گفت‌وگوی احمد غلامی با آصف بیات

سرنوشت ناجنبش‌ها

گفت‌وگو با آصف بیات چندان از قواعد روزنامه‌نگاری پیروی نمی‌کند؛ چراکه طولانی است و مباحثی که در آن مطرح می‌شود، بیش از هر چیز درباره کتاب‌های او است. از همین رو شاید انتظار مخاطبان روزنامه را که دلبسته گفت‌وگوهای مجادله‌ای هستند، برآورده نکند. این گفت‌وگو برای من بیش از هر چیز شبیه یک درسگفتار است. امیدوارم برای خوانندگان روزنامه نیز که به‌صورت تخصصی سیاست را دنبال می‌کنند، این‌گونه باشد. با سپاس از آصف بیات که با حوصله و دقت در این گفت‌وگو شرکت کرد.

با کتاب «پسااسلام‌گرایی» سؤالم را شروع می‌کنم. سیر تطور در دولت‌ها و جوامع اسلامی را با دو مفهوم اسلام‌گرایی و پسااسلام‌گرایی مشخص می‌کنید در این میان از تجربه تاریخی کشورهایی همچون ترکیه، ایران، مصر، اندونزی و لبنان و... سخن می‌گویید. اگر بخواهیم سیر پسااسلام‌گرایی را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی ایران دنبال کنیم، بفرمایید تغییرات از چه دوره تاریخی و به وسیله چه کسانی آغاز شده و الان در چه مرحله‌ای هستیم. شما به فشار از بیرون و نقد از درون باوری راسخ دارید. ارزیابی‌تان دراین‌باره چیست؟

پسااسلام‌گرایی که مورد نظر من است، واکنشی است به اسلام‌گرایی دوره دهه ۱۹۷۰ میلادی که خودش وجهی است از تجدید حیات دینی در عرصه جهانی. برای مثال در آمریکا با سر کار آمدن جیمی کارتر که معتقد بود به اصولگرایی مسیحی، آن جنبش در آمریکا و جاهای دیگر شروع به رشد کرد. در ایران که می‌دانیم انقلاب شد و در نتیجه اسلام‌گرایان به قدرت رسیدند. در همان سال‌ها حتی قبل از انقلاب ایران فرمی از بنیادگرایی دینی یا اسلام‌گرایی در سودان و مصر به وجود آمده بود؛ به‌ویژه پس از شکست مصر از اسرائیل که موجی از جنبش‌های جدید که با جنبش دانشجویی ارتباط داشت . در ایران هم دولت اسلام‌گرا روی کار آمد و شاید برای اولین بار یک دولت تمام‌عیار دینی به قدرت رسید. از طرف دیگر ما شاهد ترویج جنبش‌های اسلام‌گرا در نقاط دیگر منطقه و جهان شدیم. به‌طوری‌که پس از آن در عربستان سعودی و مکه، اسلام‌گراها به مکه حمله کردند و این نقطه عطفی در آن کشور شد. در لبنان هم که حزب‌الله ظهور کرد. حالا، پسااسلام‌گرایی که من در کتاب مدنظر دارم، به‌طورکلی واکنشی به این روندهای اسلام‌گرایی شد. چون اسلام‌گرایی شرایطی را به وجود آورد که شهروندان عادی مسلمان و برخی از خود اسلام‌گراها و دیگران به آن واکنش نشان دادند. به‌طور مشخص در ایران پس از جنگ، و روی‌کارآمدن دولت تکنوکراتیک رفسنجانی ما شاهد ظهور اشکالی از پسااسلام‌گرایی هستیم. نشانه‌هایش در ابتدا به‌صورت روندهای به‌خصوصی از سبک زندگی برای جوان‌ها که می‌خواستند اسلامشان را داشته باشند و درعین‌حال می‌خواستند به جوانی‌شان هم برسند و آن را تحقق ببخشند، یا گفتمان انتقادی زن‌های مسلمان و تفاسیر زن‌محور از متون اسلامی ارائه دادند. نشانه‌هایش را همین‌طور می‌شود در جریان روشنفکری دینی که منتقد فرم سیاسی اسلام‌گرایی بود که مفاهیم جدید و مدرن مثل دموکراسی و جامعه مدنی یا حقوق فردی، یا حریم خصوصی و... را وارد گفتمان اسلامی کرد. در ایران ظهور پسااسلام‌گرایی نوعی نقد از درون بود، یعنی اسلام‌گراها افرادی بودند که تغییر عقیده دادند و احساس کردند آن پروژه کار نمی‌کند یا به مشکلاتی برخورد کرده یا مشکلاتی به وجود آورده و دنبال یک گفتمان و پروژه جدیدی بودند که به نظر من آن پسااسلام‌گرایی بود. در جاهای دیگر مثل ترکیه کمی دیرتر شروع شد، در اواخر سال‌های ۱۹۹۰ میلادی و به‌ویژه اوایل هزاره جدید با روی‌کارآمدن و هژمونی حزب عدالت و توسعه که اول در اپوزیسیون بود و بعد به قدرت رسید. در اندونزی هم تقریبا در این زمان پسااسلام‌گرایی شروع شد. در مراکش هم اواخر سال‌های ۱۹۹۰ و سال‌های بعد. بخشی از عواملی که منجر به این اتفاق شدند، درونی بود. مثلا در ایران به‌طورکلی درونی بود، یعنی یک بازنگری بود از کارکردها و منطق اسلام‌گرایی و نتیجه‌اش روکردن به گفتمان جدیدی بود که من نامش را پسااسلام‌گرایی گذاشتم. اما در اندونزی بیشتر بیرونی بود، به عبارت دیگر افراد مسلمان می‌بودند؛ به‌خصوص در سازمان بانفوذ «نهضت‌العلما» که نسبت به ظهور و گسترش اسلام‌گرایی در قالب سازمان‌هایی مثل لشکر جهاد که خشونت را برگزیده بود و محدودیت‌های زیادی برای مسلمانان و غیرمسلمانان به وجود آورده بود، «نهضت‌العلما» واکنش نشان داد و شروع به نقد آن و ایجاد گفتمان جدید کرد که در انتها منجر به گفتمانی پسااسلام‌گرایی شد. به‌هرحال آنچه در ایران اتفاق افتاد، منحصربه‌فرد نبود بلکه بخشی از یک روند جهانی بود.

