

تعقل، تعبد و مدرنیته
(بازدید از مواضع فلسفی
ملکیان و سروش دباغ و پاسخی به انتقادات فنایی)
کوشا اقبال

نکته‌هایی درباره متن حاضر و هویت آن
وقتی که سروش دباغ ایده‌هایش را درباره مقاله‌ای در نقد مصاحبه ملکیان با روزنامه شرق، با من در میان گذاشته بر این باور بودم شیوه‌ای که او در مقاله‌اش انتخاب کرده، شیوه‌ای مناسب و بسیار قابل دفاع است و ادعای ملکیان را به درستی و دقت هدف گرفته است. بعد از خواندن نقد مفصل و ریزبینانه فنایی عقیده‌ام تغییری نکرد و همچنان بر آن بودم که مقاله "تعبد، مدرنیته، نقدی بر آرای مصطفی ملکیان در باب دین و مدرنیته" به قوت خود باقی است و در برابر نقدهای فنایی به آسانی تاب می‌آورد، به همین دلیل متنی را که پیش‌رو دارید در دفاع از آن شیوه، انتخاب شده نوشتم. افزون بر این، در این متن لاجرم دو نام دیگر نیز به میان آمد: مصطفی ملکیان و عبدالکریم سروش. مصطفی ملکیان، آغازگر اصلی این بحث است که باید از این بابت از او ممنون بود. من بحث را با بررسی رویکردهای انتقادی او به مباحث جاری حوزه روشنفکری دینی (و بویژه ایده‌های سروش) آغاز کرده‌ام، دیگری عبدالکریم سروش است که هر چند نامی از او در این مناظرات نیامده است، اما نشان آرای او، چه در مصاحبه ملکیان و چه در مباحث بعدی حضور دارد. بنابراین، نکاتی نیز پیرامون پروژه فکری سروش به میان آورده‌ام، در واقع از نظرات سروش در مقام نماینده‌ای برای جریان روشنفکری دینی - که ملکیان بدون ذکر نام به نقدشان پرداخته است - چیزهایی گفته‌ام.
به این ترتیب این نوشته حاوی سه بخش است. بخش نخست بحثی مختصر از رویکردهای انتقادی مصطفی ملکیان به مباحث جاری در حلقه‌های روشنفکری دینی است. بخش دوم که بدنه و بخش اصلی نیز هست پاسخی است به برخی نظرات انتقادی ابوالقاسم فنایی نسبت به مقاله "تعبد، مدرنیته، نقدی بر آرای مصطفی ملکیان در باب دین و مدرنیته" سروش دباغ (مقاله سروش دباغ در دو

شماره قبل مجله مدرسه و پاسخ فنایی در شماره پیشین نشریه آیین منتشر شد). بخش سوم این نوشته به جمع‌بندی نکات دو بخش دیگر، همچنین به طرح ملاحظاتی در مورد نظریاتی چون قبض و بسط^۱ سروش (یا کوشش‌های نظری مشابه) و بخصوص به بررسی نوعی از رویکردهای انتقادی رایج درباره آن‌ها مشغول است. این سه بخش در واقع به سبب مواضع ملکیان در مورد ناسازگاری دین‌داری و مدرنیته - که در مصاحبه‌ای در مرداد گذشته با روزنامه شرق طرح شد - به هم مربوط می‌شوند. نکته دیگر این که بی‌شک مایه خوشحالی و امیدواری است که مباحثات مربوط به حلقه‌های روشنفکری دینی (از قبیل بحث از انحای روابط میان دین و مدرنیته یا بحث‌های مربوط به نظریه آلوده بودن مشاهدات و تفسیرهای دینی و...) از کلام مکرر و فضای کسالت‌بار خود درجچه‌ای به بیرون گشوده است و پاره‌ای از مسائل و مناقشات متأخرتر فلسفه تحلیلی را نیز تجربه می‌کند. این مسأله همان قدر که برای دوستداران این مباحث جذاب است، می‌تواند خطرناک و فریبنده هم باشد، مراد آن است که این گونه بهره‌گیری‌ها باید با وسواس و دقت بسیار همراه باشد تا از این ترکیب تازه، ناخواسته حجابی دست و پاگیر یا ابزار فریبنده نسازیم.

باری، برای نقد مقاله مورد بحث بنا بر ترتیب کار خود فنایی پیش می‌روم تا حتی المقدور از آشفتگی بیشتر مفاهیم مندرج در بحث جاری اجتناب کنم. اما پیش از آن لازم می‌دانم برای سهولت پیگیری بحث و بازگشایی آن، درباره مطلب اولیه (یعنی تز ملکیان) که به نوعی منشاء مناظره فعلی هم هست، نکاتی را متذکر شوم.

۱. شش سال پیش در سمیناری درباره اندیشه‌های شریعتی، سخنرانی‌ای را از ملکیان شنیدم که نقدی جذاب بر ایده‌های سروش در کتاب فریه‌تر از ایدئولوژی بود. در آن سخنرانی ملکیان به انتقادات سروش از شریعتی پاسخ می‌گفت و می‌کوشید مستلاً نشان دهد انتقادات سروش بر شریعتی وارد نیست. به خاطر دارم ادعایی که ملکیان با توسل به آن، امکان ایدئولوژیک کردن دین را رد می‌کرد و بارها هم تکرار شده این بود که "دین ایدئولوژیک هست و کسی نمی‌تواند آن را ایدئولوژیک بکند." ملکیان در آن سخنرانی البته نگفت که دین "فی نفسه" یا "به خودی خود" ایدئولوژیک است، اما محتوای ادعای فوق این معنا را قویاً به ذهن می‌آورد؛ ملکیان حتی با دقت همیشگی‌اش، این تذکر را نیز داد که از شرایط دین محقق سخن می‌گوید، اما به باور من ابهامات بسیاری را در میان انداخت

که در بحث اخیر میان دباغ و فنایی نیز به روشنی دیده می‌شود. این‌ها البته ابهامات و پرسش‌هایی ارزشمند و مفیند. از آن‌جا که مبنای اصلی اختلاف نظر فعلی را نیز در همین ابهام‌ها می‌دانم، میل دارم اندکی به آن‌ها بپردازم.

برگردیم به دانشگاه تهران. ملکیان ادعا کرد دین اساساً ایدئولوژیک است و مشخصات و معانی‌ای را نیز برای ایدئولوژی قائل شد و نشان داد این مشخصات و معانی بر دین حمل می‌شوند. چنانچه از این‌جا که خصوصیات مشترک دو مفهوم می‌تواند آن‌ها را در رابطه عموم و خصوص من وجه قرار دهد و الزاماً به معنای آمیختگی ماهوی آن‌ها نیست، شمردن این ویژگی‌ها مادام که اثبات نشود برای خود مفهوم (در این‌جا "ایدئولوژیک بودن") شرط کافی‌اند و برای مفهوم دیگر (یعنی "دین" یا "تدین") شرط لازم‌اند، هیچ پیوند لابنتی را پیشنهاد نمی‌کند (این ابهامات منطقی در بحث دین و مدرنیته ملکیان هم وجود دارد و از همین جهت می‌توان در این مجال به آن‌ها پرداخت). بگذارید با مثالی مقصود خود را روشن‌تر کنم: دو مفهوم "چوبی بودن" و "میز بودن" را لحاظ کنید، اگر بسیاری از شروط لازم "چوبی بودن" را بشمارید و بگویید چوبی بودن به معنای "وجود داشتن"، جامد بودن، فلزی نبودن، و "طبیعی بودن" است، مجموع این‌ها نه شرط کافی "چوبی بودن" می‌شود و نه شرط لازم "میز بودن". برای همین اگر بگویید "میز چوبی است و کسی نمی‌تواند میز را چوبی بکند، چون اولاً وجود دارد، ثانیاً فلزی نیست، ثالثاً جامد است و رابعاً طبیعی است" دچار اشتباه شده‌اید، چرا که میز سنگی نیز، هم میز است هم چوبی نیست و هم پاره‌ای مشخصات مشترک چوبی بودن و مشخصه میز بودن را دارد. اما اگر بخواهید با تک‌تک این شروط کار کنید، باز هم به نتیجه دلخواه نمی‌رسید، چون اگر چه بعضی از این شروط (مثل "جامد بودن") برای "میز بودن" شرط لازم‌اند، اما از آن‌جا که به تنهایی برای "چوبی بودن" شرط کافی نیستند، به ادعای "میز چوبی است" نمی‌رسد، چون میز سنگی و غیر چوبی هم وجود دارد. این مثال مبین یک خطای منطقی است، اما من فکر می‌کنم پشتوانه این خطای منطقی، ابهامی معرفت‌شناختی است که من آن را خلط موضع پیشینی و موضع پسینی، یا به عبارت دیگر عدم تفکیک تحلیل مفهومی یا بحث فلسفی از موضع مورخ یا جامعه‌شناس دین می‌نامم. اگر منظور ملکیان چنان‌که خود می‌گوید، بحث عینی *de facto* (یا مطوف به تحقیقات بیرونی) از نحوه دینداری مردم واقعی

