

گفتار جنبش و عقل مدرنیته

سید علی حسینی

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

این مقاله در پی آن است تا نسبت میان گفتار جنبش چریکی مارکسیستی در ایران طی سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۹ شمسی را که توسط دو تن از بانیان نظریه پرداز این جنبش، یعنی بیژن جزنی و مسعود احمدزاده، نمایندگی می‌شود، با پدیده‌ای که تحت عنوان «مدرنیته» می‌شناسیم، ارزیابی کند. به این خاطر، پیش از هر چیز لازم است به اختصار درک تفسیر گونه‌ای از گفتار و پدیده مدرنیته، را ارائه دهیم. برای آن که برداشت خود از مدرنیته را بازگو کنم، لازم می‌دانم که به هگل و سنت نظریه انتقادی درباره ارزیابی و نقد فلسفه مدرنیته و وضعیت آن توجه دهم. بر حسب نظر هگل و نیز در نظریه انتقادی، سوژکتیویته، ویژگی کلیدی مدرنیته به شمار می‌آید.^۱ سوژکتیویته را می‌توان به مثابه قوه و قدرت بی‌بدیل استقلال، اراده بالذات، خود - تعریف‌گری و خود آگاهی فاعل فردی انسانی قلمداد کرد. سوژکتیویته که ریشه در اعماق سنت اومانیستی دارد بر آن است تا فرد انسانی

را تنها تعیین کننده فرآیند و جریان حیات او معرفی کند و لذا با مفاهیمی همچون آزادی، اختیار، آگاهی، عقل، فردیت، انواع حقوق و ... ربط تنگاتنگی دارد اما به هیچ یک از این‌ها، منفردا فرو کاسته نمی‌شود.

نکته شایان توجه آن است که سوبزکتیویته، توامان و همزمان، هم منبع و منشاء آزادی و رهایی است و هم منشا و منبع سلطه و استیلا. «فکر می‌کنیم» دکارت، به موازات آن که همچون فاعل مدرن، منبع آزادی است (به عنوان مثال، به منزله بنیان حقوق شهروندی)، مسئول «ابژه کردن» طبیعت، «دیگری» نظیر زنان و مستعمرات و نیز حتی ابژه کردن خود فاعل هم هست. ویژگی دیالکتیکی مدرنیته و همچنین همزمانی رهایی بخشی با قوه استیلاجویی آن، دقیقا همین جاست. برای همین است که از زمان هگل تا هابرماس، بسیاری از فیلسوفان و متفکران اجتماعی کوشیده‌اند این فاعل مدرن را با دیگری آشتی دهند. غالبا این سازگار کردن و آشتی برقرار کردن، بر حسب چیزی صورت پذیرفته است که می‌توان آن را «تعمیم سوبزکتیویته» نامید؛ این تلاش به نیت تقویت قوه رهایی بخشی سوبزکتیویته صورت گرفته است.

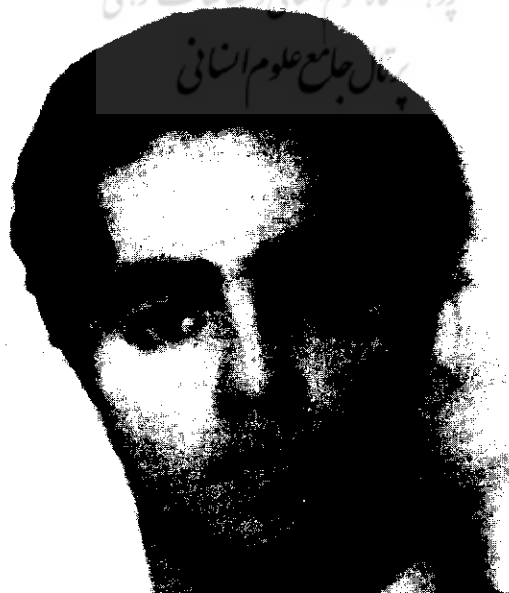
هگل، این سازگاری را به عنوان یک سنتز، که بر تعمیم سوبزکتیویته بنا شده است، مفهوم سازی می‌کند. تعمیم که مقوله مبهمی است را می‌توان به معنای به رسمیت شناختن متقابل سوزده‌های متعدد تعریف کرد. از نقطه نظر تاریخی صرف، تعمیم را غالبا نفی محدودیت‌های مبتنی بر حق ویژه، رتبه اجتماعی و یا هر گونه ملاحظات خصلتی می‌دانستند. اما به معنای اخص کلمه، تعمیم عبارت بود از برابری صوری بورژوازی، در شکل قانون. در این راستا، هگل دو مفهوم سوبزکتیویته و تعمیم را متجلی در مفهوم جامعه مدنی می‌دانست و تفسیر کرد و در عین حال از بی‌محتوایی و صوری بودن آن انتقاد می‌کرد. به نظر هگل، بیگانگی با طبیعت و جامعه و بی‌هنجاری اخلاقی که نتیجه و حاصل فرآیند «سوزده» و استقلال بنیادین انسانی حاصل از آن را نمی‌توان از طریق عمومیت جامعه مدنی، در صورتبندی کانتی آن رفع و رجوع کرد. هگل از نخستین و مهمترین کسانی بود که کوشید این بحران صورت‌گرایی را در جامعه مدرن متذکر شود و برای حل تعارضات میان سوبزکتیویته و تعمیم، در قالب ترکیبی محتوایی (و نه در تقابل با صوری) از این دو اصل، تلاش کند.^۳

