



احیاءگری یا اصلاح‌گری؟

احیاءگری یا اصلاح‌گری؟

مسئله اصلاح دین قریب به یک سده در زمره مباحث مطرح در عرصه فکری جامعه ایران بوده و در هر دوره با ادبیات و رویکرد ویژه‌ای مورد اهتمام اندیشمندان و مصلحان اجتماعی قرار گرفته است. در یک مفهوم کلی از اصلاح‌گری دینی، تمامی روشنفکران مذهبی و نواندیشان دینی معاصر در ذیل این سلسله می‌گنجند؛ از سید جمال و اقبال گرفته تا بازرگان، طالقانی، شریعتی و علمای نوگرا و روشنفکران معاصر امروزی ایران. مخرج مشترک تمامی این اندیشمندان، تلاش برای ارائه خوانش نو از عناصر دینی در جامعه امروزی است؛ خوانشی که از پیرایه‌ها و زوایدی که به نام دین عامل انحطاط جامعه شده‌اند، به دور باشد و مایه آگاهی‌بخشی، رهایی و پیشرفت معنوی و مادی جامعه گردد. با وجود این شباهت کلی، میان جهت‌گیری روشنفکران و علمای نوگرا، می‌توان از پروژه‌های چندگانه اصلاح دینی سخن گفت. رویکرد برخی متفکران به سمت فعال کردن ظرفیت‌های دین برای بهبود وضعیت

اجتماعی و سیاسی مردم بوده، ولی برخی از دیگر متفکران درصدد بارور کردن تجربه معنوی دینی در دوران جدید برآمده‌اند و چندان قائل به کاربست آموزه‌های دینی در عرصه‌های وسیع‌تر اجتماعی و سیاسی نیستند؛ برخی از اندیشمندان مذکور عدالت و رفع تبعیض را در هسته سخت ادیان و عملکرد انبیا مشاهده کرده‌اند و برخی دیگر، آزادی و رها کردن انسان از قید و بند تعلقات دنیایی را مرکز تعلیمات دین و رسولان تلقی کرده‌اند؛ برخی اندیشمندان آن هدف کلی را با اتکا به رویکردی تاریخی و جامعه‌شناختی پی گرفته‌اند، شماری رویکرد مبتنی بر علوم طبیعی را پیش گرفته‌اند و برخی با بهره جستن از رویکردی الهیاتی و فلسفی در پی انداختن طرحی نو از دین در دنیای جدید بوده‌اند.

کمال رضوی

نماییم، روش و مسیر رسیدن به این هدف ممکن است متفاوت باشد. روش ممکن است تدریجی و گام به گام و با پذیرش واقعیت‌های جاری باشد، یا دفعتی و انقلابی باشد. بحث و فحص پیرامون این روش، بحثی زنده و مستمر است. چرا که تحقق هدف پسندیده‌ای نظیر اصلاح دینی منوط به برگزیدن مسیری با کمترین هزینه و بیشترین دستاورد است و این امر البته نیاز به تعریف عملیاتی از اهداف کلی و انتزاعی، سنجش ابزارها و امکانات موجود و برآوردهای راهبردی از منابع و موانع دارد و البته بیش از نظوروزی و تئوری‌پردازی، به فرایند لمس و اصطکاک و درگیر شدن با واقعیت‌های

فهرست طولیل دیگری از افتراق‌ها و تمایزهای میان پروژه فکری مصلحان دینی می‌توان فراهم کرد که از آن میان آنچه در این پرونده محل بحث ماست، تمایز در «روش و مسیر» است. اگر تمام مصلحان دینی را در یک هدف مشترک تلقی

جامعه‌نیازمند است که در کار بسیاری از مصلحان دینی ما غایب بوده است.

در سال‌های اخیر، نشریه چشم‌انداز ایران نیز به موضوع اصلاح دینی پرداخته که مهمترین نمود آن مباحثی بود پیرامون پروتستان‌تیسیم اسلامی و اصلاح دینی (عمدتاً در کار شریعتی و تا حدودی نیز در زمینه کلی آن در فضای فکری ایران)، که گفت‌وگو با آقای تقی رحمانی، خانم دکتر سوسن شریعتی و خانم دکتر سارا شریعتی و مقالات آقایان در گاهی و مهدی شریعتی در شماره‌های ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶ (حد فاصل آبان ۱۳۸۸ تا مهر ۱۳۹۰) به آن مباحث شکل و صورت داد. اخیراً آقای دکتر محمود صدری طی مقاله‌ای با عنوان «اصلاح دینی و تابش‌اندیشی اقبال» از زاویه دیگری این بحث را مطرح کردند که عمدتاً ناظر بر نقد رویکرد احیاگرانه اقبال و سروش بود. ایشان در مقاله دیگری با عنوان «راه اصلاح» تکمله‌هایی در خصوص بحث خود مطرح نمودند. رویکرد ویژه دکتر صدری در این دو مقاله ایجاد تمایز میان اصلاح و احیای دین و صورت‌بندی و برساخت مفهومی از این دو، به مثابه سویه‌هایی متفاوت (و چه

بسا متعارض) در پیگیری مواجهه با دین در دنیای جدید است. مطابق نگرش ایشان، احیاگری دینی با مشخصه‌هایی نظیر «تقدم کشف حقیقت دین بر نیل به ثمرات مفروض آن (مانند دموکراسی و رفاه اجتماعی)»، «قطع ریشه عناصر آیینی جبرانگار، عوام‌زده، سنت‌پرست، خرافاتی و استبداد‌پذیر دین» و سپس، «کاشتن نهال اسلام عقلانی، انسان‌مدار، کارآمد، حق‌محور و آزادخواه» قابل صورت‌بندی است. اما اصلاح دینی، کشف حقیقت دین را مسیری بی‌پایان می‌پندارد که نمی‌توان آن را بر ثمرات دنیای جدید تقدم بخشید، بلکه می‌بایست با هرس کردن شاخ و برگ آموزه‌های منحط راه‌یافته به دین، با کمترین هزینه اجتماعی موجود میان دین جاری در جامعه با لوازم پیشرفت مادی و معنوی سازگاری ایجاد کرد. از نظر دکتر صدری، رویه سید جمال، اقبال، شریعتی و سروش احیاگرانه و در مقابل، رویه کسانی مانند آخوند خراسانی و بازرگان اصلاح‌گرا نه بوده است. مدعیات دکتر صدری را دستمایه‌ای قرار دادیم برای پرداختن بیشتر به این موضوع. چرا که بر این باوریم که کاستن هزینه‌های اجتماعی اصلاح دینی، باید به

یک راهبرد اساسی در رویکرد متفکران ما بدل شود. علاوه بر یادداشت اولیه دکتر صدری، گفت‌وگو با دکتر سروش دباغ پیرامون بحث دکتر صدری، یادداشتی از مهندس میثمی و پرسش و پاسخی مکتوب با دکتر صدری با هدف رفع ابهام و تکمیل بحث، اجزای پرونده پیش رو را تشکیل می‌دهند. امیدواریم این پرونده فتح بایی برای تنوری پردازای دقیق و تفصیلی متفکران ما در باب هزینه‌های اجتماعی اصلاح دینی و روش‌ها و راهکارهای کاستن این هزینه‌ها باشد.

پی‌نوشت:

۱. برای کاهش هزینه‌ها، الزاماتی که در بالا به آنها اشاره شد باید مورد توجه قرار گیرد. کاستن هزینه‌ها، ملازم با مهندسی کردن اهداف، برآورد از امکانات و شرایط موجود جامعه، شناخت و ارزیابی موانع و تحلیل صحیح از پیامدها و تبعات تلاش‌های فکری است که بسیاری از محاسبات و برآوردهای متفکران ما پیش از طرح یک موضع فکری در جامعه غایب بوده است.

راه اصلاح - ۱

محمود صدری

چشم‌انداز ایران: نکات زیر چکیده‌ای است از تکمله‌ای که آقای دکتر محمود صدری بر مقاله خود با عنوان «اصلاح دینی و تابش‌اندیشی» اقبال لاهوری نگاشته و طی مقاله‌ی جداگانه‌ای با عنوان «راه اصلاح» منتشر کرده‌اند.

یکم: چه نیازی به اصلاح دینی و سنتی هست؟

جوامع پاینده به سنت‌ها و ادیان (مانند جهان اسلام و کشور ایران) برای کاهش نقاط اصطکاک و تضاد باورها و رفتارهای دینی و سنتی با ملزومات آزادی و آبادی نیاز به بازنگری و احیانا بازسازی آن باورها و رفتارها دارند، و گرنه دچار کندی رشد و توسعه و تأخیر فاز فرهنگی و فناوری با جهان معاصر می‌شوند. در این گونه جوامع برنامه اصلاح دینی و سنتی می‌تواند از نقد و همراهی متفکران دیندار و سکولار بهره گیرد. در امر اصلاح تفاوت چندانی میان روشنفکران بومی و جهان‌شهر وجود ندارد.

دوم: نسبت اصلاح دینی با احیای دینی چیست؟

دو جریان اصلاح و احیا در نواندیشی دینی متفاوتند ولی می‌توانند متمم یکدیگر باشند. احیاگر گذشته‌نگر است و اصل عقیدتی (مثلاً اسلام) را در ابتدای تاریخی و کنه مفهومی آن می‌جوید. آفت این رویکرد، ایده‌آلیسم افراطی، غفلت از شرایط ملموس زمان و مکان و تابش‌اندیشی است. اصلاح‌گرا، اما آینده‌نگر و واقع‌بین است. شرایط جاری حیات فرهنگی و دینی را از نزدیک رصد می‌کند و به دنبال تحلیل‌های خرد از شرایط کلان است. آفت این رویکرد نزدیک‌بینی مفرط و مصلحت‌گرایی است. این دو دیدگاه را می‌توان به‌مثابه عدسی‌های تقویت و تصحیح‌کننده یکدیگر، به کار گرفت. برنامه اصلاح (نیل به آزادی و آبادی) ضرورت و پروژه احیا (کشف تفسیری به روز از ایمان و عمل دینی یا سنتی) اهمیت دارد. وقتی آزادی، استقلال و خلاقیت فردی و جمعی را تأمین کرد و آبادی، رفاه و فراغت را به ارمغان آورد، راه به سوی معانی والاتر نیز هموار می‌شود.

سوم: نسبت احیای دینی با بازسازی دینی چیست؟

دو مفهوم احیا و بازسازی بسیار مشابه یکدیگرند. تفاوت این دو در موضوع بحث‌شان نیست، بلکه در «خودآگاهی» متفکران نسبت به اهدافشان است. احیاگری همان بازنگری و بازسازی دینی است که از نقش تاریخی و چشم‌انداز فرهنگی خویش غافل است. تصور می‌کند که دین اسلاف (سلفی‌ها) یا اسلام ناب (حزب‌اللهی‌ها) را بدون واسطه احیا کرده. به این واقعیت (هرمنوتیکی) اشراف ندارد که هر احیایی در زمان و مکان و فرهنگ خاصی صورت می‌گیرد و رد پا، بلکه اثر انگشت حساسیت‌ها و نیازهای مادی و معنوی زمان خویش را به همراه دارد، از این رو به ناچار گونه‌ای بازسازی است. هنگامی که در آینه عقب به تاریخ می‌نگریم درمی‌یابیم که چرا اسلام به ظاهر احیایی و در واقع بازسازی شده عربستان با نسخه‌های مصری یا ایرانی آن متفاوت از آب درمی‌آید و چگونه است که برنامه احیای قرن ۱۳ هجری با قرن ۱۴ نمی‌سازد. البته شکی نیست که برنامه بازسازی دینی به جهت خودآگاهی فلسفی و شفافیت موضع تاریخی و فرهنگی‌اش «ضد شکننده» تر و لذا بالنده‌تر از اهتمام به احیای دینی است.

احیاگری یا اصلاح‌گری؟ - ۱

اصلاح دینی و «تابش اندیشی» اقبال لاهوری

نقدی بر اهتمام اقبال و سروش به احیای دین



محمود صدری
جامعه‌شناس
و استاد دانشگاه زنان تگزاس

چشم‌انداز ایران: مقاله پیش رو، بخش ۴۲ از سلسله مقالات آقای دکتر محمود صدری با عنوان «راه‌های طی شده» می‌باشد که در سایت‌های اینترنتی منتشر می‌شوند. تاریخ انتشار مقاله ۲۹ تیرماه ۱۳۹۲ است. شایان توجه است که این مقاله دارای ۱۸ یادداشت به صورت منبع و پی‌نوشت بود که برای رعایت اختصار، تنها متن اصلی مقاله منتشر شده؛ علاقه‌مندان می‌توانند متن کامل مقاله به همراه یادداشت‌های آن را روی وبسایت چشم‌انداز ایران مشاهده فرمایند. دکتر صدری در تاریخ ۷ شهریور (طی بخش ۴۴ راه‌های طی شده) در مقاله‌ای با عنوان «راه اصلاح» نکاتی در تکمیل این مقاله ارائه نمود که چکیده‌ای از آن نکات در کادرهای جداگانه‌ای در این پرونده در دسترس علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

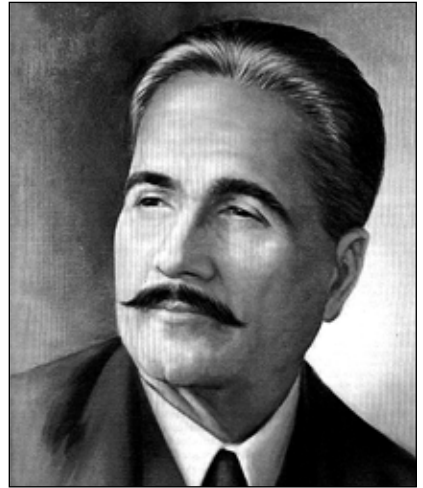
خردگرایی آن از تفکر بشری می‌طلبد؛ هزینه‌ای که ماکس وبر آن را «قربانی فکری» می‌نامد. پرداخت این هزینه، البته، به شرط متواضعانه و آگاهانه بودن آن، «اراده به ایمان» خوانده می‌شود و قابل دفاع است اما اگر ایمانی خود را مساوی حقیقت مسلم و تعقل روشنگر بینگارد و، از آن بالا تر، کاروان مؤمنین (و در این مورد مسلمین) را از راه بی‌ادعای اصلاح به سراب دعاوی سستبر احیا (یا بازسازی) بخواند دیگر توجیه بردار نیست.

