گزارش

انسان‌شناسی و استاندارد

یاسمن اوحدی

متن زیر گزارش سخنرانی دکتر ناصر فکوهی در نخستین جشنواره «تصویر استاندارد» است که یازدهم آذرماه توسط موسسه صنعتی استاندارد، در سینما فلسطین ارائه شد.

موضوع کلی این بحث، استانداردسازی، جهانی شدن و بومی شدن و همچنین رابطه‌ای است که میان این سه مفهوم وجود دارد و اخیراً در حوزه علوم انسانی و اجتماعی توجه بسیاری به آن می‌شود. ما در بحث خود ابتدا به همین مفهوم استانداردسازی می‌پردازیم، سپس به موضوع رابطه آن با «دانش قومی» و در نهایت به مسائل فرهنگی که در حوزه استاندارد و استانداردسازی وجود دارد و فرهنگ‌شناسان می‌توانند در آن موثر باشند و در مورد ایران به طور خاص به نقش استانداردسازی در مسائل موجود در چهار زمینه مسکن، حمل و نقل، انرژی و آموزش به عنوان مصادیقی در این زمینه اشاره خواهیم کرد و به طور خلاصه به این نکته می‌پردازیم که مباحثی که در باب استانداردسازی مطرح می‌شود صرفاً تکنولوژیک نبوده و بنا به فرهنگ جوامع گوناگون، متفاوت است و تفکر استاندارد کردن بنا بر روندی یکسان و بدون توجه به فرهنگ‌های مختلف، خود نوعی غیراستاندارد شدن است.

معنای استاندارد و استاندارد کردن را می‌توان مترادف با واژه هنجارمند کردن (Normalization) در نظر گرفت که به معنای تعمیم و سپس اجرای گروهی از مولفه‌ها و روابط است که ما را به مجموعه‌ای از هنجارهایی که بتوانند یک کلیت را تعریف کنند، رهنمون می‌سازد. یک کل یا سیستم کلی بدون مولفه‌های انسجام‌دهنده قابل توضیح نیست. هنگامی که هنجارها در درون یک کل یا سیستم منسجم و یکپارچه از بین بروند یا تضعیف شوند، یا به صورت مبهم درآیند، سیستم سست شده و می‌تواند تا درهم‌ریختگی گسترده پیش رود.

