

قدرت سیاسی "داو" ایدئولوژی

محمد تقی قزلسفلی*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

نگین نوریان دهکردی

دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی دانشگاه ارمستان

(تاریخ دریافت: ۱۳/۱۳/۸۸ - تاریخ تصویب: ۹/۶/۸۸)

چکیده:

در جستجوی علل ناکامی روشنفکر ایرانی در حوزه اندیشه و سیاست مقاله‌ی حاضر با مروری اجمالی بر آراء احسان طبری و جلال آل احمد، تلاش دارد، تأثیر نگاه صوری و فرمالیستی به سیاست و سیطره‌ی فرمالیسم سیاسی بر اندیشه‌ی این دو روشنفکر مطرح ایران معاصر را نشان دهد و در بازبینی نقادانه به ایضاح این موضوع بپردازد که چگونه درک سطحی و صوری آنان از سیاست و اولویت قرار گرفتن اهداف سیاسی، تفکر آنان بیش از پیش از اندیشه‌ی راستین فاصله گرفته و به ایدئولوژی‌هایی مبهم در خدمت فرمالیسم سیاسی بدل شده است.

واژگان کلیدی:

قدرت، روشنفکران ایرانی، فرمالیسم سیاسی، ایدئولوژی، آل احمد، احسان طبری

Email: mohammad.ghzelsofla@gmail.com

*نویسنده مسئول: فاکس: ۰۱۱۲۵۳۴۲۱۰۲

از این نویسنده تاکنون مقاله‌ی زیر در همین مجله منتشر شده است:

«رسانه و ساخت هویت ملی»، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸.

تراژدی روشنفکر ایرانی ورق خوردن دفتری است در سرنوشت این دیار که بر هر برگ آن ردپایی مغشوش در وادی اندیشه درج است. رد پای گیج و بی مقصود که راه به جایی نیافته و در پایان، آفریندگانش در سرزمین سراب گون اندیشه های مبهم و مه آلود گم شده اند. شاید یکی از مهم ترین دلایل این سرگشتگی ها و آشفتگی ها را بتوان در پیوند نامیمون روشنفکر و قدرت جستجو کرد. روشنفکر ایرانی را بیش از آنکه با فکر و اندیشه مفارقتی باشد، با قدرت و سیاست پیوند است. اندیشه های او گسسته از واقعیات عیان جامعه ی خویش و در واکنش نسبت به قدرت سیاسی معنا می یابند، و او به جای پاسخ به دردهای دیرپای پیرامون خود، بر آن است که با واگویه کردن تئوری های انتزاعی، راه حل ها را در تغییر مناسبات قدرت و سیاست، آنهم در بیرونی ترین لایه های آن بجوید. تئوری های پا در هوا و بی ریشه ی او آماده اند تا در دام بازیهای سیاسی فروغلتند تا سنگینی سیاست بر برهوت آگاهی روشنفکر ایرانی، بیش از پیش سایه افکند.

نوشته ی حاضر نیز تلاشی است در راستای ایضاح بیشتر این سرگشتگی ها و آشفتگی ها، و لاجرم نقدی خواهد بود بر کاستی های موجود در شیوه ی تفکر روشنفکر ایرانی. نگاهی نقادانه بر سرشت اندیشه ای که تنها ایدئولوژی است و بحثی بر سر قدرت سیاسی به مثابه داو ایدئولوژی. بدین منظور، مقاله ی پیش رو، دلایل مرگ اندیشه ی راستین و فروافتادن آن را در "مرداب های ایدئولوژی" در سیطره ی فرمالیسم سیاسی بر گفتمان روشنفکر ایرانی جستجو می کند. آنچه در این مقاله نگاه فرمالیستی به سیاست خوانده می شود، به اشکال گوناگون در اندیشه ی روشنفکر ایرانی بازتاب می یابد. فرمالیسم در سیاست بر خلاف ساحت هنر یا تحول مکاتب زیبایی شناختی، دارای بار معنایی منفی است. چنان که فرمالیسم هنری مفهومی است که با تلقی مدرن از هنر پیوند ناگسستنی دارد (سید حسینی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). فرمالیسم، در اصل، نگاه تقلیل گرایانه و تک بعدی در تعلیل پدیده های منشوری اجتماعی است، که ساده لوحانه راه حل تمامی معضلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... جامعه را در سیاست می جوید، نگاه فرمالیستی از ژرف نگری های عالمانه به دور است و به سرعت برای درمان دردهای بدخیم و ریشه دار جامعه نسخه های آماده ی سیاسی تجویز می کند. از دیگر سو، نگاه فرمالیستی به مفهوم سیاست، آن را از فرآیندی پیچیده که به شدت با ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی جامعه در پیوند است، به محدوده ی تنگ حاکمان سیاسی تقلیل می دهد. به این ترتیب در نگاه فرمالیستی به سیاست، همه ی راه ها به سیاست ختم می شوند؛ بدون آنکه سازوکارهای پنهان شکل گیری امر سیاسی مد نظر قرار گیرد و بر زوایای پنهان آنچه نظام سیاسی یک جامعه را شکل می دهد؛ پرتوی افکنده شود. به نظر می رسد، روشنفکر ایرانی چنان در دام نگاه فرمالیستی به سیاست فرومی غلطد که بی توجه به پیچیدگی های سیاست

مدرن، ساده انگارانه دوای عاجل دردهای مزمن را در تغییر حاکمان و اشخاص، به جای ساختارها جستجو می‌کند.

پس از آن پرده‌ی دیگر ناکامی فکری روشنفکر ایرانی آغاز می‌شود و در گام بعدی، سیطره‌ی اهداف فرمالیستی بر ذهن او، سبب می‌شود اندیشه در مسلخ سیاست صوری قربانی شود. بدین ترتیب، مقاصد سیاسی در صف نخست، پیشگام فکر روشنفکر ایرانی می‌شوند و اندیشه‌های او را در پی خود می‌کشاند تا تراژدی انحطاط اندیشه در ایران را در معنای راستین آن بیافرینند.

متأثر از این نگرش، به منظور اجتناب از داوری انتزاعی در نوشتار پیش رو، با مروری اجمالی بر برخی آراء جلال آل احمد و احسان طبری تلاش خواهیم کرد، و جوهی از این نگاه فرمالیستی را در گفتمان آنان نشان دهیم و سپس با تشریح درک سطحی و صوری آنها از سیاست، به ایضاح این امر خواهیم پرداخت که چگونه تئوری‌های آنان وجه المصلح‌هی اهداف صوری سیاسی قرار می‌گیرند و اندیشه‌هایشان به هیأت ایدئولوژی‌هایی در خدمت سیاست در می‌آید.

مروری بر فضای فکری و آراء احسان طبری و جلال آل احمد

جلال آل احمد و احسان طبری روشنفکران مطرح دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ خورشیدی و هر یک نمونه بارز نضج گفتمان غالب زمانه خود هستند. گفتمانی با رنگ تند چپگرایی در پس زمینه، و نگاه انتقادی و انقلابی به استعمار و امپریالیسم. فضای دوقطبی اردوگاه‌های متخاصم شرق و غرب که در آن شرق به لحاظ تئوریک، بسیار بیش از غرب در آرزوهای محو روشنفکران ایران سهیم است. زمانه‌ی اوج رواج آرمانهای ضد سرمایه داری، استقلال خواهی و امید به نجات از سلطه‌ی خارجی و حکومت‌های دست‌نشانده، دوره‌ی ادبیات متعهد و روشنفکر مسئول سارتری که حتی ماهی سیاه کوچک (اشاره به قصه‌ی صمد بهرنگی) داستان کودکانه به نمادی از یک چریک مائوئیست بدل می‌شود. دوران *آبشوران* علی اشرف درویشیان و سلام بی پاسخ روشنفکران در اعتراض به زمین دلمرده و سقف کوتاه آسمان در زمستان نفس گیر پس از کودتای ۱۳۳۲. در چنین فضایی داشتن گرایش‌های سوسیالیستی چنان در میان روشنفکران ایران معمول و متداول است که شاید به سختی بتوان روشنفکری را یافت که دارای گرایش‌های چپ‌گرایانه نباشد. با توجه به وزن گفتمان چپ در دیالوگ‌های روشنفکری دهه‌های مزبور است که طبری و آل احمد با وجود تفاوت‌هایی که بدان خواهیم پرداخت هر دو در این گرایش سهیم هستند. در میان این نسل از روشنفکران، با دو سیمای غالب مواجه می‌شویم که در وجه نخست، گرایش‌های مارکسیستی، لنینیستی و مائوئیستی را در بر می‌گیرد