شما در بحث اسلام‌گرایی می‌گویید: «اهتمام اصلی اسلام‌گرایان بر پایه اجتماعی ایدئولوژیک است؛ سایر دغدغه‌های آنها از قبیل برقراری عدالت اجتماعی و بهبود زندگی مستمندان فرع بر این هدف راهبردی بود و تابع اقتضائات آن است». آیا از این گفته شما می‌توان تلقی نوعی سیاست پوپولیستی در جوامع اسلامی را داشت؟

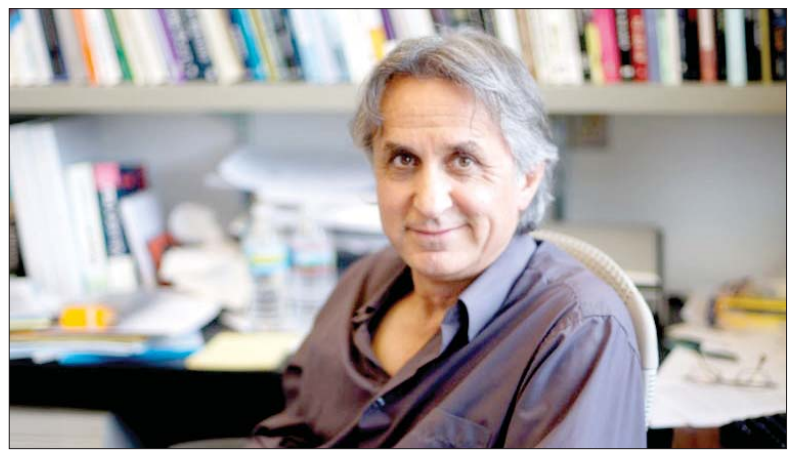
بله من این بحث را مطرح کرده‌ام که اولویت اسلام‌گرایان در درجه نخست ایجاد یک مجتمع ایدئولوژیک اسلامی است و درواقع مقتضیات دیگر نظیر توجه یا ارتقای وضعیت فرودست‌ها قرار است متعاقب این صورت بگیرد. البته اینکه در عمل صورت بگیرد یا نه، بستگی به وضعیت اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک جامعه دارد. به تعبیری شبیه سیاست‌های تعدیل اقتصادی که بانک جهانی به بسیاری از دولت‌ها توصیه می‌کند یا می‌خواهد اجرا کنند و در اینجا سیستم بازار در اولویت است و مقتضیات دیگر یعنی رسیدگی به وضعیت فرودستان جامعه و فقرا قرار است از این نشئت بگیرد و به قول آنها فرمی از trickle down است، یعنی وقتی ثروت یک مملکت از طریق بازار بالا می‌رود، بخشی از آن هم پایین می‌ریزد به دامن فرودستان شهری و روستایی. من این بحث را که اولویت اسلام‌گرایان در درجه نخست ایجاد مجتمع ایدئولوژیک است تا رسیدگی به وضعیت فرودستان جامعه، در مقایسه تلویحی با الهیات رهایی‌بخش کاتولیک که در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در آمریکای لاتین خیلی مهم بودند به کار بردم؛ چون این قیاس گاهی صورت می‌گرفت و از من نظرم را در موردش می‌پرسیدند.

