


درباره چگونگی رویارویی با خشونت علیه زنان

برای رویارویی با خشونت علیه زنان باید الگوهای مردانگی را  تغییر داد

گفتگوی رادیو سوئد با مهرداد درویش پور

روز جمعه شبکه ۴ رادیو سوئد (سورملند) گزارشی را درباره پیشنهادات گوناگون برای رویارویی موثرتر با خشونت علیه زنان و برنامه عمل یکی از کمون های سوئد منتشر کرد که در آن به گفتگو با مهرداد درویش پور جامعه شناس و استاد دانشگاه در ملاردالن پرداخته است. آنچه در ادامه می آید ترجمه این مصاحبه به فارسی است.

درویش پور: پیشگیری از خشونت علیه زنان باید از مدارس آغاز شود

برای رویارویی با خشونت علیه زنان باید برنامه عمل شدیدتر و بر تغییر الگوهای مردانگی تاکید شود. این نتیجه یک بررسی است که مدرسه عالی ملاردالن، خانه های امن زنان و انجمن شهرسازی کمون در ارزیابی های انتقادی خود از طرح پیشنهادی کمون اسکیلستونا به آن رسیده اند.

هفته آینده کمون اسکیلستونا در سوئد برنامه عمل خود برای رویارویی با خشونت علیه زنان را برای سیاستمداران معرفی خواهد کرد. پیشتر ما به انتقادات خانه های امن زنان از این طرح اشاره کردیم. اکنون مدرسه عالی ملاردالن و انجمن شهرسازی خود کمون نیز به کمبودهای این طرح اشاره می کنند.

مهرداد درویش پور، استاد دانشگاه در ملاردالن خواستار آن است تمرکز بیشتر و روشن تری در مورد نقش مردان و پسران صورت گیرد. درویش پور می گوید "در پایه و اساس این مردان هستند که به خشونت روی می آورند و طرز تلقی و رفتار آنان می بایست تغییر کند. برنامه عمل برای اقدامات پیش گیرانه از جمله باید بر تغییر برداشت از مردانگی استوار شود. توانایی مردان در زد و خورد و قدرت نمایی از طریق خشونت فیزیکی بخشی از رل مردانگی است که باید با آن مبارزه کرد". بررسی اداره اجتماعی جوانان در سال گذشته نشان

می دهد پسرانی که برداشت های کلیشه ای از رل سنتی جنسیتی دارند، سه برابر بیشتر به خشونت روی می آورند. به نظر درویش پور "مبارزه برای تغییر رل های جنسیتی باید از پیش از مدارس آغاز شود. به گونه ای که پسران دریابند آلترناتیوهای دیگری در برابر تصاویر قدیمی از مردانگی های نیز وجود دارند. این که باید تا حدودی پرسر و صدا و اهل جنگ و دعوا بود، بخشی از تصویر سازی از رل مردانه است که باید تغییر کند".

سیسیلیا بودسترم ، کارشناس برنامه ریزی کمون اگرچه موافق است که باید برداشت از رل مردانگی در نزد جوانان تغییر کند، اما تاکید می کند که آنها قصد ندارند گامهای اجباری برای تحقق این ایده در برنامه عمل بگنجانند. به نظر او ادارات گوناگون باید خود برنامه عملشان را با توجه به حوزه عمل و توانایی هایشان با جزئیات بیشتر و به گونه ای مشخص تر تدوین کنند.

اما خانه های امن زنان (موا) و انجمن اداره شهرسازی خود کمون نیز نسبت به این برنامه عمل با دیدی انتقادی نگریسته و بر این باورند که باید تمرکز بیشتر و روشنی درباره تغییر طرز تلقی و رفتارها صورت گیرد. انجمن اداره شهرسازی با رجوع به سازمان جهانی بهداشت اشاره می کند که آن سازمان نیز بر برنامه های مدارس در جهت تغییر الگوهای جنسیتی و موثر بودن آن در مبارزه با خشونت تاکید داشته و این طرح نیز باید برنامه مشابهی را در این راستا مورد نظر قرار دهد. کمون اسکیلستونا پیشتر برنامه " ماچو فابریک" (مردانگی اقتدارگرا) را برای تغییر الگوهای مردانگی نزد جوانان درپیش گرفته بود.

درویش پور و برخی دیگر از کارشناسان بر انتزاعی بودن این برنامه عمل کمون در مبارزه علیه خشونت تاکید کرده اند و برآنند که کلی بودن آن مانع از امکان بررسی و پیگیری درجه حمایت از زنانی که مورد خشونت قرار گرفته اند، می شود. درویش پور هشدار می دهد بدون یک برنامه مشخص این خطر وجود دارد که کل این طرح به سندی زیبا روی کاغذ بدل شود بدون آن که مسئولان بدانند هنگام عمل چگونه از آن باید استفاده کرد. او می افزاید هرچه پیشنهادات روشن تر و مشخص تر باشند، از کارایی بیشتری برای مسئولان هنگام استفاده از آن برخوردار خواهند بود.

اما سیسیلیا بوستروم می گوید دستیابی به معیار و منابعی برای اندازه گیری درجه دستیابی به اهداف و میزان حمایت از زنان مورد

خشونت گرفته دشوار است، با این همه باید به تمام انتقادات توجه کرد تا راه های موثرتری اتخاذ شود. درویش پور اما خود پیشنهاد مشخصی را برای گنجاندن در برنامه عمل مطرح می کند. اومی گوید "می بایست تبصره روشنی با این مضمون در برنامه عمل گنجانده شود: مسئولان و کارمندان ادارات مربوطه باید موظف شوند در صورت کوچکترین شکی مبنی بر اعمال خشونت علیه زنان، فعالانه واکنش نشان دهند".

با وجود این انتقادات، برنامه عمل کمون به عنوان الگویی بلندپروازانه و قابل استفاده برای دیگر کمون ها، مورد توجه توسط برخی نهادهای دیگر نیز قرار گرفته است.

گزارشگر

Petra Levinson

تئوری توطئه یا واقعیت؟

خلیل رستم خانی

یکی از دوستان با اشاره به مقاله ای در روزنامه نیویورک تایمز نوشته بود:

«اگر ادعا کنیم که داعش در حال به اجرا درآوردن پروژه ای غرب در منطقه است، آیا به تئوری توطئه متوسل شده ایم، یا حقیقتی را بیان کرده ایم؟»

گویا در سپتامبر ۲۰۱۳ نشریه نیویورک تایمز مقاله ای با عنوان زیر منتشر کرده است: «چگونه ۵ کشور می توانند ۱۴ کشور شوند». در این مقاله نقشه ای هم وجود دارد که ناحیه جنوب شرقی مدیترانه و شبه جزیره عربی را نشان می دهد. کشورهای سوریه، عراق، لبنان، یمن و عربستان سعودی با تقسیمات مذهبی و قومی به ۱۴ کشور تبدیل شده اند. مرز کشورهای جدید دقیقاً از مرزهای مذهبی و قومی می گذرند. سوریه به ۳ کشور تقسیم شده است: مناطق ساحلی تحت کنترل

علویست‌هاست (علویستان)، شمال تحت کنترل کردهاست (کردستان) که شامل

شمال عراق تا مرز ایران می‌شود. در شرق سنی‌ها هستند (سنی یستان) که شامل مناطقی از عراق تا نزدیک بغداد است. عراق به ۳ کشور تقسیم شده است: در شمال کردستان، در غرب سنی یستان که شامل مناطقی از سوریه هم می‌شود، و در جنوب شیعه یستان....

و حال نکته قابل تامل؛ در این نقشه منطقه جنوب سنی‌یستان هم مرز اردن است و در شمال هم مرز ترکیه. این منطقه تقریباً همان منطقه ای است که در یکسال گذشته تحت کنترل داعش قرار گرفته است!»

درست است. رابین رایت (روزنامه نگار با سابقه و تحلیلگر مسایل سیاست خارجی) در سپتامبر ۲۰۱۳ یعنی بیش از یک سال پیش، مقاله ای با عنوان «تصور در باره خاورمیانه ای با نقشه تازه» در روزنامه نیویورک تایمز منتشر کرد:

http://www.nytimes.com/2013/09/29/opinion/sunday/imagining-a-r&emapped-middle-east.html?_r=1

و نقشه مورد تصورش را هم با عنوان «چگونه ۵ کشور می‌توانند ۱۴ کشور شوند» به آن پیوست کرد:

http://www.nytimes.com/interactive/2013/09/29/sunday-review/how-5-countries-could-become-14.html?_r=0

خلاصه مقاله همان است که به نقل از آن دوست در بالا آمده است.

اما رابین رایت حرف چندان تازه ای نزنده است. مهمتر از حرف و نقشه او، نقشه ای است که ارتش آمریکا چند سال پیش در سال ۲۰۰۶، منتشر کرد و نقشه رالف پیترز، استراتژیست هوادار جنگ، را برای جدا کردن بسیاری از عرب‌ها و ایران از نفت نشان می‌داد.

<http://www.oilempire.us/new-map.html>

آسپس، دیک چنی (معاون جرج بوش) و جو بایدن (معاون کنونی ااباما) در حدود سال ۲۰۰۷ برنامه ای را برای تقسیم عراق طرح کردند که نقشه زیر بر اساس آن تنظیم شده است:

<http://www.oilempire.us/biden.html>

اما شاید بتوان گفت که اساس بسیاری از برنامه‌ها و طرح‌هایی که از ابتدای قرن ۲۱ به اجرا در آمده اند، «پروژه قرن تازه

آمریکایی» (۱۹۹۷ - ۲۰۰۶) است که مشروح آن را می توان در اینجا خواند:

http://en.wikipedia.org/wiki/Project_for_the_New_American_Century#Signatories_to_Statement_of_Principles

[متاسفانه متن فارسی آن بسیار مختصر است].

جالب است که تشکیلاتی که سردمداران «پروژه قرن تازه آمریکایی» درست کرده بودند به ظاهر دیگر وجود ندارد و حتا وبگاه آن بسته شده است. اما برنامه های رهبران آن همچون دونالد رامزفلد (وزیر کابینه های بوش پدر و پسر)، پُل وولفوویتز (معاون رامزفلد و سپس رییس بانک جهانی و نظریه پرداز بسیاری از این برنامه ها) (http://en.wikipedia.org/wiki/Wolfowitz_Doctrine)، جان مک کین و ده ها شخص دیگر (نگاه کنید به:

http://en.wikipedia.org/wiki/Project_for_the_New_American_Century#Persons_associated_with_the_PNAC)، هنوز در جریان است و

بسیاری از آنها یا هم نظران آنها در موقعیت های مهم تصمیم گیری یا نظر دهی هستند و خواهند بود. گری اشمیت، رییس پیشین «پروژه قرن تازه آمریکایی»، می گوید: «مسئله اصلی این است که ببینیم این برنامه ها چگونه به اجرا در می آیند.»

(http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6189793.stm)

بسیاری از فیلم های سینمایی، مجموعه های تلویزیونی، و داستان های پلیسی، داستان های در باره سیا، ک گ ب، رفتن به کره های دیگر، ساختن سلاح های جدید، ساختن دستگاه های جدید ... مثل فیلم های جیمز باند و فیلم های مشابه بر اساس مسایل واقعی است که متولیان اصلی همواره پیشتر به صورت تخیلی مطرح کرده اند چون می خواهند پیش از رو شدن کل ماجرا از طریق نویسندگان و فیلمسازان و روزنامه نگاران آنها را به اسم تخیل به میان مردم ببرند تا به اصطلاح «عادی سازی» کنند و در عین حال از بازتاب هایش در ادامه کارشان بهره ببرند.

توطئه چیزی مشابه با این مضمون است. اما تئوری توطئه نگاهی است که هر توطئه ای را موفق می داند و اصرار دارد که نتیجه همه رویدادها از پیش تعیین شده است. بعضی ها معتقدند همه رویدادهای مهم قرن بیستم مثل انقلاب های شوروی و چین و غیره در ابتدای قرن در جلسات مخفی مقرر شده اند و سپس رخ داده اند. نباید به دلیل

غیرمنطقی بودن چنین نظریه هایی از هر اشاره ای به توطئه ترسید. توطئه همیشه وجود دارد و توضیحات بالا نیز به نشانه همین منظور ارایه شد. اما موفقیت توطئه ها حتمی نیست. ممکن است موفق شوند ممکن است نشوند. موفقیت آنها بستگی به واکنشهای طرفهای دیگر هم دارد.

edam

جناب قاسمی با سلام خدمات شما به گمان من نکته ای که در مقاله خوب شما فراموش شده بود، اینستکه اعدام نه در قانون مدنی بلکه در قانون اسلام مندرج است. به حکم تمام فقهای اسلامی اعدام در امر به معروف و نهی از منکر، فرمان است نه مستحب. شک نیست که باید تقلا کرد، ولی نباید که با خواست جلو گیری و توقف اعدام، که طبیعتاً دولت اسلامی مورد خطاب قرار میگیرد، این توهم به وجود بیاید که شاید رژیم ذره ای بویی از انسانیت برده باشد. داعش و القاعده و چچن ها همانقدر مسلمان هستند که خمینی، خلخالی احمدی نژاد و خامنه ای. تفاوت ها در مصرف زمانی است نه در اید لوژی. کشتار های ۶۰، ۶۸ تا دیروز و باز هم فردا فراموش نشود. آشنایی از سوئد

ترویج اعدام در جمهوری اسلامی و همبستگی بین المللی علیه حکم اعدام

فرهنگ قاسمی

✘ خشونت سرشت غیر انسانی آدمی و اعدام خشن ترین خشونت هاست. از آنجا که صدور حکم اعدام توسط حاکمیت ها انجام می گیرد پس چنین حاکمیت هائی عامل نهادینه کردن خشونت و مروج آن در جامعه هستند.

بدین سبب ضدیت آشکار و شفاف با حکم اعدام وظیفه تمامی انسان ها می باشد. (۱) در رژیم هائی مانند جمهوری اسلامی که اصلاح پذیر نیستند، جلوی این ادمکشی ها را تنها با اعتراض و قیام می توان گرفت. زمان آن فرارسیده است که ماشین های اعدام ها در ایران هر چه زودتر متوقف شوند و احکام صادر شده باطل گردند. باید دست در دست هم برای لغو حکم اعدام در ایران کوشش کرده و رژیم جمهوری اسلامی ایران وادار کنیم تا از اقدامات ناعادلانه خود دست برداشته اعدام انسانها را تعطیل سازد.

اعمال خشونت در نظام جمهوری اسلامی بر اساس قوانین اسلامی و به ویژه بر مبنای نظریه ولایت فقیه روشی عام و عادی برای پاسخ گوئی به هر معضل و مشکلی است. در این رژیم به فعالین سیاسی، دگر اندیشان، اقلیت های قومی و مذهبی، حتی فروشندگان مواد مخدر بامجازات اعدام پاسخ داده و بر اساس قانون عقب افتاده قصاص آدمکشی را مشروعیت می بخشند.