که نمود بارز آن در حزب توده و سران آن با اعتقادات مارکسیستی-لنینیستی دیده می شود، و احسان طبری را می توان به عنوان چهره ی مطرح این جریان فکری در نظر گرفت. سیمایی دیگر از روشنفکران این نسل، همچنانکه به شدت از گرایشات چپ متأثر است، از روشنفکران بومی گرا و هویت اندیش ایرانی نیز تأثیر می پذیرد که چهره ی بارز و سردمدار آن، جلال آل احمد و گفتمان "غربزدگیش" است. روشنفکری سرخورده از اردوگاه ملل تحت ستم (شوروی سابق) که با وجودی که هرگز نگاه چپگرایانه را وا نمی نهد از اصالت خویشتن و بازگشت به ریشه ها سخن می گوید و بر آن است تا در برابر هجوم غارتگر غرب در زاد و بوم خویش پناهی بجوید.

با چنین پیش زمینه و در چنین بستری است که آراء دو روشنفکر تأثیرگذار دهه های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی شکل می گیرد و مطرح می شود زمینه ای که می تواند، خاکی باشد بسیار مساعد برای نمو بذره های شوم فرمالیسم سیاسی و سایه افکندن شاخه های بی برگ و بار آن بر بالیدن اندیشه ی راستین.

چنان که آمد احسان طبری با گرایش مشخص مارکسیست-لنینیستی در صف نخست روشنفکران فعال حزب توده قرار دارد. لاقلاً تا پیش از نگارش کتاب *کژراهه* و متنبه شدن او از این گرایش، احسان طبری را در سیمای روشنفکری مؤمن می بینیم که هرگز در ایمان راسخ به صحت تئوری مارکسیسم-لنینیسم تزلزلی در او راه نمی یابد (طبری، ۱۳۶۶، مقدمه کتاب). اندیشه های او به شدت به "خدمت عظیم مارکس و انگلس" و "دقت و صلابت علمی حیرت انگیز" این دو مدیون است که "سوسیالیسم را از طرح ها و اندیشه های پراکنده... و رؤیایی زیبا... به درون یک ترازبندی بندی منسجم علمی وارد ساختند" (طبری، ۱۳۵۸، ص ۵۱). از نظر طبری این امری به لحاظ علمی کاملاً ثابت شده است که "سوسیالیسم مرحله ی آتی تکامل جامعه ی بشری است که ضرورتاً پس از سرمایه داری درخواهد رسید" و "حامل اجتماعی آن یعنی طبقه ی پیشرو تاریخ" نیز به نظر او "مقدر است با تلاش متشکل و انقلابی، خود را در آن پیروز گردانند" (طبری، پیشین، صص ۵۱ و ۵۲). این پیشروان تاریخی آنچنان که او با ایمانی شبه مذهبی به فاتح بودنشان باور دارد "عبارت است از طبقه ی کارگران صنعتی عصر حاضر که باید حاکمیت خود را به صورت دیکتاتوری پرولتاریا برای ایجاد جامعه ی نوین با پیروزی انقلاب سوسیالیستی محقق سازد..." (طبری، پیشین، ص ۵۲). از سوی دیگر، آبشخور درک طبری از مارکسیسم، قرائت لنین از مارکس و مارکسیسم روسی است. از نظر طبری "لنین کوهی [است] در برابر آنانکه می خواهند مارکسیسم را به چپ و راست بکشانند" (طبری، پیشین، ص ۵۵). او کسی است که "توانسته تئوری مارکس را با تمام قاطعیت انقلابی آن و با انطباق دقیق آن بر شرایط نوین تاریخ عرضه دارد... و مسائل حاد دوران خود را به درخشانترین شکل حل کند... و هم

از ریویزیونیسم و هم از دگماتیسم به کلی بری است" (طبری، پیشین، صص ۵۳-۵۴). طبری بر آن است که لنین "با برخورد علمی خلاق، که باید برای انقلابیون همه ی کشورهای جهان نمونه قرار گیرد، به انطباق تئوری مارکس بر شرایط دوران خود و بر جنبش روسیه دست زده است" (طبری، پیشین، صص ۵۴-۵۵). برای احسان طبری، اندیشه ی صرف، فاقد اهمیت است چرا که لنین "تئورسینی آکادمیک و کابینه نشین نیست" و برای روشنفکر اسوه ی او در برخورد با "تئوری انقلابی"، مهم آن است که "چگونه از آن برای شکل رنجبران و به حرکت درآوردن توده ها و سوق جنبش به سوی نبردهای تاریخی استفاده کند" (طبری، پیشین، صص ۵۵). با چنین نگاهی بدیهی است که به نظر طبری، روسیه "با نهایت اطمینان... میهن کلاسیک تکامل انقلاب پرولتری و ساختمان سوسیالیسم" معرفی می شود و "انقلاب کبیر سوسیالیستی روسیه... مسیری دیگر را در پیش پای بشریت و از آن جمله خلق ایران می گذارد" (طبری، ۱۳۶۰، صص ۱۷۰). بدین ترتیب مارکسیسم طبری "از همان آغاز مادر یک سیاست انقلابی است و با سیاست جنبش توده‌ها پیوند سرشتی دارد... و مارکسیسمی که در بستر محافظه کاری بخزد و به افزار ستمگر بدل شود و به سپاه انبوه رنجبران جهان خیانت کند، از شعله، فروغ و سوزندگیش ستانده، آن را نابود کرده است" (طبری، ۱۳۵۸، صص ۱۱).

بنابراین، آنجا که سخن از بن مایه های فکری طبری و اهداف او باشد با چندان پیچیدگی مواجه نمی شویم. او با همه انعطافی که برای "پراتیک" و عمل قائل است اهداف و باورهایی روشن دارد. یک مارکسیست-لنینیست معتقد که جدا از آن که تئوری او تا چه میزان از واقعیات جامعه ی ایران گسسته، و تا چه پایه تنها حاوی مفاهیم انتزاعی و بی مبنای عینی می باشد، آرمان جامعه ی ایرانی را نظامی کمونیستی و در شکل ایده آل آن، مدلی کپی برداری شده از روسیه ی شوروی سوسیالیستی می داند. مارکسیسمی که متأثر از لنین، در پی انطباق شرایط تئوریک خود بر ایران است، و در آن رسالت سوق دادن جامعه ی ایران به سوی جامعه ایده آل سوسیالیستی بر دوش روشنفکران آوانگاردی چون طبری سنگینی می کند. با توجه به نزدیکی بیش از پیش دستگاه سیاسی زمانه طبری با جهان سرمایه داری و با تعریفی که لنین از امپریالیسم به مثابه آخرین مرحله ی سرمایه داری و حمایت از جنبش های آزادیخواهانه در جهان سوم دارد، نخستین گام مهم در راه ایده آل طبری، تضعیف این نظام دست نشانده ی اردوگاه غرب در ایران، به منظور قرار گرفتن در سایه ی الطاف قطب سوسیالیستی جهان است، تا سراب مبهم دیکتاتوری روشنفکران پیشرو، در نبود پرولتاریای قدرتمند در ایران محقق شود.