و عینی باشد، پس چه جای جدل در تعریف کلی دین یا صفات ماهوی‌اش؟ نظام باورهای ما درباره جهان، تحت تأثیر عوامل مختلفی قرار دارد؛ از اقلیم جغرافیایی تا ترکیبات شیمیایی موجود در دستگاه عصبی ما، در ساختن نظام باورهای ما تأثیری انکار ناشدنی دارند؛ حال اگر مرادمان از دین، مجموعه چیزهایی باشد که طی قرون و تمدن‌های رنگ رنگه دینداری افراد را شکل داده است، آیا می‌توان بدون کار تجربی، تاریخی و انسان‌شناختی دقیق درباره چیستی یا گوهر چنین پدیده بی‌سر و تهی سخن گفت؟ در شب بعدی همان سمینار، سروش از تفاوت‌های سبک دینداری حافظ و شریعتی سخن گفت و اتفاقاً از موضعی عینی و پسینی به مقایسه این دو سبک دینداری مختلف پرداخت. اما اگر آن سمینار هزار و یک شب دیگر هم ادامه می‌یافت، باز هم می‌شد سبک‌های دینداری دیگری را سراغ گرفت و از تفاوت‌های هنگفت آن‌ها با یکدیگر سخن گفت. پس روشن است که از یک سو اگر به سیاق ملکیان، با تعریفی چنان ذات‌گرایانه به سراغ عالم بیرون برویم، به دام شوونیسیم در تعریف می‌افتیم، یعنی مجبور می‌شویم نمونه‌هایی را که تعریف ما از تبیین‌شان عاجز است، اصلاً مصداق معرف ندانیم. این کار مثل آن است که هر میز غیر چوبی‌ای که پیدا کردیم، بگوییم این اصلاً میز نیست، چرا که چوبی نیست. این تعریف به قول قدما "جامع افراد" نیست و به قول امروزی‌ها، شوونیسیتی است. اما البته اگر از موضع تحلیل مفهومی سخن بگوییم یا به قول کانت دنبال شرایط امکان چیزی بگردیم، آن وقت باید ثابت کنیم "مشخصه" یا "گوهری" که به مفهوم مورد بحث نسبت می‌دهیم، در رابطه‌ای منطقی از جنس ضرورت با مفهوم مورد بحث قرار دارد. این یکی از ابهامات مخاطره‌آمیزی است که در بحث آن روز و امروز ملکیان وجود دارد.

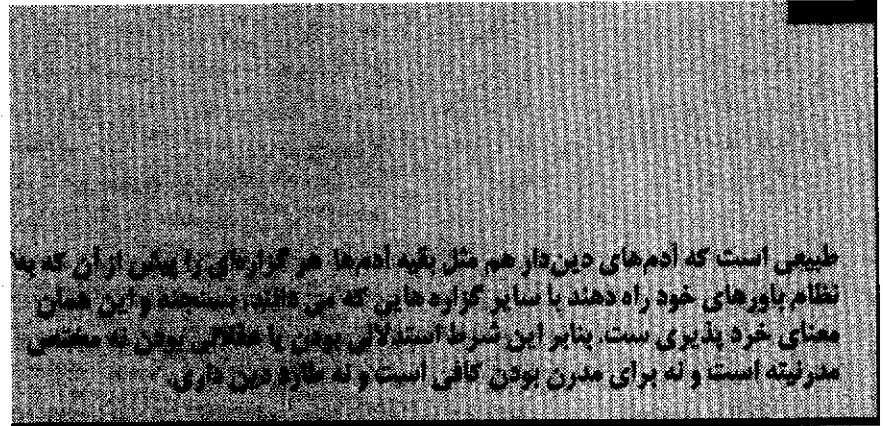
نکته آخری که در این قسمت باید در نظر گرفته چیزی است که آن را "پرش مغالطه‌آمیز" می‌نامم. من مرکز پروژه سروش را بازسازی ایده انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه فلسفه دین با دستمایه‌هایی از تمدن اسلامی می‌دانم و از این نظر از پروژه او دفاع می‌کنم. بنابراین، صورت‌بندی بی‌نهایت مختصری از تز مبنایی سروش با مدد از عبارات کانتی می‌آورم تا مراد روشن‌تر شود. منتقدان سروش به این جان‌مایه کانتی کمتر توجه کرده‌اند و این مسأله، مشکلی عام را میان ایشان به وجود آورده است. بسیاری از منتقدان سروش با وجود تفاوت‌های مشربی و علمی‌شان به طرز شگفت

انتگیزی به دام مشکلی واحد می‌افتند و آن هنگامی است که با وجود پذیرش تفکیک دین و معرفت دینی که به باور من سنگ بنای پروژه روشنفکری سروش است (و منتقدان هم علی‌القاعده با پذیرش این مبنا وارد بحث انتقادی با ایده‌های سروش می‌شوند)، بسیار دیده می‌شود که در انتهای بحث به این سمت می‌روند که با اتخاذ موضعی سنتی و ذات‌گرایانه تفکیک مبنایی را کنار زنند تا نشان بدهند که "دین" مشخصات متفاوتی از آن چه سروش ادعا می‌کند دارد، در حالی که فرض مبنایی سروش که ریشه‌های عمیقاً کانتی دارد، آن است که اساساً باید سخن گفتن از معرفت دینی، به جای سخن گفتن از دین بنشیند؛ همچنین این که دین فی‌نفسه یا هر چیز فی‌نفسه دیگر، به محض آن که به حوزه شناخته باور، یا زبان ما وارد شود، به امری فنومنال بدل می‌شود و به این معنا، سخن گفتن از دین نومنال (یا دین آن چنان که نزد خود است) بی‌معنا و نقض غرض خواهد بود. بر این مبنا حداکثر می‌توان وجود ذات یا نومی را برای دین فرض کرد، اما هیچ صفت یا به قول کانت، هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان بر آن بار کرد، چرا که مقولاتی که مادر سیستم شناختی مان داریم، تنها بر اموری که بر حواس و دستگاه شناختی مان پدیدار می‌شوند، قابل حمل اند، نه بر چیزها آن چنان که نزد خویش حاضرند. بر این اساس نیز اصولاً سخن گفتن از "گوهر"، نوعی مصادره به مطلوب است، چرا که از پیش امری ثابت و ذاتی واحد را مفروض کردیم که باز به دام همان شوونیسم می‌افتد و سبک‌های بدیل را -که مثلاً مدعی دینداری و عدم تعبدند- از پیش از صحنه بیرون می‌کند. به این ترتیب ناچار خواهیم بود شخصی را که فرایند استدلال را پاس می‌دارد و در عین حال در باورها و اعمالی که دینی خوانده می‌شوند، سهمیم است (مثلاً صادقانه شهادتین می‌گوید، نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد و برای آن‌ها دلایلی نیز

فراهم کرده است) از حوزه دین بیرون بدانیم. آیا این شبیه میز ندانستن میز سنگی نیست؟ و آیا این تعریف ماهیت‌گرا، از تبیین تکثر و تنوع سبک‌های پذیرش و پایبندی به گزاره‌های دینی ناتوان نیست؟ اما ابهام دیگری که مختص بحث دین و مدرنیته است، بیش از هر چیز دیگر، تعریف ملکیمان از مدرنیته است. تعریف کردن مدرنیته به تابع دلیل بودن، کاری است منحصر به فرد. هنوز پس از قرن‌ها از پیدایی پدیده‌ای چون مدرنیته، فیلسوفان، هنرشناسان، مورخان و جامعه‌شناسان بر سر ترکیبی از مقومات و مؤلفه‌های مدرنیته سردرگم‌اند. نزاع چنان جدلی‌الطرفین است که بحث‌های کلی طرد شده‌اند و جای خود را به تحقیق درباره جزئیات و شئون گوناگون تاریخی داده‌اند چنان که لارنس کپون، ویراستار مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، حجم بزرگی از مقدمه کتاب را به بیان این اختلاف و سردرگمی اختصاص داده است. او دو دسته از ترکیب مفاهیم و مؤلفه‌ها را (به مثابه تعریف مدرنیته) مقابل می‌نماید: "... تلفیق علم، عقل، فردیت آزادی، حقیقت و ترقی اجتماعی" و دسته‌ای دیگر که مدرنیته را به مثابه "جنبشی برای سلطه قومی و طبقاتی، امپریالیسم اروپایی، بشردماری، تخریب طبیعت، انحلال جماعت و سنت سر برآوردن از خود بیگانگی و مرگ فردیت در دیوان‌سالاری...".^۴ آموزنده و جالب است که کپون پس از طرح چنین تعریف‌های چند وجهی و نسبتاً جامعی، تازه می‌گوید این تعریف‌های کلی یادآور داستان فیل و مردان کور است که هر کدام عضوی از فیل را به جای کل‌اش گرفته‌اند. حال در نزاعی چنین پر پیچ و پر شتاب، شگفت است که بخواهیم برای مدرنیته "گوهری" بیابیم. مشکل دیگر اصطلاحی است که شدیداً مبهم و پر دست‌انداز است: "عقلانیت" یا "تابع دلیل بودن". در حقیقت مشکل من یا این تعبیر، آن است که اساساً یک مفهوم صوری و فرمال دارد