کاستی خیره‌کننده راهکار پیشنهادی اقبال برای برون رفت از بحران معاصر جهان اسلام این است که تحقق رویکرد اسلامی بازسازی شده و مهذب خود را شرط دگرگونی سرنوشت مسلمین می‌داند؛ به عبارت دیگر رابطه‌ای یک‌به‌یک میان دین‌پالایی و پیشرفت دنیوی می‌بیند. فرض می‌کند همین که شعاع نافذ و برق‌لامع مجاهدات فکری او بر جهان واقعیت تابید، آن را متناسب با زیر و بم‌های مفهومی خویش از نو خواهد ساخت. به این تعبیر می‌توان

عقلانی‌تر، انسان‌مدارتر، کارآمدتر، حق‌جو تر (در برابر تکلیف)، اختیارجو تر (در برابر جبر) و آزادخواه‌تر (در برابر عبودیت) از اسلام تشخیص داده‌اند. شایان توجه آنکه این برنامه، دست‌کم نزد اقبال، اصلاحی، یعنی متوجه دستیابی به آبادی و آزادی جامعه با کمترین هزینه ممکن نیست، بلکه احیایی است، به این معنا که به دنبال کشف حقیقت دین و آنگاه نیل به ثمرات مفروض آن (از جمله دموکراسی و رفاه اجتماعی) است. به هرس کردن شاخ و برگ اعتقاداتی که مزاحم سلوک به سوی ارض موعود مردم‌سالاری و رفاه است قانع نیست، بلکه با تیغ آخته عقل در پی قطع ریشه و غرس نهالی نو، و اساسی دیوار تا خشت کج اول و معماری بنایی با تراز و شاقول «عقل استدلالی» برای مسلمانان است. گویی این حقیقت که تیغ عقل قبضه ندارد و مؤمنان، از هر صنفی، هر جای آن که بگیرند می‌برد، از ذهن خوش بین اقبال به دور است. غافل از خراجی است که ایمان، حتی نوع پیراسته و

دو سخنرانی اخیر جناب دکتر عبدالکریم سروش با عناوین «اقبال و مهدویت» و «اقبال و خاتمیت» ناظر به نگرش انسانی و عقلانی دکتر محمد اقبال لاهوری به اسلام می‌باشند. به یاد دارم هفت سال پیش نیز در خطابه‌ای در دانشگاه سوربن بخشی از این سخنان را در زمینه خاتمیت و امامت مطرح کرده بودند. باور دارم احتجاجات اخیر ایشان در باب نبوت، خاتمیت، امامت و مهدویت و تبعات عملی آنها در فرهنگ و سیاست مسلمین و به‌خصوص شیعیان را می‌توان تا حدی در پرتو این هماهنگی روحی و فکری ایشان با اقبال لاهوری نگریت.

اقبال و سروش سازوکارهای مشابهی برای نیل به اهداف شریف استقلال، آزادی و آبادی جامعه مسلمین در نظر دارند. هر دو اسلام رایج را آیینی جبر‌انگار، عوام‌زده، سنت پرست، خرافاتی و استبداد پذیر می‌شناسند و تنها راه نجات از بحران و بن‌بست کنونی را بر ساختن قرائتی



علامه اقبال لاهوری

کاستی خیره‌کننده راهکار پیشنهادی اقبال برای برون‌رفت از بحران معاصر جهان اسلام این است که تحقق رویکرد اسلامی بازسازی شده و مذهب خود را شرط دگرگونی سرنوشت مسلمین می‌داند؛ به عبارت دیگر رابطه‌ای یک‌به‌یک میان دین بالایی و پیشرفت دنیوی می‌بیند. به این تعبیر می‌توان گفت که اقبال «تابش اندیش» است

گفت که اقبال «تابش اندیش» است؛ یعنی بر این باور است که آرا و عقاید، هنگامی که به قوت و خلوص لازم برسند ناگزیر به سان خورشیدی هستی بخش به ماورا می‌تابند و واقعیتی متناسب با ذات و صفات خویش پدید می‌آورند.

در برابر تابش اندیشان «امنیشنیست»ها ماده انگاران یا «ماتریالیست»ها قرار دارند که، برعکس، معتقدند این شرایط مادی و خارجی است که آرا و عقاید مناسب و ملائم خویش را پدید می‌آورد زیرا «وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی مقدم» است؛ بنابراین رویکرد، آرا و عقاید از هر صنف

جز سایه‌ها، نمایه‌ها، و جزئیات گذرا و بی‌اهمیت واقعیت‌های خارجی نیستند. ماکس وبر جامعه‌شناس معظم منزل هیچ‌یک از این دو قطب متخالف را به لحاظ جامعه‌شناختی کافی نمی‌یابد، نظریه سومی را پیشنهاد می‌کند که ضمن اعطای استقلال درونی به ساختارهای عقیدتی از یک سو و واقعیات مادی از سوی دیگر، مطالعه کنش متقابل این دو را شرط فهم تاریخ می‌داند و آن را «قربت‌های انتخابی» می‌نامد.

تابش اندیشی اقبال و سرانجام آن

پیش از آنکه به کارنامه سیاسی اقبال لاهوری بنگریم اجازه می‌خواهم به دو مفهوم کلیدی در تفکر او که مورد تأکید جناب دکتر سروش نیز می‌باشند اشاره کنم. نخست اینکه اقبال خاتمیت پیامبر اسلام را نماد بلوغ فکر و استقلال رأی و عاملیت این جهانی بشر می‌داند؛ بشری که با غنایی از زمزمه‌های قدسی و با بسته شدن دروازه‌های وحی تشریحی، به مدد خرد و تدبیر خویش راه خود را در سنگلاخ تاریخ می‌یابد و پیش می‌رود. احتمالاً اقبال خود نیز از این نکته غافل بوده که معنا و مصداق بلوغ و کمال فکری بشر و بی‌نیازی او از منبع وحی ربطی به جامعه قبیله‌ای ۱۵۰۰ سال پیش عربستان ندارد بلکه ترفند نغز فلسفی کانت و هگل برای توجیه آغاز عصر روشنگری و «خاتمیت» مسیحیت است که قرن قبل از او در اروپا به رشته تحریر درآمده و هم از آنجاست که به ذهن این مسلمان فلسفه‌خوان تراوش (یا توارد) نموده است.

اقبال امید به بازگشت تقدس به تاریخ (مهدویت) را نیز منافی با بالندگی فزاینده عقل بشری و سیر محتوم سکولاریزاسیون تاریخی می‌داند و آن را باوری استیجاری، خرافی و برساخته ذهن مظلوم و منظم مسلمین و به‌خصوص شیعیان می‌خواند. باور دارد که موعودگرایی و آخرالزمان‌اندیشی به حکم سابقه‌اش در آیین زرتشتی جامه‌ای عاریتی به قامت اسلام است. بگذاریم از اینکه چنین قاعده‌ای بر یهودیت و مسیحیت نیز شامل خواهد بود و نه تنها مهدویت، بلکه معاد نیز به اتهام سابقه‌اش در الهیات زرتشتی محکوم به همان حکم خواهد بود و اگر قرار بر این شیوه استدلال باشد، در باورهای دینی سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. مشکل اینجاست

که اقبال نه تنها اصل اعتقاد به موعود و منجی را باطل (مجوس) می‌داند، بلکه به حکم تابش‌اندیشی‌اش ثمره‌ای جز جمود و خرافه‌پرستی بر شجره آن نمی‌یابد. (همچنان که سروش نیز باور به مهدویت را ذاتاً متنافر با مردم‌سالاری می‌نماید) این واقعیت که همین موعودگرایی در یهودیت و مسیحیت نیز وجود دارد و نقش کلیدی هم در آنها ایفا می‌کند، اما هیچ نشانی از نشانگان فلج فکری و تمدنی در آن ادیان پدید نیاورده و تراحمی با ترقی‌شان نداشته از دید او پنهان می‌ماند. تفکر تابش‌اندیش کاری با تفاسیر کارساز از باورهای دینی ندارد؛ اصل را

باطل گرفته و هر گونه تفسیر (ولو مترقی) از آن را به حکم «خرافی» بودن اصل باور تخطئه می‌کند. این اقبال شیفته فلسفه، داعی عقل‌گرایی و مدعی بازسازی فکر اسلامی است که اسلام را، نه آن‌گونه که مردم کوچه و بازار و نخبگان سنتی آنان می‌شناسند، بلکه آن‌گونه که او تعبیر و تعمیر کرده می‌خواهد و آن را اکسیر ظهور ظرفیت‌های بالقوه مسلمانان می‌شناسد. در اینجاست که اقبال از فلسفه به فلسفه سیاسی و از نظر به عمل روی می‌آورد.

در این راستا که وارد تاریخ سیاسی اسلام معاصر می‌شود، در سیاست تجزیه هند، الهام‌بخش محمد علی جناح می‌گردد و به نیای ایدئولوژیک نخستین «جمهوری اسلامی» جهان تبدیل می‌شود. برای تشریح نقش تابش‌اندیشی اقبال در این برهه تاریخی اجازه می‌خواهم دلایلی را که او برای این تجزیه استراتژیک (و البته تراژیک) هند برای همفکر و همسنگرش در مسلم لیگ - جناح - برمی‌شمرد بنگریم. اقبال در نامه‌ای تاریخی به جناح چنین خطاب می‌کند:

۲۸ ماه مه ۱۹۳۷

«آقای جناح عزیزم:

...خوشبختانه برای این مسئله [برابری و رفاه مردم] راه حلی هست: اجرای قانون اسلام و توسعه آن در پرتو ایده‌های مدرن. پس از مطالعه دقیق قانون اسلامی به این نتیجه رسیده‌ام که اگر این نظام قانونی به درستی فهم و اجرا شود، سرانجام حق امرار معاش به همه اعطا خواهد شد. اما اجرا و توسعه شریعت اسلام در این کشور [هند] بدون ایجاد کشور یا کشورهای خود مختار اسلامی امکان‌ناپذیر است. برای سال‌ها این اعتقاد خالصانه من بود و هنوز بر این باور هستم که این [تجزیه هند] تنها راه حل مسئله نان برای مسلمانان و تضمین صلح برای هندوان است... مقابله میان سوسیال دموکراسی و برهنیسم [منظور هندوئیسم است] بی‌شباهت به مقابله برهنیسم با بودائیت نیست. [اشاره به قلع و قمع کامل بودائیت در هند است]. پاسخ به این پرسش که آیا سوسیالیسم نیز به سرنوشت بودائیت دچار خواهد شد بر من آشکار نیست؛ همین قدر می‌دانم که هندویی که سوسیال دموکراسی را بپذیرد لزوماً از ماهیت هندویی خود استعفا داده است.

اما برای اسلام پذیرش سوسیال دموکراسی در شکلی مناسب و در خور اصول اسلامی مستلزم یک انقلاب نیست، بلکه نیازمند بازگشت به خلوص اولیه اسلام است. بنابراین حل و فصل مسائل مستحدثه برای مسلمانان بسیار ساده‌تر از هندوان است، اما همچنان که قبلاً گفتم حل این مسائل از سوی مسلمانان هند، تنها با تقسیم کشور و ایجاد یک یا چند دولت مستقل که در آنها مسلمانان اکثریت مطلق داشته باشند، امکان‌پذیر است. آیا فکر نمی‌کنید زمان چنین مطالبه‌ای فرارسیده

باشد؟ شاید این بهترین پاسخی باشد که شما بتوانید به سوسیالیسم آنتیست جواهر لعل نهرو دهید.» (تأکیدها از نگارنده است)

به مدلول این نامه توجه بفرمایید: اقبال راه حل مشکل فقر مسلمانان هند و نابرابری اجتماعی در آن کشور را در تنفیذ تفسیر مجددی از شرع اسلام می‌داند و با همان استدلال هندوان را با دموکراسی یا سوسیالیسم بیگانه قلمداد کرده، رابطه آنها با این مکاتب جدید را به دشمنی آنها با آیین بودایی مقایسه می‌کند، یعنی همان‌طور که هندو و بودایی با هم در یک شبه‌قاره ننگ‌جیدند، سوسیالیسم یا دموکراسی هم با هندوئیسم در یک کشور نخواهند گنجید. هم از این روست که به کرات سوسیالیسم نهرو را «آنتیستی» می‌خواند و او را هندویی ربیایی می‌داند. معتقد است هندوئیسم (و نیز اسلام) اصل و «ذاتی» دارند که یکی با این مفاهیم مدرن (سوسیالیسم و دموکراسی) می‌خواند و دیگری نمی‌خواند. خلاصانه باور دارد که او ذات عقلانی و انسانی اسلام را کشف و بازسازی کرده و بنابراین تشخیص، به خود اجازه می‌دهد که نسخه تجزیه شبه‌قاره بنویسد و به «قائد اعظم» بپردازد که بیچند و با این اندیشه است که مقدمات یکی از خونین‌ترین جنگ‌های داخلی قرن بیستم را فراهم می‌آورد.

