

دکتر سروش دباغ در گفتگو با چشم‌انداز ایران:

جاده رفرم دینی به سراب ختم نمی‌شود

منبع: مجله چشم‌انداز ایران، شماره ۸۱، شهریور و مهر ۱۳۹۲.

چشم‌انداز ایران: 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 بی ادعایی 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، سرابی است که هزینه‌های هنگفت اجتماعی در پی دارد. سوالی که در آغاز مطرح می‌شود این است که آیا واقعاً این نوع صورتبندی از احیا و اصلاح، از دل آثار اقبال و دکتر سروش در می‌آید و اساساً می‌توان خط مرز روشنی بین احیا و اصلاح کشید؟ به این صورت که بگوییم اصلاح با احیا تقابلی دارد و اگر کسی پروژه اش پروژه اصلاح باشد، هدفش دیگر نمی‌تواند 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؟

دکتر سروش دباغ: به نام خداوند. بحثی که دوست عزیز، دکتر صدری در مقاله مورد اشاره مطرح کرده‌اند، در بعضی از کارهای دیگرشان مسبوق به سابقه است. چنان که در می‌یابم، 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 سویه تاریخی و معرفت‌شناسانه پررنگ تری دارد و با تقریر ایشان از مسئله متفاوت است. چنان که می‌دانید استفاده از واژه احیاء در بحث‌های روشنفکرانه و نواندیشانه پیشینه دیرینه‌ای دارد. در قرن پنجم هجری قمری امام محمد غزالی کتابی تحت عنوان *احیاء علوم دین* نوشت. او این کتاب را ناظر به احیاء 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 «المحجة البيضاء» 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 اینرو کوشید آن را احیاء 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 احیاء 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، به آثار عبدالکریم سروش اشاره‌ای کنم تا بحث‌مان روشن‌تر شود.

سروش راجع به 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 جمال الدین 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 متکلمانه است. مطهری در این اثر و همچنین در آثاری نظیر *علل گرایش به مادیگری*، 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 راجع به 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 آشناست و با عنایت و تسلطی که بر هر دو گفتمان سنت و مدرنیته دارد به بازخوانی انتقادی سنت در جهان راززدایی 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 اینرو، 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 رامشخص 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 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 معنای از کار روشنفکرانه کم و بیش، معادل همان معنایی است که صدوری از مفهوم احیاء 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 دین‌پیرایی 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 نهیم و به تعبیر دکتر صدوری، به «اصلاح دین» پردازیم. مشخصاً تقابلی میان احیاگری دینی و اصلاح‌گری دینی، در معنایی که دکتر صدوری به کار می‌برد، نمی‌بینم و علی‌الاصول با احیاگری دینی به روایت صدوری که معادل است با روشنفکری دینی و بازسازی دینی به نزد اقبال و سروش، هم‌دلم.

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 عرایضم روشن تر شود. کتاب *قبض و بسط* تنوریک شریعت عبدالکریم سروش، اکنون در عرصه روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی بدل به کار کلاسیکی شده است. حال اگر شما از منظر دکتر صدوری به این قضیه نگاه کنید، با ترمینولوژی ایشان کتاب «قبض و بسط» یک کار احیاگرانه است یا اصلاح‌گرانه؟ با ترمینولوژی دکتر سروش یک کار روشنفکرانه است. ممکن است کسی که دلمشغول پروژه اصلاح به معنایی که مدنظر دکتر صدوری است باشد، بگوید ایده های قبض و بسطی نباید طرح می‌شد؛ چون آثار و نتایج نا منتظر و نا خوشایندی از نظر دینداران بر آن مترتب 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 مقوله احیاگری 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 می گوید که زمان می برد تا جامعه علمی و دینی، برخی از ایده ها 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 بگویم از اینجا به بعد و درباره فلان و بهمان مسئله مشخص، بهتر است کسی نیندیشد یا اگر اندیشید، نگوید؛ چرا که نامتعارف است، چرا که ممکن است عده ای را برنجاند، چرا که به قول مخالفان سقراط ممکن است نظم مدینه را به هم بریزد. به نظرم، اگر امور بدین نحو در جامعه ایران پیش می رفت، برخی از کارهای مهمی که در چند دهه اخیر، کاروان اندیشه دینی را به پیش برده نباید منتشر می شد. 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 نمی کنم کسی با این سخن که این کتاب متضمن نقد بنیادین نگرش دینی و آموزه های ادیان ابراهیمی است، مخالف باشد. حال، چه ایشان را از انتشار این کتاب منع می کردیم، چه نمی کردیم - به خصوص در این جهان تکنولوژیک که اساساً منع کردن کسی از انتشار آثار خود وجهی ندارد و تاثیر یک جستار و فرآورده معرفتی، امری تاریخی - پسینی است؛ اهمیت و تأثیر این کتاب همان است که اکنون پدیدار شده. تصور نمی کنم نشر این اثر چندان مؤثر واقع شده و جامعه دینی و فکری ایران معاصر خیلی از آن متأثر شده باشد. این سخن داوری ها و ارزیابی ها علی الاصول به نحو پسینی بدست می آید و می توان درباره آنها بحث و گفتگو کرد.