که البته بسیار پر اهمیت است اما برآورده کردنش ربطی به مدرن بودن یا نبودن ندارد. این مفهوم به سیاقی که در بحث فعلی به کار رفته، ظاهراً چنین دلالت می‌کند که اگر شما برای باورهایتان پشتوانه‌ای در "درون خودتان" داشته باشید، تابع دلیل هستید. روشن است که به این معنا، دو نفر می‌توانند درباره دو گزاره نقیض، پیرو استدلال باشند و هر یک به نقیض باور دیگری باور داشته باشد و دسته معینی از باورها را از گردونه خارج نکنند. در حالی که تعریف‌های ما از مدرنیته غالباً ویژگی‌ای محتوایی از مدرنیته را نشان می‌دهد که آن ویژگی مستقیماً دسته معینی از باورها را هدف می‌گیرد. برای مثال وقتی از ویژگی علم‌گرایی در مدرنیته حرف می‌زنیم گزاره‌های غیر علمی نظام‌های بدیل را کنار می‌زنیم و با این کنار زدن هاست که می‌توان هویتی بسیار تقریبی را برای مدرنیته مشخص کرد. از این گذشته بسیار سخت است که ادعا کنیم چنین مفهوم موسی از عقلانیت به مدرنیته تعلق دارد. مگر پیش از قرن هفدهم، مردم استدلال نمی‌کرده‌اند؟ اصلاً مگر مردم از پیامبران طلب دلیل نکرده‌اند؟ آیا مردم در زمان موسی و عیسی و محمد (ص) مکانیزم‌های معمول استدلال کردن بشری را نداشته‌اند؟ بعضی با دلایل آن‌ها قانع شده‌اند، برخی نشده‌اند هر دو هم به عقل خود رجوع کرده‌اند. مگر این که بگوییم وقتی افراد دینی را برمی‌گزینند، به نوعی در لحظه قبول آن دین هیپنوتیزم می‌شوند. طبیعی است که افراد دیندار هم مثل سایر آدم‌ها هر گزاره‌ای را پیش از آن که به نظام باورهای خود راه دهند، با سایر گزاره‌هایی که می‌دانند، بسنجند و این همان معنای خریداری است. بنابراین شرط استدلالی بودن یا عقلانی بودن، نه مختص مدرنیته است. نه برای مدرن بودن کافی است و نه طارد دینداری. به همین جهت چون این بخش را در تز ملکیمان بسیار مبهم و غیر معمول می‌دانم، در این نوشته اصلاً به نکاتی که دباغ و فنایی درباره این قسمت گفته‌اند، نمی‌پردازم.

۲. در نکات مقدماتی مقاله فنایی، نخستین نکته‌ای که برایم جالب بود، اشاره او به این نکته بود که "مخالفت نگارنده با محصول تلاش دباغ، به معنای قضاوت درباره شخص ایشان نیست." اصولاً این مسأله که اشاره به این نکته در نوشته‌ای فلسفی، چه جای پرداختن دارد، خود قابل بحث است؛ به باور من استانداردهایی که فنایی در پی آن‌هاست و معتقد است در فضای مباحثات علمی ایران کم‌رنگ هستند، در مقاله خود او هم غایبند. من تا به حال هیچ مقاله علمی استاندارد نمی‌دیدم که چنین مطلبی داشته باشد. مرادم این است که زیر پا گذاشتن



استانداردها، معمولاً از همین جاهای ساده شروع می‌شود و بسیار مفید است که برای نثر و سبک نگارش نیز به اندازه محتوای تحلیل‌های خود، نگران رعایت استانداردهای معمول دنیا باشیم؛ یعنی اگر نفس تفکر فلسفی، انتقاد و نزاع اندیشه‌هاسته دیگر چه جای چنین تعارف و تذکری است؟

اما در بخش ارزیابی ایشان از نقد دباغ بر ملکیان، ایراداتی می‌بینم که اگر حق با من باشد، چشم‌پوشی از آن‌ها پیرسش‌هایی ایهام‌آلود در باب نسبت دینداری و تعبد و مدرنیته ایجاد می‌کند و افزون بر آن، گمان می‌کنم سبب بد فهمی پروژه روشنفکران دینی نظیر ملکیان و سروش هم می‌شود. مساعی فنایی به کرات و در سراسر مقاله تکرار این صورت‌بندی است که "دینداری سنتی تمام عیار با مدرنیته تمام عیار سازگار نیست." این ادعا کمی برای من مایه سردرگمی است. من در پی این نیستم که بگویم مراد آقای ملکیان چیست. خوشبختانه ایشان حاضر و حاضی‌اند و به وقت نیاز، مراد خود را روشن می‌کنند. فعلاً مسأله من آن است که اگر در این میان صورت‌بندی دکتر فنایی درست باشد، ادعای ملکیان آن قدر حناقلی و مقدماتی خواهد بود که نه تنها یکسره از نوآوری و بصیرت فلسفی جنا می‌افتد، بلکه دیگر اطلاع‌دهنده^۱ نیز نخواهد بود. حتی به یک تعبیر اگر صورت مسأله را چنان که فنایی ادعا می‌کند بپذیریم، ادعای ملکیان را در حد یک گزاره تحلیلی "فروگاسته‌ایم؛ گویی ملکیان مدعی است صورتی از سنت با مدرنیته سازگار نیست که در واقع مبین آن است که سنتی بودن با مدرن بودن منافات دارد. این در واقع چیزی بیش از صورت مسأله سنت و مدرنیته نیست. همه می‌دانیم که مدرن بودن، بدیل سنتی بودن است و غالباً با پذیرش اینکه "معنای مدرن بودن" کنار زدن سنتی بودن است؛ به چاراندیشی و بازاندیشی در معارفی که ریشه اولیه‌شان در سنت است روی می‌آوریم بنابراین، این که صورتی از سنتی بودن - خواه دینی خواه غیر دینی - با مدرنیته ناسازگار است در معنای مدرنیته مندرج است و تز ملکیان تبدیل به بازگویی و یادآوری امری واضح و غیر قابل مناقشه می‌شود، در واقع حتی دیگر نقدی بر مدعیان جمع‌پذیری دین و مدرنیته هم نخواهد بود چرا که آن‌ها به آسانی و به نحوی غیر قابل مناقشه خواهند گفت معرفت دینی امری سیال و قبض و بسط پذیر است و ما از معرفت دینی امروز سخن می‌گوییم که با دانش بشری امروز سازگار است، نه از معرفت دینی سنتی. پس با این مبنای روشنفکری دینی، مدرن بودن و متدین بودن قابل جمع خواهند بود. اما اگر به جای "سنتی بودن" و

"مدرن بودن" هر ترکیبی از معانی مورد نظر ملکیان (مثل تعبد به جای دین سنتی و تعقل به جای مدرنیته) را بگذاریم، از آن جا که فرض ملکیان، به حق، ناسازگاری مفهومی واضح آن‌هاست باز به جمله‌ای مبرهن و مورد اجماع می‌رسیم. جمله‌ای که بیانش نه تنها سخنی تازه نیست که کاملاً مطابق مفروضات مدعیان جمع‌پذیری دین و مدرنیته خواهد بود. زیرا آن‌ها پیشنهاد بازاندیشی در فهم سنتی را می‌دهند نه پذیرش آن چه به ما از سنت به ارث رسیده چرا که آن‌ها نیز می‌دانند آن چه تماماً از سنت به ما رسیده است، طبعاً با مدرنیته جمع نمی‌شود.

فنایی در نکته شماره ۴ می‌گوید: "متناهی الاجزا بودن مفهوم روشنفکری دینی، مصداق مفهوم کلی تباین دین و مدرنیته نیست" اما برای این ادعا دلیلی نمی‌آورد. دین که دین است، اما فنایی باید برای این ادعا نشان دهد که روشنفکری مصداق یا محصول مدرن بودن نیست که ادعایی مشکل و پر دست‌انداز می‌نماید خصوصاً که بدون استدلال و به شکل امری بدیهی طرح شده و کاری غیر استاندارد است.

