

اسلام و غرب: نه ادوارد سعید! نه برنارد لوئیس!

مجید نفیسی

هنگامی که در سال 1993 به دانشگاه UCLA بازگشتم تا در رشته ی "زبان ها و فرهنگ های خاور نزدیک" درس بخوانم، نظریات پسااستعمارگرایی و بویژه پسانوگرایی باب روز بود، اما من به هیچ یک کششی نداشتم. تجربه ی انقلاب ایران به من درس هایی داده بود که عبارت پردازی های ضد غربی و ضد روشنگری را برایم بی اثر می کرد. هیچگاه از یاد نمی برم یک بار هانس پیتر اشمیت¹ استاد آلمانی زبان پهلوی ام نظر مرا راجع به کتاب "خاورشناسی" ادوارد سعید² جویا شد. میدانستم که او شش سال در هندوستان زندگی کرده تا کاری را که آبراهام آنکتیل د پرون³ فرانسوی، راسموس کریستین راسک⁴ دانمارکی، ویلیام جونز⁵ انگلیسی، ابراهیم پورداوود ایرانی و بسیاری دیگر آغاز کردند ادامه بدهد. آن روز برای اولین بار با او از تجربه ی خود در انقلاب ایران سخن گفتم.

1- گریزی به گذشته

نخستین بار در سال 1971 پس از گرفتن دیپلم دبیرستان از اصفهان به لس آنجلس آمدم تا به عنوان یک شاعر در رشته ی زبان شناسی درس بخوانم، اما در مدتی کوتاه جذب مبارزات دانشجویی ایرانیان علیه شاه شدم و پس از یک سال خود را به دانشگاه تهران منتقل کردم تا بتوانم در مبارزه ی انقلابی شرکت کنم. جنبش انقلابی در اواخر 1977 از راه رسید و ما دانشجویان و روشنفکران چپ در آن نقش مهمی بازی کردیم ولی از فوریه 1978 پس از شورش تبریز رهبری آن به دست روحانیت بنیادگرا افتاد که شروعش این بود: نه شرقی، نه غربی، حکومت اسلامی! پس از سرنگونی رژیم شاه و برقراری رژیم جدید، دو پیشامد به روحانیت بنیادگرا فرصت داد که اولاً صفوف خود را درون حاکمیت یکپارچه کند و جناح ملی و غیربنیادگرا را از حکومت براند و ثانیاً مردم را به دور پرچم خود گرد آورد:

1- اشغال سفارت آمریکا در نوامبر 1979 که به این رژیم وجهه ضدغربی و ضدآمریکایی داد و 2- آغاز جنگ هشت ساله با عراق در سپتامبر 1980 که به رژیم وجهه ملی بخشید. گروهی که من با آن کار می کردم یک سازمان مارکسیست مستقل بود که در برخورد به هر دو پیشامد در برابر حکومت ایستاد: اشغال سفارت را "زیگزاگ ضد انقلاب" (یعنی جناح خمینی) و همراهی جناح بزرگی از چپ را انعکاس یک جنبه این "زیگزاگ ضدانقلابی در صف انقلاب" خواند؛ جنگ را از هر دو سو محکوم کرد و مردم ایران و عراق را به برخاستن علیه هر دو رژیم پان اسلامیست و پان عربیست تشویق کرد. من در اتخاذ این مواضع سازمانی نقشی اساسی داشتم و نویسنده دو مقاله ی تحلیلی در توضیح مواضع سازمان علیه گروگانگیری سفارت و جنگ بودم.⁶ با آغاز سرکوب بزرگ در تابستان 1981 هزاران روشنفکر چپ و ملی به جوخه های تیرباران سپرده شدند. من بیش از ده نفر از خویشان

خود از جمله همسر و برادرم را از دست دادم و مجبور به جلای وطن شدم. در آمریکا در سال 1985 شروع به نقد مارکس و بررسی یک یک کتاب های او و ارائه آن به صورت یک سلسله سخنرانی تحت عنوان "مارکس نه چون یک پیشوا" کردم. در جریان این تحقیق نخست به سوی آنارشیسم فلسفی رفتم ولی به تدریج به سوی لیبرالیسم و احترام به آزادی های فردی گرایش پیدا کردم. نگفته نماند که یک بار همین سخنان را سر کلاس "فلسفه ی هایدگر" در حضور استاد راهنمایم ساموئل وبر⁷ و مهمانش ژاک دریدا⁸ بیان کردم.

2- انتقاد ادوارد سعید از خاورشناسی

ادوارد سعید (1935-2003) نویسنده ی فلسطینی - آمریکایی و استاد دانشگاه کلمبیا، کتاب جنجال برانگیز خود "خاورشناسی: .." را در سال 1978 انتشار داد، یعنی همان سال که میشل فوکو⁹ (1984-1926) نویسنده و فیلسوف فرانسوی در آخرین ماه های سقوط شاه در ایران دو بار به تهران سفر کرد تا خود از نزدیک با جنبش انقلابی مردم آشنا شود. او نتیجه ی مشاهده خود را در دو نشریه ایتالیایی و فرانسوی منتشر کرد. فوکو در نهضت اسلامی خمینی شاهی برای اثبات نظریه های ضدروشنگری و ضد تجددخواهی خود میدید. او تصور میکرد که انقلاب ایران به جای استقرار حکومت "خرد" انقلاب کبیر فرانسه، یک "دیانت سیاسی"¹⁰ به وجود خواهد آورد که از خودبیگانگی های خرد ایزارگرای غربی را پاک خواهد بود. البته فوکو تردیدها و پرسش های خود را هم داشت، اما اگر بخواهیم از تعبیر خود او استفاده کنیم فوکو در آن زمان اسیر توهمات گفتمان ضد روشنگری خود شده بود. دو سال پیش پژوهنده گرامی ژانت آفاری همراه با کوین آندرسون¹¹ کتابی درباره برخورد این فیلسوف فرانسوی با انقلاب ایران به زبان انگلیسی نوشته به نام "میشل فوکو و انقلاب ایران: جنسیت و اغوای اسلامی گرایی" که ترجمه ی برخی از مقالات فوکو را در آنجا می توان یافت.

ادوارد سعید با نوشتن کتاب "خاورشناسی" به عنوان نظریه پرداز پسااستعمارگرایی شناخته شد و برداشت هایش در کنار پسا ساختارگرایی و پسانوگرایی ژاک دریدا و میشل فوکو در دو دهه ی هشتاد و نود قرن گذشته، مجامع دانشگاهی غرب را تسخیر کرد. او در این کتاب اصطلاح "خاورشناسی" را به صورت یک برچسب اهانت آمیز درآورده است که شاید بهتر است به همین دلیل آن را به "خاورشناسی گری" ترجمه کرد. شیوه ی برخورد سعید به کار خاورشناسان غربی بخصوص عرب شناسان و اسلام شناسان انگلیسی و فرانسوی را میتوان در نقل قول زیر مشاهده کرد. سعید پس از اشاره به این گفته ی نوام چامسکی¹² زبان شناس آمریکایی که - نمیتوان از "عینیت علمی" در مطالعات نظامی محققان دولتی آمریکا در جنگ ویتنام سخن گفت -، در مقدمه کتاب خود می گوید: "من شک دارم که بتوان این برخورد را زیر سؤال برد که به عنوان نمونه یک فرد انگلیسی در هندوستان یا مصر در اواخر قرن نوزده که به آن کشورها علاقمند میشود هیچگاه نمیتواند این ذهنیت را کنار بگذارد که این کشورها مستعمره ی بریتانیا هستند. شاید به نظر برسد که چنین قضاوتی کاملاً متفاوت است از گفتن این که تمام معلومات دانشگاهی پیرامون هندوستان و مصر به نوعی از واقعیت های زشت سیاسی اثر گرفته و دستخوش تجاوز آن شده و با این وجود این درست همان چیزی است که من در این پژوهش خود پیرامون

