

## پارادوکس های گفتمان احسان طبری و مدرنیته ی بی مبنا

دکتر حسین جمالی \*

نگین نوریان دهکردی \*\*

### چکیده

گفتمان های روشنفکران ایرانی از نسل نخست تا به امروز حاوی ابهامات و تناقضاتی است که نه تنها دیربازی است حل نشده باقی مانده اند، که گویی فزونتر گردیده اند. به نظر می رسد بحث از مبانی معرفت شناسی و شالوده های فلسفی مدرنیته و توجه به لایه های ژرف و بنیادی فلسفی آن، می تواند تبیین کننده ی بسیاری از این پارادوکس ها باشد. مقاله ی حاضر تلاشی است در جهت نشان دادن وجوهی از کاستی های گفتمان مارکسیستی-لنینیستی احسان طبری، که از بی توجهی به مبادی معرفت شناسی مدرنیته و تئوری مدرن مارکسیستی ناشی شده است. بحث از مبانی، بحثی است که برخی از اندیشمندان مطرح امروز ایران، به ویژه دکتر سید جواد طباطبایی و دکتر فرزین وحدت و هر کدام به شیوه ای در تبیین و تحلیل گفتمان روشنفکران ایرانی مورد تأکید قرار داده اند، و مقاله ی حاضر نیز از این رویکرد متأثر است. تلاش بر این بوده که در حد و وسع این مقاله، نشان دهیم که چگونه بی التفاتی به شالوده های فلسفی تجدد، در قالب درک ناقص طبری از مدرنیته، بی توجهی به زایش مدرنیته در جدال قدما و متأخران، و مشخص نبودن نسبت تفکر طبری با سنت و جایگاه اندیشه ی سنتی، در کنار بی توجهی به ستون های فلسفی "ذهنیت" و "کلّیت" سبب بروز تناقض و ابهام در گفتمان این روشنفکر مارکسیست-لنینیست مطرح معاصر ایران گردیده است.

مفاهیم کلیدی: گفتمان، مدرنیته، احسان طبری، معرفت شناسی، سنت

\* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران

## مقدمه

اکنون که "مدرنیته" از خویش گذر کرده و به نقد خود پرداخته است و اندیشمندان بسیاری از ورود جهان به دوره‌ی "پست مدرن" سخن می‌گویند، شاید سخن گفتن از بن‌مایه‌های معرفت‌شناسی "تجدد"، مبحثی نه چندان تازه در نظر آید. لیک گویی که سرگشتگی روشنفکران ایران در مواجهه با "مدرنیته" را پایانی نیست؛ سرگشتگی ابهام‌آلودی که روشنفکران ما را هم در درک و هم در موضع‌گیری نسبت به مدرنیته و تبعات آن دچار تضاد و پارادوکس ساخته است. این ادعای گراف‌ی نیست که روشنفکران ایران در مواجهه با مدرنیته ناکام بوده‌اند؛ از نسل نخست منورالفکرهای عهد مشروطه، که ساده‌اندیشانه "اخذ اصول نظم فرنگ" را به سهولت "نصب دستگاه تلگراف" می‌دیدند، تا روشنفکران مارکسیست دهه‌های ۲۰ و ۳۰ (ه.ش) ملتزم به اسلام، از روشنفکران بومی گرای دهه‌های ۴۰ و ۵۰ (ه.ش) که در جستجوی پناهی از هجوم ویرانگر "غربزدگی" از "بازگشت" نوستالژیک به "خویشتن" سخن می‌گفتند، و تا امروز و روشنفکران دینی، که از حل معمای "نسبت مدینه‌النبی و جامعه‌ی مدنی" تا "جستجوی امر قدسی" در تکاپویند. روشنفکران ما هنوز درگیر تبعات درگیری با مدرنیته در حوزه‌ی نظر هستند؛ درگیری تناقض‌بار و ابهام‌آلودی که در آثار و "گفت‌مان" آنان به عیان دیده می‌شود. در چنین شرایطی، تلاشی به درستی از سوی برخی از متفکران امروز ایران تکوین یافته است، که برای ایضاح و نجات از این سرگشتگی‌ها، توجه ویژه به پایه‌ها و شالوده‌های فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ی تجدد را لازم می‌داند. این تلاش از سوی برخی از اندیشمندان معاصر، هم چون دکتر سید جواد طباطبایی<sup>۲</sup>

۱ در این مقاله مفاهیم "مدرنیته"، "مدرنیته" و "تجدد" مترادف بوده و به یک معنا به کار رفته‌اند.

۲ دکتر جواد طباطبایی در آثار خود پیوسته بر اهمیت توجه به مبانی فلسفی متفاوت سنت اسلامی و خرد مدرن تأکید می‌کند، به نظر طباطبایی: "... به خلاف تاریخ اندیشه در اروپا که در آن، اندیشه‌ی تجدد با مناقشه‌ی متأخرین بر قدامت آغاز و شالوده‌ی آن استوار شد، در ایران، تجددخواهی از پی آمدهای بی‌اعتنایی متأخران به قدامت بود و نه تأملی در بنیادهای اندیشه‌ی سنتی، و بدیهی است که در این بی‌اعتنایی به مبانی قدامت، جدالی میان متأخرین و قدامت در گرفت." (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۴)

اندیشه‌ی سنتی در ایران در آستانه‌ی "دوره‌ی گذار" که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود، وضعیتی است، که طباطبایی از آن به "تصلب سنت" تعبیر می‌کند. "خروج از [این] بن بست تصلب سنت در ایران [نیز] نه در تداوم آن امکان پذیر شده [و نه در تداوم با آن]. طباطبایی بر آن است که: "خروج از بن بست تصلب در تداوم امکان پذیر نشد، زیرا امانت

و دکتر فرزین وحدت ۱ آغاز شده است و مقاله ی حاضر نیز بدین اعتبار، تلاشی است در همین سمت و سوی. چنین به نظر می رسد که با توجه به این مبانی و بنیان های فلسفی، می توان بسیاری از کاستی ها، تضادها و پارادوکس های موجود در گفتمان روشنفکران معاصر ایران را نشان داد و به تبیین دلایل آن پرداخت.

در این مقاله، تمرکز بر گفتمان مارکسیستی- لنینیستی احسان طبری است. تلاش کرده ایم، با توجه به برخی از آثار متعدد این روشنفکر مطرح مارکسیست دهه های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰، پرتوی هر چند کوچک بر برخی از کاستی های موجود در گفتمان او بیفکنیم و در جستجوی چرایی آن برآییم. احسان طبری (۱۳۶۸- ۱۲۹۵ ه.ش) به عنوان چهره ای شناخته شده در سیر تفکر مارکسیستی در ایران و یکی از روشنفکران مطرح این جریان فکری می باشد، و هر چند اکنون با فروپاشی نظام سوسیالیستی به نظر می رسد که آرای روشنفکرانی چون طبری اهمیت خویش را از دست داده اند، لیک توجه به مبانی فلسفی آرای طبری می تواند بازبینی انتقادی آرای او را به بحثی مرتبط با شرایط جدید بدل سازد. به ویژه این که در ایران امروز می توان شواهدی برای رواج بسیاری از واژگان مارکسیستی و برخی موضع گیر های خاص آن، در میان روشنفکران امروز ایرانی، در قالب و اشکالی دیگر ارائه کرد.

---

داران سنت، خود آن راه را بسته بودند، اما از بیرون سنت نیز گسست از سنت از مجرای نقادی آن و با تکیه بر مبانی اندیشه ی دوران جدید می توانست امکان پذیر شود، این نقادی، نیازمند جا به جایی آگاهی از بحران فرهنگ و تمدن ایرانی از بیرون به درون و از ظاهر به باطن و بنیان های آن بود..." (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۹۸-۳۹۹)

۱ دکتر فرزین وحدت نیز در اثر خود "رویارویی فکری ایران با مدرنیت"، در پی آن است که "کاربرد اصول و مبانی را در چهارچوب تجربه ایران در برخورد با دنیای مدرن روشن تر سازد." (وحدت، ۱۳۸۲: ص ۷) وحدت "فلسفه [را] یکی از مهم ترین ارکانی [می داند] که در جریان رشد دنیای مدرن، نقشی بسیار اساسی ایفا کرده است؛ هر چند که امروزه بسیاری کمتر بهایی برای آن قائلند." (همان مدرک: ۸) به نظر وحدت اغراق نخواهد بود اگر بگوییم، "ذهن و ذهنیت که بر انسان قدرتمند شده و به فاعلیت رسیده دلالت دارد [و به عبارتی] اصالت فرد، در تمام تاریخ ایران تا کنون در محاق بوده و حداقل در عمل نفی شده است. ذهنیت و فاعلیت از سوی بسیاری از گروه های مختلف در تاریخ معاصر ایران اکثراً به جمع نسبت داده شده و فرد از این نمذ کلاهی نداشته است." (همان مدرک: ۹)

به طور مشخص، آغاز فعالیت های کمونیستی احسان طبری در سال ۱۳۱۴ ه. ش و از طریق آشنایی با انور خامه ای و گروه دکتر تقی ارانی صورت گرفت، که در ۱۳۱۶ ه. ش به دستگیری او به عنوان یکی از اعضای گروه ۵۳ نفر انجامید. با سقوط رضاخان در شهریور ۱۳۲۰، و تشکیل حزب توده در مهرماه همین سال، احسان طبری به عنوان یکی از اعضای رده ی بالای این حزب، به ویژه در نقش تئوریسن حزبی به فعالیت پرداخت. طبری پس از غیر قانونی اعلام شدن فعالیت حزب توده در بهمن ۱۳۲۷، از ایران خارج شد و به مسکو رفت و حدود نه سال در آنجا ماند. طی این مدت، طبری در رشته ی تاریخ فارغ التحصیل شد، به مقام نامزد آکادمی علوم فلسفی دست یافت و در رادیو مسکو نیز فعال بود. او با بهبود روابط دولت کودتایی محمدرضا پهلوی و روسیه ی شوروی در آغاز دوره ی استالین زدایی، به همراه بسیاری از سران حزب توده، به آلمان شرقی گسیل داده شد، و این کشور به مدت بیست سال مسکن و مأوای طبری و خانواده اش بود. وی به دنبال انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷، پس از سی سال به ایران بازگشت و در ایران ماند. طبری در پاییز سال ۱۳۶۰ ه. ش به زندان افتاد و در سال های پایانی حیات خود، از رویگردانی از مارکسیسم و بازگشت به اسلام سخن گفت. دو کتاب "کژراهه" و "شناخت و سنجش مارکسیسم" آثار او در این دوره می باشند، که به ویژه در کتاب "کژراهه" طبری از "سراب مارکسیسم" تبه می جوید. در این مقاله، تمرکز بر بخش اعظم و نخست گفتمان اوست که به عنوان یک مارکسیست-لنینیست معتقد، به فعالیت روشنفکری پرداخته است. احسان طبری به ده زبان فارسی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی، ترکی، عربی، لاتین، اوستایی، پهلوی تسلط داشت، و از او آثار متعددی به جای مانده است که در مجموع، بخشی از آنها، ادبی و داستانی بوده، و بخشی دیگر تاریخی و اجتماعی و سیاسی است. درباره ی مسائل تاریخی-اجتماعی ایران، سه کتاب مهم طبری "برخی بررسی ها درباره ی جهان بینی ها و جنبش ها"، "فروپاشی نظام سستی و زایش سرمایه داری در ایران" و "ایران در دوره ی رضاشاه" می باشد، که مجموعه ی دو کتاب اخیر، تحت عنوان "ایران در دو سده ی بازپسین" تجدید چاپ شده است. کتاب های "نوشته های فلسفی و اجتماعی"، "بنیاد آموزش انقلابی"، "جستارهایی از تاریخ"، "انسان پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی"، "نقدی بر

تنوری همگرایی"، "برخی مسائل حاد انقلاب ایران"، "چهره ی یک انسان انقلابی"، نمونه هایی از آثار مهم سیاسی طبری می باشند.

