

چرا چپ ۱۷ اسفند ۵۷ زنان را در خیابان تنها گذاشت؟



فروغ اسدپور

در گفتگو با [سایت اخبار روز](#)

کارگاه دیالکتیک

چرا چپ ۱۷ اسفند ۵۷ زنان را در خیابان تنها گذاشت؟

فروغ اسدپور

در گفتگو با [سایت اخبار روز](#)

متن زیر در پاسخ به یک پرسش از چندین پرسشی به نگارش درآمد که سال گذشته هم‌زمان با فرارسیدن هشتم مارس از سوی گردانندگان سایت اخبار روز پیش روی من قرار گرفت. از آن‌جا که فرصت کم بود، نه تنها نرسیدم به همه‌ی پرسش‌های بسیار خوب اخبار روز پاسخ بدهم که حتی همین نوشتار را هم به‌نحوی منسجم به پایان نبردم. امسال به فراست افتادم که فقط بخش مربوط به نخستین پرسش را با کمی بازبینی منتشر کنم.

آن پرسش از این قرار بود: در گرماگرم انقلاب صدا و پیام حرکت اعتراضی سازمانیافته و جمعی زنان علیه حجاب اجباری در روز ۱۷ اسفند سال ۵۷ که خبر از آمدن استبداد می‌داد با انفعال و همدستی بخشی از نیروهای چپ و مترقی زیر آوار حکومت اسلامی برآمده از دل انقلاب خاموش شد. چرا چپ مرتکب چنین خطایی شد؟

* * *

به نظرم پاسخ به این پرسش که «چرا چپ مرتکب چنین خطایی شد؟» خود مستلزم مطالعات تاریخی و تئوریک بسیار جدی است که هم می‌بایست مطالعه‌ی ساختار فکری و نظری آن بخشی از «چپ» ایران را به عهده بگیرد که مرتکب چنین بزه‌ی شد و هم می‌بایست مارکسیسم و مفاهیم آن را در شکل و شمایل روسی و یا حتی غربی آن بررسی کند، چیزی که هم الان برای من ممکن نیست.

اما به‌جای این پژوهش جدی تاریخی-تئوریک که خود می‌تواند ادای سهمی باشد به زنان رادیکال و چپ و مترقی و جنبش دلاورانه‌ی آنان در آن روزهای سرنوشت‌ساز پس از بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷، در این مطلب تلاش می‌کنم تا پاسخی نسبتاً بلند و چند سطحی و بیشتر تئوریک به پرسش بالا ارائه کنم. قصد دارم نشان بدهم که چپ اصلاً مسئله‌ی زنان را جدی نمی‌گرفت چون مارکس را نخوانده بود. چون به لیبرالیسم و دمکراسی بدبین بود. چون یک

دستگاه مفهومی پویا نداشت که با آن بتواند تغییر و تحولات اجتماعی را بسنجد و در باره‌ی آن‌ها قضاوت کند، چه به تمامی زیر تأثیر فضای جنگ سرد و رقابت‌های بین دو اردوگاه بود. حتی اکثریت زنان حاضر در گروه‌های چپ هم اولویتی برای این موضوع قائل نبودند.

در این راستا، با خوانش فرازهایی از کتاب *غریزدگی* جلال آل احمد و قطعاتی از کتاب علی شریعتی به نام *فاطمه* *است*، به دیسکورس پیچیده‌ی چندوجهی فرهنگی‌ای اشاره می‌کنم که برخی از روشنفکران شناخته‌شده‌ی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در همدستی با مرتجعین مذهبی علیه مدرنیسم و «مدرنیته»‌ی بسیار شکننده و بی‌بنیاد (به‌لحاظ زمینه‌چینی تئوریک و وجود جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی) اما واقعا موجود (سرمایه‌دارانه) در ایران به راه انداخته بودند. متن کوتاهی از بیژن جزنی به نام *مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی* را به بحث وارد می‌کنم تا نشان بدهم که حتی مارکسیست فرهیخته و چالاک هوشی همچون جزنی هم در برداشت‌اش از مواضع زن‌ستیزانه‌ی نیروهای مذهبی و دامنه‌ی نفوذ دیسکورشان برخطا بود. گریزی به نوشته‌ی کوتاه امیرپرویز پویان «خشمگین از امپریالیسم ترسان از انقلاب» می‌زنم و سپس با خوانش فرازهایی از جلد دوم *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی احسان طبری*، نشان می‌دهم که چرا حزب توده همه‌گونه توجیهی در اختیار داشت که به خیزش زنان در اسفند ۵۷ دهن‌کجی کند. نشان خواهیم داد که درک طبری از مفاهیمی که به‌کار می‌برد، به شدت ناقص و نادرست است. حتی در بعضی موارد، درک تا مغز استخوان ناصادقی را از مارکسیسم به نمایش می‌گذارد. به این وسیله می‌خواهم نشان بدهم که بی‌تفاوتی به سرنوشت زنان یک امر تصادفی و چیزی بی‌ارتباط با دستگاه مفهومی و ساختار فکری باورمندان به مارکسیسم-لنینیسم نبود.

ورود به بحث

برای پاسخ به پرسش بالا، باید پیش از هر چیز از خود پرسیم که چرا جنگ همه‌جانبه‌ی حاکمیت جدید علیه زنان، چنان که باید، جدی گرفته نشد و منجر به یک اعلام جنگ سراسری از سوی بخش مدرن جامعه و مهم‌تر از آن، بخش چپ‌گرای جامعه نشد. پاسخ کوتاه من این است که اولاً این بخش (قسمت بزرگی از چپ) هنوز درک منسجم و جامعی از آن‌چه اتفاق افتاده بود نداشت و درضمن در ساختمان تئوریک‌اش مفاهیم «مدرنیسم و مدرنیته» و به‌ویژه مسئله‌ی زنان جای زیادی نداشت. بحثی از سوئزکتیوته‌ی زنانه و یا استقلال‌خواهی جنبش زنان از دیگر جنبش‌ها یا دست‌کم پراهمیت تلقی شدن اعتراضات‌شان در میان نبود. بنابراین بخش بزرگی از جامعه‌ی روشنفکری و چپ برای رویارویی با حاکمیت جدید اصلاً آمادگی نداشت. آمادگی لازم فکری وجود نداشت چون دستگاه مفهومی لازم در اختیار نبود. به دلیل سرکوب شدید سیاسی و فرهنگی، نبود فضای فکری و دانشگاهی باز، و همچنین تأثیر مهیب و فلج‌کننده‌ی مارکسیسم روسی، مفاهیم چپ ایرانی فقیر و بی‌توش و توان بود. می‌توان گفت که در میان چپ بحث‌های مربوط به دمکراسی پارلمانی، جنبش‌های اجتماعی متکثر، زنانگی، فمینیسم، محیط زیست، فدرالیسم (کنفدرالیسم) و چیزهایی نظیر این‌ها جای زیادی را اشغال نمی‌کرد.

اصلاً زنان کجای تاریخ کتبی و شفاهی ما جای دارند؟ برای نمونه غیر از اشرف دهقانی، زن دیگری در راس

سازمان‌های چپ نبود و زنان زیادی نبودند که حضور بارز و بیرونی داشته باشند. تازه خود اشرف دهقانی، که آن روزها نام بلندآوازه‌ای بود، تا چه اندازه به موضوع زنان اهمیت می‌داد؟ موضوع زن در متن کلی آثار چپ، برعکس موضوعاتی نظیر طبقه‌ی کارگر، چپستی سوسیالیسم یا چپستی سرمایه‌داری (در همان حدی که آن روزگار به ادراک چپ می‌آمد) و چگونگی گذار به سوسیالیسم، یا موضوع امپریالیسم، موضوعی سخت توسعه‌نیافته بود و هست. به همین جهت چپ ضرورت آن را در نیافته بود که از دهه‌ها پیش پا به میدان نبردهای ضدژمونیک با مذهبی‌ها بگذارد و به مباران فضای فرهنگ غیررسمی جامعه توسط آنان و اهانت‌هایشان به زنان پاسخ دهد. همان‌طور که به نظر می‌رسد چپ امروزی به مسئله‌ی ملل غیرفارس اهمیت جدی نمی‌دهد و به محیط زیست کاملاً بی‌توجه است. معلوم نیست 50 سال بعد اگر هنوز چیزی به نام ایران سر جایش مانده باشد و قابل سکونت هم باشد، چپ از خودش بابت کوتاهی در این زمینه‌ها انتقاد نکند. در آینده از هر کسی سوال خواهد شد: آن روزهایی که زمین در حال نابودی بود تو چه می‌کردی؟ چگونه زندگی می‌کردی؟ برای زمین چه کردی؟

اما امروز زنان!

بهتر است همین‌جا کمی درنگ کنم و بگویم که می‌بایست این بحث را به تاریخی دورتر ببریم تا به اصطلاح تصویر بزرگتری از وضعیت به دست بدهیم. می‌توان به اصلاحات ارضی و اعطای حق رای به زنان از سوی محمد رضا شاه پهلوی و واکنش و مقاومت بخش تندروی روحانیت شیعه اشاره نمود، و البته پیش از آن یادآوری کرد که نخستین بار حکومت ملی فرقه‌ی دمکرات در آذربایجان بود که به سال ۱۳۲۴ حق رای زنان را به رسمیت شناخت، چیزی که در منابع رسمی و تاریخ‌نگاری جریان غالب اصلا سخنی از آن به میان نمی‌آید. می‌توان عقب‌تر به دوره‌ی رضا شاه و کشف حجاب او برگشت و تاثیرات آن تصمیم را بررسی کرد، یا نه رو به انقلاب مشروطه کنیم و از تحقیقات تاریخی‌ای که در باره‌ی حضور و نقش‌آفرینی زنان انجام شده کمک بگیریم و جلو بیاوریم. می‌توانیم باز هم دورتر برویم و از آخرین جنبش اجتماعی دینی و تلاش برای اصلاح دین به دست نهضت بابیه بگوییم نهضتی قدرتمند که با سرکوباش به دست حکومت وقت و امیرکبیر امکان اصلاح دین و یک جنبش (احتمالاً) روشنگری دینی برای همیشه به محاق رفت. در این مسیر هم لاجرم به طاهره قره‌العین برسیم و رادیکالیسم نظری و عملی وی را بحث کنیم، این شهبانوی مقاومت، همه‌ی این‌ها لازم است تا ببینیم چرا زن با چنین شدت و حدتی از ادبیات سیاسی و نظری و تاریخی ما غایب بوده و هنوز هم هست؟ چرا نیروهای ارتجاعی موفق شدند که زنان را در انقلاب ۱۳۵۷ به قهقرا برانند و چنان جنایتی را در حق آن‌ها (ما) مرتکب بشوند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید تاریخ بالا را پژوهید و وارسید.

اما از آن‌جا که وقت و فرصت بسیار محدود است، خود را ناچار می‌بینم که از (پژوهش) و بررسی‌های تاریخی دقیق و گسترده چشم‌پوشم و با اشاره به دو نویسنده‌ی نام‌دار و سرشناس که در مقام روشنفکران عمومی، و با تمایلات شدید به دین و به جنب و جوش در آوردن نمایندگان رسمی آن، یعنی روحانیت، در دهه‌ی ۱۳۴۰ قلم زده‌اند و تاثیر بسزایی روی شکل‌دهی به افکار عمومی «مسلمان» داشته‌اند، بحثم را آغاز کنم و سپس در یک سطح کلی به

برخورد بخش مهمی از چپ به این طیف برسم و دیرتر رویکرد حزب توده را از راه کتاب طبری که در بالا به آن اشاره کردم، بررسی کنم و دورافتادگی چپ از مسئله‌ی زنان را نتیجه بگیرم.