خاورشناسی بیان میکنم.¹³ "مسلم است که "عینیت علمی" هیچ گاه خالی از ذهنیت های شخصی محقق نیست. پژوهش های خاورشناسان غربی از شرایط تاریخی و اجتماعی تأثیر گرفته و در چند قرن گذشته آمیخته به تعصبات اروپا محوریست همانطور که تحقیقات خود ادوارد سعید به عنوان یک نویسنده ی زاده ی فلسطین نمیتواند از رابطه ی عرب و اسرائیل در دهه شصت و هفتاد قرن گذشته بی تأثیر بماند. با این وجود عموماً خواستگاه نژادی یا ملی یک پژوهشگر نه او را واجد شرایط تحقیق میسازد نه او را از آن محروم می کند و در تحلیل نهایی، تنها بررسی انتقادی آثار تحقیقی اوست که میتواند درجه ی اعتبار علمی کار او را روشن سازد. به عنوان نمونه، آرتور د گوبینو¹⁴ (1816-1882) دیپلمات فرانسوی در ایران یک نژادپرست آشکار بود و تحقیقات او در ایران و شرق در نیمه ی قرن نوزدهم از تعصبات آریاگرایانه اش لطمه خورده است. در مقابل، کار دو خاورشناس انگلیسی یعنی ادوارد براون¹⁵ (1862-1926) و رینولد نیکلسون¹⁶ (1868-1945) از صداقت روشنفکرانه برخوردار است و در زمینه ی معرفی و تهیه ی متون انتقادی ادبیات کهن فارسی مانند مثنوی، دیوان شمس، چهار مقاله نظامی عروضی و مانند آن هنوز هم مرجع شمرده میشود. انگیزه ی شخصی این افراد در کار خاورشناسی چه بوده است؟ آن طور که ادوارد براون در مقدمه ی کتاب با ارزش خود "یک سال در میان ایرانیان" میگوید، علت کشیده شدن او به مطالعات اسلامی و آموختن زبان های ترکی، عربی و فارسی هنگامی بوده که او شانزده سال بیشتر نداشته و از مظلومیت ترک ها در جنگ میان دو امپراتوری عثمانی و روسیه تزاری، و شاید هم تحت تأثیر سیاست حمایت آمیز دولت انگلیس از اولی در برابر دومی برانگیخته میشود. به علاوه هنگامی که او از رشته ی پزشکی که به خواهش پدرش به آن وارد شده بوده، خود را به رشته ی خاورشناسی منتقل کرده و در لندن آغاز به یاد گرفتن زبان فارسی میکند، تحت تأثیر برخی از مهاجران ایرانی قرار میگیرد که خود بابتی بوده یا از آن جنبش الهام می گرفته اند. آنها حس براون را نسبت به رنج بابیان برمی انگیزند به طوری که او بی تابانه مشتاق دیدار آنها در ایران میشود و از لحظه ی ورودش از مرز عثمانی، مترصد تماس با آنها بوده، در تبریز بالای ارگ میرود تا جایی را که یکی از زنان بابتی پس از پرتاب شدن به پایین سالم مانده ببیند، و در زنجان جای گلوه های قوای دولتی را که نزدیک به 30 سال پیش برای سرکوب بابیان شورش به آن شهر آمده بودند، بر دیوار مشاهده کند و بالاخره در اصفهان هنگامی که مشغول خرید جنسی از یک دلال عتیقه فروش بوده با محفل مخفی بهائیان که در آن زمان خود را از بابیان و ازلیان متمایز کرده بودند، آشنا میشود. آیا علاقه ی براون به این پیگیری از کنجکاوی یک عامل سازمان جاسوسی انگلیسی برمیکیزد یا نتیجه ی شور یک جوان با احساس و پژوهش گر است؟ انگیزه هر چه بوده سفرنامه ی او یکی از بهترین منابعی است که میتواند امروزه به محققین که میخواهد شرایط اقتصادی و اجتماعی ایران را پیش از آغاز جنبش تحریم تنباکو و انقلاب مشروطیت (مانند: نقش تلگرافخانه ها در وحدت سیاسی ولایات کشور، جنبش بابیان و شکل گیری جناح ازلیان که خواستار تغییرات سیاسی در کشور بوده اند و بابیان که از دخالت در سیاست پرهیز میکرده اند و ...) مطالعه کند، کمک نماید. به علاوه چهار جلد "تاریخ ادبیات فارسی" ادوارد براون هنوز یکی از بهترین پژوهش های موجود در این زمینه شمرده میشود.

در میان خاورشناسان و روشنفکرانی که از غرب به ایران آمده اند مسلماً کسانی را میتوان یافت که برای دولت های متبوع خود کار کرده و صداقت علمی خود را فدای انگیزه های غیر پژوهشگرانه کرده اند. به عنوان نمونه شاعر نیمه نامدار انگلیسی باسیل بانتینگ¹⁷ (1900-85) دوست شاعر مشهور آمریکایی ازرا پاند¹⁸ را میتوان نام برد که در جنگ دوم جهانی در بخش آگاهی ارتش بریتانیا در ایران خدمت میکرد و پس از پایان جنگ در سفارت انگلیس در تهران به خدمت ادامه داد و فرزندانش را "رستم" و "رودابه" نامید و حتی همسر دومی دختر ارمی ایرانی بود که 34 سال از او جوانتر بود. او در سال 1952 به اصرار نخست وزیر ملی، دکتر مصدق از ایران اخراج شد. به نوشته ریچارد نورتون تیلور¹⁹ در روزنامه ی گاردین²⁰ 31 دسامبر 1998 شاعر نامدار انگلیسی دیلان توماس²¹ در رابطه با اداره ی جاسوسی انگلیس در 1951 برای مدتی کوتاه به تهران آمد تا فیلمنامه ای برای یک فیلم تبلیغاتی به نفع شرکت نفت انگلیسی و تخطئه ی جنبش ملی شدن نفت بنویسد که گویا به مرحله ی اجرا نرسید. شرایط تاریخی و اجتماعی پژوهشگر حتماً در کار علمی او اثر میگذارد و تنها برخورد انتقادی به نتیجه ی کار اوست که ارزش عینی آثارش را روشن میسازد. ژرژ مول²² فرانسوی و ای. برتلس²³ روسی و جلال خالقی مطلق از شاهنامه ی فردوسی تدوین کردند ولی وابستگی ملی آنها نمی تواند برگ برنده ای در دست هیچ یک از این سه پژوهشگر باشد اگر چه این امر که فارسی یعنی زبانی که شاهنامه به آن نوشته شده زبان مادری محقق اخیر است طبیعتاً مزیتی برای پژوهش اوست.

3- برداشت برنارد لوئیس از تصادف تمدنها

پس از تغییر نظام شوروی در نیمه ی دهه ی 80 و آغاز دهه ی 90 نظریه پردازان سیاست خارجی آمریکا بر آن شدند تا به جای مبارزه ی دو ابر قدرت که جهان جنگ سرد را شکل میداد به تجزیه و تحلیل شرایط جدید بنشینند و طرح سیاستی نو را بریزند. نخستین اثری که در این باب شاخص شد کتاب "پایان تاریخ" نوشته ی فرانسیس فوکویاما²⁴ بود که فرو ریختن نظام شوروی را به منزله ی پیروزی لیبرالیسم و نظام دموکراتیک غربی اعلام میکرد و حاکی از یک خوشبینی دلپذیر نسبت به رشد مردم سالاری در سراسر جهان بود، ولی این احساس بسیار زودگذر بود و نتیجه ی مستقیم حذف شوروی، شعله ور شدن جنگ های ملی، قومی و دینی در مستعمرات سابق شوروی در اروپای شرقی و مرکزی، آسیای مرکزی از یک سو و جایگزینی آرمان های دینی و قومی به جای آرمان های کمونیستی در کشورهای معروف به جهان سوم بود. طولی نکشید که نظریه پرداز دیگری به نام ساموئل هانتینگتون²⁵ مقاله و سپس کتابی به نام "تصادف تمدنها" نوشت (این کتاب به فارسی با نام "برخورد تمدنها" ترجمه شده است) که بر خلاف خوشبینی بشریت گرایانه ی فوکویاما تصویر بدبینانه ای از جهان پس از جنگ سرد به دست میداد که در آن محور مناقشات جهانی از دولت های ملی به تمدنهای گوناگون یعنی واحدهای فرهنگی، نژادی و دینی دگرگون میشد. او به طور مشخص از هشت یا نه تمدن نام میبرد: غرب، مسیحیت ارتدکس، آمریکای لاتین، چین، هند، اسلام، بودیسم، ژاپن و شاید آفریقا. به اعتقاد هانتینگتون، غرب که شامل آمریکا، اروپای غربی، کانادا، استرالیا و نیوزلند میشود بر اساس دمکراسی لیبرال و مسیحیت کاتولیک و پروتستان شکل گرفته است. غرب به جای این که درصدد

