

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)
سال بیست و چهارم، دوره جدید، شماره ۱۳، پیاپی ۹۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳

بررسی موضع حزب توده در قبال انقلاب اسلامی ایران بر اساس اسناد چپ (حزب توده)

فریبرز محرم‌خانی^۱
منصور عنبرمو^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۰

تاریخ تصویب: ۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

این مقاله درصدد تبیین موضع حزب توده درباره انقلاب اسلامی ایران است. حزب توده، به‌عنوان مهم‌ترین نماینده اشاعه مارکسیسم در ایران، نقش تاریخی مهمی داشته است. قصد این است که با استفاده از روش تحلیل محتوا در چهارچوب روش مدیولوژی، رویکرد حزب توده در مورد انقلاب اسلامی ایران براساس اسناد چپ، به‌ویژه منابع و اسناد سیاسی حزب توده، مورد بررسی قرار گیرد. با تأکید بر مفهوم مخیله اجتماعی، این مقاله درصدد بیان این است که مواضع متفاوت حزب توده در طرفداری از انقلاب اسلامی ایران و رهبری امام‌خمینی (ره) براساس

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام‌نور؛ F_moharamkhani@pnu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی و مدرس دانشگاه؛ Mansour_anbarmoo@yahoo.com

این مدل، هم ناشی از تأثیر ناخودآگاه حزبی در برخی مواقع، و خودآگاه حزبی در مواقع دیگر است. بدین ترتیب، مدل به دست آمده می‌تواند شناخت متفاوتی از حزب توده ارائه کند.

واژه‌های کلیدی: حزب توده، مخیله اجتماعی، مدیولوژی، انقلاب

اسلامی.

۱. مقدمه

این مقاله درصدد تبیین موضع حزب توده درباره انقلاب اسلامی ایران است. حزب توده، به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین احزاب سیاسی و قدیمی‌ترین تشکل جریان مارکسیسم در تاریخ معاصر ایران، نقش عمده‌ای در تحولات سیاسی و اجتماعی دهه‌های بیست تا چهل شمسی ایفا کرده است. اگر دهه چهل شمسی را یکی از مهم‌ترین دهه‌های تاریخ معاصر ایران بدانیم، تأثیر فراوان نویسندگان و عقاید حزب توده در این دهه اغراق‌آمیز نخواهد بود. این حزب به دلیل اهمیتی که در این دهه به دست آورده بود، توانست با استقبال عمومی روشنفکران و به‌ویژه توده مردم ایران روبه‌رو شود. این مقاله درصدد پاسخ دادن به این سؤال‌هاست: همراهی حزب توده با انقلاب اسلامی از چه ویژگی‌هایی برخوردار بوده است؟ آیا این همراهی بر اساس مصلحت‌اندیشی و فرصت‌طلبی حزب بود یا تحت تأثیر ناخودآگاه سیاسی و مخیله اجتماعی اعضای آن؟

درباره پیشینه موضوع می‌توان به کتاب‌های متعددی که در زمینه حزب توده و انقلاب اسلامی منتشر شده است، اشاره کرد. از میان این کتاب‌ها ابتدا باید به کتاب *ایران بین دو انقلاب*^۱ اشاره کرد. آبراهامیان به بررسی جامعه‌شناختی و تحلیل پایگاه اجتماعی و قومی-طبقاتی حزب توده، بدون در نظر داشتن عناصر فرهنگی و صرفاً از منظر جامعه‌شناسی پرداخته است. کتاب *کثرراهه*^۲ از احسان طبری، *خاطرات و گفت‌وگو با تاریخ*^۱ از نورالدین

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۳). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی.

تهران: نشر مرکز.

۲. طبری، احسان (۱۳۶۶). *کثرراهه*. تهران: امیرکبیر.

کیانوری، یادداشت‌ها و یادمان‌های پراکنده^۲ از ایرج اسکندری، خاطرات^۳ بزرگ علوی، و خاطرات سیاسی^۴ اثر فریدون کشاورز منحصر به بررسی مسائل روزمره و در مواردی آشکار کردن زوایا و اعمال بیان‌نشده این حزب است و عموماً فاقد چهارچوب نظری برای پژوهش است. پژوهشگرانی چون مازیار بهروز در کتاب شورشیان آرمان‌خواه؛ ناکامی چپ در ایران^۵، بابک امیرخسروی در کتاب نظر از درون به نقش حزب توده ایران^۶ و همچنین محمود طلوعی در کتاب پیوستن و گسستن^۷ نیز به تبیین نقش حزب توده در سال‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی پرداخته‌اند؛ اما به بیان تحلیلی موضع حزب توده در مقابل انقلاب اسلامی، بدان شکل که مورد نظر این نوشتار است، نپرداخته‌اند. در پایان باید به کتاب‌هایی چون حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی^۸ به کوشش جمعی از پژوهشگران، سازمان نظامی حزب توده ایران؛ چپ در ایران به روایت اسناد ساواک^۹، استالین‌گرایی و حزب توده ایران^{۱۰} تألیف الهه کولایی، مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان^{۱۱} تألیف بابک امیرخسروی و سازمان افسران حزب توده ایران^{۱۲} تألیف محمدحسین خسروپناه اشاره کرد. همه این آثار با وجود ارزشمندی و ظرافت دقت، به نوع نظر نگارنده از منظر مدیولوژیکی نزدیک نبودند. درباره ساختار مقاله لازم به ذکر است که بخش

-
۱. کیانوری، نورالدین (۱۳۷۶). خاطرات و گفت‌وگو با تاریخ. تهران: نگره.
 ۲. اسکندری، ایرج (۱۳۶۵). یادداشت‌ها و یادمان‌های پراکنده. به‌اهتمام بهرام چوبینه. تهران: مرد امروز.
 ۳. علوی، بزرگ (۱۹۹۷). خاطرات. به کوشش حمید احمدی. سوند: باران.
 ۴. کشاورز، فریدون (۱۳۷۱). خاطرات سیاسی. به کوشش علی دهباشی. تهران: آبی.
 ۵. بهروز، مازیار (۱۳۸۰). شورشیان آرمان‌خواه؛ ناکامی چپ در ایران. ترجمه مهدی پرتوی. تهران: ققنوس.
 ۶. امیرخسروی، بابک (۱۳۷۵). نظر از درون به نقش حزب توده ایران. تهران: اطلاعات.
 ۷. طلوعی، محمود (۱۳۷۰). پیوستن و گسستن. تهران: تهران.
 ۸. حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی (۱۳۸۷). به کوشش جمعی از نویسندگان. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
 ۹. سازمان نظامی حزب توده ایران؛ چپ در ایران به روایت اسناد ساواک (۱۳۸۰). تهران: وزارت اطلاعات. مرکز بررسی اسناد تاریخی.
 ۱۰. کولایی، الهه (۱۳۸۷). استالین‌گرایی و حزب توده ایران. تهران: میزان.
 ۱۱. امیرخسروی، بابک (۱۳۸۲). مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان. تهران: پیام امروز.
 ۱۲. خسروپناه، محمدحسین (۱۳۷۷). سازمان افسران حزب توده ایران (۱۳۲۲-۱۳۳۳). تهران: شیرازه.

ابتدایی مقاله را به معرفی نظریهٔ مدیولوژی و مفاهیم اصلی آن اختصاص داده‌ایم. در بخش دوم بررسی مواضع حزب توده بر مبنای مدیولوژیکی آن - که نیازمند تحلیلی تاریخی از مخیلهٔ ایرانی در دوران ایرانشهری و اسلامی بود - ارائه شده است و در بخش سوم نیز به مرور و بررسی مواضع حزب توده در قبال انقلاب اسلامی ایران با توجه به موارد ذکر شده پرداخته‌ایم.

