

## چرا چپ ۱۷ اسفند ۵۷، زنان را در خیابان تنها گذاشت

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 به جای 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 سرنوشت ساز پس از بیست و دوم بهمن 1357، 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، چپ 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 غریب‌زدگی جلال آل احمد و قطعاتی از کتاب علی شریعتی به نام فاطمه فاطمه است، به دیسکورس پیچیده‌ی چندوجهی فرهنگی‌ای اشاره می‌کنم که برخی از روشنفکران شناخته شده‌ی دهه‌های 1340 و 1350، در همدستی با مرتجعین مذهبی علیه مدرنیسم و «مدرنیته»‌ی بسیار شکننده و بی‌بنیاد (به لحاظ زمینه-چینی تئوریک و وجود جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی) اما واقعا موجود (سرمایه دارانه) 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 برداشت اش از مواضع زن ستیزانه‌ی 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 57 دهن کجی کند. نشان خواهم داد که درک طبری از مفاهیمی که به کار 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 بی-ارتباط 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 همه جانبه ی حاکمیت جدید علیه زنان، چنان که باید، جدی گرفته نشد و منجر به یک اعلام جنگ سراسری از سوی بخش مدرن جامعه و مهم تر 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 آن چه اتفاق افتاده بود نداشت و در ضمن در ساختمان تئوریک اش مفاهیم «مدرنیسم و مدرنیته» و به ویژه مسئله ی زنان جای زیادی نداشت. بحثی از سوپژکتیوته ی زنانه و یا استقلال خواهی جنبش زنان از دیگر جنبش ها یا دست کم پراهمیت تلقی شدن اعتراضات-شان در میان نبود. بنابراین بخش بزرگی از جامعه ی 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 تاثیر مهیب و فلج کننده ی مارکسیسم روسی، مفاهیم چپ ایرانی فقیر و بی توش و توان بود. می توان گفت که در میان چپ بحث های مربوط به دمکراسی پارلمانی، جنبش های اجتماعی متکثر، زنانگی، فمینیسم، محیط زیست، فدرالیسم (کنفدرالیسم) و چیزهایی نظیر این ها جای زیادی را اشغال نمی کرد.

اصلاً زنان کجای تاریخ کتبی و شفاهی ما جای دارند؟ برای نمونه غیر از اشرف دهقانی، زن دیگری در راس سازمان های چپ نبود و زنان زیادی نبودند که حضور بارز و بیرونی داشته باشند. تازه خود اشرف دهقانی، که آن روزها نام بلندآوازه ای بود، تا چه اندازه به موضوع زنان اهمیت می داد؟ موضوع زن در متن کلی آثار چپ، برعکس موضوعاتی نظیر طبقه ی کارگر، چپستی سوسیالیسم یا چپستی سرمایه داری (در همان حدی که آن روزگار به ادراک چپ می آمد) و چگونگی گذار به سوسیالیسم، یا موضوع امپریالیسم، موضوعی سخت توسعه نایافته بود و هست. به همین جهت چپ ضرورت آن را دریافته بود که از دهه ها پیش پا به میدان نبردهای ضدژمونیک با مذهبی ها بگذارد و به مباران فضای فرهنگ غیررسمی جامعه توسط آنان و اهانت هایشان به زنان پاسخ دهد. همان طور که به نظر می رسد چپ امروزی به مسئله ی ملل غیرفارس اهمیت جدی نمی دهد و به محیط زیست کاملاً بی توجه 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 زمینه ها انتقاد نکند. در آینده از هر کسی سوال خواهد شد: آن روزهایی که زمین در حال نابودی بود تو چه می کردی؟ چگونه زندگی می کردی؟ برای زمین چه کردی؟

**اما امروز زنان**

بهرتر است همین جا 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 1324 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 نقش آفرینی 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 بایه بگویم 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 1357 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 آن جا 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 درآوردن نمایندگان رسمی آن، یعنی روحانیت، در دهه‌ی 1340 قلم زده‌اند و تاثیر بسزایی روی شکل دهی 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 1340

واقعیت این است که جامعه‌ی فرهنگی (به ویژه) در پایتخت ایران در طول دهه‌های 1340 و 1350 درگیر یک جنگ فرهنگی و ارزشی تمام‌عیار 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 قوه ی کار کالایی شده در شهرها و طبقات کارگر و سرمایه دار، استفاده کند. می پذیرم که یک نظام سیاسی استبدادی-شاهنشاهی با رویکرد مدرنیستی، شبه سکولار و تا حدی تکنوکراتیک-صنعتی در کشور حاکم است که هیچ درکی از ضرورت آزادی های سیاسی ندارد و آن چه که به آن دمکراسی پارلمانی گفته می شود. به یک کلام: اختناق سیاسی در کشور حاکم است. بیش از این خودم را درگیر این بحث نمی کنم.

در چارچوب اجتماعی و فرهنگی فراهم آمده توسط مدرنیسم کج و معوج شاهنشاهی، نمایندگان اندیشه های انتقادی چپ و غیرچپ جایی برای ابراز وجود ندارند تا مثلا در دانشگاهها و رسانه های جمعی حضور بیابند و انگشت اتهام به سوی فرهنگ رسمی حکومتی بردارند. با نمایندگان تیپ های سنتی وحشت زده از فرهنگ شبه مدرن جدیدی که در جامعه، گیرم به تدریج اما بسیار جدی راه خود را باز می کند، گفتگو کنند. بخشا در اثر این فقدان است که تیپ مذهبی با آزادی نسبتا فراخی که در فضای عمومی- سنتی در چنگ دارد و بلندگوهایی که در اختیار گرفته، به سازمان دهی هواداران خود می پردازد و از این راه اندک اندک به بلندترین صدای منتقد، و در عین حال واپس گرا در مقابل رژیم تبدیل می شود. این تیپ، از گروههای «مدرن» تحصیل کرده ی اهل اندیشه و قلم هم یارگیری می کند. یکی از این چهره ها جلال آل احمد است با کتاب غریبزدگی، دیگری هم علی شریعتی با کتاب فاطمه فاطمه است.

این آخری را فعلا کنارش می گذاریم تا با آل احمد همراه شویم. او که از قضا زمانی هم با حزب توده فعالیت کرده است، حالا در دهه ی 1340 حواس و افکارش به دین متوجه شده و در هسته ی درونی، سرسخت، نفوذناپذیر و اصلاح ناشده ی این عنصر جامعه ی باستان و شیوه ی 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 می کند. دو عنصر مهم در گفتمان آل احمد، به عنوان چهره ی شاخص روشنفکری منتقد وضع موجود و متمایل به طیف دینی، به چشم می خورد:

1. عنصر نخست مخالفت با اقتصاد «مصرفی» و «وابسته» است که آن را زیر عنوان فقدان قدرت «ماشین سازی» در کشور توصیف می کند، چیزی که دیرتر در هنگامه ی انقلاب 57 به جامه ی شعار خودکفایی اقتصادی و کسب استقلال سیاسی از آمریکا درمی آید.

2. عنصر دوم گفتمان او مخالفت با «ول گشتن» 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.