تعمیم ارزش های خود بر تمدن های دیگر برآید، برعکس باید خود را برای کشمکش تمام عیار بین تمدنهای آماده سازد. به کار گرفتن اصطلاح "تصادف" به جای "جدال" یا "کشمکش" از سوی هانتینگتون تصادفی نیست، زیرا در نظر او تمدن ها چون ماشین هایی هستند که بدون هیچ رابطه ی متقابلی در شاهراه جهانی روانند و تنها ممکن است در شرایط معینی با یکدیگر تصادف کنند. به عبارت دیگر هر تمدن، ارزش های فرهنگی ویژه ی خود را دارد و نباید کاری به کار تمدن های دیگر داشته باشد، مگر این که تصادفی بین آنها رخ دهد. جوهر نظری هانتینگتون نسبی گرایی فرهنگی است که بخصوص در دو دهه ی گذشته تحت تأثیر نظریات پسانوگرایانه فوکو و پسااستعمارگرایانه ی سعید در مجامع دانشگاهی رشد زیادی کرده بود. بنابراین نظریه حقوق بشر فقط یک پدیده ی غربی ست و نباید آن را به فرهنگ های دیگر تحمیل کرد و از حکومت های جبار انتظار داشت که ارتش کودکان، حجاب اجباری، چندهمسری، سنگسار یا دیه و قصاص را ملغی کنند. همان طور که ساموئل هانتینگتون خود در مقدمه ی کتابش تصریح میکند او این اصطلاح تصادف تمدن ها را از مقاله ی یک اسلام شناس انگلیسی به نام برنارد لوئیس²⁶ استاد دانشگاه پرینستون برگرفته که در مقاله ای به نام "ریشه های خشم مسلمانان" در سال 1990 بخشی از مقاله ی خود را "تصادف تمدنها" نامیده است. از نیمه ی دوم دهه ی نود، نام لوئیس به تدریج به عرصه ی رسانه های جمعی کشیده شد و بویژه با روی کار آمدن جرج بوش و حاکم شدن نظریه پردازان نوحافظه کار پس از یازدهم سپتامبر بر دولت آمریکا او همراه با یک استاد لبنانی شیعه زاده به نام فؤاد عجمی²⁷ به صورت مشاور مهم دولت بوش و چینی در امور خاورمیانه و جنگ عراق درآمد.

4- تفکیک حق قیصر از حق خدا

آنچه نظر هانتینگتون را به سوی لوئیس جلب کرده این است که نویسندگی ی اخیر باور دارد که دو تمدن مسیحی و اسلامی در برخورد به رابطه ی میان دولت و دین دارای دو نگاه ماهیتاً متفاوت هستند: اسلام دولت خود را نماینده ی خدا در روی زمین می داند، حال این که مسیحیت قلمروی کلیسا را از دایره ی نفوذ دولت جدا می سازد.

او این اندیشه را در مقالات بسیاری گفت و بازگفت کرده است. برای نمونه در کتاب "اشتباه از کجاست؟ تأثیر غرب و پاسخ خاورمیانه"²⁸ که مقارن 11 سپتامبر 2001 زیر چاپ بوده، می گوید: ما دولت دنیوی سکولار را به مسیحیت مدیون هستیم، اگر در دولت روم، دولت، خدا بود در دولت های خداسالار چون اسرائیل باستان یا ایران معاصر، خدا، دولت است. همچنین در کتاب "اسلام و غرب"²⁹ می نویسد: برخلاف مسیحیت، در روم چندخداپرست، قیصر خدا بود. مسیحیان می آموختند که بین آنچه که حق قیصر است و آنچه که حق خداست تفاوت بگذارند. برای مسلمانان نخستین، خدا قیصر بود و خلیفه ی حاکم یا سلطان تقریباً جانشین او در زمین شمرده میشد. این برداشت از یک تمثیل قضایی ساده فراتر میرفت. برای مسلمانان دولت، دولت خدا بود و ارتش، ارتش خدا و البته دشمن، دشمن خدا." برنارد لوئیس علت این تفاوت دیدگاه مسیحیت و اسلام در برخورد به رابطه ی میان دولت و دین را در تاریخ پیدایش آنها جستجو میکند. محمد یک پیغمبر فاتح بود و پیش از این که درگذرد دولتی را بنیاد گذاشت که خود به عنوان رسول خدا، و پس از او

جانشینانش به عنوان خلیفه ی خدا در رأس آن قرار داشتند. بر خلاف او، مسیح پیغمبری شهید بود که پیروانش تا سه قرن پس از مرگ او چون اقلیتی مظلوم از سوی دولت روم سرکوب میشدند و طبیعی بود که میان امر کلیسا و امر دولت تفاوت بگذارند. برنارد لوئیس به عنوان شاهد این گفته ی مسیح را تکرار میکند که در انجیل متی 22:21 میگوید: " آنچه را که حق قیصر است به قیصر بپردازید و آنچه را که حق خداست به خدا بدهید." اشکال اول لوئیس در استناد به این نقل قول در آن است که آن را از زمینه ی متن روایت جدا میکند، به طوری که خواننده ی امروزی چنین می پندارد که مسیح درباره ی تفکیک دولت و دین سخن می گفته است. حال این که اگر به آغاز این روایت بازگردیم و ماجرا را از چند آیه بالاتر بخوانیم برداشت دیگری پیدا می کنیم. "15: آنگاه فریسیان رفتند و نقشه ریختند که او را در سخن به دام اندازند. 16 آنها هواداران خود را همراه با مامورین هرود به نزد مسیح فرستادند که بگویند: استاد! ما میدانیم که تو مردی راستگو هستی، و راه خدا را آنطور که حقیقتاً هست به ما می آموزی و تو را از حرف مردم واهمه ای نیست، چرا که تو به مقام افراد نظر نداری. 17 پس به ما بگو که آیا به عقیده ی تو این مشروع است یا نه که مالیات سرانه را به قیصر بپردازیم؟ 18 مسیح که از نیت بد آنها آگاه بود گفت: ای دورویان! چرا می-خواهید مرا آزمایش کنید؟ 19 سکه ای که با آن مالیات سرانه را می پردازید به من نشان دهید. پس آنها سکه ی رومی را در دستش گذاشتند. 20 او از آنها پرسید: این نقش و نشان کیست؟ 21 آنها پاسخ دادند: قیصر. در این لحظه او به آنها گفت: پس آنچه را که به قیصر تعلق دارد به او و آنچه را که به خدا تعلق دارد به خدا بپردازید. 22 هنگامی که آنها از او چنین پاسخ شنیدند شگفت زده شده و از پیش او پراکنده شدند." انجیل متی 22-20:15 عیسی خود را مسیح موعود یهودیان می دانست و در نتیجه باید در درجه ی نخست آنها را به حقیقت پیامش متقاعد میکرد. فریسیان فرقه ای خشکه مذهب و بنیادگرا بودند که دعوت مسیح را نمی پذیرفتند و درصدد خنثی کردن آن بودند. در این روایت، آنها همراه با گروهی از وابستگان به فرماندار ولایات یهودی یعنی هرود که نماینده ی قیصر روم تیریبوس³⁰ (14-37A.D.) در آن منطقه بود به نزد مسیح میروند و با طرح این پرسش که آیا باید مالیات را به سران امت یهودی بپردازند یا به نماینده ی قیصر روم، مسیح را در برابر یک دو راهی شوم قرار میدهند. اگر مسیح اعلام میکرد که باید مالیات را فقط به امت یهودی بدهید خشم ماموران رومی را برمی انگیزد و در نظر هرود چون یک فرد شورشی شناخته می شد و اگر برعکس مالیات را از جامعه ی دینی دریغ می داشت چون خائنی به امت به حساب می آمد. مسیح که این ترفند فریسیان را تشخیص داده بود، آنها را به عنوان "منافق" مورد خطاب قرار داده و با طرح تفکیک حق قیصر و حق خدا (که در مورد اخیر میتواند به مالیات دینی یا صرفاً کار نیک در راه خدا تعبیر شود) نقشه ی فریسیان را برهم می ریزد. همان طور که به روشنی دیده می شود تفکیک مالیات بین دولت و امت، در آن زمان کوچک ترین پیوندی با تفکیک دین از دولت نداشته است و ربط دادن آن به اندیشه ی جهانگرایی (سکولاریسم) در عصر جدید یک تحریف آلوده به ناهنگامی تاریخی ست. در اندیشه ی جدایی دین از دولت، اولاً دولت سیاسی خصلتی غیردینی دارد و ثانیاً در جامعه ی مدنی آزادی دینی محترم شمرده شده و هیچ دینی بر ادیان دیگر

