

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا
سال بیست و چهارم، دوره جدید، شماره ۲۱، پیاپی ۱۱۱، بهار ۱۳۹۳

بررسی تأثیر مخیله‌ی ایرانی بر مارکسیسم حزب توده

فریبرز محرم‌خانی^۱
منصور عنبرمو^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۲/۹/۳۰

چکیده

در این مقاله تأثیر عقل ایرانی بر فهم حزب توده از مارکسیسم را بررسی می‌کنیم. حزب توده به عنوان مهم‌ترین نماینده‌ی اشاعه‌ی مارکسیسم در ایران، نقش تاریخی مهمی داشته است. مخیله‌ی جمعی، میراث فکری و فرهنگی مشترک در میان یک ملت به شمار می‌آید. اینکه تا چه اندازه‌ای این میراث فکری بر فرایند تغییر در معانی، مفاهیم و تعبیر مارکسیستی مؤثر بوده است، بنا بر رویکردی تاریخی - تحلیلی قابل درک است. گفتنی است که مخیله‌ی اجتماعی مفهومی برگرفته از نظریه‌ی مدیولوژی است. این نظریه تلاش دارد تأثیر واسطه‌ها و حامل‌های پیام بر فرایند انتقال را مورد تحلیل قرار دهد. از آنجا که در این بستر فکری، انتقال مفاهیم

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام نور. F_Moharamkhani@pnu.ac.ir
۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مفید قم، مدرس دانشگاه.
Mansour_Anbar moo@yahoo.com

فرهنگی از طریق ناخودآگاه سیاسی به شکل نامحسوس انجام می‌شود و ناخودآگاه سیاسی جزئی از مخیله‌ی اجتماعی است، فهم عناصر این مخیله لازم است. در این نوشتار با کمک نظریه‌ی مدیولوژی نشان می‌دهیم که عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی، مانند گرایش به مذهب، آمیختگی دین و دولت و دوبین‌انگاری، از طریق ناخودآگاه سیاسی در مخیله‌ی اجتماعی ایرانی ذخیره شده و در حزب توده تأثیر گذاشته است. به نظر می‌رسد با توجه به این مبانی نظری می‌توانیم شناختی متفاوت از حزب توده و در وهله‌ی بعد، مارکسیسم ایرانی به دست آوریم.

واژگان کلیدی: حزب توده، مخیله‌ی اجتماعی، مدیولوژی، مارکسیسم ایرانی.

۱. مقدمه

هر تمدن و سرزمینی زبان و شرایط خاص خود را دارد و با استفاده از همین خاص‌گرایی می‌تواند در عرصه‌ی بشری متمایز جلوه کند. جلوه‌های این تمایز را می‌توانیم با تأملی تاریخی در یک سیر مداوم رصد کنیم و این عوامل را به عنوان عناصر فعال در تداوم و بازتولید وضعیت سابق بر حال مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. در ناخودآگاه جمعی^۱ هر ملتی ویژگی‌های پایداری وجود دارند که در زوال زمان، دایره‌ی تأثیر آنها کاهش یا فزونی دارد. مارکسیسم در ایران یک واقعیت تاریخی است؛ واقعیتی که در لحظه‌ی نخست، بیشتر حزب توده را به ذهن متبادر می‌کند. حزب توده به عنوان یکی از منسجم‌ترین احزاب سیاسی و قدیمی‌ترین شکل جریان مارکسیسم در تاریخ معاصر ایران، نقش عمده‌ای در تحولات سیاسی و اجتماعی دهه‌های بیست تا شصت ایفا کرده است. این حزب در سرآغاز پیدایی خود، به دلیل برنامه و راه سیاسی که بر تلاش برای رسیدن به

خواسته‌های عادلانه و آزادی‌خواهانه‌ی جامعه و مردم ایران متکی بود و حضور عده‌ای از افراد صالح و وطن‌دوست در بین تشکیل‌دهندگان، توانست با استقبال عمومی توده‌ی مردم، به‌ویژه روشنفکران ایران روبه‌رو شود. سؤال اصلی این مقاله این است که برداشت حزب توده از مارکسیسم چه نسبتی با مارکسیسم - لنینیسم داشت؟ در بخش نخست مقاله مبانی نظری و اختصاری تاریخی از حزب توده در ایران را بررسی می‌کنیم، در بخش دوم مبانی مخیله‌ی ایرانی را با توجه به عناصر مطرح شده مورد تحلیل قرار می‌دهیم و در بخش سوم، به رصد ردپای عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی در مبانی نظری و مواضع عملی حزب توده می‌پردازیم.

بررسی حزب توده از دیدگاه مدیولوژیکی، رهیافت جدیدی به آرای این حزب است. کتاب‌ها و مقالات متعددی در باب حزب توده به انتشار رسیده است. آبراهامیان در کتاب *ایران بین دو انقلاب*، به بررسی جامعه‌شناختی و تحلیل پایگاه اجتماعی و قومی - طبقاتی حزب توده پرداخته است. وی بدون در نظر داشتن عناصر فرهنگی در مخیله‌ی اجتماعی ایرانی و تنها از دیدگاه جامعه‌شناسی، تأسیس حزب توده در جامعه‌ی ایرانی را بررسی کرده است. کتاب *کثرراهه از احسان طبری*، خاطرات ایرج اسکندری، خاطرات انور خامه‌ای (پنجاه سال و سه سال) و کتاب *خاطرات نورالدین کیانوری* نیز همانند رویه‌ی خاطره‌نویسی، به مسائل روزمره و در مواردی آشکار کردن زوایا و اعمال بیان نشده و ناشناخته‌ی این حزب منحصر هستند و معمولاً چارچوب نظری برای پژوهش مورد نظر را ندارند. کتاب *بیراهه از عبدالله برهان* نیز پاسخی به کتاب *کثرراهه* و نقدی بر نظرات احسان طبری از جنبه‌ی صحت خاطرات و وقایع تاریخی است. الهه کولایی در کتاب *استالینیسم و حزب توده در ایران*، تکوین و روند تحولات حزب توده و تأثیر خط‌مشی استالینی بر این حزب را بررسی کرده است. در این میان، نگاه مهرزاد بروجردی در کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب*، تا حدودی به این نوشتار نزدیک است؛ با این تفاوت که وی ضمن تحلیل روشنفکران ایرانی، اشاره‌ی نزدیکی به مسئله‌ی درک روشنفکران چپ از مارکسیسم دارد. برای او بیشتر مسئله‌ی درک روشنفکران ایرانی از مدرنیته یا همان‌گونه که خود او می‌نویسد «نقد دیدگاه بومی‌گرایی و سرگذشت نافرجام آن»، مورد توجه است. حمید

احمدی در کتاب *تاریخ شفاهی چپ ایران*، بیشتر بر عمل سازمان انقلابی حزب توده که از سال ۱۳۴۲ فعال شد، متمرکز شده است و با عناصر فعال این سازمان (محسن رضوانی، مهدی خانبابا تهرانی و ایرج کشکولی) گفت‌وگوشنودی انجام داده است. اثر دیگر وی در این زمینه، بررسی شکل‌گیری گروه پنجاه و سه نفر، به رهبری تقی ارانی در کتاب *تاریخچه‌ی فرقه‌ی جمهوری انقلابی ایران و گروه ارانی* است. بر مبنای منطق بازسازی شده، برخی نویسندگان به تحلیل حزب توده پرداخته‌اند؛ بر این اساس، آثاری به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند که حزب توده را به خیانت و همگامی با اتحاد جماهیر شوروی متهم کرده‌اند؛ مانند حزب توده، از شکل‌گیری تا فروپاشی به کوشش جمعی از پژوهشگران، حزب توده‌ی ایران در مهاجرت، بر پایه‌ی اسناد امنیتی آلمان شرقی تألیف ضیاءالدین الموتی، جاسوسی در حزب، گفت‌وگو با حسین و فریدون یزدی نوشته‌ی قاسم نورمحمدی و چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، کادرهای حزب توده. منوچهر هاشمی نیز در مقاله‌ی «حزب توده: عامل روس» به این سبک تحلیل می‌کند. به باور وی، حزب توده مطالبات مردم ایران را پوششی برای اجابت خواسته‌های اتحاد شوروی می‌دانست. بابک امیرخسروی که از اعضای فعال سابق حزب توده بود، از جهتی دیگر به انتقاد از حزب توده پرداخته است. وی در کتاب‌های *گذار از حزب توده (نظر از درون به نقش حزب توده‌ی ایران)*، *مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان و بررسی و ریشه‌یابی اشتباهات حزب توده‌ی ایران در چهار سال اول انقلاب*، از موضعی درون‌حزبی از مواضع و عملکرد حزب توده‌ی ایران انتقاد کرده است. مازیار بهروز در کتاب *ناکامی چپ در ایران*، محسن مدیرشانه‌چی در کتاب *پنجاه سال فراز و فرود حزب توده‌ی ایران و محمود طلوعی در کتاب گسستن و پیوستن*، به تبیین نقش حزب توده در سال‌های اولیه‌ی شکل‌گیری و فعالیت تا زمان انقلاب اسلامی پرداخته‌اند و این آثار از رهیافت‌های تاریخی به شمار می‌روند. کتاب‌های *اسناد احزاب سیاسی ایران (حزب توده)* نوشته‌ی بهروز طیرانی، *اسناد و دیدگاه‌ها*، حزب توده‌ی ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷ که در دهه ۱۳۶۰ توسط انتشارات حزب توده به چاپ رسید، *پرونده‌ی پنجاه و سه نفر* اثر حسین فرزانه و *حزب توده؛ از آغاز تا انقلاب اسلامی ایران*، از جمله اسناد و متون پایه درباره‌ی حزب

توده به شمار می‌روند. در میان منابع خارجی، کتاب‌های جنبش کمونیستی در ایران^۱ و چپ در ایران معاصر^۲ نوشته‌ی سپهر ذبیح و ترجمه‌ی محمدرفع مهرآبادی، جریان‌های چپ و کمونیستی و نقش آنان در تحولات سیاسی- اجتماعی ایران را معرفی و بررسی می‌کنند. مشابه چنین اثری را انستیتو بین‌المللی تاریخ اجتماعی با نام سوسیالیست‌های ایرانی و احزاب و سازمان‌های کمونیستی^۳ انجام داده است. آبراهامیان در نوشتاری با عنوان آذربایجان، حزب توده و فرقه‌ی دموکرات که توسط قدرت‌الله روشنی به فارسی ترجمه شده است، نقش حزب توده‌ی ایران در ملی‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی رهبران این حزب به مسئله‌ی زبان‌های محلی ایران، به‌ویژه آذربایجان را تحلیل کرده و شوکه شدن حزب توده از اقدام استقلال‌طلبانه‌ی فرقه‌ی دموکرات را از این مبنا مورد بررسی قرار داده است. با اینکه همه‌ی این تحقیقات آثار مفیدی در بررسی و شناخت جایگاه حزب توده هستند، از دیدگاه مدیولوژیکی به تحلیل حزب توده نپرداخته‌اند. از آنجا که در این مقاله رویکردی تاریخی- تحلیلی به تعبیر حزب توده از مارکسیسم وجود دارد، روش تحقیق بر مبنای نظریه‌ی مدیولوژی، توصیفی- تحلیلی است.

