

## سکولاریسم و مدارا: تفاوت دیدگاه کنشگران داخل و خارج از کشور

علی میرسپاسی

۱۶ آبان ۱۳۸۹

به نقل از سایت مدرسه فمینیستی

در حوادث اخیر ایران، به دفعات شاهد بوده ایم که نگاه و قضاوت اغلب فعالان جنبش سبز داخل کشور با نگاه بسیاری از ایرانیانی که حوادث را از خارج از کشور دنبال می‌کنند تفاوت محسوسی دارد. ایرانیان داخل کشور معمولاً علاقه چندانی به تعریف کردن جنبش بر حسب مقولات و مفاهیم کلی از قبیل «سکولار» یا «اسلامی» ندارند و جنبش را در تقابل با سکولاریسم یا اسلام معنا نمی‌کنند. درحالی که بسیاری از روشنفکران و فعالان خارج از کشور (همچنین سایر روشنفکرانی که به ماجرا علاقمندند) ترجیح می‌دهند این جنبش دموکراتیک را ذیل یکی از این دو مقوله طبقه‌بندی کنند. آنچه به نحو شگفت‌آوری در بحث‌ها و تحلیل‌ها غایب است، خواست مدارا، سعه‌صدر و «سیاست همزیستی» (politics of reconciliation) است. به نظر می‌رسد عصبانیت سیاسی‌ای در میان بسیاری از روشنفکران وجود دارد که گاهی بدل به خصومت و حتی نفرت زهرآگین نسبت به دیگران می‌شود، عصبانیتی که متأسفانه نمونه‌اش را می‌توان در نامه اخیر آرامش دوستدار به یورگن هابرماس دید.

سیاست همزیستی، معتقد است گفتمان‌ها، سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها به طور تاریخی تعریف و در بستر جامعه ساخته شده‌اند. هیچ‌کدام شان به گوهر و به ذات خود، زشت یا زیبا، سفید یا سیاه، و خوب یا بد نیستند. در واقع نه سکولاریسم و نه دین هیچ‌کدام نمی‌توانند ادعا کنند که در برهه‌های تاریک تاریخ بی‌تقصیر بوده‌اند.

این نکته خود به مسئله‌ی تاریخی، سیاسی، و فکری عمیق‌تری اشاره دارد که همان ظرفیت دوگانه‌ی هر سنت یا منظومه‌ی فکری برای رهایی‌بخشی یا سرکوب در موقعیت‌های مختلف اجتماعی - تاریخی است. بر اساس این دیدگاه، این‌که برای سنت‌های سیاسی موجود، هویت ثابت و ذاتی قایل شویم (چنانچه در روش مابعدالطبیعی سنت قدیمی فلسفه ارسطویی چنین بود) در واقع نوعی بدفهمی است. امروز مفاهیمی در حال ظهورند که می‌توانند این ظرایف مهم و بعضاً خطرناک را توضیح دهند.

### پذیرش تجربه‌های زیسته‌ی بشری

اما در ادامه بحث مایلم بر رابطه تاریخی و فکری میان «سیاست همزیستی»، سکولاریسم، و مدارا تمرکز کنم. رابطه‌ای که گاه مسالمت‌آمیز و گاه خصمانه بوده است. در این مقطع تاریخی، پرسش‌گرهی بحث به باور من این نیست که آیا سکولاریسم مدارای بیشتری دارد یا اسلام. در زمینه خاص ایران مدارا و رواداری یعنی ظرفیت دربرگرفتن همزمان تجربه‌های مذهبی و غیرمذهبی (تجارب زیسته بشری) در یک سبک زندگی دموکراتیک و مدنی.