هنگامی که فرآیندها، روابط، اشیا، افراد و... از هنجار یا موقعیت تعیین شده خارج شوند، سیستم کلی بهره‌وری خود را از دست می‌دهد و به یک سیستم غیرکارا با هزینه بالا و بازده کم تبدیل می‌شود. بهره‌وری یک شاخص بسیار خوب برای بررسی میزان تمامیت و انسجام یک کل است و هنگامی که بهره‌وری سیستم کلی پایین آید، می‌تواند منجر به مرگ آن شود. بنابراین استانداردسازی و نرمالیزه شدن، برای حفظ یک کل لازم و ضروری است. سیستم اجتماعی، چه مدرن و چه خرد و سنتی، بدون هنجارهای استانداردشده نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. وقتی میزان تولید به حجم انبوهی می‌رسد، نیاز به استانداردسازی تولیدات به وجود می‌آید که این وظیفه را نهادهایی چون «موسسه استانداردسازی صنعتی» انجام می‌دهند. تاریخچه عمل این نهادها رابطه نزدیکی با آنچه از ابتدای امر در انقلاب صنعتی، تولید صنعتی و تولید انبوه داشته است، دارد. ساخت میلیون‌ها شیء یکسان، اهمیت وجود مولفه‌های استانداردسازی را بیش از پیش آشکار ساخت. استاندارد شدن در اینجا به معنی تایید شدن یا نشدن مولفه‌های یک کالا در فرآیند تولید است. به همین ترتیب آنچه در تفکر استانداردسازی تا دوره پسافوردگرایی (Post Fordism) غالب بود، مساله فناورانه بودن «استاندارد» در سیستم‌های اجتماعی بود. اگر تکنیک، استاندارد بودن یک چیز را تایید کند، آن چیز استاندارد محسوب می‌شود. مساله استاندارد بسیار با بازار و محصولات مادی گره خورده است. در صورتی که «مساله استاندارد» بسیار فراتر از مسائل فناورانه صرف است و حتی می‌توان گفت قبل از فناورانه بودن، یک مساله اجتماعی است که قرارگیری در چارچوب خاص انقلاب صنعتی آن را محدود به مسائل فناورانه کرده است. از آنجا که منطق رویکرد فناورانه نگاهی شیءوار به عناصر جامعه است، بسیار بدیهی است که این مسائل اولاً فناورانه (به معنای تکنولوژیک بودن) و ثانیاً جهانشمول (یعنی از فرهنگی به فرهنگ دیگر یکسان و بدون تفاوت) پنداشته شوند. این دیدگاه بر منطق رویکرد فناورانه به مساله استاندارد حاکم بود در حالی که درک مساله استاندارد خارج از فرهنگ، بی‌معناست. هیچ مولفه مادی وجود ندارد که در بستر خود با مسائل غیرمادی فرهنگ رو به رو نشود. مانند نحوه برخورد فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون با شیئی چون تلویزیون که بسیار متفاوت از یکدیگر است. این تفاوت حتی در جوامع نزدیک به هم در اروپای غربی نیز صادق است. رابطه‌ای که این فرهنگ‌ها با تلویزیون برقرار می‌کنند، شیوه‌ای که از تلویزیون استفاده می‌کنند و برنامه‌هایی که در آن می‌بینند، کاملاً نزدیک به فرهنگ و سیستم اجتماعی است که در آن زندگی می‌کنند. در فرهنگ مدیترانه‌ای، روشن کردن تلویزیون لزوماً برای تماشا کردن نیست، بلکه بیشتر برای ایجاد گونه‌ای از فضا و محیط زنده و حضور نوعی «دیگری» است. در حالی که این نوع رابطه در کشورهایی که سیستم عقلانیت یافته و پوریتن پروتستانی مثل کشورهای اروپای شمالی و غربی کاملاً متفاوت است. در این کشورها روشن کردن تلویزیون به معنای تماشای برنامه خاصی است. در همین مثال به روشنی می‌توان دریافت که رویکرد فناورانه صرف به مساله استاندارد، یک رویکرد کاملاً بی‌معنی جلوه‌گر می‌شود که جز در موارد سطحی قابل رویت نیست. مساله فرهنگ، در رابطه با تکنولوژی بسیار تعیین‌کننده است و مقوله استاندارد و استانداردسازی باید از آن تبعیت کند. منطق فناورانه‌ای که نمی‌خواهد بستر فرهنگی را در نظر بگیرد و تنها از منطق جهانشمولی پیروی می‌کند، در واقع از سیستمی تبعیت می‌کند که کارایی واقعی ندارد. البته باید در نظر داشت در عین اینکه استانداردسازی و توجه به فرهنگ‌های محلی اهمیت دارد، اما از جهانی شدن و سیستم جهانی نیز نباید غافل شد. امروزه محلی‌گرایی تنها در صورت بیان روشن و صریح خود، می‌تواند به اثبات رسیده و مطرح شود. محلی‌گرایی تنها در جای گرفتن در تمامیت یک سیستم (Integrity) معنا پیدا می‌کند. ما از طرفی با یک سیستم جهانی روبه‌روییم که باید از آن پیروی کنیم ولی از طرف دیگر این روند می‌تواند هر گونه فرهنگ محلی را از بین ببرد. در اینجا نقش انسان‌شناسی و نحوه برخورد آن با مساله «استاندارد» و «استانداردسازی» مطرح می‌شود.

استانداردسازی لازم است اما باید با مساله فرهنگ همساز شود. نحوه استفاده از این استانداردسازی در حوزه‌های مختلف اجتماعی کشور چگونه است؟ تجربه‌هایی که تاکنون در کشور ما به کار بسته شده است هم موفق بوده و هم ناموفق. ایران کشوری است که تا حدودی به مساله خرده‌فرهنگ‌ها توجه کرده است. سبک زندگی امروزی مردم ما، در طول ۵۰ سال، یعنی از زمان صادرات نفت ایران شکل گرفته است و نمی‌توان آن را به راحتی و در مدت‌زمان کوتاه تغییر داد بلکه هرگونه تغییر شتابزده ممکن است منجر به بحران سبک زندگی شود.

ماهرویان؛ اشرف و نقد یک رویکرد

سام محمودی‌سرابی
sampuraziz@gmail.com

هوشنگ ماهرویان منتقد و جامعه‌شناس معاصر است که دستی نیز از دور یا نزدیک بر آتش تاریخ سیاسی ایران دارد. او به واسطه حضورش در یکی از حیاتی‌ترین برهه‌های تاریخ معاصر ضمن دوستی در دوران تحصیل خود در دانشگاه تهران، با حمید مومنی، بهمن روحی‌آهنگران و جمعی از چریک‌های فدایی خلق، در سلسله یادداشت‌هایی که طی این سال‌ها در نقد جریانات چریکی در مطبوعات و سایت‌های مختلف نوشته، سعی در بازاندیشی پیرامون نظر و عمل جریانات چریکی دارد. اما یادداشت اخیر وی با رویکردی انتقادی، مذاکرات رهبران دو سازمان چریکی (با محوریت تقی شهرام و حمید اشرف) را مورد نقد قرار داده و سعی دارد رویکردهای مبارزان انقلابی را با این پیش‌فرض که اساساً چریکیسم یکی از عوامل بنیادین رادیکالیزه شدن فضای سیاسی ایران در دهه پایانی حکومت پهلوی بوده، مورد نقد قرار دهد. یادداشت پیش رو سعی دارد ضمن بازخوانی یادداشت ماهرویان، رویکرد او به مساله انقلاب را مورد چالش قرار دهد چراکه ایشان در مقاله «حمید اشرف و خرده‌بورژوازی سنتی» منتشر شده در روزنامه «شرق» سه‌شنبه نهم آذر ۱۳۸۹ با نادیده گرفتن آگاهانه و البته بسیار ظریف سعی دارد مقصود خویش را به کرسی بنشاند و البته در این راه، اغلب در همان ورطه‌ای غلتیده که اشرف و دیگر چریک‌ها به دامش افتادند؛ مطلق‌نگری.

