



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

حجاب اجباری و زنان طبقه کارگر

آیا لغو حجاب اجباری به زنان طبقه کارگر مربوط است؟

جلیل شُکری



اسفندماه 1396

قاب اول: یک خاطره‌ی زخمی

روز 16 اسفند 57 یک تیتیر در صفحه‌ی اول روزنامه‌ی کیهان همه را شوکه می‌کند:

«امام خمینی: زنان باید با حجاب بهوزارتخانه‌ها بروند.»

فردای آن روز، 8 مارس روز جهانی زن بود و تظاهرات وسیعی علیه حجاب اجباری بهراه افتاد.

متقابلاً روز 25 اسفند نیز مدافعان حجاب اجباری بی‌کار ننشستند و تظاهرات نسبتاً گسترده‌ای را به‌نفع اسلام‌گرایان آماده‌ی قبضه‌کردن قدرت سازماندهی می‌کنند تا به‌این ترتیب برای جریان‌های چپ و لیبرال آشکار شود که اسلام‌گرایان مشتکی آخوند و طلبه‌ی حوزه‌ای نبوده و نیستند و پایگاه توده‌ای قابل ملاحظه‌ای دارند.

در ادامه اما با فروکش‌کردن اظهارنظرهای اسلام‌گرایان تازه به‌قدرت رسیده در ارتباط با «حجاب اجباری» بین صف «مخالفان حجاب اجباری» هم در خصوص «ضرورت یا عدم ضرورت به‌پیگیری مبارزه برای لغو حجاب اجباری» انشقاقی رُخ داد و اکثریت از این سخن گفتند که «سری را که درد نمی‌کند با دستمال نمی‌بندند» یا «حالا که خودشان عقب‌نشینی کردند لازم نیست ما مسئله را متورم کنیم تا این، گزکی به‌دست دشمنان (امپریالیسم) بدهد و تمرکز بر مسائل حادث‌تر پس‌انقلابی را به‌حاشیه ببرد»؛ به‌این ترتیب «صف متحد زنان مخالف حجاب اجباری» بار دیگر بین گروه‌ها و احزاب و سازمان‌ها تقسیم شد.

در همین بنبوچه روزنامه کیهان با آیت‌الله طالقانی مصاحبه‌ای می‌کند. مرور سخنان طالقانی از این حیث مهم است که ضمن این‌که نزد «مجاهدین خلق» حکم «پدر معنوی» را داشت، در نظر برخی از جریان‌های چپ هم «روحانی مترقی‌ای که گرایش‌های چپ‌گرایانه دارد» شناخته می‌شد؛ بااین وجود اما سخنان «پدر»، تأسفاتر از آن بود که بتواند نقش عمامه‌اش را در ابراز آن نادیده گرفت:

«هیاهو و جنجال راه نیاندازند و همانطور که بارها گفتیم همه حقوق حقه 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 بیاندازند 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 و چه فجایع که تا یک سال قبل دائماً هر روز یک قسمت از اخبار روزنامه‌ها 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. آنها یک عده‌ای شکایت داشتند جوان‌ها ما را اذیت می‌کنند. یک جوانی که وسیله زن گرفتن ندارد وسیله کار ندارد زندگی سرو سامانی 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 سر کوچه این بیچاره اذیتش می‌کند. 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 زن‌های مسلمان هم نیست. چه اجباری؟ حضرت آیت‌الله خمینی

نصیحتی کردند مانند پدری که به فرزندش نصیحت می‌کند راهنمائیش می‌کند که شما اینجور باشید به این سبک باشید» (کیهان، ۲۰ اسفند ۵۷: شماره ۱۰۶۵۸).

تیر ماه ۵۹ از راه می‌رسد و با اجباری شدن حجاب، نظام سیاسی در حال تثبیت قدرت برآمده از انقلاب، به جهت «هویتی» مهمترین «سرشت-نشان» خویش را آشکار می‌کند.

در این بین البته برخی از گروه‌ها و سازمان‌ها (نظیر «سازمان وحدت کمونیستی»، «اتحاد مبارزان کمونیست»، «اتحاد ملی زنان»، «شورای همبستگی زنان» و...) از تأکید بر اهمیت پیگیری مسائل مربوط به «آزادی زنان» حتی تا بعد از فضای خفقان مطلق پس از ۳۰ خرداد ۱۳۶۰ دست برنداشتند؛ باین وجود اما هژمونی گفتمان «تضاد خلق-امپریالیسم» مبتنی بر قرائت خاص و ویژه‌ی بلوک شرقی‌مآبانه‌ی «حزب توده» و «سازمان فدائیان خلق {اکثریت}»، اندک صداهای مترقی را به محاق می‌برد.

«نامه مردم» ارگان رسمی حزب توده در شماره ۲۷۴ خود به تاریخ ۱۴ تیرماه ۵۹ (بعد از اعلام قطعی شدن حجاب اجباری) با تیتری درشت چنین می‌نویسد:

«چه دست‌هایی در کار ایجاد تشنج‌اند؟»

«ضد انقلاب می‌کوشد با عمده‌کردن مسئله «حجاب اسلامی»، خود را از زیر ضربه خارج سازد و با ایجاد تشنج و نارضائی، انقلاب و رهبری انقلاب را آماج حمله کند».

و در ادامه هم که از تز شاهکار «حجاب ضدامپریالیستی» سخن به میان می‌آید!