حالا شما می‌پرسید از این پروژه فرمی از پوپولیسم برمی‌خیزد یا خیر. به نظرم اینکه فرمی از پوپولیسم از این دربیاید بستگی دارد به برهه تاریخی مثلا قبل از جنگ سرد، زمانی که دنیا تقسیم شده بود به دنیای سوسیالیسم، سرمایه‌داری و جهان سوم. در آن زمان طبعا اسلام‌گراها موجود بودند مثلا اخوان‌المسلمین از ۱۹۲۸ به بعد فعالیت می‌کرده. یا در سال‌های ۱۹۷۰، ۸۰ یا حتی قبل از جنگ سرد، بسیاری اسلام‌گرایان در پروژه‌شان فرمی از پوپولیسم و توجه به فرودستان یا مستضعفان جامعه وجود داشت؛ حتی اخوان‌المسلمین پروژه‌های کمک به فقرا و فرودستان طبقات پایین جامعه به‌ویژه در شهرها و روستاها داشت. یا فرمی از چپ اسلامی که افرادی مثل حسن حنفی، فیلسوف مصری آن را پیش می‌بردند، یا محمد طاها در سودان و حتی سید قطب که کتاب انتقادی دارد، درباره سرمایه‌داری. به عبارت دیگر بسیاری از اسلام‌گرایان در آن زمان دانسته یا ندانسته تحت تأثیر سوسیالیسم بودند و شکلی از رقابت با آن روی توجه به ارتقای فرودستان و طبقه کارگر وجود داشت. ولی این توجه تغییر کرد، بعد از جنگ سرد دچار تحول شد و به چیزی که من اسمش را نیواسلامیزم (اسلامیزم جدید) گذاشته‌ام تبدیل شده که از نظر اقتصادی با سیاست بازار بسیار همخوانی دارد و راحت است. البته این را در ایران هم دیدیم که اوایل انقلاب چطور بود و سال‌های ۱۹۹۰ و حتی سال‌های اخیر چطور شده.

شما باور دارید دیدگاه‌های هنجاری و فقهی اسلام‌گرایان بیشتر بر تکالیف استوار است تا بر حقوق و با صراحت می‌گویید مردم بیش از آنکه شهروندان محق باشند، افرادی مکلف‌اند. اگر بخواهیم بگوییم جامعه ایران در میان این دو قرار دارد و به تعبیر مارکس، کهنه مرده است و نو هنوز زاده نشده است، آیا می‌توانیم بگوییم تناقضات و تضادهای جامعه ایران از مواجهه این دو وضعیت پدید آمده است؟

سؤال خیلی جالبی را مطرح کردید و به نظرم به تعبیری شاید این‌طور باشد. یعنی آن تناقضات و تعارضات که در جامعه ما وجود دارد بین این دو حالت؛ یعنی بین چهره تکلیف‌مدار که به نظر می‌رسد در حال پایان است و جامعه حق‌مدار که سعی می‌کند متولد شود و هنوز خیلی مشکل دارد که تولد خودش را تحقق ببخشد. به‌خصوص اینکه به نظر می‌رسد این دوقطبی تکلیف‌مداری و حق‌مداری بر مدار رابطه بین حاکمیت از یک طرف و مردم از طرف دیگر، قرار می‌گیرد و از این حیث فاصله و اختلاف بین این دو را افزایش می‌دهد. درعین‌حال می‌تواند در جامعه تناقض به وجود بیاورد به‌طوری‌که مثلا مرز بین حق‌خواهی یا حق‌مداری از یک طرف و فرصت‌طلبی از طرف دیگر می‌تواند مغشوش شود. همین‌طور می‌تواند فردگرایی یا خودمحوری را باعث شود، به‌طوری‌که افراد به ارزش معتقد باشند که در درجه نخست باید حق فردی خودمان را تحقق ببخشیم و گلیم خودمان را از آب بیرون بکشیم با این توجیه که چه کسی به حق ما توجه کرده که ما به حق دیگران توجه کنیم. به‌خصوص این نوع بدبینی و بداخلاقی می‌تواند در چنین حالتی افزایش پیدا کند. به‌طوری‌که این نوع بدبینی می‌تواند فرمی از بی‌مسئولیتی و رفتاری که ضداجتماعی باشد را ترویج کند. مثلا کسی درخت خیابان را بکند و ببرد با این توجیه که «چه کسی حق ما را برآورد کرده که ما به حق عموم احترام بگذاریم». این تناقضات می‌تواند در جامعه افزایش پیدا کند. از جانب دیگر حاکمیت ممکن است در مقابل موج حق‌خواهی حتی از قوانین خودش عدول کند، مثلا شورای نگهبان دست به ردصلاحیت‌هایی بزند که شاید برای خودش هم ثقیل و غیرقابل‌تصور باشد.