یادآوری کنم که این تفکر اسلام‌مدارانه تابش اندیش نوبر قرن بیستم است. قرنی قبل از اقبال، سیدجمال‌الدین اسدآبادی در طرح ضد استعماری خود ملاک تفکیک آینده شبه‌قاره را نه جدار عقیدتی میان مسلمان و هندو، بلکه تکثر قومیت‌ها دانست. متفکر تکثرگرای هم‌عصر اقبال ابوالکلام محی‌الدین احمد، معروف به ابوالکلام آزاد نیز با وجود احاطه علمی-اسلامی‌اش نه تصویری تابش‌اندیشانه از اسلام از معیله‌اش می‌گذشت و نه به تشکیل «جمهوری اسلامی پاکستان» باور داشت؛ بلکه به باقی ماندن مسلمین در کنار همسایگان و همشهریان قرون و اعصارشان، و آبادی و آزادی هندی سکولار، فریخته، متکثر و مرفه فتوا داد. ۱۶۰ میلیون مسلمان امروز هند بازماندگان مسلمینی هستند که به پلورالیسم روادار یار وفادار گانندی ابوالکلام آزاد گرویدند نه به رادیکالیسم تجزیه طلب و فوندامنتالیسم عقل‌انگار اقبال لاهوری. ابوالکلام به جای بازسازی فکر اسلام موعود به شاخه پیرایی اسلام موجود باور داشت. می‌گفت مسلمان و هندو، هر چه هستند و هر باوری دارند می‌تواند بدون تفاخر عقلی و غرور عقیدتی در کنار یکدیگر به سر برند. در جریان استقلال نیز از شهر به شهر و از روستا به روستا می‌رفت و باور خویش را تبلیغ می‌کرد. ابوالکلام در پیشگاه تاریخ سربلند و علمدار اسلام شمول‌گرا و روادار است. نزد او، راه برون‌رفت از بحران هند تعلیم و تربیت رایگان همگانی، تحصیل دختران و برابری شهروندان هندو و مسلمان بود نه دعوی اسلام‌آبادی

و پاکستان‌ستانی. گفتنی است که پس از استقلال هند ابوالکلام نخستین وزیر آموزش و پرورش آن کشور شد و هنوز هم به پاس خدمات ارزنده‌اش روز تولد او را به‌عنوان روز آموزش و پرورش در هند جشن می‌گیرند. تو گویی عرفی شیرازی این بیت رسا را در شأن ابوالکلام آزاد سروده که:

چنان با نیک و بد عرفی به سر بر، کز پس مردن
مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند
امروز، در چشم‌انداز تاریخ می‌بینیم که آن
هندوهای (به گمان نخبگان «مسلم لیگ») مشرک
متعصب مرتجع فقیر بی‌سواد بزرگترین دموکراسی
عالم را پدید آورده‌اند که ۶۰ سال دوام آورده و
در ۳۰ سال اخیر به شکوفایی اقتصادی و صنعتی نیز
مرصع شده. ابداهم لازم ندیدند دینشان را عقلانی و
خرافات‌زدایی و تهذیب کنند. اصلاحی‌اندیشیدند
نه احیایی. از انبوه عقاید و مناسک بی‌شمار هندو
تنها «مفصلی» از ساختار سنتی اعتقادی را تعمیر و
بازسازی کردند که با اصلاح و پیشرفت جامعه‌ای
مدرن ناهمساز بودند. مثلاً به‌جای مقابله عقلی یا
ایدئولوژیکی با نظام ۴۰۰۰ ساله کاست‌های مذهبی
با اعطای آزادی و برابری همگانی برای ثبت‌نام
و حتی ترغیب کاست‌های پایین (به‌ویژه مرتبه
«دالیت» یا نجس‌ها) از طریق سهمیه‌بندی، راه را
برای پیشرفت آنها در مراتب آموزش و پرورش،
ارتش، مشاغل اداری و مشارکت‌های اقتصادی و
سیاسی باز کردند؛ آن هم به‌تدریج و با مراعات
حال هندوان سنتی و متعصب، یعنی با کمترین هزینه
سیاسی و فرهنگی ممکن.

از آن‌سو، ناچاریم از حامیان اقبال پیرسیم از آن طرف‌ها و تدقیق‌ها در «قانون اسلامی» و بازسازی‌ها و پالایش‌های فکری که سوسیالیسم و دموکراسی را ملازم طبع مسلمانی و متناظر با روح هندو شمرد چه بر آمد؟ پاکستانی که رئیس جمهورش (بو تو) اعدام، دیکتاتورش (ضیال‌الحق) رئیس‌جمهور؛ متفکرش (ابوالعلا مودودی) متحجر، اصلاح‌گرش (فضل‌الرحمن) تبعید و دانش‌آموزش (ملاله یوسف‌زی) ترور می‌شود. پاکستانی که آرمانشهر آن در ذهن تابش‌انگار اقبال می‌درخشید در ۶۰ سال تاریخش ۶۰ روز هم، رنگ دموکراسی تمام‌عیار به خود ندیده، از برابری اجتماعی (که اقبال آن را «مسئله نان» نامید) خبری نگرفته و طعم پلورالیسم و رواداری را نجشیده. در برهوت فقر و بی‌سوادی سرگردان بوده و جولانگاه اسلام‌پس طالبانی، لشکر طیبه، سپاه صحابه و اصناف دیگر اسلام پاک‌دینانه و خودبینانه و خوارج مزاج و تکفیری و تروریستی شده و قتل و غارت اقلیت مظلوم شیعه را جایگزین هندوستیزی نموده است. آیا اینهمه را می‌توان به نیک‌اقبالی هند و بد‌اختری پاکستان نسبت داد؟ مملکتی که دین را، هر چند با ایده‌آل‌های بلند، به هویت بدل کرد، همواره در معرض این پرسش سیاسی قرار دارد که حقیقت

اقبال راه‌حل مشکل فقر مسلمانان هند و نابرابری اجتماعی در آن کشور را در تنفیذ تفسیر مجددی از شرع اسلام می‌داند و با همان استدلال هندوان را با دموکراسی یا سوسیالیسم بیگانه قلمداد کرده، رابطه آنها با این مکاتب جدید را به دشمنی آنها با آیین بودایی مقایسه می‌کند، یعنی همان‌طور که هندو و بودایی با هم در یک شبه‌قاره ننگ‌جیدند، سوسیالیسم یا دموکراسی هم با هندوئیسم در یک کشور نخواهند گنجید

دین چیست و سره و ناسره آن کدام است و بنیادگرایان در این دعوا دست‌پیش می‌گیرند. مراد من، اما مدح ابوالکلام و قدح اقبال نیست، بلکه نقد رویکرد تابش‌اندیشی است که تفکر سیاسی اقبال جلوه‌گاه آن است. این فکر که اسلام منقح و پاکیزه و سوسیال‌دموکرات، از ذهن یک متفکر به نیمی از شبه‌قاره هند خواهد تافت و آن را به آئینه پاک اسلامی انسانی و مدرن مبدل خواهد کرد، این فتوا که هندوها به جهت باور دینی‌شان بار گرانند و باید از کشتی فلاح شبه‌قاره بیرون افکنده شوند سرابی خطرناک بیش نبود. تفسیر اقبال از خاتمیت و مهدویت، درست یا نادرست، گرهی از کار پاکان رهرو راه او و پاکستان کعبه‌آمال او نگشود و همین حکم بر هرگونه تابش‌اندیشی و عقل‌انگاری که می‌رود تا بری و مستغنی از شرایط ملموس فرهنگی، سیاسی و اجتماعی گردد جاری است.

سخن به درازا کشید، خلاصه کنم، برای پروژه اصلاح اجتماعی که در دو کلمه «آزادی و آبادی» و یک معیار «با کمترین هزینه» خلاصه می‌شود، کنکاش در ریشه عقلانی دین و تفحص در علل انحطاط عقیدتی جامعه تنها در چارچوب جریان اصلاح، کارساز است؛ اگر خرج خود را با آن سوا کند، بیم آن است که خراج آن را مسلمین بپردازند، که فلاح ما در جمع اصلاح و احیاست نه در تفریقشان.

احیاگری یا اصلاح‌گری؟ - ۲

پیامبران، احیاگران دین بوده‌اند



نطف‌الله میثمی

به نظر می‌رسد اقبال، به اختلاف تفکر بین هندوئیسم و اسلام اصالت داده و در این رابطه به انسانیت انسان‌ها توجه نکرده است. این درحالی است که اراده خدا بر تکامل قرار گرفته که طی آن هندو صرفاً با تفکر هندویی و مسلمان با تفکر ایستای سنتی باقی نمی‌ماند. هم هندوها در معرض تحول و هم مسلمان‌ها در معرض ایمان نوشونده هستند. در قرآن طی آیات متعددی به ما توصیه شده که حتی در میان گروه‌های یهودی که همبستگی خونی و نژادی دارند و ظاهراً به صورت یک کاست قلمداد می‌شوند، کسانی هستند که بندگی خدا را می‌کنند و ویژگی‌های «اولیاءالله» را دارند: «لَبِئْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاذِرَ الْبَلِّ وَهُمْ يَسْتَجِدُونَ» *يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (آل عمران: ۱۱۳ و ۱۱۴) از مردم اهل کتاب یکسان نیستند گروهی که به‌پا خاسته‌اند و آیات خدا را پی‌درپی در اثنای شب همی خوانند و آنان همی سجده می‌کنند. به خدا و روز بازپسین می‌گرایند و به معروف امر و از منکر نهی می‌کنند و در خیرات می‌شتابند و همین کسان از شایستگی‌ها.

امام خمینی معتقد است که ویژگی پایدار انسان، خداجویی است و تأکید می‌کند که همه انسان‌ها حتی کارتر و حتی دزد سرگردنه، خداجویند، بنابراین این حق‌طلبی و خداجویی است که منشأ تحول انسان است. دیدگاه‌های فکری، فرضیه‌ها و تئوری‌ها و حتی قانون و اصل، در معرض فروپاشی هستند، بنابراین در تدوین استراتژی و در میدان عمل، هر چند لازم است به

تفکر توجه کرد، اما نباید صرفاً و فقط به آن اصالت داد. انسان در ذات خود به دنبال عدالت و انصاف است و چنین انسانی، گزینش‌گر هم هست و در هر لحظه، می‌تواند راه خطا یا صواب را گزینش کند. چگونه ممکن است چنین انسانی را در زندان ذهنیت خود محبوس کنیم؟

انسان‌ها را باید بر اساس صداقتشان سنجید و اینکه آنچه ادعا می‌کنند در عمل هم به آن وفادارند، یا نه؟ در تاریخ مبارزات هند برای آزادی، گفته شده که هنگام تدوین قانون اساسی هند، برخی اصرار داشتند که دین رسمی، دین هندو باشد، ولی زنده‌یاد گاندی اصرار داشت که نه هندو، بلکه هند؛ به این معنا به هویت شهروند هند بودن و نه «هندوئیسم» اصالت داد، یعنی مسلمان، هندو و فرقه‌های مختلف، همه در برابر قانون برابرند و هیچ تفاوتی میان آنها نیست. طبیعی است که در سایه هند آزاد، تفکری که از جوهریت بیشتری برخوردار باشد، پیشی خواهد گرفت و فراگیر خواهد شد.

نکته دیگر اینکه هنگام تجزیه، به عناصر و ابادی استعمار توجه نشد، چرا که امپراتوری انگلیس نمی‌خواست که یک هند قدرتمند وجود داشته باشد و لازم بود اقبال به این امر هم توجه می‌کرد. معیار سنجش اعمال، فقط به نیت نیست، بلکه باید به پایان کار هم توجه کرد: «الاعمال بالنیات و الخواتیم». آنچه مسلم است، پس از تجزیه پاکستان از هند، اسلام در هندوستان از نرخ رشد بسیار پایینی برخوردار بوده و علت آن، تفرقی است که مردم هند نسبت به تجزیه، داشته‌اند. حتی در همین راستا بود که گاندی را از دست دادند. ظاهراً بهانه کسی که گاندی را ترور کرد، این بود که چرا گاندی جدایی پاکستان را قبول کرد.

نکته قابل تأمل دیگر، بینش تاریخی مبتنی بر پنج دوره تاریخ است که اقبال بر اساس آن، ظهور آتاتورک و رضاشاه را ترقی‌خواهی نامید. اقبال با این توضیح که رضاشاه، نماینده بورژوازی و مخالف خان‌خانی و فئودالیسم است، او را تأیید کرد. نهر و نیز در کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» رضاشاه را به همین شیوه به تصویر کشیده است. به نظر می‌رسد در این تبیین نیز نقش استعمار نادیده گرفته شده است.

نقد دکتر صدری به اقبال این است که وی، دین

اسلام را به هویت تبدیل کرده است. به هر حال هر انسان و گروهی، هویتی دارد. بستگی دارد که این هویت مبتنی بر بینشی فراگیر، روادار و شمول‌گرا باشد، یا مبتنی بر بینشی تنگ‌نظر، ثبات‌گرا و سرکوبگر. درحالی‌که سراسر قرآن، مبارزه با کاست‌اندیشی و اصالت‌دادن به ثبات‌اندیشه و طبقه است، چه اشکالی دارد که بینش هویتی ما، بینش قرآنی و مبتنی بر حقیقت‌طلبی و تسلیم در برابر خدا باشد؟

در رابطه با مقاله آقای صدری، متأسفانه در بین برخی روشنفکران، از واژه رادیکالیسم برداشت منفی‌ای وجود دارد. درحالی‌که رادیکال به معنای ریشه است و رادیکالیسم معنای برخورد ریشه‌ای و عمیق می‌دهد. نباید به دام سوء‌برداشت‌هایی از واژه‌ها افتاد که رسانه‌های موجود تبلیغ می‌کنند. از واژه «انقلاب» نیز این سوء‌برداشت ارائه شده که مساوی با تغییرات سریع، ناگهانی و خشونت‌آمیز است. این درحالی است که انقلاب، سه مؤلفه دارد؛ اول، تغییرات تدریجی است، دوم، منظورمند بودن سمت‌دار و هدف‌دار بودن و متضمن هدف‌دار بودن این تغییرات است و سوم اینکه این تغییرات تدریجی منظورمند، در نهایت به جهشی می‌انجامد که در ذات آن خشونت نیست، مگر اینکه برخی سد راه آن شده و برای جلوگیری از آن دست به تعدی و تجاوز زنند که در نتیجه وظیفه دفاع به وجود می‌آید.

آقای صدری احیاگری را نقد کرده‌اند، درحالی‌که انبیا، محی‌الدین بوده‌اند و برای پاکسازی دین از خرافات ظهور کرده‌اند. طبیعی است که احیا به اصلاح خواهد انجامید، مگر آنکه برخی موانع منجر شوند که تحول، به صورت انقلابی به‌بار بنشیند. برای نمونه مرحوم مصدق، ملی‌شدن نفت را در کادر قانون‌اساسی مشروطیت انجام داد، اما به دلیل اینکه انگلیس، منافع بادآورده زیادی را از دست می‌داد، واکنش‌هایش کودتایی و ارتجاعی بود. شاید بتوان گفت که نهضت ملی انقلابی به‌بار نشست. جنبش دوم خرداد ۷۶، یک جنبش اصلاحی بود و احیای قانون‌اساسی و قانون‌گرایی محسوب می‌شد، اما واکنش‌ها در برابر آن به حدی بود که آن را انقلابی قلمداد و هر ۹ روز، یک بحران ایجاد کردند.

