

مارکس و پیامبر

گفت‌وگو با ژیلبر اشکار
ترجمه‌ی حسن علامی



چرا رشد بنیادگرایی در کشورهای اسلامی تا حد زیادی وام‌دار
ناکامی چپ سکولار است؟



در چند دهه‌ی اخیر شاهد «بازگشت مذهبیون» بوده‌ایم. به طوری که فرقه‌های بنیادگرا به طور روزافزونی به عنصری تعیین کننده در صحنه‌ی جغرافیای سیاسی تبدیل شده‌اند. گسترش جهانی سرمایه‌داری نولیبرال نه تنها در ترویج ایده‌های سکولارِ دانش و ترقی ناکام بوده، بلکه شوکی که در اثر بحران‌هایش ایجاد شده به تقویت واکنش‌های فرقه‌ای مبتنی بر هویت‌های مذهبی کمک رسانده است.

مارکسیست‌ها همواره از صرفاً محکوم کردنِ تعصبات دینی فراتر رفته و مذهب را به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی که می‌تواند صورت‌های بسیار مختلفی بگیرد تحلیل کرده‌اند. آن‌چنان که مشهور است، کارل مارکس بر خصلتِ دوگانه‌ی مذهب تأکید داشت که از سویی یک توهم است و از سوی دیگر مایه‌ی تسلای فرودستان، و بسیاری از جنبش‌های سوسیالیستی از شمایل‌های مذهبی در پیشبرد اهداف‌شان بهره برده‌اند (مثلاً استفاده‌ی مسیحیان چپ‌گرا از مسیح).

مشابه آنچه در مورد الهیات‌رهای بخش در کشورهای کاتولیکی دیده می‌شود در کشورهای اسلامی نیز نشانه‌های چپ اسلامی وجود دارد. اما این گونه حرکت‌ها در رقابت با جنبش‌های بنیادگرایانه که خوانشی قشری و عقب‌مانده از اسلام را به پیش می‌برند توفیقی نداشته‌اند. در این دوره‌ی بحران‌های جهانی این بنیادگرایان بوده‌اند که بهتر توانسته‌اند خود را به‌عنوان یک نظام ارزشی بدیل مطرح کنند.

اما این کین توزیِ مذهبی چیزی نیست که به سادگی در خاکِ کشورهای اسلامی ریشه داشته باشد، و تو گویی که خصلت «ذاتی» این جوامع باشد. در واقع اگرچه بنیادگرایی اسلامی وعده‌ی بازگشت به گذشته‌ی آرمانی می‌دهد، موفقیتِ امروزش امری است نو. آن‌طور که ژیلبر اشکار در این مصاحبه توضیح می‌دهد، پیشرویِ بنیادگرایی اسلامی صرفاً متکی به کلماتِ قرآن نیست، بلکه وام‌دار شکست‌های چپ سکولار در جهان عرب و کشورهای اسلامی نیز هست.

شما چندین مقاله در مورد مارکس، سنت مارکسیستی، و مذاهب منتشر کرده‌اید. چه عناصری در سنتِ فکریِ مارکسیسمِ کلاسیک وجود دارند که فکر می‌کنید همچنان در فهم مسائل مرتبط با مذهب در دنیای امروز کارگشا باشند؟ یا این که فکر می‌کنید که سنتِ مارکسیستی قادر به توضیح بخش قابل توجهی از مسائلِ امروزِ مربوط به مذهب نیست؟

ابتدا باید بر سر این که معنای مارکسیسم کلاسیک چیست به توافق برسیم. برای من به‌شخصه به معنای مارکسیسم در نزد بنیانگذاران آن است - یعنی مارکس و همین‌طور انگلس - از همان ابتدایی که نظریه‌ی مشترک‌شان آغاز به شکل‌گیری کرد. فرایندی که در آن «ایدئولوژیِ آلمانی» نقطه‌عطفی کلیدی است. به طور خاص در رابطه با مطالعه‌ی مذهب، رویکرد ماتریالیستی آن‌ها در تحلیلِ وقایع و شرایطِ تاریخی، و موضع‌گیری سیاسی‌شان در نسبت با مذهب حائز اهمیت است. فکر می‌کنم که عنصر اولی همچنان اهمیتِ اساسی دارد، اما به دو شرط.