آل احمد و جنگ فرهنگی در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰

واقعیت این است که جامعه‌ی فرهنگی (به‌ویژه) در پایتخت ایران در طول دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ درگیر یک جنگ فرهنگی و ارزشی تمام عیار بود. برای سادگی کار ناچارم از بحث‌های دشوارتر و پیچیده‌تر اقتصاد سیاسی جهانی و ملی تجرید انجام بدهم. در این سطح بدون هیچ بحث انتقادی می‌پذیرم که یک اقتصاد التقاطی و چندوجهی با صورت سرمایه‌دارانه و در ضمن یک اقتصاد غیرسرمایه‌دارانه‌ی سنتی-تجاری در کنار هم در جغرافیای ایران حضور دارند، به علاوه‌ی اقتصادی روستایی که اصلاحات ارضی نتوانسته به طور جدی «مدرنیزه و مکانیزه» اش کند و از آن بسان یک منبع مهم انباشت سرمایه، بسان یک منبع تولید مواد غذایی ارزان، در راستای تامین معاش قوه‌ی کار کالایی شده در شهرها و طبقات کارگر و سرمایه‌دار، استفاده کند. می‌پذیرم که یک نظام سیاسی استبدادی-شاهنشاهی با رویکرد مدرنیستی، شبه‌سکولار و تا حدی تکنوکراتیک-صنعتی در کشور حاکم است که هیچ درکی از ضرورت آزادی‌های سیاسی ندارد و آن چه که به آن دمکراسی پارلمانی گفته می‌شود. به یک کلام: اختناق سیاسی در کشور حاکم است. بیش از این خودم را درگیر این بحث نمی‌کنم.

در چارچوب اجتماعی و فرهنگی فراهم آمده توسط مدرنیسم کج و معوج شاهنشاهی، نمایندگان اندیشه‌های انتقادی چپ و غیرچپ جایی برای ابراز وجود ندارند تا مثلاً در دانشگاهها و رسانه‌های جمعی حضور بیابند و انگشت اتهام به سوی فرهنگ رسمی حکومتی بردارند. با نمایندگان تیپ‌های سنتی وحشت‌زده از فرهنگ شبه‌مدرن جدیدی که در جامعه، گیرم به تدریج اما بسیار جدی راه خود را باز می‌کند، گفتگو کنند. بخشا در اثر این فقدان است که تیپ مذهبی با آزادی نسبتاً فراخی که در فضای عمومی-سنتی در چنگ دارد و بلندگوهای که در اختیار گرفته، به سازمان‌دهی هواداران خود می‌پردازد و از این راه اندک اندک به بلندترین صدای منتقد، و در عین حال واپس‌گرا در مقابل رژیم تبدیل می‌شود. این تیپ، از گروههای «مدرن» تحصیل‌کرده‌ی اهل اندیشه و قلم هم یارگیری می‌کند. یکی از این چهره‌ها جلال آل احمد است با کتاب غریزدگی، دیگری هم علی شریعتی با کتاب فاطمه فاطمه است.

این آخری را فعلاً کنارش می‌گذاریم تا با آل احمد همراه شویم. او که از قضا زمانی هم با حزب توده فعالیت کرده است، حالا در دهه‌ی ۱۳۴۰ حواس و افکارش به دین متوجه شده و در هسته‌ی درونی، سرسخت، نفوذناپذیر و اصلاح‌ناشده‌ی این عنصر جامعه‌ی باستان و شیوه‌ی زیست کهن، همدست خوبی برای طرح انتقادات خود یافته است. نه تنها این، که هژمون شدن گفتمان دینی و صعود روحانیت به مقام رهبری طیف مخالفان رژیم شاه را با شور و هیجان تشویق می‌کند. دو عنصر مهم در گفتمان آل احمد، به عنوان چهره‌ی شاخص روشنفکری منتقد وضع موجود و متمایل به طیف دینی، به چشم می‌خورد:

۱. عنصر نخست مخالفت با اقتصاد «مصرفی» و «وابسته» است که آن را زیر عنوان فقدان قدرت «ماشین‌سازی» در کشور توصیف می‌کند، چیزی که دیرتر در هنگامه‌ی انقلاب ۵۷ به جامه‌ی شعار خودکفایی اقتصادی و کسب استقلال سیاسی از آمریکا درمی‌آید،

۲. عنصر دوم گفتمان او مخالفت با «ول‌گشتن» زنان «صفا داده به سر و رو» در کوچه و خیابان است که به جهت نداشتن یک «کارکرد اقتصادی» مشخص، حق خودآرایی و «جلوه دادن به فضای شهر» را هم ندارند.

آل‌احمد در باره‌ی عنصر اول یادشده در بالا رویکردی دوگانه و پرابهام دارد:

«ادای غرب را درنیاوریم—با مصرف کردن ماشینهایش--...تا وقتی تنها مصرف کننده‌ایم تا وقتی ماشین را ساخته‌ایم غرب زده‌ایم و خوشمزه این‌جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم ماشین‌زده خواهیم شد درست همچون غرب که فریادش از خودسری "تکنولوژی" و ماشین به هواست».

او که زیر تاثیر فردید است و فردید هم زیر تاثیر هایدگر، لابد این اصطلاح «خودسری تکنولوژی» را، که به معنای قائل بودن به یک نوع هستی مستقل برای تکنولوژی است؛ یک هستی مستقل از جامعه و ساختارها و مناسبات اجتماعی آن،- از استاد به عاریه گرفته؛ و به ناگهان وسط موضوع استقلال خواهی و خودکفایی اقتصادی پرتاب کرده است. جلال خواهان آن است که خود سازنده‌ی ماشین شویم ولی همان‌جا در میانه‌ی بحث یادش می‌افتد که تازه آن وقت هم «ماشین‌زده» خواهیم شد و گرفتار «خودسری تکنولوژی». ظاهراً راه‌حلی برای این مشکل ندارد و برای همین هم، متاسفانه، موضوع را به همین شکل بین زمین و آسمان رها می‌کند. معلوم نیست که بالاخره باید ماشین را بسازیم یا نسازیم.

در کتاب خود از تجمیع و انباشت تضادهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی روی هم می‌گوید، تضادهایی که به نحوی پدیدارشناسانه در قالب یک جنگ فرهنگی تمام عیار با رژیم شاه و مدرنیسم کج و معوج‌اش بحث شده‌اند. از انصاف نباید گذشت، مواردی از این شرحیات پدیدارشناسانه که از زبان آل‌احمد، این روشنفکر عمومی بزرگ آن عصر، بیرون می‌آیند، در خور ستایش‌اند. مشکل اینجا است که او تقریباً هرگز از سطح پدیدارشناسی و توصیف قوی و موثر و برانگیزاننده‌ی پدیدارها فراتر نمی‌رود، رویکردش نه یک رویکرد علمی-اقتصاد سیاسی-فلسفی بلکه یک رویکرد فرهنگی است که البته عناصری از این همه را در خود به شکلی ضعیف مستتر دارد. در ضمن به اقتضای روش مبتنی بر «جنگ تمدن‌ها»، مخالف غربزدگی است و از ضرورت بازگشت به شرق، اگرچه به نحوی التقاطی، دفاع می‌کند. بیمناک از «هجوم فرهنگی» استعمار است که زنان را هدف گرفته، و حال و هوای وظیفه‌ای که آل‌احمد برای خود تعریف کرده، وظیفه‌ی تهییج و برانگیزاندگی افکار عمومی است که در سراسر کتاب به چشم می‌خورد. طرفدار پروپا قرص تئوری توطئه هم هست.

وقتی که نتوانی «هستی خودسر تکنولوژی» را به نحوی عقلانی توضیح دهی و راه‌حلی برایش بجویی، احتمالاً ناچار خواهی بود به یک چرخش معنوی واپس‌گرا تن دهی. در همین راستا است که از «روحانیت به‌عنوان آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگ» یاد می‌کند و از اعضای این کاست می‌خواهد که به سلاح دشمن تجهیز شوند،

صاحب رادیو و تلویزیون شوند، و از قم یا مشهد به میانجی ایستگاههای فرستنده‌ی دولتی و نیمه دولتی، به مبارزه با غربزدگی بپردازند.

در ادامه به عنصر دوم گفتمان آل احمد می‌رسیم که بدبینی شدید آن به آزادی جنسی به‌طور کلی و سکسوالیته‌ی زنان به‌طور خاص است، چیزی که از دهان رهبری آینده‌ی حکومت اسلامی هم در قم به سال ۱۳۴۲، با قدرت هراس‌انگیزی بیان می‌شود. جایی که انتقاد به اصلاحات ارضی و کاپیتولاسیون دست در دست انتقاد به «خواهیدن دختر و پسرها در بغل هم، و افتادن زنان زیر دست مردان در مدارس، و فرستادن زنان به مجلس که مایه‌ی فساد خواهد شد» پیش می‌رود. در این گفتمان، رابطه‌ی زن و مرد بیگانه با هم به همان اندازه‌ی از دست رفتن استقلال کشور، فقدان خودکفایی اقتصادی و تسلیم‌طلبی سلطنت پهلوی در مقابل آمریکا اهمیت می‌یابد و به نماد انحطاط عمومی کشور و ملت تبدیل می‌شود.

آل احمد هم در همین رابطه می‌نویسد: «یک تضاد دیگر: از واجبات غربزدگی یا مستلزمات آن، آزادی دادن به زنان است. ظاهراً لابد احساس کرده بودیم که به قدرت کار این ۵۰ درصد نیروی انسانی مملکت، نیازمندیم که گفتیم آب و جارو کنند و راه‌بندها را بردارند تا قافله نسوان برسد. ... ما فقط به این قناعت کردیم که به ضرب دنگک، حجاب را از سرشان برداریم و در عده‌ای از مدارس را به رویشان باز کنیم و بعد؟ دیگر هیچ. همین بسشان است... قضاوت که از زن بر نمی‌آید شهادت هم که نمی‌تواند بدهد رای و نمایندگی مجلس هم که مدتهاست مفتضح شده است.. طلاق هم که بسته به رای مرد است. به زن تنها اجازه‌ی تظاهر در اجتماع را داده ایم، فقط تظاهر یعنی خودنمایی. یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است (تاکید از من است) به ولنگاری کشیده ایم، به کوجه آورده‌ایم، به خودنمایی و بی بند و باری واداشته ایم که سرور را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد. آخر کاری، وظیفه‌ی، مسئولیتی در اجتماع، شخصیتی؟ ابد. یعنی هنوز بسیار کمند زنانی از این نوع. تا ارزش خدمات اجتماعی زن و مرد و ارزش کارشان (یعنی مزدشان) یکسان نشود و تا زن همدوش مرد، مسئولیت اداره‌ی گوشه‌ای از اجتماع (غیر از خانه که امری داخلی و مشترک میان زن و مرد است) را به عهده نگیرد و تا مساوات به معنی مادی و معنوی، میان این دو مستقر نگردد ما در کار آزادی صوری زنان، سالهای سال پس از این هیچ هدف و غرضی جز افزودن به خیل مصرف‌کنندگان پودر و ماتیک - محصول صنایع غرب - نداریم».

گذشته از این که معلوم نیست این «ما» که قرار است به زنان شغل بدهد، از خانه بیرون‌شان بکشد و یا به همان جا پس‌شان بفرستد، کیست، بوی تند نوعی اکونومیسم خام التقاطی هم از این جملات بلند است. اگر به کار زنان، آن هم نه در قلمرو خصوصی خانه، بلکه در قلمرو تولید و کار عمومی، نیازمان افتاد و توانستیم از آن‌ها «خدمات اجتماعی»، - چون خانه به بیان آل احمد امری داخلی و مشترک میان زن و مرد است و امری اجتماعی نیست، - استخراج کنیم، آن گاه می‌توانیم آزادی پوشش و حق رسیدن به سر و روی خود را هم به آن‌ها اعطا کنیم. شعار قدیمی ورکریستی: هر کس که کار می‌کند حق خوردن دارد، تبدیل می‌شود به این که هر کس کار می‌کند حق آزادی پوشش و «ول گشتن» دارد. این همان آموزه‌ی اولویت زیربنا بر روبنا در «ماتریالیسم تاریخی» عامیانه نیست

که جلال کمی پیشترک توده‌ای حالا علیه آزادی جنسی و آزادی پوشش زنان به‌عنوان عنصری از «روبنا» استفاده می‌کند؟ هر وقت که زیربنای اقتصادی اجازه بدهد زیربنای زنانه هم حق خواهد داشت به یک زندگی از آن خود دست یابد. اما تا آن وقت زنان را نباید به کوچه راه دهیم که مبادا مصرف پودر و ماتیک و تقلید از مد مینی‌ژوپ و نظایر این به غرب‌زدگی بیشتر منجر شود. در ضمن معلوم نیست چرا باید ابتدا حق طلاق به زنان داده شود و در ادامه آزادی پوشش و رفت و شد آنان به رسمیت شناخته شود. چرا این تقدم و تاخر و دوگانه‌انگاری حتماً به لحاظ زمانی هم باید رعایت شود؟ نخواهیم دانست.