احیاگری یا اصلاح‌گری؟ - ۳

جاده رفرم دینی به سراب ختم نمی‌شود

گفت‌وگو با دکتر سروش دباغ



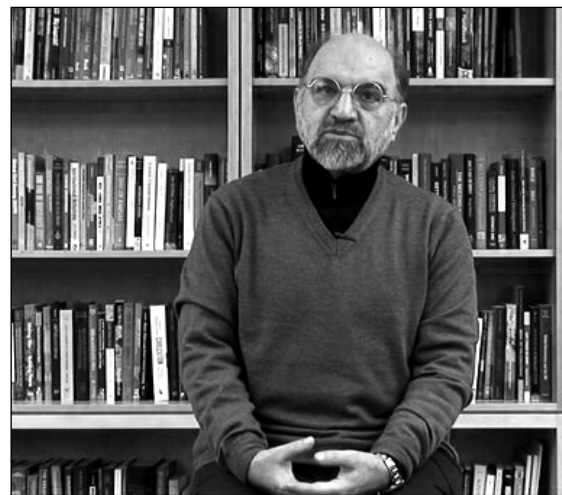
با تقریر ایشان از مسئله متفاوت است.

چنان‌که می‌دانید استفاده از واژه احیا در بحث‌های روشنفکرانه و نواندیشانه پیشینه دیرینه‌ای دارد. در قرن پنجم هجری قمری امام محمد غزالی کتابی تحت عنوان احیای علوم دین نوشت. او این کتاب را ناظر به احیا و زنده کردن علوم دینی و مشخصاً اخلاق نوشت؛ اخلاقی که معتقد بود در زمان او به محاق رفته و فقه آن‌قدر برجسته شده که باید مجدداً از احیای علوم دینی سراغ گرفت. مستحضرید که چند قرن بعد، فقیه شیعی، ملا محسن فیض کاشانی کتابی در چند مجلد نوشت تحت عنوان «المحججه الیضاء» و در آن کوشید که به تقریر و صورت‌بندی سخنان امام محمد غزالی در عالم تشیع پردازد و از احیای علوم دین سخن بگوید. این را مثال زدم تا توضیح دهم که اگر احیا از سنخ کارهای امام محمد غزالی باشد، بعید می‌دانم دکتر صدری معتقد باشد که این سنخ کارها سراب‌گونه است و راهی به دهی نمی‌گشاید، زیرا غزالی درد دین داشت و عالم دینی بود و باور داشت که برخی از جوانب دین مغفول واقع شده و مشخصاً در این میان علم اخلاق در مقابل فقه مظلوم واقع شده، از این رو کوشید آن را احیا کند. ملاحظه می‌کنید که این امر، یک تلقی از احیاگری دینی است.

معنایی که اقبال لاهوری در کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* از احیا و بازسازی فکر دینی مراد می‌کند، متفاوت با تلقی امام محمد غزالی و ملا محسن فیض کاشانی از مقوله احیاگری دینی بود. اجازه بدهید پیش از آنکه به اقبال پردازیم،

■ آقای دکتر صدری در مقاله «اصلاح دینی و تابش اندیشی» اقبال لاهوری» یک نوع دوگانه‌سازی کرده‌اند میان احیا و اصلاح. و به نوعی احیا را در مقابل اصلاح قرار داده‌اند. گفته‌اند اصلاح یک راه بی‌ادعایی است که به هر حال با فراز و نشیب و کم و کاست راه را پیش می‌برد و به سرمنزل مقصود می‌رساند و نمونه موفق آن هند و مسلمان‌های هند هستند و احیا یا بازسازی، سرایی است که هزینه‌های هنگفت اجتماعی در پی دارد. مقدمتاً سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا واقعاً این صورت‌بندی از احیا و اصلاح از دل آثار اقبال و دکتر سروش درمی‌آید و اصلاً می‌شود خط مرز روشنی بین احیا و اصلاح کشید به این صورت که گفت اصلاح تقابلی دارد با احیا و اگر کسی پروژه‌اش پروژه اصلاح باشد دیگر نمی‌تواند هدفش احیا باشد و یا می‌توان رابطه دیگری بین اینها برقرار کرد؟ در آثار و اندیشه‌های اقبال لاهوری و دکتر سروش چه نسبتی بین اصلاح و احیا می‌بینیم؟

□ به نام خداوند. بحثی که دوست عزیز، دکتر صدری در مقاله مورد اشاره مطرح کرده‌اند، در بعضی از کارهای دیگرشان مسبوق به سابقه است. چنان‌که در می‌یابیم، کار ایشان بیشتر صبغه جامعه‌شناختی دارد و با عنایت به آثار و نتایجی که بر طرح برخی از ایده‌ها مترتب است و دادوستد و دیالوگی که این ایده‌ها با متدینان و نهادهای دینی جامعه برقرار می‌کند، سخن می‌گویند. نگرش من سوبه تاریخی و معرفت‌شناسانه پرننگ تری دارد و



دکتر عبدالکریم سروش

در کار روشنفکرانه، شخص باید ملتزم به قواعد بازی باشد. به قول فیلسوفان، «اخلاق باور» را رعایت کند و ادله‌ای که اقامه می‌کند تناسبی با مدعیاتش داشته باشد. اما این داوری درباره فرآورده‌های معرفتی و روشنفکرانه، امری پسینی - تجربی است و نه پیشینی. داوری در این باب را نمی‌توان به شکل پیشینی صورت داد؛ بلکه باید داوری را به عقل جمعی وانهاد. در عین حال نگاه تجربی - تاریخی به ما می‌گوید که جامعه علمی و دینی، برخی از ایده‌ها و آثاری را که خیلی غیرارتدوکس اند، پس می‌زند و این جستارها در میان مدت و بلندمدت جایی باز نخواهند کرد.

به آثار عبدالکریم سروش اشاره‌ای کنم تا بحث‌مان روشن‌تر شود.

سروش درباره احیاگری دینی کم سخن نگفته است، خصوصاً کارهای اولیه ایشان نسبت وثیقی با احیاگری دینی دارد. او مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری را در سلسله احیاگران نامیده و مقدم بر آنها سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری را در این نحله قرار می‌دهد. طباطبایی و مطهری از نظر ایشان بیشتر به خلوص دین می‌پرداختند. کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» حاوی پاورقی‌های مبسوطی است به قلم مطهری بر اصل کتاب که توسط مرحوم طباطبایی نوشته شده است. این کتاب در مقام نقد و نقض مدعیات مارکسیستی نوشته شده و یک کار متکلمانانه است. مطهری در این اثر و همچنین در آثاری نظیر علل گرایش به مادپرستی، متکلمی است که به دفع شبهات همت می‌گمارد. سروش، در مقابل مطهری و طباطبایی و محییانی از این دست، بازرگان و شریعتی را در زمره محییانی به حساب می‌آورد که بیشتر در اندیشه توانایی دین در جهان جدید بودند و دل‌مشغول توانا معرفی کردن دین در روزگار کنونی. مشخصاً در یادنامه‌ای که سروش درباره مطهری در اوایل انقلاب، منتشر کرد می‌توان این نگرش احیاگرانه را به خوبی رصد کرد؛ همچنین در کتاب «تفرج صنع». وقتی به نیمه دوم دهه شصت پای می‌گذاریم، رفته رفته بسامد تعبیر احیاگری، بدین معنا، در آثار سروش کمتر می‌شود و واژه روشنفکری جایگزین آن می‌گردد. کتاب روشنفکری، رازدانی و دینداری و مفهوم «روشنفکری دینی» که از برساخته‌های سروش است، به این دوران تعلق دارد. تفاوت میان احیاگر و روشنفکر در نظام معرفتی سروش از این قرار است که روشنفکر دینی بر گسست معرفتی میان جهان قدیم و جهان جدید پای می‌نهد و کسی است که درد دین دارد و دل‌مشغول وضعیت دینداری در جهان جدید است؛ در عین حال با مقومات جهان جدید، به قدر طاقت بشری آشناسد و با عنایت و تسلطی که بر هر دو گفتمان سنت و مدرنیته دارد به بازخوانی انتقادی سنت در جهان رازدایی شده کنونی همت می‌گمارد. این به نحو ملخص، تلقی سروش از روشنفکری دینی و کار و بار روشنفکرانه در جهان کنونی است و تفاوت آن با احیاگری دینی عبارت از این است که احیاگر دینی لزوماً و نه ضرورتاً، با آموزه‌های جهان جدید آشنا نیست و از آن منظر به امور نظر نمی‌کند، از این رو مطهری در در زمره روشنفکران دینی قلمداد نمی‌شود؛ اما شریعتی و اقبال لاهوری جزو روشنفکران دینی به حساب می‌آیند. این ترمینولوژی، ترمینولوژی سروش است و بسته به معنایی که ما از واژگان مراد می‌کنیم، باید جغرافیای بحث را مشخص کنیم.

مطابق با نگرش سروش، کار اقبال در کتاب

The Reconstruction of Religious

Thought in Islam یک کار روشنفکرانه

است؛ البته می‌دانید ترجمه دقیق عنوان آن کتاب «بازسازی فکر دینی» است، نه «احیای فکر دینی». احیای فکر دینی معادلی بود که مرحوم احمد آرام بر عنوان این کتاب نهاد؛ اما تعبیر انگلیسی کتاب ناظر به «بازسازی» فکر دینی است، نه «احیاء» آن. به نظر من اگر از تعبیر «بازسازی» در ترجمه عنوان کتاب اقبال استفاده کنیم، دقیق‌تر است. معنایی که از کار روشنفکرانه مراد می‌کنم و مد نظر سروش است، با واژه «بازسازی» تناسب و تلائم بیشتری دارد. این معنا از کار روشنفکرانه کم و بیش، معادل همان معنایی است که صدری از مفهوم احیای مراد می‌کند.

اگر این توضیحات محل نزاع را تقریر کرده باشد، تصور می‌کنم کار روشنفکرانه ناظر به گسست معرفتی میان جهان جدید و جهان قدیم است و صرفاً دل‌مشغول احیای دین نیست؛ احیایی که ناظر به جوانب مغفول سنت دینی است و چنانکه دیدیم، از غزالی و فیض کاشانی نسب می‌برد. بر این باورم که در این میان باید بیشتر دل‌مشغول «فرایند» باشیم تا «فرآورده». فکر نمی‌کنم بتوان در اینجا فهرستی از معیارهای پیشینی بدست داد تا پیشاپیش بدانیم دین‌پرایی یا بازخوانی و بازسازی انتقادی سنت دینی به چه نتایجی منتج می‌شود و به خاطر آن نتایج، کار روشنفکرانه را به معنایی که عرض می‌کنم، فرو نهمیم و به تعبیر دکتر صدری، به «اصلاح دین» بپردازیم. شخصاً تقابلی میان احیاگری دینی و اصلاح‌گری دینی، در معنایی که دکتر صدری به کار می‌برد، نمی‌بینم و علی‌الاصول با احیاگری دینی به روایت صدری که معادل است با روشنفکری دینی و بازسازی دینی به نزد اقبال و سروش، هم‌دلیم.

البته در کار روشنفکرانه، شخص باید ملتزم به قواعد بازی باشد. به قول فیلسوفان، «اخلاق باور» را رعایت کند و ادله‌ای که اقامه می‌کند تناسبی با مدعیاتش داشته باشد. اما این داوری درباره فرآورده‌های معرفتی و روشنفکرانه، امری پسینی - تجربی است و نه پیشینی. بگذارید از تاریخ روشنفکری معاصر مثالی بزنم تا عرایض روشن‌تر شود. کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش، اکنون در عرصه روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی بدل به کار کلاسیکی شده است. حال اگر شما از منظر دکتر صدری به این قضیه نگاه کنید، با ترمینولوژی ایشان کتاب «قبض و بسط» یک کار احیاگریانه است یا اصلاح‌گریانه؟ با ترمینولوژی دکتر سروش یک کار روشنفکرانه است. ممکن است کسی که دل‌مشغول پروژه اصلاح به معنایی که مدنظر دکتر صدری است باشد، بگوید ایده‌های قبض و بسطی نباید طرح می‌شد؛ چون آثار و نتایج نامنتظر و ناخوشایندی از نظر دینداران بر آن مرتب

است و ایشان را می‌آزارد؛ به قول ایشان بازسازی ای است که ممکن است سر از سراب در آورد. این مواجهه متضمن نوعی نگاه پیشینی به مقولهٔ احیاءگری و اصلاح‌گری دینی است. تصور من این است که داوری در این باب را نمی‌توان به شکل پیشینی صورت داد؛ بلکه باید داوری را به عقل جمعی وانهاد. نگاه تجربی - تاریخی به ما می‌گوید که زمان می‌برد تا جامعه علمی و دینی، برخی از ایده‌ها و آثار نامتعارف و شاذ را هضم کند؛ عموماً این جستارها در میان مدت و بلند مدت جایی در میان مخاطبان باز خواهند کرد.

اگر بخواهیم برای اصلاح‌گری دینی ملاک‌های پیشینی و سابق بر تجربه به دست دهیم، لازمه این سخن آن است که بگوییم از اینجا به بعد و درباره فلان و بهمان مسئله مشخص، بهتر است کسی نیندیشد یا اگر اندیشید، نگویید؛ چرا که نامتعارف است، چرا که ممکن است عده‌ای را برنجانند، چرا که به قول مخالفان سقراط ممکن است نظم مدینه را به هم بریزد. به نظر من، اگر امور بدین نحو در جامعه ایران پیش می‌رفت، برخی از کارهای مهمی که در چند دهه اخیر، کاروان اندیشه دینی را به پیش برده نباید منتشر می‌شد. اما اگر ما بخواهیم ملاک و محک تجربی برای این امر در نظر بگیریم، باید این کار به نحو پسینی صورت گیرد. اجازه دهید باز مثالی بزنم. «آرامش دوستدار» کتابی دارد تحت عنوان درخشش‌های تیره. تصور نمی‌کنم کسی با این سخن که این کتاب متضمن نقد بنیادین نگرش دینی و آموزه‌های ادیان ابراهیمی است، مخالف باشد. حال، چه ایشان را از انتشار این کتاب منع می‌کردیم، چه نمی‌کردیم - به خصوص در این جهان تکنولوژیک که اساساً منع کردن کسی از انتشار آثار خود وجهی ندارد و تأثیر یک جستار و فرآوردهٔ معرفتی، امری تاریخی - پسینی است؛ اهمیت و تأثیر این کتاب همان است که اکنون پدیدار شده. تصور نمی‌کنم نشر این اثر چندین مؤثر واقع شده و جامعهٔ دینی و فکری ایران معاصر خیلی از آن متأثر شده باشد. این سخن داوری‌ها و ارزیابی‌ها علی‌الاصول به نحو پسینی به دست می‌آید و می‌توان درباره آنها بحث و گفتگو کرد.

