

## رویکرد ایدئولوژیک حزب توده نسبت به جامعه مدنی: ۱۳۲۰-۳۲

دکتر صادق زیبا کلام\* / مسعود رستمی\*\*

### چکیده

حزب توده به عنوان بخشی از تاریخ ایران، همواره مورد کنکاش قرار گرفته و متون بسیاری در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. این حزب در دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ یکی از احزاب بزرگ جهان زندگی ایران محسوب می‌شد، و در بسیاری از معادلات آن ایفای نقش می‌کرد. با این وجود، نتوانست آن گونه که بایسته وزن آن بود در مبارزه علیه استبداد و پیشبرد دموکراسی موفق باشد. عوامل متعددی در این عدم موفقیت مؤثر بود؛ در همین جهت مقاله حاضر بر این استدلال پیش می‌رود که: رویکرد ایدئولوژیک حزب توده در قبال نهادها و گفتمان‌های جامعه مدنی در بدو پیدایی تا زمان کودتای ۱۳۳۲ یکی از مهمترین علل عدم تحقق دموکراسی بود. حزب توده، بر اساس ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم، با گفتمان‌ها و نهادهای جامعه مدنی تعامل می‌کرد که طی آن، این گفتمان‌ها یا منافع طبقاتی را تأمین می‌کردند و دشمن محسوب می‌شدند و یا ابزاری برای رسیدن به مرحله سوسیالیستی بودند. لذا در ایدئولوژی حزب توده بدیل برساختن دموکراسی وجود نداشت و به همین دلیل هیچ یک از گفتمان‌های جامعه مدنی شایسته همکاری و گفتگوی سازنده نبودند. در این مقاله، جامعه مدنی در مفهوم هابرماسی آن به کار رفته که عبارت از حوزه عمومی و روابط مبتنی بر عقلانیت مفاهمه‌ای است.

### کلیدواژه‌ها

ایدئولوژی سیاسی، مارکس، لنین، حزب توده، جامعه مدنی.

szibakalam@ut.ac.ir

\*استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

\*\*دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

masoud.rostami11@gmail.com

## مقدمه

ایدئولوژی‌های سیاسی مجموعه‌ای از ارزش‌ها هستند و این ارزش‌ها در قالب یک نظریه سیاسی ارائه می‌شوند و پس از آن با عمل سیاسی به هم پیوند می‌خورند. از این رو، هر شرح جامع و اقناع کننده در باره زندگی سیاسی، بایستی پذیرای کنش متقابل عقاید و ایدئولوژی‌ها از یک سو و نیروهای تاریخی و مادی از سوی دیگر باشد» (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۶). فیلسوف سیاسی مارتین سلیگر، ایدئولوژی را مجموعه‌ای از اندیشه‌ها تعریف می‌کند که «انسان‌ها به یاری آن، هدف‌ها و وسایل عمل اجتماعی سازمان یافته و به ویژه عمل سیاسی را فرض می‌گیرند، توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند. قطع نظر از اینکه چنین عملی هدف خود را حفظ، اصلاح و یا واژگون کردن یا بازسازی نظم اجتماعی معینی قرار دهد» (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۷). طبق این تعریف، برای بررسی یک ایدئولوژی، ابتدا بایستی سرچشمه‌های شناختی این گونه خاص از اندیشیدن شناسایی شود. در این مرحله «مطالعه ایدئولوژی به این نکته که چگونه می‌توانیم میان آنها و واقعیت فرق بگذاریم و به مبانی فلسفی شناخت به‌طور کلی نظر دارد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی رابطه‌ای نزدیک با معرفت شناسی دارد» (اکلشال، ۱۳۹۰: ۱۲).

مهمترین موضوع در بُعد معرفت‌شناسی این است که هر ایدئولوژی زبان دلالت‌گر خود را تولید می‌کند تا در درون آن مفاهیم، اخلاق، هنجارها، ارزش‌ها و نمادها را پرچ دوزی کند. در واقع، ایدئولوژی در وهله نخست با زبان متبلور می‌شود، زیرا «این کلمات هستند که کیستی و چیستی ما را تعیین می‌کنند. ما با کلمات یکدیگر گره خورده‌ایم و آنچه انجام می‌دهیم با منبع زبانی ما از لحاظ مفهومی، استدلالی و صنایع بدیعی محدود شده‌اند. باید بگوییم حدود زبان اخلاقی و سیاسی من، حدود جهان اخلاقی و سیاسی من را تعیین می‌کند» (وینسنت، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۵). به‌عنوان نمونه زبان فاشیسم گرایش بدان دارد که قاموس ویژه خود را داشته باشد، فضای حیاتی، ایشار، خاک و خون (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۳۱). در درون همین زبان است که ایدئولوژی‌ها، هم مدعی «حقیقت» می‌شوند، و هم در فرآیند هویت‌سازی به تعریف «خود» و «دیگر» می‌پردازند. ایدئولوژی‌ها بی‌شک «مظهر ادعایی برای کشف حقیقت هستند؛ در این معنا، آن‌ها را می‌توان به عنوان رژیم‌های حقیقت<sup>۱</sup> به شمار آورد. ایدئولوژی‌ها با ارائه یک زبان

گفتمان سیاسی به ما، یعنی مجموعه‌ای از فرض‌ها در این باره که کارکرد جامعه چگونه است و چگونه باید باشد، تفکر و عمل را شکل می‌دهند» (هیوود، ۱۳۸۳: ۴۶).

اهمیت عنصر معرفت‌شناختی این است که مستقیماً نظام دانایی و آگاهی را می‌سازد. بدین سان ایدئولوژی جزء ژرف ساخت خودآگاهی است... [و] خود آگاهی عبارت است از توانایی انسان‌ها برای اندیشیدن به خودشان در ارتباط با انسان‌های دیگر، در ارتباط با ساختارها و نهادهای انسانی، و در ارتباط با محیط نانسانی یا طبیعی، و عمل کردن در پرتو این روابطی که مورد تفکر قرار گرفته‌اند (گودوین، ۱۳۸۱: ۸۴). اگرچه، ایدئولوژی «به منزله جزء تشکیل دهنده ذهن جلوه می‌کند» (لارین، ۱۳۸۶: ۲۲۰). اما صرفاً به فضای ذهنی و شناختی محدود نمی‌شود، بلکه با حضور در جهان زندگی به عمل سیاسی جهت می‌بخشد. به عبارتی دیگر، هر قدر هم که ایدئولوژی‌ها به طرز پیچیده متافیزیکی باشند، می‌بایست از راه گفتمان ایدئولوژیک به وضعی عملی تبدیل‌پذیر باشد تا بتواند پیروان خود را به هدف‌ها، انگیزش‌ها، رهنمودها، دستورها و جز آن مجهز کند (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۸۷).

بنابراین، ایدئولوژی توهمی بی‌پروا نیست، بلکه واقعیتی استوار است؛ نیروی فعالی است که می‌بایست دست کم آن قدر محتوای شناختی داشته باشد که به سازمان‌دهی زندگی‌های عملی انسان‌ها یاری رساند. با این همه، در باره رابطه ابعاد معرفتی و عمل سیاسی نباید چنین پنداشته شود که سیاست و ایدئولوژی یکسان‌اند. یکی از راه‌های تشخیص این دو از یکدیگر این است که بگوییم سیاست به فرآیندهایی از قدرت اشاره دارد که به مدد آن‌ها نظم‌هایی اجتماعی حفظ یا به مبارزه خوانده می‌شوند، حال آنکه ایدئولوژی بر شیوه‌هایی دلالت دارد که در آن این فرآیندهای قدرت در قلمرو دلالت دریافته می‌شوند (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۳۴).

بدین‌سان، فضای ایدئولوژیک از عناصری نافرابت‌ه و نامقید، از دال‌های شناور درست شده که هویتی اساساً سیال دارند و معادتشان با دیگر عناصر، زنجیره آن‌ها را ابر تعیین‌مند [می‌سازد] (ژیژک، ۱۳۸۹: ۱۵۹). بدین ترتیب، عموماً ایدئولوژی‌های سیاسی، یک سلسله دال‌ها را در اختیار حاملان‌اش قرار می‌دهد تا در درون آن‌ها عمل سیاسی خود را تعریف کنند و یا مشروعیت بخشند. به‌طور کلی، یک ایدئولوژی کمابیش مجموعه‌ای از عقاید است که شالوده‌ای را برای عمل سیاسی سازماند به دست می‌دهد، اعم از اینکه هدف از آن حفظ، اصلاح یا واژگون کردن نظام قدرت باشد یا خیر. لذا ایدئولوژی‌ها این عملکردها را دارند: الف) شرحی در باره نظم موجود عرضه می‌کنند که معمولاً به شکل جهان‌بینی است؛ ب) الگوی یک آینده مطلوب را ارائه

می‌دهند، یعنی تصویری از جامعه خوب؛ پ) یک طرح کلی را که چگونه تحول سیاسی می‌تواند - و باید - ایجاد شود، عرضه می‌نماید (هیوود، ۱۳۸۳: ۴۱). هر سه عملکرد فوق در ایدئولوژی‌های چپ، در اندیشه سیاسی مارکس تبیین شد، و سپس لنین مورد سوم آن، یعنی چگونگی تحول سیاسی را تغییر داد، و دستور کار احزاب سیاسی از جمله حزب توده شد. به همین دلیل، درک بهتر ایدئولوژی حزب توده و تعامل آن با جامعه مدنی، بر اساس سه عملکردی که برای ایدئولوژی‌های سیاسی آمد، نیازمند نگاهی به جایگاه جامعه مدنی و گفتمان‌های حوزه عمومی در اندیشه سیاسی مارکس و لنین است.