۲. روش تحقیق

به لحاظ نظری، می‌توان روش تحقیق را بر اساس روش تحلیل محتوا مورد بررسی قرار داد. رویکرد تحلیلی عموماً روشی به منظور دستیابی به ویژگی‌های مختلف پیام، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فرستندهٔ پیام، علل صدور پیام و آثار پیام است. روش پژوهش حاضر بر تحلیل محتوا^۱ استوار است. تحلیل محتوا روشی خاص در تحقیق مشاهده‌ای و تحقیق تاریخی اسنادی محسوب می‌شود. شناخته‌شده‌ترین انواع پژوهش تحلیل محتوا عبارت‌اند از: تحلیل محتوای مقوله‌ای، تحلیل محتوای ارزیابی و تحلیل محتوای تفاهم یا همبستگی. این روش را مطالعهٔ عینی، کمی و سیستماتیک فرآورده‌های ارتباطی (محتوای آشکار پیام) برای رسیدن به تفسیر پیام تعریف کرده‌اند. هدف‌های اصلی آن را می‌توان در تحلیل ویژگی‌های پیام، تحلیل پیشینه‌ای پیام و تحلیل پیامدهای پیام خلاصه کرد (سرمد، ۱۳۵۸: ۵۹). یکی از مسائلی که امروزه در مورد تحلیل محتوا مطرح است، این است که به چه صورت می‌توان با تحلیل پیام، در کنار ویژگی‌های خود پیام، اطلاعاتی نیز دربارهٔ فرستنده، گیرنده، اثر و چرایی آن به دست آورد.

۳. مبانی نظری

مدیولوژی^۲ نظریه‌ای برای تبیین فرایند انتقال فرهنگ است. این نظریه نخستین بار از سوی رژی دبره^۳ در دههٔ ۱۹۹۰م به کار برده شد؛ هرچند این واژه تا سال ۲۰۰۴م و زمان ترجمهٔ

1. Content analysis
2. Mediology
3. Regis Debray

کتاب *انتقال فرهنگ* به زبان انگلیسی ناشناخته ماند (Debray, 2004: 15). به لحاظ لغوی مدیولوژی مرکب از دو جزء است. «مدیا»^۱ در لغت به معنی حالت میانه یا واسطه و در اصطلاح به معنی ماده یا واسطه‌ای است که از طریق آن تأثیر بر شیء یا بر حواس انتقال می‌یابد. «لوژی» نیز بیانگر ویژگی علمی این رهیافت است. به شکلی ساده، مدیولوژی - متفاوت از مدیالوژی - هدفش این است که دریابد چرا بده‌ویستان میان کهنه و نو هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. چگونه است که مواد منسوخ‌شده همچنان باقی می‌ماند و به نسل بعد از ما می‌رسد. به عبارت دقیق‌تر، مدیولوژی درصدد فهم و درک اولاً فرایند و ثانیاً عوامل و حامل‌های انتقال فرهنگ است. مدیولوژی براساس تفاوت میان دو مفهوم «انتقال»^۲ و «ارتباط»^۳ بنا شده است. انتقال فرایندی فعال است و برخلاف ارتباط که بر جابه‌جایی در یک حوزه زمانی و مکانی مشخص دلالت دارد، بر جابه‌جایی در دو حوزه زمانی و مکانی متفاوت تأکید می‌کند. اگر بپذیریم که در فرایند انتقال، ارتباط میان گذشته و حال نهفته است، فرهنگ و ناخودآگاه سیاسی به‌عنوان عوامل غایب زمینه‌ساز این انتقال هستند. رژی دبره با استفاده از مفهوم ناخودآگاه اجتماعی، ناخودآگاه سیاسی را، به‌مثابه مفهومی خاص، به نظریه مدیولوژی اضافه کرد. این مقوله که وام‌گرفته از علم روانشناسی است، همچون ناخودآگاه جمعی به گروه و اجتماع اشاره دارد؛ اما از حیث فعالیت سیاسی و میزان سازماندهی‌شان، آن‌ها را مدنظر قرار می‌دهد (Joscelyne, 2001). دبره (Debray, 2000: 70) برای دفاع از استدلالش مبنی بر اینکه فرهنگ انتقال می‌یابد و آنچه امروز به‌دست ما رسیده است، مرهون پیشینیان است، میان زندگی طبیعی^۴ و زندگی تاریخی^۵ تفاوت می‌گذارد. زندگی طبیعی آن نوع زندگی است که در آن عامل زمان هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند؛ مانند زندگی ثابت زنبور عسل. اما زندگی تاریخی زندگی‌ای است که در اثر تحولاتی که در طی زمان درونی شده است، دچار تغییر می‌شود؛ مثل تغییر ساختار خانواده از قبیله‌ای در گذشته تا هسته‌ای امروزه. به نظر دبره (Ibid)، آنچه زندگی تاریخی را در طی

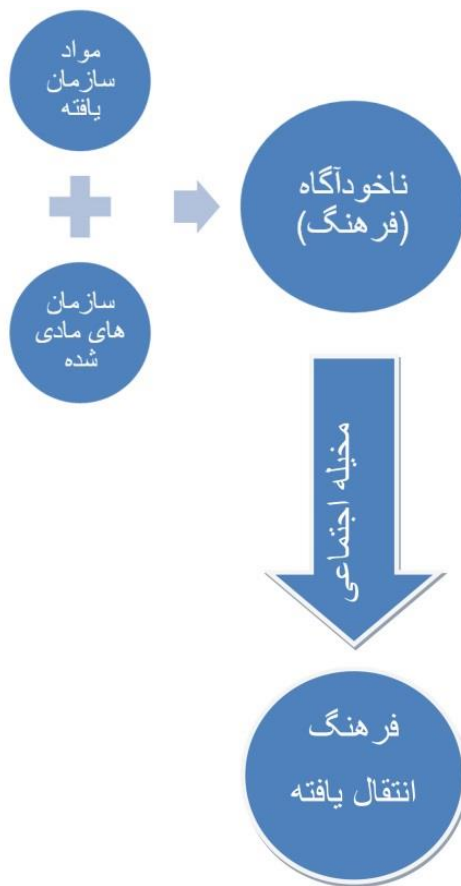
-
1. Media
 2. Transmition
 3. Communication
 4. Natural life
 5. Historical life

زمان منتقل می‌کند، ابزار غیرزنده است. مثلاً فردگرایی با اختراع دوچرخه به نسل‌های بعد منتقل شد. از این‌رو، وی بر آن است که هرچند تکنولوژی لوکوموتیو از دوچرخه پیشرفته‌تر است، دوچرخه به‌عنوان حامل فردگرایی بعد از لوکوموتیو اختراع شد. به این سبب است که دبره از مفهوم انتقال به‌جای ارتباط سخن به میان می‌آورد. به نظر وی در زندگی طبیعی، بسیاری از جانوران مثل دلفین‌ها، مورچه‌ها و زنبورها، قادر به برقراری ارتباط هستند؛ اما ویژگی انسان این است که می‌تواند تجربیاتش را ذخیره و به نسل بعد منتقل کند. به قول دبره (Ibid, 73)، حیوانات سخت‌ترین مسیرها را طی می‌کنند و از هم تبعیت می‌نمایند؛ اما راه نمی‌سازند. نکته‌ی لازم به ذکر در توضیح این تئوری، اشاره به مفهوم «مخيلة اجتماعی»^۱ است. این مفهوم ستون فقرات فرهنگ، یعنی عامل اصلی انتقال در مدیولوژی است. هدف دبره (Ibid, 103) از بیان این مفهوم، اشاره به فرایند ناخودآگاه انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر است. از این‌رو، وی روش مدیولوژی را توجه به بخش‌های کمتر شناخته‌شده می‌داند و حاشیه را مرکز توجه قرار می‌دهد. برای مثال امروزه از تغییر مفهوم حلقوی زمان به خطی سخن بسیار گفته می‌شود؛ اما به تأثیر اختراع ساعت مکانیکی بر این تحول کمتر توجه می‌شود. هدف مدیولوژی روشن کردن این جنبه‌های مغفول مانده است.