با در نظر گرفتن نکات فوق، با دوگانهٔ اصلاح/ احیاءمدلی ندارم؛ چرا که تصور می‌کنم دو پروژهٔ بازسازی (احیاء) و اصلاح دینی دست در دست هم پیش می‌روند و قضاوت درباره توفیق و رهگشایی پروژهٔ بازسازی و رفرم دینی، امری پسینی - تجربی است نه امر پیشینی و تفکیک میان این دو چندان کمکی به صورت‌بندی بحث نمی‌کند. کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* یک کار روشنفکرانه است یا به تعبیر دکتر صدری یک کار احیاءگرانه؛ در عین حال تصور نمی‌کنم که در تقابل با فعالیت اصلاح‌گرانه باشد. علاوه بر این، به تعبیری که شما به درستی از

نوشته دکتر صدری آوردید، در یک جامعه، میان نهادها و ایده‌ها یک رابطهٔ دیالکتیکی برقرار است. فکر می‌کنم در کار ایشان عنایت به نقش نهادها و نگاه جامعه‌شناختی پررنگ‌تر از تحولاتی است که در عرصه نظر و معرفت رخ می‌دهد. چنانکه در می‌یابم، باید دل‌مشغول رابطهٔ دیالکتیکی میان این دو با یکدیگر بود، اما در عین حال مدد گرفتن از دوگانهٔ اصلاح/ احیاء در این میان، چندان رهگشا نیست، چرا که برای قضاوت‌های پسینی - تجربی چندان جایی در نظر نمی‌گیرد.

برای اینکه عرایضم را روشن‌تر کنم برمی‌گردم به مثال کتاب «قبض و بسط». ۲۵ سال از طرح ایده‌های «قبض و بسط» می‌گذرد؛ ایده‌هایی که مطابق با تقسیم‌بندی دکتر صدری احیاءگرانه بود. شما ببینید بخش معتابیهی از مخالفان آن روزهای دکتر سروش و مخالفان این گفتمان روشنفکرانه، امروزه از همان ادبیات استفاده می‌کنند؛ از قرائت‌های مختلف از دین یاد می‌کنند؛ از اینکه ما تا مفروضات پیشین خود را منتقح نکنیم، نمی‌توانیم دین را بفهمیم. یادم هست چند ماه پیش مناظرهٔ بین آقای مهدی نصیری، مدیر مسئول سابق کیهان با حجت‌الاسلام غروی‌ان از شاگردان آیت‌الله مصباح را نگاه می‌کردم. نصیری می‌کوشید در مقام نقد عرفان و فلسفه سخن بگوید و غروی‌ان هم مدافع فلسفه اسلامی بود. در مقام نقد مدعیات نصیری، غروی‌ان این سخن را تکرار می‌کرد که چه اشکالی دارد اگر فلان فقیه یا محدث در ک خود را در باب حقیقت توحید یا معاد بیان کرده‌اند، در عین حال، فلان فیلسوف و عارف نظیر ملاصدرا یا ابن عربی نیز در ک و تلقی خود از توحید را طرح کرده‌اند؛ هر دوی این‌ها مسلمانند و به دو قرائت از اسلام باور دارند. برایم جالب بود که ادبیاتی در این بحث از سوی حجت‌الاسلام غروی‌ان بکار گرفته شده بود که بیست و اندی سال پیش همفکران و هم‌لباسان ایشان با آن در پیچیده بودند. اگر بنا بود به تعبیر دکتر صدری از تقابل اصلاح و احیاء سخن بگوییم و بر جستارهای اصلاح‌گرانه تأکید کنیم، بهتر بود ایده‌های «قبض و بسطی» طرح نمی‌شد. اما حال که طرح شده، داوری پسینی - تجربی ما این است که طرح این ایده‌ها، سطح مباحث دینی در میان ما را ارتقا بخشیده، به نحوی که منتقدان سابق، امروزه از این ایده‌ها استفاده می‌کنند. مطابق با تلقی دکتر صدری، اگر در آن زمان بودیم، طرح این ایده‌ها به تعبیر ایشان صبغهٔ احیاءگرانهٔ پررنگی می‌داشت و احیاناً بهتر بود طرح نشود. اما امروزه می‌بینیم که این کار هم صبغهٔ احیاءگرانه داشته و ناظر به بازسازی فهم ما از دیانت بوده و هم سوبهٔ اصلاح‌گرانه؛ یعنی رادیکال نبوده است. عنایت داشته باشید، نمی‌گویم که نمی‌توان به نظریه «قبض و بسط» علی‌الاصول نقدی وارد کرد و آن را بازسازی مجدد کرد؛ باید در فضای روشنفکرانه و معرفتی، آن

با دوگانهٔ احیاء/اصلاح موافقت ندارم. به نظرم، داوری و تأمل درباره «رفرم دینی» یک امر پسینی است نه پیشینی. البته باید به همه هشدار و انذار داد که توجه کنند و به قواعد بازی عقلانی ملتزم باشند. حساسیت‌های جامعه دینی را هم مد نظر قرار دهند، ایده‌های شان را با ظرافت‌هایی طرح کنند، ولی بیش از این نباید جلو رفت؛ چرا که متضمن در غلتیدن به «استدلال شیب لغزنده» خواهد بود؛ چرا که بدینجا می‌رسی که برای پاسداشت اصلاح‌گری دینی، افراد از طرح ایده‌های شان منع می‌شوند یا دچار خودسانسوری می‌گردند.

بحث را پی گرفت و پیش برد. عرضم این است که دوگانهٔ اصلاح و احیاء وافی به مقصود نیست و تمام جستارهای روشنفکرانه و دین پژوهانه را به نیکی تبیین نمی‌کند.

چنانکه آوردم، با دوگانهٔ احیاء/اصلاح موافقت ندارم. به نظرم، داوری و تأمل درباره «رفرم دینی» یک امر پسینی است نه پیشینی. البته باید به همه هشدار و انذار داد که توجه کنند و به قواعد بازی عقلانی ملتزم باشند. حساسیت‌های جامعه دینی را هم مد نظر قرار دهند، ایده‌های شان را با ظرافت‌هایی طرح کنند، ولی بیش از این نباید جلو رفت؛ چرا که متضمن در غلتیدن به «استدلال شیب



طرح از توکا نیستانی

است بسیاری از ایده‌های شاذ طرح نشوند. علاوه بر مشکل «استدلال شیب لغزنده»، به نظر می‌رسد در صورت‌بندی ایشان، تأثیر متقابل میان ایده‌ها و نهادها که خودشان از قول وبر طرح می‌کنند، نهایتاً کم‌رنگ می‌شود؛ چرا که در تحلیل ایشان، نهادها خیلی پررنگند و نقش ایده‌ها کم‌رنگ است. ایشان می‌گویند ما نباید «تابش اندیش» باشیم بدین معنا که فکر کنیم، فقط طرح ایده‌ها موتور محرک جامعه است؛ البته این سخن درستی است. اگر ما فکر کنیم که فقط طرح ایده هاست که امور را در جامعه پیش می‌برد، به خطا رفته‌ایم. جامعه ارگانیزم پیچیده و تو بر تویی دارد و اصناف علل و عوامل غیر معرفتی نظیر نحوه معیشت مردم، سواد عمومی، مؤلفه‌های روانشناختی و اقلیمی... در پذیرش یا رد ایده‌ها در یک جامعه تأثیر دارد. این گونه نیست که اگر ایده‌ی درستی طرح شود، حتماً جا خواهد افتاد و موجه انگاشته خواهد شد. خیر! در طول تاریخ هم دیده‌ایم که برخی از ایده‌ها پس از دهه‌ها و سده‌ها، موجه انگاشته شده و بر مسند تصویب نشسته‌اند. پس اگر از این سمت ما نباید به این دام بیفتیم که همه چیز به ایده بازمی‌گردد و باید از رابطه دیالکتیکی بین ایده‌ها و نهادها سخن بگوییم، از آن سوی بام هم نباید بیفتیم.

در صورت‌بندی دکتر صدری بیش از حد بر روی نهادهای دینی تأکید می‌رود و نقش آفرینی ایده‌ها کم‌رنگ می‌شود. اگر رابطه دیالکتیکی و تعامل بین نهادها و ایده‌ها مهم است که البته مهم است و اگر کسانی از منظر فلسفی و معرفت‌شناسانه به نحوی سخن می‌گویند که صرف طرح ایده‌ها، تحولات اجتماعی را پدید می‌آورد، بر خطا هستند؛ از آن سو هم باید اهمیت و نقش آفرینی ایده‌ها به حساب آیند. این تعامل دوسویه است؛ یعنی باید به طرح ایده‌ها مجالی بدهیم؛ در این تعامل پاره‌ای از اتفاقات رخ می‌دهد. اگر به‌رغم مخالفت‌های اولیه، ایده‌های قبض و بسطی سرورش طرح نمی‌شد، بعد از بیست و اندی سال نمی‌دیدیم که مخالفان پیشین این ایده‌ها به زبان خودشان همان ایده‌ها را به کار ببرند؛ البته، ایشان هم لزوماً نمی‌گویند که این ایده‌ها را از که گرفته ایم؛ اما کسی که نگاه تحلیلی- تاریخی به امور دارد، می‌تواند به راحتی دریابد این ایده‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرند و تعامل میان ایده‌ها و نهادها را به عیان ببیند.

■ **در ارتباط با همین ارزیابی پسینی که شما می‌فرمایید که به هر حال نتایج یک کار روشنفکرانه یا احیاگرانه را باید به شکل پسینی مورد سنجش قرار داد و بعد داوری کرد، آقای دکتر صدری در مقاله‌شان به نظر می‌رسد در مورد اقبال همین کار را انجام داده‌اند یعنی ناظر به تفکرات اقبال و رویکردی که نسبت به احیاگری و بازسازی داشته گفته‌اند همین تفکرات منجر شد به**

لغزنده» (slippery slope argument) خواهد بود؛ چرا که بدینجا می‌رسیم که برای پاسداشت اصلاح گری دینی، افراد از طرح ایده‌های خود منع می‌شوند یا دچار خودسانسوری می‌گردند. به تعبیر دیگر، اگر از این دوگانه‌ها آغاز کنیم، بسیاری از این ایده‌های مناقشه‌برانگیز و بحث‌انگیز در تقسیم‌بندی دکتر صدری، کاری احیاگرانه قلمداد می‌شوند و بهتر است طرح نشوند.

می‌دانم که چنین ساز و کاری مدنظر ایشان نیست، اما لازمه منطقی این دوگانه و در اندیشه به‌دست دادن ملاک و محک‌های پیشینی برای دین اندیشی و احساس خطر کردن نسبت به طرح ایده‌های نامتعارف، تمسک جستن از استدلال شیب لغزنده است؛ گویی روی یک سطح شیبدار آرام آرام پایین می‌آییم و ناگهان سر می‌خوریم تا به انتهای سطح شیبدار برسیم، از این رو بهتر

حمایت ایشان از تجزیه هندوستان و تشکیل کشور مستقل پاکستان، بخشی از نامه آقای اقبال به محمدعلی جناح را آورده و گفته‌اند این طرز تفکر نهایتاً منجر به تشکیل کشوری به نام پاکستان شد که در فقر و فلاکت و انواع درگیری به سر می‌برد و روی دموکراسی به خود ندیده است. اما مسلمانانی که در هند باقی ماندند در مقایسه با پاکستان زندگی مرفه‌تر، کم‌دغدغه‌تر و راحت‌تری داشته‌اند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا واقعا بر مبنای یک تصمیم سیاسی که یک متفکر می‌گیرد می‌شود کل نظام و پروژه فکری‌اش را زیر سؤال برد؟ در واقع ارتباط بین یک تصمیم‌گیری و جهت‌گیری سیاسی با کلیت نظام فکری در چه حدی است؟ به هر حال هر کسی ممکن است در طی زندگی فکری خود، گاه در نقاط عطفی در مسائل سیاسی تصمیم‌گیری‌هایی کند که بعداً اشتباه از آب درآید. شاید بتوان تصمیم اقبال برای تشکیل کشور پاکستان را مثال زد. اما آیا می‌توان با استناد به همین یک کش سیاسی، کلیت کار اقبال را تحت عنوان اینک احیاگرانه و بازسازانه است و این بازسازی ضرورتاً به همین نتیجه منجر می‌شود، زیر سؤال برد؟

□ من در ارتباط با تجزیه هند و تشکیل کشور پاکستان اطلاعات زیادی ندارم که بخواهم به صورت تخصصی در آن وارد شوم. اما به طور کلی، ربط منطقی این دو مقوله را به درستی در نمی‌یابم؛ یعنی اگر اقبال از تجزیه هند دفاع کرده و در عمل در راستای تجزیه هند گام برداشته و از مناسبات میان مسلمانان و هندوها به نحو اصلاحی دفاع نکرده و یا به آن مبادرت ننموده، این امر چه ارتباط ارگانیک و منطقی با طرح ایده‌های احیاگرانه در قلمرو دین به تعبیر دکتر صدری دارد؟ آن قدر که می‌فهمم و اطلاع دارم، تجزیه هند، تصمیم غلطی بود که کشته‌های فراوانی بر جای گذاشت و نزاع‌های خونینی را پدید آورد و درد و رنج مردمان این خطه را صدچندان کرد. اگر بخواهم رای خود را درباره این سنخ مناسبات بگویم، همچنان که با مداخله نظامی در قالب اقدامات بشردوستانه، علی‌الاصول مخالفم و فکر می‌کنم در جهان پیچیده کنونی این حرکت‌ها آثار و نتایج دهشتناکی به بار می‌آورد؛ چنانکه در سال‌های اخیر در افغانستان و عراق و لیبی و سوریه نتایج تلخ و دردناک و ویرانگر آن را به عیان دیده ایم؛ با تجزیه هم مخالفم و تصور نمی‌کنم که امر موجبی باشد؛ نمونه تلخ آن هم تجزیه هند است. با این قضیه همدلیم و اقبال لاهوری هم در این تشخیص و تصمیم سیاسی خود به نظر خطا کرده، اما ارتباط منطقی این جهت‌گیری سیاسی را با پروژه

