

۱. در آغاز مناسب است پیشینه بحث را مرور کنیم. دوست عزیزم، سروش دباغ پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «تعبد و مدرن بودن: نقدی بر آرای مصطفی ملکیان در باب نسبت دین و مدرنیته»^۱ به نقد ملکیان پرداخته بود. صاحب این قلم در پاسخی مبسوط کوشید کژی‌ها و نارسایی‌های آن نقد را نشان دهد.^۲ سخنرانی اخیر دباغ در مشهد تقریباً تکرار همان دعای و دلایل پیشین است و به همین دلیل نقد دوباره آن ضرورت ندارد. در عین حال این سخنرانی از بعضی جهات با نقد پیشین تفاوت‌هایی دارد که با عنایت به اهمیت بحث، در این‌جا به پاره‌ای از نقدهای وارد بر آن خواهیم پرداخت. علاوه بر این، تکرار همان ادعاها از سوی دباغ نشان می‌دهد موضوع مورد بحث هنوز نیازمند توضیح است و توضیحات مبسوط صاحب این قلم در رفع ابهامات موجود در ذهن ایشان، قرین توفیق نبوده است.

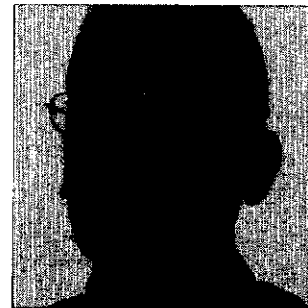
۲. سخنرانی دباغ حاوی ویژگی‌ها و نکات مثبت و ارزشمندی است که در این‌جا به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم. اولاً این سخنرانی، سخنرانی نسبتاً شسته‌رفته‌ای است و بر خلاف مقاله‌ای که دباغ پیش‌تر در نقد ملکیان نوشته بود، تا حدود زیادی خالی از اصطلاحات پرطمطراق غیرمربوط است. این پیشرفت را باید به فال نیک گرفت. استفاده نابجا و ناسنجیده از اصطلاحات فنی و غامض فلسفی که در ورای هر یک از آن‌ها مفروضات و تئوری‌های مهمی نهفته است، موجب تناقض‌گویی نویسنده و سردرگمی و مرعوب شدن خواننده غیر متخصص می‌شود و با اخلاقی روشنفکری و روش فلسفه تحلیلی منافات دارد.

نکته مثبت دیگر این است که دباغ کوشیده است با تقسیم آراء ملکیان به دو دوره متقدم و متأخر مدعای خود را تدقیق و از یک نظر حداقلی کند.^۳ دباغ در مقاله اول خود یک رأی واحد به ملکیان نسبت می‌داد و می‌کوشید آن را نقد کند و آن عبارت بود از ناسازگاری گوهر دین و گوهر مدرنیته. اما در سخنرانی اخیر خود ادعا می‌کند که ملکیان در طی زمان در آراء خود تجدید نظر کرده و به طور کلی دو دوره را پشت سرگذاشته است. مطابق رأی دباغ، ملکیان متقدم به حلقه روشنفکران دینی تعلق داشته و حامی پروژه روشنفکری دینی (سازگار بودن یا امکان سازگار کردن دین و مدرنیته) بوده است، اما رفته‌رفته از این جریان فکری فاصله گرفته است، تا جایی که اینک ادعا می‌کند دین با مدرنیته ناسازگار است و روشنفکری دینی نیز مفهومی پارادوکسیکال (متناقض‌نما) است. بنابراین، دباغ در سخنرانی خود ادعای متواضعانه‌تر و اقلی تری دارد و آن عبارت است از نقد ملکیان متأخر و پذیرش دیدگاه ملکیان متقدم، در حالی که در مقاله پیشین ایشان چنین تفکیکی به چشم نمی‌خورد.

به گمان من شواهد این ادعا که ملکیان قائل به ناسازگاری مطلق بین دین و مدرنیته نیست، بلکه قائل به ناسازگاری تلقی سنتی از دین تاریخی با مدرنیته تمام عیار است، در آثار مکتوب و منتشر شده ملکیان، آن قدر زیاد است که هیچ منتقد منصف و حق‌طلبی نمی‌تواند آن‌ها را نادیده بگیرد و به همین دلیل اگر دیدگاهی که دباغ به ملکیان نسبت می‌دهد، نه بدیهی‌البطالان نباشد، بلکه قابل اعتنا باشد، به ناچار باید با ادعایی همچون تفکیک ملکیان متقدم از ملکیان متأخر همراه شود. به هر حال نفس طرح چنین تفکیکی توسط دباغ نشان می‌دهد وی اینک پذیرفته است که نمی‌توان این رأی را به همه آثار ملکیان نسبت داد و برای دفاع از آن باید از ملکیان‌ها سخن گفت.

با این همه سخنرانی دباغ در نقد ملکیان متأخر حاوی تناقضات و خطاهای فاحشی است که در این‌جا صرفاً پاره‌ای از آن‌ها را با علاقه‌مندانی که این کوشش جمعی در پاسخ به این پرسش کلیدی را دنبال می‌کنند، در میان می‌گذارم تا در تلاوم این گفت‌وگوی فکری و مهم‌تر از آن، در تمرین جمعی اخلاق گفت‌وگو و نقد تحلیلی سهمی داشته باشم. در نقد حاضر صرفاً به گزارش یاسر میردامادی از سخنرانی دباغ تکیه خواهیم کرد و بر این باورم اگر خواهیم بر اساس سایر گزارش‌ها داوری کنیم، نقدهای بیشتری بر این سخنرانی وارد خواهد بود.^۴

۳. دباغ در ابتدای سخنرانی خود گفته است: «نقد او بر ملکیان تنها بر اساس مصاحبه ایشان با روزنامه شرق نیست، بلکه ناظر به برخی آثار دیگر متأخر ایشان نیز هست.» از این جمله و توضیحات میردامادی در مقدمه گزارش خود، چنین استنباط می‌شود که از نظر دباغ، مبدأ ملکیان متأخر مصاحبه وی با روزنامه شرق در ویژه‌نامه سمینار دین و مدرنیته در شهریور ۱۳۸۵ و آثار متأخرتر



از تعبد در دین تا

تعبد در فلسفه

پاسخ به سخنرانی سروش دباغ در

نقد ملکیان متأخر*

ابوالقاسم فنایی

از آن مصاحبه است. اما وی نه هیچ نامی از این آثار می‌برد و نه قولی از این آثار نقل می‌کند. بنابراین، خواننده ناگزیر است در مورد رأی ملکیان متأخر عمداً ادعای دباغ را بپذیرد، یعنی در مقام فلسفه‌ورزی و نقد فلسفی تعبد بورزد. تا آن‌جا که من می‌دانم، اگر کسی آثار مکتوب ملکیان را مرور کند، تنها شاهد مکتوبی که می‌تواند برای ادعای دباغ پیدا کند، مصاحبه ملکیان با روزنامه شرق است، زیرا ظاهر سخنان ملکیان در این مصاحبه بر این دلالت دارد که ایشان قائل به ناسازگاری دینداری تمام‌عیار با مدرنیته تمام‌عیار است (اگر قید تمام‌عیار را از سخن ملکیان حذف کنیم، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که ظاهر برداشت دباغ از سخن ملکیان مقرون به صواب است).^۷ اما روشن است که وقتی بین سخنان اندیشمند دقیقی همچون ملکیان تعارض یا تناقضی ظاهری به چشم می‌خورد، دست‌کم دو راه برای رفع آن تعارض یا تناقض وجود دارد، البته به شرط این‌که نخواهیم او را به تناقض‌گویی یا غفلت متهم کنیم؛ یکی این‌که با سبک و سنگین کردن مجموعه شواهد و قرائن موجود در مجموعه آثار او، ظاهر را بر اظهار حمل کنیم و دلایل ضعیف‌تر را به سود دلایل قوی‌تر فرو نهمیم. این کاری است که صاحب این قلم در فهم و تفسیر آثار ملکیان و استنباط دیدگاه او در باب نسبت دین و مدرنیته پیموده است. راه دیگر این است که آثار شخص مورد نظر را به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم کنیم. این راهی است که دباغ متأخر در پیش گرفته است. اما به نظر می‌رسد تا وقتی که ما دلیل قانع‌کننده‌ای برای ترجیح راه دوم بر راه اول نداشته باشیم، نمی‌توانیم راه دوم را انتخاب کنیم.

بنابراین، اولین اشکال جدی‌ای که به دباغ متأخر وارد است، این است که وی هیچ مدرک عینی و قابل استنادی به سود تفسیر خود از رأی ملکیان متأخر ارائه نمی‌کند تا خوانندگان بتوانند با مراجعه مستقیم به آن متن، مدعای او را محک بزنند. می‌توان حدس زد که عدم ارائه چنین مدرکی به این خاطر است که در واقع چنین مدرکی وجود ندارد.