۳-۱. مخيلة اجتماعی

آنچه موجب پایداری فرهنگ می‌شود، عاملی به نام مخيلة اجتماعی است. مخيلة اجتماعی منبع ناخودآگاه سیاسی است. ناخودآگاه سیاسی ساختاری است که براساس روابط مادی گروهی شکل می‌گیرد و فشاری غیرقابل مقاومت را بر افراد و گروه‌ها وارد می‌کند. به‌رغم بروز تغییرات در روبنا، این ساختار همچنان ثابت و کارآمد باقی می‌ماند. از نظر دبره (Ibid, 38: 1991)، این مخيلة اجتماعی و فرهنگ است که فرآیند انتقال را ممکن می‌کند. بروز پدیده‌های سیاسی تابعی از ناخودآگاه سیاسی است. مخيلة اجتماعی یک کل نسبت به ناخودآگاه سیاسی، به‌عنوان یک جزء، است. در مطالعه مدیولوژیکی عموماً دو فاکتور

مدنظر قرار می‌گیرد: مواد سازمان‌یافته^۱ و سازمان‌های مادی شده^۲. منظور از مواد سازمان‌یافته ابزارها و ادواتی است که انسان‌ها متناسب با نیازهایشان می‌سازند؛ اما سازمان‌های مادی شده شامل نهادهایی است که به انسان اشکال خاصی از رفتار را تحمیل می‌کند. با توجه به توضیحات فوق می‌توان سیر تحول فرهنگ - به صورت مدیولوژیک - را در شکل ذیل با عنایت به عناصر شکل‌دهنده مورد بررسی قرار داد.



شکل ۱. سیر تحول مدیولوژیکی فرهنگ

1. Organized material
2. Material organization

۴. حزب توده ایران

پس از اشغال ایران از سوی نیروهای متفقین و برکناری رضاشاه پهلوی در سوم شهریور ۱۳۲۰، در پی فرمان عفو عمومی بسیاری از زندانیان سیاسی آزاد شدند. گروهی از زندانیان چپ که پیش تر فعالیت‌های سیاسی داشتند، پس از آزادی از زندان یا بازگشت از تبعید، به تشکیل سازمانی برای مبارزه سیاسی اقدام کردند. این افراد به دو دلیل از تشکیل گروهی به نام «حزب کمونیست» منصرف شدند: نخست اینکه در ایران پیش از این حزبی به این نام به وجود آمده، اما پایگاه اجتماعی مناسب و توفیق زیادی کسب نکرده بود؛ دیگر اینکه به دلیل «قانون منع مرام اشتراکی» مصوب سال ۱۳۱۰، از فعالیت آن حزب جلوگیری شده بود و رهبرانش یا در زندان یا تحت تعقیب قضایی بودند. به همین دلیل با نظر سلیمان میرزا اسکندری نام «توده ایران» انتخاب شد. سیاست حزب توده در آغاز با سمت‌گیری ضداستعماری به صورت مشخص تری آشکار شد. روزنامه رهبر (س ۲، ش ۳، ص ۱)، ارگان کمیته مرکزی حزب، در ۱۷ اسفند ۱۳۲۲ اعلام کرد که دوستی حزب توده در قبال کشورهای خارجی منوط به یک شرط و آن محدود کردن منافع خود در محدوده منافع ملی ایران است. در فضای پرامیدی که با سقوط رضا شاه در دهه بیست پدید آمده بود، برای بیشتر روشنفکران ایرانی هواداری از شوروی نه تنها با علایق ملی هیچ تضادی نداشت، بلکه با آن همسو بود. حزب توده در دو برهه از تاریخ معاصر ایران نقشی برجسته ایفا کرد: از سال ۱۳۲۰ تا کودتای ۱۳۳۲، و از آغاز دهه چهل تا سال ۱۳۵۷. در این برهه‌های زمانی بود که توانست تأثیر جدی خود را بر جامعه ایران به بیشترین نحو ممکن بگذارد؛ از جمله اعتقاد به فعالیت حزبی، اتحاد طبقه کارگر، ملی کردن صنایع، ترویج آزادی زنان از طریق ایجاد گردهمایی‌های سیاسی و مهم‌تر از همه فراگیر کردن تأثیر ایدئولوژی در ایران. تا پیش از آن ایران عرصه فعالیت هیچ یک از ایدئولوژی‌های سیاسی نبوده و اولین تجربه جامعه ایران با مفهوم ایدئولوژی در معنای واقعی با حزب توده بوده است. هم‌زمان با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، کیانوری که رهبری حزب توده را به‌سبب گرفته بود، تلاش کرد در فضای انقلاب ایران نظرات موردنظر خود را به رویکرد غالب حزب تبدیل کند. به لحاظ بین‌المللی در آن فضای دوقطبی و جنگ سرد جهانی،

اتحاد جماهیر شوروی، به‌عنوان مرکز اشاعه مارکسیسم، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به نفوذ در کشورهای جهان به‌ویژه همسایگان خود می‌پرداخت؛ بنابراین حرکت‌های استقلال‌طلبانه و آزادی‌خواهانه در تمام کشورهای جهان‌سومی را به حساب خود و در تقابل با امپریالیسم تعریف می‌کرد. زمینه‌های آشنایی تقی ارانی با مبانی نظری مارکسیسم در مدت اقامت تحصیلی وی در آلمان فراهم شد. همچنین نحوه آشنایی اولیه ایرانیان با این حزب نیز بنابر شواهد تاریخی در نتیجه مهاجرت کارگران مناطق همجوار ایران مانند باکو و قفقاز به ایران بوده است.

۵. عناصر مخیله اجتماعی ایرانی

۵-۱. آمیختگی دین و دولت

تمدن ایران بدون شک از نخستین نظام‌هایی بوده که به مسئله قدرت سیاسی و حکومت توجه خاصی داشته است. در این میان، شکل‌گیری امپراتوری گسترده در درجه اول و نقاط عطف تاریخی در درجه دوم موجبات شکل‌گیری نظام سیاسی با تأکید بر اتحاد سیاست و دین را فراهم کرده است. اهمیت این مسئله به‌گونه‌ای است که پیوند دین و دولت را به یکی از عناصر ثابت مخیله ایرانی بدل کرد که هم در دوران ایران باستان با پیوند میان دین اهورایی و پادشاهی ساسانی و هم در دوران اسلامی در زمان حکومت عباسیان تحت تأثیر وزرای ایرانی برمکی و نوبختی، شاهد استمرار تأثیر این عنصر مخیله اجتماعی ایرانی در سیاست هستیم. تفکیک عرصه سیاست و حیات اجتماعی از عقاید دینی در اندیشه سیاسی ایران شهری امکان‌پذیر نیست. در این دوره حیات سیاسی و حیات دینی در چنان ارتباطی تنگاتنگ به‌سر می‌برند که به‌صورت متقابل منبع مشروعیت‌بخش هم به‌شمار می‌روند. در نظریه سیاسی - دینی ساسانیان، پادشاه به‌عنوان حد واسط میان خدا و خلق پنداشته می‌شده است (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۸۷).