در نقد این مقاله باید با نخستین مدعای ماهرویان شروع کرد. او با انتساب این گفته به حمید اشرف که خرده‌بورژوازی سنتی به مارکسیست‌ها نزدیک است! (که تاریخ ثابت کرد در عمل مارکسیست‌ها از حمایت این طبقه طرفی نبستند) یک پیش‌فرض برای مخاطب ایجاد می‌کند: «... حمید اشرف [....] می‌گوید خرده‌بورژوازی سنتی به مارکسیست‌ها نزدیک است و می‌گوید آنها نمی‌توانند مارکسیست‌ها و حرکات‌شان را رد کنند... چرا خرده‌بورژوازی سنتی نمی‌تواند حرکات فدایی‌ها را رد کند؟» البته نباید از خاطر دور داشت که اشرف هنگام نقد روند تغییر ایدئولوژی شهرام و دار و دسته‌اش از حمایت خرده‌بورژوازی سنتی از مجاهدین (مسلمان) سخن می‌گوید و این تغییر ایدئولوژی زیر پرچم سازمان مجاهدین خلق (با صبغه مذهبی بنیانگذارانش) را اصولی نمی‌داند چراکه شهرام هم در نظر (مقاله پرچم و اعلامیه تغییر مواضع) و هم در عمل (تصفیه‌های درون‌سازمانی و قتل مجید شریف‌واقفی) در برابر دین، که در نگاه اشرف یک مساله روبنایی است، جبهه‌گیری می‌کند. در حالی که خرده‌بورژواهای سنتی با ایدئولوژی‌های مذهبی خود به دنبال مبارزه بودند و حداقل در برابر کمونیست‌ها قرار نگرفته بودند و همین رودررویی با مذهب گور شهرام را کند! اما دریافت ماهرویان چیست؟ او مردود ندانستن یک رویکرد را با تایید آن یکی می‌کند و در پایان به نتیجه‌گیری‌ای که پیش‌فرض قرار داده، می‌رسد: «...با خرده‌بورژوازی سنتی و در حال ورشکستگی درآمیختند و آن کردند که دیدیم [...] اما تیزهوشی‌اش به آنجا قد نداد که درک کند شرایط نمایندگی آنها را ندارد و به کنار زده می‌شود.»

در حالی که ادعای حمید اشرف تایید عمل کمونیست‌ها توسط بورژوازی سنتی نیست و بر فرض داشتن چنین ادعایی توسط اشرف (که به هیچ عنوان چنین ادعایی ندارد) باید گفت اساساً طیف مورد حمایت و طرفداری این طبقه، جنبش‌های مسلحانه کمونیستی نبود مگر در مواردی که آن جنبش مسلحانه خودش را از اتهام کمونیستی رهانیده، مذهبی بودن خویش را اثبات کند. نمونه بارز این مدعا مجاهدین مسلمان و... است که با حمایت‌های بی‌دریغ این طبقه مواجه شدند. این در حالی است که بخش عمده‌ای از چریک‌ها گاه به واسطه همین طبقه تحویل ساواک می‌شدند. برای من این جای سوال دارد که اساساً در چه زمانی خرده‌بورژوازی سنتی از کمونیست‌ها حمایت کرده است؟

ماهرویان در بخش دیگری از مقاله خود با استناد به گفته حمید اشرف، در نقد خرده‌بورژوازی سنتی (که به باور ماهرویان چریکیسم نیز از چنین مادری متولد شده) آن را در برابر خرده‌بورژوازی مدرن (با مرجعیت بورژوازی کمپرادور) قرار می‌دهد و این بورژوازی را نماینده اصولی نظیر جامعه مدنی، حقوق بشر، آموزش و پرورش و... فرض می‌کند که پایه‌های دموکراسی را تشکیل می‌دهند. او مولفه‌هایی را به بورژوازی مدرن نسبت داده، این طبقه را چنین تعریف می‌کند: «مگر همین طبقه متوسط یا به زبان حمید اشرف خرده‌بورژوازی مدرن نیست که درس‌خوانده است. در تضاد سنت و مدرنیته جانبدار مدرنیته است. حقوق بشر را می‌پذیرد و خواهان دموکراسی است [....] حکومت قانون، جامعه مدنی، حقوق کودکان و زنان و... همه مولفه‌هایی است که به وسیله این طبقه در جامعه نشر می‌یابد. و حمید اشرف مخالف آنهاست.»

