صورت‌بندی کرده‌ام، نشان دادن ابتدالی است که مفهوم و بحثی پیچیده و چندلایه را به فهم و عقل رایج، حاکم و حسابگر روزمره فرومی‌کاهد. تمام این مقدمات طولانی برای نشان دادن چنین پرسش کلیدی است که اگر ما قهرمان یا قهرمانی جمعی را پاسخی به ضرورت زمانه بفهمیم، آن‌گاه پاسخ شخصی ما به پرسش‌هایی که برشت در «زندگی گالیله» مطرح می‌کند، چیست؟!

گفتمان نولیبرال و گفتمان چپ

به‌ناچار، برای رساندن منظورم و روشن کردن یکی از آسیب‌های گفتمان نولیبرال که درون گفتمان چپ امروز نیز با ژستی «ضدقهرمان» خود را بازمی‌نمایاند، از درام‌نویسی، تئاتر و سینما با ارائه‌ی دو صحنه کمک گرفتم تا وضعیت پیچیده‌تر اجتماع و سیاست امروز را در فضایی با پیش‌داوری کمتر، به زیر ذره‌بین ببرم. اگر برشت با سبک خود، تصمیم‌گیری را به مخاطب واگذار می‌کند، در صحنه‌ی دوم (فیلم کوراغلو) به سبک استانیسلاوسکی، تلاش می‌کند مخاطب را با شخصیت‌های روایت همدل و همراه کند. با این حال، در صحنه‌ی دوم فیلم، کارگردان و سناریونویس برای این بحث من کمتر مورد توجه هستند؛ بلکه واکنش مخاطبان در سینما عصر جدید و سینما پرسپولیس در تهران سال‌های سرکوب برایم مهم‌تر است. چرا در فضای روشنفکری سینما عصر جدید، کسی با عاشیق به‌خاک‌افتاده و دلیری کوراغلو همدلی و همراهی شاخصی ندارد و چرا در پایین شهر، در سینمایی با انبوهی از کارگران مهاجر و بیکار و پاره وقت، برداشتن تارِ عاشیق توسط کوراغلو و نواختنش موجب انفجار شادی، کف زدن و اشک (آرزوی) پیروزی می‌شود؟

پرسش‌م را کوتاه کنم: یا مشخص‌تر و شخصی‌تر از خودِ شما: به‌عنوان مخاطب دوست دارید در کنار تماشاگران سینما تخت‌جمشید باشید یا سینما پرسپولیس؟ یا از آن فراتر، چرا من و شما، کلاً علاقه‌ی خود را به به امثال کوراغلوها سال‌هاست از دست داده‌ایم؟!

پاسخی از من طلب نکنید، این همه پرداختن به برشت و روش کارش، بایستی حداقل این فایده را داشته باشد که نگارنده یا مؤلف دیگری، مسئولیت تصمیم‌گیری کاملاً شخصی من و شما را برعهده نگیرد. این تصمیم شخصی تک‌تک ماست، شاید بعد از آن به یک تصمیم و کنش جمعی نیز تبدیل شود. اما فقط شاید...

بعدالتحریر:

در ارتباط با بخش نخست این نوشته، «در ستایش اخلاق»، کامنت‌ها یا تفسیرهایی در سایت نقد اقتصاد سیاسی و نیز به صورت شخصی دریافت کرده‌ام. ضمن تشکر از عزیزانی که وقت گذاشته‌اند و به نقد مطلب پرداخته‌اند؛ امیدوارم بعد از به پایان رساندن چند بخش اصلی نوشته، به بخشی از آن مطالب نیز بپردازم چون فکر می‌کنم کمک خوبی برای روشن تر شدن زوایای دیگری از این هم‌فکری‌ها در مورد گفتمان چپ باشد.

اول ژوئن ۲۰۲۵