نگاه تاریخی به سکولاریسم (به عوض نگاه از دریچه‌ی متافیزیکی که در پی تعمیم‌گرایی و جهان‌شمولی است) سکولاریسم را زاده‌ی ترکیب خاصی از عاملیت، بودن، و زمان، می‌داند که در اروپایی سر برآورد که اصلاحات دینی، جنگ‌های مذهبی پس از سلطه‌ی مطلق مسیحیت، و بحران عظیم مشروعیت سیاسی را با پرداخت هزینه‌های سنگین، پشت سر گذاشته بود. این تلقی ضمن آنکه امکان تحقق سکولاریسم را برای کشورهای غیر اروپایی رد نمی‌کند (زیرا این رد کردن مطلق، خودش نوعی ذات‌گرایی است)، در عین حال این پیش‌فرض را که: «سکولاریسم فی حد ذاته چیز خوبی است» هم به چالش می‌کشد. در این نگاه تاریخ‌مند و متکثر، سکولاریسم به عنوان سنت سیاسی و فکری مدرن و چندوجهی و بسیار بغرنج است که در بسترهای گوناگون و در جوامع مختلف، پیامدهای اخلاقی غیرقابل‌پیش‌بینی و متفاوتی

دارد. برای فهم بهتر موضوع شاید بهتر است محدوده‌های انتقادی سکولاریسم را در نظر بگیریم، چنانچه پراگماتیسم جان دیویی یا مخالفت ویتگنشتاینی با تعاریف ذات‌گرایانه در مقابل «شبکه‌ای از شباهت‌ها که با هم هم‌پوشانی دارند و یکدیگر را قطع می‌کنند» چنین می‌کند.

دغدغه‌ی سکولاریسم اروپایی عمدتاً ایجاد نهادهایی برای اداره و کنترل تضادهای اجتماعی به شیوه‌ی مسالمت‌آمیز در بستری است که در آن تفاوت‌های دینی هسته‌ی خشونت‌های سیاسی کنترل نشده است. در کشورهای مختلف، مثلاً فرانسه، بریتانیا (یا خارج از اروپا همچون ایالات متحده که شرایط کاملاً متفاوتی دارد)، نظام‌های سیاسی و قوانین اساسی‌ای که سکولار خوانده می‌شوند هرگز از قبل به لحاظ مفهومی، متعین و مشخص نشدند بلکه برعکس، هر کدام شان از دل تجارب منحصر به فرد و چندوجهی‌ای سر برآوردند که هنوز هم در سطوح مختلف جریان دارد. «مدارای» سکولار موقوف به تفکیک دولت از ادعاهای ماهیت‌گرایانه‌ی استعلایی در تعریف «حقیقت» است. در غیر این صورت هر نوع تعهد به مدارا و کثرت‌گرایی در چارچوب سکولاریسم، عملاً بی‌معنا خواهد بود.

وقتی از ایجاد فرم‌ها و الگوهای سیاسی غیرخشونت‌آمیز سخن می‌گوییم، نباید فراموش کنیم که خود خشونت، مفهومی برساخته‌ی زمینه‌ی اجتماعی «خاص» هر جامعه است. برای نمونه می‌دانیم که سکولاریسم اروپایی و تجربه‌اش از مدارا، تاریخ و شجره خاص خود را دارد که نمی‌توان آن را دلخواه و اراده‌گرایانه (یعنی بدون خشونت) به سرزمین دیگری منتقل کرد. چنین انتقالی (اگر بخواهد مسالمت‌آمیز باشد) نیاز به تعدیل و اصلاحاتی عمیق و تدریجی دارد. همین روند بسترسازی بلندمدت و صبورانه در مورد کشورمان هم صادق است یعنی اگر قرار باشد نهادهای سیاسی دموکراتیک و غیرخشونت‌آمیز در ایران ساخته شود یکی از اقتضانات ناگزیر این عمل تاریخی و خطیر، این است که باید همواره فرایند «ساخت و تعریف حقیقت» را از فرایند «اداره‌ی جامعه» جدا کرد.