شریعتی و یافتن زن ایده‌آل

در همین رابطه علی شریعتی در *فاطمه فاطمه* است از زنانی که به دهه‌ی ۱۳۴۰ نزدیک‌ترند، یعنی زنان فعال و جسور جنبش مشروطه و یا زنان سیاسی همان دوره، و به‌ویژه از طاهره قره‌العین (اصلاح‌گر دینی و نخستین بردارنده‌ی حجاب در تاریخ شناخته‌شده‌ی معاصر) درمی‌گذرد، از نمونه‌ی زندگی زنی که هم استقلال هوش دارد و هم به فراخور زمانه‌ای که در آن می‌زیست، زندگی آزادی را تجربه کرده، برمی‌جهد؛ و در عوض به هزار و اندی سال پیش نقب می‌زند. به اعماق تاریخی دوردست دست دراز می‌کند،- تاریخی که در درستی یا نادرستی آن می‌توان به یکسان شک و شبهه داشت،- تا از آن دورها از آن زیرها زنی را بیرون بکشد و برای زن قرن بیستمی تحفه به همراه بیاورد: «زنی که مثل هیچ زنی نیست». وی پروژه‌ی «فمینیسم اسلامی» را بنیان نهاده و با محافظه‌کارانه‌ترین بینش ممکن، حل مسئله‌ی زنان را به بیعت با اسلام احاله کرده و می‌نویسد:

«ما مسلمانیم زن جامعه‌ی ما که می‌خواهد به سرحد استقلال و انتخاب خویش برسد، وابسته به یک تاریخ، فرهنگ، مذهب و جامعه‌ای است که روح و سرمایه‌اش را از اسلام گرفته است و زنی که در این جامعه می‌خواهد خودش باشد و خودش را بسازد و یک بار دیگر متولد شود و در این تولد جدید (رنسانس)، خود مامای خود باشد و نه ساخته وراثت و نه پرداخته‌ی تقلید نمی‌تواند از اسلام بی‌نیاز و نسبت به آن بی‌تفاوت بماند».

چرا زن قرن بیستمی یا دست‌کم زنان نسبتاً مدرن اجتماع آن روزگار ایران نمی‌توانستند از اسلام بی‌نیاز باشند؟ کسب استقلال زنانه را چگونه می‌بایست از صافی دین اسلام رد کرد؟ چرا «تقلید» زن ایرانی از زن غربی باید تا این پایه وحشت‌زا باشد؟ چگونه زن ایرانی می‌تواند بی‌نیاز از جامعه‌ی جهانی، که غرب آن را سازمان داده، و الگوهای فرهنگی این جامعه‌ی جهانی؛ و بی‌اعتنا به دستاوردهای زن غربی خود را بسازد؟ پرسش‌هایی که شریعتی به برخی از آن‌ها در ادامه پاسخ می‌دهد.

هم‌ال‌احمد و هم شریعتی خواهان خودکفایی و استقلال اقتصادی هستند و در این راه تجدید حیات اسلام به عنوان عامل ایدئولوژیک-فرهنگی به‌هم‌چسباننده‌ی جامعه را مهم می‌دانند. برای این که اسلام بتواند به این چسب انسجام‌بخش فرهنگی تبدیل شود، جامعه باید سر قافله را کج کرده و به عقب بازگردد. زن که در «روبنای» فرهنگی طرح آن‌ها نقشی مرکزی ایفا می‌کند، باید از نو به انقیاد قواعد دینی درآید و با چشم‌پوشی از هویت

معاصر خود و آنچه رژیم پهلوی با همه‌ی کاستی‌هایش برای او به ارمغان آورده، به پاسدار «خانواده، سنت، نسل و خون» (اشمئزاز می‌آید) تبدیل شود. شریعتی سپس سه سنخ آرمانی از هویت زنانه ترتیب داده و می‌نویسد: «در جامعه و فرهنگ اسلامی سه چهره از زن داریم. یکی چهره‌ی سنتی و مقدس ماب، یکی چهره‌ی زن متجدد و اروپایی ماب که تازه شروع به رشد و تکثیر کرده است و یکی هم چهره فاطمه و زنان فاطمه وار...».

شریعتی اصرار دارد که جنبه‌های به اصطلاح مترقی اسلام را با مسیحیت (شاخه‌ی کاتولیسیستی آن) مقایسه کند. برای همین نیز حق طلاق را در اسلام پیش می‌کشد، سنت صیغه در مذهب شیعه را طرح می‌کند و نیز از حق مزد گرفتن زن بابت شیر دادن به کودکی که خود در بطن خویش پرورده، سخن می‌گوید. گویا متوجه نیست که به این ترتیب کودک را به جزئی از اموال مرد فرومی‌کاهد و زن را به جایگاه یک دایه در رابطه‌ای بیرونی با کودک خویش ارجاع می‌دهد. شریعتی به جای پذیرفتن آزادی جنسی زن و مرد، از مزیت‌های صیغه می‌گوید تا از آشوبی که آزادی زن در ذهن مرد مسلمان سنتی ایجاد می‌کند، خلاصی بیابد. برای اثبات ملاحظت این مذهب با جنس زن می‌نویسد: «اسلام این چراغ راهی که "نه شرقی است نه غربی" ...حق طلاق را مقرر کرده و در نتیجه افراد مجبور نیستند به زندگی خارج از ازدواج روی بیاورند». دفاع او از ازدواج موقت یا همان صیغه به این دلیل است که «محیطی سالم و پاک و طبیعی» برای زن و مرد فراهم می‌کند، محیطی که مانع از آن می‌شود که کودکان این گونه پیوندهای موقت، «حرامزاده و پلید» تلقی شوند و به این ترتیب هم‌زمان از تبدیل شدن آنان به جنایتکاران خطرناکی که دکتر در اروپا و امریکا مشاهده کرده، پرهیز می‌شود. واپس‌گرایی و خرافات تا کجا؟

شریعتی به جای این که بگوید هرگز در عشق شایست و نشایست کردن نشاید؛ به جای این که بگوید که هرگز حد و مرز کاملاً روشنی بین هزار و یک چهره‌ی عشق نیست، و جامعه‌ی انسانی اگر قرار است شایسته‌ی نام انسان باشد باید به پیروی از فیلسوف عصر رنسانس میشل دومونتین به اعضای خود آموزش دهد که: هیچ چیز انسانی برای من بیگانه و غریب نیست، به تمهیدات بالا روی می‌آورد تا عشق شایست و نشایست را از هم تمیز دهد. تمهیداتی که شریعتی ظاهراً نمی‌داند که تا چه اندازه همواره علیه زنان و برضد تنانگی و غرایز و عواطف و حقوق آن‌ها عمل کرده است و اصولاً برای کنترل زن و اعمال فرودستی بر زن ابداع شده است.

شریعتی هم مثل ال احمد روی سخنش به روحانیت و جماعت اهل دین است:

«تو سکوت کردی تو خودت را کنار کشیدی، غربی‌ها آمدند و گرفتند و ماندگار شدند. "عالم مسئول اسلامی" وقتی از صحنه غیبت می‌کند وضع همین می‌شود، "عالم مزدور استعماری" جای او را می‌گیرد. در این وضع معلوم است که اصلاح دین را کاظم رشتی و میرزا علی محمد باب و میرزا حسین علی بهاء انجام می‌دهند و نهضت تجددطلبی و ترقی خواهی را میرزا ملکم خان لاتاری و انقلاب اجتماعی و سیاسی را آقا جمال و آقا سید حسن تقی زاده و عین الدوله و خود مظفرالدین شاه و ...انجام می‌دهند...».

از نوشته‌ی بالا معلوم است که شریعتی هیچ میانه‌ی خوبی با جنبش بابیه نداشته است، جنبشی که اگر روی کامروایی می‌دید شاید تمام این سایه‌ها (اعضای روحانیت) را به همان جایی می‌فرستاد که از آن آمده‌اند: اعماق تاریخ. عنایت شریعتی به تاریخ مدرن و مشروطه‌خواهی جامعه‌ی ایرانی نیز همین قدر است که در بالا می‌خوانیم.

بی تفاوتی آشکاری نشان می‌دهد نسبت به کوشش‌هایی که نیروهای لیبرال یا سوسیال‌دمکرات و سوسیالیست برای به ثمر نشستن انقلاب مشروطه انجام دادند. از روحانیت می‌خواهد به جای همه‌ی نیروهای اجتماعی و سیاسی و به نیابت از سوی جامعه عمل کند. از روحانیت شیعه، از «عالم مسئول اسلامی» می‌خواهد در چین و شکنج عبای خود رهایی را برای جامعه به ارمغان آورد.

شریعتی و زن شب!

کتاب *فاطمه فاطمه است*، سخنرانی شریعتی است، ایراد شده در سال ۱۳۴۹ (۱۹۷۱) که بعدها به صورت کتاب منتشر شده. به هنگام ارائه‌ی این سخنرانی، مدت‌ها است که بخش بزرگی از جوامع اروپایی (و جامعه‌ی آمریکا) انقلاب جنسی و جنبش‌های رهایی‌بخش زنان را تجربه کرده‌اند. در ضمن این سخنرانی سه سال پس از آغاز جنبش بزرگ اجتماعی ۱۹۶۸ اروپا و آمریکا ایراد شده، که متأسفانه هیچ اثری روی شریعتی نداشته است. او در *فاطمه فاطمه است* می‌نویسد: «البته این نوع زن‌ها که پشت مجله‌ی زن روز می‌بینیم در اروپا هم هستند اما در جاهای مخصوصی به‌عنوان "زن شب"! این غیر از "زن اروپایی" است...می‌خواهند که افکار و احساسات و خواسته‌ها و تلاش‌های نسل جوان را از "اعالی اعضا" -- گوش و چشم و سر و سینه -- به "اسافل اعضا" بگردانند و آزادی جنسی را به گونه‌ای طرح کنند که هم همه‌ی "پیوندهای فرهنگی" -- یعنی شیرازه‌ی وجودی و قوام ملی یا مذهبی و اصالت و شخصیت تاریخی ما -- را از هم بگسلند و هم همه‌ی ازادیهای انسانی - یعنی خواسته‌ها و هیجان‌های اصلی نسل جوان جامعه‌ی آسیایی افریقایی و از جمله اسلامی را در خود مستحیل سازد».