در این مقاله تلاش شده که در پاسخ به چرایی برخی از ابهام ها و پارادوکس های موجود در آثار احسان طبری، علت را در بی توجهی او به مبانی معرفت شناسی تجدد جستجو کنیم. بدین منظور، در گام نخست، بحث را از این نقطه آغاز می کنیم، که مراد از بی توجهی به مبانی فلسفی تجدد چیست؟ و با چه شاخصه هایی آن را مد نظر قرار داده ایم. در گام بعدی، با طرح نمونه هایی از این معضلات در گفتمان احسان طبری نشان خواهیم داد، که چگونه آثار و آرای احسان طبری به واسطه ی بی التفاتی به شالوده های معرفت شناسی تجدد، دچار معضله ی تناقض و ابهام شده است.

#### بی توجهی به مبانی معرفت شناسی مدرنیته

مدرنیته پدیده ای است پیچیده، چند بعدی و دارای ابعاد گوناگون فلسفی، سیاسی، زیبا شناختی، علمی و تکنولوژیک. فرآیندی پیچیده، و پدیده ای منشوری و ذوجوانب که بن مایه و منشاء تمام وجوه آن انسان و اراده و ذهنیت انسانی است. بدون تردید شالوده ی فلسفی مدرنیته اصالت و محوریت یافتن آدمی است و در بطن هر تحولی که مدرنیته ایجاد کرده است، انسان در تکاپوی زیستن در زمان حال، بدون تقید به گذشته و یقین به آینده ایستاده است. جریان سیال تجدد را نمی توان به ابعاد آن فروکاست و هر گونه نگاه تقلیل گرا به مدرنیته، که آن را در یک بعد خلاصه کند و یا به مبانی فلسفی آن بی توجه باشد، و در پی تفکیک ابعاد پیوسته و پیچیده ی آن برآید، بر درکی ناقص و ضعیف از تجدد دلالت خواهد داشت.

از دیگر سو، "مدرنیته" با مفاهیمی چون "مد"، "جدید" و "نو" در پیوند است، و به عنوان شکلی از آگاهی تاریخی، با پیش رو نهادن افق نامحدود آینده و زندگی در زمان حال، الگوی جدیدی از زمان و از تجربه ی زیستن در اکنون را به همراه دارد. مدرنیته بدین اعتبار، هم بر معاصر بودن دلالت دارد و هم بر تمایز و انقطاع از گذشته، که بدان کیفیتی جدید و خودتعالی بخش می دهد. بدین معنا، "تجدد" در برابر مفهوم "سنت" قرار می گیرد و به مثابه عنصری نو در برابر

جهان کهنه قد علم می کند، و با آغاز دیالوگی منتقدانه با سنت، به گسست از سنت می انجامد. اساساً تولد انسان مدرن و ذهنیت خودمختار و خودتعریفگر، با همین ویژگی مدرنیته در پیوند بوده است. با خروج از "پارادایم سنتی"، انسان به دوره ای گام می نهد که در آن محوریت بسا خود اوست. در این دنیای "انسان محور" و "عقل محور"، آدمی از قید نیروهای ماورائی رها می شود و با مفاهیم "استعلایی" و جهان "کیهان محور" و "خداحور" وداع می کند. بر این اساس، می توان گفت که هویت یابی "مدرن" نمی تواند بدون توجه به "سنت" ممکن شود، و اساساً نو و مدرن با تفکیک از قدیم و کهن است که هویت خویش را آشکار می سازد. تولد مدرنیته در زادگاه خود، حاصل جدال قدما و متأخران بوده است و به نظر می رسد که هر گونه توجه به مدرنیته باید با توجه به مبانی فلسفی متفاوت آن از سنت صورت گیرد. بر این مبنا، با رویگردان شدن از نقد سنت، نمی توان به مدرنیته رسید و به دوره ی مدرن گام نهاد. چنین رویکردی<sup>۱</sup>، بر این نکته تأکید می ورزد، که مدرنیته، بدون گفتگوی انتقادی با سنت در حوزه ی نظری و بدون تعیین نسبت مبانی فکری جدید با سنت و نظام اندیشه قدمایی قابل دستیابی نخواهد بود و اساساً هر گونه اندیشه ی جدید در صورتی که به صورت انتزاعی و بدون توجه به مبانی فلسفی که بسترساز تفکر عقلانی است، به کار گرفته شود، حاصلی جز ایدئولوژی نخواهد داشت.

به نظر می رسد که در مواجهه با فرآیند پیچیده ی مدرنیته نمی توان به دو شالوده ی فلسفی آن یعنی "ذهنیت" و "کلیت" بی اعتنا بود. منظور از "ذهنیت" نه ذهن، که طبق نظر کانت، سوژه ی مستقل، آگاه، مختار، و صاحب اراده ای است که چنان توانی یافته است که به مثابه انسانی "خودتعریفگر" و "خودبسنده" بنیان فلسفی تفکر مدرن قرار گیرد. "کلیت" نیز، در معنای هگلی

<sup>۱</sup> به نظر طباطبایی: "... روشنفکران ایران یکسره به بحث در مبانی بی توجه بوده اند و در غیاب این بحث در مبانی، آشنایی آنان با تجددخواهی تنها می توانست از مجرای ایدئولوژی ها صورت گیرد... بحث در مبانی سنت و نقادی آن، نیازمند کوشش نظری بنیادینی بود، که روشنفکران هرادار اندیشه ی تجدد، توجهی به آن نداشتند و از آنجا که تملب سنت به نوعی توهم پایان سنت را در آنها ایجاد کرده بود، تصور می کردند که می توان ایدئولوژی های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد- توهمی که در دهه های آتی، چنان که هگل با توجه به تجربه ی اصلاح دینی در آلمان و انقلاب فرانسه گفته بود، انقلاب بدون اصلاح را جانشین انقلاب از مجرای اصلاح کرد." (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۱)

آن، به عنوان ستون فلسفی دیگر مدرنیت، ارتباط ذهن ها یا همان سوژه های فردی انسان ها با یکدیگر را مطرح می کند. در چنین نگاهی به "کلیت"، تصور بر آن است که ارتباط میان سوژه ها و افراد خودبسنده ی انسانی در اندیشه ی مدرن باید به گونه ای تنظیم شود که از ترکیب فرد و دیگران، ذهنیت انسانی در محاق قرار نگیرد و به حیات مستقلانه ی خود ادامه دهد. بدین ترتیب، مطابق رویکرد دیالکتیکی هگل، از "تز" و "آنتی تز" ذهنیت های انسانی، "ستز" کلیتی متولد می شود، که در آن تز و آنتی تز هیچ یک ویژگی های خود را وانهاده اند، و فرد در چنین جمعیتی در درون "کلیت" مستحیل نشده است. چنین کلیت و چنین جمعیتی با جمع در تفکر سنتی تفاوت های بنیادی دارد و فرد و ذهنیت فردی در درون کلیت آن در محاق قرار نخواهند گرفت. بارزترین نمونه ی چنین کلیتی در جوامع مدرن، "جامعه ی مدنی" است که در آن سوژه ی خودبنیاد و خودمختار مدرن هنوز به حیات خود ادامه می دهد، و در عین حال، به آشتی و پیوندی با دیگر افراد و ذهنیت های پیرامون خود دست یافته است. این رویکرد به مدرنیت<sup>۱</sup> بر این نکته تأکید می ورزد، که هر گونه بی توجهی به ذهنیت به مثابه اراده و استقلال فردی سوژه ی خودتعریفگر کانتی در اندیشه ی مدرن، که به انجذاب فرد در کلیت بینجامد، مبانی فلسفی مدرنیت را مخدوش خواهد ساخت.

بی توجهی به مبانی معرفت شناسی تجدد در این مقاله، با توجه به رویکردهای فوق از مدرنیت بررسی شده است. بر اساس چنین برداشتی از مدرنیت، بی توجهی به پیوند ابعاد گوناگون مدرنیت که بر شالوده ای انسان محور بنا شده است از یک سو، عدم توجه به اهمیت زایش مدرنیت در جدال قدما و متأخران، که با بی توجهی به مبانی فلسفی سنتی همراه است از سوی دیگر، و نادیده انگاشتن دو ستون فلسفی تجدد یعنی "ذهنیت" و "کلیت"، می توانند معیارهایی هایی برای بی التفاتی به بن مایه های فلسفی مدرنیت در نظر گرفته شوند. بر این اساس، سه شاخص زیر، برای توضیح بی اعتنائی به مبانی مدرنیت مد نظر قرار گرفته اند: نخست، درک ناقص از مدرنیت؛ دوم،

۱ فرزین وحدت، در اثر "رویارویی فکری ایران با مدرنیت" چهارچوب تئوریک خود را برای تحلیل آرای روشنفکران ایرانی، بر اساس دو ستون اصلی مدرنیت یعنی "ذهنیت" و "کلیت" ترسیم نموده است. برای آشنایی بیشتر با الگوی نظری وحدت و دریافت او از سرشت مدرنیت رجوع کنید به: (وحدت، همان مدرک: ۲۳-۵۳)

ابهام در مواجهه با سنت ؛ و سوم ذهنیت در محاق. تلاش شده است که با استفاده از شاخص اول، عدم توجه به پیچیدگی های مدرنیته، وجوه گوناگون آن و تکنیک ابعاد در هم تنیده ی آن مورد بررسی قرار گیرد، با استفاده از شاخص دوم، روشن نبودن نسبت تفکر مدرن با تفکر سنتی تبیین شود و با به کار گرفتن شاخص سوم، انجذاب اراده و استقلال سوژه ی مدرن در کلیت جمعی مد نظر قرار گیرد.