رشد اعدام در ایران

رشد اجرای احکام اعدام در ایران در سال ۲۰۱۴ ادامه دارد. طبق آمار منتشرشده رشد اعدام ها در مقایسه با ماههای مشابه دو سال اخیر به بیش از دو برابر رقم زده میشود. گزارشگر ویژه سازمان ملل احمد شهید در آخرین گزارش خود از اعدام حداقل ۸۵۲ نفر طی یک سال اخیر سخن می گوید. از سوی دیگر حاصل پژوهش های اجتماعی و قضایی حاکی از اینست که صدور حکم اعدام به هیچوجه جلودار جنایت نیست و بیعدالتی محض و ناشی از ضعف فلسفه حقوق انسانی و نشانه عقب ماندگی و بربریت دستگاه قضایی و نبود یا شکست تکامل اجتماعی میباشد. ایران در رژیم اسلامی یکی از نمونه های بارز این تناقض میباشد که تبعات آن از جمله اشاعه خشونت به مفهوم وسیع و توده ای کردن آنست. طبق آمار مقامات حقوق بشری تعداد کل اعدامها در نخستین سال ریاستجمهوری حسن روحانی نسبت به دورههای مشابه در سالهای پیش ۴۳٪ افزایش داشته است. در همین دوره آمار قتل در تهران به میزان ۲۶ / ۵ درصد بالا رفته. این امر نشانه بی اساس بودن ادعای جمهوری اسلامی است که همواره از اعدام ها و از حجم گسترده آن با عنوان راهکار کاهش جرم و جنایت دفاع میکند. در دولت روحانی گسترش اعدام ها به حدی است که بانکی مون، دبیرکل سازمان ملل متحد در گزارش خود به مجمع عمومی در مورد وضعیت حقوق بشر در ایران بخصوص افزایش شمار اعدامها هشدار داد، دبیرکل سازمان ملل متحد همچنین می گوید حسن روحانی به وعده خود برای آزاد های بیشتر و

بهبود وضعیت آزادی بیان در ایران عمل نکرده است. امروز، جمهوری اسلامی ایران از نظر تعداد اعدام شدگان در رده دوم جهان قرار دارد.

مجازات اعدام در ۱۴۰ کشور جهان لغو شده و در بسیاری از کشورهای جهان به تاریخ پیوسته است. به طوری که در سال گذشته میلادی در کشورهای اروپایی و در تمامی کشورهای آسیای مرکزی هیچکس اعدام نشده است.

عدم اجرای میثاق بین المللی مدنی و سیاسی

میثاق بین المللی مدنی و سیاسی اجرای اعدام در ملاعام و منظر عمومی را ممنوع می داند. ایران در سال ۱۳۵۴ میثاق بین المللی مدنی و سیاسی را امضا کرده و بر اساس آن متعهد به اجرای آنست. اما متأسفانه نام ایران در جمع ۲۱ کشوری قرار دارد که نه تنها اجرای این مجازات در آن تبدیل به امری عادی و روزمره شده، بلکه در اغلب مواقع این عمل شنیع و غیر انسانی در ملاعام اجرا میشود. غیر از ایران، سومالی، کره شمالی و عربستان کشورهای هستند که کماکان احکام مجازات اعدام را در ملاعام اجرا میکنند. تفاوت ایران با این سه کشور در این است که این سه کشور میثاق بین المللی مدنی و سیاسی امضا نکرده اند اما ایران با وجود اینکه متعهد به اجرای مفاد این میثاق بین المللی است سی سال است که بی محابا آن را زیر پا می گذارد.

در رژیم هائی مانند جمهوری اسلامی که اصلاح پذیر نیستند جلوی این آدمکشی ها را تنها با اعتراض و قیام می توان گرفت. زمان آن فرارسیده است که ماشین اعدام ها در ایران هر چه زودتر متوقف شود و احکام صادر شده باطل گردند. ما باید دست در دست هم برای لغو حکم اعدام در ایران کوشش کرده و به رژیم جمهوری اسلامی ایران هشدار دهیم تا از اقدامات نا عادلانه خود دست برداشته اعدام انسانها را تعطیل سازد.

جنبش پارلمانی بین المللی علیه حکم اعدام

در دهه های گذشته بیش از دو سوم از کشورهای جهان یا لغو حکم اعدام را پذیرفته یا شرایطی را قبول کردند اند که در اثر آن عملاً اجرای حکم اعدام امکان ناپذیر می شود. درکشورهایی که نمایندگان مجلس نقش خود را به عنوان قانون گذار بدرستی بازی میکنند می توانند در امر لغو حکم اعدام مؤثر واقع شوند. در همین راستا در

نشستی که در ۲۶ فوریه سال ۲۰۱۴ در مراکش برگزار شد. بیش از ۲۰۰ نفر از اعضای پارلمانهای کشورهای دنیا با اندیشه‌های مختلف سیاسی شبکه دفاع از لغو حکم اعدام را به وجود آوردند که هدف اصلیش ایجاد سطح مشترکی برای لغو حکم اعدام می‌باشد. همینطور در ژوئن سال ۲۰۱۴ به مناسبت پنجمین کنگره جهانی لغو حکم اعدام که در "مادرید" تشکیل شد در فراخوانی از همه اعضای پارلمانهای دنیا خواستار شد تا بطور همبسته علیه حکم اعدام مبارزه کنند.

در ماه سپتامبر همین سال (۲۰۱۴) اجلاسی در پاریس با مشارکت نمایندگان پارلمان‌ها و روزنامه نگاران کشورهای آفریقای شمالی و نیز کشورهای خاورمیانه که تعداد آنها قریب به ۱۰۰ نفر میرسید در چارچوب سازمانی تحت عنوان همبستگی علیه حکم اعدام کار مشترکی را درباره مسئله لغو اعدام شروع کردند. یکی از اهداف این همبستگی انتقال مخالفت با حکم اعدام به داخل جامعه مدنی کشورهای است که هنوز اجرای حکم اعدام در آنها مرسوم می‌باشد. از جمله ارزشهایی که در این مباحثات مورد شور و توافق قرار گرفته احترام به حیثیت و شرافت انسانی است که به مثابه یک سطح مشترک پذیرفته شده است. پذیرفتن یک چنین ارزشی به خودی خود مخالفت با اجرای حکم اعدام را ضروری می‌سازد.

وظیفه ما

در یک جامعه مدرن انسانیت محور است و حقوق اولیه و طبیعی او بالا ترین ارزش و منزلت را دارد، حق حیات در مرتبه اول این حقوق قرار می‌گیرد و باید بیهیچ بهانه ای این حق توسط حاکمیت و جامعه محترم شمرده شوند. ما و همه مخالفان حکم اعدام نباید از یاد ببریم که برای استقرار و قانونی کردن لغو احکام اعدام راهی طولانی و تلاش‌هایی دقیق در پیش داریم.

وظیفه ما اینست که از یکسو در جنبش‌های جهانی فعال شویم و از سوی دیگر با تمامی روشنفکران و نو اندیشان اجتماعی و مبارزان انجمن‌های دفاع از لغو حکم اعدام به آگاه سازی عواقب فحیح و بی ثمر در امر اصلاح و پرورش جامعه انسانی دامن بزنیم و با اقدامات مشترک در مخالفت با حکم اعدام در میان مردم جامعه برای دفاع از شرافت انسانی دامن بزنیم. برای نمونه خوب است در اینجا یاد آور شویم که در هفته‌های اخیر جنبش یکپارچه جریان‌ات حقوق بشری به ویژه اقدامات تبلیغاتی کمیته بینالمللی علیه اعدام توانست حداقل حکم اعدام ریحانه جباری را به تاخیر بیاورد و امیدی را برای نجات

او فراهم آورد.

ما باید با اقداماتی از این قبیل بتوانیم افکار عمومی ایران را متقاعد سازیم که مجازات اعدام اثری بر روی کاهش بزهکاری ندارد. قصاص یک قانون عقب افتاده ای بیش نیست.

عدم مبارزه عاجل با حکم اعدام خود به شکلی تسلیم شدن در برابر آموزش و توده ای کردن خشونت و سرکوب روحیات انسانی و نابود ساختن دوستی و مهری توسط رژیم جمهوری اسلامی است. رفتاری که در فرهنگ ایرانی ریشه ندارد که عده ای بنام اسلام و با قوانین اسلامی در ترویج آن می کوشند. ما باید در برابر این رفتار مقاومت کنیم و آنرا از خنثی و از میان برداریم در غیر اینصورت قبول کرده ایم که اجرای حکم اعدام مشروعیت دادن و توافق و تفاهم با گسترش و ترویج خشونت در جامعه است که میتواند به مرور زمان فرهنگ خشونت را در جامعه نهادینه سازد. در این میان نقش اسلام گرایان تحول طلب ایرانی نیز برای تحقق لغو حکم اعدام انکار ناپذیر است.

اکتبر ۲۰۱۴ پاریس

۱- در این زمینه نگاه کنید. به مقاله دیگر نویسنده تحت عنوان "اعدام، آموزش و "وولگاریزاسیون" خشونت است"

http://www.rangin-kaman.org/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=۱۲۸۵۵:-qq-&catid=۵۸:۱۲۸۹-۰۲-۲

[۴-۲۰-۰۵-۱۶&Itemid=۷۵](#)

سوریه: گرایش دوگانه‌ی ترکیه

✘ اما نوئل والرشتاین

ترجمه: پرویز صداقت

در میان تغییرات بسیار و همواره تحول‌یابنده‌ی سیاست‌ها و ائتلاف‌های ژئوپلیتیکی در کشورهای مختلف خاورمیانه معمولاً اطمینان وجود داشت که هدف‌های اصلی بازیگران اصلی، هم در سطح منطقه و هم در بیرون منطقه، چیست.

این امر در مورد سوریه‌ی امروز صادق نیست. سه‌گانه‌ی به سیاست امروز سوریه شکل می‌بخشد: حامیان رژیم بشار اسد، حامیان خلیفه که خود را دولت اسلامی می‌خوانند، و به اصطلاح گروه‌های اسلامی میانه‌رو که مدعی‌اند با هر دو گروه می‌جنگند. تحلیل و پیش‌بینی مبارزات این سه‌گانه بسیار دشوار است زیرا سه‌گانه‌ها کم‌وبیش به شکل اجتناب‌ناپذیری در زمانی نسبتاً کوتاه مدت به مبارزه‌ی دوطرفه‌ی آشکارتری بدل می‌شوند. اما در این مورد بسیاری از بازیگران اصلی در منطقه و فراتر از آن در مورد آنچه می‌خواهند به‌شدت مرددند. بسیاری از آن‌ها ترجیح می‌دهند حتی‌الامکان این سه‌گانه را حفظ کنند و می‌ترسند که ناگزیر شوند به اولویت دوم‌شان ارجحیت بخشند. این دودلی به‌ویژه در مورد ترکیه صادق است؛ هرچند در مورد عربستان سعودی و ایالات متحد نیز صدق می‌کند.

ترکیه مرز طولانی مشترکی با سوریه دارد. اکنون مدت‌هاست که حزب عدالت و توسعه بر این کشور حاکم است؛ حزبی اسلام‌گرا که در پی آن است خود را با جهت‌گیری به ارزش‌ها و رویه‌های اسلامی نمایش دهد، اما در عین حال نسبت به دیگر دیدگاه‌ها و الزامات تسامح دارد. این حزب با اعلام سیاست خارجی حفظ پیوندهایش با جهان غرب به‌عنوان عضو ناتو و کشوری که در پی عضویت در اتحادیه‌ی اروپا است حاکمیت خود را آغاز کرد، در عین حال که درصدد است جایگاه ترکیه را در مقام قدرت اصلی خاورمیانه اعاده کند؛ کشوری که باید مناسبات خوبی با همه‌ی دیگر کشورهای خاورمیانه داشته باشد.

وقتی جنگ داخلی سوریه آغاز شد، ترکیه در نقش میانجی پدیدار شد. در این فرایند رجب طیب اردوغان، در مقطعی گمان کرد که پرزیدنت بشار اسد به او دروغ گفته. اردوغان که عمیقاً برآشفته بود، از میانجی به حامی اصلی تغییر رژیم سوریه مبدل شد.

ترکیه یک اقلیت بسیار گسترده‌ی کرد دارد که دولت‌های پیشین هیچ‌گاه آن‌ها را به رسمیت نشناختند. از هنگام استقرار جمهوری ترکیه در بیش از نود سال قبل، واکنش دولت‌های ترکیه به خواسته‌های کردها همواره سرکوب تمام‌عیار بوده و حتی گاه وجود چنین گروهی به عنوان کردها را انکار کرده‌اند. حدود سی سال قبل، یک جنبش مبارز مارکسیست - لنینیست، حزب کارگران کردستان (پ. کا. کا.) با شورش مسلحانه در پی دستیابی به هدف‌های کردها بود. عبدالله اوچالان، رهبر این جنبش دستگیر و به حبس ابد محکوم شد.

چند سال پیش، رژیم کنونی ترکیه تغییر مسیر داد و با ورود به

مذاکره با پ کا کا جهانیان را شگفتزده کرد که مشاهده کنند آیا چنین مصالحه‌ای محقق می‌شود. پ. کا. کا. به طور خاص اعلام کرد که دیگر جنبش مارکسیستی - لنینیستی نیست و آماده است که به جای هدف استقلال منطقه‌ی کردنشین به تفویض اختیارات بیندیشد. این مباحثات دشوار بوده اما به پیش‌رفته و ظاهراً امیدوارکننده بوده است.

جنگ داخلی سوریه وضعیت درونی در ترکیه را دگرگون کرد. نیروهای خلیفه (به اصطلاح دولت اسلامی) در شمال سوریه خیلی گسترش یافتند و در پی آن بوده‌اند که مرز سوریه با ترکیه را در اختیار بگیرند. این در عمل منطقه‌ای بوده که ساکنانش عمدتاً کردهای سوریه هستند. جنبش اصلی آن‌ها حزب پ. ی. د. (حزب اتحاد و دموکراسی) هدف اصلی حمله‌ی دولت اسلامی بود و نیز نیروی اصلی بود که در برابر پیشروی دولت اسلامی مقاومت کرد. اکنون داعش به کوبانی حمله می‌کند که پایتخت عملی منطقه‌ی کردنشین سوریه است.

جنبش کردهای سوری نیز ارتباط نزدیکی با جنبش کردهای ترکیه، پ کا کا، دارد. وقتی ایالات متحد اعلام کرد که «ائتلاف»ی از نیروها برای جنگ با نیروهای داعش ایجاد و از نیروی هوایی استفاده می‌کند تا مانع پیشروی‌شان شود، ترکیه بی‌درنگ خود را زیر فشار سنگین ایالات متحد برای پیوستن به ائتلاف یافت. به طور خاص، کردهای هر دو سوی مرز، و ایالات متحد، از ترکیه خواسته‌اند مرزهایش را به روی هر دو طرف بگشاید؛ تا به کردهای سوریه که در کوبانی و سایر مناطق در تهدید داعش هستند امکان ورود به ترکیه به عنوان جای امن بدهد و به ترک‌های ترکیه اجازه دهد که برای کمک نظامی به کردهای سوریه وارد آنجا شوند.

