

گزارشی از سخنرانی‌های دکتر سروش دباغ، سپتامبر ۲۰۱۴، غرب کانادا

عنوان سخنرانی: روشنفکری ایرانی و ایدئولوژی اندیشی

ایراد شده در دانشگاه آلبرتا، به تاریخ ۱۸ سپتامبر ۲۰۱۴

دکتر دباغ سخنان خود را با برشمردن ادوار گوناگون تاریخ روشنفکری ایرانی آغاز کرد:

بهترین نوع مواجهه با تاریخ اندیشه‌ی یک دیار عبارت است از پرداختن به ایده‌ها و اندیشه‌ها و بازخوانی انتقادی آن‌ها. روشنفکری ایرانی ادوار گوناگونی داشته است. از عهد ناصری در دوران قاجار روشنفکری در ایران معاصر آغاز می‌شود و تا انقلاب مشروطه ادامه می‌یابد. دوره‌ی دوم با به سلطنت رسیدن رضا شاه آغاز می‌شود و مقارن با سر برآوردن برخی دیگر از روشنفکرانی است که دلی در گرو نهادینه شدن علم و معرفت اندیشی در ایران دارند. این دوره تا کودتای مرداد سی و دو ادامه دارد. دوره‌ی سوم به خصوص مربوط به دهه‌های چهل و پنجاه شمسی است که به انقلاب بهمن پنجاه و هفت منتهی می‌شود. پس از آن نیز دوران دهه‌های شصت و هفتاد شمسی درمی‌رسد. در این سخنرانی چگونگی مواجهه‌ی پاره‌ای از روشنفکران ما در دهه‌های چهل، پنجاه و شصت شمسی با ایدئولوژی و ایدئولوژی اندیشی و درک و تلقی آن‌ها از این مفهوم پیش چشم قرار داده می‌شود. در این جا به طور خاص آثار علی شریعتی، داریوش شایگان و عبدالکریم سروش مورد توجه قرار می‌گیرد.

دباغ سپس ملاحظات خود را در باب چگونگی تطور مفهوم ایدئولوژی نزد شریعتی با حضار در میان نهاد:

بحث را از شریعتی، روشنفکر موثر دهه‌های چهل و پنجاه شمسی آغاز می‌کنیم که معلم انقلاب بهمن پنجاه و هفت نیز خوانده شده است. چنان که شریعتی در آثار خویش آورده است، می‌توان آثار ایشان را به سه سنخ کویریات، اجتماعیات و اسلامیات تقسیم کرد. مراد از کویریات آثاری است که ناظر به دغدغه‌های وجودی و اگزستانسلیل شریعتی است و «هبوط در کویر»، «با مخاطب‌های آشنا» و دو مجلد «گفتگوهای تنهایی» از این دسته اند. شریعتی جلوت و خلوت داشت. می‌توان گفت دغدغه‌هایی که شریعتی در کویریات بر آفتاب می‌افکند و در تقریر و تنسیق آن‌ها بی‌تابی و بی‌باکی می‌کرد، در جلوت به سان نوعی عرفان عصیان‌گر سر برمی‌آورد. به این معنا که نسخه‌ی شریعتی برای به کار بستن اندیشه‌های عرفانی در عرصه‌ی عمومی با نوعی عصیان و ستیزه‌جویی توأم بود. خصوصاً خطابه‌های او در دوران حسینی‌ی ارشاد در حد فاصل سال‌های چهل و هفت تا پنجاه و یک شمسی (تا بسته شدن ارشاد در آبان‌ماه پنجاه و یک)، سخنان او در باب اقبال لاهوری و طعن او در آثار برخی عرفای گذشته، گواه بر همین معنا است. از کویریات که بگذریم، به اجتماعیات و اسلامیات شریعتی می‌پردازیم. در این جا لازم است چند شریعتی را از هم تفکیک کنیم؛ یکی شریعتی دوران ارشاد که بیشتر شناخته شده و محل بحث امروز ما است، دیگری شریعتی‌ای است که در فروردین ماه سال پنجاه و چهار شمسی از زندان آزاد می‌شود، در اردیبهشت‌ماه سال پنجاه و شش از ایران هجرت می‌کند و در خردادماه از دنیا می‌رود. باید توجه داشت شریعتی پس از آزادی از زندان، به گواهی پاره‌ای از آثار بر جای مانده از او، دغدغه‌های اگزستانسالیستی پررنگ تری یافت و شاید، به توضیح برخی مورخان اندیشه‌ی معاصر، در برخی ایده‌های پیشین خویش تجدید نظر کرد.

شریعتی دوره‌ی ارشاد در اسلام‌شناسی خویش در کار به دست دادن طرح هندسی مکتب بود. چنین طرحی متضمن ارائه‌ی قرائتی از دین بود که در وهله‌ی نخست معطوف به حرکت‌آفرینی بود. فی‌المثل زمانی که شریعتی از مهدویت سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که انتظار مکتب اعتراض است و منتظر کسی است که در اندیشه‌ی طغیان، عصیان‌گری و اعتراض به وضعیت موجود است. مثال برجسته‌تر و پرنفوذتر خوانشی بود که شریعتی در باب قیام عاشورا به دست داد که با تاریخ حرکت امام حسین (ع) چندان تلائم و تناسبی نداشت. آن‌چه شریعتی خود از آن به عنوان مهم‌ترین کار خویش یاد می‌کند عبارت از تبدیل کردن فرهنگ به ایدئولوژی است. در نظر شریعتی، او اسلام فرهنگ‌محور (اسلام ابوعلی سینا) را به اسلام ایدئولوژی‌محور (اسلام ابوذری) تبدیل کرده بود. شریعتی در بحبوحه‌ی سال‌های چهل و هفت تا پنجاه و یک کوشید این معنا را به هنرمندانه‌ترین وجه ممکن بیرواند و مخاطبان بسیاری برای آن گرد آورد. به این ترتیب، شریعتی دوره‌ی ارشاد عالما و عامدا در کار

ایدئولوژیزه کردن دین و توسعه جامعه بود. او از سنت اسلامی می گرفت و تحت تاثیر گفتمان چپ آن‌ها را تقریر و تنسیق دوباره می کرد.