جلال آل احمد نیز همچنانکه آمد، در گرایش های چپگرایانه احسان طبری سهم است. او به اقرار خود "دید اجتماعی را از آنجا باز آورده بود که می گفت "تا گور با خود خواهد برد"

(آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۷۷). دیدی که آل احمد مدعی بود سبب شده است "به مسایل جنبه‌ی اقتصادی دهد، طبقات را مشخص ببیند و مبارزه‌ها را فوراً تشخیص دهد و گول نخورد" (آل احمد، پیشین، ص ۷۷). او نیز معترف بود که به مارکسیسم مدیون است. لیک آبشخورهای فکری آل احمد پیچیده‌تر و متنوع‌تر از طبری است. اگر برای احسان طبری روسیه‌ی شوروی حامی جنبش‌های آزادیخواهانه و پناهگاه اصلی خلق‌های ستمکش باقی می‌ماند، آل احمد به روسیه‌ی شوروی نیز به عنوان ملل تحت ستم بدگمان است. غرب برای او و در گفتمان او، دیگر تنها جهان سرمایه‌داری نیست، بلکه آل احمد در مهمترین اثر خود "غربزدگی" به صراحت از تقسیم دنیا میان "تولیدکنندگان ماشین و مصرف‌کنندگان" (آل احمد، ۱۳۵۶، ص ۱۹۱) سخن می‌گوید. بدین ترتیب، مفاهیم شرق و غرب برای او مفاهیمی "نه سیاسی و نه جغرافیایی که مفاهیمی اقتصادی‌اند" (آل احمد، پیشین، ص ۲۱). آل احمد در عین حال با تأثیر پذیری از آراء نظریه پردازان مکتب وابستگی، بارها و بارها در آثار خود به دولت‌های دست‌نشانده‌ی پیرامون که "بسند کرده‌اند به اینکه پاسبان مرزهای کمپانی باشند" (آل احمد، پیشین، ص ۱۱۲) می‌تازد و رابطه‌ی مبادله‌ی نابرابر را که به نظر او "همیشه سود طرف غربی را در پی دارد" (آل احمد، ۱۳۵۷، ص ۱۲۰) به نقد می‌کشد. به نظر آل احمد "عاقبت وخیم این نوع داد و ستد" (آل احمد، پیشین، ص ۱۲۱) در کشورهای چون ایران، "دولت دست‌نشانده‌ای است که به اعتبار کمک‌های مالی و نظامی غرب بر سر کار آمده است" (آل احمد، پیشین، ص ۱۲۱).

اما آراء آل احمد از اگزیستانسیالیست‌های چپ نیز متأثر است. از "سارتر، فانون، تیورمنده، خوزه دکاسترو، امه سزر" و البته سارتر که شیوه‌ی تفکر و عملکرد او به گمان آل احمد، می‌تواند محکی برای درک گناه و ثواب روشنفکر ایرانی بدست دهد. به نظر آل احمد "روشنفکر ایرانی وقتی در راه صحیح روشنفکری گام می‌زند که در ولایت تابع خودش همکلام امثال راسل و سارتر باشد" (آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۸۴). گرایش‌های ضد دولت و شدیداً سیاسی جلال آل احمد را نیز می‌توان در همین راستا تشریح کرد. برای آل احمد متأثر از اگزیستانسیالیسم، وجود مقدم بر ماهیت است و انسان طرحی است که می‌تواند در نهایت آزادی به تعریف خود بپردازد. بنابراین، مارکسیسم - اگزیستانسیالیسم آل احمد، برخلاف گرایش‌های جبرگرایانه‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی که آدمیان را در ساختارهای پیچیده‌ی طبقاتی محصور می‌دارد، با رنگ و بویی اراده‌گرایانه و با تأکید بر عمل، خصلتی شدیداً انقلابی می‌یابد. اما آل احمد را در نهایت، نه روشنفکری مارکسیست و نه مارکسیست - اگزیستانسیالیست که روشنفکری بومی گرا خوانده‌اند. او با وجود ریشه‌های فکری که به آنها اشاره شد، مفاهیم اصلی گفتمان خود همچون غربزدگی را از هویت اندیشانی چون احمد فردید وام گرفته است (هاشمی، ۱۳۸۴). هرچند که با توجه به تأثیر شدید مارکسیسم -

اگزستانسیالیسم و اهمیت سیاست در آراء او حتی مفهوم غربزدگی مورد نظرش با بسیاری از هویت اندیشان متفاوت است. او غربزدگی را نیز همچون مارکسیسم و اگزستانسیالیسم، نه با توجه به بن مایه‌های فلسفی که به بیان خود "به اتکای شامه تیز و از سر غریزه و شاید به التقاطی از این کس و آن جا" (آل احمد، ۱۳۶۴، ص ۱۵) به دست می‌آورد، و مفهوم غرب برای او معنای خود را در روایت مرکز- پیرامون مکتب وابستگی پیدا می‌کند و نه در کاوش‌های فلسفی فردید و فردیدیان. بدین ترتیب اندیشه‌ی آل احمد ملغمه‌ای است از آراء مکتب وابستگی، اگزستانسیالیسم چپ‌گرا و ضدیت با غرب و نوعی بومی‌گرایی غیرفلسفی که او را به دامان نوعی ضدیت و حتی انزجار از تمامی دستاوردهای مادی و معنوی جهان سرمایه داری می‌اندازد. برای آل احمد برخلاف احسان طبری اهداف سیاسی چندان روشن نیستند. تنها آرمان روشن سیاسی آل احمد از میان برداشتن نظام دست‌نشانده‌ی غرب و قطع رابطه با کشورهای مرکز برای حفاظت از زاد و بوم و هویت خویش است. هویتی مبهم که آن را در پتانسیل قوی مذهب تشیع در تهییج توده‌ها جستجو می‌کند.

بن مایه‌های فکری	
احسان طبری	جلال آل احمد
مارکسیسم مارکسیسم-لنینیسم تئوری امپریالیسم لنین	مارکسیسم اگزستانسیالیسم مکتب وابستگی بومی‌گرایان و احمد فردید

۳- فرمالیسم سیاسی در آراء احسان طبری و جلال آل احمد

۳- الف) ریشه‌های فرمالیستی در الگوی نظری

به نظر می‌رسد با دقت در آراء احسان طبری و جلال آل احمد، بتوان ریشه‌های نگاه فرمالیستی را در الگوی نظری آنان یافت. این نکته‌ای قابل توجه است که علی‌رغم تأثیرپذیری این دو روشنفکر از مارکسیسم، آنها به تلاش مارکس برای یافتن بسترهای عمیق‌تر و ساختارهای پنهانی که سیاست را در جوامع انسانی شکل داده‌اند، و کوشش مداوم او برای تغییر زاویه‌ی دید، از حاکمان سیاسی به مناسبات پنهان بویژه اقتصادی، در پس پرده‌ی آشکار قدرت سیاسی بی‌توجهند. در بررسی آراء احسان طبری و جلال آل احمد، نه تنها از ژرف نگری مارکس به ساختارهای عمیق مادی، عینی و واقعی که روبنای سیاسی را شکل می‌دهد اثری می‌بینیم، بلکه چنین به نظر می‌رسد که آنها روش مارکس را در مواجهه با وقایع عینی معکوس کرده‌اند به‌گونه‌ای که به جای یافتن زیربنایی که سیاست بر پایه‌ی آن شکل می‌گیرد، سیاست را زیربنای تعلیل و تحلیل‌های خود از تمامی معضلات سیاسی، اجتماعی و