### ۱. مارکس و جامعه مدنی

اندیشه سیاسی مارکس، بنیان بسیاری از ایدئولوژی جنبش‌های چپ در جهان است. در اندیشه سیاسی مارکس هر سه عملکرد ایدئولوژی مستتر است: جهان‌بینی، جامعه مطلوب و چگونگی تحول به طور مبسوط آمده است. تراوش اندیشه سیاسی مارکس زمانی به قلم آراسته شد که از دل رسالت‌رهایی‌بخش لیبرالیسم، غول سرمایه‌داری بیرون خزیده بود تا با زنجیر آزادی، کارگران و تهیدسان را به اسارت سرمایه‌دار در آورد. این موضوع باعث شد تا مارکس به دنبال تحلیل نقش اقتصاد در زندگی اجتماعی برود. به نظر وی از «آن‌جاکه مناسبات تولیدی ساختار اقتصادی - اجتماعی هر جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد» (کوهن، ۱۳۸۷: ۵۲)، لذا بایستی برای فهم تحولات اجتماعی پیش از هر چیز به سراغ این مناسبات رفت. به همین مناسبت، وی به واکاوی روابط تولیدی در تاریخ و نقش آن در جامعه پرداخت که طی آن تاریخ را به مراحل تقسیم نمود. آن‌چه برای ما حائز اهمیت است، این است که در تمامی این مراحل، مارکس جامعه مدنی را عرصه‌ای می‌داند که «مردم به زندگی واقعی و در عین حال خودخواهانه خویش مشغول‌اند؛ منزوی‌اند و زندگی‌شان پر از تضاد است» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱۵۴). وی در نامه‌ای که به آنکف می‌نویسد، به طور موجز و مفید اندیشه خود را در باب جامعه مدنی چنین بیان می‌کند: «جامعه چیست؟ به هر شکل می‌خواهد باشد. جامعه محصول کنش متقابل انسان‌هاست. آیا انسان‌ها آزاد هستند که این یا آن شکل را انتخاب کنند؟ به هیچ وجه. سطح مشخصی از تکامل نیروی انسان‌ها را در نظر بگیرید و آن وقت به شکل مشخصی از تجارت و مصرف خواهی رسید. مراحل مشخصی از تکامل را در تولید، تجارت و مصرف در نظر بگیرید و آن وقت به یک نظام اجتماعی مطابق با آن به یک بافت خانواده، گروه‌ها و طبقات اجتماعی

مطابق با آن و در یک کلام به یک جامعه مدنی مطابق با آن خواهید رسید. چنین جامعه مدنی را در نظر بگیرید و یک نظام سیاسی متناسب با آن را خواهید یافت- یعنی نظامی که صرفاً بیان رسمی جامعه مدنی است» (مارکس، ۱۳۸۴: ۶۵).

همان‌گونه که از این مختصر پیداست، مارکس جامعه مدنی را تحت تأثیر اندیشه هگل، عرصه فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی می‌داند که با تغییر مناسبات تولیدی، فرم‌سیون آن نیز تغییر می‌کند. به همین دلیل، به نظر وی جامعه مدنی کانون و عرصه واقعی تمامی تاریخ است مارکس تقسیمات لیبرالی حوزه خصوصی و عمومی، یا به عبارتی جامعه مدنی و جامعه سیاسی را موهوم می‌داند. متفکران لیبرال «میان دولت و جامعه مدنی تمایز قائل بودند. آنان استدلال می‌کردند دولت نماینده منافع عمومی شهروندان است. جامعه مدنی، از سوی دیگر حوزه‌ای بیرون از دولت به شمار می‌رود که در آن افراد منافع اقتصادی خصوصی‌شان را تعقیب می‌کنند» (کالینیکوس، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۱). در حالی که «مارکس بر این باور بود که دعوی لیبرالی مبتنی بر وجوه تمایزی روشن میان خصوصی و عمومی، و قلمرو جامعه مدنی و جامعه سیاسی مشکوک است. به نظر وی اما دولت با دفاع از مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، از مناسبات قدرت موجود در جامعه مدنی، به مثابه مجموعه نهادهایی فراتر از ملاحظات خاص- یعنی قدرت عمومی که برای عموم کار می‌کند- بر کنار نمی‌ماند» (هلد، ۱۳۸۴: ۱۸۱). به اعتقاد مارکس، توهم بی‌طرفی دولت به «روبنا» بودن آن بر می‌گردد، که طی آن هر شکل از «مناسبات تولیدی ساختار اقتصادی جامعه، زیربنای واقعی را تشکیل می‌دهند، که بر پایه آن روبنای حقوقی و سیاسی سربرمی‌آورد و صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی با آن تطبیق می‌کند. «شیوه تولید زندگی مادی فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را به طور کلی مشروط می‌کند» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۱۳۴)، و در خدمت منافع صاحبان تولید عمل می‌کند. بنابراین، مارکس برخلاف لیبرال‌ها، بر آن است «که باید جامعه مدنی را نه به عنوان مقوله‌ای دارای وحدت، بلکه به مثابه پدیده‌ای تعارض آمیز و مرکب از طبقاتی در نظر گرفت که ضرورتاً با یکدیگر در کشمکش‌اند و تصور قابلیت دسترسی و گفتگوی آزاد و نامحدود مغلطه‌ای است که ایدئولوژی بورژوازی ایجاد کرده است» (هولاب، ۱۳۷۵: ۲۸). مارکس این تعارض ذاتی جامعه مدنی بورژوازی را از هگل می‌گیرد. به نظر مارکوزه، «دستگاه هگل، دلالت‌های انقلابی مفاهیم لیبرالی آزادی و برابری را کشف کرد و تاریخ جامعه مدنی را به صورت تاریخ تعارض‌های آشتی ناپذیری توصیف کرد که ذاتی این سامان اجتماعی‌اند» (مارکوزه، ۱۳۸۸

(۲۷۰:). مارکس این تعارض جامعه مدنی هگلی را به تقابل پرولتاریا و بورژوا تبدیل می‌کند. به نظر وی «اگر پرولتاریا گواه بر اتلاف کامل انسان است و این اتلاف از شیوه کاری که در جامعه مدنی بر آن استوار است بر می‌خیزد، پس این جامعه در تمامیت خویش تباه کننده است، و پرولتاریا یک نفی تمام عیار را بیان می‌کند که همان رنج کلی و بیداد کلی است» (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۲۷۲). بدین‌سان، برای مارکس، در نظام سرمایه‌داری «روابط مبتنی بر عقلانیت ارتباطی» نمی‌تواند شکل بگیرد، زیرا چنین تصویری در تعارض با واقعیت تجربی حوزه عمومی جوامع بورژوایی قرار دارد، و در خدمت نظام سرمایه‌داری است. بر این اساس، وی تنها راه «رهایی» را، نه مغلطه گفتگوی آزاد، بلکه «انقلاب» می‌دانست و معتقد بود «تنها با اقدام انقلابی در جهان واقعی می‌توان عقاید کاذب را برانداخت» (مکنزی، ۱۳۸۵: ۱۶).

به نظر مارکس پرولتاریا که در کشمکش جامعه مدنی حضوری فعال دارد و نظام سرمایه داری با استثمار آن به حیات خویش ادامه می‌دهد، رسالت انقلاب و رهایی را بر عهده دارد؛ زیرا این طبقه «در جریان پیکار با کسانی که به استثمار مشغول بوده‌اند، تربیت می‌شوند و تغییر می‌کنند. نخست متشکل می‌شوند تا به منافع واضح تر و آنی‌تر خویش برسند. ولی تجربه‌ای که در جریان تعقیب این منافع به دست می‌آورند فهمشان را از جامعه و از موقعیت طبقه خویش در آن وسعت می‌دهند. کم‌کم به موقعیت خود و پیکاری که با استثمارگران می‌کنند و دورنمای تاریخ می‌نگرند... بنابراین، سرانجام هدف خویش را انقلاب و پایان دادن به نظم مستقر موجود قرار می‌هند» (پلامناتز، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

بدین ترتیب، از نظر مارکس، «تنها از طریق انقلاب خشونت‌باری که کل کشمکش‌های طبقاتی را از میان می‌برد» (هولاب، ۱۳۸۴: ۲۸)، امکان دسترسی کامل و فقدان محدودیت در حوزه عمومی ایجاد می‌شود. این انقلاب البته یک انقلاب جهانی است، زیرا همانطور که سرمایه‌داری به نظم اقتصادی جهانی تبدیل شده، کارگران نیز یک طبقه جهانی را تشکیل می‌دهند و تعلق ملی و سرزمینی نخواهند داشت، و هر گونه شعار ملی‌گرای فریبی بورژوایی است جهت ایجاد پوشش برای استثمار. نزد مارکس «درمیان انواع گوناگون انقلاب، انقلاب اجتماعی (یا به تعبیر دقیق‌تر، انقلاب پرولتاریایی یا انقلاب سوسیالیستی) از عمق و خشونت بیش‌تری برخوردار است زیرا براندازی کامل دولت بورژوایی و تمامی نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن، و جایگزین کردن آن با یک دولت پرولتاریایی را هدف خود قرار» (میلز، ۱۳۸۵: ۱۰۴) می‌دهد. بدین‌سان، برداشت مارکس از حوزه عمومی و جامعه مدنی کاملاً متفاوت از

برداشت معمول آن است، و معتقد است حوزه عمومی در مرحله پس از انقلاب پرولتاریا که در آن روابط انسانی حاکم است، متحقق خواهد شد. در توضیحی مختصر و مفید، کولاکوفسکی نگاه مارکس را به جامعه مدنی با موضع کسانی همچون فوئرباخ اینگونه توضیح می‌دهد: «موضع ماتریالیسم قدیمی [فوئرباخ] جامعه مدنی است، موضع ماتریالیسم جدید جامعه انسانی یا بشریت اجتماعی شده است. این نظرگاه با این ادعای پیشین مارکس همخوانی دارد که جامعه مدنی باید با جامعه سیاسی مقارن گردد تا وجود هر دو در شکل قدیمی متشخص گردد. از آن پس دیگر جامعه مدنی انبوهی از خودخواهی‌های متعارض نخواهد بود؛ جامعه سیاسی هم نیز به شکل اجتماع مجرد و غیر واقعی باقی نخواهد ماند. انسان، که خود یک اجتماع راستین است، سرشت نوعی خویش را جذب خواهد کرد شخصیت خود را به صورت یک شخصیت اجتماعی متحقق خواهد ساخت» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). بنابراین، هدف رهایی انسانی، آن است که سرشت جمعی و نوعی حیات انسانی با واقعیت زندگی یکی شود؛ هدف این است که جامعه از این راه سرشتی جمعی پیدا کند و با زندگی دولت یکی شود. بدین ترتیب، برای مارکس، آزادی و گفتگو محلی از اعراب ندارد و تنها با انقلابی پرولتاریایی و ایجاد جامعه‌ای انسانی که در آن دولت و جامعه یکی شده باشند، روابط انسانی می‌تواند متحقق شود. اندیشه سیاسی مارکس، پیروان زیادی یافت، و همین باعث شد تا مکاتب مختلفی حول افکار وی گرد آیند و نظریه‌های وی را مبنای عمل سیاسی خود قرار دهند. در این میان لنین، به دلیل تأثیراتی که در عرصه عمل سیاسی و ایدئولوژی بر جهان از خود برجای گذاشت، بیش از همه حائز اهمیت است.