شریعتی نمی‌گوید که در آن سال‌ها زنان اروپایی سینه‌بندهایشان را به نشانه‌ی اعتراض به کنترل بدن زنانه، آتش زدند با پستان‌های برهنه در پارک‌ها و تظاهرات خیابانی ظاهر شدند، اروس را از شکلی محصور در چهاردیوار خانه خارج کرده و به فضای عمومی آوردندش، از همسران به باور خود مردسالارشان جدا شدند به دسته‌های هیپی‌ها پیوستند، خانواده‌های بسیاری را از بیخ و بن ویران کردند، با زنان دیگر زندگی اشتراکی بدون حضور مرد را تجربه کردند، بچه‌هایشان را به تنهایی بزرگ کردند، زیر کاسه کوزه‌ی رهبران مرد احزاب سیاسی چپ زدند، به نقش فرودست خود در جامعه، بازار کار، خانواده، قدرت سیاسی و اقتصادی و همه چیز دیگر اعتراض کردند و از این رهگذر حقوق بسیاری به دست آوردند. شریعتی ترجیح می‌دهد به جای سخن گفتن از این پیکارهای زنانه و دستاوردهای پررنج شخصی و سیاسی و اجتماعی و سکسوال آن نبردهای سیاسی و اجتماعی؛ «زن شب» را در مقابل «زن روز» بگذارد و با استناد به فرهنگ دوگانه‌باور دینی؛ از جدایی اعضای بالا از اعضای پایین تن آدمی بگوید تا به این وسیله مانع از آن شود که «شیرازه‌ی وجودی و قوام ملی یا مذهبی و اصالت و شخصیت تاریخی ما» (این مای مردانه) از هم بپاشد. «همه با هم» ای که دیرتر از سوی رهبری نیروهای سیاسی شیعه‌ی تندرو هم طرح شد.

تصویری که آل احمد و شریعتی از وضعیت بخش مدرن جامعه‌ی ایرانی و فرهنگ جوانان و زنان این بخش به دست می‌دهند چنان است که پنداری رژیم شاه در پی تبدیل ایران به یک روسپی‌خانه‌ی پهناور بوده است.

تحصیلات زنان، راه یافتن آنان به سپهر عمومی و بازار کار از دیدگاه این روشنفکران عمومی هیچ اهمیت جدی ندارد. جدا کردن اقتصاد و فرهنگ، زیربنا و روبنای تن آدمیزاده، خوار داشتن لذت و عشق‌ورزی بیرون از هنجارهای دینی مردانه، و بدبینی شدید به تن زنانه همان نقطه‌ای است که شریعتی و آل احمد و روحانیت اسلامی تندروی شیعه یکدیگر را می‌جویند و می‌یابند. یک جنگ سیاسی-فرهنگی و دیسکورسیو-معنوی تمام عیار (از راه ایجاد دوالیسم تن و جان، غرایز جنسی و گرایش‌های اندیشگانی، روبنا و زیربنا، بیرون و درون، استقلال و وابستگی، اقتصاد و فرهنگ، خاور و باختر، اسلام و مسیحیت، مادی و معنوی، و نظایر آن) علیه مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه‌ی کج و کوله را در ایران پیش می‌برند که به‌ویژه رو به سوی زنان دارد. به یکسان فقیراند این مردان و تنوع در آن‌ها چه ناچیز است.

پایان در آغاز نهفته است

خط سیر رویکرد آل احمد و شریعتی را که ادامه دهیم، به هژمون شدن روحانیت متعصب و تندروی شیعه می‌رسیم و سخنرانی رهبری رژیم جدید در روز ۱۶ اسفند ماه ۵۷ در مدرسه رفاه که گفت: "در وزارتخانه‌ی اسلامی نباید معصیت بشود. در وزارتخانه‌ی اسلامی نباید زنده‌های لخت (تاکید از من است) بیایند. زنها بروند، اما با حجاب باشند مانعی ندارد بروند کار کنند. لیکن با حجاب شرعی باشند. (کیهان ۱۶ اسفند ۵۷ شماره ۱۰۶۵۵ صفحه ۱). در همان روز «ایت‌الله طالقانی در مصاحبه با روزنامه‌ی کیهان ضمن توضیح فلسفه‌ی حجاب و مزایای آن در اسلام، نقد حکومت پهلوی و غربزده کردن زنان گفت: "هو و جنجال راه نیاندازند و همانطور که بارها گفتیم همه‌ی حقوق حقه‌ی زنان در اسلام و در محیط جمهوری اسلامی محفوظ خواهد ماند. و از آنها خواهش می‌کنیم که با لباس ساده با وقار، روسری هم روی سرشان بیاندازد به جایی بر نمی‌خورد. اگر آنهایی هم که می‌خواهند مویشان خراب نشود اگر روی مویشان روسری بیاندازند بهتر است و بیشتر محفوظ می‌ماند... چه جنگها چه قتلها چه فجایع که تا یک سال قبل دائما هر روز یک قسمت از اخبار روزنامه‌ها همین فجایع بود. منشا اینها کی بود؟ منشا اینها از کجا بود؟ غیر از همین تحریکات بیجا بود؟ واقعا یک عده زنها این جوانها را اذیت می‌کردند (تاکید از من است). آنها یک عده ای شکایت داشتند جوانها ما را اذیت می‌کنند. یک جوانی که وسیله‌ی زن گرفتن ندارد وسیله کار ندارد زندگی سرو سامان ندارد وقتی این زن را با این صورت می‌بیند که گاهی یک پیرزن پنجاه شصت ساله خودش را مثل یک دختر ۱۴ ساله نمایش می‌دهد توی خیابان یا سرکوچه این بیچاره اذیتش می‌کند (تاکید از من است) ناراحتش می‌کند و این یک جور آزار جوانها است و امیدواریم که بعد از این جوانهای ما هم سر و سامان پیدا کنند... اجباری حتی برای زنده‌های مسلمان هم نیست. چه اجباری... " (کیهان ۲۰ اسفند ۵۷ شماره ۱۰۶۵۸)

به لحن «پدر طالقانی» توجه کنید، همان که یک روحانی مترقی به شمار می‌آمد. به دوگانه‌ی «پیرزن پنجاه شصت ساله» (تاریخ پیرشدن زنان را هم تعیین کرده) و «دختر ۱۴ ساله» دقت کنید. ببینید چگونه از آراستگی و به‌خود رسیدن «پیرزن پنجاه شصت ساله» گلایه می‌کند چون یقین دارد که به نعوذ مرد جوان بی‌زن می‌انجامد. دقت

کنید که چگونه دختر ۱۴ ساله را ابژه‌ی جنسی مناسبی برای مردان جوان بی‌زن می‌داند. ملاحظه کنید چگونه از زن می‌خواهد برای خاطر مرد جوان بی‌زن خود را به روسری ببوشاند و مو و روی خود را از دیدگان پنهان دارد. اصولاً ببینید چگونه زن را «مال مرد» می‌داند.

سالی که نکوست از بهارش پیداست. یا به یک بیان دیالکتیکی می‌توان گفت: «پایان در آغاز نهفته است». سرنوشت محتوم «انقلاب» در جملات تکان‌دهنده، اهانت‌آمیز و هولناک بالا ادا شده از سوی روشنفکران عمومی متمایل به اسلام و همچنین روحانیت مرتجع و مترقی نهفته است. هر وجدان سلیمی با خواندن و شنیدن جملات تکان‌دهنده و سراپا اهانت بالا باید کاملاً متوجه می‌شد که زنان را به چه تیره‌روزی و مشقتی دچار خواهند کرد، و از این رهگذر، کلیت جامعه را به چه انحطاط هستی‌سوزی سوق خواهند داد. آیا جامعه واکنشی به این شیپور بازگشت به آموزه‌های هزار و اندی سال پیش و اعلام جنگ با مدرنیته‌ی واقعا موجود نشان داد؟ فروریزی هولناک پندارهای بزرگ!

تمامی الفاظ جهان را در اختیار داشتیم و

آن نگفتیم که

به کار آید

چرا که تنها یک سخن

یک سخن در میانه نبود:

آزادی!

ما نگفتیم تو تصویرش کن! (شاملو)

فردای آن روز (روزی که خمینی و طالقانی آن سخنان اهانت‌آلود را به زبان آوردند) خیزش زنان را داریم و نخستین مواجهه‌ی جامعه با منحط‌ترین و خشن‌ترین حکومتی که ایران در دوران معاصر به خود دیده است. خیزش زنان از سوی سازمان‌های سیاسی عمده چه چپ و چه لیبرال پشتیبانی نمی‌شود، مداخله‌ای صورت نمی‌گیرد مگر صدور یک اطلاعیه از سوی مجاهدین و چریک‌های فدایی که حمله به تجمع زنان را محکوم می‌کنند. حزب توده سکوت اختیار می‌کند و واکنشی نشان نمی‌دهد.

جزئی و نیروهای مذهبی متعصب تندرو

من از نوشته‌های چپ‌های ایرانی پیش از انقلاب در زمینه‌ی مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه و موضوع زن در پرتو آن، بی‌اطلاع هستم. از سر اتفاق (در همین چند روز اخیر) متن چالاک و هشیار از بیژن جزنی به نام مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی به دستم افتاد که اگر از برخی صورت‌بندی‌های نظری نوشته که با نگاه امروزی کلیشه‌ای می‌نمایند، بگذریم، خوشبینی مفرط آن نسبت به کم‌اثری نیروهای تندروی شیعه نومیدکننده است، در این نوشته نشانه‌ای از «جنگ فرهنگی» و درافتادن با گفتمان چندجانبه‌ی طیف مذهبی‌ها به چشم نمی‌خورد. در

نبردهای هژمونیک بر سر فرهنگ سنتی و استفاده از آن، که بین دستگاه حاکم و نیروهای تندروی شیعه، در گرفته، جزئی توصیه‌ای به مداخله‌گری در راستای روشنگری غیردینی و تلاش برای نقد دین نمی‌کند. گویا این جنگ ارتباطی به نیروهای چپ و مترقی ندارد. جزئی در باره‌ی تاکتیک‌های مرتجعین مذهبی می‌نویسد:

«تحریک احساسات مردم در روزهای سوگواری و استفاده از منبر و مسجد در این روزها، به‌طور کلی استفاده از مجامع مذهبی در تحریک احساسات محافظه‌کارانه‌ی توده‌ها در مسائلی که با مذهب تضاد دارد و به عنوان هتک حرمت مذهب و اصول و فروع آن به شمار می‌رود؛ مثل تحریم مشروبات الکلی، تخطئه‌ی سینما و موزیک و پاره‌ی مظاهر تمدن غرب که در جامعه رایج شده، مبارزه با لخت شدن زن‌ها (تاکید از من است) به‌عنوان مد فرهنگی در قبال چادر و چاقچور، مخالفت با عکس‌ها و تصاویر جنسی و از این قبیل و بسیاری چیزهای دیگر. در این موارد مذهبی‌ها روی زبان‌های اجتماعی این مفاسد دست نمی‌گذارند (تاکید از من است) و حداقل در بین توده‌ها و عوام‌الناس صرفاً به مغایرت و منافات این پدیده‌ها با مذهب تاکید می‌کنند... ما کوشش خواهیم کرد که احساسات مذهبی توده را جریحه‌دار نکنیم، به عبارت دیگر در مبارزه با مذهب دچار چپ‌روی نشویم و کار فردا را در برنامه‌ی خود قرار نخواهیم داد. (تاکید از من است)».

در نوشته‌ی جزئی یک بحث جدی از چند و چون «تمدن غربی» یا مدرنیته‌ی سرمایه‌داری و شکل و شمایل آن در ایران، و نحوه‌ی مواجهه‌ی چپ مارکسیست ایرانی با آن به چشم نمی‌خورد. از عبارت یاس‌آور «لخت شدن زن‌ها» که بگذریم، عبارتی که بر زبان آوردن آن از جزئی دور می‌نماید. به نظر می‌رسد که جزئی هیچ نیازی نمی‌بیند به بررسی آن چیزی بپردازد که تمدن غربی می‌نامدش. همین عدم التفات به تمدن غربی و مبارزات فرهنگی پردامنه در باختر که اتفاقاً در بطن مبارزات «اقتصادی» و اجتماعی انجام شده و می‌شود، به آن جا می‌انجامد که مداخله در نبردهای ضد هژمونیک در سپهر فرهنگی را موکول کند به فردا، یعنی وقتی که چپ هژمون شده باشد یا هنگامی که قدرت سیاسی را به دست آورده باشد. روشن است که جزئی خود را در یک ائتلاف تاکتیکی با همین نیروهای مذهبی واپس‌گرا و هوچی‌گر می‌داند: «مادامی که این مراجع در مقابل دستگاه حاکمه قرار دارند و علیه ما وارد عمل نشده‌اند از هماهنگی با آن‌ها ابایی نخواهیم داشت...».

