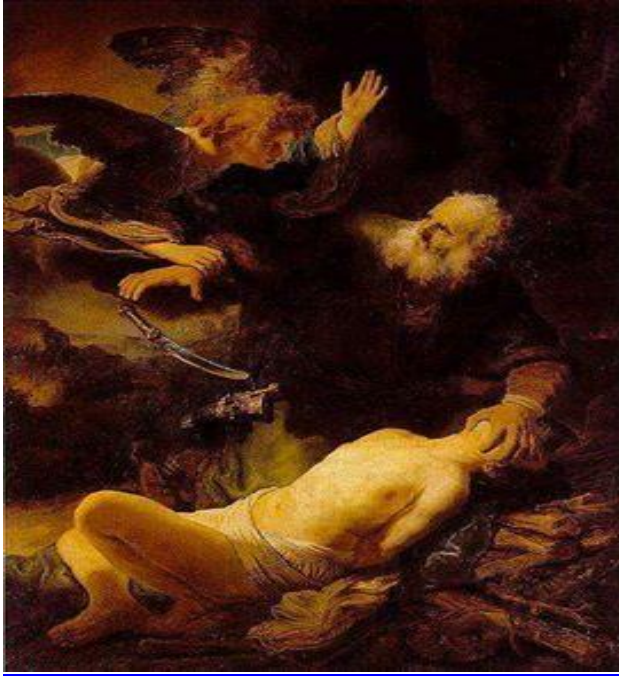


مارکسیسم و مذهب

ژیلبر آشکار



گروه مترجمان

ژیلبر آشکار

مارکسیسم و مذهب

ژیلبر آشکار

گروه مترجمان

نشر بیدار

شهریور 1396 / سپتامبر 2016

طرح روی جلد: قربانی کردن اسحاق از رامبراند

آدرس

Iranische Bibliothek

Verderere Schöneworth 17a

30167 Hannover

Tel:0049511714544

فهرست

5..... درباره‌ی «بنیادگرایی» اسلامی

11 تز در مورد تجدید حیات بنیادگرایی اسلامی.....13

31..... مارکسیست‌ها و مذهب

57..... مذهب و سیاست

91..... شرق‌شناسی وارونه

127..... به‌سوی یک سیاست ترقی‌خواه در خاورمیانه

ژیلبر آشکار

ژیلبر آشکار پژوهش‌گر، آکادمیسین، نویسنده و فعال سیاسی سوسیالیستِ لبنانی است. او از سال ۲۰۰۷ تاکنون، استاد مطالعات توسعه و روابط بین‌الملل در مدرسه‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) در دانشگاه لندن بوده است.

درباره‌ی «بنیادگرایی» اسلامی: مصاحبه‌ی ژیلبر آشکار با ماکسیم رودنسون

ترجمه: مریم صالحی

مقدمه‌ی ژیلبر آشکار: با درگذشت ماکسیم رودنسون در ۸۹ سالگی در تاریخ بیست‌وسوم ماه می ۲۰۰۴، یکی از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان غربی از میان ما رفت؛ اسلام‌شناسی که از جایگاهی مهم در میان پژوهش‌گران برجسته‌ی این حوزه (از جمله هم‌تایان فرانسوی‌اش مانند رژی بلاشر، کلود کاهن و ژاک برک) برخوردار بود. رودنسون به این گروه از نویسندگان پیشتاز تعلق داشت که با رویکردهایی نو، رشته‌ی مطالعات اسلامی را به سطح حوزه‌های دیگر علوم اجتماعی رساندند. این نویسندگان خود را به‌طور کامل از کاستی‌های «شرق‌شناسی» استعماری جدا کردند و همواره با اعتراضات مردم مسلمان در مبارزه با سلطه‌ی غربی‌ها همسو بودند. نمایش بی‌شمانه‌ی رسانه‌ها که «متخصصان» را به آغوش خود کشانده، (هنوز) آن‌ها را فاسد نکرده است. حال، هم‌زمان با این‌که اسلام به شکل بنیادگرایی و تروریسم، جایگاه خود را در تخیل «غربی» همچون دشمن حق انتخاب بازمی‌یابد، «متخصصان» به کنشگرانی صاحب‌امتیاز در جامعه‌ی نمایش بدل شده‌اند.

ژیلبر آشکار

ماکسیم رودنسون با به‌کارگیری یک طرح تفسیری مارکسی-انتقادی برای جهان اسلام، خود را از همتایانش متمایز می‌کرد. به‌علاوه، رابطه‌ی او با مارکس سرچشمه‌ی مضامین و نقاط تمرکز بسیاری است که خصلت نوشته‌های او هستند. به همین دلیل، کارهای او را نمی‌توان فقط در مقوله‌ی مطالعات اسلامی طبقه‌بندی کرد. در واقع، دستاوردهای نظری او، در دیالوگ دائمی با الهامی مارکسی – که هیچ‌گاه انکارش نکرد – دامنه‌های وسیع‌تری از پژوهش تاریخی و جامعه‌شناختی را پوشش می‌دادند تا صرفاً [مطالعات] جهان اسلام. یکی دیگر از سویه‌های مهم کار رودنسون، منازعه‌ی عرب-اسرائیل بود. مقاله‌ی او با عنوان «اسرائیل: واقعیتی استعماری؟»، که در شماره‌ی ویژه‌ی *Les Temps Modernes* منتشر شد، به مباحثه‌ی اختصاص داشت که جنگ ژوئن ۱۹۶۷ به آن دامن زده بود. آن مقاله، دستاوردی بنیادین برای تعریف نقدی چپ‌گرایانه بر صهیونیسم بود.

همین الهام مارکسیستی بر تأملات رودنسون درباره‌ی بنیادگرایی اسلامی، در کلیتشان، اثرگذار است: نه فقط در رویکرد تحلیلی او – که هم به طور بنیادین «ماتریالیستی» و هم تطبیقی است – بلکه همچنین در نگرش سیاسی‌اش. فهم او (در عمیق‌ترین معنای واژه) از سرچشمه‌های تجدید حیات بنیادگرایی به‌مثابه‌ی یک ایدئولوژی سیاسی-دینی، او را به کم‌ترین همدردی با آن وانداشت، چرا که تماماً یک خداناباور روحانیت‌ستیز بود.

مصاحبه‌ای که در ادامه می‌آید، پیش از این هرگز منتشر نشده است. این مصاحبه در سال ۱۹۸۶ (دیگر تاریخ دقیق آن را به یاد نمی‌آورم) در آپارتمان ماکسیم رودنسون در پاریس صورت گرفت، جایی در میان انبوه کتاب‌هایی که زمین را پر کرده بودند، چون برای آن‌ها جایی در قفسه‌های کتاب روی دیوار باقی نمانده بود. من گفته‌های او را از یادداشت‌های مختصری بازسازی کرده‌ام که هنگام گوش دادن به کاستی که حالا

مارکسیسم و مذهب

گم شده است، تندنویسی کرده بودم. پرسش‌ها و گفته‌های خودم را از قلم انداخته‌ام. در آن زمان، قصد داشتم این مصاحبه را در نشریه‌ای منتشر کنم که آن موقع طرح‌اش ریخته شده بود، نشریه‌ای که هیچ‌گاه به وجود نیامد. درگذشت این متفکر بزرگ سبب شد تا مجدداً متوجه این وظیفه شوم و این مصاحبه را به‌عنوان گونه‌ای بزرگداشت منتشر کنم. این متن بیش‌ازپیش مناسب است، زیرا همان‌طور که خواننده خواهد دید، اظهارات رودنسون نه‌تنها مثل همیشه به‌هنگام هستند، بلکه حتی در ارتباط با کار خود او نیز نسبتاً بدیع‌اند.

اصطلاح «تمامیت‌خواهی اسلامی» (Islamic Integrisme) اصطلاح مناسبی نیست، اما «بنیادگرایی» (fondamentalisme) از آن هم بدتر است، حال آن‌که واژه «اسلام‌گرایی» نیز ممکن است با خود «اسلام» اشتباه شود. اصطلاح «اسلام رادیکال» خیلی بد نیست، اما هیچ اصطلاحی واقعاً با موضوع مورد بحث تطابق کامل ندارد. در هر صورت، تحت عنوان «بنیادگرایی اسلامی»، همه‌ی آن جنبش‌هایی را می‌توان جای داد که فکر می‌کنند اجرای بی‌کم‌وکاست اصول عقاید و آداب اسلامی، از جمله در گستره‌های سیاست و جامعه، می‌تواند اجتماع مسلمانان یا حتی کل جهان را به وضعیتی آرمانی و واجد هماهنگی درونی بازگرداند، وضعیتی که رونوشتی است از اجتماع نخستین و آرمانی مسلمانان در مدینه بین سال‌های ۶۲۲ تا ۶۳۲ میلادی. از این جهت، بنیادگرایی اسلامی شباهتی مسلم با یک ایدئولوژی سیاسی سکولار مانند کمونیسم دارد. کمونیست‌ها نیز فکر می‌کنند اجرای بی‌کم‌وکاست نسخه‌ای که بنیانگذار پیچیده، جامعه‌ای واجد هماهنگی درونی، بدون استثمار و سرکوب را به ارمغان خواهد آورد. در مقابل، ایدئولوژی مشابهی در مسیحیت وجود ندارد.

ژیلبر آشکار

بنیادگرایان مسیحی فکر می‌کنند اجرای بی‌کم‌وکاست آموزه‌های مسیح می‌تواند هر کسی را آدم خوب و نجیبی کند اما الزاماً ساختار اجتماعی را تغییر نمی‌دهد. این موضوع باید از خلال تفاوت‌های عمیق میان خاستگاه‌های اسلام و مسیحیت بررسی شود. مسیحیت با شکل‌دادن به "فرقه" ای کوچک - گروهی ایدئولوژیک پیرامون یک رهبر کاریزماتیک - آغاز شد. آن‌ها در استانی دورافتاده در امپراطوری وسیع رُم، که سازمان اداری موثری داشت، پدیدار شدند. این فرقه‌ی کوچک نخست نمی‌خواست برنامه‌ای سیاسی و اجتماعی را پیشنهاد کند. نه عیسی و نه نخستین پدران کلیسا در طول دو سه قرن نخست این دین، چنین نیتی نداشتند. پیش از آن‌که امپراطور کنستانتین در ۳۲۵ میلادی به روشنی بیان کرد که این کلیسا (Ecclesia در لاتین، که به معنای "مجمع" (assembly) است) باید دینی دولتی باشد، کلیسا زمان کافی داشت تا یک دستگاه ایدئولوژیک خودآیینی بسازد که چرخ‌هایش به خوبی می‌چرخند. این بدان معنا بود که سنت دو دستگاه متفاوت - دستگاه کلیسا و دستگاه دولت - حتی پس از کنستانتین هم در همان حالت باقی خواهند ماند. این دو دستگاه می‌توانند هم‌زیست یا متحد باشند، همان‌طور که پیش‌تر اوقات بودند (پادشاهان را اسقف‌ها مسح می‌دادند، "سزاروپاپیسم" (Cesaro-Papism) و غیره). اما همچنین ممکن بود با هم وارد کشمکش شوند (مانند ناسازگاری‌های بین پاپ‌ها و امپراطورها در قرون وسطی و یا تکفیر لویی چهاردهم و فیلیپ آگوست). نمونه‌های پروتستانی زیادی هم درباره‌ی پیوندهای کلیسا-دولت وجود دارند (برای مثال قرن شانزدهم در جنوا و قرن هفدهم در ماساچوست)، اما این‌ها در تاریخ مسیحیت استثنا بوده‌اند.

اسلام در شبه‌جزیره‌ی گسترده‌ی عربستان و بیرون از قلمروی تمدن رم زاده شد. چندین قبیله‌ی عرب کاملاً مستقل با نهادهای مشترک بسیار اندکی در آنجا زندگی

می‌کردند: زبانی مشترک، بعضی تعالیم دینی، تقویم، بازارها و رقابت در شعر. پیامبر اسلام در دورانی که در مدینه به سر می‌برد (از ۶۲۲ م. تا وفاتش در ۶۳۲ م.) هم‌زمان، والاترین رهبر سیاسی و دینی عرب محسوب می‌شد. او مرجعی دینی بود، که با خدا ارتباط داشت، و همچنین رئیس اجتماع بود، نه تابع قوانین رُم. او کشمکش‌ها را سامان داد، بیعت قبایل گوناگون را به دست آورد، و مطابق با شیوهی رایج زندگی در جهان بی‌دولت عرب در آن زمان، به ضرورت‌های دفاع یا در موارد دیگر حمله، می‌پرداخت. در نتیجه ما در خاستگاه‌های اسلام، شاهد تلفیق سیاست و دین در یک دستگاه واحد هستیم - دست‌کم در تئوری، زیرا با شکل‌گیری امپراتوری وسیع اسلامی، تخصصی‌شدن کارکردی، ناگزیر تحقق یافت.

جدایی دین از سیاست با آرمان اسلامی در تضاد است، اما نه با عمل اسلامی؛ همواره پیکره‌های متخصصی به نام علماء وجود داشته‌اند. در اسلام، قاضی‌ها بخشی از دستگاه دینی هستند و از امتیازهای متفاوتی نسبت به قضات در قوانین رُمی غرب برخوردارند. ضمناً، در اینجا شباهت زیادی با یهودیت وجود دارد؛ در یهودیت نیز مانند اسلام، مردان خدا (ربی‌ها) * روحانیونی مقدس نیستند بلکه متخصصانی هستند همچون علماء. (کنیسه (synagogue) و بیت میدراش (beit midrash) مکان‌های تحصیل هستند).

به هر حال آرمان مدینه‌ای یک اقتدار/مرجعیت سیاسی و دینی واحد، امروزه نیز وجود دارد. در واقع به‌ندرت می‌توان چنین مورد نابی از اجتماعی سیاسی-دینی مانند اسلام یافت - به غیر از کمونیسم پس از ۱۹۱۷، که مانند اسلام دودستگی‌ها و تفرقه‌ها را تجربه کرده و تحت آن، مراجع سیاسی قوانین را بر مسائل نظری و نیز بر ایدئولوژی بنیادی و آنچه که به نظر می‌رسد مردم به آن می‌اندیشند بنا کردند. در حالی که کمونیسم مُدلی طرح‌ریزی شده برای آینده است، بنیادگرایی اسلامی از مُدلی

ژیلبر آشکار

واقعی حمایت می‌کند، البته مدلی که ۱۴ قرن عمر دارد. این یک آرمان ناروشن است. وقتی از بنیادگرایان اسلامی می‌پرسید: «شما می‌گویید پاسخ‌هایی دارید که از سوسیالیسم و کاپیتالیسم فراتر می‌روند- آن‌ها چه هستند؟» آن‌ها با هشدارهای مبهم همیشگی، پاسخی می‌دهند که ممکن است بر اساس دو یا سه آیه از قرآن یا حدیث باشند - که عموماً بسیار سطحی تفسیر می‌شوند.

مسئله، صرفاً در روزگار پیامبر به وجود نیامد، چرا که کسی به تغییر ساختار اجتماعی نمی‌اندیشید. اوضاع همانطور که بود پذیرفته شد. پیامبر اسلام هرگز چیزی علیه برده‌داری نگفت (درست همانطور که عیسی هرگز درباره‌ی کارمزدی نگفت). مسلماً ایده‌ی جمع سازمان‌یافته اجتماعی (organized social community) با سلسله‌مراتب را می‌توان در قرآن یافت، اما این ایده‌ای بسیار معمول در زمان خود بود. پیامبر اسلام خود را درون جامعه جای داد در حالی که عیسی خود را بیرون از جامعه قرار داده بود. اسلام، مانند کنفوسیانیسم، در دولت منفعت داشت، حال آن‌که آموزه‌های مسیح و بودا، تعالیمی اخلاقی هستند که بر جستجوی رستگاری فردی تمرکز دارند. بنیادگرایی اسلامی، یک ایدئولوژی واپس‌گرایانه است. جنبش‌های بنیادگرایانه‌ی اسلامی در پی برانداختن نظم اجتماعی نیستند، و با فقط به عنوان مسئله‌ای کاملاً ثانوی برایشان مطرح است. آن‌ها بنیان جامعه را [...] در هیچ‌یک از کشورهای اسلامی] تغییر نداده‌اند. جامعه‌ی «جدید»ی که «انقلاب‌های اسلامی» وضع کرده، همسانی شگفت‌انگیزی دارند با جوامعی که آن‌ها را برانداخته‌اند [...].

وقتی می‌خواهید تاریخ را واکاوی کنید، ناگزیرید درباره‌ی آن تصمیم بگیرید. با چنین رویدادی، جریان‌های سیاسی چپ و راست و میانه شکل می‌گیرند. تحت‌تأثیر اروپا، جهان اسلام دستورالعمل‌های سیاسی زیادی را از غرب به عاریت گرفته، چه آن‌هایی که لیبرالی و پارلمانی بوده‌اند و چه آن‌ها که گرایش مارکسیستی و سوسیالیستی

داشته‌اند. کسانی که این کار را کردند، خود را از همه‌ی آن‌ها دل‌زده یافته‌اند. پارلمان‌تاریسم، زمین‌داران بزرگ را به قدرت می‌رساند، در حالی که سوسیالیسم به لایه‌های بوروکراتیک ارتش و دیگران قدرت می‌دهد. بدین ترتیب، مردم می‌خواهند به ایدئولوژی «قدیمی خوب خودمان»، یعنی اسلام، بازگردند. اما نفوذ اروپایی تأثیری ژرف داشته است، به ویژه این ایده که دولت‌ها باید اقتدار خود را از توافق حاصل‌شده از خلال انتخابات به دست آورند. این ایده‌ی جدیدی در جهان اسلام است [...].

در باره‌ی مسئله‌ی زنان می‌توان مجموعه‌ای از ابزارها برای پاسداری از برتری مردان و تفکیک جنسیتی در اسلام یافت. یک دلیل آن که چرا بنیادگرایی اسلامی تقریباً در همه‌جا، کشتی و سوسه‌کننده دارد این است که با ایدئولوژی‌های مدرن، مردان از امتیازهای سنتی‌شان محروم می‌شوند. مردان می‌دانند در جامعه‌ی مسلمان، که بنیادگرایان از آن جانبداری می‌کنند، می‌توانند بر استدلال‌های مقدس در پشتیبانی از برتری مردان تکیه کنند. این دلیلی است - که اغلب پنهان شده است، اما ریشه‌های عمیقی دارد، حتی اگر گاهی تصادفاً ناآگاهانه باشد - برای این که چرا بنیادگرایی اسلامی باب روز است. تجربه‌ی مدرن‌سازی به اعطای حقوق بیش‌تر به زنان گرایش داشته و تعداد نسبتاً زیادی از مردان را به خشم آورده است.

در سال ۱۹۶۵، هنگامی که بن‌بلا تلاش‌های هشیارانه‌ای برای ترویج برابری زنان انجام می‌داد، من به الجزیره (پایتخت الجزایر) رفتم. سازمان رسمی زنان - نه سازمان جعلی‌ای که امروز دارند - کنگره‌ای در پایتخت برگزار می‌کرد. هنگام به پایان رسیدن کنگره، بن‌بلا در رأس گروه زنان در خیابان‌های الجزیره برای راهپیمایی آمد. از پیاده‌روهای دو طرف خیابان مردان نفرت‌زده سوت می‌زدند و هو می‌کردند. من مطمئن‌ام که این امر، در کودتای بومدین (Boumedienne)، که همان سال رخ داد و مردم زیادی با آن همدل شدند، نقش داشت.

ژیلبر آشکار

بنیادگرایی اسلامی حرکتی موقتی و گذراست اما ممکن است ۳۰ یا ۵۰ سال دیگر به طول بینجامد – من نمی‌دانم چقدر. از آن‌رو که بنیادگرایی در قدرت نیست، می‌تواند هم‌چنان آرمانی باقی بماند تا زمانی که درماندگی اساسی و نارضایتی، مردم را به گزینش مواضع افراطی وادارد. به تجربه‌ی طولانی روحانیت‌گرایی نیاز دارید تا نهایتاً از آن به ستوه بیایید – ببینید که این در اروپا چقدر زمان برده است! تسلط بنیادگرایان تا مدتی طولانی ادامه خواهد یافت.

اگر یک رژیم بنیادگرای اسلامی آشکارا شکست خورده و به استبدادی عریان انجامیده باشد، جامعه‌ای سلسله‌مراتبی که عده‌ای را خوار می‌کند و پس‌روی‌هایی ملی را نیز تجربه کرده است، می‌تواند مردم را به سمت یک آلت‌رناتیوی هدایت کند که این ناکامی‌ها را به پایان برساند. اما این مستلزم گزینه‌ی باورپذیر دیگری است که مردم را به شوق آورده و حول آن بسیج کند. البته دستیابی به گزینه‌ای این چنین، چندان آسان نخواهد بود.

(ترجمه از فرانسوی به انگلیسی: پیتر دروکر)

این متن ترجمه‌ای است از:

Maxime Rodinson on Islamic “Fundamentalism”: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar in **Middle East Report**, No. 233 (Winter, 2004), pp. 2-4.

لینک متن انگلیسی:

www.merip.org/mer/mer233/maxime-rodinson-islamic-fundamentalism

برگرفته از سایت اندیشه و پیکار

11 تز در مورد تجدید حیات بنیادگرایی اسلامی

برگردان: وحید ولی زاده

تز نخست

گستره و تنوع اشکال تجدید حیات بنیادگرایی اسلامی، که مهر خود را بر آغاز آخرین ربع قرن بیستم کوبیده است، مانع هرگونه فرضیات تعمیم یافته‌ی سریعی می‌شود. همسان گرفتن کاتولیسیسم کارگران لهستانی با کاتولیسیسم ارتجاع فرانکو کاملاً اشتباه خواهد بود، اگر چه این مسأله نبایست باعث شود ویژگی‌های مشترک تاریخ دهقانی اسپانیا و لهستان و یا آن محتوای سیاسی و ایدئولوژیکی که اشکال مربوطه‌ی کاتولیسیسم در آن مشترک است را نادیده بگیریم.

به طور مشابه، ابتدایی‌ترین احتیاط تحلیلی، کنار هم قرار دادن پدیده‌هایی چنین متنوع، تجدید حیات جنبش‌های سیاسی و مذهبی مسلمانان در مصر، سوریه، تونس، ترکیه، پاکستان، اندونزی، یا سنگال، دیکتاتوری نظامی ضیاءالحق در پاکستان قذافی در لیبی، تصرف قدرت توسط روحانیان شیعی ایرانی یا چریک‌های افغان، و غیره را

ژیلبر آشکار

در یک مقوله یکسان مانع می‌شود. حتی پدیده‌هایی که در سطح کاملاً یکسان به نظر می‌رسند، مانند اخوان المسلمین در مصر و سوریه، کارکرد و محتوای سیاسی کاملاً متفاوتی دارند که توسط اهداف بلاواسطه متفاوت آن‌ها تعیین یافته است. در زیر توافق آن‌ها درباره مسائل اخروی، ورای توافق آن‌ها درباره مسائل زندگی روزمره، وقتی درباره چنین مسائلی به توافق می‌رسند، و علی‌رغم مشابهت و حتی یکسانی نام‌ها و اشکال سازمانی آن‌ها، جنبش‌های اسلامی اساساً جنبش‌هایی سیاسی باقی می‌مانند. در نتیجه آن‌ها بیان منافع سیاسی و اجتماعی معینی هستند که به شدت این جهانی‌اند.

نزد دوم

چیزی به نام فوران اسلام در سیاست وجود ندارد. اسلام و سیاست همواره جدا نشدنی بوده‌اند چرا که اسلام دینی سیاسی در معنای ریشه‌شناسی این واژه است. در نتیجه مطالبه‌ی جدایی دین از دولت در کشورهای اسلامی چیزی فراتر از مطالبه‌ای سکولاریستی است. بلکه آشکارا چنین مطالبه‌ای ضد مذهبی است. این مسأله توضیح می‌دهد که چرا هیچ یک از جریان‌های عمده‌ی ملی‌گرایی بورژوازی و یا خرده بورژوازی در کشورهای اسلامی، به استثناء کمالیسم در ترکیه، خواهان سکولاریسم نبوده‌اند. آن چه که در هر جای دیگری یک وظیفه‌ی اولیه‌ی دموکراتیک است، یعنی جدایی دین و دولت، در کشورهای اسلامی و به ویژه در خاورمیانه چنان رادیکال است که حتی دیکتاتوری پرولتاریا هم تکمیل آن را دشوار خواهد یافت. این وظیفه فراسوی حوزه‌ی دیگر طبقات است. به‌علاوه، طبقات دموکراتیک در کشورهای اسلامی در کل هیچ علاقه‌ای، یا تقریباً هیچ علاقه‌ای، به چالش کشیدن دین خود نشان نداده‌اند. در حقیقت اسلام در قرن بیستم به‌عنوان چسب ایدئولوژیک ساختار

مارکسیسم و مذهب

طبقاتی فئودالی یا شبه فئودالی در این جوامع نگریسته نمی‌شود. بلکه در عوض عنصری اصلی از هویت ملی نگریسته می‌شود که توسط ستم‌گر مسیحی (یا حتی خداناباور) بیگانه تحقیر شده است. تصادفی نیست که ترکیه تنها جامعه اسلامی است که در قرن بیستم در معرض تسلط مستقیم بیگانگان نبوده است. مصطفی کمال در میان معاصران خود استثناء بود. او نبرد اصلی خود را نه علیه استعمار یا امپریالیسم بلکه علیه سلطنت انجام داد که آمیزه‌ای از قدرت دنیوی و معنوی (خلافت) بود. از طرف دیگر ناصر هر چند یک ملی‌گرای بورژوازی رادیکال بود اما در هم‌هویتی با اسلام در جنگ اصلی خود با امپریالیسم به شدت علاقه داشت. چرا که این شیوه‌ای ساده و ارزان برای حفظ جناح‌های چپ و راست او بود.

ت‌سوم

ت‌زهایی که در پی می‌آید اسلام را هم‌چون عنصری، اگر چه عنصری بنیادین، در میان دیگر عناصر ایدئولوژی جریانات ملی‌گرا در نظر نمی‌گیرد. عصر آن نوع اسلام همراه با جریاناتی که با آن تداعی می‌شدند سپری شده است. در سطحی کلی‌تر، ما باید میان اسلامی که به عنوان ابرازی در میان دیگر ابزارهای شکل‌دهنده و بیان‌کننده‌ی یک هویت ملی، جمعی و یا حتی فرقه‌ای به کار می‌رود از یک طرف، و اسلام به عنوان هدفی در خود، یک برنامه‌ی کلی، یکتا و انحصاری از طرف دیگر تمایز قائل شویم. حسن‌البناء بنیان‌گذار اخوان المسلمین در 1928 می‌گوید "قرآن قانون اساسی ما است". اسلامی که در این جا مد نظر است اسلامی است که تا یک اصل مطلق تعالی یافته به گونه‌ای که هر مطالبه، مبارزه و اصلاحی در خدمت آن است. اسلام اخوان‌المسلمین، اسلام "جماعت اسلامی"، اسلام گروه‌های مختلف علماء و اسلام جنبش آیت‌الله‌های ایرانی که بیان سازمان یافته‌ی آن حزب جمهوری اسلامی است.

ژیلبر آشکار

مخرج مشترک تمام این جنبش‌های اسلامی بنیادگرایی اسلامی است، یعنی آرزوی رجعت به اسلام، رؤیای یک اتوپیای اسلامی که اتفاقاً نمی‌تواند به یک کشور واحد محدود شود، بلکه اگر نه تمام جهان، بلکه تمام مسلمانان را بایست در بر گیرد. در چنین فضایی بنی صدر به روزنامه‌ی النهار در بیروت در سال 1979 می‌گوید که "آیت الله خمینی یک انترناسیونالیست است. او مخالف آن استالینیست‌های اسلامی است که خواهان ساختن اسلام در یک کشور هستند" این انترناسیونالیسم در این که تمام این جنبش‌ها به فراسوی مرزهای کشورهای مبدأ خود منتشر می‌شود و با یکدیگر روابط کمابیش نزدیکی برقرار می‌کنند نیز قابل مشاهده است. تمام آن‌ها ملی‌گرایی را رد می‌کنند و جریانات ملی‌گرا را -حتی آن‌هایی را که داعیه اسلامی بودن دارند، اگر نه دشمن، حداقل رقیب خود می‌نگرند. آن‌ها با ستم بیگانگان و یا دشمنان ملی به نام اسلام مخالفت می‌کنند، و نه در دفاع از کشور. در نتیجه ایالات متحده برای خمینی آن‌قدر "امپریالیسم" نیست که "شیطان بزرگ" است. صدام حسین بیش از هر چیز یک ملحد و یک کافر است. برای تمام این جریانات اسرائیل نه غاصب صهیونیستی فلسطین، بلکه بیش‌تر "غاصب یهودی سرزمین مقدس اسلامی" است.

تز چهارم

هر چقدر هم که معنای عینی مبارزات معینی که توسط جریانات متعدد بنیادگرایی اسلامی صورت می‌پذیرد مترقی، ملی و یا دموکراتیک باشد، این واقعیت را نمی‌توان سرپوش نهاد که ایدئولوژی آن‌ها و برنامه‌ی آن‌ها اساساً بنا به تعریف، ارتجاعی است. چه نوع برنامه‌ای ممکن است قصد ساخت دولتی اسلامی را داشته باشد که الگوی آن در قرن هفتم مسیحی بنا شده است، اگر یک اتوپیای ارتجاعی نباشد. چه نوع ایدئولوژی‌ای قصد بازبانی نظمی به کهنگی سیزده قرن را دارد، اگر یک ایدئولوژی آشکارا ارتجاعی نباشد؟ در نتیجه تعریف جنبش‌های بنیادگرایی اسلامی به عنوان

مارکسیسم و مذهب

جنبش‌هایی بورژوازی نادرست و حتی بی‌معناست، هر چقدر هم برخی مبارزات آن‌ها، آن‌ها را در کنار کل و یا بخشی از بورژوازی کشور خود قرار دهد. همان‌طور که تعریف آن‌ها به عنوان انقلاب هنگامی که آن‌ها در تقابل با بورژوازی قرار می‌گیرند اشتباه است.

جنبش‌های بنیادگرای اسلامی برحسب ماهیت برنامه و ایدئولوژی خود، ترکیب اجتماعی و حتی منشأ اجتماعی بنیان‌گذاران خود خُرده بورژوازی هستند. آن‌ها کینه خود نسبت به نمایندگان سرمایه بزرگ را بیش‌تر از کینه خود نسبت به نمایندگان طبقه کارگر، و یا کینه خود نسبت به کشورهای امپریالیستی را بیش‌تر از کینه نسبت به کشورهای کمونیستی پنهان نمی‌کنند. آن‌ها با هر دو قطب جامعه‌ی صنعتی که آن‌ها را تهدید می‌کند دشمنی نشان می‌دهند. هم بورژوازی و هم پرولتاریا. آن‌ها متناظرند با آن لایه‌هایی از خُرده بورژوازی که در مانیفست کمونیست توصیف شده‌اند:

طبقه متوسط پایین، تولیدکنندگان، مغازه‌داران، صنعتگران، دهقانان، تمام آن‌ها برای جلوگیری از انقراض هستی خود به عنوان پاره‌هایی از طبقه متوسط مبارزه می‌کنند. در نتیجه آن‌ها نه انقلابی بلکه محافظه کارند. حتی فراتر از آن، آن‌ها ارتجاعی‌اند به این دلیل که تلاش دارند چرخ تاریخ را به عقب بازگردانند. ارتجاع اسلامی خُرده بورژوازی ایدئولوگ‌ها و عناصر پیش‌تاز خود را در میان "روشنفکران سنتی" جوامع سنتی می‌یابند. علما و افراد مشابه و نیز در میان لایه‌های پایینی "روشنفکران ارگانیک" بورژوازی، آن‌ها که از خُرده بورژوازی می‌آیند و محکومند همان‌جا بمانند. به خصوص معلم‌ان و کارمندان دفتری. در دوره اوج‌گیری، بنیادگرایی اسلامی در دانشگاه‌ها و دیگر نهادهایی که "روشنفکر" تولید می‌کند، روشنفکرانی که هنوز

ژیلبر آشکار

بیش‌تر مشروط به منشأ اجتماعی خود هستند تا آینده‌ای فرضی و مورد تردید، به شدت نیرو جذب می‌کند.

نز پنجم

در کشورهایی که ارتجاع بنیادگرایی اسلامی قادر بوده به جنبشی توده‌ای بدل شود و اکنون بادها بر وفق مراد آن‌ها می‌وزد، نیروی کار شامل بخش نسبتاً بزرگی از طبقات متوسط، بر طبق تعریف مانیفست کمونیست، است: یعنی تولیدکنندگان، مغازه‌داران، صنعت‌گران و دهقانان. با این وجود هرگونه طغیان بنیادگرایی اسلامی نه تنها قشرهای کمتر یا بیش‌تری از این طبقات متوسط را بسیج می‌کند بلکه هم چنین قشرهایی از دیگر طبقات را جدیداً توسط این طبقات متوسط و تحت تأثیر انباشت اولیه سرمایه‌داری و فقیرسازی تولید شده‌اند را نیز به حرکت در می‌آورد. در نتیجه بخش‌هایی از پرولتاریا که پرولتریزه شدن آن‌ها بسیار متأخر است، و بیش از همه تمام بخش‌های فرعی پرولتاریا را که سرمایه‌داری آن‌ها را از سطح قبلی خُرده بورژوازی به زیر کشیده است، به‌طور خاص پذیرای تبلیغات بنیادگرایی و مستعد فرو افتادن در دام آن اند. این پایه اجتماعی بنیادگرایی اسلامی است، پایه‌ی توده‌ای آن. اما این پایه حافظ طبیعی ارتجاع مذهبی نیست، به آن شیوه‌ای که بورژوازی با برنامه‌ی خود مرتبط است. هر چقدر هم احساسات مذهبی در میان توده‌ها نیرومند باشد، حتی اگر مذهب مورد نظر اسلام باشد، باز هم جهشی کیفی از به اشتراک گذاردن این احساسات تا نگرستن به مذهب به مثابه یک اتوپیای این جهانی وجود دارد. به منظور تبدیل دوباره افیون توده‌ها به محرکی مؤثر در این عصر اتوماسیون، مردم بایست حقیقتاً هیچ گزینه‌ی دیگری به جز پناه بردن به مرحمت الهی نداشته

باشند. حداقل در مورد اسلام می‌توان گفت که ربط بلاواسطه‌ی آن چندان مشهود نیست.

در حقیقت بنیادگرایی اسلامی بیش‌تر از آن که راه حل نشان دهد، مسأله ایجاد می‌کند. اگر چه قوانین اسلامی چندین قرن جوان‌تر از قوانین رومی هستند اما توسط جامعه‌ای به مراتب عقب افتاده‌تر از روم باستان ایجاد شده‌اند. (قرآن به شدت متأثر از تورات است، درست همان طور که شیوه‌ی زندگی اعراب نسبتاً مشابه شیوه زندگی عبری‌ها بوده است). و علاوه بر مشکل روزآمد کردن قوانین مدنی متعلق به سیزده قرن قبل، مشکل تکمیل کردن آن‌ها نیز وجود دارد. به بیان دیگر، راست‌کیش‌ترین بنیادگرایان مسلمان صرفاً از طریق چرخش‌های تفسیرهای قادر به پاسخگویی به مسائل منتج از جامعه مدرن نیستند مگر این که این چرخش‌ها کاملاً دل‌خواهی صورت گیرد و در نتیجه به منبعی برای عدم توافقات بی پایان میان مفسران تبدیل شود. هسته مذهب اسلام، که تمام مسلمانان بر آن توافق دارند، به هیچ وجه جواب‌گوی نیازهای مادی فشارآور خُرده بورژوازی نیست، کاملاً مستقل از این که آیا جواب‌گوی نیازهای معنوی آن‌ها است یا خیر. بنیادگرایی اسلامی فی نفسه به هیچ وجه مناسب‌ترین برنامه نیست برای جواب‌گویی به خواست‌های آن لایه‌های اجتماعی که به آن پناه می‌برند.

ت‌ششم

پایه اجتماعی توصیف شده در بالا در مورد تغییر سیاسی آن قابل توجه است. نقل قول فوق از مانیفست کمونیست نگرش ثابتی را به طبقات متوسط نسبت نمی‌دهد بلکه صرفاً نشان‌گر محتوای واقعی پیکار آن‌ها علیه بورژوازی است، هنگامی که چنین پیکاری وجود دارد و آن‌ها علیه بورژوازی بسیج می‌شوند. طبقات متوسط پیش از

ژیلبر آشکار

پیکار علیه بورژوازی، متحدان بورژوازی در مبارزه علیه فئودالیسم بودند، پیش از آن که تلاش کنند مسیر تاریخ را که در پیشرفت آن سهم داشتند به عقب بازگردانند. طبقات متوسط در وهله‌ی نخست و پیش از هر چیز پایه‌ی اجتماعی انقلاب دموکراتیک و مبارزات ملی هستند. در جوامع عقب افتاده و وابسته، هم چون جوامع اسلامی، طبقات متوسط هنوز نیز این نقش را ایفا می‌کنند چرا که وظایف انقلاب دموکراتیک و ملی هنوز کمابیش ناتمام و در دستور کار است. آن‌ها هواداران پُرشور هر رهبری بورژوایی (حتی بیش از هر رهبری خُرده بورژوایی) هستند که برای این وظایف پیکار می‌کند. طبقات متوسط پایه‌ی اجتماعی بناپارتنیسم بورژوازی در حال اوج‌گیری اند، آن‌ها در واقع پایه اجتماعی تمام انواع بناپارتنیسم بورژوایی اند. در نتیجه تنها زمانی که بخش‌های بزرگی از طبقات متوسط روی پای خود می‌ایستند و مسیری دیگر را در پیش می‌گیرند زمانی است که رهبری بورژوایی یا خُرده بورژوایی که با وظایف ملی و دموکراتیک روبه‌رو اند با محدودیت خود مواجه می‌شوند و اعتبار خود را از دست می‌دهند.

البته تا زمانی که به نظر می‌رسد سرمایه‌داری به‌طور فزاینده‌ای دورنمای صعود اجتماعی را برای طبقات متوسط تأمین می‌کند، تا زمانی که شرایط هستی آن‌ها در حال بهبود است، آن‌ها نظم موجود را به پرسش نمی‌گیرند. آن‌ها حتی زمانی که غیر سیاسی و یا غیرمشتاق اند نقش اکثریت خاموش را در نظم بورژوایی ایفا می‌کنند. اما اگر تکامل سرمایه‌داری جامعه با تمام نیروی خود -بار رقابت ملی و بین‌المللی، تورم و دیون- بر آن‌ها فشار بیاورد، آن‌گاه طبقات متوسط از کنترل بورژوازی خارج می‌شوند و حتی بیش‌تر خطرناک می‌شوند چرا که خشونت و ویرانی خُرده بورژوازی در وضعیت اضطرار بی مانند است.

تذ هفتم

حتی در این هنگام نیز گزینه‌ی ارتجاعی برای خُرده بورژوازی که توسط جامعه‌ی بورژوازی لگدمال شده و توهم خود را نسبت به رهبران ملی‌گرای دموکراتیک بورژوازی و خُرده بورژوازی از دست داده، غیرقابل اجتناب نیست. همواره، حداقل در سطح نظری، گزینه‌ی دیگری نیز وجود دارد. طبقات متوسط با انتخاب میان ارتجاع و انقلاب روبه‌رو اند. آن‌ها همان‌طور که مانیفست کمونیست پیش‌بینی می‌کند می‌توانند به پیکار انقلابی علیه بورژوازی بپیوندند:

اگر به صورت تصادفی طبقات متوسط انقلابی باشند آن‌ها این گزینه را صرفاً از منظر تبدیل قریب‌الوقوعشان به پرولتاریا انتخاب می‌کنند، در نتیجه آن‌ها نه از منافع کنونی خود، بلکه از منافع آتی خود دفاع می‌کنند. آن‌ها نظرگاه خود را رها می‌کنند تا خود را در نظرگاه پرولتاریا قرار دهند.