## ۲. لنین و انقلاب

بسیاری از جنبش‌های سیاسی چپ در جهان، و به ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته، اگرچه مارکسیست بودند، اما عملاً نه از اندیشه‌های مارکس، بلکه از ایدئولوژی لنینیسم پیروی می‌کردند. این ایدئولوژی اگرچه قائل به اندیشه‌های مارکس بود، اما سؤالی که ذهن آن را به خود مشغول کرد، این بود که آیا باید توریق تقویم تاریخ را نظاره کرد تا مرحله آگاهی طبقاتی برای انقلاب فرا رسد، یا اینکه با اقدامی انقلابی جهشی تاریخی داشت و مستقیماً گام به مرحله دیکتاتوری پرولتاریا نهاد. لنین دومی را برگزید؛ مسیری که دودش هم به چشم مارکس رفت و هم دموکراسی. در واقع در میان عملکردهای ایدئولوژی، لنین مورد سوم، یعنی چگونگی تحول

را تغییر داد. به نظر وی، «کارگران به خودی خود تنها می‌توانند به آگاهی اتحادیه‌ کارگری یعنی آگاهی صنفی دست یابند؛ القاء آگاهی طبقاتی سوسیالیستی تنها کار حزب روشنفکران خواهد بود. چنین حزبی می‌باید سازمان‌ها و جنبش‌های توده را تحت نظارت خود داشته باشد و از طریق مبارزه قهرآمیز و خشونت انقلابی، قدرت را قبضه کند. زیرا: بدون شک انقلاب اجبار آميزترین پدیده در جهان است. انقلاب عملی است که در آن بخشی از جمعیت اراده خود را بر بخش دیگر از طریق کاربرد سرنیزه و توپ و تفنگ تحمیل می‌کند» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۹۵). بدین ترتیب، لنین هم رسالت آگاهی طبقاتی و هم انقلاب راه، از جبر تاریخی و پرولتاریا به حزب منتقل می‌کند. حزبی که روشنفکران در مرکز آن قرار دارند (سانترالیسم دموکراتیک) و طبقه کارگر را با نقش تاریخی خود آشنا می‌کند، تا تفنگ به دست همچون چرخ جبر تاریخ، هر آن چه سد راه شود تکه‌پاره‌هایش را در لابلای زنجیر چرخ، برای تاریخ به یادگار بگذارد. از نظر لنین، «حزب با آگاهی نظری درست خود، تجسم آگاهی پرولتاریایی است و در این میان آن‌چه خود پرولتاریا در باره نقش خویش و حزب می‌اندیشد اهمیتی ندارد. حزب می‌داند منافع تاریخی پرولتاریا در چیست و در هر مقطع مشخص، آگاهی راستین آن کدام است، ولی معمولاً آگاهی واقعی [پرولتاریا] از این آگاهی راستین عقب‌تر است.

حزب به لحاظ موافقت پرولتاریا نماینده این آگاهی نیست، بلکه رسالتش به این خاطر است که قوانین تکامل اجتماعی را می‌شناسد و رسالت تاریخی پرولتاریا را بر اساس نظریه مارکسیستی درک می‌کند» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۳۷). بدین‌سان، حزب در کانون اندیشه سیاسی لنین قرار دارد، زیرا تنها بر عهده حزب است که ابتکار سیاسی را در دست داشته باشد و هدف‌های پرولتاریا را تعیین کند. ولی آیا هر حزبی، چنین رسالت و جایگاهی را خواهد داشت؟ لنین بدیهی می‌دانست که نظرات گوناگون در چارچوب حزب بیان خواهد شد و گروه‌های معینی پدید خواهد آمد و هر یک ادعای چنین رسالتی را خواهند کرد. لذا وی با کثرت حزب مخالف بود و چنین وضعی را ناسالم می‌دانست، زیرا از نظر او، در هر مقطع تنها یک گروه می‌تواند حقیقت را در دست داشته باشد؛ و بدون تردید این گروه، همان گروهی بود که رهبری لنین را پذیرفته بود. «بعدها این نظریه به یکی از اصول حاکم بر شوروی بدل شد؛ آن‌جا انحصار حزب در زمینه داشتن ابتکار عمل در همه عرصه‌های زندگی، موضع حزب به عنوان تنها سرچشمه شناخت جامعه و در نتیجه موضع آن به عنوان مالک منحصر به فرد کل جامعه را همین ایدئولوژی لنین توجیه می‌کرد» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۳۸). نزد لنین، برای



چنین حزبی هر کاری مشروع بود، زیرا حزب حقیقتی را که دیگران در فهم آن ناتوان هستند، همواره در دست داشت. لنین هیچ اعتقادی به گفتگو نداشت، زیرا کسانی که به هر نحوی، اعم از نویسنده یا روشنفکر عاجز از فهم «حقیقت» بودند، مستحق «مرگ» بودند. لنین حتی هنگامی که حزب بلشویک به قدرت نرسیده بود، از ادبیات «مرگ» دریغ نمی‌ورزید. وی در مقاله‌ای که در سال ۱۹۰۵ زیر عنوان تشکیلات حزبی و ادبیات حزبی به رشته تحریر در آورد و به مدت چندین دهه توجیه ایدئولوژیک انقیاد کلام مکتوب در روسیه بود، از چنین عباراتی استفاده می‌کند: «مرگ بر نویسندگان غیر حزبی! مرگ بر انسان‌های ادبی! ادبیات باید جزئی از هدف مشترک پرولتاریا باشد؛ باید پیچ و مهره‌ای در ماشین عظیم سوسیال دموکراتیکی باشد که کل پیش قراولان آگاه سیاسی طبقه کارگر به حرکتش واداشته‌اند» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۶۹).

لنین فقط استاد استفاده از ادبیات «مرگ» نبود، بلکه در همان حال، از هر فرصتی برای استفاده ابزاری از دیگر گروه‌ها برای رسیدن به هدف هم دریغ نمی‌کرد. وی در نامه‌ای به پوترسف می‌نویسد: «باید همه گرایش‌های مترقی را از نارودنیسم و روستازدگی نجات داد و آنها را به این شکل پالوده به کار گرفت. به گمان من واژه به کار گرفتن، دقیق‌تر از کلماتی چون حمایت و ائتلاف است. در واژه اخیر، برابری متحدان مستتر است، حال آن‌که آن‌ها باید دنباله روی کنند... آن‌ها مطلقاً به مرتبه‌ای نرسیده‌اند که مستحق برابری باشند و به لحاظ زبونی و از هم‌گسیختگی، هرگز هم به این مرتبه نخواهند رسید» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۲۱). عقاید لنین، در باره آزادی مطبوعات نیز، از همین قاعده پیروی می‌کند. برای وی، آزادی مطبوعات، تحزب و آزادی تجمع فربیی بورژایی است، زیرا در چنین جامعه‌ای مردم چیزی از خودشان ندارند و همه ابزارها در کنترل بورژوازی است. در حالی‌که، در دولت آن‌ها همه امکانات در اختیار مردم قرار دارد، و «طبعاً آن‌ها اجازه نخواهند داد که بورژوازی از این امکانات در راه‌های فریبنده استفاده کند» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۴۰).

به طور کلی، لنین اعتقادی به زیست‌جهانی متکثر نداشت، و معتقد بود حزب آن‌ها چه در شرایط اپوزیونی که برای کسب قدرت مبارزه می‌کند، و چه زمانی که قدرت را در دست می‌گیرد، باید به عنوان نهادی که حقیقت مطلق را در اختیار دارد، از سوی همگان به پذیرفته شود. برای لنین، آزادی و برابری سیاسی ارزشی ذاتی نداشتند و صرفاً ابزار مبارزه طبقاتی بودند و ترویج آن‌ها، بدون توجه به منافع طبقه‌ای که در خدمت آن قرار می‌گیرند، کاری ابلهانه است.

بدین‌سان، در جهان زندگی پردازش شده توسط لنین، فقط برای یک حزب و عقیده جا وجود دارد، زیرا سایرین یا حقیقت را درنیافته‌اند، و یا اینکه فریبکارانی هستند که با استفاده از مفاهیم آزادی و برابری به دنبال استثمار مردم هستند. به همین دلیل، معتقد بود اگر «سیر تحولات قدرت را به دست ما بسپارد آن‌گاه دیگر هرگز از دستش نخواهیم داد» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۲۸)، چرا که مرتجعان و فریبکارن همواره در کمین هستند تا رسالت تاریخی آن‌ها را با شکست مواجه کنند. بر این اساس، وی با رویکرد کائوتسکی که معتقد بود دیکتاتوری پرولتاریا به معنای سرکوب نیست، بلکه آماده کردن دموکراتیک جامعه برای گذار به سوسیالیسم است، مخالف بود (کائوتسکی، ۱۳۸۳) و بر آن بود دیکتاتوری یعنی قدرت نامحدود که خارج از قانون است، و بر زور در عربان‌ترین مفهوم آن تکیه دارد» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۵). همچنین، برای لنین اخلاق محلی از اعراب ندارد؛ وی با «سومبارت» موافق است که در مارکسیسم ذره‌ای علم اخلاق در کار نیست» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۱۸). لنینیسم، تا اواخر دهه ۸۰ و فروپاشی شوروی، گفتمان حاکم بر بسیاری از جنبش‌های اجتماعی چپ جهان بود؛ در همین مدت نیز یکی از مهم‌ترین ایدئولوژی‌های سیاسی زیست‌جهان ایران بود. به همین دلیل نقش زیادی در عدم تحقق روابط مبتنی بر عقلانیت ارتباطی بر جای گذاشت.