۲. مبانی نظری

۲-۱. مدیولوژی^۴

مدیولوژی را باید نظریه‌ای برای تبیین فرایند انتقال فرهنگ بدانیم. این نظریه را نخستین بار رژی دبره^۵ در دهه‌ی ۱۹۹۰ به کار برد. منظور از این نظریه، مفهوم تحلیل شیوه‌های انتقال فرهنگ بود؛ هرچند این واژه تا سال ۲۰۰۴ و زمان ترجمه‌ی کتاب انتقال فرهنگ به زبان انگلیسی ناشناخته ماند (Debray, 2000: 15). به لحاظ لغوی مدیولوژی مرکب از دو جزء است. مدیا^۶ در لغت به معنی حالت میانه یا واسطه است و در اصطلاح ماده یا واسطه‌ای است که از طریق آن نیرو یا تأثیر بر شی یا بر حواس انتقال می‌یابد. لوژی بیانگر

1. The communist movement in Iran

2. The Left in contemporary Iran: ideology, organisation, and the Soviet connection

3. Iranian Socialist and Communist parties, Organizations

4. Mediology

5. Regis Debray

6. Media

ویژگی علمی این رهیافت است. به بیانی ساده هدف مدیولوژی (متفاوت با مدیالوژی) این است که بفهمد چگونه میان کهنه و نو بنده بستانی وجود دارد که هیچ گاه متوقف نمی‌شود. چگونه مواد منسوخ شده هنوز باقی مانده است و به نسل بعد (ما) می‌رسد؛ به سخن دقیق‌تر مدیولوژی در صدد فهم و درک فرایند و عوامل و حامل‌های انتقال فرهنگ است. مدیولوژی بر اساس تفاوت میان دو مفهوم «انتقال»^۱ و «ارتباط»^۲ بنا شده است. انتقال فرایندی فعال است و برخلاف ارتباط که بر جابه‌جایی در یک حوزه‌ی زمانی و مکانی مشخص دلالت دارد، بر جابه‌جایی در دو حوزه‌ی زمانی و مکانی متفاوت تأکید می‌کند. اگر بپذیریم که در فرایند انتقال، ارتباط میان گذشته و حال نهفته است، فرهنگ و ناخودآگاه سیاسی، به عنوان عوامل غایب، زمینه‌ساز این انتقال هستند. رژی دبره با استفاده از مفهوم ناخودآگاه جمعی، ناخودآگاه سیاسی را به مثابه مفهومی خاص، به نظریه‌ی مدیولوژی اضافه کرد. این مقوله که از علم روان‌شناسی وام گرفته شده است، همچون ناخودآگاه جمعی به گروه و اجتماع اشاره دارد؛ اما از حیث فعالیت سیاسی و میزان سازماندهی آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد (Andrew, 2001: 2). دبره برای دفاع از استدلالش مبنی بر اینکه فرهنگ انتقال می‌یابد و آنچه امروز به دست ما رسیده مرهون پیشینیان است، میان زندگی طبیعی^۳ و زندگی تاریخی^۴ تفاوت می‌گذارد. در زندگی طبیعی عامل زمان هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند (زندگی ثابت زنبوران عسل)؛ اما زندگی تاریخی در اثر تحولاتی دچار تغییر می‌شود که در طی زمان درونی شده‌اند (تغییر ساختار خانواده از قبیله‌ای در گذشته تا هسته‌ای امروزه) (Debray, 2000: 70). با این توضیح، رژی دبره در صدد بیان این نکته است که انسان علاوه بر اینکه متأثر از قواعد فیزیکی و بیولوژیکی است، به صورت ویژه تحت تأثیر تجربیاتی قرار می‌گیرد که خود آن را تجربه نکرده است. به نظر دبره زندگی تاریخی در طی زمان توسط ابزار بی‌جان منتقل می‌شود؛ برای نمونه فردگرایی با اختراع دوچرخه به نسل‌های بعد منتقل شد. دبره باور دارد که هرچند

1. Transmition
 2. Communication
 3. Natural life
 4. Historical life

تکنولوژی لوکوموتیو از دوچرخه پیشرفته‌تر است، دوچرخه به عنوان حامل فردگرایی بعد از لوکوموتیو اختراع شد.

به این ترتیب، دبره از مفهوم انتقال به جای ارتباط سخن به میان می‌آورد. به نظر وی در زندگی طبیعی، بسیاری از جانوران، مانند دلفین‌ها، مورچه‌ها و زنبورها نمی‌توانند ارتباط برقرار کنند؛ اما ویژگی انسان این است که می‌تواند تجربیاتش را ذخیره کند و به نسل بعد انتقال دهد. به قول دبره، حیوانات از سخت‌ترین مسیرها می‌گذرند و از هم تبعیت می‌کنند؛ اما راه نمی‌سازند (Ibid: 73). نکته‌ی مهم در توضیح این تئوری، اشاره به مفهوم مخیله‌ی اجتماعی است. این مفهوم ستون فقرات فرهنگ، یعنی عامل اصلی انتقال در مدیولوژی است. هدف دبره از بیان این مفهوم اشاره به فرایند ناخودآگاه انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر است؛ از این رو وی روش مدیولوژی را توجه به بخش‌های کمتر شناخته شده می‌داند و حاشیه را مرکز توجه قرار می‌دهد (Ibid: 103)؛ برای نمونه، امروزه از تغییر مفهوم حلقوی زمان به خطی سخن بسیار گفته می‌شود؛ ولی به تأثیر اختراع ساعت مکانیکی بر این تحول کمتر توجه می‌شود. هدف مدیولوژی، روشن کردن این جنبه‌های فراموش شده است.

۲-۲. مخیله‌ی اجتماعی^۱

مخیله‌ی اجتماعی موجب پایداری فرهنگ می‌شود. مخیله‌ی اجتماعی منبع ناخودآگاه سیاسی است. ناخودآگاه سیاسی ساختاری است که بر اساس روابط مادی گروهی قرار می‌گیرد و فشاری غیرقابل مقاومت را بر افراد و گروه‌ها وارد می‌کند. با وجود بروز تغییرات در روبنا، این ساختار همچنان ثابت و کارآمد باقی می‌ماند. از نظر دبره مخیله‌ی اجتماعی و فرهنگ فرآیند انتقال را ممکن می‌کند. بروز پدیده‌های سیاسی تابعی از ناخودآگاه سیاسی است. مخیله‌ی اجتماعی یک کل است نسبت به ناخودآگاه سیاسی که یک جزء به شمار می‌رود. مخیله‌ی اجتماعی ابزار هویت‌بخش و زیربنای تحولات اجتماعی و سیاسی است که از لحاظ نظری و عملی امکان بروز در یک جامعه را دارد. در

مطالعه‌ی مدیولوژیکی معمولاً دو فاکتور مواد سازمان یافته^۱ و سازمان‌های مادی شده^۲ مورد توجه قرار می‌گیرد. مواد سازمان یافته ابزارها و ادواتی هستند که انسان‌ها متناسب با نیازهایشان می‌سازند؛ اما سازمان‌های مادی شده نهادهایی هستند که بر انسان اشکال خاصی از رفتار را تحمیل می‌کنند (Debray, 1991: 38). استدلال دبره این است که ابزار به ذات خود و به تنهایی نمی‌تواند منشأ تأثیر باشد؛ مگر اینکه بستر فرهنگی مناسب وجود داشته باشد؛ زیرا ابزار فقط امکان مادی را مهیا می‌کند. دبره کتابخانه را یک واسطه‌ی عالی برای انتقال می‌داند. اهمیت این نهاد نه تنها به دلیل ابعاد مادی آن، یعنی محلی برای ذخیره‌سازی کتاب‌ها و ضبط حادثه‌ها است؛ بلکه به دلیل فرهنگی است که در شبکه‌ی کتابخوان پدیدار می‌شود؛ مانند تفسیر متون، ترجمه و تألیف کتب (Debray, 2000: 116). آنچه فرهنگ را حفظ و قابل انتقال می‌کند، صورت مادی شده‌ی آن است. چنانکه گفتیم، دبره دو مفهوم سازمان مادی شده و مواد سازمان یافته را در این ارتباط مطرح می‌کند. او برای توضیح منظورش از ذخیره‌سازی^۳ سخن می‌گوید. ذخیره‌سازی وجه تمایز انسان است؛ عاملی که زندگی طبیعی را از زندگی تاریخی متمایز می‌کند. به قول وی برخی حیوانات مثل دلفین‌ها با هم ارتباط دارند؛ ولی ذخیره‌ی خاطرات و تجربیات، ویژه‌ی انسان است. این فرآیند مخیله‌ی جمعی را پدید می‌آورد؛ مفهومی که دبره از روان‌شناسی وام گرفته است.

نزد دبره پیدایش مخیله‌ی جمعی امری صد درصد ناآگاهانه نیست. همین نکته موجب تفاوت این مفهوم با اصطلاح ناخودآگاه جمعی یونگ است. یونگ علاوه بر ضمیر ناخودآگاه، لایه‌ی دیگری را در ناخودآگاه انسان در نظر می‌گیرد که آن را ناخودآگاه جمعی یا ضمیر ناخودآگاه جمعی^۴ می‌خواند. این مفهوم قبلاً توسط قوم‌شناسان فرانسوی مثل لوی برول موس و فوراسیته به کار رفته است (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۵). به عقیده‌ی یونگ، در میان انواع انسان‌ها زمینه‌های مشترکی، مانند اژدها، بهشت موعود و ... وجود دارد که

¹ Organized material

² Material organization

³ Archives

⁴ Collective-unconscious

آن‌ها را صورت‌های دیرین^۱ می‌نامد. ناخودآگاه جمعی از این نمونه‌های دیرینه تشکیل شده است.

۳. حزب توده‌ی ایران

پس از اشغال ایران توسط نیروهای متفقین و برکناری رضا شاه پهلوی در سوم شهریور ۱۳۲۰، در نتیجه‌ی فرمان عفو عمومی، بسیاری از زندانیان سیاسی آزاد شدند. گروهی از زندانیان چپ که پیش‌تر فعالیت‌های سیاسی و نظری داشتند، پس از آزادی از زندان یا بازگشت از تبعید، سازمانی برای مبارزه‌ی سیاسی تشکیل دادند. این افراد از تشکیل گروهی به نام «حزب کمونیست» به دو دلیل منصرف شدند؛ نخست اینکه در ایران پیش از این حزبی به این نام به وجود آمده بود و پایگاه اجتماعی مناسب و موفقیت‌زایی کسب نکرده بود و دیگر اینکه به دلیل «قانون منع مرام اشتراکی» که در خرداد ۱۳۱۰ تصویب شده بود، از فعالیت آن حزب جلوگیری شده بود و رهبران حزب یا در زندان یا تحت تعقیب قضایی بودند. به همین دلیل با نظر میرزا اسکندری نام «توده‌ی ایران» برای حزب انتخاب شد و مرام‌نامه و اساس فعالیت‌های حزب مشخص‌تر مطرح شد. سیاست حزب توده در آغاز با سمت‌گیری ضداستعماری آشکارتر شد. روزنامه‌ی «رهبر»، نهاد رسمی کمیته‌ی مرکزی حزب، در ۱۷ اسفند ۱۳۲۲ اعلام کرد که دوستی حزب توده با کشورهای خارجی به شرط محدود کردن منافع خود در محدوده‌ی منافع ملی ایران است (رهبر، ۱۳۲۲: ۱). در فضای پرامیدی که با سقوط رضا شاه در دهه‌ی بیست پدید آمده بود، برای بیشتر روشنفکران ایرانی هواداری از اتحاد شوروی نه تنها با علایق ملی تضادی نداشت، بلکه با آن‌ها هم‌سو بود. حزب توده در دو برهه از تاریخ معاصر ایران نقشی برجسته ایفا کرد؛ از سال ۱۳۲۰ تا کودتای ۱۳۳۲ و از آغاز دهه‌ی چهل تا سال ۱۳۵۷. این حزب در این برهه‌های زمانی بیشترین تأثیرات جدی خود را بر جامعه‌ی ایران گذاشت؛ از جمله اعتقاد به فعالیت حزبی، اتحاد طبقه‌ی 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