۴. دباغ در ادامه سخنرانی خود می‌گوید: "پوپر جزو نخستین کسانی است که در دوران معاصر در مقابل فایده‌باورانی مانند جرمی بنتام و استوارت میل، به جای تأکید بر پیشینه کردن

لذت، معتقد است که باید به کاستن درد و رنج پرداخت. ... ندیده‌ام ملکیان جایی به پوپر در بحث کاستن درد و رنج ارجاع دهد." این سخن موهوم این معناست که ملکیان رأی خود در باب ضرورت کاستن درد و رنج را از پوپر اقتباس کرده بدون این‌که از او نامی ببرد، در حالی که کسانی که با آثار ملکیان مأنوس هستند، نیک می‌دانند که او در این باب از آیین بودا الهام گرفته و صریحاً هم به دین خویش به بودا و متفکران بودایی اعتراف می‌کند.

بنابراین، اگر تأکید بودا بر ضرورت کاستن از درد و رنج را با تأکید پوپر بر این امر از یک مقوله واحد فرض کنیم، معنای سخن دباغ آن است که چرا ملکیان به جای ارجاع به منبع دست‌اول، به منبع دست دوم ارجاع نداده است. البته به نظر نگارنده رأی پوپر در باب ترجیح کاستن درد و رنج بر افزایش لذت، چندان ربط و نسبتی با تأکید بوداییان و ملکیان بر ضرورت کاستن درد و رنج ندارد، چون پوپر در فلسفه اخلاق "نتیجه‌گرا" است و اختلاف او با فایده‌گرایان بر سر "نوع" نتیجه است، نه بر سر "اصل" آن، در حالی که ملکیان در این مورد "وظیفه‌گرا" است.

به علاوه، مقصود فایده‌گرایان [لذت‌گرایان] از افزایش لذت کاستن درد و رنج نیز هست، این دو در واقع از یک مقوله واحد قلمداد می‌شوند، زیرا به نظر آنان لذت تنها چیزی است که ذاتاً خوب است و الم (درد و رنج) تنها چیزی است که ذاتاً بد است. وظیفه اخلاقی ما به طور همزمان افزودن لذت و کاستن درد و رنج است. البته شاید مقصود پوپر این باشد که تولید بیشترین لذت برای بیشترین افراد یک هدف آرمانی و دست نیافتنی است و از این رو، واقع‌بینی اقتضا می‌کند که به جای تعقیب این هدف، کاستن درد و رنج انسان‌ها را به عنوان هدف خود انتخاب کنیم که امکان تحقق آن بیشتر است.

۵. دباغ در ادامه ادعا می‌کند که "معنویت در آرای ملکیان بیشتر صبغه روان‌شناختی دارد تا فلسفی و مبتنی بر آرای نهضت سوم روانشناسی است." به نظر من این ادعا نیز ناشی از عدم احاطه کافی به آثار ملکیان است. معنویت هم سویه‌های روان‌شناختی دارد و هم سویه‌های فلسفی و از هر دو منظر می‌توان در باب آن بحث کرد و ما هم روان‌شناسی تجربی داریم

و هم روان‌شناسی فلسفی. ملکیان نیز از هر دو منظر در باب آن بحث کرده است. از نظر ملکیان معنویت در کنار عقلانیت یکی از فضایل بزرگ است و بحث از فضیلت‌ها اولاً و بالذات یک بحث فلسفی است. بنابراین درست به نظر نمی‌رسد که با غیرفلسفی خواندن معنویت از نظر ملکیان از گفت‌وگو و موضع‌گیری در این باب اجتناب کنیم. فهم آراء ملکیان در باب نسبت دین و مدرنیته بستگی تام و تمامی به دیدگاه او در باب معنویت دارد، زیرا اولاً ملکیان معنویت

را گوهر مشترک ادیان می‌داند و ثانیاً بر این باور است که معنویت با عقلانیت و تبعاً با مدرنیته سازگار است. از نظر ملکیان معنویت همان دین عقلانی شده یا دین‌ورزی خردورزانه است.^۸ ۶. دباغ در ادامه سخنرانی خود می‌گوید: "بر اساس رأی ملکیان، تجدد مؤلفه‌هایی دارد که هیچ کدام را نمی‌توان در تدین یافت و به عکس، "اولاً ملکیان مورد ادعای دباغ نمی‌گوید هیچ کدام

از مؤلفه‌های تجدد را نمی‌توان در تدین یافت. بلکه مدعای او این است که "یکی از مؤلفه‌های تجدد، یعنی عقلانیت متکی بر استدلال، با "یکی از مؤلفه‌های تدین، یعنی تعبد نمی‌سازد. به علاوه سازگاری تدین و تجدد مبتنی بر این نیست که مؤلفه‌های یکی در دیگری "حضور" داشته باشد یا این دو مشترکاتی داشته باشند، بلکه متوقف بر این است که این مؤلفه‌ها یا یکدیگر "تنافی" نداشته باشند و یکدیگر را دفع نکنند و به اصطلاح مانع‌الجمع نباشند.

۷. وی سپس رأی ملکیان را به صورت زیر تقریر می‌کند: "قوام و جوهر دیانت عبارت است از تعبد و تعبد نیز یعنی "الفه ب است" چون "ج" می‌گوید که "الفه ب است" و قوام و جوهر تجدد عبارت است از استدلال‌ورزی و استدلال‌ورزی عبارت است از این‌که "الفه ب است" چون "الفه ج است" و "ج، ب است" پس "الفه ب است" و این رشته تا جایی که پرسنده سؤال را ادامه دهد، ادامه خواهد یافت" و سپس می‌افزاید: "گرچه ملکیان خود می‌گوید که جوهر را در معنای ذات‌گرایی ارسطویی به کار نمی‌برد، اما به نظر می‌رسد که در عمل، تعابیر جوهر و قوام در تعریف ایشان همان کارکرد ارسطویی را ایفا

می‌کنند. اولاً، به نظر می‌رسد که در این جا نیز ما باید ادعای دباغ را تعبداً بپذیریم، چون وی هیچ دلیلی به سود مدعای خود نمی‌آورد، مخصوصاً با توجه به این که موضع خود را در مورد سوالات زیر روشن نمی‌کند: آیا این تعابیر یک معنا دارند یا بیش از یک معنا؟ و در صورت دوم، تفاوت معانی متفاوت این تعابیرات در چیست؟ و به چه دلیل این تعابیرات در تعریف ملکیان همان کارکرد ارسطویی را ایفا می‌کنند اما در تعریف‌های دیگر نه؟

کارکرد ارسطویی داشته باشند. مغالطه‌ای که دباغ در این جا مرتکب می‌شود، مغالطه اشتراک لفظی نام دارد. ۸. دباغ سپس به روش نقد خود می‌پردازد و ادعا می‌کند می‌توان مدعای ملکیان را با استفاده از دو روش پسینی و پیشینی نقد کرد. وی می‌گوید: "روش پسینی، روش تجربی و تاریخی و ناظر به تحقق است. بر اساس این روش می‌توان پرسید که آیا آن چه تحقق دین در طول تاریخ خوانده می‌شود، همیشه بر اساس

صادر می‌شود، همواره گزاره یا حکمی "پیشینی" است. تعریف فلسفی یک مفهوم نیز گزاره یا حکمی پیشینی است، به این معنا که توجیه آن "مستند" به تجربه حسی نیست، هر چند برای درک صلق و کذب آن رجوع به تجربه حسی و تاریخ و بررسی مصادیق محقق آن مفهوم لازم باشد. نزاع دباغ و ملکیان نیز اولاً و بالذات بر سر تعریف فلسفی دین و مدرنیته است، چون مدعای ملکیان به اصطلاح متأخر در باب ناسازگاری دین و مدرنیته مبتنی بر

صرف تعارض یک تعریف با یک یا بعضی از آن شهودها، نشان نمی‌دهد که آن تعریف باطل است و باید آن را کنار گذاشت، زیرا ممکن است آن شهود خطا باشد، یا آن تعریف خیرالموجودین باشد، یعنی از میان همه تعریف‌های رقیب، موارد نقض کمتری داشته باشد و شهودهای بیشتری را پوشش دهد. بهترین راه برای درک حقانیت این ادعا این است که دباغ بکوشد تعریفی از دین و مدرنیته ارائه کند که نتوان با آزمون جهان‌های ممکن نادرستی آن را نشان داد. به همین دلیل ادعای نگارنده این است که رجوع به جهان‌های ممکن در این مورد فیصله‌بخش نیست

ثانیاً، چنان‌که نگارنده در جاهای دیگر به نحو مبسوط توضیح داده است،^{۱۱} تعابیری همچون "ذات"، "طبیعت"، "ماهیت"، "جوهر" و نظایر آن‌ها را می‌توان به دو معنا به کاربرد: یکی به معنای خاص و ارسطویی کلمه^{۱۲} که در قرائت اسلامی از آثار ارسطو شرح و بسط یافته است. به این معنا خیلی از چیزها ذات و جوهر و ماهیت ندارند، مثل وجود، خداوند و امور انتزاعی، از جمله دین و مدرنیته. اما ذات، جوهر و طبیعت و ماهیت را به معنای عام کلمه^{۱۳} نیز می‌توان به کاربرد و به این معنا می‌توان از ذات وجود، طبیعت خداوند^{۱۴} و سرشت امور انتزاعی از جمله ذات دین و جوهر مدرنیته سخن گفت. مثلاً، ذات خداوند به این معنا را می‌توان به این صورت تعریف کرد: خداوند موجودی است که عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است، پس موجودی که یکی از این سه خصوصیت را به نحو مطلق نداشته باشد، خدا نیست. طبیعت معرفت را می‌توان به این صورت تعریف کرد: معرفت عبارت است از باور صادق موجه. به همین معناست که می‌توان از ذاتی و عرضی در ادیان سخن گفت.^{۱۵} بنابراین، این تعابیرات می‌توانند به کار بروند، بدون این که عملاً