برتری نمی یابد. در زمان مسیح، حکومت هرود خصلتی غیردینی نداشت: از یک سو، مردم را به پیروی از دین چندخدایپرستانه ی روم تشویق میکرد و از سوی دیگر نسبت به ادیان دیگر از جمله فرقه های گوناگون یهودی رفتاری سرکوبگرانه داشت. این یهودیان نبودند که مسیح را به صلیب کشیدند، بلکه این کارگزاران قیصر روم در یهودیه بودند که او را از میان بردند. اگر گفته ی مسیح در انجیل متی 22:21 از جانب یک نظریه پرداز مسیحی ی طرفدار تفکیک دین از دولت مورد استناد قرار بگیرد بر او حرجی نیست، زیرا این شیوه ای ست که معمولاً آرمان پردازان گوناگون دینی و غیردینی به کار می بندند و می کوشند تا برای اثبات براهین خود از کتاب های مقدس آسمانی یا زمینی شان شواهدی بیاورند؛ اما اگر این شیوه ی جزم گرایانه را یک تاریخ شناس به کار بندد که مدعی رعایت روش عینی و علمی ست باید در صداقت روشنفکرانه اش شک کرد. نمونه ی دسته ی نخست را میتوان در نامه ی "پیرامون بردباری" جان لاک³¹ (1632-1704) فیلسوف تجربه گرا و مبارز آزادی دینی در انگلیس قرن هفدهم دید. قسمت دوم و بخش پایانی هفته آینده

5- نامه ی جان لاک پیرامون بردباری³²

لاک این نامه را در زمان تبعید خود در هلند به سال 1685 به لاتین نوشت و مترجم آن به زبان انگلیسی ویلیام پوپل³³ تا چهار سال بعد موفق به چاپ آن نشد. تنها با "انقلاب باشکوه" 1689 و آمدن ویلیام سوم مشهور به اورانژ از هلند به انگلیس و انتقال سلطنت از خاندان استیوارت به خاندان هانور بود که زمینه برای حکومت پارلمانی و بردباری دینی در انگلستان تا اندازه ای مهیا شد و آرام آرام کشمکش های دینی در این کشور که از زمان هنری هشتم (مرگ 1547) و اعلام استقلال کلیسای انگلیس از واتیکان آغاز شده بود، فروکش کرد. اصلاحات تاریخی ۱۸۳۲ پایان این دوره ی گذار را نشان داد که در نتیجه ی آن میان حکومت و سلطنت از یک سو و دین و دولت از سوی دیگر مرزی قانونی کشیده شد. انگلستان در طی نیمه ی اول گذار سیصد ساله ی خود به سوی آزادی از فراز و نشیب های فراوان گذشت: نخست کاتولیک ها به خاطر بیعت با پاپ تحت تعقیب قرار گرفتند؛ سپس با سلطنت مری پروتستان ها به زندان، شکنجه و سوختن در آتش دچار شدند، ولی با آغاز سلطنت الیزابت کاتولیک ها بار دیگر به اسارت گزیده های کلیسای ملی انگلیس درآمدند. انقلاب کرامول³⁴ در سال ۱۶۴۸ منجر به قتل چارلز اول و انحلال موقت سلطنت در کشور و آغاز سلطه ی گروه های عوام "منزه طلب" پروتستان ها نسبت به گروه های اشرافی کلیسای ملی گردید. با قتل کرامول در ۱۶۵۸ و بازگشت سلطنت فشار بر کاتولیک ها و گروه های منزه طلب از سر گرفته شد و آنجلیکن ها دست بالا را گرفتند. در این دوره است که جان لاک به خدمت لرد شافتسبری³⁵ (مرگ ۱۶۸۳) چهره ی مورد احترام حزب آزادیخواه ویگ³⁶ درآمد. آنها خواستار نرمش پذیری دینی و جدا شدن مذهب از سیاست بودند، ولی چون پارلمان که به دست پیشتازان حزب محافظه کار توری³⁷ اداره میشد به سرکوب آنها پرداخت، "ویگ" ها به قیام مسلحانه روی آوردند. یکی از همزمان لاک به دلیل سوء قصد به جان چارلز دوم گرفتار و اعدام شد و لاک خود به هلند که در آن زمان کشوری لیبرال شمرده میشد فرار کرد تا به زندگی مخفی روی نیآورد.

این نامه ی سی صفحه ای را لاک به دوست ارمنی - هلندی خود فیلیپ ون لیمبورگ³⁸ می نویسد و در آن به سادگی پایه ی نظری تفکیک کلیسا را از دولت میریزد. آن چه این نامه را در نوع خود ممتاز میسازد این است که اولاً نویسنده ی آن خود در کوران مبارزات سیاسی شرکت داشته و طرح ارائه شده در آن نه محصول خیال پردازی یک نویسنده ی برج عاج نشین که بر عکس محصول صحنه ی عمل سیاسی است.

ثانیاً: جان لاک یک فیلسوف تجربه گرای مسیحیت که بر خلاف بیشتر همکیشان خود به تثلیث باور ندارد و به همه چیز از زاویه ی خرد مینگرد. در جواب این نامه یکی از ملایان کلیسای انجلیکن به نام جی . پروست³⁹ نامه ای می نویسد. لاک در پاسخ او نامه ی دیگری پیرامون بردباری دینی به رشته ی تحریر درمی آورد و این تبادل نامه بین آنها تا نامه ی چهارم لاک ادامه می یابد که پس از مرگ او در سال ۱۷۰۴ چاپ میشود.

جان لاک در نامه ی اول خود پیرامون بردباری بر این باور است که تساهل دینی مهمترین خصیصه ی یک کلیسای حقیقی ست. هر فرد باید در دل خود مسیحی باشد و ایمان را نمیتوان به زور به کسی باوراند. از منکرات دینی مانند زنا و فساد باید پرهیز کرد ولی اختلاف در عقیده را نمیتوان قابل مجازات دانست. مسیح، مردم را نه با شمشیر که با دعوت به صلح گرد می آورد. بردباری دینی را نه فقط انجیل که خرد نیز تجویز میکند. ضروریست که مرز جامعه ی مدنی را کاملاً از جامعه ی مذهبی جدا کرد. (صفحه 25) اگر این تفکیک صورت نگیرد هیچگاه مشاجره بین مدعیان نظارت بر رستگاری روح انسان و پاسداران زندگی مدنی در "کشور"⁴⁰ پایان نخواهد گرفت. "کشور" به مردمی اطلاق میشود که برای منفعت مدنی خود یعنی زنده بودن و آزاد زیستن، آسایش تن و روان و بلاخره مالکیت گرد هم آمده اند.