1. Arche type

آن ایران عرصه‌ی فعالیت هیچ‌یک از ایدئولوژی‌های سیاسی نبود و اولین تجربه‌ی جامعه‌ی ایران با مفهوم ایدئولوژی در معنای واقعی با حزب توده بود. در دوران انقلاب اسلامی، کیانوری که با برکنار کردن جناح رادمنش توسط هیئت اجرایی کمیته‌ی مرکزی، رهبری حزب توده را به دست گرفته بود، با برنامه‌های عملی و سیاسی تلاش کرد در فضای انقلاب ایران و در سایه‌ی رهبری خود، نظرات خود را به رویکرد غالب حزب تبدیل کند؛ بنابراین پایه‌های تحولات و هیجانات انقلاب، مبانی فکری استراتژی تازه‌ی حزب در حمایت بی‌قید و شرط از رویکرد امام خمینی (ره) یا به اصطلاح خود، «خط امام» را تکوین کرد و با اقتدار و قدرت نامحدود درون‌حزبی، حزب توده را به سمت پیگیری سیاست‌سازش با انقلاب سوق داد. در آستانه‌ی انقلاب اسلامی نیز نورالدین کیانوری در مقام رهبری حزب، باور داشت که نیروهای اسلامی-انقلابی که در حول امام خمینی (ره) وجود دارند، متحدان اصلی و جدید حزب در انقلاب در شرف تکوین ایران در پیکار با امپریالیسم آمریکا هستند و پیوستن به انقلاب ایران در ذهن رهبران حزب توده، پیوند با روند انقلاب جهانی و حرکت جهان به سوی سوسیالیسم بود. در ادامه برای درک بهتر این تحول در حزب توده، ابتدا عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی و سپس تأثیر آن بر فهم حزب توده از مارکسیسم-لنینیسم را بررسی می‌کنیم.

۴. عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی

مخیله‌ی اجتماعی بخش ناخودآگاه فرهنگ یک ملت است که انتقال فرهنگ در بستر آن صورت می‌گیرد. در ادامه، عناصر ثابت فرهنگ ایران را معرفی می‌کنیم که فرایند انتقال را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

۴-۱. آمیختگی دین و دولت

تمدن ایران با توجه به پیشینه‌ی تاریخی خود، بدون شک از نخستین نظام‌هایی بوده است که به مسئله‌ی قدرت سیاسی و حکومت توجه خاصی داشته است. در این میان، شکل‌گیری امپراتوری گسترده در درجه‌ی اول و نقاط عطف تاریخی در وهله‌ی بعد،

موجبات شکل‌گیری نظام سیاسی با تأکید بر اتحاد سیاست و دین را فراهم کرده است. اهمیت این مسئله به گونه‌ای است که پیوند دین و دولت را به یکی از عناصر ثابت مخیله‌ی ایرانی بدل کرده است که هم در دوران ایران باستان با پیوند میان دین اهورایی و پادشاهی ساسانی و هم در دوران اسلامی با شکل‌گیری حکومت‌های دینی، به‌ویژه متأثر از مذهب تشیع، شاهد استمرار این عنصر در مخیله‌ی جمعی ایرانی هستیم. تفکیک عرصه‌ی سیاست و حیات اجتماعی از باورها و عقاید دینی در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی‌شهری امکان‌پذیر نیست. در این دوره حیات سیاسی و حیات دینی در ارتباطی تنگاتنگی به سر می‌برند که به صورت متقابل منبع مشروعیت‌بخش هم به شمار می‌روند (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۸۴). مخیله‌ی جمعی ایرانیان پیوند میان دین و دولت را به عنوان یکی از عناصر ثابت خود، تا امروز به میراث گذارده است. ساسانیان برای متحد کردن جامعه و مقابله با تهدیدات امپراتوری روم، خود را نگهبان دین و دین را پشتیبان خود قرار دادند و اردشیر بابکان، بنیانگذار شاهنشاهی ساسانی، دین را پایه‌ی پادشاهی قلمداد می‌کرد (محرمانی، ۱۳۸۹: ۱۲). در زمان ساسانیان که متمرکزترین دولت پیش از اسلام در ایران باستان بودند، یکی از نتایج استقرار چنین قدرت متمرکزی تقویت قشر روحانیون وابسته به حکومت، در شرایطی بود که از قدرت دهقانان و اقتدار دیگر جامعه کم می‌شد. جنبه‌ی دیگر قدرت متمرکز ساسانیان در استفاده از دین به عنوان وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به حکومت و گستراندن صورت ایدئولوژیک دین زرتشتی بود. در نظریه‌ی سیاسی-دینی ساسانیان، پادشاه به عنوان میانجی میان خدا و خلق پنداشته می‌شد؛ به این صورت که او پادشاه است، خداوند فرمانروای هر دو عالم است و انسان که حاکم بر عالم کوچک (عالم اصغر) خود است، در میان این دو پادشاه قرار گرفته شده است (زهر، ۱۳۷۵: ۴۹). ساسانیان برای حفظ وحدت امپراتوری و الزامات مقابله با دشمنان خارجی، به‌ویژه امپراتوری روم که به مسیحیت گرویده بودند، به یک سپر وحدت ایدئولوژیک نیاز داشتند که برای تأمین آن به دین زرتشتی روی آوردند. بی‌تردید در مبحث آمیختگی دین و دولت نمی‌توانیم نقش موبدان و «مغان» را نادیده بگیریم. بسیاری از منابع کهن یونانی و رومی، مغان را نماینده‌ی دین ایرانیان دانسته‌اند (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۸۹). این گروه که با ظهور زرتشت به عنوان طبقه‌ی روحانی شکل

گرفت، به دنبال تحولات سیاسی و اجتماعی در دوران هخامنشیان و به‌ویژه در دوران ساسانیان، نقش دینی - سیاسی خود را به شکل کامل ثابت کرد. گسترش دین زرتشت و تبلیغ این آیین در خارج از مرزهای ایران، یکی از وظایف اساسی این گروه بود؛ به طوری که برخی از پژوهشگران معتقدند بسیاری از متن‌های اوستا در دوران تسلط مغان بر دربار و بعد از مرگ زرتشت نوشته شده است (همان: ۹۶). شکل‌گیری امپراتوری ساسانی و رسمی شدن دین زرتشت در ایران یکی از نقاط عطف تاریخ ایران‌شهری به عنوان مظهری خاص از پیوند دین و سیاست است. در این دوران، مغان از طریق ایجاد بوروکراسی دولتی برای نخستین بار نقش‌های سیاسی، دینی و اقتصادی را برای خود تعریف کردند و به نهادی قدرتمند در کنار امپراتوری سیاسی تبدیل شدند؛ به این صورت که در این دوره پادشاه و مغان، ملازمتی متقابل به عنوان عوامل مشروعیت‌بخش بر هم پیدا کردند. مهرداد بهار در بیان ویژگی‌های نظام سیاسی ایران باستان بر سرشت ایزدی، برگزیده‌ی خدا بودن و تقدس شاه تأکید می‌کند (بهار، ۱۳۷۵: ۹۵). شاه در رأس جریان‌های دینی و رسمی پادشاهی قرار داشت و باید دقیقاً همه‌ی سنت‌های دینی را رعایت می‌کرد. موبدان بلندپایه مشاوران و گاه محدودکنندگان اختیارات وی بودند و شاه بر رژیم عقیده‌ی دینی حکومت می‌کرد (همان: ۱۱۰).

در تبیین رابطه‌ی میان دین و دولت، این مسئله تا پیش از اسلام با نظریه‌ی شاه آرمانی در اندیشه‌ی ایران‌شهری و پس از اسلام با نظریه‌ی سلطنت مطلقه‌ی استبدادی مطرح می‌شود. همان‌طور که در نظریه‌ی شاه آرمانی، شاه به عنوان دارنده‌ی فره ایزدی مرکزیت نظام سیاسی را در دست دارد، در مرکز نظریه‌ی حکومت مطلقه‌ی استبدادی نیز شاه خودکامه قرار دارد. در نظریه‌ی شاه آرمانی، شاه نماینده‌ی خدا روی زمین و جدا و بالاتر از جامعه و فرمانروای خودکامه در پس فره ایزدی بود. در دوران پس از اسلام، اصل حکومت استبدادی تا پیش از تأسیس حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی در نظریه‌ی خلافت مطرح شده بود؛ اما با روی کار آمدن حکومت‌های ایلی طاهریان، صفاریان و به‌ویژه سامانیان، حکومت‌های استبدادی با بازگشتی به نظریات پادشاهی ایرانی در عصر ساسانیان، نظریه‌ی سلطنت مطلقه را بنیانگذاری کردند. در نزد متفکرین سیاسی دوره‌ی اسلامی نیز

این آمیختگی مورد توجه بوده است. خواجه نظام‌الملک، دین و دولت را به برادرانی تشبیه می‌کند که باید پیوسته در کنار یکدیگر و یاریگر هم باشند؛ زیرا خلل در دین «موجبات قوت مفسدان» و «رواج بدعت» را فراهم می‌آورد (نظام‌الملک، ۱۳۶۹: ۲۴). امام محمد غزالی دین و دولت را به «برادرانی که از یک شکم زاده شده‌اند» تشبیه می‌کند (غزالی، ۱۳۱۵: ۵۳). با روی کار آمدن صفویان، زمینه برای استقرار دین رسمی شیعه در ایران فراهم شد. صفویان مانند دولت ساسانیان برای مقابله با منازعه‌ای که عثمانیان و ازبکان بر مرزهای ایران تحمیل کرده بودند، به یک ایدئولوژی رسمی و فراهم آوردن سپری ایدئولوژیک در برابر عثمانیان که به اصل خلافت متکی بودند، نیاز داشتند و حتی برای تقویت کردن این سپر، نسب خویش را تا امام هفتم شیعیان جعل کردند (قاضی مرادی، ۱۳۷۸: ۹۶). اگرچه در مسئله‌ی انتخاب تشیع به عنوان مذهب رسمی از سوی صفویان نظرات متفاوتی مطرح است، در مذهب تشیع، امامت، به معنای رهبری و راهبری جامعه، اصل اساسی است که بعدها در قالب امامت سیاسی «فقیه عادل» مطرح شد. در این آیین، امامت و رهبری موضوعی الهی است که در حیطه‌ی عمل عموم قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین بر وحدت میان حکومت و تشیع تأکید می‌شود و آمیزش این دو نهاد به طور کامل در این دوران به تثبیت می‌رسد.

۲-۴. گرایش به مذهب

مخپله‌ی اجتماعی ایرانی به شکلی اساسی با مذهب آمیخته است. این آمیختگی به گونه‌ای است که دوره‌ای از تاریخ ایران بدون گرایش‌های مذهبی رصد نمی‌شود. مصطفی ملکیان معتقد است که به گواه تاریخ، ایرانیان تاکنون هفت بار مذهب خود را تغییر داده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۴/۶/۱۰: متن سخنرانی). از لحاظ تاریخی، تأسیس دین زرتشت را می‌توانیم مبدأ دین ایرانشهری قلمداد کنیم. اگرچه نمی‌توانیم این مسئله را به صورت یک ادعا تثبیت کنیم، زرتشت بوروکراسی دین را به صورت کامل تر و جامع تر به مخپله‌ی جمعی ایرانی ارائه کرد؛ به طوری که در این بوروکراسی، «مغان» کارویژه‌ی روحانیت دین را در اختیار داشتند. اقتدار دولت در ایران یکی از عوامل مهم گسترش ادیان در جامعه‌ی ایرانی است

که از آغاز با امپراتوری و کشوری پهناور و اختلافات متنوع قومی سروکار داشت و این یکی از عوامل مهم در پیوند مذهب و دولت است. دولت‌ها نیز مذهب را منبع مشروعیت سیاسی خود قرار دادند و به این صورت رابطه‌ای جدانشدنی میان دین و دولت وجود داشت که تا به امروز پابرجا است. به نظر می‌رسد می‌توانیم با تأکید بر دو مفهوم «آرمانشهر» در معنای سرزمین مقدس و «فرّه» در دوران باستان، گرایش مخیله‌ی ایرانی به مذهب را بررسی و تحلیل کنیم.