تعبد بوده است؟ روش پیشینی، روشی ناظر به سنخ آرمانی و انتزاعی است. یکی از روش‌های سنجش تلقی از یک مفهوم پیشینی، روش آزمایش جهان‌های ممکن است که مبدع آن کرییکی است. در بحث پیشینی با مفاهیمی چون ضرورت و امکان سروکار داریم. اگر کسی از جوهر و جزء مقوم مفهومی سخن بگوید، از عنصر ضروری آن مفهوم سخن گفته است و برای محک زدن سخن او می‌توان از آزمون جهان‌های ممکن استفاده کرد.^{۱۶} در این قطعه از سخنان دباغ، تسامحات متنوعی در استفاده از تئوری‌ها و تعابیر تخصصی فلسفی وجود دارد، مثل تقسیم همزمان سه مقوله "روش"، "مفهوم" و "بحث" به "پسینی" و "پیشینی" و این که در بحث پیشینی ما با مفاهیمی چون ضرورت و امکان سروکار داریم و این که روش پسینی، روش تجربی و تاریخی و ناظر به تحقق است و روش پیشینی ناظر به سنخ آرمانی و انتزاعی است. اولاً مقسم "پسینی" و "پیشینی" نه "روش" است و نه "مفهوم" و نه "بحث"، بلکه گزاره^{۱۷} یا "حکم"^{۱۸} است. ثانیاً گزاره یا حکمی که در فلسفه و از منظر فلسفی درباره یک مفهوم

تعریفی است که از دین و مدرنیته به دست می‌دهد. دباغ نیز برای این که مدعای ملکیان را نقد کند، ناگزیر است نادرستی تعریف او از دین و مدرنیته را نشان دهد. اما نکته این است که اولاً برای این که "نادرستی" یک تعریف خاص از چیزی را نشان دهیم، ناگزیریم تعریف "درستی" از آن چیز در ذهن خود داشته باشیم تا با مقایسه آن دو تعریف بتوانیم حکم کنیم تعریف مورد بحث نادرست است، در حالی که دباغ به ما نمی‌گوید تعریف درست دین و مدرنیته از نظر او چیست. وی به خوبی می‌داند که اگر از دین و مدرنیته تعریفی به دست دهد، آن تعریف‌ها را هم می‌توان با فرض جهان‌های ممکن ابطال کرد. دباغ صرفاً ادعا می‌کند تعریف‌های مختلفی از دین و مدرنیته وجود دارد. اما اگر مقصود او این باشد که ما نمی‌توانیم با معیارهای معرفت‌شناسانه بین این تعریف‌ها داوری کنیم، لاجرم باید در خصوص این مورد شکاکیت پیشه کند و بگوید من نمی‌دانم که دین و مدرنیته سازگار هستند یا نه. در حالی که وی ادعای بزرگ‌تری هم دارد و آن این است که دین و مدرنیته سازگارند. این یکی از تناقض‌های متعدد موجود در مواضع دباغ است.

ثانیاً برای این که یک تعریف فلسفی را تأیید یا ابطال کنیم یک روش بیشتر وجود ندارد و آن عبارت است از مراجعه به ارتکازها یا شهودهای زبانی و غیر زبانی موجود در ذهن. اما در مقام "کشف" ارتکازهای موجود در ذهن، برای رسیدن به شهود ذهنی یا عقلانی، هم می‌توان از نمونه‌های عینی و محقق (مسامحتاً جهان موجود) استفاده کرد و هم از نمونه‌های فرضی (مسامحتاً جهان‌های ممکن). سر این مطلب این است که مفاهیم فلسفی ناظر به جهان خارج به معنای اعم کلمه‌اند و فیلسوفان وقتی دربارهٔ یک "مفهوم" بحث می‌کنند، در واقع دربارهٔ "مصادیق" آن مفهوم از منظر فلسفی بحث می‌کنند.

مثلاً وقتی فیلسوفی در مقام تعریف تدین ادعا می‌کند که گوهر تدین تعبد است، اولاً از رهگذر مراجعه و بررسی مصادیق محقق و تاریخی تدین به این تعریف رسیده است، یعنی فرض او این است که ارتکازها و شهودهای موجود در عمق ذهن او حاصل آشنایی با مصادیق محقق مفهوم تدین در طول تاریخ‌اند و از بررسی این مصادیق به دست آمده‌اند و ثانیاً مقصودش این است که نه در جهان عینی و نه در هیچ جهان ممکن‌نی‌توان مصادیقی از تدین را یافت یا فرض کرد که در عین این که مصادیقی از تدین است، مصادیقی از تعبد، البته با درجات مختلف، نباشد.

ثالثاً، مفاهیم فلسفی همواره "انتزاعی"‌اند و اساساً مفهوم یعنی چیزی که از مصادیق انتزاع می‌شود. بنابراین، در این جا نه در مدعای ملکبان ابهام و تردیدی وجود دارد و نه در روش نقد آن. اما به نظر می‌رسد دباغ گمان می‌کند برای این که به بحث خود صورت فلسفی بدهد، حتماً باید چند اصطلاح غیرمربوط فلسفی را به میان آورد.

۹. دباغ به سخن خویش چنین ادامه می‌دهد: اگر تلقی ملکبان از دینداری، تلقی پیشینی باشد، آن گاه مراد او این خواهد بود که هیچ

دیندار غیر متعبدی یافت نمی‌شود یا به تعبیری دیگر، ضرورتاً دینداری متعبدانه است. اگر این رأی درست باشد، نتیجهٔ آن این خواهد بود که جهان ممکن‌نی‌توان تصور کرد که در آن دیندار غیر متعبد یافت شود یا ضرورتاً دینداری متوقف بر تعبد نباشد، اما کاملاً قابل تصور است که کسی تمام گزاره‌های دینی را بدون تعبد پذیرفته باشد و بتوان او را دیندار گفت. تصورپذیری این جهان ممکن، رابطهٔ ضروری میان دینداری و تعبد را می‌شکند.

اولاً، جهان‌های ممکن "موضوعیت" ندارد، بلکه "طریقت" دارد، یعنی صرفاً ابزار است برای رسیدن به "شهود عقلانی" و تکنیکی است برای رجوع به ذهن و کشف آنچه که شخص "واقعاً" دربارهٔ آن موضوع فکر می‌کند (در فلسفه تکنیک‌های متنوعی برای رجوع به ذهن وجود دارد و آزمون جهان‌های ممکن صرفاً یکی از آن‌هاست). این تکنیک به ما کمک می‌کند تا صلق یا کذب یک مدعا را شهوداً تصور و تصدیق کنیم. بنابراین، آزمون جهان‌های ممکن از این جهت با ارزش است که ذهن شخص را در موقعیتی قرار می‌دهد که در آن صدق یا کذب مدعای مورد بحث را شهود می‌کند یا به تعبیر بهتر، سازگاری یا ناسازگاری آن مدعا را با شهودهای پیشین خود درک می‌کند (در این جا دباغ بدون توجه به مبانی و پیش‌فرض‌های سترگ جهان‌های ممکن سخن می‌گوید). اما در این جا سوال معرفت‌شناسانه مهمی وجود دارد که پیش از استفاده از این ابزار باید به آن پاسخ گفته شود و آن این است که اعتبار و منزلت معرفت‌شناختی این شهودها چگونه است، یعنی آیا این شهودها "خطاپذیرند" یا "خطاناپذیر"؟ فیلسوفان در این مورد اتفاق نظر ندارند. اما نظریهٔ معتدل در این باب این است که شهودهای عقلانی در قلمرو منطق و ریاضیات یقینی‌اند، اما در قلمرو فلسفه و مخصوصاً در باب تعریف فلسفی مفاهیم نمی‌توان به قطع و یقین رسید

و شهودهای موجود در این باب ظنی، خطاپذیر و ابطال‌پذیرند.