اگر این سخنان خمینی در خرداد ۱۳۵۸ برای «صاحبان صنایع و بازاریان» را نمونه‌نمای عزم و اراده‌ی رژیم جدید برای تداوم بخشیدن به «شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری» در نظر بگیریم:

«اسلام... نه سرمایه را طرد می‌کند، نه اجازه می‌دهد که سرمایه جوری رشد کند که کسی صدها میلیون دلار داشته باشد» (به نقل از: بهداد و نعمانی، ۱۳۸۷: ۲۳)

بی‌تردید جمله‌ی «زنان باید با حجاب به وزارتخانه‌ها بروند» نمونه‌نمای لحن خاص و ویژه‌ای بود که این رژیم جدید مایل بود به «سرمایه‌داری» بدهد. سخن از چسباندن صفت یا مضاف‌الیه «ایرانی» و «اسلامی» کنار «سرمایه‌داری» نیست، بلکه جلب توجه به چند و چون شکل سرمایه‌داری در جامعه‌ی ایران است. اینجا مطلقاً اشاره‌ام به مفهوم «صورتبندی اجتماعی» نزد آلتوسری‌ها نیست که مبتنی بر آن خواسته باشیم «در تحلیل نهایی» نتیجه بگیریم، در ایران ما فاقد نظام سرمایه‌داری هستیم، اما به سبب حاضر بودن در «نظام جهانی»، دولت حاکم، سرمایه‌دارانه عمل می‌کند. اهمیت روشن شدن مفهومی این بحث از آنجایی نشأت می‌گیرد که با دست‌گذاشتن بر مسئله‌ی «نرخ اشتغال پائین زنان» در ایران، بعضاً این نتیجه‌گیری می‌شود که «برخلاف منطق سرمایه، در ایران سیستم حاکم چندان میلی به استفاده از «نیروی کار ارزان زنان» ندارد، و از این‌رو باید در سرمایه‌داری نامیدن جامعه‌ی ایران احتیاط کرد»!

ماجرا به این سادگی‌ها نیست، و می‌بایست از یک سو «سیاست جمعیتی» و «خانواده» را از منظر «اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری» یک حاکمیت «محافظه‌کار» درک کرد، و از سوی دیگر «جنبه‌ی

هویتی» محدودکردن حضور زنان در سپهر عمومی را برای اسلام‌گرایان خمینیست. در خصوص نکته‌ی اول باید گفت که عدم لحاظ کردن این مهم می‌تواند به‌این خطای تحلیلی منجر شود که جناح‌های محافظه‌کار، کشورهای غربی را به‌سبب پایبندی‌شان به «ارزش‌های کلیسایی» ضدسرمایه‌داری قلمداد کنیم.

اهمیت این مرور تاریخی از آن‌روست که بتوان ارزیابی دقیقی از این پرسش داشت که:

«آیا اگر جمهوری اسلامی تن به لغو حجاب اجباری بدهد، باز هم می‌شود این رژیم را «جمهوری اسلامی» خواند؟»

اهمیت طرح و پاسخ این پرسش هم به‌این برمی‌گردد که این نگره وجود دارد که «جناح تکنوکرات» (اصلاح‌طلبان/اعتدال‌گرایان) همچنان‌که از سوی رقیبش متهم می‌شود، کاملاً قائل به «منطق سکولاریسم» است و ابایی از این ندارد که برای «بقا» پیش امتیازاتی نظیر «لغو حجاب اجباری» را به مخالفان بدهد. شواهد مقوم این فرضیه، «پیش‌روی آرام» است که از بعد از دهه‌ی 70 شمسی از سوی زنان در «سپهر عمومی» اتفاق افتاده و بارزترین جنبه‌ی آن «تغییر ظاهر» در قیاس با «سختگیری‌های دهه‌ی 60» است. درست است که در وهله‌ی اول می‌بایست این «پیش‌روی آرام» را در معنای دقیق کلمه حاصل «سوژه‌گی» زنان دانست، اما نمی‌توان از این هم صرف‌نظر کرد که «حاکمیت» هم به‌این تحمیل از سوی «جامعه مدنی» تن داده است (به اصطلاح محاوره‌ای «شُل کرده است»). با این تفاسیر آیا نمی‌توان انتظار داشت حاکمیتی که حتی برای بقایش تن به شکستن تابوی سی و چند ساله‌ی خودش، یعنی «بر سر میز مذاکره نشستن با آمریکا» داد، در خصوص برخی از «آزادی‌های اجتماعی» هم کوتاه بیاید؟

ممکن است پرسیده شود که گیریم که کوتاه بیاید، این‌را باید به‌این فال نیک گرفت که اولاً موفقیتی برای جنبش زنان به‌طور خاص است و ثانیاً سوق‌دادن آرام آرام حاکمیت است به دموکراتیک شدن. طراحان فرضیه اما با این نگرانی پرسش‌شان را طرح می‌کنند که اگر شواهد و قرائن به‌این حکم می‌دهد که امکان یک عقب‌نشینی از سوی حاکمیت وجود دارد، آیا این به مثابه‌ی به مسیر اشتباه رفتن جنبش زنان نیست؟ به‌عبارتی یک جور استعداد برای ادغام‌شدن این اعتراض در منطق وضع موجود که باعث می‌شود مسائل حادثتری چون «کار خانگی»، «دستمزد زنان» و «سیاست‌های خانواده» مغفول مانده و شالوده‌ی جنبش زنان به خواست تا اندازه‌ی زیادی لیبرالی طبقه‌ی متوسطی «لغو حجاب اجباری» خلاصه گردد.

قاب دوم: از آزادی‌های یواشکی تا فریاد کردن آزادی

با تکثیر شدن «دختر میدان انقلاب»، که در ادامه‌ی پُرسداترین حرکت اعتراضی زنان ایران طی چند سال گذشته با عنوان «آزادی‌های یواشکی» و «چهارشنبه‌های سفید» بود، حتی با وجود تبری جستن بسیاری از این زنان و دختران معترض از متأثر و مربوط بودن‌شان به «مسیح علی‌نژاد»، زمزمه‌ی این نگرانی از جانب «فمینیست‌های چپ» و برخی از «چپ»‌ها قوت گرفت که:

«این مطالبه تنها به یک طبقه متوسط سکولار غربزده محدود می‌شود که هنوز دل در گرو مدرنیزاسیون پهلوی دارند.»