ترکیه هیچ تمایلی نداشته که به این درخواست‌ها تن دهد. پرزیدنت اردوغان اعلام کرد که از نظر ترکیه داعش و جنبش کردهای ترکیه، پ کا کا، هردو، جنبش‌هایی تروریستی‌اند و ترکیه هیچ دلیلی نمی‌بیند که مرزهایش را به این ترتیب باز کند. این موضع عجیبی بود چرا که دولت ترکیه بعد از آن که مدت زمانی است که با پ کا کا که امروز برچسب جنبش تروریستی به آن زده در حال مذاکره بوده است. جنبش‌های کرد، حزب کارگران کردستان ترکیه و حزب اتحاد و دموکراسی کردستان سوریه را به هیچ عنوان نمی‌توان معادل داعش دانست که یک کارزار نظامی گسترده علیه همه را دنبال می‌کند.

پس ترکیه به دنیا چه می‌گوید؟ دولت گفته که جنگیدن با داعش بشار اسد را تقویت می‌کند. احتمالاً درست است. اما گزینه‌ی ترکیه و

دودلی‌اش در همین‌جاست. دولت ترکیه خواستار وعده‌ی ایالات متحد از عدم انحراف از ادامه‌ی مبارزه علیه رژیم بشار اسد و به طور خاص تعیین منطقه‌ی پرواز ممنوع در مرز شده است. ایالات متحد می‌گویند که بدون نیروهای نظامی زمینی، که گسیل نخواهد کرد، چنین کاری ناممکن است.

در اینجا گزینه‌ای هست: کدام اولویت دوم؟ اگر اولویت را به مبارزه علیه داعش بدهیم، پشتیبانی از اسلام‌گرایان هرچه کوچک‌تر به اصطلاح میانه‌رو در سوریه کم‌تر می‌شود. اگر به جنگ با بشار اسد اولویت بخشیم، داعش تقویت می‌شود و همچنان‌که نماینده‌ی سازمان ملل در سوریه دقیقاً هشدار داده است بی‌تردید به قتل‌عام گسترده‌ی کردهای سوریه به دست داعش می‌انجامد.

دیگر تردید ترک‌ها به مذاکرات با حزب کارگران کردستان مربوط است. اگر ترکیه به وضعیت دشوار کردهای سوریه پشت کند، احتمالاً به توقف مذاکراتش با حزب کارگران کردستان منجر می‌شود. حزب کارگران کردستان علناً چنین هشدار داده است. اما اگر دولت ترکیه علیه داعش فعال‌تر باشد، نتیجه می‌توانست آن باشد که حزب کارگران کردستان در مذاکرات جاری موضع محکم‌تری اتخاذ کند.

علاوه بر آن، ترکیه تلاش کرده روابطش را با ایران بهبود بخشد. دو کشور منافع مشترکی در افغانستان و عراق دارند و حتی از نیروهای یکسانی در فلسطین حمایت می‌کنند. اما عدم جنگ فعالانه علیه داعش این تلاش برای افزایش پیوندها را مختل می‌کند. از سوی دیگر، مخالفت فعالانه با داعش مانع تلاش ترکیه برای نشان دادن خودش به عنوان قهرمان اسلام‌گرایان سنی می‌شود.

ترکیه به هر شکل باید سیاست منسجم‌تری در آینده‌ی بسیار نزدیک اتخاذ کند. در غیر این صورت، ادعایش برای این که بازیگر مهمی در منطقه باشد کاملاً با شکست مواجه می‌شود و مبارزه‌ی درونی‌اش با کردها احتمالاً بار دیگر خشونت‌آمیز می‌شود. در منطقه‌ای با چنین مبارزات حادی گرایش دوگانه پسندیده نیست.

پانزدهم اکتبر ۲۰۱۴

برگرفته از تارنمای www.iranpress.com

شواهد تاریخ نظری سکولاریزم در غرب، نشانگر آن خواهد بود که تدوین هرگونه نظریه^۱ سکولاریزم برای یک جامعه که دین در آن ریشه^۲ فکری و نقش اجتماعی دارد، وابسته به مشارکت مستقیم متفکران دیندار آن - که خیر و صلاح دین و جامعه را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت میدانند - در فضای عمومی است.

روش گسترش موضوع:

ابتدا درستی چند تعبیر رایج در جو اجتماعی و سیاسی ایرانی را در زمینه^۳ سکولاریزم به آزمون می‌گذارم. پاسخ به آخرین پرسش - که آیا پایه ریزی نظری سکولاریزم، کار متفکران دین ستیز بوده یا فیلسوفان دیندار در آن نقش درجه اول داشته‌اند - موضوع این جستار خواهد بود. در بررسی تعبیرهای رایج، از آن جا که روند مدنی شدن دو دین مسیحیت و یهودیت در شکل‌گیری سکولاریزم غرب نقش داشته‌اند، دو تاریخچه^۴ فشرده در این زمینه ارائه می‌شود.

چند تعبیر رایج در میان ما:

اصلاح و به روز کردن دین کاری بیهوده است و به دوام دین کمک می‌کند، در حالی که دین باید از بین برود. شرح فشرده‌ای از دیدگاه مارکس پیرامون رابطه^۵ آزادی سیاسی و دین، برای کنار گذاشتن این تعبیر، کافی است.

کارل مارکس پیرامون سکولاریزم و آزادی دین:

مارکس، یکی از منتقدان سرسخت دین و مدافع سکولاریزم، در سال‌های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ در پاسخ به دو نوشته^۶ برونو بائر، حذف سیاسی دین از دولت را یک امر جداگانه دانست از حذف دین به طور کلی. مارکس اولی را ممکن و لازم میدانند و دومی، یعنی حذف مذهب را ناممکن یا موکول به شرایطی دور. مارکس، گرایش حذف کلی مذهب را از جنس خود مذهب می‌شمارد. او با این پرسش که رابطه^۷ آزادی سیاسی با مذهب چیست، نمونه^۸ آمریکا و قانون اساسی این کشور را در این زمینه ایده آل میدانند:

«اگر مشاهده کنیم که در کشوری با آزادی سیاسی کامل، مذهب نه تنها وجود دارد، بلکه به شکلی سرزنده و نیرومند هم، این گواه آن است که وجود مذهب، تضادی با کمال یافتن دولت ندارد» [به نقل از ترجمه^۹ دکتر مرتضی محیط از درباره^{۱۰} مسئله^{۱۱} یهود؛ کارل مارکس]. [۱]

مارکس مقوله^{۱۲} دولت سیاسی و دولت مذهبی که در آن یک مذهب خاص حاکم

است را در تقابل با هم می‌بینند. به نظر او از جمله وظایف دولت سیاسی که آن را "دولت کمال یافته" می‌نامد، تضمین آزادی انسان‌ها از جمله، آزادی دین است:

«آزادی سیاسی مسلماً گامی بزرگ به پیش است. درست است که این آزادی، شکل نهایی آزادی انسان به طور کل نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در محدوده نظام جهانی موجود تا به اکنون است. انسان با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزادمی کند.» [۲]

و سپس می‌افزاید:

«اما در محدودیت‌های آزادی سیاسی نباید هیچ توهمی به خود راه دهیم. تقسیم انسان به انسانی عمومی و انسانی خصوصی و جابجایی مذهب از دولت به جامعه مدنی، تنها مرحله‌ای از آزادی سیاسی نیست، بلکه نهایت تعالی آن می‌باشد. بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می‌کند و نه در این امر کوشش دارد.» [۳]

مارکس همچنین تأکید دارد که آزادی سیاسی، مذهب را دست نخورده باقی می‌گذارد و آن چه برنمی‌تابد، تنها، "مذهب دارای امتیاز" است. [۴] برای او دین به حیطة خصوصی فرستاده می‌شود و از این رو می‌توان مارکس را از نظریه پردازان سکولاریزم از نوع کلاسیک آن دانست.

مارکس در پاسخ به بائر، برخورد گذرایی دارد به وضعی که دین پیدا کرده است. از آن جا که ترجمه فارسی این متن اختلاف‌هایی با ترجمه انگلیسی آن دارد، این تفاوت را با اجازه‌ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته‌ام، در داخل آکولاد می‌آورم، زیرا تفاوت مهمی در معنا می‌دهد:

«مذهب، دیگر روح دولت، یعنی جایی که انسان همچون موجودی از نوع بشر در اجتماع و سلوک با دیگر انسان‌ها اگر چه به طریقی محدود، خاص و در حوزه‌ای ویژه می‌باشد، نیست. مذهب تبدیل به روح جامعه مدنی، روح قلمرو خودپرستی و جنگ همه علیه همه شده است. مذهب، جلوه‌ای از جدایی انسان از جماعت، از خود و از دیگر انسان‌ها - آن چنان که در اصل بود - شده است.» [متن انگلیسی: دین به آن چیزی تبدیل شده که در آغاز بود؛ بیان این واقعیت که انسان از جامعه، از خویشتن و دیگر انسان‌ها جدا شده است. [۵] - متن انگلیسی در پی نوشت]

لازم به تذکر است که در این متن مارکس، همان گونه که مترجم ارجمند آن یادآور می‌شود، منظور از جامعه^۶ مدنی متفاوت است با برداشت امروز ما از این اصطلاح. مارکس "جامعه^۶ مدنی" را حیطه^۶ مالکیت خصوصی و دنباله‌های شخصی و اجتماعی آن می‌داند.

مارکس در بخش دیگری از این متن، دین در جامعه‌ای دموکراتیک را در مرحله‌ای بالاتر از تکامل فکری آن می‌داند. از آن جا که ترجمه^۶ فارسی این متن اختلاف‌هایی با ترجمه^۶ انگلیسی آن دارد، این تفاوت را نیز با اجازه‌ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته‌ام، در داخل آکولاد می‌آورم:

«روح مذهبی اما نمی‌تواند واقعاً دنیوی [سکولار در متن انگلیسی مارکس] شود، چرا که در نفس خود، چه چیزی جز شکل غیردنیوی مرحله‌ای از تکامل فکر انسان است؟ روح مذهبی تنها تا آن حد [در متن انگلیسی: تنها در صورتی] می‌تواند دنیوی شود که مرحله^۶ تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل دنیوی‌اش [سکولار آن] استقرار یابد. چنین چیزی در دولت دموکراتیک رخ می‌دهد. بنیان این دولت، نه مسیحیت، که بنیانی انسانی است [در ترجمه^۶ انگلیسی: بلکه بنیان انسانی مسیحیت است]. مذهب به صورت وجدان مطلوب و غیردنیوی اعضاء آن باقی می‌ماند، زیرا مذهب، شکل مطلوب مرحله‌ای از تکامل انسان است که در این دولت به دست آمده است [ترجمه^۶ انگلیسی: زیرا شکل مطلوب مرحله^۶ رشد انسانی به دست آمده است].» [متن انگلیسی در پی نوشت ۶]

در این جا مارکس [طبق متن انگلیسی] به طور مبهم، آینده^۶ مدنی شدن دین‌ها در بافت سکولار را پیش بینی می‌کند. باید افزود که از دید مارکس، "دنیوی" یا سکولارشدن به معنای ریشه یابی وضعیت انسان در خود اجتماع، نه در طرح‌های ماوراء طبیعی و یافتن اراده برای تغییر مناسبات کهن است. او دنیوی شدن یا امر سکولار را در آن می‌بیند که تمرکز فضای عمومی و سیاست تنها بر روی انسان و مؤلفه‌های انسانی باشد. باید در نظر گرفت که نقد مارکس به غیردنیای بودن دین، آن دسته تفسیرها از آموزه‌های دینی را نشانه می‌رود که تسلیم در برابر شرایط دنیوی را برای رسیدن به رستگاری آنجهانی تبلیغ می‌کنند. نقد مارکس متوجه سوءاستفاده^۶ قدرت‌ها از دین در طول تاریخ و از راه تفسیرهای تسلیم‌گرا است.

اما مارکس این نکته را مسکوت می‌گذارد که آیا آن تفسیرها الزاماً معتبرترین برداشت از آموزه‌های انبیاء و تنها خوانش‌های دینی بوده

اند؟ در این زمینه ویل دورانت، در تاریخ فلسفه^۶ غرب، نظر دیگری داشته، انبیایی چون عاموس، یرمیا و یسعای نبی را "سوسیالیست‌های زمان خود" و اصلاح طلبان مناسبات ناعادلانه می‌نامد. دستکم، سرآغاز تاریخی دو دین یهود و اسلام، اصلاحات اجتماعی و قانونی در جوامع بدوی بوده و عدالت اینجهانی، مفهومی کلیدی بوده است. همچنین، درجه^۷ اینجهانی بودن این دو دین با دین مورد بررسی مارکس، یعنی مسیحیت تفاوت دارد. به ویژه در نسخه‌های غیرمسیانیک اسلام و یهودیت، رستگاری اینجهانی از راه اخلاق و رفتار - "عمل صالح" در اسلام و "اصلاح و تکوین عالم از راه عمل فردی [تیکون عولام]" در یهودیت - از پایه‌های دین بوده، رستگاری آنجهانی دنباله^۸ آنها است. باید افزود که رستگاری اینجهانی در آراء لوتر و کالوین مطرح نبوده، حتی رستگاری آنجهانی نیز تابع هیچ عمل و رفتاری از سوی فرد نیست و به گونه‌ای جبرگرا مطلقاً به مشیت نامعلوم الهی برمی‌گردد. مارکس که کار او در این نوشته‌ها بررسی تاریخ و مفاهیم ادیان نبوده، با شتابزدگی خود، راه را برای تعمیم غیردنیایی بودن دین به کل آموزه‌های ادیان بازگذاشته است.

متن دیگری که شامل دیدگاه‌های پراکنده^۹ مارکس پیرامون دین است، نقد فلسفه^{۱۰} حقوق هگل نام دارد (۱۸۴۴). مارکس در این نوشته این ظن را پدیدمی‌آورد که تمام اندیشه‌های خود پیرامون دین را ننوشته، زیرا کل متن، به وضعیت سیاسی و فکری روز آلمان نظر دارد. در نقد فلسفه^{۱۱} حقوق هگل، مارکس دو جهت را همزمان در نقد دین پیموده است: او از سویی نقدهایی عام به دین دارد و از سوی دیگر، به دین آلمانیان در زمان خود انتقادی کند. مارکس معتقد است که پروتستانیزم، تنها اقتدار کلیسا را از بیرون به درون فرد مؤمن انتقال داده و زنجیر را درونی ساخته است. [۷] می‌توان گفت ارایش فروم در گریز از آزادی، با بسط همین دیدگاه مارکس به نقش این درونی شدن در گرایش توده‌های آلمانی به سوی نازیسم و نیز، تئوریزه کردن پدیده^{۱۲} روانشناختی "درونی کردن اقتدار" پرداخته است [۸].