آل احمد در باره ی عنصر اول یادشده در بالا رویکردی دوگانه و پرابهام دارد

ادای غرب را درنیاوریم—با مصرف کردن ماشینهایش--...تا وقتی تنها مصرف کننده ایم تا وقتی» ماشین را نساخته ایم غرب زده ایم و خوشمزه این جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم ماشین زده 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 سازنده ی ماشین شویم ولی همان جا در میانه ی بحث یادش می افتد که تازه آن وقت هم «ماشین زده» خواهیم شد و گرفتار «خودسری تکنولوژی». ظاهرا راه حلی برای این مشکل ندارد و برای همین هم، متاسفانه، موضوع را به همین شکل بین زمین و آسمان رها می کند. 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 می-گوید، تضادهایی که به نحوی پدیدارشناسانه در قالب یک جنگ فرهنگی تمام عیار با رژیم شاه و مدرنیسم کج و معوج اش بحث شده اند. از انصاف نباید گذشت، مواردی از این شرحیات پدیدارشناسانه که از زبان آل احمد، این روشنفکر عمومی بزرگ آن عصر، بیرون می آیند، در خور ستایش اند. مشکل اینجا است که او تقریبا هرگز از سطح پدیدارشناسی و توصیف قوی و موثر و برانگیزاننده ی پدیدارها فراتر نمی رود، 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 تمدن ها»، مخالف غریزدگی است و از ضرورت بازگشت به شرق، اگرچه به نحوی التقاطی، دفاع می کند. بیمناک از «هجوم فرهنگی» استعمار است که زنان را هدف گرفته، و حال و هوای وظیفه ای که آل احمد برای خود تعریف کرده، وظیفه ی تهییج و برانگیزانندگی افکار عمومی است که در سراسر کتاب به چشم می خورد. طرفدار پروپا قرص تئوری توطئه هم هست

وقتی که نتوانی «هستی خودسری تکنولوژی» را به نحوی عقلانی توضیح دهی و راه حلی برایش بجویی، احتمالا ناچار خواهی بود به یک چرخش معنوی واپس گرا تن دهی. در همین راستا است که از «روحانیت به عنوان آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگ» یاد می کند و از اعضای این کاست می خواهد که به سلاح دشمن تجهیز شوند، صاحب رادیو و تلویزیون شوند، و از قم یا

.مشهد به میانجی ایستگاههای فرستنده ی دولتی و نیمه دولتی، به مبارزه با غریزدگی پردازند

در ادامه به عنصر دوم گفتمان آل احمد می رسیم که بدبینی شدید آن به آزادی جنسی به-طور کلی و سکسوالیته ی زنان به طور خاص است، چیزی که از دهان رهبری آینده ی حکومت اسلامی هم در قم به سال 1342، با قدرت هراس انگیزی بیان می شود. جایی که انتقاد به اصلاحات ارضی و کاپیتولاسیون دست در دست انتقاد به «خوابیدن دختر و پسرها در بغل هم، و افتادن زنان زیر دست مردان در مدارس، و فرستادن زنان به مجلس که مایه ی فساد خواهد شد» پیش می رود. در این گفتمان، رابطه ی زن و مرد بیگانه با هم به همان اندازه ی از دست رفتن استقلال کشور، فقدان خودکفایی اقتصادی و تسلیم طلبی سلطنت پهلوی در مقابل آمریکا اهمیت می یابد و به نماد انحطاط عمومی کشور و ملت تبدیل می شود

آل احمد هم در همین رابطه می نویسد: «یک تضاد دیگر: از واجبات غریزدگی یا مستلزمات آن، آزادی دادن به زنان است. ظاهرا لابد احساس کرده بودیم که به قدرت کار این 50 درصد نیروی انسانی مملکت، نیازمندیم که گفتیم آب و جارو کنند و راه بندها را بردارند تا قافله نسوان برسد. ... ما فقط به این قناعت کردیم که به ضرب دگنک، حجاب را از سرشان برداریم و در عده ای از مدارس را به رویشان باز کنیم و بعد؟ دیگر هیچ. همین بسشان است... قضاوت که از زن برنمی آید شهادت هم که نمی تواند بدهد رای و نمایندگی مجلس هم که مدتهاست مفتضح شده است .. طلاق هم که بسته به رای مرد است. به زن تنها اجازه ی تظاهر در اجتماع را داده ایم، فقط تظاهر یعنی خودنمایی. یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده ایم، به کوجه آورده ایم، به خودنمایی و بی بند و باری واداشته ایم که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد. آخر کاری، وظیفه ای، 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 اداره ی گوشه ای 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 مصرف کنندگان پودر و ماتیک - محصول صنایع غرب- نداریم

گذشته از این که معلوم نیست این «ما» که قرار است به زنان شغل بدهد، از خانه بیرون-شان بکشد و یا به همان جا پس شان 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 آن ها «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 می توانیم آزادی پوشش و حق رسیدن به سر و روی خود را هم به آن ها اعطا کنیم. شعار قدیمی ورگریستی:

هر کس که کار می کند حق خوردن دارد، تبدیل می شود به این که هر کس کار می کند حق آزادی پوشش و «ول گشتن» دارد. این همان آموزه ی اولویت زیربنا بر روبنا در «ماتریالیسم تاریخی» عامیانه نیست که جلال کمی پیشترک توده ای حالا علیه آزادی جنسی و آزادی پوشش زنان به- عنوان عنصری از «روبنا» استفاده می کند؟ 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 مینی ژوپ و نظایر این به غرب زدگی 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 دوگانه انگاری حتما به لحاظ زمانی هم باید رعایت شود؟ نخواهیم دانست.

### شریعتی و یافتن زن ایده آل

در همین رابطه علی شریعتی در فاطمه فاطمه است از زنانی که به دهه ی 1340 نزدیک-ترند، یعنی زنان فعال و جسور جنبش مشروطه و یا زنان سیاسی همان دوره، و به ویژه از طاهره قره العین (اصلاح گر دینی و نخستین بردارنده ی حجاب در تاریخ شناخته شده ی معاصر) درمی گذرد، از نمونه ی زندگی زنی که هم استقلال هوش دارد و هم به فراخور زمانه ای که در آن می زیست، زندگی آزادی را تجربه کرده، برمی جهد؛ و در عوض به هزار و اندکی سال پیش نقب می زند. به اعماق تاریخی دوردست دست دراز می کند،- تاریخی که در درستی یا نادرستی آن می توان به یکسان شک و شبیه 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 پروژه ی «فمینیسم اسلامی» را بنیان نهاده و با محافظه کارانه ترین بینش ممکن، حل مسئله ی زنان را به بیعت با اسلام احاله کرده و می-نویسد

ما مسلمانیم زن جامعه ی ما که می خواهد به سرحد استقلال و انتخاب خویش برسد، وابسته» به یک تاریخ، فرهنگ، مذهب و جامعه ای است که روح و سرمایه اش را از اسلام گرفته است و زنی که در این جامعه می خواهد 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 پرداخته ی تقلید نمی تواند از «اسلام بی نیاز و نسبت به آن بی تفاوت بماند».

چرا زن قرن بیستمی یا دست کم زنان نسبتا مدرن اجتماع آن روزگار ایران نمی توانستند از اسلام بی نیاز باشند؟ کسب استقلال زنانه را چگونه می بایست از صافی دین اسلام رد کرد؟ چرا «تقلید» زن ایرانی از زن غربی باید تا این پایه وحشت زا باشد؟ چگونه زن ایرانی می تواند بی نیاز از جامعه ی جهانی، که غرب آن را سازمان داده، و الگوهای فرهنگی این جامعه ی جهانی؛ و بی اعتنا

به دستاوردهای زن غربی خود را بسازد؟ پرسش هایی که شریعتی به برخی از آن ها در ادامه پاسخ می دهد.

هم آل احمد و هم شریعتی خواهان خودکفایی و استقلال اقتصادی هستند و در این راه تجدید حیات اسلام به عنوان عامل ایدئولوژیک-فرهنگی به هم چسباننده ی جامعه را مهم می دانند. برای این که اسلام بتواند به این چسب انسجام بخش فرهنگی تبدیل شود، جامعه باید سر قافله را کج کرده و به عقب بازگردد. زن که در «روبنای» فرهنگی طرح آن ها نقشی مرکزی ایفا می کند، باید از نو به انقیاد قواعد دینی درآید و با چشم پوشی از هویت معاصر خود و آنچه رژیم پهلوی با همه ی کاستی هایش برای او به ارمغان آورده، به پاسدار «خانواده، سنت، نسل و خون» (اشمئزاز می آید) تبدیل شود. شریعتی سپس سه سنخ آرمانی از هویت زنانه ترتیب داده و می نویسد: «در جامعه و فرهنگ اسلامی سه چهره از زن داریم. یکی چهره ی سنتی و مقدس ماب، یکی چهره ی زن متجدد و اروپایی ماب که تازه شروع به رشد و تکثیر کرده است و یکی هم چهره فاطمه و زنان...».