### ۳. حزب توده و جامعه مدنی در ایران

هرگاه سخن از دموکراسی و جامعه مدنی به میان می‌آید، ناخودآگاه اذهان به سمت حکومت و دستگاه سیاسی میل می‌کند. این‌که، ارتباط حکومت با جامعه مدنی حائز اهمیت بوده و در تحقق یا عدم تحقق دموکراسی بیشترین نقش را دارد، امری است انکارناپذیر. اما تجربه نشان داده است که برخی از جوامع فرصتی به دست آورده‌اند تا از شر اقتدارگرایی رها شوند، ولی این فرصت از طرف احزاب و جنبش‌های جامعه مدنی یا از دست رفته، و یا اینکه، حزب یا گروهی از میان اپوزیسیون، با فراچنگ آوردن قدرت مرحله‌ای دیگر از اقتدارگرایی را آغاز کرده است. دلیل یا دلایل این شکست یا سیکل اقتدارگرایی، چه می‌تواند باشد؟ این موضوع ما را بدان سمت هدایت می‌کند تا از آن‌چه «الفرد استپان» تحت عنوان «اپوزیسیون دموکراتیک» (هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶) یاد می‌کند، سخن بگوییم. استپان معتقد است «وظیفه اپوزیسیون فعال و دموکراتیک آن است که به طریقی روابط بین کل اجزای سازنده نظام اقتدارگرا را تغییر دهد تا اقتدارگرایی را تضعیف کند و به‌طور همزمان شرایط را برای

دموکراتیزاسیون مهیا سازد» (استپان، ۱۳۸۶: ۳۲۲). اپوزیسیون دموکراتیک، پیش از هر چیز باید بداند دستیابی به دموکراسی پیش شرط‌هایی دارد که باید در پروسه‌ای زمانی متحقق شود و آن «فرایند افزایشی فرسودن اقتدارگرایی» (استپان، ۱۳۸۶: ۳۲۳) است. وی به درستی، ضمن تعریف عملکردهایی برای این نوع اپوزیسیون، پرهیز از خشونت و حدی از موجودیت ایدئولوژیک را از مهمترین ویژگی‌های آن می‌داند. اپوزیسیون دموکراتیک در یک نظام اقتدارگرا باید، همزمان «فرسودن [اقتدارگرایی] و بدیل برساختن دموکراسی» را در هم آمیزد. اگر اپوزیسیون تنها به وظیفه فرسایش و تضعیف بپردازد، به صورتی که با کارکرد برساختن دموکراسی متعارض باشد، آن‌گاه هر تغییری در آینده صرفاً از یک اقتدارگرایی به حکومت اقتدارگرایی دیگری است، تا تغییری از اقتدارگرایی به دموکراسی (استپان، ۱۳۸۶: ۳۳۱). اما این فرسودن اقتدارگرایی از چه راهی ممکن است، و یا پیش درآمدهای برساختن بدیل دموکراتیک چیست؟ آیا برساختن از طریق حقیقت مطلق که برخی ایدئولوژی‌ها معتقدند بدان دست یافته‌اند، ممکن می‌گردد، یا از راه گفتگو و اجماع میان گفتمان‌های جامعه مدنی و دموکراسی‌خواهان؟ تجربه نشان داده، در جوامعی که فرهنگ گفتگو حاکم نباشد و از زبان خشونت پرهیز نشود، تحقق دموکراسی ممکن نخواهد بود. هابرماس به درستی می‌گوید: «در میان ملتی که از دیرباز با تشکیل مجالس عمومی عادت کرده است، همدلی عمومی تقویت می‌شود، افکار صحیح رایج می‌شود، با تعصبات مضر مبارزه می‌شود و بحث و انتقاد در میان تمام طبقات جامعه گسترش می‌یابد» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۶۳). چنین فرهنگی، در میان گفتمان‌های جامعه مدنی در حکومت‌های غیر دموکراتیک، بسی بیشتر حائز اهمیت است؛ زیرا آن‌ها به عنوان اپوزیسیون اگر به دنبال برساختن بدیلی دموکراتیک هستند، باید پیش از آن‌که برای کسب قدرت تلاش کنند، با گفتگو، هم به انسجام و اعتماد دست یابند و هم راهی برای همزیستی بیابند، و بدون تردید این امر فقط از طریق گفتگو ممکن خواهد شد. برای ایجاد رابطه‌ای مبتنی بر گفتگو، باید پیش از هر چیز کثرت زیست‌جهان ارج نهاده شود. اما عموماً ایدئولوژی‌هایی که مدعی حقیقت مطلق هستند، نمی‌توانند با هیچ گفتمان دیگری از در گفتگو وارد شوند؛ زیرا حقیقت چیزی است که آن‌ها پیشاپیش بدان دست یافته‌اند، و هر آنکه بیرون از این دایره فهم باشد، شایسته گفتگو نیست و باید حذف شود؛ حال چه در وضعیت قدرت باشد یا اپوزیسیون تفاوتی نمی‌کند. مارکسیسم-لنینیسم از آن دسته ایدئولوژی‌هایی است

که مدعی ست پرده جهل را برداشته و به حقیقت رسیده است. تحت تأثیر این ایدئولوژی حزب توده در ایران دهه ۲۰ شکل گرفت.

دوره پس از سقوط رضاشاه (۳۲-۱۳۲۰) فرصت تاریخی و نادری برای ایران بود تا طی آن ساختارهای دموکراتیک و فرهنگ تکثرگرایی... که برای نیل به آن سال‌های سال مبارزه شده بود، نضج بگیرد (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). بنابراین، براساس نظریه استپان نیروهای جامعه مدنی گامی جلوتر بودند، فضای آزاد مناسبی مهیا شده بود و با توجه به تحولات، حکومت استبدادی رضاشاه برچیده شده بود. «در این فضای جدید سیاسی انواع مختلف ایدئولوژی‌های سیاسی» (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۳۰) در کنار نهادها، اتحادیه‌های صنفی و روزنامه‌ها شکل گرفتند. یکی از احزاب این حوزه عمومی متکثر حزب توده بود. این حزب در سال ۱۳۲۰ رسماً اعلام موجودیت کرد. بنیان‌گذاران این حزب اگرچه مارکسیست و طرفدار شوروی بودند، ولی خودشان را کمونیست نمی‌خواندند. دلیل این امر، ممنوع اعلام کردن هرگونه مرام و عقیده اشتراکی در قانون اساسی سال ۱۳۱۰ و همچنین ترس از روحانیون و جامعه دینی بود. برای مثال در برنامه موقت حزب آمده بود «تدوین برنامه وسیعی که هم‌چون برنامه‌های غیرمذهبی گذشته با روحانیان به مخالفت نپردازد» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). پایه‌گذار ایدئولوژی حزب، تقی ارانی بود «که بر رشد اندیشه سوسیالیسم انقلابی در ایران تأثیر زیادی گذاشت» (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۵۱). دیری نپایید که این حزب به بزرگترین جنبش اجتماعی ایران تبدیل شد، چنانچه «تا سال ۱۳۲۴ حزب توده به جایی رسید که نامش را می‌شد نام با مسمایی تلقی کرد» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۰۱). این حزب چنان پایگاهی در عرصه قدرت به دست آورده بود که در سال ۱۳۲۵ دارای ۳ وزیر بود؛ «یزدی وزارت بهداشتی، اسکندری وزارت پیشه و هنر و کشاورز وزارت فرهنگ را بر عهده» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸: ۴۱) داشتند. «در مجلس ۱۴ [بیست سه] کاندید داشت... [و] روزنامه‌های اصلی حزب... شامل مردم، رهبر و رزم در تهران، راستی در مشهد، آذربایجان در تبریز، و جودت در اردبیل» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸: ۳۸) فعال بودند.

حزب توده در اوایل اسفند سال ۱۳۲۰ برنامه موقتی خود را منتشر کرد، که می‌توان از آن به عنوان یک برنامه دموکراتیک یاد کرد. در این برنامه موقت بر لزوم محو «آثار دیکتاتوری رضاشاه، حراست از قانون اساسی، آزادی‌های مدنی و حقوق انسانی، حمایت از حقوق شهروندان به ویژه حقوق توده‌ها و همیاری در مبارزه جهانی دموکراسی علیه وحشی‌گری فاشیسم، تأکید

شده بود» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۴۷). اما حزب توده میان ایدئولوژی و این برنامه دموکراتیک از همان آغاز در رفت و آمد بود. این موضوع به وضوح در روزنامه سیاست - که دو روز در هفته چاپ می‌شد - مشهود است. در یکی از مقالات این روزنامه آمده است: «انتظارات توده چیست؟ ... ملت ایران در اثر رنج‌ها و مشقات دوران گذشته ... از اصول دیکتاتوری و استبداد بیزار است ... ملت ایران تشنه آزادی و دموکراسی است، ... نمی‌تواند تحمل کند اشخاصی که نسبت با آزادی و قانون اساسی خیانت کرده و بدین طریق در تضییع حقوق حقه او نقش بزرگی بازی کرده‌اند زمام‌دار کشور شده و از اصول دموکراسی و ملی سوء استفاده کنند... توده ملت ایران امروز مایل است در رأس امور کشور مردمانی باشند که دامنشان به اجحاف و تعدیات دوران دیکتاتوری آلوده نبوده... ما انتظار داریم ... حکومتی زمام امور را در دست بگیرد که اجرای اصول دموکراسی حقیقی را ... دریغ نکنند...» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۳۴). «متن اگرچه، مطابق خط مشی حزب توده، بنا ندارد، سرچشمه‌های فکری خود را آشکارا معرفی کند اما نشانه‌های نگرش مارکسیستی به جامعه در آن مشهود است» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). در این مقاله بر آزادی و دموکراسی به عنوان برنامه‌ای دموکراتیک تأکید زیادی می‌شود، اما در پایان همین مقاله از دموکراسی حقیقی سخن می‌گوید. منظور از آن چه می‌توانست باشد؟ دموکراسی حقیقی، همان ایدئولوژی مارکسیستی بود که مصلحت حکم می‌کرد از انظار پنهان شود و زیر عناوین دیگری جلوه کند. همچنین «از دیدگاه متن، تنها این افراد [اعضای حزب توده] هستند که خواهند توانست، دموکراسی حقیقی را که خواست توده ملت است، اجرا نمایند» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۴۱). این نگاه برخاسته از ایدئولوژی باعث شد تا حزب توده خیلی زود از اهداف دموکراتیکی که اعلام کرده بود دست بکشد. هر چند می‌توان علل مختلفی را برای آن برشمرد، اما مهم‌ترین علت، ایدئولوژی حزب بود که خیلی زود پارادوکس درونی میان برنامه موقت و هدف کلی آن را آشکار ساخت. به همین دلیل، در اولین کنگره، برنامه موقت به چالش کشیده شد و «رهبران حزبی به دلیل نداشتن تعهد ایدئولوژیکی و همکاری با افراد پست برای کسب کرسی‌های مجلس، گرایش به فرصت‌طلبی پارلمانی و به عضویت پذیرفتن افراد نادرست» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۶۱)، به باد انتقاد گرفته شدند.