اما در جوامع عقب‌مانده و وابسته که مانیفست کمونیست آن‌ها را در نظر نگرفته است طبقات متوسط مطلقاً ضرورتی به رها کردن نظرگاه خود به منظور جای گرفتن تحت رهبری پرولتاریا ندارد. بلکه کاملاً برعکس، این پرولتاریا است که باید تلاش کند آن‌ها را به جبهه خود بکشد.

اما برای پرولتاریا جلب اعتماد طبقات متوسط پیش از هر چیز خود می‌بایست رهبری قابل اطمینانی داشته باشد، رهبری‌ای که خود را در عمل و به صورت سیاسی اثبات کرده باشد. اما اگر در عوض رهبری اکثریت طبقه کارگر در سطح مبارزات سیاسی دموکراتیک و ملی فاقد اعتبار باشد (در حالی که موقعیت اکثریت را هنوز به دلیل موقعیت اتحادیه‌های کارگری و یا صرفاً فقدان آلت‌رناتیو حفظ کرده باشد)، آن‌گاه طبقات در واقع هیچ انتخابی به جز گوش سپردن به ارتجاع خُرده بورژوازی ندارند،

ژیلبر آشکار

حتی اگر این ارتجاع هم چون ارتجاع اسلامی مشکوک باشد، و در نتیجه به فراخوان آن پاسخ خواهند داد.

تر هشتم

در تمام کشورهایی که در آن‌ها بنیادگرایی اسلامی تا حد قابل ملاحظه‌ای ریشه دوانده است، به‌ویژه در مصر، سوریه، ایران و پاکستان، تمام شرایط توصیف شده در بالا وجود دارند. در تمام این کشورها استانداردهای طبقه متوسط در چند سال اخیر نزول کرده است. اگر چه برخی از این کشورها حتی از صادرکنندگان نفت به شمار می‌آیند اما تنها اثری که افزایش شدید قیمت نفت بر بیش‌تر طبقات متوسط داشته تورم لجام گسیخته بوده است. به علاوه، رهبران ملی‌گرا و دموکراتیک بورژوازی و خرد بورژوازی عموماً در این کشورها ناموفق بوده‌اند. در تمام هر چهار کشور فوق رهبران ملی‌گرا و دموکراتیک آزمون قدرت دولتی را تجربه کرده‌اند.

تمام این رهبران در لحظه معینی در تاریخ خود که در تلاش برای برنامه ملی و دموکراتیک خود بوده‌اند از حمایت یکپارچه‌ی طبقه متوسط برخوردار بوده‌اند. برخی از آن‌ها راهی طولانی را در این مسیر پیموده‌اند، به‌طور خاص در مصر و کشورهای تحت نفوذ مصر، که در آن‌جا ناصر بر صحنه سیاسی قامت برافراشته بود. ملی‌گرایان قادر بودند برای مدتی طولانی در قدرت بمانند، و یا برخی از آن‌ها هنوز به دلیل تکیه داشتن قدرت خود به ارتش بر مسند قدرتند. در ایران و پاکستان که ملی‌گرایان دولت‌های غیرنظامی تشکیل دادند، ارتش به سرعت آن‌ها را کنار زد و مصدق و بوتو با پایانی غم‌انگیز روبه‌رو شدند. اما در هر چهار کشور، پیشرفتی که توسط برنامه‌ی دموکراتیک ملی به دست آمد، حتی در درون چهارچوب و محدودیت‌های یک دولت بورژوازی، ناچیز و تقریباً هیچ بود. حتی در ایران که تجربه مصدق بسیار کوتاه بود، شاه قدرت را (با مشاوره‌ی آمریکایی‌ها) دوباره به دست گرفت تا با روش‌های شبه

مارکسیسم و مذهب

بیسمارکی خود ترکیبی از تلاش‌های روبسپیرها و بناپارت‌ها در دیگر کشورها را اجرا کند. از طرف دیگر تنها سازمان‌های سیاسی قابل توجه طبقه کارگر در سراسر منطقه احزابی استالینیستی هستند.

این‌ها، وقتی به دیگر مسائل افزوده می‌شوند، به دلیل تاریخی طولانی از چوب حراج زدن به مبارزات مردمی و معامله با قدرت‌های موجود، خود را از چشم‌ها انداختند. در نتیجه وقتی نارضایی طبقه متوسط در هر چهار کشور فوق الذکر در سال‌های اخیر به سطح آمد، هیچ سازمان ملی‌گرای بورژوازی یا خرده بورژوازی یا سازمان طبقه کارگری توان بهره گرفتن از آن را نداشت. مسیر برای ارتجاع بنیادگرایی اسلامی خرده بورژوازی کاملاً گشوده بود.

در مقابل، در الجزایر، لیبی و عراق که در آن‌ها استبداد فرهیخته‌تر بود و بوروکراسی ملی‌گرای بورژوازی یا خرده بورژوازی به سطوح گسترده‌تر طبقه متوسط اجازه بهره بردن از مائده‌ی آسمانی نفت را می‌داد، بنیادگرایی اسلامی محدود باقی ماند.

تز نهم

در حالی که بنیادگرایی اسلامی دستاوردهای قابل توجهی را در مصر، سوریه، ایران و پاکستان به دست آورده اما شکل‌ها و میزان دستاوردهای آن‌ها و نیز کارکرد و محتوای سیاسی آن‌ها از کشوری به کشور دیگر به شدت تفاوت می‌کند. در سوریه جنبش بنیادگرا عمده‌ترین اپوزیسیون در مقابل بناپارتیسم در حال زوال بوروکراسی بورژوازی بعثی است و در مبارزه‌ای بر سر مرگ و زندگی با آن است. بنیادگرایان سوری از این عامل که نخبگان حاکم بعثی به اقلیتی مذهبی (علوی) تعلق دارند بهره می‌برند.

خصلت افراطی و کاملاً ارتجاعی برنامه‌ی جنبش بنیادگرای سوری احتمال کسب انحصاری قدرت توسط آن‌ها را در حد صفر کرده است. بر اساس چنین برنامه‌ای آن‌ها

ژیلبر آشکار

به تنهایی قادر به بسیج نیروهایی نیستند که برای سرنگون کردن دیکتاتوری بعثی لازم است. و هم چنین آن‌ها قادر به اداره کشوری که مسائل سیاسی و اقتصادی آن تا این حد دشوار است نیستند. در نتیجه جنبش بنیادگرای سوریه محکوم به همکاری با طبقات دارای سوری (بورژوازی و ملاکین) است. آن‌ها در نتیجه پیشگام نیستند و هیچ گاه قادر به این امر نخواهند بود. در مصر نیز به دلایلی مشابه امکان کسب قدرت به صورت مستقل توسط جنبش بنیادگرا بسیار محدود است، و بیش تر به این دلیل که این جنبش در آن جا از سوریه نفوذ کمتری دارد. در هر دوی این کشورها مبارزه‌ی طولانی بر علیه رژیم‌های مترقی، جنبش بنیادگرا را سخت کرده و در نتیجه خصلت ارتجاعی آن را پُر رنگ کرده است. به علاوه چشم‌انداز مسائل اقتصادی مصر اعتبار دعوی بنیادگرایان برای قدرت را حتی کمتر کرده است.

بورژوازی مصری به خوبی از این واقعیت آگاه است و در نتیجه نسبت به جنبش بنیادگرا مهربان است. از نظر آن‌ها بنیادگرایان ستون پنجم ایده‌آلی را درون جنبش توده‌ای تشکیل می‌دهند - به مثابه پادتن به ویژه مؤثری در برابر چپ. به همین دلیل نگران تلاش جنبش بنیادگرا در چپ روی درباره‌ی دو مسأله‌ی محبوب چپ نیست: یعنی مسأله ملی و مسأله اجتماعی. هر دستاوردی که در این دو مسأله توسط ارتجاع اسلامی کسب شود به معنای باخت معادلی برای چپ است. برخورد بورژوازی مصر با جنبش بنیادگرایی مشابه با برخورد تمام بورژواها با راست افراطی و فاشیسم در هنگام مواجهه با یک بحران اجتماعی عمیق است. تفاوت پاکستان با مصر در این است که جنبش بنیادگرایی پاکستانی خود را عمدتاً در برابر رژیم‌های ارتجاعی مستحکم کرده است. در نتیجه برای دوره‌های طولانی قادر شده است مدعی عناصری از برنامه دموکراتیک ملی باشد و در نتیجه اپوزیسیون قابل اعتباری در برابر نظام موجود را شکل دهد. اما در طول همین دوره‌های طولانی، گرایش‌های ملی‌گرا و

دموکراتیک بورژوازی نیز در اپوزیسیون بوده است و در نتیجه دارای اعتبار و نفوذ بیش تری از بنیادگرایان بوده است.

تنها زمانی که بوتو، با جهش از مراحل تحولی از نوع ناصر در یک میان‌بُر تاریخی برانگیزاننده، به دلیل گرفتار شدن در تناقض‌های خود به سرعت از توده‌ها بیگانه شد، مسیر برای راست افراطی که تحت تسلط جنبش بنیادگرا بود گشوده شد (با توجه به این که چپ افراطی پاکستان از اهمیت چندانی برخوردار نبود). ورشکستگی بوتو چنان مشهود بود که بنیادگرایان یک جنبش توده‌ای وسیع علیه وی به راه انداختند.

کودتای ارتش به معنای ممانعت از هرج و مرجی بود که ممکن بود در نتیجه‌ی سرنگونی بوتو توسط این بسیج توده‌ای رخ دهد (آن‌گونه که در ایران رخ داد). دیکتاتوری نظامی بورژوازی و ارتجاعی ضیاءالحق برای به دست آوردن همدلی بنیادگرایان پروژه‌های آن‌ها برای رفرم‌های اسلامی را بر عهده گرفت و از آن‌ها به نفع خود استفاده کرد. امروزه جنبش بنیادگرایی هر نوع مخالفت ترقی خواهانه‌ای را در برابر رژیم خود - که حزب بوتوی متأخر را نیز در بر می‌گیرد- وانهاده است. در هر سه کشوری که در بالا تحلیل شد، جنبش بنیادگرایی ثابت کرد که چیزی بیش از یک نیروی کمکی برای بورژوازی ارتجاعی نیست. اما مورد ایران متفاوت است.

تزدهم

در ایران جنبش بنیادگرا که عموماً توسط بنیادگرایانی در میان روحانیت شیعه نمایندگی می‌شود در مبارزه‌ای طولانی و خصمانه علیه رژیم ارتجاعی شاه که از پشتیبانی امپریالیسم برخوردار بود شکل گرفت. ورشکستگی تاریخی ملی‌گرایی بورژوازی ایرانی و استالینیزم شناخته شده‌تر از آن است که در این جا وصف شود. به دلیل این آمیزه‌ی استثنایی از وقایع تاریخی، جنبش بنیادگرای ایرانی مقدر شد تا

ژیلبر آشکار

تنها پیشگام دو وظیفه‌ی فوری انقلاب دموکراتیک ملی در ایران باشد: یعنی سرنگونی شاه و قطع پیوندها با امپریالیسم آمریکا.

این موقعیت به این دلیل بیش‌تر امکان پذیر شد که این دو وظیفه‌ی در پیش روی در هماهنگی مطلق با برنامه‌ی ارتجاعی کلی بنیادگرایی اسلامی بود. در نتیجه با اوج گرفتن بحران اجتماعی در ایران تا نقطه‌ی ایجاد پیش‌شرط‌های سرنگونی انقلابی شاه، هم زمان با اوج گرفتن خشم طبقات متوسط از شاه، جنبش بنیادگرا که با خمینی تداعی می‌شد توانست قدرت زیاد مادون پرولتاریا و طبقات متوسط آماده‌ی نبرد را مهار کند و و با امواج مردم با رژیم مواجه شود.

می‌توان گفت اقدام بنیادگرایان در تصمیم‌شان به غیرمسلح ماندن تقریباً شبیه خودکشی بود، کار بزرگی که تنها یک جنبش عرفانی قادر به انجام آن است. جنبش بنیادگرای ایران اجرای نخستین مرحله یک انقلاب دموکراتیک ملی در ایران را آغاز کرد. اما خصلت بنیادگرای آن به زودی دست بالا را پیدا کرد. در یک معنا، انقلاب ایران انقلابی مداوم به صورت واژگونه بود. انقلابی که می‌توانست با آغاز از انقلاب دموکراتیک ملی بحت رهبری پرولتاریا به دگرگونی سوسیالیستی رشد یابد. اما رهبری خُرده بورژوازی بنیادگرا مانع از آن شد و آن را در جهت عکس و در راستای یک پسروی ارتجاعی هل داد. انقلاب فوریه 1979 به طرز حیرت‌آوری مشابه فوریه 1917 بود، اما این دو نقطه عزیمت مشابه به فرآیندهای کاملاً مخالفی گشوده شدند. در حالی که اکتبر 1917 انقلاب دموکراتیک روسیه را قادر ساخت به نتیجه‌ی منطقی خود منتهی شود اما در ایران رهبری بنیادگرا به محتوای دموکراتیک انقلاب خیانت کرد.

بلشویک‌های روسی پس از مبارزه برای انتخابات مجلس مؤسسان آن را با قدرت کاملاً دموکراتیک سوویت‌ها جایگزین کردند. اما آیت‌الله‌ها مجلس مؤسسان را که آن‌ها نیز

در رأس مطالبات خود قرار داده بودند اما هرگز اجازه تشکیل آن را ندادند، را با کاریکاتوری ارتجاعی جایگزین کردند. یعنی مجلس خبرگان اسلامی. سرنوشت این مطالبه که در هر دو انقلاب مشترک بود به روشنی ماهیت‌های متضاد رهبری در این دو انقلاب و در نتیجه جهت‌های مخالفی که در پیش گرفتند را نشان می‌دهد.

هم چنان که شکل‌های دموکراتیکی که در دوره‌ی فوریه ایران پدیدار شدند، رهبری اسلامی آن‌ها را به تسخیر خود در آورد. شوراها بسیار دور از سوویت‌ها بودند. در باب مسأله ملی، در حالی که انترناسیونالیسم پرولتری بلشویکی رهایی ملیت‌های تحت ستم امپراتوری روسیه را ممکن ساخت، اما انترناسیونالیسم اسلامی آیت الله‌ها به بهانه‌ی پارسایانه‌ای برای سرکوب خونین ملیت‌های تحت ستم امپراتوری ایران درآمد. سرنوشت زنان نیز در این دو انقلاب به خوبی مشهود است. رهبری بنیادگرای ایرانی تنها در یک نقطه به برنامه‌ی دموکراتیک ملی وفادار ماند: مبارزه با امپریالیسم آمریکا. اما در این مبارزه به شیوه‌ی خود باقی ماند. یعنی توصیف دشمن نه به مثابه امپریالیسم بلکه به مثابه غرب اگر نه شیطان بزرگ. خمینی بچه را نیز با آب حمام بیرون ریخت. یا بهتر است بگوییم بچه را پیش از آب حمام. او تمام دستاوردهای اجتماعی و سیاسی انقلاب بورژوازی را، از جمله دموکراسی و حتی مارکسیسم، که (به درستی) محصول تمدن صنعتی (غربی) می‌نگریست به غرب منفور نسبت داد.

او ایرانیان را به خلاص شدن از دست این بیماری‌ها فراخواند در حالی که پیوندهای اصلی میان ایران و امپریالیسم را نادیده می‌گرفت. یعنی پیوندهای اقتصادی را. مسأله‌ی سفارت آمریکا، شیوه‌ای که مدیریت شد، هیچ دستاوردی برای ایران نداشت. در تحلیل نهایی برای بانک‌های آمریکا بسیار پرخرج و سودده بود. اگر چه دیکتاتوری بنیادگرایی در ایران از امروز تکامل خواهد یافت، اما از پیش ثابت شده که مهم‌ترین مانع در برابر پیشرفت انقلاب ایران است.

ژیلبر آشکار

به‌علاوه، تکامل آن بسیار پرسش آفرین است. وراى ترکیب استثنائى وقایع توصیف شده در بالا، تفاوتى مهم میان ایران و سه کشور دیگر ذکر شده وجود دارد. ایران قادر است تجمل یک تجربه‌ی با یک رژیم بنیادگرا، خرده بورژوا و مستقل را تأمین کند. ثروت نفت آن موازنه مثبتى میان هزینه و بودجه را تضمین می‌کند. اما با چه هزینه‌ای و تا چه زمانى؟ کارنامه‌ی موازنه‌ی اقتصادى دو سال نخست بنیادگرایان در قدرت در مقایسه با سال‌های قبلى بسیار منفى است. از طرف دیگر ناهم‌خوانى برنامه‌ی بنیادگرایان با طیف وسیعی از اقشار اجتماعى که با آن مرتبط اند و آن را از دیدگاه خود تفسیر می‌کنند در تکثر مراکز رقیب قدرت آشکار است. تنها اتوریته خمینى به آن‌ها این امکان را داده که خود را در پوشش وحدت نگاه دارند.

تزیازدهم

بنیادگرایی اسلامى یکی از خطرناک‌ترین دشمنان پرولتاریای انقلابى است. همان‌گونه که تزهایی درباره‌ی مسأله ملی و استعمار در کنگره دوم بین‌الملل کمونیستى سال‌ها پیش بیان داشته است مطلقا و تحت هر شرایطى ضرورى است علیه تأثیر ارتجاعى و قرون وسطایى آن مبارزه شود. حتى در مواردى همچون ایران که در آن جا جنبش بنیادگرایی و وظایف دموکراتیک ملی را برای برهه‌ای بر عهده می‌گیرد، وظیفه‌ی سوسیالیست‌های انقلابى مبارزه‌ی انعطاف‌ناپذیر علیه افسونى است که توده‌های مبارز را اسیر خود می‌کند.

در غیر این صورت، اگر آن‌ها خود را به موقع رها نکنند، توده‌ها مطمئنا بهای آن را پرداخت خواهند کرد. سوسیالیست‌های انقلابى بایست به طبقه کارگر علیه هرگونه تلاش برای منحرف کردن آن‌ها در راستایى ارتجاعى هشدار دهند. هر نوع قصور در این وظایف اولیه نه تنها یک ضعف اساسى است بلکه می‌تواند به چرخش‌های اشتباه فرصت‌طلبانه ختم شود. از طرف دیگر، حتى در مواردى که بنیادگرایی اسلامى در

مارکسیسم و مذهب

اشکال کاملاً ارتجاعی ظاهر می‌شود سوسیالیست‌های انقلابی بایست در مبارزه علیه آن‌ها احتیاط‌های تاکتیکی را رعایت کنند. به خصوص آن‌ها بایست از افتادن در دام بنیادگرایان مبنی بر جدال بر سر مسائل مذهبی اجتناب کنند. آن‌ها بایست این واقعیت را نادیده بگیرند که بخشی، و غالباً بخش بزرگی از توده‌های تحت نفوذ بنیادگرایان اسلامی را می‌توان و بایست از مدار آن‌ها خارج کرد و به جنبش کارگران پیوند داد.

در عین حال سوسیالیست‌های انقلابی بایست آشکارا خواست خود مبنی بر یک جامعه‌ی سکولار را که عنصری بنیادین از برنامه‌ی دموکراتیک است بیان کنند. آن‌ها ممکن است بر خداناباوری خود تأکید نکنند اما هرگز نمی‌توانند بر سکولاریسم خود تأکید نکنند، مگر این که بخواهند محمد را جایگزین مارکس کنند.

برگرفته از سایت آلترناتیو

ژیلبر آشکار

*این مطلب برای نخستین بار در وبلاگ "مطالعات فرهنگی رادیکال" منتشر شده است. ژیلبر آشکار از نظریه‌پردازان مارکسیست نزدیک به انترناسیونال چهارم و استاد علوم سیاسی در پاریس و برلین است که خود در لبنان متولد شده است و در مسایل خاورمیانه و بحث‌های مربوط به جنبش‌های اسلامی تخصص دارد. آشکار از منتقدین مارکسیست مواضع حزب کارگران سوسیالیست بریتانیا است. وی در خصوص مسایل خاورمیانه، نقش مذهب، مقابله اسلام سیاسی با آمریکا در منطقه و ... بحث‌های متعددی با اعضای حزب کارگران سوسیالیست و از جمله الکس کالینیکوس داشته است. مقاله حاضر، اثر بسیار ارزشمندی از آشکار در رابطه با تحلیل فعالیت جنبش‌های اسلامی (اسلامیسم، اسلام سیاسی، بنیادگرایی اسلامی یا هر عنوان دیگری) در خاورمیانه از دهه 1970 به این سو است و چکیده‌ای از نظرگاه مارکسیستی در این زمینه را به شیوایی ارائه می‌کند. تعدادی از مقالات آشکار در تحلیل خیزش‌های اخیر در جهان عرب تا کنون در شماره‌های مختلف آلترناتیو منتشر شده است.

برای آشنا شدن با برخی از نظرات آشکار در خصوص اسلام سیاسی و تحولات امروز آن می‌توانید به این کتاب وی که به فارسی ترجمه شده است، مراجعه کنید:

جدال دو توحش، ژیلبر آشکار، ترجمه حسن مرتضوی، نشر اختران، 1384

مقاله دیگری از آشکار با عنوان فعالیت ارنست مندل هم به فارسی برگردانده شده است:

<http://www.iran-echo.com/mandel/fa/about%20mandel/gilbert-achcar.html>

و برای مطالعه بحث‌های او با اعضای حزب کارگران سوسیالیست در زمینه‌های ذکر شده (به زبان انگلیسی)، می‌توانید از این لینک‌ها استفاده کنید که مربوط به بخش "مباحثه" در نشریه الکترونیکی "نظرگاه بین‌المللی" (International viewpoint): ارگان انترناسیونال چهارم) است:

<http://internationalviewpoint.org/spip.php?rubrique76>

<http://internationalviewpoint.org/spip.php?rubrique68>

مارکسیست‌ها و مذهب - دیروز و امروز

ترجمه: رامین جوان

یادداشت مترجم:

از آن‌جا که بحث‌های دینی (اعم از موافق و مخالف) و به‌ویژه بحث درباره‌ی اسلام‌هراسی و اسلام‌سیاسی در میان کسانی که در داخل یا خارج از ایران خود را چپ و کمونیست می‌نامند، رو به‌گسترش است، و از آن‌جا که ایده‌ی غلطِ یک‌سانیِ نظام‌های ایدئولوژیک-اسلامی با نظام‌های اقتصادی-سیاسی-اجتماعی نیز یکی از موضوعات تبلیغات رسمی و غیررسمی رسانه‌ای است؛ از این‌رو، ضروری است که نقش تاریخی، و درعین‌حال جای‌گاه اجتماعی-سیاسی-طبقاتی دین و به‌ویژه دین اسلام هرچه گسترده‌تر و عمیق‌تر مورد بازبینی و تحقیق قرار بگیرد. این ترجمه گام کوچکی در این راستاست.

گرچه به‌عنوان مترجم خودرا ملزم به‌پذیرش تمام‌عیار همه‌ی نکاتی نمی‌بینم که نویسنده درباره‌ی دین و ائتلاف دینی مطرح کرده است؛ اما امیدوارم که ترجمه‌ی این نوشته در تدقیق رابطه‌ی تاریخی-اجتماعی-طبقاتی دین و امر سازمان‌یابی طبقاتی و انقلابی طبقه‌ی کارگر موضوع تبادل اندیشه‌ی پوی‌تر و انقلابی قرار بگیرد.

*

ژیلبر آشکار

نویسنده در قسمت‌های نهم و دهم این نوشته از ائتلاف‌های سیاسی و انتخاباتی با گروه‌هایی صحبت می‌کند که دین تعیین‌کننده‌ی هویت اجتماعی آن‌هاست. اگر قرار را براین بگذاریم که گامی فراتر از توضیحات نویسنده‌ی مقاله برداریم و به‌بیانی عام‌تر و اصولی‌تر دست یابیم، باید بگوییم که تنها آن ائتلاف‌ها و پروژه‌هایی پرولتاریایی است که به‌نوعی زمینه‌ی سازمان‌یابی طبقاتی و کمونیستی کارگران و زحمت‌کشان را فراهم‌تر می‌کنند. چراکه گسترش کمی-کیفی مبارزات کارگری (یعنی: گسترش آگاهانه‌ی طبقاتی و خودآگاهانه‌ی تاریخی توده‌های کارگر و زحمت‌کش) در سلطه‌ی نظام سرمایه‌داری که در مقابله با طبقه‌ی صاحبان سرمایه و دولت قابل تحقق است، یک اصل غیرقابل عدول است که به‌نوعی بار مطلقیت انقلابی را نیز به‌همراه دارد. از همین روست که در وضعیت کنونی سرمایه‌داری جهانی (یعنی: در شرایطی که نهادهای سیاسی-مذهبی در ابعاد گوناگون به‌ابزار قدرت‌نمایی و هم‌چنین سرکوب‌گری جناح‌بندی‌های مختلف سرمایه‌داری جهانی تبدیل شده‌اند، ائتلاف پرولتاریایی-دینی عملاً در مقابل گسترش کمی-کیفی مبارزات کارگری قرار می‌گیرد؛ و مطلقاً به‌امری غیرممکن تبدیل می‌شود. بنابراین، می‌توان این‌طور نیز نتیجه گرفت که آن افراد و گروه‌هایی که تحت عنوان کمونیست مستقیم یا غیرمستقیم- دست ائتلاف به‌سوی نهادهای سیاسی-مذهبی (اعم دولتی یا در «اپوزیسیون») برمی‌دارند، فراتر از هرگونه توجیه و توضیحی، عملاً توده‌های کارگر و زحمت‌کش را به‌داو حماقت و خیانت و کثافت خود فرومی‌کاهند.

1

نگرش تئوریک (فلسفی) مارکسیسم کلاسیک به مذهب، سه عنصر مکمل دارد، که فشرده‌ی آن را می‌توان در پیش درآمد مارکس جوان بر فلسفه‌ی حق هگل (1843-44) یافت:

نخست، نقد مذهب به‌عنوان یک عامل از خودبیگانگی. موجود انسانی خدا را مسئول تقدیر خود فرض می‌کند، در حالی که چنین نیست («انسان مذهب را می‌سازد، مذهب انسان را نمی‌سازد»); وی خود را مجبور می‌بیند تا به‌وظایف و ممنوعیت‌هایی گردن نهد که اغلب او را از انکشاف کامل بازمی‌دارند؛ وی داوطلبانه به‌مقامات مذهبی سرمی‌سپارد. [مقاماتی] که مشروعیت‌شان یا در خیالات مبتنی بر روابط ممتازشان با خدا ریشه دارد یا منبعث از تخصص‌شان در مجموعه‌ای از معارف دینی است.

دوم، نقد دکترین مذهبی و سیاسی. مذاهب بقایای اعصار گذشته‌ی دور هستند. مذهب یک «آگاهی باژگونه از جهان است»، و با تغییر جهان این امر بیش‌تر نمایان می‌شود. مذاهب که در جوامع پیش‌سرمایه‌داری متولد شده‌اند، توانسته‌اند تجدید حیات کنند هم‌چون اصلاحات مذهبی پروتستانتیسم در تاریخ مسیحیت. اما مادامی که مذاهب به «متون مقدس» استناد می‌کنند، این تجدید حیات جزئی و محدود است. اما «درک» یا «فهم» (به‌معنای ماکس وبر) نقش روان‌شناسانه‌ای که باور مذهبی می‌تواند در فلاکت زمین بازی کند، نیز لازم است.

سوم، «فلاکت مذهبی، درعین‌حال، تجلی فلاکت واقعی و اعتراضی علیه فلاکت واقعی است. مذهب، آه و حسرت مخلوقات ستم‌دیده، قلب دنیای بی‌قلب و روح جامعه‌ی بی‌روح است. مذهب افیون توده‌هاست.».

ژیلبر آشکار

از این سه نکته در ارتباط با مارکسیسم کلاسیک، یک نتیجه‌ی یگانه پدید می‌آید که توسط مارکس جوان بیان شده است:

«الغای (Aufhebung) مذهب در حکم خوشبختی واهی مردم، درخواستی برای خوشبختی واقعی آنان است. فراخواندن آنان به کنار گذاشتن توهمات‌شان، به منزله‌ی فراخواندن آنان به کنار گذاشتن شرایطی است که توهم را ایجاد می‌کند. بنابراین، نقد مذهب، اساساً، نقد آن دره‌ی اشکی است که مذهب هاله‌ی آن است» [1].

2

با این حال، مارکسیسم کلاسیک سرکوب مذهب را به‌عنوان پیش‌شرط لازم رهایی اجتماعی مطرح نمی‌کرد (اظهارات مارکس جوان گواهی براین است: برای غلبه بر توهمات، نخست ضروری است به «شرایطی که توهمات را می‌سازند» پایان داده شود). در هر حال هم‌چنان که در باره‌ی دولت هم می‌توان گفت- مسئله نه برچیدن مذهب که ایجاد شرایطی برای انقراض آن است. مسئله‌ی ممنوع کردن «افیون توده‌ها» نیست و کم‌تر از آن، سرکوب معتادان هم نیست، بلکه فقط پایان دادن به روابط ممتازی است که بین دکانداران آن و صاحبان قدرت وجود دارد، تا بدین ترتیب از سیطره‌ی آن بر اذهان کاسته شود. در این‌جا به‌سه سطح از نگرش باید توجه شود: مارکسیسم کلاسیک، یعنی مارکسیسم بنیان‌گزاران، گنجاندن خداناباوری را در برنامه‌ی جنبش‌های اجتماعی ضروری نمی‌دانست. برعکس، انگلس در نقد خود بر پناهندگان بلانکیست کمون (1874)، قصد آنان به برچیدن مذهب از طریق صدور فرمان را به‌تمسخر گرفت. روشن‌بینی او کاملاً با تجربیات قرن بیستم هم‌خوانی داشت، چنان‌که او تأکید می‌کرد که «آزار و سرکوب بهترین راه گسترش باورهای مطرود است» و این‌که «تنها خدمتی که می‌توان امروز به‌خدا کرد، اعلام خداناباوری

مارکسیسم و مذهب

به‌عنوان یک ماده‌ی قانونی قابل اجراست»^[2]. از سوی دیگر، سکولاریسم جمهوریخواه، یعنی جدایی کلیسا و دولت، یک هدف ضروری و کاستی‌ناپذیر است، که عملاً بخشی از برنامه‌ی دموکراسی رادیکال بورژوازی بود. اما در این‌جا نیز مهم است که جدایی را با ممنوعیت درنیا‌میزیم، و حتا آموزش و پرورش را از حوزه‌های مذهب به‌دور نگاه داریم. انگلس در نقد برنامه‌ی ارفورتِ حزب سوسیال دموکرات آلمان (1891)، فرمول زیر را پیش‌نهاد کرد:

«جدایی کامل کلیسا از دولت، رفتار دولت با همه‌ی جوامع و نحله‌های مذهبی بدون استثنا باید هم‌چون رفتار آن با انجمن‌های خصوصی باشد. آن‌ها نباید کمکی از منابع دولتی دریافت کنند و باید به‌نفوذ آن‌ها در آموزش و پرورش پایان داده شود». وی سپس در پیرانتز این جمله را نیز اضافه می‌کند:

«آن‌ها را نمی‌توان از تأسیس مدارس خودشان از جیب خودشان، و آموزش یاهو‌های‌شان در آن‌جا، محروم کرد»^[3]!

حزب کارگران باید درعین‌حال با نفوذ مذهب مبارزه‌ای ایدئولوژیکی داشته باشد. انگلس در نوشته‌ای از این‌که اکثریت کارگران سوسیالیست و مبارز آلمان به‌خدا باور ندارند اظهار شادمانی نمود و پیش‌نهاد کرد که ادبیات ماتریالیستی قرن هیجدهم فرانسه برای اقناع شمار بیش‌تری از آنان توزیع شود^[4].

مارکس در نقد خود بر برنامه‌ی کوتای حزب کارگران آلمان (1875)، توضیح می‌دهد که آزادی فردی در حیطه‌ی باورها و احکام مذهبی باید فقط از نظر رد دخالت دولت در این امور تعریف شود. وی این اصل را چنین فرموله کرد:

«هرکسی باید بتواند نیازهای مذهبی و نیز جسمی خود را بدون دخالت پلیس برطرف کند».

وی درعین‌حال اضافه کرد:

ژیلبر آشکار

«اما حزب کارگران باید به‌هرشکلی در این رابطه آگاهی خود را به‌این امر نشان دهد که آزادی وجدان بورژوازی چیزی جز تحمل همه‌ی انواع آزادی وجدان مذهبی نیست، درحالی‌که [حزب] بیش‌ترین تلاش را برای رهایی وجدان از جادوی مذهب به‌عمل می‌آورد».

3

مارکسیسم کلاسیک مذهب را فقط از دیدگاه مناسبات جوامع اروپایی با مذاهب سنتی خودشان می‌دید. این مکتب نه آزار و سرکوب اقلیت‌های مذهبی، و نه بالاتر از آن، سرکوب مذاهب مردم ستمدیده به‌دست دولت‌های ستم‌گر را که مذهب دیگری دارند، در نظر دارد. در عصر ما، که نشان از بقای میراث استعمار و جابه‌جایی آن با انحصارات امپریالیستی دارد در هیئت یک «استعمار داخلی» که وجه اصلی آن این است که مستعمره‌نشینان خود جلای وطن‌کردگان، یعنی «مهاجران»، هستند- این جنبه از اهمیت بیش‌تری برخوردار شده است.

در یک محیط تحت سیطره‌ی نژادپرستی که پیامد قهری میراث استعماری است، سرکوب مذاهب ستمدیدگان مستعمرات پیشین، نباید فقط به‌این دلیل مردود شمرده شود که «بهترین وسیله‌ی رواج اعتقادات مطرود است»، بلکه مهم‌تر از آن، به‌این انگیزه نیز مردود شمرده می‌شود که بُعدی از ستم قومی یا نژادی است که به‌همان اندازه‌ی سرکوب و تبعیض سیاسی، حقوقی و اقتصادی غیرقابل تحمل است.

به‌یقین، فرایض مذهبی مردم تحت استعمار ممکن است در چشم مردم کشورها مرکز که برتری مادی و علمی آنان همانا در پیوند با واقعیت استعمار است، بسیار واپس‌گرایانه به‌نظر آید. با این حال، آمال و آرزوهای مردم تحت استعمار با تحمیل شیوه‌ی زندگی استعمارگران برخلاف میل اولی‌ها، تحقق نخواهد یافت. راه منتهی به‌جهنم ستم‌گری نژادی با مقاصد «متمدنانه»ی خوب هموار می‌شود. و ما می‌دانیم

که خود جنبش کارگری چقدر آلوده به دعاوی خیرخواهانه و توهمات نوع‌دوستانه‌ی عصر استعمار بود.

با این حال، انگلس جداً علیه این عارضه‌ی استعماری هشدار داد. وی در نامه‌ی 12 سپتامبر 1882 خود به کائوتسکی، خط‌مشی‌رهای بخش پرولتاریای در قدرت را فرموله کرد، و در آن خواستار حفظ هشیاری لازم نسبت به عدم تبدیل یک آزادی مفروض به یک ستم تغییر چهره داده شد:

«کشورهایی که ساکنان آن را مردم بومی تشکیل می‌دهند، و این مردم خیلی ساده به اسارت درآمده‌اند - هند، الجزایر، و متصرفات هلند، پرتغال و اسپانیا - باید برای مدتی تحت کنترل و رهبری پرولتاریا قرار گیرند تا با این رهبری در اسرع وقت به استقلال برسند. گفتن این‌که چگونه این فراشد شکل می‌گیرد، دشوار است. هند شاید، و [حتی] به احتمال خیلی زیاد، دستخوش انقلاب می‌شود؛ و از آن‌جا که پرولتاریای در حال‌رهای نمی‌تواند دست به جنگ‌های استعماری بزند، به این مسئله باید توجه کامل داشت. البته این انقلاب بدون انواع ویرانی‌ها نخواهد بود. اما این چیزی است که بخش جدایی‌ناپذیر همه‌ی انقلاب‌هاست. همین وضع ممکن است در جاهای دیگر مثل الجزایر و مصر پیش بیاید، و این مسلماً بهترین فرصت برای ماست.»

«ما به اندازه‌ی کافی در وطن کار برای انجام دادن داریم. آن‌گاه که اروپا دوباره سازمان یابد، و آمریکای شمالی نیز، قدرت فوق‌العاده‌ای ایجاد می‌شود. این سرمشقی برای کشورهای نیمه‌متمدن است که راه خود را به‌خواست خود دنبال کنند. نیازهای اقتصادی به‌تنهایی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. اما این‌که این کشورها پیش از ورود به مرحله‌ی سوسیالیستی از چه مراحل اجتماعی و سیاسی باید گذر کنند، به‌نظر من فقط گمانه‌زنی بیهوده است. یک چیز به‌خودی خود محرز است: پرولتاریای پیروزمند

ژیلبر آشکار

بدون تضعیف پیروزی خود نمی‌تواند به‌زور هیچ‌گونه حمایتی از هرکشور خارجی به‌عمل آورد»^[5].

اما هنوز هم یک حقیقت ابتدایی اغلب نادیده گرفته می‌شود: هر «حمایت» تحمیل شده به‌زور به‌معنای ستم است، و کسانی که در معرض آن قرار می‌گیرند نمی‌توانند جور دیگری فکر کنند.

4

مسئله‌ی پوشش اسلامی (حجاب) همه‌ی مشکلاتی را که در بالا برشمردیم، با خود دارد. این امر به‌ما امکان می‌دهد که خطوط کلی نگرش مارکسیستی را در همه‌ی جوانب آن مطرح کنیم. در بیش‌تر کشورهای که اسلام مذهب اکثریت مردم است، مذهب هنوز شکل فراگیر ایدئولوژیک دارد. تفسیرهای کمابیش بی‌روح و واپس‌گرایانه از اسلام در خدمت حفظ سرسپردگی و عقب‌ماندگی فرهنگی کل مردم قرار دارد. زنان شدیداً و به‌طور ویژه‌ای تحت ستم [نهادهای] غیرمذهبی قرار دارند که در لایه‌ای از توجیهات مذهبی پیچیده شده‌اند.

در چنان شرایطی، مبارزه‌ی ایدئولوژیک علیه استفاده از مذهب به‌عنوان یک وسیله‌ی سرسپردگی، نقشی مهم در مبارزه‌ی رهایی‌بخش دارد. جدایی دین و دولت باید خواسته‌ی مقدم جنبش برای پیشرفت جامعه باشد. دموکرات‌ها و نیروهای پیشرو باید برای آزادی مرد و زن در امور غیراعتقادی، اعتقادی و فرایض مذهبی مبارزه کنند. در عین حال، مبارزه برای آزادی زن همانا معیاری برای هرگونه هویت رهایی‌بخش و عیار هرادعای پیشرفت‌طلبانه است. یکی از بنیادی‌ترین جنبه‌های آزادی زنان، آزادی فردی در انتخاب نوع پوشش است. زمانی که حجاب اسلامی، و مقنعه، که نسخه‌ی پوشیده‌تری از آن است، بر زنان تحمیل می‌شود، این یکی از اشکال بی‌شمار ستم روزانه‌ی جنسیتی به‌زنان است که به‌پیداترین شکل، زنان را

ناپیدا می‌کند. مبارزه علیه حجاب یا دیگر پوشش‌های اجباری از مبارزه با دیگر جنبه‌های اسارت زنان جدایی‌ناپذیر است.

با این حال، مبارزه‌ی رهایی‌بخش، اگر به‌جای ارتباط [آگاه‌گرانه] با خود زنان، در پی «آزاد» کردن آن‌ها با زور و در ارتباط با ستم‌گران باشد، شدیداً به‌خطر خواهد افتاد. پاره کردن لباس مذهب به‌زور -حتا اگر داوری چنین باشد که پوشیدن آن حاکی از اسارت داوطلبانه است- یک عمل ظالمانه به‌شمار می‌رود و یک اقدام واقعی رهایی‌بخش نیست. به‌علاوه، هم‌چنان که انگلس پیش‌بینی کرد، یک عمل محکوم به‌شکست است: فرجام اسلام در اتحاد شوروی سابق و نیز تحولات [اخیر] ترکیه به‌روشنی بی‌په‌ودگی هر تلاشی برای از بین بردن قهری مذهب یا فرایض مذهبی را نشان می‌دهد.