۱-۲-۴. آرمانشهر

تحقق آرمانشهر و تلاش برای رسیدن به جامعه‌ی آرمانی، در غایت مخیله‌ی ایرانیان باستان بوده است. از دیدگاه اساطیری، در روزگاران پیشین، آدمی در بهشتی آرام می‌زیست که سرشار از جاودانگی و آزادی بود؛ اما یکباره جهان مورد تاخت و تاز نیروهای اهریمنی قرار گرفت و از آن دم به بعد، آدمی دیگر روی آرامش ندید. انسان از بهشت هبوط کرد و به زمین انتقال یافت. این دوری از بهشت نخستین از یک سو و درد و رنج زمان ملموس تاریخی و بی‌عدالتی‌های آن از سوی دیگر، ذهن آدمی را متوجه مقوله‌ای به نام «آرمانشهر» کرد. مفهوم آرمانشهر پیوند نزدیکی با اندیشه‌ی منجی‌گرایانه داشت. آرمانشهر ایرانی که جامعه‌ی آرمانی انسان ایرانی است، بر اثر مبارزه‌ی نیروهای خیر و اهورایی علیه نیروهای ظلمت و اهریمنی و پیروزی نهایی نیکی بر بدی متحقق می‌شود. «سرزمین» در تفکر سیاسی ایران باستان، با انگاره‌ی «آرمانشهر» متناسب است؛ چنانکه مصداق اصلی آرمانشهر در ایران باستان «خُونیرت»، «ایرانویج» و «وَرْجَم‌کَرْد» (جایی که جمشید به دستور اهورامزدا برای نگهداری آفریده‌های اهورایی برپا داشت) است (عفیفی، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

۲-۲-۴. فرّه

فرّه ایزدی همواره یکی از عوامل مهم در تقویت نقش مذهب در مناسبات اجتماعی، اعتقادی و سیاسی بوده است. فرّه پادشاه، حاکم و رهبر، در تاریخ ایران ارتباط تنگاتنگی میان جامعه و مذهب برقرار کرده است؛ و خوب فرّه ایزدی و نوعی حکومت کاریزماتیک که بدون آن تصویری از حکومت وجود ندارد. جوهر حکومت از نوع «آسمانی» است و

پادشاه به این دلیل که این گوهر را در اختیار دارد، از همه شایسته‌تر و برتر است. مفهوم سیاسی فرّ از لحاظ تاریخی با استقرار دولت هخامنشی مطرح می‌شود. تا پیش از این تاریخ، در اندیشه‌ی ایرانشهری «مایا»^۱ نشانگر بهره‌مندی خدایان از توان و نیروی شهریار و ایجاد نظم و برقراری سامان هر چیز است. مایا فقط خدایی آسمانی و مظهر ساده‌ی طبیعت نیست؛ بلکه جلوه‌ی فرمانروایی نیرومند و شخصیتی روحانی است. فرّه کیانی در عصر ساسانیان و متون پهلوی اهمیت بیشتری یافت و از این مفهوم برای توصیف نیرو، قدرت و کارآمدی استفاده شد. در دوران اسلامی نظریه‌ی فرّه ایزدی مقدمه‌ای برای توجیه حکومت سلطنت دینی در قالب نظریه‌ی «حق الهی سلطنت» یا «سلطان ظل الله» شد که با وجود بروز تغییراتی در سطح اعتقادی، تا حدود زیادی مشابه با دوران باستان است. در این نظریه حکومتی مشروعیت دارد که از طرف خدا تعیین شده باشد و شخصی حاکم مشروع شناخته می‌شود که از عنایت خداوند در قالب جانشین پیامبر خداوند و امامان معصوم برخوردار باشد. در ارتباط با مسئله‌ی ایرانشهر و سرزمین مقدس، تأکید کلی بر تمایلات منجی‌گرایانه است که هم در دین زرتشت با «سوشیانت» و هم در دین اسلام با «مهدی موعود» توجیه می‌شود.

۳-۲-۴. دوبن‌انگاری^۲

تقابل میان نیکی و بدی، یکی از بنیادی‌ترین اصول اندیشه‌ی ایرانشهری است. این اصل، حدود و غایت زندگی را معین می‌کند؛ به طوری که باید به عنوان مهم‌ترین زیرساخت مخیله‌ی جمعی مزدایی مورد توجه قرار گیرد. نبرد ازلی خیر و شر یا اهورامزدا و اهریمن، اساسی‌ترین بخش از فلسفه‌ی سیاسی در ایران باستان است. در طول تاریخ این سرزمین، همیشه دشمن و دشمنان این مرز و بوم به نیروهای اهریمنی منتسب می‌شدند و از سوی دیگر، شهریاران که هم فرّه ایزدی داشتند و هم از پایگاهی روحانی و اخلاقی برخوردار بودند، به اهورامزدا منتسب می‌شدند. اهورامزدا در آیین مزدایی، نمادی بی‌کم و کاست از خیر مطلق بود. تعالیم زرتشت بر این اصل استوار است که اهورامزدا نور خیر و نیکی مطلق

1. Maya
2. Dualism

است؛ در حالی که اهریمن، محمل ظلمت و تاریکی مطلق است. تصور نور، بدون کوچک‌ترین فاصله‌ی فکری، تاریکی را به ذهن متبادر می‌کند؛ همان‌گونه که ایده‌ی خیر مطلق، انگاره‌ی شر را در آیین زرتشت به وجود می‌آورد. نکته‌ی مهم این است که ایده‌ی ثنویت، یعنی خیر و شر دیدن جهان، نه به معنای دوگانه پرستی، بلکه به معنای دوبن‌اندیشی است؛ زیرا هیچ مزدیسناپی به ستایش اهریمن و پرستش او نمی‌پردازد. این مسئله مجالی است برای اینکه کلام زرتشتی توسط آن، منشاء شر را وجودی غیر از اهورامزدا بداند. همان‌طور که در «بندهش» آمده است، «چنین است که از آن پس (حملة‌ی اهریمن) همه چیز گیتی برگرد دوبن، نبرد دو دشمن و آمیختگی فراز و فرود پدیدار شد» (بهار، ۱۳۸۰: ۴۳).

این دوبن‌انگاری در قالب پیکار میان نیکی و بدی، ایران و انیران و خیر و شر، در اندیشه‌ی ایرانشهری مشخص‌کننده‌ی نوع جهان‌بینی و غایت حیات اجتماعی و سیاسی است؛ به گونه‌ای که با ایجاد یک زبان ویژه، بیشتر امور اجتماعی، سیاسی و اعتقادی با دو سطح اهورایی و اهریمنی از یکدیگر متمایز می‌شوند.

در دوره‌ی اسلامی با پیدایش دین اسلام و تأکید بر وحدانیت^۱، نوعی یکتاپرستی در سطح اعتقادی پدید آمد؛ به این صورت که ثنویت زرتشتی جای خود را به وحدانیت اسلامی داد. اگر در آموزه‌های زرتشت، اهورا و اهریمن قدرتی برابر دارند و اهریمن می‌تواند با قدرتی مسلط بر اهورا، تاریکی را در دنیا رقم بزند، در اندیشه‌ی توحید اسلامی، شیطان یکی از بندگان و آفریدگان خدا شمرده می‌شود که نه در اثر بدی ذات، بلکه در اثر نافرمانی و تکبر، در مقابل خداوند قرار می‌گیرد و به دلیل بخشش و رحمت او از نابودی نجات می‌یابد؛ به سخن بهتر، در اسلام مانند مذاهب یکتاپرست، همه چیز تابع مشیت الهی است و حتی وجود شر نیز تابعی از حکمت کامله‌ی وی است. نمی‌توانیم تقابل ضعیف خدا - شیطان را در سطح اعتقادی دوبن‌انگاری بررسی کنیم. به نظر می‌رسد در دوره‌ی اسلامی این دوگانگی نه در قالب مناسبات دینی - اعتقادی، بلکه در سطوح اجتماعی و سیاسی به حیات خود ادامه داده است. در این دوره، دوبن‌اندیشی از سطح اعتقادی و ماورایی بر

سطوح عینی جامعه تنزل پیدا کرد و در سطح عینی- اجتماعی در قالب دو مقوله‌ی «توهم توطئه» و «مطلق‌انگاری» مطرح شد.

۱-۳-۲-۴. توهم توطئه

توهم توطئه مصداقی از دوجانب‌اندیشی است؛ زیرا در آن بر مرز میان «من» و «دیگری» بسیار تأکید می‌شود؛ به این صورت که در آن بر دوانگاری، مرزبندی و پیکار میان خودی و بیگانه تأکید می‌شود. توهم توطئه از نظر شالوده‌ی فکری یا ساختار ذهنی بر ثنویت استوار است. ثنویت یعنی بخش کردن جهان به دو بخش نیک و بد؛ جهان خودی که نیکوسرشت و یزدانی است و جهان بیگانه که تبه‌کار و اهریمنی است (اشرف، ۱۳۸۲: ۵۵). اگرچه بیشتر متفکران سیاسی نظریه‌ی توطئه را به قرون جدید و از زمان ورود قدرت‌های نیمه‌استعماری به ایران نسبت می‌دهند، در اندیشه‌ی ایران‌شهری و در دنیای اساطیری نیز می‌توانیم ردپای این نگاه را بیابیم. این نگاه در امور ماورایی مانند «فرّه» نیز دیده می‌شود. فرّه کیانی هم که در اندیشه‌ی ایران‌شهری به معنای نیرو و کارآمدی است، از دایره‌ی توهم توطئه خارج نبوده است و همواره در معرض چالش و تصاحب اغیار قرار دارد. بسیاری از بیگانگان تلاش فراوان کرده‌اند که به این قدرت دست یابند؛ اما همواره ناکام مانده‌اند.