از آنجا که مدرنیته در ایران پدیده ای درون زا نبوده است و زایش تئوری های متجدد، محصول نزاع قدما و متأخران نمی باشد، اندیشه های مدرن در ایران از سوی روشنفکران ایرانی خارج از حوزه ی سنت، بدون توجه به مبانی فلسفی اساساً متفاوت آنها به کار گرفته شده است. از این رو به نظر می رسد، شاخص های مزبور بتواند در ایضاح برخی از پارادوکس های گفتمان روشنفکران ایرانی راهگشا باشد. این شاخص ها درباره ی گفتمان احسان طبری نیز می توانند به کار گرفته شوند، چرا که احسان طبری، به عنوان یک روشنفکر مارکسیست، بدون تردید روشنفکری است مدرن. بدیهی است که مارکس و تئوری مارکسیستی به پارادایم مدرن تعلق دارند و مارکسیسم، بیانی از آرمان های اومانیتی و انسان گرایی دوره ی رنسانس و عقل گرایی قرن هجدهمی عصر روشنگری اروپا را در بطن خود دارد، و اساساً در متافیزیک و مبانی خود، اندیشه ای متجدد، محسوب می شود. ۱ بدین معنی، اندیشه ی طبری، متعلق به دوره ی مدرن بوده، و او گفتمان خود را با استفاده از اندیشه های متجدد ساخته و پرداخته است، که نسبتی با حوزه ی تفکر سنتی در ایران ندارد. اکنون با توجه به توضیحات فوق تلاش

<sup>۱</sup> به نظر سی رایت میلز: "... مارکسیسم، به همان اندازه ی معماری دوره ی رنسانس ایتالیا، بخشی از فرهنگ اروپایی است و آثار مارکس و بسیاری دیگر از مارکسیست ها، با پیوستگی و وضوح، اصول اومانیم غیر مذهبی غرب را به طور سیستماتیک و به شکل زمینیات و اخلاقی نافذ و عمیق عینیت می بخشند..." (رایت میلز، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰)

بابک احمدی در این باره می نویسد: "در بیشتر نوشته های مارکس بنیاد متافیزیکی قبول انسان در مقام سوژه، و نقش اصلی آدمی (به عنوان سوژه ی دانای شناسای مقتدر) در فهم جهان و ضرورت این که، فهم باید همپای خواست تسلط بر جهان شکل گیرد، با همان قدرتی یافتنی است، که در نوشته های سرسخت ترین مدافعان مدرنیته، البته در آثار جوانی مارکس موردی از مخالفت با متافیزیک مدرنیته وجود دارد... که به عنوان نمونه، در اثر او "دست نوشته های اقتصادی- فلسفی ۱۸۴۴" می توان یافت..." (احمدی، ۱۳۷۹: ۸۱-۸۲)



خواهیم کرد، وجوهی از بی توجهی به مبانی معرفت شناسی مدرن را، با استفاده از شاخص هایی که از آنها سخن گفتیم، در آثار احسان طبری شناسایی کنیم، و تأثیر بی توجهی به مبانی را در ایجاد ابهام و پارادوکس در گفتمان او نشان دهیم. در ادامه، برای وضوح بیشتر، شاخصه هایی که نشانگر بی توجهی به مبانی تجدد در گفتمان طبری بوده اند در جدولی ترسیم شده اند، و ما بحث را با استفاده از مدل مزبور و بر همین سیاق پی خواهیم گرفت:

۱-۱. مدرنیته به مثابه "مدرنیزاسیون"	۱. درک ناقص از مدرنیته	بی توجهی به مبانی معرفت شناسی تجدد در گفتمان احسان طبری
۲-۱. مدرنیته به مثابه جدال "کهنه" و "نو"		
۳-۱. تحمیل الگوی مارکس بر واقعیات عینی		
۴-۱. تبدیل مارکسیسم به باور مقدس		
۵-۱. اغتشاش در معنای "کهنه" و "نو"		
۱-۲. ابهام در معنای سنت	۲. ابهام در مواجهه با سنت	
۲-۲. سنت به مثابه ابزار	۳. "ذهنیت" در محاق	

### ۱. درک ناقص مدرنیته در گفتمان احسان طبری

درک ناقص طبری از مدرنیته، دارای ابعاد متعددی است و از این رو، وجوه مختلف این تلقی ضعیف و ناقص از تجدد را در گفتمان طبری، تحت عناوین زیر دسته بندی کرده ایم: ۱-۱. مدرنیته به مثابه مدرنیزاسیون؛ ۲-۱. مدرنیته به مثابه جدال کهنه و نو؛ ۳-۱. تحمیل الگوی مارکس بر واقعیات

عینی؛ ۱-۴ تبدیل مارکسیسم به باور مقدس؛ ۱-۵ اغتشاش در معنای کهنه و نو. در ادامه بحث، به بررسی هر یک این وجوه می پردازیم، که به نظر می رسد در پیوند با یکدیگر، درک ناقص طبری از مدرنیته و برخی از کاستی‌ها و ابهامات موجود در گفت‌مان او را آشکار می سازند.

### ۱-۱. "تجدد" به مثابه "مدرنیزاسیون"

نخستین نمونه ای که می تواند به عنوان شاهدهی بر درک ناقص احسان طبری از مدرنیته دلالت داشته باشد، آن است که در گفت‌مان او "تجدد" مترادف با "مدرنیزاسیون" و "نوسازی" در نظر گرفته شده است. هم چنان که می دانیم، "مدرنیزاسیون" بیشتر معطوف به برنامه‌ها و استراتژی‌هایی است که به منظور مدرن ساختن جوامع جهان سوم، به ویژه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م و متأثر از اندیشه‌های تکامل‌گرا پیشنهاد شد. در این تلقی، جوامع غربی، به عنوان نمونه‌ها و معیارهایی از جوامع مدرن مطرح شده و نوسازی بر اساس حرکت خطی جوامع در حال توسعه، به سمت شباهت هر چه بیشتر به جوامع توسعه یافته، در معیارهای ملموس و به ویژه اقتصادی تعریف می شود. روشن است که چنین تعبیری از تجدد، آشکارا با تعریف ما از مدرنیته و تجدد به عنوان پدیده‌ای چند بعدی و با مبنای فلسفی و شالوده‌های معرفت‌شناسی که مورد توجه ویژه قرار دارد، متفاوت است. طبری به ویژه در اثر "ایران در دو سده ی بازپسین" آنجا که از اقداماتی هم چون کشف حجاب رضاخان و چادر برداری تحمیلی و پرداختن به برخی ظواهر غربی شدن سخن می گوید، "تجدد" را معادل "مدرنیزه کردن" در نظر می گیرد. (طبری، ۱۳۶۰: ۲۱۰) به نظر طبری، "تجدد" با "ترقی" متفاوت است و "مسأله ی ترقی (به معنای ترقی صنعتی، کشاورزی و فرهنگی) و مسأله ی تجدد (به معنای رها کردن شیوه ی زندگی سنتی آسیایی و پذیرش شیوه ی زندگی اروپایی در خوراک، پوشاک، مسکن، رفتار، معاشرت و...) دو مسأله ی جدا است..." (همان مدرک). او در عین حال که "ترقی" را امری حیاتی و

۱ الگوهای توسعه ی اروپا محورانه، از تاریخ اقتصادی غرب ریشه گرفته‌اند، که به ظهور تئوری‌هایی دربارہ ی اقتصاد توسعه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. انجامید. (هتته، ۱۳۸۱: ۶۰)

برای پیشرفت جوامع جهان سوم یک اولویت می داند، به "تجدد" بیشتر به عنوان پدیده ای مورد توجه نظام سرمایه داری می نگرد که از طریق آن غرب می تواند به توسعه ی بازار کالاهای مصرفی خود بپردازد. (همان مدرک) البته طبری بر آن است که در نهایت گام نهادن در مسیر ترقی، تبعات فرهنگی و اجتماعی در پی خواهد داشت و بدون تردید "هر تمدنی شیوه ی زندگی خود را پدید می آورد و رخنه ی نظام سرمایه داری و تولید صنعتی نمی تواند با قبا و چادر و چاقچور و شلیته و نعلین و لولهنگ و کرسی و امثال آن سازگار باشد [چرا که] سرعت عمل و کارایی و سودآوری و پراتیک بودن مورد نیاز نظام نو، با خواب آلودگی و لختی نظام سنتی نمی خواند..." (همان مدرک) بدین ترتیب، طبری مسلم می داند که "تجدد" لازمه ی "ترقی" است، اما به نظر او "تکیه ی اساسی باید بر ترقی صنعتی (صنعتی شدن واقعی)، کشاورزی (اصلاح ارضی به سود دهقانان)، فرهنگی (از بین بردن بی سوادگی، از بین بردن امراض بومی و ساری، ایجاد شبکه ی دبستان ها و درمانگاه ها) قرار گیرد..." (همان مدرک: ۲۱۱) البته با توجه به تئوری مارکسیستی-لنینیستی احسان طبری، این "ترقی" با تأکید بر راه رشد غیر سرمایه داری و پیروی از مدل مارکسیسم-لنینیسم میسر خواهد شد. او از میان "دو سیستم اقتصادی و اجتماعی متضادی که [در زمانه ی او] در برابر هم ایستاده اند یعنی سیستم جهانی سوسیالیسم و سیستم جهانی سرمایه داری امپریالیستی..." (طبری، ۱۳۵۹: ۴۰۷)، مدل نخست را برمی گزیند. برای طبری، شوروی سوسیالیستی، سمبل و نماد توسعه است، و حزب طراز نوین مارکسیست-لنینیست روسیه، بهترین خط مشی های حرکت در مسیر تکامل را ارائه می دهد.<sup>۱</sup>

همچنان که مشاهده می شود، معادل قرار دادن "تجدد"، با "مدرنیزاسیون" و نه "مدرنیته" نشان از نادیده انگاشتن ابعاد گوناگون مدرنیته، و به ویژه بعد فلسفی آن دارد، که در تفکیک تناقض

۱ تفکر توسعه جریان اصلی را می توان همراه با پیوستگی و تسلسلی که که بین دو قطب متضاد ایدئولوژیک، سوسیالیسم در مقابل سرمایه داری در جریان است، تجزیه و تحلیل نمود. به گونه ای که چند استراتژی توسعه ی کم و بیش متمایز در درون جریان اصلی سنت غربی امکان دارد: مدل لیبرال، استراتژی سرمایه داری دولتی، مدل شوروی (سابق)، کینز گرایی. (هنته، همان مدرک: ۶۹) استراتژی شوروی سابق توانست از گذر موفقیت صنعتی شدن در شوروی سوسیالیستی پرستیژ و اعتبار کسب کند. (همان مدرک: ۷۷)

بار "ترقی" و "تجدد" رخ می نماید. از دیگر سو، با وجود این که احسان طبری در اثری چون "نقدی بر تئوری همگرایی" تئوری های نوسازی چون "مراحل رشد اقتصادی" والت روستو<sup>۱</sup> را به نقد می کشد، در نهایت با تقلیل "تجدد" به "مدرنیزاسیون"، خود برداشتی ضعیف و ناقص از مدرنیته را به نمایش می گذارد.