به عبارت دیگر، اصل سوبزکتیویته باعث مطرح شدن آزادی و مفهوم استقلال فردی و جمعی در فضای مدرن، گشته است. اما همین سوبزکتیویته افسار گسیخته عصر مدرنیته، در عین حال مسئول و عامل ناهنجاری اخلاقی و سیاسی و نیز انواع گوناگونی از سلطه و استیلا بر «دیگران» هم بوده است. به همین خاطر، بسیاری از اندیشمندان سیاسی و فلسفی از زمان هگل به نحوی از انحاء

کوشیدند سوژه انتزاعی، یکه و خودستای مدرنیته را محل تامل قرار داده و آن را بر زمینه و بستری وسیع‌تر، یا به قول هگل بر بستر عمومیت جای دهند.^۴ بدین قرار، گو این که رویکرد و رهیافت هگلی، سوپزکتیویته را در مقولاتی چون خودآگاهی، اختیار و استقلال اخلاقی ریشه یابی می‌کرد، در عین حال می‌کوشید این مقولاتی را با مقولاتی ذاتی‌تر مثل فاعلیت انسانی، کار و مادیت به عنوان جایگزین‌های سوپزکتیویته، آشتی دهد و میانشان سازگاری برقرار کند.

جدیدترین و پذیرفتنی‌ترین تلاش برای ترکیب میان سوپزکتیویته و عمومیت، در آثار هابرماس، پخته و پرورده شد. او این تلاش را از طریق تحول در بنیان هستی‌شناختی مدرنیته و در تغییر سوپزکتیویته محض به سوپزکتیویته متقابل، به کمک زبان و در قالب نظریه کنش ارتباطی انجام داد.^۵

رهیافت مارکسیستی، البته به استثنای اصطلاحاً مارکس جوان، برای سازگار کردن دو مقوله سوپزکتیویته در کل‌هایی مثل جمع و مادیت حل و هضم می‌شد. به علاوه، در سنت مارکسیسم ارتدکس، مضمون و محتوای سوپزکتیویته، به کار انسانی فروکاسته می‌شد که بنا بر آن، آزادی محتمل از استثمار سرمایه‌داری، به آزادی موعود از جنگ سوپزکتیویته و مدرنیته منجر می‌شد. وانگهی در رویکرد و رهیافت مارکسیسم ارتدکس، حامل و وارث سوپزکتیویته - که به گمان من کسی جز «فرد» نیست - جلوه تمام عیار خود را در سوژه جمعی می‌یافت و در مفهوم پرولتاریا تبلور پیدا می‌کرد. به همین ترتیب، محتوای سوپزکتیویته هم - که من پیشتر بر چند بعدی بودن آن تأکید کردم - به یک بعد واحد یعنی کار انسانی، فرو کاسته می‌شد.^۶ هر یک از این نکات به تنهایی کافی هستند تا مفهوم سوپزکتیویته مدرن، از اساس نفی شود.



در گفتار حاکم بر جنبش چریکی ایران، این مفاهیم کلاسیک مارکسیستی، نقطه عزیمت مناسبی در اختیار «نظریه پردازان» آن جنبش قرار می‌داد؛ این نظریه پردازان به تبعیت از نمونه‌ها و معلمان امریکای لاتینی خود، کوشیدند معنای جدیدتری به محتوا و مضمون سوبژکتیویته مدرن ببخشند. در ادامه اثبات خواهم کرد که تلاش این نظریه‌پردازان برای معنایی نو بخشیدن به محتوای سوبژکتیویته، محکوم به شکست بود. چرا که ایشان هم سوبژکتیویته انسانی را به یک بعد واحد فرد می‌گاستند و این بعد واحد، این بار «پراکسیس» بود. نئو مارکسیست‌های ایرانی درباره مساله دوم - یعنی این که حامل سوبژکتیویته چه کسی باید باشد؟ - پاسخ دادند که جمع، حامل و حافظ سوبژکتیویته است. اما این سوژه جمعی در نظر ایشان، بیش از آن که ایده کلاسیک پرولتاریا باشد، در قالب مفهوم گل و گشاد «خلق‌ها» جلوه می‌کرد.

پیش از آن که تحلیل گفتار دو رهبر نظریه پرداز جنبش چریکی ایران را شروع کنیم لازم و مفید است که برخی از اندیشه‌های حزب توده را در آن زمینه به اختصار بررسی کنیم، یعنی اندیشه‌ها و افکاری که توسط احسان طبری، نظریه پرداز این حزب، عرضه و پرورده شد، چرا که گفتار جنبش چریکی ایران، در غالب موارد، در پاسخ و واکنش به گفتار حزب توده، صورت بندی شد.