یا در شکل کمتر هیستریک و در هیأت یک نگرانی به این شکل بیان می‌شد:

«این مطالبه‌ای ست متزقی و ضروری اما هژمونی گفتمان لیبرالی در آن، می‌تواند ظرفیت‌های رادیکال آن را به نفع منطق سرمایه‌سالار عقیم سازد، لذا اگر چپ بنایی بر ورود به مسئله دارد باید به این بیاندیشد که چگونه می‌تواند مهر و نشان خویش را بر تارک مبارزات زنان حک کند.»

بار دیگر پرسشی قدیمی، اما هر بار با جلوه‌ای نو پیش روی چپ قرار گرفته است:

«چپ تا کجا و به چه نحو باید با آزادی‌های اجتماعی‌ای که لیبرالیسم را به‌طور سنتی متولی گفتمانی آن می‌دانند همراهی کند؟»

در ارتباط با موضوع «لغو حجاب اجباری»، به‌طور خاص طیفی از چپ در برابر رویکرد اکونومیسم‌باور، این چالش را پیش می‌کشد:

گیریم که «لغو حجاب اجباری» مسئله‌ی «زنان طبقه‌ی کارگر» نیست، آیا کمونیست‌ها وظیفه ندارند که آن را برای ایشان بدل به «مسئله» کنند؟ آیا ایستادن بر این‌که طبقه‌ی کارگر تا گردن درگیر امور معیشتی‌ست و مسائلی از این دست در نظرش خواسته‌هایی لوکس و از آن مرفهان بی‌درد است، و حتی دامن زدن به آن می‌تواند ایشان را در ضدیت با آن، با حاکمیت هم‌صدا کند، به نوعی خطر فروکاستن «عدالت اجتماعی» به صرفاً «امری اقتصادی» نیست؟ آیا این باعث نمی‌شود تا «سوژه‌گی» طبقه‌ی کارگر را صرفاً در یک سطح تردیونیونیستی (صنفی) در نظر بگیریم؟

لنین در «چه باید کرد؟» پاسخ‌هایی روشن و قانع‌کننده به چالش فوق می‌دهد:

«آیا این درست است که مبارزه‌ی اقتصادی برای جلب توده به مبارزه‌ی سیاسی عموماً «وسیله‌ای ست که از همه وسیع‌تر قابل استفاده می‌باشد»؟ خیر، خیر به‌هیچ وجه درست نیست. همه و هر گونه نمودار ستم پلیسی و بی‌دادگری‌های استبداد از جمله وسایلی‌ست که «وسعت استفاده» اش برای این‌گونه «جلب» توده به هیچ‌وجه دست کمی از نمودارهای مبارزه‌ی اقتصادی ندارد» (لنین، ج 1، 1384: 245-246).

او در ادامه با استراتژی خاص نوشتاری‌اش می‌کوشد از زبان یک کارگر ماجرا را ساده‌تر و درعین حال عمیق‌تر تبیین کند:

«... آن فعالیتی که شماها {منظور روشنفکران چپ} با پیش کشیدن خواست‌های مشخصی، که وعده‌ی نتایج محسوسی را می‌دهند، می‌خواهید از آن پشتیبانی نمایید در بین ما کارگران اکنون دیگر موجود است و ما خودمان در فعالیت روزمره‌ی سندیکایی و کوچک خود این خواست‌های مشخص را اغلب بدون هر گونه کمک روشنفکران مطرح می‌کنیم. ولی چنین فعالیتی ما را قانع نمی‌کند؛ ما بچه نیستیم که بتوان با یک قلیه‌ی سیاسی «اقتصادی» سیرمان کرد؛ ما می‌خواهیم آن‌چه را که دیگران می‌دانند ما هم بدانیم؛ ما می‌خواهیم با همه‌ی جوانب سیاسی مفصلاً آشنا شویم و فعالانه در همه و هر گونه واقعه‌ی سیاسی شرکت نماییم. برای این کار لازم است که روشنفکران آن‌چه را ما خودمان هم از آن آگاهیم کمتر تکرار کنند و

بیشتر از چیزهایی برای ما صحبت کنند که هنوز نمی‌دانیم... این دانش سیاسی را شما روشنفکران می‌توانید به‌دست آورید و شما موظفید آن را صد و هزار بار زیادت‌تر از آنچه که تا به‌حال به ما رسانیده‌اید به ما برسانید و آن هم نه‌تنها به شکل مباحث و رسالات و مقالات (که اکثر اوقات - ببخشید اگر بی‌پرده صحبت می‌کنیم! - خسته‌کننده است)، بلکه حتماً به‌شکل افشاگری‌های جان‌ان اعمالی که حکومت و طبقات حاکم ما در حال حاضر در تمام شئون زندگی انجام می‌دهند» (همان: 260).

عدم درک این استدلال واقع‌شدن در آستانه‌ی پذیرش کلیشه‌ی هر دم بازتولیدشونده‌ی لیبرالیسم مبنی بر خطر طبقه‌ی کارگر برای دموکراسی و جامعه مدنی است که از «ارجحیت دغدغه‌ی نان بر آزادی» نزد ایشان ناشی می‌شود.

دقت کنیم که در برابر این کلیشه، خود را خلع سلاح‌شده نمی‌بینیم:

«برای کمونیست‌ها اولویت نباید «گرفتن مذهب و باورهای شخصی» طبقه‌ی کارگر از او باشد، بلکه کمونیست‌ها باید تمرکز خویش را بر امحای آن شرایط اجتماعی‌ای معطوف سازند که منجر به بالیدن چنین باورهایی شده است.»

این رویکرد به‌ظاهر متکی بر نحوه‌ی استدلال مارکس در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» است که از «مذهب در عمل» (دین زیسته) به‌عوض «مذهب در آموزه‌ها» سخن می‌گوید و خواهان امحای شرایط منجر به برآمدن آن است:

«مذهب دنیوی یهودی چیست؟ کاسبکاری؛ خدای دنیوی او چیست؟ پول. بسیار خوب! بنابراین آزادی زمان ما آزادی از کاسبکاری و پول، یعنی آزادی از یهودیت عملی و واقعی خواهد بود.