در بستر خاص جامعه‌ی ایران هر چند خشونت بعضاً از مذهب نشأت گرفته، یا حداقل به وسیله مذهب، توجیه شده است، اما با تکیه و استناد به انبوه شواهد تاریخی می‌دانیم که تجربه‌ی نوسازی و سکولاریسم غربی هم با خشونت بی‌ارتباط نبوده است. ایران اگرچه هیچ‌وقت به صورت رسمی مستعمره نشد اما در بخش بزرگی از تاریخ خود همواره در مرکز رقابت‌های استعماری قرار داشته است که در یک سبب امپراتوری روسیه قرار گرفته بود که درصدد توسعه‌طلبی و گسترش حوزه نفوذ خود بود و در سوی دیگرش بریتانیای قدرتمند قرار داشت که می‌خواست از مستعمرات خود (هندوستان) محافظت کند. در این دوران به نسبت بلند تاریخی، کشور ما ایران به دفعات مورد هجوم قرار گرفت، به اشغال درآمد، تجزیه شد، مورد سواستفاده قرار گرفت و به لحاظ سیاسی و فکری تا حد زیادی تغییر کرد. بعدتر وقتی به دوره معاصر می‌رسیم با زوال منافع بریتانیا، مداخله‌ی ایالات متحده از پی آمد که نقش دردناکی در سرنگون کردن رؤیای دموکراتیک ایرانیان داشت. به این ترتیب ایران یک تفاوت عمده با تجربه اروپا دارد: تجربه‌ی تاریخی و نه چندان دلچسب‌اش از غرب؛ چیزی که درست یا غلط به آن تهاجم فرهنگی غرب گفته‌اند. شاید از این تجربه مهم‌تر تاریخ طولانی خشونت سکولار توسط دولتی است که با روشی اقتدارگرایانه و بدون مدارا به دنبال نوسازی بود و مغرورانه هر گونه مخالفت و هر نوع تجلی جامعه مدنی را بر نمی‌تافت - چرا که به سکولاریسم و مدرنیته به عنوان ایدئولوژی‌هایی تام و ماهوی باور داشت که حقایقی متعالی‌اند.

از نظر متفکران قرن هفدهم و هجدهم مانند جان لاک - که جنگ داخلی انگلستان را تجربه کرده بود - و اخلاف او نظیر ولتر و دیگر متفکران فرانسوی، تنها راه‌هایی از تمایلات مذهبی حقیقت - خشونت‌محوری که در مدرنیته‌ی اولیه‌ی اروپایی ریشه دوانده بود، گفتمان سکولار بود. به این ترتیب بود که سکولاریسم جزء لاینفک فرایند شکل‌گیری تدریجی سنتی دموکراتیک در اروپا شد که به نظریه‌های اخلاقی - سیاسی «حکمرانی کردن و مورد حکمرانی واقع شدن» شهره است. این تلقی از رواداری و مدارا شهروندان را از طریق فضای گفتگو در حوزه عمومی قدرتمند می‌کرد. این حوزه عمومی به طور کلی فضایی مسیحی تلقی می‌شد (یا به عقیده ماکس وبر، نسخه‌ای این جهانی از روح مسیحی) که در فهم مشترک فرهنگی و اخلاقی ریشه داشت و در آن مذاهب مسیحی می‌توانستند بر مبنای خرد به شکل

شرایط ایران اما متفاوت است و اخلاقیات نسبتاً متفاوتی را برای بودن در جهان اقتضا می‌کند. در همان حال که خواست یک دولت غیر روحانی بی‌تردید یک هدف سیاسی مورد پسند است، باید به این هم توجه داشته باشیم که دین را نمی‌توان به طبقه‌ی حرفه‌ای علما و سازمان روحانیت تقلیل داد. پس ناگزیریم که به معناها و تعریف‌های دیگر واژه «مدارا» نیز دقت و حساسیت بیشتری داشته باشیم. برای مثال نمی‌توانیم ادعا کنیم در سیاست ایران سید محمد خاتمی مدارای کمتری نسبت به محمود احمدی‌نژاد دارد چون اولی از سازمان روحانیت است و دومی روحانی نیست.