«هرکسی باید بتواند نیازهای مذهبی و نیز جسمانی خود را برآورده کند.»
زنان حجاب بپوشند و مردان ریش بگذارند- «بدون آن که پلیس مزاحم آنان شود».
دفاع از این آزادی بنیادی فردی شرط لازم برای مبارزه‌ی مؤثر با احکام مذهبی است. ممنوعیت حجاب به‌شکل متناقضی تحمیل را در چشم کسانی که آن را کلام دین می‌دانند، مشروعیت می‌بخشد. فقط اصول آزادی وجدان و فرایض مذهبی کاملاً فردی، چه در ارتباط با پوشش یا هرچیز دیگر، و احترام دولت‌های سکولار به‌این اصول، امکان مخالفت قانونی و موفقیت‌آمیز با قهر مذهبی را فراهم می‌کند. خود قرآن می‌گوید: «اجباری در دین نیست!» به‌علاوه، در ازای به‌خطر افتادن آزادی تعلیم و تربیت، ممنوعیت حجاب اسلامی یا دیگر نشانه‌های مذهبی در مدارس دولتی به‌نام سکولاریزم، یک حرکت کاملاً شکست‌طلبانه است، زیرا به‌توسعه‌ی مدارس مذهبی می‌انجامد.

5

در فرانسه، اسلام برای مدت‌های طولانی مذهب اکثریت مردم «بومی» مستعمرات، و دهه‌ها مذهب اکثریت بزرگی از مهاجران یا «کلنی‌های درون مرزی» بوده است. در چنین شرایطی، با هر شکلی از ضدیت با اسلام - که به لحاظ عددی دومین مذهب فرانسه است، و هرچند که پیروان آن از نظر موقعیت اجتماعی در مراتب بسیار پائینی قرار دارند- باید مبارزه شود.

اسلام در مقایسه با ادیانی که قرن‌هاست در فرانسه حضور دارند، در موقعیت تبعیض‌آمیزی قرار دارد. برای نمونه در ارتباط با مساجد، آن نظارت آمرانه‌ای که دولت فرانسه تحت تأثیر ذهنیت استعماری بر آن اعمال می‌کند؛ اسلام دینی است که هر روز در رسانه‌های فرانسه از آن بدگویی می‌شود، امری که خوشبختانه دیگر هدف عمده‌ی نژادپرستی در گذشته (یعنی: یهودیت) را پس از نسل‌کشی نازی‌ها با هم‌دستی دولت ویشی، شامل نمی‌شود. آشفتگی زیاد و آلوده به جهل و نژادپرستی، رسانه‌های گروهی را انباشته است و تصویری از مذهب اسلام به‌سان دینی از بنیاد ناهم‌خوان با مدرنیته، و نیز ملقمه‌ای از اسلام و تروریسم همراه با استفاده‌ی نابه‌جا از اصطلاح «اسلامیسم» به‌معنای بنیادگرایی اسلامی، به‌دست می‌دهد.

البته، گفتمان رسمی و حاکم به‌صورت آشکار دشمنانه نیست و حتا خود را خیرخواه و مهربان نیز نشان می‌دهد، [چراکه] چشم به‌منافع قابل توجه سرمایه‌داری بزرگ فرانسه در حوزه‌ی نفت، تسلیحات، ساختمان‌سازی و غیره- در کشورهای اسلامی دارد. با این حال، نگاه از بالای استعماری به‌مردان و زنان مسلمان و مذهب‌شان به‌همان اندازه‌ی دشمنی آشکارا نژادپرستانه، تحمل‌ناپذیر است. روحیه استعماری فقط به‌جناح راست فرانسه محدود نمی‌شود و در چپ فرانسه نیز ریشه‌ی عمیقی دارد که پیوسته در تاریخ خود بین یک تفکر استعماری آغشته به‌خوارشماری

مارکسیسم و مذهب

اساساً نژادپرستانه‌ی متجلی در پدرسالاری [از یک‌سوا] و سنت مبارزه‌ی ضداستعماری [از دیگرسوا] در کشاکش بوده است.

حتا در آغاز انشعاب در جنبش کارگری فرانسه و تقسیم آن به سوسیال دموکرات‌ها و کمونیست‌ها، یک جناح راست در میان کمونیست‌های خود کشور مرکز (به‌غیر از کمونیست‌های فرانسوی الجزایر) پدید آمد که به‌ویژه در موضع‌گیری پیرامون مسئله‌ی استعمار خود را کنار استعمار نشان می‌داد. زمانی که شورش مغربی‌های بربر به رهبری شیخ عبدالکریم (رئیس ایلپاتی و مذهبی‌شان) در مقابله با نیروهای فرانسوی در 1925 بالا گرفت، کمونیست‌های راست، به‌وظیفه‌ی خود [که می‌بایست] ضداستعماری [و کمونیستی می‌بود] پشت کردند. بیانیه‌ی ژول هومبر درز (JuleHumbert - Droz) خطاب به کمیته‌ی اجرایی انترناسیونال کمونیستی تا اندازه‌ای نشان دهنده‌ی این امر است:

«جناح راست با این توجیه که ارتش شورشی از همان درجه‌ی تمدن ارتش فرانسه برخوردار نیست، و این‌که با قبایل نیمه‌وحشی نمی‌توان دوستی کرد، به‌شعار دوستی با آن‌ها اعتراض کرده است. [این جناح] حتا تا آن‌جا پیش رفته که می‌گوید با تعصبات مذهبی و اجتماعی عبدالکریم باید جنگید. تردیدی نیست که ما باید با پان‌اسلامیسم و فئودالیسم مردم مستعمرات مبارزه کنیم، اما وقتی که امپریالیسم فرانسه گلوی مردم مستعمرات را گرفته، نقش حزب کمونیست نه مبارزه با تعصبات رؤسای قبایل، که نبرد بی‌چون و چرا با تجاوزات امپریالیسم فرانسه است.»

6

وظیفه‌ی مارکسیست‌ها در فرانسه مقدم بر مبارزه با تعصبات مذهبی در میان جمعیت مهاجر، مبارزه‌ی راسخ با نژادپرستی و ستم مذهبی است که از سوی

ژیلبر آشکار

بورژوازی امپریالیستی و دولت حامی آن اعمال می‌شود. زمانی که دغدغه‌ی دولت فرانسه نوع پوشش زنان جوان مسلمان است و کسانی را که بر پوشیدن حجاب اسلامی پافشاری می‌کنند از مدارس اخراج می‌کند، و آن‌گاه که این اخراج‌شدگان به‌صورت اغراق‌آمیزی هدف تبلیغات رسانه‌ای و سیاسی قرار می‌گیرند، خصلت ستم‌گرانه‌ی خود را عیان می‌سازد و صرف‌نظر از مقاصد بیان شده، اسلام‌هراسی و نژادپرستی را دامن می‌زند. وقتی که دولت از گسترش مدارس جماعت‌های مذهبی با اختصاص یارانه به مدارس خصوصی طرف‌داری می‌کند و لذا اختلاف بین لایه‌های استثمارشده‌ی جمعیت فرانسه را شدت می‌بخشد، موضع مارکسیست‌ها، در مقابل این اقدامات، باید مخالفت قاطعانه باشد.

اما موضع بخش بزرگی از کسانی که خود را در فرانسه مارکسیست می‌دانند، این نبوده است. در مورد مسئله‌ی حجاب اسلامی، موضع هیئت آموزش و پرورش فرانسه (Ligue de l'Enseignement) که در تعهد آن نسبت به سکولاریسم تردیدی نیست، بسیار به مارکسیسم واقعی نزدیک‌تر است تا موضع تشکل‌های عریض و طویلی که منبع الهام خود را مارکسیسم می‌دانند. این را می‌توان از بیانیه‌ی زیر مشاهده کرد که هیئت مذکور در جلسه‌ی عمومی خود در ژوئن 2003 در تروی (troyes) به تصویب رساند:

«هیئت آموزش و پرورش فرانسه، که کل تاریخ آن حکایت از فعالیت مستمر در حمایت از سکولاریسم دارد، بر آن است که قانون‌گذاری درباره‌ی استفاده از نمادهای مذهبی امری نابجاست. هر نوع قانونی در این باره بی‌فایده یا ناممکن است. مخاطرات این کار روشن است. هراقدام پیش‌گیرانه‌ای که به‌عمل آید، نتیجه‌ی حاصله بی‌تردید در حکم ممنوعیتی است که در واقع مسلمانان را بدنام و لکه‌دار می‌کند...»

«اخراج از مدارس دولتی برای کسانی که می‌خواهند از نمادهای مذهبی یک ابزار سیاسی بسازند، مانع تحصیل آن‌ها در نهادهایی نمی‌شود که فرصت برای توجیه و تحکیم باورهای‌شان را پیدا می‌کنند».

«رفع تبعیض از همه‌ی شهروندان، مستقل از خاستگاه و باورهای‌شان، همانا به‌رسمیت شناختن گونه‌گونی فرهنگی است که خود را در چارچوب اصل برابری رفتار [با همگان] نشان می‌دهد، اصلی که جمهوری [فرانسه] برای همه تضمین کرده است. براین اساس مسلمانان مثل دیگر باورمندان باید با توجه به‌قوانین جامعه‌ی کثرت‌گرا و عمیقاً سکولار از آزادی مذهب بهره‌مند باشند. مبارزه برای رهایی به‌ویژه برای رهایی زنان جوان، عمدتاً از راه تحصیل و احترام به‌آزادی وجدان و استقلال آنان میسر است. آنان را نباید گروگان بحث‌های مرامی کنیم که به‌جهت دیگر لازم است. برای آموزش و پرورش سکولار، مبارزه علیه هویت‌های منزوی، [به‌لحاظ اجتماعی ناپیوسته] و نیز برعلیه تبعیض، نبرد در راه عدالت اجتماعی و برابری مؤثرتر از ممنوعیت [صرفاً] است».

گزارش هیئت آموزش و پرورش فرانسه درباره‌ی اسلام و نمایندگانش به‌کمیسیون اعمال اصل سکولاریسم در جمهوری، تحسین‌آمیز است. در بخش‌هایی از این گزارش آمده است:

«مقاومت و تبعیضی که جمعیت مسلمان فرانسه در جامعه با آن روبروست آن‌طور که اغلب گفته می‌شود- لزوماً ناشی از بی‌توجهی به‌رفع تبعیض از این جمعیت‌ها نیست، بلکه به‌اعتراضات و نگرش اکثریت جامعه بازمی‌گردد که عمدتاً برآمده از میراثی کهن و تاریخی است».

«نخست، خودداری از به‌رسمیت شناختن سهم تمدن عربی-اسلامی در فرهنگ جهانی و خود فرهنگ غربی است... میراث استعماری نیز به‌این کتمان و انکار افزوده

ژیلبر آشکار

می‌شود... که محمل سنت عمیق و ماندگارِ خشونت، نابرابری و نژادپرستی است که شکاف ناشی از جنگ الجزایر و دشواری‌های استعمارزدایی آن را تقویت و تشدید کرده است. ستم قومی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی بر جمعیت بومی مسلمان در مستعمرات فرانسه که در محدودیت‌های مربوط به موقعیت قانونی آن بازتاب می‌یابد، روالی مستمر داشت. به‌همین دلیل است که اسلام به‌عنوان امری خصوصی، نه مذهب، به‌عنوان زیرمجموعه‌ی قانون جدایی (کلیسا و دولت - 1905) رسمیت یافت.»

«در تمام دوره‌ی استعمار، به‌دلیل مخالفت گروه‌های فشار استعمار و نیز به‌رغم باور علمای مسلمان که رژیم سکولار به‌آنان آزادی مذهبی خواهد داد، اصل سکولاریسم هیچ‌گاه در مورد جمعیت بومی و مذهب‌شان اجرا نشد. بنابراین، چرا باید تعجب کنیم که سکولاریسم از نظر مسلمانان برای مدت‌های بسیار طولانی به‌معنای [رژیم] پلیسی با ذهنیت استعماری بود؟ چطور باید انتظار داشت که این گذشته، بر مستعمرات پیشین و نیز بر خود کشور استعماری تأثیر عمیقی نگذاشته باشد؟ اگر بسیاری از مسلمانان امروزه هنوز اسلام را مذهبی می‌دانند که باید حوزه‌ی رفتار عمومی و خصوصی را سامان دهد، و گاه بی‌آن که خواستار قانون‌گذاری برای آن باشند، گرایش به‌اعمال چنین دیدگاهی نشان می‌دهند، به‌این دلیل است که فرانسه و جمهوری سکولار [از راه‌های گوناگون و چه‌بسا غیررسمی] از آنان خواسته بود تا برای چند نسل به‌آن عمل کنند.»

«اگر بسیاری از مردم فرانسه، گاه حتا اقشار تحصیل‌کرده‌ای که مقام‌های مهمی در اختیار دارند، به‌خود اجازه می‌دهند که ارزیابی‌های موهنی نسبت به‌اسلام داشته باشند و نادانی‌شان به‌بلاغت پهلوی بزند، به‌این دلیل است که اغلب ناآگاهانه و درعین‌انکار سنتِ تحقیر استعماری، بر آن صحنه می‌گذارند.»

جنبه‌ی دیگر مسئله، نگاه به اسلام به عنوان دینی برابری خواهانه transplantierte Religion است: چراکه اسلام به عنوان دین، دین تهیدستان نیز هست. برخلاف مذاهب یهودی-مسیحی، به‌ویژه کاتولیسیسم، که پیروان‌شان در فرانسه کل طیف‌های اجتماعی را دربرمی‌گیرند و به لحاظ تاریخی تابعیت ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم را پذیرفته‌اند، اکثر مسلمانان در حال حاضر (چه شهروند فرانسوی یا مهاجر مقیم فرانسه) که برخلاف پیروان دیگر ادیان تابعیت ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم را نپذیرفته‌اند، در پایین سلسله‌مراتب اجتماعی نیز- قرار دارند. در این‌جا سنت استعماری هنوز ادامه دارد، و ستم فرهنگی بر جمعیت بومی به‌استثمار اقتصادی افزوده شده است. مسئله‌ی اقتصادی مدت‌هاست بر نسل‌های اول مهاجران سایه‌ی بسیار سنگینی انداخته، و این درحالی است که وارثان آنان نخستین قربانیان بی‌کاری و محرومیت در مناطق شهری‌اند.

بی‌اعتنایی و بی‌عدالتی اجتماعی که این اقشار را زیر ضرب گرفته، بر همه‌ی جوانب زندگی آنان، از جمله حیات مذهبی‌شان تأثیر گذاشته است. کسی ناراحت نمی‌شود که کارکنان خدمات شهری یا رستوران‌ها روسری برسر کنند. مسئله زمانی جدی می‌شود که بعضی دختران در مدرسه یا زنانی در سطح مدیریت ادارات با افتخار حجاب برسر کنند.

7

ترکیب فهرست‌های نامزدهای انتخابی در اروپا نشان‌دهنده‌ی عدم درک سازمان‌های عمده‌ی چپ مارکسیستی فرابارلمانی از هویت و معضلات فرهنگی جمعیت‌های مورد نظر است: در انتخابات سال‌های 1999 و 2004 نام شهروندان افریقایی تبار (از مغرب و به‌ویژه از مناطق سفلی تا صحرای آفریقا) از فهرست‌های انتخابی احزاب راست LCR و Lo غایب بود؛ و این درست نقطه‌ی مقابل فهرست

ژیلبر آشکار

انتخاباتی حزب کمونیست فرانسه بود که به دفعات از سوی این دو سازمان متهم به عدم حضور در مبارزات ضدنژادپرستی شده بود. بدین ترتیب، آن‌ها هم‌زمان خود را از ظرفیت انتخاباتی ستم‌دیده‌ترین لایه‌های جامعه‌ی فرانسه محروم ساختند؛ ظرفیتی که با توجه به نتایج به دست آمده از فهرست ابتکاری اروپایی-فلسطینی در سال 2004، به شکل فوق‌العاده‌ای نمایان شد.

البته [آشکار است که] اشاره‌ی هیئت آموزش و پرورش فرانسه به بنیادگرایان اسلامی شامل «کسانی می‌شود که می‌خواهند با استفاده از نماد مذهبی ابزاری برای مبارزه‌ی سیاسی بسازند». گسترش این پدیده‌ی سیاسی در غرب در بین مهاجران مسلمان، متعاقب گسترش فوق‌العاده‌ی آن طی 30 سال گذشته در کشورهای اسلامی، استدلال مؤکدی برای کسانی است که در فرانسه می‌خواهند حجاب اسلامی را ممنوع سازند.

این استدلال ناظر بر یک واقعیت است. بنیادگرایی اسلامی هم‌چون بنیادگرایی مسیحی، یهودی، هندو و غیره که هدفشان تحمیل قرائتی تعصب‌آمیز از مذهب - اگر نه به عنوان روش حکمرانی - بلکه به مثابه شیوه‌ی زندگی است، خطری واقعی برای پیشرفت اجتماعی و مبارزات رهایی‌بخش به شمار می‌رود. با تمایز قاطع بین مذهب آن‌گونه که هست و قرائت بنیادگرایانه از آن، که ارتجاعی‌ترین قرائت از اسلام است، مبارزه‌ی ایدئولوژیک و سیاسی با بنیادگرایی اسلامی در کشورهای اسلامی و نیز در میان اقلیت مسلمان در غرب یا در دیگر نقاط جهان، ضروری است.

به هر روی، این نمی‌تواند دست‌آویزی برای موافقت با منع عمومی حجاب اسلامی باشد. هیئت آموزش و پرورش فرانسه این مسئله را به شیوه‌ی اقناع‌کننده‌ای توضیح داده است. به علاوه، اسلام‌هراسی بهترین متحد عینی بنیادگرایی اسلامی است، چراکه هردو به موازات هم رشد می‌کنند. هرچه چپ بیش‌تر این برداشت را تبلیغ کند و

به فضای اسلام‌هراسی موجود دامن بزند، جمعیت مسلمان را بیش‌تر منزوی و کار بنیادگرایان اسلامی را آسان‌تر می‌کند: بنیادگرایانی که به‌نظر می‌رسد تنها کسانی باشند که می‌توانند اعتراضات این جمعیت را برعلیه «نگون‌بختی‌های واقعی» بیان کنند. با این حال، بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای ناهمگن است و در مواجهه با آن باید تاکتیک‌های متفاوتی را مطابق شرایط عینی اتخاذ نمود. زمانی که این نوع برنامه‌ی اجتماعی توسط یک قدرت سرکوب‌گر و متحدان آن به‌کار گرفته می‌شود تا به‌ستم موجود مشروعیت بخشد (هم‌چون مورد رژیم‌های مستبدی که چهره‌ی اسلامی دارند)، یا وقتی که تبدیل به‌حربه‌ای سیاسی در دست مرتجعین برای مبارزه با یک نیروی پیشرو می‌شود (مثل مورد جهان عرب در فاصله‌ی سال‌های 1950-1970 که بنیادگرایی اسلامی نوک پیکان مخالفت ارتجاعی با ناصریسم و پیروانش در مصر بود) تنها موضع مناسب مخالفت همه‌جانبه با بنیادگرایی است. این شکل بروز بنیادگرایی اسلامی با آن زمانی که نقش یک کانال سیاسی-ایدئولوژیکی را برای یک هدف عینی مترقی ایفا می‌کند، فرق دارد (البته [لازم به‌تأکید است که] کانالی معیوب که خلأ ناشی از شکست یا غیبت جنبش چپ را پر می‌کند). این شکل [دوم] بنیادگرایی اسلامی در شرایطی صادق است که به‌جنگ با اشغال خارجی (افغانستان، لبنان، فلسطین، عراق و غیره) برمی‌خیزد یا با ستم قومی یا نژادی می‌جنگد، که در این‌گونه موارد [می‌تواند] مظهر نفرت عمومی از ارتجاع سیاسی و رژیم‌های سرکوبگر باشد. در مورد بنیادگرایی اسلامی در غرب نیز خیزش آن به‌طور کلی بیان‌گر شورش علیه سرنوشت رقم خورده‌ی [رقت‌انگیز] مهاجران است.

به‌یقین، هم‌چون مورد مذهب به‌طورکلی، بنیادگرایی اسلامی ممکن است «همراه و هم‌زمان، بیان‌گر نگون‌بختی واقعی و اعتراض به‌این نگون‌بختی واقعی» باشد، با این تفاوت که اعتراض آن جنبه‌ی فعال دارد. این، نه «افیون» توده‌ها، که در

ژیلبر آشکار

عوض حکم «هروئین» برای بخشی از آنان را دارد؛ هروئینی که از «تریاک» به دست می‌آید و تأثیر [به اصطلاح] لذت بخش تریاک را جای‌گزین تأثیر تخدیرکننده‌ی خود (یعنی: هروئین) می‌کند.

در همه‌ی این‌گونه شرایط، لازم است که تاکتیک‌ها مناسب اوضاع و احوالی باشد که مبارزه با ستم‌گر و دشمن مشترک در بستر آن جریان دارد. درحالی که هرگز نباید مبارزه‌ی ایدئولوژیکی با نفوذ مرگ‌بار بنیادگرایی اسلامی را نادیده گرفت، ممکن است اتحاد با بنیادگرایان اسلامی در مبارزات مشترک از تظاهرات ساده‌ی خیابانی تا رزم مشترک، بنا به‌مورد- لازم یا اجتناب‌ناپذیر شود.

8

بنیادگرایان اسلامی می‌توانند متحدان عینی و اضطراری مارکسیست‌ها در مبارزات‌شان باشند. اما این یک اتحاد غیرطبیعی است که موقعیت آن را ایجاب می‌کند. قواعدی که در مورد متحدان طبیعی‌تر مارکسیست‌ها اعمال می‌شود، از جمله قواعدی که در مبارزه با تزارسیم در روسیه به‌کار گرفته می‌شد، در این‌جا نیز باید به‌طور کامل و حتا شدیدتر رعایت شود.

مارکسیست‌های روس در آغاز قرن بیستم این قواعد را برای تسهیل کار در مبارزه‌ی مشترک با متحدان اتفاقی به‌روشنی تعریف کردند که ما نیز می‌توانیم به‌کار بگیریم. پاروس (Parvus) در مقدمه‌ی ژانویه 1905 خود بر گزارش تروتسکی تحت عنوان قبل از 9 ژانویه، این قواعد را چنین خلاصه می‌کند:

یک) تشکیلات را درهم ادغام نکنید. جداگانه راهپیمایی کنید، اما ضربه را با هم وارد کنید.

دو) مطالبات سیاسی خود را کنار نگذارید.

سه) اختلاف منافع را پنهان نکنید.

چهار) به متحدان خود توجه نشان دهید، هم‌چنان که به دشمنان خود توجه دارید.

پنج) توجه خود را بیش‌تر به استفاده از شرایط ناشی از مبارزه معطوف کنید، تا حفظ یک متحد.

لنین در مقاله‌ای که در آوریل 1905 در روزنامه‌ی وپریود (VePriod) منتشر می‌شد، نوشت: «پاروس کاملاً درست می‌گوید» و برایین مسئله به‌طور قطعی صحه گذاشت: این‌که سازمان و تشکیلات گروه‌ها نباید ادغام شوند؛ این‌که جداگانه راهپیمایی کرد، ولی ضربه را با هم وارد کنند؛ این‌که اختلاف منافع را نباید پنهان کرد؛ و این‌که به متحدان هم‌چون دشمنان توجه شود و غیره^[6]. رهبر بلشویک این شرایط را سال‌های بعد نیز به‌دفعات برشمرد.

تروتسکی نیز به‌طور خستگی‌ناپذیر از این الزامات دفاع می‌کرد. وی پس از مرگ لنین در انترناسیونال سوم (1928)، در بحث پیرامون اتحاد با دولت کومین‌تانگ چین (Kuomintang)، سطور زیر را به‌ویژه در ارتباط با موضوع مورد بحث به‌قلم درآورد:

«همان‌طور که مدت‌ها پیش گفتیم، توافقات صرفاً عملی که کم‌ترین وابستگی برای ما ایجاد نکند و ما را از نظر سیاسی متعهد نسازد، با خود شیطان هم قابل حصول است، به شرطی که در یک لحظه‌ی مشخص به سود ما باشد. اما در چنین شرایطی احمقانه خواهد بود که از شیطان بخواهیم که به مسیحیت بگردد و شاخ‌هایش را... برای کارهای صواب به کار گیرد. با قائل شدن چنین شرایطی، ما در عمل حامی شیطان می‌شویم و از او می‌خواهیم که بگذارد پدرخوانده‌ی او شویم»^[7].

ژیلبر آشکار

شماری از تروتسکیست‌ها در رابطه‌ی خود با بنیادگرایان اسلامی دقیقاً در مخالفت با آنچه تروتسکی گفت عمل می‌کنند. این رفتار، نه در فرانسه، که اکثریت تروتسکیست‌های آن، چنان که پیش‌تر گفتیم ترجیح می‌دهند چوب را از سر دیگرش خم کنند، بلکه در آن سوی کانال مانس، در بریتانیا دیده می‌شود. چپ رادیکال بریتانیا، این برتری را دارد که بیش‌تر از چپ رادیکال فرانسه با جامعه‌ی مسلمانان محشور است. آنان تظاهرات مؤثری با مشارکت انبوه کسانی که از تبار مهاجران مسلمان هستند علیه جنگ در افغانستان و عراق که کشورشان در آن شرکت دارد، ترتیب دادند. چپ رادیکال رادیکال در جنبش ضدجنگ حتا تا آن‌جا پیش رفت که با یک سازمان بنیادگرا به‌نام انجمن مسلمانان بریتانیا (MAB)، که بازوی انگلیسی جنبش «معتدل» بنیادگرای اسلامی در خاورمیانه است، یعنی اخوان‌المسلمین (که در پارلمان برخی کشورها نماینده دارد)، متحد شد.

در اصل، برقراری چنان اتحادی با هدف‌های کاملاً تعریف شده، مادامی که قواعد بالا کاملاً رعایت شود، موجب نگرانی نیست. با این حال، مشکل از آن‌جا آغاز می‌شود که با این سازمان خاص (که به‌هیچ‌وجه نماینده‌ی توده‌ی مسلمانان بریتانیا نیست) هم‌چون یک متحد ممتاز رفتار شود. تروتسکیست‌های انگلیسی در اتحادهایی که با انجمن مسلمانان بریتانیا در جنبش ضدجنگ برپا کردند، برخلاف رهنمودهای فوق عمل کردند. یعنی: اولاً- پرچم‌ها و پلاکاردهای‌شان، به‌لحاظ ادبیات و اشکال به‌کار گرفته شده در آن‌ها نوعی درآمیزی را به‌نمایش می‌گذاشت؛ دوماً- با کم‌رنگ کردن اهمیت عناصر مربوط به‌هویت سیاسی احتمالاً منتی بر سر متحدان بنیادگرای‌شان می‌گذاشت؛ و سوماً- با این متحدان موقتی به‌عنوان متحدان استراتژیکی رفتار می‌کرد و نام «ضدامپریالیست» بر روی کسانی می‌گذاشت که دیدگاه جهانی‌شان بسیار بیش‌تر به‌دیدگاه برخورد تمدن‌ها نزدیک است تا مبارزه‌ی طبقاتی.

این گرایش با گذر از اتحاد در چارچوب جنبش ضدجنگ به اتحاد در عرصه‌ی انتخاباتی وخیم‌تر شد. خود انجمن مسلمانان بریتانیا به‌یقین وارد این ائتلاف انتخاباتی به‌نام ResPect، به‌رهبری ترسکیست‌ها نشد؛ چراکه اصول بنیادگرایانه‌ی آن‌ها مانع پیوستن به برنامه‌های چپ بود. با این‌همه، اتحاد بین انجمن مسلمانان بریتانیا و جنبش ResPect در یک مورد به‌نامزدی یک رهبر برجسته‌ی انجمن (یعنی: رئیس و سخن‌گوی سابق آن) در فهرست مشترک انتخابی آن انجامید.

اتحاد با این عمل به‌طور غیررسمی به‌سطحی از نظر کیفی [به‌اصطلاح] عالی‌تر گذر کرد که از نقطه‌نظر مارکسیستی قابل قبول نبود: درحالی‌که وارد شدن به «توافقات صرفاً عملی» که «ما را به‌لحاظ سیاسی متعهد نسازد» و فقط عمل به‌اهداف مشترک (مثل مسئله‌ی ابراز مخالفت با جنگ بریتانیا و ایالات متحده در عراق و محکوم کردن سرنوشت رقم زده شده برای مردم فلسطین) با گروه و یا افرادی باشد که از جهات دیگر طرفدار مفهومی اساساً ارتجاعی از جامعه هستند، توافق انتخاباتی مارکسیست‌ها با چنین شرکائی (نوعی اتحاد که مستلزم داشتن مفهوم مشترکی از تغییرات سیاسی و اجتماعی است) غیرقابل پذیرش است.

در واقعیت امر، شرکت در فهرست انتخاباتی مشترک با یک بنیادگرای مذهبی به‌منزله‌ی ارائه‌ی این برداشت اشتباه است که وی به‌پیشرفت اجتماعی و آرمان‌رهایی کارگران (چه مردان و چه زنان کارگر) باور آورده است! منطقی از همین نوع اتحاد توسط شرکت‌کنندگان در آن در مقابل نقد گریزناپذیر رقبای سیاسی، در دفاع از متحدان روز خود و کم‌رنگ کردن و حتا پنهان ساختن اختلافات عمیقی به‌کار می‌رود که آنان را از هم جدا می‌کند. آنان به‌طرفدار و حتا پدرخوانده و مادرخوانده‌ی این متحدان در جنبش پیشرو اجتماعی تبدیل می‌شوند.

لیندسی جرمن، از رهبران حزب کارگران سوسیالیست بریتانیا و ائتلاف ResPect، مقاله‌ای در گاردین نوشت که وبسایت انجمن مسلمانان بریتانیا آن را «فوق‌العاده» خواند [8]. نویسنده در مقاله‌ی خود تحت عنوان «نشانه‌ی افتخار»، با حرارت تمام از اتحاد با انجمن مسلمانان بریتانیا دفاع کرد و نوشت که موجب افتخار وی و رفقاییش است که می‌بیند قربانیان اسلام‌هراسی با توجیه غافل‌گیرانه‌ی اتحاد به‌سوی آنان می‌آیند. بحث وی را خلاصه می‌کنیم: بنیادگرایان اسلامی تنها کسانی نیستند که زن‌ستیز و مخالف هم‌جنس‌گرایی (Anti Schwulen und Lesben) هستند، بنیادگرایان مسیحی نیز به‌همان اندازه این ویژگی‌ها را دارند. به‌علاوه، زنان بیش‌تری در جلسات ضدجنگ انجمن مسلمانان بریتانیا سخن می‌گویند (هم‌چنان که در گردهم‌آیی‌های ملایان در ایران هم دیده می‌شود). فاشیست‌های حزب ناسیونالیست بریتانیا (BNP) به‌مراتب بدتر از انجمن مسلمانان بریتانیا (MAB) هستند. لیندسی جرمن در ادامه می‌گوید، البته برخی مسلمانان و غیرمسلمانان نیز- دیدگاه‌هایی محافظه‌کارانه‌تر از چپ سوسیالیست و لیبرال در پاره‌ای از مسایل اجتماعی دارند. اما این نباید مانعی برای هم‌کاری پیرامون مسایل مشترک باشد. برای مثال، آیا مبارزه برای حقوق هم‌جنس‌گرایان باید مبتنی براین باشد که همه‌ی کسانی که در این مبارزه شرکت دارند از دیدگاه یک‌سانی درباره‌ی جنگ عراق برخوردار باشند؟ این استدلال اگر فقط مربوط به مبارزات ضدجنگ باشد، کاملاً قابل قبول است. اما اگر برای توجیه ائتلاف انتخاباتی به‌کار گرفته شود که یک برنامه‌ی به‌مراتب عمومی‌تر از مبارزه برای حقوق هم‌جنس‌گرایان را دربرمی‌گیرد، کاملاً ظاهر‌فریب از کار درمی‌آید.

نگاه انتخاباتی یک سیاست بسیار کوتاه‌نگرانه است. در این مورد تروتسکیست‌های بریتانیا برای رسیدن به یک موفقیت پارلمانی وارد بازی‌ای شده‌اند که شکل‌گیری یک [بلوک] چپ رادیکال در کشورشان را به‌خطر می‌اندازد. آن‌چه آنان را به این تصمیم رساند، نخست و بیش از هر چیز یک محاسبه‌ی انتخاباتی است: تلاش برای کسب آرای توده‌های پرشمار جمعیت مهاجرت‌بار که مخالف جنگ به‌رهبری لندن و واشینگتن‌اند. (به‌طور گذرا اشاره می‌شود که اتحاد با انجمن مسلمانان بریتانیا، به‌دلایل موجه حول جنگ‌های افغانستان و عراق - نه جنگ کوسوو- شکل گرفت!). این هدف چنان‌چه به‌مسئله‌ی عضوگیری از میان کارگران زن و مرد و جوان مهاجرت‌بار از طریق توجه ویژه به‌ستم و ویژه‌ای که به‌آنان می‌رود، و ارتقای مبارزان مرد و زن چپ متعلق به این جوامع، عمدتاً با قرار دادن نام ایشان در فهرست‌های انتخاباتی (به‌طور خلاصه هرکاری که چپ رادیکال فرانسه نکرده است) منجر شود - که شده است - در جای خود مشروع است.

چپ رادیکال انگلیس با قبول اتحاد انتخاباتی - ولو به‌طور محدود - با یک سازمان بنیادگرای اسلامی (هم‌چون انجمن مسلمانان بریتانیا) سکوی پرشی برای این سازمان می‌شود تا نفوذ خود را در میان جوامع مهاجرت‌بار گسترش دهد؛ در حالی که این سازمان را باید رقیبی دانست که باید با آن مبارزه‌ای ایدئولوژیکی کرد و از نظر سازمانی محدودش کرد. این اتحاد غیرطبیعی دیر یا زود به‌مانع دست‌وپاگیری برخورد خواهد کرد و فروخواهد پاشید. تروتسکیست‌ها آن‌گاه ناچار خواهند شد تا با کسانی رویارو شوند که برای چند کرسی کم‌اهمیت انتخاباتی به‌رشدشان کمک کرده‌اند، و کاملاً مسلم است که نتیجه در هر حال به‌سود شرکای بنیادگرای‌شان خواهد بود.

ژیلبر آشکار

کافی است به استدلال‌های به‌عمل آمده از سوی بنیادگرایان نگاهی بیندازیم که خواستار راهی به‌اتلاف با ResPect و دیگران شدند؛ دیگرانی هم‌چون شهردار چپ‌گرای لندن -کن لوینگستن- که در رابطه‌ی خود با انجمن مسلمانان به‌مراتب فرصت‌طلب‌تر از تروتسکیست‌ها بود. حالا ببینیم فتوای شیخ حیطام‌الحداد که در تاریخ 5 ژوئن 2005 صادر و در وبسایت انجمن مسلمانان بریتانیا منتشر شد، چیست: حضرت شیخ می‌گوید که همه‌ی مسلمانانی که در سایه‌ی قوانین انسان‌ساخته زندگی می‌کنند موظفند که گام‌ها و امکانات لازم را برای جاری ساختن قانون خدای باریتعالی در همه‌ی جوانب عالی و دانی زندگی برداشته و این قوانین را به‌کار گیرند. اگر آنان نتوانند چنین کاری را انجام دهند، آن‌گاه مکلف خواهند بود که برای کاهش پلیدی و افزایش نیکی تلاش کنند. شیخ سپس بر اختلاف بین رأی به‌یکی از انواع نظام‌ها، و رأی به‌انتخاب بهترین فرد از میان انواع کاندیداها در یک نظام جا افتاده تأکید می‌کند که بر آنان تحمیل شده و آنان نمی‌توانند آن را در آینده‌ی نزدیک تغییر دهند. وی در ادامه می‌گوید شکی نیست که نخستین مورد یک عمل کفرآمیز است، زیرا خدا می‌گوید «قانون‌گذاری فقط کار خداست، درحالی‌که رأی به‌کاندیدا یا حزبی که برطبق قانون انسان‌ساخته عمل می‌کند لزوماً به‌معنای تأیید یا پذیرش روش او نیست.» بنابراین، «ما باید با این باور در رأی‌گیری شرکت کنیم که با این کار خود می‌خواهیم از پلیدی‌ها کم کنیم، و در همان حال براین اعتقاد بمانیم که بهترین نظام همان شریعت، یعنی قانون خداست.»

اگر رأی دادن به‌معنای قانونمند بودن باشد، این پرسش مطرح می‌شود که به‌چه کسی باید رأی داد. «پاسخ به‌چنان پرسشی مستلزم غور و تأمل عمیق درباره‌ی صحنه‌ی سیاسی کشور است. در نتیجه به‌عقیده‌ی من افراد مؤمن باید این مسئولیت

مارکسیسم و مذهب

را به سازمان‌های شناخته شده‌ی مسلمانان واگذار کنند... لذا این بر ذمه‌ی بقیه‌ی مسلمانان است که تصمیمات این سازمان‌ها را بپذیرند و به آن‌ها عمل کنند.»

در پایان، شیخ اعظم از مسلمانان بریتانیا می‌خواهد که از دستورات انتخاباتی انجمن مسلمانان بریتانیا پیروی کنند و سخنان خود را این‌گونه پایان می‌دهد: «ما از خداوند می‌خواهیم که ما را به‌راه راست هدایت کند و قانون باریتعالی را در انگلستان و دیگر نقاط جهان حاکم گرداند.»

این فتوا نیازی به تفسیر ندارد. ناسازگاری عمیق مقاصد شیخ که طرف مشورت انجمن مسلمانان بریتانیاست با وظیفه‌ای که مارکسیست‌ها برای خود در ارتباط با جامعه‌ی مسلمانان در نظر گرفته‌اند یا باید در نظر بگیرند، واضح است. مارکسیست‌ها هم‌چون سیاستمداران فرصت‌طلبی که برای انتخاب شدن از هیچ کاری فروگذار نمی‌کنند، نباید از هر آب گل‌آلودی ماهی بگیرند. حمایت کسانی هم‌چون شیخ‌الحداد یک هدیه زهرآلود است و شدیداً جای انتقاد دارد. مبارزه برای نفوذ ایدئولوژیکی در میان جمعیت مهاجرتبار به مراتب اساسی‌تر از یک نتیجه‌ی انتخاباتی است؛ و فرقی هم نمی‌کند که این نتیجه‌ی انتخاباتی تا چه اندازه هیجان‌انگیز باشد.

چپ رادیکال، در هردو سوی کانال مانش باید به‌نگرش سازگار با مارکسیسم برگردد که خود آن را وعظ می‌کند. در غیراین‌صورت نفوذ بنیادگرایان بر جمعیت مسلمانان به نقطه‌ای می‌رسد که غلبه بر آن فوق‌العاده دشوار خواهد بود. [بدین ترتیب است که] شکاف بین این جمعیت‌ها [از یک طرف] و بقیه‌ی کارگران زن و مرد اروپا [از طرف دیگر] گسترش خواهد یافت، بنابراین وظیفه‌ی پرکردن آن، یکی از شرایط الزامی جایگزین کردن بی‌حرمتی‌های ضد‌مذهبی با مبارزه‌ی مشترک کارگران و ستم‌دیدگان علیه سرمایه‌داری است.

منابع:

[1] K.Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K.Marx/F.Engels: Werke (MEW), Bd. 1, Berlin 1981, S. 378–379.]

[2] F.Engels: Flüchtlingsliteratur. In: MEW, Bd.18, Berlin 1962, S. 532.

[3] F.Engels: Brief an Karl Kautsky vom 12.September 1882. In: MEW, Bd. 35, Berlin 1967, S. 357–358.

[4] Siehe F.Engels: Flüchtlingsliteratur, S. 531–532.5. K.Marx: Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. In: MEW, Bd.19, Berlin 1962, S. 31.

