

جمعه گردی های اسماعیل نوری علا

سکولاریسم علیه سکولاریسم

«سکولاریسم سیاسی» لازمه دموکراسی و استقرار مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر است حال آنکه «سکولاریسم فلسفی»، بعنوان یک مکتب فکری می تواند، اگر دست اش بقدرت برسد، حتی منکر آزادی عقاید دینی و سرکوبگر مذاهب و ادیان باشد و با «دگراندیشان» همان کند که دینکاران و مکتب باوران رسیده بقدرت انجام می دهند. سکولاریسم سیاسی، بر عکس سکولاریسم فلسفی، نه دین ستیز است و نه دین مدار، بلکه همواره بر مدار مدارا و آزادی و پاسداشت حقوق آدمیان می گردد و می کوشد تا بهشت را (هر چند به کوتاهی عمر تک تک آدمیان) در همین جهان میسر و متحقق سازد.

esmail@nooriala.com

گاه پیش می آید که یک واژه معین، به لحاظ کاربردهای عملی اش، دارای دو یا چند معنای متضاد یکدیگر می شود و، در نتیجه، مبهمات و مشکلاتی پیش می آیند که چاره یابی برایشان کار سخت مشکلی است. من این هفته می خواهم به برخی از این ملاحظات، بخصوص در ساحت ادبیات عارفانه زبان فارسی، پردازم و در پایان نشان دهم که چرا و چگونه است که با مشکل یک واژه کلیدی - سکولاریسم - در قلمروی سیاسی کشورمان روبروئیم.

یک اصل زبانشناسی به ما می گوید که، در هر زبان، واژه ها دارای تاریخ پیدایش و نیز واجد تاریخ تحولات مفهومی و معنایی گوناگونی هستند و همچنین، در حین کاربردها از جانب نویسندگان و گویندگان، می توانند معناهای تازه ای نیز بخود بگیرند. این واقعیت بخصوص زمانی اهمیت ویژه می یابد که بخواهیم واژه ای کهن و رگ و ریشه دار را از زبانی گرفته و واژه ای کهنه یا نو و یا ابداعی را در برابرش قرار دهیم. در اینگونه موارد پرسش های مختلفی پیش روی واژه سازان (چه آزاد و چه متمرکز در یک فرهنگستان) قرار می گیرد. آیا امکان این هست که واژه ای را در زبان خود پیدا کنیم که برابر نهاده واژه ای از زبانی بیگانه باشد و، در عین حال، سیر تحولات معنایی و سپهر گسترده کارکردی آن دو نیز با هم برابر باشند؟ پاسخ به این پرسش، به احتمال زیاد، منفی است و از نظر آمارگیری تصادفی هم امکان اینگونه برابری ها بسیار اندک است. پس، ضروری است که وقتی، مثلاً، واژه ای را در زبان فارسی انتخاب کرده و آن را در برابر واژه ای از زبان - بگیریم - انگلیسی قرار می دهیم به این نکته نیز آگاه باشیم که این برابری صرفاً مربوط به معانی اکنونی این دو واژه است و نمی توان آن را به سراسر تاریخ تحولات دو واژه مزبور نیز تسری داد.

برای مثال، همین واژه «معنا» را بگیرم که در تمام فرهنگ های دو زبانه فارسی - انگلیسی در برابر واژه meaning قرار می گیرد. وقتی می خواهیم جمله ساده ای همچون «معنای این واژه چیست؟» را به انگلیسی برگردانیم براحتی می نویسیم: «What is the meaning of this word?» اما می دانیم که واژه «معنا» نگارش واژه عربی «معنی» است و اشتقاقی همچون «معنایی» (مثلاً در عبارت «ویژگی معنایی این واژه چیست؟») در زبان عربی به «معنوی» تبدیل می شود و ما می توانیم پرسش خود را به این صورت نیز

طرح کنیم که «ویژگی معنوی این واژه چیست؟»، چرا که دو صورت «معنائی» و «معنوی» در کاربرد مربوط به مفهوم «معنا» (یا «معنی») قابل تبدیل به یکدیگرند. اما هر کس که با زبان فارسی آشنائی داشته باشد می داند که واژه «معنوی» را به راحتی نمی توان به انگلیسی ترجمه کرد و همواره باید دید که با چگونه متنی و چگونه کاربردی از این واژه روبرو هستیم تا آنگاه بتوانیم معادل درست واژه را در زبان انگلیسی یافته و به کار ببریم. چرا؟ زیرا واژه «معنوی» در ادبیات عارفانه فارسی حدود و ثغور اولیه خود را شکافته و معناهای دیگری را بخود پذیرفته است.