بدین‌سان در جزوه‌ای که پس از کنگره اول به چاپ رسید اذعان کردند «بسیاری از مردم فکر می‌کردند با برکناری رضاشاه نظام دیکتاتوری یک شبه پایان می‌یابد. ولی اکنون به اشتباه مان به خوبی پی‌برده‌ایم؛ چون با چشمان خود می‌بینیم که ساختار طبقاتی به وجود آورنده

رضاشاه، هنوز باقی است» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۰۱). بنابراین، راه حل نه «صلح از راه‌های بورژوازی» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۲۳)، بلکه انقلاب علیه ساختاری اقتصادی-اجتماعی بود. بدین ترتیب، در جزوه‌ای که پس از کنگره اول منتشر شد، آمد «وقتی ما می‌گوییم قصدمان مبارزه با استبداد و دیکتاتوری است، نه به اشخاص، بلکه به ساختار اجتماعی پدید آورنده مستبدها و دیکتاتورها نظر داریم» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۶۳). این بدان معنا بود که، حزب به شعارهای ایدئولوژیک خود بازگشته، و عملاً هیچ برنامه‌ای جز انقلاب برای بدیل بساختن دموکراسی نداشت. زیرا، طبق ایدئولوژی آن‌ها، تمام احزاب و گروه‌هایی - غیر از حزب توده - که در جهت دموکراتیزاسیون گام برمی‌دارند، متعلق به همان نظام اجتماعی هستند و هرگونه کنش ارتباطی مبتنی بر اخلاق گفتمان، سازش با نظم فئودالی و یا بورژوازی محسوب می‌شد. اشتباه تئوریک بزرگ حزب توده در ایران با خوانش ماتریالیستی و مبتنی بر اقتصاد به استقبال تحلیل جامعه مدنی و دستگاه قدرت رفت و دیگر واقعیت‌های آن‌ها را نادیده انگاشت، و همین برای حزب مشکلات بسیاری در تعامل با جامعه مدنی به همراه آورد.

به‌طور کلی ایدئولوژی مارکسیسم به دلیل خوانش ماتریالیستی از تاریخ همواره با مشکلات عمده‌ای در جوامع مختلف روبرو بوده است. مارکسیسم «همه گونه‌های رابطه میان اندیشه و واقعیت را به وسیله مقولات ماتریالیسم تاریخی رسمی تفسیر کرده و دوگانۀ ماتریالیسم-ایدئالیسم را کلید حل مشکل رابطه میان اندیشه و واقعیت در تمامی دوران‌ها شمرده و هر آنچه ماتریالیستی است را در سطح ایدئولوژی تعبیری از طبقات ستمدیده دانستند و هر آنچه ایدئالیستی است را تعبیری از سلطۀ طبقات استثمارگر برشمردند» (جابری، ۱۳۸۴: ۵۷). این در حالی است که، ایدئولوژی‌های سیاسی و اجتماعی «دائماً در واقعیت اقتصادی-اجتماعی ریشه ندارند، بلکه غالباً در ارتباط با واقعیتی دیگر است که زمان آن گذشته است و شاید کاملاً متفاوت باشد» (جابری، ۱۳۸۴: ۴۲). به عبارت دیگر، چنین ایدئولوژی‌هایی می‌توانند بازتاب واقعیت کنونی نباشند و از گذشته به ارث رسیده باشند و یا اینکه تحولاتی غیر اقتصادی در ظهور آن‌ها دخیل بوده باشد.

ناگفته پیداست که مارکسیسم در غرب، اعتراضی بود به بی‌عدالتی برخاسته از اقتصاد سرمایه‌داری. طبق اندیشه سیاسی مارکس، در این‌گونه جوامع، «وظیفۀ دولت حفظ وحدت و انسجام شکل‌بندی اجتماعی منقسم به طبقات» (پولانزاس، ۱۳۹۰: ۹۵) بود. این در حالی بود که در ایران، دولت نماینده طبقة اقتصادی بورژوا و حتی فئودال نبود، و بیشتر به دنبال

پروژه‌های ملی‌گرایی بود تا انسجام طبقات. همچنین جامعه مدنی ایران عرصه تضاد (آنتاگونیسم) طبقات نبود. طبقه بورژوازی و کارگر، در بسیاری از مناطق کشور یا اصلاً وجود نداشت و یا در مناطقی هم که وجود داشت محدود و ضعیف بود. هرچند در اوایل دهه ۲۰ اتحادیه‌های صنفی زیادی تشکیل شد و «مطابق اسناد و مدارک اداره خارجی بریتانیا، اعضای اتحادیه‌ها در این دوره بر ۲۷۵۰۰۰ نفر بالغ می‌شد که ۷۵ درصد کل نیروی کارگری و صنعتی کشور را تشکیل می‌داد، [اما] جالب توجه است که این نهضت نسبتاً عظیم سندیکایی به واسطه تحقق دگرگونی‌های ساختاری مهم در توسعه اقتصادی کشور پدید نیامد. بیشتر این اتحادیه‌ها، به صنایع پیشرفته تعلق نداشتند، چرا که در این دوره تعداد چنین صنایعی در ایران بسیار اندک بود» (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۲۹). همچنین بخش زیادی از دغدغه‌های هویتی، غیر اقتصادی بودند. به عنوان مثال، ناسیونالیسم قومی اگرچه، گرایش «چپ» داشت، اما دغدغه هویت قومی داشت تا مبارزه طبقاتی و همچنین دین هنوز مهمترین عنصر انسجام اجتماعی بود. حال آن‌که، در ایدئولوژی مارکسیسم، همه این گفتمان‌ها متعلق به نظمی ارتجاعی و یا در خدمت منافع طبقات فئودال یا بورژوا، که می‌بایست با یک اقدام انقلابی برای همیشه صحنه تاریخ را ترک می‌کردند، تفسیر می‌شد.

نگرش ایدئولوژیک حزب توده، نسبت به سایر گفتمان‌های زیست‌جهان ایران، به این حد محدود نمی‌شد، بلکه در همان حال با پیروی از سیاست‌های شوروی، بازی قدرت‌های جهانی را تحت عنوان امپریالیسم-کمونیسم به درون جهان زندگی ایران کشاند و هر آنچه در درون قالب ایدئولوژی لنینیستی و سیاست‌های شوروی قرار نمی‌گرفت، نماینده امپریالیسم بود و به حکم جبر تاریخ که لنین رسالت آن را بر دوش «حزب» گذاشته بود، می‌بایست از عرصه زیست‌جهان حذف می‌شد. این موضوع از آن جهت بسیار حائز اهمیت است که میان گفتمان‌های جامعه مدنی شکاف را به حداکثر ممکن رساند، به ویژه زمانی که حزب با چراغ سبز شوروی از خومختاری آذربایجان حمایت کرد. برای حزب توده، برخلاف دیدگاه سوسیالیست‌هایی امروزی همچون شانتال موفه، که حتی قائل به روابطی آناگونیسمی (روابط بین مخالفان) هستند، مخالفان چه در درون زیست‌جهان و چه در قدرت، می‌بایست از میان برده می‌شدند. موفه به عنوان یک سوسیالیست خواهان براندازی لیبرالیسم، معتقد است: «به نظر ما، ایجاد یک هژمونی جدید مستلزم خلق زنجیره هم‌ارزی در میان منازعات سیاسی متنوع، قدیم و جدید، برای رسیدن به یک اراده جمعی، «ما» ی نیروهای رادیکال، است. این کار را فقط می‌توان از طریق

شناسایی «آن‌ها» انجام داد، یعنی مخالفان را برای ایجاد یک هژمونی جدید نباید از میان برداشت» (موفه، ۱۳۹۱: ۵۹). این در حالی‌ست که، برای حزب توده در ایران، و سایر احزاب چپی که به نوعی از آن منشعب شدند، فقط یک انقلاب تمام عیار و برچیدن هر آن‌چه غیر مارکسیستی بود، می‌توانست جامعه مطلوب محسوب شود.

نزد حزب توده، زیست‌جهان، عرصه آناگونیسمی نبود که در آن علی‌رغم اختلاف با سایر گفتمان‌ها، بتوان با آن‌ها به گفتگو نشست و به طرحی برای برساختن بدیل دموکراسی دست یافت؛ بلکه زیست‌جهان، عرصه آنتاگونیسمی بود که غیر از مارکسیسم-لنینیسم دیگر گفتمان‌ها نماینده استبداد طبقاتی بودند و می‌بایست همراه آن نظم برچیده می‌شدند؛ هرچند این حزب به دلیل جناح‌بندی درونی، ادبیات یکسانی نداشت و جناح میانه‌رو از انقلاب سخن نمی‌گفت، اما همانطور که در ادامه به آن باز خواهیم گشت، «هر دو جناح اصلی را مارکسیست‌ها تشکیل می‌دادند. اما رویکرد و مواضع ایدئولوژیک آنان متفاوت بود. اعضای قدیمی‌تر در کمیته مرکزی، چندان بر آموزش‌ها و جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک تأکید نداشتند و در مقابل اعضای جوان‌تر منتقد و اصلاح‌طلب حزب، خواهان مواضع ایدئولوژیک و حزبی شفاف‌تری بودند» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). به عبارت دیگر، جناح تندرو که دست بالا را داشت، همواره میانه‌روها را مبنی بر این‌که «اهمیت پاک‌سازی ایدئولوژیک را نادیده گرفته‌اند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۶۵) مورد انتقاد قرار می‌دادند. برای این جناح، دموکراسی بازی بورژوازی به حساب می‌آمد، و با این گفته لنینیست‌ها موافق بودند که «دولت بورژوازی در اثر ظهور دموکراسی اصلاح نشده است» (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۱۲). بنابراین، تندروها در پی سرکوب و ناکامی‌های حزب در سال ۱۳۲۵ آشکارا جناح میانه‌رو را سرزنش کرد و معتقد بود «حزب توده مسؤول شکست‌ها و رویدادهای ناگوار اخیر است، زیرا نتوانست یک ایدئولوژی منسجم را تدوین کند و از ورود عناصر نامطلوب به حزب جلوگیری کند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۷۹).