در بازخوانی دیدگاه‌های مارکس پیرامون دین در نقد فلسفه^{۱۳} حقوق هگل، بهتر است در برابر تعمیم آنها محتاط بود و شرایط تاریخی مورد بررسی او را در نظر داشت. همچنین میان بخشهایی که به وضع آلمان معاصر او برمی‌گردند با تفسیر عام او از چیستی دین، فرق گذاشت. در بخشهایی از نقد فلسفه^{۱۴} حقوق هگل، مارکس نظر خود درباره^{۱۵} دین به طور کل را می‌گوید که می‌تواند در پرتویی نو و ایدئولوژی زدوده بررسی شود. مارکس، «بنیان نقد غیرمذهبی» را این گونه بیان می‌کند:

«انسان، مذهب را می‌سازد، نه مذهب، انسان را؛ مذهب، خودآگاهی و خویش را ارج گذاردن انسانی است که یا هنوز خود را درنیافته و یا وجود خویش را باز گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان خیمه زده باشد. انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است. این دولت و این جامعه‌اند که مذهب، این آگاهی وارونه از جهان را می‌سازند، چرا که خود، جهانی وارونه‌اند. مذهب، نظریه^۹ عمومی این جهان، دانشنامه^۹ مختصر آن و منطق آن به شکل عامه پسندش، مایه^۹ منزلت و معنوی آن، شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پرابهت آن، سرچشمه^۹ عمومی تسلی و توجیه گر آن است. مذهب، تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان از واقعیتی حقیقی برخوردار نیست. بنابراین مبارزه علیه مذهب، بطور غیرمستقیم، مبارزه علیه جهانی است که رنگ و بوی معنوی آن است».[۹]

نقد مارکس، نقد تاریخی دین همچون محصول دولت و جامعه است. از نظر مارکس، دولت به عنوان گرانیگاه سلطه، دین را به خودآگاهی وارونه‌ای برای انسان تبدیل کرده است. اما مارکس از این بررسی غافل می‌شود که باور ایمانی در صورت گسستن پیوند دین با مقوله^۹ سلطه، یعنی در یک جامعه^۹ سکولار، آیا قادر به رهایی خود از خودآگاهی وارونه می‌شود؟ در این متن این نکته مسکوت می‌ماند؛ برخلاف متن پاسخ به بائر که مارکس به این موضوع نزدیک شده و نوشته: «روح مذهبی تنها در صورتی می‌تواند سکولار شود که مرحله^۹ تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل سکولار آن استقرار یابد». از متن مارکس نمی‌توان پرسید: آیا دین‌ها در وضعیت «مدنی شده» (به تعبیر روسو) همچنان خودآگاهی وارونه خواهند داشت؟ آیا دین مدنی شده می‌تواند جایی در زندگی و شعور انسان «دنیوی شده» داشته باشد؟ و آیا دین‌ها می‌توانند خوانش‌هایی را گسترش دهند که آزادی بیرونی و درونی انسان را نقض نکنند یا اعتلادهند؟ پیشتر، خوانندگان شیفته^۹ مارکس، ابهام‌ها و شتابزدگی‌های فیلسوف را با عنصر بیرونی باوری در بست به او پرمی کردند، اما امروز جای آن هست که این متون با نظر نقادانه خوانده شوند.

از سوی دیگر، نقدهای مارکس می‌توانند برای باورمندان پرسش مهمی را به میان آورند: آیا مانند کلام وحی، سویه^۹ شرعیات دین‌ها را نیز باید ساخته^۹ عرش دانست؟ یا آن که قواعد و آیین‌ها محصول انسانی و پیامد تفسیر انسانی در قالب مؤلفه‌های زبان انسانی هستند؟ آیا می‌توان با حفظ اعتبار کلام وحی و نبوت، دستکم، شکل‌گیری احکام دین را کار تفسیر انسانی و محصول مناسبات اجتماعی در زمان‌ها و

مکان‌های مشخص بدانیم؟ و اگر چنین است، آن گاه، مقاومت در تفسیر روزآمد از دین و یا کنارگذاشتن احکام غیرعقلانی چه توجیهی دارد؟

باید افزود که مشهورترین بخش این متن مارکس، سال‌ها از سوی سانسور استالینی حذف شده و فقط جمله^۱ «دین افیون توده‌هاست» به جا مانده بود. در آخر دهه^۲ هفتاد میلادی، میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، به دنبال سفر خود به ایران پس از انقلاب اسلامی، در متنی به نام ایران: روح جهان بیروح، توجه‌ها را به باقی پاراگراف مارکس در نقد فلسفه^۳ حقوق هگل جلب کرد [۱۰]. مارکس آن جا نوشته:

«رنج دینی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض به رنج واقعی است. دین، آه مخلوق ستمدیده است. قلب جهان بی قلب و روح شرایط بیروح است. دین تریاق مردم است.» [برگردان از نگارنده] [۱۱]

ساختار جمله این امکان را می‌دهد که واژه^۴ «تریاق» را اشاره‌ای بدانیم به نوشداروها و تریاق‌های خواص که عوام، از آن‌ها محروم بوده‌اند؛ معنایی که از جمله^۵ مارکس می‌تواند برداشت شود. برگردان «افیون» یک برگردان بی چون و چرا نیست، زیرا واژه^۶ افیون به جای opium تنها تأثیر تخدیری را القا می‌کند، حال آن که «تریاق» در طب سنتی، تأثیر درمانی را نیز در نظر دارد (در زبان فارسی شعر مولوی را داریم: «هم زهر و هم تریاق»).

در کل، این موارد نشان می‌دهند که در فضای ایرانی، بازخوانی و بازتفسیر دیدگاه مارکس در مورد دین، چه از سوی دین باوران و چه مخالفان دین ضرورت دارد. خواه مواردی که نقد او پروتستانیزم را به دلیل بیش از حد غیردنیایی بودن و یهودیت را به دلیل بیش از حد دنیایی بودن، نشانه می‌رود؛ خواه، نقد مارکس به کارکرد نسخه‌های حکومتی ادیان که حواس انسان را از ناروایی‌های دنیایی به امور سرمدی منحرف و نسبت به شرایط موجود، «متوهم» کرده‌اند. [۱۲]

تعبیر رایج دیگر در میان ما ایرانیان: تغییر و تحول در دین و به روز کردن الهیات و عرفان امکان ندارد؛ این‌ها پدیده‌هایی متعلق به گذشته هستند و باید همان جا باقی بمانند.

اغلب تاریخ نگاران و مفسران فلسفه، بر اساس شواهد، خلاف این نظر را دارند. از نظر الهیات، والتر کافمن فیلسوف آمریکایی قرن بیستم در اثر خود به نام نقد دین و فلسفه نشان می‌دهد که در طول تاریخ ادیان، هر گاه متألّهان به سراغ مفاهیم فلسفی رفته و کوشیده‌اند از دین، تعبیرهای فلسفی/عقلانی و اخلاقی بیرون بکشند، خود دین مزبور

را یک گام به روز کرده‌اند [۱۳]. به روزکردن عرفان نیز ممکن است؛ به ویژه در نوع عرفان‌های خودتحقق‌گر که مبینیم سیستم‌های مدیتیشن، خودشناسی و تحول درون از جمله قبلا و یوگا امروز، سرفصل‌های مشترک بسیاری با علوم عصب‌شناسی، روانشناسی و رفتارشناسی دارند [۱۴].

تعبیر دیگر: تفسیرهای به روز از متون مقدس، اصالتی ندارند و گونه‌ای کلاهبرداری هستند برای معرفی دین به صورتی که نیست.

این دیدگاه علاوه بر نادیده گرفتن تاریخ ادیان و مواردی که تفسیر به روز از متون، جوامع دینی را متحول ساخته، ناخواسته به قدرت نسخه‌های توتالیتار دینی می‌افزاید. این نگرش، میلیاردها انسان سنتی دینی را در چنگال خوانش‌های خطرناک، تنها رها می‌کند. حال آن که وظیفه^۶ متفکران این جوامع، جدا کردن مردم از نسخه‌های خشونت‌آمیز از دین و آشنا ساختن آن‌ها با امکان تفسیرهای رحمانی از متون مقدس است.

آسیب نسخه‌های بسته^۷ دین در طول تاریخ، نیازی به شرح ندارد. دین‌ها وقتی بسته می‌شوند، سیستم ارجاعی خود را تنها از درون خود گرفته، در نهایت به گونه‌ای خودشیفتگی و شیزوفرنی مبتلا شده، به خشونت می‌گرایند. اما دین گشوده به دنیا و تحول‌های زمان، استدلال‌های کافی را دارد که حساب خود را از سلطه جویی حکومتی، سختگیری، خرافات، خشونت و عقب ماندگی سواکند.

این فرض که به روز کردن دین، امکان ندارد، خود، حاصل یک فرض دیگر است بر این مبنا که دین تنها و همیشه در قالبی بسته نسبت به جهان بوده و خواهد بود. اما در دوره‌هایی از تاریخ، دین سیستمی نسبتاً باز بوده به روی مدارا با دیگراندیشان، خوانش‌های مذهبی و عرفانی، علم، فلسفه، هنرها، تغییرات اجتماعی و بازنگری قوانین شرع. همین طور، دین‌های مدنی شده در جوامع امروزی.

تمدن اسلامی از قرن سوم تا هفتم هجری، گواه تاریخی دین باز به روی دنیا، مدارا، علم و فلسفه است. بغداد در این دوران، مرکز محافل فلسفی، زبان‌شناسی و علمی بود. در قرون وسطی، خلفای قرطبه به جای جمع‌آوری کتاب‌ها برای سوزاندن، کاروان‌های تجاری را مأمور آوردن کتاب از نقاط عالم می‌کردند. رساله^۸ اخوان الصفا، اولین دانشنامه^۹ جهان، در میان منابع خود، فلسفه^{۱۰} یونان و حکمت‌های یهود و مسیحی و سابی را ذکر می‌کند. نظریه‌های نجوم دانشمندان این حوزه، الهام بخش

کوپرنیک و گالیله شد. برخی یادگارهای آن تمدن برای بشریت، هنوز با همان نام‌های عربی در علوم رایج هستند: Algebra; Alchemy; Algorithm; Alcohol.

پیشینه^۶ مدنی شدن مسیحیت و یهودیت:

نمونه‌های مسیحیت و یهودیت نشان می‌دهند که دین می‌تواند ظرفیت مدنی شدن را در خود پدید آورد. نگاهی گذرا به تاریخچه^۶ مدنی شدن این دو دین، روشنگر خواهد بود، زیرا این تاریخچه‌ها پیش‌زمینه^۶ پیدایش سکولاریزم در غرب هستند.

مسیحیت از قرن سوم میلادی و مسیحی شدن کنستانتین، امپراتور رم، به دینی جهانگشا و در حکومت تبدیل شد. ولی این آموزه^۶ انجیل، «امور خدا را به خدا بسپار و امور سزار را به سزار» [انجیل متی: ۲۱:۲۲-انجیل مرقس: ۱۷:۱۲] در طول قرون، به گونه‌ای غیرمستقیم، از تداخل کامل نهاد دین در حکومت جلوگیری کرد. در قلمرو مسیحی، همواره حاکم یا سلطانی غیردینی به درجات، ناچار به گردن نهادن به نظارت کلیسا بوده است. از جنگ‌های صلیبی به بعد [در سه دوره از قرن دهم تا سیزدهم م.] نفوذ کلیسا بر حکومت‌ها افزایش یافت و به تفتیش عقاید ختم شد. این مرحله جوامع اروپا را هر چه بیشتر از مذهب حاکم ناراضی ساخت. جنگ‌های فرقه‌های گوناگون مسیحی، و سرانجام، اراده^۶ جمعی برای پایان دادن به انکیزیسیون و دین در حکومت، دوران جدیدی را رقم زد.

روند اصلاحات الهیات و احکام در مسیحیت نیز اتفاق افتاد. اما چون اقتدار دینی کلیسای رم، کوچکترین اصلاحی را نپذیرفت، این روند به ظهور پروتستانیزم - فرقه‌ای جدید با اقتدار دینی جدید- انجامید که سه قرن جنگ و خونریزی در اروپا به همراه داشت. از این رو اصطلاح پروتستانیزم، اشاره به برپایی اقتدار دینی جدید دارد و اشتباه گرفتن آن با نواندیشی دینی که کار آن اصلاح در یک دین به منظور بقای آن است، توجیهی ندارد.

با انقلاب‌های آمریکا [۱۷۷۶] و انقلاب فرانسه [۱۷۸۹] نخستین کشورهای سکولار مدرن پدید آمدند که در قانون اساسی آن‌ها تفکیک نهاد دین از حکومت و حاکمیت قانون مدنی آمده بود. باید افزود که از آن پس، کشمکش دین با دولت برای گرفتن امتیازهای بیشتر ادامه یافته، اما وجود قانون اساسی‌های محکم و اراده^۶ جمعی، بحران‌ها را پشت سر گذاشته است. در برخی از این کشورها حدود مشارکت دین در زندگی

اجتماعی بازتعریف شده‌اند.

تجربه^۶ تاریخی یهودیان متفاوت بود. یهودیت دین جهانگشا نبوده و تبلیغ دینی نداشته است. در دنیای باستان، یهودیان، به دنبال تسخیر سرزمین مقدس توسط، بابل، ایران، یونان و روم، استقلال سیاسی خود از زمان پادشاهی داوود تا سقوط معبد اول [قرن دهم تا ششم و چهارم قبل از میلاد] را از دست دادند. با تسخیر این سرزمین توسط رومیان، ویرانی معبد دوم و پراکندگی یهودیان در دنیا در سال ۷۱ میلادی، موضوع زیستن زیر سایه^۷ قوانین کشوری جوامع دیگر، در دستور روز حکیمان قانونگذار قرار گرفت. این امر در متن تلمود که تفسیر تورات با مؤلفه‌های شهرنشینی بود، به قاعده‌ای قابل اجرا برای پیروان این دین در سراسر دنیا درآمد: «قانون کشور، قانون است» یا به زبان عبری «دینا ده ملخوتا دینا» [«قانون مملکت، قانون است» - در تلمود بابلی - فصل نداریم، ۲۸ الف؛ فصل گیتین ۱۰؛ بابا بترا ۴۵ ب و ۵ الف]. به این ترتیب، یهودیان، پیرو قوانین کشوری، مالیاتی و مالی جوامع میزبان خود شده، امور آیینی و ایمانی خود را در جماعت‌های سازمان یافته^۸ خصوصی سامان دادند. این روند بخشی از مدنی شدن این دین بود.