«مکتب عرفان» برای هر پدیده دو حیثیت قائل است که یکی را ما با حواس و اندیشه خود در می یابیم و آن یکی دیگر را باید از راه سیر و سلوک عارفانه (هر چه که هست) درک کنیم. بدین سان، برای اهل عرفان، هر «ظاهر»ی «باطن»ی دارد، هر واقعیت واجد حقیقتی، هر جهانی دارای جانی، هر مخلوقی دارای خالق، و هر صورتی دارای معنائی است. آنچه می نویسیم «صورت» واژه است اما آنچه درک می کنیم «معنا»ی آن (معادل مفهوم آن) است. آنگاه این دوگانه ها با یکدیگر مخلوط و جابجا می شوند و معنا با باطن و حقیقت یکی گرفته شده و صورت و ظاهر و واقعیت نیز هم خانواده می شوند، بدان سان که واژه «معنوی»، علاوه بر برابری با واژه «معنائی»، به معنای باطنی و حقیقی و مخفی و غیر اینها نیز بکار برده می شود. عارف به دنبال کشف و وصل به «معنا و جان و خالق و باطن و حقیقت» است و می داند که اینها را نمی تواند با حواس و عقل تحلیلی خود به دست آورد. بقول حافظ، در خطاب به «خالق»:

دیدن روی تو را دیده «جان بین» باید

وین کجا مرتبه چشم «جهان بین» من است؟

در این مکتب، واژه «معنوی» نیز برابری مستقیم خود با حیثیت «معنائی» اش را فرو گذاشته و به جمع الفاظی همچون جانی و باطنی و حقیقی می پیوندد. مثلاً، عطار نیشابوری در منطق الطیر، اهل قضاوت را در برابر اهل معرفت (مکتب عرفان) قرار می دهد و می گوید:

من که قاضی ام، نه مرد معنوی

زین مرقع شرم می دارم، قوی

حال اگر بخواهیم این عبارت «مرد معنوی» را به انگلیسی برگردانیم و «معنوی» را با «معنائی» یکی بگیریم، حاصل ترجمه ما چیزی بعید از آب در می آید همچون «a man of meaning»؛ حال آنکه منظور عطار را باید به «مرد عارف یا روحانی (نه به معنای آخوند، البته)» ترجمه کرد: «a spiritual man». ترجمه نام کتاب مولانا، که «مثنوی معنوی» خوانده می شود، نیز می تواند به مضحکه بیانجامد. در نگاه عرفانی عبارت «عالم معنی» نیز به «عوالم معنائی واژه ها» ربطی ندارد و به عالم نامحسوسات و مغیبات و رازهای ماوراء طبیعت اشاره می کند. وقتی حافظ می سراپد که:

بلبل، ز شاخ سرو، به گلبانگ پهلوی

می خواند، دوش، «درس مقامات معنوی»

منظورش آن نیست که بلبل بر سر شاخه مشغول مطالعه فرهنگ واژگان است!

حال، توجه کنیم که همین دوگانه و دو ساخته دیدن هستی و زندگی، که همواره کارش از اندیشه های ناب و هیجان انگیز عرفانی به احکام خشک ادیان و مذاهب می کشد، بصورتی گریزناپذیر هستی را به دو منطقه «این جهانی» و «آن جهانی» تقسیم می کند و، لذا، از اهل مسجد و دیر و خانقاه و میکده عارفان، همصدا با یکدیگر، می شنویم که «این جهان» را تحقیر و نفی کرده و برای «آن جهان» (یا، بقول حافظ، «عالم جان») اهمیت و ارجحیت قائل می شوند و این «ترجیح» نیز نتایجی گسترده و تاریخی و گاه سخت وخیم را در سیر زندگی اجتماعی آدمیان موجب می شود که چاره جوئی برای آنها دیگر باره ما را به حوزه ناهمسان بودن تاریخ تحول واژه ها در زبان های مختلف بر می گرداند.