آن سازمان اجتماعی که بتواند پیش‌شرط‌های کاسبکاری و بنابراین امکان کاسبکاری را از میان ببرد، موجودیت یهودی را ناممکن می‌سازد؛ آگاهی مذهبی او مانند غبار رقیقی در هوای واقعی و حیات‌بخش جامعه، رنگ خواهد باخت. از سوی دیگر، هنگامی که یهودی به‌یهودگی ماهیت عملی‌اش پی ببرد و در الغای آن بکوشد، خود را از جریان پیشین تحول خویش رها ساخته، در جهت رهایی بشر به‌معنی دقیق کلمه خواهد کوشید و بر ضد عالی‌ترین جلوه‌ی عملی از خودبیگانگی انسان برخواید ساخت» (مارکس، 1381: 46).

این استدلال غلطی نیست، منتهی باید آن‌را در پرتو «روند تکامل فکری» خود مارکس بازتفسیر کرد و نه به‌عنوان جمله‌ای قصار از گوینده‌ای که حرفش فصل‌الخطاب است. این بازتفسیر در پرتو فهم استعاره‌ی «زیربنا/ روبنا» است:

«الگوی مکانیکی زیربنا- روبنا، با «سطوحی» که چون جعبه‌های درخودبسته، از لحاظ مکانی مجزا و منفصل به‌فهم درمی‌آیند، تنها دو گزینش غیرقابل قبول را پیش روی ما قرار می‌دهد: یا باید از تقلیل‌گرایی ساده‌انگارانه‌ی «ارتدکس» دفاع کرد که بنابه آن جعبه‌ی «اقتصادی» پایه‌ای صرفاً در جعبه‌های روبنایی «بازتاب» می‌یابد؛ یا این‌که می‌توانیم با تعویق تعیین‌کننده‌ی «اقتصاد» به‌یک «در نهایت» اصطلاحات آلتوسر { بسیار دور از «اکونومیسم خام‌اندیش» بپرهیزیم، امری که با بی‌خاصیت کردن نقش جبر انعطاف‌ناپذیر ساختاری در تاریخ حاصل می‌شود» (میک‌سینز وود، 1386: 82).

ای. پی. تامپسون، تاریخ‌نگار برجسته‌ی انگلیسی مارکسیست در خوانش تحسین‌برانگیزی که این میک‌سینزود از آرای او به‌دست می‌دهد با پیش‌کشیدن اهمیت «فهم امر اقتصادی به‌نحوی که کاملاً اجتماعی باشد» که در آن «فرهنگ»، «حقوق»، «هنر»، «دین» و... در کنار «تولید ارزش اضافی» یک «میدان نیرو» را در «شیوه‌ی تولید» تشکیل می‌دهند. تامپسون می‌نویسد:

«... منطقی اقتصادی و منطقی اخلاقی وجود دارد و بیهوده است که برای یکی از آن‌ها اولویت قائل شویم زیرا آن‌ها تجلی‌های متفاوت «هسته‌ی مناسبات انسانی» و واحدی هستند» (به نقل از: همان: 83).

به‌این ترتیب به‌سادگی عبورکردن از کنار باورهای تزریق شده‌ی طی تاریخ طولانی بیگانگی به‌ذهن کارگران (از نوع مذهبی‌اش گرفته تا سیاسی)، و تغییر و تصحیح آن‌را حواله‌دادن به‌حل و فصل شدن اقتصاد در تجلی «تضاد کار و سرمایه»، هم نفهمیدن منطق این تضاد مهم است و هم پذیرش تقسیم کار بورژوازی تلقین‌شده از سوی «لیبرالیسم» که «چپ باید تنها به‌سخنوری پیرامون «عدالت و برابری» بپردازد و دفاع از «آزادی» حق انحصاری راست است» (!)

عجیب نیست که این تلقین آن‌قدر از دهان چپ‌ها تکرار شده که حتی امتیاز ابداع‌اش هم عموماً به‌نام ایشان سکه خورده و نه «لیبرالیسم». قریب به 64 سال پیش حزب توده در توجیه چرایی واکنش ضعیف‌اش به‌هنگام وقوع «کودتای 28 مرداد» متکی بر ایده‌ی سه مرحله‌ای بودن انقلابات در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره از سوی استالین (1. انقلاب ضد امپریالیستی 2. انقلاب بورژوا-دموکراتیک 3. انقلاب سوسیالیستی) چنین نتیجه گرفته بود که:

«... اگر در مرحله‌ی دوم انقلاب، رهبری و لذا مسئولیت سرنوشت نهضت با ماست در مرحله‌ی اول، رهبری دست بورژوازی و لذا مسئولیت بیشتر نیز با اوست» (به نقل از: گذشته چراغ راه آینده، 1387 {9چ: 635}).

لنین به‌درستی در نقد چنین نگره‌ای در «چه باید کرد؟» نوشته بود:

«... کسی که در عمل فراموش کند که وظیفه‌اش این است که در طرح و تشدید و حل هر گونه مسائل عمومی دموکراتیک در پیشاپیش همه باشد، آن کس سوسیال دموکرات نیست. خود را «پیشاهنگ» نامیدن کم است، باید عمل هم طوری باشد که همه‌ی دسته‌های دیگر ببینند و ناگزیر معترف گردند که ما پیشاپیش دیگران می‌رویم» (لنین {مجموعه آثار، جلد اول، 1384: 270}).