شرط اول این است که در نظر داشته باشیم که سهم اساسیِ مارکسیسم کلاسیک، در ارائه‌ی رویکردی روش‌شناسانه است که واقعیت‌های ایدئولوژیک را به مبنای مادی‌شان متصل می‌کند و در ادامه رابطه‌ی دیالکتیکی بین مبنای مادی و ایدئولوژی را بررسی می‌کند. این شرطِ ضروریِ ردِ قاطعانه‌ی هرگونه ذات‌گرایی است، از جمله آنچه ادوارد سعید را تحت عنوانِ شرق‌شناسی (اورینتالیسم) به شهرت رساند. در حقیقت سعید در کتابش عمیقاً در خصوص مارکس به خطا می‌رود و تنها بر مبنای مقاله‌ای که مارکس در سال ۱۸۵۳ در مورد هند نوشته است او را در زمره‌ی شرق‌شناسانِ قرنِ نوزدهمی قرار می‌دهد؛ مقاله‌ای که سعید در واقع اصلاً با سوءبرداشت خوانده است.

خطایی که این مقاله‌ی مارکس مرتکب می‌شود - همان‌طور که در مقاله‌ای که در مجموعه‌ی «مارکسیسم، شرق‌شناسی، جهان‌وطنی» به چاپ رسیده توضیح داده‌ام - درکِ ذات‌گرایانه از هندیان نیست، بلکه بیش‌تر درکِ پوزیتویستی‌خامی است که مارکس و انگلس در آن سال‌ها از نقش سرمایه‌داری داشته‌اند. این ایده که سرمایه‌داری «جهانی از روی تصویر خودش می‌آفریند» همچنان که در سفر پیدایش «خداوند انسان را از روی تصویر خودش خلق می‌کند» عمیقاً ناقص است: در واقع سرمایه‌داری دوگونه جهانِ سلسله‌مراتبی خلق می‌کند، جهانی پویا و مسلط در مرکز و جهانی مفلوک و تحت سلطه در بخشِ استعمارزده. اما چیزی که سعید نادیده می‌گیرد این است که مارکس در ادامه این نگاه به هند را رد می‌کند، و انگلس کار مشابهی در مورد الجزایر انجام می‌دهد. آن‌ها در می‌یابند که سلطه‌ی استعماری به مراتب ویرانگرتر

بوده تا این که «تمدن‌ساز» باشد. آن‌ها این مطلب را در هنگام مطالعه‌ی ایرلند درک کردند که در زمینه‌ای اتفاق می‌افتاد که دسترسی به مراتب مستقیم‌تری به آن داشتند.

وانگهی، سعید باید از خود می‌پرسید که چه گونه است که همه‌ی آن متخصصانی که او نقد شرق‌شناسی را وام‌دارشان است مارکسیست بوده‌اند؛ از انور عبدالمالک گرفته، که سعید در کتابش پاره‌های بلندی از او نقل می‌کند، تا ماکسیم رودنسون که مورد ستایش اوست. این مسئله تصادفی نیست: ماتریالیسم تاریخی رادیکال‌ترین و مؤثرترین آنتی‌تز آن ایده‌آلیسم فلسفی‌ای است که سعید آن را شرق‌شناسی می‌نامد. در واقع درک نکردن همین نکته باعث می‌شود که سعید در ارائه‌ی تصویری از غرب که از خلال کتابش بیرون می‌آید در دام ذات‌گرایی بیافتد.

شما با توسل به «شرق‌شناسی وارونه» که جای مثبت و منفی را در دوگانه‌ی شرق و غرب عوض می‌کند، نمی‌توانید از دام ذات‌گرایی فرار کنید. اگر بخواهیم از شرق‌شناسی خلاص شویم، لازم است که افق تحلیل را به شکلی به مراتب ریشه‌ای‌تر زیروو کنیم: باید دریابیم که آن‌طور که شرایط مادی خصلت‌ها و دگردیسی‌های فرهنگ‌ها را مشروط می‌کنند، برعکس «فرهنگ‌ها»، از هر نوع که باشند، به همان قیاس به واقعیت مادی تاریخ شکل نمی‌دهند. اگر بخواهیم از همان‌گویی‌های ذات‌گرایانه بگریزیم، به جای این که تاریخ را از طریق مذهب توضیح بدهیم باید چگونگی کارکرد تاریخی مذهب را شرح کنیم.

شرط دوم کاربرد مناسب یک تفسیر مادی از مذهب این است که بپذیریم که چنین تفسیری صرفاً وجهی از پدیده‌های مذهبی را توضیح می‌دهد. در میان تمام

صورت‌های ایدئولوژیک، بی‌شک مذهب پیچیده‌ترین است؛ واقعیتی که با دیرپایی و تطبیق‌پذیری استثنایی ایدئولوژی‌های مذهبی هم نسبت دارد. برای دستیابی به توضیحی قابل قبول از مذاهب باید از تمام ابزارهای موجود در علوم انسانی استفاده کرد، از جمله از روان‌شناسی اجتماعی و روان‌کاوی.