پیشینه^۹ بازاندیشی در زمینه^{۱۰} الهیات و احکام یهود، سویه^{۱۱} دیگر روند مدنی شدن این دین را نشان می‌دهد. این پیشینه به سه قرن قبل از میلاد در تبادل با فرهنگ هلنی و بروز اولین فیلسوفان دیندار چون فیلون اسکرنانی، اریستابولوس، بن سیرا و هیلل برمی‌گردد. اتفاقی که افتاد این بود که فیلسوفان یادشده، توجه حکیمان دینی را به سنت جدلی، سنجشگری و قواعد منطق و تفسیر متن جلب نمودند و آن‌ها به نوبه^{۱۲} خود به بازتفسیر تورات پرداختند. نظریه^{۱۳} هرمنوتیک متن مقدس - تفسیر در سطوح چهارگانه^{۱۴} لفظی، حقوقی، اخلاقی و عرفانی - در قرن دوم میلادی توسط ربی عکیوا از میان این حکیمان بیرون آمد. سرانجام، آنان در تلمود به روزسازی احکام دینی و تطبیق آن از حالت قبیل‌های به شهرنشینی را سامان دادند؛ در زمینه^{۱۵} شرعیات، از جمله لغو قصاص جسمانی و سنگسار و محدودیت‌های سنگین برای صدور حکم اعدام. در تلمود، این تغییرات، نهادینه و لازم‌الاجرا شد و چون بر اساس تفسیر از متن تورات بود، به اعتبار آن در چشم مؤمنان، خدش‌های وارد نشد.

نمونه‌ای از تفسیرهای تلمود در به روز کردن احکام تورات، این بود که گفتند: عبارت غلط تعبیرشده^{۱۶} «چشم در برابر چشم»، به زبان عبری تورات، اصلاً «چشم در برابر چشم» معنا نمی‌دهد. واژه^{۱۷} «تَخַت» هم در

عبارت عبری «عَیִיִן תֶּחַת עֵינִי»، و هم در جاهای دیگر تورات، به معنای زیر و کمتر است. در روایت قربانی کردن فرزند توسط ابراهیم که خدا قوچی را به جای فرزند می‌فرستد، از همین واژه استفاده شده و قوچ، معادلی پایین تر از فرزند است. بنابراین، حکیمان تلمودی گفتند که «عَیִיִן תֶּחַת עֵינִי» یعنی: مجازات کورکردن چشم کسی، پایین تر از کورکردن متقابل خود او است؛ یعنی پرداخت خسارت نقدی. این حکیمان گفتند که از ابتدا معنای آیه اشتباه و تحت اللفظی فهمیده شده و در عین حال، این تاوان خواهی هرگز زیر نظر محکمه^{۱۵} قضات عملی نشده، زیرا آنها حتی پیش از این نتیجه گیری تلمودی، زدن صدمه‌ای به متهم را که دقیقاً معادل صدمه به شاکی باشد و عوارض دیگر نیاورد، ناممکن می‌دانستند [شرح بیشتر در پی نوشت ۱۵].

تلمود در بازخوانش قانون تورات برای تشخیص خاطی بودن زن و مرد در رابطه^{۱۶} نامشروع، چنان شرط و شروطی گذاشت که احتمال تحقق آنها تقریباً صفر باشد. سنگسار زن جای خود را به مراسم آبهای توبه و منع امکان ازدواج با آن مرد و طلاق از شوهر داد [شرح بیشتر در پی نوشت ۱۵]. به جای مجازات‌های قصاص جسمانی، معادل‌های نقدی تعیین شد. در مورد صدور حکم اعدام، چنان شرایط سختی گذاشته شد که به نوشته^{۱۷} خود آنها: محکمه^{۱۸} قضات یا سنهدرینی که در طول هفتاد سال یک حکم اعدام صادر می‌کرد، ویرانگر جهان به شمار می‌رفت [۱۶]. تفسیرهای تلمودهای اورشلیمی (قرن سوم میلادی) و بابل (قرن پنجم تا هشتم میلادی) از تورات، تا امروز نزد همه^{۱۹} فرقه‌های یهودی معتبر است.

موضوع بازبودن سیستم دینی رو به جهان را اما نوئل لویناس، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، در دو کتاب چهار درس تلمودی و نه درس تلمودی، در گفتاری درباره^{۲۰} سنهدرین یا محکمه^{۲۱} حکیمان تلمودی چنین طرح می‌کند: رسم بوده این محکمه به صورت دایره‌ای نیمه باز تشکیل شود. همه روبه روی در ورودی می‌نشستند تا همواره به یاد داشته باشند که به جمعی بسته و بی ارتباط با دنیای خارج و زمان حال تبدیل نشوند. لویناس گفتاری درباره^{۲۲} چگونگی ناممکن شدن حکم اعدام در تلمود نیز دارد بر این اساس که ۷۱ قاضی باید رای می‌دادند و تنها با بالای ۱۱ اختلاف رای، این حکم ممکن بود؛ آن هم پس از قوانین سخت در مورد شهود و شواهد. دانشجویان حقوق در ردیف جلو می‌نشستند و قبل از استادان خود رأی می‌دادند، مبادا مرعوب آنها شوند. به این ترتیب، از قرن اول میلادی در محکمه^{۲۳} قضات از دادن حکم خودداری شد [۱۷].

مسیحیت و یهودیت پس از تطبیق با شرایط مدرن، امروز دو دین مدنی شده به شمار می‌روند؛ به استثنای معدود فرقه‌های بنیادگرای آنان.

مرسیم به تعبیر دیگری که بخش اصلی این گفتار به آن خواهد پرداخت.

این تعبیر که گویا تنها متفکران دین ستیز یا آتئیست در فرمولبندی نظری سکولاریسم نقش داشته و می‌توانند داشته باشند.

چنین تعبیری خلاف شواهد است و به نادرستی، گفتمان نواندیشان و روشنفکران دینی را فاقد اهمیت و نقش در برقراری مناسبات عرفی جلوه می‌دهد. این در حالی است که پایه‌های نظری سکولاریزم غرب از سوی فیلسوفان دیندار و خدا‌باور گسترش یافته است. یعنی متفکرانی از درون استدلال‌های دین به نفع جدایی دین از حکومت برهان آورده‌اند.

ناگفته نماند که برخی از آتشی‌ترین دین ستیزان دورهٔ روشنگری نه تنها مشارکتی در این پایه ریزی نداشته‌اند، بلکه مانند ولتر مخالفت آن‌ها با دین از سر یک انگیزهٔ پنهان بوده است. انگیزهٔ ولتر به گزارش تاریخ نگار، برنارد لویس [در سامی‌ها و سامی ستیزها]، این بوده که او به عنوان بزرگ‌ترین سهامدار کشتی‌های تجارت برده در بندر نانت فرانسه از سر عذاب وجدان به مخالفت آتشی‌با دین روی آورده بود. در فضای ما ایرانیان نیز، همچنان نباید هر دین ستیزی را مترقی و یا همهٔ جنایت‌های تاریخ را از جانب دینداران بدانیم. هیتلر و پول پوت و استالین تقریباً به اندازهٔ کل کشتارهای جنگ‌های مذهبی و تفتیش عقاید در طول تاریخ مدون بشر، کشتند و ویرانی به بار آوردند.

برای شرح نقش فیلسوفان دیندار در پایه ریزی سکولاریزم ابتدا از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) شروع می‌کنم که یک مسیحی مؤمن بود با اثر تاریخ ساز او: نامه‌ای پیرامون مدارا. جان لاک این نامه را زمانی نوشت (۱۶۸۹) که تعقیب و آزار مذهبی در اروپا اوج گرفت و به دنبال آن شورش‌ها و جنگ‌های داخلی میان کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها و ده‌ها فرقهٔ مسیحی به راه افتاد. از جمله در فرانسه، لویی چهاردهم کاتولیک‌ها را علیه فرقهٔ هوگنوت واداشت و در انگلستان، انجلیک‌ها پس از بازگشت چارلز دوم به تاج و تخت، قوانینی برای پیگرد و آزار کاتولیک‌ها و دیگر فرقه‌های پروتستان غیرانجلیک تصویب کردند.

سهم جان لاک در پایه‌ریزی نظری و سیاسی سکولاریزم

سهم جان لاک در چند حیطة است که در همه^۴ این زمینه‌ها خیرخواهی برای بقای دین، نقش مهمی دارد؛ یک دسته استدلال‌های او در نامه، شامل نفی تفتیش عقاید، شکنجه، طرد و تکفیر و اعدام و آدم سوزان دگراندیشان است و تأکید بر سویه‌های رحمت آموزه‌های عیسی و مفهوم حقیقی رستگاری. دسته^۵ دیگر به نفع جدایی نهاد حکومت از نهاد دین است و این که حاکم و یا مقام مدنی نباید هیچ فرقه و کلیسا یا دینی را برتری داده، حاکم سازد. این دسته از استدلال‌های لاک به سود صلح در جامعه، استقرار قدرت در مفهوم سیاسی و نیز سلامت انگیزه‌های دینی و رواج ایمان و سویه‌های اخلاق در آن است.

در زمینه^۶ تفتیش عقاید، چند فراز نامه^۷ جان لاک به دوست متأله هلندی خود، از این قرار است:

«اقراری کنم برای من بسیار غریب است که هر انسانی خود را محق بداند فرد دیگری و حتی یک غیرمسیحی را به نام رستگاری او زیر شکنجه بکشد [...] اما بی تردید، هیچ کس باور نمی‌کند که چنین رفتاری بتواند از سر رحمت، مهر یا نیت خیر باشد. اگر هر کس بر آن باشد که انسان‌ها باید توسط آتش و شمشیر به برخی اصول دینی ایمان بیاورند و تن به این یا آن نیایش بیرونی بدهند و هیچ منع اخلاقی هم در آن نبیند؛ اگر هر کس بکوشد تا خطاکاران را از راه اجبار به اعتراف به آن چه باور ندارند، با ایمان سازد و کارهایی بکند که انجیل‌ها حرام می‌دانند؛ به راستی، هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که چنین فردی مایل به همراه کردن جمعی پرشمار با خود برای انجام چنین کاری است؛ اما این که چنین کسی با آن روش‌ها قصد تشکیل یک کلیسای مسیحی را داشته باشد، به کلی در تصور نمی‌گنجد. بنا براین، جای شگفتی نمی‌ماند که چرا آنان که خواهان پیشرفت دین حقیقی و کلیسای مسیحی نیستند، از سلاح‌هایی استفاده می‌کنند که به شیوه^۸ نبرد مسیحی تعلق ندارند [...] مدارا با دگراندیشان دینی، از دید انجیل عیسی و خرد ناب بشریت، گوارا است و برای مردانی تا این اندازه کوردل... ناگوار» [۱۸]

جان لاک با نمونه‌هایی از زمان خود نشان می‌دهد که مصیبت‌ها از آن جا ریشه می‌گیرد که مقام حکومتی به جانبداری از یک فرقه یا دین می‌پردازد. از این رو تدقیق حدود وظایف مقام مدنی ضروری می‌شود:

«نخست، مراقبت از روح انسان‌ها همان قدر وظیفه^۹ مقام مدنی نیست که وظیفه^{۱۰} هیچ انسان دیگری. این امر از سوی خدا به او سپرده نشده؛ زیرا به نظر نمی‌رسد که خدا هرگز اقتداری به یک انسان در برابر

انسان دیگری داده باشد تا او را به پذیرش دین خود وادارد. چنین قدرتی با توافق عموم نیز نمیتواند به یک مقام مدنی واگذارشود، زیرا هیچ انسانی نمیتواند رستگاری خود را کورکورانه به انتخاب فرد دیگری، خواه سلطان یا رعیت، واگذارد تا برای او روش ایمانی یا عبادتی تعیین کند.» [۱۹]

لاک چنین روندی را خلاف دین حقیقی میداند:

«پس، هیچ انسانی نمیتواند ایمان خود را بر اساس نسخه^۶ تحمیلی دیگری تنظیم کند. تمام دوام و قدرت دین حقیقی، درونی بوده، در متقاعدشدن کامل ذهن فرد نهفته است [...] ما هنگام پیروی از هر دین و هر آیین بیرونی ایمان، اگر در ذهن خود به طور کامل از حقانیت آن دین راضی نبوده، باور نداشته باشیم که آن آیین نیایشی مورد پذیرش خدا است، آن ایمان و آن نیایش نه تنها ما را به پیش نمی‌برند، بلکه سد راه رستگاری ما می‌گردند.» [۲۰]

جان لاک می‌گوید که دلسوزی برای روح انسان‌ها نمیتواند کار مقام مدنی باشد، زیرا قدرت او تنها بیرونی است؛ ولی دین حقیقی و نجات بخش، شامل متقاعدشدن ذهن است که بی آن، هیچ کاری مورد قبول خدا قرار نمی‌گیرد. مصادره^۷ اموال، زندانی کردن، شکنجه، و هیچ کاری از این دست، قادر به واداشتن انسان‌ها به تغییر داوری درونی آنان از امور نیستند.

جان لاک تأکید دارد که قدرت مقام مدنی، قابل بسط به استقرار هیچ اصل ایمانی یا آیین نیایشی از راه فشار قوانین نیست. تنها «روشنی و شواهد» میتواند در افکار انسان‌ها تغییردهد و این نور به هیچ رو از راه شکنجه‌های جسمانی یا هر مجازات بیرونی دیگر حاصل نمی‌شود. [۲۱].

این فیلسوف در زمینه^۸ احکام ارتداد و تکفیر که در آن زمان اوج گرفته بود، نوشت:

«هیچ فرد شخصی به هیچ رو حق ندارد به دلیل عضویت کسی در کلیسایی دیگر یا پیروی از دین متفاوت، به بهره مندی او از حقوق مدنی خدشه وارد کند. همه^۹ حقوق و مواهبی که به او همچون یک انسان یا اهل یک شهر تعلق دارد، برای او محفوظ و برکنار از هر دست درازی هستند. هیچ خشونت و آسیبی به او مجاز نیست، خواه مسیحی باشد و خواه بیدین [...] بر اساس انجیل، این رفتار، حکم عقل است و حکم همسبتگی طبیعی که ما با آن زاده شده ایم. اگر هر انسانی از راه درست منحرف شود، این بدبختی خود او است و نه آسیبی به تو؛ از این رو

تو حقی در مجازات کردن او در این دنیا نداری، زیرا فرض است که او در دنیای دیگر مکافات خواهد دید.» [۲۲]

لاک نتیجه گرفت که هیچ انسانی در هر مقام روحانی، نمی‌تواند به دلیل تفاوت مذهبی، انسان دیگری را که به کلیسا و ایمان او تعلق ندارد، خواه از آزادی و خواه از هر بخشی از مالکیت مادی خود محروم کند.