۱-۲. "مدرنیته" به مثابه جدال "کهنه" و "نو"

اگر بخواهیم تصویر کاملتری از "مدرنیته" و "تجدد" را در گفتمان طبری ترسیم کنیم، می توانیم معنای تجدد را در جدال "کهنه" و "نو" در اندیشه ی او بازشناسیم. از آنجا که طبری "ماتریالیسم دیالکتیک" را به عنوان جهان بینی فلسفی پذیرفته است، (همان مدرک: ۱۱) بر آن است که پدیده های گوناگون در جهان در تقابل دائمی تز و آنتی تز، به سنتزی متکامل تر می رسند و در نهایت در فرآیندی پیشرونده سیر تکامل از مرحله ی سفلی به مرحله ی متعالی تر را می پیمایند. در اندیشه ی طبری، جهان ثابت و "استاتیک" نیست بلکه جهان و تمام پدیده های آن در حرکت و پویا "دینامیکی" (همان مدرک: ۵۷) هستند. تاریخ نیز مسیری تکاملی و رو به جلو دارد که عامل پیشبرد آن در جوامع انسانی، تضاد دیالکتیکی میان طبقات اقتصادی است. (طبری، ۱۳۶۸: ۲۰۰-۲۱۱) این پویا در تاریخ همواره وجود دارد و شط تاریخ را نیز، پیوسته همین نبرد دیالکتیکی، که البته به صورت نزاعی مداوم میان طبقات اقتصادی گوناگون عینیت می یابد، به پیش می راند. طبقات اقتصادی با توجه به شیوه ی تولید و پیشرفت و تکامل آن در زمان شکل می گیرند و بدین معنا، ما در جریان تکاملی تاریخ، با دیالکتیک میان "کهنه" و "نو" مواجه می شویم. با چنین تلقی ای از ماتریالیسم دیالکتیک است، که طبری در گفتمان خود، برای تاریخ، گوهر (طبری، ۱۳۵۹: ۱۶۴-۱۶۶) و جهت حرکت ویژه ای قائل می شود؛ گوهری که به آن، هم سمت و سوی خاص، و هم مضمون و محتوای مشخص می بخشد. (همان مدرک: ۱۶۷-۱۶۸) البته طبری در عین حال، که در هیأت مدافع سرسخت مارکسیسم، پیش بینی کلان آن را می پذیرد، هر گونه

<sup>۲</sup> روستو مدل مراحل پنجگانه ی توسعه ی مانیفیست غیرکمونیستی (ستی- انتقالی- خیز اقتصادی- بلوغ- مصرف همگانی) را ارائه می دهد و مدعی است که تمامی جوامع بشری طی روند رشد و توسعه از این مراحل می گذرند. (رک. روستو، ۱۳۷۴).

دگماتیسم را در پیش بینی جزئیات تکامل تاریخی منکر می شود. او به "خصلت پلاستیک نسج اجتماعی"<sup>۱</sup> اشاره می کند و بر آن است که این ویژگی جامعه، سبب می شود که "میکروپروسه های تاریخی خصلت ذهنی - تصادفی" (همان مدرک : ۸۸) داشته باشند، لیک این امر تنها در جزئیات تاریخی است و در نهایت، به نظر او، "ماکروپروسه های تاریخی دارای خصلت عینی - ضروری" (همان مدرک) می باشند.

چنین به نظر می رسد، که درک طبری از مدرنیته در دیالکتیک "کهنه" و "نو"، در ارتباط تنگاتنگ با همین تلقی از تاریخ قرار می گیرد، و باید "مدرن" و یا "نو" را در همین مسیر تکاملی تاریخ ادراک کرد، چرا که "شط تاریخ که دائماً به سوی دریای تکامل روان است... [را همین] قوانین دیالکتیکی تکامل درون این جنبش [به پیش می رانند]، که در آن دم به دم، وضع کهن، نظام کهن و یاران آن را به کنار می زند، و دم به دم، وضع نو، نظام نو و یاران آن را به عرصه می آورد. نبرد نو و کهنه، محتوای دیالکتیکی جنبش پر عظمت شط تاریخ است... " (همان مدرک : ۳۱)

به نظر طبری "نو، یعنی عنصر نوپدید و کیفیت نوظهور در رشته ی تکامل، و کهنه، یعنی عنصر منسوخ و کیفیت در حال زوال." (همان مدرک : ۲۷) "نو، یعنی امر مترقی، یعنی آن چه که بایسته ی سیر تکامل جامعه ی انسانی است..." (همان مدرک : ۳۲) و بدین ترتیب "هر تازه ای که در رشته ی زمان ظاهر گردد، نو نیست. [بلکه] نو آن است که در رشد آتی، دم به دم جای خود را بیشتر می گشاید." (همان مدرک: ۲۷) روشن است که این تلقی طبری از "نو"، بیش از پیش به مفهوم "مدرن" نزدیک است؛ چرا که بر اساس آن "نو، یعنی آن پدیده ای که دنباله ی تکاملی یک روند است. [و] در تاریخ، نو، یعنی آن شرایط تاریخی، آن شیوه ی هستی اجتماعی، که ثمره ی تکامل شرایط پیشین است و در پله ای بالاتر از شرایط پیشین قرار دارد." (همان مدرک: ۳۲) طبری

<sup>۱</sup> به نظر طبری، نسج اجتماعی نسبت به نسج طبیعی دارای دو ویژگی است: - این نسج از واحدهایی که مجهز به شعورند (انسان ها) تشکیل شده است. - در این نسج، عینی و ذهنی در آمیختگی شدیدی می یابند و عمل (پراتیک اجتماعی) پیوندگاه و سنتز این در آمیختگی است. (طبری، ۱۳۵۹، ۸۷-۸۸)

با چنین تلقی از "نو" از "نیروی چیرگی ناپذیر نو" (همان مدرک) سخن می گوید و با ایمان به روند تکاملی تاریخ بر آن است که نو با گذر از مراحل چهارگانه ای از نطفه بندی تا پیروزی، در نهایت از "این بیسه ی خار آگین" (همان مدرک) راه خود را می گشاید و "بر تخت ظفرمندی می نشیند... و سرانجام نیروهای کهن را عاجز می سازد و از تخت کبریای غرور فرو می آورد و این نیروهای متفرعن را، به چاپلوسی، مویه گری و گاه به سازش کاری وادار می گرداند، و سرانجام به زیاله دان تاریخ می فرستد..." (همان مدرک).

طبری، بدین اعتبار، روشنفکری مدرن و نوگرا است. او منطق ماتریالیسم دیالکتیک را تشریح می کند، از تکامل تاریخی سخن می گوید، و در نهایت به معنای پیشرفت و غلبه ی عناصر نو، باور دارد. اما این نوگرایی طبری، در عین حال با تلقی بسیار مبهم از "مدرن" همراه و حاوی نقائص فراوانی است؛ چرا که با وجود جانبداری شدید طبری از عنصر نو، مصادیق آن در گفتمان او روشن نمی شوند؛ به گونه ای که نو و نوگرایی او بیشتر لحنی شعارگونه می یابد که دارای صبغه ای بیش از پیش سیاسی است. به نظر می رسد درک این معضل، یعنی روشن نشدن مضمون و مصداق برای عنصر "نو" در گفتمان طبری با توجه به سایر کاستی های موجود در گفتمان او وضوح بیشتری خواهد یافت.

مارکسیسم تئوری مدرن است، و مارکس اندیشمندی است رئالیست و ماتریالیست که با وجود آن که به دلیل رویکرد دیالکتیکی نمی توان او را تجربه گرایی ناب دانست، از برداشت های پوزیتیویستی زمانه اش بسیار متأثر می باشد. مارکس بن مایه های خردباور و مبانی متافیزیک و عقل محور مدرن و فلاسفه ی روشنگری را پذیرفته است و ماتریالیسم دیالکتیک خود را دستاورد مهم خردورزی علمی می داند. او با نگرشی اروپا محور و با استفاده از واقعیات مشهود جوامع صنعتی زمانه اش، تئوری خود را ارائه داده است و از این روست که سوسیالیسم خود را سوسیالیسم علمی و در برابر سوسیالیسم تخیلی، و آن را به دور از هر گونه خیال پردازی و آرمانگرایی می داند. ستایش مارکس از رویارویی انسان (سوژه ی استعلایی) با طبیعت (ابژه)، مقهور شدن طبیعت و چیرگی بر آن، و نقش اصلی آدمی به عنوان سوژه ی دانای شناسای مقتدر در فهم جهان، نشان از مبانی معرفت شناسی مدرن اندیشه های مارکس دارد. اساساً مارکس با توجه به

چنین رویکردی و از طریق مشاهده و حرکت از واقعیات عینی به تعمیمات ذهنی تاریخی دست زده است، و تبلور پراکسیس انسان را در طبقات اقتصادی جامعه‌ی صنعتی نشان داده است. نیروهای نو در اندیشه‌ی مارکسیستی، همان نیروهای تولیدند، که با تکامل شیوه‌ی تولید، ناشی از پراکسیس آدمی پیش رفته و تکامل یافته‌اند. تبلور آنها، طبقات نوی اقتصادی‌ای است، که در جریان مناسبات و شیوه‌های تولید اقتصادی ایجاد شده‌اند.<sup>۱</sup>

احسان طبری نیز، هم چنان که آمد، ماتریالیسم دیالکتیک را می‌پذیرد و با تأکید بر سوسیالیسم علمی و کاربرد مفهوم علم در جای جای گفتمان خود، از اتخاذ چنین رویکردی جانبداری می‌کند. او بارها در آثار خود بر این نکته تأکید کرده است که تئوری‌ای که از سوی او در تبیین واقعیات به کار گرفته می‌شود، کاملاً علمی و عقلانی و به دور از رؤیا پردازی و اوهام می‌باشد. طبری صراحتاً از پیوند حقیقت با عینیت سخن می‌گوید و حقیقت را "انعکاس واقعیت در ذهن انسان می‌نامد". (طبری، ۱۳۵۹: ۵۲) به نظر او، "حقیقت یک آتریبوت اندیشه‌ی انسانی است و در مقابل دروغ قرار دارد... [و] تنها تفکر دیالکتیکی و ملاک تجربه و عمل می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود... [این] پراتیک [است که] صحت و سقم یعنی تطابق و یا عدم تطابق هر ذهنیتی را با واقعیت مشخص می‌کند [و] هیچ حقیقتی نیست که فقط از اثر دماغ برخیزد." (همان مدرک :

---

<sup>۱</sup> مارکس در "نقد فلسفه‌ی هگل" می‌نویسد: "نقد مذهب، توهم را از انسان می‌زداید تا شاید او چون انسانی توهم زدوده و با خردی بازیافته بیندیشد، عمل کند، و واقعیت خویش را سامان دهد، تا شاید چون خورشید راستین، خود گرد خویش بگردد. مذهب صرفاً خورشید موهومی است که انسان تا زمانی که گرد خویش نمی‌چرخد، گرد او می‌چرخد." (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۴)