پس از آن دکتر دباغ به تبیین مفهوم ایدئولوژی نزد شایگان پرداخت:

شایگان که از اندیشمندان معاصر ما است، پس از انقلاب پنجاه و هفت ایران را ترک کرد. او در سال ۱۹۸۲ میلادی (دو-سه سال پس از پیروزی انقلاب) کتابی به زبان فرانسه با عنوان «انقلاب دینی چیست؟» منتشر کرد. بخش‌هایی از این کتاب در گزیده‌ای از آثار داریوش شایگان تحت عنوان «آمیزش افق‌ها» به فارسی برگردانده و منتشر شده است. شایگان در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» منتقد تحولی است که تحت عنوان انقلاب در ایران رخ داده است و می‌کوشد به آسیب‌شناسی آن بپردازد. در این کتاب شایگان مفهوم «ایدئولوژی کردن سنت» را برمی‌سازد و آثار شریعتی را مورد مطالعه‌ی موردی قرار می‌دهد. ایدئولوژی نزد شایگان طینی مارکسیستی دارد و با آگاهی کاذب متناسب و متلائم است. در همین زمینه شایگان مفهوم «غرب‌زدگی ناآگاهانه» را نیز برمی‌سازد تا توضیح دهد چگونه پاره‌ای از روشنفکران جهان سوم، که در ضیافت مدرنیته مشارکتی نداشته‌اند و تنها تماشاگر تحولی بوده‌اند که در بخش دیگری از عالم رخ داده، کوشیده‌اند خود را با مدرنیته تنظیم کنند اما راه به جایی نبرده‌اند. از نظر شایگان، شریعتی نمونه‌ی نظریه‌پردازی است که ایدئولوژی را در برابر فرهنگ قرار می‌دهد.

در ادامه دباغ با استناد به بخش‌هایی از کتاب «انقلاب دینی چیست؟»، در باب مفهوم «ایدئولوژی کردن سنت» به روایت شایگان و آسیب‌شناسی وی از نظام اندیشگی و دین‌شناسی شریعتی سخن گفت:

از نظر شایگان ایدئولوژی نه علم است، نه فلسفه، و نه دین. شایگان می‌گوید ایدئولوژی، بر خلاف علم، بر دگم بنا شده است و برای اش اهمیتی ندارد که پیش فرض‌ها و مقدمات‌اش دارای دقت تجربی اند یا نه. ایدئولوژی فلسفه هم نیست؛ زیرا هر فلسفه‌ی راستینی در واقع پرسشی در باب مسائل اساسی هستی است، حال آن‌که ایدئولوژی نظامی از درون بسته است و هسته مرکزی‌اش را چند نیمه حقیقت تشکیل می‌دهند که به عنوان حقیقت‌هایی دارای ارزش و اعتبار مطلق شناسانده می‌شوند. شایگان معتقد است اگرچه دستگاه منطقی ایدئولوژی عقلانی است، اما مقدماتی که بر آن‌ها بنا شده ناعقلانی‌اند. بنابراین او ایدئولوژی را تبلور شکلی از آگاهی کاذب می‌داند. شایگان می‌گوید ایدئولوژی به سبب گرایش‌اش به یکسان‌سازی، شباهت زیادی نیز به پیش اسطوره‌ای دارد. در این معنا، ایدئولوژی در مرز خودآگاه و ناخودآگاه قرار می‌گیرد. شایگان نهایتاً معتقد است هسته‌ی همه‌ی ایدئولوژی‌ها را باید توهم باز یافتن کمال آغازین انسان دانست. همین‌طور شایگان بروز و ظهور ایدئولوژی‌ها را در جهان سوم و کشورهای پیرامونی آسیب‌شناسی می‌کند. از نظر وی ایدئولوژی به صورت شکلی از اندیشه‌ی غربی درآمده است که در حوضه‌ی های فرهنگی دیگر همچون جهان سوم قابل هضم است. با این تبیین، دگم‌گرایی که جزو ذاتی ایدئولوژی هاست، به راحتی با ذهن و روح دینی تمدن‌های جهان سوم انطباق می‌یابد. در واقع تمدن‌های جهان سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چرا که عصر علم و تکنیک دوران روشنگری و سیر پرماجرای دیالکتیک ذهن را طی نکرده‌اند. بنابراین اندیشه‌ی انتقادی که در واقع پادزهری در برابر روند ایدئولوژیک شدن است، در آن‌ها اثری ندارد.

شایگان در نظام ایدئولوژیک شریعتی سه رکن انسان، تاریخ، و جامعه را سراغ می‌گیرد. مفهوم انسان نزد شریعتی و به روایت شایگان برگرفته شده از عرفان اسلامی و ایده‌های هگلی است، این‌که انسان وجودی خداگونه است که در تبعید به سر می‌برد. شایگان معتقد است شریعتی آنگاه که به تاریخ می‌رسد با اسطوره‌ی انسان شروع می‌کند و سپس می‌کوشد دو قطب هابیلی و قاییلی را در تاریخ از یکدیگر جدا کند. از نگاه شایگان، شریعتی خوانش اسطوره‌ای از انسان را که فراتاریخی و ازلی است، وارد تاریخ می‌کند و به مفهوم مدرن طبقه پیوند می‌زند.