در جامعه^۴ مدنی مورد نظر لاک، که در آن نهاد حکومت از نهاد دین تفکیک شده و قانون مدنی به جای قانون دینی حاکم باشد، اقتدار روحانیون فقط در زمینه^۵ آداب و مناسک دینی و محدود به مرزهای کلیسا مانده، به هیچ رو به امور مدنی سرایت نمی‌یابد. کلیسا، امری یکسره منفک و متمایز است از جامعه^۴ مدنی. حدود هر دو طرف ثابت و تغییرناپذیرند. باید افزود که تجربه^۶ امروزی دین در جوامع سکولار، نشانگر تعدیل این تفکیک خشک است و قلمروهایی مدنی به فعالیت سازمان‌های مردم نهاد دینی برای تعدیل فقر، اعتیاد، مشکلات خانوادگی و غیره اختصاص یافته‌اند. اما از آن رو که این گفتار به تبارشناسی مفاهیم سکولاریزم غرب در ابتدای پیدایش آن‌ها نظر دارد، سیر تحول این مفاهیم را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

از دید لاک، هر کس که این دو اجتماع یکسره متمایز و بینهایت متفاوت از نظر خاستگاه، هدف، وظیفه - یعنی اجتماع دینداران و جامعه^۴ مدنی - را با هم مخلوط کند، آسمان و زمین را در هم مخدوش ساخته است. دیدگاه جان لاک گواهی بر این قاعده است که هر چه دین در جامعه‌ای آسیب بیشتری به صلح و تفاهم عمومی زده باشد، نظریه‌های سکولاریزم و تفکیک دو نهاد، سختگیرانه تر بروز می‌کنند. نمونه^۷ برعکس آن، جامعه^۴ آمریکا است که چون از نظر تاریخی دوره‌های تفتیش عقاید و سختگیری را مانند اروپا نگذرانده، نمادها و گزاره‌های دینی به گستردگی در بافت سکولار آن جذب شده‌اند (مانند جمله‌های ایمانی روی اسکناس‌ها، ذکر نام خدا در سخنرانی‌های مقامات کشوری) و سازمان‌های مردم نهاد دینی، نقش اجتماعی گسترده تری گرفته‌اند.

نظریه^۸ سکولاریزم و تعریف حاکمان سکولار نزد باروخ اسپینوزا

باروخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) ۱۹ سال زودتر از نامه^۹ جان لاک، اثر خود به نام رساله^{۱۰} الهیات و سیاست را نوشت. محورهای تمرکز اسپینوزا در این رساله، وسیع تر از جان لاک در نامه است و از این رو در این جستار، ابتدا به لاک پرداخته شد.

اسپینوزا از تبار یهودیان اسپانیایی بود که توسط فردریک در قرن پانزدهم اخراج شده، به پرتغال رفته بودند. ولی در قرن هفدهم، تفتیش عقاید در پرتغال فعال تر شد و یهودیان را مورد تعقیب و آزار قرارداد. زمانی که پدر و مادر اسپینوزا او را از پرتغال به هلند می‌بردند، در سیزده سالگی هیمنه‌های آدم سوزی تفتیش عقاید را به چشم دید که دیگراندیشان در آن می‌سوختند و نیز یهودیانی که حاضر به تغییر دین نبودند با خواندن دعای وحدت در آتش جان می‌دادند. او بعدها از این صحنه‌ها یادکرد. اسپینوزا که عمیقاً به خدا اعتقاد داشت، در اوایل جوانی به دلیل خودداری آگاهانه از شرکت در مناسک از سوی کنیسه^۴ آمستردام تکفیر شد. او به این تکفیر اعتراض کرد و گفت که می‌خواهد عضو جامعه^۵ دینی یهودیان آمستردام باقی بماند، ولی آزادی تفسیر و شرکت نکردن در مناسک داشته باشد. او در سال‌های بعد از این تکفیر، رساله^۶ الهیات و سیاست را نوشت.

رساله^۶ الهیات و سیاست چند محور دارد و در این جا استدلال می‌کنم که این محورها چگونه در شکل‌گیری پایه‌های نظری سکولاریزم در غرب نقش داشته‌اند:

محور نخست اسپینوزا:

تفسیرهای او از مفاهیم الهیات مانند خدا، ایمان، وحدت طبیعت و انسان با خدا، عشق، و پدیده^۷ نبوت. اسپینوزا در مورد نبوت، هسته^۸ اصلی نظریه^۹ موسی بن مایمون فیلسوف قرن دوازدهم میلادی را گرفت. ابن مایمون معتقد بود نبوت‌ها جز نبوت موسی همه در خواب یا رؤیت‌های حاصل مراقبه (مدیتیشن) رخ داده‌اند و از این رو متون وحی باید با مؤلفه‌های خواب و رؤیای نبوت تفسیر شوند و نه با معنای ظاهری بازگویی این خواب‌ها[۲۳]. انتخاب مبحث نبوت از سوی اسپینوزا، اتفافی نبوده، زیرا بازاندیشی پیرامون نبوت و وحی، نقش کلیدی در هرمنوتیک و تفسیر متن مقدس و در نتیجه خوانش روزآمد از دین دارد.

تفسیرهای اسپینوزا در زمینه^{۱۰} الهیات، عناصر لازم برای برخورد عقلانی و تاریخی با دین و زدودن خرافات - که اسپینوزا آن را عامل اصلی همه^{۱۱} خشونت‌ها و سلطه بر توده‌ها می‌دانست - فراهم کردند. دیدگاه اسپینوزا در مورد پیامبران که رسالت آن‌ها را اخلاقی می‌دانست، در بازتعریف سکولار جایگاه دین نقش داشته است. او در رساله نوشت: «اخلاقی که پیامبران تبلیغ می‌کنند با حکم خرد منطبق است» و این گونه، بر روی هسته^{۱۲} اخلاقی دین تأکید کرد. اسپینوزا بر

آن است که، ایمان مطابق دیدگاه پیامبران برای مردم روزگار دور بیان شده و از این رو در هر زمان باید به روز شود تا انسان‌ها دچار انزجار از دین نشوند. موضوع‌های الهیاتی دیگر رساله نیز که شرح آن‌ها طولانی می‌شود، در طرح اسپینوزا برای برجسته ساختن هسته‌های عقلانیت و رحمانیت ادیان، شرکت دارند.

محور دوم اسپینوزا:

استدلال به نفع جدایی مرزهای فلسفه از الهیات در حین حفظ مناسبات و تبادل آن دو با یکدیگر. این دیدگاه اسپینوزا برای پایه ریزی نظری سکولاریزم اهمیت بسیار دارد. او استدلال می‌کند که حتی راه حل جنگ‌های مذهبی، همین جدایی الهیات از فلسفه است. زیرا: «فلسفه حوزه^۴ شناخت است و الهیات حوزه^۵ پارسایی» [۲۴]. او می‌گوید دین باید به ترویج احکام محبت و عدالت پردازد و: «دین باید فهمیدن معنی دقیق آن احکام را به فلسفه واگذار کند، زیرا فلسفه روشنایی حقیقی روح است». اسپینوزا دو قلمرو را این گونه به هم ارتباط می‌دهد: انسان از طریق دین مطیع خدا باشد و به کمک فلسفه، شناخت به دست آورد. به این ترتیب، اسپینوزا در صورت رعایت اصول فلسفه و میزان خرد، موافق بحث فلسفی پیرامون مفاهیم دین است. او همچنین بر آن است که ایمان دینی در فلسفه شکوفا می‌شود و بالعکس. اما تداخل آن‌ها در دین است. از این رو باید نه الهیات در خدمت فلسفه قرار بگیرد و نه فلسفه در خدمت الهیات؛ بلکه هر یک در حوزه^۶ خود باقی بماند. اسپینوزا با آن که بخش‌هایی از الهیات و دین را عقلانی می‌داند، اما از این نظر که همه^۷ مفاهیم آن‌ها در قلمرو عقلانی انسان نیستند، الهیات را بخشی از فلسفه نمی‌داند، زیرا فلسفه برای خود محدوده^۸ خرد را برگزیده است. از نظر اسپینوزا وجود حوزه‌های مستقل الهیات و فلسفه، آزادی اندیشه را تضمین می‌کند. [۲۵]

او در رساله، فایده^۹ عمل‌گرایانه^{۱۰} تفکیک فلسفه و الهیات را در آن می‌داند که فلسفه همچون حوزه^{۱۱} خرد عام و چون پناهی دست نخورده برای تفاهم بشری باقی می‌ماند؛ یعنی برای افراد ایمان‌های گوناگون که با هم تضادهایی دارند. این فرمول اسپینوزا نیز در شکل‌گیری سکولاریزم نقش داشته و مشارکت فلسفه در آن را تعیین کرده است.

اسپینوزا اهل خرد و اهل ایمان را اندرزی می‌دهد که برای ما ایرانیان می‌تواند درس آموز باشد: «خرد هرگز به خود مغرور نمی‌گردد و اعمال مؤمنان حقیقی را تحقیر نمی‌کند و به ریشخند نمی‌گیرد. کسی که راهنمای او عقل است فرد مؤمن را از هر نظر برابر خود

می‌شمارد". اسپینوزا این جا دلیل می‌آورد که چرا فرد عقل گرا همواره باید خود را برابر با فرد مؤمن ببیند: زیرا پیوندی که این دو گروه را به هم مرتبط می‌سازد بس نیرومندتر از پیوند جداگانه^۴ هر یک با توده‌های مردم است که مهار خود را به دست غرایز ابتدایی می‌دهند. اصولاً اسپینوزا شمار خردمندان را اندک می‌داند و به توده‌های مردم به دلیل ناآگاهی و اسیر تمایلات خام بودن، بدبین است. این ایده از اسپینوزا به کی‌یر که گارد رسید که می‌گفت: "با توده^۵ مردم هیچ حقیقتی نیست" و نیز به نیچه که توده‌ها را گله می‌نامید و به ویژه، ستایشگر اسپینوزا بود.

محور سوم اسپینوزا:

تعریف دولت و حاکم سکولار. می‌توان گفت که این محور رساله، مراحل پایه‌ای تفکیک دین و حکومت را شکل می‌دهد. جان لاک، نامه را در ۱۶۸۹ نوشت، حال آن که رساله در ۱۶۷۰ در زمان حیات اسپینوزا منتشر شد. حرکت استدلالی اسپینوزا به آن سمتی است که لاک بعدها آشکارا فرمولبندی می‌کند. این مسیر حرکت را توضیح می‌دهم:

اسپینوزا هنگام استدلال به نفع وجود دولت از نوع متکی به جمهور مردم، از لزوم اخلاق جهانشمول آغاز می‌کند و سپس به ضرورت قدرت سیاسی یا دولت مدنی می‌رسد. اسپینوزا احکام اخلاق را حاصل کاربست خرد می‌داند که قواعد یکسانی را برای زیست همگان همراه با خوشبختی و صلح پیشنهاد می‌کنند. اما بیدرنگ می‌گوید که این برای زندگی اجتماعی کافی نیست، زیرا همزیستی مردمان، به ندرت در پیروی از عقل است و آدم‌ها بیشتر تابع هیجان‌ها و انگیختگی‌های خودپرستانه هستند. از این رو «وجود دولت چه برای خردمندان و چه بیخردان ضرورت دارد». اما چگونه دولتی؟ اسپینوزا مدافع اصل جمهوریت است و از همه^۶ خواستاران موهبت آزادی می‌خواهد که از حکومت مطلقه^۷ فردی بپرهیزند و سرنوشت خود را در هیچ حالت به دست یک فرد نسپارند. اسپینوزا در بخش پایانی رساله، واژه^۸ «دموکراسی» را به کار می‌برد [۲۶]. از دید او دموکراسی بهترین شکل حکومت بوده، شرط آن برابری همگان در برابر قانون، مشارکت افراد دوران‌دیش و خردمند و آموزش دیده و نیز اطلاع رسانی شفاف دولت از همه^۹ کارهای خود است. [۲۷]

اسپینوزا مانند جان لاک برای دین در جامعه نقش مثبت قائل است و دولت را نسبت به ضرورت دین هشدار می‌دهد. از نظر اسپینوزا سیاست تنها باید دلمشغول کارکرد دولت باشد. هدف دولت نیز برقراری نظم و

آرامش بوده که آنها هم در خدمت استقرار آزادی در جامعه هستند. یعنی دولت/قدرت سیاسی، وسیله‌ای است در خدمت هدف والای آزادی انسان در چارچوب زیست جمعی و مدنی. دین و فلسفه نیز از نظر اسپینوزا در خدمت آزادی درونی و بیرونی انسان معنای دهند. اسپینوزا در مورد آزادی اندیشه می‌نویسد: «آزادی عمومی زمانی به خطر می‌افتد که آزادی اندیشه افراد محدود شود».

محور چهارم اسپینوزا:

تعریف حاکمان سکولار: اسپینوزا در رساله به ایده تفکیک دین از حکومت نزدیک می‌شود. به این صورت که «حاکمان سکولار» (با همین واژه‌ها) را ناظر بر دین می‌خواهد، به گونه‌ای که اعمال دینی در هماهنگی با صلح و بهروزی قرارگیرند. اسپینوزا می‌خواهد که «حاکمان سکولار» نظارت کنند مبادا عملی از سوی دین، مخالف صلح و بهروزی باشد. این حاکم - که البته اسپینوزا در مخالفت با حکومت فردی مطلقه همواره به صورت جمع، «حاکمان» می‌نامد - هم مدافع قانون و هم دین است. آموزه‌های الهی در درون او به وجدان تبدیل شده‌اند، بی آن که به هیچ رو خود را جانشین خدا یا پیامبر یا اعمال کننده قانون دین بدانند. می‌توان این نظر فیلسوف را حالتی بینابینی در مسیر تفکیک کامل دین و دولت دانست.