و یا در "نزهاتی درباره‌ی فوئرباخ" می‌نویسد: "... انسان باید در پراتیک حقیقت یعنی واقعیت و قدرت، یعنی دنیویت تفکرش را اثبات کند. مناقشه درباره‌ی واقعیت یا عدم واقعیت تفکری که از عمل جدا است صرفاً یک مسأله‌ی مدرسی است... فوئرباخ ذات مذهبی را در ذات انسانی منحل می‌گرداند... [و] متعاقباً نمی‌بیند که عاطفه‌ی مذهبی خود یک محصول اجتماعی است و این فرد انسانی متزعج که او تجزیه تحلیل می‌کند در واقع متعلق به یک شکل خاص اجتماعی است..." (مارکس، ۱۹۷۶: ۶-۷)

و یا در جای دیگری از همین اثر: "تاریخ چیزی نیست، جز قوای تک تک نسل‌ها که هر کدام مواد، سرمایه‌ها و نیروهای تولید به دست آمده از همه‌ی گذشتگان را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند... تبدیل تاریخ به تاریخ جهان، عملی صرفاً مجرد... و یا شیخ متافیزیکی نیست، بلکه عملی است کاملاً مادی و تجربی قابل اثبات، عملی که هر فردی با رفتن و ایستادن، خوردن و نوشیدن و پوشیدن اثباتش را بدست می‌دهد..." (همان مدرک: ۵۹-۶۰). برای آشنایی بیشتر با ویژگی‌هایی از آرای مارکس که به آنها اشاره شده، به منابع معرفی شده در فهرست منابع انتهای مقاله مراجعه شود.

۴۴) طبری بر آن است که در ارائه ی هر گونه نظر و اقدام به هر پژوهشی باید "وجدان علمی" را مد نظر قرار داد و از "خواست اندیشی" (همان مدرک: ۱۷-۱۸) پرهیز کرد.

لیک تناقض در گفتمان طبری در ادعای او مبنی بر علمی و عینی بودن آرائش، به وضوح در اثر "ایران در دو سده ی بازپسین" رخ نشان می دهد. در این اثر، تلاش برای یافتن شالوده های واقع گرا و عین گرای اندیشه ی مارکس، در تبیین واقعیات مشهود تاریخی به بن بست می رسد. از همان آغاز تحلیل، طبری به خوبی، الگو و قالب فکری مارکسیستی خود را برای تبیین تاریخ ایران معاصر، به شکل انتزاعی، آماده کرده است، تا واقعیات را با استفاده از آن برش بزند. او می نویسد:

"در این کتاب... نگارنده به این بسنده کرده که مسائل گرهی تاریخی، اجتماعی و ایدئولوژیک این دوران را گزین کند و به تحلیل مارکسیستی آنها بپردازد، بدین قصد که با این تحلیل ها کلیدهای منطقی درک تمام دوران ها را به دست دهد." (طبری، ۱۳۶۰:

(۱۸)

جالب توجه آن که مارکس، تئوری خود را قابل انطباق بر وضعیت کشورهایی چون ایران نمی داند و برای تبیین شرایط آنها از اصطلاح "استبداد شرقی" و "شیوه ی تولید آسیایی" استفاده می کند. چنان که گفتیم تئوری مارکس کاملاً اروپا محور است، و رویکرد او به مدرنیته از نگاه تاریخی به آن منفک نیست. در حالیکه طبری، در تلاش است که، این ایده ی اروپا محور را بر جامعه ای آسیایی با شرایط عینی کاملاً متفاوت منطبق کند. او با تکرار دوره بندی های تاریخی مارکس بر آن است که جامعه ی ایران از شکل فئودالی به سوی سرمایه داری حرکت کرده است؛ در حالی که اندیشمندانی چون کاتوزیان معتقدند، که اساساً در ایران به دلیل سیستم خاص کشاورزی و آبیاری، طبقه ی فئودال به معنایی که در غرب وجود داشته، هرگز تشکیل نشده است

<sup>۱</sup> برای توجه به تفاوت های موجود در شکل گیری طبقات در ایران، رجوع شود به: مقدمه ی اثر نکاتی درباره ی نقد اقتصاد سیاسی، و نیز:

Witfogei, K.A., *Oriental Despotism*, NewHaven: Yale University Press, 1975.

Abrahamian E. "Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran", *The International journal of Middle Eastern Studies* . No. 5. 1974 Anderson, p., *Lineages of The Absolutist State*, London: N.L.B., 1975.



(کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۴۸-۶۳). طبری با استفاده از همین شیوه‌ی تفکر قالبی، به این نتیجه می‌رسد که "تاریخ ایران در قرن‌های نوزدهم و بیستم، تاریخ به هم بسته و پیوسته‌ای است، که در روند آن مضمون واحدی وجود دارد، و آن مضمون عبارت است از: زوال تدریجی جامعه‌ی سنتی پدرسالاری- زمین‌سالاری یا فئودال- پاتریارکال و استقرار کند و دردناک جامعه‌ی سرمایه‌داری." (طبری، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳)

به نظر می‌رسد، طبری با معکوس کردن روش مارکس، در عین حال که از فقدان شرایط عینی و مادی برای تئوری مارکسیستی در ایران آگاه است، این تئوری ماتریالیستی را بدون توجه به عینیات و شواهد تجربی، به کار می‌گیرد؛ در حالی که خود او اساساً تولد حرکت‌های کمونیستی در ایران را مبتنی بر "تقدم ذهن بر عین" می‌داند، (همان مدرک: ۲۷۸) و اذعان دارد که با توجه به شرایط عینی و تاریخی ایران، پرداختن به اندیشه‌ی کمونیستی، حتی در کلیات آن، تنها در "حوزه‌ی انتزاع و ذهن" ممکن بوده است (همان مدرک: ۲۳۰). حتی در دوره‌ی پهلوی که با همه دشواری‌ها، طبری از زایش سرمایه‌داری در ایران سخن می‌گوید، شرایط برای تطبیق الگوهای کلان مارکس به هیچ‌عنوان مهیا نیست و فرسنگ‌ها با آن فاصله دارد:

"نسل معاصر ما باید مشکلات کمونیست‌های ایران را در جامعه‌ای که در آن قریب ۸۵ درصد بی‌سواد بودند، که در آن طبقه‌ی کارگر صنعتی با احتساب همه‌ی کارگران نفت در بالاترین و بهترین حالت از صد هزار نفر (در ۱۵ الی ۱۸ میلیون جمعیت کشور) تجاوز نمی‌کرد، که در آن دهقان ۸۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌داد و به صورت رعیت قرون وسطایی در حالت بردگی و رخوت و بی‌خبری به سر می‌برد، که در آن انواع عقاید خرافی در قشرهای وسیع متوسط شهری نفوذ عمیق

داشت- آن هم در جایی که امپریالیسم بسیار نیرومند و سوسیالیسم با مشکلات زایش و رشد و خطر فاشیسم و تجاوز روبرو بود- در نظر آورد...<sup>۱</sup>

بنابراین می توان گفت، که تحلیل های طبری بیشتر بر ماکروپروسه ها و الگوهای کلان انتزاعی مارکسیستی مبتنی است، و نسبتی با مستندات تاریخی ایران ندارد. بسیاری از مفاهیم مورد نظر مارکس، که طبری به کرات در گفتمان خود به آنها اشاره کرده است، مفاهیمی ذهنی<sup>۲</sup> و در ایران، فاقد مضمون می باشند، و بدیهی است که چنین تحلیل هایی با تأکید مداوم او بر عینی و علمی بودن تئوریش، در تناقض و تضادی روشن قرار دارد.

#### ۱-۴. تبدیل مارکسیسم به باور مقدس

کاستی های گفتمان طبری، تنها از نادیده انگاشتن میانی ماتریالیستی و عینی مارکس ناشی نمی شود، بلکه به نظر می رسد، که نوع رویکرد او به اندیشه ی مارکسیستی، مارکسیسم طبری را به یک باور مقدس و ایمان شبه مذهبی بدل می کند. نباید از نظر دور داشت که طبری مارکسیست-لنینیست است، و اندیشه ی او با قرائت لنین از مارکسیسم قرابت دارد. هم چنان که می دانیم در مارکسیسم روسی و قرائت لنین، مارکسیسم بار معنایی اسطوره ای می یابد و به بیان کامل حقیقت

<sup>۱</sup> توجه شود که طبری علی رغم این نظر، در بسیاری موارد، در گفتمان خود، به نفی ذهن گرایی می پردازد او در جایی کسروی را به ذهن گرایی متهم می کند:

"اشتباه اجتماعی و سلوبی کسروی در همین است که تصور می کند، همه ی کارها از مغز شروع می شود و لذا همه ی اصلاحات را باید از مغز شروع کرد. این سخن قدمای ما درست است که می گفتند "اول الفکر آخر العمل... " (طبری، ۱۳۶۰: ۲۶۲) و توضیح می دهد که: "پیدایش اندیشه ها خود محصول شرایط اجتماعی است... تا مناسبات اجتماعی دگرگون نشود، میدان برای محتوی اندیشه ها باز نیست. البته اندیشه ها تا حدودی نقش دگرساز دارند. به همین جهت مارکس می گوید، جامعه را باید با نیروی مادی دگرگون ساخت و اندیشه با رخنه در توده ها، به نیروی مادی بدل می گردد... زمین شوره سنبل برنیارد، در او تخم عمل ضایع مگردان!" (همان مدرک)

۱ به نظر می رسد که طبری، ماتریالیستی بودن اندیشه ی مارکس را، تنها به تأکید او بر عمل و این که اکنون مسأله تغییر جهان است، محدود می کند. در حالی که مارکس اساساً تئوری خود، و کلیه ی استنتاجات و حتی تعمیمات انتزاعی خود را درباره ی کلان سیستم های تاریخ، با استفاده از توجه استقرانی به جزئیات مادی و ملموس ارائه کرده است. بدین ترتیب حتی این سخن طبری که اندیشه ها محصول شرایط اجتماعی می باشند، جز تکرار انتزاعی نظر مارکس نیست. چرا که اندیشه ها ی خود او، هم چنان که خود اذعان می کند، نسبتی با شرایط اجتماعی ایران ندارد، و از درون واقعیات عینی جامعه اش برنخاسته اند.