شریعتی اصرار دارد که جنبه های به اصطلاح مترقی اسلام را با مسیحیت (شاخه ی کاتولیسیستی آن) مقایسه کند. برای همین نیز حق طلاق را در اسلام پیش می کشد، سنت صیغه در مذهب شیعه را طرح می کند و نیز از حق مزد گرفتن زن بابت شیر دادن به کودکی که خود در بطن خویش پرورده، سخن می گوید. گویا متوجه نیست که به این ترتیب کودک را به جزئی از اموال مرد فرو می کاهد و زن را به جایگاه یک دایه در رابطه ای بیرونی با کودک خویش ارجاع می دهد. شریعتی به جای پذیرفتن آزادی جنسی زن و مرد، از مزیت های صیغه می گوید تا از آشوبی که آزادی زن در ذهن مرد مسلمان سنتی ایجاد می کند، خلاصی بیابد. برای اثبات ملاحظت این مذهب با جنس زن می نویسد: «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 می کند، محیطی که مانع از آن می شود که کودکان این گونه پیوندهای موقت، «حرامزاده و پلید» تلقی شوند و به این ترتیب هم زمان از تبدیل شدن آنان به جنایتکاران خطرناکی که دکتر در اروپا و امریکا مشاهده کرده، پرهیز می شود. واپس گرایی 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 چهره ی عشق نیست، و جامعه ی انسانی اگر قرار است شایسته ی 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 می آورد تا عشق شایست و نشایست را از هم تمیز دهد. تمهیداتی که شریعتی ظاهراً نمی



داند 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 مشروطه خواهی جامعه‌ی ایرانی نیز همین قدر است که در بالا می‌خوانیم. بی‌تفاوتی آشکاری نشان می‌دهد نسبت به کوشش‌هایی که نیروهای لیبرال یا سوسیال دمکرات 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 تاریخ 1349 شمسی (1971 میلادی) 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 رهایی بخش زنان را تجربه کرده‌اند. در ضمن این سخنرانی سه سال پس از آغاز جنبش بزرگ اجتماعی 1968 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 به عنوان "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 همه‌ی "پیوندهای فرهنگی" -- یعنی شیرازه‌ی وجودی و قوام ملی یا مذهبی و اصالت و شخصیت تاریخی ما -- را از هم بگسلند و همه‌ی ازادیهای انسانی- یعنی خواسته‌ها و هیجان‌های اصلی نسل جوان

«جامعه‌ی آسیایی آفریقایی 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 کاسه‌کوزه‌ی 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 دوگانه باور 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 عشق ورزی 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 به ویژه رو به سوی زنان دارد. به یکسان فقیرند 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 وزارتخانه‌های اسلامی نباید زنهای لخت بیابند.

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 «ایت الله طالقانی در مصاحبه با روزنامه ی کیهان ضمن توضیح فلسفه ی حجاب و مزایای آن در اسلام، نقد حکومت پهلوی و غریزده کردن زنان گفت: "هو و جنجال راه نیاندازند و همانطور که بارها گفتیم همه ی حقوق حقه ی زنان در اسلام و در محیط جمهوری اسلامی محفوظ خواهد ماند. و از آنها خواهش می کنیم که با لباس ساده با وقار، روسری هم روی سرشان بیاندازد به جایی بر نمی خورد. اگر آنهایی هم که می خواهند مویشان خراب نشود اگر روی مویشان روسری بیاندازند بهتر است و بیشتر محفوظ می ماند... چه جنگها چه قتلها چه فجایع که تا یک سال قبل دائما هر روز یک قسمت از اخبار روزنامه ها همین فجایع بود. منشا اینها کی بود؟ منشا اینها از کجا بود؟ غیر از همین تحریکات بیجا بود؟ واقعا یک عده زنهای این جوانها را اذیت می کردند. آنها یک عده ای شکایت داشتند جوانهای ما را اذیت می کنند. یک جوانی که وسیله ی زن گرفتن ندارد وسیله کار ندارد زندگی سرو سامان ندارد وقتی این زن را با این صورت می بیند که گاهی یک پیرزن پنجاه شصت ساله خودش را مثل یک دختر ۱۴ ساله نمایش می دهد توی خیابان یا سر کوچه این بیچاره اذیتش می کند ناراحتش می کند و این یک جور آزار جوانها است و امیدواریم که بعد از این جوانهای ما هم سر و سامان پیدا کنند... اجباری حتی برای زنهای مسلمان هم نیست. چه اجباری...» (کیهان ۲۰ اسفند ۵۷ شماره ۱۰۶۵۸)

به لحن «پدر طالقانی» توجه کنید، همان که یک روحانی مترقی به شمار می آمد. به دوگانه ی «پیرزن پنجاه شصت ساله» (تاریخ پیرشدن زنان را هم تعیین کرده) و «دختر ۱۴ ساله» دقت کنید. ببینید چگونه از آراستگی و به خود رسیدن «پیرزن پنجاه شصت ساله» گلایه می کند چون یقین دارد که به نعوظ مرد جوان بی زن می انجامد. دقت کنید که چگونه دختر ۱۴ ساله را ابژه ی جنسی مناسبی برای مردان جوان بی زن می داند. ملاحظه کنید چگونه از زن می خواهد برای خاطر مرد جوان بی زن خود را به روسری ببوشاند و مو و روی خود را از دیدگان پنهان دارد. اصولا ببینید چگونه زن را «مال مرد» می داند.

سالی که نکوست از بهارش پیداست. یا به یک بیان دیالکتیکی می توان گفت: «پایان در آغاز نهفته است». سرنوشت محتوم «انقلاب» در جملات تکان دهنده، اهانت آمیز 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 تکان دهنده و سراپا اهانت بالا باید کاملا متوجه می شد که زنان را به چه تیره روزی و مشقتی دچار خواهند کرد، و از این رهگذر، کلیت جامعه را به چه انحطاط هستی سوزی سوق خواهند داد. آیا جامعه واکنشی به این شیپور بازگشت به آموزه های هزار و اندی سال پیش و اعلام جنگ با مدرنیته ی 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 اهانت آلود را به زبان آوردند) خیزش زنان را داریم و نخستین مواجهه ی جامعه با منحنی ترین و خشن ترین حکومتی که ایران در دوران معاصر به خود دیده است. خیزش زنان از سوی سازمان های سیاسی عمده چه چپ و چه لیبرال پشتیبانی نمی شود، مداخله ای صورت نمی گیرد مگر صدور یک اطلاعیه از سوی مجاهدین و چریک های فدایی که حمله به تجمع زنان را محکوم می کنند. حزب توده سکوت اختیار می کند و واکنشی نشان نمی دهد.