چرا این جهان بد و آن جهان خوب است؟ چرا صورت را باید فرو نهاد و به معنا پرداخت؟ چرا ظاهر نسبت به باطن فرو دست و قابل بی اعتنائی است؟ برای این پرسش ها می توان پاسخ های گوناگونی را در ادبیات عرفانی - مذهبی یافت؛ اما، بنظر من، مهمترین وجه این «ترجیح» به آرزوی انسان برای «بی مرگی» بر می گردد. انسان می داند که جسم او مردنی، خاک شدنی و از میان رفتنی است: از خاک برآمدم و در خاک شویم. اما، در عین حال - نمی تواند بپذیرد که «خود» او (که با اسم های مختلفی همچون روح و روان خوانده می شود) نیز مردنی و از بین رفتنی است. برای او، خود، روح و روان (که همه از حوزه نامحسوسات و غیبی اند) در برابر جسم و تن و پیکر اش (که به عالم محسوسات و مشهودات تعلق دارند) صف آرائی می کنند و او، در برابر واقعیت مرگ، خود را چنین التیام می دهد که با مرگ تن اش «روح» اش از «قفس مادی» خود جدا شده و به عالم جان و باطن می پیوندد (یا «بر می گردد»، چرا که در نگاه عرفانی - مذهبی، از همانجا آمده است: انا لله و انا علیه راجعون). آنچه در این «تصور رجعت» جنبه اندیشه مرکزی را دارد اشتیاق به «بی مرگی» است چرا که اگر قرار بود در «آن جهان» هم بساط مرگ برقرار باشد بین این جهان و آن یکی تفاوتی وجود نداشت. برای صاحبان اندیشه عرفانی - مذهبی، «آن جهان» جایگاهی «بی زمان» است. اینجا «عالم فانی» (مرگ پذیر) خوانده می شود و آنجا «عالم باقی» (بی مرگی) است، چرا که در آنجا «زمان» جریان ندارد یا از جریان باز می ایستد. حال آنکه «این جهان» مرگ آلوده است. حافظ می گوید:

بنشین بر سر جوی و «گذر عمر» ببین

کاین اشارت ز «جهان گذران» ما را بس!

بدین سان، رفته رفته، کار آدم عرفان و مذهب زده فرو هشتن این «جهان گذران» برای رسیدن به آن «جهان بی زمان» است که در آنجا انسان، غوطه ور در بی مرگی، بصورتی دائمی و پایان ناپذیر از همه لذت ها برخوردار است - رؤیا شیرینی که نه تنها هراس از مرگ را از میان بر می دارد بلکه اشتیاق به مردن و راه یافتن به آن جهان را ایجاد می کند؛ آن سان که آدمی را می تواند به عملیات انتحاری و «استشهادی» نیز وادارد!

اما این رؤیای شیرین بازگشت به آن جهان بی مرگ و شاد و بی پایان را ادیان و بخصوص مذاهب (بعنوان نهاد های اجتماعی ادیان) بهم می زنند. درست است که در «آن جهان» مرگ وجود ندارد و می توان از لذت های سرشار اش بصورتی دائم برخوردار بود اما این کار شرط و شروطی دارد و انسان تنها در این جهان

فانی است که می تواند، با رعایت آن شرط و شروط، به استقبال مرگ رفته و، با از راه رسیدن آن، به لذت های بی پایان آن جهان دست یابد. حال آنکه اگر آن شرط ها را رعایت نکند، پس از مرگ با روزگار عذاب و شکنجه ای بهمان نسبت بی مرگ و بی پایان روبرو خواهد بود. یعنی تنها بهشتیان نیستند که در آن بوستان لذت بخش به بی مرگی می رسند. جهنمیان نیز در آتش و شکنجه ای مهیب بصورتی ابدی مخلد می شوند. در واقع، همه قدرت دین و مذهب در همین سرنوشت محتوم مرگ زندگی زندگانی این جهانی و چاره جوئی برای حضور پس از مرگ در آن جهان نهفته است.