او با ایجابی دانستن این پیش‌فرض، آن را سنگ محک جامعه ایرانی می‌داند. و با پرسشی موضوع را به چالش می‌کشد: «آیا این اپوزیسیون چیزی از دموکراسی می‌دانست؟»

طبیعی است که اپوزیسیون ایرانی در عهد پهلوی نباید هم چیزی از دموکراسی مورد نظر ماهرویان بداند چراکه پروسه دموکراتیزه شدن را پشت سر نگذاشته است. آن چند نفر (نظیر مصطفی شعاعیان و...)ی هم که دم از دموکراسی می‌زنند توسط هم‌کیشان خود به امریکایی بودن متهم می‌شوند. طبعاً خود جناب‌شان به عنوان یک جامعه‌شناس بهتر از هر کسی می‌دانند که جامعه مدنی نتیجه فرآیندی است که باید ملزومات خود را طی کند و هر اصلی برای فراگیرشدن نیازمند گذر زمان و ناگزیر تغییر نسل است تا مگر بتوان از خلال این تغییر نسل، فرهنگی نوپدید به نسل جدید آموخت. بنابراین نمی‌توان آن را به مثابه بارانی دانست که بر کل بورژوازی مدرن این سرزمین و دفعتاً جناب ماهرویان باریده و مبارزان با برداشتن چتر چریکیسم از آن موهبت بی‌نصیب مانده‌اند. این در حالی است که غرب برای رنسانس و تولد دموکراسی (با مولفه‌هایی نظیر خرد نقاد، جامعه مدنی و...) زایمانی دردناک (که تبلور آن را می‌توان در تفتیش عقاید و تیغ گیوتین و... دید) را پشت سر می‌گذارد بنابراین باید از جناب ماهرویان پرسید جامعه ایرانی برای رسیدن به جامعه مدنی یا حقوق زنان و... چه هزینه‌ای پرداخت کرده است؟ احتمالاً ایشان نیز مانند بسیاری از تاریخ‌پژوهان و جامعه‌شناسان، مشروطه و... را مثال می‌آورند (که در نوع خود قابل تامل است) اما این هزینه‌ها در مقایسه با هزینه‌هایی که غرب برای جامعه مدنی (ایده‌آل جناب ماهرویان) پرداخته، شبیه یک طنز تاریخی است. طبعاً ایشان که دانش‌آموخته جامعه‌شناسی هستند بهتر از هر کسی بحث روند درونی‌شدن فرهنگ را می‌دانند. آیا می‌توان نسلی را که طی سال‌ها فرهنگی را در خود درونی کرده با یک کتاب یا حتی یک کتابخانه تغییر داد؟ آن هم با سطح سواد آن دوره؟ فرد در آن شرایط استبدادزده، فرهنگ استبداد را در خود درونی کرده و ایشان به شکلی کاملاً علمی این استبداد را در آثارشان تبارشناسی[5] کرده‌اند. شاید باور این‌کمترین برای جناب ماهرویان و بخش عمده‌ای از روشنفکران ایرانی شبیه طنز باشد اما بر این باور خود مصرانه پافشاری می‌کنم که اساساً پروسه پیشرفت در عرصه‌های اجتماعی ناخودآگاه یک نسل را می‌سوزاند. نمونه بارز این مدعا جنگ تحمیلی عراق علیه ایران است. اگر امروز مرزهای ایران مورد تهدید بیگانه قرار نمی‌گیرد، برای این است که نسلی هشت سال تاوان داد.

نکته اینجاست که ماهرویانِ متاخر در بازخوانی اندیشه‌های کمونیستی، مارکسِ متقدم و فلسفی را پیش‌فرض قرار می‌دهد و به تعبیری شاید صحیح‌تر رویکردی ناظر بر مارکسیسم تحلیلی؛ که ماهرویان خود در آثارش از آن با عنوان قرائت اومانیستی و فلسفی از مارکس[6] یاد می‌کند. این قرائت بیشترین توجه خود را بر مارکس جوان متمرکز کرده است با نمایندگانی چون لوکاچ، بنیامین، وود و جی ای کوئن.