اگر بخواهیم نگاه سیاسی به همین تضادها که درباره‌شان صحبت کردید، داشته باشیم و آنها را در سیاست داخلی ایران ردیابی کنیم، با تساهل می‌توانیم از دو جریان عمده سیاسی نام ببریم که یکی باور به گفتمان اسلام گرایی انتخاباتی دارد و یکی به گفتمان اسلام گرایی انقلابی. این دو جریان به نوعی همواره در طول سال‌های بعد از انقلاب به شیوه‌ای در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. تجلی و تبلور این دو رویکرد زمانی به نفع گروه اول تمام شد که دولت اصلاحات روی کار آمد و بعد از آن بود که شاهد تضادها و تنش‌های بیشتری بودیم. به دلیل اینکه در این دوره رأی مردم به نوعی تعیین‌کننده و مؤثر واقع شد و جریانی روی کار آمد که پیش از جریان‌های دیگر باب میل و خواسته مردم است. بعد از این جریان بود که این گروه قدرت گرفتند اما در برابرشان هم گروه دوم درصدد برآمدند تا این وضعیت را دگرگون کرده و به نفع خودشان پایان بدهند که بعد دولت احمدی‌نژاد روی کار آمد و بقیه ماجرا که بهتر در جریان هستید. اما در پایان دوره هشت‌ساله آقای روحانی، شاهد هستیم گروه دوم بالاخره دست بالا را پیدا کردند و توانستند مجددا به قدرت برسند و با اینکه اماواگرهایی به انتخابات به شیوه رایج آن داشتند اما صورت‌های انتخاباتی را حفظ کرده و به قدرت رسیدند و الان شاهد دولتی هستیم که با رأی چندان بالایی به قدرت نرسیده و شاهد مجلسی هستیم که با رأی حداقلی شکل گرفته.



آیا این تلقی و برداشت درباره سیاست داخلی ایران با دو تعبیر اسلام‌گرایان انتخاباتی و اسلام‌گرایان انقلابی شما مطابقت دارد یا خیر؟

فکر می‌کنم این مفاهیم اسلام‌گرایی انتخاباتی یا انقلابی درحال‌حاضر با وضعیت ایران مصداق ندارد. این دو مفهوم معمولا زمانی مصداق پیدا می‌کند که اسلام‌گرایان در اپوزیسیون هستند، زمانی که در قدرت نیستند. مثلا اخوان‌المسلمین برای مدت‌های مدیدی که در اپوزیسیون بوده، در جامعه مدنی و جامعه سیاسی فعالیت داشته، این استراتژی را انتخاب کرده که بدون اینکه به انقلاب و مبارزه مسلحانه علیه دولت‌های عرب برخیزند، رو به انتخابات آورند و فعالیتشان را در جامعه مدنی گسترش بدهند. درحالی‌که در ایران این‌طور نیست. آنچه الان داریم اسلام‌گرایان انقلابی سابق که الان ترجیح می‌دهند از طریق انتخابات قدرت را حفظ کنند و نیروی دیگر، اصلاح‌طلبان به نظرم پسااسلام‌گرا هستند. اسلام‌گرایانی که سابقا انقلابی بودند و الان به قدرت رسیده‌اند، طبیعی است که می‌خواهند موجود را بازتولید کنند. اغلب اینها به انتخابات رو می‌آورند، زیرا الان طوری شده که انتخابات در همه دنیا یک هنجار شده. درحال‌حاضر در ایران انتخابات به‌عنوان یک استراتژی به عمل می‌آید که مقبولیت حاکمیت را تثبیت کند و به‌وضوح در قانون اساسی هم مطرح شده و اراده مردم به رسمیت شناخته شده. بنابراین نمی‌شود از انتخابات عدول کرد ولی می‌شود انتخابات را به گونه‌ای برگزار کرد و محدودیت‌هایی به وجود آورد که رقابت تقریبا از بین برود و کاندیداهای موردنظر برگزیده شوند؛ بنابراین وضعیت در ایران فرق دارد و این دو مفهوم به‌صورتی‌که در کتاب توضیح دادم در مورد ایران و برهه کنونی صدق نمی‌کند.

آیا در پسااسلام‌گرایی دولت‌ها به سمت نوعی خودابداعی می‌روند؟ در مورد خودابداعی بیشتر بفرمایید و اینکه شاهد نوعی آنتاگونیسم بین اسلام‌گرایی و پسااسلام‌گرایی در دولت‌های حاضر و جریان‌های سیاسی و مردم در ایران هستیم؟ درواقع بیشتر نظرم این است؛ در بخشی از کتابتان که در مورد پسااسلام‌گرایی صحبت می‌کنید، می‌گویید در پسااسلام‌گرایی دولت‌ها به سمت خودابداعی می‌روند. تلقی من این بود که برای اینکه تغییراتی در ساختار جامعه، دولت یا حکومت صورت بگیرد، اینها دست به ابداعاتی می‌زنند که مطابق با فرهنگ، سنت و سیاست زمانه‌شان باشد و این خودابداعی درواقع یک نوع پذیرش از درون محسوب می‌شود ولی می‌خواهم از شما بشنوم. آیا برخورد تضاد این آنتاگونیسم بین پسااسلام‌گرایی و اسلام‌گرایی تاریخی را می‌توانیم به‌صورت انضمامی در دولت‌های اسلامی مثل ایران، افغانستان و... به کار ببندیم و بگوییم جریان‌های سیاسی و دولت‌ها هنوز می‌توانند در شرایط کنونی نقش بازی کنند؟

