

از تعبد در دین تا تعبد در فلسفه:

پاسخ به سخنرانی سروش دباغ در نقد ملکيان متأخر*

ابوالقاسم فنایی

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 ملکيان در باب نسبت دین و مدرنیته'^۱ به نقد ملکيان 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 دعوی و دلایل پیشین است و لذا نقد دوباره آن ضرورت ندارد. در عین حال این سخنرانی از بعضی جهات با نقد پیشین تفاوت‌هایی دارد که با عنایت به اهمیت موضوع بحث در اینجا به پاره‌ای از نقدهای وارد بر آن خواهیم پرداخت. علاوه بر این، تکرار همان ادعاها از سوی دباغ نشان می‌دهد که 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 شسته رفته‌ای است و بر خلاف مقاله‌ای که دباغ پیشتر در نقد ملکيان نوشته بود، تا حدود زیادی خالی از اصطلاحات پرطمطراق غیر مربوط 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 اخلاق روشنفکری و روش فلسفه تحلیلی منافات دارد.

نکته مثبت دیگر این است که دباغ کوشیده است با تقسیم آراء ملکيان 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 ملکيان 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 ملکيان در طی زمان در آراء خود تجدید نظر کرده و به طور کلی دو دوره را پشت سرگذاشته است. وفق رأی دباغ، ملکيان متقدم به حلقه روشنفکران دینی تعلق داشته و حامی پروژه روشنفکری دینی (= سازگار بودن یا امکان سازگار کردن دین و مدرنیته) بوده است، اما رفته رفته از این جریان فکری فاصله گرفته است تا جایی که اینک ادعا می‌کند که دین با مدرنیته ناسازگار است و روشنفکری دینی نیز مفهومی پارادوکسیکال (= متناقض‌نما) است. بنابراین، دباغ در سخنرانی خود ادعای متواضعانه‌تر و اقلی‌تری دارد و آن عبارتست از نقد ملکيان متأخر، و پذیرش دیدگاه ملکيان متقدم، در حالی که در مقاله پیشین ایشان چنین تفکیکی به چشم نمی‌خورد.^۴

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

با این همه سخنرانی دباغ در نقد ملکيان متأخر حاوی تناقضات و خطاهای فاحشی است که در اینجا صرفاً به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنم تا نقدهایی را که بر ادله دباغ وارد می‌دانم با علاقمندانی که این کوشش جمعی در باب

این پرسش کلیدی را دنبال می‌کنند در میان بگذارم و در تداوم این گفتگوی فکری و مهم‌تر از آن در تمرین اخلاق نقد و گفتگو سهمی داشته باشم. در نقد حاضر من صرفاً به گزارش یاسر میردامادی از سخنرانی دباغ تکیه می‌کنم و بر این باورم که اگر بر اساس سایر گزارش‌ها بخواهیم داوری کنیم نقدهای بیشتری بر این سخنرانی وارد خواهد بود.^۵

۳) دباغ در ابتدای سخنرانی خود گفته است: "نقد او بر ملکبان تنها بر اساس مصاحبه‌ی ایشان با روزنامه‌ی 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 مبداء ملکبان متأخر مصاحبه وی با روزنامه شرق در ویژه‌نامه سمینار دین و مدرنیته در شهریور ۱۳۸۵ و آثار متأخرتر 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 ملکبان متأخر تعبداً ادعای دباغ را بپذیرد، یعنی در مقام فلسفه‌ورزی و نقد فلسفی تعبد بوزد.^۶