ماهرویان نیز مانند کوئن مصرانه بر این تفسیر تاکید دارد که اساساً کار ماتریالیسم تاریخی ملاحظه و تئوریزه‌سازی این واقعیت است که چگونه تغییر و تحول در نیروهای تولیدی سرچشمه همه دگرگونی‌ها در تمامی روابط اجتماعی است. البته ماهرویان ظاهراً عامدانه فراموش می‌کند که این نظریه تاریخی که هسته اصلی اندیشه‌های مارکس را تشکیل می‌دهد، تنها و فقط در صورتی دوام تحلیلی و قدرت توضیحی خود را حفظ می‌کند که استدلالش با دقت و باریک‌بینی تعریف شده و منطق موجود در آن به نحو منسجمی به‌کار بسته شود. طبعاً این دریافت، تنها در صورتی می‌تواند پدیده‌ها را در سطح روابط اجتماعی تولید (یا روبنا) توضیح دهد که خود بتواند بر اساس همان منطقی که پیشتر عنوان شد، از حیث ساختاری با نیروهای تولیدی سازگار شود و به تعبیری ساده، برای نیروهای تولیدی جنبه کارکردی داشته باشد. اما نکته مغفول در تحلیل ماهرویان اینجاست که اساساً این روند منطقی به‌واسطه عدم هماهنگی پدیده‌های اجتماعی (اعم از صنعتی شدن و مدرنیزاسیون و...) با نیروهای تولیدی به وجود نیامد. البته این عدم هماهنگی در تمامی سطوح به چشم می‌خورد. و شاید از همین جاست که مصطفی شعاعیان در تحلیل طبقاتی جامعه ایران در عصر پهلوی به جای استفاده از ادبیات رایج مارکسیستی که بیژن جزنی داعیه آن را داشت (و بر این باور بود که ایران جامعه‌ای است نیمه‌فئودالی- نیمه‌استعماری و رژیم حاکم بر آن، بورژوازی کمپرادور است) پارادایمی خاص این زیست‌جهان ترسیم می‌کند و «با جسارت، تمام نظام حاکم را ارتجاعی- استعمارزده می‌نامد و بر آن پای می‌فشارد»[7] از این رهگذر شاید بتوان مدعی شد که این عدم هماهنگی (چه در روبنا و چه در زیربنا) بین نیروهای تولیدی و پدیده‌هایی که در سطح روابط اجتماعی پدید می‌آیند، ریشه در هژمونی نظام‌های پیشاسرمایه‌داری داشته است.

«به قول مارکس کارگر صنعتی آینده را از آن خود می‌بینند. در کارخانه نظم را آموخته است و مبارزاتش هم منظم است و تا بتواند آنها را با قانون کار و... هماهنگ می‌کند. این طبقه خواهان به آتش کشاندن کارخانه‌ها و اخلال در خط تولید هم نیست. کارخانه محل درآمد اوست. هر چند در همان جا استثمار هم می‌شود ولی برای مبارزه با این استثمار هم به مبارزه منظم معتقد است.»

طبعاً مبارزه منظم با تئوری‌پردازی منطبق با واقعیات عینی امکان‌پذیر است. این تئوری‌ها در آن دوره (هرچند به‌شکلی کژ و مژ) امکان بروز یافته، مبارزه را گوشزد کرده بودند. اما انقلابی‌شدن تئوری در این جغرافیا مستلزم تحقق چه شرایطی بود؟ با ذکر مثالی از مارکس این برداشت ماهرویان خدشه‌پذیری خودرا می‌نمایاند. اتفاقاً مارکس متقدم برای انقلابی‌شدن تئوری، شرایطی را لازم می‌داند: «تئوری تنها زمانی به قهر مادی (انقلابی) تبدیل می‌شود که توده‌ها را دریابد، تئوری زمانی قادر است توده‌ها را دریابد که به انسان بپردازد و زمانی به انسان می‌پردازد که رادیکال شود. رادیکال بودن یعنی دست بردن به ریشه و ریشه انسان چیزی نیست جز خود انسان.»[8] مارکسیسم ایرانی(به دلیل ریشه‌های تاریخی اسطوره‌مداری ذهن ایرانی) رادیکالیسم را تنها امکان طی این روند می‌بیند. حال با انفجار نشد با رفیق‌کشی! چنان که ماهرویان خود به درستی به آن پی برده و نقدش کرده است: «... پس تنها یک راه می‌ماند؛ مجبوریم این هم‌تیمی، این هم‌رزم سابق، این مبارز خلق و این قهرمان گذشته نه‌چندان دور را بکشیم یا به قول خودمان اعدام انقلابی کنیم. راه چاره دیگری در دست نیست و به‌راستی همچنین است. رادیکالیسم این‌گروه به قول بیژن جزنی سیاسی- نظامی آنچنان پی‌ریزی شده است که جایی برای سانترالیسم دموکراسی، جایی برای شک کردن و اندیشیدن، جایی برای تجدیدنظر در اصول چریکی و جایی برای مخالفت‌خوانی‌هایی از دست شعاعیانی نگذاشته است.»[9]