قاسم افتخاری از دیدگاه شناخت‌شناسی، تئوری توطئه را پیامد وضعیتی منبعت از مطلق‌اندیشی می‌داند. از نگاه وی، مطلق‌اندیشان برای هر هستی یا امری، تنها یک علت مطلق در نظر می‌گیرند و آن علت هم همان قدرت شیطانی است که هر دم سرگرم توطئه‌آفرینی است. وی معتقد است در فرهنگ سیاسی ایرانی، تئوری توطئه همیشه با امر سیاسی گره خورده است و به لحاظ تاریخی پیش از برقراری روابط ایران با کشورهای پیشرفته‌ی غربی قلمرو کارکرد توطئه، بیشتر اندرونی دربار و یا حلقه‌ی اطرافیان شاه بود؛ ولی بعد از برقراری رابطه با کشورهای پیشرفته‌ی غربی و احساس حقارت در برخورد با آن‌ها قلمرو کارکرد تئوری توطئه از داخل به خارج از ایران منتقل شد و رفتار و انگیزه‌ی توطئه‌آلود، واقعیت سیاسی پذیرفته شده در جامعه‌ی ایران شد (افتخاری، ۱۳۹۰: ۷۵). محمدعلی همایون کاتوزیان معتقد است که تئوری توطئه در سیاست، محصول روابط

استعماری مدرن نیست؛ بلکه ریشه‌های عمیق در کشور دارد و در تاریخ طولانی دولت خودکامه وجود پررنگ داشته است. بر این اساس، حاکمیت خودکامه به این معنا بود که زندگی و مالکیت بسیار بی‌اهمیت و پیش‌بینی‌ناپذیر است و بر اساس اراده و هوس حاکمان و فرمانروایان محلی و متأثر از تصادف، تقدیر و سرنوشت، در توطئه‌های فریبکارانه تعیین می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۴۲)؛ در نتیجه، روان‌شناسی اجتماعی مبنی بر اینکه هر حادثه‌ای محصول دسیسه است، پدید آمد و از حدود نیمه‌های سده‌ی نوزدهم به طور فزاینده‌ای به تصمیم‌گیری‌های فوق‌انسانی و قدرت‌های بزرگ خارجی اطلاق داده شد. در میان روشنفکران متأخر و مرتبط با حزب توده، خلیل ملکی نیز تئوری توطئه را عامل بدبینی در میان طبقه‌ی روشنفکر نسبت به چشم‌اندازهای آینده‌ی کشور می‌داند (ملکی، ۱۳۷۴: ۵۴). مخیله‌ی جمعی ایرانیان، از زمان زرتشت در دایره‌ی ثنویتی اهریمنی و اهورایی شکل گرفت که اساطیر کلیت آن را شکل می‌دهند. اگر پارادایم حاکم بر جوامع سنتی و قبیلگی را نیز به آن اضافه کنیم، نتیجه می‌گیریم که در این دایره خیر و شر بر اساس «قرب» و «بعد» معنا می‌یابند و در هر بدی و شر، بیگانه‌ای نقش دارد یا به عبارت بهتر، بیگانه شر به همراه دارد؛ از این رو می‌توانیم بیگانه‌ستیزی را نیز در کنار نتایج زیانبار دیگر تئوری توطئه در نظر بگیریم. در میان ریشه‌های سیاسی و فرهنگی توهم توطئه، نگرش ثنویت‌گرا، اعتقاد به قضا و قدر و طالع یا به عبارت بهتر نیاز به نیروهای بیرون از حیطه‌ی دخالت انسان هستند و از نتایج آن در سطح سیاسی باید به نگرش اسطوره‌ای، تصلب سیاسی، عدم پاسخگو بودن و اغراق در توانایی‌های حکومت اشاره کنیم.

۲-۳-۲. مطلق‌انگاری

یکی دیگر از جلوه‌های دوجانبه‌انگاری در مخیله‌ی اجتماعی ایرانی، مطلق‌نگری در سطح نظر و عمل است. پنداشتن خود و فکر خود به عنوان مصدر حقیقت و باطل دانستن عقاید دیگران، از مهم‌ترین افعال ایرانیان در تاریخ قدیم و معاصر بوده است. این عامل با توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، قابل بررسی و سنجش است و با تأکید بر دو عنصر «خودمحوری» و «استبدادپذیری» در مخیله‌ی اجتماعی ایرانی قابل تحلیل است.

خودمحوری 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. عوامل بسیاری در نهادینه کردن این ویژگی مؤثر هستند که حکومت استبدادی مهم‌ترین آن‌ها است. ایران با توجه به تجربه‌ی تداوم طولانی حاکمیت استبداد، کم‌کم کارویژه‌ها و ویژگی‌های حاکمیت سیاسی، مانند مطلق‌نگری، یک‌جانبه‌گرایی و تشدید بدبینی را در روح جامعه بازتولید کرده است.

حکومت استبدادی نیز در این زمینه نقش اساسی دارد. متناسب با دور بودن یا نزدیک بودن به مرجع قدرت خود کامه، فرد هیچ‌کاره یا همه‌کاره است. در عین حال اگر فرد معینی که به طور مثال نزدیک منبع قدرت استبدادی است و همه‌کاره در نظر گرفته می‌شود، به هر دلیلی از منبع قدرت طرد و دور شود، یکباره به فردی هیچ‌کاره تبدیل می‌شود. ویژگی دیگر حکومت استبدادی در استعداد پایان‌ناپذیر آن در طرد و نابود کردن انسان‌های شایسته است؛ به این صورت که در جامعه‌ی استبدادزده، «هر فرد شایسته‌ای به سرعت به قانونی تبدیل می‌شود که همان وجود قانونی‌اش به معنای به معارضه طلبیدن تنها کانون مجاز قدرت در حکومت‌های استبدادی است و تاریخ استبداد در ایران از جمله‌ی تاریخ حذف انسان‌های شایسته از صحنه‌ی زندگی سیاسی و اجتماعی است» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۸۹). هرگونه پذیرش و توجیه شرعی، حقوقی و قانونی و عام جلوه کردن استبداد را می‌توانیم استبدادپذیری بنامیم. پدرسالاری و ترس و حقارت پایین‌دستان نسبت به بالادستان، نمونه‌هایی از این نوع رفتار هستند. استبداد در ذات خود همواره با ساخت عمودی قدرت ارتباط دارد و بر همین اساس در یک کاست منحصر می‌شود. این کاست می‌تواند در سلسله مراتب خانوادگی (موروثی) یا قبیله‌ای ایجاد شود. در این دایره‌ی محصور، قدرت راهی برای اشاعه‌ی عمومی ندارد. از سوی دیگر، نتیجه‌ی این نوع انحصار قدرت این است که برای جامعه، پادشاه مانند پدر می‌شود و چون قدرت مطلق در دست وی است، ناخودآگاه همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها به پای وی نوشته می‌شود؛ حتی در مواقعی که وی دخالتی در وقوع این امور نداشته باشد. در جوامعی با تاریخ طولانی پادشاهی، مانند ایران، این مسئله نمود بیشتری یافته و جزئی اساسی در مخیله‌ی جمعی شده

است. درک این نوع ساخت قدرت در ایران باید با توجه به فرایند جامعه‌پذیری سیاسی آن نیز صورت پذیرد. از نظر تاریخی، فرایند شکل‌گیری حکومت در ایران همواره به صورت پیروزی قبیله‌ای بر قبیله یا قوم دیگر بوده است و معمولاً رهبر قبیله یا قوم، ریاست حکومت را به دست می‌گرفت. نگاهی به پیدایش حکومت از زمان ساسانیان و اشکانیان تا دو قرن اخیر که زندیه و قاجاریه به سلطنت رسیده‌اند، این گفته را تأیید می‌کند که ساخت حکومت در ایران نوع گسترده‌ی ساخت قبیلگی آن است.

۵. مبانی مارکسیستی حزب توده

در این بخش، ضمن معرفی مارکسیسم - لنینیسم حاکم بر روسیه، به مقایسه‌ی آن با مارکسیسم حزب توده می‌پردازیم. با این مقایسه، تفاوت این دو مارکسیسم مشخص می‌شود. تأثیر عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی موجب تفاوت مارکسیسم حزب توده یا به تعبیری مارکسیسم ایرانی با مارکسیسم - لنینیسم می‌شود.

اتحاد جماهیر شوروی به عنوان مرکز اشاعه‌ی مارکسیسم، به صورت مستقیم و غیرمستقیم در کشورهای دیگر جهان، به‌ویژه همسایگان خود، نفوذ کرد. به نظر می‌رسد الگوی گسترش ایدئولوژی مارکسیسم توسط اتحاد جماهیر شوروی با توجه به الگوی نظریه‌ی پخش یا اشاعه قابل بررسی است. بنابر نظریه‌ی اشاعه^۱ که یکی از نظریات رایج در باب توضیح کیفیت انتشار نوآوری‌ها و انتقال اندیشه‌ها است، ایده‌های فرهنگی شاخص در یک جامعه با توجه به عواملی چون مسافت، زمان، سرعت و میزان همگرایی محیط جغرافیایی در میان جوامع دیگر، مورد انتقال و پذیرش قرار می‌گیرد (برزگر، ۱۳۸۲: ۲). می‌توانیم این نظریه را به صورت خاص در باب توضیح چگونگی ورود و نفوذ مارکسیسم - لنینیسم به ایران بررسی کنیم؛ به سخن بهتر، مبانی نظری مارکسیسم شوروی الهام‌بخش مارکسیسمی شد که در حزب توده مورد تأکید قرار گرفت. نخستین طلیعه‌ی ظهور مقوله‌ی «چپ» و به صورت خاص، مارکسیسم در ایران در مناطق همجوار روسیه، مانند قفقاز، باکو و بندرانزلی در شکل احزاب عدالت، گروه همت و حزب کمونیست

ایران ظاهر شد؛ بنابراین، باید به تحلیل مبانی نظری مارکسیسم شوروی پردازیم که به صورت بالقوه به الگوی تفهم مارکسیسم در ایران شکل داد.

۱-۵. اصول مارکسیسم - لنینیسم

تعبیر مارکسیسم در روسیه را می‌توانیم نتیجه‌ی مهاجرت اندیشه‌ی مارکسیسم به صورت فیزیکی براساس نظریه‌ی پخش بدانیم که حاصل تحولات در اندیشه‌ی اولیه و گونه‌ای تطبیق با جامعه‌ی روسیه است. تعبیر لنین از آرای مارکس، هم‌گام با وقایع عینی و روزانه‌ی روسیه مبانی نظری حکومت در آن کشور شد. عملگرایی لنین بعد از تصدی قدرت دبیر کل حزب بلشویک افزایش یافته بود و پیوند ضروری وضعیت عینی روسیه و مارکسیسم مورد نظر وی را طلب می‌کرد. غلبه‌ی سنت اثبات‌گرایی و توجه به ماده و عین که از دیالکتیک عین و ذهن مارکس نیز فراتر رفته بود، در عقاید خاص لنین در باب مذهب بسیار آشکار است. لنین مذهب را یکی از اشکال ستم‌روانی می‌دانست که در نتیجه‌ی ناتوانی طبقات استثمارشونده در مبارزه علیه استثمارکنندگان حاصل می‌شود و به صورت اجتناب‌ناپذیری تداوم این وضعیت نابرابر را به قیمت آینده و زندگانی بهتر در دنیای دیگر توجیه می‌کرد. به نظر وی مطیع بودن و بردباری از نتایج مذهب برای انسان است؛ بنابراین، او به این ایده‌ی سوسیالیست‌ها که معتقد بودند «مذهب باید امر خصوصی تلقی شود» بسیار حمله کرد و این نظر را باعث تداوم جهل در توده‌ها دانست (لنین، ۱۹۲۴: ۵). در نظر لنین آگاهی طبقاتی آن‌گونه که مارکسیست‌های انقلابی در نظر داشتند، به شکل خودجوش حاصل نمی‌شد؛ بلکه باید آن را به گونه‌ی رادیکال در میان توده‌ها ایجاد می‌کردند. این فرایند آگاهی‌بخشی در نظر او به یک گلوله‌ی برفی می‌ماند که در نتیجه‌ی حرکت خود از بالاترین نقطه‌ی کوه، جریان عظیمی به نام بهمن ایجاد می‌کند. این بهمن مثال خاص برای توده‌های دارای آگاهی است که می‌توانند به آسانی به خواسته‌های خود جامعه‌ی عمل بپوشاند. نکته‌ی مهم نظریه‌ی انقلاب لنین، برجسته کردن نقش اراده در تحولات تاریخی است. بدون اراده‌ی انقلابی و سازماندهی توده، «تاریخ» در نظر او ساکن است. نظریه‌ی انقلاب لنین با تأکید بر والتاریسم (اراده‌گرایی) و القاء آگاهی طبقاتی بر توده‌ها،