به‌جا است که همین جا یادی هم از متن بسیار کوتاه امیر پرویز پویان خشمگین از امپریالیسم ترسان از انقلاب بکنم. مطلبی چهارپنج صفحه‌ای که در انتقاد از جلال آل احمد و پس از مرگ او به نگارش درآمده است، پویان در این مطلب به آل احمد انتقاد می‌کند که روحیه‌ی تشکیلات‌پذیری نداشته و یک خرده‌بورژوازی ناراضی است. مطالب او رو به زحمت‌کشان نداشت و به همین دلیل هم تشییع جنازه‌ی او با حضور جمعیتی از غیرزحمت‌کشان انجام شد. در مقابل، تشییع جنازه‌ی صمد بهرنگی و تختی را پیش می‌کشد و این که مصادف شدن مرگ فروغ فرخزاد با چهلیم تختی نتوانست به جز مشت‌ی روشنفکر گنده دماغ، مانع حضور دیگران (مردم یا توده‌ها) در مراسم تختی گردد. جالب این که فروغ فرخزاد با شیوه‌ی زیست نسبتاً آزادی که پراتیک می‌کرد و اشعار اروتیکی که می‌گفت، و خشم و اندوهی که از تجربه‌ی مردسالاری و عقب‌ماندگی اجتماعی در اشعارش به نمایش می‌گذاشت چنگی به دل پویان نمی‌زند و سبب نمی‌شود که دو کلمه در تمجید این زن شورشی بنویسد.

انتقاد پویان به آل احمد از موضعی طرفدار استالین و سیاست‌های مبتنی بر «دیکتاتوری پرولتاریا» و سوسیالیسم غیرفرمیستی صورت می‌گیرد و به همین دلیل هم به «رویزیونیسم» ضداستالینی آل احمد می‌تازد و فردگرایی خرده‌بورژوازمابانه‌اش را که از پذیرش حزب سر باز زده است، به باد انتقاد می‌گیرد. دریغ از یک انتقاد اصولی به دین و سنت، با این که می‌داند آل احمد با چرخش خود به سوی اسلام، کعبه‌ی آمالی از سنت و دین ساخته است. با آل احمد در دیسکورس ضدامپریالیستی‌اش شریک است اما هم‌زمان از موضع ضداستالینی و رویکرد فرمیستی-لیبرالی او ناراضی است. رفرمیسم لیبرالی به اعتقاد او خطرناک است اما چنگ زدن به سنت و دین زنگ خطری را در گوش او به صدا در نمی‌آورد. از مواضع آل احمد در باره‌ی مظاهر تمدن سرمایه‌داری در ایران و «صفا دادن به سرو رو و ول گشتن» زنان انتقادی نمی‌کند. می‌بایست با این انتقادات همدلی داشته باشد که انتقادی را به آن‌ها روا نمی‌داند.

گمان می‌کنم پر بیراه نباشد اگر بگویم که چپ و طیف ملی-مذهبی (آل احمد و شریعتی در این اردوگاهند) حول گفتمان ضرورت کسب استقلال اقتصادی از «امپریالیسم جهان‌خوار» و آزادی از «تقسیم کار» موجود در بازار جهانی توافق داشتند و به همین دلیل حول چندوچون تمدن سرمایه‌داری و محاسن و معایب آن بحث نمی‌کردند چون آن را به امپریالیسم فروکاسته بودند. نه تنها چپ توده‌ای که چپ غیرتوده‌ای هم در یک نوع اتحاد یا ائتلاف منفی با روشنفکران نیروهای ملی-مذهبی بود و ترجیح می‌داد به مخالفت سرسختانه‌ی طیف وسیعی از نیروهای ملی-مذهبی با مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه و آزادی زنان از قیدوبند سنت، خانواده و آموزه‌های دین اهمیتی ندهد.

اگرچه چهره‌های فرهنگی برجسته‌ای همچون فروغ فرخزاد و احمد شاملو و دیگران اشعار اروتیک، عاشقانه و سرشار از ستایش تن و لذت تنانه می‌سرودند، و شاملو خود بعدها به یکی از پیشقراولان مخالفت با دیکتاتوری مذهبی تازه تاسیس تبدیل شد، اما گمان نمی‌کنم چپ سیاسی (و آن‌ها که طرفدار مبارزه‌ی مسلحانه بودند) دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، هرگز به اهمیت یک جنگ دیسکورسیو ضدهرژمونیک علیه گفتمان طرف مقابل واقف شده باشد.

طبری: تئوری‌های غیرپراتیکی

اما برگردیم به پرسش بالا، نمی‌توان علت خطای آن بخش از چپ را که شرمگنانه یا با گستاخی به این خیزش جانانه و شگرف، پشت کرد، صرفاً یک تاکتیک سیاسی نادرست دانست که گویا «حواس‌شان نبوده است». حتی موضوع به تضاد بین تئوری و پراتیک هم ربط نداشت که بابت شکستن عهد و پیمان؛ آنچه در تئوری گفته بودند و در پراتیک خلاف آن عمل کرده بودند؛ نقدشان کنیم. به نظرم موضوع پیچیده‌تر و عمیق‌تر است. موضوع این است که تئوری‌ها ارتباطشان را با واقعیت از دست داده و غیرپراتیک شده بودند. به جای «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» که همه جا بحث‌اش سر زبان‌ها بود یا به عبارتی، به جای تحقیق پیرامون منطق موضوع، موضوعی برای منطق عام خود یافتند. با این که برای نمونه نزد احسان طبری، نظریه‌پرداز فلسفی-اجتماعی به‌نام حزب توده، هنگام بررسی انقلاب ۵۷ از محتوا سخن گفته می‌شود اما هرگز منطق محتوا (فرماسیون اجتماعی ایران، فرایند انقلاب، و متعاقب آن موضوع «فرایند در نتیجه») که به‌ویژه در رهبری حکومت جدید خود را نشان می‌دهد) بنا به

اسلوب علمی بررسی نمی‌شود.

ماجرا از این قرار است که این بخش، حزب توده، و همچنین بخش عمده‌ای از چپ و نیروهای سیاسی وقت، به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی همه‌شمول باور نداشتند و اصولاً چنین چیزی مورد قبول‌شان نبود. کنجکاوی تئوریک زیادی در خود حس نمی‌کردند و به بسته‌بندی ایدئولوژی به اصطلاح رهایی‌بخش خود (مارکسیسم-لنینیسم) نوعی ایمان دینی داشتند. برای نمونه کافی است که نوشته‌های احسان طبری را در مورد «بنیان‌گذاران» مارکسیسم-لنینیسم و آینده‌ی ناگزیر سوسیالیستی جهان مرور کنیم. در این نوشته‌ها گاه با مفاهیم و عباراتی سروکار داریم که برای نگاه امروزی سخت نامانوس و بهت‌آورند. بنا به آموزه‌های ماتریالیسم دیالکتیکی، ماتریالیسم تاریخی و نظریه‌ی سیاسی الهام گرفته از بسته‌بندی‌های حاضر و آماده‌ی روسی رایج در آن زمان، فرمول‌های سراسری برای همه چیز به دست داده می‌شود و همه‌ی معماها یک به یک بدون زحمت فراوان حل می‌شوند. به این ترتیب با یک دستگاه عظیم از آموزه‌های ایدئولوژیک روبرو هستیم که شباهت زیادی به یک دستگاه ایدئولوژیک دینی دارد. طبری در جلد دوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی می‌نویسد:

«بینش مارکس و انگلس به تمام معنی یک ترازنامه‌ی نوین از همه‌ی دستاوردهای معرفت انسانی در زمینه‌ی منطق، جهان‌شناسی، اخلاق و هنر بوده است و توانست کلیه‌ی استنتاجات گرانبهای نسل‌ها متفکران را در داخل یک سیستم هماهنگ و از جهت منطقی منسجم نه تنها به هم پیوند دهد بلکه اوج بخشد ... پس از مارکس و انگلس، لنین دستاوردهای قریب سه دهه پس از آن‌ها را با نبوغ شگرف خود تعمیم داد و بینش مارکس و انگلس را تقریباً در همه‌ی عرصه‌های مختلف آن با تحولات زمان، همپا ساخت ... استالین نقش تنظیم‌گر باقریحه‌ی این سیستم را با اسلوبی تاحدی قشری و سکولاستیک ایفا نمود» (یادمان باشد که همین اندک انتقاد به استالین هم پس از دوره‌ی استالین‌زدایی کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست شوروی مجاز دانسته شده است).

در سراسر کتاب قطور مجموعه‌ی مقالات طبری (که بی‌تردید به بحث‌های بسیار جالبی هم ارجاع می‌دهد) گفتاوردها و تاکیدات بسیاری مبنی بر «استفاده‌ی خلاقانه» از دانش مارکسیستی به چشم می‌خورد و حتی جایی گفته می‌شود «برای یک مارکسیست این که دارای اهمیت اصولی است، این نیست که نو و کهنه را به شکل تجریدی و ساده‌شده در مقابل هم قرار دهد، بلکه باید تضادهای واقعی را جسورانه بشکافد ...»؛ اما متأسفانه وقتی پای عمل کردن به این قول‌ها وسط می‌آید قلم او به شدت کند و گنگ و از مسیر علمی و دیالکتیکی که وعده می‌دهد، منحرف می‌شود.^۱ طبری در بحث‌های فلسفه‌ی تاریخ خود از «قوانین اجتماعی» سخن می‌گوید و این که جامعه را باید با قوانین ویژه‌ی آن توضیح داد. همین دیدگاه و قائل بودن به «قوانین» عام اجتماعی منجر به آن می‌شود که انقلاب ایران را هم یکی از «نمود»‌های آن قوانین قلمداد کرده و آن را همراه با مسیر «انقلاب جهانی» ارزیابی کند. چیزی که دیرتر به آن بازمی‌گردم.

خوشبینی فوق‌العاده‌ای از لایلای سطور نوشته‌های طبری تراوش می‌کند که حتی برای آن سال‌ها، وقت نگارش‌شان، هم افراطی است، سال‌هایی که شاهد تجاوز نظامی شوروی به افغانستان هستیم و اقتصاد شوروی در

۱ حتی جایی در کتب خود ص. ۱۴۷ انقلاب ایران را با انقلاب فرانسه مقایسه می‌کند و احوال خود را با حالات کندرسه می‌سنجد و اضافه می‌کند که انقلاب ایران می‌رود که رهایی از استعمار و بهره‌کشی و استبداد را به کشور اهدا کند.

بنیان‌های خود به لرزه افتاده است، می‌دانیم که سال‌ها پیش از این تاریخ (تجاوز به افغانستان) اکثریت احزاب چپ باختر به مدل شوروی و داعیه‌ی رهبری جهانی آن پشت کرده‌اند، در ادامه‌ی همین خوشبینی است که روحیه‌ی ظفرمندی چیره بر نوشته‌های طبری، بیش از آن که به رنگ و بوی ایده‌آلیسم و اتوپسیسم انقلابیون واقعی شبیه باشد، بیشتر به ساده‌انگاری و ناچیز گرفتن معضلات واقعی می‌ماند.