این موضوع یکی از اعضای تندرو حزب به نام «اپتر» را بر آن داشت تا در جمله تقلیدی چه باید کرد؟ از مرشد خود لنین، بنویسد: «حزب بیشتر بر کمیت اعضا تأکید داشت تا کیفیت آن‌ها و در نتیجه شمار زیادی آزادی‌خواه و فرصت‌طلب، به جای تندرو انقلابی درستکار به درون آن راه یافته‌اند. وی می‌افزاید که از لحاظ ایدئولوژیک، حزب در بین اصلاح‌طلبی و انقلاب، سیاست‌های پارلمانی و شورش‌های خیابانی، راه‌های قانونی و مبارزه مسلحانه، توسل به سیاست اتحادیه‌ای و سوسیالیسم رادیکال سرگردان بود» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۷۹). وی راه



نجات را تعهد کامل به سانترالیسم دموکراتیک و مبارزه مسلحانه می‌دانست، زیرا طبقات حاکم بدون جنگ قدرت را از دست نخواهند داد. منظور «اپتر» از این فرصت‌طلبان و آزادی‌خواهان «گروه‌هایی از روشنفکران رادیکال، طبقه متوسط، و جمعی از اشخاص ملی‌گرا» (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۳۱) بود که پس از سقوط رضاشاه به حزب توده پیوسته بودند. این طبقات و گروه‌های جامعه مدنی، چون پیرو انقلاب لنینی نبودند نمی‌توانستند جایی در حزب توده داشته باشند. بدیهی است، کسی که چنان به تز سانترالیسم دموکراتیک لنین و چه باید کرد او چسبیده است، در این عقیده هم که، «جوهر حقیقی پارلماناریسم بورژوایی این است که هر چند سال یک بار، تصمیم می‌گیرد که کدامیک از اعضای طبقه حاکم، باید از طریق پارلمان در حق مردم ظلم کند» (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۱۲)، با او همراه باشد. اگر چه، انتقادهای جناح تندرو از سوی جناح میانه رو بی‌پاسخ نماند، ولی این فقط روش آن‌ها برای تأسیس جامعه‌ای مارکسیستی بود که متفاوت بود؛ فارغ از این، هدف هر دو یکی بود. این بسیار متفاوت است با اپوزیسیون دموکراسی‌خواهی که در زیست‌جهان به دنبال گفتگو با سایر گفتمان‌ها جهت یافتن راهکاری برای تحقق دموکراسی است، و خواستار آزادی‌ای که برای حزب توده، چیزی جز آزادی بورژوایی نبود.

در مقابل این انتقادات جناح میانه‌رو سیاست غیر اخلاقی خود را در قبال سایر گفتمان‌های جامعه مدنی، به رخ حریف تندرو می‌کشید. این جناح تا بدان‌جا پیش رفت که - به پیروی از لنین جهت استفاده ابزاری از دیگر گفتمان‌های جهان زندگی - حتی زمانی که اعتقادی به بیرون انداختن به اصطلاح آزادی‌خواهان و فرصت‌طلبان نداشت، آنان را ابزاری برای اهداف خویش می‌دانست. این جناح در جوابی که به تندروها می‌دهد، می‌گوید: «حزب تاکنون برای لیبرال‌ها و هواداران سازمان‌های گوناگونی مانند تشکیلات دموکراتیک زنان، اتحادیه‌ها و انجمن‌های حرفه‌ای تشکیل داده است؛ و مشارکت در کابینه و مجلس نیز به این دو دلیل که حزب از آن‌ها به عنوان سکویی برای تبلیغ سوسیالیسم استفاده کرده است و سایر احزاب انقلابی مانند حزب کمونیست فرانسه هم، چنین کارهایی کرده‌اند قابل توجیه است» (هیوود، ۱۳۸۳: ۳۸۰).

همانطور که پیداست، حزب توده به هیچ عنوان مجلس را به عنوان یکی از ارکان دموکراسی و خانه ملت نمی‌بیند، بلکه با نگرشی ابزاری از آن همچون سکویی برای رسیدن به سوسیالیسم استفاده می‌کند. همچنین حزب توده، با توجه به انجمن‌ها و روزنامه‌های که در دست داشت،

می‌توانست با جامعه مدنی رابطه سازنده‌ای ایجاد کند، و سطح آگاهی و آموزش مردم را بالا ببرد. این حزب که به طور منظم از دست‌آوردهای مشروطه داد سخن سر می‌داد به مهمترین موضوع در بی‌تفاوتی ایدئولوژیک به سر می‌برد «اگر بنا بود تجربه مشروطیت، ماندگار شود مردم باید تا آن حد آموزش می‌دیدند که به عملکرد قانون اساسی و ایدئولوژی آن آشنا شوند» (کاتم، ۱۳۸۵: ۳۱۳). این در حالی بود که حزب توده از آن‌ها در تحریک، ترساندن و تأکید بر اصلت مبارزاتی خویش در مقابل سایرین استفاده می‌کرد. در یکی از مقالات این حزب آمده است: «آزادی خواهان ایران! برای رهایی همیشگی آزادی از خطر ارتجاع، دور حزب توده جمع شوید، وگرنه معنای در صف دشمنان آزادی هستی» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۶۳). این جمله، بیانگر تمام واقعیت‌های نگرش ایدئولوژیک حزب توده به جامعه مدنی است. بدین‌سان، از جانب این حزب، جامعه به دو گروه تقسیم می‌شود: ارتجاع و آزادی خواهان؛ و مسلماً فقط حزب توده نماینده راستین مردم بود.

رویکرد ایدئولوژیک حزب توده نسبت به جامعه مدنی و دموکراسی، در مقاله‌ای دیگر خود را نمایان می‌سازد. در این مقاله خطاب به گفتمان‌های جامعه مدنی می‌گوید: «اگر غرض شما از وحدت این است که آزادی خواهان با دشمنان آزادی و کسانی که در تمام بیست سال اخیر بر علیه حکومت مشروطه اقدام کرده‌اند سازش نموده مصالح حقیقی توده و آزادی را فدای اغراض و هوسرانی‌های مشتکی استفاده‌طلب نمایند به خطا رفته‌اید زیرا آزادی خواه حقیقی یعنی کسی که در تمام دوره حکومت شخصی و مطلق‌العنانی گذشته انواع زجر و مشقت و حبس و تبعید را بخاطر آزادی تحمل کرده است، محال است با دشمنان ملت و آنان که راحت خود را در فنا و اضمحلال آزادی دیده‌اند بسازد» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۵۷). اگر به تحلیل گفتمان این بخش از مقاله بپردازیم، خود می‌تواند یک مقاله باشد. در این‌جا به دو نکته که سراسر خط و نشان کشیدن برای نیروهای جامعه مدنی است اکتفا می‌کنیم. در این متن، منظور از آزادی خواه حقیقی، افراد حزب توده است که در دوران رضاشاه زندانی شدند، و دشمنان آزادی کسانی بودند که به زندان نرفته‌اند. بنابراین، فقط اینان حق داشتند از آزادی سخن بگویند و دیگران می‌بایست به آنان می‌پیوستند. اما نکته مهم «مصالح حقیقی توده» و «سازش نکردن» است. در این‌جا نویسنده «توده» را در بیانی استعاره‌ای به کار می‌برد، اما تدقیق در متن نشان می‌دهد که منظور از «توده» همان حزب توده است، که حاضر به سازش با سایر گفتمان‌ها نیست. در ادبیات لنینیسم حزب توده، سازش به معنای عدول از ارزش‌های انقلابی بود و همین حزب

باری منفی بر سازش حمل کرد و به جزئی از فرهنگ سیاسی و حتی زندگی روزمره در ایران مبدل شد. این در حالی است که، برای تحقق دموکراسی، همه گفتمان‌های جامعه مدنی باید حول موضوعات بنیادینی که به دموکراسی بینجامد اجماع داشته باشند، یا به عبارتی سازش کنند. اما نزد حزب توده اجماع صرفاً به معنای حل شدن در آن حزب بود: «ما می‌گوییم رفقا موقع باریک است، دیگر فرصت مباحثات نظری و جدلهای لفظی نیست همه بدون استثنا و بدون توجه بتمایلات سیاسی و نظری خود باید! [۱] دور حزب توده جمع شوید و با قدرت خود از آن حمایت و دفاع نمائید. فقط هنگامی پیروز خواهید شد که حزب توده در نظریات سیاسی خود موفق گردد و آزادی را برای همیشه از خطر ارتجاع رهایی بخشید در غیر اینصورت معنأ صف دشمنان آزادی را که اکنون نیز بسیار نیرومند است تقویت نموده‌اید» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۵۸). بدیهی است، موفقیت در اجرای نظریه سیاسی حزب توده نه تحقق دموکراسی، بلکه چیزی جز عقاید مارکسیسم-لنینیسمی حزب نیست، و همه نیروهای جامعه مدنی باید زیر چتر آن به مبارزه برخیزند، چرا که آن‌چه آنان می‌گویند به آزادی حقیقی منتهی نخواهد شد. اگر آن‌چه در بخش مرتبط با لنین آمد به یاد آوریم، می‌بینیم حزب توده نیز جامعه مدنی را به نیروهای خیر و شر، و نیک و بد تقسیم می‌کند، و طبیعتاً هر آن‌چه در گفتمان آن‌ها نمی‌گنجد، هر چند اگر برای دموکراسی هم مبارزه می‌کردند، از آن‌جا که دموکراسی آن‌ها حقیقی نبود، جزو جبهه شر و بدی قرار می‌گرفتند. این در حالی است که، حزب توده یا نمی‌دانست و یا نمی‌خواست بداند، که در خود اروپا به عنوان مظهر جنگ طبقاتی، دموکراسی زمانی متحقق شد که «جنگ طبقاتی به بده‌بستان تبدیل شد که در آن شکست قطعی یکی از دو طرف جدال مدنظر نبود» (لوییس، ۱۳۸۸: ۵۴). اما، حزب توده هیچ‌گونه اعتقادی به گفتگو و یا حتی بده‌بستان نداشت.