تبیین مذهب صرفاً به‌عنوان «بازتاب» شرایط مادی زندگی نمونه‌ی بارز تقلیل‌گرایی افراطی است؛ و در این مورد به‌خصوص، در مقایسه با سایر حوزه‌های ایدئولوژیک، افراطی‌تر هم هست. تناقض‌آمیز است که گرچه مارکسیسم کلاسیک در زمینه‌ی موضع‌گیری سیاسی نسبت به مذهب اعتبار بیش‌تری کسب می‌کند، این وجه آن یا نادیده گرفته و یا بد برداشت می‌شود. حقیقت این است که، بر خلاف آنچه که بسیاری باور دارند، مارکس و انگلس هوادار «الحاد ستیزه‌جویانه» نبوده‌اند، همچنان که لنین هم نبوده است. البته که آن‌ها مادی‌گرایانی وفادار و ملحدانی متعهد بوده‌اند، اما وقتی که از چپ‌گرایی هگلی دوران جوانی‌شان فراتر رفتند، اعلام کردند که الحاد - به‌عنوان رد الوهیت - چندان موضع کارامدی نبوده است.

در واقع مارکس و انگلس کسانی مثل مریدان آگوست بلانکی یا میخائیل باکونین را که در پی الغای مذهب «با دستور» بودند به‌سخره می‌گرفتند. در عین حال که تأکید می‌کردند که حزب کارگران باید با استفاده‌های ارتجاعی و دغل‌بازانه از مذهب مبارزه کند، از حق آزادی مذهب در مقابل مداخله‌های دولت نیز دفاع می‌کردند. این یعنی دفاع قاطعانه از سکولاریسم به معنی جدایی‌آکید دین از دولت: مخالفت با دخالت دین در دولت و البته همین‌طور - و این دومی اغلب فراموش

می‌شود - دخالت دولت در دین. به نظر می‌رسد که چنین رویکردی امروز از هر زمان بیش‌تر مورد نیاز است.

حرف‌های زیادی در مورد «بازگشت مذاهب» زده شده است. شما به‌عنوان یک مارکسیست چه گونه این پدیده را تحلیل می‌کنید، به‌ویژه در آن پاره‌ای از جهان که شما بیش‌تر با آن آشنا هستید، یعنی در خاورمیانه و شمال آفریقا؟

تردیدی نیست که از ربع آخر قرن گذشته به این سو ما شاهد تجدیدحیات مذهبی هستیم، تجدیدحیاتی که برخی آن را «انتقام خداوند» خوانده‌اند. این تجدید حیات همه‌ی مذاهب را متأثر کرده، اما مهم‌تر از همه تأثیرش بر روی ادیان توحیدی بوده است. این پدیده مثال خوبی است برای نشان دادن محدودیت‌های مارکسیسم کلاسیک، چرا که مطلقاً قانع‌کننده نخواهد بود اگر رشد اخیر باورها و رفتارهای مذهبی را صرفاً «بازتاب» گسترش سرمایه‌داری و صورت مسخ‌شده‌ی نولیبرال‌ش بدانیم. این امر به‌ویژه در مورد گسترش بنیادگرایی‌های مذهبی‌ای صادق است که قصد دارند که جامعه و دولت را مطابق با خوانش‌های قشری و جزمی خود از متون مذهبی شکل دهند.

واضح است که ملازمتی بین «بازگشت مذاهب» و جهش نولیبرالی سرمایه‌داری، که خود همزمانی دارد با فروپاشی نظام‌های دولتی پسااستالینی در اروپای شرقی، وجود دارد. مقوله‌ای که در فهم رابطه‌ی بین تغییرات تاریخی‌ای که ذکر کردم با موج اقبال به دینداری و بنیادگرایی مذهبی تعیین‌کننده است، مفهوم آنومی نزد امیل

دورکیم است. من در کتابی که در سال ۲۰۰۲ منتشر کردم، «جدال توحش‌ها»، سعی کردم که این مطلب را تشریح کنم. آن چه دورکیم از آنومی مراد می‌کند، مختل شدن شرایط وجودی و از دست رفتن نقطه‌های مرجع است؛ مشابه آنچه که ما در جهان معاصر مشاهده می‌کنیم. دورکیم توضیح می‌دهد که چه گونه متغیرهای اجتماعی-اقتصادی و سیاسی-اعتقادی آنومی باعث می‌شوند که از نو سنگربندی‌هایی هویتی حول نقاط همبستگی اجتماعی نظیر «دین، ملت، و خانواده» شکل بگیرد.