[5] F.Engels: Brief an Karl Kautsky vom 12.September 1882. In: MEW, Bd. 35, Berlin 1967, S. 357–358.

[6] W. I. Lenin: Sozialdemokratie und provisorische revolutionäre Regierung. In: Werke, Bd. 8, Berlin 1958, S. 282.

[7] L.Trotzki: Ergebnisse und Perspektiven der chinesischen Revolution. In: Schriften, Bd. 2, Hamburg 1990, S. 337.

[8] So ist Lindsay German, eines Artikels im *Guardian* vom 13. Juli 2004.

مذهب و سیاست در عصر معاصر از دیدگاه مارکسیستی

برگردان: بهمن عقیف و محمد حقشناس

یک سال قبل از پایان تحصیلات دبیرستانیم در بیروت، یک معلم تاریخ بسیار خوب داشتم. هنوز به خاطر دارم که با شیفتگی خاصی به تعریفات او از انقلاب روسیه گوش می‌دادم. سال 1967 بود، همه چیز حال و هوای انقلاب داشت و من اخیراً به مارکسیسم گرویده بودم. وی مانند هر استاد ورزیده تاریخ دیگری، مسائل مختلف تاریخ را از منظر گذشته، حال و آینده به نقد می‌کشید و این بحث‌ها اغلب بعد از پایان کلاس هم به درازا می‌انجامید.

یکی از این مباحث که هنوز در ذهن من نقش بسته است به مذهب اختصاص داشت که طی ساعات تنفس صورت می‌گرفت. به خاطر نمی‌آورم که به چه دلیل این بحث را شروع کردیم اما به خوبی به یاد دارم چه احساس ناخوشایندی داشتم زمانی که استاد

ژیلبر آشکار

من مارکسیسم پوزیتیویستی را که من به آن تعلق داشتم زیر سؤال برد زیرا من به این باور رسیده بودم که پیشرفت علم و آموزش و پرورش در قرن بیست و یکم، مذهب را بکلی از صحنه بدر خواهد کرد. نیاز به گفتن ندارد که به تصور من، قرن بیست و یکم به انقلاب پیروزمند جهانی سوسیالیستی تعلق داشت که باور داشتم طی چند ده آینده بوقوع بپیوندد. استاد من بر این عقیده بود که انباشت مدام سرمایه در یک جامعه، در حقیقت جستجو برای معنویت را افزایش خواهد داد. اگر درست به خاطر داشته باشم او با کمال اشتیاق جمله معروف آندره مالرو، که توسط خیلی‌ها به نقد و بحث کشیده شده است، نقل کرد که قرن بیست و یکم از آن مذهب خواهد بود. (1)

آیا استاد من درست می‌اندیشید؟ آیا توانمندی کنونی اعتقادات، جنبش‌ها و فرقه‌های دینی، دال بر مذهبی بودن قرن بیست و یکم است؟ آنچه که بدون تردید روشن است، اشتباه بودن اعتقادات من در دوران جوانی است اما من پیروزی کامل را هم به طرز تفکر مخالف خود نخواهم داد. واقعیت این است که ما همه اشتباه کردیم، پیش فرض مشترک هر دو گروه این بود که جامعه قرن بیست و یکم، جامعه "فراوانی" و انباشت خواهد بود. این که جامعه آتئیست یا مذهبی خواهد شد ناگزیر می‌بایست از آن پیش فرض اصلی نشأت می‌گرفت. بنابراین سؤال مورد بحث را می‌بایست به طریق زیر بازنویسی کرد: آیا ارضاء نیازهای مادی به ناگزیر نیازهای معنوی و مذهبی اجتماع را هم ارتقاء می‌دهد؟

هیچ‌یک از ما به زودی به پاسخ این سؤال نخواهیم رسید. امید به جهانی رها از "نیاز" همان قدر از دسترس ما دور است که، جهانی رها از "ترس و وحشت". این دو بخش، از چهار "آزادی‌های" معروفی هستند که فرانکلین روزولت در سال 1941 آن‌ها را ستون‌هایی نامید که جهان آرمانی‌اش بر آن‌ها استوار است. نخستین آزادی روزولت

یعنی آزادی بیان، بی‌گمان توسعه فراوان یافته است ولی هنوز از پیروزی کامل فاصله زیادی دارد؛ آزادی دوم وی، یعنی آزادی پرستش هر خدائی، دیگر توسط "بی‌خدائی" دگماتیک استالینیستی (آن‌گونه که در دوران روزولت انگاشته می‌شد) مورد تهدید نبوده بلکه از سوی خداپرستی فناتیک، تحت فشار قرا گرفته است. آزادی که بیش از همه این‌ها در جهان مورد تهدید است، آزادی پرستیدن "هرخدائی" و زیستن به آن‌گونه که انسان تمایل دارد می‌باشد. به‌درستی، این دیگر پیشرفت نیست بلکه، نشانی از ارتجاع ایدئولوژیک در ابعادی تاریخی است.

جان‌سختی مذهب پس از گذشت پنج قرن از شروع انقلاب علمی، معمائی است که متفکران معتقد به دیدگاه پوزیتیویستی، جهان را به شگفت درآورده است. اما آن چنانکه من از قدم‌های اولیه خود تاکنون در راه تئوری مارکسیستی دریافته‌ام، درک درست از مارکسیسم، به چنین برداشتی منجر نخواهد شد. کوشش من در این مقاله نه تنها براین است که از جان‌سختی مذهب شناختی بدست دهم بلکه علاوه بر آن نیز، به ایدئولوژی‌های مختلف مذهبی که تاریخ در اعصار مختلف خود به آن‌ها میدان و پا می‌دهد بپردازم و صفت مشخصه هریک را روشن سازم.

مذهب در عصر معاصر نه تنها بعنوان "ایدئولوژی غالب" به حیات خود ادامه داده است بلکه هم‌چنان به بازتولید ایدئولوژی‌های پرخاش‌جو که شرایط موجود اجتماعی و سیاسی را زیر سؤال می‌برند ادامه داده است. دو نمونه از این ایدئولوژی‌ها که در سال‌های اخیر توجه زیادی را به خود جلب نموده‌اند عبارتند از: ایدئولوژی الهیات رهایی‌بخش و بنیادگرایی اسلامی. ارزیابی مقایسه‌ای این دو پدیده از دیدگاه مارکسیستی - که با مطالعات جامعه‌شناسانه مذهبی نیز غنی گشته - تلاشی جانانه و چالشی سیاسی و روشنگرانه می‌باشد؛ و امید من براین است.

مذهب از دیدگاه مارکس

چارچوب تفکر مارکس درباره مذهب زمانی مشخص شد که مارکس خود در آثارش در دوران انتقال تفکرش از فلسفه "هگلیان جوان" به رادیکالیسم ماتریالیستی مبارزه طبقاتی یا آنچه ما مارکسیسم می‌دانیم، به آن پرداخته است. در مقدمه‌ی "نقد فلسفه هگل" که بسیار مورد نقل هم قرار گرفته است نشانی قاطع از شکل‌گیری تفکراتش را می‌بینیم. پس از اتمام نسخه اول این اثر در تابستان 1843 (این اثر در زمان حیات مارکس به زیر چاپ نرفت) مارکس مقدمه را در انتهای همان سال نوشت و در سال 1844 در روزنامه Deutsch-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER به چاپ رساند.

این حقیقت که مارکس این اثر را قابل چاپ یافته بود خود دال بر استحکام مطلب است، زیرا مارکس- در سراسر عمر خود نشان داده است- از انتشار هرگونه نوشته تئوریک که کاملاً از آن رضایت نداشت، اجتناب می‌ورزید. این مقدمه همراه با "تزه‌های فویرباخ" که در همان سال نوشته شده است، به طرز درخشانی مسیری را که مارکس در این راستا طی نموده است ترسیم می‌کند، مسیری که آنتونیو لاپریولا آن را "فلسفه عمل" نامید. (2)

مارکس در سال 1844 در "مقدمه" چنین نوشت: "مبنای نقد غیرمذهبی چنین است: انسان مذهب را می‌سازد و این مذهب نیست که انسان را می‌سازد. مذهب در حقیقت خودآگاهی و عزت نفس انسانی است که هنوز بر خود غالب نگشته و یا خود را دوباره باخته است. انسان پدیده‌ای انتزاعی نیست که در بیرون جهان نشسته باشد. انسان جهان انسان، اجتماع و دولت است. این دولت و این اجتماع مذهب را تولید می‌کند که در حقیقت آگاهی درون‌گرای جهان است زیرا جهان وارونه شده است، مذهب تئوری عمومی چنین جهانی است، دایره‌المعارف جامع این جهان، منطق این جهان در حالت عمومی، اوج تکیه‌گاه معنوی آن، شوق تکیه‌گاه اخلاقی، کامل‌کننده

مارکسیسم و مذهب

و بالاخره تکیه گاه همگانی و موجه جلوه دادن آن است. مذهب شکل‌گیری تخیلی جوهر انسان است؛ زیرا جوهر انسان نتوانسته است حقیقت واقعی را کسب کند. بنابراین مبارزه علیه مذهب مبارزه‌ای غیرمستقیم علیه جهانی است که رنگ و بوی معنویت آن مذهبی است." (3)

مارکس در این‌جا بعد از بیان یکی از ایده‌های کلیدی لودویک فویرباخ درباره نقد مذهب (انسان مذهب را می‌سازد، نه مذهب انسان را) اثربخشی این جمله را به حداکثر آن می‌رساند و بدین وسیله فویرباخ را به خاطر عدم توانایی‌اش در نتیجه‌گیری درست سرزنش می‌کند. در جمله بعدی که گفته می‌شود "انسان پدیده‌ای انتزاعی نیست که در بیرون جهان نشسته باشد" نظرات فویرباخ به‌طور مستقیم رد می‌شود. مذهب "خودآگاهی درون‌گرای جهان است" آن‌هم به این خاطر که جهان انسانی یعنی اجتماع و دولت خود واژگونه شده است، یعنی بر سر استوار است. این واژه دیگر نیست که مارکس در ارتباط با دیالکتیک هگل به کار برد.

پس از فویرباخ، مارکس جوان عمدتاً با درنظر داشتن مسیحیت، نقش روان‌شناسانه (معنوی) مذهب را به رسمیت شناخته و هم‌زمان از جوهر مبتذل آن یعنی خودآگاهی کاذب نام می‌برد: "مذهب تئوری عمومی چنین جهانی است، دایرةالمعارف جامع این جهان، منطق این جهان در حالت عمومی، اوج تکیه گاه معنوی آن، شوق تکیه گاه اخلاقی کامل‌کننده و بالاخره تکیه گاه همگانی و موجه جلوه دادن آنست". اما اگر انسان بتواند در مذهب نوعی انسان‌گرایی را بیابد "مذهب شکل‌گیری تخیلی جوهر انسان است." تنها به این خاطر است که "جوهر انسان نتوانسته است جوهر واقعی خود را بیابد" بنابراین "مبارزه علیه مذهب، مبارزه‌ای غیرمستقیم علیه جهانی است که رنگ و بوی معنویت آن مذهبی است."

ژیلبر آشکار

مارکس سپس افکار خود را چنین بسط و توسعه می‌دهد: "رنج بردن مذهبی بیان واقعی رنج و اعتراضی است علیه آن. مذهب آه موجود سرکوب شده، روح جهان سنگدل و روح شرایط بیروح است. مذهب افیون توده‌هاست. به جای مذهب که به‌عنوان خوشبختی تخیلی انسان‌ها عمل می‌کند می‌توان خوشبختی واقعی را جایگزین کرد. برای رسیدن به چنین خوشبختی، انسان‌ها باید دست از توهمات خود درباره شرایط انسانی بردارند و این خود مستلزم از بین بردن شرایطی است که این توهمات را ایجاد می‌کند. بنابراین نقد مذهب در حالت جنین خود، نقد فلک هزار داماد است که مذهب تاج سر آن است."

مذهب بیان "رنج" است: مذهب "بیان تصعیدشده رنج واقعی بوده و" اعتراضی "است علیه آن. این جمله بسیار پُر معناست اما مارکس متاسفانه بخش مربوط به اعتراض را بسط نداده است. در دو جمله ذیل او تنها به "بیان" آن پرداخته است. این جملات مارکس درباره مذهب معروف‌ترین جملات نقل شده از او می‌باشند. "مذهب، آه موجود سرکوب شده، روح جهان سنگدل و روح شرایط بیروح است. مذهب افیون توده‌هاست" اگر مارکس از درک اولیه خود دست نکشیده بود، بُعد تحریکانگیز مذهب و هم‌چنین بُعد لاقیدی آن‌را بسط داده بود- که مارکس با استفاده از این قدرت تخدیر، افیون را بیان می‌کند- وی می‌توانست جمله آخر را به نحو دیگری تمام کند یعنی مذهب را به‌عنوان محرک بشناساند: مذهب هم‌زمان هم افیون و هم کوکائین توده‌هاست (4)

اگر بخواهیم توده‌ها مذهب را که به‌عنوان خوشبختی تخیلی آن‌ها عمل می‌کند، با چیز دیگری جایگزین کنند، هدف باید دستیابی به "خوشبختی واقعی" باشد. اگر بخواهیم مردم از شر "توهمات خود درباره شرایط موجود" رها شوند، بدین معنا خواهد بود که آن‌ها باید در شرایط واقعی خود تغییری اساسی به‌وجود آورند، یعنی

شرایطی که نیاز به توهم و اوهام نداشته باشد. از این روی نقد مذهب می‌تواند (به شرطی که به جنین اجازه رشد داده شود) نقد "رنج واقعی" و "جهان هزار داماد باشد که مذهب تاج سر آن است" باشد. نقد مذهب باید به نقد جهان انسانی یعنی دولت، اجتماع، حقوق و سیاست بیانجامد. فلسفه پس از برداشتن نقاب از چهره "مقدس" از خود بیگانگی انسان، باید تجلی آن را در جهان "نامقدس" نیز افشا کند.

"در وحله اول این وظیفه فلسفه است... که پس از افشاء از خودبیگانگی مقدس انسان، به افشاء از خود بیگانگی انسان در شکل نامقدس آن پردازد. بنابراین نقد آسمانی به نقد شرایط زمینی، و نقد مذهب به نقد قانون، و نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌گردد".

چنین نگرشی را مارکس در سال 1845 در "تزهائی درباره فویرباخ" ادامه داده و نتیجه‌گیری آن به عمل انقلابی "فعالیت انقلابی، عملی، انتقادی" منجر می‌گردد. "فویرباخ از این حقیقت شروع می‌کند که مذهب از خود بیگانه‌کننده است. جهان به دو جهان تخیلی و جهان خاکی تقسیم شده است. هدف فویرباخ آشتی دادن جهان مذهبی با مبانی خاکی آنست، او اما فراموش می‌کند که پس از اتمام اینکار، هنوز بخش اساسی ناتمام مانده است. این واقعیتی است که مبانی خاکی، از خود جدا شده و در میان ابرها به‌عنوان قلمرو مستقل دیگری خود را مستقر می‌کند و تنها راه توضیح و تفسیر این مسئله، نشان دادن تضاد ذاتی و کشاکش درونی آن است. این جهان را باید از طریق تناقضات آن شناخت و با از بین بردن این تناقضات آن را دچار تحولی انقلابی کرد... فیلسوفان تاکنون تنها جهان را در اشکال مختلفش تفسیر کرده‌اند، اما مساله بر سر تغییر آن است" (5)

شگفت‌آور است که طی چهار دهه‌ی اخیر، دو جنبش مذهبی بوده‌اند که تلاش کرده‌اند جهان را از طریق سرنگونی وضع موجود تغییر دهند تا نسخه خود از قلمرو

ژیلبر آشکار

الهی پادشاهی خدا و اتاق انتظاری برای بهشت بر روی زمین به وجود آورند. این دو جنبش عبارتند از الهیات رهایی‌بخش و اسلام بنیادگرا. کلید درک ماهیت این دو پدیده را باید در ارتباط بین رشد هر یک از آنها با سرنوشت چپ لائیک درک نموده. از سوئی سرنوشت الهیات رهایی‌بخش تقریباً موازی با سرنوشت چپ لائیک در آمریکای لاتین بوده است و درحقیقت الهیات رهایی‌بخش به‌عنوان بخشی از چپ عمل کرده و شناخته می‌شود و از سوی دیگر اسلام بنیادگرا در کشورهای که اکثریت مسلمان هستند پا گرفته و به‌عنوان رقیب و آلترناتیو چپ عمل کرده، تلاش می‌کند که اعتراض علیه "رنج واقعی" را با مسئول جلوه دادن دولت و اجتماع به سوی اهداف خود کانالیزه کند. این در رابطه تناسبی متضاد (در مثال اول مثبت و در مثال دوم منفی) نشان‌دهنده‌ی تفاوت ژرف بین این دو جنبش تاریخی است.

مذهب و رادیکالیسم در عصر حاضر: الهیات رهایی‌بخش

ایدئولوژی الهیات رهایی‌بخش تجلی مدرن فرضیه‌ای است که به گفته میشل لووی، ماکس وبر براساس یکی از داستان‌های معروف گوته آن را "همخونی داوطلبانه" نامیده است که نشان دهنده‌ی ارتباط بین مسیحیت اولیه و سوسیالیسم می‌باشد(6). به بیان دقیق‌تر "همخونی داوطلبانه: بیان‌کننده ارتباط بین مسیحیت اولیه و مدینه فاضله کمونیستی است. ارتباط بین این دو به مرور زمان کمرنگ شده و باعث گشته است که مسیحیت دگردیسی نموده و به ایدئولوژی سازمان‌یافته‌ای برای سلطه اجتماعی مبدل گردد. "کمونیسم" استفاده شده در این‌جا را باید از دکترین کمونیسم که با شروع سرمایه‌داری صنعتی پا گرفته است متمایز کرد. مارکس وبر خود این بُعد مسیحیت بنیادین را به خوبی بیان کرده است:

مارکسیسم و مذهب

"طی دوران کاریسما تیک مذهب آدوران اولیه که ایدئولوژی هنوز به هوا و هوس و مادیات نپرداخته و به سازمانی جهت سلطه جوئی مبدل نگشته است. م[ریدان واقعی باید مالکیت را نفی کنند. از توده های معتقد نیز چنین انتظار می رود که نسبت به مالکیت بی تفاوت باشند. یکی از اشکال این بی تفاوتی تجلی خود را در عشق کمونیسم کاریسما تیک یافته که ظاهراً در جامعه مسیحی اولیه در اورشلیم وجود داشته است. جامعه ای که در آن مالکیت عمومی بوده، درست مانند آنکه هیچ کس صاحب هیچ چیز نبوده است. چنین اشتراکی نامحدود و تعریف نشده با برادران محتاج، مسیونرهای مذهبی و بویژه «پل» یکی از حواریون مسیح. م[را برآن داشت که به جمع آوری اعانه برای هسته اصلی، که گرایش ضدسازماندهی و تمایلات "سوسیالیستی" همراه با "مالکیت اشتراکی" کمونیستی داشت، بپردازند. زمانی که تفکرات مرگ گرایانه و روز قیامتی رنگ باخت، کمونیسم کاریسما تیک در کلیه اشکال خود دچار انحطاط شد و به داخل صومعه عقب نشینی کرد و تنها در آنجا به دغدغه فکری خاصی برای مریدان استثنائی خدا، مبدل شد(7).

این "همخونی داوطلبانه" بین مسیحیت در فاز کاریسما تیک آن و برنامه اجتماعی کمونیست بود که توماس مونزر را در قرن شانزدهم قادر ساخت که برنامه ای اجتماعی براساس بنیادهای مسیحیت ارائه دهد، برنامه ای که فردریک انگلس در سال 1850 آنرا "چشم انداز کمونیسم تخیلی"(8) تعریف کرد. البته این تعریف انگلس خالی از اشکال نیست زیرا او شرایطی را که از لحاظ تاریخی دورانش نامناسب بود به "تخیل انسانی" نسبت داده است. انگلس گرچه خود همخونی بین "کمونیسم" مونزر و مسیحیت اولیه را قبول کرد ولی به نتیجه گیری نامتجانسی رسید که همزمان هم جبرگرایانه و هم ایده آلیستی بود.

ژیلبر آشکار

"شور و فتور مسیحیت بنیادین درباره سلطنت هزارساله مسیح بر روی زمین، نقطه شروع مفیدی بوده است. از سوی دیگر گسترش این ایدئولوژی نه تنها به اکنون، بلکه به زمان آینده به شدت تخیلی بود و در اولین کاربرد عملی خود در چارچوب شرایط، محدود ماند. انتظار برای کمونیسم تخیلی، در حقیقت انتظار برای شرایط مدرن بورژوائی بود." (9)

انگلس می‌توانست جواب خود را به اشکالاتی که وی "پیش‌بینی تخیلی" و "پیش‌بینی نبوغی" نامید از طریق درک هم‌خونی بین "شور و فتور مسیحیت درباره سلطنت هزار ساله مسیح بر زمین" و شرایط تاریخی طبقه دهقان در آلمان پیدا کند، طبقه‌ای که بشدت توسط دگرگونی عمیق اجتماعی و سقوط زندگی تحت فشار قرار گرفته بود. در حقیقت بخش‌های مختلف برنامه دهقانان در آلمان محصول "تخیلات" نبود، بلکه ترکیبی از دو بخش متفاوت بود. یک بخش تمایلات کمونیستی مسیحیت اولیه و بخش دیگر اشتیاق و تمایل "رومانتیک" دهقانان برای بازگشت به سیستم مالکیت اشتراکی آلمان باستان. این دهقانان با خطر پرولتریزه شدن و تهیدستی روزافزون که محصول از هم پاشیدگی تدریجی جامعه قرون وسطائی بود، مواجه بودند. این همان شرایطی بود که سه قرن و نیم بعد، ناردونیک‌ها تحت لوای تمایل دهقانان روسی به مزارع آبشکینا (Obshchina) آنرا مطرح کردند. مارکس و انگلس در مانفیسست کمونیست خود با نام بردن از هر دو حالت، این تلاش‌ها را بعنوان کوششی ارتجاعی توسط بخش کوچکی از طبقه متوسط جهت برگرداندن چرخ تاریخ به عقب نام بردند. (10) اما مارکس سال‌ها بعد در مورد روسیه قبول کرد که تمایل به اشکال اجتماعی قدیمی به معنای حفظ مالکیت اشتراکی بوده و در حقیقت حداقل از لحاظ تئوریک، نگهداشتن چرخ تاریخ مانند فنر عمل کرده و سرانجام به نیروی توانمندی برای جهشی بزرگ به جلو عمل خواهد کرد. (11)

این بعد کمونیستی مسیحیت اولیه همان چیزی است که انگلس در ارزیابی خود از برنامه مونزر ارائه داده است:

"برنامه او پیش از اینکه مجموعه‌ای از خواسته‌های طبقات تهیدست باشد، پیش‌بینی ذکاوت‌مندانه از شرایطی بود که می‌بایست به آزادی‌بخشی پرولتری که به تازگی در حال شکل‌گیری در میان این طبقات بود بیانجامد. این برنامه خواستار برپایی سریع قلمرو خدا بر زمین، یعنی سلطنت هزارساله آن بر زمین بود. قرار بود اینکار توسط بازگشت کلیسا به سرچشمه اولیه خود و الغاء تمام موسساتی باشد که در تضاد با آنچه بودند که مونزر مسیحیت اولیه‌اش نامیده بود. این خود در برگیرنده کلیسای مدرن بود. مراد مونزر از قلمرو سلطنت خدا، دولت و جامعه‌ای بدون اختلاف طبقاتی و مالکیت فردی، و همچنین محو اعمال قدرت دولت بر اعضاء جامعه است. تمام اشکال قدرت و سیادت که خود را تسلیم انقلاب نکرده و به آن نپیوسته است، ناگزیر می‌بایست سرنگون شود، و کار و سرمایه باید اشتراکی و مساوات کامل بر جامعه حکمفرما گردد." (12)

در اینجا دوباره "ماتریالیسم تاریخی" خام که انگلس جوان سعی می‌کرد خود را با آن تطبیق دهد نمایان است. او تلاش نمود که برنامه کمونیستی را منحصرأً به پرولتاریای زیر دست سرمایه‌داری، محدود کند. آنچه که انگلس سعی می‌کرد با از قلم انداختن آن خود را همرنگ جزم موجود سازد- گرچه او خود غیرمستقیم برآن اذعان داشت- این حقیقت بود که:

1- در تاریخ، گرایش کمونیستی به دفعات مکرر در قالب اعتراضات پرولتری نمود داشته است. (13)

2- این گرایش می‌تواند به راحتی در قالب مسیحیت بیان گردد زیرا همخوانی بین آمال و آرزوهای مسیحیت اولیه و کمونیسم وجود دارد. انگلس بجای آن کوشید با

ژیلبر آشکار

ناشیگری، توماس مونزر را بعنوان نمونه‌ای از "چشم‌انداز کمونیسم تخیلی" نشان دهد و بعد مسیحی تفکرات‌اش را تنها بعنوان لباسی نشان دهد، که شرایط تاریخی بر بدن آن پوشانده است.

"اگر مبارزه طبقاتی در آنزمان نشانی از مذهب دارد و اگر منافع، نیازها و خواسته‌های طبقات مختلف خود را در پس پرده‌ای از مذهب پنهان کرده‌اند، هیچکدام توجیه‌گر شرایط موجود نیستند و باید آنها را از دیدگاه شرایط موجود توضیح داد. قرون وسطی در دامن بربریت خام رشد یافت. قرون وسطی، تمدن، فلسفه و سیاست دستگاه حقوقی کهن را به زیر کشید و در تمامی این عرصه‌ها پایه‌ریزی نوینی را آغاز کرد. قرون وسطی از جهان باستان نابود شده، تنها مسیحیت و چند شهر نیمه ویران را نگهداشت؛ در نتیجه روحانیت، انحصار خود را بر آموزش و روشنفکری، غالب نمود؛ پدیده‌ای که در کلیه مراحل اولیه توسعه و آموزش، ماهیت مذهبی خود را نمایان ساخت.

سیاست و سیستم قضائی در دست روحانیت، همگام با سایر علوم به شاخه‌ای از الهیات تبدیل شده و کاملاً از آن متأثر گشتند. دگم‌های کلیسا، مباحث محوری سیاست گشته و نقل قول از انجیل در دادگاه‌های روزمره، به قوانین معتبر تبدیل گشتند. حتی بعد از تشکیل طبقه خاصی از قضات، قضاوت تا زمانی بس طولانی تحت سیادت الهیات بود. این برتری الهیات در قلمرو تفکر و روشنگری، نتیجه منطقی شرایطی بود که در آن کلیسا قدرتمندترین نیروی هماهنگ‌کننده و مشروعیت بخش تسلط فئودالیسم موجود بود.

مشخص است که در چنین شرایطی، تمامی حملات عمومی و آشکار به فئودالیسم در حله اول هجوم به کلیسا است. کلیه دکترین‌های انقلابی اجتماعی و سیاسی، ناگزیر

مارکسیسم و مذهب

به کفرگویی مذهبی مبدل می‌گردند. برای آنکه بتوان شرایط اجتماعی موجود را زیر سؤال برد می‌بایست آنرا از هاله تقدس تهی کرد." (14)

مطالب فوق دو سؤال ایجاد می‌کند: سؤال اول اینست: چرا به جزء شورش‌های متعددی که توسط مرتدان مذهبی صورت گرفت، بسیاری از شورش‌های تهیدستان در قرون وسطی هیچ‌گونه ارتداد مذهبی بوجود نیاورد و حتی از هرگونه ماهیت مذهبی و الهی تهی بودند؟ برای مثال شورش 1378 در شهر فلورانس ایتالیا [شورش پشم بافان که طبقه‌ای از صنعت بافندگی بودند و توسط هیچیک از اصناف نمایندگی نمی‌شدند. م] بنام شورش چیومی، شورش میلوتینز در فرانسه در سال 1380، شورش دهقانان انگلیس در سال 1381، شورش هارل در فرانسه در سال 1382 و شورش کاتالونیا در اسپانیا از این دست می‌باشند. در حقیقت بخشی از شورش‌های دهقانان آلمان در قرن شانزدهم در جنگل‌های سیاه و سوابیای جنوبی در زمینه خواست‌های اجتماعی آغاز شده و از هرگونه آب و رنگ مذهبی بری بودند. سؤال دوم این است که چطور ممکن است شورش تهیدستان اروپا در قرون وسطی، که رادیکالترین جنبش سیاسی عصر خود بود و توسط توماس مونزر رهبری می‌شد، در عین حال به "ارتداد مسیحی" چنین نزدیکی داشت.

پاسخ به این دو سؤال منجر به این شد که تز انگلس به نسیت بگراید: سیادت ایدئولوژی مذهبی در قرون وسطی چنان بود که هیچ‌گونه ایدئولوژی آتئیستی نمی‌توانست در میان اقشار وسیعی از توده‌های تهیدست پا بگیرد. در دورانی که جهان‌بینی مذهبی تمام بسترهای فکری زمان خود را تحت سلطه داشت، بدیهی است هرگونه سرپیچی اجتماعی خود را در چارچوب مذهب بیان خواهد کرد. اما این بدان معنا که انگلس بیان کرده است نیست: "تمام جنبش‌های اجتماعی و سیاسی (محکوم بودند) که شکل مذهبی بخود گیرند." این جنبش‌ها می‌توانستند این طرز تفکر را با

ژیلبر آشکار

خود داشته باشند اما دکترین مذهبی تولید نکنند و تاکید آن‌ها بر مسائل اجتماعی باشد و خواسته‌های خود را در غالب نیمه سکولار بیان نمایند. اما می‌شد که گاهاً تفسیر خاصی از اعتقادات به بیان خواسته‌ها و امیال این جنبش‌ها یاری رسانند. این حقیقت که رادیکال‌ترین ایدئولوژی جنبش‌های تهیدستان علیه جامعه قرون وسطی خود را در قالب ارتداد مسیحی و بازگشت کلیسا به دوران اولیه نشان می‌دهند نه تنها دال بر محدودیتی است که تفکر مذهبی بر آن عصر اعمال می‌کند بلکه، یکی از شکل‌های تاریخی مسیحیت را برای برنامه کمونیستی بازگو می‌کند. ایدئولوژی کمونیستی مونزر در عصری پدیدار شد که جنبش فرماسیون پروتستان، ناقوس مرگ قرون وسطی و شروع دوران معاصر را اعلام کرده بودند. مونزر، هم عصر ماکیاولی بود. ارنست بلفورت بکس کتاب جالب توجهی درباره‌ی جنبش‌های دهقانی نوشته، و در آن کتاب خواسته‌های میشل گیزمر یکی از چهره‌های رادیکال شورش دهقانی آلمان در قرن شانزدهم را به رشته تحریر درآورده است. میشل گیزمر رهبر شورش در قسمت‌های تیرول و سالزبرگ بود. یکی از خواسته‌ها ممنوعیت حرفه بازرگانی بود! ارنست بکس می‌گوید: "تمام این مسائل عمدتاً محصول تفکر کمونیستی قرون وسطی هستند که لعابی از انجیل بر خود داشتند و خواستار حیات دوباره شرایط مسیحیت اولیه و یا برداشت تخیلی آن‌ها از این تفکر بودند. (15) بکس به درستی درباره شورش دهقانی آلمان می‌نویسد: "این جنبش عمدتاً شورشی اجتماعی - دهقانی بود اما لایه‌ای غلیظ از مذهب بر خود داشت. بیان دکترین مسیحی و احساسات انجیلی نه تنها آب و رنگی برونی، بلکه، بخشی از ماهیت جنبش بود. (16) همین "همخونی داوطلبانه" میان مسیحیت اولیه و مدینه فاضله کمونیستی توضیح دهنده این است که چرا جنبش جهانی سیاسی رادیکال چپ که در 1960 شروع شد (زمانی که به سختی می‌توان آنرا زمانی مذهبی نامید!) توانست بخشاً - بخصوص در

مارکسیسم و مذهب

کشورهای مسیحی "حاشیه ای" که قشر عظیمی از مردم فقیر و تهیدست هستند - ابعاد مسیحی به خود بگیرد. این موضوع بخصوص در آمریکای لاتین صادق است، منطقه‌ای که از شروع دهه 1960 رادیکالیسم انقلاب کوبا و پیام سوسیالیستی - اومانیستی در آن رشد زیادی نمود. تفاوت اصلی بین این موج مدرن رادیکالیسم با جنبش دهقانی آلمان در این بود که در امریکای لاتین، مدینه فاضله کمونیستی مسیحی نه بدنبال برپائی اشکال اشتراکی گذشته - گرچه این حقیقت در بعضی از جنبش‌های بومیان آمریکا به چشم می‌خورد - بلکه بدنبال آرزوها و امیال مدرن سوسیالیستی هم‌چون عقاید انقلابیون کوبا و سایر جنبش‌های مارکسیستی بود.

مذهب و رادیکالیسم در عصر معاصر: بنیادگرایی اسلامی

بگذارید نتیجه‌گیری‌های مباحث بالا را درباره موج بنیادگرایی اسلامی که در دهه‌ی 1970 خیزش کرده است، مرور کنیم. اولین جنبه‌ای که خود را نشان می‌دهد غلبه نسبی مذهب در اکثر کشورهای اسلامی در مقایسه با سایر جهان است. مشخصاتی که انگلس درباره جامعه قرون وسطی در اثر جنگ دهقانی در آلمان به آن‌ها اشاره دارد یعنی این حقیقت که "روحانیت کنترل انحصاری بر آموزش و روشنگری را از آن خود کرد"، که "سیاست و سیستم قضائی به شاخه‌هایی از روحانیت مبدل شد"، و بر مبنای قوانین آن اداره می‌شد، و این که قضاوت "تحت کنترل کامل روحانیت" درآمد، که تماماً کلمه به کلمه با شرایطی که در کشورهای مسلمان جاری است، همخوانی دارد.

دلایل این همخوانی عبارتند از:

- سرسختی فرم‌اسیون‌های اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری در قسمت اعظم این مناطق.
- این حقیقت که اسلام از بدو پیدایش سیستمی سیاسی و قضائی بوده است.

ژیلبر آشکار

- این حقیقت که قدرت‌های سرمایه‌داری - استعماری غربی نمی‌خواستند توازن تاریخی - ایدئولوژیکی و مذهبی منطقه را برهم زنند؛ پس، از این عوامل و هر عملی که باعث برانگیختگی شورش‌های فراگیر علیه سلطه آن‌ها می‌شد، اجتناب می‌کردند. - این حقیقت که تضاد بین مذهب نیروهای خارجی استعماری، و مذاهب غالب محلی، عامل دوم را وسیله مناسبی برای شورش‌های ضد استعماری درمی‌آورد. - و این حقیقت که قیام‌های بورژوازی ملی و خرده بورژوازی علیه سلطه غرب و علیه طبقه حاکم بومی - که سلطه غرب از کانال آن‌ها اعمال می‌گردید - بدلائل بالا و یا از روی فرصت‌طلبی، در تقابل با اسلام عمل نمی‌کردند. (تنها استثناء قابل توجه، تجربه کمالیسم است که در امپراطوری عثمانی بوقوع پیوست و هدفش غرب‌گرایی بود). همگی دلایل بالا، عواملی هستند که کشورهای مسلمان هرگز از آنچه انگلس درباره قرون وسطی اروپا گفته، فراتر نرفته‌اند.

اخیراً حتی شاهد قدرت‌گیری چشمگیر ایدئولوژیکی - اجتماعی و سیاسی اسلام بوده‌ایم که خود مدیون خیزش و توسعه بنیادگرائی اسلامی است، آن هم پس از پیشرفت واقعی؛ اما بسیار محدودی که طی دهه‌های گذشته بسوی سکولاریزه کردن این جوامع بدست آمده بود.

توضیحات مختلفی توسط مارکسیست‌ها درباره‌ی این خیزش‌های دوباره، ارائه شده است (17)؛ اما، قابل توجه این است که بنیادگرائی اسلامی عمدتاً بر روی کالبد متلاشی شده جنبش‌های ترقی‌خواهانه‌ی منطقه تحت نفوذ خود شکل گرفته و باعث شده است که بقایای این جنبش‌ها در آتش نابودی، بسوزند. یکی از مشخصات اصلی این فعل و انفعال، عقب‌گرد تاریخی عظیمی است که از اوایل دهه 1970، افول ناسیونالیسم رادیکال طبقه‌ی متوسط، شروع شده است. (نمود بارز آن مرگ جمال عبدالناصر در سال 1970 پس از شکست‌اش از اسرائیل در سال 1967 بود). نیروهای

مارکسیسم و مذهب

ارتجاعی تحت لوای ایدئولوژی اسلام در اغلب کشورهای اسلامی به حیات خود ادامه داده و در تقابل با بقایای چپ در این کشورها بر آتش بنیادگرائی اسلامی دمیده‌اند. اسلام بنیادگرا، با پر کردن خلایی که بدلیل سقوط نیروهای چپ ایجاد شده بود، سرعت خود را بعنوان مؤلفه‌ی اصلی اپوزیسیون بر علیه سلطه غرب، تبدیل کرد. این بعدی بود که اسلام بنیادگرا از ابتدا با خود حمل اما در دوران ناسیونالیست‌های "سکولار" به شدت تضعیف شده بود.

در درون اسلام شیعه، مخالفت شدید با سلطه غرب پس از انقلاب اسلامی 1979 در ایران نمودار گشت و سپس در اوائل دهه 1990 پس از این که گروه‌های مسلح مبارز اسلام‌گرای سنی از جبهه نبرد علیه اتحاد جماهیر شوروی به جبهه نبرد علیه آمریکا نقل مکان دادند، شدت یافت، یعنی بدنبال شکست و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و سلطه آمریکا بر خاورمیانه.

بنابراین، دو شاخه اصلی اسلام بنیادگرا در مناطق وسیعی از کشورهای اسلامی به حیات خود در کنار هم ادامه می‌دهند. یکی از آن‌ها هم جهت با منافع کشورهای غربی بوده و با آن‌ها همکاری می‌کند که پایگاه اصلی آن عربستان سعودی است. کشوری که در میان تمام دولت‌های اسلامی، از همه بنیادگراتر و کوتاه‌اندیش‌تر است. دیگری در ستیز علیه منافع غرب و پایگاه اصلی آن در میان شیعیان و جمهوری اسلامی می‌باشد؛ اما در حال حاضر نوک تیز پیکان این جریان توسط سنی‌های القاعده نمایندگی می‌شود، هر دوی آن‌ها نه تنها در دنباله‌روی کورکورانه از شریعت، متون اسلامی و برنامه‌های بنیادگرایانه وجه اشتراک دارند بلکه در دشمنی با نیروهای چپ نیز همسو و هم‌زبان هستند، بجز موارد استثنائی که نیروی دوم با چپ اشتراک مساعی داشته است. (18)

ژیلبر آشکار

تمام شاخه‌های اسلام بنیادگرا در یک موضوع اشتراک نظر دارند و آن‌هم تعلق خاطر به "مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی" است. به زبان دیگر پروژه اجتماعی آن‌ها تخیلی و اسطوره‌های بوده و نه رو به آینده بلکه رو به گذشته قرون وسطی دارد. آن‌ها بدنبال آنند که بر روی زمین جامعه و دولت اسطوره‌وار اوایل تاریخ اسلام را دوباره احیاء کنند. از این جنبه است که آن‌ها با الهیات رهایی‌بخش مسیحی، فصل مشترکی دارند. (اشاره به مسیحیت اولیه)

برنامه بنیادگرائی اسلامی اما مجموعه‌ای از پرنسپ‌های ایدئالیستی "عشق کمونیستی" نیست، عشقی که از درون بخش‌های سرکوب‌شده تهیدستان که در حاشیه اجتماع زندگی می‌کنند نشئت گرفته باشد. (گروهی که بنیان‌گذار آن به طرز فجیعی توسط قدرتمندان کشته می‌شود چنانکه مسیحیت اولیه مثال خوبی از این حالت است). برنامه اسلام بنیادگرا هم‌چنین بر اساس اشتراک مالکیت باستانی بنا نگشته است، حالتی که در بخش‌هایی از شورش‌های دهقانان آلمان در قرن شانزدهم وجود داشت.