آنتاگونیسم یا تقابل بین نیروهای اسلام‌گرایی یا پسااسلام‌گرایی در کشور مختلف اسلامی تجربه متفاوتی بوده. این تقابل در سطح دولت یا جامعه سیاسی صورت می‌گرفته زمانی که جامعه به‌طورکلی به طرف پسااسلام‌گرایی پیش می‌رفت. مثلا در ترکیه با هژمونی AKP یا حزب عدالت و توسعه که به نظر من پسااسلام‌گراست، اسلام‌گراها به‌طورکلی ضعیف شدند و چندان نقشی در عرصه سیاسی ایفا نکردند. در مراکش هم با اقتدار حزب عدالت و توسعه تحت رهبری بن کی ران که به نظرم پسااسلام‌گرا است، سازمان‌های اسلام‌گرا مثل العدل و الاحسان و گروه‌های دیگر در جامعه ماندند و اختلافات در سطح گفتمان باقی ماند. در اندونزی به نظر می‌رسد پسااسلام‌گرایی هم در جامعه و هم در سطوح بالا، در دولت یا جامعه سیاسی، هژمونیک شد و منجر شد به‌نوعی از دموکراسی انتخاباتی که نهادینه شود. شاید بتوان گفت بیشترین نزاع در ایران و در زمان روی کار آمدن دولت اصلاحات صورت گرفت. به‌طوری‌که اسلام‌گراها که بیشترین قدرت نهادی را در دست داشتند، مقاومت کردند و سعی کردند مشکلات بسیاری را برای دولت اصلاحات به وجود بیاورند و کلی سنگ‌اندازی کردند؛ روزنامه‌ها را بستند، بحران ایجاد کردند به‌طوری‌که دولت و مدل مدیریتی آن را تضعیف و حتی بی‌اعتبار کنند. اینها را در کتاب «دموکراتیک‌کردن اسلام» که هنوز به فارسی ترجمه نشده بحث کرده‌ام.

آیا پسااسلام‌گرایی را می‌توان مترادف پساایدئولوژیک گرفت؟ و چه تفاوتی میان پسااسلامی و پسااسلام‌گرایی وجود دارد، البته شما در کتاب در مورد تفاوت این دو صحبت کرده‌اید اما اینجا می‌خواهم بسط بیشتری بدهید.

اگر منظورتان رابطه بین پسااسلام‌گرایی و پساایدئولوژیک است، باید بگویم از حیث زمانی اینها در یک دوره رو آمدند و آن دوره بعد از جنگ سرد بود. ولی این را که پسااسلام‌گرایی مساوی با پساایدئولوژیک باشد، نمی‌توان گفت. البته در عمل پسااسلام‌گراها ممکن است در گفتمانشان و آنچه به آن اعتقاد دارند، انعطاف بیشتری داشته باشند و سؤال‌ها را بپذیرند و حاضر باشند در مورد این مسائل بحث کنند. اما نمی‌شود گفت ضرورتا پسااسلام‌گرایی خارج از چارچوب ایدئولوژیکی است. چنانچه در کتاب هم اشاره کرده‌ام، پسااسلام‌گرایی به معنای عبور از اسلام نیست. درواقع می‌خواهد فرم به‌خصوصی از سیاست اسلامی به وجود بیاورد.

پسااسلام‌گرایان چنانچه تأکید کرده‌ام، ناباوران دینی نیستند و دین هنوز برایشان بسیار مهم است؛ اما رابطه‌ای که بین دین و دولت می‌بینند، بسیار متفاوت از رابطه‌ای است که اسلام‌گراها از دین و دولت یا سیاست می‌بینند. ولی از حیث تحولات جامعه و آنچه در جامعه می‌گذرد، باید گفت تقارنی است بین ظهور دوره‌ای که در آن پسااسلام‌گرایی رشد می‌کند با بیشترشدن افرادی که ممکن است سکولار بشوند. مثلا در مصر با روی‌کارآمدن اخوان‌المسلمین که یک گروه بسیار بزرگ اسلام‌گرایانه است، بسیاری از مردم مصر و حتی کشورها دیگر، به طرف سکولاریسم رفتند؛ به‌معنای اینکه دین برایشان کمتر اهمیت پیدا کرد یا بسیار خصوصی شد.

شما در کتاب «کارگران و انقلاب ۵۷» می‌گویید: «با توجه به اینکه کارگران هیچ نهاد سکولار مستقلی برای خود ندارند تا بتوانند به وسیله آن فرهنگ و عقاید طبقاتی خود را ابراز کنند، مجبور شده‌اند ابزارهای نهادهایی را از قالب فرهنگی حاکم به عاریه بگیرند. مسجدها و هیئت‌ها به نهادهایی برای صرف اوقات فراغت تبدیل شده‌اند». از طرف دیگر با وجود آمار بالای ۵۵ درصد، با حضور کارگر-دهقان روبه‌رو هستیم؛ کارگر- دهقانانی که نگاه سنتی به دین دارند. این شرایط چه میزان در پیروزی در انقلاب نقش داشت و تا چه‌اندازه بعد از انقلاب موجب تثبیت انقلابیون شد؟