با در نظر گرفتن نکات فوق، با دوگانه اصلاح / احیاء همدلی ندارم؛ چرا که تصور می کنم دو پروژه بازسازی (احیاء) و اصلاح دینی دست در دست هم پیش می روند و قضاوت درباره توفیق و رهگشایی پروژه بازسازی و رفرم دینی، امری پسینی - تجربی است نه امر پیشینی؛ و تفکیک میان این دو چندان کمکی به صورتبندی بحث نمی کند. کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* یک کار روشنفکرانه است یا به تعبیر دکتر صدری یک کار احیاگرانه؛ در عین حال تصور نمی کنم که در تقابل با فعالیت اصلاح گرایانه باشد. علاوه بر این، به تعبیری که شما به درستی از نوشته دکتر صدری آوردید، در یک جامعه، میان نهادها و ایده‌ها یک رابطه دیالکتیکی برقرار است. فکر می کنم در کار ایشان عنایت به نقش نهادها و نگاه جامعه‌شناختی پرننگ‌تر از تحولاتی است که در عرصه نظر و معرفت رخ می دهد. چنانکه در می یابم، باید دلمشغول رابطه دیالکتیکی میان این دو با یکدیگر بود، اما در عین حال مدد گرفتن از دوگانه اصلاح / احیا در این میان، چندان رهگشا نیست، چرا که برای قضاوت های پسینی - تجربی چندان جایی در نظر نمی گیرد.

برای اینکه عرایضم را روشن تر کنم برمی گردم به مثال کتاب «قبض و بسط». بیست و پنج سال از طرح ایده‌های «قبض و بسط» می گذرد؛ ایده هایی که مطابق با تقسیم بندی دکتر صدری احیاگرایانه بود. شما ببینید بخش معتابهی از مخالفان آن روزهای دکتر سروش و مخالفان این گفتمان روشنفکرانه، امروزه از همان ادبیات استفاده می کنند؛ از قرائت‌های مختلف از دین یاد می کنند؛ از اینکه ما تا مفروضات پیشین خود را منقح نکنیم، نمی توانیم دین را بفهمیم. یادم هست چند ماه پیش مناظره بین آقای مهدی نصیری، مدیر مسئول سابق کیهان با حجه الاسلام غرویان از شاگردان آیت الله مصباح را نگاه می کردم. نصیری می کوشید 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 می کرد که چه اشکالی دارد اگر فلان فقیه یا محدث درک خود را در باب حقیقت توحید یا معاد بیان کرده اند، در عین حال، فلان فیلسوف و عارف نظیر ملاصدرا یا ابن عربی نیز درک و تلقی خود از توحید را طرح کرده اند؛ هر دوی این ها مسلمانند و به دو قرائت از اسلام باور دارند. برایم جالب بود که ادبیاتی در این بحث از سوی حجه الاسلام غرویان بکار گرفته شده بود که بیست و اندی سال پیش همفکران و هم لباسان ایشان با آن در پیچیده بودند. اگر بنا بود به تعبیر دکتر صدری از تقابل اصلاح و احیا سخن بگویم و بر جستارهای اصلاح گرایانه تأکید کنیم، بهتر بود ایده‌های «قبض و بسطی» طرح نمی شد. اما حال که طرح شده، داوری پسینی - تجربی ما این است که طرح این ایده‌ها، سطح مباحث دینی در میان ما ارتقاء بخشیده، به نحوی که منتقدان سابق، امروزه از این ایده‌ها استفاده می کنند. مطابق با تلقی دکتر صدری، اگر در آن زمان بودیم، طرح این ایده ها به تعبیر ایشان صیغه احیاگرایانه پرننگی می داشت و احیاناً بهتر بود طرح نشود. اما امروزه می بینیم که این کار هم صیغه احیاگرایانه داشته و ناظر به

بازسازی فهم ما از دیانت بوده و هم سویه اصلاح‌گرایانه؛ یعنی رادیکال نبوده است. عنایت داشته باشید، نمی‌گویم که نمی‌توان به نظریه «قبض و بسط» علی‌الاصول نقدی وارد کرد و آنرا بازسازی مجدد کرد؛ باید در فضای روشنفکرانه و معرفتی، آن بحث را پی گرفت و پیش برد. عرضم این است که دوگانۀ اصلاح و احیاء وافی به مقصود نیست و تمام جستارهای روشنفکرانه و دین‌پژوهانه را به نیکی تبیین نمی‌کند.