"کلانتر" مدنی⁴¹ باید از این منافع حفاظت کند و کسانی که آن را ندیده می گیرند به مجازات برسانند. کلانتر مدنی کاری به رستگاری روح ندارد و آمرزش روح هر کس به خدای او مربوط است. هیچ فردی حق ندارد که حتی به میل خود این قدرت را به فرد یا مقام دیگری واگذارد. به همین صورت یک ملت نیز نمی تواند حتی به اراده ی خویش رستگاری روحش را به فرد یا مقامی تفویض نماید. در این امر نه زور که تنها متقاعد کردن افراد کارساز است.

اگر فرد به رضای دل ایمان نداشته باشد، ایمان به زور خود به صورت مانعی برای رستگاری روح در میآید. اجبار در عقیده همچنین موجب دورویی و تقیه میشود. البته کلانتر می تواند مانند هر فرد دیگر در مسائل دینی از استدلال سود ببرد، ولی زور در ایمان کارساز نیست. آن چه مفید است مدارک و شواهد عقلی ست.

آنگاه جان لاک به شریعت موسی می پردازد و به وجود "خداسالاری مطلق" در میان قوم یهود اشاره میکند. برای یهودیان هیچ تفاوتی میان امت و ملت، کنیسه و "کشور" وجود نداشت و خدا قانونگذار مطلق شمرده می شد. بر عکس، در انجیل از خداسالاری سخنی در میان نیست و مسیح قصد ایجاد "کشور" جدیدی را نداشته است. (صفحه 44) قیصر فرمانروای کشور بود و مسیح بانی کلیسا. تنها در قانون موسی ست که میتوان مشرکین را به خاطر عقیده شان اعدام کرد. با این وجود بنی اسرائیل این قوانین را تنها در میان خود پیاده میکردند و به غیریهودیان کاری نداشتند. آنها کسی را به زور به قبول دین خود وادار نمی کردند و تنها هنگامی که فرد غیریهودی

به میل خود به آنها می پیوست، او را مشمول قوانین خود می ساختند. خدای اسرائیل، شاه آنها به حساب می آمد و خدای بت پرستان شاه آنها؛ بنا بر این اگر آنها می خواستند بت پرستان را درون سرزمین خود بپذیرند راه را برای اعمال نفوذ شاهی بیگانه در خاک خود باز میکردند. پس انگیزه ی خداسالاری مطلق آنها نه فلسفی که سیاسی بود.

همانطور که دیده میشود برهان جان لاک در رد دولت خداسالار قدیم یهود پیش از آن که بر استدلال عقلی استوار باشد جنبه ی تاریخی دارد. در "عهد جدید" سنت "عهد قدیم" شکسته میشود و انجیل "کشور" را به قیصر و "کلیسا" را به مسیح وامی گذارد و بنا بر این مسیحیان باید میان جامعه ی مذهبی و مدنی تفاوت بگذارند. این سخنان مسیح مرا بی اختیار به یاد عقیده ی سنتی شیعیان می اندازد که بر طبق آن در زمان غیبت امام زمان مؤمنین نباید در پای ایجاد "دارالاسلام" باشند. از این اعتقاد می توان به سه نتیجه ی متفاوت رسید: یکی این که آن را نشانه ی تسلیم طلبی به سلطان وقت شمرد و مؤمنین را از دخالت در سیاست برحذر داشت؛ دوم این که مانند خمینی مؤمنین را به دخالت در سیاست تشویق کرد ولی در طرح سیاسی خود، جامعه مدنی را با جامعه ی دینی درهم آمیخت و "امت"ی زیر یوغ "ولایت فقیه" به وجود آورد.

سوم، اندیشه ایجاد "دارالاسلام" را تا پیش از ظهور امام زمان کنار گذاشت، ولی در سیاست در محدوده ی جامعه ی مدنی پیگیرانه درگیر شد. شق اخیر، به راهی می ماند که مسیحیان خردگرایی چون جان لاک در بیش از سیصد سال پیش برگزیدند و اکنون ثمره ی آن را در جامعه ی انگلستان میبینیم.

6 - تفکیک دین از دولت

بر اساس اندیشه های جان لاک با مبارزات مردم انگلیس است که در انقلاب آمریکا، مرد انقلابی اندیشمند (اما آلوده به نکبت برده داری) چون توماس جفرسون⁴² (۱۸۲۶-۱۷۴۳) سومین رئیس جمهور آمریکا بر جدایی دین از دولت تأکید می ورزد. او در نامه ای خطاب به انجمن غسل تعمیدگران دنری⁴³ به تاریخ اول ژانویه ۱۸۰۲ با اشاره به ماده ی اول متمم قانون اساسی آمریکا که آزادی وجدان، اندیشه، سخن و انجمن را برای شهروندان تضمین کرده برای نخستین بار اصطلاح "دیوار تفکیک میان دولت و دین" را مطرح میکند: "با شما هم عقیده هستم که دین امری است که تنها میان فرد و خدایش قرار دارد، که فرد در ایمان و عبادت به هیچ کس جوابگو نیست مگر خدای خود، که قوه ی قانونگذار حکومت فقط نظر بر کرده های فرد هست و نه باورهایش، و به همین دلیل برای آن ماده ی قانونی حاکمیتی قدسی قائل هستم که با نظر داشت به کل مردم آمریکا اعلام کرده که قوه ی قانون گذارشان میتواند و نباید قانونی در رابطه با دین وضع کند یا انجام آزادانه ی فرائض دینی را منع نماید و بدین طریق دیوار تفکیک میان کلیسا و دولت برپا کرده است."

پس همان طور که به روشنی دیده میشود اندیشه ی جدایی دین و دولت بر خلاف تحریف برنارد لوئیس نه از دوران مسیحیت و انجیل متی، بلکه علیرغم آن و در انتقاد از آن شکل گرفته است. بیشتر رهبرانی که در آمریکا از زمان اولین رئیس جمهور جرج واشینگتن⁴⁴ (۱۷۳۲-۱۷۹۹) تا دوره ی شانزدهمین رئیس جمهور آبراهام لینکلن⁴⁵ (۱۸۰۹-۱۸۶۵) به این مقام رسیدند دئیست⁴⁶ بودند یعنی نه به یهوه یا "ثلاثه ی قدسی" بلکه فقط به "طبیعت خدا" یا "خدای طبیعت" باور

داشتند و از مسیحیت تنها فلسفه ی اخلاقی آن را پسندیده و از سیطره آن بر خرد انسانی بیمناک بودند. بهترین نمونه ی این طرز برخورد، "یادداشت هایی پیرامون ویرجینیا" ی جفرسون در سال ۱۷۸۲ است که از جمله در آن می خوانیم: "از هنگام ظهور مسیحیت، میلیون ها مرد و زن و کودک بی گناه سوزانده شده، مورد شکنجه قرار گرفته، محکوم و زندانی شده اند. با این وجود حتی ما نتوانستیم یک وجب به سوی یکپارچگی پیش رویم".