اندیشه طبری و مدرنیته

گویا چیزی که توجه طبری را در گفتار نظری‌اش بسیار به خود جلب کرده بود این مساله بود که چه کسی می‌بایست حامل و حافظ سوبژکتیویته باشد. فرد یا جمع؟ کلنجار و کشمکش طبری با این مساله، در بسیاری از آثار او عیان و مشهود است. مثلاً او در یکی از مقالات خود می‌نویسد: «آزادی افراد و آزادی خلق‌ها؛ این دو کلمه محتوی نبردهای عظیم دوران پر حادثه ما را نشان می‌دهد.»^۷ طبری حتی از اعطای آزادی بیشتر به «فرد» در دوره پس از استالین دفاع می‌کند:

جهت تحول که بایستی در جامعه سوسیالیستی انجام گیرد کدام است؟ می‌بایست رهبری جمعی و علمی حزب و دولت و اقتصاد و غیره جای اسلوب‌های اداری و بوروکراتیک ... را بگیرد. می‌بایست حیات اقتصادی جامعه طوری تنظیم شود که در عین حفظ اولویت منافع جمع، میدان بروز ابتکار ننگ نگردد و شعله و علاقه‌مندی فردی فرونشینند.^۸

طبری در لحظه‌ای نادر و کمیاب از تاریخ تفکر مارکسیسم ایرانی، «فرد» را به عنوان حامل سوبژکتیویته معرفی می‌کند و از له شدن سوژه در ثقل «نوع»^۹ ابراز نگرانی می‌کند. او حتی سعی

می‌کند تا فرد و جمع را سازگار و همسو نماید، و این سازگاری را به آینده موهوم جامعه سوسیالیستی احاله می‌دهد.

ترکیب زندگی مستقل فردی با زندگی به هم بسته جمعی بر پایه قبول داوطلبانه هر انسانی است. زیرا هرگز نباید اقتدار جمع، شخصیت فردی را خرد و ناچیز کند و هرگز نباید استقلال فرد، نظام و انضباط و همزیستی جمعی را خدشه‌دار سازد. یافتن تناسب درست این دو قطب متضاد و دیالکتیکی که در عین حال یافتن تناسب بین «آزادی» انسان‌ها و انتظام اجتماعی است، از بفرنج‌ترین مسائل است که لازمه حل آن، حل مقدماتی انبوهی از معضلات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است و حل جداگانه آن ممکن نیست.^{۱۱}

اما طبری قادر نیست تا خود را به طور کامل از زیر بار اصول مارکسیسم و مارکسیسم - لنینیسم رهایی بخشد. او مثل یک مارکسیست خوب، به مالکیت جمعی ایمان راسخ دارد و پرولتاریا را به عنوان فاعل جمعی تاریخ، عمیقاً باور دارد. طبری در موارد متعددی بر تقدم جمع بر سوزده فردی تاکید می‌کند.^{۱۱} این چارچوب ذهنی، در فرازی فصیح بازگو شده است؛ جایی که طبری، «فرد» را تسلیم «کل» می‌کند؛ «اقیانوس» تاریخ است - که جاودانگی فردی را به ما بازمی‌گرداند:

اگر محتوی زندگانی انسانی را اندیشیدن، کوشیدن و رزمیدن در سمت تکامل عمومی تاریخ بشری بشمریم نه تنها سختی درست گفته‌ایم، بلکه کاری به سزا کرده‌ایم. در اینجا آرام آرام به نوعی جاودانی بودن، به نوعی پیروزی بر مرگ دست می‌یابیم، زیرا اگر درست است که من نوایی از تندر تاریخ، برگی از بیشه‌اش، قطره‌ای از اقیانوسش، پرتویی از خورشیدش هستم، پس هستی من، رنج من، تلاش من عبث است... اگر مرگ از جهت شخصیت ویژه و معین من و تو زوال مطلق است، در جهت شخصیت بشری ما نسبی است، در این جا مطلق حرکت تکاملی تاریخ است.^{۱۲}

سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بدون آن که شاهد دستاورد قابل توجهی در عرصه عملی باشد، دوره‌ای نسبتاً عالمانه و فرهنگ‌پرور برای گفتار رادیکال ایرانی بود. به این ترتیب، در حالی که نظریه‌پردازان حزب توده، در خارج از ایران سرگرم این بحث‌های نسبتاً انتزاعی بودند، جریان چپ «نو» در داخل کشور در قالب چریک‌های مبارز مارکسیست - لنینیست همگان را به «عمل» فرا می‌خواند.