چنانکه آوردم، با دوگانۀ احیا/اصلاح موافقت ندارم. به نظرم، داوری و تأمل درباره «رفرم دینی» یک امر پسینی است نه پیشینی. البته باید به همه هشدار و انداز داد که توجه کنند و به قواعد بازی عقلانی ملتزم باشند. حساسیت‌های جامعه دینی را هم مد نظر قرار دهند، ایده‌هایشان را با ظرافت‌هایی طرح کنند، ولی بیش از این نباید جلو رفت؛ چرا که متضمن در غلتیدن به «استدلال شیب لغزنده» (slippery slope argument) خواهد بود؛ چرا که بدینجا می‌رسیم که برای پاسداشت اصلاح‌گری دینی، افراد از طرح ایده‌های خود منع می‌شوند با 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 بدست دادن ملاک و محک‌های پیشینی برای دین‌اندیشی و احساس خطر کردن نسبت به طرح ایده‌های نامتعارف، تمسک جستن از استدلال شیب لغزنده است؛ گویی روی یک سطح شیبدار آرام‌آرام پایین می‌آییم و ناگهان سر می‌خوریم تا به انتهای سطح شیبدار برسیم. از اینرو بهتر 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 و بر طرح می‌کنند، نهایتاً کمرنگ می‌شود؛ چرا که در تحلیل ایشان، نهادها خیلی پر رنگند و نقش ایده‌ها کم‌رنگ است. ایشان می‌گویند ما نباید «تابش‌اندیش» 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 ایده‌هاست که امور را در جامعه پیش می‌برد، به خطا رفته‌ایم. جامعه ارگانیزم پیچیده و تو بر تویی دارد و اصناف علل و عوامل غیرمعرفتی نظیر نحوه معیشت مردم، سواد عمومی، مؤلفه‌های روانشناختی و اقلیمی... در پذیرش یا ردّ 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 ایده‌ها 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 سرش 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 گرفته‌ایم؛ 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.

چشم‌انداز ایران: 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 داشته‌اند همین تفکرات منجر شد به حمایت ایشان از تجزیه هندوستان و تشکیل کشور مستقل پاکستان. قسمتی 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. سوالی که مطرح می‌شود

این است که آیا واقعاً بر مبنای یک تصمیم سیاسی که یک متفکر می‌گیرد می‌شود کل نظام و پروژه فکری‌اش را زیر سوال 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 کنش سیاسی، کلیت کار اقبال را تحت عنوان اینکه احیاگرانه و بازسازانه است و این بازسازی ضرورتاً به همین نتیجه منجر می‌شود را زیر سوال برد؟

دکتر سروش دباغ: 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 صد چندان 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 دیده‌ایم؛ با تجزیه هند هم مخالفم و تصور نمی‌کنم که امر موجهی باشد؛ نمونه تلخ آن هم تجزیه هند است. با این قضیه همدلم و اقبال لاهوری هم در این تشخیص و تصمیم سیاسی خود به نظرم 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 همدلم 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؟

چشم‌انداز ایران: 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 صحبت‌م ناظر به دو سخنرانی دکتر سروش تحت عناوین «اقبال و مهدویت» و «اقبال و خاتمیت» است. اکنون سوال 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.

دکتر سروش دباغ: 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 میل‌شان، 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 الهیاتی 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 مساله 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 تخالف 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 باشد. 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، تصویری که برای طرح این ایده‌ها باید باز باشد و اگر کسانی آنها را ناموجه می‌انگارند، انتقادات خویش را طرح کنند؛ چنان که حجت الاسلام بهمن‌پور به دکتر سروش جواب داده و از موضع سنتی و کلاسیک دفاع کرده است. دیگران هم نظاره‌گران مباحث و مناظره‌های قلمی بوده‌اند و امروزه هم بدان مراجعه می‌کنند. درباره ارزیابی مدعیات طرفین این مسئله الهیاتی، باید استدلال‌های اقامه شده به وسیله طرفین را بررسی کرد و اتخاذ رأی کرد.

چنانکه آوردم، باید نسبت به طرح این مباحث دینی و الهیاتی 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 این‌چنینی گشوده‌اند؛ اما باید میان ترجیح و مشی شخصی و لوازم منطقی مترتب بر یک ایده تفکیک کرد. چنانکه آوردم، استدلال شیب لغزنده در این جا مطرح است؛ خصوصاً 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.

چشم‌انداز ایران: از مشارکت شما در این گفتگو سپاسگزاری می‌کنم.