پیکار طبقاتی و راهنمای عمل زحمتکشان بدل می شود، تا با استفاده از این شعارها و برجسب ها، آرای مارکس به صورت ایدئولوژی و آموزه ای سیاسی در خدمت مبارزه ی طبقاتی قرار گیرد. در واقع، اگر پوپر آرای مارکس را در "جامعه ی باز و دشمنانش" به دلیل ساختار اندیشه ی ایدئولوژیک مورد حمله قرار می دهد (ر.ک، پوپر، ۱۳۶۴)، در تلقی لنین، حتی امکان نقد همین ساختار ذهنی ایدئولوژیک به معنای پویری از میان می رود، و مارکسیسم به شکل یک مکتب سیاسی نقد ناپذیر در می آید. لنین شرایط عینی لازم برای تحقق پیش بینی های مارکس یعنی رشد اقتصاد سرمایه داری، صنعتی شدن و اکثریت یافتن پرولتاریا به عنوان پیش شرط انقلاب سوسیالیستی را به کناری می نهد، و کلید طلایی رهایی پرولتاریا را به دست حزب پیشرو می سپارد. بدین ترتیب، تعبیر مبهم دیکتاتوری پرولتاریای مارکس، در آموزه ی لنین، به صورت دیکتاتوری اقلیتی از انقلابیون حرفه ای تغییر ماهیت می دهد و اندیشه مارکس برای انقلاب ضد تزاری روشنفکران روس به خدمت گرفته می شود، تا تطبیق الگوی مارکس بر شرایط واقعی جامعه ی نه چندان پیشرفته ی روسیه ممکن گردد. (ر.ک. لنین، بی تا؛ رحیمی، ۱۳۸۳)

اما نکته ی تراژیک اینجا است که حتی همین قرانت سیاسی شده لنین از آرای مارکس، در ایران نمی تواند به کار گرفته شود؛ چرا که بنا بر سخن خود طبری در ایران حتی شرایط برای تشکیل حزب پیشرو لنینی نیز مهیا نیست:

"برای آن که سازمان انقلابی طبقه ی کارگر به وجود آید، این سازمان به حزب طراز نوین لنینی بدل شود، یعنی امور خود را بر اساس مرکزیت دموکراتیک به معنی جدی این واژه بگرداند برای آن که این سازمان مشی سیاسی دور و نزدیک خود را بر بنیاد اصولیت انقلابی و با روح واقع بینی و بدون انحراف به چپ و راست تنظیم کند، برای آن که سازمان در سبک عمل خود سرسختی انقلابی را با نرمش درآمیزد و بتواند به رهبری معنوی خلق نائل آید، وجود شرایط عینی و ذهنی لازم است. تحقق خود این شرایط نیز به زمان نیازمند است. عامل ذهنی انقلاب سوسیالیستی یعنی ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی، قبل از نضج عامل عینی آن (گسترش پرولتاریای

صنعتی) در جامعه ی ما پدیدار شد. توده های فقیر ماقبل پرولتاریا، یا شبه پرولتاریا، یا قشرهای پرولتاریای غیر صنعتی و روشنفکران سنتی، پایگاه اجتماعی ضروری مناسب برای ایدئولوژی مارکسیستی نبودند... اینجا به پرولتاریای صنعتی، به کارگران کشاورزی مکانیزه ی ده، به روشنفکران زحمتکش فنی و غیر فنی، به پیشرفت معینی از فرهنگ عمومی، به پیشرفت مبداء کار و زندگی و انضباط جمعی نیاز است."<sup>۱</sup> (طبری، ۱۳۶۰: ۲۷۷)

بنابراین، علی رغم اینکه طبری نمی پذیرد که مارکسیسم-لنینیسم در گفتمان او "به نسخه ای عام و ابدی" تبدیل شده است، و با وجودی که او برای رد جزمیت گفتمان خود از "بسط خلاق تئوری انقلابی" (طبری، ۱۳۵۹: ۹۲) سخن می گوید، با توجه به تعریف مبهم او از رویزیونیسم<sup>۱</sup>، و شیوه ی استدلال او در ارجاع هر گونه توضیحی به بیانات موثق مارکس و انگلس و لنین، گزارف نخواهد بود اگر بگوییم مارکسیسم-لنینیسم طبری، دیگر نه آموزه ی سیاسی و نه احلام افلاطونی، که گویی باوری مقدس است، باوری که در عین حال، مدعی علمی بودن، عینی بودن، و انعطاف پذیری است. چرا که اگر لنین اندیشه ی مارکس را به ایدئولوژی خاص سیاسی بدل کرده است، طبری در صدد به کار گرفتن همین تفسیر سیاست زده و ایدئولوژیک لنین از مارکس، در جامعه ای بیگانه با آن برآمده است، امری که جز با ایمان و یقینی شبه مذهبی ممکن نخواهد شد.

#### ۱-۵. اغتشاش در معنای کهنه و نو

اکنون می توان از تأثیر دو معضل قبلی گفتمان طبری، در ایجاد ابهام در معنای "کهنه" و "نو" سخن گفت. اینکه چگونه "تحمیل الگوی مارکس بر واقعیات عینی" و "تبدیل مارکسیسم به باور و یقین شبه مذهبی"، ارائه ی هر گونه معادل و مضمون روشن برای مفاهیم "کهنه" و "نو" را در

<sup>۱</sup> "رویزیونیسم عبارت است از مبارزه علیه مارکسیسم-لنینیسم با این ادعا که می خواهند تئوری مارکس و لنین را بسط دهند، تکمیل کنند، غنی سازند، آن را بر شرایط نوین تاریخی منطبق گردانند. لذا تجدید نظر طلبی، بیوند خود را با مارکسیسم و حتی با مارکسیسم-لنینیسم، مصطلحات و شیوه های تحلیل آن حفظ می نماید و به همین دلیل ظاهری فریبنده کسب می کند و فقط مدعی است که خواستار آزادی انتقاد و مخالف قسرت و دکماتیسم است..." (طبری، ۱۳۵۹: ۹۲)

گفتمان طبری دشوار ساخته است. با توجه به اینکه در قسمت های قبل در تلاش بودیم تا معنای مدرن را در آرای طبری، از دیالکتیک کهنه و نو استخراج کنیم، اکنون می توان توضیح داد، که چگونه معنای "مدرن" که در پیوند با "نو" قرار دارد، متأثر از بی توجهی به مبانی ماتریالیستی مارکسیسم و گرنه برداری از آن، بدون توجه به شواهد و واقعیات جامعه ی ایران، دچار ابهام و اغتشاش شده است. بدیهی است که نو در اندیشه ی مارکس، با تکامل و تحول شیوه ی تولید در پیوند است و دارای شواهد روشن و عینی در صحنه ی جامعه است. در واقع طبقه ی نو و جدید، در اندیشه ی ماتریالیستی مارکس، طبقه ی اقتصادی مشخصی است که تبلور بهبود و تحول شیوه های تولید و حاصل تکامل پراکسیس آدمی است و اگر بدین معنا در اندیشه ی مارکس در پی معنای نو برآییم دچار ابهام نخواهیم شد، ولی در گفتمان طبری از این روشنی و وضوح تئوری مارکس اثری نیست؛ چرا که وقتی ما نتوانیم مصادیق عینی روشنی برای مفاهیمی چون طبقه، شیوه ی تولید، نیروهای تولید، بورژوازی، فئودالیسم و... بیابیم، مسلماً در یافتن مضمون برای مفاهیم کهنه و نو نیز دچار سردرگمی خواهیم شد. در گفتمان طبری، نو را دیگر نمی توان به راحتی از کهنه بازشناخت، که در این فضای نظری مبهم و انتزاعی "ای بسا کهنه های صد ساله و هزار ساله که با آرایش و بزک تازه وارد میدان می شوند و دعوی می کنند که چیزی نو و تازه اند. کهنه ترین عقاید و خرافات، فرتوت ترین نهادها و نظامات، مانند پیران غازه کرده، به طنازی می پردازند ولی از پس آن رنگ و روغن، آژنگ پیری نمایان است..." (همان مدرک: ۳۲).

## ۲. ابهام در مواجهه با سنت

در این قسمت، به بررسی شاخص بعدی در بی توجهی به مبانی معرفت شناسی تجدد می پردازیم. شاخص "مواجهه ی مبهم طبری با سنت" از آنجا قابل بررسی است، که او در گفتمان خود، توضیح دقیقی از سنت ارائه نمی دهد، و در عین حال به آن نگاهی ابزارگون دارد. به این ترتیب، ابهام در مواجهه با سنت را در شقوق زیر می توان در گفتمان طبری نشان داد: ۱-۲. ابهام در تلقی طبری از معنای سنت: ۲-۲. سنت به مثابه ابزار.

## ۱-۲. ابهام در معنای سنت

اگر بپذیریم که تلقی طبری از "سنت" را می‌توان در ارتباط با مفهوم "کهنه" بررسی کرد، رجعت دوباره به مفاهیم مبهم کهنه و نو، در گفتمان او لازم می‌آید. بدیهی است که اگر طبری بر آن بود که با پایبندی به مبانی معرفت‌شناسی مارکس، معنای کهنه و نو را توضیح دهد می‌بایست به نیروهای سنتی و گروه‌های مرتبط با شیوه‌ی تولید ماقبل سرمایه‌داری اشاره کند؛ در حالیکه طبری به دلیل عدم وجود مصادیق روشن در ایران برای مفاهیم به کار رفته در گفتمان مارکسیستی او، به چنین مسأله‌ای به روشنی نپرداخته است. طبری در مواجهه با مفهوم کهنه، دو گونه رویکرد را به کار می‌گیرد. یکی از این رویکردها، معطوف به شرایط و بسترهای عینی است، که در این رویکرد، طبری از "امکانات عینی نضج ضرورت‌های رشد اجتماعی" سخن می‌گوید (همان مدرک: ۱۷۶) و بسترها و زمینه‌های لازم برای تحول و دگرگونی در یک جامعه‌ی معین را مد نظر قرار می‌دهد. مبتنی بر همین نوع نگاه است که طبری هم‌چنان که انفعال را تحت عنوان "اوپورتونیسم" محکوم می‌کند، با اقدامات "آنارشینیستی" و "چپ روانه" نیز به مخالفت برمی‌خیزد (همان مدرک: ۱۷۵) و معتقد است که باید به سنت و زمینه‌های تاریخی لازم برای پیاده شدن الگوی سوسیالیستی توجه شود. اینجا طبری از "عمل متناسب" سخن می‌گوید که ناشی از تشخیص درست تفاوت "خود به خودی؛ یعنی سیر تکاملی عینی پروسه‌ی تاریخ که طبق قوانین نسج اجتماعی انجام می‌گیرد [با] آگاهانه؛ به معنی عمل متشکل انسان‌ها با وقوف بر قوانین تکامل اجتماع، برای تسریع پروسه‌ی تکامل و ایجاد تحول‌های ضرور" (همان مدرک: ۱۷۶) است. به نظر می‌رسد این رویکرد نخست طبری به مفهوم "کهنه" می‌تواند تا حدی به معنای "سنت" نزدیک شود.