طبری در مقالات خود از چیزی خودپو به نام روند تاریخ سخن می‌گوید که شخصیت فعال باید همپای آن شود تا مقابل آن قرار نگیرد. علاوه بر انقلاب جهانی و پیشروی ناگزیر به سوی سوسیالیسم، روحیه‌ی تسخیر طبیعت و فتح آن، و همچنین غلبه بر تمام موانع پیش پای انسان در نوشته‌های او به چشم می‌خورد. این خوشبینی مفرط همراه با روحیه‌ی ظفرمندی و فتح‌گرایی که لابلای خطوط موج می‌زند، برای خواننده‌ی انتقادی آن روز هم حتی باید به تخیلی زیبا و کودکانه، اما برای همیشه از دست رفته، شبیه بوده باشد. چه مدت‌ها پیش معصومیت تمدن جدید (خواه سرمایه‌داری یا به اصطلاح سوسیالیسم شوروی و چین و نظایر آن) در هنگامه‌ی جنگ اول جهانی و دیرتر با ظهور استالینیسم در شوروی، و باز دیرتر با ضربه‌ی مهلک ناشی از ظهور نازیسم و جنگ دوم جهانی از بین رفته بود. خواندن سطور زیر برای خواننده‌ی امروزی که بر سر «ایمان خویش» به آینده‌ی بشریت و سیاره‌ی آبی در حال احتضار می‌لرزد، تجربه‌ای باز هم تکان دهنده‌تر است:

«اکنون انسان در آستانه‌ی رهایی اجتماعی است. استانه‌ی انبوه از امید و دلهره. آینده‌ی انسان حل تناقضات درون جامعه‌ای برای پرداختن تمام و کمال به نبرد با طبیعت: مرگ، پیری، بیماری، کوه‌های فلک‌سا، و اقیانوس‌های پهناور، طوفان، زلزله، قحطی و خشکسال، بی‌آبی، صحرای سوزان، بیابان‌های یخبندان و غیره است، برای تبدیل کره‌ی زمین به بهشتی خرم، برای انسانی کردن طبیعت...». این بینش را به تبعیت از روی باسکار روحیه‌ی فتح‌گرایی و ظفرمندی در مواجهه با طبیعت می‌نامم که ریشه در سوسیالیسم متکی به «رشد غول‌آسای نیروهای تولیدی» دارد و این که چیرگی بر طبیعت بنا به این دیدگاه امری است ممکن، شدنی و مطلوب.

نوعی تکامل‌باوری خوشبینانه، تک‌خطی و غیرانتقادی در ماتریالیسم تاریخی او به چشم می‌خورد، اگرچه از هشدار مارکس و انگلس مبنی بر امکان واپس‌رفتن هم سخن به میان می‌آورد. اما این هشدار در مقابل باور به روند رو به جلو و مثبت تاریخ و قدرت‌های تولیدی انسان، از بیخ و بن رتوریک می‌نماید و شانس برای جدی گرفته شدن ندارد. گویی سرنوشتی خردمند به مکر قوانین خود، به رغم تضادهای مستتر در واقعیت اجتماعی، ما را در مسیر بهروزی به پیش می‌راند. دستی نامرئی که از پشت هل‌مان می‌دهد.

طبری و دمکراسی بورژوایی!

در همین راستا برخورد او به آن چه که چپ عموماً «دمکراسی بورژوایی» نامیده هم حائز اهمیت است. به جملاتی از احسان طبری گوش فرادهیم:

«ما مارکسیستهای ایرانی، به پیروی از جهان بینی خود عطشان روزگاری هستیم که شرایط عینی تامین آزادی

واقعی انسان، و رهایی از همه قیدوبندها و موانعی که امروز جسما و روحا اشکار و نهان، در بندش نگاه می‌دارد، تامین گردد و هم در این راه می‌کوشیم ولی نیک می‌دانیم که "آزادی‌گرایی" بورژوازی و "چندگرایی" (پلورالیسم یا تعدد سازمان‌های حزبی و غیره) به طور عمده یک "نمای" بی‌محتوا است و آن اندازه هم که محتوای واقعی در پس این نمای پُر زرق و برق وجود دارد به برکت فداکاری‌های عظیم خلق و علی‌رغم بورژوازی بدست آمده است»^۲.

ردیهای تئوریک طبری بر دمکراسی و پلورالیسم در همین حد است و به همین سادگی. اما طبری هم‌زمان تقلا می‌کند تا با به میان کشیدن پای مارکس و لنین، استدلال خود را قوت بیشتری ببخشد، هر چند این استدلال خواننده را بیش از پیش آشفته می‌دارد.

برای نشان دادن عظمت درک مارکس از آزادی می‌گوید:

«با این حال به سخن مارکس، خصیصه‌ی نوعی مهم انسان آنست که وی موجودی است هدف‌گزين و هر گام وی بسمت تمدن، گامی است بسمت آزادی و گسترش دایره‌ی آزادی هر فردی از افراد اجتماع شرط مهم گسترش دایره‌ی آزادی خود اجتماع است. یا به بیان دیگر هر قدر کمیت انسان‌هایی که در تعیین سرنوشت خویش آزادند، در جامعه‌ای بیشتر باشد، تکامل آن جامعه سریع‌تر و بیشتر خواهد بود. ولی حد و درجه‌ی عمل آزادانه‌ی انسان، عمل آزادانه‌ی جامعه، امری دیمی و خودبخودی نیست بلکه به سطح رشد عمومی جامعه و از آن جمله به سطح رشد و شیوه تولید اجتماعی بستگی دارد. همانطور که سخن مارکس که گفت "رشد آزادانه‌ی هر فردی شرط رشد آزادانه همه‌ی افراد است" درست است، به‌همان ترتیب سخن لنین نیز به‌مثابه مکمل این سخن درست است، آنجا که گفت: "در جامعه زیستن ولی خود را از آن فارغ شمردن، روا نیست... آزادی فردی نمیتواند و نباید در نقطه مقابل آزادی اجتماعی قرار گیرد"».

تفاوت بسیاری هست بین این جمله که «هر قدر کمیت انسان‌هایی که در تعیین سرنوشت خویش آزادند، در جامعه‌ای بیشتر باشد، تکامل آن جامعه سریع‌تر و بیشتر خواهد بود» و جمله‌ی لنین که «آزادی فردی نمی‌تواند و نباید در نقطه مقابل آزادی اجتماعی قرار گیرد». در جمله‌ی مارکس آزادی به شکلی گسترش‌یابنده و مثبت درک می‌شود و بنا به آن، حتی اگر کمیت محدودی از انسان‌ها را هم شامل شود، همچنان ارزشمند است و برای گسترش آن به یک کمیت وسیع‌تر باید کوشید. تا بدانجا که «رشد آزادانه‌ی هر فردی شرط رشد آزادانه‌ی همگان گردد». اما آزادی نزد لنین شکل منفی به خود می‌گیرد و آزادی فردی و آزادی اجتماعی در مقابل هم تعریف می‌شوند. آزادی فردی می‌تواند نقض آزادی اجتماعی تلقی شود و در این صورت حکم بعدی محدود کردن آن و یا مانع شدن از آن خواهد بود. تاریخ نشان داده است که بخش عمده‌ای از چپ اصولا با استناد به این برداشت منفی و محدودگرانه است که مقوله‌ی آزادی‌های فردی و اجتماعی و سیاسی را درک کرده است.

طبری بلافاصله در ادامه‌ی بحث بالا، به موضوع جوامع طبقاتی و منافع آنتاگونیستی نهفته در آن می‌پردازد و مشروعیت ردیهای خود را تحکیم می‌بخشد: «آزادی افراد در مقابل آزادی جامعه قرار می‌گیرد... آزادی بهره‌کشی به

اجبار بهره دهی کارگر منجر می‌شود...مثلا مالکیت خصوصی سرمایه‌داران بر وسایل تولید که عین غصب و دزدی است مقدس اعلام می‌شود و یا مارکسیستها که به این غصب و دزدی معترضند و می‌طلبند که مالکیت اجتماعی شود گاه مهدورالدم و کشتنی اعلام می‌گردند».

طبری بی این که موضع خود را در قبال آزادی‌های سیاسی، مدنی و اجتماعی فردی و جمعی تعریف کند و توضیح بدهد، خود را به بحث آزادی طبقات توانگر برای دزدی و غصب و بهره‌کشی مشغول می‌کند و به این ترتیب به تایید حرف لنین می‌رسد و بر درک منفی او از آزادی صحنه می‌گذارد.

وی کمی پایین‌تر می‌نویسد که: «پایه‌گزاران لیبرالیسم بورژوازی...طرفدار قدرت محدود دولت و قدرت عمل نامحدود سرمایه‌داران بودند. امروز در ظاهر قدرت دولت در کشورهای سرمایه‌داری وسیع شده است. ولی این وسعت دامنه قدرت اتفاقا بخاطر حفظ منافع سرمایه‌داران، و نه علیه آنها انجام گرفته».

درنگی در این جا می‌کنم تا بگویم که صوری دانستن تمام تغییرات و نفی‌ها (به رغم خصلت محفوظ‌دارنده‌شان؛ که به معنای حفظ و نه فراروی از شالوده و زمینه‌ی اصلی تضاد است) و برخورد فونکسیونالیستی با دگرگونی‌های انجام شده در صورت و ماهیت سرمایه‌داری یکی دیگر از نقاط ضعف این چپ بوده است. به جای بررسی این که چرا به‌ویژه در دوره‌ی پساجنگ دوم، دولت در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته از چنان گستردگی و قدرت مداخله‌ای در سازوکارهای اقتصادی و سیاسی برخوردار شد، طبری آن را به سادگی همچون زائده‌ای از قدرت سرمایه‌داران می‌بیند. به این ترتیب مبارزه‌ی طبقاتی در کشورهای باختر، سیاست کینزی، وجود خود اتحاد جماهیر شوروی به عنوان یک قطب جهانی هراس‌انگیز، و نظایر آن به‌عنوان سازوکارهایی اجتماعی و سیاسی که منطق سرمایه را زیر فشار شدید گذاردند، و آن را جهت دیگری بخشیدند، به حساب نمی‌آیند. مسئله‌ی زنان هم به همین نحو صوری قلمداد می‌شد. زنان و سرنوشت‌شان هم به همین ترتیب کارکردی از منطق سرمایه و شگردهای بورژوازی تلقی می‌شد.

در ادامه باز هم تکرار می‌کند: «شرط واقعی ایجاد محمل عینی آزادی واقعی انسانی، ایجاد محمل اجتماعی یعنی لغو نظام ناهمساز اجتماعی است. در جامعه بدون طبقات شرایط رشد همه جانبه و هماهنگ شخص پدید می‌آید و وی (فرد) در واقع به اداره‌کننده‌ی سرنوشت خود مبدل می‌گردد و میان آزادی او و آزادی جامعه همگونی و همگرایی برقرار می‌شود».

طبری با احاله‌ی آزادی به جامعه‌ی بی‌طبقه همچنان از بحث پیرامون دموکراسی و آزادی‌های سیاسی - لیبرالی طفره می‌رود. سپس صفحاتی را به دسته‌بندی انواع دموکراسی تخصیص داده و در این میان، دموکراسی بورژوازی را هم توصیف مختصری می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون دموکراسی اقتصادی هنوز وجود ندارد، پس دموکراسی سیاسی چندان نمی‌آورد (گرچه طبری می‌نویسد که دموکراسی بورژوازی برای کشورهای عقب‌مانده لازم است اما غایت نهایی نیست) و هر 4 سال یک بار پای صندوق‌های رای رفتن و طرف این یا حزب را گرفتن و به مسند قدرت نشاندنش چاره‌ی کار نیست. طبری در حالی این نتیجه را می‌گیرد که از بحث در باره‌ی مدل شوروی به عنوان الگوی دموکراسی سوسیالیستی سرباز می‌زند و به این نکته نمی‌پردازد که چرا در دموکراسی سوسیالیستی شوروی فقط یک

حزب سیاسی وجود دارد که آن نیز زائده‌ی کمیته‌ی مرکزی و این یک نیز زائده‌ی «مقام رهبری» است.