در جهان گذرا و فانی ما، ادیان و مذاهب، همچون دریانی ایستاده بر آستان آن جهان، آدمیان را به بهشتی و جهنمی تقسیم می کنند، شرط گذار و فیلتر اند و نه تنها بر ترس آدمیان از عقوبت های پس از مرگ تکیه دارند بلکه تا بتوانند، از طریق کسب قدرت، به تسلیم داوطلبانه مؤمنان به احکام خود اکتفا نکرده و همه آدمیان و جوامع را در معرض امر به معروف و نهی از منکر خویش قرار داده، و نوعی نظام اجباری «بهشتی شدن» را بر همه آدمیان مؤمن و منکر تحمیل می کنند.

آنان که داوطلبانه به این شروط تسلیم شده و کار آن دنیای خود را در این دنیا راست و ریس می کنند، طبعاً، با این روند بهشتی سازی مشکلی ندارند. اما آنان که یا به خدائی دیگر و بهشت و جهنمی دیگر و متعلق به دینی و مذهبی دیگر اعتقاد دارند، و یا اصلاً نه به زندگی پس از مرگ و نه به سود و زیانش معتقدند، ناچارند اجحافات دینکارانی را که به قدرت سیاسی دست پیدا می کنند تحمل کرده و یا علیه آنها دست به مبارزه بزنند.

مبارزه علیه بساطی که دینکاران بها می کنند می تواند صور مختلفی پیدا کند چرا که آنان رفته رفته در همه شئون زندگی اجتماعی رخنه کرده و ارزش ها و شروط خویش را در هر ساحتی می گسترانند. و از آنجا که روند کار آنها عبارت از «آن جهانی» کردن همه پدیده های «این جهانی»، بر اساس شروط و دستورالعمل های مذهب شان است، مبارزه با اجحاف و زورگوئی آنان نیز در همه شئون زندگی اجتماعی به «معکوس کردن جهت حرکت این روند» تبدیل می شود. یعنی مبارزان می کوشند پدیده های مختلف «آن جهانی شده» را «این جهانی» کنند.

صفتی که در زبان لاتین برای پدیده های «این جهانی» بکار برده می شده «سائ کلوم» (saeculum) بوده که بهترین ترجمه آن به فارسی واژه «زمانمند» است. یعنی اهل زبان لاتین از هر آنچه که زمان بر آن چیرگی داشته و آن را دستخوش تغییر ساخته و میرانده و احیا می کند، با صفت «سائ کلوم» یاد می کرده اند، همانکه در تحولات تاریخی خود اکنون به واژه «سکولار» (secular) تبدیل شده است. «سکولار»، اصلاً و اصالتاً، یعنی «زمانمند». و روند «این جهانی کردن» پدیده های تبدیل شده به «آن جهانی» را نیز «سکولاریزاسیون» می خوانند به معنی «زمانمند کردن» به معنی این جهانی و میرنده و فانی کردن.

پس ما می‌توانیم هر پدیده‌ی آن جهانی شده را، از طریق برگرداندن آن به ارزش‌های زمانمند و تغییر پذیر و فانی، به این جهانی و زمانمند (سکولار) تبدیل کنیم. و این تبدیل می‌تواند موضعی و تخصیصی یا گسترده و فراگیر باشد.

مثلاً، دیدیم که دینکاران، برای تحمیل ارزش‌ها و شرایع خود بر کل جوامع، نیازمند دستیابی به قدرت سیاسی اند و با در دست داشتن این قدرت می‌کوشند از نحوه‌ی لباس پوشیدن و حرف زدن و رفتار کردن گرفته تا نحوه‌ی فکر کردن و آموزش دادن و تبلیغات، همه‌ی پدیده‌ی اجتماعی را «مذهبی» (یا آن جهانی) کنند. مخالفان و مبارزان هم انتخاب می‌کنند که در کدام جبهه به معکوس ساختن کار آنها و این جهانی ساختن پدیده‌ی آن جهانی شده دست بزنند و این انتخاب، خودبخود، موجب پیدایش کارکردها و معناها و تعریف‌های گوناگونی از «رونד سکولار کردن» می‌شود.