۲-۵. گرایش به مذهب

مخيلة اجتماعی ایرانی اساساً با مذهب در آمیخته است. این آمیختگی به گونه‌ای است که باید گفت دوره‌ای از تاریخ ایران بدون گرایش‌های مذهبی ملاحظه نمی‌شود. مصطفی‌الملکیان (۱۳۸۴) معتقد است که ایرانیان تاکنون هفت بار مذهب خود را تغییر داده‌اند. به لحاظ تاریخی تأسیس دین زرتشت را می‌توان به صورت مبدأیی برای دین ایرانشهری قلمداد کرد. زرتشت بوروکراسی دین را به صورت جامع‌تر به مخيلة اجتماعی ایرانی ارائه کرد؛ به گونه‌ای که در این بوروکراسی، «مغان» کار ویژه روحانیت دین را در اختیار داشتند. اقتدار دولت در ایران، یکی از عوامل مهم در گسترش ادیان در جامعه ایرانی است که از آغاز با امپراتوری و کشوری پهناور و اختلافات متنوع قومی سروکار داشته است و این یکی از عوامل مهم در پیوند مذهب و دولت است.

از دیگر جلوه‌ها در مخيلة ایرانی مطلق‌نگری در سطح نظر و عمل است؛ بدین معنا که پنداشتن خود به عنوان مصدر حقیقت و باطل دانستن عقاید دیگران، مطلق بودن وضعیتی ناشی از شرایط جمود و انحصار فکری و عملی است که فرد با توجه به مقتضیات محیط بیرونی آن را در خود نهادینه می‌کند. عواملی در نهادینه کردن این ویژگی مؤثر هستند که حکومت استبدادی مهم‌ترین آنهاست. ایران با توجه به تجربه تداوم طولانی حاکمیت استبداد، به تدریج کارویژه‌ها و خصایص حاکمیت سیاسی مانند مطلق‌نگری، یک‌جانبه‌گرایی و تشدید بدبینی را در روح جامعه باز تولید کرده است.

عدالت‌خواهی نیز از بارزترین خصوصیات فرهنگ ایرانی است که در طول تاریخ شاهد این امر به صورت متداوم بوده‌ایم. دادخواهی کاوه آهنگر و قیامش بر ضد ضحاک تازی نخستین نمونه این فرهنگ کهن است. مهم‌ترین تجلی عدالت‌ورزی در ایران پس از اسلام با ترکیبی از آموزه‌های مذهب شیعی و ایران پیش از ورود اسلام مورد تحلیل قرار می‌گیرد. به این صورت که شخصیت‌هایی چون رستم و کاوه آهنگر در کنار حضرت علی (ع) و ابوذر نمود دادگری در تاریخ ایران قرار می‌گیرند. زمینه این انتقال مدیولوژیک از نظر احسان شریعتی «شرایط و موقعیت بومی و سنت انتقادی - مبارزاتی ملی ایرانیان از

عصر مزدک تا سلمان، و شکوفایی پیوند ایران و اسلام علوی و از جنبش شعوبی تا سریداران» است (شریعتی، ۱۳۹۰).

۶. مبانی انقلاب اسلامی و حزب توده ایران

۶-۱. اتحاد دین و دولت

حزب توده در طول دوران فعالیت خود با مسئله رابطه دین و دولت مواجه شد. رهبران حزب توده متأثر از مخیله اجتماعی ایرانی، در آستانه وقوع انقلاب بر اتحاد میان دین و دولت از طریق شرکت رهبران مذهبی در فرایند حکومت تأکید می‌کردند. حزب توده مذهب تشیع را دارای ظرفیت‌های مناسب برای امر حاکمیت سیاسی می‌داند (کیانوری، ۱۳۵۶: ۱۲). کیانوری (۱۳۶۱: ۹) جمهوری اسلامی را ادامه‌دهنده آن سنت آزادگی و عدالت‌طلبی می‌داند که قرن‌ها پیش از سوی امام حسین (ع) دنبال شده بود و این بایستگی دین و دولت را در قالب تلفیقی از اسلام و سوسیالیسم مطرح می‌کند.

بر همین اساس، در زمینه فعالیت حزبی، حزب توده برای خود وظیفه‌ای مقدس‌تر از «دفاع از انقلاب و جمهوری اسلامی ایران» نمی‌شناسد. وقوع انقلاب در جامعه ایران احساس همکاری و اتحاد یک سازمان مارکسیستی را که به صراحت ایدئولوژی اعلامی خود را - از کنگره دوم حزب در سال ۱۳۲۷ - مارکسیست - لنینست می‌داند، با گروه‌های مذهبی و حاکمیت دینی به وجود می‌آورد. احسان طبری (۱۳۵۷: ۹) اعتقاد دارد ماتریالیسم در ایران مقوله‌ای است که کمتر باید مورد توجه قرار بگیرد. مقولات ماتریالیستی برای ذهنیت جامعه سنتی - مذهبی «آزاردهنده» و «واکنش برانگیز» است و در ایران صرفاً باید بر «آرمان‌های برابرخواهانه و محروم‌گرایانه» تأکید شود. سیاست حزب توده ایران پس از انقلاب، تحت لوای دفاع از سیاست ضدامپریالیستی و خلقی «امام خمینی»، تحکیم اسلام فقهاتی و امتزاج دین و سیاست بود (کیانوری، ۱۳۵۸: ۱۸). حزب توده اصل ولایت فقیه را زیربنای معنوی جامعه ایرانی تفسیر می‌کند (به‌آذین، ۱۳۶۰: ۳). ممکن است این جهت‌گیری برخاسته از فرصت‌طلبی حزب توده تفسیر شود؛ از زاویه دیگر، نمی‌توان آن را

تأثیر ناخودآگاه مخیله اجتماعی در حزب توده ندانست. این تأثیر را می‌توان با تأکید بر روش تحلیل محتوا و نگاه مدیولوژیکی به این موضوع مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

۶-۲. گرایش به مذهب

۶-۲-۱. موضع حزب توده نسبت به مذهب

با توجه به اینکه جامعه ایران دارای نیروهای سنتی - مذهبی عمده‌ای بوده است، اساساً فعالیت هر حزبی ولو حزب توده، نمی‌تواند بی‌ارتباط با آن باشد. در سال‌های اولیه فعالیت حزب توده می‌توان رگه‌هایی از این تأثیرپذیری را رصد کرد. تقی ارانی متأثر از دیالکتیک مارکس در مقالات خود اشارات مختلفی نسبت به مذهب دارد. ارانی (۱۳۵۷: ۴۵) در یکی از همین مقالات با تأکید بر مفهوم «مذهب اصلاح‌شده»، نوع متفاوتی از نظرات پیشین خود ارائه می‌دهد که گویی معتقد به نوعی عرفی‌گرایی است تانفی مذهب. حزب توده در دهه بیست اعلام کرد که نه تنها مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب خصوصاً اسلام احترام می‌گذارد؛ حتی روش حزبی خود را با تعلیمات عالی‌مذهب محمدی منافی نمی‌داند (نامه مردم، س ۴، ش ۳، ص ۳). در دهه چهل شمسی در بحث اصلاحات ارضی، موقوفات مذهبی را از این اصلاحات کنار می‌گذارد و اقدام به برگزاری جلسات و عزاداری‌های مذهبی به مناسبت‌های گوناگون از جمله عاشورا و یادبود آیت‌الله مدرس می‌کند (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۳۵۰). در سال ۱۳۲۳ در مراسم بزرگداشت به توپ بسته شدن حرم حضرت امام رضا و جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی مردم ایران، از این فاجعه ابراز تاسف می‌کند. همچنین، در سال ۱۳۲۵ از نبود آزادی مذهب و مراعات نشدن برخی آیین‌های مذهبی انتقاد می‌کند (نامه مردم، س ۴، ش ۳، ص ۳) کمیته محلی حزب توده در تبریز در سال ۱۳۲۴، صاحبان مغازه را به بستن قهوه‌خانه‌ها و دکاکین مشروب‌فروشی در ماه رمضان دعوت می‌کند (طیرانی، ۱۳۸۴ ب: ۳). محمدعلی عمویی (۱۳۹۰: ۵) نیز ضمن اینکه صورت ضد‌مذهبی داشتن حزب را به‌طور کلی رد می‌کند، بر «خصوصی بودن مذهب» در حزب توده اشاره دارد.