بنیادگرایان اسلامی همه در یک موضوع با هم مشترک اند و آن‌هم به اجرا گذاشتن سیادت طبقاتی. اسلام اسطوره‌ی اجتماعی و سیاسی قرون وسطائی است که چهارده قرن پیش برپا گشته و بنیان‌گذار آن بازرگانی بود که به پیغمبری رسید. کسی که جنگجو بود و دولت و امپراطوری را بنیان گذاشت و سپس در اوج قدرت سیاسی از جهان رخت بربست. پروژه بنیادگرائی اسلامی همچون دیگر تلاش‌ها در برپائی جامعه و کمون طبقاتی چند صد ساله، ناچاراً به برپائی "مدینه فاضله ارتجاعی" خواهد انجامید. حتی پرواز با بال تخیلات نمی‌تواند "اسلام را به شرایط اولیه خود برگردانده و تمام بنیادهایی را که از نظر اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام اولیه است ملغی ساخته (یعنی با فرض توصیف انگلس از برنامه موزر) و منجر به برپائی اجتماعی

مارکسیسم و مذهب

بدون اختلاف طبقاتی، مالکیت فردی و سلطه نیروی دولت بر اجتماع گردد." این عمل تنها منجر به یک عقب‌گرد عظیم تاریخی خواهد شد.

طبیعتاً با در نظر گرفتن مباحث بالا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین اسلام ارتدکس (یعنی اسلامی که دقیقاً به شریعت وفادار باشد) و مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی "همخونی داوطلبانه" وجود دارد که بتوان توسط آن موج عظیم اسلام بنیادگرا را که جوامع مسلمان را در عصر ما فرا گرفته است توضیح داد؟ به چند دلیل می‌توان به این سؤال جواب مثبت داد. اسلام ارتدکس که اکنون قدرتمندترین جریان درون مذهب اسلام است به عدم تفسیر قرآن و شناخت سوره‌های آن بعنوان کلام نهائی خداوند، منجر می‌شود. (19) بنیادگرایی یعنی جریانی که مبلغ عدم تفسیر متون مذهبی است، در بیش‌تر مذاهب دیگر در اقلیت بوده اما در اسلام ارتدکس به جریان غالب تبدیل و بنابراین در دوران اسلام سازمان‌یافته نقش بسیار مهمی بازی می‌کند.

اسلام ارتدکس به دلیل عدم تفسیر محتویات مشخص تاریخی متون مذهبی به نوعی از دکترین بنیادگرایی می‌رسد که خواستار برقراری حکومتی اسلامی است زیرا پیغمبر اسلام بشدت برای برقراری چنین حکومتی جنگید. به همین علت اسلام ارتدکس راه به مبارزه مسلحانه علیه غیرمسلمانان خواهد برد، زیرا تاریخ اسلام از بدو پیدایش، خواستار جنگ علیه سایر اعتقادات جهت گسترش خود بوده است. (20)

جامعه‌شناسی مقایسه‌ای مارکسیستی از مذاهب

پس از تاکید بر "همخونی داوطلبانه" بین مسیحیت اولیه و مدینه فاضله کمونیستی، قبول‌تر "همخونی داوطلبانه" میان اسلام ارتدکس و مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی را نمی‌توان قضاوتی ناعادلانه خواند. این نتیجه‌گیری بر مبنای مقایسه

ژیلبر آشکار

تاریخی - اجتماعی مشترک بین هر دو مذهب بوده و بر سنت مارکس و انگلس و ماکسیم رودینسون، مهمترین مارکسیستی که اسلام را به نقد کشیده است، استوار می‌باشد. (21) اما کماکان مقایسه نسبی تاریخی - اجتماعی مشترک مذهب که بتواند از لحاظ اعتباری با کار ارزنده ماکس وبر برابری کند شدیداً مورد نیاز می‌باشد. گرچه تا بحال تلاش‌هایی در انجام این پروژه صورت گرفته است، (22) از جمله در آثار مارکس و انگلس اشارات ارزشمندی به آن شده، هم‌چنین در تحلیل ماتریالیستی عمیقی که ماکس وبر انجام داده انعکاس یافته است، اما هنوز این پروژه ناتمام مانده و الزاماً باید تلاشی جمعی در راه آن انجام گیرد. "همخونی‌های داوطلبانه" مختلف هر مذهب ریشه در توسعه تاریخی خاص آن دارد. این امر بویژه در مورد ریشه تاریخی هر مذهب صدق می‌کند، آن‌هم با وجود اینکه تمامی این مذاهب در انتها به ایدئولوژی سازمان‌یافته‌ای برای سلطه طبقاتی تبدیل می‌شوند.

ماکس وبر به درستی چنین می‌نویسد:

"بدرستی همه مذاهب بزرگ با یکدیگر متفاوت هستند، این تفاوت‌ها که خود را در قالب رفتارهای تجویز شده نشان می‌دهند در دوران اولیه رشد این مذاهب، در ساختار سلطه و هم‌چنین در اخلاقیات پایه‌ای آن‌ها، بیش‌ترین نمود خود را بروز می‌دهند. بنابراین اسلام توسط پیغمبری جنگجو و جان‌شیران‌اش هدایت می‌شود. اسلام این فرمان الهی را که کفار باید به زور شمشیر تحت سلطه قرار گیرند پذیرفته، قهرمان‌پروری را ستایش کرده و به جنگجویان دین برحق، بشارت برخوردارگی از تمامی لذت‌های شهوانی در هر دو دنیا را می‌دهد. برخلاف آن مذهب بودائی از درون جامعه‌ای از متفکران و زاهدان ریاضت کش برخاست که بدن‌بال‌رهایی نه تنها از نظم اجتماعی آلوده به گناه و گناه فردی، بلکه بدن‌بال‌رهاشدن از خود زندگی هستند. مذهب یهودی از درون جوامع شهرنشین و طبقه‌بندی شده برخاست و توسط پیامبر،

خاخام‌ها و در نهایت روشنفکرانی که آموزش الهی داشتند، هدایت می‌شد. یهودیت توجه خاصی به زندگی بعد از مرگ ننموده و تلاش بر این داشت که دولت شهپر سکولار خود را دوباره برپا کرده و رفاه را از طریق اطاعت و همرنگی با قوانین فقهی برقرار سازد. بالاخره مسیحیت از درون جامعه‌ای برخاست که اعضای آن عضو فرقه عارفانه مسیح و شام آخر بودند. در ابتدا این گروه سرشار از امید در باره‌ی مرگ، رستاخیز و برقراری قلمرو جهانی الهی بودند. به این خاطر قدرتمندان را نفی و نسبت به نظم اجتماعی موجود، که به نظر آن‌ها بزودی پایانش در چشم‌انداز بود، بی‌اعتنا بودند. این جامعه از سوئی بطور کاریسماتیک توسط پیامبران و از سوی دیگر سلسه مراتب‌وار توسط مسئولین هدایت می‌شد. اما این دوره‌های متفاوت اولیه که می‌بایست ناگزیر به جمع‌بندی‌های متفاوتی درباره نظم اقتصادی و سرنوشت تاریخی این مذاهب منجر گردد، نتوانست مانع آن شود که حکومت‌های آن‌ها اثر مشابهی بر زندگی اجتماعی و اقتصادی بجای گذارند. این تاثیرات منجر به ایجاد پیش‌شرط‌های مشابه جهانی جهت سلطه حکومت‌های طبقاتی شدند که پس از پایان عصر قهرمانی کاریسماتیک مذهب و خو گرفتن به زندگی روزمره بر مسند نشستند. (23)

علاوه بر آن، قبول این نکته که مسیحیت و اسلام هر دو "همخوانی داوطلبانه" مختلفی دارند به معنای این نیست که بین آن‌ها تضاد و کشمکش متوازن‌کننده‌ای وجود ندارد. مسیحیت از بدو پیدایش خود همواره در دل خود گرایش‌های متناقضی را پرورش داده است. رشد و توسعه کلیسا بعنوان یک سازمان سرکوب‌گر قرون وسطایی مجموعه‌ی بزرگی از سنت‌های قدرتمند را به سایر سنن کلیسا افزوده و باعث آن شد که انواع مختلفی از دکترین مسیحی ارتجاعی و بنیادگرا بر بستر آن تغذیه کنند. (24) برخلاف مسیحیت، متون مقدس اسلامی به میزان کمی در درون خود رهنمودهای تساوی‌طلبانه را حمل می‌کنند که به دوران مسلمانان اولیه که در جامعه‌ای تحت

ژیلبر آشکار

ستم بودند بر می‌گردد. این باقیمانده‌های عدالت‌خواهانه به تلاش‌هایی جهت بوجود آوردن نسخه سوسیالیستی اسلام منجر شده است.

این حقیقت که مسیحیت و اسلام دارای "همخونی داوطلبانه" خاص خود هستند بدین معنا نیست که توسعه تاریخی هریک از آنها در مسیر طبیعی "همخونی داوطلبانه" منحصر به خودشان ادامه داشته است. این توسعه در مسیر طبیعی جامعه طبقاتی که مذهب در تاروپود آن تنیده است ادامه داشته و به میزان زیادی از سرچشمه اجتماعی آنها فاصله گرفته است. این موضوع در مورد مسیحیت بیش‌تر صدق می‌کند تا اسلام. بنابراین در طی چند قرن، مسیحیت واقعاً موجود جنبه کمتری از ترقی‌خواهی داشته است.

در درون قلمرو مذهب مسیحیت و در درون کلیسای کاتولیک امروزه نبرد سختی بین دو نیرو در جریان است. در یک سو بخش کاملاً ارتجاعی قرار دارد که در ساختار سازمان کلیسا کاملاً غالب است و توسط پاپ جوزف راتزینگر نمایندگی می‌شود و در سوی دیگر معتقدان به الهیات‌رهایی‌بخش قرار گرفته‌اند. این گروه تحت تاثیر رادیکالیزه شدن چپ نوین در آمریکای لاتین است.

قبول این موضوع که بین اسلام ارتدکس و مدینه‌ی فاضله قرن وسطائی - ارتجاعی "همخونی داوطلبانه" وجود دارد هیچ ربطی به آنچه ادوار سعید اورینتالیسم می‌نامد ندارد. (25) این موضوع تنها می‌تواند در تفکر کسانی جلوه کند که صادق جلال‌العظم آنها را مبلغان اورینتالیسم معکوس می‌خواند. (26) تائید "همخونی داوطلبانه" بین یک ایدئولوژی مدرن سیاسی از یک سو و اجزاء درونی یک مجموعه تاریخی - مذهبی از سوی دیگر نمی‌تواند به نظریه "ضرورت‌گرا" و ابدی درباره استفاده سیاسی از آن مذهب گردد. روشن‌ترین مثال در این باره به هنگام ذکر همخونی داوطلبانه بین مسیحیت و سوسیالیسم داده شده است. قبول وجود این ارتباط نمی‌تواند به هیچ

عنوان منجر به این نتیجه‌گیری شود که مسیحیت تاریخی، اساساً سوسیالیستی بوده است! بی پایه بودن چنین نظریه‌ای نشان می‌دهد که در این مقاله بحث "همخونی داوطلبانه" چقدر از ضرورت‌گرایی بدور است. به همین ترتیب قبول کردن "همگرایی داوطلبانه" بین مجموعه اسلامی و مدینه فاضله قرون وسطائی - ارتجاعی در عصر حاضر - که به شکل بنیادگرایی اسلامی خودنمایی نموده است - نمی‌تواند به هیچ عنوان ما را به این باور برساند که اسلام تاریخی اساساً بنیادگرا بوده است. مسلماً این طور نبوده است و گرنه مسلمانان بدون در نظر گرفتن شرایط تاریخی می‌بایست محتوم به افتادن در دامن بنیادگرایی باشند.

قبول تفاوت بین "همخونی داوطلبانه" مسیحیت اولیه و اسلام ارتدکس یکی از کلیدهای درک استفاده تاریخی مختلف از هر یک از این مذاهب بعنوان پرچم اعتراض می‌باشد. این همان است که انگلس تلاش کرد بطور کوتاه در یکی از آخرین آثار خود توضیح دهد، وی در آن اثر، عقاید پیشین خود را در مورد مسیحیت اولیه جمع‌بندی نمود.

"تاریخ مسیحیت اولیه تشابهات قابل توجهی با جنبش معاصر طبقه کارگر دارد. مسیحیت مانند جنبش طبقه کارگر در ابتدا جنبشی برای توده‌های تحت ستم بود: پیدایش آن به عنوان مذهبی بود برای بردگان، بردگان آزاد شده، تهیدستانی که از هر حقوقی محروم بودند. خلق‌هائی که توسط امپراطوری روم به زیر یوغ کشیده شده و یا از سرزمین‌های خویش رانده شده بودند." مسیحیت و سوسیالیسم کارگران هر دو، بشارت دهنده رهائی نزدیک از بردگی و بدبختی است. مسیحیت، رهائی را در جهان، فراسوی زندگی بعد از مرگ و در بهشت دیده، اما سوسیالیسم در این دنیا و در تغییر اجتماع می‌بیند. هر دوی آن‌ها سرکوب و تحت پیگرد قرار گرفته و هواداران آن‌ها مورد تنفر بوده و هدف قوانین مخصوص واقع می‌شوند.

ژیلبر آشکار

مسیحیت به اتهام دشمن نسل بشر و جنبش کارگری به اتهام دشمن دولت، مذهب و خانواده، نظم اجتماعی... این شرایط متوازی بین دو پدیده تاریخی برای نخستین بار طی بررسی قرون وسطی، توجه ما را بخود جلب می‌کند. زمانی که شورش‌های دهقانان سرکوب شده و بخصوص تهیدستان شهری بوقوع می‌پیوندد، این شورش‌ها مانند همه جنبش‌های قرون وسطی ناگزیر بودند نقاب مذهبی بر چهره زده و خود را بمثابه جنبش‌هایی جهت احیاء مسیحیت و جلوگیری از توسعه سقوط و انحطاط جلوه دهند." (27)

در این جا انگلس پاورقی طولانی که در زیر آمده است را درباره اسلام اضافه می‌کند که شباهت زیادی به تئوری‌های تاریخ‌نویس عرب مسلمان قرن چهاردهم یعنی ابن خلدون دارد. انگلس این پاورقی را با تاکید بر تز "نشانه و استتار" (بحث سوء استفاده و دست آویز نمودن مذهب - م) درباره استفاده از مسیحیت برای اعتراضات اجتماعی به پایان می‌رساند:

یک آنتی‌تز قابل توجه به این مسئله، اعتراضات مذهبی در جهان محمدیون، بخصوص در آفریقا بود. اسلام مذهبی مناسب حال شرقی‌ها و بویژه اعراب است یعنی از سوئی برای شهرنشینان شاغل در تجارت و صنعت و از سوی دیگر برای قبایل بادیه‌نشین. اما، همین جا نطفه منازعات شکل گرفته و هر از چندگاه تکرار می‌شود. شهرنشینان ثروتمند شده‌ی به تجملات رسیده، در رعایت قوانین پافشاری می‌کنند. بادیه‌نشینان فقیر بوده، در اخلاقیات خود سخت‌گیر، با حسادت در اندیشه تصاحب این ثروت و لذات می‌باشند. آن‌ها سپس تحت لوای یک پیغمبر و "امام مهدی" جمع می‌شوند تا این خوارج از دین را مجازات نموده، پیروی از مناسک مذهبی و دین واقعی را احیا کنند و در عین حال گنج‌های این یاغیان را هم تصاحب نمایند. پس از گذشت صدسال آنان خود به جایگاهی می‌رسند که یاغیان در آن بسر می‌برند. بنابراین

تصفیه جدیدی در ایمان لازم گشته "مهدی" جدیدی ظهور می‌کند و ماجرا دوباره از نو آغاز می‌گردد. جنگ‌های المرابید آفریقائی - و المحدثها در اسپانیا و آخرین مهدی خارطوم که با موفقیت انگلیس‌ها را ناکام کرد، همه از این طریق قابل درک هستند. جنبش‌هایی به همین روال در ایران و سایر کشورهای مسلمان بوقوع پیوست که از مسائل اقتصادی سرچشمه گرفته اما تمام این جنبش‌ها پوششی مذهبی داشتند. پس از پیروزی، این جنبش‌ها به شرایط اقتصادی موجود اجازه می‌دهند که بدون خدشه‌ای به حیات خود ادامه دهند. بنابراین شرایط کهنه دست نخورده باقی مانده و این تصادمات هر از چند گاهی بوقوع می‌پیوندد. اما برعکس در شورش‌های توده‌ای مسیحی غرب، مذهب تنها نشانه و استتاری است برای حمله به نظم اقتصادی که دیگر کهنه گشته است، این نظم نهایتاً سرنگون گشته، نظم نوینی برپا می‌گردد و جهان به پیش می‌رود". (28)

آگاهی داشتن از "همخونی‌های داوطلبانه" مختلف هریک از این مذاهب به ما اجازه می‌دهد که دریابیم چگونه الهیات رهایی‌بخش مسیحی به چنین بخش مهمی از چپ در آمریکای لاتین، تبدیل شده است؛ اما، کلیه تلاش‌ها در ایجاد یک نسخه اسلامی چنین اتحادی، کم حاصل بوده است. این هم‌چنین به ما کمک می‌کند که درک کنیم چرا بنیادگرایی اسلامی امروز چنین اهمیت زیادی در جوامع اسلامی پیدا کرده و این که چرا موفق شده است چپ را از میدان مبارزه علیه تسلط غرب کاملاً بدر کند، آنهم با استفاده از روش‌های اجتماعی ارتجاعی (بویژه درک "همخونی داوطلبانه" بین اسلام ارتدکس و مدینه فاضله قرون وسطائی - ارتجاعی بسهولت می‌تواند توسعه یافتن اسلام بنیادگرا را در عصر معاصر توضیح دهد.) دلیلی که عبدالوهاب مدب آن را "بیماری اسلام" نامید. (29)

ژیلبر آشکار

منابع دیگری هم هستند که دلایل تاریخی توسعه بنیادگرایی اسلامی را به تفصیل توضیح داده اند (30) آن‌ها به چهار دسته تقسیم می‌شوند: 1- شکست و فروپاشی طبقه متوسط و کوتاهی چپ رادیکال 2- این حقیقت که اسلام بنیادگرا سال‌های بسیاری توسط عربستان سعودی و حامی آن ایالت متحده، بعنوان آلت‌رناتیوی برای چپ مورد حمایت قرار گرفته است. 3- گسترش فزاینده بحران اقتصادی - اجتماعی و سیاسی در چارچوب "خاورمیانه بزرگ". 4- بحران جهانی که محصول تهاجم نئولیبرال‌ها از سوئی و سقوط "کمونیسم شوروی" از سوی دیگر است. باید عوامل دیگری نیز به این‌ها افزود که از آن جمله می‌توان از نیروی تقویت‌کننده "جمهوری اسلامی ایران"، شکست شوروی در جنگ با افغانستان به دست اسلام بنیادگرا، هم‌چنین کمک بزرگی که تجاوز آمریکا به "خاورمیانه بزرگ" به اسلام بنیادگرا نموده است و سرکوب جنبش انتفاضه دوم توسط اسرائیل، نام برد.

عقاید پیش پا افتاده و سطحی اوریان‌تالیست‌هایی که اکنون از سوی محافل زیادی بر سر زبان‌ها افتاده و براساس آن بنیادگرایی اسلامی را تمایل "طبیعی" و ضد تاریخی مردم مسلمان ارزیابی می‌کنند، حرفی بی‌محتوا است. این نظریه حقایق تاریخی بنیادین را نادیده می‌گیرد و چنانچه من اخیراً نوشته‌ام:

"بسیاری در غرب از درک این نکته ناتوان هستند که تبدیل شدن بنیادگرایی اسلامی به قوی‌ترین جریان سیاسی در بین مسلمان به هیچ وجه اصلی "طبیعی" و یا ضد تاریخی بشمار نمی‌آید. آن‌ها چشمان خود را بر این نکته می‌بندند و یا فراموش می‌کنند که در تاریخ چند دهه‌ی معاصر ما، بزرگ‌ترین حزب کمونیست غیرحاکم در جهان - حزبی که رسماً بخود دکترین بی‌خدائی را نسبت می‌داد - در اندونزی بود که بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان را در بر می‌گرفت؛ البته فقط، زمانی که این حزب در حمای از خون توسط ارتش اندونزی که از سوی آمریکا حمایت می‌شد در سال

مارکسیسم و مذهب

1965 سرکوب گشت. آن‌ها چشم خود را بر روی این مثال بسته و یا فراموش می‌کنند که در اواخر دهه 50 و اوائل دهه 60 بزرگ‌ترین سازماندهی سیاسی در عراق و در میان شیعیان جنوب آن کشور نه توسط روحانیون بلکه توسط حزب کمونیست عراق صورت گرفت. (31)

در جواب این اعتراض که پس مطالب فوق ثابت می‌کند که مردم مسلمان برای بیان دیدگاه‌های مترقیانه باید از شر مذهب رها شوند فقط کافی است به دهه‌های بعد از جنگ جهانی دوم اشاره کرد که همزمان با توسعه طویل‌المدت سرمایه‌داری جهانی، اعتراضات توده‌ای در کشورهای مسلمان توسط طبقه متوسط ناسیونالیست رادیکالیزه و رهبری می‌شد که با مباحثات با مذهب موفق به اشاعه مدرنیسم شدند. جمال عبدالناصر بدون شک مسلمانی معتقد و مبادی آداب مذهبی بود اما در انتها وی به دشمن قسم خورده بنیادگرایان تبدیل گشت. نفوذی که وی در اوج معروفیت خود در جهان عرب بدست آورد هم‌چنان بی رقیب مانده است. (32)

جمع‌بندی سیاسی

گرچه بحث سوء استفاده و دست‌آویز نمودن مذهب، بحثی ساده‌اندیشانه و تقلیل‌گرا است و بطور روشن در مورد مسیحیت صادق نیست اما اطلاق آن به بنیادگرایی اسلامی نیز می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد. بنابراین، تظاهر به این که جنبش‌هایی مانند حزب‌الله لبنان و یا حماس فلسطین تنها بیان خاصی از اعتراضات توده‌ای - اجتماعی و سیاسی بوده که اسلام را فقط بعنوان "نشانه و استتار" بکار می‌گیرد و یا فقط بعنوان "زبانی" برای بیان خواسته‌ها از آن استفاده می‌کنند، نگرشی نارساست. این نگرش از درک اهمیت محدودیت‌های ارتجاعی که دنباله‌روی مطلق این سازمان

ژیلبر آشکار

از اسلام بنیادگرا بر پتانسیل رادیکالیزه کردن اعضاء و هواداران آنها اعمال می‌کند ناتوان است.

در حقیقت لازم است که اسلام همانند هر مذهب دیگری در شرایط مشخص اجتماعی و سیاسی جایی که بکار گرفته می‌شود مورد ارزیابی قرار گیرد. بدین طریق می‌توان بین اسلام بعنوان ابزار ایدئولوژیک طبقه حاکمه و اسلام هویت‌ساز اقلیت سرکوب شده مانند مسلمانان مهاجر در جوامع غربی، تمایز قائل شد. (33) هم‌چنین لازم است بین اشکال مختلف اسلام بنیادگرا، تمایز قائل شد. برای مثال بین سازمان بغایت ارتجاعی القاعده، که در عراق، همزمان نبرد علیه اشغال آمریکا و نبرد خونین فرقه‌ای را، با عقاید بغایت توتالیتاریستی‌اش در مورد اجتماع و جامعه مدنی به پیش می‌برد از سوئی، و جنبشی مانند حزب الله لبنان که تحت لوای نبرد علیه اشغال و تجاوز اسرائیل، فرقه‌گرایی سیاسی را محکوم نموده و با وجود این که جمهوری اسلامی ایران را بعنوان بهترین مدل موجود در جهان شناخته، ولی تکثر مذهب در لبنان را به رسمیت شناخته و به اصول دموکراسی پارلمانی معتقد است از سوی دیگر، تفاوت قائل شد. (34)

بهرصورت مبارزه ایدئولوژیک علیه اسلام بنیادگرا (و دیدگاه‌های اجتماعی- اخلاقی و سیاسی آن و نه مبانی معنوی اسلام بعنوان یک مذهب) باید درصدر دستور کار نیروهای مترقی جوامع مسلمان قرار گیرد. (35) برخلاف این مطلب نمی‌توان اشکال زیادی به عقاید سیاسی- اخلاقی و اجتماعی الهیات رهایی‌بخش مسیحی وارد ساخت. این بدین معناست که نبرد ایدئولوژیک با صرفاً بعد معنوی آن نباید حتی توسط افراطی‌ترین آنتیست‌های جنبش رادیکال چپ در اولویت قرار گیرد. (36)

برگرفته از سایت عصر نو

زیرنویس‌ها:

1- برایان تامسون Brian Thompson ، "قرن بیست و یکم قرن مذهب خواهد بود یا نه: نظرات جنجالی مالرا"،

Revue Andre Malraux Review, 30(1/2),2001

2- برای مبحث چگونگی تکامل نظرات مارکس در این مرحله از زاویه آزادی "پرولتاریا توسط خود" بمثابة شالوده "مارکسیسم"، رجوع کنید به میشل لووی، "تئوری انقلاب در مارکس جوان"، لیدن بریل 2003، از همین نویسنده، مقدمه‌ای جالب بر موضوع "مارکسیسم و مذهب" در فصل اول کتاب قابل توجه الهیات رهایی‌بخش در امریکای لاتین، "جنگ خدایان: مذهب و سیاست در امریکای لاتین" Verso 1996 صفحات 4-12. من مدیون میشل دوست عزیز و دیرینه‌ام برای اظهار نظرهای مفیدی که در مورد پیش نویس این مقاله کرده، هستم، که البته مسئولیتی در قبال آن ندارد.

3- این و نقل قول‌های بعدی از "مقدمه" از ترجمه انگلیسی مدرن و تصحیح شده رایج از نسخه اصلی آلمانی زیر می‌باشند:

Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", Marx Engels Werke, Volume 1, Berlin: Dietz Verlag, 1956- p 379-378.

4- در مقاله قبلی در باره این موضوع من از هرئین بعنوان یک استعاره برای بیان ابعاد تحریک کننده مذهب استفاده کرده‌ام . "مارکسیست‌ها و مذهب - دیروز و امروز" ZNet 21 مارچ 2005. یکی از دوستانم که پزشک است به من گفت که تشبیه نسبتاً درست‌تر کاکائو است. چون کاکائو را تحریک‌کننده سیستم اعصاب تعریف می‌کنند که باعث رضایت حس خوشحالی و افزایش انرژی می‌شود

<http://www.wikipedia.org>.

استفاده از آن در اینجا با توجه به محدودیت‌ها استعاره‌ای در واقع به‌جا بنظر می‌رسد

ژیلبر آشکار

5- تزه‌های 4 و 5، مارکس "تزهائی در باره فویرباخ" ترجمه شده توسط سیرل اسمیت و دان کاکسون

2002

<http://www.marxists.org> available at ,On Marxist Internet Archive

6- نقل قول بالا از "جنگ خدایان" اثر بزرگ تئوریک مارکسیستی است که به الهیات رهائی‌بخش اختصاص دارد. حقیقت اینست که "همخوانی‌های" متضاد را باید در خیلی مراحل اولیه مسیحیت جستجو کرد.

7- ماکس وبر، اقتصاد و اجتماع، نگاشته شده توسط رات و کلاس.

Max Weber, *Economy and Society*, ed. By Guenther Roth and Claus Wittich, volume 2, Berkeley : University of California Press 1978, p. 1187

8- فردریک انگلس "جنگ دهقانی در آلمان" فصل دوم، در [Marxists Internet Archive](http://www.marxists.org) موجود است.

9- همان‌جا، تاکید از من، اصلاحات با در نظر گرفتن مجموعه آثار مارکس و انگلس، اصل آلمانی جلد 7، برلین صفحه 346، سال 1960 صورت گرفته است. تمایل انگلس به نشان‌دادن بعد مسیحی درافکار مونزر بعنوان یک سرپوش، علتی است که میشل لووی، ارزیابی از رهبر جنبش دهقانی توسط ارنست بلوخ در کتاب "توماس مونزر والهیات رهائی‌بخش" را ترجیح می‌دهد. (1921) این کتاب هرگز به انگلیسی ترجمه نشد و آخرین چاپ آن در لیپزیگ، رکالم بوده است.

10- مارکس و انگلس، مانیفست حزب کمونیست (1848)، فصل اول در [Marxists Internet Archive](http://www.marxists.org) موجود است.

11- اگر از جنبه تئوریک فقط بنگریم، "کمون‌های روستائی" روسی می‌توانند خود را با توسعه مبانی‌اشان یعنی با مالکیت همگانی بر زمین حفظ کنند، از بین بردن اصول

مارکسیسم و مذهب

مالکیت خصوصی ناشی از این می‌تواند به‌مثابه نقطه خروج مستقیمی باشد از سیستم اقتصادی که جامعه مدرن به آن سو متمایل است...First Draft of Letter to Marx, (1881), available on Marxists Internet Archive Vera Zasulich, (1881), available on Marxists Internet

12- انگلس، جنگ دهقانی در آلمان.

13- کلمه پرولتاریا ریشه تاریخی دارد. این لفظ از کلمه "پرولتاریوس" در لاتین، از زمان رم باستان گرفته شده است و نشان‌دهنده پائین‌ترین قشر از طبقات فرودست، یعنی کسانی که هیچ‌گونه مالیاتی ندادند و تنها ثروت آن‌ها کودکان‌شان بوده است، می‌باشد. بنابراین اصل این کلمه "پرولس" یعنی فرزند است.

14- انگلس، جنگ دهقانی در آلمان. انگلس همین نظر را 36 سال بعد در اثرش لودویک فویرباخ و پایان فلسفه آلمان (1886) تصریح کرد. Marxists Internet Archive

15- ارنست بلفورت بکس، Ernest Belfort Bax، جنگ دهقانی در آلمان 1526-1525 لندن:

. 1899, Co & P. 86 Swan Sonnenschein هم‌چنین در Marxists Internet Archive.

نقل قول‌ها بعلت اشتباهاتی که در متن اینترنتی وجود دارد، از نسخه اصلی چاپی آورده شده‌اند.

16- همان‌جا صفحه 33 (تاکید از من).

17- برای ملاحظه سهم من در این کوشش بویژه به ژیلبر آشکار "11 تز در باره خیزش اخیر اسلام اصول‌گرا"

1981، آشکار "اسلام، افغانستان، فلسطین و عراق در آینه مارکسیست"

Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine and Iraq in a Marxist
New York : Monthly Review Press and London :Pluto Press , 2004 ,Mirror

آشکار جدال توحش‌ها: ساختن جهان بی نظم، مراجعه کنید.

Boulder: Paradigm Publishers and London: Saqi, 2006, ch.2

18- بنابراین خمینی چپ را در ایران تا خلاصی از سلطنت و دستیابی به کنترل بر دولت تحمل کرد: سرنوشت تراژیک بار چپ پس از آن بر همگان روشن است.

19- بنابراین تبعیت حرفی و دقیق کلمات قرآن منجر به استفاده از آن به شکل

امروزی اسلام اصولگرا می‌شود، همان‌طور که عبدالوهاب مدب Abdelwahab

Meddeb به زرنگی توضیح می‌دهد: "کلام قرآن اگر تحت اللفظی خوانده شود،

می‌تواند طنین‌انداز برنامه‌های اصول‌گرایان گردد، می‌تواند پاسخگوی خواست کسانی

باشد که می‌خواهند آن‌را در محدوده‌ای تنگ بگنجانند، برای رهائی از این نیار به

تفسیر دارد." بیماری اسلام "Malady of Islam" انتشارات کمبریج صفحه 6، سال

2003. یکی از نقش‌های کلیدی که مدب در کتابش برای خود قرار داده از این آغاز

می‌شود که: "ما باید دقیقاً تشخیص دهیم کجا کلام - قرآن و سنت - زمینه را جهت

بیان اصول‌گرایانه آن مهیا می‌کند." صفحه 3.

20- البته سیمما و خصوصیات دیگری نیز بصورت کم و زیاد ضروری از ترجمه لفظی و

دگماتیک آیه‌های قرآن بدست خواهد آمد. (نمونه‌های فراوان که بررسی آن‌ها از

محدوده این مقاله خارج است.)

21- برای نمونه خوبی از این بازتاب بر اساس جامعه‌شناسی مقایسه‌ای تاریخی

مارکسیستی، رجوع کنید به مصاحبه‌ای که من حدود بیست سال پیش با رودنسون

انجام دادم.

“Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar”, Middle East Report, 233, Winter 2004

مارکسیسم و مذهب

22- رجوع کنید به پل سیگل، Paul N. Siegel، "بردبار و مبارز: مذهب و قدرت در سراسر جهان" لندن، انتشارات ضد، 1986.

23- وبر، اقتصاد و جامعه، صفحه 1185.

24- برای نشان دادن آن که چگونه عوامل سرکوب‌گر، ماهیت "پرولتاریائی" پیام‌های مسیحیت اولیه را نقض می‌کند، تلاشی توسط مراجع کلیسا، لوک Luke و پل Paul صورت گرفت. رجوع کنید به

Anton mayer, Der zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testment, Olten: Walter Verleg, 1983

25- همان‌طور که بر همگان روشن است، ادوارد سعید در اثرش "اورینتالیسم: درک غرب از شرق (1978) که با پس‌گفتاری، توسط انتشارات پنگوئن در سال 1978 در لندن انتشار یافت، برجسپ اورینتالیست را برای مارکس بکار برد. (او کلا انگلس را نادیده گرفت، گرچه اثرات انگلس در مورد شرق اگر نه بیشتر اما حداقل به اندازه اثرات مارکس قابل توجه هستند). برای نقد بیانیه سعید در این مورد رجوع کنید به ایجاز احمد، در "تئوری: طبقات، ملل، ادبیات"، لندن، 1992.

26- صادق جلال العظم، "اورینتالیسم و اورینتالیسم معکوس"، خمسین، 8، 1981.

27- انگلس، "درباره تاریخ مسیحیت اولیه" (1894)، در Marxists Internet Archive

28- همان‌جا. برای مقایسه با ابن خلدون رجوع کنید به Nicholas S Hopkins، "انگلس و ابن خلدون"

Alif: Journal of Comparative Poetics, 10, 1990.

29- مدب Meddeb، بیماری اسلام، The Malady of Islam

30- رجوع شود به زیر نویس شماره 17.

ژیلبر آشکار

31- نوم چامسکی و ژیلبر آشکار، " قدرت مخاطره انگیز: خاورمیانه و سیاست خارجی آمریکا"، توسط استفن شلوم Stephen Shalom , Boulder : Paradigm Publishers, 2007 صفحه 213 .

32- علیرغم آنکه وجه تشابهی بین نفوذ و تاثیر ناصر در سال‌های 1960 و رهبر حزب الله حسن نصراله طی جنگ 33 روزه لبنان در سال 2006 ترسیم می‌شود، حقیقت اینست که تاثیر ناصر خیلی بیش‌تر و مهم‌تر بود، او نه تنها توسط ده‌ها میلیون به مثابه یک قهرمان ارزیابی می‌شد، بلکه وی را یقیناً رهبر خود قلمداد می‌کردند. 33- من در اکثر نوشته‌هایم در باره اسلام بر این تفاوت تاکید کرده‌ام. در مورد جوامع مهاجر رجوع کنید به آشکار "مارکسیست‌ها و مذهب".

34- برای آگاهی از نظراتم در مورد القاعده رجوع کنید به آشکار "جدال توحش‌ها"؛ در مورد حزب الله، رجوع کنید به آشکارو میشل وارشاوسکی Warschawski Michel " 33 روز جنگ: جنگ اسرائیل با حزب الله در لبنان و عواقبش"، لندن Saqi and Boulder : Paradigm Publishers, 2007.

35- یازده تز درباره خیزش جاری اسلام اصولگرا (فاندامنتالیسم) در سال 1981 از من با این تاکید خاتمه یافت که: حتی در مواردی که اسلام اصولگرا کاملاً فرم ارتجاعی بخود می‌گیرد، سوسیالیست‌های انقلابی در مبارزه با آن باید محتاط باشند. بویژه از افتادن در تله اصولگرایان یعنی مبارزه درباره مسائل مذهبی باید اجتناب ورزند، علیرغم این هم‌زمان باید بطور صریح خواهان جامعه ای سکیولار، بر اساس برنامه‌ای دموکراتیک باشند. آنها می‌توانند به جنبه آنتیستی خود کم اهمیت دهند، اما هرگز نباید به جنبه سکیولاریستی خود کم بها دهند مگر آنکه بخواهند نظرات مارکس را با نظرات محمد جایگزین کنند.

36- حتی در مواردی شبیه حق سقط جنین، مبارزه ایدئولوژیک باید بدون زیرسؤال بردن اعتقادات مذهبی صورت گیرد.

شرق‌شناسی وارونه

ترجمه سیامند زندی

گرایش‌های پس از 1979 در مطالعات اسلام‌شناسی فرانسوی سال‌های 1978-1979 به علت وقوع سه رخداد مهم، شاهد چرخشی عظیم در مطالعات شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی بود. [1] در این جا به رخدادهایی اشاره دارم که در دو عرصه‌ی کاملاً متفاوت، و در نتیجه غیرقابل مقایسه، به وقوع پیوست؛ اما هر سه عمیقاً بر دنیای آکادمیک تأثیر گذاشت. دو رخداد اول در عرصه‌ی تاریخ عمومی بود: 1978 شاهد خیزش توده‌های ایرانی تحت رهبری روحانیون بود که به سرنگونی نظام سلطنتی در 1979 و استقرار «جمهوری اسلامی» به فاصله‌ی کوتاهی پس از آن انجامید. وجه‌تمایز دیگر سال 1978 تکوین خیزش مسلحانه‌ی اسلامی علیه دیکتاتور چپ‌گرا در افغانستان بود که به اشغال کشور توسط اتحاد شوروی در دسامبر 1979 انجامید. سومین رخداد، که در عرصه‌ی تاریخ روشنفکری واقع شد، انتشار شرق‌شناسی نوشته‌ی ادوارد سعید در 1978 است.

به‌علاوه، این تحولات در مقطعی از تاریخ رخ داد که مارکسیسم با ضد حمله‌ی ایدئولوژیک عمده‌ای مواجه بود که از اواخر دهه‌ی 1970 توش و توان یافته بود؛ مارکسیسمی که ده سال پیش از آن، حمایت بخش زیادی از جوانان را در عرصه‌ی جهانی به دست آورده بود و در اغلب کشورهای اسلامی به حامل اصلی ارزش‌های

ژیلبر آشکار

روشنگری و مدرنیته تبدیل شده بود [2]. یکی از صحنه‌های اصلی این ضدحمله فرانسه بود، جایی که گروهی از روشنفکران نام جدید به اصطلاح «فلاسفه‌ی نو» گرفتند؛ روشنفکرانی که بسیاری از آن‌ها چپ‌گرایانِ رادیکال، به‌خصوص مائوئیست، بودند، به مخالفت به عقاید پیشین خود برخاستند و ضدمارکسیست شدند. این مارکسیست‌های سابقِ نوکیش در آیینِ جدید خویش همان جزم و تعصبِ پیشین را نشان دادند و از این‌رو رسانه‌ها با هیجان از آنان استقبال کردند. البته تهاجم ایدئولوژیکی ضدمارکسیستی، شاخه‌ی بسیار پیچیده‌تر، و در نتیجه بسیار سهمگین‌تری، هم داشت که به‌شکل انتقاداتی از دیدگاه چپ، نظیر انتقاداتِ میشل فوکو، مطرح می‌شد؛ انتقاداتی که درنهایت نمونه‌ی اعلا‌ی آن عرضه‌ی ناموفقِ پسامدرنیسم فلسفی در 1979 با انتشار مانیفستِ ژان فرانسویس لیوتار [کتابِ «وضعیتِ پسامدرن: شرحی در باره‌ی دانش» م. آ. بود.