او در نکته ۵ می‌گوید: "آقای ملکیان قائل به تباین دین و مدرنیته - به معنای مورد نظر دباغ از واژه تباین - نیست بلکه قائل به ناسازگاری دین و مدرنیته است... و می‌گوید این دو در یک مصداق یا شخص واحد با هم جمع نمی‌شوند." واژه تباین که از منطق قدیم می‌آید معنای بسیار روشنی دارد و دقیقاً مبین رابطه میان دو مفهوم است که در مصداقی واحد با هم جمع نمی‌شوند. این شق از رابطه تنها سه بدیل دارد که عبارتند از عموم و خصوص من وجه، عموم و خصوص مطلق و تساوی. در عموم خصوص من وجه، برخی مصادیق "الف" ویژگی "ب" را دارند و برخی مصادیق "الف" ویژگی "ب" را ندارند و بالعکس، یعنی "الف" و "ب" در مصادیق واحد جمع می‌شوند و با هم سازگارند. در عموم و خصوص مطلق، هر "الف" ویژگی "ب" را دارد و "برخی" "ب" ها نیز "الف" هستند و "برخی" "ب" ها "الف" نیستند، پس در این حالت هم "الف" و "ب" با هم سازگارند و در مصداق واحد جمع می‌شوند. در تساوی هم که اصلاً این همانی "الف" و "ب" مطرح است؛ یعنی هر "الف"، "ب" است و هر "ب"، "الف" است. در تباین می‌گوییم هیچ "الف"، "ب" نیست و هیچ "ب" هم "الف" نیست. پس تباین تنها حالت از نسب اربع است که در آن "الف" و "ب" در مصداق واحد جمع نمی‌شوند و با هم ناسازگارند. با این وجود معلوم نیست فنایی چه طور می‌گوید دین و مدرنیته با هم متباین نیستند، بلکه ناسازگارند و در مصداق واحد جمع نمی‌شوند. "تباین" و "جمع نشدن در مصداق واحد" یک چیزند. بنابر

این توضیح، فنایی اگر بخواهد همچنان به "عدم تباین" قائل بماند، می‌تواند تنها به عموم و خصوص من وجه روی بیاورد که در این صورت فرض ناسازگاری و مانع‌الجمع بودن کنار می‌رود و به این صورت در می‌آید: (الف) برخی دینداران مدرن‌اند؛ (ب) برخی دینداران مدرن نیستند؛ (ج) برخی مدرن‌ها دیندارند؛ (د) برخی مدرن‌ها دیندار نیستند. همزیستی مسالمت‌آمیز این چهار گزاره با هم، نمی‌تواند مطلوب تر ملکیان باشد و شکل نورمالی است که سایر روشنفکران دینی نیز علی‌القاعده می‌پذیرند.

فنایی در نکته ۶ هم صورت‌بندی حناقلی‌اش را از تر ملکیان ارائه می‌دهد که همان طور که گفتیم، آن تر را به امری معلوم و مورد اجماع تبدیل می‌کند. البته درست است که در این صورت ایرادی نیست و کم و بیش همه (علی‌الخصوص روشنفکرانی که با تکیه بر تحول‌پذیری معرفتی دینی از جمع‌پذیری دینداری و مدرنیته دفاع می‌کنند) موافقتند که سنتی بودن با مدرن بودن منافات دارد و اصلاً نیازی به بر شمردن گوهر دین و مؤلفه‌های مدرنیته وجود ندارد، چرا که معنای مدرن بودن برای افاده معنای "سنتی نبودن" کافی است. من با توجه به توضیحات ملکیان دایر بر سوال برانگیز بودن و بداعت این تر، نمی‌توانم بپذیرم تر او چنین صورت ساده و دم‌دستی‌ای داشته باشد، چرا که ملکیان می‌گوید: "برای این که این سخن به درستی درک شود و مهم‌تر از آن مقبول افتد، جزئیات زیادی وجود دارد که دوستان می‌توانند در آن مناقشه کنند." اگر بر مبنای استدلالاتی که در این جا آوردم حق با من باشد، آن وقت باید بگویم صورت‌بندی تر تازه ملکیان آن است که "دین‌داری با مدرنیته جمع نمی‌شود." در این صورت اولاً صورت‌بندی دباغ دقیق‌تر از سخن فنایی خواهد بود؛ اما افزون بر این از آن جا که با صورت‌بندی "دین‌داری با مدرنیته جمع نمی‌شود"، ملکیان دین‌داری را کلاً مختص در دین‌داری سنتی کرده است (تا با مدرنیته ناسازگار افتد). ایرادات من مبتنی بر "پرش مغالطه‌آمیز" از مفروضات مربوط به انسانی بودن معرفت دینی و شووینیسیم در تعریف دین‌داری نیز طرح خواهد شد.

فنایی در ادامه تکرار می‌کند که مراد، دین سنتی و تاریخی است که با مدرنیته جمع نمی‌شود اما معنویت با عقلانیت سازگار است؛ این جا یک دعوی لفظی وجود دارد؛ ملکیان در متمایز ساختن نظریه خود از دیگر روشنفکران دینی، به ناسازگاری دین و مدرنیته و متناهی الاجزا بودن مفهوم روشنفکری دینی اشاره می‌کند. نظر شخصی من این است که اگر مدعیات دو طرف را به درستی تحلیل کنیم، پروژه سروش

تمام سخن معنیان جمع پذیری این سخن را با معنیان به روشنفکران فلسفی در
سر موهبتا پیش است که با روشنفکران و متفکران فلسفی است. به صورتی که معنیان

و ملکیان نه تنها با هم سازگارند بلکه محتوای ادعاهای ایجابی آن‌ها بسیار به هم نزدیک است. سروش از معرفت دینی بازاندیشی شده سخن می‌گوید و آن را لاجرم با عقلانیت مدرن در سازگاری قرار می‌دهد و به نوعی ترجمان فلسفی فرآیندی مانند پروتستان‌تیزم را ارائه می‌دهد و از محصول آن دفاع می‌کند. حال ملکیان این محصول را معنویت می‌نامد و از آن و سازگاریش با عقلانیت دفاع می‌کند. در هر دوی این تلاش‌ها آن‌چه مشترک و اساسی است تلاش برای حفظ بخش‌های لازم و سالم معرفت دینی است که امروزه بتوان از آن‌ها دفاع کرد. این که هر یک از این دو از چه منابعی برای بازاندیشی در معرفت‌های دینی گذشته سود می‌برند یا کدام یک روایتی مناسب‌تر ارایه می‌کنند بحثی کاملاً جداسست. می‌توان به آن با مبانی متفاوت اخلاقی یا جامعه شناختی نظر کرد و درباره توفیق یا معایب و خطرات آن‌ها نگاه کرد. بر این اساس هدف و رویکرد هر دو به هم بسیار نزدیک است. حتی اگر نتیجه آن‌ها اندکی با هم متفاوت باشد. اما آنچه ظاهر این دو پروژه بر اهمیت را از هم دور می‌کند، نقلها و سوییچ‌های سلیبی پروژه ملکیان است؛ در حالی که فکر می‌کنم در سوییچ ایجابی، این دو پروژه با هم سر سازگاری داشته باشند و اصلاً از بن مایه‌هایی واحد برخوردار هستند. من بر این باورم که بخشی از ابهامات موجود نیز در همین جا نهفته است یعنی در حالی که آن‌چه ملکیان پیش می‌نهد از کار سروش چندان بعید نیست در مقام نقد به راهی دیگر می‌رود. فنایی در نکته شماره ۷ خود باز هم می‌گوید: چیزی که از نظر ملکیان قابل جمع نیست، التزام عملی کامل و تمام عیار به این دو مقوله است، نه التزام ناقص و نیم بند به آن‌ها. جدای این که التزام عملی هم از آن لغات طنزآلود فرهنگ سیاسی، دینی و معنوی ماست، باید به این نکته اشاره کنم که استفاده از چنین تعبیری در چنین مناظره‌ای، متضمن اشتباهات و بی‌دقتی‌هایی است: اول این که موضوع تنوع و تکثر تفسیرهای دینی (یا ترکیب متداول تر قرائت‌های دینی مختلف) را نادیده می‌گیرد و باز هم به دام همان "پرش مغالطه‌آمیز" می‌افتد. چه کسی می‌تواند تعیین کند کدام التزام عملی‌تر و کامل‌تر است؟ اگر فنایی بر این باور است که (در مقابل التزام‌های نیم‌بند!) یک جور