باید توجه داشت شایگان در این نقد بر شریعتی و توسعه رفرمیست‌های دینی، بسیار متأثر از هنری کربن است. کربن برداشتی باطنی از اسلام و خصوصاً تشیع داشت. او به تبیین اسطوره‌ای تمام نمادها و مفاهیم دینی علاقه‌ی وافری داشت و در آن‌ها سوبه‌های اسطوره‌ای، ازلی و رازآلود می‌دید. شایگان در کتاب «بتهای ذهنی و خاطره‌ی ازلی»، به تاسی از کربن دو تلقی از زمان را مطرح می‌کند؛ تلقی خطی، جلو رونده و عرفی از زمان که در تاریخ علم تجربی و خصوصاً پس از نیوتن مقبولیت یافت، و تلقی دوار، بازگشتی و اسطوره‌ای از زمان که در نحله‌های معنوی و

ادیان دیده می‌شود. شایگان، متأثر از کربن تاریخ اسلام و تشیع را با تلقی اسطوره‌ای از زمان می‌فهمد و از این منظر به نقد شریعتی می‌پردازد. به این معنا، شایگان می‌پندارد شریعتی دچار خلط تاریخ و اسطوره شده است.

سپس دباغ به تقریر نقد خود از "ایدئولوژی شدن سنت" به روایت شایگان و نقد وی بر شریعتی پرداخت:

در خوانش شایگان از اسلام و تشیع تحت تاثیر کربن، دست کم در آثاری که از وی منتشر شده است، گویی نوعی ذات‌گرایی مندرج است. در نظر شایگان، سخن گفتن از پای نهادن مفاهیم دینی به دل تاریخ خطا است. در صورتی که آزمودن لف و نشر تاریخی ایده‌های دینی در بستر تاریخ نیز یک نگرش به دیانت است. چرا نباید تاریخ انضمامی‌ای که بر ایده‌های دینی گذشته است برای ما مهم باشد. همچنان که مرحوم مطهری و دیگران نیز آورده اند، خوانش کربن از تاریخ تشیع خوانشی مضیق است. در حالی که پیش چشم قرار دادن سویه‌های باطنی دیانت مهم است، تاریخ ادیان گواه آن است که آن ایده‌های باطنی از آسمان انتزاع پای بر فرش انضمام نیز نهاده اند، نهادهای دینی ساخته شده اند و از دل این‌ها روندی دیالکتیکی به نحوی کاملاً عرفی پیش رفته است. همان ایده‌های باطنی، غیبی و اسطوره‌ای در دل تاریخ اسطوره‌زدایی شده اند، بسط یافته اند و عرفی شده اند. حال آن‌که شایگان هر نوع سخن گفتن از دیانت را که صبغی غیر اسطوره‌ای داشته باشد از جنس آگاهی کاذب می‌داند. در مقام داوری در باب رای شایگان، می‌توان ایدئولوژی را در معنای مارکسیستی پیش چشم قرار داد و با آگاهی کاذب و ایدئولوژی کردن سنت مخالفت کرد. اما این که هر که را در اندیشه‌ی انضمامی کردن ایده‌های اسطوره‌ای گام برمی‌دارد، دچار ایدئولوژی‌اندیشی و خلط اسطوره و تاریخ بدانیم، به تصور من به خطا رفتن است.

در نهایت دکتر دباغ نکاتی را پیرامون ایدئولوژی‌اندیشی در گفتمان روشنفکری ایرانی در انتهای دهه‌ی شصت و آغاز دهه‌ی هفتاد شمسی مطرح کرد:

شایگان کتاب «انقلاب دینی چیست؟» را در سال ۱۹۸۲ میلادی یعنی اوایل دهه‌ی شصت شمسی منتشر کرد. با پایان یافتن جنگ ایران و عراق و در آغاز دهه‌ی هفتاد، دفتر سیاست‌ورزی و اندیشه‌ورزی در دیار ما ورق آشکاری خورد و ما رفته‌رفته پای به دوران پسایدئولوژی نهادیم. باید توجه داشت که در بحبوحه‌ی سال‌های هشتاد و نه و نود میلادی، ما با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نیز مواجه شدیم. در همین دوران است که عبدالکریم سروش سخنرانی بحث‌برانگیزی ایراد می‌کند که بعدها در نشریه‌ی «کیان» تحت عنوان «فره‌تر از ایدئولوژی» منتشر می‌شود. در آنجا سروش به نقد ایدئولوژیک‌اندیشی شریعتی همت می‌گمارد. البته سروش روایت شریعتی از ایدئولوژی را مارکسیستی نمی‌داند، اما می‌کوشد برای آن اوصافی چند برشمرد و در مقام نقد خوانش ایدئولوژیک از دین و جامعه بر می‌آید. می‌توان گفت فرآیند صورت‌بندی سروش و شایگان از آرای شریعتی با هم متفاوت است، اما فرآورده‌ها کم و بیش یکی است. یعنی هر دو ایدئولوژی شدن سنت (به روایت شایگان) و فره‌تر انگاشتن ایدئولوژی (به روایت سروش) را نتیجه می‌گیرند و نقد می‌کنند. سروش به اقتضای مقام و به اعتبار این که ما رفته‌رفته به دوران پسایدئولوژی وارد شده بودیم، از جامعه دموکراتیک کثرت‌گرا دفاع می‌کند که غیر ایدئولوژیک و هم‌عنان با پاس‌داشت حقوق بشر است. به این معنا می‌توان گفت رفته‌رفته در گفتمان روشنفکری ایران معاصر، تفکر ایدئولوژی‌اندیش به معنایی که در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی بروز می‌یابد، به مقتضای هنجارهای زمان و تحولات جامعه به محاق می‌رود.