معنای این سخن یا یکی از لوازم آن این است که ما در مورد صلق یا عدم صدق یک مفهوم کلی نمی‌توانیم بر یک مصداق خاص محقق یا فرضی یقین داشته باشیم و به ضرر قاطع حکم کنیم، مگر در قلمرو منطق و ریاضیات. به بیان دیگر وقتی یک حکم کلی (در این جا تعریف تدین) با شهود خاصی تعارض پیدا کرده، شهودی که ما از طریق فرض جهان‌های ممکن دربارهٔ یک مصداق فرضی (در این جا مصداق تدین) به آن می‌رسیم، ممکن است آن شهود خاص خطا باشد، نه آن تعریف کلی. یعنی ممکن است آن مورد نقض واقعاً مورد نقض نباشد. به بیان روشن‌تر، "تعریف فلسفی" عبارت است از "تحلیل فلسفی" و "تحلیل فلسفی عبارت است از سازوار کردن شهودهای متنوعی که ما دربارهٔ مفهوم مورد تحلیل در ذهن خود داریم. فرض بر این است که هر مفهومی با شهودهای متعددی احاطه شده و این شهودها بر کاربرد آن مفهوم و اطلاق یا عدم اطلاق آن حکومت می‌کنند و ما بر اساس همین شهودهاست که تشخیص می‌دهیم چه چیزی مصداق یک مفهوم هست و چه چیزی مصداق آن نیست. معمولاً چنین است که مفاهیم مصادیق‌های بارز و روشنی دارند که ما از طریق آشنایی و انس با آن مصادیق‌ها و توجه به ویژگی‌های ذاتی که در همهٔ آن‌ها وجود دارد و تفکیک آن ویژگی‌ها از ویژگی‌های عرضی به تعریفی از آن مفهوم می‌رسیم و سپس در پناه آن تعریف می‌کوشیم در مورد اموری که در مصداقیت آن‌ها تردید و ابهام وجود دارد، دوری کنیم. فیلسوفان می‌کوشند همین فرآیند را با دقت و وسواس و سخت‌گیری و موشکافی بیشتر و با استفاده از تکنیک‌های متنوعی که ابداع کرده‌اند، طی کنند.

اما این شهودها در بسیاری اوقات با یکدیگر تعارض دارند. کاری که یک فیلسوف در این جا

باید بکند، این است که قبل از هر چیز بکوشد تعارض درونی آن شهودها را برطرف کند و ثانیاً بکوشد تعارض آن شهودها (یا باورهای مستند به آن شهودها) را با باورهای دیگری که از طریق سایر مجاری معرفت در باب موضوع مورد بحث به ذهن او وارد شده، سازگار کند.

بنابراین، تعریف‌های فلسفی متنوع از موضوع واحد هیچ دلالتی بر تعدد گوهر معرفت ندارد و ناشی از این است که فیلسوفان مختلف در مقام رفع تعارض از مجموعه باورهای شهودی و غیرشهودی خود در باب آن موضوع به راه‌های مختلفی رفته‌اند و نمی‌توان هیچ تعریفی یافت که با بعضی از شهودهای موجود در ذهن ما متعارض نباشد، نه این که دین و مدرنیته گوهرهای مختلف دارند.

نتیجه این که صرف تعارض یک تعریف با یک یا بعضی از آن شهودها، نشان نمی‌دهد که آن تعریف باطل است و باید آن را کنار گذاشت، زیرا ممکن است آن شهود خطا باشد، یا آن تعریف خیرالموجودین باشد، یعنی از میان همه تعریف‌های رقیب، موارد نقض کمتری داشته باشد و شهودهای بیشتری را پوشش دهد. بهترین راه برای درک حقانیت این ادعا این است که دباغ بکوشد تعریفی از دین و مدرنیته ارائه کند که نتوان با آزمون جهان‌های ممکن نادرستی آن را نشان داد. به همین دلیل ادعای نگارنده این است که رجوع به جهان‌های ممکن در این مورد فیصله‌بخش نیست.

بنابراین، وقتی یک تعریف کلی مستند به شهود ظاهراً با بعضی از شهودهای دیگری که ما در مورد معرفت داریم، تعارض پیدا می‌کند، برای رفع این تعارض چاره‌ای جز توزین این شهودها و سبک و سنگین کردن آن‌ها نداریم، یعنی در این جا به حسب این که کدام دسته از شهودهای متعارض ما ظن قوی‌تری به ارمغان می‌آورند، دو راه در پیش داریم، نه یک راه؛ یکی این که از تعریف خود دست برداریم و دوم این که از آن

مورد نقض دست برداریم و نشان دهیم که آن مورد واقعاً مورد نقض نیست، یا اگر هست، فعلاً تعریف بهتری در دست نیست. از این نظر علی‌الاصول هیچ تفاوتی بین روش فلسفه و روش علوم تجربی وجود ندارد. در علوم تجربی نیز به صرف یافتن یک مورد نقض از تئوری دست بر نمی‌دارند.

ثانیاً، استفاده از ابزار جهان‌های ممکن در باب این موضوع پیش فرض‌هایی دارد که دباغ به آن‌ها توجه ندارد و با ندیدن یا نادیده گرفتن آن پیش فرض‌ها به تناقض‌گویی دچار می‌شود. یکی از آن پیش فرض‌ها "اشتراک معنوی" واژه‌های دین و مدرنیته است. یعنی استفاده از این ابزار در این مورد، متوقف بر این است که شخص در رتبه سابق پذیرفته باشد که تدین و تجدد هر دو از مفاهیم کلی‌اند و هر یک ذات یا ذاتیاتی دارند که در همه مصادیق آن‌ها حضور دارد و عرضیاتی که فقط در بعضی از مصادیق آن‌ها حضور دارد و ما با استفاده از آزمون جهان‌های ممکن و آزمون‌ها یا ابزارهای مشابه آن، می‌خواهیم ذاتیات و عرضیات آن‌ها را کشف و از یکدیگر تفکیک کنیم. وقتی دباغ می‌کوشد نشان دهد تعبد، گوهر تدین نیست، در واقع می‌کوشد نشان دهد که تعبد از "عرضیات" تدین است و از "ذاتیات" آن نیست. نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است، نه این که تدین گوهرهای مختلف دارد یا می‌تواند داشته باشد. چون اگر تدین گوهرهای مختلف داشته باشد، لازم‌اش این است که واژه "تدین" مشترک لفظی باشد و این واژه به تعداد آن گوهرها، معناهای مختلف داشته باشد و این، هم خلاف ارتکازات و شهودهای زبانی ماست و هم خلاف تمسک دباغ به آزمون جهان‌های ممکن علیه ملکیان.

پیش فرض استدلال مبتنی بر فرض جهان‌های ممکن در خصوص این مورد، این است که دین و تدین و نیز مدرنیته و تجدد هر یک معنا و

مفهوم "واحدی" دارند و مشترک معنوی‌اند نه مشترک لفظی (و اشتراک معنوی تعبیر دیگری است از ذات و گوهر "واحد" داشتن)، در حالی که وقتی دباغ در ادامه سخن خود ادعا می‌کند که دین و مدرنیته گوهرهای متعدد دارند، لازمه این سخن او آن است که دین و مدرنیته معناهای متعدد دارند، یعنی هر دو مشترک لفظی‌اند و هیچ ویژگی‌ای وجود ندارد که در همه مصادیق دین یا مدرنیته حضور داشته باشد. حال بیابید این نکات را بر موضوع مورد بحث تطبیق کنیم. جهان ممکنی که دباغ برای ما ترسیم می‌کند، به معنای منطقی کلمه "استدلال" نیست، بلکه ابزاری است برای درک شهودی این که تعریف ملکیان از تدین نادرست است. با فرض چنین جهانی، ما در واقع به عمق ذهن خود مراجعه می‌کنیم تا ببینیم آیا بر اساس شهودها و ارتکازهایی که درباره ذاتیات و مؤلفه‌های ضروری دینداری در عمق ذهن ما نهفته است، می‌توان مفهوم متدین را بر شخصی اطلاق کرد که "تمام" گزاره‌های دینی مورد قبول خود را بدون تعبد پذیرفته باشد؟ پاسخ ملکیان به این سؤال این است که اگر مقصود شما از تدین، التزام به دین نهادینه شده و تاریخی باشد، جواب این سؤال منفی است (و به نظر من نیز حق با اوست). اگر مقصود شما از تدین، پذیرش گوهر مشترک ادیان یعنی معنویت باشد، پاسخ مثبت است.

اما چرا جواب در مورد اول منفی است؟ به خاطر این دلیل روشن و بدیهی که پذیرفتن "تمام" گزاره‌های دینی موجود در متون مقدس ادیان بدون تعبد "امکان" ندارد، زیرا نمی‌توان هیچ دینی را یافت که در آن گزاره‌هایی وجود نداشته باشد که راه توجیه و پذیرش آن‌ها صرفاً و منحصرأ تعبد باشد و بس. باورها و احکام یک دین به لحاظ منطقی به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. باورها و احکامی که دو راه مستقل و متفاوت برای پذیرفتن آن‌ها وجود دارد؛ یکی

وقتی دباغ می‌کوشد نشان دهد تعبد، گوهر تدین نیست، در واقع می‌کوشد نشان دهد که تعبد از عرضیات تدین است و از ذاتیات آن نیست

تعبد و دیگری تعقل (استدلال)؛ ۲. باورها و احکامی که تنها مبنای در دسترس برای پذیرش آن‌ها تعبد است؛ ۳. باورها و احکامی که تنها مبنای در دسترس برای پذیرش آن‌ها تعقل است.

به بیان روشن‌تر، در هر دینی گزاره‌ها و دستوراتی وجود دارد که نمی‌توان از طریق عقل طبیعی

و سکولار و تجربه متعارف بشری، صدق و کذب آن‌ها را احراز کرده^{۱۴} یعنی راهی غیر از پذیرش تعبدی ادعای کسی برای پذیرش آن گزاره یا دستور وجود ندارد. اگر کسی بخواهد این گزاره‌ها و دستورات را بپذیرد، ناگزیر است در این مورد تعبد کند، یعنی به سخن مرجعی که آن گزاره را بیان می‌کند یا آن دستور را صادر

می‌کند، اعتماد کند و بر اساس گفته او به آن گزاره معتقد شود یا به آن دستور عمل کند. خواه آن مرجع خداوند باشد یا شخصی دیگر. حال اگر کسی این باورها و گزاره‌ها را بپذیرد، به معنای سنتی کلمه دیندار محسوب می‌شود، اما به نظر ملکیان چنین شخصی مدرن تمام‌عیار و معنوی تمام‌عیار نیست.