بله بسیاری از کارگران بودند که به سبب نبود یا محدودیت گفتمان و نهادهای سکولار که به کار کارگران بخورد، رجوع می‌کردند به گفتمان و نهادهای مذهبی. منتها این گرایش در میان کارگران، نه محدود به ایران و نه اسلام است. در برهه‌هایی از تاریخ جنبش‌های کارگری جهان، این گرایش دیده شده است. مثلا در اروپا، به‌خصوص در بریتانیا، جنوب ولز، بسیاری از کارگران در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، رو کردند به نهادهای مسیحی، به‌خصوص کلیسا برای ابراز همبستگی طبقاتی‌شان. حتی گزارشی شده که کارگران در کلیسا گردهم می‌آمدند و سرود انترناسیونال می‌خواندند. البته در آن زمان‌ها سنت سوسیالیسم مسیحی به این گرایش کمک می‌کرد. در مورد ایران این ذهنیت مذهبی کارگران در برهه انقلاب، به احتمال زیاد آنها را در گفتمان مشترک با اسلام‌گرایان که از زبان مذهبی استفاده می‌کردند، قرار می‌داد، به‌خصوص در مرحله‌ای که واژه‌ها و مفاهیم خیلی کلی مطرح می‌شدند. مثلا «جمهوری اسلامی» که بسیار عام و کلی بود و تعریفی از آنها داده نشده بود و گروه‌های کارگری یا غیرکارگری خواست‌ها و نیازهایشان را در این جمهوری اسلامی تصور می‌کردند. ولی پس از روی کار آمدن دولت ، تفاوت‌ها عیان شد و در عمل و گفتمان، معنای بسیاری از آن کلمات و شعارها مشخص شد و این ایجاد شکاف کرد؛ هم در عرصه گفتمان و هم در عمل. مثلا در عرصه گفتمان اوایل انقلاب که بسیاری از نیروهای پایین جامعه برای بهترشدن وضعشان مبارزه می‌کردند، برخی در حاکمیت مطرح می‌کردند که این انقلاب ضرورتا برای مسائل اقتصادی نیست و برای اسلام است؛ درحالی‌که کارگران استدلال می‌کردند معنی اسلام یعنی چه؟ «اسلام یعنی وضع زندگی ما بهتر شود» و همین‌طور در عمل یعنی در زندگی و فعالیتشان، در شوراها که می‌خواستند اعمال قدرت کنند و اراده‌شان را در مدیریت یا هماهنگی تولید در کارخانجات وارد کنند و این در بسیاری مواقع مورد مخالفت برخی از مدیریت‌ها و دولت واقع می‌شد و اینجا بود که تفاوت‌ها آشکار و شکاف بین گروه‌هایی از کارگران و انقلابیون مشخص می‌شد. در نهایت بین کارگران شکاف ایجاد شد؛ یعنی بعضی از گروه‌های کارگری که مثلا در انجمن‌های اسلامی گرد آمده بودند، به طرفداری برخاستند و متحد آنها بودند؛ درحالی‌که بسیاری دیگر از کارگران عادی که مذهبی بودند، از آنها دوری جستند و حتی با آنها مخالفت کردند.

تخیل جمعی کارگران از عدالت اجتماعی و اقتصادی حول چه محورهایی بود؟ شورای مؤسس اتحادیه سراسری کارگران ایران در روزهای اول انقلاب اعلامیه‌ای خطاب به مهندس مهدی بازرگان، رئیس دولت موقت، در ۲۴ بند منتشر کردند و نکته مهم در این اعلامیه این بود که کارگران خود را در انقلاب سهیم می‌دانستند و انتظار داشتند مطالباتشان جدی گرفته شود؛ زیرا باور داشتند پیروزی انقلاب مرهون اعتصابات آنهاست. این مدعا تا چه میزان با واقعیت آن زمان منطبق بود؟ نباید نادیده انگاشت اعتصابات سراسری صنعت نفت، گمرک و راه‌آهن نمونه بارز این اعتصابات کارگری بودند. شما در میزگردی به نام «بی‌قدرتان تاریخ‌ساز» در سایت نقد اقتصاد سیاسی به این موضوع پرداخته‌اید.