### جزنی و نیروهای مذهبی متعصب تندرو

من از نوشته های چپ های ایرانی پیش از انقلاب در زمینه ی مدرنیته ی سرمایه دارانه و موضوع زن در پرتو آن، بی اطلاع هستم. از سر اتفاق (در همین چند روز اخیر) متن چالاک و هشجاری از بیژن جزنی به نام مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی به دستم افتاد که اگر از برخی صورت بندی های نظری نوشته که با نگاه امروزی کلیشه ای می-نمایند، بگذریم، خوشبینی مفرط آن نسبت به کم اثری نیروهای تندروی شیعه نومیدکننده است، در این نوشته نشانه ای از «جنگ فرهنگی» و درافتادن با گفتمان چندجانبه ی طیف مذهبی ها به چشم نمی خورد. در نبردهای هژمونیک بر سر فرهنگ سنتی و استفاده از آن، که بین دستگاه حاکم و نیروهای تندروی شیعه، درگرفته، جزنی توصیه ای به مداخله گری در راستای روشننگری غیردینی و تلاش برای نقد دین نمی کند. گویا این جنگ ارتباطی به نیروهای چپ و مترقی ندارد. جزنی در باره ی تاکتیک های:

مرتجعین مذهبی می نویسد

تحریک احساسات مردم در روزهای سوگواری و استفاده از منبر و مسجد در این روزها، به طور کلی استفاده از مجامع مذهبی در تحریک احساسات محافظه کارانه ی توده-ها درمسائلی که با مذهب تضاد دارد و به عنوان هتک حرمت مذهب و اصول و فروع آن به شمار می رود؛ مثل تحریم مشروبات الکلی، تخطئه ی سینما و موزیک و پاره ای مظاهر تمدن غرب که در جامعه رایج شده، مبارزه با لخت شدن زن ها به-عنوان مد فرهنگی در قبال چادر و چاقچور، مخالفت با عکس ها و

تصاویر جنسی و از این قبیل و بسیاری چیزهای دیگر. در این موارد مذهبی ها روی زیان های اجتماعی این مفاسد دست نمی گذارند و حداقل در بین توده ها و عوام الناس صرفا به مغایرت و منافات این پدیده ها با مذهب تاکید می کنند... ما کوشش خواهیم کرد که احساسات مذهبی توده را جریحه دار نکنیم، به عبارت دیگر در مبارزه با مذهب دچار چپ روی نشویم و کار فردا را در برنامه «ی خود قرار نخواهیم داد».

در نوشته ی جزئی یک بحث جدی از چند و چون «تمدن غربی» یا مدرنیته ی سرمایه داری و شکل و شمایل آن در ایران، و نحوه ی مواجهه ی چپ مارکسیست ایرانی با آن به چشم نمی خورد. از عبارت یاس آور «لخت شدن زن ها» که بگذریم، عبارتی که بر زبان آوردن آن از جزئی دور می نماید. به نظر می رسد که جزئی هیچ نیازی نمی بیند به بررسی آن-چیزی پردازد که تمدن غربی می نامدش. همین عدم التفات به تمدن غربی و مبارزات فرهنگی پر دامنه در باختر که اتفاقا در بطن مبارزات «اقتصادی» و اجتماعی انجام شده و می شود، به آن جا می انجامد 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 واپس گرا و هوچی گر می داند: «مادامی که این مراجع در مقابل دستگاه حاکمه قرار دارند و علیه ما وارد عمل نشده اند از هماهنگی با آن ها ابایی نخواهیم داشت...».

به جا است که همین جا یادی هم از متن بسیار کوتاه امیر پرویز پویان خشمگین از امپریالیسم ترسان از انقلاب بکنم. مطلبی چهارپنج صفحه ای که در انتقاد از جلال آل احمد و پس از مرگ او به نگارش درآمده است، پویان در این مطلب به آل احمد انتقاد می کند که روحیه ی تشکیلات پذیری نداشته و یک خرده بورژوازی ناراضی است. مطالب او رو به زحمت کشان نداشته و به همین دلیل هم تشییع جنازه ی او با حضور جمعیتی از غیر زحمت-کشان انجام شد. در مقابل، تشییع جنازه ی صمد بهرنگی و تختی را پیش می کشد و این که مصادف شدن مرگ فروغ فرخزاد با چهلم تختی نتوانست به جز مشتی روشنفکر گنده دماغ، مانع حضور دیگران (مردم یا توده ها) در مراسم تختی گردد. جالب این که فروغ فرخزاد با شیوه ی زیست نسبتا آزادی که پراتیک می کرد و اشعار اروتیکی که می گفت، و خشم و اندوهی که از تجربه ی مردسالاری و عقب ماندگی اجتماعی در اشعارش به نمایش می گذاشت چنگی به دل پویان نمی زند و سبب نمی شود که دو کلمه در تمجید این زن «شورش بنویسد».

انتقاد پویان به آل احمد از موضعی طرفدار استالین و سیاست های مبتنی بر «دیکتاتوری پرولتاریا» و سوسیالیسم غیر فرمیستی صورت می گیرد و به همین دلیل هم به «رویزیونیسم» ضد استالینی آل احمد می تازد و فردگرایی خرده بورژوامابانه اش را که از پذیرش تحزب سر باز زده است، به باد

انتقاد می گیرد. دریغ از یک انتقاد اصولی به دین و سنت، با این که می داند آل احمد با چرخش خود به سوی اسلام، کعبه ی آمالی از سنت و دین ساخته است. با آل احمد در دیسکورس ضدامپریالیستی اش شریک است اما هم زمان از موضع ضداستالینی و رویکرد رفرمیستی- 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 نمی آورد. از مواضع آل احمد در باره ی مظاهر تمدن سرمایه داری در ایران و «صفا دادن به سر و رو و ول گشتن» زنان انتقادی نمی کند. می بایست با این انتقادات همدلی داشته باشد که انتقادی را به آن ها روا نمی داند.

گمان می کنم 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 جهان خوار» و آزادی از «تقسیم کار» موجود در بازار جهانی توافق داشتند و به همین دلیل حول چند و چون تمدن سرمایه داری و محاسن و معایب آن بحث نمی کردند چون آن را به امپریالیسم فرو کاسته بودند. نه تنها چپ توده ای که چپ غیرتوده ای هم در یک نوع اتحاد یا ائتلاف منفی با روشنفکران نیروهای ملی- مذهبی بود و ترجیح می داد به مخالفت سرسختانه ی طیف وسیعی از نیروهای ملی- مذهبی با مدرنیته ی سرمایه دارانه و آزادی زنان از قیدوبند سنت، خانواده و آموزه های دین اهمیتی ندهد.

اگرچه چهره های فرهنگی برجسته ای همچون فروغ فرخزاد و احمد شاملو و دیگران اشعار اروتیک، عاشقانه و سرشار از ستایش تن و لذت تنانه می سرودند، و شاملو خود بعدها به یکی از پیشقراولان مخالفت با دیکتاتوری مذهبی تازه تاسیس تبدیل شد، اما گمان نمی کنم چپ سیاسی (و آن ها که طرفدار مبارزه ی مسلحانه بودند) دهه های چهل و پنجاه شمسی، هرگز به اهمیت یک جنگ دیسکورسیو ضدژمونیکی علیه گفتمان طرف مقابل واقف شده باشد.

### **طبری: تئوری های غیرپراتیکی**

اما برگردیم به پرسش بالا، نمی توان علت خطای آن بخش از چپ را که شرمگانه یا با گستاخی به این خیزش جانانه و شگرف، پشت کرد، صرفاً یک تاکتیک سیاسی نادرست دانست که گویا «حواس شان 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 پیچیده تر و عمیق تر است. موضوع این است که تئوری ها ارتباط شان را با واقعیت از دست داده و غیرپراتیک شده بودند. به-جای «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» که همه جا بحث اش سر زبان ها بود یا به عبارتی، به جای تحقیق پیرامون منطق موضوع، موضوعی برای منطق عام خود یافتند. با این که برای نمونه نزد احسان طبری، نظریه پرداز فلسفی- اجتماعی به نام حزب توده، هنگام بررسی انقلاب 57 از محتوا سخن گفته می شود اما هرگز منطق محتوا (فرماسیون

اجتماعی ایران، فرایند انقلاب، و متعاقب آن موضوع «فرایند در نتیجه» که به ویژه در رهبری حکومت جدید خود را نشان می دهد) بنا به اسلوب علمی بررسی نمی شود.