اهمیت «روش» در مبارزه‌ی چپ برای آزادی

متأثر از ایده‌ی «ضرورت تفکیک «روش پژوهش» از «شیوه‌ی بازنمایی» در «پیشگفتار جلد اول کاپیتال» مارکس، واقعیت اجتماعی به‌شکلی «پدیدار» می‌شود و «نمود» می‌یابد که «جوهر» و «ماهیت» اش را می‌پوشاند و به‌این ترتیب هم‌زمان در یک «پدیده» دو چیز متضاد و متخالف «جلوه» می‌کنند. مثال معروف برای فهم‌پذیر کردن این نکته حرکت خورشید در آسمان است، که چشم غیر مسلح

به تلسکوپ این‌طور درک‌اش می‌کند، حال آن‌که همه می‌دانیم خورشید ثابت است و این زمین است که به‌دور آن در حال گردش است. دقیقاً همین دوگانگی است که فلسفه‌ی وجود علم را توضیح می‌دهد:

«علم زائد می‌بود اگر شکل پدیداری چیزها و ذات‌شان بی‌واسطه یکی می‌بود» (مارکس، جلد سوم کاپیتال، به نقل از: کوسیک، 1386: 11).

پس مسئله‌ی اصلی عبارت است از پیدا کردن «میانجی‌گرها»یی که چرایی ظاهر شدن «هسته»ی واقعیت در چنین «پوسته»یی را توضیح دهند.

بر بستر این تفسیر اگر به‌بحث از «حجاب اجباری» برگردیم، می‌توانیم بگوییم که حلقه‌ی مفقوده در تحلیل‌ها عبارت از این است که توضیح داده نمی‌شود که چرا سرمایه‌داری مدیریت شونده توسط رژیم جمهوری اسلامی برخلاف راستای هسته‌ی این شیوه‌ی تولید (نیاز به‌گشایش حضور فردی در سپهر عمومی و نیروی کار ارزان - در اینجا «زنان»)، در این «پوسته» جلوه‌گر می‌شود که زنان تا جای ممکن باید از سپهر عمومی کنار روند و نقش فعالی در تولید مثل و انجام وظایف همسری - مادری بر عهده گیرند؟

پاسخ به این پرسش، کیفیت وارد شدن چپ به میدان این نزاع خاص در کلیت «مبارزات زنان» در جامعه‌ی سرمایه‌داری ایران را روشن کرده و راستای چگونه بدل شدنش به «پیشاهنگ» در عرصه‌ی مبارزه برای «آزادی‌های سیاسی و اجتماعی» را ترسیم می‌کند.

انقلاب 1357 به بر سرکار آمدن رژیمی منجر شد که نخستین دولت مدرن شیعی در جهان بود. البته این دینی بودن حکومت چیزی از جنس «پاکستان» و «اسرائیل» نبود که مبنای شکل‌گیری‌شان نه «ملیت»، بلکه «دین» بود (البته این پیچیدگی در مورد «یهودیت» همچنان محل مناقشه است که به «قوم» هم شناخته می‌شود). جمهوری اسلامی ترکیب غریبی بود که حتی میان خود اسلام‌گرایان بر سر پذیرش‌اش مناقشه بود. این ابداعی بود که شاید بیش از دار و دسته‌ی روحانیون گردد آمده حول خمینی، حاصل دست‌پخت نیروهای موسوم به «ملی - مذهبی» (بازرگان، یزدی، بنی‌صدر و...) بود تا به‌زعم خویش بتوانند با راضی کردن اسلام‌گرایان خُمینیت، زمام امور را به‌دست بگیرند. رژیم سیاسی جدیدی میراث‌بر «سرمایه‌داری در حال بلوغ»ی بود که به ویژه از بعد از «اصلاحات ارضی» دهه‌ی 1340 آهنگ رشد و گسترش‌اش شتاب گرفته‌بود. با وجود امیدی که انقلابیون به انقلاب 57 بسته بودند، اما خیلی زود آشکار شد که این حرکت بنا نیست منادی یک تغییر بنیادین در مناسبات سرمایه‌دارانه باشد، بلکه پای تجربه‌ی جنبه‌ی مسبوق به سابق انعطاف‌پذیر منطق سرمایه، یعنی پیوند با یک «دین» در عرصه‌ی سیاست، وسط است.

شیعی‌گری جمهوری اسلامی هم «انباشت» و «مالکیت خصوصی» را می‌خواست و هم تثبیت هویت دینی‌اش در سپهر عمومی را. در آغاز به‌نظر می‌رسید این هر دو قادر به هم‌نشینی با یکدیگر نیستند و وجود یکی مستلزم نفی دیگری‌ست. سرمایه‌داری اما پیش‌تر ثابت کرده بود که قدرت انعطاف‌پذیری‌اش بیش از این‌هاست. اتحاد جماهیر شوروی و چین کمونیست دو نمونه‌ی برجسته‌ی قرن بیستمی از جوامعی بودند که به‌رغم غیاب دو مؤلفه‌ی «مالکیت وسایل تولید توسط سرمایه‌داران خصوصی» و «تجزیه کل سرمایه اجتماعی به واحدهای متعدد رقیب»، اما از جنبه‌ی جدیدی از انعطاف‌پذیری سرمایه‌داری پرده‌برداری کردند: سرمایه‌داری دولتی.

پس در مورد جمهوری اسلامی هم شدنی بود. البته لازم است این نکته را در بازخوانی تاریخ مورد توجه ویژه قرار دهیم که آنچه از سر گذشته شاید از عینک امروز بسیار سوژکتیو و برنامهریزی شده به نظر برسد، اما حقیقت آن است که این روند، یک روند ابژکتیو است و ساختارها و منطق‌های پشت آن‌ها در یک هم‌نشینی یکدیگر را تقویت یا خنثی، و به‌طور کلی جرح و تعدیل کرده و می‌کنند.