روشن است که دمکراسی پارلمانی به نظر طبری دارای اهمیت جدی نیست و شاید به همین جهت هم تعریفی جامع (منطقی-مفهومی) یا شرحی تاریخی از دمکراسی و فرایند گسترش آن در جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری و موانع شیوع آن به جوامع جهان سومی به دست نمی‌دهد. اصولاً تعریف او از دمکراسی سیاسی زیر سایه‌ی سنگین تعریف صوری او مبهم می‌ماند و هرگز معلوم نمی‌شود که 1. دمکراسی سیاسی چیست، 2. شکل و محتوای آن کدام است یا به عبارتی چگونه باید حضور و غیاب آن را تشخیص بدهیم، 3. از دیدگاه مارکسیستی-لنینیستی چه قوت‌ها و چه ضعف‌هایی دارد، و 4. سرانجام این که ما در ایران با این نوع دمکراسی چه باید بکنیم، آیا اصولاً سر در پی‌اش بگذاریم یا نه. اگر آری، چگونه باید به آن دست یابیم و چه استفاده‌هایی از آن می‌توانیم ببریم.

مارکس و مدرنیته‌ی سرمایه‌داری

اما برخورد مارکس با مدرنیته‌ی سرمایه‌داری تا این حد سرسری نیست. برای نمونه هنگامی که وقایع دردناکی را شرح می‌دهد که زندگی طبقه‌ی کارگر انگلستان به خاطر وجود کارخانه‌ها دستخوش آن‌ها شده، یادش نمی‌رود که از جنبه‌های مثبتی که این دد (سرمایه) با خود به همراه آورده نیز بگوید:

«چنان که رابرت اوئن به طور مفصل نشان داده است، نطفه‌ی آموزش آینده در نظام کارخانه‌ی حضور دارد، این آموزش که در مورد تمامی کودکان بالاتر از سن معینی، کار مولد را با آموزش و ورزش درهم می‌آمیزد، نه تنها یکی از روش‌های ارتقای تولید اجتماعی ست بلکه تنها روش ایجاد انسان‌هایی است که در همه‌ی ابعاد تکامل یافته‌اند...».

یا در باره‌ی زنان، پس از نقل داستان‌های دلخراش از سرگذشت‌شان زیر دست کارفرمایان سودجو و در ته معادن تاریک، می‌نویسد: «هر قدر هم که فروپاشی نهاد قدیمی خانواده، در چارچوب نظام سرمایه‌داری وحشتناک و تکان‌دهنده باشد، صنعت بزرگ با نقش تعیین‌کننده‌ای که به زنان، نوجوانان و کودکان هر دو جنس در فرایندهای سازمان‌یافته‌ی تولید اجتماعی خارج از قلمرو خانگی داده، پایه‌ی اقتصادی جدیدی برای شکل بالاتری از خانواده و مناسبات بین جنس‌ها پدید آورده ست...».

مارکس توجه کافی دارد تا با توصیفات پدیدارشناسانه‌ی بازرسان دولتی به دام معتقدات محافظه‌کاران آن عصر نیفتد که فریاد استغاثه‌شان از «مفاسد» اجتماعی و «هرزگی» زنان به آسمان بلند است، و از ضرورت بازگرداندن زنان به چارچوب سنتی خانواده‌ی پدرسالار دفاع می‌کنند. کار او نقد درون‌ماندگار است. از آن چه هست به آن چه باید بشود، یا می‌تواند بشود، نقب می‌زند. گوش شنونده و چشم خواننده را با محکوم کردن وضع موجود و سوگواری ریاکارانه بر گذشته‌ی از دست رفته، از آن نوع که آل احمد و شریعتی می‌کنند، آزار نمی‌دهد. نه جزئی، نه پویان و نه طبری تهور مارکس را به کار نمی‌زنند و با شبه‌مدرنیته‌ی واقعا موجود در ایران به روش مارکس مواجه نمی‌شوند. مسئله‌ی زنان در نوشتارهای این اندیشمندان هیچ حضوری ندارد مسئله‌ای که برای بررسی وضعیت هر

طبری و انقلاب ۵۷: ذات و پدیدار

طبری در تحلیلی که در فصل مربوط به انقلاب ایران نوشته است انتقال قدرت را از دست «الیگارش‌ی به غایت ضد ملی و ضد دموکراتیک (رژیم شاه) به دست قشرهای ملی و دموکراتیک (رژیم جدید)» مثبت ارزیابی کرده و می‌گوید: «این انقلابی است به معنای کامل کلمه و در این باره تردید روا داشتن مجاز نیست. ضرور است رابطه‌ی انقلاب ایران با روند واحد انقلاب جهانی روشن شود و بهتر درک گردد زیرا انقلاب ایران بخشی است از این روند که در کار دگرگون‌سازی تاریخ بشری است ... هر انقلابی یک انتقال دفعی و تحمیلی قدرت از دست طبقه یا طبقات و قشرهایی، به دست طبقه و یا طبقات و قشرهایی است که مترقی‌اند. در انقلاب اخیر ایران قدرت از دست قشر فوقانی سرمایه‌داران وابسته به امپریالیسم (تاکید از من است) و بر راس آن‌ها خاندان پهلوی‌ها... به اراده و قدرت مردم بیرون کشیده شد و به دست قشرهای ملی، دموکراتیک (تاکید از من است) جامعه (افتاد) که طیف وسیعی از بورژوازی ملی گرفته تا کارگران را در بر می‌گیرد... درست است که مسئله‌ی "که بر که" هنوز حل نشده اما در یک انتقال قدرت در جهت مثبت قرار داریم».

وقتی تاریخ به ناگزیر رو به جلو می‌رود، انقلاب ایران هم به ناگزیر حرکتی است مترقی و رو به تعالی. در حالی که دگرگشت (development) یا چیزی که پیشترها به تکامل برگردانده می‌شد، الزاماً پیش رونده نیست، بلکه فقط می‌تواند همچون تغییر جهت‌داری درک شود که شامل عقب‌رفتن، بازگشت به عقب، اضمحلال، شقه‌شدگی، آشوب، و یا سقوط و از هم پاشیدگی هم می‌شود. درک طبری از انقلاب ناروشن و متناقض است. انقلاب بنا به تعریف عبارت است از دگرگونی برخی چیزها، یا دگرگونی در وضعیت امور. اما همان‌طور که باسکار می‌گوید چنین دگرگونی‌ای می‌تواند بنیادی، غیربنیادی، تام و تمام، یا نسبی و محدود باشد. انقلابی که هنوز یک ماه از به بار نشستن‌اش نگذشته دست نیروهایی را باز می‌گذارد که هیولوار به جان زنان می‌افتند، چگونه دگرگونی‌ای است؟ چرا باید آن را انقلابی به معنای کامل کلمه، یعنی یک دگرگونی اصیل و بنیادین و در ضمن تام و تمام توصیف کنیم؟ حتی اگر آن چه را که «توده‌ای»ها تا مدت‌ها، و هنوز هم، همچون مهم‌ترین دستاورد رژیم جدید می‌دیدند: ملی شدن صنایع، بانک‌ها، معادن، و نظایر آن را مترقی تلقی کنیم؛ باز توجیهی برای درک تمامیت‌زدای طبری از وضعیت جدید نداریم. در حالی که می‌توان هم از آن یک (ملی‌سازی) گفت و هم از این یک (سرکوب)، که البته این دومی اهمیت آن ملی‌کردن‌ها را در یک چشم‌به‌هم‌زدن از اعتبار می‌اندازد. طبری کلمه‌ای هم از عقب‌گرد مهیب اجتماعی در جامعه نمی‌گوید که اهانت به زنان و سرکوب خیزش آنان نمود حقیقی آن بود. برعکس به کلیشه‌ی انتقال قدرت طبقاتی (که هیچ تعریف جامعی از این طبقات ندارد) می‌چسبد که از نظر او نمود حقیقی یک انقلاب اصیل و بنیادین است. این که آزادی‌های مدنی، سیاسی و اجتماعی هرگز از سوی رژیم جدید پذیرفته نمی‌شوند برای «اهداف درازمدت» طبری و هم‌حزبی‌های او هیچ اهمیتی ندارد. تا سال‌ها چشم انتظار کرامات شیخ مترقی می‌مانند، انتظاری طولانی و پرعقوبت.

طبری از خصلت مترقی رهبری انقلاب دفاع می‌کند. در پاسخ به انتقادهایی که از رژیم جدید می‌شود می‌گوید: «بزرگ کردن برخی پدیده‌های ارتجاعی که اتفاقاً مربوط به ضد انقلاب است و نه انقلاب، و نتیجه‌گیری از آن که گویا حوادث پس از انقلاب، جهش ایران به واپس و بازگشت به سده‌های میانه است، در قبال انتقاد و در برابر واقعیت‌ها تاب نمی‌آورد. این عمده کردن جهات غیرعمده‌ی حادثه و در پرده گذاشتن ماهیت آن به حساب نموده‌ها و ظواهر است.»

موضوع نمود و ظاهر، و تفاوت آن با ذات و باطن، موضوع جالبی است. اگر طبری هگلی می‌بود می‌شد به او گفت که نزد هگل، ذات باید پدیدار شود و ذات حاکمیت جدید از همان ابتدا خود را پدیدار کرد. خیزش زنان در 17 اسفند نخستین واکنش مردمی به آن ذات بود. به علاوه، مدتها پیش از به دست گرفتن حکومت، از سال 1342، رهبری نیروهای متعصب و تندروی دینی روشن کرده بود که با ورود زنان به سپهر عمومی مخالف است با «برهنگی» زنان مخالف است با آزادی‌های جنسی مخالف است و نظایر آن. ذاتی که در سال 1342 خود را بروز داده بود در سال 1357 هم در سخنرانی رهبر نیروهای دینی تندرو دوباره بروز یافت بی هیچ تغییر و بهبودی. بنابراین بین ذات و نمود سازگاری وجود داشت، طبری بود که با بستن چشم‌هایش به روی واقعیت، از دیدن سر باز می‌زد.

اما طبری مارکسیست است. منظور طبری، با وام‌گیری عباراتی از رئالیسم انتقادی، شاید این باشد که نباید به پدیدارها اکتفا کرد، باید ژرف‌تر کاوید، و به سازوکارهای زیرین این پدیدارهای غیرمدرن و غیردمکراتیک دست یافت که پایدارترند و شاید در تضاد با شکل پدیداری خود باشند. طبری برای این که دهان منتقدان را ببندد و ثابت کند امکان به قهقرا رفتن و بازگشت به گذشته وجود ندارد، می‌نویسد: «جامعه‌ی سنتی در ایران مدت‌ها است که جای خود را به جامعه‌ی سرمایه‌داری (آن‌هم شکل وابسته‌ی آن به اقتصاد امپریالیستی) داده بود. این که ایدئولوژی نوین اسلامی در این تحول انقلابی نقش حساسی بمثابة پرچم معنوی ایفا کرده، ابتدا از اهمیت محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی انقلاب نمی‌کاهد. ابتدا نقش عوامل مختلف سیاسی اقتصادی اجتماعی را به عنوان عوامل اصلی و بنیادی در ایجاد زمینه‌ی انقلاب از بین نمی‌برد».³

اما آن لایه‌های زیرین آن محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی چیست که به یک چنین نمود انحرافی و متضادی منجر شده است؟ به نظر طبری، آن لایه‌ی اصلی زیرین، آن ذات اصلی، آن محتوای تعیین‌کننده، آن «زیربنا» که «در وهله‌ی نهایی تحلیل» نظرها باید به آن معطوف گردد، این است که جامعه مدت‌ها پیش به شکل اجتماعی- اقتصادی سرمایه‌دارانه (گیرم وابسته به بیان چپ آن روزگار) عبور کرده است. به همین دلیل هم امکان قهقرا، بازگشت به گذشته، سده‌های میانه، یا سقوط اجتماعی موجود نیست. بسیار خوب. گیرم که زیربنا به وضعیت سرمایه‌دارانه عبور کرده و در وضعیت جدید خود به ثبات و استقرار نسبی دست یافته، پرسش اینجاست که آیا فرهنگ هم همین دگردیسی «سنتی به مدرن» را از سر گذرانده و به یک استقرار و ثبات نسبی دست یافته یا خیر؟ از طبری پاسخی نخواهم شنید. اما اگر رابطه‌ای بین آن محتوا و این شکل سیاسی و حکومتی وجود ندارد،

۳ شاپور بختیار وقتی که از بازگشت فتودالیسم (فارغ از برجسب توصیفی‌اش) به کشور سخن گفت و به یک معنا نسبت به قهقرا رفتن همه چیز در ایران هشدار داد؛ روشن‌بینی هولناکی در مقایسه با بسیاری از چپ‌ها از خود نشان داد.