نکته مهم، این است که اسپینوزا این نظریه را از تاریخ یهود بیرون کشیده، آن را مطابق آموزه‌های دین و شواهد تاریخی می‌داند. باید افزود که یهودیان با تسخیر سرزمین خود توسط آشور و بابل و سپس روم، از استقلال سیاسی و حکومتی که قانون تورات در آن حاکم بود، بیرون آمده، زیر قوانین سرزمین‌های دیگر قرار گرفتند. این واقعه تحول عمیقی در الهیات یهود پدید آورد، از جمله معبد جای خود را به نهاد کنیسه برای نیایش، کار اجتماعی، آموزش و تفسیر داد. قربانی‌های معبد، جای خود را به دعا و آموزش و تفسیر دادند. یرمیا نبی که معاصر این رویداد بود، اسیران بابل را به تبعیت از قانون آن کشور و حفظ صلح فراخواند [یرمیا نبی ۲۹-۷]. از جمله پیامدهای این تحول، پذیرش و قوانین مملکتی جوامع میزبان و تبدیل آموزه‌های دین از صورت قانون حاکم بر جامعه به قاعده‌های اخلاق و رفتار بود. اینک روال استدلال اسپینوزا پیرامون این تاریخچه را دنبال کنیم:

«دین در میان عبرانیان تنها از راه حق سرور حاکم، شکل قانون به خود گرفت؛ وقتی این حاکمیت از میان رفت، دیگر دین را نمی‌شد همچون

قانون سرزمینی خاص پذیرفت. بلکه دین تنها به آموزه^۲ جهانشمول خرد تبدیل شد. می‌گویم، خرد، زیرا دین هنوز از روی وحی شناخته نمی‌شد. از این رو می‌توان به این نتیجه^۳ کلی رسید که دین، خواه از راه قوه‌های طبیعی بر ما آشکار شده باشد و خواه از راه پیامبران، در هر حال، قدرت فرمان بودن را تنها از احکام صاحبان قدرت سروری می‌گیرد. افزون بر این، خدا هیچ سلطنتی در میان آدمیان ندارد، مگر تا آن جا که حاکم بر قدرت‌های زمینی است. پس در نوری روشن تر به تأیید آن چه در فصل چهارم گفتیم [رساله^۴ الهیات و سیاست] می‌رسیم: یعنی این امر که همه^۵ احکام خدا بیانگر حقیقت و ضرورت ابدی هستند و ما نمی‌توانیم خدا را همچون شاه یا قانونگذاری ببینیم که به بشریت قانون می‌دهد. به همین دلیل، آموزه‌های الهی، خواه آشکار شده از راه قوه‌های طبیعی ما و خواه از راه پیامبران، قدرت فرمان بودن را مستقیم از خدا نمی‌گیرند، بلکه تنها از کسانی یا به وساطت کسانی که حق حکمرانی و قانونگذاری دارند، این قدرت را می‌گیرند. تنها این دومی است که بر انسان‌ها حکومت می‌کند و امور انسانی را با عدالت و مساوات به پیش می‌برد.» [۲۸]

اسپیوزا سپس استدلال درخشان خود را به میان می‌آورد که چرا این نتیجه‌گیری با شواهد همخوان است: زیرا آثار عدالت الهی را تنها در جاهایی می‌بینیم که مردان عادل بر آن حکم می‌رانند. وگرنه، جاهای دیگر آن گونه که اسپینوزا به سخن سلیمان نبی اشاره می‌کند، «عادل و ناعادل، پاک و ناپاک دچار یک سرنوشت می‌شوند» و نشان از عدل الهی نیست. چنین وضعیت‌هایی افرادی را که می‌پندارند مشیت خدا مستقیم بر انسان‌ها حاکم بوده، طبیعت را به سود آن‌ها هدایت می‌کند، نسبت به عدالت الهی بدبین می‌سازند [۲۹]. اسپینوزا سپس می‌نویسد:

«پس هم حکم خرد و هم تجربه نشان می‌دهند که عدالت الهی یکسره وابسته به احکام حاکمان سکولار بوده، در نتیجه، حاکمان سکولار، تفسیرگران عدالت الهی هستند. اینک وقت آن است که به این نکته پردازیم که اگر ما از خدا به درستی اطاعت کنیم، باید رعایت‌های بیرونی دین و همه^۶ اعمال خارجی راستواری با صلح عمومی و بهروزی همخوان بشوند.» [۳۰]

اسپیوزا در این نظریه، در حقیقت، پیروی عملی از آموزه‌های الهی را به وجدان فردی حاکمان سکولار واگذار و فهم عدالت الهی را به امری درونی و فردی برای این حاکمان تبدیل می‌کند. در عین حال، با استدلال‌های یادشده، هیچ جایی برای ادعای جانشینی خدا برای حاکمان باقی نمی‌ماند و از این رو اسپینوزا بارها اصطلاح «حاکمان سکولار»

را به کار می‌برد.

دستاوردهای اسپینوزا برای سکولاریزم، چنان چه گفتیم، بازتعریف مفاهیم الهیات در جهت عقلانیت و رحمانیت؛ تفکیک فلسفه از دین؛ تأکید بر نقش مدنی دولت؛ آزادی انسان در قالب اجتماع؛ دموکراسی و پرهیز از حکومت مطلقه؛ تعریف وظایف حاکمان سکولار؛ و قراردادن دین در جایگاه اخلاقی بود؛ که این آخری از سوی ایمانوئل کانت دنبال و تکمیل شد.

نظریه^۴ سکولاریزم نزد ایمانوئل کانت

کانت یک پا در دین عقلانی و اخلاقی و پای دیگر در فلسفه، به نفع سکولاریزم استدلال می‌کند و آن را بهترین انتخاب جامعه^۵ دینی برای سلامت، صداقت و بقای دین می‌داند.

کانت اثری دارد به نام دین در محدوده‌های عقل صرف که کمتر از آثار دیگر او مورد توجه قرار گرفته، ولی از نظر موضوع سکولاریزم شاید مهم‌ترین نظریه پردازی کانت به شمار برود. برگردان فصل اول این کتاب با عنوان پیرامون شر ریشه دار در دفتر سوم گاهنامه^۶ فلسفی خرمگس آمده است [۳۱]. در فصل دوم دین در محدوده‌های عقل صرف، که در این جا بررسی خواهد شد، استدلال‌های کانت به نفع جدایی دین از حکومت در سه محور عمده هستند: استدلال‌های مربوط به تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت؛ سازمان دهی دین منفک از حکومت؛ و استدلال‌های الهیاتی.

محور تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت:

کانت ابتدا اتحاد جهانی انسان‌ها زیر لوای قانون اخلاق را مطرح کرده، آن را مقوله‌ای متفاوت با اتحاد انسان‌ها براساس قانون حقوقی و مدنی می‌داند. کانت از *ethical state- kingdom of virtue* - یعنی «جامعه^۷ اخلاقی» و «قلمرو فضیلت» سخن می‌گوید. کانت آن جنبه از دین را که در پی استقرار قلمرو فضیلت است، در محدوده^۸ عقل صرف می‌داند. به نظر او هسته^۹ اخلاقی دین این است که انسان باید از قلمرو قانون طبیعت، یعنی جنگ هر کس علیه دیگری بیرون آمده، وارد قلمرو اخلاق طبیعی شود که نبرد دائمی انگیزش خیر با انگیزش شر درون انسان است. تنها در این صورت، انسان، عضو یک جامعه^{۱۰} اخلاقی جهان گستر می‌شود. کانت استدلال می‌کند که برای انسان‌های دیندار و باایمان که قلمرو اخلاقی باید ایده آل باشد، تنها سازمان دهی قابل توجیه، نهاد کلیسا است و نه کشورداری و حکومت [۳۲].

کانت به یک نکته^۴ مهم دیگر توجه دارد: اگر این تفکیک بخواهد انجام شود، برآمد اجتماعی نهاد دین باید خود را بازتعریف کند. از این رو، ایده^۵ کلیسای نامرئی و کلیسای مرئی را به میان می‌آورد. کلیسای نامرئی به گفته^۶ کانت «ایده^۷ همبستگی همه^۸ افراد راستوار زیر تدبیر الهی اخلاقی و مستقیم» است. ویژگی‌های کانت برای کلیسای مرئی، هیچ جایی برای دین حکومتی باقی نگذاشته، ولی تعالی، رواج و دوام خود دین را در نظر دارد. کلیسای مرئی از نظر او این خصوصیات را دارد: اول: جهان‌شمول است، یعنی به دور از فرقه‌گرایی؛ دوم: خلوص نیت دارد، یعنی هیچ انگیزه^۹ دیگری جز انگیزه^{۱۰} اخلاقی در خود پنهان نکرده است؛ سوم: کار آن پالایش از حماقت، خرافه و جنون تعصب است؛ چهارم: مناسبات در این کلیسای مرئی براساس آزادی استوار است - هم مناسبت درونی اعضا و هم مناسبت بیرونی کلیسا با قدرت. کانت هر دو مناسبت را در قالب جمهوریت تعریف می‌کند. پنجم: دارای اساسنامه^{۱۱} تغییرناپذیر بوده، با نمادهای متناقض و دلخواه دچار تفرقه نمی‌شود [۳۳].

در مقایسه‌ای تطبیقی میان این متن کانت و نامه^{۱۲} جان لاک، می‌توان گفت که کانت در بیان ویژگی‌های کلیسای مرئی، همان استدلال‌های لاک در مورد کلیسای مطلوب را گسترش داده است. زیرا لاک نیز براین موارد تأکید دارد: مناسبات داخلی کلیسا باید بر آزادی ورود و خروج استوار باشد [۳۴]؛ هیچ کلیسایی دارای مناسبات امتیازآمیز با قدرت سیاسی نباشد [۳۵]؛ نمادها و آیین‌های دلخواه هر کلیسا نباید موجب تفرقه میان مؤمنان بشود [۳۶].

کانت در ادامه می‌نویسد: «یک قلمرو اخلاقی در شکل یک کلیسا که تنها نماینده^{۱۳} شهر خدا است، از نظر اصول اساسی خود هیچ شباهتی به یک نهاد سیاسی ندارد.»

اشاره^{۱۴} «شهر خدا» به نظریه^{۱۵} آگوستین است در اثری به نام De Civitate Dei Contra Paganos (شهر خدا در برابر بیخدایان).

آگوستین ایده^{۱۶} شهر خدا را از یوتوپیای افلاطون گرفته بود. باید افزود که فیلسوفانی از جمله کارل پوپر، ترجمان سیاسی دیدگاه‌های افلاطون را مخرب و بازدارنده دانسته‌اند. پوپر در هر دو اثر خود به نام‌های افلاطون و جامعه^{۱۷} باز و دشمنان آن به دیدگاه‌های افلاطون انتقادی کند. ایده^{۱۸} شاه/فیلسوف افلاطون به تدریج در جوامع مسیحی و مسلمان، ترجمان حکومت دینی یافته است. کانت این جا مفهوم «شهرخدا»ی آگوستین را از حیطة^{۱۹} کشورداری به حیطة^{۲۰} اخلاق

محدود کرده، آن را تنها در قلمرو کلیسای تفکیک شده از کشورداری معتبر می‌بیند.

محور الهیات:

دسته^۴ دیگر استدلال‌های دین در محدوده‌های عقل صرف، در قلمرو الهیات است که آن‌ها نیز به نوبه^۴ خود به تدقیق حدود دین و حکومت می‌پردازند. کانت در این اثر، سکولاریزه کردن الهیات را پیشنهاد می‌کند، زیرا دین حقیقی به قوانین اخلاق moral laws وابسته است. religious statutory laws یا احکام دین، از دید این فیلسوف، موقتی و بسته به شرایط هستند و نمی‌توانند جهانشمول باشند. اما قوانین اخلاقی دین، چنین ویژگی را دارند. کانت احترام به خدا را تنها از راه احترام به اخلاق جهانشمول معتبر می‌داند. او می‌پرسد که خدا چگونه می‌خواهد به او احترام گذاشته شود؟ و پاسخ می‌دهد: «پاسخی که انسان را در کلیت انسان بودن آن در نظر بگیرد، فقط قانون‌های اخلاق را قانون خدای دانند». احترام به افراد صاحب مقام و نفوذ کلیسا به هیچ رو احترام به خدا نیست. قاعده‌ها و مناسک کلیسا قانون‌های خدا نیستند.

یک اتفاق مهم در این اثر کانت افتاده که امروز جهانیان در ادبیات سیاسی و اجتماعی از آن استفاده می‌کنند: کانت می‌گوید دین یک مفهوم کلی و یگانه است و به معنای وقوف به خدا همچون مبدأ. ادیان گوناگون در حقیقت، «ایمان»های متفاوت هستند. او چنین پیشنهاد می‌کند: «بنا بر این، بهتر است بگوییم این شخص ایمان یهودی، محمدی، مسیحی و غیره دارد و نگوییم دین او این است».

این پیشنهاد کانت که جاافتاده و امروز در انگلیسی می‌گوییم: Christian faith Muslim faith، تشنج زدا و یاریگر همزیستی ادیان است.

کانت می‌افزاید هیچ یک از ستمدیدگان جنگ‌های مذهبی شاکی نبودند که نتوانسته‌اند این یا آن ایمان را داشته باشند، بلکه شاکی بوده‌اند که از اجرای مناسک و آیین نمایشی کشیشان خود در ملاء عام محروم بوده‌اند. از این رو کانت نیز مانند جان لاک، حاکمیت سیاسی یک مذهب و آیین را ریشه^۴ جنگ‌ها و خونریزی‌های زمان خود می‌داند.

کانت در این کتاب به بازتعریف مفاهیم الهیات از جمله معجزه و نبوت می‌پردازد و آن‌ها را با تفسیر خاص خود معتبر می‌داند. از جمله، در فصل پیرامون شر ریشه دار، درباره^۴ بیرون کشیدن حقیقت

اخلاقی از روایت‌های متن مقدس، دیدگاهی ارائه می‌کند که همسو با امکان تفسیرهای سکولار از الهیات است. کانت این طرح را در مورد وارد ساختن مفاهیم دینی در بافتی سکولار به ویژه در زمینه^۴ اخلاق انجام داد. کانت در پی نوشتی به شرح خود از روایت آدم و حوا و درخت معرفت به نیک و بد در تورات، می‌نویسد:

«آن چه در این جا آمده، نباید به گونه‌ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس ورای محدوده^۵ قلمرو خرد ناب است. می‌توان از روایتی تاریخی استفاده^۶ اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می‌باشد. به شرطی که آن معنا جدا از هر گونه شواهد تاریخی، به خودی خود، حقیقت بوده، تنها معنایی باشد که می‌تواند از آیه ای، چیزی برای بهتر شدن ما بیرون بکشد - وگرنه، افزونه^۷ ناموفق دیگری خواهد بود بر شناخت تاریخی ما. نباید بیهوده، بر سر یک پرسش یا سویه‌های تاریخی آن وقتی که در هر حال قابل درک است، دعوا کنیم؛ زیرا در آن صورت راهی برای انسان بهتر شدن وجود نخواهد داشت. وقتی آن چه می‌تواند در این زمینه به ما کمک کند، فاقد شواهد تاریخی است، باید آن را بدون چنین شواهدی فهمید. آن شناخت تاریخی که هیچ محمل درونی معتبر برای همه^۸ انسان‌ها ندارد، حاشیه‌ای به شمار می‌رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند». [۳۷]

محور اخلاق جهانشمول:

دسته^۹ دیگر استدلال‌های کانت در کل این کتاب، پیرامون اخلاق جهانشمول است که در فصل اول با عنوان پیرامون شر ریشه دار می‌آید. استدلال کانت به نفع اخلاق جهانشمول این جا پشتوانه^{۱۰} خود را از خود متون دینی از جمله روایت درخت معرفت به نیک و بد می‌گیرد. تأکید کانت بر روی اخلاق جهانشمول فرادینی، فراملیتی و فراقومی، پایگان اصلی تفکری است که پس از جنگ جهانی دوم به اعلامیه^{۱۱} حقوق بشر جهانی رسیده و از عناصر اساسی دموکراسی به شمار می‌رود [۳۸].