هویت شیعی می‌بایست در سطح جامعه عینیت ویژه‌ای می‌یافت: از مناسبات حقوقی تا مناسبات فرهنگی، و از زندگی خصوصی افراد تا سپهر عمومی جامعه. جامعه باید یک جامعه اسلامی به‌نظر می‌رسید. مهمترین جلوه‌ی اسلامی‌بودن یک مملکت در بدو ورود برای هر ناظری در ظاهر افراد است؛ و از این منظر چه کسی شاخص‌تر از زنان؟ از منطق منتزع‌شده‌ی سرمایه‌قطعا خانه‌نشین کردن زنان و هژمونیک شدن نقش مادری - همسری برای ایشان می‌تواند به‌عنوان یک ضرر بابت «صرف‌نظر کردن از نیروی کار ارزان» خوانش شود، اما از بعد اقتصاد سیاسی جمعیت می‌توان جور دیگری دید:

با اعمال سیاست‌های تنظیم خانواده رشد جمعیت کشور که از سال 1346 تا شروع انقلاب روندی کاهنده داشت، ناگهان پس از انقلاب اسلامی با اجرای سیاست‌های تشویق مولید، جمعیت به‌طوری افزایش یافت که در دهه‌ی 55-1365 به یکباره به رشدی نزدیک 4 درصد رسید که در تاریخ کشور بی‌سابقه بوده است. پس از آن مجدداً با از سر گرفتن سیاست‌های تنظیم خانواده از سال 1368 به بعد بار دیگر رشد جمعیت کشور کاهش یافت، به نحوی که از 9/3 درصد در دهه 1355-1365، به 61/1 درصد در دهه 1385-1375 رسید. به‌نظر نیروی کار برای یک دوره به اندازه‌ی کافی تولید شده بود و می‌بایست از منظر زیست-سیاست و تدبیر جمعیت ارزش نیروی کار از یک حدی پائین‌تر نیاید؛ هرچند که چهار سال پیش خامنه‌ای در پیامی سیاست‌های کنترل جمعیت از بعد از دوران هاشمی را اشتباه خواند و در بیانی واضح بر متکی بودن پیشرفت به وجود نیروی کار فراوان صحه گذاشت:

«ما فکر می‌کنیم که اگر چهار پنج بچه افتاد روی دوش یک خانواده وضع زندگیشان چگونه خواهد شد، فکر این را هم بکنید که این چهار پنج بچه وقتی بزرگ شدند و کاری پیدا کردند و شغلی پیدا کردند چه کمکی می‌توانند به پیشرفت کشور بکنند.»

در واقع باید گفت که منطق شیعی‌گری در ارتباط با جایگاه زن در یک تضاد عملی با منطق سرمایه نبود. در اینجا سخن از «منطق تاریخی در حال کار سرمایه» در ایران است و نه آن «منطق انتزاعی» که برای «بازنمایی» علمی کلیت ساختار سرمایه ترسیم می‌شود. هر دو «منطق» (تاریخی و انتزاعی) واقعی‌اند، تفاوت در این است که «منطق تاریخی» عملاً محاط شده در بین انواع و اقسام گرایش‌ها و ضدگرایش‌هاست و هرگز امکان بروز و ظهور در شکلی ناب را ندارد، اما منطق انتزاعی یک طی طریق علمی‌ست برای آشکاره‌گی هسته‌ی مناسبات اجتماعی در این شیوه‌ی تولید که مرحله به مرحله ناممکنی کارکردنش به‌شکلی ناب مستدل می‌شود.

با تحمیل ضرورت تغییر سیاست‌ها برای دوران پس از جنگ در داخل از یک سو و در کنار آن فروپاشی بلوک شرق و خیز بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول از طریق اعطای تسهیلات بانکی برای ادغام کشورهای درحال توسعه در نظام جهانی سرمایه‌داری (مبتنی بر اجرای سیاست‌های «تعدیل ساختاری») از سوی دیگر، منطق شیعی‌گری در ارتباط با نحوه‌ی حضور زنان در سپهر عمومی مبادرت به عقب‌نشینی‌هایی کرد: حضور زنان در بازار کار بالا رفت و در ارتباط با مسئله‌ی پوشش، از

سخت‌گیری‌های دهه‌ی اول چشم پوشیده شد. تمرکز حاکمیت بر «پیش‌روی آرام نئولیبرالیسم» باعث شد تا گروه‌هایی از جامعه‌ی مدنی در چارچوب منش لیبرالی مبادرت به «پیش‌روی آرام در جهت تثبیت حقوق شهروندی» نمایند.

با راحت‌شدن خیال حاکمیت از تثبیت پایه‌های سیاست جدید پذیرفته‌شدن در نظام جهانی، بلوک راست بورژوازی حاکم ضرورت این‌را حس کرد تا اهمیت پیکریافتگی انتزاع اندیشه‌ی شیعی‌گری را بار دیگر از طریق از سر گرفتن سیاست‌های هویتی به رُخ شهروندان بکشد (1384-1392): احیای پلیس امنیت اخلاقی و تصویب سلسله‌ای از سیاست‌های مربوط به تکریم خانواده و تثبیت نقش همسری - مادری برای زنان.

بازسازی هویت شیعی به‌فراموشی سپرده‌شده به‌خاطر ضرورت تثبیت بازارگرایی معطوف به‌ادغام در نظام جهانی در دوران 16 ساله‌ی اول پس از جنگ، باعث شد تا در پایان این دوره‌ی بازسازی، این بار غفلت از تداوم بخشیدن به سیاست تعامل با دنیا برای باقی‌ماندن در قطار ادغام، بار دیگر تمرکز حاکمیت متوجه‌ی دیپلماسی مورد نیازش برای بازگشت به چرخه‌ی ادغام شود (برجام) و مجدد سهل‌گیری‌ای بر التزام عملی‌داشتن به هویت‌گرایی شیعی حاکم گردد.