هم‌گام‌سازی انقلاب در جوامع غربی در پی انقلاب روسیه را مورد توجه قرار می‌داد. ویژگی‌های مارکسیسم روسی در سه مقوله‌ی ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم فلسفی قابل بررسی است. ماتریالیسم فلسفی به شکل تلقی «تقدم ماده بر روح» تفسیر شده است که به صورت مستقیم مبنای مطرح شدن اقسام دیگر نحله‌های ماتریالیسمی در مارکسیسم قرار گرفته است. در کنار این مسئله می‌توانیم به دیالکتیک نیز اشاره کنیم که مبنای عمل و عملگرایی است. در این مبحث، یعنی رجحان عین بر ذهن به عنوان اساس ماتریالیسم از نوع روسی، واقعیات اجتماعی با ذهن منفعل انسان را که فقط جایگاه بازتاب این واقعیات بودند بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که برخلاف نظر مارکس، نظم نه‌زاییده‌ی ذهن خلاق، بلکه محصول رابطه‌ی غلبه‌ی عین بر ذهن است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

انگلس در آنتی‌دورینگ استدلال می‌کند که ماتریالیسم دیالکتیک، علم قوانین عمومی حرکت و تکامل طبیعت جامعه‌ی بشری و اندیشه است. نظریات او در این باب در مارکسیسم روسی مورد تأکید دوباره قرار گرفته است. انگلس این حرکت تکاملی را غیرمکانیکی، کیفی و موازی با اراده‌ی انسان در نظر می‌گیرد که شناخت آن مستلزم بررسی سه قانون جهش، تداخل اضداد و نفی نفی است. در نگاه کلی، نقطه‌ی برجسته‌ی تأثیر مارکسیسم روسی، در تداخل اضداد است که لنین ضمن تأکید بر اهمیت اصول آن نظریه‌ی وحدت اضداد و تعارض اضداد را عرضه کرد. در نظر انگلس، حرکت نتیجه‌ی منازعه است و در سطح اجتماع نیز طبقات با توجه به رابطه‌ی متضاد و متعارض با یکدیگر تکامل پیدا می‌کنند. در نگاه لنین، این تعارض به نوعی هم‌زیستی متضاد منجر می‌شود؛ به گونه‌ای که او بر پیوستگی و هم‌زیستی اضداد یا طبقات توجه دارد و شرط تکامل را حرکت پیوسته‌ی طبقات متضاد در کنار هم، هرچند به صورت موقتی و مشروط می‌داند. براین اساس، او به شرکت دهقانان در فرایند تحقق انقلاب و برجسته کردن نقش آنان توجه می‌کرد. مارکسیسم روسی، ماتریالیسم تاریخی را علم قوانین عمومی توسعه و تکامل جامعه تعریف می‌کند. مسئله‌ی مورد نظر این مقوله این است که آیا افعال انسان، محصول اختیار یا اراده‌ی انسانی یا عواملی خارج از این دایره -مانند جریان‌ات عینی- است یا نه؟

برخلاف نظر مارکس و انگلس که بر نقش فعال انسان و آگاهی انسانی در حرکت تاریخ تأکید می‌کردند، مارکسیسم روسی تاریخ را ساخته‌ی عوامل و نیروهای عینی تلقی می‌کند. این جبر در رابطه‌ی انسان و قوانین طبیعت نیز دیده می‌شود؛ به طوری که براساس مارکسیسم روسی، خاصیت دترمینیستی به محض آگاهی انسان از وجود این قوانین نابود می‌شود و آزادی به دست می‌آید؛ آزادی در معنای غیرمدنی که می‌توانیم وجود آن را در همه‌ی ادوار مارکسیسم روسی تصور کنیم. از نظر مارکسیسم فلسفی، جهان مادی است و در گذشته و پیوسته نیز چنین خواهد بود. لنین ماده را واقعیتی می‌داند که در ورای ما، مستقل از فکر و شعور ما وجود دارد و ما آن را با حواس خود درک می‌کنیم. شعور که به شکل ناقص و ابتدایی در حیوان و به شکل کامل و رشدیافته در انسان وجود دارد، نتیجه‌ی تکامل طولانی ماده است و خاصیت یک ماده‌ی پیچیده به نام مغز است. رابطه‌ی زیربنا و روبنا نیز در نگاه تحولی مارکسیسم روسی فراموش نشده است. رابطه‌ی دترمینیستی میان روبنا و زیربنا که مارکس و انگلس بر آن تأکید می‌کردند، به این صورت بود که زیربنا تعیین‌کننده‌ی همه‌ی کنش‌ها و تعاملات در همه‌ی انواع آن می‌شود. این رابطه به صورت عینی بر تعیین‌کنندگی وجه تولید نسبت به آگاهی انسان و کنش‌های عمومی تابع آن تأکید دارد؛ اما از نظر مارکسیسم روسی، به‌ویژه مارکسیسم استالین، این رابطه نمی‌تواند نقش روبنا را آن‌گونه که وجود دارد توضیح دهد. براین اساس، استالین نقش زیربنا را فقط به عنوان مولد روبنا محدود می‌کند و به اهمیت روبنا و تعیین‌کنندگی و مبنا قرار گرفتن آن به کمک کنش فعال انسان در ایجاد زندگی اجتماعی توجه می‌کند. عنصر نهایی ماتریالیسم تاریخی در میزان اهمیت ایدئولوژی است. ماتریالیسم فلسفی فقط بر نقش انعکاس‌دهنده‌ی ذهن به جای ذهن خلاق و معرفت‌شناس تأکید می‌کند و براین مبنا، ایدئولوژی را برابری منفی ذهن انعکاس‌دهنده می‌داند که تصویری وارونه از واقعیات، شامل سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم، ارائه می‌دهد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

۲-۵. مخیله‌ی اجتماعی ایرانی و حزب توده‌ی ایران

در این بخش ویژگی‌هایی را معرفی می‌کنیم که در اثر دخالت مخیله‌ی اجتماعی ایرانی بر تعبیر حزب توده از مارکسیسم به وجود آمده است؛ بنابراین، براساس تئوری دیولوژی، به نقش واسطه‌های انتقال فرهنگ در ورود آرای جدید به ایران در ارتباط با مارکسیسم توجه می‌کنیم.

۱-۲-۵. گرایش به مذهب

۱-۱-۲-۵. اتحاد دین و دولت

حزب توده به عنوان یک سازمان سیاسی، در طول دوران فعالیت خود با مسئله‌ی رابطه‌ی دین و دولت مواجه شد. اوج تبلور این عنصر در حزب توده در آستانه‌ی انقلاب اسلامی (سال ۱۳۵۷) است. در این دوران، رهبران حزب توده تحت تأثیر مخیله‌ی جمعی ایرانی، حتی در آستانه‌ی وقوع انقلاب، بر اتحاد میان دین و دولت به وسیله‌ی شرکت رهبران مذهبی در فرایند حکومت تأکید می‌کنند؛ به طوری که مذهب تشیع را به لحاظ تاریخی دارای ظرفیت‌های مناسب برای حاکمیت سیاسی می‌دانند (کیانوری، ۱۳۵۶: ۱۲). نورالدین کیانوری جمهوری اسلامی را ادامه‌دهنده‌ی سنت آزادگی و عدالت‌طلبی می‌داند که قرن‌ها پیش توسط امام حسین (ع) دنبال شده بود (کیانوری، ۱۳۶۱: ۲). وی در یکی از مقالات خود، این بایستگی دین و دولت را در قالب تلفیقی از اسلام و سوسیالیسم مطرح می‌کند (کیانوری، ۱۳۶۱: ۲۹). کیانوری در دوره‌ی بعد از انقلاب اسلامی، در نقد موضع گروه‌های دیگر چپ، بر این پیوند مذهب و سیاست از جانب حزب توده تأکید می‌کند (کیانوری، ۱۳۷۳: ۱۵).

در زمینه‌ی فعالیت حزبی، حزب توده یکی از وظایف اساسی خود را حفظ نظام جمهوری اسلامی، به معنای نظامی می‌داند که حاوی، حافظ و مجری نظام و احکام اسلامی است و اعلام می‌کند که حزب ما اکنون برای خود وظیفه‌ای مقدس‌تر از «دفاع از انقلاب و جمهوری اسلامی ایران» نمی‌شناسد. وقوع انقلاب در جامعه‌ی ایران، احساس همکاری و اتحاد یک سازمان مارکسیستی را با گروه‌های مذهبی و حاکمیت دینی به

وجود می آورد که آشکارا ایدئولوژی اعلامی خود را از کنگره‌ی دوم حزب در سال ۱۳۲۷، مارکسیست-لنینست می‌داند؛ امری که احتمالاً در تاریخ مارکسیسم بی سابقه است. این اتحاد با توجه به گزینش مقولات مشخصی از مارکسیسم، مورد توجه است. احسان طبری اعتقاد دارد که ماتریالیسم در ایران مقوله‌ای است که کمتر باید مورد توجه قرار بگیرد. وی معتقد است مقولات ماتریالیستی برای ذهنیت جامعه‌ی سنتی - مذهبی «آزاردهنده» و «واکنش برانگیز» است و در ایران فقط باید بر «آرمان‌های برابرخواهانه و محروم‌گرایانه» تأکید شود (طبری، ۱۳۵۷: ۹). سیاست حزب توده‌ی ایران در سال‌های بعد از انقلاب، تحت لوای دفاع از سیاست ضدامپریالیستی و خلقی «امام خمینی» با معیار قرار دادن «خط امام» به عنوان معیار انقلاب، سیاست تحکیم اسلام فقهتی و امتزاج دین و سیاست بود. پشتیبانی حزب توده از انقلاب اسلامی، حکومت اسلامی و پشتیبانی از نظام ولایت فقیه در این راستا قابل تحلیل است (کیانوری، ۱۳۵۸: ۱۸). حزب توده اصل ولایت فقیه را با توجه به زیربنای معنوی جامعه‌ی ایرانی تفسیر می‌کند و از ابتکار امام خمینی (ره) در مطرح کردن این اصل استقبال می‌کند:

در نظام مذهبی - سیاسی ولایت فقیه، وحدت امت ستونی است که بار تمامی بنای مادی و معنوی جامعه بر آن نهاده است. در چنین زمینه‌ای است که وصف قرآنی «اشداء علی الکفار» معنا و مفهوم می‌یابد...؛ به سخن دیگر، تقلید اهرم حرکت توده‌هاست در دست مرجع، به‌ویژه در امر انقلاب (به‌آذین، ۱۳۶۰: ۴).

کیانوری اعتقاد داشت که سیاست برجسته‌ی حزب باید مبارزه با امپریالیسم و دفاع از روحانیت انقلاب باشد. وی در اوایل دوره‌ی انقلاب اسلامی، در کتاب حکم تاریخ به پیش می‌رود، بر نزدیکی میان جریان انقلابی و حزب توده تأکید می‌کند (کیانوری، ۱۳۵۸: ۱۹). محمدعلی عمویی، از دیگر اعضای ارشد حزب توده، در مورد گرایش حزب به انقلاب اسلامی، ضمن اینکه فضای مذهبی آن روزها را در پیوستن به این گرایش‌ها مؤثر می‌داند، دفاع از انقلاب را در لزوم همپایی با جریان مذهبی توجیه می‌کند (عمویی، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

۲-۱-۲-۵. موضع حزب توده نسبت به مذهب

حزب توده به عنوان یک سازمان سیاسی مارکسیستی، در دوران فعالیت خود گرایش‌ها و تمایلات مذهبی داشت. در سال‌های اولیه‌ی فعالیت حزب توده، رگه‌هایی از این تأثیرپذیری وجود دارد. تقی ارانی متأثر از دیالکتیک مارکس، در کتب و مقالات خود اشارات مختلفی به مذهب دارد. در یکی از همین مقالات، با اشاره به جامعه‌ی ایرانی با تأکیدی که بر مفهوم «مذهب اصلاح‌شده» دارد، نوع متفاوتی از نظرات پیشین خود ارائه می‌دهد که گویی به نوعی عرفی‌گرایی معتقد است تا نفی مذهب (ارانی، ۱۳۵۷: ۴۵).