ماجرا از این قرار است که این بخش، حزب توده، و همچنین بخش عمده ای از چپ و نیروهای سیاسی وقت، به آزادی های سیاسی و اجتماعی همه شمول باور نداشتند و اصولاً مورد قبول شان نبود. کنجکاو تئوریک زیادی در خود حس نمی کردند و به بسته بندی ایدئولوژی به اصطلاح رهایی بخش خود (مارکسیسم-لنینیسم) نوعی ایمان دینی داشتند. برای نمونه کافی است که نوشته های احسان طبری را در مورد «بنیان گذاران» مارکسیسم-لنینیسم و آینده ی ناگزیر سوسیالیستی جهان مرور کنیم. در این نوشته ها گاه با مفاهیم و عباراتی سروکار داریم که برای نگاه امروزی سخت نامانوس و بهت آورند. بنا به آموزه های ماتریالیسم دیالکتیکی، ماتریالیسم تاریخی و نظریه ی سیاسی الهام گرفته از بسته بندی های حاضر و آماده ی روسی رایج در آن زمان، فرمول های سرراستی برای همه چیز به دست داده می شود و همه ی معماها یک به یک بدون زحمت فراوان حل می شوند. به این ترتیب با یک دستگاه عظیم از آموزه های ایدئولوژیک روبرو هستیم که شباهت زیادی به یک دستگاه ایدئولوژیک دینی دارد. طبری در جلد دوم نوشته های فلسفی و اجتماعی می نویسد:

بینش مارکس و انگلس به تمام معنی یک ترازنامه ی نوین از همه ی دستاوردهای معرفت انسانی» در زمینه ی منطق، جهان شناسی، اخلاق و هنر بوده است و توانست کلیه ی استنتاجات گرانبهای نسل ها 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 آن ها را با نبوغ شگرف خود تعمیم داد و بینش مارکس و انگلس را تقریباً در همه ی عرصه های مختلف آن با تحولات زمان، همپا ساخت ... استالین نقش تنظیم گر باقریحه ی این سیستم را با اسلوبی تاحدی قشری و سکولاستیک ایفا نمود» (یادمان باشد که همین اندک انتقاد به استالین هم پس از دوره ی استالین زدایی کنگره ی بیستم حزب کمونیست شوروی مجاز دانسته شده است).

در سراسر کتاب قطور مجموعه ی مقالات طبری (که بی تردید به بحث های بسیار جالبی هم ارجاع می دهد) گفتاوردها و تاکیدات بسیاری مبنی بر «استفاده ی خلاقانه» از دانش مارکسیستی به چشم می خورد و حتی جایی گفته می شود «برای یک مارکسیست این که دارای اهمیت اصولی است، این نیست که نو و کهنه را به شکل تجریدی و ساده شده در مقابل هم قرار دهد، بلکه باید تضادهای واقعی را جسورانه بشکافد ...»؛ اما متأسفانه وقتی پای عمل کردن به این قول ها وسط می آید قلم او به شدت کند و گنگ و از مسیر علمی و دیالکتیکی که وعده می دهد، منحرف می شود. طبری در بحث های فلسفه ی تاریخ خود از «قوانین اجتماعی» سخن می گوید و این که جامعه را باید با قوانین ویژه ی آن توضیح داد. همین دیدگاه و قائل بودن به «قوانین» عام اجتماعی

منجر به آن می شود که انقلاب ایران را هم یکی از «نمود» های آن قوانین قلمداد کرده و آن را همراهی با مسیر «انقلاب جهانی» ارزیابی کند. چیزی که دیرتر به آن بازمی گردم.

خوشبینی فوق العاده ای از لایلای سطور نوشته های طبری تراوش می کند که حتی برای آن سال ها، وقت نگارش شان، هم افراطی است، سال هایی که شاهد تجاوز نظامی شوروی به افغانستان هستیم و اقتصاد شوروی در بنیان های خود به لرزه افتاده است، می دانیم که سال ها پیش از این تاریخ (تجاوز به افغانستان) اکثریت احزاب چپ باختر به مدل شوروی و داعیه ی رهبری جهانی آن پشت کرده اند، در ادامه ی همین خوشبینی است که روحیه ی ظفرمندی چیره بر نوشته های طبری، بیش از آن که به رنگ و بوی ایده آلیسم و اتوپسیسم انقلابیون واقعی شبیه باشد، بیشتر به ساده انگاری و ناچیز گرفتن معضلات واقعی می-ماند.

طبری در مقالات خود از چیزی خودپو به نام روند تاریخ سخن می گوید که شخصیت فعال باید همپای آن شود تا مقابل آن قرار نگیرد. علاوه بر انقلاب جهانی و پیشروی ناگزیر به سوی سوسیالیسم، روحیه ی تسخیر طبیعت و فتح آن، و همچنین غلبه بر تمام موانع پیش پای انسان در نوشته های او به چشم می خورد. این خوشبینی مفرط همراه با روحیه ی ظفرمندی و فتح گرایی که لابلای خطوط موج می زند، برای خواننده ی انتقادی آن روز هم حتی باید به تخیلی زیبا و کودکانه، اما برای همیشه از دست رفته، شبیه بوده باشد. چه مدت ها پیش معصومیت تمدن جدید (خواه سرمایه داری یا به اصطلاح سوسیالیسم شوروی و چین و نظایر آن) در هنگامه ی جنگ اول جهانی و دیرتر با ظهور استالینیسم در شوروی، و باز دیرتر با ضربه ی مهلک ناشی از ظهور نازیسم و جنگ دوم جهانی از بین رفته بود. خواندن سطور زیر برای خواننده ی امروزی که بر سر «ایمان خویش» به آینده ی بشریت و سیاره ی آبی در حال احتضار می لرزد، تجربه ای باز هم تکان دهنده تر است:

«اکنون انسان در آستانه ی رهایی اجتماعی است. آستانه ای انبوه از امید و دلهره. آینده ی انسان» حل تناقضات درون جامعه ای برای پرداختن تمام و کمال به نبرد با طبیعت: مرگ، پیری، بیماری، کوه های فلک سا، و اقیانوس های پهناور، طوفان، زلزله، قحطی و خشکسال، بی آبی، صحاری سوزان، بیابان های یخبندان و غیره است، برای تبدیل کره ی زمین به بهشتی خرم، برای انسانی کردن طبیعت...». این بینش را به تبعیت از روی باسکار روحیه ی فتح گرایی و ظفرمندی در مواجهه با طبیعت می نامم که ریشه در سوسیالیسم متکی به «رشد گول آسای نیروهای تولیدی» دارد و این که چیرگی بر طبیعت بنا به این دیدگاه امری است ممکن، شدنی و مطلوب.

نوعی تکامل باوری خوشبینانه، تک خطی و غیرانتقادی در ماتریالیسم تاریخی او به چشم می خورد، اگرچه از هشدار مارکس و انگلس مبنی بر امکان واپس رفتن هم سخن به میان می آورد. اما



این هشدار در مقابل باور به روند رو به جلو و مثبت تاریخ و قدرت های تولیدی انسان، از بیخ و بن رتوریک می نماید و شانسی 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 می راند. دستی نامریی که از پشت هل مان می-دهد.

## **!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 جسم و روح اشکار و نهان، در بندش نگاه می دارد، تامین گردد و هم در این راه می-کوشیم ولی نیک می دانیم که "آزادی گرایی" بورژوایی و "چندگرایی" (پلورالیسم یا تعدد سازمان های حزبی و غیره) به طور عمده یک "نمای" بی محتوا است و آن اندازه هم که محتوای واقعی در پس این نمای پر زرق و برق وجود «دارد به برکت فداکاری های عظیم خلق و علی رغم بورژوازی بدست آمده است

ردیه ی تئوریک طبری بر دمکراسی و پلورالیسم در همین حد است و به همین سادگی. اما طبری هم زمان تقلا می کند 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 می دارد.