اقتصادی... قرار می‌دهند، و تنها گرایش ضد دولت اندیشه‌ی مارکس، که آن را در نهایت ابزار دست صاحبان قدرت اقتصادی می‌داند، به شکلی شعارگون در گفتمان احسان طبری و جلال آل احمد تکرار می‌شود. احسان طبری با برگزیدن قرائت مارکسیسم-لنینیسم راه را بیش از پیش بر این نگاه صوری گشوده است. در سنت انقلابی لنین با تأکید بر عمل سیاسی و با تصرف قدرت سیاسی می‌توان آرمان‌های سوسیالیستی را تحقق بخشید. لنین با تزریق اراده‌گرایی در مارکسیسم و کمرنگ کردن بخش‌های جبرگرایانه اندیشه‌ی مارکس که به زمینه‌های عینی لازم، همچون صنعتی شدن و اکثریت یافتن پرولتاریا برای بروز انقلاب سوسیالیستی مربوط می‌شود، بر آن است که حزب روشنفکران آوانگارد می‌توانند، در نقش انقلابیون حرفه‌ای، رهبری حرکت پیشرو به سمت جامعه‌ای برابر و آزاد در معنای سوسیالیستی آن را بر عهده گیرند (رحیمی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۵). بدین ترتیب، طبری با توجه به چهارچوب نظری خود، ابزارهای لازم برای فرمالیسم سیاسی را در اختیار دارد، بویژه آنکه با توجه به تئوری امپریالیسم لنین و مطرح شدن روسیه‌ی شوروی به عنوان حامی حرکت‌های آزادیخواه ملل جنوب و معرفی جهان سرمایه‌داری به عنوان قطب امپریالیستی جهان دوقطبی روزگار طبری، رسالت سیاسی او وضوح بیشتری می‌یابد. اکنون طبری آماده است تا اولویت موضع‌گیری سیاسی خود را در بی‌اعتنایی کامل به واقعیات و بسترهای عینی جامعه‌ی ایران توجیه و تفسیر کند. تصویری که او از ایران ترسیم می‌کند، تصویری ساده‌سازی شده است که در آن در داخل "ارتجاع دست‌نشانده" و در خارج "امپریالیست‌ها" (طبری، ۱۳۵۹، ص ۲۲) به مانعی بر سر راه پیشرفت کشور بدل شده‌اند. "سرمایه‌داری جهانی و انحصارات امپریالیستی... که از هر نوع ستمگری در عرصه‌ی گیتی دفاع می‌کنند" و "... فاشیست‌ها، شکنجه‌گران و آدمکش‌های حرفه‌ای که در مقام حکومت نشسته‌اند..." [و] همه و همه در پناه حمایت انحصارات امپریالیستی هستند" (طبری، ۱۳۵۹، ص ۳۱). این شیوه‌ی نگرش قالبی به وضعیت سیاسی پیچیده و استبداد دیرپای ایران، آنچنان وجه غالب گفتمان طبری را تشکیل می‌دهد، که او آنانی را که "برآند که دولت‌های استعمارزده‌ی خاور زمین... نه بر اثر سیاست‌های ستمگرانه و غارتگرانه‌ی [استعمار] بلکه در اثر وجود فساد و رشوه‌خواری و تفرقه و جهالت در میان خودشان از پای درآمده‌اند" (طبری، ۱۳۶۱، ص ۲۱) به صراحت "مدافعان استعمار و نو استعمار" و استدلالات آنها را "شبه استدلالات منطقی و مشتی سفسطه برای قلب حقیقت" می‌خواند. بدین ترتیب، علت‌العلل همه چیز سیاسی است. در کشورهای جهان سوم، "تبسم شهدآلود استعمار" به "چاکران محلی" که در آنها حکومت دست‌نشانده "شرایط غارت و سروری را فراهم می‌آورد" و استعمار نیز به او "هم سهم و هم قدرت" ارزانی می‌دارد، و حاصل "این مغالته‌ی شیرین" سیه‌روزی ملل جنوب و از آن جمله ایران است. به نظر می‌رسد، طبری نه

تنها برای رفع مشکلات ایران، بلکه چه بسا برای معضلات بشری! راه حلی حاضر و آماده دارد. او در پاسخ به این پرسش که "کدام سیستم ایدئولوژیک می تواند دردهای حاد و مبهم بشری را علاج کند؟" با اطمینان خواهد گفت: "سوسیالیسم علمی مارکس، انگلس و لنین با گنجی سرشار از احکام و استدلال علمی، با توشه‌ای پر بار از تجارب خلاق..." (طبری، ۱۳۵۹، ص ۴۰). بدین ترتیب در دواخانه‌ی انتزاعی طبری هم درد و هم درمان بیماری‌های بغرنج ایران، عجالتاً تشخیص داده و تجویز می‌شوند. "رژیم سیاه استبداد" که برافتد، "انحصارات چپاولگر امپریالیستی" نیز "یکی از عمده‌ترین پایگاه‌های تجاوز علیه کشورهای مستقل ملی و بالاخره سرکوب هر گونه جنبش استقلال‌طلبانه‌ی ضد امپریالیستی در ایران" (طبری، ۱۳۵۹، ص ۴) را از دست خواهند داد. در نهایت هدف روشن و آشکار است، و البته ابزار نیل به آن نیز در جریان پراتیک و با انعطاف و خلاقیت تئوریک روشن خواهد شد.

در بررسی آراء جلال آل احمد نیز با همین نگاه قالبی و صوری سیاست زده مواجه می‌شویم. به نظر می‌رسد که او نیز در تعلیل تقریباً تمامی معضلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، هنری... هیچگاه از نگاه فرمالیستی خود رها نمی‌شود. او متأثر از مکتب وابستگی به ساده‌ترین شکل، با موانع پیچیده مواجه می‌شود و البته راه حل‌های او نیز همچون طبری سیاسی است. بدین ترتیب، اگر از آل احمد نیز پرسیده شود که "چرا ما پیش نمی‌رویم؟" بلافاصله پاسخ خواهد داد: "... استقلال اقتصادی نداشتیم، استقلال سیاسی نداشتیم. خیلی ساده! استعمار!..." (آل احمد، ۱۳۵۷، ص ۱۶۶). از آنجا که در اندیشه‌ی او، مکتب وابستگی با بومی‌گرایی و انگاره‌های ضد غرب در هم آمیخته است، متهم اصلی غرب است: "... همین غربی که می‌داند چم خم کار را چطور مرتب کند تا نسبت یک طرفه همیشه متعادل باشد و هرگز این رابطه‌ی بایع و مشتری به هم نخورد... همین غربی که حکومت‌های ما را می‌آورد و می‌برد، سر پا نگاهشان می‌دارد، پیزر لای پالانشان می‌گذارد، کنگره‌ی مستشرقان برایشان درست می‌کند و در روزنامه‌ها و رادیوهایش مدام هفته‌ای یا ماهی یکبار تعریف و تمجیدشان می‌کند..." (آل احمد، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵). به این ترتیب، تئوری توطئه به عنوان ماحصل نگاه سیاست زده، بر اندیشه‌ی آل احمد سیطره می‌یابد. تئوری توطئه‌ای که بر آثار آل احمد؛ در سفرهایش، در داستان‌هایش، در روایت یک واقعه تاریخی، در تحلیل طرح مبارزه با بیسواد، در بازدید از یک نمایشگاه نقاشی و حتی تماشای تئاتر، در شیوه‌ی نگاه او حتی به اموری چون پزشکی و مهندسی، بر سر سفره‌ی صبحانه و حتی بر مارک قلمی که ابزار نگارش اوست سایه افکنده است. آل احمد همه‌ی پدیده‌های اطرافش را با همین شیوه‌ی تحلیل و از ورای عینکی فرمالیستی و سیاست زده می‌بیند. از پشت شیشه‌ی کدر توطئه‌ی استعمار و امپریالیسم، حکومت خائن و دست‌نشانده و روشنفکران غریزه‌ای که عروسک دست قدرت‌های بزرگ

جهان هستند. در این میان مرد عامی ایرانی مقصر نیست، همچنان که دولت های جنوب مقصر نیستند. در داخل مشکل ناشی از حاکمان سیاسی دست نشانده است، و در خارج هم استعمار، استعماری که خود فربه شده ی دولت دیگری است که بهره کشی از پرولتاریای جامعه ی خودش نمی تواند دیگر برایش سودآور باشد. بختک امپریالیسم که "مشروطه علم می کند تا نفت ما را به یغما ببرد" و اذنباش در داخل که "زیر دیگ پلو سفارت را آتش می کنند" (آل احمد، پیشین، ص ۸۰) مدرسه هایی که غربزده و "آدم هایی همچون نقش بر آب" تربیت می کنند. "رادیویی که مدام بیخ گوش ما افسون می خواند" و "تلویزیونی که عوالم از ما بهتران را به چشم ما می کشد" و "مستشرقانی که مدام تومارهای وهن آور درست می کنند، که شما سرتان سر فیل است و دمتان دم فیل... و دست به دهان نگاهمان می دارند و بلدند چطور قرصه بدهند و گمرک را در اختیار بگیرند" (آل احمد، پیشین، صص ۷۶) و "روشنفکرانی که اگر هم چشمشان یگراست به قرتی بازی های دوره ی جوانی خودشان در پاریس و لندن و برلن نبود، دست کم گوششان فقط بدهکار "سه مکتوب" آفاخان کرمانی بود"، "روشنفکرانی که در آخرین تحلیل و به عنوان بزرگ ترین مأموریت وجدانی و نفسانی، دیلماجان مستشاران غربی اند..." (آل احمد، پیشین، ص ۱۳۶). این شیوه ی قالبی در مواجهه با پدیده های پیچیده و منشوری اجتماعی، از سوی دیگر با نگاه اگزستانسیالیستی که با اصالت عمل و اراده گرایی توأم است در هم می آمیزد و او در تلاش مداوم خویش برای یافتن نیرویی که بتواند در برابر نیروی اهریمنی غرب و حاکمان دست نشانده استعمار تاب آورد و پتانسیل لازم برای تحریک و تهییج توده ها را داشته باشد، عاقبت اسلام و مذهب تشیع را به عنوان بخشی از هویت بومی ایرانی کشف می کند. حال او نیز چون طبری درد و علاج درد را یافته است، لیک او چون طبری تصویری روشن از پوتوپپای خود ندارد. مهم برای او تغییر و انقلاب است و براندازی عاجل حکومت دست نشانده ای که علاوه بر استثمار اقتصادی می رود تا هویت و اصالت شرقی سرزمینش را در زیر چرخ دنده های مخوف ماشینیسم وارداتی نابود گرداند. برای آل احمد استقلال رکنی اساسی است و بر خلاف طبری هیچ تمایلی ندارد که ایران به اردوگاه سوسیالیستی روسیه ی شوروی بپیوندد و در سلک اقمار آن درآید.