جنبش چریکی مارکسیستی: عمل جمعی و سوبژکتیویته

رژیم شاه پس از سال ۱۳۴۲، خصوصاً با توجه به قیام طرفداران آیت‌الله خمینی در تابستان آن سال و سرکوب خونبار این قیام، بر آن شد تا جنگال‌های دولت را به تمامی زوایای جامعه مدنی فرو کند. دولت رانت خوار محمدرضا شاه با اتکا بر افزایش درآمدهای نفتی و نیز در سایه حمایت‌های ژئوپلیتیک آمریکا در خلال دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، طومار هر گونه اظهار نظر سیاسی در جامعه را

در هم پیچید و با سماجت و سببیت، هر گونه مشارکت سیاسی از ناحیه طبقات و گروه‌های اجتماعی را به شدت محدود کرد.^{۱۳} سد شدن امکان هر گونه فعالیت سیاسی مخالفین از طرفی، و از طرف دیگر انفعال و محافظه‌کاری حزب توده در این دوره، اسباب آن را فراهم آورد که گروهی از جوانان تندروی ایرانی، جنبشی چریکی به راه بیندازند که روح حاکم آن را می‌توان با کلمه «پراکسیس» بازگو کرد.^{۱۴}

در این جنبش، آنچه مایه شگفتی است این بود که چریک‌های مارکسیست که همواره «نظریه» را کم اهمیت به شمار می‌آوردند، نظریه پراکسیس ویژه خودشان را گسترش دادند. دو چهره شاخص، مسئول بسط و تکامل مواضع نظری این جنبش بودند: یکی بیژن جزنی (۱۳۵۱-۱۳۱۶) و دیگری مسعود احمدزاده (متوفی به سال ۱۳۵۰). جزنی در تهران متولد و از سن ده سالگی، پایش به فعالیت سیاسی باز شد و در سال ۱۳۲۹ به عنوان یکی از اعضای حزب توده زندانی شد. او دانش آموخته فلسفه در دانشگاه تهران بود و به سال ۱۳۴۲ از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شد. جزنی یکی از بنیان‌گذاران سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، که به اختصار تحت عنوان فدائیان شناخته می‌شدند، بود. ساواک به سال ۱۳۴۷، او را دستگیر کرد و تا سال ۱۳۵۴ که گفته می‌شود به خاطر تلاش برای فرار، تیر باران شد. در زندان ماند.^{۱۵} احمدزاده در مشهد به دنیا آمد و همچنان که تا پایان دوره متوسطه در همان شهر به تحصیل مشغول بود. وارد فعالیت‌های سیاسی جبهه ملی شد. احمدزاده طی این سال‌ها، گویا عقاید سخت و سخت مذهبی داشته است اما پس از ورود به دانشگاه تهران و تحصیل در رشته ریاضیات، رفته رفته جذب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شد و حلقه مخفیانه‌ای ترتیب داد که در آن آثار و افکار کسانی چون چو گوارا، رژیس دیره، و نظریه‌های جنگ چریکی شهری که توسط کارلوس ماریگلا، انقلابی برزیلی، ابداع شده بود را مطالعه می‌کردند. مجموعه مقالات او تحت عنوان *مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک*، یکی از مهم‌ترین آثار تئوریک جنبش چریکی مارکسیستی را رقم زد. احمدزاده به سال ۱۳۵۰ دستگیر شد اما در برابر شکنجه‌های وحشیانه، مقاومتی بی‌نظیر و استثنایی از خود به نشان داد و در نتیجه چند ماه پس از دستگیری، تیر باران شد.

احمدزاده در مقام ارزیابی شرایط عینی برای آغاز و ایجاد جنبش انقلابی طبقه کارگر، بر این واقعیت تأکید می‌کرد که در روسیه زمان نلین، روشنفکران انقلابی آن سرزمین می‌توانستند ارتباط خود جوشی با کارگران برقرار کنند و از این طریق یک جنبش انقلابی را پایه‌ریزی نمایند اما سرکوب سیاسی وحشتناک در ایران آن زمان، اجازه تحقق چنین وضعیت و شرایطی را نمی‌داد. در واقع احمدزاده می‌گفت خشونت دولت پلیسی ایران، کارگران را حتی از به دست آوردن آگاهی

سندیکایی محروم کرده است، چه برسد به دسترسی به آگاهی سیاسی لازم برای مبارزه انقلابی.^{۱۶} از سوی دیگر، هم احمدزاده و هم جزنی بر آن بودند که محافظه‌کاری، سازش‌کاری و انفعال سران حزب توده، نتیجه‌ای جز قربانی شدن اعضای صادق و پاک‌باخته حزب، در پی نداشته است.^{۱۷} جزنی و احمدزاده برای جبران رخوت و سستی «خلق‌ها»، بر عنصر عمل (پراکسیسی) به عنوان محرک جنبش انقلابی‌ای که آنان می‌بایست آغاز می‌کردند، تاکید می‌کرد. جزنی پراکسیس را تقدم عمل در شکل‌گیری نظریه و فکر، می‌دانست:

در جنبش نسبتاً جوان و ناپخته ما، خطاست اگر کسی انتظار داشته باشد که ما در عمل و نظر، بی‌اشتباه باشیم. حتی برای ما به مراتب بدتر است که گرفتار جزمیت درباره طرح‌ها و نقشه‌هایمان شویم. برای ما، ترسیدن از عمل و ترسیدن از اظهارنظر. عرصه‌ای برای سعی و خطا می‌افریند تا شرایط موجود را شجاعانه و صادقانه تغییر دهیم و ابزاری تدارک می‌بیند تا به تاکتیک‌های کاملاً درست خود دست یابیم. در واقع، فقط از طریق عمل (پراتیک) است که می‌توانیم نظریه‌ها و افکارمان را بسط دهیم و تصحیح کنیم، مشغول شدن به چرخ‌نخ ریزی نظریه‌بافی، ترس از عمل و غرق شدن در ورطه مباحث استراتژیک محض، ما را فقط به محافظه‌کاری فرصت طلبانه سوق خواهد داد.^{۱۸}



جزنی و احمدزاده به اتفاق بر این نکته تاکید می‌کنند که مباحث تئوریک، نقش اندک و کم‌اهمیتی در رسالت ایشان برای ساختن یک جنبش انقلابی ایفا می‌کند. جزنی به نقل از مائو می‌گوید تنها از طریق حضور و مشارکت در انقلاب و تجربه بی‌واسطه آن است که دانش و روش انقلابی، به دست می‌آید. جزنی می‌گوید متوجه شده است که هدف همه جنبش‌های انقلابی - مسلحانه، قیام علیه دشمنان مردم است نه افزایش آگاهی سیاسی در تک تک افراد ملت - و این نکته، شاهدی است برای اثبات «تقدم انکار ناپذیر پراکسیس بر تئوری» احمدزاده، اهمیت و شان پراکسیس را با رجوع به اندیشه‌های رژیس دبره ترسیم می‌کند. احمدزاده با انتقال و انطباق اندیشه‌های دبره به زمینه و وضعیت ایران، مدعی شد که در ایران، مثل آمریکای لاتین، انقلابی بودن فقط به این نیست که کسی عضویت صوری در یک حزب داشته باشد بلکه به عمل است.^{۱۹} از سوی دیگر، احمدزاده تاکید را از روی نظریه برداشت تا امکان تکیه بر اهمیت پراکسیس مهیا شود. به نظر او، قرن ۱۹ زمانی بود که نظریه‌پردازان بزرگی نظیر مارکس، ضروری می‌دیدند که به نیازهای تئوریک جنبش انقلابی پاسخ گویند اما امروزه برخلاف قرن نوزدهم، چنان نیازی، موضوعیت ندارد و منفی است. به حکم آن که منطق و مضمون انقلاب هم اینک وضوح و شفافیت یافته و روشی همگانی برای عمل، ابداع و عرضه شده است، لاجرم صورتبندی نوع خاصی از نظریه انقلاب می‌بایست بر پایه عمل انقلابی تدوین شود نه تئوری محض.^{۲۰}

در نظر جزنی و احمدزاده، آنچه که کانون پراکسیس را شکل می‌دهد، مبارزه مسلحانه و عمل نظامی - چریکی - برابر امپریالیسم و ایادی داخلی آنها بود. احمدزاده از جنبش کمونیسم می‌خواست که «نقد اسلحه» را جایگزین «اسلحه نقد» کند.^{۲۱} بنا به تحلیل او، وجود حزب حتی اگر به واقع برای جنبش زیانبار هم نباشد، ضرورت و توجیهی ندارد چرا که جریان مبارزه مسلحانه، خود آن نهاد سیاسی‌ای را که وظیفه رهبری انقلابی را به عهده بگیرد، به وجود خواهد آمد.^{۲۲} مهم‌ترین مزیت عمل نظامی آن است که ضمن فرو شکستن اسطوره ای قدرت فائقه و لایزال دولت، رخوت و بی‌عملی «خلق‌ها» را هم زایل می‌کند. احمدزاده به نقل از رژیس دبره می‌گوید از «طریق عمل» ثابت خواهیم کرد که ثبات و امنیت رژیم حاکم، فریب و سرابی بیش نیست.^{۲۳} بدین فرار نظریه پردازان جنبش چریکی استدلال می‌کردند که رژیم حاکم و حامیان امپریالیست آن، احساس کاذب نوعی شکست ناپذیری را می‌آفرینند و دامن می‌زنند و عمل چریکی می‌تواند آن احساس را نقش بر آب کند، آسیب‌پذیری رژیم را آشکار سازد و «خلق‌های» ستم دیده را برای پیوستن به جنبش ترغیب نماید. جزنی جنبشی که به برکت اعمال حماسی و قهرمانانه خود، کسوت پیشتازی و

پیشگامی را به بر کرده، همان کسوتی که احزاب قدیمی کمونیستی دیری است از تن به در آورده اند.^{۲۴}