همان‌گونه که گفته شد، این حزب جامعه را به اردوگاه موافقان و مخالفان خود تقسیم می‌کرد، و هر شخص و گروهی که درون گفتمان آنان جای نمی‌گرفت، دشمن محسوب می‌شد. به‌طور کلی، این‌گونه ادبیات در سه حوزه، که سیاست‌های ایدئولوژیک حزب توده را به‌طور کامل نسبت به جامعه مدنی و قدرت بازتاب می‌دهد، قابل مشاهده است، که عبارتند از: «مبارزه با فاشیسم از طریق تبلیغات و دیگر امکانات؛ مبارزه به خاطر استقرار دموکراسی؛ و رساندن مردم ایران به درک این‌که دولت شوروی تنها به‌روزی و آزادی آن‌ها را می‌خواهد» (کاشی، ۱۳۸۴: ۶۴). مشخص است که در این‌جا منظور حزب توده از مبارزه با فاشیسم، در لفافه

ملی‌گرایان بود. وحشی‌گری فاشیسم آلمان بهانه‌ مناسبی بود تا حزب به دنبال «وفاقی عمومی برای مقابله با جبهه فاشیسم داخلی» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۳۰) باشد. هرچند ابتدا سر پیکان متوجه فاشیسم رضاشاهی بود، اما در ادامه این ادبیات، به ابزاری جهت خشونت نمادی علیه گفتمان-هایی شد که قائل به هویت غیر اقتصادی ملی برای انسان‌ها بود.

همچنین، منظور حزب از استقرار دموکراسی نیز، همان‌گونه که گفته شد نظم اجتماعی مارکسیستی بود که فقط حزب توده رسالت آن را بر عهده داشت، زیرا «در میانی تئوریک حزب توده نیز می‌توان وجه ابزاری دموکراسی برای وصول به نظم سوسیالیستی و حاکمیت پرولتاریا را سراغ گرفت» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). در ارتباط با رابطه شوروی و حزب توده نیز «روشن است که هم تندروها و هم میانه‌روها برای انقلاب اکتبر و اتحاد شوروی، به عنوان پایگاه انقلاب پرولتاریایی پیروزمند، ارزش و احترام بسیاری قایل بودند. اعضای هر دو جناح در سراسر دهه ۱۳۲۰ تسلیم سیاست شوروی بودند. هر دو جناح معتقد بودند که حزب باید وظایف بین‌المللی خود را مد نظر قرار دهد و سیاست‌های حزب را با سیاست‌های اتحاد شوروی هماهنگ سازد» (کاشی، ۱۳۸۴: ۶۵). به طور کلی، حزب توده چنان در ایدئولوژی مارکسیسم مسخ شده بود که با «حمایت از واگذاری امتیاز نفت شمال در سال ۱۳۲۳ و تأسیس گروه‌های صلح به حمایت از سیاست بین‌المللی شوروی در اواخر دهه ۱۳۲۰» (بهروز، ۱۳۸۶: ۶۴)، چنین می‌پنداشت راه را برای انقلاب نهایی مارکسی می‌کند. حمایت حزب از «منافع شوروی در ایران به هیچ‌وجه تصادفی و گذرا نبود و از الگویی پیروی می‌کرد که سراسر فعالیت حزب را در ایران در بر می‌گرفت» (بهروز، ۱۳۸۶: ۶۴). چرا که برای این ایدئولوژی تنها یک هویت اصیل وجود داشت که آن هم هویت طبقاتی بود.

این سیاست‌های ایدئولوژیک به وضوح بازتاب نگرش حزب توده به جهان زندگی در ایران است؛ جهانی که به دلیل کثرت اجتماعی- فرهنگی آن هر ایدئولوژی تک‌گویانه‌ای را به مبارزه می‌طلبد. به هر روی، خیلی زود تبعیت حزب توده از شوروی وجوه عینی خود را در جهان زندگی ایران بر جا گذاشت.

در سال ۱۳۲۴ حزب دموکرات آذربایجان اعلام خودمختاری کرد و شوروی که حزب توده معتقد به «حمایت بی‌چون و چرا از آن بود» (بهروز، ۱۳۸۶: ۳۸۱) و وابستگی سیاسی- ایدئولوژیکی شدیدی بدان داشت، از این خواسته حمایت کرد. پس از آن نیز حزب دموکرات کردستان، که از کومله ژک به حزب دموکرات تغییر نام داده بود همین راه را رفت. این آزمون

برای توده نقطه عطفی در تاریخ آن‌ها محسوب می‌شد. اگر از آن‌ها حمایت می‌کرد با ماهیت ایدئولوژیک‌شان در تضاد بود، چرا که خواسته‌های آنان قومی بود؛ و اگر مخالفت می‌کرد، هم دل‌مادر خویش را رنجانده بود و هم به ملی‌گرایی متهم می‌شد و خیاط در کوزه می‌افتاد. نتیجه آن‌که، حزب به دو جناح تقسیم شد و بخشی از سیاست‌های شوروری حمایت کردند و برخی دیگر مخالفت. بدین‌سان، تعدادی از اعضای حزب از آن جدا شد؛ آن‌ها - به ویژه فارسی‌زبانان - مخالف سیاست‌های حمایت شوروری از اقوام بودند، و هرگونه خواسته‌ای که اقوام را در برابر دولت مرکزی، «زبان‌های اقلیتی را نسبت به زبان رسمی و قدرت‌های محلی را در برابر حاکمیت ملی تقویت کند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸۱)، مخالف بودند. خلیل ملکی، به عنوان عضوی از این جناح، «ضمن توضیح دلایل کناره‌گیری از حزب توده، رهبران حزب را به پیروی کورکورانه از روس‌ها و اتحاد با دموکرات‌های آذربایجان که می‌خواستند ایران را تجزیه کنند متهم کرد. البته در سال ۱۳۲۵، خلیل ملکی و سایر مخالفان این موضوع را طرح نکردند تا از روس‌ها به دلیل امتیاز نفتی یا قیام آذربایجان انتقاد نکنند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸۱).

این حمایت از شوروری باعث شد تا به «اصول اساسی مرام حزب توده [مبنی بر] حفظ استقلال و تمامیت ارضی» (کاشی، ۱۳۸۴: ۱۲۴) با تردید همراه شود و حزب توده همچون تهدیدی برای کشور به شمار آید، تا پشتیبانی هواداران خود را نیز تا حد زیادی از دست بدهد. بدین‌سان، پس از آن‌که «قوم» با شوروی‌ها از در دیپلماسی وارد شد، سپر آهنین توده نیز به یکباره فرو ریخت، و زمینه مساعدی برای سرکوب آن مهیا شد. بدین ترتیب، حزب توده درسی فراگرفت، مبنی بر اینکه، زمین تا آسمان فاصله هست میان سیاست تلاش برای تأسیس جامعه با سیاست بین‌الملل. شوروی به آنها آموخت که در عرصه سیاست بین‌الملل، می‌شود تز لنین را با نفت شمال معاوضه کرد. به همین دلیل، هنگامی که «کشاورز» یکی از اعضای میانه‌رو حزب توده «شوروی‌ها را به سوء استفاده از احترام و تحسینی که حزب توده برای انقلاب اکتبر و اتحاد شوروی قائل بود، متهم» (بهروز، ۱۳۸۰: ۶۵) کرد، خریداری نداشت.

سرکوب حزب توده برای مدت کوتاهی حضورشان را در حوزه عمومی تضعیف کرد، اما خیلی زود به عرصه سیاسی برگشت و اینبار با پی‌گیری سیاستی دوگانه، آگاهانه‌تر به تعامل با زیست جهان پرداخت؛ هرچند، نباید «آگاهانه» را با «عقلانی» خلط کرد. پس از کنگره دوم «رهبران حزب توده، استراتژی دوگانه‌ای مطرح کردند. از یک سو، کوشیدند تا نیروهای گسترده ضد سلطنت را مؤتلف سازند و آزادی عمل در تأسیس سازمان‌های توده‌ای، به ویژه اتحادیه‌های

کارگری را دوباره به دست آورند... و از سوی دیگر، فعالیتهای خود را بر تقویت سازمان‌های استانی و تربیت کادرهای کاملاً پای‌بند به اصول سانترالیسم دموکراتیک و آگاه به مارکسیسم و لنینیسم، متمرکز کنند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸۸). سیاست دوگانه حزب به خوبی دنبال شد و باعث شد تا نگرش اشخاص سلطنت طلبی چون سید ضیاء را به سمت خود جلب کند و اعلام کرد که اگر نخست وزیر می‌شد حزب را از فشارها و محدودیت‌های پلیس خلاص می‌کرد. زیرا حزب توده یک سازمان میهن‌پرست و پای‌بند قانون است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸۹). به همین دلیل، یعنی پی‌گیری سیاست‌های دوگانه حزب به موقعیت گذشته خود بازگشت و «در سال ۱۳۳۲ باز هم قدرتمندتر شد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۹۴). اما برخلاف آنچه پنداشته می‌شد حزب توده باز هم تمایلی به ایجاد ارتباط مبتنی بر عقلانیت مفاهمه‌ای با دیگر گفتمان‌های جامعه مدنی نداشت.

این حزب بهترین فرصت را برای انداختن ریل تاریخ به مسیر دموکراسی در زمان نخست وزیر مصدق از دست داد. تندروها که همیشه در سیاست‌های ناعقلانی دست بالا را دارند، «ملی‌گرایان ایران را به عنوان مظهر بورژوازی مورد حمله قرار می‌دادند» (بهرروز، ۱۳۸۰: ۶۵). تندروهای حزب توده در کل مخالف دولت ملی‌گرا بودند. جناح میانه‌رو نیز اگر تمایل به حمایت از مصدق داشت نه از سر فهم روند دموکراتیزاسیون، بلکه به عنوان مرحله‌ای از تاریخ بدان می‌نگریست که بعداً آن را سرنگون خواهند کرد.

به هر ترتیب، در دوراهی پشتیبانی کردن و پشتیبانی نکردن، هر یک از دو جناح با استدلالی ایدئولوژیک به استقبال یک رخداد تاریخی رفت. ادله جناح مجرب و قدیمی حزب، که می‌خواستند در کنار مصدق قرار گیرند بدین منوال بود: «[آن‌ها] موافق یک ائتلاف هرچند ضمنی و غیر مستقیم بودند. به نظر آن‌ها، حزب توده می‌بایست یاور جبهه ملی باشد زیرا این جبهه، نماینده بورژوازی ملی در حال جنگ با امپریالیسم انگلیس بود و در راستای یک انقلاب دموکراتیک تلاش می‌کرد و دیگر اینکه حزب توده می‌توانست این انقلاب دموکراتیک ملی را به تدریج از طریق دادخواهی‌های مردم، گردهمایی‌ها و سایر اشکال عمل توده‌ای، به انقلاب سوسیالیستی کارگری تبدیل کند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۹۵).

