

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.

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. بسا اور 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 نگریست.

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، عوام زده، سنت پرست، خرافاتی و استبداد پذیر می‌شناسند و تنها راه نجات از بحران و بن‌بست کنونی را بر ساختن قرآتی

عقلانی‌تر، انسان‌مدارتر، کارآمدتر، حق‌جوتر (در برابر تکلیف)، اختیارجوتر (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

خردگرای 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 بالاتر، کاروان مؤمنین (و در این مورد مسلمین) را از راه بی‌ادعای اصلاح به سراب دعاوی ستبر 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 برق لامع مجاهدات فکری او بر جهان واقعیت تابید، آن را متناسب با زیر و بم‌های مفهومی خویش از نو خواهد ساخت. به این تعبیر می‌توان



علامه اقبال لاهوری

کاستی خیره‌کننده راهکار پیشنهادی اقبال برای برون‌رفت 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. به این تعبیر می‌توان گفت که اقبال «تابش‌اندیش» است

گفت که اقبال «تابش‌اندیش» 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 «امنیتیست»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 نمی‌داند، 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 «قرابت‌های انتخابی» می‌نامد.

تابش‌اندیشی 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 بسته‌شدن 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 قرنی 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 جامعه‌ای عاریتی به قامت اسلام است. بگذریم 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 نمره‌ای 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 نیآورده و تزاومی 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 آن گونه که مردم کوچک و بازار و نخبگان سستی آنان می‌شناسند، بلکه آن گونه که او تعبیر و تعبیر کرده می‌خواهد و آن را اکسیر ظهور ظرفیت‌های بالقوه مسلمانان می‌شناسد. در اینجا است که اقبال از فلسفه به فلسفه سیاسی و از نظر به عمل روی می‌آورد. در این رداست 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 برهمنیسم [منظور هندوئیسم است] بی‌شبهات به مقابله برهمنیسم 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 فرمایید: 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 ریایی می‌داند. معتقد است هندوئیسم (و نیز اسلام) اصل و «ذاتی» دارند که یکی با این مفاهیم مدرن (سوسیالیسم و دموکراسی) می‌خواند و دیگری نمی‌خواند. خالصانه 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 «فائد اعظم» بسپارد 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 تابش‌اندیش نویر 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 تکرر قومیت‌ها دانست. متفکر تکررگرای هم‌عصر اقبال ابوالکلام محی‌الدین احمد، معروف به ابوالکلام آزاد نیز با وجود احاطه علمی-اسلامی‌اش نه تصویری تابش‌اندیشانه از اسلام از مخیله‌اش 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، فرهیخته، 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 تجزیه‌طلب 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 می‌توانند 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 سر بلند 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. نو‌گویی 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 می‌بینم 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 به جای 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 به تدریج و با مراعات
حال هندوان سنتی و متعصب، یعنی با کمترین هزینه
سیاسی و فرهنگی ممکن.

از آن‌سو، ناچاریم از حامیان اقبال پرسیم از آن ظرافت‌ها و تدقیق‌ها در «قانون اسلامی» و بازسازی‌ها و پالایش‌های فکری که سوسیالیسم و دموکراسی را ملایم طبع مسلمانان و متاثر با روح هندو شمرد چه بر آمد؟ پاکستانی که رئیس جمهورش (بوتو) 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 نچشیده. در برهوت فقر و بی‌سوادی سرگردان بوده و جولانگاه اسلام‌سپه‌طلبانی، لشکر طیبه، سپاه صحابه و اصناف دیگر اسلام پاک‌دینانه و خوددینانه 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 بد اختری 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 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

دین چیست و سره و ناسره آن کدام است و بنیادگرایان در این دعوا دست پیش 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 سوسیال دموکرات، از ذهن یک متفکر به نیمی از شبه‌قاره هند خواهد تافت و آن را به آینه 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 سرایی خطرناک پیش نبود. تفسیر اقبال از خاتمیت و مهدویت، درست یا نادرست، گرهی از کار پاکان رهرو راه او و پاکستان کعبه آمال او نگشود و همین حکم بر هر گونه 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 پردازند، که فلاح ما در جمع اصلاح و احیاست نه در تفریقشان.

احیاگری یا اصلاح‌گری؟ - ۴

احیاگر و اصلاح‌گرا می‌توانند به یکدیگر پیوندند

گفت‌وگو با دکتر محمود صدیقی



■ 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 لاقبل 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 کاملاً عینی 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 لاقبل 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 حجاریان 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 مسبق 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 استثمار 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.