التزام عملی و کامل به دین یا مدرنیته وجود دارد، آن وقت با مبانی نظریات متفکرانی که حقانیت تفسیرهای مختلف و متکثر را می‌پذیرند، در تضاد قرار می‌گیرد. از این رو هنگامی که چنین جمله مبهمی را مطرح می‌کند لازم است معین کند چنین فرضی در مقابل بر چه مبانی‌ای استوار است؟ یعنی اگر مبانی فنومنالیستی رایج میان روشنفکران دینی را می‌پذیرد، چنین ادعایی اصلاً مجال بروز نمی‌یابد و اگر بر مبانی انتولوژیک و ایستمولوژیک دیگری برهان می‌آورد، خوب است آن مبنا را نیز به میان آورد تا معلوم شود این ادعا را باید در چه فضایی بررسی کرد و آیا با تفاوت مبانی موجود، اساساً چنین جمله‌ای می‌تواند نقد ادعای جمع‌پذیری باشد یا خیر؟ این جمله حتی اگر فقط صورت‌بندی‌تر ملکیان باشد، باز هم پرسش‌هایی را طرح می‌کند که نشان از افزودن بر ابهامات این بخش دارند. در مقاله دباغ از گنر طرح آزمایشی فکری نشان داده شد که ممکن است انسانی به گزاره‌هایی که دینی‌اند- یا اگر دقیق‌تر بگوییم به گزاره‌هایی که فهم متعارف آن‌ها را دینی تلقی می‌کند- صادقانه باور داشته باشد و عمل کند و در ضمن برای همه آن‌ها استدلالاتی بیاورد (طبق فرض ملکیان نیز صلق و کذب در این‌جا مدخلیت ندارد و تنها رویکرد یا فرآیند استدلالی تعیین‌کننده است)، به این ترتیب "سخن آرمانی ترسیم شده برای جمع‌پذیری دین داشتن و مدرن بودن" هیچ گزاره‌ای را بدون استدلال نپذیرفته است. بنابراین ایراد شماره ۸ فنایی را نیز وارد نمی‌دانم. این، پاسخ مسأله در دامنه "سخن آرمانی" و "امکان جمع‌پذیری" است. فنایی اشاره می‌کند که دباغ با تعریفی اشتباه از تعبد به این بحث وارد شده است؛ چون دباغ گفته است تعبد یعنی این که اعتقادات فرد، حول اقتدار و ایهت کسی تنظیم شده باشد؛ من از این ادعای دباغ مرکزیت^{۱۱} باورهای متعبدانه را می‌فهمم، نه الزاماً متعبدانه بودن تک‌تک اعتقادات را. اگر برداشت من درست باشد بنابراین حتی اگر تعریف دباغ معادل سخن ملکیان نباشد، لاقلاً به اندازه کافی به آن نزدیک است و این نقد نیز وارد نخواهد بود. علاوه بر این خود ملکیان صریحاً می‌گوید: "ما نمی‌توانیم به عنوان یک دیندار، بخشی از دین خود را به صورت عقلانی بپذیریم و بخش دیگر را به شکل تعبدی"

که تازه از صورت‌بندی دباغ هم قوی‌تر است. با پذیرش این برداشت از تعبد یعنی حضور باورهای متعبدانه کلیدی و مرکزی در نظام باورها، در مورد عالم واقع هم نظر ملکیان، به صورت مشاهده‌ای درست از برخی نمونه‌های موجود، کاملاً پذیرفتنی می‌نماید چون حاوی این مضمون است که دینداران معمولاً در "طول تاریخ" و بویژه در "صور سنتی" رنگی از تعبد را به "طور جدی و تعیین‌کننده" در سخن‌دینداری خود داشته‌اند؛ برای مثال نیز کافی است به یاد آوریم در اصول اعتقادات مسلمانان شیعه مفاهیمی یافت می‌شوند که مشخصاً به مقام‌های خاصی اشاره دارند که برخی انسان‌ها به آن دست یابند و سخن‌شان از سخن دیگران برتر می‌شود که کاملاً افاده معنای تعبد می‌کند. از آن جمله فهم متداول "نبوت" و "امامت" است که در زمره اصول اعتقادات مردمان مسلمان و شیعه جای دارد همچنین مفهوم "مرجیت" و "تقلید" نیز در میان است که در دینداری سنتی بسیاری از مسلمانان، نقشی کلیدی و مرکزی در ادای مراسم و مناسک مذهبی دارد. علاوه بر این در سخن‌های بدیل، مانند نحله‌های عرفانی هم ما به ازاهایی برای تعبد وجود دارد که از آن جمله می‌توان به مفهوم "مراد"، "مرشد" یا "پیر" اشاره کرد. اما در جمع‌بندی نکات اخیر، به نظر من مسأله به این منوال پیش می‌رود: از آن‌جا که در بحث ملکیان هم به دین محقق تاریخی اشاره شده است و هم از سخن آرمانی سخن رفته، لاجرم دو راه متفاوت پیش روی منتقد وجود دارد. حال در تطبیق دوسویگی بحث اولیه با نکاتی که در این جا طرح کردم، این طور نتیجه می‌گیرم که درباره بحث تاریخی و عینی از آن چه واقعاً به اسم دین در تمدن‌های سنتی تحقق یافته است، همواره رنگ و بویی از تعبد وجود داشته، اما از این امر هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که این رنگ و بو شرط لازم یا به قول ملکیان، مقوم یا گوهر دینداری است بلکه این مفهوم نیز حاکی از فنومنی است که مدام در آن با رنگی غیر متعبدانه بست. پس از این طریق نمی‌توان راه را بر جمع آن با مدرن بودن هم بست. اکنون که بحث به دوسویگی امکان جمع‌پذیری رسید می‌توانم نکاتی را هم در مورد بعضی نظرات فنایی در باره دوگانه پیشینی/ پسینی و بحث جهان‌های ممکن اضافه کنم. در این‌جا خوشبختانه فنایی مبناي نقد خود را به روشنی در نکته شماره ۱۵ بیان می‌کند و از این رو شرایط نقد و تبادل نظر را بهتر فراهم می‌سازد؛ او می‌گوید: "منظر تجربی (پسینی) ربطی به منظر

تاریخی ندارد. بنابراین، آزمودن تجربی یک مدعا از طریق نگرستن به تاریخ تمدن اسلامی بی‌معناست. مراد از منظر تجربی (پسینی) آن است که ما ادعای ملکیان را درباره دین با فرض پسینی بودن نگاه کنیم، یعنی آن چنان که دین در عالم واقع^{۱۱} تحقق یافته است (در مقابل شرایطی که می‌توانست تحقق یابد). یعنی بدون رجوع به عالم واقعی که همان عالم تجربه‌هاست نمی‌توان درباره آن تصمیم گرفت. دین در عالم واقع در بستری تاریخی تحقق یافته است و در این جا سخن گفتن پسینی از دین، درست به معنای نگرستن به تاریخ آن دین و اتخاذ منظر تاریخی (معطوف به دینداری تحقق یافته) است. این موضوع با حضور عناصر تاریخی در بحثی که با فرض پیشینی بودن ادعای ملکیان در پی نشان دادن عدم رابطه ضروری اجزاست تفاوت بسیاری دارد. در تفکر پیشینی شما از شهود عقلانی بهره می‌گیرید که بر مبنای مانند تصویرپذیری^{۱۲} به واریسی عقلانی (فارغ از تجربه) موضوع از حیث امکان و ضرورت می‌پردازید. در این جا بنا بر سنتی رایج در فلسفه شهودی عقلانی در مورد روابط مفاهیم مورد پرسش است که این شهود، تعیین‌کننده درستی یا نادرستی محتوای ادعای است؛ در حالی که در نحوه پسینی، یافتن شواهد عینی تازه‌اند که معرفت بخشی می‌کنند. تصور می‌کنم این تمایز به قدر کافی روشن باشد. شما می‌توانید آزمایشی فکری یا شرایط ممکن را فرض کنید که در آن شرایط مفروضات یا معلومات تاریخی، تجربی و اجتماعی هم دخیل باشند اما این در نتیجه‌گیری‌ها نقشی تعیین‌کننده ندارند بلکه آن چه در این حالت صورت می‌گیرد، امکان عقلی جمع دو ویژگی است که مثلاً در ضمن یک داستان علمی-تخیلی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این نوع حضور عنصرهای تاریخی در شرایط فرضی و صرفاً امکانی، کجا و کاری که مورخان و باستان‌شناسان در کشف روابط و وقایع تاریخی می‌کنند، کجا؟ با این همه برای من جای سؤال است که چه طور فنایی چنین تفاوتی را نادیده می‌گیرد و می‌گوید: "منظر تاریخی، تقابلی با منظر پیشینی ندارد و کسی که می‌خواهد یک ادعا را هم از منظر پسینی و هم از منظر پیشینی محک بزند، در هر دو صورت می‌تواند به شواهد تاریخی تمسک جوید." این اظهار نظر از دقت کافی برخوردار نیست؛ برای همین هم نکته اصلی را نادیده می‌گیرد و نقدی را طرح می‌کند که اصلاً محل اختلاف نیست؛ چون تمسک جستن^{۱۳} به صورت مبهم استفاده شده است و تمایز منظر تاریخی (مبتنی و معطوف به یافتن شواهد عینی) با منظر فرضی (مبتنی بر فرض