سه رخ‌دادی که در آغاز نام بردم به شکلی چشمگیری با ضدحمله به مارکسیسم درآمیختند. انقلابِ اسلامی ایران، که در همان 1978 که کارول وژتیلایا به عنوان پاپ ژان پل دوم برگزیده شد، میدان گرفت، نشان‌گر بازگشتِ گسترده، و با نیرویی بیش از پیش، «افیون توده‌ها» بود، که مارکسیسم پوزیتیویست، پیش از موقع به موزه سپرده بود. تهاجم شوروی به افغانستان بر موقعیتِ ایدئولوژیک مسکو، کعبه‌ی «کمونیسم»، تقریباً همان تأثیر چشمگیر و منفی‌ای گذاشت که حمله به ویتنام بر موقعیتِ واشنگتن گذاشت. و مشهورترین اثر ادوارد سعید، بی‌رحمانه خودِ مارکس را انکار کرده، او را به دوزخ شرق‌شناسی غربی قوم نسبت داد، مفهومی که به نظر بسیاری از منتقدان، که کمابیش با ایده‌ی مرکزی اثر او اشتراک نظر داشتند ناعادلانه بود.

"شرق‌شناسی وارونه"

یکی از هوشمندترین آن منتقدانِ همدل سعید اندیشمند رادیکال سوری مشهور، حداقل مشهور در جوامع عربی و در زمینه‌ی مطالعات اسلامی، صادق جلال‌العظم بود. مقاله‌ی او "شرق‌شناسی و وارونه" که در ابتدا به انگلیسی انتشار یافت [3]، در همان سال به زبان عربی حجم بیش‌تری یافت و با همان نام به صورت کتاب کوچکی منتشر شد. [4]

العظم بنای بحث خود را بر چیزی نهاد که آن را «یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین دستاوردهای کتاب سعید» می‌نامد یعنی این واقعیت که کتاب سعید «باور همیشگی شرق‌شناسی به وجود تفاوت عمیق هستی‌شناختی میان ماهیت شرق و غرب» [5] را بی‌پرده نشان داد. او به نوبه‌ی خود، به وجود چیزی در اندیشه‌ی عربی اشاره کرد که وی آن را «شرق‌شناسی وارونه» [6] می‌خواند که در دو مقوله تجسم می‌یابد اولین مقوله، که پیش از این توسط سعید معرفی شده، مبتنی است بر بازتولید ثنویت ذات‌گرایانه‌ی شرق‌شناسان، منتها با ارزش‌هایی وارونه، به نوعی که شرق و یا «ذهنیت عربی» - چون اساساً ناسیونالیست‌های عرب مدنظر بودند - عموماً فراتر و برتر از غرب دانسته می‌شوند. مقوله‌ی دوم که آن زمان پدیده‌ی جدید در کشورهای عرب بود و در این جا مورد توجه ماست، چیزی است که در مقاله‌ی العظم چنین توصیف شده است :

تحت تأثیر روند انقلابی در ایران، یک خط فکری سیاسی تجدیدنظرطلبانه‌ی عربی پدید آمد. پیش‌کسوتان اصلی آن، عموماً برخاسته از صفوف چپ هستند... داعیه‌ی اصلی آنان را می‌توان چنین خلاصه کرد: رهایی ملی‌ای را که اعراب از زمان اشغال مصر توسط ناپلئون مشتاقانه دنبال می‌کنند، نه در ناسیونالیسم لائیک (رادیکال، محافظه‌کار یا لیبرال)، و نه در کمونیسم انقلابی، سوسیالیسم و مشابهات آن‌ها، بلکه

ژیلبر آشکار

باید در بازگشت به اصل آن چیزی یافت که «اسلام سیاسی توده‌ای» اش می‌خوانند. [7]

العظم در کتاب خود، با آوردنِ شمار زیادی نقل‌قول برای مستند کردن حرف‌هایش، مشخصات اصلی این عارضه را معرفی و نقد می‌کند. من با حفظِ مفهوم «شرق‌شناسی وارونه»ی العظم، مشخصه‌های مُعَرَّفِ این پارادایم را در شش فرضِ زیر تلفیق می‌کنم؛ مشخصه‌هایی که می‌توان آن‌ها را به محدوده‌ای فراتر از روشنفکرانِ عربِ موردبررسی العظم تعمیم داد.

1. این که شرق اسلامی و غرب نقطه‌ی متقابل یکدیگرند؛ بحث بر سر این نیست، و یا تنها بر سر این نیست، که مردمان شرقی در معارضه با امپریالیسم غربی‌اند، بلکه ایدئولوژی غربی در کلیتِ خود، از جمله انتقادی‌ترین آن‌ها همچون مارکسیسم، برای آن‌ها نامناسب است.

2. این که میزانِ رهایی شرق، نمی‌بایست و نمی‌تواند با استانداردها و ارزش‌های غربی چون دموکراسی، لائیسیتِه و رهایی زنان، سنجیده شود.

3. این که شرقِ مسلمان نمی‌تواند با ابزار معرفت‌شناختی علومِ اجتماعیِ غربی درک و تحلیل شود و هرگونه مقایسه‌ای با پدیده‌های غربی قیاس مع‌الفارق است.

4. این که در تاریخ {جوامع} اسلامی، نیروی محرکه‌ی اصلی یعنی عامل اصلی‌ای که توده‌های مسلمان را به حرکت می‌آورد، فرهنگی، یعنی مذهب، است و اهمیت آن بر عوامل اقتصادی و اجتماعی/طبقاتی که در دینامیسم سیاسی غربی تأثیر می‌گذارد، می‌چرید.

5. این که تنها راه سرزمین‌های مسلمان به سوی رنسانس از مسیر اسلام می‌گذرد، به بیانی دیگر، با عاریت گرفتن و تطبیق دادنِ کلام کلیسای کاتولیک: برای مسلمان‌ها

«خارج از اسلام، راه رستگاری‌ای نیست» [8]

6. این که جنبش‌هایی که با شعار «بازگشت به اسلام» حرکت می‌کنند، آن گونه که در نگاه غربی درک می‌شود، ارتجاعی و واپس‌گرا نیستند، بلکه، برعکس، جنبش‌های پیشرو و مترقی‌اند که در مقابل چیرگی فرهنگی غرب به مقاومت برخاسته‌اند. این الگوی «شرق‌شناسی وارونه» در کوران تحولات سال‌های 1978-1979 بسیار غالب بود، و خیلی سریع از حلقه‌ی روشنفکران عرب یا مسلمان‌زاده بسیار فراتر رفت و به هسته‌ی اصلی روشنفکران کشورهای خاستگاه اورینتالیسم گسترش یافت. به‌ویژه چنان که در سطور آینده نشان خواهیم داد، در صحنه‌ی شرق‌شناسی فرانسه برجستگی یافت.

درواقع، سرشناس‌ترین متفکران چپی که از نوای صور «انقلاب اسلامی» مدهوش شدند نه مسلمان است و نه از اهالی خاورمیانه؛ بلکه کسی نیست - جز میشل فوکو در یک واقعه‌ی مشهور زندگی‌اش. [9] هرچند در خواندن بازاندیشانه‌ی کار وی باید گفت، تحلیل‌های او از سیر حوادث انقلاب ایران به سبب تیزبینی فوق‌العاده در مورد دینامیسم اجتماعی و سیاسی فرایند انقلاب، گیراست. این دستاورد وقتی تحسین‌برانگیزتر به نظر می‌رسد که توجه کنیم این موضوع در زمینه‌ی تخصصی فوکو نبوده است. با این حال، این نکته همچنان باقی است که فوکو مجذوب چیزی شده بود که به گمانش جست‌وجوی «معنویت» بود. به اشتباه همه‌ی آن چه را که از زبان آیت‌اللهی نسبتاً لیبرال، محمدکاظم شریعتمداری، شنیده بود با حقیقت این جنبش یکی گرفت. آیت‌اللهی که بعدها به مخالف سرسخت رهبر انقلاب تبدیل شد. این امر موجب شد که ساده‌انگارانه اعلام کند که پایه‌های کلیدی دموکراسی را باید در اسلام شیعی جست و معنای واقعی برنامه‌ی «دولت اسلامی» همین است. [10]

با این حال، فوکو شرق‌شناس حرفه‌ای نبود. او بدون پشیمانی، از خود دفاع و دلبستگی خود به شورش توده‌های ایرانی را توجیه می‌کرد؛ مدعی بود که دولت

ژیلبر آشکار

روحانیون {...} نتیجه‌ی ازپیش‌تعیین شده‌ی آن جنبش نبود و پیدایش این دولت حمایتی را که جنبش مردم ایران سزاوار آن بود، غیرموجه نمی‌کند. او به‌خوبی و بیش از هر کس دیگری، می‌دانست که روشنفکران فرانسوی به چشم‌پوشی از «افراط‌کاری»های سرکوب‌گرانه‌ی انقلاب‌ها تمایل دارند؛ دلیل آن هم روشن و مرتبط با تاریخ سرزمین خودشان، و کیش رسمی انقلاب فرانس، از جمله فرهنگ ژاکوبینی، فرهنگی که تصادفاً و در جریان کارزار واکنشی ضدمارکسیستی، مشخصاً توسط فرانسوا فوره زیر ضرب قرار گرفت. درنتیجه فوکو تشخیص داد که نیازی به پوزش‌خواهی ندارد، اما دیگر هرگز در زمینی چنین ناآشنا خطر نکرد و وارد نشد. من فوکو را فقط به این دلیل مطرح کردم که این رخداد فوکویی نشانه‌ای از یک گرایش غالب در این دوره بود.

شرق‌شناسان فرانسوی پس از 1979

هدف من در این‌جا به دست‌دادن طرح کلی از تکوین و مسیر حرکت آن عده از شرق‌شناسان فرانسوی است که پس از 1979 شیفته و واله‌ی «شرق‌شناسی وارونه» شدند. البته با توجه به محدودیت صفحات، فقط می‌توان طرحی کلی به‌دست داد. علاوه بر این، انگیزه‌ای برای اختصاص دادن وقت لازم برای نوشتن گزارشی جامع از این نحله ندارم. طرح کلی در این‌جا به این معناست که عموماً فقط به تأثیرگذارترین افراد این نحله و تنها به آثار کلیدی آنان در موضوع اسلام خواهم پرداخت. جوهره‌ی نقطه‌ی عزیمت من - یعنی نقد العظم از «شرق‌شناسان وارونه»ی عرب- به‌خوبی نشان می‌دهد که این پارادایم اصلاً به روشنفکران فرانسوی و یا حتی غربی محدود نیست. بنابراین، به اندازه‌ی کافی باید روشن باشد که هدفم قطعاً این نیست که استدلال‌های «شرق‌شناسان وارونه»ی فرانسوی و غربی در زمینه‌ی ناتوانی

اذهانِ غربی در درک و فهمِ اذهانِ مسلمانان را به خودشان برگردانم (مگر با همدلی ای بی‌قیدوشرط).

سرانجام، باید تصریح کنم که شرق‌شناسی سنتی، در معنای همگانی‌شده توسط ادوارد سعید، در سنتِ فرانسوی مطالعات اسلامی همچنان حضور دارد - از صحنه‌ی عمومی «روشنفکری» حرفی نمی‌زنم که در این صحنه آن سنتِ کلاسیک به قوی‌ترین وجه حضور دارد. در واقع، چنان‌که نشان خواهیم داد، همان‌طور که می‌توان از دنیای چندمنظوره‌ی روشنفکری انتظار داشت، بین این پارادایم‌ها تغییر از یکی به سوی دیگری جریان داشته است این‌که این مقاله را به «شرق‌شناسی وارونه» اختصاص داده‌ام بدان معنا نیست که این امر دغدغه‌ی اصلی من است، به هیچ عنوان چنین نیست. مسئله این است که مخالفت من با شرق‌شناسی سنتی و امپریالیسم غرب موجب نمی‌شود که به هیچ طریق به «لاپوشانی» آن چیزهایی پردازم که به گمانم غلط‌انداز و ناموجه در جهتِ مخالف حرکت می‌کند.

بگذارید ابتدا جایگاه جامعه‌شناختی نسلِ پس از 1979 دانشگاهیانِ فرانسوی را در عرصه‌ی آنچه "مطالعات اسلامی" می‌خوانم، چنان مشخص کنم که این عرصه محدود به منطقه‌ی خاصی از جهان اسلام نشود. این دانشگاهیان در فضای سال‌های پس از 1968 به بلوغ رسیدند: بسیاری از آن‌ها، همچون بسیاری از هم‌نسلانِ خود، در جوانی با پیروی کمابیش وفادارانه از ایده‌های چپ رادیکال شناخته می‌شدند.

بعضی از آن‌ها - باز هم همچون بسیاری دیگر - آنچه بعدها آن را بیماری دوران بلوغ ارزیابی کردند، کنار گذاشتند. با استفاده از عنوانِ استعاری جزوه‌ای که گوی اوکنگم (کنشگر چپ رادیکال همجنس‌خواه فرانسوی) دوسال پیش از مرگِ نابه‌نگامش در 1986 منتشر کرد، می‌توان گفت برخی از آن‌ها «از یقه‌ی مائوئی به عضویت در کلوپ روتاری» [11] گذار کردند. فعالیت‌های پژوهشی این نسل در دوره‌ی پس از «انقلاب

ژیلبر آشکار

اسلامی» 1979 ایران تکوین یافت؛ دوره‌ای که شاهد جهش بنیادگرایی اسلامی ضدغربی و تبدیل شدن آن به نگرانی اصلی قدرت‌های غربی بود. در این میان بیش از همه‌ی فرانسه تأثیر می‌پذیرفت.

سه مشخصه‌ی مهم این گروه پس از 1968 پژوهشگران «مطالعات اسلامی» را متمایز می‌کند. اولیویه روا، یکی از شاخص‌ترین نمایندگان این تفکر، در مباحثه‌ای نسبتاً تازه در باب مطالعات اسلامی این مشخصه‌ها را خودسنجانه تحلیل کرده‌است. [12] نخست آن‌که بیش‌تر افراد نسل پس از 1968/1979 متعلق به رشته‌های دانشگاهی علوم سیاسی و یا جامعه‌شناسی سیاسی‌اند، در حالی که نسل پیش از آن‌ها عمدتاً ریشه در مطالعات سنتی شرقی، همچون تاریخ، قوم‌شناسی و یا لغت‌شناسی تاریخی داشتند. اکثر آنان به جنبش‌های سیاسی اسلامی رادیکال می‌پرداختند که آشکارا زمینه‌ی غالب آن روزها بود و این امر تأثیر مستقیم بر تخصص آن‌ها در علوم سیاسی داشت.

درعین‌حال، در سال‌های پس از 1968، جهان دانشگاهی در فرانسه با تنزل ناگهانی موقعیت اجتماعی و درآمد نسبی آن مواجه شد. در نتیجه، همان‌طور که اولیویه روا با واژگانی تلطیف‌شده بیان می‌کند، دانشگاهیان نسل جدید انگیزه‌ی قوی‌ای برای یافتن منابع درآمد مکمل داشتند. یکی از راه‌حل‌ها - که مشخصه‌ی دوم ماست - به عهده گرفتن «مشاورت» نهادهای مربوط به امور خارجه و امور دفاعی بود (البته این امر همه را شامل نمی‌شد، اما به اندازه‌ی کافی رایج بود که بتوان آن را مشخصه‌ی اصلی دانست). برای برجسته‌ترین «متخصصان» گروه، این فرصت‌ها به فرانسه محدود نبود. رهیافت دیگر گذشتن از مسیر رسانه‌های همگانی بود، چه به شکل دریافت «حق‌القدم» برای «تخصص» دانشگاهیان و چه به عنوان وسیله‌ای برای بالا بردن فروش کتاب‌ها و تألیفات‌شان. رسانه‌ای کردن شدید سومین مشخصه‌ی پژوهشگران

مارکسیسم و مذهب

معاصر جهان اسلام و عرب است. این الگو را می‌توان تعمیم داد؛ امروزه حوزه مطالعات اسلامی در تمام کشورهای غربی مشخصه‌های مشابهی دارد. دو ویژگی آخر - تمایل به فروش تخصص به نهادهای دولتی و رسانه‌ای شدن - در تمام افراد نسل پس از 1979 همزمان تأثیر نکرد. برخی از آن‌ها برای مدتی و در مواردی برای همیشه در مقابل این وسوسه مقاومت کردند. این امر توضیح‌دهنده تفاوتی است که طی سال‌ها در میان گروه «اوربانتالیست‌های وارونه» پدید آمد و آن را توضیح خواهیم داد، باین حال، در دوره‌ی ظهور این پارادایم، تأثیر تحولات تعیین‌کننده‌ای که در ابتدای این گفتار طرح کردم - روند انقلابی ایران، تهاجم نظامی شوروی به افغانستان و انتشار «شرق‌شناسی» سعید - هر سه در پس زمینه‌ی واکنش روشنفکری ضدمارکسیستی، بر تمایز سیاسی دارای ریشه‌های جامعه‌شناختی، که هنوز در مراحل ابتدایی پیدایش خود بود، غلبه یافت.

"شرق‌شناسی وارونه"ی فرانسوی

پژوهشگران مطالعات اسلامی پس از 1979 مشتاق مقابله با خصومت پیش‌انگاشته «شرق‌شناسان» با انقلاب ایران به علت ایدئولوژی و رهبری اسلامی انقلاب، و نیز مقابله با دشمنی «کمونیستی» با «مجاهدین» افغان بودند که با توسل به دلایل مشابه حمله به افغانستان را توجیه می‌کرد. آن‌ها می‌خواستند تصویرپردازی‌های موهن از بنیادگرایی اسلامی احیاشده را رد کنند؛ بنیادگرایی‌ای که تحت تأثیر انقلاب ایران به نحو خیره‌کننده‌ای تشدید و تقویت شده بود. همین امر سبب شد که خود اصطلاح "بنیادگرایی"، [13] (و معادل تقریبی آن به انگلیسی «Fundamentalism») را با این دستاویز که این اصطلاحات ریشه در مسیحیت دارند - معادل فرانسوی در کاتولیسیسم و معادل انگلیسی در پروتستانیسم - رد کردند. این امر که این

ژیلبر آشکار

اصطلاحات از زمان پیدایی‌شان معنا و مفهومی بسیار گسترده‌تر یافته و نشانگر مشخصه‌هایی بود که مصداق کامل نوع اسلامی استفاده مشابه از دین بودند، برای آن‌ها اهمیت نداشت. [14] شگفت‌انگیزترین استدلالی که به کار می‌بردند - شگفت‌انگیز برای پژوهشگران علوم اجتماعی - این بود که جنبش‌های یادشده خودشان خود را «اسلامی» {حرکت اسلامی} معرفی می‌کنند که این صفت اسلامی با معنای منفعل «مسلمان» فرق دارد. به عبارت دیگر، شرق‌شناسان فرانسوی پس از 1979 کمابیش ناآگاهانه ادعای به اصطلاح «اسلام‌گرا» بیان در مورد داشتن حق انحصاری ارائه‌ی قرائتی ستیزه‌جویانه از اسلام را می‌پذیرند. [15]

نخستین استفاده‌ی دیده‌شده از اصطلاح «اسلام‌گرایی» در این معنا و مفهوم جدید به سال 1979 در مقاله‌ای از حبیب بولارس، ناسیونالیست تونس‌ی که در فاصله‌ی 1970-1971 در دولت حبیب بورقیبه صاحب مقامی بود و سپس در دولت زین‌العابدین بن علی نیز سمتی به عهده گرفت، در مجله‌ی نوول ابرواتور (12 مارس) منتشر شد. البته درک او از چیزی که آن «اسلام‌گرایی» نام می‌نهد، جانبدارانه و پشتیبان نیست. سپس این اصطلاح نخستین بار در قلمرو شرق‌شناسی دانشگاهی فرانسه با قلم ژان فرانسوا کلمان در 1980 به کار رفت. [16] کلمان هم چندان تعلق خاطری نسبت به این جنبش‌هایی که توصیف می‌کرد، نشان نمی‌داد. بدین ترتیب، اصطلاح «اسلام‌گرایی» پیش از این که تبدیل به نام و اصطلاح موردعلاقه‌ی «شرق‌شناسی وارونه» بشود، توسط نویسندگان عموماً مخالف و متخاصم به نخستین موج بنیادگرایی اسلامی اطلاق شد. این نویسندگان می‌خواستند با یک کلمه طیف گسترده‌ای از گرایش‌ها - جریان‌های سیاسی‌ای را که بیرق اسلام برداشته بودند، زیر پوشش بگیرند، از مدرن‌ترین تا ... بنیادگراترین‌شان (اصطلاحی که استفاده از آن را در هیچ کجا بر خود ممنوع نمی‌کردند) را.

به این ترتیب برپایه‌ی پارادوکسی اعجاب‌آور، گروه جدید پژوهشگران مطالعات اسلامی، نگران از این‌که مبادا در معرض اتهام خفت‌آور درگلتیدن به «شرق‌شناسی» در معنای توهین‌آمیز آن قرار بگیرند، به منطق نمونه‌وار «شرق‌شناسانه» متشبث می‌شوند؛ بدین ترتیب که فرض می‌کنند بنیادگرایی اسلامی قابل‌فروگاهی به هیچ مقوله‌ی نشأت‌گرفته از غرب نیست. با منطقی کاملاً «شرق‌شناسانه»، از «اسلام‌گرایی» {اسلامیسم} نامیدن این پدیده و در نتیجه محدودکردن آن به پدیده‌ای خاص اسلام دست برداشتند. برای پرهیز از واژه‌ی بنیادگرایی (فوندمنتالیسم Fondamentalisme و انتگریسم Intégrisme) که به زعم آن‌ها بار توهین‌آمیز داشت - درواقع توهین‌آمیز درنظر اذهان سکولار، چه راست {لیبرال} و چه چپ {رادیکال} - بالاخره به استفاده از اصطلاحی رضایت دادند که به گواهی فرهنگ‌های لغت در اصل دین اسلام را به معنای دقیق کلمه و دین موجود توصیف می‌کرد. به این طریق با دادن مشروعیتی آکادمیک به کاربرد اصطلاح "اسلام‌گرایی {اسلامیسم}" برای جنبش‌های سیاسی مختلف، که دم از اسلام می‌زنند و بسیاری از آن‌ها طرفدار خشونت‌اند و متعصب، به آشفتگی میان دین اسلام و برخی از استفاده‌های خاص و نفرت‌آوری که از آن می‌شود، می‌افزایند؛ آشفتگی‌ای که رسانه‌های بی‌اخلاق به نحو فزاینده‌ای به آن دامن می‌زنند. [17]

یکی از عوامل مؤثر و مهم شکل‌گیری این پارادایم جدید فرد‌دانشگاهی‌ای بود که به‌لحاظ نسلی، روشنفکری و جامعه‌شناسی پلِ رابطی بود میان گروه پیشین متخصصان فرانسوی جهان اسلام، که بسیاری از آنان واقعاً فاضل بودند، و گروه جدید که به دلایل وجودی پیش‌گفته - به ویژه به دلیل آثار تخریبی رسانه‌ای کردن - بسیار سطحی‌تر بودند. آثار این فرد‌دانشگاهی، یعنی جامعه‌شناسی سیاسی اولیویه کاره (Olivier Carré)، به نسبت باقی اعضای برجسته‌ی نسل پس از 1979، بسیار کم‌تر به

انگلیسی ترجمه شده است، هرچند که به یقین او فرهیخته‌تر و جالب‌تر است. او در 1979 پژوهشی دانشگاهی انجام داد در مورد نحوه‌ی استفاده‌ی ناسیونالیسم عرب، حوزه‌ی اصلی مطالعات او در آن زمان، از برداشت‌های پیشرو اسلام به قصد مشروعیت بخشیدن به این ناسیونالیسم. [18] برپایه‌ی ایده‌هایی که پیش از آن طرح کرده بود، یکی از فرضیه‌های عمده‌ی اثر او این بود که ظهور یک اسلام پیشرو عرب متمایز در آینده، کاملاً ممکن است - ایده‌ای که من نیز به‌عنوان یک گزاره‌ی کلی به آن باور دارم - و این که این ظهور در آن زمان حال رخ دادن بود - پیش‌بینی‌ای که یقیناً در زمان خودش محل تردید بود، و از آن زمان تاکنون، به گمان من تاریخ آن را بی‌اعتبار کرده است. [19]

بدین‌سان کاره از برخی جهات مستعد محو کردن تمایز میان ناسیونالیسم عربی و بنیادگرایی اسلامی بود. در 1982، او بر شباهت‌های میان آن‌چه او در آن زمان تازه «اسلام‌گرایی» می‌خواند با ناسیونالیسم عربی تأکید کرد، و تأیید این نظر را در شخصیت معمرفدافی یافت که در آن دوره به نظرش آمیزه‌ای از این دو جریان بود. [20] تأکید بر چنین تشابهی فقط در حالتی امکان داشت که از منظر تحلیل گفتمان به مسئله نگاه شود، امری که کاره عمدتاً به آن می‌پرداخت. ناسیونالیست‌ها طبیعتاً نیاز داشتند که مانع تصاحب اسلام توسط رقبایشان شوند؛ در حالی که بنیادگرایان - در دهه‌ی 1960 - به‌ویژه در دوره‌ی «سوسیالیسم عربی» - در تلاش بودند توده‌ها را متقاعد کنند که اسلام آنان نیز به معنایی همان «سوسیالیسم» است و اتهام این را که در تلاش‌اند طبقات ثروتمند پیشین را به قدرت بازگردانند رد کنند. کاره سال بعد در 1983 به همراه میشل سُرّا کتابی منتشر کرد که عموماً دست‌چینی از متون شاخه‌های مصری و سوری جنبش اخوان المسلمین بود، در این اثر او فراتر رفته و کفه‌ی تمایزش در برابر ناسیونالیست‌ها که «تمامیت‌گرا {توتالیتیر}»

می‌خواندشان، به سمت «اسلام‌گرا»ها چرخید.[21] در اظهاراتی با خصلت «شرق‌شناسی وارونه»، او «اسلام سیاسی» را «فرهنگ مردمی» جهان مسلمان خوانده که پس از سرکوب و ناچار به سکوت شدن طی سال‌های طولانی توسط استعمار و رژیم‌های پس از استقلال،[22] بالاخره موفق به بیان خود شده است؛ «شکل مدرن تحقیرشده‌ی فرهنگ عامه‌ی اسلاف»؛[23] «عنصری که از همان ابتدای تجاوز اروپای صنعتی به جهان عرب، به شکل چشمگیری جاودانه می‌نماید، در اهداف، در ابزارها و وسایلیش»، دیدگاهی ملازم با اعتقاد کاره مبنی بر اینکه «گرایش به دین پدیده‌ی دائمی و ضروری جوامع عرب است».[24]

آیا وقتی سورا در کتاب مشترک‌شان می‌نوشت: «نباید این ترفند {خصلت ارتجاعی اخوان المسلمین} را یک‌سره وارونه کنیم تا جایی که اخوان المسلمین را منادیان نوین مدرنیزاسیون بشناسانیم»[25]، قصدش توجه دادن به انحراف همکارش نبود؛ البته این دقیقاً کاری است که کاره با پافشاری بیش‌تر در اثر دیگری که در همین سال منتشر شد، در پیش می‌گیرد؛[26] در آن‌جا، او مقدمه‌اش را با اظهارات خیالی زیر منسوب به یک «اسلام‌گرای» ساختگی به پایان می‌برد:

ارتجاع، بنیادگرایی، تاریک‌اندیشی، آخوندسالاری، قرون وسطا! مبارز اسلام‌گرا با برقی در چشم پاسخ می‌دهد، «جدی باشیم، تنها ترقی‌خواهی واقعی بدیل اسلامی است. تنها مدرنیزاسیون حقیقی مدرنیزاسیون بومی است که ریشه در فرهنگ عامیانه ما دارد، و از فرق سر تا نوک انگشت پا اسلامی است.»[27]

کاره در جاهای دیگر همین اثر بدون انتخاب شخصیت ساختگی اسلام‌گرا، اظهارات مشابهی دارد: جریان «اسلام‌گرا در هماهنگی بلاواسطه با زبان «فرهنگ عامه»، که اسلامی و بنیادگرایانه است، در پی بسیج تجربه‌ی آغازشده‌ی «مدرنیزاسیون بومی» است».[28] این اظهارات دو درون‌مایه دارد، که در ترکیب با یکدیگر، تبدیل به وجه

ژیلبر آشکار

شاخص صورتِ فرانسوی پارادایم «شرق‌شناسی وارونه» می‌شوند: «اسلام‌گرایی» به‌مثابه عاملِ مدرنیزاسیون و مذهب به‌مثابه زبانِ و فرهنگِ ذاتی مردم مسلمان. در 1984، نقطه‌ی عطف تاریخ نسلِ پس از 1979 شرق‌شناسان فرانسوی انتشار کتابِ ژیل کپل (Gilles Keppel) درباره‌ی گروه‌های بنیادگرای رادیکال در مصرِ پس از ناصر بود [29]. کپل هرگز کاملاً هوادار اندیشه‌ی «اوریان‌تالیسم وارونه» نشد، ولی در میانه‌ی راه میان این گرایش و اوریان‌تالیسم سنتی قرار گرفت. او حتی این اولین کتاب خود را به پیش‌گفتاری به خودِ برنارد لویس (Bernard Lewis)، یعنی هدفِ اصلی انتقاداتِ {ادوارد} سعید، مزین ساخت. وی، با اتخاذ لحنی نسبتاً بی‌طرف در توصیفِ بنیادگرایانِ رادیکالِ مصری، استدلالی کرد که معنای کلی آن تأیید صفتِ «اسلام‌گرا» بود. موضع بی‌طرفِ او چنان آسوده‌خیال بود که عمدتاً به متعصب‌ترین و خشن‌ترین حواشی بنیادگرایی اسلامی پرداخت.

به‌علاوه، کپل سریعاً تبدیل شد به آشکارترین نمادِ همه‌ی ویژگی‌های نسلِ جدید (از جمله مسیری که از منتهی‌الیه چپ آغاز شده باشد). کتابِ او الگویی درپیش نهاد که وجه‌مشخصه‌اش تولیداتِ فراوان بعدی آن بود: حجم وسیعی از اطلاعاتِ مفید - که بعدها با دسترسی ویژه‌ی او به منابع دولتی آسان‌تر نیز شد - با مفهوم‌سازی نظری اندک که کتاب بعد از کتاب سطحی‌تر شد. او به ستاره‌ای رسانه‌ای تبدیل شد، به عبارتی نوعی برنارد هانری لوی (Bernard-Henri Lévy) شرق‌شناسی فرانسوی، و به همین ترتیب مشاور دولت‌های غربی و باقی دولت‌ها در مبارزه‌شان علیه بنیادگرایی اسلامی رادیکال. سرانجام نقش فعالی در ترویج و دفاع از ممنوعیت از حجاب در مدارس فرانسه به عهده گرفت.

یک سال بعد از کتابِ کپل درباره‌ی مصر، کتاب اثرگذار دیگری از نسلِ پس از 1979 شرق‌شناسان فرانسوی منتشر شد که این بار بی‌پرده به «شرق‌شناسی وارونه»

اختصاص داشت: کتاب اولیویه روا (Olivier Roy) درباره‌ی افغانستان. [30] روا، مائوئیست سابق، بسیار آشکارا همدلی خود با جنبش‌های اسلامی افغان و دشمنی و ضدیت خود را با آن‌ها که «کمونیست‌ها» می‌خواندشان، نشان داد. هرچند به‌نظر می‌رسید در پیش‌گفتار کتابش به هشدار سُورا توجه کرده است، [31] کارش در واقع تعمیم و تقویت ایده‌ی کاره در ارتقای بنیادگرایی اسلامی به جایگاه منادی مدرنیته بود.

روا تمایزی باب کرد میان «اسلام‌گرایی» و آنچه «فوندمانتالیسم» می‌خواند؛ او به جای «انتگریسم»، صورت فرانسهمآبانه‌ی کلمه‌ی انگلیسی را به کار می‌برد. انتگریسم برچسبی بود که آن چپ‌های فرانسوی که «مجاهدین» افغان را ارتجاعی می‌دانستند به کار می‌بردند؛ «مجاهدین» نیز {در نظرشان} معادل افغانی شوان‌های فرانسه در پایان قرن هجدهم بود. در واژگان روا، «فوندمانتالیسم» همان مفهوم معمول را داشت: هواداری از دعوت به بازگشت به متون مقدس اسلام و پای‌بندی شدید به شریعت. اما او بنیادگرایی اسلامی را با نهضت اصلاح دینی پروتستان مقایسه کرد و نه با بنیادگرایی پروتستان. او تصریح کرد که «اسلام‌گرایی» همان «فوندمانتالیسم» است که در موضع مبارزه و اپوزیسیون قرار گرفته، به‌ویژه در زمینه‌ی شهری یا در جوامع بی‌رحمانه «مدرنیته» شده. [32]

روا با تأکید بر «مدرنیته‌ی اسلام‌گرا»، [33] توضیح می‌داد که «اسلام‌گرا»های افغان، تأثیر گرفته از اخوان المسلمین مصر، در پی «تکوین ایدئولوژی سیاسی مدرنی بر مبنای اسلام بودند، امری که برای‌شان تنها راه کنار آمدن با جهان مدرن بود.» [34] «غرب (لیبرال و مارکسیست) می‌کوشد آن‌چه در واقع محصول مدرنیسم است به قلمرو کهنگی، فئودالیسم، قرون وسطا، و تاریک‌اندیشی منتسب کند.» [35] علاوه بر این، از نظر روا، «بازگشت سیستماتیک به شریعت شرایط برآمدن برخی اشکال مدرنیته،

ژیلبر آشکار

لااقل مدرنیته‌ی سیاسی را فراهم می‌کند» [36] بدین ترتیب که اجازه می‌دهد مذهب به‌عنوان عامل وحدت، بر چندپارگی سنتی جامعه‌ی افغان فائق آید. جدا از این که این تصویر روا از «اسلام‌گراهای» های افغان به‌مثابه عامل فراتر رفتن از چندپارگی‌های رنگارنگ آن جامعه، توهمی بیش نبود، این فرایند در واقع نوعی «مدرنیزاسیون» است که عمری به قدمت ظهور مذهب دارد و ششصد سال پیش ابن‌خلدون با عبارت مشابهی توصیفش کرده است.

سومین نقطه‌ی عطف شرق‌شناسی فرانسوی پس از 1979، که انتخاب‌های من از چهره‌های برجسته‌ی این نسل را به انجام می‌رساند، انتشار کتاب فرانسوا بورگا (François Burgat) در مورد مغرب در 1988 بود. [37] در میان افراد شناخته‌شده‌ی این نسل، بورگا از هر نظر از متعصب‌ترین مدافعان «شرق‌شناسی وارونه» است. وی کار خود را مستقیماً بر نظریات اولیویه کاره بنا کرده که او را «یکی از استادان بلامنازع اندیشه‌ی اسلام سیاسی» [38] می‌داند. نقل قول زیر چکیده‌ی دیدگاه وی را نشان می‌دهد:

سخن‌گفتن از «ایجاد توازن فرهنگی» در پی عقب‌نشینی اجباری غرب در عرصه‌ی سیاست با استعمارزدایی و جنبش کسب استقلال آغاز شد؛ سپس در عرصه‌ی اقتصادی از طریق ملی‌کردن‌ها تداوم یافت؛ این روند رهایی از قیود امروزه در عرصه‌ی فرهنگی خود را با «اسلام‌گرایی» نشان می‌دهد. اسلام‌گرایی به تحت‌سلطه‌های دیروز از کابل تا مراکش امکان می‌دهد بدون توسل به واژگان تحمیلی غرب، هویت خود را باز یابند. [39]

دو اصل بنیادی پارادایم «شرق‌شناسی وارونه»ی فرانسوی چنان که کاره فرموله کرده بود - یعنی: «اسلام‌گرایی» به‌عنوان عامل مدرنیزاسیون و دین اسلام به‌عنوان زبان و فرهنگ ذاتی مردمان مسلمان - نزد بورگا افراطی‌ترین بیان خود را می‌یابند. این دو

اصل با ایده‌ی سومی، آن هم الهام گرفته از کاره، ترکیب شدند؛ ایده‌ی پیوستگی، و نه گسست، میان ناسیونالیسم و «اسلام‌گرایی». این پیوستگی برای بورگا به پیوستگی لحظه‌ی تاریخی ناسیونالیستی و احیای بنیادگرایی اسلامی تبدیل شد. بر همین اساس نوشت: «اسلام‌گرایی به‌مثابه پاسخی مدرن به دشواری‌های مدرنیته، بیش‌تر بیانگر نیاز به پیوستگی است تا گسست».[40]

بورگا این ایده‌ی پیوستگی را با کمک گرفتن از استعاره‌ی موشک سه‌مرحله‌ای استعمارزدایی نشان می‌دهد: مرحله‌ی نخست سیاسی (کسب استقلال)، مرحله‌ی دوم اقتصادی (ملی‌کردن‌ها) و مرحله‌ی سوم فرهنگی/ایدئولوژیک که اسلام‌گرایی نماینده‌ی آن است. این استعاره این نکته را کاملاً نادیده می‌گیرد که این به‌اصطلاح «اسلام‌گرایی» در واقع احیای آن پس از سال‌های زیاد به محاق رفتن - همزمان بود با شکست گسترده و بازگشت در هر دو زمینه‌ی استقلال سیاسی و اقتصادی. دهه‌ی 1970 شاهد بازگشت قدرتمند هژمونی امریکا در جهان مسلمان و پیش‌درآمدی بر سیر قهقرایی نولیبرالی جهانی بود؛ فرایندی که بهترین مثالش مصر «ناصرزدایی‌شده» تحت حکومت انور سادات بود. با استفاده از استعاره‌ی بورگا، باید گفت او توجه نداشت که مرحله‌ی سوم «موشک» در واقع در فاز فرود فعال شده بود - به عبارت دیگر، گسترش بنیادگرایی اسلامی یکی از چند مظهر شکست بزرگ و سیر قهقرایی چندوجهی در تاریخ استعمارزدایی شرق بود.

دیدگاه کاره و بورگا مبتنی بر این فرض کلیدی است که «اسلام‌گرایی» را تنها به‌عنوان امری گفتمانی در نظر می‌گیرند: مدرنیزاسیونی که به زبان دیگری بیان شده. از نظر آنان زبان ناسیونالیست‌ها از غرب امانت گرفته شده بود، اما زبان و گفتار «اسلام‌گرایی» - بازم با استفاده از اصطلاح کاره، بومی بود. نتیجه‌ی نهایی این برداشت به قلم بورگا فروگاهی «اسلام‌گرایی» به صرف یک نحوه‌ی بیان است - یعنی

چنان که بعداً می‌گوید «گفتار مسلمانی» (le parler musulman) - برای برنامه‌ای که اساساً همان برنامه‌ی ناسیونالیست‌هاست. بار دیگر به کلام خودش مراجعه کنیم:

بنابراین اسلام‌گرایی در واقع بیش‌تر زبان است تا مکتب، راهی برای بازنمایی واقعیت که راضی به وام‌گیری از گفتمان مسلط نیست {...}. با کمی اغراق می‌توان اسلام‌گرایی را از دین تفکیک کرد و در این توسل به واژگان اسلام برای بیان پروژه‌ای سیاسی بدیل، تنها تدارکات ایدئولوژیک استقلال سیاسی و تداوم فرهنگی گسست‌های ناشی از استعمارزدایی را دید.» [41]

یکی از جنبه‌های جالب اثر بورگا این است که حاوی مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهایی است که او با شخصیت‌های برجسته‌ی عرصه‌ی «اسلام‌گرایی» داشته است. این متون برخی مواقع بسیار روشن‌تر از توضیحات خود نویسنده‌اند. این‌گونه است که روشن‌ترین ردیه بر نظراتش را «شیخ عبدالسلام یاسین»، بنیادگرای مسلمان شناخته‌شده‌ی مراکشی و پایه‌گذار سازمان «العدل و الاحسان» مطرح می‌کند آن‌جا که به بورگا می‌گوید:

شما ناظران خارجی، با مطالعه‌ی نوشته‌های اسلام‌گرایان ... با تحلیل گفتمان‌شان، تنها نوک کوه یخ را می‌بینید، ... یعنی نکوهش سلطه‌ی فرهنگی غرب ... نکوهش سوءمدیریت امور، وجود این بی‌عدالتی اجتماعی ... در مقالات شما، من تحلیل و آنالیز یک غربی ناب را می‌بینم که با اسلام‌گرایی همدردی می‌کند. بله ... با اسلام اظهار همدردی می‌کنید. اما برای شما، این حوزه‌ی معنوی عامدانه مات و کدر است. شما نمی‌خواهید آن را ببینید؛ شما نمی‌خواهید به آن نگاه کنید. در واقع، من درماندگی روشنفکرانی را که اهمیت و ارزش زیادی به دیدگاه‌های خود می‌دهند، بی‌آن‌که دیدگاه دیگران توجه کنند، تشخیص می‌دهم.» [42]

راه پر پیچ و خم شرق‌شناسی وارونه در فرانسه

اینک به‌اختصار به تحول بعدی «شرق‌شناسی وارونه» در فرانسه می‌پردازیم. نسل پس از 1979 متخصصین فرانسوی جهان مسلمان تحت تأثیر یک واقعه‌ی به‌شدت تراژیک قرار گرفت: قتل، یا مرگ در اسارت، میشل سُرا در 1986 پس از ربایش یک سال پیش او توسط گروهی که خود را «جهاد اسلامی» می‌خواند؛ «جهاد اسلامی» مشکوک به این بود که پوششی است برای حزب‌الله لبنان، که به نیابت از طرف ایران عمل می‌کند. [43] این شوک ویرانگری به جامعه‌ی اوریانتالیست‌های فرانسوی بود، به‌ویژه به اولویه کاره که با سُرا همکاری تنگاتنگ داشت. در پی این امر، تصویر ایران نزد آن‌ها تا حد زیادی تیره شد، همین‌طور مفهوم اسلام‌گرایی نزد بسیاری از آنان.

