

# افغانستان آزاد – آزاد افغانستان

AA-AA

چو کشور نباشد تن من مباد همه سر به سر تن به کشتن دهیم  
بدین بوم و بر زنده یک تن مباد از آن به که کشور به دشمن دهیم

[www.afgazad.com](http://www.afgazad.com)

[afgazad@gmail.com](mailto:afgazad@gmail.com)

Iran's M.

آئینه ایران

جلیل شکری  
۲۵ مارچ ۲۰۱۸

## حجاب اجباری و زنان طبقه کارگر



آیا لغو حجاب اجباری به زنان طبقه کارگر مربوط است؟

قاب اول: یک خاطره زخمی

روز ۱۶ اسفند [حوت] ۵۷ یک تیتر در صفحه اول روزنامه کیهان همه را شوکه می‌کند:

«امام خمینی: زنان باید با حجاب به وزارتخانه‌ها بروند.»

فردای آن روز، ۸ مارچ روز جهانی زن بود و تظاهرات وسیعی علیه حجاب اجباری به راه افتاد.

متقابلاً روز ۲۵ اسفند نیز مدافعان حجاب اجباری بی‌کار نشستند و تظاهرات نسبتاً گسترده‌ای را به نفع اسلام‌گرایان آماده قبضه‌کردن قدرت سازماندهی می‌کنند تا به این ترتیب برای جریان‌های چپ و لیبرال آشکار شود که اسلام‌گرایان مشتاقی آخوند و طلبه حوزوی نبوده و نیستند و پایگاه توده‌ای قابل ملاحظه‌ای دارند.

در ادامه اما با فروکش کردن اظهار نظرهای اسلام‌گرایان تازه به قدرت رسیده در ارتباط با «حجاب اجباری» بین صف «مخالفان حجاب اجباری» هم در خصوص «ضرورت یا عدم ضرورت به پیگیری مبارزه برای لغو حجاب اجباری» انشقاقی رخ 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 مسأله را متورم کنیم تا این، گزکی به دست دشمنان (امپریالیسم) بدهد و تمرکز بر مسائل حادثه پس-انقلابی را به حاشیه ببرد»؛ به این ترتیب «صف متحد زنان مخالف حجاب اجباری» بار دیگر بین گروه‌ها و احزاب و سازمان‌ها تقسیم شد.

در همین بحبوحه 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 جریان‌ها چپ هم «روحانی مترقی» که گرایش‌های چپ‌گرایانه دارد» شناخته می‌شد؛ با این وجود اما سخنان «پدر»، تأسفاتر از آن بود که بتواند نقش عامه‌اش را در ابراز آن نادیده گرفت:

«هیاهو و جنجال راه نیندازند 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، روستری هم روی سرشان بیندازند به جانی بر نمی‌خورد. اگر آنهایی هم که می‌خواهند موی‌شان خراب نشود اگر روی موی‌شان روستری بیندازند 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. منشای اینها کی بود؟ منشای اینها از کجا بود؟ غیر از همین تحریکات بی‌جا بود؟ واقعاً 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 راهنمایش می‌کند که شما اینجور باشید به این سبک باشید» (کیهان، ۲۰ اسفند ۵۷: شماره ۱۰۶۵۸).

تیر ماه [سرطان] 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 [جوزا] ۱۳۶۰ دست برداشتند؛ با این وجود اما هژمونی گفتمان «تضاد خلق-امپریالیسم» مبتنی بر قرائت خاص و ویژه بلوک شرقی مآبانه «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 تیزی درشت چنین می‌نویسد:

«چه دست‌هایی در کار ایجاد تشنج‌اند؟»

«ضد انقلاب می‌کوشد با عمده‌کردن مسأله «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 اراده رژیم جدید برای تداوم بخشیدن به «شیوه تولید سرمایه‌داری» در نظر بگیریم:

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

بی‌تردید جمله «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 جامعه 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 روشن‌شدن مفهومی این بحث از آنجائی نشأت می‌گیرد که با دست‌گذاشتن بر مسأله «نرخ اشتغال پائین زنان» در ایران، بعضاً این نتیجه‌گیری می‌شود که «خلاف منطق سرمایه، در ایران سیستم حاکم چندان میلی به استفاده از نیروی کار ارزان زنان ندارد، و از این‌رو باید در سرمایه‌داری نامیدن جامعه ایران احتیاط کرد»!