دو حوزه از این کارکردها و معناها از بقیه مشخص‌تر و تعریف‌پذیرتر اند. در حوزه نخست مخالفان می‌کوشند از طریق انکار آن جهان و تبعات آن و این جهانی دانستن همه چیز، از کل دینکاران و دین‌داران خلع ید کنند. این خلع ید چالشی فلسفی است بر رد بنیان‌های اندیشه‌ی معتقد به آن جهان. یعنی اقدام آنها در راستای این جهانی کردن پدیده‌ها و نهادها و ارزش‌های اجتماعی دارای جنبه‌ی قوی فلسفی و جهان‌شناختی است. نیما یوشیج 25 ساله در سرآغاز عصر مشروطه در منظومه‌ی افسانه‌ی خود می‌سرود:

حافظا! این چه کید و دروغ است

کز زبان می و جام و ساقی است؟

نالی ار تا ابد، باورم نیست

که بر آن عشق بازی که «باقی» است

من بر آن عاشقم که «رونده» است...

در اینجا می‌بینیم که نیمای جوان اندیشه‌ی حافظ را «آن جهان زده» و «باقی اندیش» می‌یابد و اعلام می‌دارد که اندیشه‌ی خویشتن اش «این جهانی»، زمانمند، میرنده و «رونده» است. یعنی او خواستار «سکولار کردن اندیشه‌ی فلسفی» است و این کار را قدم زدن در ساحت «سکولاریسم فلسفی» انجام می‌دهد.

اما بسیاری، و از جمله من نویسنده‌ی این سطور، به پیروزی ممکن این کوشش باور ندارند و معتقدند که تا مرگ هست و بیماری لاعلاج و فقر و استیصال هست اکثر آدمیان نمی‌توانند به «عالم باقی» و «زندگی پس از مرگ» نیاندیشند و نگران از وضعیت خود، هم در این دنیا و هم در آن دنیا، به دستورات و شرط و شروط گذاشتن‌های رهبران معنوی و باطنی و دینی و مذهبی تن در ندهند. رمز پایداری ادیان و مذاهب و طریقت‌های باطنی در گریزناپذیری «مرگ» است. آنها از مرگ آدمیان تغذیه می‌کنند و، در ازای درآمدهای خود، غرفه‌های بهشت می‌فروشند و با سلول‌های جهنم تهدیدمان می‌کنند.

تازه، از آنجا که نه دین یکی است، نه مذهب، و نه نیایشگاه و نه خدا، هر آن دسته از دینکارانی که به قدرت سیاسی دست می یابند زندگی را بر معتقدان به ادیان و مذاهب دیگر و نیز بر منکران و بی اعتقادان در همین دنیا جهنم می کنند. دینکاران یک فرقهء مذهبی که در حکومت بنشینند منشاء اجحاف و تبعیض و ظلم و ستم گسترده نسبت به همهء مؤمنان به ادیان و مذاهب دیگر و بی اعتقادان به خدا و دین می شوند. روشن است که چنین وضعیتی را نمی توان از طریق «سکولاریسم فلسفی» حل و فصل کرد چرا که مؤمنان ناراضی از حکومت یک مذهب معین بیشتر در پی آزادی خویش اند و نه تن دادن به عقاید منکرانی که می خواهند اندیشه و جهان بینی آنان را «این جهانی» و «سکولار» کنند.

بدینسان تنها راه نجات و فلاح یک جامعهء رنگارنگ و مملو از مذاهب و باورها و عقاید گوناگون و متضاد چیزی نیست جز «خنثی ساختن حوزهء قدرت» و دور نگاه داشتن متولیان همهء مذاهب و عقاید جزمی از وسائل اعمال قدرت و تحمیل ارزش های تک بعدی شان بر جامعه ای رنگارنگ و متکثر. این دور نگاهداشتن حوزهء قدرت سیاسی (که در هر کشوری منبعث از قوانین اساسی آن کشور است) از دسترس دینکاران فرق مختلف و مکاتب گوناگون را «این جهانی کردن قدرت سیاسی» می خوانیم و از آن با عنوان «سکولاریسم سیاسی» نام می بریم که از نظر عملکرد هیچ شباهتی با «سکولاریسم فلسفی» ندارد، بی آنکه بخواهد آن را تعطیل کند.