از سوی دیگر ماهرویان با پیش‌فرض نظم به مثابه یک اصل ایجابی، مساله استثمار اضافی ناشی از همین نظم را قلم می‌گیرد. به این معنی که کارگر با یافتن کوچک‌ترین فراغت به دنبال استراحت و خواب برای بازتولید نیروی ازدست‌رفته‌اش برای کار مجدد است. نظم مورد نظر ماهرویان ابزاری شدن کارگر را در پی دارد. کارگر موظف است ۷ صبح بر سر کار خود حاضر شده، کارش را تا ۱۲ظهر ادامه داده، راس ساعت ۱۲الی ۱ از فرصتی که کارفرما در اختیار او گذاشته، برای صرف ناهار استفاده کند و دوباره تا ساعت ۴ عصر کار خود را ادامه دهد. در این میان تقسیم کارگران به یقه‌آبی‌ها و یقه‌سفیدها، نیمه‌ماهر، ماهر، ساده و... بر اساس یک نظم نمادین شکل می‌گیرد. نظم مد نظر سرمایه‌داری در ایران به دلیل عدم انطباق با پارامترهای کلاسیک، خدشه‌ناپذیری خود را اثبات کرده و مبارزه منظمی از این دست، انقلاب را برنمی‌تابد. این نظم بر اساس همان منطقی که پیشتر عنوان شد از حیث ساختاری با نیروهای تولیدی سازگار نشده تا مبارزه را کانالیزه کند. شاید بتوان فیلم «عصر جدید» چاپلین را نقد همین نظم نمادینی دانست که ماهرویان از آن سخن می‌گوید. ماهیت کارگر منظم، در آن فیلم به یک دست با آچار تقلیل پیداکرده، تمام مناسبات زندگی او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بر اساس همین نظم، کارگری که قصد دارد در یک‌روز تعطیل، بیش از روزهای دیگر استراحت کند، ناخودآگاه راس ساعت ۶ بیدار می‌شود، بدون هیچ کاری ساعت ۱۲ احساس گرسنگی بر او مستولی شده و ساعت ۴ نیز خسته می‌شود و به این ترتیب تمامی تلاشش برای استراحت بیشتر به یک شوخی می‌ماند. حال پرسش اینجاست که در چنین شرایطی آیا این نظم، ناخودآگاه، به مثابه یک ابزار، به استثمار مضاعف کارگر دوام نمی‌بخشد؟ تجربه پاسخ مثبت این پرسش را ثابت کرده و این آغاز ازخودبیگانگی است. وضعیتی که کار و نظم نمادین آن بر کارگر چیره شده، یأس و دلسردی و بی‌معنا بودن جهان را برای او به دنبال دارد. فرد هویت خود را نمی‌تواند بازشناسد. نسبت به خود، کار و محصولی که تولید می‌کند، بیگانه شده به جزیی از زنجیره کار تنزل پیدا می‌کند.

گزاره بعدی این است: «خرده‌بورژوازی سنتی را چه کسانی تشکیل می‌دادند؟ آنها در حال ورشکستگی‌اند.[....]با حمید اشرف و گروهش حس نزدیکی دارند. و این را خود حمید اشرف هم به درستی فهمیده است.»

پیش از طرح هر بحثی باید عنوان کرد که بورژوازی سنتی برخلاف تعبیر جناب ماهرویان (حداقل فعلاً) در حال ورشکستگی نبوده و نیست! چراکه ساختار اجتماعی و فرهنگی ایران با سنت عجین است و به دلیل همین شرایط حاکم بر ذهنیت ایرانی خرده‌بورژوازی سنتی خویش را بازتولید می‌کند. این نکته را خود ایشان بهتر از این کمترین در کتاب تبارشناسی استبداد ایرانی واشکافی کرده است.

او در بخش دیگری می‌نویسد: «مارکسیسم حمید اشرف هم عجول و شتابزده است. ترور می‌کند، بانک می‌زند[....] پس با آنها که شتابزده‌اند و در حال ورشکستگی احساس یگانگی می‌کند.» نباید از خاطر دور داشت که «مارکسیسم شتابزده» از جمله بهترین تعابیری است که طی این سال‌ها خوانده و دیده‌ام. البته نباید فراموش کرد که این شتابزدگی خاص اشرف، جزنی و... نیست بلکه تمامی کمونیست‌های آن دوره این خصیصه را دارند چراکه مارکسیسم در آن برهه زمانی به شتاب نیاز داشت و شاید باید عجول می‌بود زیرا نمی‌خواست تن به تغییر نسل بدهد و باید جهش می‌کرد. مهم‌تر از همه اینکه اساساً چریکیسم محصول این عجله در براندازی بنیان‌های سرمایه‌داری کمپرادور است. آیا می‌شد در آن شرایط منتظر طی روند هفتگانه مارکس[10] بود؟ طبعاً خود ایشان می‌پذیرند که جامعه ایران در آن دوره حتی فئودالی به مفهوم کلاسیک کلمه نبوده[11] تا بتوان شرایط کلاسیک انقلاب را در جامعه ایرانی پی گرفت. ظاهراً ایشان بهتر از هر کسی می‌دانند که مارکسیسم با تفسیر مائوئیستی در جامعه ایران و تاریخ ایران پاسخگو نیست تا بتوان مبارزه فرهنگی کرد. اسلحه را که کنار می‌گذاشتی دیگر مبارزه در اشکال دیگرش پاسخگو نبود. مارکسیسم عجول برآیند خفقان حاکم بر جامعه ایرانی بود. اشرف چنان که خود ماهرویان اذعان دارد تیزهوش بود و خوب دریافته بود که مارکسیسم اگر قرار بود کاری از پیش ببرد باید عجله می‌کرد!