ماجرای به‌این سادگی‌ها نیست، و می‌باید از یک سو «سیاست جمعیتی» و «خانواده» را از منظر «اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری» یک حاکمیت «محافظه‌کار» درک کرد، و از سوی دیگر «جنبه هویتی» محدودکردن حضور زنان در سپهر عمومی را برای اسلام‌گرایان خمینیست. در خصوص نکته اول باید گفت که عدم لحاظ کردن این مهم می‌تواند به این 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 ابائی از این ندارد که برای «بقا» بیش امتیازاتی نظیر «لغو حجاب اجباری» را به مخالفان بدهد. شواهد موقوم این فرضیه، «پیش‌روی آرام» است که از بعد از دهه ۷۰ شمسی از سوی زنان در «سپهر عمومی» اتفاق افتاده و بارزترین جنبه آن «تغییر ظاهر» در قیاس با «سخت‌گیری‌های دهه ۶۰» است. درست است که در وهله اول می‌باید این «پیش‌روی آرام» را در معنای دقیق کلمه حاصل «سوژگی» 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 ساله خودش، یعنی «بر سر میز مذاکره نشستن با امریکا» 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 مثابه 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 شالوده جنبش زنان به خواست تا اندازه زیادی لیبرالی طبقه متوسطی «لغو حجاب اجباری» خلاصه گردد.

**قاب دوم: از آزادی‌های یواشکی تا فریاد کردن آزادی**

با تکثیر شدن «دختر میدان انقلاب»، که در ادامه پُرصداترین 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»، زمزمه این نگرانی از جانب «فمینیست‌های چپ» و برخی از «چپ‌ها» 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 است مترقی و ضروری اما هژمونی گفتمان لیبرالی در آن، می‌تواند ظرفیت‌های رادیکال آن را به نفع منطق سرمایه‌سالار عقیم سازد، لذا اگر چپ بنائی بر ورود به مسأله دارد باید به این بیندیشد که چگونه می‌تواند مهر و نشان خویش را بر تارک مبارزات زنان حک کند.»

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

«چپ تا کجا و به چه نحو باید با آزادی‌های اجتماعی 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 اکونومیسم‌پاور، این سؤال را پیش می‌کشد:

گیریم که «لغو حجاب اجباری» مسأله «زنان طبقه کارگر» نیست، آیا کمونیست‌ها وظیفه ندارند که آن را برای ایشان بدل به «مسأله» کنند؟ آیا ایستادن بر این‌که طبقه 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 «سوژگی» طبقه کارگر را صرفاً در یک سطح تردیونیونیستی (صنفی) در نظر بگیریم؟

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

«آیا این درست است که مبارزه اقتصادی برای جلب توده به مبارزه سیاسی عموماً «وسيله‌ای است که از همه وسیع‌تر قابل استفاده می‌باشد؟ خیر، خیر به هیچ وجه درست نیست. همه و هر گونه نمودار ستم پولیسی و بی‌دادگری‌های استبداد از جمله وسایلی است که «وسعت استفاده» اش برای این‌گونه «جلب» توده به هیچ‌وجه دست کمی از نمودارهای مبارزه اقتصادی ندارد» (لنین، م.آ.ج. ۱، ۱۳۸۴: ۲۴۵-۲۴۶).