بله نقش کارگران و اعتصابات سراسری آنها در شکست رژیم شاه واقعا کلیدی بود، به‌خصوص کارگران نفت، راه‌آهن، گمرک و البته کارگران کارخانجات و بخش‌های دیگر اقتصادی. وقتی وسعت این اعتصابات را با انقلاب‌های کنونی در دنیای عرب مقایسه می‌کنیم، واقعا قابل‌قیاس نیست؛ یعنی به‌مراتب کارگران ایران در انقلاب نقششان کلیدی‌تر و وسیع‌تر بوده است. اما اینکه چرا کارگران با وجود نقش کلیدی‌شان در روی کار آمدن یک دولت جدید، به آرمان‌های خودشان نرسیدند، این است که کارگران تصور به‌خصوصی از انقلاب داشتند که بسیار متفاوت بود با تصوری که دولتمردان جدید در نظر داشتند. فاصله‌ای وجود داشت بین آنچه کارگران و فرودستان کشور از انقلاب انتظار داشتند و آنچه دولتمردان و کسانی که در رأس کار بودند، تصور می‌کردند. قبلا در گفت‌وگویمان بحث کردیم یا اشاره کردم به تفاوتی که اسلام‌گرایان با نهضت الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین داشتند. آنجا اشاره کردم برای الهیات رهایی‌بخش اولویت شماره یک رهایی فرودستان و فقرا بود. این مهم‌ترین هدف الهیات رهایی‌بخش بوده؛ به‌طوری‌که مقتضیات دیگر از این هدف اساسی دنبال می‌شود. رهایی فرودستان تعیین می‌کند که چطور کتاب مقدس، انجیل یا مسیحیت تعبیر و تفسیر شود؛ درحالی‌که برای اسلام‌گرایان اولویت اساسی چنین چیزی نبوده است. اولویت اساسی ایجاد یک مجتمع ایدئولوژیک بود، بر اساس آنچه آنها از اسلام و اصول اسلامی درک داشتند و می‌خواستند جامعه اسلامی و دولت اسلامی به وجود بیاید. مقتضیات دیگر قرار بوده از این اولویت پیروی کند یا اولویت اول تعیین‌کننده محتویات دیگر باشد. از این حیث می‌بینیم تفاوت بود بین آنچه فرودستان، زنان یا دیگر اقشار جامعه از انقلاب انتظار داشتند و آنچه دولتمردانی که در رأس آن بودند.

از تقسیم‌بندی شما در فصل سوم یعنی «کارخانه‌ها پیش از انقلاب» می‌توان نتیجه گرفت چیزی به نام طبقه کارگر شکل نگرفته بود. این را هم می‌توان در شیوه مدیریت کارگران و هم در رابطه کارگران و سرمایه‌داران به‌وضوح دید. شاید به همین دلیل باشد که اتحادیه‌سازی به‌معنای مستقل آن نتوانست شکل بگیرد و اتحادیه‌های دولتی نیز سوپاپ اطمینانی بودند برای دولت و همچنین محلی برای ورود در طیف‌های کارگری و رصد آنها. حتی همین اتحادیه‌های کارگری هم نتوانست دوام بیاورد. اگر بخواهیم بحثی تفصیلی از چرایی و عدم شکل‌گیری طبقه کارگر خاصه اتحادیه‌ها بگوییم، با چه پرسش‌هایی سروکار داریم؟

سؤال شما را این‌طور تفسیر می‌کنم که عدم شکل‌گیری اتحادیه‌های کارگری در ایران به‌نوعی معلول عدم شکل‌گیری کارگران به‌عنوان طبقه کارگر است. البته باید تأکید کنم بحث‌هایی که درباره کارگران به‌عنوان طبقه یا عدم شکل‌گیری یا نبود آگاهی طبقاتی می‌کنیم، مربوط است به ۳۰، ۴۰ سال قبل و کتاب هم به همان زمان‌ها مربوط است و نباید وضعیت کنونی طبقه کارگر ایران را با آنچه کارگران در ۳۰، ۴۰ سال قبل بودند، قضاوت کرد. در این مدت، به احتمال زیاد کارگران عوض شده‌اند، وضعیت تغییر کرده و باید دوباره مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرد که من شخصا این کار را درباره وضعیت کنونی طبقه کارگر نکرده‌ام. اما حتی این بحث که کارگران به خودآگاهی نرسیده بودند، هنوز باید مورد بحث باشد. درواقع در مقاله‌ای به اسم «طبقه، تاریخ‌نگاری و کارگران ایران» که به همراه چند مقاله دیگر درحال ترجمه است، این موضوع را باز کرده‌ام. درست است که کارگران ۳۰، ۴۰ سال قبل نه حزب خودشان را داشتند و نه اتحادیه‌های مستقل و حتی شکلی از فرهنگ به‌خصوص کارگری ایجاد کرده باشند (مثل در غذا، تفریحات، گفتمانشان و...) اما به نظرم در زبان، ذهنیت و درکی که آنها از کارگران داشتند، درکی از طبقه وجود داشته و این درک با به‌کارگیری کلمه «کارگر» به‌جای «کارگران» نشان داده می‌شود. مثلا در بسیاری از مصاحبه‌هایی که من با کارگران داشتم، زمانی که کارگران صحبت می‌کردند، تقریبا همیشه از واژه «کارگر» به‌صورت مفرد و نه جمع استفاده می‌کردند؛ مثلا «کارگر مورد ظلم است». استفاده «کارگر» به‌صورت مفرد معنای مجرد دارد و کلی است؛ یعنی این کلمه واحد نشانه و نماینده کل کارگران است که شبیه همدیگر هستند که در یک مقوله و طبقه قرار دارند. این تفسیر من است از اینکه کارگران ایران حتی آن زمان به‌نوعی به خودآگاهی طبقاتی رسیده بودند. ولی هنوز سؤال اساسی این است که چرا کارگران ایران در قیاس با کارگران پاکستان، مصر، سودان و به‌خصوص تونس، اتحادیه کارگری واحدی که آنها را نمایندگی کند، نداشتند. به نظرم این باید مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرد. البته ما در تاریخ خود اصناف را داشتیم که نسبتا قوی بوده‌اند و ارتباط‌شان با بازار و سیاست مورد بحث قرار گرفته است. اما سنت اتحادیه کارگران مثل اتحادیه حرفه‌ای یا صنعتی مثل معدن‌کاران، ریخته‌گران، برق‌کاران یا پرستاران را نداشته‌ایم. حتی اتحادیه‌های دوران شاه هم کارخانه‌محور بودند تا اینکه حرفه‌محور یا صنعت‌محور باشند. به‌هرحال این موضوع باید بررسی شود. اما آنچه به نظرم به‌عنوان گزاره می‌رسد، این است که اغلب کشورهای مستعمره انگلیس و فرانسه از نوعی سنت اتحادیه کارگری برخوردار بودند.