بی گمان هدف پراکسیسی که جنبش چریکی به آن دامن می زد، همچون هر طرحی که متضمن مداخله گسترده سوبژکتیویته است، عبارت بود از توانا سازی «خلق‌ها». جزئی در این زمینه می نویسد: «یکی از مهم‌ترین مسایلی که جنبش‌های چریکی و به طور کلی جنبش‌های نظامی با آن روبرو هستند مساله انتقال مبارزه مسلحانه از سطح پیشتازان و نخبگان به سطح خلق هاست.»^{۲۵} چیزی که احمدزاده بیش از جزئی در این زمینه می گوید، این است که قدرتمند کردن خلق یگانه ابزار تحقق تغییرات اجتماعی است و تنها در صورتی امکان پذیر خواهد شد که شعور و آگاهی ایشان برانگیخته شده که این به نوبه خود، مستلزم آشنایی گسترده و عمیق خلق‌ها با عمل چریکی است.^{۲۶} این مواضع «مفهومی» مستلزم آن بود که در پاره‌ای از مفروضات هستی‌شناسانه نظریه مارکسیسم کلاسیک، تغییر و تحولاتی صورت پذیرد. همان طور که قبلا هم اشاره شد، نظریه مارکسیسم کلاسیک در واقع بر این مبنا استوار شده بود که سوبژکتیویته و به تبع آن رهایی انسان را به کار و پیشه فرو می کاست. نظریه پردازان جنبش چریکی مارکسیستی در ایران به تبعیت از الگوهای فرانسوی و آمریکای لاتینی خود، بدون آن که کاملا منکر زیربنای اقتصادی باشند، می‌کوشیدند به این گرایش دامن بزنند که می‌بایست تاکید را از روی کار و پیشه برداشت و بر عمل و به ویژه عمل چریکی افکند؛ چرا که عمل چریکی، جانمایه و گوهر سوبژکتیویته و لذا رهایی و آزادی است. جزئی ضمن آن که همچنان به زیربنا و مبنای اقتصادی ابزار وفاداری می‌کند می‌نویسد: به همان اندازه که غفلت از شرایط اقتصادی، نادیده گرفتن تعلق خاطر خلق‌ها به اقتصاد و پناه بردن به تبلیغات پوچ، انحراف از مارکسیسم به شمار می‌آید، بی گمان زدودن ویژگی انقلابی از آن و بی‌اعتنایی به شور انقلابی خلق‌ها هم، نوعی انحراف غیرقابل اغماض است.^{۲۷}

این موضع، جزئی را بر آن داشت تا بگوید «علت ظهور جنبش‌های اعتراضی در ایران پس از جنگ دوم جهانی، آن نبود که مناسبات تولید در جامعه عوض شد بلکه تغییر در روینا و نیز در شرایط ذهنی، عامل اصلی بود.»^{۲۸} احمدزاده حتی پا را از این هم فراتر گذاشت و گفت:

... مبارزه اقتصادی بیش از پیش اهمیت خود را از دست می‌دهد. این امر در نتیجه تفوق روزافزون سیاست بر اقتصاد، نتیجه تسلط دشمن طبقاتی با سرکوب کننده‌ترین وسائل در تحت شرایط اختناق و ترور، نتیجه تسلط جهانی امپریالیستی و خلاصه نتیجه این امر است که تسلط جهانی امپریالیستی دوران احتضار خود را می‌گذراند^{۲۹}

شایان ذکر است که نظریه‌پردازان جنبش چریکی، در جریان متحول کردن سوبژکتیویته بنیانی مارکسیسم، خود به این دام افتادند که سوبژکتیویته را به چیزی تک بعدی - یعنی همان فعالیت

نظامی - فروکاهند. مضافاً آنکه این نظریه پردازان با قبول این مساله که عمل چریکی می تواند منجر به سوپزکتیویته و از آن طریق، آزادی و رهایی شود، همانند اسلاف کهن مارکسیست خود، در پی آن بودند که آزادی را در جمع و در اجتماع خلق ها جستجو کنند و بیابند. بر این اساس، نظریه پردازان جنبش مارکسیستی ایران به خاطر ترس از «سوء تعبیری» که در عمل چریکی نهفته است و ممکن است همچون یک گرایش «خرده‌بورژوا» به سوی عمل فردی و ستایش از فرد، میل کند، سوژه فردی را فدای جمع و جمعیت کردند. جزئی به خاطر ترس از کیش شخصیت، نسبت به قهرمان پرستی نهفته در مبارزات چریکی هشدار می‌دهد؛ اما در عین حال، یکبار دیگر رهایی و نجات را با خلق‌های توده‌وار و نا متمایز در اجتماع، مرتبط می‌کند. او می‌نویسد:

این یک مبارزه فردی نیست، طوری که یک قهرمان ممکن است سیر تاریخ را با پهلوانی و قلندری تغییر دهد و مردم را رهایی بخشد و نجات دهد. حرکت مسلحانه، شروع یک حرکت خلقی است. حرکت مسلحانه، این اصل لنینیستی را که «بدون کارگران، همه بمب‌ها بی اثر و بی قدرند» بدون هیچ قید و شرطی پذیرفته است. به این دلیل، یگانه هدف یک جنبش مسلحانه در جریان کار چریکی، تحرک بخشیدن به خلق هاست. ارزش والای مبارزه مسلحانه در آن است که قدرت هدایت خلق‌ها را در درگیری با رژیم دارد.^{۳۰}

اما این مهم است که جزئی به رغم تأمل عمیق در روش شناسی دیالکتیکی خود، از فهم این مطلب قاصر بود که فرو کاستن مردم و شهروندان ایران به سطح «خلق‌ها» از طرفی و ایجاد عارضه «کیش شخصیت» که خود او می‌کوشید از آن اجتناب کند از طرف دیگر دو روی یک سکه اند.