به نظر می‌رسد حزب توده رابطه مذهب و مارکسیسم را در جامعه ایران دارای تناقض اساسی نمی‌داند؛ بنابراین موضع نفی نسبت بدان ندارد. در یکی از اولین شماره‌های نشریه نامه مردم (س ۴، ش ۳، ص ۱) - ترجمان مذهبی حزب توده ایران - در سرمقاله‌ای با عنوان «حرف حسابی ما چیست؟» حزب مسائل مذهبی و رابطه روحانی میان خداوند و انسان را در زمره مسائل فردی و خارج از وظایف حزبی می‌انگارد. این نگرش به مذهب در نقطه مقابل مارکسیسم روسی و از مهم‌ترین نقاط تمایز مارکسیسم ایرانی با لنینیسم است. در لنینیسم به مذهب به صورت قاعده‌ای اجتماعی و حزبی نگریسته می‌شود؛ به این صورت که نفی آن و تأکید بر خاصیت «افیونی» آن از کارویژه‌های حزبی دانسته شده است (لنین، ۱۳۵۷: ۵). در همین مقاله حزب توده مسائل مربوط به مالکیت را از لحاظ حمایت از حقوق مظلوم در برابر ظالم کاملاً با موازین شرعی و «روح مذهب مترقی اسلام» مطابق می‌داند و اعلام می‌کند که مرام‌نامه حزب توده ایران کوچک‌ترین نکته‌ای خلاف مذهب حنیف اسلام ندارد (نامه مردم، س ۴، ش ۳، ص ۴). در بیانیه‌های نخستین، حزب توده دین را «ودیعتی الهی» در نظر می‌گیرد که مورد احترام است و اعلام می‌کند که «ما در دیانت تابع بیگانگان نیستیم» (طیرانی، ۱۳۸۴ ب: ۹۰/۲). بیانیه‌های این حزب همواره بر مسلمان بودن، قائل به قرآن بودن و استفاده از ادبیات دینی در حزب توده تأکید دارد. نمونه‌هایی از این گونه نگرش در بیانیه‌های حزب توده در دهه ۱۳۲۰ اعلام شده است (همان، ۴۹۱). به‌طور خلاصه می‌توان از یک سو این جهت‌گیری مذهبی حزب توده را پوششی برای جلب اعتماد مردم جامعه مذهبی ایران دانست؛ اما از سوی دیگر ردپای عناصر فرهنگی و مخیله ایرانی بر اذهان گردانندگان حزب توده قابل انکار نیست.

۶-۳. تأکید بر عدالت و دادگری

تعبیر عدالت در حزب توده، در ساده‌ترین شکل خود، توزیع یکسان منابع مادی و معنوی قدرت، گسترش عدالت اجتماعی از طریق توجه به حقوق کارگران و زنان، حق آموزش رایگان و برابری همگان در بیان عقیده، تملک رفاه و کار تعریف می‌شود. آن‌چنان‌که در ماده دوم مرام‌نامه اعلامی خود بر تأمین کلیه حقوق فردی و اجتماعی از قبیل آزادی زبان،

نطق، قلم، عقیده و اجتماعات تأکید می‌کند. تقی ارانی عدالت را در حفظ آزادی‌هایی چون «حقوق و وظایف متساویه نسبی افراد» در مقابل رنج تولید و استفاده از «مصرف و انتظام امر تولید و مصرف» تعبیر می‌کند (نامه مردم، س ۴، ش ۳، ص ۵).

عدالت از نظر حزب توده در قالب سوسیالیسم مطرح می‌شد؛ سوسیالیسمی که محتوایی برابری خواهانه^۱ داشت. با این تعبیر نیز بنا بر نظریه مدیولوژی متأثر از مخیله اجتماعی ایرانی تعبیری متفاوت با معنای غربی خود به دست داد. به این صورت که همان شخصیت‌های دینی و ملی ایرانی به نمادهایی برای تأمین عدالت و تبری از ظلم بدل شدند؛ تاجایی که فرمایش مولا امیرالمومنین (ع) که می‌فرماید: «کن ظالم عدوا و للمظلوم عونا» را نصب‌العین خویش در امور حزبی می‌داند (طیرانی، ۱۳۸۴ ب: ۷۶۷/۲) و از دولت پهلوی به این علت که از «آیین مقدس اسلام که بنای آن بر مساوات و کار گذاشته شده و از گفته رسول اکرم: ان اکرمکم عندالله اتقیکم شرم نمی‌کنند» (همان، ۷۶۹/۲)، انتقاد می‌کند. در جایی دیگر، به نوعی مبانی عدالت مدنظر خویش را در فرموده‌های حضرت علی (ع) تفسیر می‌کند (همان، ۴۳۸).

۷. موضع حزب توده در قبال انقلاب اسلامی

اکنون پس از بررسی مفهوم مخیله اجتماعی از یک سو و شناسایی عناصر مخیله ایرانی از سوی دیگر، نوبت به آن رسیده است که جمع این دو را در موضع‌گیری‌های حزب توده در قبال انقلاب اسلامی به عنوان شاهدی بر ادعای این مقاله مورد بررسی قرار دهیم. انقلاب اسلامی در ایران فرصت مناسبی را برای حزب توده فراهم کرد تا بتواند برای نخستین بار بعد از سال ۱۳۳۲، به سازماندهی علنی پردازد. در دوران بعد از انقلاب، طراح اصلی استراتژی حزب، نورالدین کیانوری بود. رهبری جدید حزب توده اساس را مبنی بر پشتیبانی از رهبری امام خمینی (ره) قرار داد و تشکیل جبهه متحد خلق را برای مقابله با تهدیدهای امپریالیسم نسبت به انقلاب پیشنهاد کرد. این حزب متأثر از مخیله اجتماعی ایرانی در مواجهه با انقلاب اسلامی موضعی طرفدارانه اتخاذ کرد. برخلاف مارکسیسم

1. Egalitarian

روسی، حزب توده مذهب را امری خصوصی و خارج از دایره حزبی در نظر گرفته است. تأکید بر پیوند میان دین و سیاست در حزب توده با انقلاب اسلامی تبلور پیدا می‌کند؛ تاجایی که در اعلامیه‌های رسمی حزب، این پیوند تا صدر اسلام رصد می‌شود و «مذهب تشیع» و «قیام امام حسین» یکی از ارکان ثابت تمثیل‌های حزب در اثبات کارکرد این عنصر مطرح می‌شوند. محمدعلی عمویی (۱۳۹۰: ۵)، از اعضای شورای مرکزی حزب توده، رعایت وجه مذهبی را از کارویژه‌های امور حزب می‌داند.