دین پژوهانه احیاگرانه اقبال درست در نمی‌یابم. خلاصه کنم. پاسخ من دو بخش دارد. اولاً از پروژه احیاگرانه اقبال - یا روشنفکرانه به تعبیر سروش چنانکه به تفصیل آمد - دفاع می‌کنم و با آن همدل و تفکیک میان دو گانه احیا/اصلاح را چندان رهگشا نمی‌دانم و فکر می‌کنم باید به نحو پسینی درباره کار و بار رفرمیستی در عرصه دیانت سخن گفت. دوم اینکه ارتباط ارگانیک و منطقی ای میان این دو مقوله نمی‌بینم. به فرض که اقبال خطا کرده، ولی چرا این تصمیم غلط باید از نتایج منطقی احیاگری به روایت دکتر صدری انگاشته شود؟ و چرا باید دست به تأمل و بازنگری و تجدیدنظر در ایده‌های احیاگرانه اقبال زد؟

■ به عنوان مصداقی از جهت‌گیری احیاگرانه کار دکتر سروش، از قول ایشان نقل شده که «مهدویت ذاتاً متنافر با دموکراسی است». طبعاً این گزاره بدان معناست که در جامعه‌ی شیعی ایران، یا باید مهدویت را کنار نهاد یا دموکراسی را. بنده شخصاً کم و بیش دکتر سروش را دنبال می‌کنم اما نمی‌دانم که این گزاره از کجا نقل شده و دکتر صدری هم آدرسی نداده‌اند. البته در ابتدای مقاله‌شان گفته‌اند که من صحبتیم ناظر به دو سخنرانی دکتر سروش تحت عناوین «اقبال و مهدویت» و «اقبال و خاتمیت» است. اکنون سؤال این است که آیا گزاره مربوط به همین شکل از سوی دکتر سروش نقل شده و چنانچه نقل شده بیشتر در مورد دلالت‌های این گزاره توضیح بفرمایید.

□ این بحث به اواسط دهه هشتاد شمسی بر می‌گردد؛ سخنرانی دکتر سروش در پاریس با عنوان «مهدویت و دموکراسی» و پس از آن هم مکاتباتی که میان ایشان و حجت‌الاسلام سعید بهمن‌پور انجام شد. در مورد «مهدویت ذاتاً متنافر با دموکراسی است»، بعید می‌دانم ایشان چنین تعبیری به کار برده باشد. چنانکه در می‌یابم، دغدغه دکتر سروش در آنجا، اولاً و بالذات یک دغدغه الهیاتی است؛ و ناظر به ربط و نسبت میان مهدویت و خاتمیت. ایشان در پاریس و پس از آن در مکاتبات قلمی با حجه الاسلام بهمن‌پور دلمشغول صورت‌بندی ایده مهدویت است به نحوی که متضمن نفی خاتمیت نباشد؛ در این بحث مهدویت مصداقی است از مفهوم امامت. استدلال ایشان این است که اگر ائمه شیعی از همان پشتوانه‌ای برخوردار باشند که پیامبر گرامی اسلام از آن برخوردار بود و شخصیت امامان پشتوانه سخن‌شان باشد نه اینکه صرفاً در مقام شرح و تفسیر شریعت محمدی باشند، بلکه شخصاً ابداع شریعت می‌کنند و سخنانشان برای دیگران الزام آور باشد؛ لازمه سخن ایشان، به رغم میل شان، فتوا دادن به نقض خاتمیت است. در واقع اگر ائمه به روایت شیعیان، شریعت تازه می‌آورند و

در مقام تشریح بر می‌آیند، باید به نحوی این آموزه الاهیاتی را صورت‌بندی کرد که متضمن نفی خاتمیت نباشد. بنا به صورت‌بندی دکتر سروش از مفهوم خاتمیت در کتاب بسط تجربه نبوی؛ خاتمیت، متعلق شخصیت حقوقی نبی است و بدین معنا پس از نبی کسی نخواهد آمد که شخصیتش پشتوانه سخنانش باشد و سخنانش برای دیگران الزام‌آور باشد. دکتر سروش بر این باور است که تلقی شیعیان غالی از امامت، چنین لوازمی دارد؛ هرچند این امر را بر زبان نمی‌آورند، اما رفتاری که با ائمه می‌کنند و تصویری که از ایشان دارند، با خاتمیت قابل جمع نیست.

در رابطه با مهدویت و نسبتش با دموکراسی، تصور می‌کنم با توضیحاتی که آمد مسئله کم و بیش روشن شده باشد. مدعای سروش این است که این تلقی از امامت و مهدویت، با دموکراسی و درک امروزی ما از ساز و کار دموکراتیک مخالف دارد. حال، اگر بنا داریم ساز و کار دموکراتیک را برگزیم و آن را موجه بینگاریم؛ باید به نحوی مفاهیم امامت و مهدویت را دوباره صورت‌بندی کرد که این ناسازگاری از میان برداشته شود. اگر آن تلقی الهیاتی درباره مفاهیم امامت و مهدویت بازسازی شود، آثار و نتایج نوینی بر آن مترتب خواهد شد، از جمله در فلسفه سیاسی و تقریر مجدد رابطه میان دیانت و سیاست. این ملخص مباحثی است که دکتر سروش در آن سال‌ها طرح کرد. در سخنرانی‌هایی که ذکر کردید، تا جایی که می‌دانم، مطلب تازه‌ای از این حیث طرح نشده است.

در عین حال، تصور نمی‌کنم دکتر سروش ذاتی برای دموکراسی یا مهدویت قائل باشند. در ادامه پاسخ به پرسش‌های پیشین، باید بگویم تأمل درباره نسبت میان امامت و مهدویت و دموکراسی یک کار روشنفکرانه و رفرمیستی است و در جای خود رهگشا و مبارک. چنانکه آوردم، تصور می‌کنم مجال برای طرح این ایده‌ها باید باز باشد و اگر کسانی آنها را ناموجه می‌انگارند، انتقادات خویش را طرح کنند؛ چنان که حجت‌الاسلام بهمن‌پور به دکتر سروش جواب داده و از موضع سنتی و کلاسیک دفاع کرده است. دیگران هم نظاره‌گر این مباحث و مناظره‌های قلمی بوده‌اند و امروزه هم بدان مراجعه می‌کنند. درباره ارزیابی مدعیات طرفین این مسئله الاهیاتی، باید استدلال‌های اقامه شده به وسیله طرفین را بررسی کرد و اتخاذ رأی کرد.

چنانکه آوردم، باید نسبت به طرح این مباحث دینی و الاهیاتی گشوده بود. تأکید بر دوگانه احیا و اصلاح لوازمی دارد که پروژه رفرم دینی را با موانعی دچار می‌کند. می‌دانم دکتر صدری عزیز هم با سخنان بنده همدلند و علی‌الاصول نسبت به طرح مسائل این چنینی گشوده‌اند؛ اما باید میان ترجیح و مشی شخصی و لوازم منطقی مترتب بر

تأمل درباره نسبت میان امامت و مهدویت و دموکراسی یک کار روشنفکرانه و رفرمیستی است و در جای خود رهگشا و مبارک. مجال برای طرح این ایده‌ها باید باز باشد و اگر کسانی آنها را ناموجه می‌انگارند، انتقادات خویش را طرح کنند. می‌شود این نگاه را مد نظر قرار داد و از پاسخ گفتن باکی هم نداشت؛ چنان که حجت‌الاسلام بهمن‌پور به دکتر سروش جواب داده و از موضع سنتی و کلاسیک دفاع کرده است.

یک ایده تفکیک کرد. چنانکه آوردم، استدلال شیب لغزنده در این جا مطرح است؛ به خصوص اگر از تعبیری نظیر «سراب» در این میان مدد گرفته شود که متضمن نوعی ارزش‌داوری هم هست. اگر از من بپرسید که آیا جاده رفرم دینی و طرح ایده‌های شاذ و نامتعارف به سراب ختم می‌شود، می‌گویم خیر و نسبت به آینده، خوشبین و گشوده‌ام. اجازه دهیم که این ایده‌ها طرح شود و به نحو پسینی - تجربی مورد بررسی قرار گیرد. به رابطه دیالکتیکی میان نهادها و ایده‌ها عمیقاً باور داشته باشیم و چندان دلمشغول آثار و نتایج مترتب بر آن نباشیم و به خاطر داشته باشیم که برخی از ایده‌هایی که طرح می‌شوند، به علل و عوامل گوناگون پس زده می‌شوند و قوتی نمی‌یابند و تأثیر چندانی نمی‌گذارند. قضاوت را به تاریخ بسپاریم.

احیاگری یا اصلاح‌گری؟ - ۴

احیاگر و اصلاح‌گرا می‌توانند به یکدیگر پیوندند

گفت‌وگو با دکتر محمود صدری



■ شما در مقاله اول (اصلاح دینی و «تابش اندیشی» اقبال لاهوری) نوعی نسبت تقابل میان دو مفهوم اصلاح و احیا ایجاد کرده‌اید؛ هر چند در پایان مقاله می‌فرمایید «فلاح ما در جمع اصلاح و احیاست نه در تفریقشان» که حاکی از آن است که گویا تنافری میان این دو مفهوم نیست، اما اساس بحث شما بر لاقط تمایز (اگر نگوییم تقابل) این رویکرد در مواجهه با دین در عصر مدرن بنا شده. در مقاله دوم (راه اصلاح) کوشیده‌اید به شکل روشن‌تری بر امکان همراهی احیاگری با اصلاح‌گری تأکید نمایید، اما باز در پایان مقاله می‌فرمایید اصلاح و احیا دو تیپ ایده‌آل و دو سر یک طیف هستند که شاید نمود کامل‌آینی در جهان واقع نداشته باشند، بلکه هر متفکر به یکی از دو سر این طیف نزدیک‌تر هستند. اکنون سؤال این است که آیا این دو مفهوم در ادبیات فکری ایران می‌توانند به این صورت در مقابل یکدیگر قرار داده شوند و در سطحی بالاتر به دو نوع رویکرد متعارض

در مواجهه با حضور دین در جامعه امروز بینجامند؟ به نظر می‌رسد احیا و اصلاح نسبت دیگری در نظرگاه متفکرانی نظیر سیدجمال، اقبال، شریعتی و... داشته باشند و در واقع بتوان نسبت آن دو را این‌گونه صورت‌بندی کرد که اصلاح دینی روشی برای احیای دین است. از این حیث، مقایسه اصلاح و احیا که یکی (اصلاح) در سطح روش است و دیگری (احیا) در سطح ارزش یا هدف یا دستاورد، به نظر قیاسی مع‌الفارق می‌رسد. در اندیشه روشنفکران مذهبی و دینی نیز چنین تمایزی میان احیاگری و اصلاح‌گری دیده نمی‌شود و با جست‌وجویی در آثار

شریعتی، سروش و دیگران می‌توان مشاهده کرد که آنان دو مفهوم احیا و اصلاح را نه در تقابل با یکدیگر که گاه به جای هم به کار می‌برند. از این رو به نظر می‌رسد اساس بحث شما با نوعی اغتشاش مفهومی میان اصلاح و احیا همراه است یا لاقط نسبت میان این دو روشن نیست. سؤال مشخص این است که ممیزه‌ها و خصیصه‌های اصلی دو مفهوم احیا و اصلاح که سبب می‌شود در دو سر یک طیف از رویکردهای دینی در جهان جدید قرار بگیرند کدامند؟ چه نسبتی میان این برقرار است؟ آیا قابل جمع هستند، در تقابل با یکدیگرند یا دارای همپوشانی و رابطه عموم و خصوص من وجه هستند؟

در همین رابطه سؤال دیگری که مطرح است به بخش پایانی مقاله دوم شما (راه اصلاح) بازمی‌گردد که طی آن، آخوند خراسانی، مهندس بازرگان و سعید حجازیان را نزدیک‌تر به سر اصلاح‌گرانه طیف مواجهه با دین در عصر جدید تلقی کرده و سیدجمال، شریعتی و

سروش را نزدیک‌تر به سر احیاگرانه این طیف. این مصداق‌یابی شما نیز جای پرسش فراوان دارد. بفرمایید ملاک‌ها برای ارزیابی مشخص پروژه فکری یک متفکر و انتصاب آن به یکی از دو سر طیف چیست؟

□ همراه با شما، انگشت تأکید بر «تمایز» و نه «تنافر» میان دو سلیقه فکری احیا و اصلاح می‌نهم. در خاورمیانه هر دو اهتمام مسبوق به رویارویی اسلام با مدرنیته غربی می‌باشند، همچنانکه جریان سنت‌پرستانه مخالف این دو نیز واکنشی به همان مدرنیته است. اجازه بفرمایید نخست در این باره توضیح کوتاهی بدهم:

سناریوی جدال مدرنیته با سنت در غرب سه قرن قبل از ظهور آن در جهان اسلام، روی صحنه رفته و با چیرگی مدرنیته و بازسازی دین و سنت غربی ختم به خیر شده؛ در جهان اسلام، اما میدان کارزار وسیع‌تر بوده زیرا مدرنیته همراه با تفکر و تحکم غربی عرضه شده و به سهو یا عمد در معرض اتهام «اجنبی بودن» قرار داشته و مبارزه با استیلای غرب با مبارزه با مدرنیته خلط شده. مدتی طول کشیده که گزینه هوادار مدرنیته و مخالف استعمار و استعمار و استبداد بودن در اذهان جا بیفتد.