باید به خاطر داشت که جزئی در تمام دوران حیات و فعالیت خود، به ماتریالیسم مارکسیست - لنینیستی که نافی ذات است، وفادار ماند. این نکته، خود در نفی که جزئی، از اصل سوپزکتیویته نشان می‌دهد، آنجا که او ارتباط نزدیک میان دو مفهوم فرد و سوپزکتیویته را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با عنوان تحقیرآمیز «ایده آلیسم» آن را نفی می‌کند. در مقاله‌ای با عنوان «روان شناسی اجتماعی»، جزئی ذهن و «روان» را فقط امری فردی می‌داند. به قول او:

اگر مراد از روان شناسی، مطالعه تاثیرات اشیاء بر ذهن و یا وضعیت و فعالیت های ذهن باشد، می‌بایست در نظر داشت که جامعه و اجتماع اصولاً نه دارای ذهن است و نه دارای روان. این پدیده‌ها، خواه با تعاریف علمی و خواه با تعاریف ایده‌آلیستی شان، فقط به فرد تعلق دارد.^{۳۱}

از آنجا که این روان‌شناسی چندان میانه‌ای با مفهوم والای جمع ندارد جزئی با بورژوازی خواندن آن، حکم بطلانش را صادر می‌کند و می‌کوشد آگاهی و تحرک ذاتی را از جمع، اقتباس و اتخاذ کند ضمن آن که همزمان، روان‌شناسی را به ابعاد فیزولوژیک و بیولوژیک آن احاله می‌دهد.^{۳۲}

خلاصه سخن من در این مقاله آن بود که گفتار و پروژه مدرنیته را می توان از به واسطه «مقوله» سوبژکتیویته انسانی مورد توجه قرار داد؛ و این که سوبژکتیویته مبانی کثیری دارد. از سوی دیگر در این مقاله به گرایش و تمایلی که قصد داشت سوبژکتیویته را به بستر و زمینه‌ای گسترده‌ای تعمیم دهد، اشاره کردم. نکته دیگر در این مقاله آن بود که مارکسیسم کلاسیک برای آن که دو مقوله سوبژکتیویته و عمومیت را سازگار کند دو خطای اصلی مرتکب شد. نخست آن که سوبژکتیویته چند بعدی و کثیرالوجه را به یکی از ابعاد آن، یعنی کار انسانی، فرو کاست. دوم آن که فرد را از موقعیت حامل سوبژکتیویته بودن به در آورد و جمع را به عنوان سوژه تاریخ شناساند. به این ترتیب و از این طریق، مفهوم سوبژکتیویته مدرن را به خاطر انکار فرد به منزله سوژه به باد فراموشی سپرد. جنبش چریکی ایران در نیمه دوم قرن بیستم به تبعیت از الگوهای آمریکای لاتین، سعی کرد بنیان‌های درونی سوبژکتیویته را از کار به پراکسیس تغییر دهد؛ پراکسیس نیز در نظر ایشان، بر حسب مبارزه مسلحانه تعریف می شد. نتیجه این تغییر، آن بود که به واسطه بازسازی و باز آفرینی مضمون سوبژکتیویته در هیات مبارزه مسلحانه و عمل چریکی، مرتکب خطای تقلیل‌گرایانه مهمی شد. در وضعیتی مشابه، جنبش چریکی، حامل سوبژکتیویته را در قالب جمع حفظ کرد اگر چه آن را در ذیل عناوین و الفاظی چون پرولتاریا ننگ‌چاند بلکه در مفهوم خلق‌های بی شکل و توده وار عرضه کرد. قدر مسلم، گسترش مارکسیسم «انقلابی» که در جنبش چریکی معطوف به پراکسیس ایران در خلال دهه ۱۳۵۰ تأثیر شگرفی بر گفتار سیاسی - اجتماعی ایران داشت اما با این حال به دلایلی که بیشتر گفتم معتقدم جنبش چریکی مارکسیستی حتی اگر به لحاظ سیاسی قرین توفیق و کامیابی بوده باشد، در مواجهه با نیروهای مدرنیته، دستخوش معضلات و گرفتاری‌های فراوانی می‌شد.

یادداشت‌ها:

کمتکو ۱۴۷

۱. این مقاله را آقای امیر یوسفی از اصل انگلیسی آن که با عنوان زیر نوشته شده است به فارسی برگردانده‌اند.
The Discourse of Marxist Guerrilla Movement in Iran and Modernity: Unresolved Problem of the Content and Carrier of Human Subjectivity
۲. یورگن هابرماس برای تفسیر معنای هنجاری و دستوری دنیای مدرن خصوصاً بر اساس اصل سوبژکتیویته، از هگل کمک گرفته است: « اساس دنیای مدرن، آزادی سوبژکتیویته است، اصلی که عوامل ذاتی در کل عقلانی حضور دارند. اکنون در سیر گسترش‌شان، صاحب حق می‌شوند.»