همراهی حزب توده با انقلاب اسلامی ایران به دلیل ماهیت غرب‌ستیزانه انقلاب اسلامی بود. به همین دلیل در جریان انقلاب اسلامی، خصوصاً در مقاطعی که انقلاب اسلامی در برابر غرب و نمادهای غربی ایستاد، حزب توده نیز کاملاً از آن حمایت کرد. حزب توده از قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ حمایت و با دستگیری امام خمینی (ره) مخالفت کرد (اسلمی، ۱۳۹۱: ۱). در جایی دیگر، حزب توده حماسه عاشورا را دعوتی برای مبارزه علیه رژیم شاه در نظر می‌گیرد (دنیای، دوره ۴، س ۱، ش ۱، ص ۹). نمونه‌هایی از رخنه عناصر فرهنگی و مذهبی مخیله اجتماعی ایرانی را در اذهان گردانندگان حزب توده می‌توان به افرادی چون خسرو گل‌سرخ و دفاعیات وی در دادگاه منسوب کرد. گل‌سرخ «عدالت اجتماعی» را نخستین بار در «مکتب اسلام» می‌یابد و راه خود را ادامه مسیر «مولا حسین» بازگو می‌کند. از نظر وی اسلام به عنوان یک «روینا» مورد تأیید حزب توده قرار دارد (امینان، ۱۳۷۹: ۵۲). یکی دیگر از شخصیت‌های تأثیرگذار حزب توده، سلیمان میرزا اسکندری است. وی در نشریات حزب توده به این صورت معرفی می‌شود: «یکی از مهم‌ترین بنیادگذاران حزب توده ایران و از سوسیالیست‌های با سابقه و میهن‌پرست کشور که اعتقادات ریشه‌دارش به مذهب شیعه امری است که بر همه معلوم است» (دنیای، دوره ۳، س ۲، ش ۳، ص ۲۶). احسان طبری از دیگر اعضای مؤثر حزبی بر سرلوحه مقاله خود، آیه چهارم از سوره قصص را نقل می‌کند (همان، ۴). حمایت از گرایش‌های مذهبی پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ادامه داشت. طبری شخصیت امام خمینی (ره) را پیوند میان سوسیالیسم و اندیشه‌های توحیدی اسلامی می‌داند (همان، دوره ۴، ص ۱۰). به عقیده کیانوری جنبش انقلابی ایران «خیلی درست» امام خمینی (ره) را به رهبری خود برگزید؛ همان «شخصیت استثنایی

روحانی» که بر پایه خصوصیات بزرگ انسانی خویش همیشه از رنج محرومان جامعه رنج می برد (همان، ۱۲). در همین شماره نیز ضمن بسط مبحث امام خمینی (ره) با عنوان «عاشورایی به وجود آورید»، این دعوت امام را «به نحو بارزی» مؤید نظر حزب توده می داند که «بارها از ده ها سال پیش صلا درداد که حماسه عاشورا باید به پرچم مبارزه علیه یزید زمان و طاغوت عصر مبدل گردد و نه به یک وسیله ندبه و زاری» (همان، ۹).

چنان که از مواضع اعضای حزب توده برمی آید، آنان به دین اسلام و مبانی مذهبی انقلاب اسلامی به عنوان روبرو توجه می کردند. بنابراین همراهی این حزب با انقلاب اسلامی هرچند متأثر از فرهنگ ایرانی بود، آن را امری روینایی می پنداشتند و اصالتی برای آن قائل نبودند؛ از همین رو در ادامه مواضعی متناقض اتخاذ کردند. تفسیر این رفتار متناقض را شاید بتوان در تأثیر دو عنصر خودآگاه (مارکسیسم - لنینیسم) و ناخودآگاه (مخیله اجتماعی ایرانی) اعضای حزب توده جست و جو کرد. با توجه به موارد ذکر شده به نظر می رسد همراهی حزب توده با انقلاب اسلامی ناشی از مبانی حزبی در قالب مارکسیسم ایرانی است. برای حزب توده، انقلاب اسلامی تبلوری اساسی بر مبنای عناصر فعال مورد نظر خویش بود. از این منظر حزب توده نه تنها از نظر فرصت طلبی، بلکه متأثر از مخیله اجتماعی ایرانی، از عناصری چون گرایش به مذهب، اتحاد دین و دولت و تأکید بر عدالت که در ناخودآگاه سیاسی باز تولید شده، بهره برداری و با توجه به مبانی مذهبی انقلاب اسلامی بدان گرایش پیدا کرده است.

۸. تنگ نظری خصیصه ای جدایی ناپذیر از حزب توده

یکی از ویژگی های اصلی حزب توده مطلق نگری حزب و نگرش مطلق آن در مواجهه با رویدادها و نقاط عطف تاریخی است. حزب توده در برخورد با مخالفان، همیشه خود را محق و عقاید آن ها را به شدیدترین نحو تخطئه می کرد؛ مثلاً در تحلیل چرایی انقلاب اسلامی، دامنه تحلیل خود را به هیچ وجه از عامل اقتصاد فراتر نمی برد (نامه مردم، س ۴، ش ۶، ص ۴). این حزب محور اصلی تحلیل خود را از انقلاب، تحلیل صرف اقتصادی

به صورت «بحران سرمایه‌داری جهانی»، «اتحاد زحمت‌کشان و طبقات محروم» و «توأم شدن اعتراضات» معرفی می‌کند.

حزب توده هرگز تحمل رقابت سیاسی با احزاب و گروه‌های دیگر را نداشته است و فقط با زبان تند تحقیر از آنان یاد کرده است. در اوایل انقلاب اسلامی، مهدی بازرگان و جبهه ملی را در اردوگاه غرب و آمریکا می‌دانست. اگرچه پس از شکل‌گیری دولت موقت، حزب توده برخوردی توأم با نرمش درپیش گرفت، پس از آشکار شدن تمایز میان اهداف حزبی با این جریان، کمیته مرکزی حزب اقدامات دولت موقت را «غیرقاطع» خواند که «جنبه‌های تسلیم‌آمیز آن هر روز شدت می‌یابد» (حزب توده از آغاز تا انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۸۷: ۳۵۰). به دنبال عزل بنی‌صدر از ریاست جمهوری، این ادبیات ادامه یافت و حزب توده بنی‌صدر را به‌عنوان فردی در جناح «سرمایه‌داری بزرگ وابسته» معرفی کرد (طیرانی، ۱۳۸۴ ب: ۳۵۷/۲)؛ آن‌چنان‌که پس از انحلال حزب توده در سال ۱۳۶۱، انقلاب اسلامی را شعبه‌ای از «ارتجاع وابسته به امپریالیسم» نامیدند و «مهم‌ترین»، «عاجل‌ترین» و «اساسی‌ترین» وظیفه حزبی را مبارزه برای سرنگون کردن به اصطلاح خود «این رژیم استبدادی قرون وسطایی» دانستند و اپوزیسیون^۱ سیاسی را در ادبیات براندازانه خویش بیان کردند (حزب توده از آغاز تا انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۸۷: ۹۴۴).

مطلق‌گرایی در حزب توده به‌اندازه‌ای نهادینه شده بود که از این پس به‌بازبینی در تمامی مواضع حزبی و فردی اعضای گروه می‌پرداخت. درنهایت، حزب توده انقلاب اسلامی را نتیجه «زدوبندهای پشت پرده میان رژیم ولایت فقیه با امپریالیسم آمریکا» قلمداد می‌کند؛ حتی گسترش دامنه جنگ تحمیلی را عملی از سوی «صهیونیست‌ها» و ادامه آن را سبب «تشدید مخالفت روزافزون توده‌ها و نیروهای معینی از پیرامون حاکمیت با جنگ و رویگردانی آنان از رژیم» می‌داند (دنیا، دوره ۴، س ۱، ش ۶، ص ۲). درحالی‌که سیاست حزب توده ایران در آستانه انقلاب، دفاع از اسلام فقهاتی و رهبری امام خمینی (ره) بود و نورالدین کیانوری پشتیبانی حزب توده از انقلاب اسلامی را در نتیجه ادامه تأیید رویداد سال ۴۲ قلمداد و عدالت مارکسیستی موردنظر خود را با عدالت اسلامی مدنظر امامان شیعه