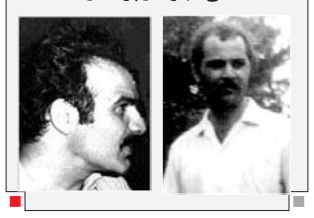
نقد رویکرد چریک‌ها به مبارزه از جمله نکاتی است که در مقاله ماهرویان نمود عینی دارد. او در نقد خود به اسلحه، و خشونت، حتی به مصطفی شعاعیان رحم نمی‌کند! آن هم تنها با یک اشاره: «مصطفی شعاعیان هم طرح انفجار ذوب‌آهن را می‌داد [....]و اینها همه خواست‌های همان خرده‌بورژوازی سنتی و در حال ورشکستگی بود.» شاید این نقد ماهرویان؛ ناظر بر همان آموزه معروف شعاعیان باشد که: «باید همواره با دیدی خرده‌گیرانه با همه‌چیز برخورد کرد.»[12] البته ماهرویان در نقد خود بر این نوارها آن رسالتی را که با کتاب «مصطفی شعاعیان؛ یگانه متفکر تنها» در مورد این فرد بر عهده گرفته، فراموش می‌کند. و این خود جای پرسش دارد از جناب ماهرویان! در بخشی از این نوارها اشرف با یادآوری محترمانه یک جمله تاریخی از شعاعیان در مورد سازمان مجاهدین خلق و گواریده شدنش در معده «شورش»، تقی شهرام را به واکنش برمی‌انگیزد. و این واکنش چیست؟ تمسخر کل تفکر شعاعیان با این جمله که مشتی «چَرت و پَرت» و خنده! این در حالی است که بنا بر اسناد تاریخی موجود، دینی که شهرام به مصطفی در مورد آموخته‌هایش داشت بیش از آنی است که به سخن درآید.

نکته قابل توجه در این یادداشت اما باوری است که او از عهود ماضیه بر آن، انگشت تاکید گذاشته است و در اینجا با ذکر خاطره‌ای مجدداً بر آن اصرار می‌ورزد: «رئیس دادگاه نظامی من وقتی در دفاع از خود گفتم پرونده من گویای نقدهای من به مبارزه مسلحانه است، به من جواب داد این یعنی روش مبارزه مسلحانه را قبول نداری، یعنی می‌گویی با روش دیگری باید با شاه مبارزه کرد. کور خوانده‌ای این یعنی دوراندیش‌تر و زیرک‌تری.»

در پاسخ به این ادعای ماهرویان باید ایشان را ارجاع بدهم به دو شماره از روزنامه کیهان در دو روز متفاوت! نخستین روز ۱۸بهمن ماه ۱۳۵۴ است که در آن تنها در یک کادر کوچک در یکی از صفحات میانی روزنامه به کشته شدن مصطفی شعاعیان طی درگیری با پلیس اشاره شده است.[13] روز دوم اما نهم مردادماه ۱۳۵۵ است که چیزی قریب به یک‌چهارم صفحه نخست روزنامه به اضافه ادامه ماجرا در نیم‌صفحه دوم شرح با آب و تاب کشته شدن حمید اشرف و جمعی از اعضای کادر مرکزی چریک‌های فدایی خلق را می‌توان در آن خواند.[14] شعاعیان کار چریکی چندانی نکرده بود؛ در تئوری شاید پیشنهادهای آنچنانی به مبارزان داده باشد اما در عرصه عمل چریکی (بنا بر اسناد و شواهد موجود) تنها درگیری‌اش با یک پاسبان شهربانی به نام استوار یونسی بوده که از همین درگیری هم جان سالم به در نمی‌برد. طبعاً جناب ماهرویان بهتر از هرکسی می‌دانند که ساواک بیش‌از آنکه او را چریک قابلی بداند به عنوان نظریه‌پرداز چریکیسم می‌شناخت و با وجودی که سال‌ها دنبال مصطفی بود، خبر مرگش را چنان جدی نگرفت. اما ماجرای حمید اشرف و برخورد ساواک و مطبوعات با مرگ او شکل دیگری داشت. چنان بر طبل تبلیغ در رادیو و تلویزیون و مطبوعات حکومتی کوبیدند که گویی انقلاب خنثی شده است. بنابراین گفته ماهرویان تنها اعاده حیثیت از خود اوست و نه هوشمندی رژیم پهلوی! طبعاً اگر ساواک و محمدرضا پهلوی به هوشمندی آن رئیس دادگاه نظامی می‌بودند، سرنوشتی دیگر داشتند.

نکته

در بخشی از نوارها اشرف با یادآوری جمله تاریخی شعاعیان در مورد سازمان مجاهدین خلق و گواریده شدنش در معده «شورش»، شهرام را به واکنش برمی‌انگیزد. و این واکنش چیست؟ تمسخر کل تفکر شعاعیان با این جمله که مشتی «چَرت و پَرت» و خنده!