ملکیان می‌گویند شما دو راه در پیش دارید: یا تمام گزاره‌ها و دستورات موجود در متون مقدس دینی را بپذیرید که در این صورت دیندار تمام‌عیار هستید اما مدرن و معنوی تمام‌عیار نخواهید بود، یا این که دسته (۱) و (۲) از گزاره‌ها و دستورات دینی را بر اساس استدلال بپذیرید و دسته (۳) را رد کنید که در این صورت مدرن تمام‌عیار و معنوی تمام‌عیار هستید اما متدین تمام‌عیار نخواهید بود.

علاوه بر این، اگر چنان‌که دیناغ می‌کند فرض کنیم می‌توان تمام گزاره‌ها و دستورات یک دین را از راهی غیر از تعبد پذیرفته می‌توان پرسید در این صورت چه نیازی به وحی و ارسال رسل و انزال کتب وجود دارد؟ به عبارت دیگر، دیناغ می‌کوشد سازگاری دین و مدرنیته را نشان دهد، اما نتیجه استدلال او آن است که ما به وحی و متن مقدس و دین مبتنی بر وثاقت متن مقدس و اتوریته آورنده آن حتی نیازی نداریم و مدرنیته ما را پس است. چون لازمه سخن او این است که علی‌الاصول می‌توان تمام گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی را با عقل سکولار و تجربه متعارف بشری محک زد و صدق آن‌ها را احراز کرد. گمان ندارم که سکولارترین و مدرن‌ترین انسان‌ها هم با چنین دینی مخالف باشند. اگر چنین چیزی ممکن باشد، در این صورت نمی‌توان گفت دین یکی از اجزاء سنت است. چه رسد به این که آن را فریه‌ترین جزء سنت بنامیم.

اینک می‌توان مدعای دیناغ را به این صورت صورت‌بندی کرد: می‌توان جهان‌ممکنی را فرض کرد که کسی در آن جهان همه

گزاره‌هایی موجود در عصر سنت (عصر اتوریته دین) را بر اساس مبنای مورد قبول در عصر مدرنیته (عصر اتوریته عقل) بپذیرد. در این صورت چه تفاوت و تمایزی بین سنت و مدرنیته باقی خواهد ماند و چه نیازی به روشنفکران دینی که بکوشند بین سنت و مدرنیته پل بزنند؟^{۱۵}

خلاصه این که نقد دیناغ بر تعریف ملکیان، به شرطی پذیرفتنی است که دیناغ تعریفی از دین و تجدد ارائه کند که عین همین اشکال بر آن تعریف وارد نباشد. اما اگر عین همین اشکال بر آن تعریف رقیب نیز وارد باشد، ناگزیریم از معیار دیگری غیر از آزمون جهان‌های ممکن برای ترجیح بعضی از آن تعریف‌ها بر بعضی دیگر استفاده کنیم و آن عبارت است از سازگاری بیشتر با باورهای شهودی و غیرشهودی دیگری که ما درباره دین و تجدد داریم. دیناغ هیچ وقت نشان نداده که تعریف‌های رقیب بیشتر از تعریف ملکیان با سایر باورهای مربوطه سازگارند. به عبارت دیگر، چون شهودهای ما نوعاً متعارض‌اند، صرفاً به نحو مشروط در ابتدای امر موجه و قابل اعتنا هستند و ما پیش از تمسک به این شهودها ناگزیریم متعارض آن‌ها را برطرف کنیم. برطرف کردن متعارض شهودها یعنی ارائه یک تعریف و تحلیل فلسفی از موضوع مورد بحث.

دیناغ در ادامه می‌گوید: اما اگر ادعای ملکیان پسینی باشد، مراد او این است که متدینان در طول تاریخ به نحو متعبدانه دین‌شان را پذیرفته‌اند. این ادعا بر فرض موجه بودن ادعای فلسفی نیست و اگر ادعای کلیت در آن

شده باشد یک نمونه تجربی ناقص، می‌تواند کلیت آن را منحوش سازد. وی هیکه بوعلی و چارلز تیلور را نمونه متدینان غیر متعبد در تاریخ دانسته است.

اولاً، حتی اگر مدعای ملکیان پیشینی هم باشند یافتن یک نمونه تجربی می‌تواند کلیت آن را منحوش سازد، یعنی این گونه نیست که بتوان تعریف‌های فلسفی را صرفاً به وسیله نمونه‌های فرضی‌ای که می‌توانند در یکی از جهان‌های ممکن موجود شوند ابطال کرد. همان‌طور که گفته‌ام، تعریف‌های فلسفی ناظر به جهان خارج‌اند و به همین دلیل، می‌توان هم با نمونه‌های فرضی و هم با نمونه‌های عینی درباره صحت و سقم آن‌ها داوری کرد. اما نکته مهمی که دیناغ به آن توجه ندارد، این است که نمونه‌های ناقص، چه تجربی باشند و چه فرضی به خودی خود ناقص نیستند، بلکه صرفاً به ما کمک می‌کنند نادرستی کلیت مدعای مورد بحث را شهود کنیم. یعنی اگر این نمونه‌ها به شهودهای پیشین ما ضمیمه نشوند، نمی‌توانیم بگوییم "نمونه" یا "ناقص" هستند یا نه. بنابراین، نتیجه‌گیری از ترکیب این نمونه‌ها با آن شهودها متوقف بر آن است که ما در رتبه سابق، حجیت معرفت‌شناختی آن شهودها را اثبات کرده باشیم. از آن‌جا آن شهودها ظنی و متعارض‌اند ناگزیریم شهودی را مقدم بناریم که اطمینان معرفت‌شناختی بیشتری نسبت به صدق آن داریم.

به عبارت دیگر، درست است که نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه است و بالعکس (و توجه خود این قاعده منطقی مستند به شهود است).

اما در این جا نکته معرفت شناسانه مهمی وجود دارد که دباغ آن را نادیده می گیرد. آن نکته این است که اگر سالبه جزئیة مورد بحث بقیسی باشد و موجبة کلیة مورد بحث مشکوک، در این صورت می توانیم از صلیق اولی کذب دومی را نتیجه بگیریم و آن را نقض یا بطلان کنیم، اما اگر هر دو قضیه قطعی باشند، در این صورت

ما با موردی از تعارض ظنون مواجه هستیم و در تعارض ظنون، ظن قوی تر مقدم است. به عقیده نگارنده درباره موضوع مورد بحث، در بهترین حالت با موردی از تعارض شهودهای قطعی مواجه هستیم. یعنی در بهترین حالت می توان ادعا کرد که در این جا شهود یا شهودهایی داریم به سود موجبة کلیه (در این جا

دست است و او نمی تواند بر اساس مبنایی عقلانی بین آن ها دست به انتخاب بزند، نه می تواند ادعا کند که دین و مدرنیته ناسازگارند و نه می تواند ادعا کند که این دو سازگارند. اما اگر می خواهد بگوید یکی از این تعریف های بدیل درست است و به استناد آن حق داریم بگوییم تعریف ملکبان نادرست است، در این صورت کافی است با روشن بینتهای خود او نادرستی آن تعریف بدیل را نشان دهیم و نتیجه بگیریم که با تکیه بر تعریفی نادرست از دین و مدرنیته، نمی توان نادرستی تعریف ملکبان از این دو مقوله را نشان داد.

ثانیاً دباغ پیش تر ادعا کرده بود می توان همه گزاره های دینی را بر اساس مبنایی غیر از تعبد پذیرفت، اما در این جا ادعا می کند که همه قبول دارند برخی از گزاره های دینی با برخی گزاره های مورد قبول انسان مدرن ناسازگارند. سؤال این است که اگر همه این ادعا را قبول دارند، شما چه تیبینی از این موضوع به دست می دهید و آیا خود شما نیز جزء این "همه" هستید یا نه؟ اگر هستید چرا ادعا می کنید که همه گزاره های دینی را می توان بر اساس مبنایی غیر از تعبد پذیرفت که معنای آن این است که هیچ یک از گزاره های دینی علی الاصول با گزاره های متجددانه ناسازگار نیستند. می توان گفت اگر همه قبول دارند که برخی از گزاره های دینی با برخی از گزاره های متجددانه ناسازگارند پس همه قبول دارند که برخی از گزاره های دینی را نمی توان از راهی غیر از تعبد پذیرفت و

تعریف ملکبان از دین و مدرنیته) و شهود یا شهودهایی داریم به سود سالبه جزئیة مورد ادعای دباغ. اما روشن است که صرف تعارض موجب نمی شود دومی را مقدم بناریم. دباغ باید نشان دهد که شهودهایی که نسبت به سالبه جزئیة مورد ادعای او داریم، به لحاظ معرفت شناسانه قوی تر از شهودهایی هستند که به سود صرف ملکبان در دست است. ثانیاً سؤال این است که دباغ از کجا و به استناد چه شاهد و قرینه ای ادعا می کند که این موارد نمونه های "نقض" منطقی ملکبان هستند. آیا ما باید صرفاً سخن او را بپذیریم یا در این مورد علم غیب داریم؟ ادعای دباغ در واقع این است که انشخص ناسبره هیچ یک از گزاره های دینی خود را بر اساس تعبد نپذیرفته اند.