همسان تلقی می‌کرد، در سال ۱۳۷۳ شعار «طرد رژیم ولایت فقیه» را شعار اساسی حزب و شعار «درست» معرفی کرد. به نظر کیانوری «روح حاکم بر این فرمول‌بندی در چارچوب یک رژیم اختناقی کلاسیک مانند رژیم شاه قرار دارد (۱۳۷۳: ۵)». نشریات حزب توده نیز در ادامه همین ادبیات، ولایت فقیه را «سمبل و نماد نظام ضددموکراتیکی» می‌داند که بدون پشت‌سر گذاشتن آن پیشرفت جامعه ایرانی را ناممکن می‌داند (راه توده، دوره ۲، ص ۸، ش ۲۴، ص ۱). کیانوری در ادامه مواضع متضاد خود تأکید می‌کند که «به مردم اندرز دهیم و متذکر شویم که بدون قرار گرفتن در «جبهه ضدولایت فقیه»، مبارزه آن‌ها بی‌سرانجام است» (۱۳۷۳: ۶)؛ درحالی‌که او، به‌عنوان دبیرکل حزب توده ایران، در مناظرات سال‌های نخستین انقلاب اسلامی با آیت‌الله بهشتی، آزادی را در حیطه نظام سیاسی اسلامی تعریف کرده و به گفته خود او (بهشتی) «قانون اساسی جمهوری اسلامی [...] چهارچوب مناسبی را برای تأمین و تضمین آزادی‌ها فراهم کرده است» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۱: ۷۹). حزب توده در سال ۱۳۷۵ با اشاره به همین مسئله معتقد است: «آزادی در چارچوب رژیم ولایت فقیه ممکن نیست» (راه توده، دوره ۳، ص ۲، ش ۴۴، ص ۲).

مطلق‌نگری در حزب توده تا بدان‌جا پیش رفت که حدود دو دهه پس از انقلاب اسلامی اساس این جنبش انقلابی را زیر سؤال برد و بر آن شد که اساساً طرد سلطنت، خواست ملی انقلاب ایران نبوده است: «جنبش انقلابی در ایران هرگز با خواست یک‌صدای «طرد سلطنت» آغاز نشد [...] خواست سرنگونی سلطنت نمی‌توانست از همان روز نخست مطرح باشد و مطرح نبود» (دنیا، دوره ۵، ص ۲، ش ۶، ص ۳). این درحالی بود که حزب توده از «سرنگونی سلطنت» به‌عنوان «وظیفه جنبش» یاد کرد (نوید، ۱۳۵۷، ش ۴۶، ص ۲). حزب توده در سال ۱۳۶۸ در شرایطی سیاست «صدور انقلاب» را «بزرگ‌ترین» و «مفتضحانه‌ترین» شکست ایدئولوژیک رژیم ایران ارزیابی کرد (دنیا، دوره ۵، ص ۲، ش ۶، ص ۱۵) که در بهمن‌ماه ۱۳۵۷ انقلاب اسلامی را دارای شمایل «سلسله جنبش‌های رهایی‌بخش ملی خلق‌های جهان سوم برای رهایی کشورهای دیگر از یوغ امپریالیسم» می‌دانست (طبری، ۱۳۵۷: ۵). احسان طبری در مناظرات سال ۱۳۵۷ تصریح می‌کند که «در بهمن ۱۳۵۷ در ایران انقلاب ضداستبدادی و ضداستعماری تحت رهبری

امام خمینی ایجاد شد و این یک واقعیت تغییرناپذیر است؛^۱ در حالی که در سال ۱۳۷۲ حزب توده نیروهای هدایت‌کننده رژیم جمهوری اسلامی را «مافیای سیاسی - اقتصادی پر قدرتی از حجتیه» می‌داند که سرخ‌آنان به «سازمان‌های جاسوسی امپریالیسم و صهیونیسم» متصل است (راه توده، دوره ۲، س ۸، ش ۲۹، ص ۲). حزب توده در سال ۱۳۵۹ از اهانت به نهادهای انقلابی از سوی گروه‌های سیاسی دیگر انتقاد و آنان را به بهانه‌گیری برای تضعیف جمهوری اسلامی متهم می‌کند: «چرا خواهان آزادی‌های لیبرالی هستند؟ [...] چرا این همه علیه شورای انقلاب، کمیته‌ها، سپاه پاسداران، و بدتر از همه این‌ها علیه دادگاه‌های انقلاب و اعدام‌ها می‌نالند؟» (به‌آذین، ۱۳۶۰: ۱)؛ در حالی که خود در فاصله یک دهه بعد، از لزوم انحلال مجالس شورای اسلامی، خبرگان و شورای نگهبان به منظور «حمایت از تحولات دمکراتیک کشور» سخن می‌گوید (راه توده، دوره ۲، س ۸، ش ۲۴، ص ۹) اما شاید جالب‌ترین نکته در مورد روشن کردن مسئله مطلق‌نگری در حزب توده، بررسی و مرور دفعات اطلاق لفظ «جاده صاف کن امپریالیسم» به دوستان امروز و مخالفان فردای حزب باشد. در واقع، جامعه‌شناختی طبقاتی حزبی سبب شده بود هر کسی را که با برنامه‌ها و اهدافش مخالف بود، «بورژوا» و موافقان خود را «پرولتاریا» بنامد و البته همه کسانی را هم که در این دایره جایی نداشتند، «خرده‌بورژوا» معرفی کند. حزب توده در دوره‌های مختلف بنابر مصالح منحصرأ حزبی، به رقیبان سیاسی خود حمله و بر مصالح ملی پشت کرده است و این سیر از همان ابتدای فعالیت حزبی، از دوران نخست‌وزیری محمد مصدق تا زمان کنونی جمهوری اسلامی را شامل می‌شود (برنامه حزب توده ایران برای تحقق آزادی، استقلال و عدالت اجتماعی در ایران، ۱۳۷۶: ۴).

۹. نتیجه

این نوشتار تلاشی بود برای پاسخ به این سؤال که موضع حزب توده با توجه به مبانی مخیله اجتماعی ایرانی درباره انقلاب اسلامی چه بود. بر همین اساس، با استفاده از تئوری مدیولوژی که بر تأثیر واسطه‌ها و حامل‌های پیام بر فرایند انتقال تأکید دارد، تلاش شد تا مواضع حزب توده تبیین شود. به نظر می‌رسد اساساً تفکیک عرصه جامعه از دین و تفکیک

عرصه سیاست و حیات اجتماعی از باورها و عقاید دینی در مخیله اجتماعی ایرانی امری ناممکن است؛ زیرا حیات دینی و حیات سیاسی دارای ارتباط تنگاتنگی نسبت به هم هستند. مخیله اجتماعی ایرانی با تأکیدی که بر مذهب و اتحاد دین و دولت داشته است، صورت مارکسیسم را در ایران به گونه‌ای شکل بخشیده است که مذهب و به تبع آن توجه به آمیختگی دین و دولت نیز بتواند در آن نقشی ایفا کند. بر همین اساس شاهد تمایلات و گرایش‌های مذهبی در حزب توده در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی نیز بوده‌ایم و آن‌ها را در این پژوهش برجسته ساختیم. حزب توده میان ناخودآگاه مخیله اجتماعی از یک سو و مواضع خودآگاهانه در حمایت از مارکسیسم شوروی از سوی دیگر در نوسان بود که می‌توان مواضع متناقض این حزب در قبال انقلاب اسلامی را به آن منسوب کرد. در واقع، موضع‌گیری‌های متفاوت و متعارض حزب توده در قبال انقلاب اسلامی ایران ناشی از دو عامل محرک در این حزب است. این دو عامل محرک یکی مخیله اجتماعی ایرانی و دیگری تمایلات مارکسیستی-لنینیستی در حزب توده است که بر این اساس گاهی با جریان انقلاب اسلامی هم‌سوئی داشته و گاهی در مقابل آن موضع گرفته است. به عبارت بهتر، ناخودآگاه سیاسی حزب توده یک پای در مخیله اجتماعی ایرانی و عناصر فعال آن داشت که برای این حزب جایگاهی ایرانی، بومی و ملموس برای جامعه ایرانی داشته است و یک پای دیگر آن در سمپاتی عملی این حزب با مبانی مارکسیستی اتحاد شوروی قرار داشت. بنابر همین شاخصه است که ما شاهد حمایت حزب توده از اصول دینی در قانون اساسی جمهوری اسلامی بودیم. دادگری و عدالت نیز دیگر عنصر مورد توجه در مخیله اجتماعی ایرانی است. تأثیر این عناصر در ناخودآگاه سیاسی حزب توده با رقیب قدرتمندی چون ایدئولوژی مارکسیستی شوروی در این حزب مواجه بود؛ در نتیجه حزب توده دائماً در معرض دو نیروی فوق‌تر قرار داشت. مواضع متفاوت گاه جانبدارانه و گاه تعارض‌جویانه حزب توده در قبال انقلاب اسلامی ایران ناشی از وجود این دو نیروی فوق‌الذکر بوده است. شاهد دیگر این ادعا، راهیابی حزب توده به مذهب و نقش آن در جامعه ایران است. حزب توده از یک سو به شکل آگاهانه برای جلب اعتماد مردم در جامعه دینی ایرانی سعی داشت با عناصر مذهبی سازگار باشد؛ اما از سوی دیگر متأثر از