حال اگر مدرنیته راهبر جهان خود نه شرقی است و نه غربی، پس چیست؟ اگر مدرنیته را به معنای دقیق جامعه‌شناختی تعریف کنیم در می‌یابیم که مختصات جغرافیایی ندارد. مدرنیته یعنی «تفکیک نهاد‌های (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و دینی) اجتماعی و حیطه‌های حیات (خصوصی و عمومی) انسانی از یکدیگر، تعمق و تخصص روز افزون در هر حیطه و نهاد، و دادوستد مداوم و مفید میان این نهادها و حیطه‌ها». همین و بس. مدرنیته با این تعریف لازمه کارایی؛ هر جامعه پیچیده (با تقسیم کار پیشرفته و نیاز به تخصص روزافزون) است.

شهرنور و مهرماه ۱۳۹۲
چهارم آذرماه
شهرنور و مهرماه ۱۳۹۲

جامعه جهانی و شبکه‌ای امروز نیز ثمره این تفکیک و تخصص و دادوستد است؛ نه امری غریب و نه پدیداری غربی است.

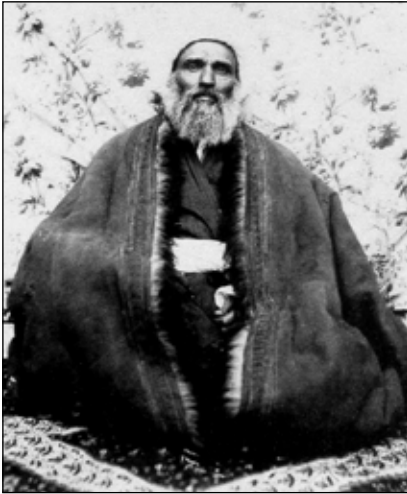
مدرنیته با این تعریف دو گونه هوادار می‌یابد: روشنفکر متجدد که جهان‌شهر است و روشنفکر بومی که دل‌نگران همپای دین و سنت با مدرنیته است.^۱ این دو، همچنانکه گفته‌ام، می‌توانند در تحول جامعه و سازگاری هنجارها و ارزش‌های بومی با دنیای مدرن همراه و همگام باشند. اما تنها نزد روشنفکر بومی است که دو گانه اصلاح و احیا معنا پیدا می‌کند. اصلاح به نیل به آزادی و آبادی با کمترین هزینه ممکن می‌انديشد و احیا به نیل به حقیقت ولو به هر قیمت. هر چند می‌توان گروهی روشنفکران بومی را اصلاحی و دیگران را احیایی قلمداد کرد، حقیقت اینست که نزد اکثر روشنفکران این دو جریان بسان دو جو بیارند که به رود واحدی می‌ریزند. می‌توان تصور کرد که اندیشه احیا نیلی قام و انگیزه اصلاح زرد رنگ است. رود فکری که این دو نهر را در هم می‌آمیزد سبزی می‌زند. تفاوت متفکران را در غلبه رنگ زرد یا نیلی و لذا درجات سبزی رود فکری‌شان می‌توان جست. این رنگ نزد هر متفکری تالافو خاص و یگانه‌ای دارد که با تکوین آرای او در رابطه است. زرد خالص یا نیلی یکدست همان قدر نایاب است که امتزاج مساوی دو رنگ. معمولاً می‌توان تشخیص داد که کدام صرافت در این سبزی جاری چیره است. با این تفسیر است که می‌توان به آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، مرجع بلامنازع شیعیان نگرست که بدون دست‌زدن به هیچ‌یک از جزئیات دین، ردای اصلاح طلبی در بر، «مشروطه» را مشروع و «مشروع» ارتجاعی شیخ فضل‌الله نوری را مغلوب کرد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، اما، با وجود همراهی‌اش با مدرنیته، همواره به بازسازی شریعت اسلام و دستیابی به روح و کنه اسلام اصیل مشغول بود و صادقانه باور داشت که اگر اسلام «حقیقی» روی بنماید مسلمین را از ذلت استعمار و استثمار و استبداد بومی و بیگانه نجات خواهد بخشید.

با همین نگرش، می‌توان تفکر تکثرگرایانه ابوالکلام آزاد (که مورد تأیید قاطبه علمای هند بود) را اصلاحی و اندیشه بازسازانه و تابش‌انگاران اقبال لاهوری را احیایی نامید. آن مسلمان را با هندو در یک محله و یک دهکده و یک شهر می‌خواست و برای رستگاری‌شان تنها چاشنی تحمل و تساهل و تعلیم و تربیت را می‌افزود و این «معمار حرم» اسلامی از نو ساخته شده را علت فاعلی خیزش مسلمانان شبه قاره در قالب دولت یا دولت‌هایی مستقل می‌انگاشت. با همین منطق می‌توان مجموعه نوشته‌های دکتر علی شریعتی را متمایل به احیا دانست و کفه ترازوی اصلاحی کارنامه مهندس مهدی بازرگان را سنگین‌تر از احیا ارزیابی کرد. البته این دو متفکر ایرانی در مسیر مخالف یکدیگر حرکت نمی‌کردند. با این حال تفاوت‌شان

آشکار است. از دکتر علی شریعتی (حتی اگر عمر آن بزرگ کفاف می‌کرد) انتظار نخست‌وزیری نمی‌توانستیم داشته باشیم، اما مهندس مهدی بازرگان را توانستیم در این نقش ببینیم. تأکید می‌کنم این طور نیست که به تعبیر شما، بگوییم: «اصلاح دینی روشی است برای احیای دینی». این دو گونه تفکر دو گونه سلیقه، دو نوع خبرگی فکری هستند که در گروهی از متفکران بر دیگری چیرگی دارند. البته نزد شریعتی انگیزه اصلاحی و نزد بازرگان فکر احیایی هست، اما رود روح شریعتی سبزی جنگلی است و از آن بازرگان سبزی روشن. همین تفاوت را نزد دکتر عبدالکریم سروش و دکتر سعید حجاریان می‌بینیم. تفاوتی را که در اینجا در قالب تمثیلی رنگ‌های سیال بیان کرده‌ام از نزدیک نیز لمس نمودم. تفاوت رویکردها مانند «خواب فرس» است که حتی با نقش‌های یکسان نزد یک گروه از یک سو است و نزد گروه دیگر از سوی دیگر.

باور «حقیقت ولو به هر قیمت» ارزنده است اما هدف «نیل به آزادی و آبادی با کمترین هزینه ممکن» را نمی‌توان فرو نهاد. احیاگر و اصلاح‌گرا می‌توانند به یکدیگر پیوندند. هر قدر این دو از یکدیگر دورتر شوند حاشیه‌های همدلی و همفکری‌شان باریک‌تر می‌شود. نگرانی و دغدغه‌ای که مرا به صرافت نگاشتن این مقالات انداخت لزوم همدلی و همراهی این دو گروه است، بویژه آنکه اهل احیا (بازسازی) به سبب رادیکالیسم تفکرشان، تبعید را خطر کرده و می‌کنند و در آن دیار از حال و هوای بومی و زیربوم‌های فرایند سیاسی درون به دور می‌مانند. سبزی روح‌شان به نیلی می‌گراید. اهل اصلاح در جهت دیگر این طیف سبزی سیر می‌کنند. ای کاش ترعه‌هایی میان این دو شبکه رودخانه‌ای احداث شود و پیوستن آنها در بحر خروشان سبزی ملتی که در آن واحد کهن و نوین، حقیقت‌گرا و واقع‌بین است را ممکن کند.

اجازه بفرمایید برای اینکه ربط استعاره‌ها و ایماژهای فوق را با واقعیت امروز روشن کنم و به گونه‌ای ملموس به اصل مطلب بپردازم، مثالی از اندیشه‌های اخیر دکتر سروش عرضه نمایم: ایشان در سخنرانی دانشگاه سوربن (۲۰۰۶) امامت را ناسازگار با دموکراسی و ملائم با استبداد دینی، و مسبب «رفیق کردن» خاتمیت دانستند؛ در بیانات دانشگاه برکلی (۲۰۱۱) مقام ائمه را نزد شیعه هم‌تراز مقام نبوت خواندند و «هیچ تفاوتی» میان این دو باور قائل نشدند. و در سخنرانی دانشگاه جرج واشنگتن (۲۰۱۳) مهدویت را (از زبان اقبال) باوری عاریتی از آیین زرتشتی و منافی با طبیعت عقلانی و آمل دموکراتیک اسلامی معرفی کردند. حال، صرف‌نظر از منات اصل دعاوی^۲ سؤال این است که هنگامی که ایشان به دو ستون اصلی تشیع: امامت و مهدویت، تبر در دست نزدیک می‌شوند، تشیع را ساختاری از مفاهیم و باورها می‌بینند؛ اما با



آخوند خراسانی

واقعیت خارجی شجره بالنده ۱۵۰ میلیونی شیعه‌ای که خود را «اثنی‌عشری» می‌خوانند و در صحنه‌های محلی، ملی و بین‌المللی حضور دارد، رأی می‌دهد، رای می‌گیرد، غارت می‌شود، شهید می‌دهد، در دو کشور همسایه با دو سیستم سیاسی متخالف حکومت می‌کند و در کشور دیگر بزرگ‌ترین بلوک سیاسی را تشکیل می‌دهد، چه باید کرد؟ به این شیعیان و یا شیعیون (به اصطلاح دل‌نشین جنوبی‌ها که مردم کوچه و بازار را «شیعیون» خطاب می‌کنند) چه باید گفت؟ نیروهایشان را چگونه باید همگرا نمود؟ باورها و آمالشان را چگونه باید هدایت کرد؟ در ایران خودمان بنگریم: آن اصلاح طلبی که برای پیروزی سیاسی‌اش نیازمند تأیید این توده‌هاست، حتی اگر به چنین تفسیری معتقد باشد، نمی‌تواند با شعار ناسازگاری (و به تعبیری «برساختگی») امامت و مهدویت شیعه با عقل استدلالی و مردمسالاری به میدان بیاید، که خود و جریان سیاسی مدافعی‌اش از سوی رقیب به سلفی‌گری و دشمنی با اهل بیت و نفی ضروریات دین و مذهب متهم می‌شود؛ و حتی اگر در محکمه قانون نتوان حکم ارتداد بر او جاری کرد در صحنه سیاسی می‌توان او را خانه‌نشین کرد.

از این رو بود که در پایان آخرین مقاله‌ام گفتم: «فلاح ما در جمع اصلاح و احیا است نه در تفریقشان».

■ مسئله بعدی به معیار شما برای تشخیص

احیاءگری و اصلاح‌گری باز می‌گردد. بر مبنای چه معیاری می‌توان تمایز روشنی میان یک اقدام اصلاح‌گرانه و احیاگرانه نهاد؟ برای مثال به بحث تنافر مهدویت و دموکراسی از قول دکتر سروش اشاره کرده‌اید و تلویحاً این بحث را مصداقی از رویکرد احیاگرانه و احتمالاً خلاف اصلاح‌گری دینی تلقی فرموده‌اید. سؤال این است که با چه معیار و ملاکی می‌توان مشخص کرد یک بحث فکری که توسط متفکری مطرح می‌شود سوبه احیاگرانه دارد یا اصلاح‌گرانه؟ برای مثال آیا به نظر شما بحث دکتر شریعتی درباره انتظار (انتظار، مذهب اعتراض) در نسبت با نگرش دکتر سروش نمی‌تواند نوعی اصلاح‌گری تلقی شود نه احیاگری؟ در این صورت ملاک شما برای تشخیص بحث اصلاح‌گرانه از بحث احیاگرانه چیست؟ آیا هزینه‌های اجتماعی ملاک است؟ (اگر چنین است، آیا مشخص کردن هزینه‌های اجتماعی یک بحث فکری از پیش امکان‌پذیر است؟) آیا نهاد طرح‌کننده ملاک است؟ (برای مثال ممکن است کسی بگوید باید از روحانیان اصلاح‌گرای درون حوزه‌های علمیه حمایت کرد و رویکرد آنها را تقویت نمود).

□ پاسخ بخشی از سؤال‌تان که مربوط به مسئله تشخیص هزینه حرکت احیایی بود را در جواب فوق ذکر کردم. در مورد ملاک‌های تشخیص اصلاح و احیا، شاید بتوان مذاق، یا مشرب فلسفی اندیشه اصلاح (رفرم) را مبتنی بر نوعی «پراگماتیسم» مدرن دانست و محرک فکری احیا (بازسازی) را گونه‌ای «راسیونالیسم» معتزلی. اصلاح به فکر این است که چگونه می‌توان باورها و سنت‌های بومی را (هر چه هستند، هر چه باشند) در جامعه جهانی معاصر «جا انداخت»، یا به تعبیر رساتر «روی ریل انداخت»، به طوری که اصطکاک و تنش آن با سیر و سرعت مدرنیته در جامعه‌ای جهانی به حداقل برساند؛ در این صرافت است که چگونه بخش‌هایی از دین و سنت را که با این سیر مطابقت ندارند حتی الامکان (با تفسیر مجدد) تعمیر کند و یا (تنها در صورت لزوم و با کمترین هزینه) به تغییر آنها کمر برزند. در این مهم نیازمند دستاوردهای احیاگران همدل و همراه خویش است، اما احیا، به فکر بازسازی یا کشف صورت و سیرتی از دین و سنت است که یکدست و شفاف و منطقی و بی‌تعقید و زدوده از اضافات و خرافات باشد. در این هیئت می‌تواند با اصلاح در تعمیر یا تعویض مفصل متناقض با مدرنیته دین و سنت همگرایی داشته باشد، اما اگر به موارد مطمح نظر خویش اطلاق بخشد و چشم از شرایط ملموس سیاسی و فرهنگی برگیرد با حساسیت‌های اصلاح بیگانه می‌شود. البته تنبیه بدون مجامله و شجاعانه