پس برآمد این شکل سیاسی را چگونه باید فهم کرد؟ باز هم پاسخی نمی‌آید.

این گزاره که امکان بازگشت تاریخی به سده‌های میانه وجود ندارد، گزاره‌ی درستی است. یعنی جامعه نمی‌تواند مناسبات ارباب-رعیتی و شکل اجتماعی و سیاسی قدیم را احیا کند و تلف نشود. اما چون تاریخ امری گشوده است، پس امکان قهقرا، اضمحلال و چند شقه‌شدن هست و در نتیجه حرف طبری نادرست است. او در بحث هم سفسطه می‌کند و هم این که از موضوع بحث تمامیت‌زدایی می‌نماید. سفسطه می‌کند چون لایه‌ی رویین واقعیت اجتماعی برآمده از انقلاب را بی‌ارتباط به لایه‌ی زیرین یا محتوای اصلی و زیربنایی می‌داند. حتی یک تضاد صوری هم نمی‌بیند بین آن محتوای سرمایه‌دارانه‌ی عبور کرده به دوران مدرن، و این رهبری دینی و استبدادی جدید که تمام دغدغه‌اش خط و نشان کشیدن برای جهان پیرامون خود و ممنوع کردن «لخت شدن» زن‌ها است. تضادها را نمی‌بیند تا ناچار نشود جهان دیسکورسیو خود را گسترش بدهد و لاجرم تناقضات نهفته در آن را برای خواننده فاش کند و به این ترتیب با نابسندگی‌های مفهومی دستگاه تحلیلی خود روبرو شود. تا سپس در ادامه به تضادهای موجود در خود واقعیت اعتراف کند که مفاهیم ما را از هم می‌گسلند و به لکننت زبان می‌اندازند.

طبری بیش از آن با فلسفه سروکار داشته که نداند آنچه در انقلاب ۵۷ اتفاق افتاده، یک رفع دیالکتیکی است که از وضعیت پیشین به تمامی فراروی نکرده که هیچ، بخش‌های اصلی آن را حفظ کرده و دست نزنده است، که هیچ، این همه را تشدید هم کرده است. اشاره‌ام به هگل است و رفع دیالکتیکی محفوظ دارنده‌اش که نه تنها «محتوای» پیشین را حفظ می‌کند و دور نمی‌اندازد، که همان محتوا را در سطح بعدی گسترش هم می‌دهد. همین وضعیت را در ۵۷ داریم. رژیم جدید تمام عناصر پلشت قبلی را حفظ می‌کند، عناصری که یک انقلاب بنیادین و اصلی و تام و تمام باید به فراسوی آن‌ها می‌رفت. افزون بر این، با برآمد یک استبداد دینی هم روبرو شدیم. انقلاب ۵۷ وجه ناگذرای فرماسیون اقتصادی-سیاسی-اجتماعی ایران؛ یعنی استبداد کهن را به جامه‌ی دین پوشاند و آن را «تمامیت» بخشید. در ضمن انقلاب ۵۷ هر آنچه را که در وضعیت پیشین امور، از منظر وضعیت جدید امور، بالارزش تلقی می‌شد؛ همه را به آتش کین‌توزی و انتقام واپس‌گرایی سوخت و خاکستر کرد، به بیان زنان فعال در آن خیزش، «سال صفر» برای زنان و آزادی‌های مدنی رقم زده شد. داستان سال‌های پس از سال صفر نیز داستانی است پر از آب چشم. دور جدیدی از نفی واقعی دگرگون‌ساز، در قالب مقاومت‌های حماسی و رادیکال آغاز شد که متأسفانه به نتیجه نرسید.

دیدیم که طبری در باره‌ی رهبری و حاکمیت جدید به مخالفان پاسخ داد که: «بزرگ کردن برخی پدیده‌های ارتجاعی که اتفاقاً مربوط به ضد انقلاب است و نه انقلاب، و نتیجه‌گیری از آن که گویا حوادث پس از انقلاب، جهش ایران به واپس و بازگشت به سده‌های میانه است، در قبال انتقاد و در برابر واقعیت‌ها تاب نمی‌آورد. این عمده کردن جهات غیرعمده‌ی حادثه و در پرده گذاشتن ماهیت آن به حساب نموده‌ها و ظواهر است.»

مارکس شکل مزد را به‌عنوان شکلی پدیداری، امری تجربی، بحث می‌کند که در تضاد با ذات رابطه‌ی سرمایه-کارمزدی است. شکل مزد، و درک ما از آن، امری است مربوط به حواس و عقل سلیم ما که خطایش با پژوهش علمی و روشن شدن وارونگی مناسبات اجتماعی تصحیح می‌شود. اما رهبری یک جنبش اجتماعی که بر صدر

همه‌ی «محتوا» نشسته است و دستور بگیر و ببند و «لخت نشوید» می‌دهد، امری نمادین یا پدیداری و مربوط به تجربه‌ی حسی نیست که با پژوهش علمی موضوع، درک تئوریک ما از آن تصحیح شود. رهبری پدیده‌ای است ریشه‌مند و امرجنت. ریشه‌مند است، دقیقاً چون در آن محتوای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ریشه دارد که طبری از آن سخن می‌گوید و می‌خواهد توجه ما را به آن معطوف کند. امرجنت یا نوپدید است چون به سادگی قابل فروکاست به لایه‌های اصلی و پایینی خود (در این‌جا محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه و انقلاب) نیست و نمی‌توان آن را لایه‌ی بی‌اهمیت «پوزیتیو»ی بر دریای بیکران امر منفی یا به عبارتی نمودی بی‌اهمیت از آن محتوای شگرف پنهان دانست که طبری به آن ارجاع می‌دهد. دو موضوع این‌جا مطرح است:

۱. یا آن لایه‌های زیرینی محتوا که به شکل سیاسی جدید انجامیده است، به وضعیت سرمایه‌دارانه و مدرن عبور نکرده بود (یا گذارش شکننده و ناتمام و محدود بوده) و به همین دلیل قابلیت زاییدن هیولایی به نام حاکمیت دینی را داشته است.

۲. یا اگر فکر می‌کنیم گذار به نحو موفق انجام شده است، باید توضیح بدهیم که آن چه محتوایی است که چنین شکل سیاسی نوپیدی را پدید می‌آورد؟

موضوع رهبری توضیح مشخصی از آن خود می‌طلبد. اتفاقاً با شناسایی این لایه و توضیح سازوکارهای هست‌کننده‌ی این لایه‌ی بالایی است که به تدریج می‌توانیم به بازتوضیح لایه‌های پایینی و اصلی دست بیابیم. رهبری به عنوان یک لایه‌ی امرجنت می‌تواند روی لایه‌های زیرین خود تأثیری منفی یا مثبت بگذارد. می‌تواند آن محتوای سیاسی اقتصادی اجتماعی را که طبری از آن نام می‌برد تعمیق کند متحقق کند یا از بین ببرد و دست‌کم قدرت آن را محدود کند. با بررسی خصوصیات این لایه‌ی امرجنت شاید متوجه شویم که توصیف طبری از لایه‌های اصلی‌تر جامعه زیر عنوان «جامعه‌ی سرمایه‌داری (آن‌هم شکل وابسته‌ی آن به اقتصاد امپریالیستی)» بسنده نیست و باید برای توضیح آن اقتصاد امپریالیستی و این اقتصاد سرمایه‌داری وابسته، زبان و واژگان دیگری «ابداع» کنیم. شاید باید به دنبال توضیحی کامل‌تر و انتقادی‌تر باشیم. با توصیف رهبری (آیت‌الله خمینی) و همه‌ی آنچه که او در همان مدت آغازین قدرت‌گیری‌اش گفت و کرد، شاید متوجه شویم دستگاه مفهومی ما برای توصیف این رهبری بسان یک نیروی ملی-دمکراتیک غلط بوده است و این دستگاه واژگانی برای توصیف آن اصلاً بسنده نیست. سپس شاید ناچار شویم در فلسفه‌ی تاریخ خود و مسیر ناگزیر پیشرفت و ترقی، وقوع انقلاب جهانی، در (خرده)بورژوازی و مترقی خواندن انتقال حاکمیت و نظایر آن تجدید نظر کنیم. سپس مجبور خواهیم شد به بازتوضیح وضعیت اقتصادی سیاسی اجتماعی ایران، منطقه، شوروی و جهان سرمایه‌داری پردازیم و تناقضات دیسکورسیو را با ارجاع به هستی‌شناسی اجتماعی رفع کنیم.

طبری انقلاب ایران را یک انقلاب ملی و دمکراتیک توصیف می‌کند که وظیفه‌ی تاریخی‌اش تکمیل انقلاب مشروطیت است و آن وظایفی که انقلاب مشروطیت نتوانست «در اثر خرابکاری استعمار و ارتجاع» حل کند. این وظایف عبارتند از «تامین استقلال (یعنی رها بودن از وابستگی امپریالیسم و امکان اداره‌ی مختارانه‌ی سرنوشت خویش در رابطه با دیگر کشورها) و تامین دمکراسی (یعنی رها بودن از قید استبداد و بردگی اجتماعی-اقتصادی

طبقات ممتاز و اداره‌ی مختار سرنوشت خود در درون کشور از طرف مردم». در ادامه نیز نیز «مرحله‌ی انقلاب» را «تکامل غیرسرمایه داری» می‌نامد. طبری این‌جا هم تعریف روشنی از دموکراسی به دست نمی‌دهد. دموکراسی انقلابی خلقی^۴ چیست و قرار است چه بکند؟ اگر دموکراسی حتی در معنای بسیار مبهمی که طبری از آن به دست می‌دهد، به معنای اداره‌ی مختار سرنوشت خود است، آیا همین نباید شامل زنان هم بشود؟

پایان در آغاز نهفته بود

نتیجه می‌گیرم که نابسندگی دستگاه مفهومی-نظری بخش بزرگی از چپ و بدبینی شدید به هر آنچه که رنگ و بوی مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه داشت، آن را پیشاپیش در برابر حوادث پس از انقلاب خلع سلاح کرده بود. از خیزش زنان حمایت نشد، چون بخش عمده‌ی چپ ارزشی برای سکولاریسم، برای لیبرالیسم، برای آزادی‌های پیشتر کسب شده‌ی زنان، و اصولاً برای خود زنان قائل نبود. مفهوم زنانگی و رهایی زن جز در چارچوب تنگ مفاهیم مارکسیسم-لنینیسم روسی بحث نمی‌شد و برخورد دیالکتیکی به معنای درک توأمان جنبه‌های مثبت و جنبه‌های منفی مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه در دستگاه مفهومی بخش عمده‌ی چپ جایی نداشت.

* * *

kaargaah.net

^۴ طبری در تیر ماه ۵۸ می‌نویسد: «حزب توده‌ی ایران ... با شعار جمهوری اسلامی امام خمینی از همان آغاز موافقت نمود .. بینش نوین و مترقی اسلامی به پرچم عمده ایدئولوژیک مبارزه بدل شد... سرکردگی انقلاب بدست بورژوازی لیبرال نیفتاد بدست پرولتاریا نیز نیفتاد بلکه بدست دموکراسی انقلابی خلقی با پرچم نوین مذهبی افتاد. اصرار در خلط ان با جریان ارتجاعی مذهب نما... اگر خرابکاری عمدی نباشد گمراهی بزرگی است.»