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

«... آن فعالیت‌هایی که شماها {منظور روشنفکران چپ} با پیش کشیدن خواست‌های مشخصی، که وعده نتایج محسوسی را می‌دهند، می‌خواهید از آن پشتیبانی نمائید در بین ما کارگران اکنون دیگر موجود است و ما خودمان در فعالیت روزمره سندیکائی و کوچک خود این خواست‌های مشخص را اغلب بدون هر گونه کمک روشنفکران مطرح می‌کنیم. ولی چنین فعالیت‌هایی ما را قانع نمی‌کند؛ ما بچه نیستیم که بتوان با یک قلیه سیاسی «اقتصادی» سیرمان کرد؛ ما می‌خواهیم آنچه را که دیگران می‌دانند ما هم بدانیم؛ ما می‌خواهیم با همه جوانب سیاسی مفصلاً آشنا شویم و فعالانه در همه و هر گونه واقعه سیاسی شرکت نمائیم. 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 زیاده‌تر از آنچه که تا به حال به ما رسانیده‌اید به ما برسانید و آن هم نه تنها به شکل مباحث و رسالات و مقالات (که اکثر اوقات - ببخشید اگر بی‌پرده صحبت می‌کنیم! - خسته‌کننده است)،

بلکه حتماً به شکل افشاگری‌های جان آن اعمالی که حکومت و طبقات حاکم ما در حال حاضر در تمام شؤون زندگی انجام می‌دهند» (همان: ۲۶۰).

عدم درک این استدلال و واقع‌شدن در آستانه پذیرش کلیشه هر دم باز تولیدشونده لیبرالیسم مبنی بر خطر طبقه کارگر برای دموکراسی و جامعه مدنی است که از «ارجحیت دغدغه 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» طبقه کارگر از او باشد، بلکه کمونیست‌ها باید

تمرکز خویش را بر امحای آن شرایط اجتماعی معطوف سازند که منجر به بالیدن چنین باورهائی شده است.»

این رویکرد به‌ظاهر متکی بر نحوه استدلال مارکس در «درباره مسئله 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 به بی‌هودگی ماهیت عملی‌اش پی ببرد و در الغای آن بکوشد، خود را از جریان پیشین

تحول خویش رها ساخته، در جهت رهائی بشر به‌معنای دقیق کلمه خواهد کوشید و به ضد عالی‌ترین جلوه عملی

از خودبیگانگی انسان بر خواهد ساخت» (مارکس، ۱۳۸۱: ۴۶).

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 استعاره «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 ساده‌انگارانه «ارتدکس»

دفاع کرد که بنابه آن جعبه «اقتصادی» پایه‌ی صرفاً در جعبه‌های روبنائی «بازتاب» می‌یابد؛ یا این‌که می‌توانیم با

تعویق تعیین‌کنندگی «اقتصاد» به یک «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،

۱۳۸۶: ۸۲).

ای. پی. تامپسون، تاریخ‌نگار برجسته انگلیس مارکسیست در خوانش تحسین‌برانگیزی که این می‌کسینز وود 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 «شیوه 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 «هسته مناسب‌انسانی» واحدی هستند» (به نقل از: همان: ۸۳).

به‌این ترتیب بسادگی عبورکردن از کنار باورهای تزریق شده 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 بورژوائی 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 ابداعش هم عموماً به‌نام ایشان سکه خورده و

نه «لیبرالیسم». قریب به ۶۴ سال پیش حزب توده در توجیه چرائی واکنش ضعیفش به‌هنگام وقوع «کودتای ۲۸

مرداد[اسد]» متکی بر ایده سه مرحله‌ای بودن انقلابات در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره از سوی ستالین (۱). انقلاب ضد امپریالیستی ۲. انقلاب بورژوا-دموکراتیک ۳. انقلاب سوسیالیستی) چنین نتیجه گرفته بود که: «... اگر در مرحله دوم انقلاب، رهبری و لذا مسؤلیت سرنوشت نهضت با ماست در مرحله اول، رهبری دست بورژوازی و لذا مسؤلیت بیشتر نیز با اوست» (به نقل از: گذشته چراغ راه آینده، ۱۳۸۷ {۹چ}: ۶۳۵).