این کلید تحلیلی را باید با نکته‌ی عمدتاً شهودی دیگری از مانیفست کمونیست مارکس و انگلس ترکیب کرد. آن‌جا که آن‌ها توضیح می‌دهند که چه گونه بخشی از لایه‌های میانی، نظیر خرده‌بورژواها و امثالهم، ممکن است در مواجهه با غلتک توسعه‌ی سرمایه‌داری، «تلاش کنند که چرخ تاریخ را به عقب برگردانند». این ایده‌ی «بازگشت» به روزگار غلبه‌ی شهر خدا، «بازگرداندن» گذشته‌های دور از دوران باستان و یا از قرون وسطی - که لازم به گفتن نیست که گذشته‌ای است شدیداً اسطوره‌پردازی شده - حقیقتاً وجهی حیاتی از بنیادگرایی مذهبی است. چنین رؤیایپردازی تخیلی واپس‌گرایانه‌ای واکنش قابل‌درکی به ناملایمات و دشواری‌های زمانه‌ی کنونی ماست، خصوصاً وقتی که مترادف شود با هویت‌یابی با جمعیتی ضداجتماعی، خواه در ابعاد یک طایفه‌ی کوچک باشد خواه به بزرگی یک قبیله‌ی بزرگ.

در چنین زمینه‌ای است که باید موج گسترش چشمگیر بنیادگرایی اسلامی از ربع آخر قرن اخیر به این سو را جانمایی کرد. در کنار شرایط آنومیکی که به آن اشاره کردم، چند عامل دیگر هم در به وجود آوردن این موج اسلام‌گرایی نقش داشته‌اند و

آن‌ها از این قرارند: استفاده‌ی دولت‌ها، تقریباً در همه جا، از بنیادگرایی اسلامی به‌عنوان پادزهری برای رادیکال شدن جریان‌های چپ‌گرا در دهه‌ی شصت میلادی؛ نقش ویژه‌ای که وجود دولت بنیادگرای سعودی که درست در مهد اسلام مستقر شده و عامل امپریالیسم آمریکا است در این زمینه بازی کرد؛ ظهور یک دولت بنیادگرای دیگر پس از انقلاب ۵۷ در ایران که شدیداً با دولت بنیادگرای اولی و ارباب آمریکایی‌اش در تقابل قرار گرفت؛ جنگ‌هایی که توسط دو امپراتوری بزرگ زمان یکی پس از دیگری در سرزمین‌های اسلامی در گرفت؛ جنگ‌های آمریکا در افغانستان و عراق به دنبال حضور نظامی شوروی در افغانستان؛ و نقش شریانه‌ی دولت اسرائیل، «دولت خودخوانده‌ی یهودی».

پناه بردن به گذشته در خصوص اسلام در مقایسه با سایر ادیان از همه وسوسه‌انگیزتر است. چرا که در مورد اسلام، که دیرتر از قاطبه‌ی دیگر ادیان پا به عرصه‌ی وجود گذاشته، به نظر می‌رسد که شمای کلی آن گذشته‌ای که قرار است بازآفرینی شود شناخته‌شده‌تر باشد. در تضادی آشکار با اقتدا کردن به مسیح، اقتدا کردن به پیامبر اسلام بلافاصله تبعات سیاسی و مبارزه‌جویانه دارد و از نوعی مدل حکمرانی حمایت می‌کند. دلیل این امر این است که سنت اسلامی علاوه بر قرآن و حدیث بر سیره‌ی نبوی نیز متکی است. همین مسئله صلابت ویژه‌ای به ایده‌ی «دولت اسلامی» می‌دهد که نظریه‌پردازان اسلام بنیادگرایانه در طی قرن گذشته مشغول تنظیم کردن آن بوده‌اند.

اسلام شاهد حرکتی قابل مقایسه با «الهیات رهایی‌بخش» در مسیحیت، که اتحادی بین بخشی از کلیسای کاتولیک و جنبش کارگری ایجاد کرد، نبوده است. شما این مسئله را چه گونه توضیح می‌دهید، و به نظرتان از این چه نتیجه‌ای در مورد چشم‌انداز آینده‌ی سیاسی کشورهای اسلامی می‌توان گرفت؟