برخی شرایط برای نتیجه‌گیری درباره بحث امکان چیزها) را نادیده می‌گیرد. در این جا در بحث پیشینی‌مان، تمام سخن از جهت شی^{۱۴} است یعنی می‌خواهیم بررسی کنیم آیا ضروری است که دینداری متعبدانه باشد یا نه. زیرا ملکیان ادعا نکرده است جمله "دینداری متعبدانه است" ضروری است (که ضرورت *de facto* را به میان می‌آورد)، بلکه ضرورت را میان دینداری و تعبد از طریق استفاده از واژه‌هایی مثل جوهر یا مقومه مطرح کرده است. برای همین هم کافی خواهد بود اگر بگوییم می‌شود جهان ممکن را تصور کرد که در آن دینداری متعبدانه نباشد یعنی دینداری و تعبد در رابطه ضرورت نباشند و اگر چنین شرایط ممکن را بیابیم بنا بر آن شرط لازم یا مقوم یا جوهریت نیز که مستلزم رابطه ضرورت^{۱۵} است به کنار می‌روند. در این صورت ادعای ملکیان به طریقه‌ای قابل دفاع، نقض شده است. در عین حال در بحث پسینی، می‌خواهیم ببینیم آیا در طول تاریخ مواردی بوده‌اند که فرد دیندار باشد و متعبد نباشد؟ این مسأله در حوزه تاریخ اندیشه‌هاست و نیاز به بررسی تمامی فرهنگ‌های دینی جهان و یافته‌های مورخان ادیان گوناگون دارد. البته حتی در صورت انجام کامل و کافی چنان تحقیقاتی هم چیزی درباره آینده گفته نشده و امکان بروز سبک‌های غیرمتعبدانه در حال یا آینده را منتفی ندانسته‌ایم. سبک‌هایی که خود می‌توانند بعدها موضوع همین دست تحقیقات عینی دین پژوهان باشند. فنایی در نکته شماره ۱۷ ادعای ملکیان را این طور شکل می‌دهد: "پاره‌ای از دینداران در مقام دین‌ورزی یا به تعبیر روشن‌تر در مقام پذیرش پاره‌ای از اعتقادات دینی تعبد می‌ورزند." این صورت‌بندی نیز ارائه شکل ضعیف یا حداقلی‌تر ملکیان است؛ باز بسیار عجیب است اگر کسی در این روایت بسیار حداقلی بخواهد یا بتواند اشکالی فلسفی طرح کند، چرا که بی‌شک می‌دانیم برخی دینداران درباره برخی از گزاره‌های دینی متعبدانه رفتار می‌کنند. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، حتی نگاهی سرسری به تاریخ یکی از ادیان به آسانی صدق این گزاره را تأیید می‌کند. صور جزئی مثل "برخی"، یا "پاره‌ای" به صرف وجود یک مصداق صادق خواهند بود (برای همین هم به این صور در منطق جدید صور وجودی^{۱۶} می‌گویند). ترجمه منطقی صورت‌بندی فنایی این طور است که: "حناقل یک متدین وجود دارد که دست‌کم به ازای یکی از باورهای دینی‌اش تعبد بورزد." این گزاره نیاز به استدلال فلسفی ندارد و آن قدر حداقلی است که بسیار بعید است عقل سلیمی از پذیرش آن سر باز زند، زیرا یافتن تنها یک متدین که تازه در یکی از

باورهایش تعبد بورزد، آن را صادق می‌کند. اما اشکال کار در این جاست که این ادعا نمی‌تواند مؤید جمع‌ناپذیری دین و مدرنیته باشد، چرا که برای این جمع‌ناپذیری که محتوای تر ملکیان است باید بتوانید جمله‌ای با صور کلی بگویید مثل این: "هر دینداری در همه یا بعضی از عقاید خود متعبد است." در غیر این صورت، صورت‌بندی شما هرگز به تر جمع‌ناپذیری دین و مدرنیته منتهی نخواهد شد. تازه اگر قرار است ادعای "جمع‌ناپذیری" از جمع‌ناپذیری قطعی میان دینداری و مدرن بودن دفاع کند، باید نشان دهد در هیچ جهان ممکن این دو مفهوم (در شکل تام خود) با هم سازگار نمی‌افتند. بنا بر تحلیل فوق، صورت‌بندی و انتقادات فنایی در این بخش هم حاوی پاره‌ای سهل‌انگاری‌های منطقی است. اما در نکته شماره ۲۱ فنایی باز هم به قرار معهود یک بار دیگر می‌گوید مراد ملکیان این است که قوام دینداری سنتی به تعبد است. مایلیم در مقام پاسخ‌گویی به دکتر فنایی، بعضی پیامدهای چنین صورت‌بندی‌ای را که در ضمن این نوشته بیان کرده، به اختصار و در کنار هم، یک بار دیگر بیابیم: اولاً، همان‌طور که کراراً گفتیم، اگر مراد دینداری سنتی باشد، تر ملکیان را به تری بسیار حداقلی و بیش‌ازافتاده تحویل کردیم که نهایتاً می‌گوید: "صورتی از سنتی بودن با مدرن بودن ناسازگار است یا پای‌بندی به عقلانیت با تعبد ناسازگار است." ثانیاً اگر این طور باشد ادعای ملکیان دیگر در مورد جمع‌ناپذیری دین و مدرنیته یا نا کارآمدی و متناقضی‌الاجزا بودن روشنفکری و دینی‌اصلاً نمی‌تواند در مقابل ایده‌های رقیب بایستد یا اساساً طرح شود، زیرا تمام سخن مدعیان جمع‌ناپذیری دین و مدرنیته یا معتقدان به روشنفکری دینی، بر سر معرفت دینی است که بازاندیشی و متناسب شده است نه صورتی از حیات سنتی (به همین جهت و با این خوانش از مراد ملکیان فکر می‌کنم او در نقدها و بخش‌های سلبی پژوهاش ناکام می‌ماند و نقدهایش تنها به اختلافی لفظی و نه فلسفی محدود و مسلود می‌شود). ثالثاً اگر این طور باشد که ملکیان از دینداری چنین معنای مضیقی را در نظر داشته باشد چگونه در سه موضوعی که به آن‌ها اشاره شد (یعنی نسبت دین و اینتولوژیک بودن، نسبت دینداری و مدرنیته و نسبت روشنفکری و دینی بودن) همواره از واژه دینداری، تدین و دین بدون پسوند استفاده می‌کند و آیا این چیزی جز شوونیسم در تعریف است؟ این سه نکته همان چیزی است که در بحث‌های ملکیان به قدر کفایت توضیح نشده‌اند و از این رو کلیت بخش‌های انتقادی پژوه او را در سایه‌های از ابهام قرار داده‌اند.

در نکته ۲۲، فنایی با توضیح و تمییز تعریف‌های پیشنهادی و تعریف‌هایی که اخبار از واقع می‌کنند و... می‌گوید نمی‌توان تعریف‌های پیشنهادی را (که از نظر فنایی "چنین تعریف‌هایی اساساً ناظر به هیچ واقعیتی نیست و از حقیقتی و رأی خود خبر نمی‌دهد، از این رو قابل صدق و کذب و نقض و ابطال هم نیست")، با تحلیل مفهومی و بحث از جهان‌های ممکن زیر سؤال برد، اما خود او می‌افزاید تعریف ملکیان از این دست نیست چون ملکیان در پی تعریف واژه‌ها نیست و تعریف مفاهیم را می‌جوید. پس تا این جا فنایی معتقدات مورد تعریف ملکیان از دین، جزو تعریف‌هایی که - به زعم فنایی - نمی‌توان آن‌ها را یا تحلیل مفهومی و استفاده از جهان‌های ممکن نقد کرد، نیست. پس ظاهراً از این لحاظ بر کار دباغ خدشه‌ای وارد نیست. اما فنایی یک باره به این نتیجه می‌رسد که "وقتی کسی مفهومی را تعریف می‌کند، نمی‌تواند به عرفی که با آن مفهوم سر و کار دارند و به تاریخ اطلاق آن مفهوم بر مصادیق گوناگونش، عنایت نداشته باشد." و بعد در نکته ۳۳ می‌افزاید: "استدلالی بودن با تعبدی بودن فهم سنتی از دین تاریخی نمی‌سازد... بنابراین نمی‌توان مدعای ملکیان را از طریق فرض جهان‌های ممکن که در آن تکون مفهوم دیانت بما هو دیانت متوقف نیست، نقض کرد." این سخن فنایی از چند جهت قابل نقد است؛ دلایل من برای این که می‌توان و باید استدلال ملکیان را با فرض جهان‌های ممکن نقد کرد، این است که اولاً ملکیان به صراحت می‌گوید از "سرخ آرمانی" سخن می‌گوید با امور انتزاعی کار دازد و دینداری در تاریخ و تحقق خود به شکل دیگری است.^{۱۶} بنابراین این چون رأی، کلی و موضوع انتزاعی است می‌توان، از بحث جهان‌های ممکن استفاده کرد. اما نکته مهم‌تری که فنایی از آن غفلت کرده، این است که حتی اگر با یک امر واقعی انضمامی هم در حال کلنجار ذهنی باشیم، باز هم می‌توانیم از طریق شرایطی خلاف واقع^{۱۷} به بحث جهان‌های ممکن و تحلیل مفهومی‌ای که متضمن پرسش از ضرورت باشد وارد شویم. در این جا اصلاً منافات و مخلودیتی در استفاده از جهان‌های ممکن وجود ندارد و تاریخ فلسفه تحلیلی در حوزه‌های مختلفش پر است از استفاده‌های خلاقانه و متنوع از این نحوه تفکر. اساساً جهان‌های ممکن همان طور که کریکه به زیبایی توضیح می‌دهد^{۱۸}، همان شهودهای اولیه افراد است درباره نحوه‌هایی که "جهان می‌شد بوده باشد". پس جهان‌های ممکن ابزاری نظری‌اند که از شهودهای اولیه مثل این که اگر می‌شد، چه می‌شد ساخته شده‌اند و البته به اقتضای شغل فیلسوفان، پرسش‌های