کاره، در پیش‌گفتار نخستین کتابی که پس از مرگ تراژیک سُرا منتشر کرد، مجموعه مقالاتش در 1991، با نظر به ایران داوری کاملاً متفاوتی از «اسلام‌گرایی» ارائه داد: «نمونه‌ی ایران، به‌ویژه از 1981 به این سو، اعتبار «بدیل اسلامی» را کاهش می‌دهد {...} دریغاً که نمونه‌ی غم‌انگیز میشل سُرا، که با او کار کرده و از او الهام گرفته‌ام، به‌نحوی استثنایی مؤید بازی ستیزه‌جویانه‌ی دو «بربریت» (بنیادگرا و «لاییک مترقی» {کذافی‌الاصل}) است...» [44]

به این طریق کاره به نحوی رادیکال از «شرق‌شناسی وارونه» گسست. شاید بتوانم بگویم که آن را وارونه کرد یعنی به همان شرق‌شناسی سنتی و خالص بازگشت. این شرق‌شناسی سنتی در فرانسه به دو مکتب تقسیم شده است (این امر در مورد سایر اجتماعات شرق‌شناسان صادق است). یکی را فرهاد خسروخاور [45] «نوشرق‌شناسان یا نئو اوریانتالیست»‌ها نامیده، هرچند که نسبتاً گرایش سنتی است؛ به‌طور خلاصه این نظر است که اسلام با مدرنیته ناسازگار است. مکتب دیگر را من «شرق‌شناسی نو» نامیده‌ام، زیرا که واقعاً نوست و تعریف دیدگاهی است که مطابق آن نه‌تنها اسلام

ژیلبر آشکار

و مدرنیته سازگارند، بلکه در جهان اسلام، اسلام تنها راه گریزناپذیر به سوی مدرنیته است، [46] به قول روا که در سطرهای پیشین مورد اشاره قرار گرفت «تنها راه برای تن دادن به مدرنیته». [47]

هسته‌ی مرکزی «شرق‌شناسی وارونه» و شرق‌شناسی سنتی یکی است: دیدگاه ذات‌گرایانه‌ای که بنا به آن برای مردمان {جوامع} مسلمان «دین‌باوری پدیده‌ای دایمی و ذاتی است»، در این‌جا سخن پیش از این نقل شده‌ی اولیویه کاره [48] را تکرار کرده‌ام. مطمئناً کاره با گسست از توهماتش در مورد «اسلام‌گرایی»، اسلام فی‌نفسه را به کنار ننهاده. او با خام‌خیالی آشکار به این باور رسید که زمان «اسلام‌گرایی» در جهان مسلمان به پایان رسیده و «دوران مصالحه‌های پسااسلام‌گرایی فرا رسیده» [49] است. دو سال بعد از این، کتابی بسیار جالب منتشر کرد. در نام کتاب از برآمدن چیزی خبر داد که آن را «اسلام لایبیک» می‌خواند؛ در واقع بازگشتی به آنچه با تأکید بر منحصربه‌فرد بودنش «سنت کبیر» می‌نامیدش. [50]

منظور کاره از «سنت کبیر» سنت دیرینه‌ی اسلامی مستقر شده پس از قرن دهم میلادی تا ظهور و پیدایش نوعی «درست‌آیینی» {اُرتُدُکسی} نوین اسلامی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود؛ «درست‌آیینی» ای مبتنی بر قرائتی خشکه‌مقدسانه از اسلام - به‌ویژه قرائت‌های ابن‌حنبل و ابن‌تیمیه - که زمینه‌ی این موج «اسلام‌گرایی» را فراهم آورده‌اند. کتاب استثنایی کاره دعوتی است به اسلامی متعادل و نسبتاً سکولار شده که تقریباً ممکن بود یک عالم مسلمان روشن‌اندیش نوشته شده باشد. با این حال، سویافتگی نسبت به «شرق‌شناسی نوین» بار دیگر در نتیجه‌گیری کتاب ظاهر می‌شود؛ در آغاز این بخش کاره این نکته را پیش‌فرض می‌گیرد که «در جوامع و فرهنگ‌های مسلمان، سکولاریزاسیون تنها می‌تواند اسلامی

باشد.» [51] - به عبارت دیگر، کاره پیشنهاد می‌کند که در اقلیم مسلمانان، هیچ نوع جدایی تمام‌عیار میان مذهب و دولت رخ نخواهد داد.

پس از آن در 1992، اولیویه روا کتابی منتشر کرد که در آن نوید «شکستِ اسلام سیاسی» را داد. [52] با تکرار ارزیابی پیشین مبتنی بر «شرق‌شناسی وارونه» که «اسلام‌گرایی» عامل مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون است، فتوا داد که این اسلام‌گرایی شکست خورده است. اما روا با یک ترفند معمول دنیای روشنفکری، به جای این‌که بپذیرد که این «اسلام‌گرایی» مدرن و لاییک تنها حاصل تخیل او و همکارانش بوده است - و به عبارت دیگر، شکست مربوط به تحلیل اوست - آن را به موضوع مطالعاتش نسبت می‌داد. حالا می‌نوشت:

«در بازاندیشی، به نظر می‌رسد که کنش سیاسی اسلام‌گرایان، نه تنها به استقرار دولت و یا جوامع اسلامی نمی‌انجامد، یا به منطق تن می‌دهد (نمونه‌ی ایران) و یا به تجزیه‌شدن سنتی، حتی به شکل بازسازی‌شده‌اش (نمونه‌ی افغانستان).» [53]

«اسلام‌گرایی یک لحظه بود، سنتزی شکننده میان اسلام و مدرنیته‌ی سیاسی، که در نهایت هرگز ریشه ندواند.» [54]

دلیل این شکست ادعایی، به نظر روا، بن‌بستی روشنفکری (آپوری) در اندیشه‌ی «اسلام‌گرا» است که بنابر آن، پرهیزکاران شرط لازم برپایی جامعه‌ای اسلامی‌اند، در حالی که قرار است وجود یک جامعه‌ی اسلامی شرط پرورش افراد پرهیزکار باشد. [55]

صرف‌نظر از کم‌مایگی مفرط این توضیح، جا دارد بپرسیم چه‌طور شد که روا از همان ابتدا متوجه این «آپوری» نشد - نارسایی‌ای که حتی زحمت پذیرش آن را هم به خود نداد. روا می‌گوید شکست «اسلام‌گرایی انقلابی» به «دموکراتیزه‌شدن اجتماعی» آن انجامید - {جعل} دلالتی غریب برای یک مفهوم آن هم به دست نویسنده‌ای متعلق به جمعی که اصطلاح «انتگریسم» را در بست به این دلیل که از تاریخ مذهبی

دیگر نشأت گرفته، رد می‌کند. «اسلام‌گرایی» ناکام به آن چیزی تبدیل شد که روا «نوبنیادگرایی» می‌نامد، یعنی تفسیری به لحاظ اجتماعی «محافظة کارانه» از اسلام در مقابل با تفسیری «مدرنیزه‌ساز» - گویی که این خصیصه‌ی از همان ابتدا در قلب این به اصطلاح «اسلام‌گرایی» نبوده است.

کتاب بعدی اولیویه روا کم‌تر از یک سال بعد از حملات سال 2001 القاعده منتشر شد و بخش عمده‌ی آن پیش از این رخدادها نوشته شده بود. [56] به همین دلیل هم در درجه‌ی اول نه واکنشی به شوک وحشتناک پس از 11 سپتامبر، بلکه گامی نو در اندیشه‌های نویسنده بود. نسخه‌ی انگلیسی آن، که خود نویسنده آن را ترجمه و بازنویسی کرده و بر آن افزوده بود، دو سال بعد منتشر شد. [57] در نتیجه، کتاب مملو از ارجاعات مربوط به زمان بسیار مهم «جنگ علیه تروریسم» در دولت بوش است، با این حال قسمت عمده‌ی کتاب تلاش کلی نویسنده برای اعتبار بخشیدن به تحلیل‌های پیشین خود در مقابله با واقعیتی است که بی‌وقفه خلاف آن تحلیل‌ها را اثبات کرده است. این که این کتاب گاهی بیش‌تر شبیه تفسیر فلسفی مغشوشی از اوضاع جهان به نظر می‌رسد تا اثری در علوم اجتماعی، احتمالاً به دلیل اغتشاش نظری {حاکم بر آن} است.

از آن جا که اثر جدید به «پسااسلام‌گرایی» می‌پردازد، می‌توان گمان برد که از کاره تأثیر گرفته است. اما نظریه‌ی روا این است که با بیش از اندازه سیاسی کردن دین، «اسلام‌گرایی» [58] به سوی «پسااسلام‌گرایی» گذر کرده است؛ «پسااسلام‌گرایی» با ترفندی تاریخی به فاصله‌گرفتن فضای مذهبی از فضای سیاسی انجامید؛ هر یک از این دو فضا، «به‌رغم تمایل باز یگران آن‌ها، خودمختار» شدند، و به این طریق «شرایط را برای فرایند سکولارشدن فراهم آوردند». [59] از نظر روا، یکی از نیروهای اصلی «پسااسلام‌گرایی» گذار برخی از سازمان‌ها «از اسلام‌گرایی به ناسیونالیسم» است: او

ادعا می‌کند که «در سراسر خاورمیانه‌ی عربی، گسل میان ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی وضوح کم‌تری می‌یابد»، و حزب‌الله لبنان و حماس در فلسطین دو نمونه‌ی کلیدی این امرند. [60] روا در 2004 نوشت که مثال روشن این تداخل آن است که «تمیزدادن مبارز اسلام‌گرای حماس و عضو ظاهراً لایبک الفتیح عرفات روزبه‌روز دشوارتر می‌شود.» [61] - امروزه با توجه به شکاف عظیم بین این دو نیرو و درگیری آن‌ها، این ادعای روا برای ردّ نظریه‌ی وی کافی است.

به‌هرصورت، مطرح‌کردن حزب‌الله و حماس به‌عنوان نمادِ تغییر «از اسلام‌گرایی به ناسیونالیسم» و سپس استحاله‌ی آن‌ها در قالبِ جدید آمیخته‌ی «اسلام‌گرا - ناسیونالیست» لاقلاً به دو دلیل توجیه‌پذیر نیست. اول این‌که این دو سازمان از همان ابتدای موجودیت، درگیر مبارزه علیه اشغال خارجی سرزمین خود بوده‌اند؛ مبارزه‌ای که هرگز در انحصار نیروهایی که برچسبِ «ناسیونالیست» داشته‌اند، نبوده؛ بلکه به لحاظ تاریخی، طیفِ گسترده‌ای از نیروها این مبارزه را در منطقه راه انداختند که از همان مراحل ابتدایی نیروهای مذهبی مختلف هم در میان آن‌ها نقش برجسته‌ای ایفا کردند. به‌علاوه «کم‌رنگ‌کردن» اهمیتِ «اسلام‌گرایی» سازمان‌های نام‌برده، به این دلیل که در مبارزه‌ای ملی از رقبای «ناسیونالیست» خود پیشی گرفته‌اند، همان‌طور که تاریخ به‌کرات نشان داده، یقیناً منبعِ خطاهای جدی است.

مثالِ عمده‌ی دیگری از نظریه‌ی روا در بابِ «پسااسلام‌گرایی»، مثالِ «جمهوری اسلامی» ایران است. تفسیرهای طولانی او در مورد «سکولاریزه شدن» ادعایی و «روحانیت‌زدایی» [62] از حکومتِ ایران [63] پایه در این توهم داشت که ایران در این دوران (2002 - 2004) در حال تحققِ «عادی‌سازی سیاسی» است [64] (با توجه به این‌که نمونه‌ی اعلا‌ی این فرایند محمد خاتمی رییس «اصلاح‌طلب» «مجمع روحانیون مبارز» بود، وجه تناقض‌آمیز این بیش‌تر است). محمود احمدی‌نژاد

ژیلبر آشکار

رییس‌جمهور بعدی ایران که در سال 2005 انتخاب شد، ردیه‌ی زنده‌ای است بر این ادعای آمرانه که دست‌کم بسیار عجولانه بود. در یک ترفند دیگر تاریخ، احمدی‌نژاد مکلاست.

من می‌توانم بحث درباره‌ی بسیاری از ادعاهای کتاب روا را ادامه دهم، مثلاً اصرار جالب او بر «خصوصی‌سازی دوباره‌ی اسلامی‌سازی» [65] که مثال آن اخوان‌المسلمین در مصر و اتحاد پاکستانی گروه‌های بنیادگرا بودند، گروه‌هایی که به باور روا دیگر علاقه‌ای به تغییر دولت نداشتند؛ «قلمروزدایی» [66] «اسلام‌گرایی» که مثالش این ادعاست که القاعده «آشکارا از خاورمیانه غایب بوده‌است» [67] و این که این جریان «هرگز عملیاتی در منطقه و یا علیه اهداف منطقه‌ای انجام نداده است» [68]، ادعایی که حتی در زمان ظهور و پدید آمدن القاعده در ابتدای دهه‌ی 1990 هم نادرست بود. یا ادعایی به همان اندازه نادرست که «اگر رادیکال‌شدن اسلامی در میان جوانان مسلمان (و تازه‌مسلمان) در غرب را بررسی کنیم، خواهیم دید که سوابق فکری آنان هیچ ارتباطی با مناقشات جاری خاورمیانه ندارد.» [69]

بمب‌گذاری‌های رخ داده در هفتم ژوئیه‌ی 2005 در لندن محکی برای این آخرین ادعای او بود. روا شتاب‌زده از تلاش‌های بی‌فایده‌ی دولت انگلستان برای انکار رابطه‌ی آشکار بمب‌گذاری‌ها با شرکت دولت انگلستان در اشغال عراق حمایت کرد. چند روزی پس از بمب‌گذاری‌ها، او مقاله‌ای در «نیویورک تایمز» منتشر کرد تحت عنوان «چرا از ما نفرت دارند؟ نه به خاطر عراق» [70] وی در آن مقاله شرح می‌داد که عاملان بمب‌گذاری لندن به جنگ آمریکا و بریتانیا واکنش نشان نمی‌دادند، بلکه این جنگ را «جزئی از پدیده‌ی جهانی سلطه‌ی فرهنگی» می‌بینند. یک سال بعد، در جریان تهاجم اسرائیل به لبنان، او در «لوموند» مقاله‌ای منتشر کرد که در آن به «رژیم‌های سنتی» (کذا) و اسرائیل در مورد بهترین راه‌های منزوی کردن حزب‌الله

مشاوره می‌داد، مقاله‌ای که با این جمله پایان می‌یافت: «بیش از هر زمان دیگری، می‌بایست راه‌های سیاسی غالب شوند: این راه الزاماً راه دیپلماسی نیست، بلکه تنظیم قوای نظامی به قصد پیشبرد اهداف سیاسی است.» [71]

در سپتامبر 2006 روا مقاله‌ی دیگری در رسانه‌های بین‌المللی منتشر کرد تحت عنوان «به‌رغم «جنگ»، در حال پیروزی هستیم»، [72] در آن مقاله شرح می‌داد که امروز به لطف «بسیج مداوم پلیس، متخصصان، آژانس‌های اطلاعاتی و دستگاه‌های قضایی» (احتمالاً نمی‌توانست «متخصصان» را از قلم بیندازد) «جهان محل امن‌تری است». بدین طریق در فاصله‌ی زمانی بیست سال، اولیویه روا، که از «شرق‌شناسی وارونه» آغاز کرده بود، به «متخصص»ی استحاله یافت و کیپل‌مآبانه مشاور دولت‌های غربی شد. استحاله‌ای که باتوجه به آن، تحلیل بازان‌دیشانه‌ی او در 2001، که پیش از این نقل شد، بسیار زیرکانه به‌نظر می‌آید، اگرچه با قصد عذرخواهی نوشته شده بود.

از سه «شرق‌شناس وارونه»ی تأثیرگذار ما، کاره، روا و بورگا، تنها سومی است که پی‌گیرانه به نظرگاه‌های اولیه‌اش وفادار مانده است. درواقع، دو کتاب بعدی بورگا در مورد «اسلام‌گرایی» عمدتاً تکرار ایده‌های طرح‌شده در کتاب اول است؛ تغییر که هیچ، در جاهایی که به جدل با هم‌فکران سابقش میدان می‌دهد، گاهی آن ایده‌ها بیش از حد ساده می‌شوند. [73] با این حال او اذعان داشت که در میان جریان‌های «اسلام‌گرایی» گرایش‌های ارتجاعی وجود دارد - گرایش‌هایی که اتفاقاً در انتگریست خواندن‌شان («بنیادگرا» در ترجمه‌ی انگلیسی) تردیدی به خود راه نمی‌دهد. با این حال، از نظر او این گرایش‌ها وصله‌های ناجوری هستند که نمی‌بایست با کُل یکی گرفته شوند.

عناصر ارتجاعی این ترکیب اندیشگی اسلام‌گرایی درواقع تنها یکی نیست. این که صاحبان قرائت "متن‌گرا" (خشک‌اندیشان) یا بنیادگرایان ناگزیر به رشد و تحول‌اند،

به هیچ عنوان نباید موجب پیش‌داوری در زمینه‌ی پیشرفت اسلام‌گرایی و قابلیت آن به بیان خود در نهایت با ارزش‌های «مدرنیته» بشود؛ یعنی این هسته‌ی تغییرناپذیر ارزش‌های جهان‌شمول [74].

بورگا نه فقط به جدل نظری علیه همراهان پیشین «شرق‌شناسان وارونه»ی خود پرداخت، بلکه - می‌بایست تأکید کرد - خصوصاً شجاعانه علیه موج اسلام‌هراسی‌ای ایستاد که پس از حملات 11 سپتامبر فرانسه را درنوردید. او با سیاست‌های کشورش و گرایش حاکم در رسانه‌ها در مورد موضوعاتی چون ممنوعیت حجاب در مدارس یا نقش فرانسه در لبنان مخالفت کرد. این قدردانی لازم مرا به جایی می‌رساند که می‌خواهم مطلبم را با آن به پایان ببرم: با بازگشت به نقطه‌ی شروع: مقاله‌ی صادق جلال‌العظم در 1981.

العظم مقاله‌ی خود درباره‌ی «شرق‌شناسی وارونه»ی عربی را با این ادعا پایان برد که شرق‌شناسی وارونه «در نهایت کم‌تر از خود «شرق‌شناسی» ارتجاعی نیست.» [75] به گمان من این احکام جهان‌شمول نیستند. همانند هر ارزش‌داوری دیگر، هر پدیده‌ای می‌بایست در متن و موقعیت خود قرار گیرد و ارزیابی شود. با گذار از بافت عربی به بافتی غربی، نقش «شرق‌شناسی وارونه» به نحو رادیکالی تغییر می‌کند. در بافت غربی، تسلیم‌شدن به عقب‌نشینی تاریخی‌ای با اثراتی عظیم است، در بافت غربی، بیش‌تر نوعی مقاومت در مقابل ایدئولوژی امپریالیستی غالب و همدردی با کسانی است که آماج این ایدئولوژی‌اند. بورگا تجسم نمونه‌وار این نگرش است، که وجوه مشترک بسیاری با «جهان سوم‌گرایی» دوره‌های پیشین دارد؛ سردمداران آن «جهان سوم‌گرایی» نیز با دلدادگی کور به دشمن دشمن خود، به خودفروبی میدان می‌دادند.

توصیفِ ماکسیم رودنسون از نگرشِ «جهانِ سوم‌گرا» به اسلام در 1968 شباهتِ غربی به آنچه تاکنون گفته‌ام دارد و نشان می‌دهد «شرق‌شناسی وارونه» در واقع پدیده‌ای مکرر است.

جهان‌شمول‌گرایی‌ای که (ایدئولوژیِ ضداستعماریِ چپ) از ریشه‌های لیبرال و یا سوسیالیستِ خود اخذ کرد، برخلاف انتظار کوشید به پذیرش و درنهایت تجلیل از خصیصه، تبدیل شود. نگرش این گرایش از نیرویی پایه‌ای، تحت استثمار، ستم‌پدیده، صریح و بی‌رحم، نیرویی که به شکلی قطعی دنیای کهن فقر و سلطه را از بنیاد برخواهد کند، به جهان سوم تعمیم می‌دهد. پس از آن است که ارزش‌های ذاتی این مردمان سابقاً تحتِ استعمار احترامی ویژه می‌یابد؛ چیزی که سوءتفاهم‌هایی کاملاً عادی موجب کاهش یافتن و تقلیل آن نمی‌شود؛ مگر در اشکالی ویژه، دقیقاً همان ارزش‌هایی که محیط اروپایی مورد اشاره را به تحرک و جنب‌وجوش وامی‌دارد. برای برخی از آن‌ها که در این زمینه تعهد عمیق‌تری داشتند، اسلام همچون نیرویی فی‌نفسه «مترقی» به‌نظر می‌رسید. [76]

میان «کارشناسان»ی که به دولت‌های غربی درمورد پیشبرد سیاست‌های امپریالیستی مشاوره می‌دهند و «شرق‌شناسان وارونه» که همین سیاست‌ها را محکوم می‌کنند، از نظر من تفاوتی کیفی وجود دارد؛ هرچند «شرق‌شناسان وارونه» به‌شدت در مورد افرادِ آماج این سیاست‌ها دچار توهم‌اند و از این‌رو مقدمات دلسردی‌ها و تضعیف روحیه را فراهم می‌کنند. باین‌حال، همچنان با تداوم مبارزه‌ی سیاسی و فکری علیه سیاست‌های امپریالیستی غرب، وظیفه‌ی خود می‌دانم، مثل همیشه، نگرش‌هایی را که معتقدم سرچشمه‌ی انحراف در این سوی حصار و میدان سیاست است را مورد انتقاد و بررسی قرار دهم، حال هر قدر هم با آن‌ها در برخی امور مهم همگرایی‌ها و هم‌نظری‌هایی داشته باشم.

برگرفته از سایت نقد اقتصاد سیاسی

پی‌نوشت‌ها:

[1] – Gilbert Achcar استاد دانشکده‌ی مطالعات شرقی و افریقایی (SOAS) دانشگاه لندن است. متن حاضر سخنرانی نویسنده در کنفرانسی است که در چهارمین یادبود ادوارد سعید در 20 نوامبر 2007، توسط دپارتمان انگلیسی و ادبیات تطبیقی دانشگاه وارویک برگزار شد. این متن برای انتشار بازنگری شد. متن انگلیسی توسط نویسنده ترجمه و آماده شد و ترجمه‌ی حاضر بر مبنای دو متن فرانسه و انگلیسی متن به فارسی صورت پذیرفته است.

[2] – جنگِ ژوئن 1967 به گذار از «مارکسیسم عینی» به «مارکسیسم ذهنی» شتاب بخشد، چیزی که عبدالله لاروی، در همان آغاز جنگ حس کرده بود، که در جهان عرب رخ خواهد داد؛ نگاه کنید به اثر او تحت نام *ایدئولوژی معاصر عرب*، با مقدمه‌ی ماکسیم رودنسون، پاریس: فرانسوا ماسپرو 1967.

[3] – صادق جلال‌العضم، "شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه"، در *خمسین*، 8، لندن: Ithaca Press، 1981 (تاریخ مقاله «پاییز 1980» است)، صفحه‌ی 26 - 5 بازنشر در A.L. Macfie, ed., *Orientalism : A Reader*, New York : NYU Press, 2000, pp. 217 – 238

[4] – العظم، الاستشراق والاستشراق معکوساً، بیروت: دارالحدائث، 1981.

[5] – *خمسین*، ص. 18، Macfie, ed., p.230

[6] – نگرش بنیادی به غرب، بر همان مدل و پایه‌ی «شرق‌شناسی» بر خود نام "غرب‌گرایی، Occidentalisme"، گرفته و موضوع آثار و کتب بی‌شماری بوده است. از مفهوم «شرق‌شناسی وارونه» (Orientalism in reverse) گاهی برای اشاره به همین نگرش استفاده می‌شود، نگرشی متقارن با شرق‌شناسی، که در مقاله‌ی العظم نیز

بررسی شده است. با این حال بهتر است که این نامگذاری پیشنهادی او را به پدیده‌ای که عنصر اصلی مقاله‌ی او را تشکیل می‌داد و در اینجا بررسی شده، اختصاص دهیم، که آن‌گاه که موضوع بر سر یک «شرق‌شناسی» با این ویژگی که در آن ارزش‌های «اوربانتال {شرقی}»، بر خلاف «شرق‌شناسی» سنتی، با نگاهی مثبت مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

[7] -خمسین، ص. 22، 234، Macfie, ed.,

[8] There is no salvation outside of the church. م

[9] -مراجعه کنید به مقالات و مصاحبه‌های او در 1979-1978 در مورد ایران، گرد آمده در *Michel Foucault, Dites et écrits II, 1976-1988* پاریس: {انتشارات} گالیما، 2001، صص: 662-794.

[10] -بدترین مقاله‌ی فوکو، همانی است که تحت عنوان «روای ایرانیان چیست؟» در اکتبر 1978 در *نوول ايسرواتور منتشر کرد (Dits et écrits II, pp. 688-694)*. در مورد این «دسته‌گل به آب‌داده‌ی» فوکو در مورد ایران، نظر تلخ و تند ماکسیم رودنسون را در کتابش *اسلام: سیاست و اعتقادات*، Paris: Fayard, 1993, pp 310-327 ببینید.

[11] -. **Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary** مارس، Agon 2003، با مقدمه‌ای از سرژ حلیمی.

[12] - Olivier Roy, «Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ?»

اولیویه روا، «آیا اسلام‌شناسان، اسلام‌یسم را ابداع کرده‌اند؟»

«Esprit, Aout – Septembre 2001, pp. 116-136»

[13] - Intégrisme

[14] - برای استدلالی در مورد استفاده‌ی کاملاً مشروع از اصطلاح «بنیادگرایی»، به مقاله‌ی فوق‌العاده عالی العظم «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches» [بازنگری بنیادگرایی]

ژیلبر آشکار

اسلامی: طرحی انتقادی از دشواری‌ها، ایده‌ها و رویکردها] بخش‌های اول و دوم، در بولتن آسیای جنوبی، 1&2، XIII، 1993 صص. 121-93 و XIV، 1994 صفحات 98-73 مراجعه کنید.

[15] -اصطلاحاتی چون «اسلام سیاسی» یا «اسلام مبارز» همین اشکال را دارند.
[16] Jean – Francois Clement, “Pour une comprehension des mouvements islamistes”, *Esprit*, 1980

[17] -نخستین استفاده‌ی دیده شده از اصطلاح «اسلام‌گرایی {اسلامیسم}» در این مفهوم جدید به 1979 در مقاله‌ای از حبیب بولارس در مجله‌ی **نوول ايسرواتور** (12 مارس) بود؛ حبیب ناسیونالیستی تونسی بود که در فاصله‌ی 1970-1971 در دولت حبیب بورقیبه بود و سپس در دولت زین‌العابدین بن‌علی نیز پستی به عهده داشت. البته ارزیابی او از آنچه «اسلام‌گرایی» نامید، پوزش‌خواهانه نبود. سپس این اصطلاح نخستین بار در قلمرو شرق‌شناسی دانشگاهی فرانسه با قلم ژان فرانسوا کلمان در مقاله‌ی «برای درک بهتر جنبش‌های اسلامی»، (*Esprit* ژانویه 1980، صص. 51 - 38) به کار رفت. کلمان نسبت به جنبشی که معرفی کرد اصلاً همدلی نداشت. پارادوکس این‌جاست که «اسلام‌گرایی»، پیش از این که اصطلاح موردعلاقه‌ی «شرق‌شناسی وارونه» بشود، عموماً توسط نویسندگان متخاصم به نخستین موج بنیادگرایی اسلامی اطلاق شد. این نویسندگان می‌خواستند با یک کلمه طیف گسترده‌ای از جریان‌های سیاسی‌ای را که بیرق اسلام را برافراشته بودند، زیر پوشش بگیرند: از مدرن‌ترین تا ... انتگریست/بنیادگراترین آن‌ها(اصطلاحی که ابایی از استفاده از آن نداشتند).

[18] - اولیویه کاره، مشروعیتِ اسلامیِ سوسیالیسم‌های عربی، تجزیه و تحلیلِ مفهومی - ترکیبی کتاب‌های درسیِ مصری، سوری و عراقی. پاریس FNSP، 1979. "فرضیه"ی کاره خلاصه شده. صفحه‌ی 257.

[19] - برای دیدنِ گفتگویی در مورد این مسئله، به مقاله‌ی من، «مذهب و سیاست امروز از نظرگاهی مارکسی» در: Global Flashpoints: واکنش‌ها به امپریالیسم و نفولبرالیسم، Socialist Register 2008، لندن Merlin Press, 2007، صص. 55 - 76. مراجعه کنید.

[20] - کاره "اتوپایِ اسلام‌گرا در خاورمیانه‌ی عربی و به‌ویژه در مصر و سوریه"، اثری نوشته شده به همراهی میشل سورا، با توجه به این‌که بخش‌های تهیه شده توسط هرکدام از نویسندگان مشخص است، در کتابی به ویراستاری کاره، «اسلام و دولت در جهانِ امروز» پاریس، PUF 1982، صص. 20 - 13 (بخش مربوط به کاره). کاره به همین طریق اعتبار علمی خود را بر سر استفاده از اصطلاح "اسلام‌گرا" گذاشت، امری که توسط ماکسیم رودنسون نقد شده بود.

[21] - کاره و ژرار میشو (نام مستعار سورا)، پرونده‌ی، اخوان‌المسلمین در مصر و سوریه (1982 - 1928) پاریس: انتشارات گالیمار/جولیار 1983.

[22] - همان‌جا - ص 205.

[23] - همان‌جا - ص 219.

[24] - همان‌جا - ص 218.

[25] - همان‌جا - ص 203.

[26] - کالر بریر، اولیویه کاره، اسلام: نبرد علیه غرب؟ پاریس، انتشارات Autrement، 1983. کالر بریر روزنامه‌نگار فرانسوی پیش از این در تألیف کتابی در مورد انقلاب ایران دست داشت که آن را بیش از اندازه متعصبانه ارزیابی کرده‌اند (کالر بریر و پیر

ژیلبر آشکار

بلانشه، ایران: انقلاب به نام خدا، پاریس: نشر Seuil، 1979). این کتاب مصاحبه‌ی جالبی با میشل فوکو در خود داشت وقتی رژیم جدید ایران شروع به نشان دادنِ خصلت‌های استبدادی خود کرد، اسباب سرافکندگی فوکو شد. (فوکو، گفته و نوشته‌ها II، صص. 743 - 755)

[27] -کاره، "اسلام سیاسی در مصر"، در بریر و کاره، اسلام: جنگ علیه غرب؟ صفحه‌ی 138.

[28] -همان‌جا - صفحه‌ی 172.

[29] -ژیل کپل، پیامبر و فرعون، جنبش‌های اسلام‌گرایست در مصر معاصر، پاریس، La Découverte 1984

[30] -روا، افغانستان، اسلام و مدرنیته‌ی سیاسی، پاریس، نشر Seuil، 1985.

[31] -همان‌جا - ص 11.

[32] -همان‌جا - صص 13 - 12.

[33] -همان‌جا - ص 17.

[34] -همان‌جا - ص 94.

[35] -همان‌جا - ص 110.

[36] -همان‌جا - ص 214.

[37] -فرانسوا بورگا، اسلام‌گرایی در مغرب: صدای جنوب، پاریس Karthala : 1988. نقل‌قول‌ها در این‌جا از چاپ سوم این کتاب است: اسلام‌گرایسم در مغرب، پاریس: Payot، 1995.

[38] -بورگا، «از دشواری‌های نامیدن: بنیادگرایی، فوندامنتالیسم، اسلام‌گرایی»، ناشر Esprit، مارس 1988، ص 137.

[39] -بورگا، اسلام‌گرایی در مغرب، ص 80.

[40] - همان جا - ص 68.

[41] - همان جا - ص 70.

[42] - همان جا - ص ص. 71 - 72 نقدی بسیار خوب از نظریات فرانسوا بورگا، که در مسیر همان خطوط پیشین است را در مقاله‌ی بسیار خوب محمدشرف فرجانی (Mohamed-Cherif Ferjani) و صدری خیاری (Sadri Khiari)، "خطوط و پارادوکس‌های اسلام سیاسی معاصر"، *Contre Temps*، پاریس Textuel : شماره 12، فوریه 2005، صص. 105 - 95 ببینید. در این مطلب همچنین در سوتیتر از مفهوم «شرق‌شناسی برعکس»، ترجمه‌ی ممکن دیگری از فرمول العظم اشاره می‌کند، بی آن‌که اشاره‌ای به منشاء این اصطلاح کرده باشد.

[43] - با استفاده از واژگان نظامی می‌توان گفت در این دوره تهران درگیر در یک "عملیات نامتقارن" علیه فرانسه بود در مقابل حمایت گسترده‌ی پاریس از بغداد در جریان جنگ عراق - ایران

[44] - کاره، اتویپای اسلام‌گرا در خاور عربی، پاریس؛ FNSP، 1991، ص. 16. اصطلاح «توحش» را سُورا در مورد رژیم سوریه به کار گرفت. رجوع شود به مقاله‌ی او بانام مستعار ژرار میشو (Gérard Michaud) "حکومت توحش، سوریه 1982 - 1979"، *Esprit*، نوامبر 1983، گرد آمده در مجموعه‌ی منتشر شده پس از مرگ نویسنده، تحت همین تیتر. سُورا، حکومت توحش، پاریس؛ *Seuil*، 1989.

[45] - فرهاد خسروخاور، «از نئو اوریاقتالیسم بادی، موضوع‌ها و روش‌ها»، مردمان مدیترانه‌ای 50، ژانویه - مارس 1990، مقاله‌ای درخشان و مجادله‌ای با برتراند بادی.

[46] - ژیلبر اشکار، *جدال دو توحش*، بروکسل: *Complex*، 2002 (چاپ اول) صفحات 86 - 85، این کتاب را حسن مرتضوی به فارسی برگردانده است. م

[47] - به زیرنویس شماره‌ی 32 مراجعه کنید.

ژیلبر آشکار

- [48] - به زیرنویس شماره‌ی 22 مراجعه کنید.
- [49] - اوتویی اسلامی - ص 16.
- [50] - کاره، اسلام لائیک یا بازگشت به سنت عظیم. پاریس: Armand Colin ، 1993.
- [51] - همان جا - ص 136.
- [52] - روا، شکست اسلام سیاسی، پاریس: Seuil ، 1992.
- [53] - همان جا - ص 39.
- [54] - همان جا - ص 10.
- [55] - همان جا - ص 10.
- [56] - روا، اسلام جهانی شده، پاریس: Seuil ، 2002.
- [57] - روا، *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. لندن & Hurst : Co. 2004.
- [58] - surpoliticisation de la religion. م
- [59] - *Globalised Islam* 3 - 4. صص
- [60] - همان جا - ص 64.
- [61] - همان جا - صص 1 - 2.
- [62] - décléricalisation. م
- [63] - همان جا - ص 88.
- [64] - همانجا - ص 1.
- [65] - همان جا - ص 97.
- [66] - déterritorialisation
- [67] - همان جا - ص 52.
- [68] - همان جا - ص 307.

- [69] - همان جا - صفحه ی 48.
- [70] - روا، Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq نیویورک تایمز، 22 ژوئیه 2005.
- [71] - ایران موجب بالارفتن نرخ حراج می شود، لوموند، 21 ژوئیه 2006.
- [72] - روا، "We're winning, despite the 'war'", اینترنشنال هرالد تریبون، 7 سپتامبر 2006.
- [73] - بورگا، اسلامیسیم در مقابل، پاریس، La Découverte، 1995، اسلام گرایى در دوران القاعده، پاریس، La Découverte، 2005.
- [74] - اسلام گرایى در پیش رو، ص 100.
- [75] - العظم «شرق شناسی و شرق شناسی وارونه»، خمسین، صفحه ی 25: Macfie، ص 237.
- [76] - ماکسیم رودنسون، شیفتگی اسلام (*La Fascination de l'Islam*)، پاریس: Maspero، 1980، ص 100.

ژیلبر آشکار

به سوی یک سیاست ترقی خواه در خاورمیانه:

گفت‌وگوی پروبلماتیکا با ژیلبر آشکار

مترجم: عباس شهرازی فراهانی

مقدمه: جنبش‌های توده‌ای اخیر در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا، با وجود شکست‌ها و ناکامی‌هایشان، دورنماها و امکان‌های یک تغییر ترقی‌خواهانه یا یک سازمان‌دهی توده‌ای ترقی‌خواهانه در منطقه را نشان دادند. تحقق این امکان‌ها نیازمند تمرکز بر کسب دانشی جامع و انتقادی از سازوکارها و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی منطقه است. برای نزدیک‌شدن به این هدف اولیه، «پروبلماتیکا» مجموعه‌ای از گفت‌وگوها را با روشنفکران، فعالان و خاورمیانه‌پژوهان ترقی خواه یا چپ‌گرا را آغاز کرده است. در این گفت‌وگوی اسکایپی، پرسش‌هایی را برای ژیلبر آشکار، روشنفکر مارکسیست، خاورمیانه‌پژوه و استاد مطالعات توسعه در مدرسه‌ی مطالعات مشرق‌زمین و آفریقای لندن طرح کردیم. او در سال ۲۰۱۳ کتابی تحت عنوان *The People Want: A Radical Exploration of the Arab Uprising* (الشعب یرید: واکاوی‌ای رادیکال در قیام عربی) منتشر کرد. دنباله‌ی این کتاب امسال

با نام Morbid Symptoms: Relapse in the Arab Uprising (درد نشان‌های
هراسناک: واپس‌گروی در قیام عربی) چاپ خواهد شد.

مسائل نظری و راهبردی

"چپ" و "سیاست چپ‌گرایانه" را چطور تعریف می‌کنید؟ عناصر نظری عمده‌ی یک سیاست
چپ‌گرایانه چه هستند؟

من فکر می‌کنم سیاست «ترقی‌خواه»ی که به درستی فهم شده باشد – بگذارید از
اصطلاح «ترقی‌خواه» به جای «چپ» استفاده کنم – سیاستی است که از مجموعه‌ی
کاملی از ارزش‌ها حمایت می‌کند؛ ارزش‌هایی که از زمان انقلاب‌های قرن هجدهم
تاکنون مشخصه‌ی مدرنیته و پیشرفت تاریخی با تأکید بر ارزش کلیدی عدالت
اجتماعی و برابری بوده‌اند. بنابراین، من سیاست چپ‌گرا یا ترقی‌خواه را سیاستی
تعریف می‌کنم که به‌راستی به این دسته‌ی کامل از ارزش‌ها چسبیده باشد.