دکتر دباغ سخنان خود را با تقسیم کردن مفاهیم به دو شق طبیعی و برساخته‌ی اجتماعی آغاز کرد:

چنان‌که پاره‌ای از فیلسوفان زبان نیز به تفصیل در این باب سخن گفته‌اند، می‌توان دو نسخ از مفاهیم را از یکدیگر بازشناخت؛ مفاهیم طبیعی و مفاهیمی که برساخته‌ی اجتماعی هستند. مفاهیمی هم‌چون کوه، رودخانه و عناصر سازنده‌ی جهان پیرامون در زمره مفاهیم طبیعی اند، مفاهیمی که متوقف بر حضور انسان و جامعه‌ی انسانی نیستند و با فرض عدم وجود جامعه‌ی انسانی هم‌چنان سخن گفتن از آن‌ها معنادار است. از سوی دیگر مفاهیمی همچون جنگ، بازی، آزادی و البته سه مفهوم دین، اخلاق و سکولاریسم در عداد مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی هستند که از دل جامعه‌ی انسانی سر برآورده‌اند. دین چه به باور کسانی که برای آن منشا آسمانی قائل اند و چه به باور کسانی که از آن تبیینی جامعه‌شناختی-زمینی به دست داده‌اند، یکی از مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی و به تعبیر ویتکنشتاین، یک بازی زبانی است.

تمامی مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی فاقد ذات هستند، به این معنا که ما تنها با یک نوع دین، اخلاق و یا سکولاریسم مواجه نیستیم، بلکه می‌توانیم از وجود دین‌ها، اخلاق‌ها و سکولاریسم‌ها سخن بگوییم. به عنوان مثال هنگام سخن گفتن در مورد دین، نمی‌توان از مولفه‌هایی سراغ گرفت که به تمامی میان همه‌ی ادیان مشترک باشند، بلکه با کثرتی غیرقابل تحویل به وحدت مواجه هستیم. فی‌المثل در حالی که اعتقاد به جهان پس از مرگ در میان ادیان ابراهیمی مشترک است، چنین اعتقادی در آیین بودیسم یافت نمی‌شود. تظنن به این که ما با دین‌ها، اخلاق‌ها و سکولاریسم‌ها مواجه هستیم به ما یاری می‌رساند تا فراخ بودن عرصه‌ی بررسی رابطه‌ی این مفاهیم را بهتر درک کنیم.

دباغ در ادامه به بررسی نسبت میان برخی از انواع سکولاریسم با برخی از تلقی‌ها از اخلاق و هم‌چنین دین پرداخت:

از سکولاریسم آغاز می‌کنم و با پیش چشم قرار دادن دو دوگانه‌ی مختلف می‌گویم نسبت میان سکولاریسم را با اخلاق و همین‌طور دین بررسی کنم. سکولاریسم به لحاظ تاریخی با معاهده‌ی وست‌فالی (خروج سرزمین‌هایی از تملک کلیسا) و تفکیک نهاد کلیسا از نهاد حکومت در مغرب‌زمین متولد شد. در دو گانه‌ی نخست، می‌توان سکولاریسم فلسفی و سکولاریسم سیاسی را در یک تقسیم‌بندی کلی از یکدیگر تفکیک کرد. سکولاریسم فلسفی متضمن قائل نبودن به وجود ساحت قدسی در هستی و عدم باور به چیزی فرای جهان پیرامونی است. تعبیر دهری‌گری در نوشته‌های قدمای ما متضمن همین معناست. برای روشن‌تر شدن موضوع، قسم‌های مختلف مواجهه با مساله ساحت قدسی هستی برشمرده می‌شود. نخست یک‌خدا باوران یا تثیست‌ها هستند که به خدای ادیان ابراهیمی در اسلام، مسیحیت و یهودیت باور دارند. شق دیگر باور به دئیسم و وجود خدایی فلسفی است. محرک اول به روایت ارسطو و یا خدای رخنه‌پوش و بازنشسته‌ای که جهان را خلق کرده و پس از آن هیچ دخل و تصرفی در آن صورت نمی‌دهد، متضمن همین تلقی در مورد خداوند است. این تلقی خصوصاً در عالم فلسفه و الهیات قائلانی دارد. شق سوم پنتئیسم یا خداهمه‌انگاری است. قهرمان این نحله در فلسفه‌ی مغرب‌زمین، اسپینوزا فیلسوف یهودی است که مفهوم خدا-طبیعت از برساخته‌های اوست. در این تلقی، خدا امری منتشر در سراسر عالم است و در مقام تمثیل، هم‌چون شکر حل شده در آب، حال در همه‌ی موجودات جهان پیرامون است. در سنت ما، می‌توان سپهری را از نمایندگان پنتئیسم تلقی کرد. شق چهارم عبارت از آگناستیسیسم، لادری‌گری و یا ندانم‌انگاری است. در این تلقی حکم به تعلیق حکم صورت می‌گیرد و رأی به عدم آگاهی نسبت به وجود و یا عدم وجود ساحت قدسی برای هستی صادر می‌شود. کسی که به لحاظ فلسفی و نظری سکولار است، به هیچ یک از این شقوق چهارگانه قائل نیست، بلکه به فقدان ساحت قدسی برای هستی و یا آتئیسم باور دارد.