اندیشه‌های مارکسیسم - لنینیسم، دین اسلام را روینای جامعه تلقی می‌کرد؛ به همین دلیل جانبداری اولیه از انقلاب و رهبری مذهبی، تبدیل به مواضع خصمانه شد. در نهایت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حزب توده میان تصمیمات آگاهانه و ارادی در تبعیت از مارکسیسم - لنینیسم و تأثیرات ناخودآگاهانه مخیله اجتماعی ایرانی دائماً در نوسان بوده و در قبال انقلاب اسلامی ایران همواره مواضع متناقض اتخاذ کرده است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۳). **ایران بین دو انقلاب**. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی. تهران: نشر مرکز.
- ارانی، تقی (۱۳۵۷). **پسیکولوژی**. تهران: آبان.
- اسکندری، ایرج (۱۳۶۵). **یادداشت‌ها و یادمان‌های پراکنده**. به‌اهتمام بهرام چوبینه. تهران: مرد امروز.
- اسلمی، روح‌الله (۱۳۹۱). برهان/ <http://www.siasi.porsemani.ir/content/>.
- امیرخسروی، بابک (۱۳۷۵). **نظر از درون به نقش حزب توده ایران**. تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۲). **مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان**. تهران: پیام امروز.
- امینیان، امیرشهریار (۱۳۷۹). **مردان شوکران: متن دفاعیات نخبگان سیاسی ایران**. تهران: آفرینه.
- **برنامه حزب توده ایران برای تحقق آزادی، استقلال و عدالت اجتماعی در ایران** (۱۳۷۶). مصوب چهارمین کنگره حزب. [بی‌جا]. انتشارات حزب توده ایران.
- به‌آذین، م. ا. (۱۳۶۰). «شورای نویسندگان و هنرمندان توده‌ای». سرمقاله. دفتر پنجم.
- بهروز، مازیار (۱۳۸۰). **شورشیان آرمان‌خواه؛ ناکامی چپ در ایران**. ترجمه مهدی پرتوی. تهران: ققنوس.

- **حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی** (۱۳۸۷). به کوشش جمعی از پژوهشگران. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۱). **آزادی، هرج و مرج، زورمداری**. بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله دکتر بهشتی. تهران: بقعه.
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۷۷). **سازمان افسران حزب توده ایران (۱۳۲۲-۱۳۳۳)**. تهران: شیرازه.
- **دنیا** (۱۳۵۷). دوره سوم. س ۲. ش ۳.
- _____ (۱۳۵۸). دوره چهارم. س ۱. ش ۱، ۵ و ۶.
- _____ (۱۳۵۹). دوره چهارم. س ۲. ش ۱.
- _____ (۱۳۶۸). دوره پنجم. س ۲. ش ۶.
- _____ (۱۳۶۸). دوره ششم. س ۱. ش ۴.
- **راه توده** (۱۳۷۲). دوره دوم. س ۸. ش ۲۴ و ۲۹.
- _____ (۱۳۷۵). دوره سوم. س ۲. ش ۴۴.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸). **اندیشه‌های ایرانشهری در عصر اسلامی**. تهران: امیرکبیر.
- **رهبر** (۱۳۲۲). س ۲. ش ۳.
- **سازمان نظامی حزب توده ایران؛ چپ در ایران به روایت اسناد ساواک** (۱۳۸۰). تهران: وزارت اطلاعات. مرکز بررسی اسناد تاریخ.
- سرمد، زهره (۱۳۸۵). «روش‌های تحقیق». **روش‌های تحقیق در علوم رفتاری**. تهران: آگه.
- شریعتی، احسان (۱۳۹۰). «شریعتی و گفتمان عدالت». سخنرانی در بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی. ۲۳ آذر ۱۳۹۰. <http://www.drshariati.org>
- طبری، احسان (۱۳۵۷). «اسلام و سوسیالیسم». **دنیا**. دوره سوم. ش ۳. صص ۱۰-۱۳.
- _____ (۱۳۶۶). **کژراهه**. تهران: امیرکبیر.

- طلوعی، محمود (۱۳۷۰). **پیوستن و گسستن**. تهران: تهران.
- طیرانی، بهروز (گردآورنده) (۱۳۸۴ الف). «گزارش هیئت اجرائیه حزب توده ایران به پلنوم شانزدهم کمیته مرکزی حزب (۱۳۵۸/۱۲/۲۳)». **اسناد احزاب سیاسی ایران؛ حزب توده**. ج ۲. سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- _____ (۱۳۸۴ ب). «گزارش شهربانی تهران (۱۳۲۵)». **اسناد احزاب سیاسی ایران؛ حزب توده**. ج ۲. سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- علوی، بزرگ (۱۹۹۷). **خاطرات**. به کوشش حمید احمدی. سئود: باران.
- عمویی، محمدعلی (۱۳۹۰). **مهرنامه**. س ۲. ش ۳۱. صص ۵۷-۶۱.
- کشاورز، فریدون (۱۳۷۱). **خاطرات سیاسی**. به کوشش علی دهباشی. تهران: آبی.
- کولایی، الهه (۱۳۸۷). **استالین‌گرایی و حزب توده ایران**. تهران: میزان.
- کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸). **پرسش و پاسخ**. [بی‌جا]. انتشارات حزب توده ایران.
- _____ (۱۳۶۱ الف). **پرسش و پاسخ**. [بی‌جا]. انتشارات حزب توده ایران.
- _____ (۱۳۶۱ ب). **حکم تاریخ به پیش می‌رود**. [بی‌جا]. انتشارات سازمان فداییان خلق ایران.
- _____ (۱۳۷۳). **تحلیلی از انقلاب ۱۳۵۷**. [بی‌جا]. انتشارات حزب توده ایران.
- _____ (۱۳۷۶). **خاطرات و گفت‌وگو با تاریخ**. تهران: نگره.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۳۵۷). **دو اثر از و. ای. لنین: سوسیالیسم و دین؛ درباره رابطه حزب طبقه کارگر با دین**. قم: خلق.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴). «بحران معنا در هزاره سوم». سخنرانی در کانون توتم اندیشه. ۱۰ شهریور ۱۳۸۴.
- **نامه مردم** (۱۳۲۵). س ۴. ش ۳.
- **نوید** (۱۳۵۷). ش ۴۶.

- Debray, Regis (1991). *Course de Mediology Generale*. Paris.
- _____ (2004). *Transmitting Culture*. Translated by Eric Rauth. Columbia University Press.
- Joscelyne, Andrew (2001). *Revolution in the Revolution*. <http://www.wired.com/wired/archive>.