در انجیل بندهای زیادی می توان یافت که به جای تفکیک امر امت از امر دولت، مسیحیان به اطاعت بی چون و چرا از دولت وقت تشویق شده اند. برای نمونه پولس رسول در رومیان از مسیحیان که در زیر سلطه ی روم چندخداپرست می زیستند می خواهد که: "۱. بگذار هر کس مطیع مقامات بالا باشد، زیرا آنها به این مقام نرسیده اند مگر به لطف پروردگار و آنها که مقامات را در دست دارند از سوی او تعیین شده اند ۲. بنابراین هرکس که در برابر مقامات مقاومت کند در واقع با انتصاب شدگان از سوی خدا درافتاده است و کسانی که با مقامات درافتند خود حکم مجازات خود را به دست خود بریده اند." رومیان ۲-۱: ۱۳ این سخنان را پولس رسول مسیحی با الهام از کتاب حکمت تورات گفته است که بنا بر آن پادشاهان و کلانتران از جانب خدا به این سمت گماشته شده اند. (۳-۱: ۶) همچنین پتر کتاب یکم، بخش دوم انجیل میگوید: "۱۳. به خاطر عیسی مسیح از هر نهاد آدمی تبعیت کنید، چه پادشاه باشد به عنوان نیروی برتر ۱۵. چه

فرمانداری که از جانب او فرستاده شده باشند برای مجازات بدکاران و تشویق آنها که کار نیکو میکنند." مسیحیت پس از این که در زمان کنستانتین اول امپراتور روم (۳۳۷-۲۸۰) به صورت دین رسمی روم درآمد خود چون آرمانی برای سرکوب سایر ادیان یا فرقه های دگراندیش مسیحی به کار رفت و استبداد روحانیت تنها پس از دوره ی اصلاح دینی پروتستان ها و استقرار دولت دنیوی در قرون جدید تخفیف یافت. برنارد لوئیس خود از دوره ی تفتیش عقاید در اسپانیا آگاه است، ولی آن را فقط استثنایی بر قاعده می شمارد، حال این که تاریخ مسیحیت در شاخه های گوناگون آن، از کلیسای ارتدوکس در شرق گرفته تا کلیسای کاتولیک در روم و پروتستانسم در انگلیس، آلمان و کشورهای اسکاندیناوی نشان میدهد که مثله کردن و قتل فجیع مخالفان دینی تنها محدود به اسلام نبوده است. به عنوان نمونه میتوان به سرنوشت جان استابز⁴⁷ نویسنده ی منزه خواه انگلیسی اشاره کرد. در سال ۱۵۷۸ خبر احتمال ازدواج الیزابت اول با دوک کاتولیک آنژو، پروتستان های انگلیسی را بیمناک کرده بود. استابز در جزوه ای که در این باب انتشار داد این ازدواج را چون "خلیج دهان گشوده" ای خواند که فرانسه یا کاتولیک از طریق آن کشور انگلیس را سیل آسا فرا خواهد گرفت. الیزابت از این اعتراض به خشم آمد و به دستور او در سال ۱۵۷۹ دست راست دو تن نویسنده و ناشر این کتاب را در ملاء عام با ساطور جدا کردند. ویلیام کمدن⁴⁸ که ویراستار "کتاب آکسفورد حکایات ادبی" جیمز ساترلند⁴⁹ این سرگذشت را از نوشته ی او نقل کرده میگوید که جان استابز پس از قطع دست راست با دست چپ کلاه از سر برداشت و به سوی جمعیت فریاد زد: "خداوند ملکه را حفظ کناد!"⁵⁰

در کتاب مقدس مسلمانان یعنی قرآن نیز می توان آیاتی یافت که در دست آرمان پردازان گوناگون چون دلیلی برای رد یا اثبات

ضرورت تفکیک دین از دولت به کار رود. از آیات موافق، می توان به آیه ی ۳۸ در سوره ی ۴۲ معروف به شورا یاد کرد که در آن می گوید: "... پس از مشورت لازم در امور خود دست به تصمیم گیری می زنند... " یا در آیه ی ۱۵۹ از سوره ی ۳ معروف به "ال عمران" میخوانیم: "... و با آنها مشورت کنید، اما هنگامی که به مرحله ی تصمیم گیری رسیدید برنامه ی خود را به عمل در آورید و به خدا اعتماد کنید... " همین مفهوم قرآنی از "شورا" بود که در زمان انقلاب مشروطیت ایران از سوی آزادی خواهان چون یک توجیه آرمانی برای ضرورت تفکیک حکومت از سلطنت به کار رفت. البته در سال های بعد همین مفهوم به پیروان مکتب های مختلف تمامیت گرا اجازه داد تا سازمان دولتی توده ای "soviet" را به عنوان شورا میان مسلمانان آسیای مرکزی و ایران قابل پذیرش نمایند یا پس از انقلاب ۱۳۵۷ برای توجیه دینی سازمان های توده ای سرکوب در ایران به کار آید.

در قرآن همچنین آیات زیادی می توان یافت که در طول تاریخ برای توجیه حکومت دینی و لزوم درآمیختگی دین و سیاست مورد استفاده قرار گرفته. نمونه ی برجسته ی آن آیه ی ۵۹ از سوره ی نساء است که خمینی در کتاب "حکومت اسلامی" اش آن را پایه ی قرآنی "ولایت فقیه" قرار می دهد: "ای مؤمنین! از پروردگار اطاعت کنید و از رسول اطاعت کنید و از آنها که در میان شما عهده دار امور هستند اطاعت کنید."

در میان مسلمانان نیز مانند مسیحیان بویژه هر جا که در حکومت نیستند اندیشه ی تفکیک مالیات بین دولت و امت دیده میشود. حتی امروزه در ایران با وجود حکومت ولایت فقیه پیروان مراجع مختلف شیعه خمس و ذکات شان را تقریباً مانند زمان شاه به مراجع تقلید خود میدهند و نه به دولت ولی فقیه. بازاریانی که سهم امام و سادات خود را به مراجع مورد تقلیدشان می پردازند، در عین حال موظفند که مالیات بر درآمد کسب و کار خود را نیز به دولت سیاسی بدهند. بنابر این تفکیک مالیات میان دولت و امت کوچکترین پیوندی با تفکیک دین از دولت و آزادی دینی ندارد و این حکم در مورد مسلمانان امروز و مسیحیان دیروز به یکسان صدق میکند.

نقص مهم اندیشه ی برنارد لوئیس در این است که او علت تفکیک دین از دولت در اروپا و آمریکا را با استناد به یک جمله ی مسیح در انجیل متی ناشی از ذات مسیحیت میداند حال این که پیدایش اندیشه ی بردباری دینی به شرایط اقتصادی و اجتماعی معینی برمی گردد که تنها بر زمینه ی آن مردم هلند، انگلیس، فرانسه و آمریکا توانستند در قرون پانزدهم تا نوزدهم برای طرح و اجرای تفکیک دین از دولت به پا خیزند.

اگر گاليله و نیوتن پیدا نمی شدند، اگر اختراعات فنی و اکتشافات جغرافیایی جدید صورت نمی گرفت، اگر سرمایه رشد نمی کرد، اگر نظام فئودالیسم ترک بر نمی داشت، اگر جنبش اصلاح دینی پا نمی گرفت، اگر سلطنت سرنگون یا از دخالت در سیاست منع نمی شد و ... آنگاه چگونه کشورهای مسیحی نشین اروپای غربی می توانستند به تفکیک دین از دولت برسند؟

مسیحیان ۱۶۰۰ سال پیش از نوشتن نامه جان لاک پیرامون "بردباری" آن جمله ی مسیح را در انجیل متی که مالیات قیصر و خدا را جدا می کند خوانده و شنیده بودند ولی به جنبش برای آزادی وجدان و تفکیک دین از سیاست روی نیاورده بودند، پس چه شد که تنها در زمان لاک این جمله مسیح برد توده ای پیدا کرد؟ علت این که در

میان مسلمانان اندیشه‌ی تفکیک دین از سیاست ضعیف است برای آن نیست که اسلام ذاتاً استبدادگراست و در قرآن نمی‌توان آیاتی در جهت جهان‌گرایی و دولت‌دنیوی پیدا کرد، بلکه بر عکس به این دلیل است که مردم این کشورها هنوز از کوران مبارزه برای تأمین آزادی‌های فردی و در رأس آن آزادی وجدان و دین‌نگزشته و شور انقلابی خود را بیهوده در جهت ایجاد مدینه‌های فاضله‌ی تمامیت‌گرا به هدر داده و می‌دهند. مردم این کشورها چه با استناد به یک یا چند آیه در قرآن چه بدون آن می‌توانند و در واقع دارند به همان جنبشی می‌پیوندند که مردم انگلیس در قرون پانزده تا نوزده میلادی از آن گذار کردند.