ریشه‌ای فرمالیستی در الگوی- نظری	احسان طبری	جلال آل احمد
علت العلل معضلات ایران	حکومت دست نشانده و وابسته به نظام سرمایه داری/ استعمار و امپریالیسم بلوک غرب در جهان دوقطبی	غریبزدگی/ حکومت دست نشانده و آلت فعل غرب/ استعمارگری کشورهای متروپل
راه حل عاجل	تغییر حکومت دست نشانده‌ی قطب سرمایه داری به حکومتی وابسته به بلوک شرق در جهان دوقطبی	براندازی حکومت دست نشانده و آلت فعل قدرت های بزرگ
ابزار دستیابی به هدف	انعطاف در انتخاب ابزار در جریان پراتیک	تأکید و استفاده از پتانسیل انقلابی مذهب تشیع
هدف	تشکیل جامعه‌ی سوسیالیستی بر اساس تئوری مارکسیسم- لنینیسم	استقلال و بازگشت به ریشه ها و آلترناتیو مبهم سیاسی

۳- (ب) تلقی از سیاست و تأثیر آن بر فرمالیسم سیاسی:

به نظر می‌رسد با بررسی درک و تعبیر خاص احسان طبری و جلال آل احمد از مفهوم سیاست، می‌توان شواهدی بیشتر بر نگاه صورت‌گرایانه این دو روشنفکر به سیاست و امر سیاسی یافت. احسان طبری در آغاز کتاب جستارهایی از تاریخ، در پرسش از چیستی سیاست، آن را "هم علم می‌داند و هم هنر"؛ علم، از آنجا که "باید قوانین و قواعد و ساختار و تاریخ آن را آموخت" و هنر، "زیرا برای سیاستمدار، دولتمرد یا دولتمدار شدن، قریحه و موهبتی ویژه دربایست است" (طبری، ۱۳۶۱، ص ۷). اما از آنجا که علم سیاست با درک طبری از قواعد و قوانین و ساختار تاریخ در پیوند است و او درک خود از این امور از تئوری مارکسیسم- لنینیسم بدست می‌آورد، سیاست را "بیان متراکم اقتصاد جامعه" می‌خواند و بر آن است که "اقتصاد (یعنی شکل مسلط مالکیت و مناسبات ناشی از آن است که) سیاست و حقوق را به دنبال خود می‌کشد و بدان شکل می‌دهد" (طبری، پیشین، صص ۸-۹). به این ترتیب از نظر طبری "جامعه دارای یک هسته‌ی اقتصادی و یک پوسته‌ی سیاسی- حقوقی است و رابطه‌ی این هسته و پوسته، رابطه‌ی ماهیت و پدیده است..." (طبری، پیشین، ص ۸). هر چند نگرش طبری به رابطه‌ی سیاست و اقتصاد اکونومیستی و یکجانبه نیست و به نظر او "پوسته‌ی سیاست و حقوق در قبال اقتصاد منفعل نیست و نقش فعال عظیم در تکامل اقتصاد و کل جامعه ایفا می‌کند..." (طبری، پیشین، ص ۸-۹). او علاوه بر آنکه به تغییر در ساختارهای اقتصادی برای تغییر در

سیاست باور دارد به دلیل نفوذ قرائت لنینیستی مارکس در آرائش معتقد است که "برای تغییر هر نظام اقتصادی نیز مبارزه ی سیاسی حتی تا آن حد که قیام انقلابی باشد، ضرور است." مشکل اصلی تعابیر و تعاریفی را که طبری با استفاده از تئوری مارکسیستی - لنینیستی خود از سیاست ارائه می‌دهد، باید در چند نکته جستجو کرد: نخستین و اصلی‌ترین معضل، عدم تشخیص و تبیین مبانی اقتصادی است که قرار است روبنای سیاسی جامعه ی ایران را شکل دهند. با مروری بر آثار احسان طبری به نظر می‌رسد تلاش او برای تطبیق تئوری مارکسیستی و دوره های تاریخی از برده داری تا بورژوازی، در شکلی بسیار قالبی و کلیشه ای انجام گرفته است. او خود به خوبی واقف است که حتی "درک کلیات" آن "درفش اندیشه ای" که کمونیست های ایران برافراشتند، تنها در پناه "قدرت تصور و انتزاع" ممکن بوده است. اما با وجود آگاهی او بر این امر همچنان به شدت به مفاهیم بی‌مبنای تئوری خود وفادار می‌ماند و همان‌ها را نیز در ارتباط با مفهوم سیاست واگویی می‌کند. به این ترتیب، درک طبری از سیاست نمی‌تواند نسبتی با سیاست در معنای مدرن داشته باشد، چرا که سیاست در معنای امروز آن با بن مایه های واقع‌گرایانه متولد شده است و توسل به تئوری های انتزاعی صرف، هر گونه درک مدرن از سیاست را با بن بست مواجه خواهد ساخت.

معضل دیگر آن است که او با تهی کردن مفهوم سیاست از هر گونه مضمون واقعی، آن را به موضع گیری سیاسی فرومی‌کاهد. بدین ترتیب با وجودی که او نمی‌تواند مضمونی برای سیاست در پیوند با واقعیات جامعه ی ایران ارائه دهد، نگاه ضد دولت و انقلابی مارکسیستی - لنینیستی خود را حفظ می‌کند. ماحصل چنین نگاهی آن است که مفهوم پیچیده ی سیاست به به شعاری اجوف در هواداری از یک جهت گیری خاص سیاسی و حزبی، تقلیل می‌یابد، که به نظر می‌رسد، نوک پیکان این حمله با توجه به آبخشورهای فکری طبری کاملاً روشن است. در عین حال در آثار طبری نوعی تلقی منفی از سیاست وجود دارد، سیاستی که در آن برای "سوار شدن به خر مراد" باید به "بدترین مکرها و خدعه ها تن داد" و از "چکمه لیبسی و نعل وارونه زنی و ظاهر سازی..." (طبری، ۱۳۶۱، ص ۱۴) نباید پرهیز داشت. بر اساس همین نگرش است که در قضاوتی سطحی از دید احسان طبری "ماهیت اسلوب و شگردهای دیپلماسی غربی و شرقی یکی است" و تنها تفاوت آن است که "دیپلماسی غربی خود را... در زورق‌های تمدن می‌پیچید و خشونت را در کالبد قانون و انسان دوستی و حقوق بشر جای می‌دهد" (طبری، پیشین، ص ۱۴). البته طبری علاقه‌ای چندانی برای پرسش از چرایی وجود این زورق‌های فریبنده ندارد، همچنان که در توضیح ماهیت یگانه‌ی دیپلماسی شرق و غرب توضیح درخوری را لازم نمی‌بیند. به نظر می‌رسد، وجود "استبداد مطلق و دسپوتیسم شرقی" که "بر محور مرکزی زور و اخافه می‌گردد" و "قانون ابلیسی الحق لمن غلب بر آن

چیره بوده است " تلاش طبری را برای درک ریشه های ژرف تر سیاست و معنا و جایگاه آن در ایران افزون نکرده است، و واقعیات تاریخی از این دست، تنها در اتخاذ موضع سیاسی و آفرینش شعارهایی کوبنده تر در حمایت از سمت و سوی سیاسی او به کار گرفته می شود. در نهایت، در منفی ترین برداشت، طبری سیاستی را که پیشتر به حاکمان سیاسی خائن فروکاسته است، با "ردیلت" و "ذلت" همپیوند دانسته و در برابر "فضیلت" و "حقیقت" قرار می دهد، تا بیش از پیش، از عوامل بنیادینی که بستر ساز سیاست هستند، غفلت ورزیده شود. اینجا است که می توان گفت حتی اگر بخواهیم بر مبنای تعاریف احسان طبری رویکردش را به سیاست به قضاوت بنشینیم، او را در مواجهه با سیاست، نه عالم و نه هنرمند نخواهیم یافت!