فوق‌العاده متافیزیکی نیز از آن سر برآورده‌اند. اما در مورد استدلال ملکیان چنان که دیدیم استفاده از جهان‌های ممکن - بر خلاف رأی فنایی - نه تنها ممنوع نیست بلکه بسیار طبیعی است. اما از طرف دیگر چیزی که در بحث ملکیان استفاده از جهان‌های ممکن را به شدت توصیه می‌کند، تأکید او بر این است که "قوام دینداری به تعبد است و 'جوهره' دینداری تعبد است و این توضیح که: 'بدون تعبد نمی‌توان دیندار بود'. همان طور که در ابتدای این نوشته گفتیم، این ادعا شما را با مفهوم ضرورت (معطوف به اشیاء یا *deres*) درگیر می‌کند. چه این ادعا را به صورت تعیین شرط لازم بپذیرید (که طبیعی‌ترین تفسیر است)، چه آن را شرط کافی و یا پیشنهاد این - همثانی^{۱۹} لحاظ کنید مستقیماً بحث از ضرورت به میان خواهد آمد و آن وقت است که مجبور می‌شوید ولو برای رفع تکلیف سری به جهان‌های ممکن بزنید. دباغ می‌گوید شاید تنوع تعاریف موجود از دین، بر اساس در دست نداشتن رابطه ضروری میان دین و مقوماتش قابل فهم باشد. فنایی این نظر را باطل می‌داند اما این نظر از دید من به این معناست که چون ما درباره ذات یا مؤلفه‌های ضروری آن به تعریفی ضروری نرسیده‌ایم، تا این حد تعاریف مختلف و مناقشه‌آمیز وجود دارد. این نظر قابل دفاع است مخصوصاً وقتی که آن را با تعریف‌ها یا جملاتی مقایسه کنیم که مبین روابط ضروری میان دو چیزند؛ بر سر آن‌ها هیچ اختلافی نیست، هیچ کس هم نمی‌گوید که تعریف ضروری دیگری از آن دارد. در این مورد فیلسوفان به این نظر متمایل‌اند که در هیچ جهان ممکنی نمی‌توان سراغ از آبی گرفت که آب باشد، ولی H₂O نباشد یا نمی‌توان هیچ "۴"ی را یافت که بر دو قابل تقسیم نباشد، یا هیچ طلایی را که عدد اتمی‌اش ۷۹ نباشد. برای این موارد کسی تعریف بدیل نمی‌آورد، چون تحلیل مفهومی واحدی از شروط لازم و موجودیت آن‌ها وجود دارد، در حالی که برای دینداری، مردم مرتباً تعریف‌های تازه‌ای می‌دهند، چون تحلیل مفهومی ثابت و مقومات ضروری کشف شده در میان نیست. آخرین نکته‌ای که مایلیم در نقد فنایی به آن اشاره کنیم درباره توجه اوست به فهم متعارف که "ارتکاز عرفی" می‌نامند، که منظور *commonsense* است. فنایی در مقام پرسشی فلسفی و اصولی می‌پرسد: اصولاً مگر بدون رجوع به فهم و ارتکاز عرفی، که چیزی نیست مگر انباشت و تراکم تجربه‌های تاریخی در مورد الفاظ و مفاهیم می‌توان لفظ یا مفهومی را تعریف کرد؟ پاسخ این استفهام انکاری از نظر من مثبت است. اصولاً در بررسی

مفاهیم و الفاظ، دو رویکرد مختلف وجود دارد: یکی رویکرد تحلیل دلالت شناختی که می‌گوید مردم وقتی فلان مفهوم را به کار می‌برند مرادشان چیست یا چه تداعیاتی با استفاده از آن لفظ در میان می‌آید که می‌تواند رویکردی مبتنی بر فهم متعارف باشد. اما در رویکرد دیگر می‌توان از چپستی تجربی و یا ماهیت فلسفی خصوصیات سخن گفت که ربطی به فهم متعارف از آن چیز ندارد (در ضمن و علاوه بر این می‌توان از سنخ مواجهه ذهن انسان با آن هم سخن گفت که باز سطحی قابل تفکیک است). پانتم در این مورد مثال خوبی دارد که شاید ذکر آن در این موضع مفید باشد او می‌گوید: برخی فیلسوفان مفاهیم یا کاربرد آن‌ها در فهم متعارف را معادل ویژگی‌ها و خصوصیات چیزها گرفته‌اند. به اعتقاد او این نظر قابل دفاع نیست چون گرما همان میانگین انرژی جنبشی مولکولی است صادق است در حالی که "مفهوم گرما مفهومی معادل مفهوم انرژی جنبشی مولکولی است" کاذب است.^{۲۰} این مثال از این جهت مفید است که مراد پانتم از مفهوم، اراده افراد از الفاظ است. چنان که در ادامه می‌گوید این که من می‌گویم بخاری گرم است و در عین حال از مولکول و جنبش و... به کلی بی‌خبرم یا می‌گویم بخاری گرم است، بی‌آن که بدانم میانگین انرژی جنبشی مولکولی‌اش بالاست، نمی‌تواند بر این تعریف که گرما همان میانگین انرژی جنبشی مولکولی است خلی وارد کند و اصلاً ربطی به آن ندارد. در این رویکرد اصلاً مهم نیست فهم متعارف چه می‌گوید، چه برسد به آن که حکم کنیم همه تعاریف را باید از روی فهم متعارف بسازیم. پس از هر دو راه به تناسب می‌توان استفاده کرد و رأی فنایی در این مورد هم نمی‌تواند مبطل نظر دباغ باشد.

۳. آن چه آمد، بخشی از نکات اصلی مورد اشاره دکتر فنایی بودند که از دید من حاوی برخی مشکلات و سهل‌انگاری‌ها هستند. شاید حالا با افزودن این نکات بتوان روشن‌تر تصمیم گرفت که سخنان چه کسی پذیرفتنی‌تر است. من با اتکا به آن چه در متن آوردم، نظرات مندرج در مقاله "تعبد مدرنیته، نقدی بر آرای مصطفی ملکیان در باب دین و مدرنیته" را که در این جا بررسی شده همچنان قابل دفاع می‌دانم. در انتها مایلیم به نظر ملکیان از موضعی دیگر بنگرم. من فکر می‌کنم با توجه به مبانی مشترک روشنفکران دینی یا باید به نقد این مبانی بپردازیم و یا با پذیرش آن مبانی پیش رویم تا مرتکب پرش مغالطه‌آمیز نشویم.

بر اساس این مبانی از آن جا که اصلاً امر ثابت و لایتغیری که بتوان دین را تماماً در آن منحصر دانست

در دسترس معرفت ما نیست، ما همواره به دریافت خود از پدیده‌های بیرونی دست می‌یابیم. از این رو ما باید دست‌کم در مقام نظریه‌پردازی اجازه دهیم که مدام سبک‌های متنوع و تازه‌ای از دین داشتن بروز کنند. اگر کسی مدعی است که دیندار است و غیر متعبد البته لازم نیست که چنین جمع‌ظاهراً ناملموسی را بلافاصله بپذیریم، اما دست‌کم - چه دیندار باشیم و چه بی‌دین - بر ماست که وجود چنین امکانی را بپذیریم و از پیش چنین ترکیبی را تناقض‌آلود نمانیم. زیرا چنان‌که دیدیم در این جابحث آن قدر پر دست‌انماز و میهم است که بسیار محتمل خواهد بود خود در تشخیص تناقضات به دام تناقض‌گویی بیفتیم. هم در بین دینداران و هم میان بی‌دینان، این گرایش را مکرر دیدیم که کسی را که تا حدی از فهم متعارف و متداول دینداری خارج شده است بی‌دین به حساب آورده‌اند؛ حتماً در این طور بحث‌ها شنیده‌اید که کسی گفته است: این که دیگر اسلام نیست است اسلام یعنی آن که آقای فلانی می‌گوید. البته این حکم وقتی از طرف دینداران صادر شود، می‌تواند خطر جانی هم داشته باشد، اما از جانب بی‌دین‌ها معمولاً فقط نوعی تحقیر التقاطی بودن است. باری آن‌ها که این گونه حکم می‌کنند آشکارا دچار نوعی از همان شوونیسمی هستند که درباره‌اش توضیح دادم و درست به همین دلیل است که شوونیست بودن چیز خطرناکی است. باز به همین دلیل است که پروژه فردی مثل سروش - که شرایط فلسفی تنوع سبک‌های مختلف دینی بودن را به میان می‌آورد - هم از طرف دینداران ارتدوکس و هم از طرف بی‌دینانی که در مورد تعریف دین ارتدوکس یا شوونیست‌اند مورد انتقاد قرار می‌گیرد و به همین دلیل است که از سوی بی‌دینان و دینداری که اهل روانداری و نگران حقوق افراد هستند با استقبال و آغوش گرم مواجه می‌شود.