نتیجه‌گیری

دیدیم که این سه فیلسوف چگونه از درون اندیشه^{۱۲} دینی، با حفظ اعتبار متون مقدس، ولی با تفسیرهای روزآمد و نواندیش، چاره^{۱۳} صداقت و صلح آمیز بودن دین را در تفکیک نهاد دین از حکومت دانستند. بی تردید، کار آن‌ها تأثیری عمیق تر به نسبت فیلسوفان دین ستیز در پذیرش سکولاریزم از سوی جوامع دیندار و یا

قانونگذاران سکولار مانند توماس جفرسون خدا باور داشته‌اند. این متفکران و فیلسوفان را در زمان خود، می‌توان بازتفسیرگران و نو اندیشان دین دانست که در رهیافت روزآمد خود و برای سلامت دین و جامعه، به لزوم برقراری سکولاریزم رسیدند. همچنین، شواهد و نظریه‌های یادشده نشان می‌دهند که تدوین نظری سکولاریزم در زمانی که دین در ساختار حکومتی جوامع غرب چیرگی داشته، جز با مشارکت مستقیم متفکران دیندار جامعه که خیر و صلاح و دوام خود دین را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می‌دانستند، ممکن نشده است. می‌توان درک کرد که چگونه شخصیت‌ها، گروه‌های وسیع مردم دیندار و نمایندگان دینی و اجتماعی آن‌ها که سهم مهمی در توافق و ارادهٔ جمعی جهت سکولاریزاسیون جوامع خود داشته‌اند، با این دسته از متفکران ارتباط بیشتری گرفته، استدلال‌های آن‌ها را پذیرفته‌اند.

سپتامبر ۲۰۱۴

منابع و پی‌نوشت‌ها:

- ۱- مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. دربار [مسئله] یهود. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۹
- ۲- همان جا، ص ۱۳
- ۳- همان جا، ص ۱۴
- ۴- همان جا، ص ۱۸
- ۵- همان جا، ص ۱۴

برای اختلاف میان متن انگلیسی و فارسی نگاه کنید به این پاراگراف:

It has become what it was at the beginning, an expression of the fact that man is separated from the community, from himself and from other men

به نقل از:

Marx, Karl.: ۱۸۷۶. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p ۳۵

Online Full Text

۶- همان جا، ص ۱۷-۱۸

برای اختلاف میان متن انگلیسی و فارسی نگاه کنید به این پاراگراف:

But the religious spirit cannot be really secularized. For what is it but the non-secular form of a stage in the development of the human spirit? The religious spirit can only be realized if the stage of development of the human spirit which it expresses in religious form, manifests and constitutes itself in its secular form. This is what happens in the democratic state. The basis of this state is not Christianity but the human basis of Christianity. Religion remains the ideal, non-secular consciousness of its members, because it is the ideal form of the stage of human development which has been attained

به نقل از:

Marx, Karl.: ۱۸۷۶. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p ۳۹

Online Full Text

۷- مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۴۴

۸- برای شرح کامل دیدگاه فروم در این زمینه نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت.: اربش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی. گاهنام فلسفی خرمگس، دفتر دوم، زمستان ۲۰۱۴، ص ۱۶-۱۷

متن کامل این مقاله

مشخصات گریز از آزادی اثر اربش فروم:

Fromm, Erich.: ۱۹۴۲. Fear of Freedom. Routledge & Kegan Paul, London

۹- مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۳۷

۱۰- فوکو، میشل.: ۱۳۷۰. ایران: روح جهان بیروح. مترجمان: افشین جهان‌نیده • نیکو سرخوش. تهران، نشر نی

۱۱- Marx, Karl.: ۱۸۴۳. Critique of Hegel's Philosophy of Right, p ۶

Full Text

۱۲- مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۳۷

۱۳- Kaufmann, Walter.: ۱۹۵۸. Critique of Religion and Philosophy. Princeton University Press, New Jersey, p ۲۲۴-۲۲۵

۱۴- برای نمونه نگاه کنید به ویدیوهای کورس درسی دانشگاه استانفورد با نام Hacking The Consciousness که استادان طراز اول عصب‌شناسی، فیزیک، روانشناسی درس می‌دهند در مورد مراقبه و مدیتیشن در نشانی زیر:

<https://www.youtube.com/watch?v=UlxGBZifk6k>

۱۵- تلمود بابلی: رساله کتوبوت، ورق ۳۲، صفحه دوم؛ بابا قاما، ورق ۸۳، صفحه دوم؛ بابا قاما، ورق ۸۴؛ مخیلتای سفر خروج ۲۴:۲۱

توضیح بیشتر:

“اوراهام ابن عزرا، مفسر تورات در قرن یازدهم یلدی، در تفسیر خود از “عَیִיִן תִּחַת עֵינַיִם” ، برداشت تحت اللفظی از این آیه تورا را یکسره نامعتبر می‌داند. از نظر او ناممکن است که تورا چنین عملی را به عنوان مجازات تعیین کند. چرا که علاوه بر قساوت آمیز بودن، امکان ندارد در زمان اجرای حکم به طور دقیق همان مقدار به چشم محکوم صدمه وارد کرد که شخص مدعی، خسارت دیده است.

از جمله اصول تفسیر متن مقدس در میان حکیمان این است که هرگاه، تفسیری لفظی با روح کل تورا مخالف باشد، بیدرنگ، نامعتبر اعلام می‌شود. ابن عزرا از این موضوع نتیجه می‌گیرد که این آیه های تورا را باید به معنای تمثیلی و مجازی گرفت و منظور حقیقی آن‌ها را کشف کرد. معنای حقیقی در تلمود، غرامت مالی دانسته شده است. راو ابن عزرا نظیر این استدلال را از قول راو سعديا گائون نیز می‌آورد[در شמות عزرا ۲۴:۲۱].

ربی شلومو بن اسحق، معروف به راشی، مفسر فرانسوی تورات در قرن یازدهم میلادی نیز با تأیید متن بابا قاما، ورق ۸۳، صفحه دوم و ورق ۸۴، صفحه اول، مجازات صدمه به عضو بدن را غرامت نقدی می‌داند. راشی در تفسیر پاراشای میشیات، یعنی باب بیستم سفر خروج می‌نویسد:

“اگر کسی ممنوع خود را کور کند، باید به او خسارت نقدی معادل یک چشم را بدهد و این مبلغ از این راه تعیین می‌شود که بدانیم اگر او [برده بود و] قرار بود در بازار به فروش برود، قیمت او تا چه حد کاهش می‌یافت. پس در

مورد هم] صدمه های بدنی [نام برده در این بخش از توراها]، همین حکم صادق است و نه حکم قطع همان عضوی که به دیگری صدمه زده است".

گائون شهر ویلنا، از بزرگ ترین مفسران توراها در قرن هجدهم اروپا نیز از راه تفسیر حروفی آیه [روش گماتریا یا محاسبه] ابجد]، منظور حقیقی توراها را جبران مالی می داند.

ربی مشه بن مایمون، در میشنه توراها [فصل قوانین خوول اومزیک، بخش اول، قوانین ۲، ۵ و ۶] سه دلیل می آورد که معنای این آیه نباید تحت اللفظی فهمیده شود. اول آن که بر اساس سنت، این آیه به معنای لفظی تفسیر نمی شود. دوم آن که تفسیر این آیه از ابتدا به عهد] متخصصان توراها شفاهی بوده و آنان برای این گونه صدمه ها غرامت مالی تعیین کرده اند. سوم آن که تفسیر غیرلفظی این آیه در کوه سینا به موسی داده و از سوی او به نسل های بعد سپرده شده است.

مفسر معاصر توراها، راو سامسون رافائل هیرش در تفسیر این آیه] خروج استدلال می کند که بیرون آوردن چشم کسی به جرم درآوردن چشم فرد دیگر، انتقام است، ولی تورات با آوردن اصطلاح "تִּצַחֵת" که همه جا در توراها به معنای "به جای" است، جبران خسارت با فرد آسیب دیده را در نظر داشته و نه انتقام گیری که چیزی را جبران نمی کند. این جبران از طریق پرداخت معادل نقدی انجام می شود و اصطلاح "תִּצַחֵת" تنها به همین معنا فهمیده می شود. به نقل از:

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۲. شرحی تاریخی و مفهومی بر تلمود. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس
از همین منبع: حکم در مورد زن در رابطه] نامشروع:

تلمود، لغو سنگسار زن به دلیل رابطه نامشروع را اعلام کرد [تلمود، سنهدرین، ورق ۴۱، صفحه اول]. سنگسار نیز مانند دیگر مجازات های توراها در تلمود قید شد، اما آیه های توراها در این زمینه، از سوی ربی های تلمودی خوانشی اخلاقی، عرفانی شده، دال بر کراهت جرم های مورد نظر ارزیابی گردیدند. حکیمان، مجازات های مرگ که در توراها قید شده اند را در بسیاری از موارد، "منقطع شدن از دنیای درراه یا عولام هبا" تعبیر کردند. بنا به الهیات یهود، شروران از رسیدن به موهبت دنیای درراه محروم و قطع می شوند. پشتوانه تفسیر حکیمان این بود که در توراها یک واژه عبری واحد یعنی "کارِت" برای قطع از دنیای درراه و مجازات مرگ وجود دارد. به دنبال این تفسیرها قضات سنهدرین به جای سنگسار، ضوابط حقوقی جدیدی را که با توراها همخوانی داشتند، وضع و در میشنا و تلمود ثبت کردند.

قانون سنهدرین درباره] شهادت در دادگاه برای اثبات رابطه] نامشروع از این قرار است:

- * وجود دو شاهد مرد بالغ یهودی برای شهادت دادن لازم است.
- * آن ها باید شهرت به رعایت دستورهای توراها داشته و با توراها کتبی و شفاهی آشنا باشند.
- * باید شغل های موجهی داشته باشند.
- * این دو شاهد باید در محل وقوع جرم یکدیگر را دیده باشند.
- * دو شاهد باید قادر به سخن گفتن و بدون نقص گفتاری یا شنیداری باشند.
- * دو شاهد نباید با هم یا با مجرم، نسبت خویشاوندی داشته باشند.
- * هر دو شاهد باید در لحظه] ارتکاب به جرم به مجرم هشدار داده باشند که گناهی که می خواهد مرتکب می شود، گناه کبیره است.

* این هشدار باید چند ثانیه پیش از وقوع جرم داده شود و در مدت زمانی مساوی گفتن این جمله: "سلام بر تو ای ربی من و استاد من".

* مجرم در همین مدت زمان مشخص و برابر با به زبان آوردن این عبارت، باید این کارها را کرده باشد:

* مجرم باید پاسخ داده باشد که او با مجازات این جرم آشنایی دارد، ولی در هر حال به انجام جرم ادامه خواهد داد.

* مجرم باید شروع به اجرای جرم کرده باشد.

بت دین یا محکم^{۱۶} شرع با این شرایط، شاهد را می‌پذیرفت و شهادت هر یک را جداگانه می‌گرفت. حتی اگر نکته‌ای جزئی مانند رنگ چشم در شهادت آن‌ها با هم تناقض داشت، شهادت هیچ یک پذیرفته نمی‌شد. بت دین از حداقل ۲۳ قاضی تشکیل می‌شد. اکثریت با تفاوت یک رأی به دست نمی‌آمد و حداقل ۱۱ نفر باید به محکومیت رأی می‌دادند. اگر بت دین به این حد نصاب نمی‌رسید، متهم آزاد می‌شد. اگر هیچ یک از قضات، شواهدی دال بر تبرئه^{۱۷} متهم و به نفع او ارائه نمی‌دادند، اعتبار کل دادگاه زیر سؤال می‌رفت.

۱۶- در میثنا، رساله^{۱۸} مکوت ۱:۱۰ چنین آمده:

“سنهدرینی که در هفت سال، یک حکم اعدام صادر کند، ویرانگر است. ربی الیعزر بن آزاریا می‌گوید که این حرف برای سنهدرینی که حتی در هفتاد سال یک نفر را به اعدام محکوم کند، صادق است. ربی عقیوا و ربی ترفون می‌گویند: اگر ما در سنهدرین(های گذشته) بودیم، هیچ کس محکوم به مرگ نمی‌شد.”

۱۷- برای نقل قول از لویناس، نگاه کنید به:

Lévinas, Emmanuel.: ۱۹۶۸. *Quatre lectures talmudiques*. Paris. Éditions de Minuit, P1۵۵

۱۸- لای، جان.: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه^{۱۹} شیریندخت دقیقیان. گاهنامه^{۲۰} فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویز^{۲۱} آزادی، ص ۷۱

۱۹- همان جا، ص ۷۲

۲۰- همان جا، ص ۷۳

۲۱- همان جا، ص ۷۵

۲۲- همان جا، ص ۷۵

۲۳- ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱. راهنمای سرگشتگان(دلالت الحائرين). شرح، حواشی و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. بنیاد ایرانی هارامیام. لس آنجلس، جلد دوم، بخش ۳۱-۳۴

۲۴- Spinoza, Benedict(Baruch).: ۱۸۸۳. *A Theologico-Political Treatise*. Translated from Bruder's ۱۸۴۳ Latin text by R.H.M. Elwes, p ۳۶۶

Full text

۲۵- ibid, p ۳۹۵

۲۶- ibid, p ۳۶۸

۲۷- ibid, pp ۴۰۵-۴۰۶

۲۸- ibid, pp ۴۸۹-۴۹۰

۲۹- ibid, p ۴۹۰

۳۰- ibid, p ۴۹۰

۳۱- کانت، ایمانوئل.: ۲۰۱۴. پیرامون شر ریشه دار. فصل اول دین در محدوده های عقل صرف. ترجمه^{۲۲} شیریندخت دقیقیان. گاهنامه^{۲۳} فلسفی خرمگس، دفتر سوم، ویز^{۲۴} خشونت و خشونت پرهیزی. آغاز از ص ۶۲

مشخصات کتا بشناسی:

Kant, Immanuel.: ۱۹۶۰. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Book One: Radical Evil in Human Nature. Translated from German to English by Theodore M. Green and Hoyt H Hudson. Harper & Brothers, New York

۳۲- ibid, p ۹۲

۳۳- ibid, p ۹۵

۳۴- لای، جان.: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنام فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویزه

آزادی، ص ۷۲-۷۴

۳۵- همان جا، ص ۸۰-۸۱

۳۶- همان جا، ص ۹۳

۳۷- کانت، ایمانوئل.: ۲۰۱۴. پیرامون شر ریشه دار. فصل اول دین در محدوده های عقل صرف. ترجمه شیریندخت

دقیقیان. گاهنام فلسفی خرمگس، دفتر سوم، ویزه خشونت و خشونت پرهیزی، ص ۷۳

۳۸- نگارنده همین جستار در مقاله دیگری به نام "سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی" به بررسی مدل های گوناگون

سکولاریزم در کشورهای غربی و تاریخچه تحول آن ها پرداخته، استدلال می کند که سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی

است. برای این متن نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۰. سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی. متن ارائه شده به کنفرانس UCLA

برگرفته از تارنمای [www.iranicaonline.com](#)