حزب توده در دوران نخست فعالیت خود در دهه‌ی بیست اعلام کرد که نه تنها مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب به‌طور کلی و به‌طور ویژه به مذهب اسلام احترام می‌گذارد. این حزب حتی روش حزبی خود را منافی تعلیمات عالی‌ی مذهب محمدی نمی‌دانست و معتقد بود که در راه هدف‌های مذهب اسلام حرکت می‌کند (نامه‌ی مردم، ۱۳۲۵: ۳).

حزب توده در دهه‌ی چهل ه.ش، در بحث اصلاحات ارضی، موقوفات مذهبی را از این اصلاحات کنار گذاشت و جلسات و عزاداری‌های مذهبی به مناسبت‌های مختلف، از جمله عاشورا و یادبود آیت‌الله مدرس، برگزار کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۳۵۰). این حزب در سال ۱۳۲۳ در مراسم بزرگداشت به توپ بسته شدن حرم امام رضا (ع) و جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی مردم ایران، از این فاجعه ابراز انتقاد کرد (طیرانی، ۱۳۸۴: ۵۵۰) و در سال ۱۳۲۵ نبود آزادی مذهب و مراعات نشدن برخی آیین‌های مذهبی را به انتقاد گرفت (نامه‌ی مردم، ۱۳۲۵: ۳). در سال ۱۳۲۴، کمیته‌ی محلی حزب توده در تبریز، قهوه‌خانه‌ها و مشروب‌فروشی‌ها را در ماه رمضان بست (طیرانی، ۱۳۸۴: ۹۰۲). حزب توده پنجمین سال درگذشت تقی ارانی در سال ۱۳۲۳ را در امام‌زاده عبدالله تهران برگزار کرد و خود را مسلمان و قائل به قرآن دانست (طیرانی، ۱۳۸۴: ۲۷۰). محمدعلی عمویی افزون بر اینکه صورت ضد‌مذهبی حزب را به‌طور کلی رد می‌کند، به «خصوصی بودن مذهب» در حزب توده اشاره می‌کند (عمویی، ۱۳۹۰: ۱۲۶). با نگاهی به پایگاه طبقاتی و خانوادگی برخی رهبران حزب توده، گرایشات دینی و خانوادگی آنان مشخص می‌شود؛ برای مثال،

نورالدین کیانوری، نواده‌ی شیخ فضل‌الله نوری است و مرتضی یزدی، از اعضای پنجاه و سه نفر، از خانواده‌ی برجسته‌ی روحانی است.

به نظر می‌رسد حزب توده رابطه‌ی مذهب با مارکسیسم را در جامعه‌ی ایران دارای تناقض اساسی نمی‌داند و براین اساس، موضع نفی نسبت به آن ندارد. در یکی از اولین شماره‌های نشریه‌ی مردم، به عنوان نهاد رسمی حزب توده‌ی ایران در سال ۱۳۲۵، در سر مقاله‌ای تحت عنوان «حرف حسابی ما چیست؟»، حزب مسائل مذهبی و رابطه‌ی روحانی میان خداوند و انسان را در زمره‌ی مسائل فردی و خارج از وظایف حزبی دانسته است (نامه‌ی مردم، ۱۳۲۵: ۳). نکته‌ی مهم این است که این نگرش به مذهب کاملاً در نقطه‌ی مقابل مارکسیسم روسی و یکی از مهم‌ترین نقاط تمایز مارکسیسم ایرانی با لنینیسم است. در لنینیسم به مذهب، کاملاً به صورت قاعده‌ای جمعی و حزبی نگریسته می‌شود؛ به این صورت که نفی آن و تأکید بر خاصیت «افیونی» آن از کارویژه‌های حزبی است (لنین، ۱۹۲۴: 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 مرام‌نامه‌ی حزب توده‌ی ایران برخلاف آنچه دشمنان آزادی می‌خواهند عوام‌فریبانه جلوه دهند، کوچک‌ترین نکته‌ی خلاف مذهب حنیف اسلام ندارد (نامه‌ی مردم، ۱۳۲۵: ۲). در بیانیه‌های نخستین، حزب توده دین را «و‌دیعتی الهی» در نظر می‌گیرد که مورد احترام حزب است و اعلام می‌کند که «ما در دیانت تابع بیگانگان نیستیم» (طیرانی، ۱۳۸۴: ۹۰۰). بیانیه‌های این حزب همواره بر مسلمان بودن، قائل به قرآن بودن و استفاده از ادبیات دینی در حزب توده تأکید دارند. نمونه‌هایی از این نوع نگرش، در بیانیه‌های حزب توده در دهه‌ی ۱۳۲۰ اعلام شده است (همان: ۴۹۱)؛ اما شاید بتوانیم بارزترین نمونه برای اثبات تمایلات مذهبی در حزب توده را در شخصیت اعضای حزب توده و افرادی چون خسرو گل‌سرخ‌ببینیم. دفاعیات وی در دادگاه رژیم پهلوی در سال ۱۳۵۳ آشکارا گرایش وی به مذهب تشیع را نشان می‌دهد؛ به طوری که وی «عدالت اجتماعی» را برای نخستین بار در «مکتب اسلام» می‌یابد و راه خود را ادامه‌ی مسیر «مولا حسین» می‌داند. از نظر وی اسلام به عنوان یک «روینا» قابل توجیه است و چنین اسلامی

تحت عنوان «اسلام حسینی» و «اسلام علی» مورد تأیید حزب توده است: «ان الحیاء عقیده و جهاد. سخنم را با گفته‌ای از مولا حسین، شهید بزرگ خلق‌های خاورمیانه آغاز می‌کنم. من که یک مارکسیست - لنینیست هستم، برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جست‌وجو و آن‌گاه به سوسیالیسم رسیدم» (امینیان، ۱۳۷۹: ۵۲).

نکته‌ی مهم دیگر در ادبیات حزب توده، استفاده از تمثیل‌های مذهبی برای آگاهی‌دهی به توده‌ی جامعه است. استفاده از تمثیل‌هایی مانند نبرد معاویه و علی، کارزار عاشورا و عدالت امام حسین، در بیانیه‌های حزب توده در دوره‌ی پیش از انقلاب اسلامی دیده می‌شود (طیرانی، ۱۳۸۴: ۶۴۷).

۲-۲-۵. دوبن‌انگاری

دوبن‌انگاری یکی از مشخصات اصلی مخیله‌ی اجتماعی ایرانی است. دوبن‌انگاری به معنای دونگری و همه چیز را در دو امر خلاصه کردن است. در جامعه‌ی ایرانی، فضای سیاسی و اجتماعی دوگانه است. در همین فضا رهبران سیاسی مانند محمدرضا شاه به جایی رسیدند که شعار «هر که با ما نیست، پس علیه ما است» سر دادند. در این فضا به «نیروی سوم» خلیل ملکی توجهی نمی‌شود و توهم توطئه پرستش می‌شود. «من» و «دیگری» و «خودی» و «بیگانه» تنها واژه نیستند و الزاماتی می‌شوند که برای مخیله‌ی ایرانی مرز و دیوار ایجاد می‌کنند؛ مرزهایی که ما با آن دوست و دشمن را تعریف می‌کنیم و در فکر و عمل مطلق و محدود می‌شویم. حزب توده با تأسی از مارکسیسم، دوبن‌اندیشی را با ثنویت ساختاری-طبقاتی «بورژوازی-پرولتاریا» در ذات خود به همراه داشت؛ بنابراین در جامعه‌ی ایران که بستر مناسبی برای بازتولید دوبن‌انگاری است، به‌خوبی در این خط سیر دوانگاران‌ه فعالیت می‌کند. در اینجا برای درک بهتر دوبن‌انگاری در حزب توده، آن را با توجه به دو عنصر «توهم توطئه» و «مطلق‌نگری»، با تأکید بر سیر تاریخی فعالیت این حزب بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۲-۵. توهم توطئه

براساس توهم توطئه، تضادها محدود‌ه‌ی ذهنی و عملی جامعه را می‌سازند و هویت‌های اجتماعی در بستر تضادهای اجتماعی شکل می‌گیرند. فهم «اینکه ما که هستیم» و مشخص

شدن اینکه در فرایند اجتماعی چه کسی می‌شویم، در ارتباط با دیگران به وجود می‌آید. آگاهی یک سوژه‌ی عقلانی، بر پایه‌ی پس‌زدگی یا تنزل شأن دیگری استوار است. براساس فرض توطئه، ما شاهد مثبت نشان دادن گروه «خود» و منفی نشان دادن «دیگری» هستیم. طبق این رویکرد، همواره «ما» با «آن‌ها» مقایسه می‌شود؛ پس معمولاً عبارات و کارکردهای مثبت، مانند حقیقت و درستی، به «ما» نسبت داده می‌شوند و صفات منفی، انحراف‌ها و محدودیت‌ها به آن‌ها. توهم توطئه در حزب توده با پدیده‌ی تخریب نزدیکی دارد. حزب توده خود را محق و موضع خود را در تمامی امور، حقیقت محض می‌دانست؛ به طوری که اندیشه‌های مخالف خود را هرگز بر نمی‌تابید و به تخطئه‌ی جریانات مخالف خود، حتی دوستان درون‌حزبی نیز می‌پرداخت؛ برای نمونه، اقدامات محمد مصدق به عنوان نخست‌وزیر ایران در ملی کردن نفت را «سازش‌های خائنه» ای می‌دانست که باعث شده بود سرنوشت دولت ایران در واشنگتن تعیین شود (شهباز، ۱۳۳۰: ۴).

پس از قیام سی تیر، لحن حزب توده نسبت به مصدق تا حدودی تعدیل یافت؛ اما هیچ‌گاه به پشتیبان انتقادی وی یا «پوزسیون سازنده» بدل نشد؛ چنانکه وقتی مصدق در دی ماه ۱۳۳۱ حاضر نشد امتیاز به پایان رسیده‌ی شوروی برای ماهیگیری در دریای خزر را تمدید کند، حزب توده اعلام کرد که او ماهیگیری شمال را به دستور «اربابانش» ملی کرده است. بعد از نخست‌وزیری مصدق در اردیبهشت ۱۳۳۰ تا قیام تیر ۱۳۳۱، حزب توده از هیچ‌گونه تهمت شفاهی و کتبی نسبت به مصدق و همکاران و طرفدارانش خودداری نکرد. در یک کاریکاتور یک‌صفحه‌ای، مصدق را به شکل رقاصه‌ی نیمه‌لختی کشیدند که در حال رقصیدن برای آمریکا و انگلیس بود. بهره‌گیری از این ادبیات تکفیری توسط حزب توده، به احزاب مخالف محدود نبوده است؛ هنگامی که اپریم اسحاق^۱ در سال ۱۳۲۶ حزب توده را ترک کرد و انتقاداتش از حزب را در جزوه‌ای با عنوان «حزب توده در سر دو راه» منتشر کرد، در مقابله با این اقدام وی، دفتر مرکزی حزب پس از استعفای دکتر اپریم، در بیانیه‌ای او را جاسوس انگلیس معرفی کرد و چندی بعد احسان طبری در اقدامی

۱. دکتر اپریم اسحاق از اعضای ارمنی گروه پنجاه و سه نفر بود که به همراه تقی ارانی دستگیر شد و پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به خارج از کشور رفت.