در مقابل کسانی که به لحاظ سیاسی سکولار هستند، قائل به جدایی نهاد دین از نهاد حکومت اند. باید توجه داشت که این تفکیک با تفکیک دیانت از سیاست متفاوت است. رابطه‌ی دیانت و سیاست امری طبیعی است که از دل جامعه می‌جوشد و جدایی یا تزویج این دو با توصیه و یا زور کسی صورت نمی‌گیرد. به عنوان مثال در امریکا و یا ترکیه که جامعه به نحو اغلی دین‌دار است، ارزش‌های دینی در تمامی شئون زندگی من جمله در سیاست‌ورزی ریزش می‌کند و رابطه‌ی دیانت و سیاست رابطه‌ای وثیق و ارگانیک است، حال آن‌که در جامعه‌ای نظیر سوئد که

باورمندان به دیانت در اقلیت قرار دارند، این رابطه به طور طبیعی رابطه‌ای ضعیف است. اما رابطه‌ی دیانت و حکومت امری هنجاری و حقوقی است که می‌توان آن را برگرفت و یا فرو نهاد. در این زمینه، قائلان به سکولاریسم سیاسی معتقد به تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت اند، به این معنا که مشروعیت سیاسی از دیانت نشأت نمی‌گیرد. عموم اصلاح‌طلبان مسلمان در جهان معاصر قائل به سکولاریسم سیاسی هستند. به باور کسانی که از سکولاریسم سیاسی و دولت سکولار دفاع می‌کنند، تنها شرط موجه بودن مناسبات و روابط سیاسی در دل جامعه آن است که مقید به قید اخلاق باشد. بر همین اساس نیز سازوکار دموکراتیک سازوکاری قابل دفاع و برگزینی است، چرا که مناسبات و روابط سیاسی دموکراتیک در قیاس با سایرین اخلاقی‌تر است و کرامت انسانی، حقوق اقلیت‌ها و ... را بهتر پاس می‌دارد. بنابراین ممکن است رابطه‌ای حقوقی میان دین و حکومت موجود نباشد اما رابطه‌ی حقیقی میان دیانت و سیاست برقرار باشد.

دومین دوگانه‌ای که دکتر دباغ در سخنان خود از آن مدد گرفت، دوگانه‌ی اخلاق دینی و اخلاق سکولار بود:

اخلاق دینی اخلاق مبتنی بر دیانت است. کسانی که از این نوع اخلاق سخن می‌گویند معتقدند که به لحاظ معرفت‌شناختی، وجودشناختی و دلالت‌شناختی اخلاق وابسته به دیانت است. بنابر این تلقی، به عنوان مثال روایی اخلاقی راست‌گویی یا ناروایی اخلاقی و مدموم بودن شکنجه کردن کودکان بیگناه، متوقف بر آن است که اراده‌ی خداوند بر آن تعلق گرفته باشد. قائلان به نظریه‌ی اخلاق دینی، تلقی و تصور اخلاق مستقل از دیانت را ناموجه می‌انگارند. در سنت ایرانی-اسلامی ما اشاعره چنین درکی از اخلاق و دیانت داشتند. در ادبیات فلسفه‌ی اخلاق معاصر، از این موضع تحت عنوان نظریه‌ی فرمان الهی یاد می‌شود. اما اخلاق سکولار که در برابر اخلاق دینی می‌نشیند عبارت از اخلاق مستقل از دیانت است. در سنت ما، معتزله قائل به حسن و قبح ذاتی و یا عقلی امور بودند. همین‌طور کثیری از فیلسوفان و متألهان در جهان جدید از چنین تلقی‌ای از اخلاق دفاع می‌کنند. بنابر این تلقی، می‌توان به مدد قوه‌ی عاقله و با استفاده از شهودهای اخلاقی عرفی، داوری‌های اخلاقی موجهی به دست داد. به عنوان مثال راست‌گویی خوب یا اخلاقا روا است چرا که عقل می‌تواند خوب بودن راست‌گویی را احراز کند. در همین زمینه علامه طباطبایی، صاحب کتاب المیزان را می‌توان از منادیان اخلاق سکولار در دوران معاصر قلمداد کرد، چرا که در مقاله‌ی «ادراکات اعتباری» از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» معتقد است خوبی و بدی به اعتبار اجماع عقلا است. از همین رو ایشان ادراکات اخلاقی را در زمره‌ی ادراکات اعتباری می‌داند.

به این ترتیب می‌توان در دل سنت دینی نیز به اخلاق سکولار و مستقل از دیانت قائل بود. در روزگار کنونی می‌توان با ایستادن بر موضع اخلاق و استفاده از آموزه‌های اخلاقی، قوانین فقهی را در این ترازو توزین کرد. در جامعه‌ی ما با توجه به سنت ستر پست، بار ما بار نمی‌شود مگر آن که فقه ما و خوانش ما از دیانت مقید به قیود اخلاقی باشد. به عنوان مثال در تاریخ عصر روشنگری، هگل فیلسوف نامبردار آلمانی در نقد آموزه‌های یهودیت ارتدکس معتقد بود تلقی رایج از خدا در میان یهودیان، غیر اخلاقی و در نتیجه فروعده‌ی نهادنی است، چرا که متضمن الیناسیون و از خود بیگانگی آدمی است. در سنت دینی-فقهی ما نیز باور به اخلاق سکولار مستقل از دیانت ممکن و راهگشا است و به مدد آن می‌توان اموری نظیر مباحثه، سنگسار و ارتداد را فروعده‌ی خوانشی انسانی و اخلاقی از دیانت به دست داد. دیانت منسلخ از اخلاق راه به جایی نمی‌برد و به از خود بیگانگی دینی می‌انجامد.