ایران نیز در مقاطع مختلف تاریخی از هر دوی این مقوله‌ها آسیب دیده است یعنی هم خشونت و استبداد مذهبی را تجربه کرده، هم خشونت و استبداد سکولار را. پس به کدام دلیل اخلاقی، فکری و یا ارزشی باید یکی را بر دیگری ترجیح دهیم؟ هم دولت‌ها و گفتمان‌های مذهبی و هم دولت و گفتارهای سکولار با توجیه همدانی و حقانیت تامه‌ی خود و به نام «حقیقت مطلق» نسبت به اقلیت‌های مذهبی و قومی واقعاً خشن و غیرمداراجویانه رفتار کرده‌اند. احتمالاً همین مدعیات ذات‌گرایانه و هستی‌شناسانه هستند که مانع از قدرت‌یابی شخصیتی می‌شوند که باید پیش‌زمینه‌های سیاسی حل‌گفتگویی تفاوت‌ها را در فرایند ملت‌سازی به عنوان پروژه‌های دموکراتیک مهیا سازد. در این صورت باید به جای ایدئولوژی ذات‌گرای سکولاریسم بر «سیاست همزیستی» به عنوان راهی به سوی مدارا متمرکز شد: راهی که میان دوگانه‌های «از قبل ثابت‌شده» و یقینی، سرگردان نباشد (دوگانه‌هایی مانند سنت / مدرنیته، خرد / بی‌خردی، و مانند این‌ها) و در عوض بیشتر روی آفرینش و ایجاد دیدگاه‌های مشترک عمومی تاکید کند. به بیان روشن‌تر این که می‌بایست بیش از آن که روی حقیقت مطلق و حقانیت تامه تکیه کند، بنا را بر گفتگو و تبادل تجربه‌ها / ایده‌ها بگذارد. به جای تاکید بر اصالت فرهنگی و مذهبی، بیشتر به این افتخار کند که می‌تواند دیگری را جذب کند و امر ناشناخته را با فروتنی و بدون پیش‌داوری به عنوان امر ناشناخته پذیرا شود. برای کسب این روحیه و معرفت‌پذیرش، شاید ضروری است از چنبره‌ی عادات متافیزیکی تقلیل‌گرای‌مان فاصله بگیریم تا بتوانیم ظهور بدیل‌های دموکراتیک را در جنبش مردمی سبز ایران ببینیم. جنبشی کثرت‌گرا و مداراجو که عمیقاً به احقاق حقوق مدنی و دموکراتیک مردم باور دارد.

### مهاتما گاندی و سیاست همزیستی

اگر به جای تمسک به تلقی انتزاعی و استعلایی از دموکراسی، به «نظاره»ی صحنه واقعیت بنشینیم و به طرز مسئولانه در مناسبات بغرنج جوامع انسانی مذاقه کنیم درمی‌یابیم که اصرار گاندی بر «سیاست آشتی و همزیستی» به عنوان دموکراتیک‌ترین و افتخارآمیزترین راه پیگیری سیاست اخلاقی نهایتاً توانست سنت سیاسی مدرنی را در هند خلق کند که از قضا هم ریشه‌ی بومی داشت، هم جهانی بود. گاندی ایده‌های مثبتی را که از ادیان گوناگون و همچنین از روشنگری اروپایی سرچشمه گرفته بود، وام گرفت. او در عین حال منتقد برخی سنت‌های جامعه هند نیز بود که آنها را با معیارهای دموکراتیک، اغلب ظالمانه می‌دید، در نتیجه سعی کرد چنین سنت‌هایی را اصلاح کند یا منزوی‌شان سازد. اما کاری که او نکرد این بود که با تمسک به مفاهیم تقلیل‌یافته، سنت‌ها را به طور کلی و به شکل اقتدارگرایانه‌ای حذف کند. ابهام فراوان گاندی که ریشه در ارزش‌های دموکراتیک داشت، نشان می‌دهد که «سیاست همزیستی» از گشوده بودن در پیچه‌های تفکر، جدایی‌ناپذیر است: یعنی مدارا در اندیشه، و زندگی در محدوده‌ی دموکراسی بدون خشونت. میان ایده آشتی جویانه‌ی گاندی و جنبش سبز ایرانیان اتفاقاً شباهت‌های زیادی هست. این جنبش امید و خواست مردم ایران را در موقعیت دشواری که در آن قرار دارند بیان می‌کند. این جنبش هم مردم مذهبی را دربرمی‌گیرد، هم مردم غیرمذهبی را، مردمانی با دیدگاه‌های متنوع سیاسی، که همگی خواهان حقوق مدنی و دموکراتیک خود هستند. وقتی آنان این حقوق و احترام به فرد را می‌خواهند این خواسته دموکراتیک‌شان را به مفاهیمی کلی که متکی به مفاهیم ایدئولوژیکی مانند سکولاریسم، جمهوری‌خواهی یا برنامه‌های ثابتی از این دست است ترجمه نمی‌کنند. این به هم بافتن بدون گره خوردن اگر تابع ایدئولوژی‌های ماهوی و ذات‌گرا نشود، تجسم «اخلاق مدارا» خواهد بود.