G.W.F Hegel, *Hegel's philosophy of Right*. (Oxford: Oxford University Press, 1976), p.286; cited in Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge: MIT press, 1987), p. 16.

۳. در باب نسبت میان مقولات سوپزکتیویته و کلیت، و اعتراض هگل بر «صورت» کانت و تلاش خود او برای ترکیب موفق این دو بنگرید به:

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

نیز بنگرید به:

Lawrence E.Cahoone, *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and Anti- Culture* (Albany: State University of New York Press, 1987); David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago University of Chicago Press 1986) and Fred Dallmayr, *G.W.F Hegel: Modernity and Politics* (Newbury Park, CA: Sage, 1993)

۴. شرحی از مباحثاتی را که پیرامون تلاش برای گنجاندن سوزه مدرنیته بدون غفلت از آزادی سوپزکتیویته صورت گرفته در آثار زیر بجوید:

Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986)

و نیز:

Situating the self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992).

۵. بنگرید به:

Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol.1. Reason and the Rationalization of the Society* (Boston: Beacon Press, 1981)

و نیز:

The Theory of Communicative Action. Vol.2. Life world and System: Critique of Functionalist Reason (Boston: Beacon Press, 1984)

۶. تحلیل خوبی از این که مارکسیسم کلاسیک، مضمون سوپزکتیویته انسانی را به کار احاله داد و حامل بودن آن توسط جمع، در آثار مارکس، بنگرید به:

John F. Rundell, *Origins of Modernity*: (Madison: University of Wisconsin Press, 1987)

تحلیل قابل فهم و دقیقی درباره تلاش‌هایی که صورت گرفته تا دو مقوله سوپزکتیویته و کلیت در مفهوم «تمامیت» آشتی دهد، بنگرید به:

Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures Of a Concept From Lukacs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984)

۷. احسان طبری، مختصات جهان و دوران ما، در کتاب *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی*، صفحه ۴۰۵

۸. همان، صفحه ۴۱۰

۹. احسان طبری، «شهر خورشید: بحثی فلسفی و اجتماعی درباره آینده انسان». در کتاب *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی*،

صفحه ۴۴۰

۱۰. همانجا، صفحه ۴۴۴

۱۱. همان

۱۲. طبری، «برخی اندیشه‌ها و دریافت‌ها درباره مرگ»، در کتاب *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی*، ص ۳۸۹

۱۳. در مورد مفهوم «دولت رانتی» در ایران بنگرید به :

Theda Skocpol "Rentier State and shi'a Islam in the Iranian Revolution" *Theory and Society*. 11.3. May 1982

۱۴. از بهمن سال ۱۳۴۹، نظریه تبدیل به عمل شد. در آن زمان، ۱۳ جوان مسلح به سلاح‌های سبک، به یک پاسگا ژاندارمری در سیاهکل، نزدیک دریای خزر حمله کردند و از همین زمان، نقطه جنگ هشت ساله چریکی با رژیم پهلوی بسته شد. در این جنگ، ۳۴۱ چریک که تقریباً همگی شان وابسته به گروه‌های مارکسیستی بودند کشته شدند، بنگرید به:

Abrahamian 1982, PP. 480-81

۱۵. سپهر ذبیح، چپ در ایران معاصر: ایدئولوژی، سازمان. ص ۱۱۹-۱۱۸. و نیز نگاه کنید به یرواند آبراهامیان: ایران بین دو انقلاب. ص: ۸۴-۴۸۳

۱۶. مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک، ص ۳۵-۳۱

۱۷. همان، ص ۱۲. و نیز بیژن جزنی، پیشاهنگ و توده، ص ۳۹

۱۸. جزنی، پیشاهنگ و توده، ص ۵-۴

۱۹. احمدزاده، مبارزه مسلحانه، ص ۴۹

۲۰. همان، صفحه ۸۹

۲۱. همان، صفحه ۸۱

۲۲. همان، صفحه ۵۵

۲۳. همان، صفحه ۴۰

۲۴. جزنی، همان، صفحه ۷

۲۵. همان، صفحه ۶

۲۶. همان، صفحه ۴۱

۲۷. جزنی، مارکسیسم انقلابی و مارکسیسم بورژوازی، در کتاب چند مقاله و چگونه مبارزه، انقلابی می شود. صفحه ۸

۲۸. جزنی، رابطه جنبش انقلابی مسلحانه با خلق. همان، صفحه ۱۷

۲۹. احمدزاده، همان، ن صفحه ۵۲

۳۰. جزنی پیشاهنگ و توده، صفحه ۳۴

۳۱. جزنی، روان شناسی اجتماعی، همان، صفحه ۴

۳۲. همان، صفحه ۴

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامعه‌شناسی علوم انسانی

شماره ۱۴۹