در برداشت آل احمد از مفهوم سیاست نیز، مشکل عدم درک پیچیدگی های فرآیند سیاسی و نگاه صورتگرایانه به آن به شکل دیگر وجود دارد. نخستین معضلی که در گفتمان آل احمد در مواجهه با سیاست با آن روبرو می شویم آن است که آل احمد با هر گونه تلقی علمی از سیاست مخالف است. او به صراحت در مقاله‌ی "نمونه‌های روشنفکری اخیر" دریافت خلیل ملکی از سیاست به مثابه علم را "یک اشتباه فکری می داند" (آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۳۷۱) و این تعبیر را که سیاست "علمی به دقت علوم ریاضی قادر به حل مشکلات اجتماعی باشد" "نسخه‌ی فرنگ نوشته برای مستعمرات" (آل احمد، پیشین، ص ۳۷۲) می خواند. ضدیت آل احمد با علم دانستن سیاست تا حدی است که ترجمه‌ی "فرهنگ لغات بزرگ سیاسی و اجتماعی" را از سوی ملکی که "به دنبال دقت علمی در مسائل سیاسی و اجتماعی است" شاهی بر خطای فکری او می داند، و معتقد است معرفی سیاست به صورت علم، عامداً و از اینرو صورت گرفته که "حکومت استبدادی و استعماری"، "مرد عامی کلاس ندیده را به صورتی فریبنده از دخالت در سیاست منع بکند و سیاست را به صورت معما درآورند و نوعی حرمت و تقدس به آن بدهند و آن را کار خواص و برگزیدگان جا بزنند...". موضع گیری آل احمد نشان از برخورد قالبی و سیاست زده او نه تنها با مفهوم سیاست که حتی با مفهوم علم دارد. برداشت آل احمد از علم، مبتنی است بر تلقی کاملاً پوزیتیویستی از آن، در صورتیکه به نظر می رسد هرگونه کوششی برای ارائه‌ی تعریف اثباتی، آنگونه که آل احمد در پی آن است، حتی در علوم طبیعی، کوششی بی حاصل خواهد بود. آنچه بیش از هر گز و معیار دقیق سبب می شود، یک آگاهی، علم دانسته شود پایبندی به روش علمی در حصول آن است. به این ترتیب مخالفت آل احمد با علم دانستن سیاست بدین شیوه، بستری مناسب برای درک صوری از آن را فراهم خواهد ساخت. با تقلیل دانش سیاست به امری عوامانه به راحتی می توان در تعلیل هر معضل اجتماعی انگشت اتهام را به سوی بارزترین نماد سیاست و لایه های بیرونی آن نشانه گرفت، بدون اینکه به سطوح عمیق تر و ساختارهای پنهانی که به شکل گیری یک حکومت منجر

می‌شود، کارشناسانه و کاوشگرانه نگریسته شود. در کنار چنین موضع‌گیری، در آراء آل احمد نیز همچون احسان طبری با نوعی نگاه منفی به سیاست مواجه می‌شویم که ادامه‌ی همان تلقی عوامانه از سیاست است؛ اینکه سیاست "پدر و مادر ندارد و یا تفنن خواص است برای رسیدن به قدرت و ثروت" (آل احمد، پیشین، ص ۳۹۲) و باید از آن فاصله گرفت و دامن بدان نیالود. بدین ترتیب، آل احمد، معنای سیاست را تنها در میان "قوم ضال و مضل سیاستمدارانی" می‌جوید که انباشان پر است از "توشه‌ی میراث هزار فامیلی، یا بوقلمونی روزنامه‌نویسانه‌ای، یا وقاحت آخوند مآبانه‌ای، یا فتری در کمری، یا دستمالی در آستینی..." (آل احمد، پیشین، ص ۳۹۳) غافل از آنکه، سیاست به آشکارترین شکل در سراسر آثار خود او، از مقاله‌ها و داستانهایش گرفته، تا سفرنامه‌ها و حتی ترجمه‌ها ساری و جاری است (آشوری، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

در سوبه‌ی دیگر برداشت کاملاً منفی آل احمد از مفهوم سیاست که مضامین آن را در محدوده‌ی تنگ کارگزاران خائن و دغلكار سیاسی خلاصه می‌کند، با تصویری به شدت آرمانگرایانه و تخیلی از این مفهوم در آثار او مواجه می‌شویم، که آل احمد را به جستجوی "معصوم" در سیاست واداشته است. او در پاسخ به نامه‌ای که در سال ۱۳۳۹ خورشیدی درباره‌ی "وفاداری او به بوسه‌ای که بر سیاست زده می‌پرسد" سرخورده از فضای پس از کودتای ۲۸ مرداد، با واژگانی مأیوسانه می‌نویسد که در دنیای سیاست از همان "آغاز به دنبال معصوم گشته است" و چون یافتن عصمت در چنین دنیایی حماقت است، سیاست را به کناری نهاده است. در حقیقت تلقی محدود از سیاست است که او را از هیأت جوانی امیدوار در پی معصوم، اکنون در مواجهه با واقعیات عینی زمانه‌اش که در درک پیچیدگی‌های آن به بن بست رسیده، به مرد کاملی مأیوس و سرخورده بدل ساخته است. جستجوی آل احمد برای یافتن معصوم در سیاست در داستان نون و القلم نیز تکرار می‌شود و میرزا اسدالله قهرمان داستان تلاش آرمانی را در "جستجوی آنچه که ندارد..." (آل احمد، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴) ادامه می‌دهد. غافل از آنکه سال‌های متمادی از روزگارانی می‌گذرد که اندیشمندان دریافته‌اند، گشایش کلاف سر در گم سیاست، با دستان خاکی آدمیان خطاکار ممکن خواهد شد و نه در رؤیای محال معصومان آسمانی! آری سیاست، به بیان خود جلال آل احمد و واژگانی که او شتابزده می‌گوید و بی‌تأمل می‌گذرد؛ "چیزی است در حد کشداترین علوم انسانی، و پایه‌اش نهاده بر آن وجدانیات پنهان جماعت‌ها، از مذهب گرفته تا رفتارهای خرافی و از زبان گرفته تا آداب معاشرت... ناچار سخت نسبی است و سخت کشداتر است و سخت حکم ناپذیر..." (آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۳۷).