این مسئله را می‌توانیم با عاریت گرفتن مفهوم «پیوندهای گزینشی» از ماکس وبر توضیح دهیم - تعبیری که وبر خودش از گوته به عاریت گرفته است. ما می‌توانیم چنان پیوندهایی را بین کمونیسم و اسطوره‌ی مسیحیت آغازین، اگر نه واقعیت آن، ببینیم: برای مثال ببینید که چه گونه رزا لوکزامبورگ در مقاله‌ی «سوسیالیسم و کلیساها» که در سال ۱۹۰۵ نوشت، تلاش می‌کند که بین مسیحیت آغازین و کمونیسم تجانس برقرار کند. به همان قیاس پیوندهای گزینشی‌ای وجود دارد بین اسطوره‌ی اسلام آغازین، اگر نه واقعیت آن، و بنیادگرایی اسلامی زمانه‌ی ما. اما تفاوت مهم در این جا این است که، در خصوص مسیحیت نهاد رسمی کلیسا شدیداً با این تفسیر کمونیستی مخالفت کرد، در حالی که در مورد اسلام، نهاد رسمی مذهب به واسطه‌ی حمایتش از قرائت جزمی و قشری از دین این تفسیر بنیادگرایانه را مورد تأیید قرار می‌دهد. این مسئله ارتباط پیدا می‌کند با این واقعیت که قرائت رسمی اسلام قویاً تحت تأثیر نسخه‌ای فوق‌ارتدوکس از اسلام قرار گرفته‌است که دو دولت بنیادگرا ترویج کرده‌اند، یعنی: پادشاهی سعودی برای اسلام سنی، و جمهوری اسلامی در ایران برای اسلام شیعی - که هر دوی دولت‌ها هم از رانت نفتی هنگفتی برای حفظ خودشان برخوردارند.

از دهه‌ی شصت میلادی به این سو بخش قابل توجهی از اعتراضات اجتماعی - سیاسی در میان جوامع مسیحی، به ویژه در کشورهای آمریکای جنوبی که زیر سلطه‌ی امپریالیسم آمریکا بوده‌اند، موضعی در راستای تفسیر کمونیستی از مسیحیت اختیار کرده‌اند که الهیات‌رهای بخش خوانده می‌شود. در واقع، حرکت الهیات‌رهای بخش در بیش‌تر موارد در مقابل موضع کلیساهای رسمی قرار گرفته که اغلب متحد دیکتاتوری‌ها و امپریالیسم بوده‌اند.

آنچه در جوامع اسلامی در هنگامه‌ی ظهور و رشد بنیادگرایی اسلامی رخ داد درست برعکس بود. نمونه‌ی گویا این‌که، در حالی که سال ۱۹۷۹ شاهد انقلابی در نیکاراگوئه بود که رانه‌های سوسیالیستی داشت و چپ مسیحی در آن نقش قابل توجهی ایفا می‌کرد، انقلاب ایران در همان سال با رانه‌هایی بنیادگرایانه و به رهبری روحانیت به پیش برده شد. فعالان چپی که معنای انقلاب ایران را بد فهمیده بودند هزینه‌ی گزافی برای آن پرداختند: آن‌ها توسط حکومتی که در برقرار کردنش مشارکت کرده بودند شدیداً سرکوب شدند.

این سرکوب شامل چپ اسلامی ایران هم شد، که در میان جنبش‌های اسلامی‌ای که قابل مقایسه با الهیات‌رهای بخش مسیحی هستند از همه قابل توجه‌تر بود. آنان که از الهیات چپ‌گرانه‌ی شیعی‌ای که توسط علی شریعتی پرداخته شده بود الهام گرفته بودند، بعد از مدتی آماج سرنیزه... قرار گرفتند، و یکی از اولین گروه‌هایی بودند که پس از انقلاب سرکوب شدند. بعدها در تبعید، آنان به فرقه‌ی مشکوک منحطی تبدیل شدند که رودی جولایانی را در زمره‌ی بهترین دوستانش قلمداد می‌کند.

از طرفی تجربه‌ی ایران نشان می‌دهد که معادلِ تقریبیِ الهیاتِ رهایی‌بخش در اسلام هم ممکن است و در حقیقت وجود هم داشته است. می‌توانیم به نمونه‌های محدودتری در اسلام سنی هم اشاره کنیم که آخرینِ آن‌ها «مسلمانانِ ضد سرمایه‌داریِ ترکیه» بودند که با شرکت در جنبش پارک گزی در سال ۲۰۱۳ علیه دولت محافظه‌کار-اسلامی اردوغان توجه برخی را جلب کردند. اما تجربه‌ی ایران از طرف دیگر نشان می‌دهد که غیرواقعی خواهد بود که انتظار داشته باشیم چنین جنبش‌هایی بتوانند به آن میزان نفوذ مردمی برسند که قابل مقایسه با چیزی باشد که اخوان‌المسلمین، که یک جنبش ارتجاعی بنیادگرایانه است، در مصر به سرعت به آن دست یافت. این انتظار از آن رو غیرواقعی است که جنبش‌های چپِ اسلامی، با در اختیار داشتنِ تفسیری از اسلام که پیوندهای معدودی با اسلامِ آغازین برقرار می‌کند و لذا تلاش‌اش برای بازتفسیرِ آن سنت چندان اعتباری کسب نمی‌کند، باید برخلاف جریانِ قدرتمندِ اسلام رسمی شنا کنند.