مواضع ملکبان متأخر استه آمده است. ۱۱. دباغ سپس به تلقی های مختلف از جوهر دینداری می پردازد و می گوید: "بنا بر نظر جانی هیک، جوهر دینداری تبدیل خودمحوری به خدامحوری است و بنا بر نظر عرفا جوهر دینداری حیرت است." از تکرار تلقی ها از جوهر دینداری (البته جوهر در معنای غیر ارسطویی آن) نتیجه می گیرد که اگر به طول تاریخ ندین نظر کنیم، راز این که هر کدام از افراد معوم های مختلفی برای دینداری ذکر کرده اند، شاید این باشد که اصلاً نمی توان دینداری را به امر واحدی فرو گاست و به همین دلیل شاید نتوان منسلخ از تاریخ دینداری و بی اعتنا به آن، درباره جوهر دینداری سخن گفت. ... اگر گفته شود مراد از تباین دینداری با بجدد این است که برخی گزاره های دینی با برخی گزاره های متجددانه ناسازگارند این را همه می پذیرند، زیرا وقتی امری بدیل امری دیگر باشد، یعنی در برخی گزاره ها با آن امر دیگر ناسازوار است. اولاً در این جا معلوم نیست دباغ می خواهد چه اشکالی به ملکبان وارد کند. آیا مقصود او این است که صرف وجود تعریف های بدیل و رقیب از دین و مدرنیته، تعریف ملکبان را باطل می کند؟ در این صورت این اشکال به خود او نیز وارد خواهد بود، زیرا او لاجرم با پذیرش تعریف خاصی از دین و مدرنیته به سازگاری این دو حکم می کند.

در هر دینی گزاره ها و دستوراتی وجود دارد که نمی توان از طریق عقل طبیعی و سکولار و تجربه متعارف بشری، صدق و کذب آن ها را احراز کرد، یعنی راهی غیر از پذیرش تعبدی ادعای کسی برای پذیرش آن گزاره یا دستور وجود ندارد. اگر کسی بخواهد این گزاره ها و دستورات را بپذیرد، ناگزیر است در این مورد تعبد کند، یعنی به سخن مرجعی که آن گزاره را بیان می کند یا آن دستور را صادر می کند، اعتماد کند و بر اساس گفته او به آن گزاره معتقد شود یا به آن دستور عمل کند

کسانی نظرم که هیچ شخصی نتواند چنین ادعایی در مورد محتویات ذهن خود داشته باشد تا چه رسد به محتویات ذهن دیگران. گمان نظرم که هیچ یک از انشخصی که دباغ در این جا نام برده است، چنین ادعایی در مورد "همه" گزاره های دینی مورد پذیرش خود نداشته باشند، بگذریم از این که پارهای از آنان صریحاً به خلاف این ادعا اعتراف کرده اند. مثلاً ابوعلی سینا خود اعتراف می کند که معاد جسمانی را صرفاً به این خاطر می پذیرد که خدا و پیغمبر گفته اند چنین چیزی وجود دارد. او راهی غیر از تعبد برای توجیه و پذیرش معاد جسمانی ندارد. ثانیاً نقض بودن این موارد متوقف بر این است که ما قید تمام عبارات را در منطقی ملکبان نادیده بگیریم و این قیدی است که حتی در مضاحبه با روزنامه شرق هم که به ادعای دباغ بیانگر

اگر دباغ بخواهد موضعی سازوار و خالی از تناقض در این مورد اتخاذ کند، باید موضعی لائری گرایانه و شکاکانه تر پیش بگیرد و بگوید چون تعریف های متعددی از دین و مدرنیته در

ملکیان هم چیزی بیش از این نمی گوید. ثالثاً، جالب‌تر از همه دلیلی است که دباغ برای نشان دادن این ناسازگاری می آورد (این دلیل نشان می‌دهد که از نظر دباغ گوهر فلسفه نیز حیرت است و کار فیلسوفان حیرت‌افکنی). وی می‌گوید دین و مدرنیته بدیل یکدیگرند و وقتی امری بدیل دیگری باشد، یعنی در برخی گزاره‌ها با آن امر دیگر ناسازوار است. اولاً دین و مدرنیته در ذیل یک مقوله واحد نمی‌گنجد، یعنی دو فرد یا دو مصداق متفاوت از یک مقوله و سنخ واحد نیستند تا بتوان ادعا کرد که بدیل یکدیگرند. ثانیاً اگر این دو بدیل یکدیگر باشند، جمع بین دو "بدیل" که امکان ندارد؛ اصلاً معنای بدیل این است. چیزی که همه قبول دارند و ملکیان کوشیده است صورت‌بندی دقیق و قابل دفاعی از آن ارائه دهد، این است که پاره‌ای از باورهای دینی با پاره‌ای از باورهای انسان‌مدرن ناسازگارند، بنابراین بدون ارتکاب تناقض، نمی‌توان در آن واحد همه باورهای دینی را با همه باورهای مورد قبول انسان مدرن یک‌جا پذیرفت، یعنی در آن واحد نمی‌توان هم دیندار تمام‌عیار بود و هم مدرن تمام‌عیار.

رایباً دباغ به تناقض‌های موجود در سخنان خود توجه ندارد. فرض کنید گوهر دین تبدیل خودمحوری به خدامحوری باشد. سؤال این است که "خدامحوری یعنی چه؟" آیا معنای خدامحوری غیر از تسلیم بودن بدون چون و چرا در برابر خداوند و غیر از پذیرش تعبدی سخنان و دستورات اوست؟ بنابراین، جان هیگ نیز قبول دارد که گوهر دین نوع خاصی از تعبد، یعنی تعبد در برابر خداوند است. به همین ترتیب، اگر بگوییم گوهر دین حیرت است، این ادعا می‌تواند با ادعای ملکیان مبنی بر این که گوهر دین تعبد است، سازگار باشد. همان کسانی که می‌گویند گوهر دین حیرت است، در واقع ما را به تعبد و تسلیم در برابر خداوند و اولیاء او دعوت می‌کنند. مولوی می‌گوید: "عقل قربان کن به شرع مصطفی / حسبی الله گو که الله کفی". بنابراین بسیاری از تعریف‌هایی که دباغ در این جا ذکر می‌کند، بدیل و رقیب تعریف ملکیان نیستند، زیرا تعریف ملکیان یک تعریف "روش‌شناختی" است، یعنی ناظر به روش پذیرش باورها و دستورات دینی است. آن تعریف‌ها تعریف "محتوایی" هستند، یعنی ناظر به محتوا یا غایت و نتیجه دینداری هستند.

از همه این‌ها که بگذریم، همه آن تعریف‌ها را می‌توان از طریق آزمون جهان‌های ممکن ابطال کرد؛ یعنی می‌توان جهانی را فرض کرد که در آن شخصی دیندار باشد و خدامحور نباشد، یا دیندار باشد و حیرت نداشته باشد و... بعضی از آن تعریف‌ها را می‌توان با رجوع به جهان موجود هم نقض کرد؛ مثلاً ادیانی وجود دارند که اصلاً به وجود خدا اعتقادی ندارند. دیندارانی وجود دارند که در قلمرو دین حیرت ندارند (مثل دینداران معیشت‌اندیشی).

خامساً، نفس وجود تعریف‌های مختلف از دینداری نشان نمی‌دهد که دینداری گوهر واحدی ندارد، چون هر یک از آن تعریف‌ها در واقع مدعی هستند دینداری گوهر واحدی دارد. اگر دینداری گوهر واحدی نداشته باشد و اگر واژه دینداری معنای واحدی نداشته باشد، در این صورت کسانی که به تعریف دین و دینداری می‌پردازند، درباره موضوع واحدی اظهار نظر نمی‌کنند و گفت‌وگوی انتقادی در میان آنان شکل نخواهد گرفت. اگر دینداری گوهر واحدی نداشته باشد، واژه دینداری هم معنای واحدی نخواهد داشت. این خلاف شهودهای زبانی ماست. می‌توان از "اصناف" و "انواع" دینداری سخن گفت، اما پیش فرض این نوع سخن گفتن آن است که دینداری عنوان عامی است که اقسام و انواعی دارد. یعنی نفس تقسیم دینداری به اصناف و انواع، نشان می‌دهد مفهوم دینداری "مشترک معنوی" است نه "مشترک لفظی".^{۱۸}

۱۲. دباغ در بخش دوم سخن خود به نقد تلقی ملکیان از تجدد می‌پردازد و روش (پیشینی - پسینی) خود را در این جا نیز به کار می‌برد. وی می‌گوید: "دانشمندان تاریخ تجدد مانند گیدنز و هابرماس، مقوم‌های زیادی برای تجدد بر شمرده‌اند. برخی نفرد، عقل‌ایزاری، حتی استیلا و استعمار را مقوم تجدد دانسته‌اند." و می‌پرسد "به چه دلیل استدلال‌ورزی مقوم مدرنیته شمرده شده است؟ آیا ترجیح بلا مرجح است؟ و سپس ادعا می‌کند که "چه در باب دین و چه در باب تجدد، مفهوم شباهت‌های خانوادگی"^{۱۹} ویتگنشتاین بیشتر به کار می‌آید. بر این اساس ما با گوهرها و مقوم‌های دینداری و تجدد مواجهیم و نه با یک گوهر و مقوم.