روشنفکری و پرده آهنین

پیش از طرح هر سخن و نقدی باید یادآور شد که جناب ماهرویان در یادداشت خود با نقد مشی چریکی موضع همیشگی خویش را یادآور شده است و نوشته پیش رو در بادی امر نه نافی این رویکرد بلکه ناقد زاویه دید اوست؛ نگاهی فرجام‌اندیش که ناخواسته در دام همان مطلق‌نگری چریک‌ها افتاده است چرا که اساساً هر نقد تاریخی نیازمند بازخوانی شرایط حاکم بر آن دوره تاریخی است و نمی‌توان با تغییر جایگاه دال و مدلول به نتیجه‌ای از آن دست رسید که جناب ماهرویان می‌رسد چنان که ایشان نیز بهتر از هر کسی می‌دانند فضای سیاسی حاکم بر ایران پس از کودتای ۲۸مرداد ۱۳۳۲ دچار رکود و خفقانی غیر قابل انکار بود به طوری که به تعبیر یرواند آبراهامیان «پس از کودتای۱۳۳۲ پرده آهنینی به دور حوزه سیاست کشیده شد»[1] با این وضعیت حرکت مسلحانه پس از حادثه ۱۵ خرداد و تبعید امام خمینی، مبارزان و مخالفان جدی رژیم به این نتیجه رسیدند که دیگر مبارزات سیاسی به صورت سخنرانی، بیانیه و تظاهرات و اعتصاب کارساز نیست و باید قهرآمیز و مسلحانه با رژیم سخن گفت. و به جرات می‌توان مدعی شد که اغلب جریانات سیاسی در این سال‌ها به تدریج دست از مبارزه مسالمت‌آمیز شستند چراکه «قتل‌عام ۱۵ خرداد و تحکیم حکومت شاه تاثیر ژرفی بر آنها گذاشت که نتیجه آن، تغییر اساسی در تاکتیک‌ها بود.»[2] یکی از نمودهای این تغییر در تاکتیک‌ها گرایش به مبارزه قهرآمیز به شمار می‌آمد به‌طوری که «گروه [جزنی- ظریفی] تحت تاثیر تجربه‌های کوبا و الجزایر به این نتیجه رسید که تنها راه مقابله با رژیم، مبارزه مسلحانه است.»[3] بر این اساس گروه‌های انقلابی با مشی مسلحانه، با ایدئولوژی‌های متفاوت شکل گرفتند. و البته تشکیلات مسلحانه فدائیان اسلام نخستین و عمده‌ترین این گروه‌ها بود که بعدها جمعیت موتلفه اسلامی تحت تعلیمات سیدمجتبی نواب‌صفوی با ترور حسنعلی‌منصور توسط محمد بخارایی راه او را ادامه دادند. از دیگر گروه‌های مسلحانه می‌توان به حزب ملل اسلامی، گروه پرویز نیکخواه، سازمان مجاهدین خلق، چریک‌های فدایی خلق و... اشاره کرد. از این حیث در وهله اول به این پرسش پاسخ گفت که اساساً جنبش‌های مسلحانه مدلول چه شرایطی بودند؟ آیا پس از انحلال احزاب مسلط بر جامعه سیاسی ایران در دهه ۴۰ و تک‌حزبی اعلام شدن کشور با حزب رستاخیز در سال ۱۳۵۴ امکان مبارزه مسالمت‌آمیز و فرهنگی علیه استبداد پهلوی وجود داشت؟ این پرسش و پرسش‌هایی از این دست متاسفانه در اغلب یادداشت‌های جناب ماهرویان مغفول واقع شده است. او مدعی است که در آن دوره باید با فرصت دادن به جریانات فکری و روشنفکری جهانی دیگر ساخته می‌شد در حالی که «در اواخر سال ۱۳۵۴ جمعاً ۲۲ شاعر، داستان‌نویس، استاد دانشگاه، کارگردان تئاتر و فیلمساز برجسته به خاطر انتقاد از رژیم در بازداشت بودند.... استادی به بهانه نام نبردن از انقلاب سفید در کلاس درس علوم سیاسی کتک خورده بود»[4] ظاهراً جناب ماهرویان بی‌توجه‌اند به این واقعیت که اساساً هر جریان فکری برای حیات خود نیازمند فضایی آزاد و فارغ از توتالیتاریسم است. به گمانم احمدرضا احمدی بود که در یک گفت‌وگو مدعی شد در آن دوره خیلی‌ها سانسور حاکم بر جامعه روشنفکری را سدی برای آفرینش ادبی می‌دانستند. با چنان زیست‌جهانی چگونه می‌توان از رشد روشنفکری در آن رژیم سخن گفت؟

پی‌نوشت‌ها

۱- یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، نشر نی، ص۵۴۴
۲- مازیار بهروز، شورشیان آرمانخواه، ترجم