برای نشان دادن عظمت درک مارکس از آزادی می گوید

با این حال به سخن مارکس، خصیصه ی نوعی مهم انسان آنست که وی موجودی است هدف»  
گزين و هر گام وی بسمت تمدن، گامی است بسمت آزادی و گسترش دایره ی آزادی هر فردی از افراد اجتماع شرط مهم گسترش دایره ی آزادی خود اجتماع است. یا به بیان دیگر هر قدر کمیت انسان هایی که در تعیین سرنوشت خویش آزادند، در جامعه ای بیشتر باشد، تکامل آن جامعه سریع تر و بیشتر خواهد بود. ولی حد و درجه ی عمل آزادانه ی انسان، عمل آزادانه ی جامعه، امری دیمی و خودبخودی نیست بلکه به سطح رشد عمومی جامعه و از آنجمله به سطح رشد و شیوه تولید اجتماعی بستگی دارد. همانطور که سخن مارکس که گفت "رشد آزادانه ی هر فردی شرط رشد آزادانه همه ی افراد است" درست است، به همان ترتیب سخن لنین نیز به مثابه 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 انسان هایی که در تعیین سرنوشت خویش آزادند، در جامعه ای بیشتر باشد، تکامل آن جامعه سریع تر و بیشتر خواهد بود» و جمله ی لنین که «آزادی فردی نمی تواند و نباید در نقطه مقابل آزادی اجتماعی قرار گیرد». در جمله ی مارکس آزادی به شکلی گسترش یابنده و مثبت درک می شود و بنا به آن، حتی اگر کمیت محدودی از انسان ها را هم شامل شود، همچنان ارزشمند است و برای گسترش آن به یک کمیت وسیع تر باید کوشید. تا بدانجا که «رشد آزادانه ی هر فردی شرط رشد آزادانه ی همگان گردد». اما آزادی نزد لنین شکل منفی به خود می گیرد و آزادی فردی و آزادی اجتماعی در مقابل هم تعریف می شوند. آزادی فردی می تواند 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 عمده ای از چپ اصولا با استناد به این برداشت منفی و محدودگرانه است که مقوله ی آزادی های فردی و اجتماعی و سیاسی را درک کرده است.

طبری بلافاصله در ادامه ی بحث بالا، به موضوع جوامع طبقاتی و منافع آنتاگونیستی نهفته در آن می پردازد و مشروعیت ردیه ی خود را تحکیم می بخشد: «آزادی افراد در مقابل آزادی جامعه قرار می گیرد.. آزادی بهره کشی به اجبار بهره دهی کارگر منجر می-شود... مثلا مالکیت خصوصی سرمایه داران بر وسایل تولید که عین غصب و دزدی است مقدس اعلام می شود و یا مارکسیستها که به این غصب و دزدی معترضند و می طلبند که مالکیت اجتماعی شود گاه مهدورالدم و کشتنی «اعلام می گردند».

طبری بی این که موضع خود را در قبال آزادی های سیاسی، مدنی و اجتماعی فردی و جمعی تعریف کند و توضیح بدهد، خود را به بحث آزادی طبقات توانگر برای دزدی و غصب و بهره کشی مشغول می کند و به این ترتیب به تایید حرف لنین می رسد و بر درک منفی او از آزادی صحنه می گذارد.

وی کمی پایین تر می نویسد که: «پایه گزاران لیبرالیسم بورژوایی... طرفدار قدرت محدود دولت و قدرت عمل نامحدود سرمایه داران بودند. امروز در ظاهر قدرت دولت در کشورهای سرمایه داری وسیع شده است. ولی این وسعت دامنه قدرت اتفاقا بخاطر حفظ منافع سرمایه داران، و نه علیه «آنها انجام گرفته».

درنگی در این جا می کنم تا بگویم که صوری دانستن تمام تغییرات و نفی ها (به رغم خصلت محفوظ دارنده شان؛ که به معنای حفظ و نه فراروی از شالوده و زمینه ی اصلی تضاد است) و برخورد فونکسیونالیستی با دگرگونی های انجام شده در صورت و ماهیت سرمایه داری یکی دیگر از نقاط ضعف این چپ بوده است. به جای بررسی این که چرا به-ویژه در دوره ی پساجنگ دوم، دولت

در کشورهای سرمایه داری پیشرفته از چنان گستردگی و قدرت مداخله ای در سازوکارهای اقتصادی و سیاسی برخوردار شد، طبری آن را به سادگی همچون زائده ای از قدرت سرمایه داران می بیند. به این ترتیب مبارزه ی طبقاتی در کشورهای باختر، سیاست کینزی، وجود خود اتحاد جماهیر شوروی به عنوان یک قطب جهانی هراس انگیز، و نظایر آن به عنوان سازوکارهایی اجتماعی و سیاسی که منطق سرمایه را زیر فشار شدید گذاردند، و آن را جهت دیگری بخشیدند، به حساب نمی-آیند. مسئله ی زنان هم به همین نحو صورتی قلمداد می شد. زنان و سرنوشت شان هم به همین ترتیب کارکردی از منطق سرمایه و شگردهای بورژوازی تلقی می شد.

در ادامه باز هم تکرار می کند: «شرط واقعی ایجاد محمل عینی آزادی واقعی انسانی، ایجاد محمل اجتماعی یعنی لغو نظام ناهمسان اجتماعی است. در جامعه بدون طبقات شرایط رشد همه جانبه و هماهنگ شخص پدید می آید و وی (فرد) در واقع به اداره کننده-ی سرنوشت خود مبدل می گردد.» و میان آزادی او و آزادی جامعه همگونی و همگرایی برقرار می شود.

طبری با احاله ی آزادی به جامعه ی بی طبقه همچنان از بحث پیرامون دموکراسی و آزادی-های سیاسی- لیبرالی طفره می رود. سپس صفحاتی را به دسته بندی انواع دموکراسی تخصیص داده و در این میان، دموکراسی بورژوازی را هم توصیف مختصری می کند و نتیجه می گیرد که چون دموکراسی اقتصادی هنوز وجود ندارد، پس دموکراسی سیاسی چندان نمی آرد (گرچه طبری می نویسد که دموکراسی بورژوازی برای کشورهای عقب مانده لازم است اما غایت نهایی نیست) و هر 4 سال یک بار پای صندوق های رای رفتن و طرف این یا حزب را گرفتن و به مسند قدرت نشاندنش چاره ی کار نیست. طبری در حالی این نتیجه را می گیرد که از بحث در باره ی مدل شوروی به عنوان الگوی دموکراسی سوسیالیستی سرباز می زند و به این نکته نمی پردازد که چرا در دموکراسی سوسیالیستی شوروی فقط یک حزب سیاسی وجود دارد که آن نیز زائده ی کمینه ی مرکزی و این یک نیز زائده ی «مقام رهبری» است.

روشن است که دموکراسی پارلمانی به نظر طبری دارای اهمیت جدی نیست و شاید به همین جهت هم تعریفی جامع (منطقی-مفهومی) یا شرحی تاریخی از دموکراسی و فرایند گسترش آن در جوامع پیشرفته ی سرمایه داری و موانع شیوع آن به جوامع جهان سومی به دست نمی دهد. اصولاً تعریف او از دموکراسی سیاسی زیر سایه ی سنگین تعریف صورتی او مبهم می ماند و هرگز معلوم نمی شود که 1. دموکراسی سیاسی چیست، 2. شکل و محتوای آن کدام است یا به عبارتی چگونه باید حضور و غیاب آن را تشخیص بدیم، 3. از دیدگاه مارکسیستی-لنینیستی چه قوت ها و چه ضعف هایی دارد، و 4. سرانجام این که ما در ایران با این نوع دموکراسی چه باید بکنیم، آیا اصولاً سر در پی اش بگذاریم یا نه. اگر آری، چگونه باید به آن دست یابیم و چه استفاده هایی از آن می توانیم ببریم.

## مارکس و مدرنیته ی سرمایه داری

اما برخورد مارکس با مدرنیته ی سرمایه داری تا این حد سرسری نیست. برای نمونه هنگامی که وقایع دردناکی را شرح می دهد که زندگی طبقه ی کارگر انگلستان به خاطر وجود کارخانه ها دستخوش آن ها شده، یادش نمی رود که از جنبه های مثبتی که این دد (سرمایه) با خود به همراه آورده نیز بگوید

چنان که رابرت اوئن به طور مفصل نشان داده است، نطفه ی آموزش آینده در نظام کارخانه ی «حضور دارد، این آموزش که در مورد تمامی کودکان بالاتر از سن معینی، کار مولد را با آموزش و ورزش درهم می آمیزد، نه تنها یکی از روش های ارتقای تولید اجتماعی ست بلکه تنها روش ایجاد... انسان هایی است که در همه ی ابعاد تکامل یافته-اند».