اولاً، اگر بخواهیم قواعد منطقی حاکم بر شیوه دباغ در نقد سخنان دیگران را استخراج کنیم، یکی از آن قواعد این خواهد بود که در مقام نقد

تناقض‌گویی مجاز است. پیش‌تر گفتیم کسی که ادعا می‌کند دین و مدرنیته با یکدیگر سازگارند، اموری را مفروض و مسلم فرض می‌کند که صدق ادعای او متوقف بر آن‌هاست. آن امور عبارتند از:

۱. دین و مدرنیته در هر کدام در متن واقع ذات "واحد" و "متعینی" دارند؛
۲. ما انسان‌ها از دین و از مدرنیته مفهوم "واحدی" در ذهن خود داریم که "حاکمی" از آن ذات واحد و معین است؛
۳. وقتی به ذهن خود رجوع می‌کنیم و نسبت آن دو مفهوم را با هم می‌سنجیم، درمی‌یابیم آن دو ذات می‌توانند در جهان خارج در مورد و مصداق واحد با هم جمع شوند و هم‌نشینی کنند و نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه است. اما معنای سخن کسی که می‌گوید دین و تجدد هر کدام گوهرهای مختلف دارند، این است که هیچ‌یک از واژه‌های دین و تجدد معنای واحد و مشترکی ندارند و بر مفهوم واحدی دلالت نمی‌کنند، یعنی مشترک لفظی‌اند نه مشترک معنوی و این ادعا علاوه بر این که خلاف شهودهای زبانی ماست، مانع از صدور حکم سلبی یا ایجابی در مورد ربط و نسبت دین و تجدد می‌شود و امکان نقد دیدگاه‌های دیگر را منتفی می‌کند. بنابراین اگر بخواهیم بگوییم شخص واحدی این دو موضع متناقض را در یک سخنرانی اتخاذ کرده، باید فرض کنیم دباغ در میان سخنرانی خود در آراء خود تجدید نظر کرده است.

ثانیاً، تئوری شباهت‌های خانوادگی اصولاً برای این است که نشان دهد ذاتی در کار نیست، نه این که ذات‌های متعددی در کار است.

ثالثاً، "بیشتر به کار می‌آید یعنی چه؟" بالأخره یا این دیدگاه درست است یا دیدگاه رقیب آن. رابعاً، اگر ادعای دباغ آن است که در این جا هیچ مرجعی وجود ندارد، نتیجه‌ای که بر این ادعا مترتب می‌شود، این است که ما نمی‌دانیم تعریف درست دین و مدرنیته چیست و به همین دلیل نمی‌توانیم نقیاً و اثباتاً در مورد رابطه این دو سخن بگوییم. اما اگر ادعای او این است که همه این تعریف‌ها درست هستند، اولاً تعریف ملکیان هم یکی از آن تعریف‌هاست، ثانیاً نتیجه منطقی این ادعا یعنی در این جا هیچ دعوی وجود ندارد، چون هر کسی که تعریفی از دین و مدرنیته ارائه کرده یا می‌کند، در واقع درباره

موضوعی سخن می‌گوید که غیر از موضوعی است که دیگران درباره آن سخن گفته یا می‌گویند. بنابراین، با این پیش‌فرض نمی‌توان نتیجه گرفت که تعریف ملکیان از دین و مدرنیته درست نیست. دباغ وقتی می‌تواند به نقد مدعای ملکیان بپردازد که در مورد موضوع مورد نزاع با او هم عقیده باشد و صرفاً دربارهٔ معمولی که بر آن موضوع حمل می‌شود، با او نزاع کند. اما اگر دین و مدرنیته معنای واحدی ندارند، در این صورت ملکیان دربارهٔ یک چیز سخن خواهد گفت و دباغ دربارهٔ چیزی دیگر.

خامساً دباغ می‌پرسد: "به چه دلیل استدلال‌ورزی مقوم مدرنیته شمرده شده است؟" جواب این است: به دلیل شهودهایی که مفهوم مدرنیته را اجاطه کرده‌اند.

سادساً اگر گوهر مدرنیته را چیزی به غیر از عقلانیت استدلالی بدانیم، روشنفکری دینی ارزش خود را از دست خواهد داد، چون روشنفکران دینی نمی‌خواهند مثلاً بین دین و استعمار سازگاری ایجاد کنند.

سابعاً بسیاری از تعریف‌های دیگری که از مدرنیته شده، با تعریف ملکیان سازگار است و بدیل آن نیست. مثلاً تفرّد به معنای اصالت فرد و استقلال او در مقام نظر و عمل است و این استقلال تنها در صورتی قابل تحقق است که شخص خودمختار و خودفرمانروا باشد، یعنی از عقل خود تبعیت کند و تبعیت از عقل نیز عین تبعیت از استدلال است. عقل ابزاری هم مصداق خاصی از عقل استدلالی است و بدیل و رقیب آن نیست.

۱۳. مطابق گزارش میردامادی رأی خود دباغ در باب گوهرهای دینداری این است: "دینداری دو سطح و جوهره دارد، یکی دینداری عامه متدینان است که قوام آن به تعبد است و دیگری دینداری نخبگان که قوام آن به تعبد نیست."

به گمان من برای نقض ادعای دباغ در این جا هم می‌توان به آزمون جهان‌های ممکن متوسل شد و هم با رجوع به جهان موجود و یافتن نمونه‌های تجربی و تاریخی نشان داد این ادعا نادرست است. اولاً می‌توان جهانی را فرض کرد که در آن شخصی هم دیندار و هم نخبه باشد و هم در دینداری خود تعبد بورزد. این نشان می‌دهد که مفهوم نخبگی هیچ تعارض و تناقضی با تعبد ندارد، مگر این که دباغ ادعا کند از نظر او نخبه کسی است که تعبد نمی‌ورزد، که این

مصادره به مطلوب است. ثانیاً اگر به تاریخ دینداری رجوع کنیم، نخبگان بسیاری را می‌یابیم که در قلمرو دین و در پذیرش پاره‌ای از باورها یا دستورات دینی تعبد می‌ورزند. به عنوان مثال، می‌توان به مولانا، مهندس بازرگان، دکتر شریعتی، علامه طباطبایی، آیت‌الله مطهری، دکتر عبدالکریم سروش اشاره کرد. همه می‌دانیم که این بزرگان به مراعات احکام فقهی و ظواهر شرعی مقید بوده و هستند. می‌دانیم که برای توجیه و شناخت بسیاری از احکام شرعی راهی غیر از تعبد وجود ندارد. مثلاً هیچ دلیل مستقل عقلی یا تجربی وجود ندارد که نشان دهد نماز صبح دو رکعت است یا مناسک حج چنین و چنان است و هكذا. بگذریم از این که مولانا صراحتاً دیگران را هم دعوت می‌کند که عقل خود را به پای شرع قربانی کنند. دکتر سروش نیز به شخصیت پیامبر در دیانت محوریت می‌بخشد و تجربه او را برای پیروان او الزام‌آور می‌داند و این به آن معناست که از نظر ایشان نیز دینداری نخبگان خالی از تعبد نیست.^{۲۰} ثالثاً دباغ در پاورقی شماره ۲ مقاله خود ادعا کرده است که عامه دینداران معیشت‌اندیش نیز در مقام دین‌ورزی متعبد نیستند.

۱۴. سخن آخر: بنابراین راه یا راه‌هایی که دباغ برای نقد ملکیان می‌پیماید، به بن‌بست می‌رسند. اما آیا راه دیگری برای نقد دیدگاه ملکیان وجود دارد؟ به نظر من دو راه دیگر وجود دارد.

۱. راه اول این است که بگوییم درست است که دینداری تمام عیار با مدرنیته تمام عیار ناسازگار است، اما چه لزومی دارد که ما مدرن تمام عیار باشیم؟ این راهی است که هواداران تلقی حداکثری از دین و کسانی که دین تاریخی را از دین فراتاریخی یا ذاتیات دین را از عرضیات آن تفکیک نمی‌کنند، می‌پیمایند. من نام مدرنیته اسلامی یا مدرنیته دینی را برای آن پیشنهاد می‌کنم. این گروه یا از ذاتیات مدرنیته غافلند و یا می‌کوشند از طریق دستکاری و تحریف آن ذاتیات و ادعاهای نسبیت‌گرایانه و شکاکانه در باب عقلانیت و سایر مقومات مدرنیته، نشان دهند دین و مدرنیته با یکدیگر سازگارند. به نظر بنده این شیوه راهی به دهی نمی‌گشاید.^{۲۱}

۲. راه دوم این است که بگوییم چه لزومی دارد ما دیندار تمام عیار باشیم؟ این راهی است که دکتر سروش در مقاله "ذاتی و عرضی در ادیان" در پیش گرفته است. مطابق این دیدگاه، ما

دباغ می‌کوشد سازگاری بین مدرنیته و دینداری را نشان دهد، اما نتیجه استدلالات او این است که ما به پیش از عصر مدرنیته و دینداری بروناست می‌توانیم به تعبد بورزد. این نشان می‌دهد که ما به پیش از عصر مدرنیته ما را پس است، چون لازمه سخن او این است که علی‌الاصول می‌توان تمام گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی را با عقل سکولار و تجربه متعارف بشری جمع کرد و در صورتی که آن‌ها را الحاق کرد

ناگزیریم ذاتیات دین یا جنبه‌های فراتاریخی^{۲۲} آن را از عرضیات یا جنبه‌های تاریخی^{۲۳} آن جدا کنیم. به نظر من این راه درست، اما نیمه تمام است. تمامیت آن متوقف بر این است که ما ذاتیات مدرنیته را هم از عرضیات آن جدا کنیم و سپس نشان دهیم که ذاتیات دین با ذاتیات مدرنیته سازگار است.