در حقیقت و مبنای تاریخی و سندیت عقاید دینی، به نفسه نیکو، بلکه وظیفه محققین است. اما اگر محقق از کتابخانه و دانشگاه به سیاست روی آورد و با جنبش اصلاحات کشورش همراه شد، همراه با این هجرت تعهدی پذیرفته که او را به ملاحظه نتایج گفتارش هدایت می‌کند. روشنفکر و سیاستمدار «متعهد» نمی‌تواند و نباید بدون پاسخی، هر چند اجمالی، به این سؤال که نتیجه اعمال و گفتارش چه خواهد بود به نوشتن و گفتن پردازد. به عبارت دیگر اخلاق اصلاح و احیای متعهد اخلاق «مسئولیت» است نه اخلاق «غایات نهایی».^۲ برای پاسخ به بخشی از سؤال شما که به نتایج غیرقابل پیش‌بینی نظریه‌ها مربوط می‌شود خوب است دو مقوله را در برابر یکدیگر قرار دهیم: نتایج مرادی و نتایج نامرادی.^۳ هیچ تائبانه‌ای نتایج غیرمرادی رفتار و گفتار خویش را نمی‌داند اما به جهت جهل از نتایج گفتار و رفتارش از اراده کردن، گفتن، یا نوشتن دست بر نمی‌دارد. همه ما در زندگی روزمره و فکری‌مان به حکم فطرت و غریزه اراده می‌کنیم آنچه را می‌توانیم، و به خدا (یا تاریخ) می‌سپاریم آنچه را نامرادی است. از متفکرانمان هم کمتر از این انتظار نداریم. این لادری‌گری غیرمسئولانه‌ای است که کسی از نتایج معقول و محتمل گفتار و رفتارش عاقدانه روی بگرداند و بگوید ما می‌گوییم، بادابادا چون اگر هدفی را قصد هم کنیم ممکن است چیز دیگری از آن بیرون بیاید!^۴

■ مطابق بحث شما، نسبت تجربه تاریخی انبیاء و رسولان با احیا و اصلاح چیست؟ بر مبنای آنچه شما می‌فرمایید تلاش رسول‌الله(ص) برای مقابله با شرک در جامعه جزیره‌العرب را می‌توان مصداق نوعی رویکرد احیاگرانه و تابش اندیش تلقی کرد. مطابق رویکرد اصلاح‌گرانه، پیامبر باید چندخدایی و بت‌پرستی حاکم در جامعه عرب را می‌پذیرفت و سپس در چارچوب همان الزامات، به اصلاح تدریجی بت‌پرستی به سوی توحید و خداپرستی می‌پرداخت. اما تجربه تاریخی پیامبر از همان آغاز بر نفی شرک و بت‌پرستی دلالت دارد. مشابه همین مسئله را در مواجهه موسی(ع) با جامعه مصر و فرعون و مواجهه عیسی(ع) می‌توان مطرح کرد. آیا پیامبران بر مبنای تقسیم‌بندی شما نزدیک‌تر به سر احیاگرانه طیف نیستند؟ این سؤال به ویژه از این جهت مطرح است که در نظریه شریعتی، روشنفکری مذهبی نیز نوعی روش پیامبرگونه تلقی شده است و روشنفکران ادامه‌دهندگان راه انبیاء معرفی شده‌اند.

□ تفاوت احیا و اصلاح، به گونه‌ای که من مطرح کرده‌ام به جهان ملهم و قدسی پیامبران و امامان تسری نمی‌یابد؛ تنها ناظر به شرایط انسان‌های جایز‌الخطایی است که خود را در کشتی به آب انداخته‌شده‌ای می‌یابند و می‌خواهند با شناخت و

تعمیر و بازسازی از درون، سفینه خود را به ساحل نجات برسانند کشتی اسلام ۱۵۰۰ سال پیش به آب انداخته شده و هم اکنون با بیش از هزار میلیون مسافر در دریای پر تلاطم جامعه جهانی شناور است. نگاه من به ایران و منطقه و آنگاه جهان اسلام از این زاویه است.

■ سؤال نهایی به ارزیابی شما از نسبت میان تصمیم‌آقبال در حمایت از تجزیه هند و رویکرد احیاگرانه وی باز می‌گردد. چنانکه می‌دانیم زندگی بسیاری از متفکران ما آمیخته با برخی تصمیم‌های سیاسی بزنگاهی است که از قضا تجربه تاریخی نشان داده که آن تصمیم‌های اشتباه بوده است. هر چند میان تصمیم‌ها و کنش‌های سیاسی و نظام فکری یک انباشتمند نسبتی قابل ارزیابی و بررسی برقرار است، اما این نسبت الزاماً یک به یک نیست، یا به عبارتی نوعی رابطه تعیین‌کنندگی میان آنها وجود ندارد که تصمیم و کنش سیاسی را بر مبنای نوعی تفکر تک‌عاملی (که خود شما با استناد به وبر به نقد آن پرداخته‌اید) نتیجه مستقیم و الزامی نظام فکری یک فرد بدانیم. هر چند شما با استناد به شواهدی نظیر نامه اقبال به محمدعلی جناح کوشیده‌اید نشان دهید که حمایت اقبال از تجزیه هند بر مبنای تحلیل نظری و معرفتی وی بوده است، اما به نظر می‌رسد اتکای به یک شاهد کافی نباشد. می‌توان تصمیم اقبال در حمایت از تجزیه هند را مورد نقد قرار داد، اما برای انتساب ضروری آن به رویکرد فکری احیاگرانه وی شاید نیاز به استدلال و شواهد بیشتری باشد. به عقیده شما چنین نسبت ضروری‌ای میان تصمیم سیاسی اقبال و رویکرد احیاگرانه آن می‌تواند قائل شد؟

□ در مورد تابش اندیشی اقبال و واقع‌اندیشی ابوالکلام آزاد سخن بسیار است. دلالتی که اقبال برای تجزیه هند اقامه کرد در مجموع «ضعیف» تلقی می‌شود. این باور که اسلام ذاتاً با دموکراسی و سوسیالیسم موافق و آیین هندو از این دو بری است، ذات‌گرایانه و از نظر هرمنوتیکی و جامعه‌شناختی ساده‌انگارانه است. تجربه ۶۰ هم‌ساله نشان داده است که هندوها می‌توانند دموکراسی و رونق اقتصادی را تجربه کنند و مسلمانان شبه‌قاره (به‌رغم برتری فرضی دین‌شان) از هر دو محروم مانده‌اند. تجزیه هند نیز در نهایت نه تنها مسلمانان را از هندوها بلکه مسلمانان را از یکدیگر نیز جدا کرد. ۱۷۷ میلیون مسلمان هندی این طرف و ۱۸۰ میلیون مسلمان پاکستانی در طرف دیگر (و بعد هم ۱۵۵ میلیون مسلمان بنگلادشی) نه مسئله مسلمان‌کشی را حل کرد و نه از تعصب هندوان افراطی کاست. البته تجزیه هند را تنها نتیجه تفکر اقبال دانستن، خود تسلیم شدن به تابش اندیشی است. شرایط دشوار

مسلمانان در حزب کنگره هند، شوونیسیم نخبگان هندو، معرکه افروزی انگلیس، و صدها عامل دیگر در کار بودند. هدف من در مقاله قبلی تنها این بود که احیاءگری تابش انگار و خوش بینانه اقبال که می پنداشت اسلام بازسازی شده او می تواند روح ملتی دموکرات و دادگر باشد را نقد کنم و آن را با اصلاح گرایی فروتنانه و عملی ابوالکلام آزاد که اسلام موجود و معمول مسلمین هند را برای آزادی و آبادی کشور کافی می دانست مقایسه نمایم. اتفاقاً تأمل در تفاوت شخصیت و اندیشه های سیاسی اقبال و آزاد یکی از بهترین نمونه های تقابل راسیونالیسم احیاءگری در برابر پراگماتیسم اصلاح طلبی را به دست می دهد. امیدمان این است که در ایران شاهد تکرار چنین رویارویی شخصیت های بزرگ سیاست مان نباشیم. در این شرایط حساس تاریخی وسع آن را نداریم که ذره ای از استعداد های احیایی و اصلاحی خویش را به هرز دهیم.

مرحوم مهندس سحابی چند ماه قبل از فوتشان پیامی برای جمعی از همفکرانشان که طیف احیا و ارسال را در بر می گرفتند ارسال کردند و آنان را مصرانه به همکاری، همدلی و به خصوص همگامی بیشتر دعوت کردند. آن نامه شاید یکی از آخرین وصایای ایشان به یارانشان بود. به آن عمل کنیم.

پی نوشت:

۱. نگاه کنید به مقاله احمد صدیقی در روزنامه شرق (ششم بهمن ۱۳۸۶) تحت عنوان: جنگ حیدری نعمتی: «روشنفکران بومی-جهانشهر یا روشنفکران دینی- لائیک»
۲. نگارنده نیز پاسخی به سخنرانی سوربون ایشان نگاشتم که در «راه های طی شده ۱۸» در سایت جرس موجود است. این مقاله حاوی نقل قول های مستقیم از سخنرانی ایشان است. سخنرانی های دانشگاه جرج واشنگتن نیز

مرا به نگاشتن مقاله تابش انگاری اقبال راغب کرد.

3. Ethics of Responsibility versus Ethics of Ultimate Ends, in Max Weber's "Science as a Vocation".

4. The Paradox of Unintended Consequences.

۵. البته شکی نیست که نتایج نامرادی گاه درست عکس آن چیزی می شوند که نیت فاعل نخستین بوده. مثلاً پاکدینی احمد کسروی بجای نابودی نظام روحانیت سنتی به اصلاح تفکر دینی در حوزه و تقلیل خرافات منجر می شود. ای بسا که بدون انتقاد بی محابای کسروی این اصلاح دفاعی مدت ها به تاخیر می افتاد. در زمان و مکانی دیگر، احیاءگری مخلص و مرتاض مانند جان کالوین قرآنی غلاظ و شداد از مسیحیت به دست می دهد که ناخواسته به تحول در شرایط اقتصادی جامعه و گسترش کاپیتالیسم می انجامد. چه می توان کرد؟

راه اصلاح - ۲

محمود صدیقی

چشم انداز ایران: نکات زیر چکیده ای است از تکمله ای که آقای دکتر محمود صدیقی بر مقاله خود با عنوان «اصلاح دینی و تابش اندیشی» اقبال لاهوری نوشته و طی مقاله جداگانه ای با عنوان «راه اصلاح» منتشر کرده اند.

اصلاح سیاسی چه پیش نیازهای فرهنگی دارد؟

هیچ پیش نیازی نیاز نیست. دوست خوش قریحه ای دارم که در توصیف «خودزنی» فرهنگی ایرانیان این مضمون را کوک کرده: «خاک بر سر ما ایرانی ها که این همه عقده خود کم بینی داریم!». این طور شکایت ها، البته در سطح درد دل خصوصی قابل تحمل است، اما وقتی ظاهر علمی و تحلیلی به خود می گیرد جای چون و چرای بسیار باقی می گذارد. این سخن که ما فرهنگ مان عیب دارد، مثلاً بخیل، بدخیال، خودخواه، مرده پرست، قهرمان پرست، یا خرافه پرست هستیم و بنابراین تا خودمان را درست نکنیم اصلاحات سیاسی بی فایده است، به سه دلیل نادرست است. اول اینکه واحد تحلیل «ما ایرانی ها» به لحاظ تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی مبهم است. کدام خصلت های بومی هستند که همه اقوام کوچک و بزرگ را که زبان رسمی شان فارسی است به لحاظ فرهنگی یک کاسه می کنند؟ تکلیف کردها یا ترک های ایرانی چه می شود؟ اگر از نظر فرهنگی با «ما ایرانی ها» شریکند، اگر «خرده فرهنگ» های ایرانی به شمار می آیند که چرا حکومت های هم زبان و هم فرهنگ آنها در ترکیه و کردستان خودمختار شمال عراق دچار این فلج فرهنگی نیستند و نشان داده اند که توانایی اصلاح سیاسی و پیشرفت اقتصادی دارند؟ چه عنصری باعث این «سرنوشت منحصر به فرد» ایرانی است؟ استعمارزدگی است؟ عادت به استبداد است؟ فرهنگ دینی است؟ اینها که مختص «ما ایرانی ها» نیستند. چیست که خلق و خوی ما را از هندی ها، ترک ها، یا عرب های منطقه فرودست تر کرده است؟ آیا می توان گفت که ما از آنها خودخواه تر یا خرافاتی تر هستیم؟ به چه دلیل؟ با کدام شاهد مثال؟ به چه منظور؟

هر فرهنگی پیش داوری هایی (به طنز یا به جد) درباره عادات و خصایل سایر ملت ها دارد. این باورها، درست یا نادرست، مانع نیل هیچ فرهنگی به آزادی و آبادی نشده و نخواهند شد. در اهمیت خودسازی و تخلص به خصلت پسندیده حرفی نیست، اما نباید در انتظار آن زانوی نومیدی در بغل گرفت و آیه یاس خواند که تا نواقص فرهنگی خود را رفع نکنیم گامی به پیش بر نخواهیم داشت. جستجوی اخلاق والا، شرط نخستین اصلاح نیست از آن رو که بین فرهنگ و سایر ابعاد جامعه (سیاست، اقتصاد، دین) رابطه علی و معلولی نمی توان یافت. در شرایطی که به دنبال پرداخت «کمترین هزینه» برای نیل با اهداف اصلاح هستیم انتظار تحمل هزینه های هنگفتی مانند رنسانس فرهنگی و تغییر اخلاق ملی به عنوان مقدمه آبادی و آزادی مصداق سنگ بزرگ برداشتن است. از سوی دیگر، فراموش نکنیم که ای بسا رذایل اخلاقی که در فقر و فشار شایع می شوند و با نیل جامعه به فراغت و رفاه تخفیف و تسکین می یابند.

اصلاح گرایان کدامند و احیاءگران کدام؟

دو مفهوم اصلاح و احیاء مقولات تجربیدی و به قول وبر «تیپ ایده آلی» هستند. به این معنا که در جهان خارج مصلح خالص و محیی یک دست نداریم. متفکران در امتداد طیفی قرار می گیرند که در آن گروهی به قطب اصلاح و دسته ای به قطب احیاء نزدیکتر هستند. برای نمونه، می توان گفت در عهد قاجار سید جمال الدین اسدآبادی به احیاء و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی به اصلاح نزدیکتر بود. در عهد پهلوی دکتر علی شریعتی به احیاء و مهندس مهدی بازرگان به اصلاح نزدیکتر بود. در زمان ما نیز می توان عبدالکریم سروش را به احیاء (از نوع بازسازی آن) و سعید حجاریان را به اصلاح نزدیکتر دانست.