این سهل‌گیری اما برای رژیم حاکم همواره حد یقینی داشته‌است که تحت هیچ عنوان از آن عدول نکرده و بنابه «خصلت - ویژه»‌ای که در قیاس با دیگر شاخص‌های مشترک با رژیم‌های سیاسی دیگر (التزام به منطق سرمایه) متمایزش می‌کند، از آن (هویت شیعی‌گری) عدول نخواهد کرد. این مدعی را می‌توان در اظهارات اخیر رهبر جمهوری اسلامی به‌وضوح دید:

«آن همه هزینه، فکر و تبلیغات کردند که در نتیجه آن چند دختر فریب بخورند و در گوشه و کنار روسری از سر بردارند و همه تلاش‌هایشان در این نتیجه کوچک و حقیر خلاصه شد که این، مسئله‌ای نیست اما آنچه بنده را حساس می‌کند، طرح مسئله حجاب اجباری از دهان برخی خواص است... دشمنان ایران در همین چند ماه گذشته در اتاق فکر دور هم نشستند و برنامه‌ریزی کردند. برای سه ماه آخر سال طراحی کردند که به خیال خود کار جمهوری اسلامی را در اسفند ماه تمام می‌کنیم. شتر در خواب بیند پنبه دانه.»

مبتنی بر این واکاوی تاریخی برآمدن جمهوری اسلامی می‌توان پاسخ به پرسشی را که در آغاز طرح کردیم، یعنی:

«آیا اگر جمهوری اسلامی تن به‌لغو حجاب اجباری بدهد، باز هم می‌شود این رژیم را «جمهوری اسلامی» خواند؟»

باید «منفی» دانست؛ چه این‌که، دیگر آنچه نسبت به‌دیگر انواع رژیم‌های سیاسی حاضر در جهان متمایزش می‌کند را از دست می‌دهد. اینجا منظور صرفاً «لغو حجاب» نیست، بلکه دست گذاشتن بر «حجاب» به‌عنوان نقطه‌ی آجیدنی‌ست که نمونه‌نمایی از «شیعی‌گری» جمهوری اسلامی‌ست. در مواجهه با این چالش که «حجاب اجباری» را انحصاری هویت‌گرایی شیعی نمی‌داند و با دست گذاشتن بر نمونه‌هایی چون عربستان آن را منشعب از کلیت «اسلام» عنوان می‌کند، باید بر انطباقی که این «نمایش شکوهمندی حاکمیت» جمهوری اسلامی با فاکتور «امامت» به‌عنوان یکی از خصلت - ویژه‌های

شیعه‌گری دارد، نیز جایگاه واقعی تاریخی «کشف حجاب» در دوران رضا خان و واکنش‌های اسلام‌گرایان به آن دست گذاشت.

در خصوص «اصل امامت» تنها ارجاع به نمونه‌هایی از یکی از منابع مهم سیاست‌گذاری شیعیان، یعنی «نهج‌البلاغه» (خطبه‌های علی به‌عنوان اولین امام شیعیان) می‌تواند پاسخی موقتی به چالش طرح شده باشد:

«ای مردم، زن‌ها ناقص‌العقل و ناقص‌الایمان و ناقص‌الارث اند. ناقص‌الایمان اند چون عادت ماهیانه می‌شوند. ناقص‌العقل و ارث هستند چون در اسلام شهادت و ارث‌شان نصف مرد است. از زنان خوب پرهیز و از زنان بد برحذر باش و در رفتار و گفتار پسندیده از زنان پیروی نکن» (خطبه 79 - 80 نهج‌البلاغه).

«ای حسن از مشورت با زن‌ها پرهیز، زیرا عقل و تصمیم‌شان ناقص است. با حجاب، چشمشان را از دیدن مردم بازدار. اگر می‌توانی نگذار بیرون از خانه روند، زیرا سخت‌گیری در حجاب برای‌شان بهتر است و رفتن آنها بیرون از خانه همانند این است که شخص غیرمطمئن را به‌خانه بیاوری. اگر می‌توانی کاری کن غیر تو را نشانند» (نامه 31 نهج‌البلاغه - وصیت به پسرش حسن).

در خصوص «واقعه‌ی کشف حجاب» هم کسروی گزارش می‌دهد که «در همان دو سه سال پس از شهریور ۱۳۲۰، ده‌ها نوشته پیرامون حجاب و در پرخاشی به بی‌حجابی به‌چاپ رسید» که از آن میان اعتراض آیت‌الله قمی از همه مشهورتر شد. متورم بودن «مسئله‌ی حضور زن در سپهر عمومی» برای علمای شیعه‌ی ایران به‌حدی بود که در جریان ارائه‌ی لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی محمدرضا شاه، در ۶ آبان ۱۳۴۱ که ۲۰۰ نفر از کسبه بازار تهران برای استماع نظر آیت‌الله خمینی درباره ضرورت لغو لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی به منزل او در قم رفته بودند، وی به‌صورت علنی اعلام کرد که «از ۱۰ میلیون نفر جمعیت زن ایران، فقط یک‌صد نفر زن هرجایی مایل هستند که این کار بشود»؛ جالب آن‌که به‌اصطلاح روشنفکران دینی نهضت آزادی ایران هم با این نگرانی به‌جا (!)، هم‌صدا می‌شوند.

چگونگی تبدیل‌شدن «حجاب اجباری» به یک مسئله در ایران پس از استقرار جمهوری اسلامی است که می‌تواند این موضوع را در بستر «تشیع» قابل بازخوانی کند.

انقلابی کردن منطق مبارزه‌ی دختران خیابان انقلاب

با این تفاسیر بی‌تردید باید گفت که «دختران خیابان انقلاب» بر نقطه‌ی حساسی دست گذاشته‌اند که می‌تواند هسته‌ی سخت قدرت را آشفته سازد. آنچه کمونیست‌ها را در مواجهه با چگونگی موضع‌گیری نسبت به‌چنین مطالباتی در شک و شبه فرومی‌برد، عبارت از این است که ایشان از یک سو نگران به‌دست لیبرال‌ها افتادن موقعیت پیشاهنگی اعتراض علیه وضع موجود، و از سوی دیگر نگران خلاص‌شدن انواع و اقسام مسائل زنان به رفع و رجوع صرفاً مسئله‌ی «حجاب اجباری» و به‌نحوی فک شدن این مطالبه از دیگر مطالبات هم‌پای آن تعیین‌کننده برای حقوق زنان اند.