یا در باره ی زنان، پس از نقل داستان های دلخراش از سرگذشت شان زیر دست کارفرمایان سودجو و در ته معادن تاریک، می نویسد: «هر قدر هم که فروپاشی نهاد قدیمی خانواده، در چارچوب نظام سرمایه داری وحشتناک و تکان دهنده باشد، صنعت بزرگ با نقش تعیین-کننده ای که به زنان، نوجوانان و کودکان هر دو جنس در فرایندهای سازمان یافته ی تولید اجتماعی خارج از قلمرو خانگی داده، پایه ی اقتصادی جدیدی برای شکل بالاتری از خانواده و مناسبات بین جنس ها پدید آورده...ست».

مارکس توجه کافی دارد تا با توصیفات پدیدارشناسانه ی بازرسان دولتی به دام معتقدات محافظه کاران آن عصر نیفتد که فریاد استغاثه شان از «مفاسد» اجتماعی و «هرزگی» زنان به آسمان بلند است، و از ضرورت بازگرداندن زنان به چارچوب سنتی خانواده ی پدرسالار دفاع می کنند. کار او نقد درون ماندگار است. از آن چه هست به آن چه باید بشود، یا می تواند بشود، نقب می زند. گوش شنونده و چشم خواننده را با محکوم کردن وضع موجود و سوگواری ریاکارانه بر گذشته ی از دست رفته، از آن نوع که آل احمد و شریعتی می کنند، آزار نمی دهد. نه جزئی، نه پویان و نه طبری تهور مارکس را به کار نمی زنند و با شبه مدرنیته ی واقعا موجود در ایران به روش مارکس مواجه نمی شوند. مسئله ی زنان در نوشتارهای این اندیشمندان هیچ حضوری ندارد مسئله ای که برای بررسی وضعیت هر جامعه ای اهمیت بنیادینی دارد.

## طبری و انقلاب 57: ذات و پدیدار

طبری در تحلیلی که در فصل مربوط به انقلاب ایران نوشته است انتقال قدرت را از دست «الیگارشسی به غایت ضد ملی و ضد دمکراتیک (رژیم شاه) به دست قشرهای ملی و دمکراتیک

(رژیم جدید) « مثبت ارزیابی کرده و می گوید: «این انقلابی است به معنای کامل کلمه و در این باره تردید روا داشتن مجاز نیست. ضرور است رابطه ی انقلاب ایران با روند واحد انقلاب جهانی روشن شود و بهتر درک گردد زیرا انقلاب ایران بخشی است از این روند که در کار دگرگون سازی 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 مترقی اند. در انقلاب اخیر ایران قدرت از دست قشر فوقانی سرمایه داران وابسته به امپریالیسم و بر راس آن ها خاندان پهلوی ها... به اراده و قدرت مردم بیرون کشیده شد و به دست قشرهای ملی، دمکراتیک جامعه (افتاد) که طیف وسیعی از بورژوازی ملی گرفته تا کارگران را در بر می گیرد... درست است که مسئله ی "که بر که" هنوز حل نشده اما در یک انتقال قدرت در جهت مثبت قرار داریم

وقتی تاریخ به ناگزیر رو به جلو می رود، انقلاب ایران هم به ناگزیر حرکتی است مترقی و رو به یا چیزی که پیشترها به تکامل برگردانده می شد، (development) تعالی. در حالی که دگرگشت الزاما پیش رونده نیست، بلکه فقط می تواند همچون تغییر جهت داری درک شود که شامل عقب رفتن، بازگشت به عقب، اضمحلال، شقه شدگی، آشوب؛ و یا سقوط و از هم پاشیدگی هم می شود. درک طبری از انقلاب ناروشن و متناقض است. انقلاب بنا به تعریف عبارت است از دگرگونی برخی چیزها، یا دگرگونی در وضعیت امور. اما همان طور که باسکار می گوید چنین دگرگونی ای می تواند بنیادی، غیرنابنیادی، تام و تمام، یا نسبی و محدود باشد. انقلابی که هنوز یک ماه از به بار نشستن اش نگذشته دست نیروهایی را باز می گذارد که هیولوار به جان زنان می افتند، چگونه دگرگونی ای 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 «توده ای»ها تا مدت ها، و هنوز هم، همچون مهم ترین دستاورد رژیم جدید می دیدند: ملی شدن صنایع، بانک ها، معادن، و نظایر آن را مترقی تلقی کنیم؛ باز توجیهی برای درک تمامیت زدای طبری از وضعیت جدید نداریم. در حالی که می توان هم از آن یک (ملی سازی) گفت و هم از این یک (سرکوب)، که البته این دومی اهمیت آن ملی کردن ها را در یک چشم به هم زدن از اعتبار می اندازد. طبری کلمه ای هم از عقب گرد مهیب اجتماعی در جامعه نمی گوید که اهانت به زنان و سرکوب خیزش آنان نمود حقیقی آن بود. برعکس به کلیشه ی انتقال قدرت طبقاتی (که هیچ تعریف جامعی از این طبقات ندارد) می چسبد که از نظر او نمود حقیقی یک انقلاب اصیل و بنیادین است. این که آزادی های مدنی، سیاسی و اجتماعی هرگز از سوی رژیم جدید پذیرفته نمی شوند برای «اهداف درازمدت» طبری و هم حزبی های او هیچ اهمیتی ندارد. تا سال ها چشم انتظار کرامات شیخ مترقی می مانند، انتظاری طولانی و پرعقوبت

طبری از خصلت مترقی رهبری انقلاب دفاع می کند. در پاسخ به انتقادهایی که از رژیم جدید می شود می گوید: «بزرگ کردن برخی پدیده های ارتجاعی که اتفاقا مربوط به ضد انقلاب است و نه

انقلاب، و نتیجه گیری از آن که گویا حوادث پس از انقلاب، جهش ایران به واپس و بازگشت به سده های میانه است، در قبال انتقاد و در برابر واقعیت ها تاب نمی-آورد. این عمده کردن جهات غیرعمده «ی حادثه و در پرده گذاشتن ماهیت آن به حساب نمودها و ظواهر است

موضوع نمود و ظاهر، و تفاوت آن با ذات و باطن، موضوع جالبی است. اگر طبری هگلی می بود می شد 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، مدت ها 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 آزادی های 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 چشم هایش به روی واقعیت، از دیدن سر باز می زد.

اما طبری مارکسیست است. منظور طبری، با وام گیری عباراتی از رئالیسم انتقادی، شاید این باشد که نباید به پدیدارها اکتفا کرد، باید ژرف تر 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، می نویسد: «جامعه ی سنتی در ایران مدت ها است که جای خود را به جامعه ی سرمایه داری (آن هم شکل وابسته ی آن به اقتصاد امپریالیستی) داده بود. این که ایدئولوژی نوین اسلامی در این تحول انقلابی نقش حساسی بمثابه پرچم معنوی ایفا کرده، ابدا از اهمیت محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی انقلاب نمی کاهد. ابدا نقش عوامل مختلف سیاسی اقتصادی «اجتماعی را به عنوان عوامل اصلی و بنیادی در ایجاد زمینه ی انقلاب از بین نمی برد

اما آن لایه های زیرین، آن محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی چیست که به یک چنین نمود انحرافی و متضادی منجر شده است؟ به نظر طبری، آن لایه ی اصلی زیرین، آن ذات اصلی، آن محتوای تعیین کننده، آن «زیربنا» که «در وهله ی نهایی تحلیل» نظرها باید به آن معطوف گردد، این است که جامعه مدت ها پیش به شکل اجتماعی-اقتصادی سرمایه-دارانه (گیرم وابسته به بیان چپ آن روزگار) عبور کرده است. به همین دلیل هم امکان قهقرا، بازگشت به گذشته، سده های میانه، یا سقوط اجتماعی موجود نیست. بسیار خوب. گیرم که زیربنا به وضعیت سرمایه دارانه عبور کرده و در وضعیت جدید خود به ثبات و استقرار نسبی دست یافته، پرسش اینجا است 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 رابطه ای بین آن محتوا و این شکل سیاسی و

حکومتی وجود ندارد، 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 شقه شدن هست و در نتیجه حرف طبری نادرست است. او در بحث هم سفسطه می‌کند و هم این که از موضوع بحث تمامیت زدایی 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 لکنت زبان می‌اندازند.