برنارد لوئیس نه تنها اسلام و مسیحیت را در برخورد به رابطه‌ی دین و دولت در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، بلکه تاریخ جهان را پس از ظهور محمد از ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون به صورت جدال دائمی میان اسلام شرقی و مسیحیت غربی می‌بیند. به باور او تا هنگام شکست مورها در اسپانیا در قرن پانزده، تاتارها در قرن شانزده در روسیه و بویژه ترک‌های عثمانی در وین در قرن هفده، مسلمانان در این جنگ دست‌پیش را داشتند، ولی پس از آن مسیحیت به یمن قدرت برتر فنی، اقتصادی و سیاسی خود جهان اسلام را به عقب‌نشینی و تسلیم واداشت.

امروزه جهان همچنان صحنه‌ی جنگ میان دو تمدن مسیحی و اسلامی است و فاجعه‌ی یازدهم سپتامبر فقط آرزوی جهان اسلام را برای غلبه‌ی مجدد بر دنیای مسیحیت نشان می‌دهد.

7- نقطه اشتراک دیدگاه سعید و لوئیس

برنارد لوئیس و ادوارد سعید هر دو مردم کشورهای مسلمان‌نشین را از دست‌یابی به مردم سالاری دلسرد می‌کنند، زیرا اولی، جدایی دین از سیاست را ذاتی مسیحیت دانسته و بر عکس اسلام و جهان‌گرایی را مانع‌الجمع خوانده و در نتیجه مردم مسلمان را در برابر دوراهی عبورناپذیری قرار می‌دهد؛ و دومی، با تخطئه‌ی تجدد و روشنگری پایه‌های اعتماد به حقوق بشر را تضعیف کرده و به نیروهای بازگشت‌گرا در کشورهای مسلمان‌نشین این فرصت را می‌دهد که به نام انتقاد از روشنگری، مردم را به سمت بنیادگرایی بکشانند. اشکال جهان‌بینی سعید و لوئیس هر دو در این است که آنها اولاً از لحاظ فلسفی، عمومیت "شرایط انسانی" را نمی‌بینند و ثانیاً از لحاظ تاریخی، انسان را به زیستن در قلمروهای محدود فرهنگی یا دینی محکوم می‌کنند. اگر چه به قول نویسنده‌ی وجودگرای فرانسوی ژان پل سارتر⁵¹ (۸۰-۱۹۰۵): "این امکان پذیر نیست که بتوان در هر فرد یک جوهر عمومی یافت که آن را طبیعت انسانی خواند، معه‌ذا نمی‌توان از عمومیت شرایط بشری سخن نگفت." این جمله را من از متن سخنرانی سارتر که در سال ۱۹۴۶ زیرعنوان "وجودگرایی خود یک انسانگرایی است" نقل کردم. (ترجمه‌ی فارسی این متن را که در سال ۱۳۴۴ توسط زنده‌یاد مصطفی رحیمی صورت گرفته بود در آغاز نوجوانی خواندم و تأثیری پایدار در من گذاشت.)

سارتر در دنباله‌ی سخنان خود می‌گوید: "این تصادفی نیست که متفکران امروز به جای طبیعت بشری از شرایط انسانی سخن می‌گویند. برداشت آنها از شرایط کم و بیش آن محدودیت‌های از پیش موجود است که موقعیت بنیادی انسان را در گیتی تعریف می‌کند. موقعیت تاریخی فرد متغیر است. چه بسا که او در جامعه‌ی روم پیش

از مسیحیت، به دنیا آمده باشد به عنوان یک برده، بارون فئودال یا پرولتر، اما آن چه که تغییر نمی کند ضرورت بودن در جهان، کار کردن و مردن در آن است. این محدودیت ها نه ذهنی هستند نه عینی، یا شاید بتوان گفت که برخی از جوانب آنها ذهنی و برخی عینی اند. عینی، زیرا ما آنها را در هر جا می بینیم و تشخیص می دهیم. ذهنی، زیرا آنها زندگی می شوند و اگر انسان آنها را زندگی نکند هیچ هستند، به این معنا که بشر باید آزادانه، خود و هستی اش را در رابطه ی با آنها تعیین کند. اگر چه خواست های بشر می-توانند متنوع باشند، اما حداقل می-توان گفت که هیچ یک از این خواست ها نمی توانند برای تک تک ما کاملاً نا آشنا باشد، زیرا هر خواست انسانی بدین دلیل طرح می-شود که بتواند انسان را از این محدودیت ها فراتر برده، آنها را بازتر کرده یا این محدودیت ها را انکار کرده، یا انسان را با آنها تطبیق دهد. بنا بر این، هر خواست انسانی هرچند به نظر فردی آید، اما باز هم از یک ارزش عمومی برخوردار است. هر خواستی گریز از آن یک فرد چینی یا هندی یا سیاهپوست باشد باز هم میتواند از سوی یک اروپایی درک شود.

بی شک منظور سارتر از "متفکران امروز" در نقل قول بالا کارل مارکس⁵² (۱۸۱۸-۸۳) است که در سال ۱۸۴۵ با نوشتن "تزهایی درباره فوئرباخ" از مفهوم انتزاعی "جوهر انسان" فاصله گرفت و به جای آن اصطلاح "چکیده ی روابط اجتماعی" را گذاشت: "فوئرباخ جوهر دین را به جوهر انسان تقلیل می-دهد، اما جوهر انسان مفهوم مجردی نیست که در هر فرد به ودیعه گذاشته شده باشد، بلکه در واقعیت چکیده ی روابط اجتماعی ست." به نظر من، سارتر با گزینش مفهوم "شرایط انسانی" به جای "روابط اجتماعی" مارکس، بر اهمیت "مسئولیت فرد" تکیه کرده و راه را بر جبرگرایی تاریخی مارکسیسم سنتی و درک الگوسازانه ی آن از صورت بندی های اجتماعی می بندد.

ادوارد سعید و برنارد لوئیس این حقیقت ساده را در نمی یابند که انسان به هر دین، فرهنگ و نژاد که باشد هنوز هم یک انسان است و جوامع بشری با وجود همه تفاوت هایی که نسبت به یکدیگر دارند از یک عمومیت تاریخی برخوردارند.

همانطور که سالها پیش در مقاله ی "نیما و هدایت در آینه مدرنیسم" گفتم، احترام به آزادی های فردی و تضمین حقوق بشر با وجود این که از دل مبارزات مردم اروپا در قرون جدید برخاسته، ولی به همه ی بشریت تعلق داشته و نمی توان با گفتن این که نشان غربی بر پیشانی دارد بقیه ی بشریت را از آن محروم کرد. میرزا ملکم خان (۱۸۳۳-۱۹۰۸) روزنامه نگار ارمنی زاده ی ایرانی راست می-گفت وقتی که نزدیک به صد سال پیش در روزنامه ی "قانون" نوشت که ما ایرانیان نه تنها باید کارخانجات فنی اروپائیان را در کشور خود تاسیس کنیم، بلکه لازم است که در درجه ی اول "کارخانجات انسانی" آنها یعنی نهادهای مردم سالارانه را الگوی سازمان های جدید خود قرار دهیم.

برداشت ما از حقوق بشر ممکن است اخلاقی باشد یا تاریخی. با این وجود چه مانند فلاسفه ی لیبرال جان لاک و امانوئل کانت⁵³ این حقوق را "طبیعی" خوانده و آن را ناشی از سرشت هر نوزادی که به دنیا می آید بدانیم، و چه چون مارکسیست ها آنها را محصول شرایط ویژه ی تولیدی و اجتماعی سرمایه داری بدانیم، در این واقعیت تأثیر

نی گذارد که آزادی های فردی به همه ی بشریت تعلق داشته و ضروری است که در قوانین اساسی همه ی کشورها برای حفظ حقوق فرد در برابر فشار اجتماع از خانواده گرفته تا مدرسه، مسجد و دولت پیش بینی های لازم بشود.