هر دو بحران فوق را باید از قضا بیش از هر چیز در جدی نگرفتن جمله‌ی نقل شده از لنین دانست:

«خود را «پیشاهنگ» نامیدن کم است، باید عمل هم طوری باشد که همه‌ی دسته‌های دیگر ببینند و ناگزیر معترف گردند که ما پیشاپیش دیگران می‌رویم».

غفلت کمونیست‌های ایران از به‌دست گرفتن رهبری مبارزات در ارتباط با «آزادی‌های سیاسی و اجتماعی» و پیشاپیش پذیرش یک نوع تقسیم کار بورژوازی (که گویی این حوزه مربوط به لیبرال‌هاست) در این راستا، در کنار جلو نبردن زنان طبقه‌ی کارگر از سطح «آگاهی تردیونیونیستی» شان و ناتوانی از بدل کردن به یک میانجی مناسب این آگاهی تردیونیونیستی برای فهم‌پذیر کردن ضرورت‌خیز برای چنگ‌زدن به آنچه به‌شکلی کاذب «مطالبه‌ی لوکس زنان طبقه‌ی متوسط» نموده‌شده و می‌شود، کمونیست‌ها را به‌حالت عجز کاسه‌ی «چه کنم؟ چه کنم؟» به‌دست گرفتن، انداخته است.

باری کسی منکر این نیست که احتمالاً امروز از ضرورت متمرکز شدن بر مبارزه برای «لغو حجاب اجباری» نزد زنان طبقه‌ی کارگر سخن گفتن، نظر به‌شدت دست و پنجه نرم کردن ایشان با «معیشت» احتمالاً محکوم به بی‌توجهی و شنیده‌نشدن از سوی ایشان گردد، همچنان‌که قانع کردن زنان طبقه‌ی متوسط به‌ضرورت توجه به‌مسائل حاد معیشتی خاص مربوط به زنان طبقه‌ی کارگر هم دچار چنین وضعیتی‌ست؛ اما این، بیش از هر چیز به «گم‌گشتگی میانجی‌گرها» در نسبت میان دو مسئله‌ی به‌ظاهر بی‌ربط به یک‌دیگر است. به‌عبارتی غفلت از پرسش روش‌شناسانه‌ی بنیادین «چرایی ظاهر شدن «هسته‌ی واقعی‌ت در چنین «پوسته‌ی بی‌؟» و از دل آن آشکاره‌گی «اثر حجاب اجباری بر محدودیت‌های حضور در سپهر عمومی (به ویژه موقعیت‌های شغلی) مؤثر بر معیشت»، و یا «اثر طبیعی‌انگاشتن موقعیت مادرانگی-همسری (از نوع دینی‌اش) بر عادتواره شدن انزوای از سپهر عمومی».

از این زاویه اقدام اعتراضی 8 مارس امسال (اعتراض به وضعیت اشتغال زنان در جلوی وزارت کار) را مورد توجه قرار دادن، حاوی نکات ارزشمندی‌ست که می‌تواند دوگانه‌ی پا در واقعیت دارنده‌ی «مسائل زنان کارگر/ مسائل زنان دیگر طبقات» را به‌این نحو غنا بخشد که «شاید مسائل خاص و ویژه‌ی زنان کارگر (مثلاً دست‌مزد، فرزندآوری زیاد و...)، مسائل زنان دیگر طبقات نباشد، اما بی‌تردید مسائل عام زنان (مثلاً حجاب اجباری) مسئله‌ی او هم هست».

متأثر از بحثی که در باب «روش» کردیم، باید گفت، مسئله برای مارکسیست‌ها عبارت است از «یافتن میانجی‌های مناسب برای پروبلماتیک کردن پدیده‌های اجتماعی جامعه‌ی سرمایه‌داری؛ و این به‌این معنی‌ست که همچنان که «اقتصاد» می‌تواند میانجی‌کننده باشد، خود نیز باید میانجی‌مند شود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری همه‌چیز پایی در «تضاد کار و سرمایه» دارد، اما همه چیز منوط به حل و فصل سرانجام این تضاد به نفع «کار» نیست.

به‌پشتوانه‌ی آنچه از نظر گذشت شاید بی‌راه نباشد که بگوییم پرسش اساسی پیش روی مبارزات زنان در ایران امروز به‌این قرار است:

چطور می‌شود زنان طبقه‌ی کارگر به پیشاهنگ مبارزه برای احقاق حقوق زنان (اعم از آنچه خاص و ویژه‌ی این زنان است تا آنچه مربوط به زنان کلیه‌ی طبقات) تبدیل شوند؟ به‌عبارت دیگر کمونیست‌ها برای فعال‌سازی این استعداد بالقوه در زنان کارگر می‌بایست چه کنند؟

منابع:

- کوسیک، کارل (1386)، «دیالکتیک انضمامی بودن»، ترجمه: محمود عبادیان، نشر قطره.
- گروه پژوهش جامی (چ9: 1387)، «گذشته چراغ راه آینده»، نشر ققنوس.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (1384)، «چه باید کرد؟»، از م.آ.ج 1، ترجمه: محمد پورهرمزان، نشر فردوس.
- مارکس، کارل (1381)، «درباره مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل»، ترجمه: مرتضی محیط، نشر اختران.
- میکسینزوود، الین (1386)، «دموکراسی در برابر سرمایه‌داری»، ترجمه: حسن مرتضوی، نشر بازتاب نگار.
- بهداد، سهراب و نعمانی، فرهاد (1387)، «طبقه و کار در ایران»، ترجمه: محمود متحد، نشر آگاه.