درست نیست که بر اساس نوعی قیاس با مسیحیت، انتظار داشته باشیم که نسخه‌ی المثنای الهیاتِ رهایی‌بخش در اسلام هم ظهور کند. چپ در جهان اسلام صرفاً به شکلی حاشیه‌ای الهیاتی و در عوض پدیده‌ای عمدتاً «عوامانه» خواهد بود، به آن معنا که علما را در مقابل «عامه» قرار می‌دهند. جریان‌های عامیانه‌ی چپی که اسلام را عنصری کلیدی در هویت‌شان تلقی کرده‌اند بخش مهمی از چپ در کشورهای اسلامی را تشکیل داده‌اند و بلکه حتا در آن مسلط بوده‌اند. در این زمینه ناصریم مهم‌ترین نمونه است: جمال عبدالناصر، رهبر مصری این جریان، عمده‌ترین تجسمِ رادیکال شدنِ چپ در دهه‌ی شصت میلادی در جهان عرب‌زبان و جهان اسلام بود. البته که رهبری

ناصر دیکتاتور مآبانه بود، اما آن روشی بود که عمدتاً ملهم از «سوسیالیسم واقعاً موجود» شوروی در آن زمان بود که هنوز می‌توانست از وعده‌ی «به خاک سپردن» دولت‌های سرمایه‌داری دم بزند، آن‌چنان که در سال ۱۹۵۶ خروشچف می‌توانست بدون این که احمقانه به نظر برسد چنین چیزی را اعلام کند.

در سال ۲۰۱۲، در چارچوب جریاناتِ بهار عربی، همه‌ی توجه‌ها به جذبه‌ی قدرتمندی معطوف شده بود که نوستالژیِ «ناصریسم با چهره‌ای انسانی»، یا به عبارتی نسخه‌ی دموکراتیکِ ناصریسم، در مصر امروز داشت. در دور اول انتخابات ریاست جمهوری آن سال این جریان توسط حمدین صباحی نمایندگی می‌شد. او شگفتیِ آن انتخابات بود، چیزی شبیه برنی سندرز در کارزار انتخابات ریاست جمهوری در سال‌های ۲۰۱۵-۱۶. در دو تا از بزرگ‌ترین مراکز شهری مصر، یعنی در قاهره و اسکندریه، صاحبی بیش‌ترین رأی را آورد و در مجموع بعد از دو کاندیدای پشت‌تاز، که رژیم پیشین و اخوان‌المسلمین را نمایندگی می‌کردند، با بیش از یک پنجم آرا سوم شد. تنها جریان‌های عامیانه‌ی «سکولار» این‌چنینی، و نه اقسامِ چپ مذهبی، می‌توانند توده‌های هوادارِ چپ را بسیج کنند.

چنان جریان‌های عامیانه‌ی چپ‌گرایی الحادِ مارکسیست‌ها را نادیده می‌گیرند، اما در عین حال، مثل پیروانِ الهیاتِ رهایی‌بخش، به نحوی از تحلیل‌های مارکسیستی الهام می‌گیرند. رهبرانِ این جریان‌ها مسلمانانی معتقد، و در مواردی متظاهر، هستند، اما رابطه‌شان با خدا از مجرای معادلِ اسلامیِ پاپ و اسقف نمی‌گذرد (این شیوه‌ی دین‌داری در اسلام سنی از شیعی ساده‌تر است، چرا که در تشیع روحانیت محوریتِ

بیش‌تری دارد، آن چنان که این‌گونه است در پروتستان‌تیسیم در مقایسه با کاتولیسیم). می‌شود گفت که آن‌ها خدا را در سمت خودشان نگه می‌دارند و در مقابل مزورانی را که پای خدا را برای اهداف ارتجاعی خودشان به میان می‌کشند محکوم می‌کنند. در اوج محبوبیت ناصر، که همزمان هم بود با اوج رادیکال شدن رژیمش، اخوان‌المسلمین به‌عنوان همدستان سلطنت سعودی و سازمان سیا (که از قضا هر دو اتهام هم وارد بود) دیده می‌شدند و در تمام منطقه به حاشیه رانده شده بودند و اعتبارشان را از دست داده بودند. ناصر در تقبیح حاکمان سعودی به‌عنوان خائنان به اسلام تردید نمی‌کرد، و آن‌ها را متهم می‌کرد که دشمن فقرا هستند. اکثریت مردمی از ناصر حمایت می‌کردند بدون این که او نیازی به این داشته باشد که برای جلب حمایت‌شان وارد دقایق الهیاتی بشود: این به‌خوبی نشان می‌دهد که همان‌طور که یک ضرب‌المثل لاتینی می‌گوید، صدای مردم صدای خداست.