تلقی از مفهوم سیاست و فرمالیسم سیاسی	
احسان طبری	جلال آل احمد
تعریف سیاست به مثابه پوسته ی اقتصاد، در عین عدم تبیین هسته ی اقتصادی	مخالفت با هرگونه برداشت علمی از سیاست و درک علم سیاست به شکلی کاملاً پوزیتیویستی
تهی ساختن مفهوم سیاست از مضمون واقعی	برخورد انتزاعی و آرمانی با مفهوم سیاست و بی توجهی به بن مایه های واقعگرایانه ی آن در معنای مدرن
برداشت منفی از سیاست و قرار دادن سیاست در برابر حقیقت	برداشت منفی از سیاست به مثابه عرصه ی فریب و دروغ
تحدید مفهوم سیاست به حوزه ی حکومت و هیأت حاکمه	تحدید مفهوم سیاست به محدوده ی تنگ حاکمیت سیاسی

۴- اولویت سیاست بر اندیشه در آراء احسان طبری و جلال آل احمد

به نظر می رسد نگرش سطحی و صورتگرایانه به سیاست، در آراء جلال آل احمد و احسان طبری که هم معضلات ریشه دار و بدخیم جامعه، و هم درمان آنها را، به پوسته ی سیاست و تغییر لایه های بیرونی سیاسی جامعه فروکاسته است، چنان بر اندیشه ی آنان سایه افکنده، که آماده اند با انعطاف در تئوری پردازی های خود، اندیشه را بر آرمان سیاسی فرمالیستی، منطبق سازند. به عبارت دیگر، آنان نه برای تبیین و تشریح شرایط عینی جامعه به شیوه ای علمی بلکه برای دستیابی به اهداف سیاسی که فرمالیسم سیاسی برای آنها روشن ساخته است، تئوری پردازی می کنند.

به عنوان نمونه، احسان طبری در آراء خود، با تقسیم جریانات فکری به "تعقلی و غیرتعقلی" (طبری، ۱۳۵۹، ص ۱۸۴) صراحتاً مذهب را ذیل اشکال غیرعقلانی قرار می دهد. او بر آن است که مذهب و جریان فکری مذهبی "قادر به ایجاد یک سیستم فکری منسجم نیست" (طبری، پیشین، ص ۱۸۵) و باور دارد که این "اشکال شعور اجتماعی عقلی و راسیونال [هستند که] در نهایت در مسیر تکامل تاریخ باقی خواهند ماند" (طبری، پیشین، ص ۱۸۹). بدین ترتیب، طبری نیک می داند که تئوری مارکسیستی - لنینیستی او نمی تواند به لحاظ نظری و در "جهان بینی و بینش عمومی" خود، "وجهی مشترک" با اسلام داشته باشد. اما همین شیوه ی تفکر مذهبی، هنگامی که در راستای "اندیشه های مترقی عصر ما" البته به لحاظ عملکردها و واکنش های سیاسی قرار گیرد، می تواند ذیل عنوان "کارآیی" مذهب در جامعه ای که "از نظر مادی و معنوی رشد نیافته" و تحت عنوان "خلاقیت در مبارزه ی اجتماعی" در پراتیک، توجیه منطقی بیابد، و البته این توجیه منطقی را طبری به راحتی با دستکاری در تئوری مارکسیستی - لنینیستی خود حاصل خواهد کرد. اینچنین است که در طوفان تحولات سیاسی، برای طبری "اتحاد

مسلمانان انقلابی و مترقی و مارکسیست‌ها... نه فقط ممکن، بلکه ضرور و [به] مسأله‌ی مبرم و حاد زمان "بدل می‌شود، و بدینسان در جامعه‌ای که در آن "بدون نضج شرایط عینی تاریخی" پیروزی انقلاب سوسیالیستی به "معجزه" می‌ماند، می‌توان معجزه آفرید. اکنون طبری برای تمام "سربازان کوچک و گمنام این نبرد" به خوبی "نزدیک‌ترین هدف مشترک" را شناسایی کرده است، و آن باور به براندازی نظام سیاسی ارتجاعی، به عنوان گامی به پیش در جریان تکامل تاریخ است (طبری، پیشین، ص ۵).

درباره‌ی جلال آل احمد و گفتمان غربزدگی او نیز وضع به همین منوال است. آل احمد با وجود ابراز نگرانی مداوم برای هویت و زاد و بوم خود، از تاریخ بیزار است. تاریخ برای او "هیولای پیذری است که حتی درخور مقابله اش نمی‌داند" (آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۸)، برای او تاریخ کالبدی "مرده است در گور و نه زنی حامله که بتوان از بند نافش تغذیه کرد" (آل احمد، پیشین، ص ۹)، از اینرو است که به نظر می‌رسد اصالت و خویشی را که او به دنبال آن است را تنها می‌توان در چهارچوب اهداف فرمالیستی تعبیر و توجیه کرد. او حتی در "غربزدگی" که در آن روایت‌های تاریخی نیز ارائه شده است، "خود را یک مورخ نمی‌داند" و می‌گوید که تنها "برداشت" های خود را مطرح کرده است. برداشت‌هایی که بیش از هر چیز، در راستای خلق توجیه‌ها و تفسیرهایی قرار می‌گیرند که برای نیل به اهداف فرمالیستی او به کار آیند (آدمیت، ۱۳۶۴، صص ۵۳۸-۵۵۰)

برخورد آل احمد با مذهب و اسلام نیز با چنین جهت‌گیری سیاسی صورت می‌گیرد. او با توجه به اینکه "نود درصد اهالی مملکت، هنوز با معیارها و ملاک‌های مذهبی زندگی می‌کنند" (آل احمد، ۱۳۵۶، ص ۱۰۳) و با توجه به "افتراق میان مذهب و رقیب اصلیش" (آل احمد، پیشین، ص ۱۰۷) حکومت غربزده، بر آن است تا روح سیاست را در کالبد "سنت در مرگ که نشان از مرگ سنت‌ها دارد" (آل احمد، ۱۳۴۷، ص ۲۰۳) بدمد. او به نقش روحانیت در انگیزش حرکت‌های بزرگ تاریخ معاصر ایران، چون "فتوای ساده‌ی میرزای بزرگ شیرازی" (آل احمد، ۱۳۵۶، ص ۸۱) یا استفاده‌ای که "در مبارزه‌ی ملی شدن صناعت نفت پیشوایان قوم از آن جناح مذهبی به سود هدف‌های مبارزه کردند" (آل احمد، پیشین، ص ۱۱۱) اشاره می‌کند، و نیک دریافته است که "روحانیت چه پایگاهی است و نیز چه خطری" (آل احمد، پیشین، ص ۸۱) و از همین رو به خوبی ایفاگر نقش "آزیتاتور سیاسی و مذهبی" می‌شود که خود سید جمال‌الدین اسدآبادی را بدان متهم کرده است. با توجه به سیطره‌ی همین نگاه سیاست زده است، که حتی بر دار شدن شیخ فضل الله نوری برای آل احمد، نه برای بازشناسی هویت اسلامی ایرانی و مذاقه در شیوه‌ی تفکر شیخ فضل الله به عنوان روحانی مدافع سنت، که به منظور آفرینش اسطوره‌ای تراژیک در خدمت اهداف فرمالیستی اوست. چرا که آل احمد هیچگاه از پیشوایان روحانی حامی

مشروطه سخن نمی گوید. جواد طباطبایی در نکوهش این پندار ال احمد می نویسد: "تردید نیست که شیخ فضل الله نوری به عنوان مدافع تشیع اسلامی بر دار شد، اما مفهوم مخالف سخن ال احمد آن است که فقیه و اصولی بزرگی مانند علامه نائینی که بر پایه‌ی همه‌ی منابع کتاب و سنت به دفاع از مبانی نظری مشروطیت پرداخت در جهل به غربزدگی خود، کمر به نابودی تشیع اسلامی بسته بود" (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲). با قید این نقد پیش گفته‌ی همو نتیجه می‌گیرد که: "آل احمد در پیکار سیاسی خود در جستجوی دشمن است و نغش آن بزرگوار بر سر دار را همچون پرچمی می‌یابد که گویا از دویست سال پیش بر بام سرای این مملکت افراشته شده است..." (طباطبایی، پیشین، ص ۱۱۳)

نتیجه

ایدئولوژی، سرشار از اسطوره‌ها و شعارها، و انعکاس آرمان‌ها و آرزوها، و توجیه‌گر باورها و اعتقادات آدمیان است. ایدئولوژی مرز میان آنچه که هست و آنچه که باید باشد، مرز میان تفکر و تعمد، مرز میان اندیشه و عمل را از میان می‌برد و برای محقق ساختن بایدها خلق می‌شود. نگاه ایدئولوژیک بر خلاف نگاه عالمانه، نگران دسترسی بیش از پیش به وقایع و مواد خام عاری از تفسیر، و حضور در دیالوگی نقادانه و پایان‌ناپذیر در همه‌ی بخش‌های خود، و تلاش برای ابهام زدایی از واقعیت نیست، که در مقابل در پی خلق ایده آل‌های دور و مبهم، کشف راه رسیدن به آن، و دستکاری و واژگون‌سازی واقعیت به گونه‌ای است که در راه هدف به کار گرفته شود. از اینروست که ایدئولوژی، بیش از هر نظام اندیشگی، با قدرت در پیوند است و به خوبی می‌تواند توجیه‌گر یا طردکننده‌ی یک سیستم سیاسی باشد و در کسب و یا از میان بردن مشروعیت برای آن به کار گرفته شود.