دباغ سخنان خود را این‌گونه جمع‌بندی کرد:

می‌توان از ارتباط وثیق میان دین و اخلاق از سویی و سکولاریسم و دین از سوی دیگر سراغ گرفت و به مدد آن کوشید خوانشی انسان‌مدار و خردنواز از آموزه‌های دینی به دست داد. در این زمینه لازم است دو نکته را پیش چشم داشته باشیم؛ نخست آن که می‌توان سکولار سیاسی بود و به تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت باور داشت و در عین حال دین‌دار باقی ماند. دیگری آن که می‌توان به اخلاق سکولار و مستقل از دین باور داشت و هم‌چنان در دل سنت دینی باقی ماند.

دکتر دباغ سخنان خود را با شرح مواجهه‌ی نخستین خود با سپهری آغاز کرد:

زمانی که من در دهه‌ی هفتاد شمسی در رشته‌ی داروسازی در دانشگاه علوم پزشکی تهران مشغول به تحصیل بودم، با نام سپهری آشنا بودم و فقراتی از «صدای پای آب» را نیز خوانده بودم، بدون آن که شناخت بیشتری درباره‌ی شعر سپهری و کل «هشت کتاب» داشته باشم. بر سبیل تصادف، یکی از هم‌کلاسان من در دانشکده‌ی داروسازی از همان ترم‌های نخست به من پیشنهاد کرد با یکدیگر درباره‌ی سپهری گفتگو کنیم. او چند سالی از ما بزرگتر بود و با ادبیات معاصر بسیار آشنا بود. خاطرم هست روزهایی در کتابخانه‌ی دانشکده می‌نشستیم و افزون بر درس و مشق رایجی که داشتیم، به تفصیل راجع به سپهری سخن می‌گفتیم. در حقیقت من شنونده بودم و با اشتیاق به نکاتی که او بیان می‌کرد گوش می‌سپردم. خاطرم هست که درباره‌ی شعر «گذار» از کتاب «شرق اندوه» و پاره‌ای از دیگر اشعار آن دفتر صحبت می‌کردیم. من رفته‌رفته دریافتم سپهری تا چه میزان تحت تاثیر آئین ذن‌بودیسم بوده و تا چه میزان عرفان شرقی در اشعار او ریزش کرده است. پس از آن، من که به سبب این آشنایی تا حدودی مفتون ذهن، ضمیر و نگرش سپهری شده بودم، آثار وی و آثاری را که در باب او منتشر می‌شد در مطالعه گرفتم. روزگار گذشت و متأسفانه آن دوست عزیز من در دریا غرق شد، حادثه‌ای که در زندگی من بسیار تلخ بود و یادآوری آن برای من اکنون پس از غریب به پانزده سال بسیار دشوار است. من در خلوت خود اشعار دفاتر گوناگون «هشت کتاب» را مکرر در مکرر می‌خواندم و با آن کتاب مانوس شده بودم.

سپس دباغ در باب مواجهه‌ی خود با سپهری پس از تحصیل فلسفه در انگلستان سخن گفت:

زمانی که انبان ذهن را از پاره‌ای مفاهیم فلسفی تا حدودی پر کردم، کوشیدم سپهری را از منظر فلسفه‌ی عرفان و آموزه‌هایی که به کار طبقه‌بندی در باب مواجهه‌ی با امر متعالی می‌آمد، در مطالعه بگیرم. بنا داشتم آن روزگار چیزی در باب تطور امر متعالی در «هشت کتاب» و چگونگی مواجهه‌ی سپهری با امر بیکران بنویسم. زمان گذشت تا این که چند سال پیش این مقاله تحت عنوان «تطور امر متعالی در منظومه‌ی سپهری» در یکی از فصلنامه‌های ادبی منتشر شد. بعد از آن، تبیین پاره‌ای از مفاهیم و نمادهای «هشت کتاب» را آغاز کردم تا سویه‌های معنوی و عرفانی آنان را به روایت خویش توضیح بدهم. توفیق داشتم مقالات متعددی در باب مفاهیم باد، باران، مرگ، غم، رویا، فلسفه‌ی لاجوردی، حقیقت آبی، زن و دیگر مفاهیمی که در «هشت کتاب» به بحث گذاشته شده، بنگارم که اکنون تحت عنوان «در سپهر سپهری» منتشر شده است.

دباغ سخنان خود را پیرامون منظومه‌ی معنوی سپهری چنین ادامه داد:

اگر بخواهیم از سلوک معنوی در جهان کنونی سخن بگوییم و مولفه‌ها و مقومات آن را برشمریم، می‌توانیم سپهری را به مثابه‌ی یک سالک مدرن در روزگار معاصر سراغ بگیریم. اگر کسی بخواهد دغدغه‌های معنوی را در روزگار کنونی پی بگیرد، لازم است به نوعی بازخوانی انتقادی مولفه‌ها و مقومات عرفان سنتی دست بزند. سپهری به مثابه‌ی یک سالک مدرن در پی دغدغه‌های ژرف معنوی خود در روزگار معاصر بود و کوشید با به دست دادن درک و تلقی خویش از مقولاتی چون مرگ، عشق، باد، باران و امر متعالی منظومه‌ای را سامان ببخشد. البته که او به نقاش و شاعر بود، نه اهل فلسفه و متفکر در معنای متعارف کلمه، اما می‌توان با استشهاد به فقرات مختلف اشعار «هشت کتاب» او و صورت بندی آن‌ها، آن منظومه‌ی معنوی را سامان بخشید.