شهرت‌آور و مهرماه ۱۳۹۲
محمداز ایران

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

مدرنیته با این تعریف دو گونه هوادار می‌یابد: روشنفکر متجدد که جهان‌شهر است و روشنفکر بومی که دل‌نگران همپایی دین و سنت با مدرنیته است.^۱ این دو، همچنانکه گفته‌ام، می‌توانند در تحول جامعه و سازگاری هنجارها و ارزش‌های بومی با دنیای مدرن همراهِ و همگام باشند. اما تنها نزد روشنفکر بومی است که دوگانه اصلاح و احیا معنا پیدا می‌کند. اصلاح به نیل به آزادی و آبادی با کمترین هزینه ممکن می‌انديشد و احیا به نیل به حقیقت و لوسو 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 جویبارند که به رود واحدی می‌ریزند. می‌توان تصور کرد که اندیشه احیا نیلی فام و انگیزه اصلاح زرد رنگ است. رود فکری که این دو نهر را در هم می‌آمیزد سبز می‌زند. تفاوت متفکران را در غلبه رنگ زرد یا نیلی و لذا درجات سبزی رود فکری‌شان می‌توان جست. این رنگ نزد هر متفکری تلائم 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 سبز جاری چیره است. با این تفسیر است که می‌توان به آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، مرجع بلامنازع شیعیان نگرینست که بدون دست‌زدن به هیچ‌یک از جزئیات دین، ردای اصلاح‌طلبی 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 تابش‌انگاره 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 خیرگی 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 نموده‌ام. تفاوت رویکردها مانند «خواب فرش» است که حتی با نقش‌های یکسان نزد یک گروه از یک سو است و نزد گروه دیگر از سوی دیگر.

باور «حقیقت و لوسو 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 سبز سیر می‌کنند. ای کاش نرعه‌هایی 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 ایمازهای 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 آمال دموکراتیک اسلامی معرفی کردند. حال، صرف‌نظر از متانت اصل دعوی،^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» می‌خواند و در صحنه‌های محلی، ملی و بین‌المللی حضور دارد، رأی می‌دهد، رأی 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 اصلاح‌طلبی که برای پیروزی سیاسی‌اش نیازمند تأیید این توده‌هاست، حتی اگر به چنین تفاسیری 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 مدافعش 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

احیاگری و اصلاح‌گری بازمی‌گردد. 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 تلویحا 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 سویه احیاگرانه دارد یا اصلاح‌گرانه؟ برای مثال آیا به نظر شما بحث دکتر شریعتی درباره انتظار (انتظار، مذهب اعتراض) در نسبت با تگرش 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 بریند. 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 مفاصل 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 تبع بدون مجامله و شجاعانه

در حقیقت و مبنای تاریخی و سندیت عقاید دینی، به نفع 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! هیچ نتایج‌ای نتایج غیرمرادی رفتار و گفتار خویش را نمی‌داند اما به جهت جهل از نتایج گفتار و رفتار 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. این 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، بادا! چون اگر هدفی را قصد هم کنیم ممکن است چیز دیگری از آن بیرون بیاید!

□ 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 خدایپرستی 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 پرتلاطم 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 تصمیم اقبال 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 اندیشمند 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 تابش‌اندیشی است. شرایط دشوار

مسلمانان در حزب کنگره هند، شوونیسم نخبگان هندو، معرکه افروزی انگلیس، و صدها عامل دیگر در کار بودند. هدف من در مقاله قبلی تنها این بود که احیاءگری تابش‌انگار و خوش‌بینانه اقبال که می‌پنداشت اسلام بازسازی شده او می‌تواند روح ملتی دموکرات و دادگر باشد را نقد کنم و آن را با اصلاح‌گرایی فروتنانه و عملی ابوالکلام آزاد که اسلام موجود و معمول مسلمین هند را برای آزادی و آبادی کشور کافی می‌دانست مقایسه نمایم. اتفاقاً تأمل در تفاوت شخصیت و اندیشه‌های سیاسی اقبال و آزاد یکی از بهترین نمونه‌های تقابل راسیونالیسم احیاءگری در برابر پراگماتیسم اصلاح‌طلبی را به دست می‌دهد. امیدمان این است که در ایران شاهد تکرار چنین رویارویی شخصیت‌های بزرگ سیاست‌مان نباشیم. در این شرایط حساس تاریخی وسع آن را نداریم که ذره‌ای از استعدادهای 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 دربرمی‌گرفتند ارسال کردند و آنان را مصراحتاً به همکاری، همدلی و به‌خصوص همگامی بیشتر دعوت کردند. آن نامه شاید یکی از آخرین وصایای ایشان به یاران‌شان بود. به آن عمل کنیم.