ادامه در صفحه ۴

روزنه

تخریب هاشمی به بهانه جنگ اوکراین

محسن هاشمی

حدود دو هفته از حمله روسیه به اوکراین می‌گذرد. در روزهای نخست این هفته تخریب‌های گسترده‌ای در فضای مجازی و برخی رسانه‌های رسمی علیه آیت‌الله هاشمی‌رفسنجانی سازمان‌دهی شده بود. گرچه اینکه در سال ششم از درگذشت آیت‌الله، دلواپسان مأموریت خود می‌دانند تا به هر مناسبت و بهانه‌ای، ایشان را مورد تخریب، تهمت و هتک قرار دهند، خود محل تأمل است؛ اما وقایع رخ‌داده در هفته‌های اخیر، به خودی خود نیز قابل بررسی است. نسبت‌دادن یک توییت ساختگی درمورد «موشک و گفتمان» به آیت‌الله هاشمی‌رفسنجانی درحالی‌که بارها حضور ایشان در شبکه‌های اجتماعی تکذیب شده و عبارت مدنظر هم در میان سخنان ایشان قرار نداشت و در اطلاعیه رسمی دفتر ایشان نیز تصریح شده بود، از سوی آتش به اختیارها مستمسک حمله به ایشان قرار گرفت و سپس انتشار قطعه‌ای تقطیع‌شده از سخنرانی مفصل ایشان درمورد لزوم توجه به اقتصاد دانش‌بنیان و مثال‌زدن تجربه موفق آلمان و ژاپن در به‌کارگرفتن دانشمندان نظامی در صنعت پس از جنگ جهانی دوم، مورد استناد برای موج بعدی تخریب آیت‌الله هاشمی‌رفسنجانی، با اتهام اینکه ایشان در پی خلع سلاح کشور و مخالف تسلیحات موشکی و توانمندی دفاعی هستند، شد. هرچند کارشناسان حوزه دفاعی و مسئولان نظام به‌ویژه رهبر معظم انقلاب، بیش از دیگران به نقش بی‌بدیل آیت‌الله هاشمی‌رفسنجانی در توسعه صنایع دفاعی و موشکی ایران چه در دوران فرماندهی جنگ و به‌خصوص در دوران ریاست‌جمهوری آگاه هستند و تقدیرهای مکرر و اعطای نشان درجه یک فتح به ایشان از سوی مقام معظم رهبری، در جهت قدردانی از این تأثیر منحصربه‌فرد در جهت کسب فناوری‌های نظامی و موشکی برای ایران حکایت دارد؛ اما اصل سخن ایشان مبنی بر اهمیت و اولویت اقتصاد دانش‌بنیان و توانمندی‌های علمی و صنعتی و اقتصادی کشور بر قدرت نظامی نیز انکارکردنی نیست و وقایع رخ‌داده در دو هفته گذشته در روسیه نشان می‌دهد که قدرت نظامی اگرچه برای اقتدار یک کشور لازم است اما کافی نیست و امروز روسیه با همه قدرت نظامی هسته‌ای و توانمندی‌های به ارث رسیده از اتحاد جماهیر شوروی با پیامدهای سیاسی، اقتصادی و اعتباری جدی به دلیل حمله به اوکراین مواجه شده است. قطع‌نامه مجمع عمومی اضطراری سازمان ملل که با ۱۴۱ رأی موافق و تنها پنج رأی مخالف به تصویب رسید، آسیب جدی به اعتبار بین‌المللی روسیه وارد کرد و به تحریم‌های گسترده اقتصادی، سیاسی و ورزشی انجام‌شده مشروعیت بخشید و شاهد هستیم هر روز فشار اقدامات بین‌المللی علیه روسیه افزایش و حمایت متحدان این کشور مقتدر رو به کاهش است. فارغ از پرداختن به نقش جدید روسیه در مذاکرات برجام و گمانه‌زنی‌هایی که درباره کارشکنی‌های این کشور که در حصول به توافق بازگشت به برجام صورت می‌گیرد، درس عبرت‌آموز جنگ اوکراین برای ما، ایجاد توازن در قدرت ملی است، دولت اوکراین با وجود همه مشکلات و بحران‌هایش شاهد تقویت حمایت عمومی و مردمی از خود است اما در روسیه تنها شاهد تظاهرات مخالفان جنگ و محکوم‌کردن جنگ از سوی چهره‌های مش