پس از آن دکتر دباغ در باب مقولات باد و باران در «هشت کتاب» سخن گفت:

وقتی سپهری از باد سخن می‌گوید، نمادی از امر متعالی را در آن سراغ می‌گیرد؛ چرا که باد با بی‌جایی و سبک‌باری و سبک‌بالی هم‌عنان است و شاید برای سپهری بیش از هر پدیده‌ی پیرامونی دیگری تداعی‌کننده‌ی امر بی‌کران باشد. فی‌المثل می‌توانیم به فقرات انتهایی شعر «مسافر»

استشهاد کنیم که در آن سپهری هم درباره‌ی باد و هم "هیچ" و "هیچستان" سخن می‌گوید: "عبور باید کرد، صدای باد می‌آید، عبور باید کرد، و من مسافرم ای بادهای همواره، مرا به وسعت تشکیل برگ‌ها برید، مرا به کودکی شور آب‌ها برسانید، و کفش‌های مرا تا تکامل تن انگور، پر از تحرک زیبایی خضوع کنید، دقیقه‌های مرا تا کبوتران مکرر، در آسمان سپید غریزه اوج دهید، و اتفاق وجود مرا کنار درخت، بدل کنید به یک ارتباط گمشده‌ی پاک، و در تنفس تنهایی، دریچه‌های شعور مرا به هم بزنید، روان کنیم دنبال بادبادک آن روز، مرا به خلوت ابعاد زندگی برید، حضور هیچ ملایم را، به من نشان بدهید". وقتی سپهری از باد و بادبادک یاد می‌کند، باد برای او نمادی از بی‌جایی، بی‌تعلقی و بی‌تعینی است. باد از هر سوئی به هر سوئی می‌وزد و در عین این که قابل دیدن نیست، می‌توانیم آن‌را لمس کنیم.

قصه‌ی امر متعالی در «هشت کتاب» قصه‌ی ذوابعدای است. بنا بر آنچه در فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی عرفان به بحث گذاشته شده، خدایی که سهراب از آن صحبت می‌کند شاید بیش از هر چیزی با پنتئیسیم یا خداهمه‌انگاری در تناسب و تلاوم باشد: "و خدایی که در این نزدیکی است، لای این شب‌بوها، پای آن کاج بلند، زیر آگاهی آب، روی قانون گیاه". در فلسفه‌ی مغرب زمین، کسی که مقدم بر دیگران در دوران معاصر در باب پنتئیسیم بسط کلام داده است، سپینوزا فیلسوف هلندی یهودی‌تبار است. در تلقی سپینوزایی خدا-طبیعت، همه‌جای جهان پیرامونی خداگون است. به تعبیر دیگر خدا حال در همه‌ی موجودات جهان پیرامون است، همچون شکر که در لیوان آب حل شده است. اگر بخواهیم از تعبیر ریاضیاتی مدد بگیریم، اگر خدا را به مجموعه‌ی N تایی متشکل از تمام موجودات عالم اضافه کنیم، اندازه‌ی مجموعه هم‌چنان N می‌ماند و $N+1$ نمی‌شود، چرا که خدا الوهیتی است که در کل عالم پراکنده شده است. آنچه عرفای ما تحت عنوان "وحدت وجود" از آن سخن گفته‌اند و در فلسفه‌ی دین از آن به پنتئیسیم یاد می‌شود، با تلقی پنتئستی از خدا قرابتی دارد هر چند کاملاً بر آن منطبق نیست. وقتی سپهری از "هیچ" و یا "هیچستان" یاد می‌کند، کم و بیش آنچه را در نظر دارد که عارفی مسلمان چون مولانا از آن به "عدمستان" یاد می‌کند: "از جمادی مردم و نامی شدم/ وز نما مردم به حیوان سرزدم/ حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر/ تا بر آرم از ملائک بال و پر/ وز ملک هم بایدم جستن ز جو/ کل شیء هالک الا وجهه/ بار دیگر از ملک قربان شوم/ آنچه اندر وهم ناید آن شوم/ پس عدم گردم چون ارغنون/ گویدم که انا الیه راجعون". برای سپهری، باد بیش از هر پدیده‌ی دیگری در جهان پیرامون تداعی‌کننده‌ی "هیچستان" و "عدمستان" است. در وهله‌ی بعد باران نیز تداعی‌کننده‌ی امر مشابهی در منظومه‌ی سپهری است. هنگامی که سپهری درباره‌ی باران سخن می‌گوید، افزون بر طراوت و لطافت به این وجه نیز توجه دارد که از آسمان به زمین می‌بارد.

با نظر به آثار کثیری از انسان‌های معنوی، می‌توان دید هر یک بسته به ذوق یا پیشینه معرفتی یا تربیتی خود با یک یا چند پدیده یا نماد از نمادهای جهان پیرامون نرد عشق می‌بخته‌اند و آن پدیده‌ها یا نمادها برای آنها تداعی‌کننده‌ی امر بیکران و ساحت قدسی هستی بوده است. فی‌المثل مولانا چنین رابطه‌ای را با آفتاب و دریا داشته است. و یا از نویسندگان معاصر، صحرا برای پائولو کوئیلو و کویر برای مرحوم شریعتی تداعی‌گر همین امر بوده است.