لنین بدرستی 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 همه دسته‌های دیگر ببینند و ناگزیر معترف گردند که ما پیشاپیش دیگران می‌رویم» (لنین {مجموعه آثار، جلد اول، ۱۳۸۴: ۲۷۰}).

### اهمیت «روش» در مبارزه چپ برای آزادی

متأثر از ایده «ضرورت تفکیک «روش پژوهش» از «شیوه بازنمایی» در «پیشگفتار جلد اول کاپیتال» مارکس، واقعیت اجتماعی به‌شکلی «پدیدار» می‌شود و «نمود» می‌یابد که «جوهر» و «ماهیت»ش 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 درکش می‌کند، حال آن‌که همه می‌دانیم خورشید ثابت است و این زمین است که به‌دور آن در حال گردش است. دقیقاً همین دوگانگی است که فلسفه 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، ۱۳۸۶: ۱۱).

پس مسأله اصلی عبارت است از پیدا کردن «میانجی‌گرها»ئی که چرائی ظاهر شدن «هسته»ی واقعیت در چنین «پوسته»ای را توضیح دهند.

بر بستر این تفسیر اگر به‌بحث از «حجاب اجباری» برگردیم، می‌توانیم بگوئیم که حلقه مفقوده در تحلیل‌ها عبارت از این است که توضیح داده نمی‌شود که چرا سرمایه‌داری مدیریت شونده توسط رژیم جمهوری اسلامی خلاف راستای هسته این شیوه 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 برعهده گیرند؟

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

انقلاب ۱۳۵۷ 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 پذیرش مناقشه بود. این ابداعی بود که شاید بیش از دار و دسته روحانیون گرد آمده حول خمینی، حاصل دست‌پخت نیروهای موسوم به «ملی - مذهبی» (بازرگان، یزدی، بنی‌صدر و...) بود تا به‌زعم خویش بتوانند با راضی کردن اسلام‌گرایان خُمینست، زمام امور را به‌دست بگیرند. رژیم سیاسی جدیدی میراث‌بر «سرمایه‌داری در حال بلوغ»ی بود که به ویژه از بعد از «اصلاحات ارضی» دهه ۱۳۴۰ آهنگ رشد

و گسترش شتاب گرفته‌بود. با وجود امیدی که انقلابیون به انقلاب ۵۷ بسته بودند، اما خیلی زود آشکار شد که این حرکت بنا نیست منادی یک تغییر بنیادین در مناسبات سرمایه‌دارانه باشد، بلکه پای تجربه جنبه مسبوق به سابق انعطاف‌پذیر منطق سرمایه، یعنی پیوند با یک «دین» در عرصه 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 دیگری است. سرمایه‌داری اما پیش‌تر ثابت کرده بود که قدرت انعطاف‌پذیری‌اش بیش از این‌هاست. اتحاد جماهیر شوروی و چین کمونیست دو نمونه برجسته قرن بیستمی از جوامعی بودند که به‌رغم غیاب دو مؤلفه «مالکیت و اسایل تولید توسط سرمایه‌داران خصوصی» و «تجزیه کل سرمایه اجتماعی به واحدهای متعدد رقیب»، اما از جنبه 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 برنامه‌ریزی‌شده به‌نظر 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 جلوه اسلامی بودن یک مملکت در بدو ورود برای هر ناظری در ظاهر افراد است؛ و از این منظر چه کسی شاخص‌تر از زنان؟ از منطق منتزع شده سرمایه قطعاً 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 ۱۳۴۶ تا شروع انقلاب روندی کاهنده داشت، ناگهان پس از انقلاب اسلامی با اجرای سیاست‌های تشویق مولید، جمعیت به‌طوری افزایش یافت که در دهه ۵۵-۱۳۶۵ به یک‌بار به رشدی نزدیک ۴ درصد رسید که در تاریخ کشور بی‌سابقه بوده است. پس از آن مجدداً با از سر گرفتن سیاست‌های تنظیم خانواده از سال ۱۳۶۸ به بعد بار دیگر رشد جمعیت کشور کاهش یافت، به نحوی که از ۳/۹ درصد در دهه ۱۳۵۵-۱۳۶۵، به ۱/۶۱ درصد در دهه ۱۳۸۵-۱۳۷۵ رسید. به‌نظر نیروی کار برای یک دوره به اندازه کافی تولید شده بود و می‌بایست از منظر زیست-سیاست و تدبیر جمعیت ارزش نیروی کار از یک حدی پائین‌تر نیاید؛ هر چند 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 آشکارگی هسته مناسبات اجتماعی در این شیوه 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 در حال 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 مسأله‌ی 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 (۱۳۹۲-۱۳۸۴): 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 ۱۶ 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، مسأله‌ای نیست اما آنچه بنده را حساس می‌کند، طرح مسأله 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 ببند 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 دست‌گذاشتن 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 دست‌گذاشتن 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 واقعه‌ی تاریخی «کشف حجاب» در دوران رضا خان و واکنش‌های اسلام‌گرایان به آن دست‌گذاشت.