پیروان سکولاریسم فلسفی در فضای ایجاد شده بوسیلهء سکولاریسم سیاسی همانقدر از آزادی عمل برخوردارند که مبلغان و متولیان مذاهب و مکاتب گوناگون. چرا که سکولاریسم سیاسی در مورد موضع گیری های عقیدتی و فلسفی نقشی خنثی و داورانه را بازی نموده و در عین اعطای آزادی به همه، از اجحاف گروهی بر گروهی دیگر نیز جلوگیری می کند.

حال اگر به مباحث آغاز این مقاله برگردیم و در مورد واژه های سکولار و سکولاریسم به اندیشه پردازیم در می یابیم که چرا از یکسو همیشه لازم است که بر تفاوت های پایه ای دو نوع سکولاریسم فلسفی و سیاسی اشاره داشته و، از سوی دیگر، نگران آن باشیم که دینکاران نشسته در قدرت و اعوان و انصارشان از اختلاط این دو نوع سکولاریسم سوء استفاده کرده و، با مطرح کردن احتجاجات ضد دینی پیروان سکولاریسم فلسفی، دینداران را از سکولاریسم سیاسی بترسانند.

هر دیندار عاقلی با اندکی تعمق در می یابد که سکولاریسم سیاسی چتری را می گستراند که در سایه آن، بقول حافظ، «صالح و طالح مطاع خویش نمایند [نمودند] / تا که قبول افتد و که در نظر آید». به عبارت دیگر، هر چه سکولاریسم فلسفی، همچون یک مذهب و مکتب، می تواند متعرض و متجاوز باشد، سکولاریسم سیاسی جلوگیری و زورگوئی است.

به همین دلیل است که می توان دید چرا سکولاریسم سیاسی لازمهء دموکراسی و استقرار مفاد اعلامیهء جهانی حقوق بشر است حال آنکه سکولاریسم فلسفی، بعنوان یک مکتب فکری، اگر دست اش

بقدرت برسد، می تواند حتی منکر آزادی عقاید و سرکوبگر مذاهب و ادیان باشد و با دگراندیشان همان کند که دینکاران و مکتب باوران رسیده بقدرت انجام می دهند.

سکولاریسم سیاسی، بر عکس سکولاریسم فلسفی، نه دین ستیز است و نه دین مدار، بلکه همواره بر مدار مدارا و آزادی و پاسداشت حقوق آدمیان می گردد و می کوشد تا بهشت را (هر چند به درارای عمر تک تک آدمیان) در همین جهان میسر و متحقق سازد.

باری، یکی از پیشنهاداتی که دائماً در حال تکرار است به ضرورت داشتن واژه ای فارسی در برابر اصطلاح فرنگی «سکولاریسم» بر می گردد. اگرچه اکنون زبان فارسی از واژه های فرنگی مختلفی - از ماشین و تلویزیون و آنتن و موبایل گرفته تا کمونیسم و سوسیالیسم و مدرن - پر شده است اما بنظر می رسد که برخی از دوستان مجدانه در پی آنند که در برابر واژه «سکولار» (و، بالطبع «سکولاریسم») واژه ای فارسی تعبیه کنند و در این مورد انواع پیشنهادات را نیز - همچون «این جهانی» و «گیتیانه» - مطرح ساخته اند.

اما شما به من بگوئید این همه را - درباره سکولاریسم سیاسی، که نیاز مبرم جامعه ما است - چگونه می توان به واژه ای فارسی برگرداند که از جنس سکولاریسم فلسفی نباشد و دینکاران نتوانند از آن به نفع خود سوء استفاده کنند؟

با ارسال ای - میل خود به این آدرس می توانید مقالات نوری علا را هر هفته مستقیماً دریافت کنید:

NewSecularism@gmail.com

مجموعه آثار نوری علا را در این پیوند بیابید:

<http://www.puyeshgaraan.com/NoorialaWorks.htm>