مشابه، خلیل ملکی را که «نیروی سوم» را تشکیل داده بود، «خائن و جاسوسی» خواند که سرانجام به زباله‌دان تاریخ افتاد (طبری، ۱۳۶۸: ۹۱). نشریات حزب توده برای خود هیچ‌گونه محدودیت نظری در استفاده از واژگان و الفاظ تند در قبال دیگران قائل نبودند و از آن‌ها به عنوان دشنام استفاده می‌کردند. نوشته‌ها و گفته‌های آن‌ها پر بود از عبارت «دولت فاشیستی مصدق». استفاده‌ی لجام‌گسیخته از کلمات و تهی کردن آن‌ها از بار معنایی تاریخی‌شان، در حزب کاری متداول بود. مرسوم بود که حزب در نشریات خود به‌راحتی نویسنده‌ی متون نشریات دیگر را بی‌سواد و کم‌دانش نشان دهد؛ مانند انتقاد از فروغی، نادر نادرپور و ه. الف. سایه. منطق دویبن‌انگاری در حزب توده سبب شده بود هر کسی را که با برنامه‌ها و اهداف آن‌ها مخالف بود، «بورژوا» و موافقان خود را «پرولتاریا» بنامند و همه‌ی کسانی را هم که در این دایره جایی نداشتند «خرده بورژوا» معرفی کنند. در دوره‌ی بعد از انقلاب اسلامی و در سال ۱۳۵۹، نورالدین کیانوری تنها مشکل شورای انقلاب منصوب از سوی آیت‌الله خمینی را عضویت چند تن از نمایندگان «بورژوازی لیبرال» در آن می‌دانست و حزب توده چندی بعد استعفای دولت بازرگان را نتیجه‌ی «موج عظیم ضدامپریالیستی و ابراز عدم اعتماد توده‌های وسیع قشرهای مردم» اعلام کرد (نجاتی، ۱۳۷۷: ۲۵۱). نکته‌ی جالب این است که این روحیه در قبال هر فرد یا نهادی که به هر نحوی در مقابل افکار و نظرات حزب قرار می‌گرفت (حتی اعضای حزب) ساری بود. افرادی چون اسحاق اپریم، خلیل ملکی، نورالدین کیانوری، رضا رادمنش، فریدون کشاورز و ... نیز از این حملات بی‌بهره نبودند.

۶. نتیجه‌گیری

این نوشتار تلاشی بود برای پاسخ به این پرسش که مارکسیسم حزب توده با توجه به مبانی مخپه‌ی اجتماعی ایرانی چه ویژگی‌هایی دارد؟ با استفاده از نظریه‌ی مدیولوژی که بر تأثیر واسطه‌ها و حامل‌های پیام بر فرایند انتقال تأکید دارد، شاخصه‌های مخپه‌ی اجتماعی ایرانی و عناصر فعال آن (واسطه‌های انتقال) را شناسایی و ارزیابی کردیم. به نظر می‌رسد تفکیک عرصه‌ی جامعه از دین و تفکیک عرصه‌ی سیاست و حیات اجتماعی از باورها و عقاید

دینی در مخیله‌ی جمعی ایرانی امکان‌ناپذیر است؛ زیرا حیات دینی و حیات سیاسی با هم ارتباط تنگاتنگی دارند. طلیعه‌ی حضور فرهنگی مارکسیسم در جامعه‌ی ایران به اشاعه‌ی فیزیکی مبانی آن از اتحاد جماهیر شوروی برمی‌گردد. مارکسیسم موجود در اتحاد جماهیر شوروی با تأکید بر شاخصه‌هایی چون افیونی و عمومی بودن مذهب، ماتریالیسم دیالکتیک، تاریخی و ماتریالیسم فلسفی الهام‌بخش مارکسیسم حزب توده است. انتظار می‌رفت همین نوع مقولات مارکسیستی در حزب توده مطرح و اجرا شود؛ اما مخیله‌ی اجتماعی ایرانی که واسطه‌ی انتقال مفاهیم فرهنگی (مارکسیسم) میان دو جامعه (شوروی و ایران) بوده است، با تأکیدی که بر مذهب و اتحاد دین و دولت داشته است، صورت مارکسیسم را در ایران به نحوی شکل بخشید که مذهب و به تبع آن، توجه به آمیختگی دین و دولت نیز بتواند در آن نقشی ایفا کند. دوبین‌انگاری از ویژگی‌های دیگر مارکسیسم ایرانی است؛ ویژگی که در مارکسیسم نیز به شکل تأکید بر دوگانگی پرولتاریا-بورژوازی وجود دارد. حزب توده به عنوان مهم‌ترین نماینده‌ی اشاعه‌ی مارکسیسم در ایران نیز حامل این شاخصه‌ها است. با این رهیافت می‌توانیم روایت تازه‌ای از حزب توده ارائه دهیم؛ روایتی تاریخی که در آن حزب توده با عینیت و دقیق‌تر مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. برداشتی که از مارکسیسم - لنینیسم در حزب توده جاری بود، به دلیل دخالت واسطه‌های مخیله‌ی اجتماعی ایرانی، ارتباط نزدیکی با دین و مذهب داشت؛ بنابراین، جهت‌گیری‌های مذهبی حزب توده و هم‌گامی‌های آن‌ها در برخی از مقاطع تاریخی با انقلاب اسلامی، ناشی از همین امر است. تحلیل به اصطلاح «صفر و یک» از سوی حزب توده و بازیگران سیاسی را در جبهه‌ی دوست و دشمن قرار دادن و همه‌ی امور را مطلق دیدن، از ویژگی‌های دیگر حزب توده بود که ردپای عناصر مخیله‌ی اجتماعی ایرانی در آن‌ها دیده می‌شود. براساس تحلیل این مقاله، موضع‌گیری‌ها و اقدامات عملی حزب توده در تاریخ ایران، بیش از آنکه ناشی از تصمیمات آگاهانه‌ی اعضای حزب باشد، برخاسته از دخالت مخیله‌ی اجتماعی ایرانی و امری ناخودآگاهانه است. مهم‌ترین گواهی این ادعا، ورود عناصر دینی در تحلیل‌های مارکسیستی حزب توده و سران آن است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۳). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیر‌شانه‌چی. تهران: نشر مرکز.
- ارانی، تقی. (۱۳۵۷). *پسیکولوژی*. تهران: نشر آبان.
- اشرف، احمد. (۱۳۸۲). *جستارهایی درباره‌ی تئوری توطئه در ایران*. ترجمه‌ی احمد اشرف، یرواند آبراهامیان و محمدعلی همایون کاتوزیان. تهران: نشر نی.
- افتخاری، اصغر. (۱۳۹۰). *مقالات پنجمین همایش انجمن علوم سیاسی ایران*. تهران: انتشارات انجمن علوم سیاسی.
- امینیان، امیرشهریار. (۱۳۷۹). *مردان شوکران: متن دفاعیات نخبگان سیاسی ایران*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی آفرینه.
- برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۲). «نظریه‌ی پخش و بازتاب انقلاب اسلامی». *مجله‌ی پژوهش حقوق و سیاست*. ش ۸.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۶). *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در قرن بیستم*. ج ۱. تهران: نشر نی.
- به‌آذین م. الف (محمود اعتمادزاده). (۱۳۶۰). *شورای نویسندگان و هنرمندان توده‌ای*. ج ۵. تهران: انتشارات حزب توده ایران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- ----- (۱۳۹۰). *ادیان آسیایی*. تهران: نشر چشمه.
- ----- (۱۳۸۰). *فرنبغ دادگی، بندهش*. ج ۲. تهران: توس.
- رستم‌وندی، تقی. (۱۳۸۸). *اندیشه‌ی ایرانشهری در عصر اسلامی*. تهران: امیرکبیر.
- زرنر، آر. سی. (۱۳۷۵). *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. ترجمه‌ی تیمور قادری. تهران: فکر روز.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۵). *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*. تهران: توس.
- عمویی، محمدعلی. (۱۳۹۰). «ناگفته‌های ۷۰ ساله؛ گفت‌وگو با محمدعلی عمویی درباره‌ی کارنامه‌ی حزب توده». *ماهنامه‌ی علوم انسانی مهرنامه*. س ۲.

- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۱۵). *نصیحه الملوک*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.

- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۷۸). *در پیرامون خودمداری ایرانیان؛ پژوهشی در روان‌شناسی اجتماعی مردم ایران*. تهران: ارمغان.

- کیانوری، نورالدین. (۱۳۶۱). *پرسش و پاسخ*. تهران: انتشارات حزب توده‌ی ایران.

(۱۳۶۱). *حکم تاریخ به پیش می‌رود*. تهران: انتشارات سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت).

(۱۳۷۳). *مقاله‌ی تحلیلی از انقلاب ۱۳۵۷*. تهران: انتشارات حزب توده‌ی ایران.

(۱۳۵۸). *پرسش و پاسخ*. تهران: انتشارات حزب توده‌ی ایران.

(۱۳۶۱). «حزب توده‌ی ایران و روحانیت مبارز». *نشریه‌ی سیاسی و تئوریک دنیا*. س ۲. ش ۴.

- طیرانی، بهروز. (۱۳۸۴). *اسناد احزاب سیاسی ایران*. ج ۲. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران.

(۱۳۸۴). *اسناد احزاب سیاسی ایران؛ حزب توده‌ی ایران*. ج ۲. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران

- طبری، احسان. (۱۳۵۷). «اسلام و سوسیالیسم». *دنیا*. د ۳.

(۱۳۷۹). *از دیدار خویشتن، یادنامه‌ی زندگی*. به کوشش ف. شیوا. سوئد: نشر باران.

- لنین، ولادیمیر ایلیچ. (۱۹۲۴). *سوسیالیسم و دین؛ درباره‌ی رابطه‌ی حزب طبقه‌ی کارگر با دین*. قم: نشر خلق.

- محرم‌خانی، فریبرز. (۱۳۸۹). «بررسی تأثیر اندیشه‌ی ایرانشهری بر آرای سیاسی امام غزالی». *پژوهش‌نامه‌ی علوم سیاسی*. د ۵. ش ۴.

- ملکی، خلیل. (۱۳۷۴). **کابوس بدبینی: آنچه مورد دارد و آنچه بی‌مورد است**. برخورد عقاید و آرای ملکی. ویرایش محمدعلی همایون کاتوزیان، با همکاری امیر پیشداد. تهران: نشر مرکز.
- نجاتی، غلامرضا. (۱۳۷۷). **شصت سال خدمت و مقاومت**. خاطرات مهندس مهدی بازرگان. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
- نظام‌الملک، حسن بن علی. (۱۳۶۹). **برگزیده‌ی سیاست‌نامه (سیرالملوک)**. به کوشش جعفر شعار. تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). **روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه**. ترجمه‌ی محمدعلی امیری. چ ۲. تهران: علمی فرهنگی.

روزنامه‌ها و سخنرانی:

- روزنامه‌ی نامه‌ی مردم
- روزنامه‌ی رهبر
- روزنامه‌ی شهباز
- نشریه‌ی سیاسی تئوریک دنیا (انتشارات حزب توده‌ی ایران).
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). **سخنرانی بحران معنا در هزاره‌ی سوم**. کانون توتم اندیشه.
- Debray Regis. (1991). *Course de Mediologie Generale*. Paris.
- ----- (2000). *Transmitting Culture*. Translated by Eric Rauth. Columbia University Press
- Joscelyne Andrew. (2001). "Revolution in the Revolution". <http://www.wired.com/wired/archive>.