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 ۷۹ - ۸۰ 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 نشناسند» (نامه ۳۱ 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 «مسأله‌ی 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» به‌یک مسأله در ایران پس از استقرار جمهوری اسلامی‌ست که می‌تواند این موضوع را در بستر «تشیع» قابل‌بازخوانی کند.

### انقلابی کردن منطق مبارزه 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 خلاصه‌شدن انواع و اقسام مسائل زنان به رفع و رجوع صرفاً مسأله‌ی «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 بورژوائی (که گوئی 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 به‌یک میانجی مناسب این آگاهی تردیونیونیستی برای فهم‌پذیرکردن 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 قانع‌کردن 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 مسأله‌ی به‌ظاهر بی‌ربط به‌یکدیگر است. به‌عبارتی غفلت از پرسش روش‌شناسانه‌ی بنیادین» چرائی ظاهر شدن «هسته»ی واقعیت در چنین «پوسته»ئی؟» و از دل آن آشکارگی «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 طلبی از سپهر عمومی».

از این زاویه اقدام اعتراضی ۸ مارس امسال (اعتراض به وضعیت اشتغال زنان در جلوی وزارت کار) را مورد توجه قرار دادن، حاوی نکات ارزش‌مندی است 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) مسأله‌ی او هم هست».

متأثر از بحثی که در باب «روش» کردیم، باید گفت، مسأله برای مارکسیست‌ها عبارت است از «یافتن میانجی‌های مناسب برای پروبلماتیک کردن پدیده‌های اجتماعی جامعه‌ی سرمایه‌داری؛ و این به‌این معنی است که همچنان که «اقتصاد» می‌تواند میانجی‌کننده باشد، خود نیز باید میانجی‌مند شود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری همه‌چیز پائی 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 بگوئیم 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 (۱۳۸۶)، «دیالکتیک انضمامی بودن»، ترجمه: محمود عبادیان، نشر قطره.
- گروه پژوهش جامی (چ ۹: ۱۳۸۷)، «گذشته چراغ راه آینده»، نشر ققنوس.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۳۸۴)، «چه باید کرد؟»، از م. آ. ج. ۱، ترجمه: محمد پورهرمزان، نشر فردوس.
- مارکس، کارل (۱۳۸۱)، «درباره مسأله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل»، ترجمه: مرتضی محیط، نشر اختران.
- می‌کسینزوود، ایلن (۱۳۸۶)، «دموکراسی در برابر سرمایه‌داری»، ترجمه: حسن مرتضوی، نشر بازتاب نگار.
- بهداد، سهراب و نعمانی، فرهاد (۱۳۸۷)، «طبقه و کار در ایران»، ترجمه: محمود متحد، نشر آگاه.