اما در رویکرد دوم به مفهوم "کهنه" در گفتمان طبری، با تلقی کاملاً مغشوش و سیاست‌زده‌ای از آن مواجه می‌شویم که در قالب اصطلاح و یا شعار "ارتجاع" و "ارتجاعی" ۱ به کار گرفته

<sup>۱</sup> طبری آنجا که درباره‌ی "برخی دقت‌ها و حاشیه‌ها در ساخت طبقانی جامعه" (طبری، ۱۳۵۹: ۱۵۵) سخن می‌گوید. با هر نوع "درک صوری و مکانیکی" از این مفهوم در کشورهای جهان سوم به مخالفت برمی‌خیزد (همان مدرک: ۱۵۶) و بر آن است که در این کشورها "دو نوع فرهنگ: مرفقی و ارتجاعی، انقلابی و ضد انقلابی دیده می‌شود." (همان مدرک) بدین ترتیب، مفهوم

می‌شود. برجسب کهنه در این حالت، دیگر هیچ گونه پیوندی با سنت و یا با شیوه‌های تولید کهن در اندیشه‌ی مارکس نداشته، و به تمام گروه‌هایی اطلاق می‌شود که در برابر حرکت انقلابی سوسیالیستی طبری قرار می‌گیرند. مثلاً طبری برخلاف نظر مارکس که طبقه‌ی بورژوازی را یک طبقه‌ی مدرن می‌داند، به بخش‌هایی از جامعه‌ی ایران در دوران پهلوی که طی سیاست مدرنیزاسیون و بر اساس نظر خود طبری ماهیت بورژوازی پیدا کرده‌اند، عنوان کهنه و ارتجاعی را می‌دهد. بنابراین هم چنان که معنای "نو" و "مدرن" در گفتمان طبری مغشوش و مبهم است، "کهنه" و به تبع آن "سنت" نیز در بیشتر موارد در گفتمان طبری به برجسب‌ها و شعارهای سیاسی بدل می‌شوند.

## ۲-۲. سنت به مثابه ابزار

موضع‌گیری طبری در قبال تفکر سنتی و بویژه شیوه‌ی برخورد طبری با مذهب، می‌تواند نشانه‌ای روشن بر استفاده‌ی ابزاری از سنت در گفتمان او باشد. طبری، اصولاً شیوه‌ی تفکر مذهبی را در جریان تکامل تاریخی محکوم به نابودی می‌داند و آن را شیوه‌ی غیر عقلانی و "سبک‌داره‌ی اجتماعی" به وسیله‌ی آن را "آنتی‌دموکراتیک" (طبری، ۱۳۵۹: ۱۷۷) می‌داند، ولی از آنجا که به نظر او، هر جامعه‌ای در شرایط زمانی و مکانی خاص، شیوه‌های اداره‌ی فردی و اجتماعی ویژه‌ی خود را ایجاد می‌کند، بدین ترتیب، در یک جامعه‌ی عقب مانده‌تر، روش‌های غیر عقلانی می‌توانند "کاراً [باشند] که [این امر] با درجه‌ی رشد مادی و معنوی یک جامعه در پیوند است" (همان مدرک). این تلقی از "کارایی" زمینه‌ای را فراهم می‌کند که می‌تواند زمینه‌ساز استفاده‌ی ابزاری از سنت در گفتمان طبری شود. با اینکه طبری بر آن است که "نباید هدف‌ها و وسایل را توجیه کنند" و مخالف است که "برای رسیدن به گوهر درخشنده دست به لجن زار

---

"ارتجاع" نسبتی با شرایط اقتصادی و شیوه‌ی تولید مادی جامعه ندارد، و مفهومی سیاسی است. چرا که ماهیت "ارتجاعی" و یا پیشرو در تجربه و "به شکل امپریک" (همان مدرک: ۱۵۸) مشخص می‌شود. به عنوان نمونه طبری، "ناسیونالیسم افراطی" و "شوینسم" رضاخان را به دلیل ماهیت "ضد امپریالیستی" آن، "ضد خلقی و ارتجاعی" می‌نامد. (طبری، ۱۳۶۰: ۲۴۰) در حالیکه از "روحانیت مرفقی" که همسو با حرکت انقلابی او هستند، سخن می‌گوید. (طبری و کیانوری، ۱۳۵۷: ۲۲).

آلود<sup>۱</sup> در نهایت استفاده از روش های گوناگون را در حرکت به سمت آرمان سوسیالیستی، به جریان "عمل آگاهانه" و "پراتیک" (همان مدرک: ۱۷۹) وامی گذارد و بدین ترتیب، راه گشوده می ماند تا بتوان به روش های غیر عقلانی و غیر انسانی و البته کارآ در دستیابی به اهداف سوسیالیستی متوسل شد. مبتنی بر چنین نگاهی، طبری که صراحتاً جریان تفکر مذهبی را شیوه ی "ایراسیونال" می داند که در آن "واقعیت به شکل دور و مه آلود و واژگون مطرح شده" (همان مدرک: ۱۸۴) و مطمئن است که یک مارکسیست نمی تواند با مذهب یون به اشتراکی در مبنای برسد، به دلیل کسارایی مذهب در جامعه ی ایران، از آن به عنوان سدی در برابر استعمار یاد می کند و در آستانه ی انقلاب ۱۳۵۷ ه.ش می نویسد:

"حتی اگر بین جهان بینی و بینش عمومی مارکسیستی و اسلامی وجه مشترکی نباشد، ولی مارکسیست ها و مسلمانان کاملاً می توانند، در تنظیم برنامه اجتماعی تحول مرفقی کشور ما، در شرایط کنونی به زبان مشترک برسند." (طبری و کیانوری، ۱۳۵۷: ۱۴).

### ۳. "ذهنیت" در محاق

برای بررسی سرنوشت "ذهنیت" در گفتمان طبری، لازم است به ایمان شبه دینی او به صحت علمی اندیشه ی مارکسیست-لنینیستی توجه کنیم، و این که چگونه نگاه نخبه گرایانه طبری، در پیوند با باور مقدس او به کلان سیستم های مارکسیستی و آرمان سوسیالیستی، به نفی "ذهنیت" و انجذاب آن در درون "کلیت جمعی" منتهی می شود. طبری در گفتمان خود، از جامعه ی آرمانی سوسیالیستی به مثابه هدفی علمی، عینی و قابل دستیابی در آینده حمایت می کند که قرار است در آن آزادی ذهنیت به معنای واقعی ممکن شود، بدین منظور طبری در راه این هدف، "ذهنیت" را چون ابزاری به خدمت می گیرد تا با استفاده از آن بتواند بعدها در جامعه ی آرمانی سوسیالیستی

<sup>۱</sup> طبری می نویسد: "اما اشکال کهن اداره ی اجتماعی را که به ترس و نادانی و نیاز و ناتوانی انسان تکیه می کنند، رد می کنیم و خواستار اشکالی هستیم که به اعتقاد، دانایی، حسن پیشرفت... تکیه می کنند." (طبری، ۱۳۵۹: ۱۷۸-۱۷۹)



خود، استقلال و خودآگاهی سوژه‌ی مدرن را البته به معنای واقعی و نه "فربکارانه و لیبرالی" آن محقق سازد (طبری، ۱۳۵۹: ۱۰۴). او نخبه‌گراست و صراحتاً می‌گوید که محیط پژوهش علمی با محیط مبارزه اجتماعی متفاوت است. زبان علمی، زبان نخبگان مارکسیست-لنینیست است؛ زبانی که توده‌های مردم با آن بیگانه‌اند. بدین ترتیب، اگر در "محیط پژوهش و آفرینش علمی و هنری، در محیط اتخاذ تصمیم برای تعیین مشی جامعه، باید عالی‌ترین محیط بررسی علمی، واقعیت استوار یابد، [در مقابل، برای توده‌ها زبان دیگری لازم است چرا که توده‌ها سخنان علمی] را درک نمی‌کنند، و اگر هم درک کنند، برای نبرد در راه آن به شور نمی‌آیند و تجهیز نمی‌شوند..." (همان مدرک: ۴۸).

با توجه به همین ویژگی‌های گفتمان احسان طبری است، که نظر ما در این مقاله تا حدودی با نظر فرزین وحدت درباره‌ی طبری متفاوت است. مطابق نظر وحدت "طبری در یک لحظه‌ی نادر در تاریخ اندیشه‌ی مارکسیستی ایران، فرد را به عنوان حامل ذهنیت به رسمیت می‌شناسد و نسبت به له شدن ذهن فردی در زیر ثقل نوع، ابراز نگرانی می‌کند". از دید او "طبری حتی می‌کوشد فرد و جمع را با هم آشتی دهد، هر چند این آشتی را به جامعه‌ی سوسیالیستی ناپیدای آینده و می‌گذارد." (وحدت، همان مدرک: ۱۵۸) اما در مراجعه به گفتمان طبری به نظر نمی‌رسد که بتوان چنین تلاشی را مشاهده کرد. با وجود پارادوکس‌های آشکار طبری در مواجهه با سرنوشت سوژه‌ی مستقل مدرن، و مخالفت او با "تنزل فرد انسانی با شعور، به بیج و مهره‌ی بی‌جان یک دستگاه بفرنج لاشعور" (همان مدرک: ۱۵۹) و "جمع‌گرایی غیرآگاه بدوی و کندویی" (طبری، ۱۳۵۹: ۱۵۲)، به نظر می‌رسد که یقین و باور شبه‌مذهبی به صحت علمی ماکروپروسه‌های مارکسیستی از یکسو، و سپردن تصمیم‌گیری‌های جزئی به تئوریسین‌ها و نخبگان رده بالای حزب طراز نوین مارکسیست-لنینیست از سوی دیگر، تکلیف ذهنیت مدرن را در اندیشه‌ی او تا حدود زیادی روشن کرده است.