دباغ سپس با اشاره به این که سپهر سپهری آسمانی با ستاره‌های مختلف است و می‌توان در آن از مفاهیم و مقولات مختلف سراغ گرفت، به دو گونه غم در «هشت کتاب» اشاره کرد:

سپهری در دفتر نخست «هشت کتاب» از معنایی از غم خوردن سخن می‌گوید که با یأس، پشیمانی، حسرت و سرخوردگی هم‌عنان است. غمی که از تخته‌بند زمان و مکان بودن، تمناهای برنیامدنی و بداقبالی‌هایی نشأت می‌گیرد که در زندگی عموم آدمیان جاری و ساری است و می‌توان از آن به غم سیاه تعبیر کرد. سپهری اما رفته‌رفته از این فضا فاصله می‌گیرد و نوع دیگری از غم خوردن را در دفتر «آوار آفتاب» و «شرق اندوه» به تصویر می‌کشد که با غم خوردن متعارف نوع اول فرسنگ‌ها فاصله دارد و ناظر به سرشت سوگ‌ناک زندگی است، غمی که گویی "تا به ابد شنیده خواهد شد". چنین غمی ناشی از دشواری یکی شدن سالک با امر بی‌کران و فراچنگ آوردن گوهر حقیقت و وصال است و می‌توان آن را غم سبز نام نهاد. این تلقی از غم خوردن در سرایش «مسافر» به اوج می‌رسد: "دلم گرفته، دلم عجیب گرفته است، و هیچ چیز، ... نه هیچ چیز مرا از هجوم خالی اطراف، نمی‌رهاند، و فکر می‌کنم، که این ترنم موزون حزن تا به ابد، شنیده خواهد شد، ... چه فکر نازک غمناکی!، و غم

تبسم پوشیده‌ی نگاه گیاه است، و غم اشاره‌ی محوی به ردّ وحدت‌اشیاست، ... نه وصل ممکن نیست، همیشه فاصله‌ای هست، اگر چه منحنی آب بالش خوبی است، برای خواب دل آویز و ترد نیلوفر، ... دچار باید بود، و گرنه زمزمه‌ی حیرت میان دو حرف، حرام خواهد شد، ... کجاست هسته‌ی پنهان این ترنم مرموز؟، ... برای این غم موزون چه شعرها که سرودند".

به علاوه، گویی سپهری اندیشیدن درباره سرشت سوگ‌ناک زندگی و متفطن شدن به فاصله پرنشدنی میان سالک و امر بی‌کران را با نوعی تنهایی اگزیستانسیل همراه می‌بیند. از این منظر، "حیات نشئه‌ی تنهایی است"، تنهایی‌ای که هیچ‌وقت گریبان آدمی را رها نمی‌کند و با تأمل درباره راز ازلی هستی توأم است.

دکتر دباغ در انتها به بررسی مفهوم عشق در منظومه‌ی سپهری پرداخت:

چنانکه در می‌یابم می‌توان پنج معنای از عشق را از یکدیگر بازشناخت. اولین سنخ از انواع عاشقی عشق رمانتیک است. عشقی که از علاقه‌ی شدید میان دو انسان حکایت می‌کند و با روابط جسمانی توأم است. عاشق در این تلقی از حصار خودخواهی و خودشیفتگی خود به در می‌آید و دل‌مشغول و مفتون فردی دیگر می‌شود. سنخ دوم عاشقی عشق افلاطونی است که فراجنسیتی و فرازمانی و فرامکانی است و متضمن کشش عمیق میان دو روح است. در این تلقی از عشق ممکن است دو نفر متعلق به ادوار مختلف تاریخی باشند. پس از آن عشق آسمانی درمی‌رسد که متعلق آن معشوقی غیرزمینی و بدون تشخیص و تعین است. مطابق این تلقی از عشق که در ادبیات عرفانی ادیان ابراهیمی فراوان یافت می‌شود، معشوق بی‌کران بی‌صورت عاشق را در کام خود می‌کشد. عشق نوع‌دوستانه گونه‌ی دیگر عاشقی است و متضمن محبت و ورزیدن بی‌علت و بی‌رشوت نسبت به آدمیان فارغ از نژاد، مذهب، جنسیت و طبقه‌ی اجتماعی آن‌ها است. در این تلقی، عاشق محبت خود را نسبت به سایرین ارزانی می‌دارد و می‌کوشد از درد و رنج انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار انضمامی بکاهد. نهایتاً می‌توان از نوع پنجمی از عاشقی نیز سراغ گرفت که ناظر به سرشت سوگ‌ناک هستی است و می‌توان آن را عشق اگزیستانسیل نامید. چنین تلقی‌ای از عاشقی که در دوران جدید بسامد بیشتری یافته، از دغدغه‌های وجودی عاشق در دنیای راززدایی‌شده‌ی پیرامونی حکایت می‌کند. در اینجا عاشق، به جای ابتهاج عارفانه‌ی که فی‌المثل در «دیوان شمس» موج می‌زند، دچار نوعی تنهایی معنوی، حزن موزون، آرامش، سبک‌باری و در عین حال تحیر ناظر به مهابت هستی است. در «هشت کتاب» سپهری می‌توان از این نوع پنجم عاشقی فراوان سراغ گرفت. عاشقی در منظومه‌ی سپهری هم‌عنان با "امکان یک پرنده شدن"، "سفر به روشنی خلوت اشیا"، "عبور کردن"، "هم‌نورد افق‌های دور" شدن و "دچار آبی دریای بی‌کران" بودن است.