همانگونه که پیداست، در استدلال میانه‌روها برای حمایت از مصدق و جبهه ملی هیچ‌گونه ادله‌ای مبنی بر، بر ساختن بدیلی دموکراتیک از طریق گفتگو مشاهده نمی‌شود. آن‌ها، صرفاً به این دلیل موافق ائتلاف با مصدق و جبهه ملی هستند که بر اساس نظریه مارکس یک مرحله،

انقلاب سوسیالیستی را پیش خواهد انداخت. اگر میانه‌روها تا این مرحله پیش می‌روند، تندروها به طور کلی با پدیده مصدق و جبهه ملی مشکل داشتند. آن‌ها، نه تنها مخالف ائتلاف بودند، «بلکه از رویارویی مستقیم با جبهه ملی پشتیبانی می‌کردند. آن‌ها مصدق را نه رهبر بورژوازی ملی در حال جنگ با امپریالیسم انگلیس بلکه دست‌نشانده بورژوازی کمپرادور وابسته به امپریالیسم آمریکا؛ نه یک مشروطه خواه بزرگ آزادی‌خواه بلکه قوام دیگری که حتماً به نیروهای چپ خیانت خواهد کرد؛ و نه یک اصلاح‌گر راسخ بلکه اشرافی مرددی که سرانجام با نیروهای ارتجاعی و حتی با شاه آشتی خواهد کرد، می‌پنداشتند. آن‌ها به این نتیجه رسیده بودند که حزب توده باید جبهه ملی را بی‌پناه بگذارد، پایگاه آن را تضعیف کند و به تنهایی طبقه متوسط را بسیج کند و انقلاب دموکراتیک ملی و همچنین انقلاب سوسیالیستی طبقه کارگر را به انجام برساند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۹۶). در تقابل این دو استدلال، سرانجام «گروه دوم پیروز شد و سیاست‌های خود را به اجرا گذاشت» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۹۷)، و متعاقب آن، روزنامه‌های حزب توده با ارائه چهره‌ای منفی از مصدق، افکار عمومی را علیه او بسیج کردند، و این دقیقاً همان چیزی بود که حکومت پهلوی محمدرضاشاه بدان نیاز داشت. حزب توده که خواهان ایجاد جامعه‌ای نیک بود، نمی‌دانست «جامعه نیک جامعه‌ای اتوپیایی نیست بلکه جامعه‌ای است که ممکن‌ترین شیوه زندگی را مهیا سازد» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۹۹)، و چنین جامعه‌ای فقط از طریق توافق مبتنی بر گفتگو حاصل خواهد شد. شاید پربیراه نگفته باشیم که اگر حزب توده در فاصله دوازده سالی که در فضای زیست‌جهان امکان روابط مدنی به دور از خشونت مهیا شده بود، به جای رویکرد ایدئولوژیک اتوپیاگرایانه، دست از حقیقت مطلق بر می‌داشت و با سایر گفتمان‌های جامعه مدنی به دنبال برساختن دموکراسی می‌بود، تاریخ مسیر دیگری را می‌پیمود. اما حزب توده حقیقت‌گرایی مارکسیستی را نقشه راه خود کرد و فرصت دوازده ساله‌ای که به دست آمده بود از دست رفت. پس از آن فضا برای گفتگو کاملاً بسته شد، و جنبش‌های اجتماعی از سطح به زیر پوست زیست‌جهان خزیدند و به جنبش‌های زیرزمینی مسلحانه تبدیل شدند. بدیهی‌ست در این حالت هیچ‌گونه امکانی برای گفتگو باقی نمی‌ماند.

### نتیجه‌گیری

در فاصله سال‌های ۳۲-۱۳۲۰ فضای باز سیاسی و فکری‌ای مهیا شد و احزاب و جنبش‌های اجتماعی مختلفی در عرصه زیست‌جهان ایران پا به منصفه ظهور نهادند و حزب توده یکی از

آن‌ها بود. این زمان تقریباً یک دهه‌ای پس از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، بهترین فرصت ممکن برای تحقق دموکراسی بود که علل متفاوتی باعث از دست رفتن آن شد. یکی از این علت‌ها رویکرد ایدئولوژیک حزب توده نسبت به جامعه مدنی بود. جامعه مدنی به معنای هابرماسی آن بر حوزه‌ای عمومی مبتنی بر عقلانیت مفاهمه‌ای است، که اخلاق گفتمان کنش ارتباطی آن را پیش می‌برد. اما گفتگو زمانی ممکن می‌شود که ایدئولوژی‌های سیاسی حوزه عمومی، عقلانی باشند. حزب توده با تأکید بر ایدئولوژی غیرعقلانی مارکسیسم-لنینیسم که ماهیتاً حقیقت‌محور و منولوژی (تک‌گویانه) بود، اعتقادی به گفتگو نداشت. حزب توده به روابط کلی سلطه نظر نداشت، بلکه به دنبال تغییر ساختار حکومت و فراچنگ آوردن قدرت بود تا از طریق آن زمینه را برای انقلاب سوسیالیستی مهیا کند. بنابراین، حزب توده رسالت تاریخی از پیش تعیین شده‌ای برای خود قائل بود؛ حقیقت مطلقى که هر کس بدان دست یافته بود در دایره حزب قرار می‌گرفت، و هر آن‌که به این حقیقت نرسیده بود مانعی در راه انقلاب و رسالت تاریخ بود.

حزب توده با خوانشی ماتریالیستی به تعامل با جامعه‌ای مدنی پرداخت که گفتمان‌های آن بر هویت‌های غیر اقتصادی تأکید داشتند، هرچند خواست‌های دموکراتیکی داشتند. این حزب به جای تشکیل اپوزیسیونی دموکراسی‌خواه و تلاش برای بساختن بدیلی دموکراتیک، به تقسیم جامعه مدنی پرداخت. بر اساس این تقسیم‌بندی، خود را پیام آور آزادی‌خواهی و دموکراسی حقیقی معرفی می‌کردند، و سایر گفتمان‌ها را فاشیست و مرتجع جلوه می‌دادند. برای حزب توده، بازیگران جامعه مدنی یا دشمن بودند و یا در بهترین حالت، ابزاری برای رسیدن به انقلاب سوسیالیستی. همچنین ماهیت ایدئولوژیک حزب توده ایجاب می‌کرد به جای ترابط با گفتمان‌های جامعه مدنی، با شوروی به عنوان صادر کننده ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم برای انقلابی اینترناسیونالیستی هم‌پیمان شود، و این خود مزید بر علتی شد جهت دورتر شدن از فضای جامعه مدنی. بدین سان اسارت در «قفس آهنین» ایدئولوژی، «افیونی» شد تا به جای درک واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی داخل ایران، و ترابط با گفتمان‌های جامعه مدنی، به دنبال مفاهیم و روابط موهوم باشند. اهمیت حزب توده از آن جهت است که در جامعه وقت ایران، بزرگترین جنبش اجتماعی بود و اگر با سایر گفتمان‌های جهان زندگی تعاملی نه بر اساس ایدئولوژی، بلکه مبتنی بر عقلانیت مفاهمه‌ای ایجاد می‌کرد، و همچنین فرصتی که با نخست وزیر مصدق به دست آمد، بر سر مباحثی همچون؛ ۱. انتخابات رقابتی و آزاد؛ ۲. حقوق مدنی



پایه؛ ۳. قواعد بازی جاافتاده و شفاف که از این آزادی‌های دموکراتیک حفاظت کند، توافق کند، می‌توانست گام بلندی در جهت دموکراتیزاسیون بر دارد.

### فهرست منابع

- اکلیشال، رابرت و دیگران (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد قاند، تهران: نشر مرکز.
- ایگلتن، تری (۱۳۸۱). *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نشر نی.
- بهرز، مازیار (۱۳۸۰). *شورشیان آرمانخواه*، ترجمه مهدی پرتوی، تهران: نشر ققنوس.
- پلامناتز، جان پتروف (۱۳۸۹). *ایدئولوژی*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- پولانزاس، نیکوس (۱۳۸۹). *طبقه در سرمایه داری معاصر*، ترجمه حسن فشارکی و فرهاد مجلسی پور، تهران: نشر رخداندو.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۹). *عینیت ایدئولوژی*، علی بهروزی، تهران: نشر طرح نو.
- کاتم، ریچارد (۱۳۸۵). *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر کویر.
- کاشی، غلامرضا (۱۳۸۵). *نظم و روند تحول گفتاری دموکراسی در ایران*، تهران: نشر گام نو.
- کالینیکوس، آکس (۱۳۸۹). *اندیشه انقلابی مارکس*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نشر آزاد مهر.
- کائوتسکی، کارل (۱۳۸۳). *علیه لنینیسم*، ترجمه منوچهر صالحی، تهران: نشر اختران.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۴). *جریان‌های اصلی در مارکسیسم، دوره ۳ جلدی*، ترجمه عباس میلانی، تهران: نشر آگه.
- گودوین، رابرت و دیگران (۱۳۸۱). *دولت و جامعه*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: نشر وزارت امور خارجه.
- لارین، خورخه (۱۳۸۶). *مفهوم ایدئولوژی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر وزارت امور خارجه.
- لوییس، پل (۱۳۸۸). *دموکراسی در جوامع مدرن*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر آگه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۴). *درباره تکامل مادی تاریخ*، ترجمه خسرو پارسا، تهران: نشر دیگر.

- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸). **خرد و انقلاب**، ترجمه محمد محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱). **دربارهٔ امر سیاسی**، ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر رخداد نو.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۵). **تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی**، ترجمه جلال توکلیان، تهران: نشر طرح نو.
- میلز، چارلز رایت (۱۳۸۵). **مارکس و مارکسیسم**، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: نشر خجسته.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲). **رویارویی فکری ایران با مدرنیته**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: نشر ققنوس.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸). **ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی**، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: نشر ققنوس.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). **دگرگونی ساختاری حوزهٔ عمومی**، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
- هانتینگتون، ساموئل و دیگران (۱۳۸۶). **گذار به دموکراسی**، ترجمه محمد علی کدیور، تهران: نشر گام نو.
- هولاب، رابرت و هابرماس، یورگن (۱۳۷۵). **نقد در حوزه عمومی**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.