طبری بیش از آن با فلسفه سروکار داشته که نداند آنچه در انقلاب 57 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 57 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 57 وجه ناگذرای فرماسیون اقتصادی-سیاسی-اجتماعی ایران؛ یعنی استبداد کهن را به جامه‌ی دین پوشاند و آن را «تمامیت» بخشید. در ضمن انقلاب 57 هر آنچه را که در وضعیت پیشین امور، از منظر وضعیت جدید امور، باارزش تلقی می‌شد؛ همه را به آتش کین توزی 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 سده های میانه است، در قبال انتقاد و در برابر واقعیت ها تاب نمی آورد. این عمده کردن جهات غیرعمده ی حادثه و در پرده گذاشتن ماهیت «آن به حساب نموده‌ها و ظواهر است»

مارکس شکل مزد را به عنوان شکلی پدیداری، امری تجربی، بحث می کند که در تضاد با ذات رابطه ی 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 می شود. اما رهبری یک جنبش اجتماعی که بر صدر همه ی «محتوا» نشسته است و دستور بگیر و ببند و «لخت نشوید» می دهد، امری نمادین یا پدیداری و مربوط به تجربه ی حسی نیست که با پژوهش علمی موضوع، درک تئوریک ما از آن تصحیح شود. رهبری پدیده ای است ریشه مند و امرجنت. ریشه مند است، دقیقا چون در آن محتوای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ریشه دارد که طبری از آن سخن می گوید و می-خواهد توجه ما را به آن معطوف کند. امرجنت یا نوپدید است چون به سادگی قابل فروکاست به لایه های اصلی و پایینی خود (در این جا محتوای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه و انقلاب) نیست و نمی توان آن را لایه ی بی اهمیت «پوزیتیو»ی بر دریای بیکران امر منفی یا به عبارتی نمودی بی اهمیت از آن محتوای شگرف پنهان دانست که طبری به آن ارجاع می دهد. دو موضوع این جا مطرح است

1. یا آن لایه های زیرینی محتوا که به شکل سیاسی جدید انجامیده است، به وضعیت سرمایه.1 دارانه 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
2. یا اگر فکر می کنیم گذار به نحو موفقی انجام شده است، باید توضیح بدهیم که آن چه محتوایی است که چنین شکل سیاسی نوپیدی را پدید می آورد؟

موضوع رهبری توضیح مشخصی از آن خود می طلبد. اتفاقا با شناسایی این لایه و توضیح سازوکارهای هست کننده ی این لایه ی بالایی است که به تدریج می توانیم به بازتوضیح لایه های پایینی و اصلی دست بیابیم. رهبری به عنوان یک لایه ی امرجنت می تواند روی لایه های زیرین خود تاثیری منفی یا مثبت بگذارد. می تواند آن محتوای سیاسی اقتصادی اجتماعی را که طبری از آن نام می برد تعمیق کند متحقق کند یا از بین ببرد و دست کم قدرت آن را محدود کند. با بررسی خصوصیات این لایه ی امرجنت شاید متوجه شویم که توصیف طبری از لایه های اصلی تر جامعه زیر عنوان «جامعه ی سرمایه داری (آن هم شکل وابسته ی آن به اقتصاد امپریالیستی)» بسنده نیست و باید برای توضیح آن اقتصاد امپریالیستی و این اقتصاد سرمایه داری وابسته، زبان و واژگان دیگری «ابداع» کنیم. شاید باید به دنبال توضیحی کامل تر و انتقادی تر باشیم. با توصیف رهبری (آیت الله خمینی) و همه ی آنچه که او در همان مدت آغازین قدرت گیری اش 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 فلسفه ی 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 سرمایه داری پردازیم و تناقضات دیسکورسیو را با ارجاع به هستی شناسی اجتماعی رفع کنیم

طبری انقلاب ایران را یک انقلاب ملی و دمکراتیک توصیف می کند که وظیفه ی تاریخی-اش تکمیل انقلاب مشروطیت ست 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 اداره ی مختارانه ی سرنوشت خویش در رابطه با دیگر کشورها) و تامین دمکراسی (یعنی رها بودن از قید استبداد و بردگی اجتماعی-اقتصادی طبقات ممتاز و اداره ی مختار سرنوشت خود در درون کشور از طرف مردم)». در ادامه نیز «مرحله ی انقلاب» را «تکامل غیرسرمایه داری» می نامد. طبری این جا هم تعریف روشنی از دمکراسی به دست نمی دهد. دمکراسی انقلابی خلقی چیست و قرار است چه بکند؟ اگر دمکراسی حتی در معنای بسیار مبهمی که طبری از آن به دست می-دهد، به معنای اداره ی مختار سرنوشت خود است، آیا همین نباید شامل زنان هم بشود؟

## پایان در آغاز نهفته بود

نتیجه می گیریم که ناپسندگی دستگاه مفهومی-نظری بخش بزرگی از چپ و بدبینی شدید به هر آنچه که رنگ و بوی مدرنیته ی سرمایه دارانه داشت، آن را پیشاپیش در برابر حوادث پس از انقلاب خلع سلاح کرده بود. از خیزش زنان حمایت نشد، چون بخش عمده ی چپ ارزشی برای سکولاریسم، برای لیبرالیسم، برای آزادی های پیشتر کسب شده ی زنان، و اصولاً برای خود زنان قائل نبود. مفهوم زنانگی و رهایی زن جز در چارچوب تنگ مفاهیم مارکسیسم-لنینیسم روسی بحث نمی شد و برخورد دیالکتیکی به معنای درک توأمان جنبه های مثبت و جنبه های منفی مدرنیته ی سرمایه دارانه در دستگاه مفهومی بخش عمده ی چپ جایی نداشت

\*\*\*\*

زیرنویس

1- [www.dw.com](http://www.dw.com) yon.ir

2- [www.pezhvakeiran.com](http://www.pezhvakeiran.com)

طبری از کتاب ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم لنین و بحث او حول نقش ذهن آدمی به عنوان 3- بازتاب دهندهٔ واقعیت بیرونی تمجید می‌کند اما حرفی از کتاب یادداشت های فلسفی لنین به میان نمی آورد یا انتقادهایی که به لنین پیرامون کتاب یاد شده انجام شده است انتقاداتی که حتی ارانی هم متوجه وی و نظراتش کرده

حتی جایی در کتب خود ص. 147 انقلاب ایران را با انقلاب فرانسه مقایسه می کند و احوال 4- خود را با حالات کندرسه می سنجد و اضافه می کند که انقلاب ایران می رود که رهایی از استعمار و بهره کشی و استبداد را به کشور اهدا کند

نوشته های فلسفی اجتماعی جلد یکم 5-

طبری در تیر ماه 58 می نویسد: «حزب توده ی ایران ... با شعار جمهوری اسلامی امام خمینی 6- 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 دمکراسی انقلابی خلقی با پرچم نوین مذهبی افتاد. اصرار در خلط ان با جریان ارتجاعی مذهب «نما... اگر خرابکاری عمدی نباشد گمراهی بزرگی است

.....  
به نقل از سایت اخبار روز