برای نشان دادن این سازگاری می‌توان دو راه در پیش گرفت:

الف) یکی این که بگوییم مدرنیته ذات ندارد یا ذات واحد ندارد. اما چنان که پیداست کمترین عیب آن، این است که با استانداردهای دوگانه با دین و مدرنیته برخورد می‌کند و با پذیرش نسبی‌گرایی در باب عقلانیت، حجیت معرفت‌شناختی دعاوی دینی هم زیر سؤال خواهد رفت.

ب) راه دوم این است که بپذیریم مدرنیته نیز ذاتی دارد، اما آن ذاتیات با ذاتیات دین سازگارند. این در واقع همان راه دوم برای نقد ملکیان است، در این راه باید نشان دهیم تعبد نیز نوعی استدلال است و به دو نوع معقول (سازگار با عقلانیت) و نامعقول (ناسازگار با عقلانیت) تقسیم می‌شود و این راهی است که صاحب این قلم هوادار آن است. بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت پذیرش آن دسته از باورها و دستورات دینی که می‌توان آن‌ها را بر اساس تعبد معقول پذیرفت؛ هیچ منافاتی با مدرنیته تمام‌عیار ندارد و هم با عقلانیت و هم با معنویت سازگار است.^{۲۴}

اما روشن است که برای طی این راه باید پیش فرض‌های آن را پذیرفته یعنی باید پذیرفت که هر یک از دین و مدرنیته ذات "واحد" و قابل شناختی دارند و از طریق شناخت آن ذات می‌توان سازگاری یا ناسازگاری این دو را نشان داد. در این صورت لازم نیست آسمان و ریسمان را به هم بیافیم تا مدعای ملکیان را رد کنیم و از موضعی پست‌مدرنیستی و شکاکانه و نسبی‌گرایانه ادعا کنیم دین و مدرنیته ذات یا ذات واحد ندارند و یا گوهرهای مختلف دارند و به همین دلیل با هم سازگارند. چون طبق این مبنا نه از دین اثری بر جای خواهد ماند و نه از مدرنیته. هنری نیست که کسی با نفی دین و مدرنیته نشان دهد این دو با هم سازگارند. تنها با پشت‌پازدن به سنت (که دین جزء فریبهی از آن است) و مدرنیته می‌توان به پست‌مدرنیته رسید و پست‌مدرنیسم همانگونه که با مدرنیته قابل جمع نیست، با دین نیز قابل جمع نیست.

ویرایش این مقاله مروهون دقت نظر و حسن سلیقه دوست عزیزم، محمدرضا جلالی‌پور است.

پانوش‌ها:

۱. فصلنامه مدرسه، شماره ۴، صص ۶۵-۶۳.
۲. فنایی، ابوالقاسم: "در باب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش دباغ بر آرای مصطفی ملکیان"، مجله آیین، شماره ۶، اسفند ۱۳۸۵، صص ۸۶-۹۷.
۳. من بنا را بر این می‌گذارم که این تقسیم‌بندی از خود دباغ است نه از میردامادی.

۴. بررسی تطبیقی سخنرانی دباغ و مقاله او حاوی نکات آموزنده دیگری نیز هست که در طی بحث به پاره‌ای از آن‌ها اشاره خواهم کرد.

۵. میردامادی، یاسر: "در باب گوهرهای مختلف دینداری و تجدد: نقد ملکیان متأخر"، هم‌میهن، چهارشنبه ۳۰ خرداد ۱۳۸۶، ص ۱۰. من این گزارش را معتبر و موثق می‌دانم، هرچند بر من معلوم نیست که مزایای موجود در سخنرانی دباغ در مقایسه با مقاله پیشین او حاصل تلاش سخنران است یا نتیجه ویرایش گزارشگر. نقل قول‌های موجود در متن مقاله تماماً از همین گزارش است.

۶. دباغ در مقاله چنین گفته بود: "در این نوشته می‌کوشم تا استدلال اقامه شده له مدعای ایشان را با تأکید بر مصاحبه اخیر منتشر شده در روزنامه شرق به مناسبت سمینار دین و مدرنیته و مقالات ایشان در کتاب سنت و سکولاریسم نقد کنم." اما تنها به نقل یک قطعه از آثار ملکیان در کتاب سنت و سکولاریسم اکتفا کرده بود که آن نیز چندان ربطی به بحث اصلی نداشت. حدس من این است که استنباط اصلی دباغ از آراء ملکیان مستند به نقل قول‌های شفاهی است، اما چون به استناد نقل قول شفاهی نمی‌توان کسی را نقد کرد، دباغ ناگزیر است وانمود کند که استنباط او مستند به آثار متأخر ملکیان است. اما تا وقتی که ارجاع دقیقی به این آثار داده نشود، ما ناگزیریم یا وجود آن‌ها را کالعدم فرض کنیم و یا ادعای دباغ را تعبداً بپذیریم.

۷. ملکیان در مصاحبه با روزنامه شرق تصریح می‌کند که موضوع سخن او دینداری تمام‌عیار و مدرنیته تمام‌عیار است. وی می‌گوید: "اگر چه بنده قائل هستم به این که می‌شود درباره ارتباط دینداری و مدرنیته یک رأی کلی داد، ولی در عین حال معتقدم این رأی کلی درباره دینداری تمام‌عیار و مدرنیته تمام‌عیار است... اما چون در مقام عمل و واقع، چه بسا کم باشند افرادی که کاملاً دیندار یا کاملاً مدرن هستند، در حالی که انسان‌های مدرن متدین یا متدین مدرن را هم می‌بینیم..." ("سازگاری معنویت و مدرنیته: گفت‌وگو با مصطفی ملکیان"، شرق، سال سوم، شماره ۸۳۵، ص ۱۶). معنی این سخن آن است که تدین و تجدد هر دو ذومراتبند و مراتبی از این دو با هم سازگار و قابل جمع است و آنچه با یکدیگر سازگار و قابل جمع نیست، مرتبه کامل این دو است. اما دباغ برای این که مدعای خود را توجیه کند، این قید مهم و کلیدی را نادیده می‌گیرد.

۸. درباره مستندات این ادعا در آثار مکتوب ملکیان به مقاله "در باب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش

دباغ بر آرای مصطفی ملکیان رجوع کنید.

۹. در این مورد از جمله بنگرید به: فنایی، ابوالقاسم: "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن"، شرق، سال سوم، شماره ۸۳۵، صص ۲۱-۲۰.

۱۰. essence

۱۱. nature

۱۲. the nature of God

۱۳. این تعبیر عنوان مقاله‌ای نغز و خواندنی به قلم دکتر عبدالکریم سروش است.

۱۴. proposition

۱۵. judgment

۱۶. به اعتقاد پاره‌ای از متکلمان این سر نیز آدمیان به وحی و پیامبر است.

۱۷. مدعای دباغ مورد پذیرش فقیهان اصولی سنتی نیز هست، زیرا اینان بر این باورند که هر چه شرع به آن حکم می‌کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند و بالعکس. به این ترتیب جامعه دینی ما به طبقه جدیدی به نام روشنفکر دینی نیاز نخواهد داشت. چون فقیهان سنتی نیز پیشاپیش بر این باورند که همه احکام شریعت علی‌الاصول می‌تواند از طریق عقل نیز اثبات شود.

۱۸. یکی از استدلال‌هایی که در حکمت‌مندی برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود آورده می‌شود، آن است که این مفهوم صلاحیت دارد که مقسم واقع شود. حکیم سبزواری می‌گوید: "یعنی اشتراک صلوح المقسمی".

۱۹. family resemblances

۲۰. در این مورد بنگرید به مجموعه مقالات ایشان در کتاب بسط تجربه نبوی.

۲۱. نقد این دیدگاه را در "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن" ببینید.

۲۲. universal

۲۳. local

۲۴. شرح و بسط این دیدگاه را در بخش پایانی مقاله "در باب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش دباغ بر آرای مصطفی ملکیان" آورده‌ام. نیز بنگرید به مقاله‌ای در دست انتشار به همین قلم به نام "اخلاق تقلید" که به زودی در ماهنامه آیین منتشر خواهد شد.