می‌توانید مورد مصر را قدری بیش‌تر شرح دهید؟ آیا چپ‌های ناصری به مارکس رجوع می‌کنند؟ و این که به جز اخلاف ناصریسم در مصر، آیا می‌توانید مثال‌هایی دیگر از نیروهای چپ‌گرایی ارائه کنید که ریشه در جنبش‌های مارکسیستی در منطقه داشته باشند؟ در این جا مثلاً حزب کمونیست عراق را در ذهن دارم که از حمایت مردمی قابل توجهی برخوردار است و اخیراً به‌عنوان بخشی از یک ائتلاف در انتخابات پارلمانی پیروز شدند.

امروز همانند گذشته، چپِ ناصری با مارکسیسم دشمنی ندارد، گرچه به‌عنوان مرجع هم در نظرش نمی‌گیرد. رژیم ناصری طی دوره‌ی رادیکال شدنش در دهه‌ی شصت میلادی تعدادی از مارکسیست‌های جنبش کمونیستی مصر را، که خودش را منحل کرد و در سال ۱۹۶۴ با حزبِ ناصری تلفیق شد، در تک حزب حاکم‌اش - و حتی در تشکل نخبگانی حزب، «تشکل پیشتاز» - جذب کرد. نفوذ مارکسیسم در ناصریسم آن‌چنان بود که در میانه‌ی دهه‌ی شصت میلادی و به‌ویژه بعد از شکستی که اسرائیل در جنگ شش‌روزه‌ی ژوئن ۱۹۶۷ به مصر ناصری تحمیل کرد، بخش‌های کاملی از جنبش پان-عربی ناصری به مرام «مارکسیست-لنینیستی» گرویدند، از جمله تشکل‌های مبارزه‌ی مسلحانه‌ای نظیر جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی یمن جنوبی و جبهه‌ی مردمی آزادی فلسطین. نفوذ مشابهی در جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر هم وجود داشت، به‌ویژه در دوره‌ی منتهی به سرنگونی احمد بن بلا در سال ۱۹۶۵ توسط نیروهای نظامی هواری بومدین.

در مقابل، برخی از احزاب کمونیست در جهانِ عرب‌زبان، مانند مراکش یا سودان، تا جایی با اسلام کنار آمدند که مثلاً این دومی، یعنی حزب کمونیست سودان، جلسات عمومی‌اش را با تلاوت قرآن آغاز می‌کرد. این البته عملِ مخاطره‌آمیزی بود، گرچه می‌توان درک کرد که حزب مردمی بزرگی مثل حزب کمونیست سودان - یکی از دو حزب بزرگ کمونیست منطقه در کنار حزب کمونیست عراق - بتواند خطرِ تلاش برای تبدیل کردنِ صدای مردم به صدای خداوند را بپذیرد. با وجود این، در درازمدت کمونیست‌ها همیشه بازنده‌ی این بازی هستند؛ با زدن مهر تأیید بر

در آمیختن مذهب با سیاست، آن‌ها خود را در زمین بازیِ رقبای مذهبی و بنیادگرایان قرار می‌دهند؛ رقبایی که در آن میدان مشروع‌تر جلوه می‌کنند.

بنیادگرایان اسلامی پیش‌تاز حامیان ایدئولوژیک سرکوب حزب کمونیست سودان توسط عمرالبشیر بعد از کودتای ۱۹۸۹ بودند. پیش از آن هم جعفر نمیری، که رژیم دیکتاتوری کمونیست‌های سودان را در ۱۹۷۱ سرکوب کرده بود، طی دهه‌ی هشتاد میلادی از بنیادگرایان اسلامی به‌عنوان منبع ایدئولوژیکِ مشروعیت‌بخش استفاده کرده بود. همین‌طور در جریان قلع‌و‌قمع و وحشتناک حزب کمونیست اندونزی در سال‌های ۱۹۶۵-۶۶، بنیادگرایان اسلامی و امثالهم نقشی کلیدی ایفا کردند. این حزب که بعد از احزاب کمونیست شوروی و چین بزرگ‌ترین حزب کمونیست جهان بود نیز خود را درگیر در آمیختن مذهب با سیاست کرده بود. نتیجه‌ی این داستان این است که مارکسیست‌ها نخواهند توانست که در عرصه‌ی مذهب با بنیادگرایان و سایر گروه‌های مرتجع اسلامی رقابت کنند. مارکسیست‌ها در حالی که هرگونه سوءاستفاده از عقاید مذهبی برای اهداف ارتجاعی را محکوم می‌کنند، باید قویاً از جدایی دین و دولت حمایت کنند و وظیفه‌ی مبارزه‌ی اعتقادی با ارتجاع مذهبی را به سایر متحدان مسلمان مترقی خود بسپارند - وظیفه‌ای که این سایرین برای ادای آن مجهزتر هستند، چرا که در این عرصه اصالت بیش‌تری دارند.