اثر "چهره‌ی یک انسان انقلابی" بهترین نمونه‌ای است که می‌تواند به عنوان شاهدی بر این مدعا در نظر گرفته شود. در این اثر، طبری سیمای فردی را ترسیم می‌کند که به شکل خود خواسته و ابزارگون در خدمت آرمان‌های سوسیالیستی درآمده است. او قهرمانی است "داوطلب

ایثار تا سر حد جان... و در چهارچوب همه ی مقدمات خود برای نبرد با بازدارندگان حرکت تکاملی تاریخ و به سود این حرکت تکاملی... " (طبری، چهره یک انسان انقلابی: ۱۳) این قهرمان، در ایمان بلا تردید به "بیش انقلابی"، یعنی مارکسیسم-لنینیسم "ستاره ی راهنمای [خود را یافته است، ستاره ی راهنمایی که] جهان و تاریخ آن را در سیر تکاملی اش در برابرش قرار می دهد؛ وظیفه ی بشری او را روشن می کند، دوست و دشمن، نیک و بد را بر پایه های حقیقت به او می شناساند، انگاره های داوری و تحلیلی درست را به دستش می دهد، او را از وادی سرگشتگی و گم بودگی به شاهراه می کشاند، برایش افق می گشاید، به زندگانش معنا و هدف می دهد، و روح او را تا سطح عالی عصر تاریخی اوج می بخشد." (همان مدرک: ۱۶) ذهنیت این انسان، در گفتمان طبری تا حد "پلکانی از تکامل تاریخ" ۱ تنزل پیدا می کند تا "خود را در تاریخ تکاملی قبیله ی انسانی خود، حتی به بهای نبودن، مستحیل سازد" (همان مدرک: ۲۵). طبری این انجذاب ذهنیت فردی را "حد اعلای تجلی انسانیت او" می داند، و بر آن است که قهرمان او حتی لازم نیست در راه هدفی بزرگ جان بسپارد "انسان انسانی شده... [و] اجتماعی شده ی او... که موافق قاعده ی یکی برای همه، همه برای یکی" (همان مدرک: ۵۲) عمل می کند. کاملاً مطیع دستورات نخبگان رده بالای حزبی است و به نظر طبری، با توجه به دشواری های پراتیک "در فضای دشوار ارتجاع و اختناق" (همان مدرک: ۲۲) بهتر است هر چه کمتر از محتوای مسیر پر افتخاری که قرار است در آن مستحیل شود، بداند و "اطلاعاتش از حیطة ی عمل و وظیفه ی خویش تجاوز نرزد" (همان مدرک). بدین ترتیب طبری اراده ی خویش را به عنوان تئوریسین و نخبه ی حزب پیشرو مارکسیسم-لنینیسم، جایگزین ذهنیت فرد وفادار و ایثارگر انقلابی خود می کند، تا در فرادهایی بهتر، آرمان عینی و علمی جامعه ای را محقق کند که در آن فرد انسانی به واقع اراده و استقلال و ذهنیت خود را بازمی یابد. "این است راهی که بشر با پاهای آبله دار و خون آلود طی می کند... از خارها به سوی ستاره ها" (طبری، ۱۳۶۰ : ۲۹۸) راهی که انسان و "ذهنیت" او در تقلای رسیدن به بهشت زمینی سوسیالیستی، در محافی دوزخی قرار می گیرد.

۱ "انقلابی وجود خود را پلکان تکامل می کند..." (طبری، ۱۳۶۰ : ۲۶)

### سخن پایانی: به مثابه تأملی در وضعیت فکری ایران معاصر

هم چنان که مشاهده شد، بی توجهی به مبانی فلسفی تجدید در وجوه مختلف، سبب ایجاد پارادوکس‌ها و ابهامات فراوانی در گفتمان طبری شده است؛ تضادهایی که در تقلیل "مدرنیته" به "مدرنیزاسیون" و به دنبال آن تفکیک مبهم و تناقض بار "ترقی" و "تجدد"، در بی توجهی به مبانی واقع‌گرا و ماتریالیستی مارکسیسم و یقین شبه مذهبی به صحت علمی کلان سیستم‌های آن، در ادعای علمیت و عینیت ماتریالیستی مارکسیستی و فروغلتیدن در فضایی انتزاعی و ذهنی و مبتنی بر تقدم ذهن بر عین، در اغتشاش در معنای "کهنه" و "نو" و خالی شدن آنها از مضمون و محمل واقعی، در تبدیل مفاهیم به برچسب‌ها و شعارهایی سیاسی که گاه حتی با تئوری مارکس در تضاد قرار می‌گیرند، در مشخص نشدن نسبت اندیشه‌ی طبری با اندیشه‌ی سنتی و بویژه مذهب، در سرگردانی طبری که از یک سو در برابر "ذهنیت" کاذب لیبرالی از فرد و "ذهنیت" آزاد و آفریننده سخن می‌گوید تا مضمحل ساختن او در راه آرمان جمع‌ی سوسیالیستی و قرار دادن آن تحت سیطره‌ی نخبگان پیشرو مارکسیست-لنینیست... رخ نشان می‌دهند. بدین ترتیب چنین به نظر می‌رسد، که عامل بی توجهی به شالوده‌های معرفت‌شناسی مدرنیته به عنوان یک پارامتر اثر گذار می‌تواند در تبیین و تعلیل برخی کاستی‌های گفتمان این روشنفکر مطرح مارکسیست معاصر کارگشا باشد.

به نظر می‌رسد برخی از مناقشات و مجادلات فکری کنونی ایران میان سنت‌گرایان، روشنفکران دینی و حتی سکولارها هم چنان به برخی از پارادوکس‌هایی در مبانی باز می‌گردد که خود را در گفتمان احسان طبری نشان داده است. همان‌طور که در ابتدای مقاله، به تفصیل، بیان شد بی‌التفاتی به شالوده‌های فلسفی تجدید، بی توجهی به زایش مدرنیته در جدال قدما و متأخران و در نتیجه فقدان یا ضعف در نقادی سنت، بنیادی‌ترین معضله تفکر در ایران معاصر بوده و هست. در اینجا مجدداً بر سه نکته‌ی مبانی در وجوه مدرنیته و نسبت آنها در ایران تأکید می‌شود. نخست آن که شالوده‌ی فلسفی مدرنیته، اصالت و محوریت یافتن آدمی است و در بطن هر تحولی که مدرنیته ایجاد کرده است، انسان در تکاپوی زیستن در زمان حال، بدون تقید به گذشته و یقین به آینده ایستاده است. به نظر می‌آید بی‌التفاتی به این وجه از مدرنیته، اساساً خصلت ذاتی

اندیشیدن در ایران شده و گذر از این بن بست را چندان امیدی نیست. دوم، تولد مدرنیته در زادگاه خود، حاصل جدال قدما و متأخران بوده؛ به گونه ای که با رویگردان شدن از نقد سنت، نمی توان به مدرنیته رسید و به دوره ی مدرن گام نهاد. این وجه از مدرنیته نیز، در ایران کنونی، تا حدود زیادی، در محاق قرار دارد و روشنفکران ایرانی را توان دیالوگ انتقادی با سنت گرایان نیست؛ چه رسد به گسست و انقطاع. سوم، هر گونه بی توجهی به ذهنیت به مثابه اراده و استقلال فردی سوژه ی خود تعریفگر کانتی در اندیشه ی مدرن، که به انجذاب فرد در کلیت بینجامد، مبانی فلسفی مدرنیته را مخدوش خواهد ساخت. علی رغم بارقه های امیدی که به این وجه مدرنیته در جریان تفکر ایرانی کنونی وجود دارد، هنوز تا عمومی و همگانی شدن این امر چالش ها و دشواری های زیادی بر سر راه قرار دارد.

#### فهرست منابع:

- ۱- احمدی، بابک. مارکس و سیاست مدرن. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ۲- افشار، ایرج. احسان طبری. آینده. شماره ۱۵، ۱۳۶۸.
- ۳- بهنود، مسعود. طبری؛ حاشیه ای بر یک عمر. آدینه. شماره ۳۶، مردادماه، ۱۳۶۸.
- ۴- بابک احمدی، مارکس و سیاست مدرن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۸۱ و ۸۲
- ۵- کارل پوپر. جامعه ی باز و دشمنان آن، ترجمه ی عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴.
- ۶- جهانپنگلو، رامین. موج چهارم. تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- ۷- \_\_\_\_\_ . بین گذشته و آینده، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- ۸- خامه ای، انور. "احسان طبری". آدینه. شماره ۳۶، مرداد ۱۳۶۸.
- ۹- رحیمی، مصطفی. مارکس و مایه هایش. تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
- ۱۰- طباطبایی، جواد. جدال قدیم و جدید. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

- ۱۱- \_\_\_\_\_ . جلد دوم دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران؛ مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی . تبریز: ستوده، ۱۳۸۴.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ . دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران؛ جلد نخست . تهران: مؤسسه‌ی نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- ۱۳- طبری، احسان. زایش و تکامل تئوری انقلابی . تهران: انتشارات حزب توده، ۱۳۵۸.
- ۱۴- \_\_\_\_\_ . شناخت و سنجش مارکسیسم . تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- ۱۵- \_\_\_\_\_ . ایران در دو سده‌ی بازپسین. چاپ جدید. تهران: انتشارات حزب توده، ۱۳۶۰.
- ۱۶- \_\_\_\_\_ . نوشته‌های فلسفی و اجتماعی . تهران: انتشارات حزب توده، ۱۳۵۹.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ و نورالدین کیانوری. ما و جنبش مسلمانان . تهران: انتشارات حزب توده، [۱۳۵۹].
- ۱۸- \_\_\_\_\_ . چهره‌ی یک انسان انقلابی . تهران: انتشارات حزب توده، ۱۳۶۰.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران . تهران: ۱۳۷۰.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ . انسان پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی . تهران: مروارید، بی‌تا.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ . نقدی بر تئوری همگرایی . تهران: مروارید، ۱۳۵۸.
- ۲۲- \_\_\_\_\_ . کژراهه؛ خاطراتی از تاریخ حزب توده . تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۲۳- محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه‌ی محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۶۳-۴۸.
- ۲۴- گیدنز، آنتونی. [... و دیگران]. مدرنیته و مدرنیسم . ترجمه و تدوین حسینعلی نودری. تهران: نقش جهان، ۱۳۷۸.
- ۲۵- نین، ولادیمیر ایلیچ . درباره‌ی حزب پرولتر طراز نوین . ترجمه محمد پورهرمزبان. تهران: حکمت جو، [۱۳۹].
- ۲۶- محیط، مرتضی. کارل مارکس؛ زندگی و دیدگاه‌های او . جلد او ۲. تهران: اختران، ۱۳۸۲.

- ۲۷- میلز، سی رایت. مارکسیست ها . ترجمه ی خشایار دیهیمی. تهران: لوح فکر، ۱۳۸۱.
- ۲۸- کارل مارکس، گروندریسه؛ مبانی نقد اقتصاد سیاسی ، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگاه، ۱۳۶۳.
- ۲۹- \_\_\_ و فردریش انگلس، درباره ی تکامل مادی تاریخ ، ترجمه خسرو پارسا، تهران: نشر دیگر، ۱۸۰.
- ۳۰- \_\_\_ ، درباره ی مسأله ی یهود و گامی در نقد فلسفه ی هگل ، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران، ۱۳۸۱.
- ۳۱- \_\_\_ ، دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه، ۱۳۷۷.
- ۳۲- وحدت، فرزین. رویارویی فکری ایران با مدرنیته . ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
- ۳۳- والت ویتمن روستو، نظریه پردازان رشد اقتصادی ، ترجمه مرتضی قره باغیان، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.
- ۳۴- ولادیمیر ایلیچ لنین، درباره ی حزب پرولتر طراز نوین ، ترجمه محمد پورهرمزان. تهران: حکمت جو، [بدون تاریخ]
- ۳۵- هتته، بزورن. تئوری توسعه و سه جهان . ترجمه احمد موثقی. تهران: قومس، ۱۳۸۱.

36- Witfogei, K.A., **Oriental Despotism**, NewHaven: Yale University Press, 1975.

37 - Abrahamian E. "Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran", **The International Jour tist State**, London: N.L.B., 1975.

38- Anderson, p., **Lineages of the Absolu**