این باز و گشوده بودن، بیش از آن که دلالت بر گفتمانی خاص یا یوتوپایی ایدئولوژیک (ترس و نفرت) داشته باشد، اتفاقاً دلالت بر یک رؤیا (امید و مدارا) دارد. گفتمان‌ها واسط حقیقت و قدرت هستند. دموکراسی هم چنین دغدغه‌ای دارد اما چیزی بیش از این است: دموکراسی در ضمن دغدغه سبکی از زندگی را دارد که در آن قدرت به نحوی سامان یابد که متمرکز بر ادعای داشتن «حقیقت مطلق» نباشد (مدارا).

اخلاق مهاتما گاندی شبیه اصول جان دیویی درباره بصیرت اجتماعی است: درکی مشترک از جهان مبتنی بر گفتگو میان دیدگاه‌هایی که پیش‌فرض‌های ضمنی خود را دارند. اگر سکولاریسم متضمن ادعای حقیقتی درباره جهان باشد، این خود مستلزم تحمیل ایده‌ها و فرضیاتی است که بر بسیاری از ما تحمیل می‌شود و حقیقت والا و یگانه را بالاتر از زندگی و تجربه روزمره می‌نشانند. پیامد این تلقی تک‌ساحتی می‌تواند تسلط ایدئولوژی دولتی‌ای باشد که خشونت‌گرایانه جمع‌کثیری از شهروندان معمولی را ناتوان کند، در حالی که دموکراسی قرار است به آنها قدرت بدهد.

بدون تردید تجربه‌های سکولاریسم، همین‌طور ارزش‌ها و ایده‌های سکولار، در بردارنده درس‌های اخلاقی‌ای است که باید در مجموعه میراث سیاسی بشری گرامی داشته شود. اما در مقام «جزم ایدئولوژیک»، سکولاریسم می‌تواند به نیروی تضعیف‌کننده‌ی دموکراسی تقلیل یابد همانطور که در تاریخ معاصر بسیاری از کشورها (از جمله ایران) اتفاق افتاده است. امر عملی می‌بایست بالاتر از ایده‌ها و مفاهیم قرار گیرد و به خصوص در جهت بسترسازی و رسیدن به دموکراسی باشد. هر ایدئولوژی ذات‌گرایانه‌ای - از جمله سکولاریسم - که فراتر از موقعیت‌های خاص قرار گیرد یا در ذات خود، زیبا و خوب دانسته شود در تحلیل نهایی می‌تواند تهدیدی جدی برای امید و آرزوهای ما به استقرار سامان دموکراتیک (بری از خشونت) باشد. تعریف ذات‌گرایانه از مقولات سکولاریسم و مذهب، از قضا مرده ریگ دولت مدرن و ظرفیت بی‌مانند آن برای اعمال خشونت سازمان‌یافته است.

تمامی این سنت‌ها خصلت اخلاقی خود را از زمینه خاصی گرفته‌اند، و این بدان معناست که باید به تبعات اخلاقی و عملی ایده‌ها اولویت داد. این همان چیزی است که جنبش سبز مردم ایران فراتر از همه‌ی تقسیم‌بندی‌های متافیزیکی درباره‌ی هویت، به ما می‌آموزد.

×