سیاست چپ‌گرایانه یا همانطور که گفتید سیاست ترقی‌خواه در خاورمیانه چگونه باید باشد؟
چطور می‌توانیم بر اساس ارزش‌هایی که ذکر کردید، چپ را در خاورمیانه و شمال آفریقا
بازسازی کرد؟

من این نگاه را که خاورمیانه یا کشورهای مسلمان باید ارزش‌های متفاوتی داشته
باشند، رد می‌کنم. ارزش‌هایی که در اینجا ذکر کردم، ارزش‌ها و حقوق انسانی
جهان‌شمولی هستند که باید در همه‌جا از آن‌ها حمایت کرد. این ارزش‌ها در عمل
شامل جدایی دین از دولت می‌شوند: آزادی و دموکراسی نیازمند این جدایی است،
زیرا هر دولتی را که بر دین مبتنی باشد، هر دولتی را که مدعی الهام‌پذیری از نصوص
الهی باشد، نمی‌تواند آزاد و دموکراتیک تلقی کرد، چون نهادهای دینی می‌خواهند
آنچه را خودشان به‌عنوان تفسیر صحیح از حاکمیت قانون خدا می‌فهمند به‌جای

حاکمیتِ دموکراتیک قانون انسان ساخته تحمیل کنند. در نتیجه، همچنین شما گستره‌ی وسیعی از مسائل رهایی‌بخش دارید که با جدایی دین از دولت در ارتباط هستند. یکی از آن‌ها رهاییِ زنان است، که مؤلفه‌ی عمده‌ی هر برنامه‌ی ترقی‌خواه راستینی در همه‌جاست، و خاورمیانه نیز از این قاعده مستثنا نیست. برعکس، این یکی از مهم‌ترین مسائل خاورمیانه است، زیرا منطقه از این نظر بسیار عقب‌مانده است. ما در مسئله‌ی رهاییِ زنان، بسیار عقب‌تر از دنیا هستیم. البته، به همین سان حقوق همه‌ی گروه‌های ستم‌دیده‌ی جامعه - از جمله گروه‌های ملیتی، قومیتی و جنسیتی - مؤلفه‌ی حیاتیِ سیاست ترقی‌خواه هستند. سیاست ترقی‌خواه باید متعهد به رهاییِ کامل انسان‌ها، زن و مرد، و همین‌طور عدالت اجتماعی و برابری باشد.

درباره‌ی سازمان‌دهی سیاسی و بسیج اجتماعی چطور؟ فعالان چپ و ترقی‌خواه در راه

سازمان‌دهی و بسیج با چه چالش‌ها و فرصت‌های جدی‌ای مواجهند؟

به نظر من، مسئله‌ی سازمان‌دهی مسئله‌ای است که با تغییر زمان و تکنولوژی، تحول می‌یابد. شما امروز نمی‌توانید به همان درکی از سازمان‌دهی بچسبید که پنجاه سال پیش رواج داشت. همان‌طور که همگان می‌دیدند، تکنولوژی ارتباطیِ مدرن در جنبش‌های توده‌ای و قیام‌های چند سال اخیر در خاورمیانه نقشی کلیدی بازی کرده‌اند. اما همین تجربه‌ها به ما این را نیز نشان می‌دهند که استفاده از تکنولوژی مدرن، به‌طور خاص رسانه‌های اجتماعی، برای پیروزی کافی نیست. به این دلیل که اگر شما تحت رژیم‌ی زندگی می‌کنید که یک دم‌دستگاه دولتی مرکزیت‌یافته را در کنترل دارد، هیچ راهی نیست که بتوانید تنها با استفاده از رسانه‌های اجتماعی و اینترنت به آن ضربه بزنید. شما به سازمانی واقعی روی زمین نیاز دارید. اما این دیگر نمی‌تواند به شکل ماشین‌های سیاسی مرکزیت‌یافته - چنان‌که در زمان‌های تاریخی پیشین داشتیم - باشد. آن مدل مخصوص کشورهایی تحت شرایط سرکوب‌گرانه بود،

ژیلبر آشکار

اما واقعیت این است که ساخت چنین ماشین‌هایی تحت رژیم‌های سرکوب‌گر دیگر ممکن نیست، زیرا رژیم‌ها نیز خودشان از تکنولوژی‌های مُدرن در نظارت بر جمعیت مردم بهره می‌برند. ساخت هر سازمان بزرگی تحت نظارت و سرکوب مدرن، بسیار دشوار است. پس، این‌جا با دشواری عمده‌ای روبرو هستیم. در کشورهای سرکوب‌گر، نقش رسانه‌های اجتماعی می‌تواند تعیین‌کننده باشد، در واقع در لحظه‌ی آغازین، یعنی هنگامی که توده‌ها به خیابان‌ها می‌ریزند، یعنی در آغاز قیام. اما به محض این‌که آزادی در خیابان‌ها تحمیل می‌شود، سازمان‌دهی هرچه سریع‌تر روی زمین، در شبکه‌های واقعی نه در شبکه‌های تماماً مجازی، ضرورت می‌یابد. در غیر این صورت، ریسک عقب‌نشینی‌ها و شکست‌ها، آنطور که در تجربه‌های اخیر در خاورمیانه دیدیم، بسیار بزرگ می‌شود.

سنت‌های چپ (مارکسیستی و غیرمارکسیستی) در مسئله‌ی سازمان‌دهی و بسیج چه نقشی دارند؟ در این زمینه، از لنین، لوکزامبورگ یا تروتسکی چه می‌توان آموخت؟ به باور من، این‌ها اکثراً مباحثی کهنه برای زمان‌هایی دیگر هستند. آن‌هایی که به فهم لنین از سازمان و سازمان‌دهی می‌چسبند مثل کاسبان و کارخانه‌دارانی هستند که امروزه می‌خواهند کارخانه‌شان را به همان شکلی که یک قرن پیش سازمان‌دهی می‌شد، سازمان دهند. این امروز جواب نمی‌دهد. ما در زمانه‌ای متفاوت زندگی می‌کنیم، و تکنولوژی‌های مدرن، نوعی سازمان‌دهی را ایجاد می‌کنند که بسیار دموکراتیک‌تر، بسیار افقی‌تر، و مبتنی بر شبکه‌ها هستند نه بر یک الگوی هرمی مرکزگرا. البته، سازمان‌دهی باید با شرایط هر کشور انطباق یابد. هیچ الگوی جهان‌شمولی برای سازمان‌دهی وجود ندارد. تراژدی این بود که پس از انقلاب روسیه، بلشویک‌ها الگویی را که در روسیه تحت شرایط خاص جنگ علیه تزاریسیم و پس از

آن در طول جنگ داخلی ساخته بودند، به همه‌جا تعمیم دادند. آن‌ها می‌خواستند این الگو را بر کل جهان تحمیل کنند، اما کارساز نشد. باید شرایطی را که تحت آن در حال مبارزه‌اید، درجه‌ای از آزادی را که در کشورتان وجود دارد، نوع رژیم سیاسی‌ای را که با آن در حال مقابله‌اید، به حساب آورید. همه‌ی این موضوعات بخشی از مسئله هستند و هیچ راهکار جادویی‌ای وجود ندارد که در همه‌جا به کار رود. بنابراین، همانطور که گفتم، اگر در شرایط سرکوب‌گرانه زندگی می‌کنید، رسانه‌های اجتماعی الکترونیکی می‌توانند به‌طرز قابل‌ملاحظه‌ای به شما کمک کنند تا بر اوضاع نامساعدی که در چیدمان شرایط مرحله‌ی آغازین جنبش توده‌ای، قیام و شورش غلبه کنید. اما پس از آن، به محض این‌که امکان سازمان‌دهی کم‌وبیش آزادانه‌تری را به دست می‌آورید، باید فوراً آن را به کار بندید و شروع کنید به ساختن شبکه‌ای وسیع از مردم متعهد به هدفی مشترک. به همین دلیل است که ساختن اجتماعی میان ترقی‌خواهان، به‌ویژه میان فعالان - چرا که بیش‌تر متعهدان به مبارزه برای اهداف ترقی‌خواهانه عموماً جوان‌ها هستند - اهمیت می‌یابد. مهم است که بر اهداف یک اجماع، یک منشور آزادی مشترک، فراهم شود و هرچه زودتر گرد این اهداف برای رساندن وضعیت به مرحله‌ای فراتر سازمان‌دهی صورت بگیرد.

دیگر مسئله‌ی مجادله‌انگیز در تاریخ اندیشه‌ها و راهبردهای چپ‌گرایانه، مسئله‌ی ائتلاف‌ها بوده است. درباره‌ی ائتلاف‌هایی که یک چپ خاورمیانه‌ای می‌تواند در پیکارهای سیاسی‌اش تشکیل دهد، نظرتان چیست؟ آیا یک راهبرد صرفاً کارگری را پیشنهاد می‌کنید، یا می‌توان به ائتلاف‌های چندطبقه‌ای هم فکر کرد؟ جدای از ائتلاف‌های طبقاتی، چپ خاورمیانه‌ای با کدام گروه‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی می‌تواند ائتلافی بسازد؟

این به مسائلی بستگی دارد که با آن‌ها روبروید. اگر در کشوری هستید که هنوز نیازمند رسیدن به آزادی‌های دموکراتیک اساسی است، به ائتلافی وسیع محتاج‌اید و

ژیلبر آشکار

باید بتوانید چنین ائتلافی را بسازید، زیرا گروه‌های اجتماعی و سیاسی بسیاری هستند که در علاقه به آزادی شریک‌اند. اما اگر در کشوری آزاد زندگی می‌کنید که مبارزه‌ی اصلی‌تان برای سوسیالیسم است، به نوع محدودتری از ائتلاف نیاز دارید، ائتلافی از افراد هم‌فکر که در هدف تغییر سوسیالیستی شریک‌اند؛ هدفی که بر آن اجماع کم‌تری وجود دارد، تا هدف مبارزه برای دموکراسی و آزادی. بنابراین، باز هم این مسائل، موضوعات مربوط به اصول عام نیستند. هیچ دستورالعمل عامی وجود ندارد. آنچه در همه‌ی مسائل مربوط به سازمان‌دهی و تاکتیک حیاتی است، اتکا بر «تحلیل انضمامی از وضعیت انضمامی» است آنطور که لنین عادت داشت بگوید. این بهترین اصلی است که می‌توان از دیدگاه‌های او در این زمینه بازیابی کرد.

شما به رابطه‌ی دموکراسی با سوسیالیسم و ارزش دموکراسی برای سوسیالیسم اشاره کردید. اما می‌خواهیم درباره‌ی رابطه‌ی سوسیالیسم با دموکراسی و البته با سکولاریسم کمی بیش‌تر صحبت کنید. اگر رابطه‌ای مثبت میان این سه وجود دارد، آن‌گاه از کدام دموکراسی و کدام سکولاریسم سخن می‌گوییم؟

در پاسخ به نخستین پرسش شما، کوشیدم توضیح دهم که چگونه سکولاریسم با دموکراسی در پیوند است. بدون سکولاریسم - به معنای جدایی دین و دولت - هیچ دموکراسی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. دین باید مسئله‌ای مربوط به آزادی فردی مطلق باشد. دولت نباید بر دین مبتنی باشد و نباید در باورها و زندگی‌های خصوصی مردم دخالت کند. این اصلی عمده است. به‌همین ترتیب، نهادهای دینی نباید در اداره‌ی دولت دخالت کنند، و دولت نیز نباید در اداره‌ی آن‌ها دخالت کند. دولت مبتنی بر حاکمیت مردم است. این بنیاد دموکراسی است، و دموکراسی پیش‌شرطی کلیدی برای هر چیزی است که بتوان به‌درستی آن را سوسیالیسم نامید؛ اگر قرار

مارکسیسم و مذهب

باشد این سوسیالیسم خوب کار کند. این بدان علت است که اگر جامعه دموکراتیک نباشد، مالکیت عمومی وسایل اجتماعی تولید، ناگزیر مترادف می‌شود با بازتولید نابرابری اجتماعی به شکلی متفاوت. این نابرابری اجتماعی به جای مالکیت خصوصی، ممکن است بر امتیازهای بوروکراتیک استوار باشد. بنابراین، دموکراسی راستین نیازمند سکولاریسم، و سوسیالیسم راستین نیازمند دموکراسی است.

نقش امپریالیسم و استعمار در عقب‌ماندگی منطقه چیست؟ چپ خاورمیانه‌ای چگونه می‌تواند بین مبارزه علیه استبداد و مبارزه علیه امپریالیسم توازن برقرار کند؟

مسئله‌ای که به آن اشاره می‌کنید تنها در صورتی بروز می‌کند که با یک رژیم استبدادی روبرو هستید که دشمن امپریالیسم غربی است. اگر با استبدادی روبرو باشید که مورد حمایت امپریالیسم است، مشکلی وجود ندارد، چرا که هم‌زمان با هر دو مبارزه می‌کنید. برای مثال، اگر علیه پادشاهی سعودی در مبارزه‌اید، از آنجایی که ایالات متحده حافظ پادشاهی است، هم‌زمان علیه رژیم و حافظ آن مبارزه می‌کنید. به همین سان، اگر در ایران زمان شاه مبارزه می‌کردید، هم علیه شاه، هم علیه امپریالیسم آمریکا به‌عنوان قدرت حامی او در حال مبارزه بودید. اما وقتی با رژیم مستبدی روبرو می‌شوید که دشمن امپریالیسم غربی است یا روابط وخیمی با آن دارد، این مشکل ظهور می‌کند. نکته‌ی اساسی در این‌جا این است که برای جنبش توده‌ای، مبارزه برای حقوق اساسی‌اش اولویت مطلق دارد؛ و این مبارزه با استبداد برخورد می‌کند. اما هم‌زمان، این مبارزه باید بدون هیچ‌گونه توهمی نسبت به امپریالیسم، هیچ‌گونه اتکایی به آن، صورت بگیرد. زیرا امپریالیسم اگر با پیکاری به‌راستی ترقی‌خواه مواجه شود، استبداد را ترجیح خواهد داد، حتی اگر آن استبداد با منافع امپریالیسم سر دوستی نداشته باشد. همواره برای امپریالیسم بهتر است که با استبداد روبرو باشد تا با انقلاب‌های ترقی‌خواه. در خاورمیانه، آمریکا و متحدینش

ژیلبر آشکار

ترجیح می‌دهند با رژیم‌های استبدادی طرف باشند تا با انقلاب‌ها. در دوره‌ی قیام‌های عربی در سال ۲۰۱۱، دغدغه‌ی اصلی آمریکا جلوگیری از رادیکال‌شدن قیام‌ها و نگه‌داشتن آن‌ها در مرزهای محدود و حفظ دولت‌ها بود. این امر برای همه‌ی قیام‌ها، از جمله قیام سوریه، صادق است. رژیم سوریه روابط وخیمی با آمریکا داشت؛ «ضدامپریالیستی» نبود، اما روابط وخیمی داشت. با این حال، آمریکا نمی‌خواست رژیم سقوط کند - در غیر این صورت، پنج سال پیش با کمک آمریکا ساقط می‌شد. واشینگتن از تأمین سلاح‌های دفاعی‌ای که اپوزیسیون سوریه بیش از هر چیز به آن نیاز داشت - یعنی سلاح‌های ضد هوایی - امتناع کرد. آمریکا چنین عمل کرد زیرا نمی‌خواست رژیم سقوط کند و تنها خواستار تغییراتی درون رژیم و نگه‌داشتن دولت سر جای خود بود. آن‌هایی که با توهم نسبت به مداخله‌ی آمریکا به نمایندگی از خودشان در قیام سوریه شرکت کردند، به تلخی از خواب غفلت بیدار شدند.

مسائل توسعه: نولیبرالیسم و بدیل آن

شما سال‌هاست مطالعات توسعه تدریس می‌کنید. با وجود این که تفاوت‌های زیادی بین کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا وجود دارد، از نظرگاهی عام، راهبرد توسعه‌ی مناسب برای این کشورها را چه می‌دانید؟ چه مسائل و چالش‌هایی در مسیر توسعه‌ی این جوامع وجود دارند؟ نقش حکومت‌ها در این توسعه چیست؟

همه‌ی حکومت‌ها در منطقه از درکی نولیبرالی از توسعه الهام گرفته‌اند. همه‌ی آن‌ها بخش خصوصی را بخشی می‌دانند که باید اقتصاد را هدایت کند. با این حال، این راهبرد در منطقه‌ای که در آن سرمایه‌ی خصوصی هیچ اعتمادی به آینده ندارد، و بنابراین تمایل اندکی دارد به سرمایه‌گذاری‌های بلندمدتی که برای یک توسعه‌ی واقعی پایدار ضروری هستند، شکست خورده است. سرمایه‌داری خصوصی در

خاورمیانه تماماً سرمایه‌داری‌ای است که به دنبال سود سریع و سفته‌بازی می‌رود، نه سرمایه‌داری‌ای که اروپا را در قرن نوزدهم صنعتی کرد. این توهمی محض است که باور کنیم این فرایند می‌تواند در خاورمیانه‌ی کنونی تکرار شود. به همین دلیل است که تنها راه توسعه، راهی است که دولت در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. این نکته از این جهت بیش‌تر صدق می‌کند که منطقه دارای منابع عظیم نفت است که درآمدی دولتی را ایجاد می‌کنند که باید در توسعه‌ی بلندمدت تزیق شود. حال، مسئله این است که کدام نوع توسعه؟ این‌جاست که باید به دموکراسی برگردیم. زیرا اگر دموکراسی در جامعه نباشد و دولت عواید نفتی را جمع‌آوری کند، نتیجه مساوی خواهد بود با اسراف شدید و فساد شدید که ویرانگر توسعه هستند.

آیا آنطور که من متوجه شدم، برای سرمایه‌ی خصوصی در فرایند توسعه‌ی کشورهای خاورمیانه تحت حکومت‌های سوسیالیستی، نقش مثبتی قائل هستید؟ رابطه‌ی بین سرمایه‌ی خصوصی و دولت چگونه باید باشد؟ به بیانی عام‌تر، رابطه‌ی بین جامعه‌ی مدنی، سرمایه‌ی خصوصی و دولت چگونه باید باشد؟

درسی که تجربه‌های جمع‌گرایانه‌ی گذشته به ما می‌دهند این است که ریشه‌کنی بی‌رحمانه‌ی بنگاه‌های خصوصی آنطور که در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در شوروی انجام شد، اشتباه است. اجتماعی‌سازی ابزارهای تولید باید فرایندی تدریجی باشد و مالکیت عمومی تنها باید آنجایی و تا آن حدی کنترل را به دست بگیرد که تحت شرایط کنونی می‌تواند کارآمدتر باشد. دولت باید سرمایه‌دارانی را که مایل به سرمایه‌گذاری در فعالیت‌های مولد و مفید هستند - فعالیت‌هایی که بخش عمومی منابع انسانی و اطلاعاتی کافی برای اداره‌ی کارآمدشان را ندارد - و در عین حال به قوانین مالیاتی و قوانین کار احترام می‌گذارند تشویق کند. تحت چنین شرایطی، دولت باید به سرمایه‌گذاری خصوصی - چه داخلی چه خارجی - تضمین غرامت منصفانه در

صورت جمعی سازی‌های آتی را بدهد. جامعه به‌طور کلی - آنچه احتمالاً شما از «جامعه‌ی مدنی» در نظر دارید - باید بتواند هم بر سرمایه‌ی خصوصی، هم بر خود دولت کنترل خود را اعمال کند. یک حکومت به‌راستی سوسیالیستی حکومتی است که حقیقتاً و کاملاً «حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم» باشد؛ حکومتی که در آن «توسط مردم» فقط به انتخاب نماینده‌ها محدود نمی‌شود، بلکه مداخله‌ی بدنه‌های توده‌ی مردم در کنترل حکومت را نیز دربرمی‌گیرد.

مسائل خاورمیانه: فلسطین، قیام‌های عربی، ایران

اجازه دهید به رویدادها و پدیده‌های مشخص‌تر در منطقه بپردازیم. می‌توانیم از یکی از قدیمی‌ترها آغاز کنیم: مسئله‌ی فلسطین. چپ خاورمیانه‌ای در مسئله‌ی فلسطین چه موضعی باید بگیرد؟ مسائل اصلی در جنگ نابرابر اسرائیل-فلسطین چیستند؟ به نظر من، مسئله‌ی اصلی، حق مردم فلسطینی بر تعیین سرنوشت خویش است. مردم فلسطینی، از زمان تشکیل دولت اسرائیل، از سوی آن دولت تحت ستم بوده‌اند. از آن زمان، اکثر مردم فلسطینی از سرزمین‌شان محروم، و به پناهنده بدل شده‌اند. بخشی از آن‌ها و بخشی دیگر از پنجاه سال پیش - از سال ۱۹۴۷ - تحت اشغال قرار بوده‌اند. این انباشتی از تراژدی است که باید با آن روبرو شد و راهکاری برایش یافت. در این‌جا مسئله‌ی اصلی حق مردم فلسطینی برای تعیین سرنوشت خویش است؛ یعنی، توانایی‌شان برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که آیا می‌خواهند به سرزمینی که خودشان و والدین‌شان از آن‌جا اخراج شده‌اند بازگردند، یا می‌خواهند در دولتی مستقل در سرزمین‌های ۱۹۴۷ زندگی کنند، یا این‌که در کشورهایی حالا در آن زندگی می‌کنند و در آن‌جا باید از حقوق سیاسی برابر و کامل برخوردار باشند، بمانند. این بر کشورهایی مثل اردن، سوریه و لبنان که پناهندگان فلسطینی در آن تحت

ستم‌اند، صدق می‌کند. این نیز بخشی از مسئله‌ی فلسطین است، زیرا ستم‌گران و سرکوب‌گران مردم فلسطینی فقط اسرائیل نیست. البته، دولت صهیونیستی ستم‌گر اصلی فلسطینی‌ها است. این بدیهی و آشکار است. اما ستم‌گران دیگری نیز هستند که با آن‌ها نیز باید مبارزه کرد.

چه رابطه‌ای بین مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای دموکراسی و مبارزه‌ی آن‌ها علیه اشغالگری اسرائیل وجود دارد؟ گروه‌های چپ و ترقی‌خواه چه موضعی باید نسبت به گروه‌های مقاومت اسلام‌گرا مثل حماس و جهاد اسلامی بگیرند؟

اگر منطقه را در کلیتش در نظر بگیرید، از دهه‌ی ۷۰ میلادی به بعد، تغییری رخ داده است: از دوره‌ای که نیروهای اصلی مبارز علیه امپریالیسم، صهیونیسم و رژیم‌های استبدادی نیروهای چپ‌گرا بودند، به دوره‌ای که نیروهای بنیادگرای اسلامی دست بالا را گرفتند و در دعوی تصاحب این مبارزه مسلط شدند. این تغییر از دهه‌ی ۷۰ به بعد، بسته به هر کشور در زمان‌های مختلفی رخ داد. اگر مسئله‌ی فلسطین را در نظر بگیرید، ظهور حماس از اواخر دهه‌ی ۸۰ میلادی آغاز شد. پیش از آن، چپ، در مقام نیرویی رادیکال، نقشی به‌مراتب مهم‌تر از حماس بازی می‌کرد. اما در آن زمان، حماس آغاز به رشد کرد و چپ، مثل چپ جهانی، در نتیجه‌ی فروپاشی اتحاد شوروی که با چپ یکی تلقی می‌شد - هرچند این تلقی غلط باشد - به بحران افتاد. به دنبال این امر، سازمان‌های بنیادگرای اسلامی رشد کردند. با این حال، این سازمان‌ها نقش‌های بسیار متفاوتی در کشورهای مختلف ایفا می‌کنند. در کشوری مثل فلسطین یا حتی لبنان زمانی که تحت اشغال اسرائیل بود - اگر حزب‌الله را در نظر آورید - این نیروها نقش مهمی در مبارزه علیه اشغالگری ایفا کردند. در چنین مواردی، اگر شما ضدامپریالیست یا ضدصهیونیست باشید - همانطور که هر گروه ترقی‌خواهی باید

ژیلبر آشکار

باشد - باید از هر کسی که پیکاری برحق را علیه امپریالیسم یا صهیونیسم پیش می‌برد حمایت کنید. اما این حمایت هم باید بدون توهم صورت بگیرد. اگر با یک رژیم استبدادی به اصطلاح ضدامپریالیستی در حال مبارزه‌اید، باید این مبارزه را بدون توهم نسبت به [کمک‌های] امپریالیسم پیش ببرید، و اگر با امپریالیسم می‌جنگید، باید این جنگ بدون توهم نسبت به نیروهای استبدادی بنیادگرای اسلامی که علیه امپریالیسم می‌جنگند یا ادعا می‌کنند ضدامپریالیسم هستند، باشد زیرا باید در ذهن داشته باشید که این نیروها اگر نه بیش‌تر، دست‌کم به همان اندازه که ضدامپریالیسم هستند، چپ‌ستیز هم هستند. آن‌ها عملاً با دموکراسی رادیکال، با سوسیالیسم، با رهایی زنان بیش‌تر مخالف‌اند تا با امپریالیسم و صهیونیسم. بنابراین، اگر در نزاع با صهیونیسم یا امپریالیسم از آن‌ها حمایت می‌کنید باید نسبت به آنچه عرضه می‌دارند به شدت نقاد باشید و نباید این تفاوت‌های اساسی با آن‌ها را فراموش کنید.

آیا می‌توانیم بگوییم که یک سازمان در یک مسئله ترقی‌خواه و در مسئله‌ای دیگر ارتجاعی است؟ به نظر من، اگر سازمان‌ها را همچون تمامیت‌هایی بنگریم، نمی‌توان چنین خطوطی تفکیکی را در واقعیت ترسیم کرد. حزب توده‌ی ایران در حمایت از تندرهای اسلامی، چنین راهی را پس از پیروزی انقلاب ۱۹۷۹ طی کرد و عملاً به تحکیم قدرت اسلام‌گرایان کمک کرد. می‌فهمم که این‌جا معضلی وجود دارد: در یک سو با سازمانی ارتجاعی اما ضداشغالگری طرفیم، و در سوی دیگر با نیروهای اشغالگر صهیونیستی. اما گروه‌های مقاومت سکولار و ترقی‌خواه چگونه می‌توانند در روند مبارزه با اشغالگری صهیونیستی، علیه مقاومت اسلامی هژمونیک شوند، به نحوی که این سازمان‌های ترقی‌خواه قادر شوند هم مبارزه‌ی ضداشغالگری و هم مبارزه‌ی ترقی‌خواهانه، دموکراتیک و ضداسلام‌گرایانه را پیش ببرند؟

معما دقیقاً همین‌جاست. قواعدی که باید لحاظ شود، همان قواعد مشهور عمل مشترک با هر گروهی است که جدای از دشمن مشترک، اشتراک چندانی با آن

نداریم. این قواعد را یک انقلابی روسی یک قرن پیش خلاصه کرده است: «(۱) سازمان‌ها را ادغام نکنیم. جدا از هم راهپیمایی، اما با هم اعتصاب کنیم. (۲) مطالبات سیاسی خودمان را کنار نگذاریم. (۳) اختلاف منافع را پنهان نکنیم. (۴) حواس‌مان همانقدر که به دشمن است، به متحدان نیز باشد. (۵) بیش از آن که به فکر حفظ متحدان باشیم، به استفاده از وضعیتی که مبارزه پیش آورده فکر کنیم.» اگر این قواعد لحاظ شوند، آن‌گاه آنچه بر عهده ترقی‌خواهان باقی می‌ماند، اثبات این امر به توده‌ها است که آن‌ها بیش از بنیادگرایان به مبارزه با دشمن مشترک متعهدند. آن‌ها همچنین باید نشان دهند که در تقابل مستقیم با بنیادگرایان و اغلب در مخالفت با آن‌ها، از منافع کارگران، زنان و همه گروه‌های تحت استثمار و ستم دفاع می‌کنند.

در پرسش بعد، به مسئله‌ی اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی بازمی‌گردم. اما پیش از آن می‌خواهم درباره‌ی به اصطلاح بهار عربی سوال کنم. ظهور این رویدادها را چگونه تبیین می‌کنید؟ نقش گروه‌های چپ‌گرا در این میان چه بود؟ اگر بپذیریم که بهار عربی - دست‌کم به طور موقت - شکست خورده است، چه از سوی دیکتاتوری‌های سکولار چه از سوی احزاب ارتجاعی اسلام‌گرا، چه دورنماهایی برای آینده وجود دارند؟

پیش از هر چیز باید بگویم که من این رویدادها را «بهار عربی» نخواندم. ایده‌ی پشت این نام‌گذاری آن بود که در طول آن «بهار» - یعنی یک دوره‌ی زمانی کوتاه - شاهد چیزی مثل انقلاب‌های اروپای شرقی خواهیم بود که در آن چند ماه زمان برای واژگونی همه‌چیز کافی بود. من هیچ‌وقت به این باور نداشتم، زیرا می‌دانستم براندازی رژیم‌های عربی چقدر سخت‌تر از آن چیزی است که در اروپای شرقی دیده‌ایم، چرا که رژیم‌های عربی مایل‌اند میلیون‌ها نفر را به قتل برسانند تا در قدرت بمانند. بنابراین، وضعیت به مراتب دشوارتر است. به همین دلیل من اصطلاح «قیام» را به جای «بهار» به کار بردم، و از آغاز این رویدادها را یک فرایند انقلابی بلندمدت

ژیلبر آشکار

توصیف کردم. آنچه در سال ۲۰۱۱ در کشورهای عربی‌زبان آغاز شد، فرایندی بلندمدت است که چندین سال و دهه دوام می‌آورد. این یک فرایند انقلابی تاریخی و ممتد است که در آن فراز و فرودها و مراحل انقلاب و ضدانقلاب وجود خواهد داشت؛ این فرایند در بلندمدت ثبات ماندگاری نخواهد داشت. در حقیقت، تا زمانی که مسائل کلیدی، یعنی مشکلات اجتماعی و اقتصادی‌ای که به انفجار انجامیدند، حل نشوند، منطقه هیچ ثباتی به خود نمی‌بیند. در آغاز توهم‌های بسیاری وجود داشت و من به مردم هشدار می‌دادم که خیلی خوش‌بین نباشند، زیرا می‌دانستم این فرایند چقدر دشوار است و می‌توان آمدن مراحل ضدانقلابی را انتظار داشت. در واقع، ابتدا نخستین موج انقلابی، یک مرحله‌ی انقلابی دوساله، و سپس یک عقب‌گرد را شاهد بودیم. از ۲۰۱۳ به بعد، منطقه وارد مرحله‌ی ضدانقلابی شد و هنوز هم در آن قرار دارد. نیروهای چپ و ترقی‌خواه در کشورهای عربی در به‌دست‌گرفتن هدایت قیام در مرحله‌ی اول ناکام ماندند. آن‌ها نتوانستند یک نیروی ترقی‌خواه مستقل بسازند. آنچه آن‌ها انجام دادند در اصل تغییر اتحادها بود: آن‌ها یک‌بار با نیروهای رژیم کهن، و یک‌بار با بنیادگرایان اسلامی اتحاد کردند؛ با بنیادگرایان اسلامی علیه رژیم کهن، و سپس با رژیم کهن علیه بنیادگرایان اسلامی که حالا مسلط شده بودند، متحد شدند. این بازی، یک شکست تمام‌عیار از کار درآمد. در نتیجه، چپ به نیرویی حاشیه‌ای بدل شد، هرچند در اوایل قیام‌ها نقش عمده‌ای بازی کرد. امروز آنچه جریان دارد نه نزاعی بین انقلاب و ضدانقلاب، که نزاعی بین ضدانقلاب و ضدانقلاب است. دو نیروی ضدانقلابی وجود دارند: یکی رژیم کهن، و دیگری بنیادگرایان اسلامی. این نیروها در سوریه، در لیبی، در یمن درگیر منازعه‌ای نظامی و نیز درگیر منازعه‌ی سیاسی در کشورهای دیگر مثل مصر هستند. این وضعیتی تراژیک است، اما پایان ماجرا نیست، زیرا همانطور که گفتم، تا زمانی که مشکلات واقعی حل نشوند، ثباتی در کار نخواهد

مارکسیسم و مذهب

بود، و مشکلات واقعی هم به جای این که حل شده باشند، بدتر و بدتر و بدتر می‌شوند، زیرا همین وضعیت مشکلات اقتصادی بزرگ‌تری را می‌سازد که به تنش‌های اجتماعی بیش‌تری منجر می‌شود. بنابراین، فرایند انقلابی ادامه خواهد یافت، ما شاهد قیام‌های جدیدی خواهیم بود، همانطور که در تونس شاهد بودیم. اخیراً در تونس در واکنش به مسئله‌ی بیکاری، قیامی محلی رخ داد. این نشانه‌ای است از آنچه خواهد آمد. ما شاهد قیام‌های بیش‌تر و انفجارهای اجتماعی بیش‌تری خواهیم بود، و وضعیت همین‌طور ادامه می‌یابد. مسئله‌ی کلیدی برای آینده توانایی یا ناتوانی نیروهای ترقی‌خواه برای سازمان‌دادن به خودشان در مقام نیروهایی مستقل و توانا به هدایت کشورهایشان به سوی تغییر مترقی واقعی است. اگر این به وقوع نپیوندد، آینده‌ی منطقه تاریک، و بسیار هراسناک خواهد بود. هنگامی که به امیدهای بزرگی که در سال ۲۰۱۱ ظهور کرد فکر کنید، و سپس به وضعیت امروز بنگرید، تقابل وحشتناکی رخ می‌نماید. اما این‌ها همه در پنج سال رخ دادند، و پنج سال دیگر وضعیت می‌تواند کاملاً تغییر کند. باید این را در خاطر داشته باشیم. برای نیروهای ترقی‌خواه ضروری است که در برابر دو اردوگاه ضدانقلابی که در منطقه حاضرند، بدیلی مترقی بسازند.

و در پایان دو پرسش درباره‌ی ایران. پرسش اول درباره‌ی انقلاب ۱۹۷۹ است. شما به جریان مارکسیستی‌ای تعلق دارید که نقد محکمی بر اسلام سیاسی و تجلی‌های آن مانند انقلاب ۱۹۷۹ مطرح می‌کند. از دیگر چهره‌های این جریان ماکسیم رودنسون، فرد هالیدی و کریس هارمن هستند. ستون‌ها و عناصر اصلی نقد شما بر اسلام سیاسی و به‌ویژه انقلاب ۱۹۷۹ چیست؟ این پدیده‌ها را چگونه تبیین می‌کنید؟

نخست باید بگویم که گونه‌های متفاوتی از مارکسیسم وجود دارد. مارکسیسم یک رویکرد روش‌شناختی و عام، و دریافتی عام از تاریخ است، اما استفاده‌های متفاوتی از

ژیلبر آشکار

آن وجود دارد. کسانی که خود را مارکسیست می‌نامند، ممکن است درباره‌ی مسئله‌ای واحد دیدگاه‌های متفاوتی داشته باشند. سال ۱۹۷۹ را خوب به یاد می‌آورم. آن زمان بحث بزرگی بین مارکسیست‌ها در جریان بود. بسیاری انقلاب ایران را انقلابی مترقی می‌دانستند و بر این باور بودند که انقلاب ایران نیز مثل انقلاب‌های دیگر نوعی انقلاب دموکراتیک ملی است. من آن زمان تأکید کردم آن‌هایی که این حرف را می‌زنند، نقش بنیادگرایی اسلامی در انقلاب ایران را نمی‌فهمند. درست است که انقلاب ایران بر زمینه‌ای دموکراتیک-ملی آغاز شد، اما به خاطر ضعف چپ، انقلاب دموکراتیک ملی در کنترل رهبران بنیادگرای اسلامی قرار گرفت. این رهبران بر زمین انقلاب دموکراتیک ملی ایستادند و از آن‌جا انقلاب را به مسیری متفاوت بردند. انقلاب به‌جای دنبال کردن مسیری دموکراتیک-ملی، مسیری واپس‌گروانه را پیمود که ملهم از چشم‌انداز بنیادگرای اسلامی بود. این امر انقلابی را که شاه را برانداخت و شدیداً ضدغربی بود مبهم کرد، اما هم‌زمان چشم‌اندازی اجتماعی داشت که در رابطه با حقوق زنان، چپ‌گرایان، آزادی سیاسی و فرهنگی و غیره، بسیار واپس‌گرا بود. بنیادگرایی اسلامی حتی اگر عملاً نقشی را ایفا کند که در مبارزه علیه صهیونیسم، امپریالیسم و رژیم استبدادی مثل رژیم شاه، ترقی‌خواهانه باشد، این نقش سرشت اساساً واپس‌گرای آن را تغییر نمی‌دهد. همه‌ی بنیادگرایی‌های دینی، خواه اسلامی باشد، خواه مسیحی، یهودی یا هندو، ذاتاً واپس‌گرا است. ذات بنیادگرایی عبارت است از اراده‌ی معطوف به تحمیل دین بر جامعه و بنیادگذاری دولت بر مبنای دین. نوع دین هرچه باشد، بنیادگرایی پدیده‌ای واپس‌گرا، غیردموکراتیک و سرکوب‌گر است.

امکان‌های آتی یک سیاست ترقی‌خواه و چپ‌گرایانه را در ایران پس از توافق هسته‌ای میان جمهوری اسلامی و قدرت‌های غربی چطور می‌بینید؟ آیا می‌توان شاهد تغییرات سیاسی و اجتماعی مشهود و معنادار پس از توافق بود؟ دلالت‌های این توافق برای منطقه چیست؟ توافق هسته‌ای اتفاق خوبی است، زیرا هر آنچه بتواند به کاهش تنش‌های منطقه‌ای کمک کند خوب است. تندروهای بنیادگرا برای حفظ کنترل ایدئولوژیک خود بر جامعه به تنش‌ها نیاز دارند. آن‌ها جامعه را به نام مبارزه علیه «شیطان بزرگ» کنترل می‌کنند. از این جهت، کاهش تنش مثبت است. نتیجه‌ی آن را در انتخابات اخیر در ایران می‌توانیم ببینیم، که شاهد صعود به اصطلاح اصلاح‌طلبان بود. محدودیت‌های این انتخابات هرچه باشد، نشان می‌دهد که جامعه‌ی ایران خواستار تغییر است. مردم آزادی انتخاب آنچه را واقعاً می‌خواهند ندارند، زیرا آن‌که در انتخابات شرکت می‌کند، از سوی حاکمیت انتخاب شده است. در نتیجه مردم برای نشان دادن ناراضی‌شان، چیزی را انتخاب می‌کنند که به نظرشان شرکم‌تر است. به بیانی عام‌تر، وضعیت ایران وضعیت دشواری است، زیرا این کشور دو دولت دارد: نهادهای عادی مثل ارتش، و دولتی موازی که نهادهای نظامی نامتعارف نمایندگی‌شان می‌کنند؛ نهادهایی که از سوی رهبران بنیادگرا تأسیس شده‌اند. این وضعیت بسیار پیچیده و دشواری می‌سازد. در بلندمدت، مثل هر جای دیگری در منطقه، مسئله‌ی اصلی پیروزی تغییر توانایی آن برای جذب بخش عمده‌ی نیروهای مسلح به طرف دگرگونی‌خواهان است. انقلاب ۱۹۷۹ نیز به همین دلیل پیروز شد، زیرا بخش بزرگی از ارتش شاه را ترک کرد. اگر ارتش برای دفاع از رژیم شاه در سرکوب خون‌بار و وسیع جنبش شرکت کرده بود، انقلاب شکست خورده بود. این نکته‌ای حیاتی است: توانایی جذب بخش عمده‌ای از نیروهای مسلح، به‌ویژه بدنه‌ی آن.

به خاطر زمانی که به این گفت‌وگو اختصاص دادید، بسیار متشکریم.

برگرفته از سایت پروبلما تیکا

ژیلبر آشکار