پی‌نوشت:

۱. نگاه کنید به مقاله احمد صدری 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 نگاهشتم که در «راه‌های طی شده ۱۸» در سایت جرس موجود است. این مقاله حاوی نقل قول‌های مستقیم از سخنرانی ایشان است. سخنرانی‌های دانشگاه جرج واشنگتن نیز

مرا به نگاشتن مقاله تابش‌انگاری 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 می‌شوند که نیت فاعل نخستین بوده. مثلاً پاکدینی احمد کسروی بجای نابودی نظام روحانیت سنتی به اصلاح تفکر دینی در حوزه و تقلیل خرافات منجر می‌شود. ای بسا که بدون انتقاد بی‌محابای کسروی این اصلاح دفاعی مدت‌ها به تاخیر می‌افتاد. در زمان و مکانی دیگر، احیاءگری مخلص و مرتاض‌مانند جان کالوین قرائتی غلاظ و شدداد از مسیحیت به دست می‌دهد که ناخواسته به تحول در شرایط اقتصادی جامعه و گسترش کاپیتالیسم می‌انجامد. چه می‌توان کرد؟

راه اصلاح - ۲

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 نوشته و طی مقاله جداگانه‌ای با عنوان «راه اصلاح» منتشر کرده‌اند.

اصلاح سیاسی چه پیش‌نیازهای فرهنگی دارد؟

هیچ پیش‌نیازی نیاز نیست. دوست خوش قریحه‌ای دارم که در توصیف «خودزنی» فرهنگی ایرانیان این مضمون را کوک کرده: «خاک بر سر ما ایرانی‌ها که این همه عقده خود کم‌بینی داریم! این طور شکایت‌ها، البته در سطح درددل خصوصی قابل تحمل است، اما وقتی ظاهر علمی و تحلیلی به خود می‌گیرد جای چون و چرا بی‌بسیار باقی می‌گذارد. این سخن که ما فرهنگ‌مان عیب دارد، مثلاً بخیل، بدخیال، خودخواه، مرده‌پرست، قهرمان‌پرست، یا خرافه‌پرست هستیم و بنابراین تا خودمان را درست نکنیم اصلاحات سیاسی بی‌فایده است، به سه دلیل نادرست است. اول اینکه واحد تحلیل «ما ایرانی‌ها» به لحاظ تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی مبهم است. کدام خصلت‌های بومی هستند که همه اقوام کوچک و بزرگ را که زبان رسمی‌شان فارسی است به لحاظ فرهنگی یک کاسه می‌کنند؟ تکلیف کردها یا ترک‌های ایرانی چه می‌شود؟ اگر از نظر فرهنگی با «ما ایرانی‌ها» شریکند، اگر «خرده فرهنگ»های ایرانی به شمار می‌آیند که چرا حکومت‌های هم‌زبان و هم‌فرهنگ آنها در ترکیه و کردستان خودمختار شمال عراق دچار این فلج فرهنگی نیستند و نشان داده‌اند که توانایی اصلاح سیاسی و پیشرفت اقتصادی دارند؟ چه عنصری باعث این «سرتوشت منحصر به فرد» ایرانی است؟ استعمارزدگی است؟ عادت به استبداد است؟ فرهنگ دینی است؟ اینها که مختص «ما ایرانی‌ها» نیستند. چیست که خلق و خوی ما را از هندی‌ها، ترک‌ها، یا عرب‌های منطقه فرودست‌تر کرده است؟ آیا می‌توان گفت که ما از آنها خودخواه‌تر یا خرافاتی‌تر هستیم؟ به چه دلیل؟ با کدام شاهد مثال؟ به چه منظور؟

هر فرهنگی پیش‌دوری‌هایی (به طنز یا به جد) درباره عادات و خصایل سایر ملت‌ها دارد. این باورها، درست یا نادرست، مانع نیل هیچ فرهنگی به آزادی و آبادی نشده و نخواهند شد. در اهمیت خودسازی و تخلص به خصال پسندیده حرفی نیست، اما نباید در انتظار آن زانوی نومیدی در بغل گرفت و آیه یأس 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 نمی‌توان یافت. در شرایطی که به دنبال پرداخت «کمترین هزینه» برای نیل با اهداف اصلاح هستیم انتظار تحمل هزینه‌های هنگفتی مانند رنسانس فرهنگی و تغییر اخلاق ملی به‌عنوان 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 می‌شوند و با نیل جامعه به فراغت و رفاه تخفیف و تسکین می‌یابند.

اصلاح‌گویان کدامند و احیاءگوان کدام؟

دو مفهوم اصلاح و احیاء مقولات تجربیدی و به‌قول وبر «تپ ایده‌آلی» هستند. به این معنا که در جهان خارج مصلح خالص و محیی یک دست نداریم. متفکران در امتداد طیفی قرار می‌گیرند که در آن گروهی به قطب اصلاح و دسته‌ای به قطب احیاء نزدیکتر هستند. برای نمونه، می‌توان گفت در عهد قاجار سید جمال‌الدین اسدآبادی به احیاء و آخوند ملامحمد 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 می‌توان عبدالکریم سروش را به احیاء (از نوع بازسازی آن) و سعید حجاریان را به اصلاح نزدیکتر دانست.