در انتقادات ملکیان رنگی از آن سخت‌گیری زائد یا شوونیسم وجود دارد؛ برای همین هم برای دینداران و غیر دینداران شوونیست احتمالاً پذیرفتنی و شجاعانه می‌نماید. اما این رأی آن طور که در متن آوردم، متضمن پرش مغالطه‌آمیز از مفروضات مربوط به انسانی بودن معرفت دینی است. از آن عجیب‌تر برای من این است که نمی‌توانم ملکیان را در گروهی که دچار آن سخت‌گیری و جزمیت نظری هستند بگنجانم. اما از سوی دیگر نمی‌توانم ضعف موضع او در مقام منتقد روشنفکران دینی را نادیده بگیرم. باری، دقت و بصیرت فلسفی ملکیان در تحلیل و سوبه‌یجایی کار او، در مقابل مواضع انتقادی نه چندان دقیق و کارآمدش شرایط دوگانه‌ای را پیش می‌آورد. شرایطی که سبب می‌شود به این فکر کنیم که شاید

اساساً من در فهم سخنان او دچار اشتباهاتی باشم که البته این نیز خود بخش تفکیک‌ناپذیر کار نقادی و فعالیت فلسفی است که باید مجالش داد.

* مایلم از کسانی که این نوشته را پیش از چاپ، خواندند و نظرات خود را با من در میان گذاشتند، تشکر کنم: از دوستانم عبدالله یوسف‌زادگان و علی تهمای که اوقات عزیز خود را سخاوتمندانه صرف تدقیق و تصحیح این نوشته کردند، از همکارم آرزو اسلامی که خاطر دقت‌های مسئولانه‌اش در این باره و نیز از دکتر سروش دباغ که پیشنهادهای مثبتی را در مورد این مقاله در اختیار من گذاشت.

پانوش‌ها

۱. de facto

۲. اشکالات مربوط به *de facto* بودن سخنان ملکیان را در هر مورد جداگانه در متن آورده‌ام، از جمله این که ارائه تعریف یا تعیین گوهر برای امر مشاهده شده به مشکلات و ابهامات روش شناختی بسیاری دچار می‌شود. شاید به سبب دریافت همین مشکلات است که ملکیان در مصاحبه با شرق، حدود شش سال پس از آن همایش، به روشنی مسیری دیگر را بر می‌گزینند و می‌گویند: ... در بحث دین و مدرنیته با مفاهیم عینی سر و کار نداریم... بنده قائل هستم به این که می‌شود درباره ارتباط دینداری و مدرنیته یک رأی کلی داده ولی در عین حال معتقدم این رأی کلی درباره دینداری تمام عیار و مدرنیته تمام عیار است یعنی یک سنخ آرمانی (Ideal Type) از دینداری و مدرنیته. این ابهامی است که وجود دارد و از نظر من دلیل درون متنی است که راه را بر غیر قابل مناقشه بودن رأی فنانی دایر بر تاریخی بودن نگاه ملکیان می‌بندد و به واسطه همین ابهام هم من فکر می‌کنم بهتر است ادعای ملکیان را در هر دو شکل بررسی کرد، یعنی هم به شکل ادعایی کلی و ماهوی و هم به صورت تاریخی و محقق در خارج آن چنان که در سخنرانی درباره شریعتی و یا در سنت و سکولاریسم، دست‌کم با خوانش فنانی از آن، طرح می‌کند.

۳. ممکن است گفته شود این مثال نامربوط است چون برای اینتولوژیک بودن شرط کافی فراهم شده است؛ گویی در مثال مذکور زنجیره‌ای چوبی بودن را یافتیم که برای چوب بودن شرط کافی است. در این صورت، باید نشان داده شود که از مجموعه شرایط ذکر شده، الزاماً و ضرورتاً به اینتولوژیک بودن می‌رسیم، یعنی باید نشان داد نمی‌توان هیچ مصداقی یافت که تمامی خصوصیات مورد ادعا را داشته باشد، اما اینتولوژیک نباشد. به عبارت دیگر همان طور که داشتن فرمول شیمیایی H_2O شرط کافی برای آب بودن است مجموعه این شرایط شرط کافی برای اینتولوژیک بودن هستند. اما این ادعا نیاز به احتجاج فلسفی دارد و با استقراء از پارامی از نمونه‌های موجود قابل انتاج نیست. پس اگر معانی یاد شده در مقام شرط لازم ارائه شده باشند استدلال دچار نقص منطقی است (که در مثال ذکر شد) و اگر در مقام شرط کافی ارائه شده باشند فاقد پشتوانه فلسفی مورد نیاز هستند.

۴. این سخن الزاماً به این معنا نیست که شخص دیندار نمی‌تواند یک سبک خاص را مشخصاً رد یا قبول کند، بلکه سخن من بر سر رویکردی است که یکی از این سبک‌ها را به معنای کل مفهوم دینداری می‌گیرد و مابقی را از دایره مصادیق خارج

می‌کند. برای مثال بر رویکرد سروش که از سبک دینداری حافظ در مقابل سبک دینداری شریعتی دفاع می‌کند، الزاماً خدشهای وارد نیست، اما بر رویکرد ملکیان که اینتولوژیک بودن دین یا تدین را تنها سبک دین یا تدین می‌داند، ایرادات فوق وارد است.

۵. نگاه کنید به کتاب:

کهنون، لارنس (ویراستار): متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته عبدالکریم رشیدیان در فارسی، صص ۲۹-۱۱.

۶. Reasoning

۷. Informative

۸. روشن است که در تحلیلی بودن این گزاره نیز مانند هر گزاره دیگر، می‌توان مناقشه کرد؛ پیش از هر چیز به این دلیل که اصولاً در عصر ما - بویژه پس از کواین - تفکیک تحلیلی و ترکیبی تبدیل به امری مناقشه‌انگیز شده است. باری اگر معنای سنتی و نسبتاً مورد اجماع از تحلیلی بودن را به کار بگیریم و گزاره‌ای را که در آن اندراج معنایی محمول در موضوع قابل تشخیص باشد تحلیلی لحاظ کنیم، آن وقت این گزاره از آن جهت که به هر حال یکی از معانی اولیه و مورد اجماع مدرن بودن را بیان می‌کند تحلیلی خواهد بود. معنای مدرن بودن اگر نقیض سنتی بودن نباشد، دست‌کم متضاد آن است به این ترتیب "مدرن بودن با سنتی بودن ناسازگار است" نه تنها گزاره‌ای است صادق، بلکه تحلیلی (یا دست‌کم گزاره‌ای واضح و صرفاً توضیحی) *explicative* خواهد بود. از این رو تحویل تز "دینداری با مدرنیته جمع نمی‌شود" به "سنتی بودن یا مدرن بودن جمع نمی‌شود"، تز ملکیان را به بیان گزاره‌ای پیش پا افتاده و صرفاً توضیحی بدل می‌کند.

۹. چنان‌که برخی منتقدان چنین کرده‌اند. آخرین نمونه‌اش هم بحث دکتر اباذری در روز جهانی فلسفه بود، که با دیدی جامعه‌شناختی حتی محصول نهایی هر دو رویکرد را مشابه ارزیابی کرد و خطر عرفان‌زدگی را به هر دو آن‌ها قابل انتساب دانست.

۱۰. centrality

۱۱. Actual World

۱۲. Conceivability

۱۳. dere

۱۴. Necessity

۱۵. existential quantifier

۱۶. ملکیان در همان گفت‌وگو می‌گویند: ... در بحث دین و مدرنیته با مفاهیم عینی سر و کار نداریم... بنده قائل هستم به این که می‌شود درباره ارتباط دینداری و مدرنیته یک رأی کلی داده ولی در عین حال معتقدم این رأی کلی درباره دینداری تمام عیار و مدرنیته تمام عیار است یعنی یک سنخ آرمانی (Ideal Type) از دینداری و مدرنیته.

۱۷. counter factual condition

۱۸. نگاه کنید به:

کریکی، سول: ای: نام‌گذاری و ضرورت، ترجمه کوه‌لاچوردی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.

۱۹. Identity

۲۰. نگاه کنید به:

Putnam, H: "Psychological Predicates" in (W. H. captain D. D Merrill, eds.) Art, mind, and Religion (۱۹۷۳), p.p. ۳۷-۴۸.