البته دست یابی به آزادی های فردی چون آزادی وجدان، اندیشه، انجمن، مطبوعات، و اطلاعات با تصویب قوانین تمام نمی شود، بلکه تازه آغاز می گردد. تجربه ی ایالات متحده ی آمریکا در این زمینه قابل توجه است. به رسمیت شناختن آزادی های فردی نخستین ماده از متمم ده ماده ای "لایحه ی حقوق" بود که در سال ۱۷۸۹ از سوی جیمز مدیسون⁵⁴ (1751-1836) به کنگره پیشنهاد شد، ولی ده ها سال طول کشید تا سیاهان، زنان، همجنس گرایان و توارخواهان توانستند به عنوان شهروندان کامل الحقوق از این آزادی های فردی برخوردار شوند. از سوی دیگر، پیشرفت در تعمیق این آزادی ها تنها روندی نیست که در جامعه دیده میشود و همیشه خطر آن وجود دارد که با قدرت گرفتن نیروهای مخالف مردم سالاری، این آزادی ها محدود و حتی به کلی از میان بروند. تجربه ی مک کارتیسم در دهه ی ۵۰ یکی از این پسرفت هاست که به بهانه ی مبارزه با کمونیسم صورت گرفت. امروزه آمریکا در برابر عقب نشینی مشابهی قرار دارد که به بهانه ی مبارزه با تروریسم اسلامی صورت می گیرد.

8- نقد تاریخگری نه نفی تاریخ عمومی

من با کارل پوپر⁵⁵ (۱۹۰۲-۹۴)، نویسنده ی اتریشی تبار کتاب "فقر تاریخی" فقط تا آن جا موافقم که در برخوردش به جبرگرایی تاریخی، به نقد برداشت های الگوسازانه و غایت گرایانه از تاریخ می نشیند، ولی هنگامی که انتقاد او به نفی جنبه های عمومی تاریخ بشری می رسد، نمی توانم با تقلیل گرایی فلسفی و نسبی گرایی فرهنگی ناشی از آن مخالف نباشم. گویا ترین نمونه ی این طرز برخورد پوپر را می توان در این عبارت بسیار نقل شده اش یافت که می گوید: "یک تاریخ از بشریت وجود ندارد، آن چه هست تعداد بی شماری از تاریخ هاست از همه ی جوانب گوناگون زندگی انسانی. نه تاریخ، که تنها تاریخ ها وجود دارند." ریشه ی فلسفی این نسبی گرایی تاریخی افراطی را باید در روش - شناسی پوپر یافت که بنابر آن نمی توان و نباید از "کلاغ های مورد مشاهده سیاه هستند" به این استنتاج کلی رسید که "پس همه ی کلاغ ها سیاه هستند" یا از این که تجربه نشان داده که هر بامداد خورشید می دمد نباید به این نتیجه رسید که فردا خورشید خواهد دمید. البته الگوسازی های تاریخی را باید کنار گذاشت، فی المثل این که همه ی جوامع بشری از نظام اشتراکی بدوی آغاز کرده، پس از گذشت از برده داری، زمینداری و سرمایه داری عاقبت به نظام اشتراکی پیشرفته تکامل خواهند یافت؛ اما چگونه میتوان جنبه های عمومی تاریخ جوامع گوناگون را ندید و مانند برنارد لوئیس در قرن بیست و یکم هنوز با شور یک آرمان پرداز جنگ های صلیبی از مناقشه ی جهان اسلام با جهان مسیحی سخن گفت؟ نقشه ای که برنارد لوئیس از جهان امروز ترسیم می کند از زاویه ی محدود یک متخصص تاریخ قرون وسطا کشیده شده که می خواهد برداشت دینی رهبران آن عصر را به کل تاریخ مردم اروپا و خاورمیانه تعمیم دهد. البته این ترسیم سفید - سیاه از جنگ مسلم و نصارا با واقعیت های تاریخ گذشته نیز تطبیق نمی کند. حتی شاه صفوی، سلطان عثمانی و پاپ روم که از دریچه ی "کفر" و "ایمان" به جهان

می نگریستند نیز می دانستند که منافع زمینی ایجاب می‌کند که با یک دولت "کافر" علیه دولت "کافر" دیگر و گاهی علیه یک دولت مومن متحد شوند به طوری که می توان گفت که در سراسر سده های میانی، جنگ میان دولت های مسیحی بیشتر بود تا میان مسلمانان با مسیحیان.

بر اساس همین دیدگاه سفید - سیاه است که برنارد لوئیس در آخرین نوشته ی خود تحت عنوان "آیا اسامه حق داشت؟" که به تاریخ ۱۶ آوریل ۲۰۰۷ در روزنامه ی وال استریت چاپ کرده، مطرح می‌کند که آن چه مسلمانان می فهمند فقط زبان زور است و اگر آمریکا خود را ضعیف نشان دهد اسلام گرایان را در مبارزه ی خود جری تر خواهد کرد. به نظر او آمریکا باید از تجربه ی موفق روس ها در سرکوب مسلمانان آسیای مرکزی در نیمه ی قرن گذشته درس گرفته و در خاورمیانه و عراق از خود قدرت نشان دهد.

اما اگر برنارد لوئیس جدال را نه میان اسلام و مسیحیت بلکه میان آزادی با استبداد از یک سو و استقلال با اشغال نظامی از سوی دیگر ببیند شاید دریابد که خواست آزادی و مردم سالاری از درون هر جامعه سرچشمه گرفته و نمی توان آن را از بیرون با زور تحمیل کرد.

نه سن ادوارد! نه سن برنارد! آزادی و صلح!

ژوئن ۲۰۰۷

پانویس ها :

1-Hanns-peter Schmidt

2-Edward W said. Orientalism, Vintage Books 1978.

3-Abraham Anquetil Du Perron

4-Rasmus Christian Rask

5-William Jones

6-"زیگزاگ های انقلاب و انعکاس یک جانبه ی آن در صف انقلاب"، پیکار، ضمیمه ی شماره 34، 26 آذر 1359.

"جنگ ایران و عراق به نفع توده های دو کشور نیست"، پیکار، ضمیمه شماره 73، دوم مهرماه 1359.

7-Samuel Weber

8-Jack Deridda

9-Micheal Foucault

10-political spiritualism

11-Kevin Anderson

12- Noam Chomsky

13-Edward W said. Orientalism, Vintage Books 1978, P11.

14-Arthur De Gobineau

15-Edward Browne

16-Reynold Nicholson

17-Basil Bunting

18-Ezra Pound

19-Richard Norton-Taylor

20-Guardian

21-Dylan Thomas

22-George Muel

23-E.Berteles

24-Francis Fukuyama

25-Samuel Huntington

26-Bernard Lewis

27-Foad Ajami

28- Bernard Lewis "What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern response", New York, Oxford 2002, Pa96.

29- Bernard Lewis "Islam and the West", Oxford University press, 1993

30-Tiberius

- 31-John Locke
- 32-John Locke:"A Letter Conserving Toleration", Edited by James Tully, Hacket, Indiana, 1983
- 33-William Popel
- 34-Cromwell
- 35-lord Shaftesbury
- 36-Whig
- 37-Tory
- 38-Philip Van Limbourg
- 39-J. Proast
- 40-Commonwealth
- 41-magistrate
- 42-Thomas Jefferson
- 43-Danbury
- 44- George Washington
- 45-Abraham Lincoln
- 46-Deist
- 47-John Stubbs
- 48-William Camden
- 49-James Sutherland
- 50- "The Oxford Book of Literary Anecdotes"
Edited by James Sutherland, 1976 page11
- 51- Jean Paul Sartre
- 52- Karl Marx
- 53- Emanuel Kant
- 54- James Madison
- 55- Carl popper

* ترجمه‌ی فارسی همه‌ی متون انگلیسی، از جمله انجیل، از نویسنده این مقاله است.