با مرور اجمالی بر آراء احسان طبری و جلال آل احمد، و با توجه به تعریف و تعبیر آنان از سیاست، و جایگاه و اهمیت حیاتی اهداف سیاسی، شاید بتوان تفکر آنان را نه در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی عالمانه، که در دایره‌ی ایدئولوژی تعبیر و تفسیر کرد. آراء آنها در پیوند مستقیم با عمل سیاسی است که در آن، جهان واقعی از دریچه‌ی تنگ فرمالیسم سیاسی و با نگاهی تقلیل‌گرا و صوری نگریسته می‌شود، و مفاهیم تئوریک، گسسته از مضامین واقعی به شکل شعارهایی برای تهییج احساسات توده‌ها، در خدمت آرمان‌های مبهم سیاسی در می‌آیند. بدینسان اندیشه‌ی کاذب چون خمیری در دست ایدئولوگ به همان شکل و شمایلی درمی‌آید که فرمالیسم ایجاب می‌کند و در این میان، مجال برای اندیشه‌ی راستین باقی نمی‌ماند. بیهوده نیست که طبری مارکسیست، قادر به ائتلاف با جنبش انقلابیون مسلمان می‌شود، و آل‌احمد اگزیستانسیالیست، در "بی‌نهایت" حجاج مسلمان به "صفر" بدل می‌شود. در

حقیقت این پتانسیل عظیم اسلام در ایجاد طوفان سیاسی است، که این دو روشنفکر را مجذوب می‌کند تا آرائشان وجه المصالحه‌ی هدف سیاسی قرار گیرد. اگر حیات اندیشه‌های راستین، در پیوند با واقعیت و در نقادی مداوم ممکن می‌شود، در مقابل، قدرت سیاسی، برگ برنده‌ی ایدئولوژی‌ها است، و آنگاه که ساز اندیشه، با دستان ایدئولوژی، و در پرده‌ی سیاست، نواخته می‌شود، زمانی است که تراژدی روشنفکر ایرانی به اوج خود می‌رسد.

منابع و مأخذ:

۱. آل احمد، جلال (۱۳۴۲) سه مقاله‌ی دیگر. تهران: رواق.
۲. ----- (۱۳۴۷) در خدمت و خیانت روشنفکران. تهران: انتشارات رواق.
۳. ----- (۱۳۵۶) غربزدگی. تهران: رواق.
۴. ----- (۱۳۵۶) نون و القلم. تهران: رواق، امیر کبیر.
۵. ----- (۱۳۵۷) ارزیابی شتابزده. تهران: انتشارات رواق.
۶. ----- (۱۳۵۷) کارنامه‌ی سه ساله. تهران: رواق.
۷. ----- (۱۳۷۶) یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات. تهران: فردوس.
۸. ----- (۱۳۷۸) خسی در میقات. تهران: فردوسی.
۹. احمدی، بابک (۱۳۷۹) مارکس و سیاست مدرن. تهران: نشر مرکز.
۱۰. احمدی، بابک (۱۳۸۴) کار روشنفکری. تهران: نشر مرکز.
۱۱. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی. تهران: نشر فرزانه روز.
۱۲. بشلر، ژان (۱۳۷۰) ایدئولوژی چیست؟. ترجمه‌ی علی اسدی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۳. پلامناتس، جان (۱۳۷۳) ایدئولوژی. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. جهانگیرلو، رامین (۱۳۸۱) موج چهارم. تهران: نشر نی.
۱۵. دهباشی، علی (۱۳۶۴) یادنامه‌ی جلال آل احمد؛ مجموعه‌ی مقالات. تهران: انتشارات پاسارگاد.
۱۶. رحیمی، مصطفی (۱۳۸۳) مارکس و سایه‌هایش. تهران: هرمس.
۱۷. سارتر، ژان پل (۱۳۷۶) اگزستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه‌ی مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
۱۸. شیرازی، اصغر (۱۳۸۶) مدرنیته، شبهه و دموکراسی. تهران: اختران.
۱۹. طباطبایی، جواد (۱۳۸۰) دیباچه‌ی بر نظریه‌ی انحطاط ایران؛ جلد نخست. تهران: مؤسسه‌ی نگاه معاصر.
۲۰. ----- (۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. ----- (۱۳۸۴) جلد دوم دیباچه‌ی بر نظریه‌ی انحطاط ایران؛ مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی. تبریز: ستوده.
۲۲. طبری، احسان (۱۳۴۸) جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. بی‌جا.
۲۳. ----- (۱۳۵۸) زایش و تکامل تئوری انقلابی. تهران: انتشارات حزب توده.
۲۴. ----- (۱۳۵۸) شمه‌ای درباره‌ی شناخت ایران و جهان. تهران: حزب توده.
۲۵. ----- (۱۳۵۹) نوشته‌های فلسفی و اجتماعی. تهران: انتشارات حزب توده.
۲۶. ----- و نورالدین کیانوری (۱۳۵۹) ما و جنبش مسلمانان. تهران: انتشارات حزب توده.
۲۷. ----- (۱۳۶۰) ایران در دو سده‌ی بازپسین. چاپ جدید. تهران: انتشارات حزب توده.
۲۸. ----- (۱۳۶۰) چهره‌ی یک انسان انقلابی. تهران: انتشارات حزب توده.

۲۹. ----- (۱۳۶۱) جستارهایی از تاریخ . چاپ جدید. تهران: انتشارات پیک ایران، تیرماه .
۳۰. ----- (۱۳۵۸) برخی مسائل حاد انقلاب ایران . تهران: حزب توده ی ایران.
۳۱. ----- (۱۳۶۸) شناخت و سنجش مارکسیسم . تهران: امیرکبیر.
۳۲. ----- (۱۳۷۰) فروپاشی نظام ستی و زایش سرمایه داری در ایران . تهران: بی جا.
۳۳. ----- (بی تا) انسان پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی . تهران: مروارید.
۳۴. عبدالکریمی، بیژن. رضایی، محمد. (۱۳۸۴) هگل یا مارکس، نقدی بر جریان روشنفکری ایران . تهران: نقد فرهنگ.
۳۵. فروند، ژولین. (۱۳۸۴) سیاست چیست؟ . ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
۳۶. قاضیان، حسین. (۱۳۸۶) جلال آل احمد و گذر از سنت به تجدد . تهران: انتشارات کویر.
۳۷. قرلسفلی، محمد تقی. (۱۳۸۰) قرن روشنفکران . تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها.
۳۸. قیصری، علی. (۱۳۸۳) روشنفکران ایران در قرن بیستم . ترجمه محمد دهقانی. تهران: هرمس.
۳۹. لنین، ولادیمیر ایلیچ. (۱۳۸۴) امپریالیسم؛ بالاترین مرحله ی سرمایه داری . تهران: طلایه پرسو.
۴۰. محیط، مرتضی (۱۳۸۲) کارل مارکس؛ زندگی و دیدگاه های او . تهران: اختران
۴۱. مردیها، مرتضی (۱۳۸۵). مبانی نقد فکر سیاسی . تهران: نشر نی.
۴۲. مومسن، ولفگانگ. ج (۱۳۶۳) تئوری های امپریالیسم . ترجمه کورش زعیم. تهران: امیرکبیر.
۴۳. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۶) روشنفکران ایران؛ روایت های یأس و امید . ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر توسعه.
۴۴. میلز، سی رایت. (۱۳۸۱) مارکسیست ها . ترجمه ی خشایار دیهیمی. تهران: لوح فکر.
- ۴۵- هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۴) هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید . تهران: نشر کویر.