در خصوص حزب کمونیست عراق، باید گفت که امروز چیزی به جز سایه‌ای از آنچه که در دوران اوجش در اواخر دهه‌ی پنجاه میلادی بود نیست. همکاری آن‌ها با دیکتاتوری بعثی‌ها در دهه‌ی هفتاد میلادی تنها به این منجر شد که در آخر همان دهه توسط خود بعثی‌ها سرکوب شوند. آن‌ا اعضای از حزب که از حبس و ترور جان

سالم به‌در بردند مجبور به ترک وطن شدند. بعد از سرنگونی صدام حسین توسط ایالات متحده آن‌ها به عراق بازگشتند، اما در ادامه با مقامات اشغالگر همکاری کردند. آن‌ها در سال‌های اخیر از طریق مشارکت در مبارزات اجتماعی دوباره تحرکاتی پیدا کرده‌اند. با چنین پیش‌زمینه‌ای، آنها وارد اتحادی با جریان مقتدی صدر شده‌اند، که رهبری مذهبی از یک خاندان روحانی است که عموماً به‌عنوان یک پوپولیست توصیف می‌شود و از طریق مخالفتش با نفوذ ایران خودش را از سایر جریان‌های شیعه‌ی عراقی متمایز می‌کند. این هم درست است که کمونیست‌های عراقی به‌عنوان بخشی از ائتلافی که هواداران صدر در آن مسلط بودند در انتخابات پارلمانی شرکت کردند. اما بهتر است که عراق هم نکنیم: این ائتلاف «برنده‌ی» انتخابات نشد، بلکه تنها در میان سی و پنج لیستی که در پارلمانی شدیداً چندپاره حضور دارند، بیش‌ترین تعداد کرسی‌ها را به دست آورد - صرفاً ۵۴ کرسی از ۳۲۹ کرسی. به‌علاوه، این انتخابات شاهد رشد عدم مشارکت هم بود، به طوری که چیزی کم‌تر از نیمی از واجدین شرایط در آن شرکت کردند. درخشان‌ترین دستاورد حزب کمونیست در این انتخابات انتخاب یکی از رهبران زن حزب از شهر شیعی و مقدس نجف بود. اما مجدداً باید گفت که مبادرت به چنین اتحادی حرکت مخاطره‌آمیزی است، حتی برای حزبی که دیگر کم‌ترین ارتباطی با گذشته‌اش دارد و رابطه‌اش با مارکسیسم حتا از آن هم کم‌تر است.

در این بخش از جهان هم مانند هر بخش دیگری، زمانی که مارکسیست‌ها باید با نیروهایی وارد اتحاد بشوند که از جهات مختلف ایدئولوژیکی یا پراگماتیستی جهت‌گیری‌های متضادی دارند، کماکان پنج قانون طلایی‌ای که انقلابی روس الکساندر

پاروس در سال ۱۹۰۵ تنظیم کرد به کار می‌آیند: «۱) تشکل‌ها را ادغام نکنیم. جدا از هم صف‌آرایی کنیم اما با هم دست به اعتصاب بزنیم. ۲) از مطالبات سیاسی خودمان دست نکشیم. ۳) تعارض منافع را پنهان نکنیم. ۴) مراقب حرکات متحدانمان باشیم همان‌طور که مراقب حرکات دشمنانمان هستیم. ۵) بیش از این که نگران حفظ متحدانمان باشیم، در پی این باشیم که چه‌گونه از وضعیتی که مبارزه فراهم کرده استفاده کنیم.»

ترجمه‌ی بالا از روی ترجمه‌ی انگلیسی مصاحبه که در مجله‌ی ژاکوبین منتشر شده انجام گرفته است. متن اصلی فرانسوی در نشریه‌ی «اکتوتل مارکس» در فوریه‌ی ۲۰۱۸ به چاپ رسیده است.

پیوند با منبع انگلیسی:

[Marx an the Prophet, An Interview with Gilbert Askar](#)

در مورد نویسنده:

ژیلبر اشکار استاد دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) در دانشگاه لندن است. آخرین کتابهای وی از این قرارند: مارکسیسم، شرق‌شناسی، جهان‌وطنی (۲۰۱۳)، مردم می‌خواهند: پژوهشی رادیکال درباره‌ی قیام عربی (۲۰۱۳)، دردمنون‌ها: عود کردن قیام عربی (۲۰۱۶).

در مورد مصاحبه‌گر:

ژان-نوما دوکانژ مورخ و سردبیر نشریه‌ی اکتوتل مارکس است.