تا آنجا که من می‌دانم، اگر کسی آثار مکتوب ملکبان را مرور کند، تنها شاهد مکتوبی که می‌تواند برای ادعای دباغ پیدا کند، مصاحبه ملکبان با روزنامه شرق است، زیرا ظاهر سخنان ملکبان در این مصاحبه بر این دلالت دارد که ایشان قائل به ناسازگاری دینداری تمام‌عیار با مدرنیته تمام‌عیار است (اگر قید تمام‌عیار را از سخن ملکبان حذف کنیم، آنگاه می‌توان ادعا کرد که ظاهراً برداشت دباغ از سخن ملکبان مقرون به صواب است).^۷ اما روشن است که وقتی بین سخنان اندیشمند دقیقی همچون ملکبان 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 اظهر حمل کنیم و دلایل ضعیف‌تر را به سود دلایل قوی‌تر فرو نهمیم. این کاری است که صاحب این قلم در فهم و تفسیر آثار ملکبان 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 ملکبان متأخر ارائه نمی‌کند تا خوانندگان بتوانند با مراجعه مستقیم به آن متن مدعای او را محک بزنند. و می‌توان حدس زد که عدم ارائه چنین مدرکی به خاطر این 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 فایده باورانی مانند جرمی بنتام و استوارت میل، به جای تأکید بر بیشینه کردن لذت معتقد است که باید به کاستن درد و رنج پرداخت. ... ندیده‌ام ملکبان جایی به پوپر در بحث کاستن درد و رنج ارجاع دهد." این سخن موهم این معناست که ملکبان 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 ملکبان مأنوس‌اند نیک می‌دانند که ملکبان در این باب از آیین بودا الهام گرفته و به دین خویش به بودا و متفکران بودایی نیز صریحاً 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 این می‌شود که چرا ملکبان به جای ارجاع به منبع دست اول، به منبع دست دوم ارجاع نداده است. اگرچه به نظر من، 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 [لذت‌گرا] از افزایش لذت، کاستن درد و رنج نیز هست، و 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. و 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 دست‌نیافتنی است و لذا واقع‌بینی اقتضا می‌کند که ما 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 صبغی 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 غیر فلسفی خواندن معنویت از نظر ملکیان از گفتگو 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 لذا 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 رای 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. بعلاوه سازگاری تدین و تجدد مبتنی بر این نیست که مؤلفه‌های یکی در دیگری «حضور» داشته باشد، و این دو مشترکاتی داشته باشند، بلکه متوقف بر این است که این مؤلفه‌ها با 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 «الف، ب است» چون «ج» می‌گوید که «الف، ب است.» و قوام و جوهر تجدد عبارت است از استدلال‌ورزی و استدلال‌ورزی عبارت است از این که «الف، ب است» چون «الف، ج است» و «ج، ب است» پس «الف، ب است» و این رشته تا جایی که پرسنده سوال را ادامه دهد، ادامه خواهد یافت» و سپس می‌افزاید: «گرچه ملکیان خود می‌گویند 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 اینجا نیز ما باید ادعای دباغ را تعبداً بپذیریم، چون وی هیچ دلیلی به سود مدعای خود نمی‌آورد، مخصوصاً با توجه به اینکه موضع خود را در مورد سؤالات زیر روشن نمی‌کند: «آیا این تعابیر یک معنا دارند یا بیش از یک معنا؟» و در

صورت دوم، «تفاوت معانی متفاوت این تعبيرات در چیست؟» و «به چه دليل اين تعبيرات در تعريف ملكيان همان کارکرد ارسطویی را ایفا می‌کند اما در تعریفهای دیگر نه؟»

ثانیاً، چنانکه در جاهای دیگر به نحو مبسوط توضیح داده‌ام،^۹ تعابیری همچون «ذات»، «طبیعت»، «ماهیت»، «جوهر» و نظایر آنها را به دو معنا می‌توان به کاربرد: یکی به معنای خاص و ارسطویی کلمه (= essence) 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 (= nature) نیز می‌توان به کاربرد و به این معنا می‌توان از ذات وجود، طبیعت خداوند (the nature of GOD) و سرشت امور انتزاعی از جمله ذات دین و گوهر 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. و لذا موجودی که یکی از این سه خصوصیت را به نحو مطلق نداشته باشد خدا نیست. و طبیعت معرفت را می‌توان به این صورت تعریف کرد: معرفت عبارتست از باور صادق موجه. و به همین معناست که می‌توان از «ذاتی و عرضی در ادیان» سخن گفت.^{۱۰} بنابراین، این تعبيرات می‌توانند به کار بروند بدون اینکه عملاً کارکرد ارسطویی داشته باشند. مغالطه‌ای که دباغ در اینجا مرتکب می‌شود، مغالطه اشتراک لفظی نام دارد.

۸) دباغ سپس به روش نقد خود می‌پردازد و ادعا می‌کند که مدعای ملكيان را با استفاده از دو روش پسینی و پیشینی می‌توان 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 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 کریپکی 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.»

در این قطعه از سخنان دباغ تسامحات متنوعی در استفاده از تئوریه‌ها و تعابیر تخصصی فلسفی وجود دارد، مثل تقسیم همزمان سه مقوله‌ی «روش» و «مفهوم» و «بحث» به «پسینی» و «پیشینی»، و اینکه در بحث پیشینی ما با مفاهیمی چون ضرورت و امکان سروکار داریم و اینکه 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» (proposition) یا «حکم» (judgment) است. ثانیاً گزاره و حکمی که در فلسفه و از منظر فلسفی درباره یک مفهوم 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، هرچند برای درک صدق و کذب آن رجوع به تجربه حسی و تاریخ و بررسی مصادیق محقق آن مفهوم لازم باشد. نزاع دباغ و ملكيان نیز اولاً و بالذات بر سر تعریف فلسفی دین و مدرنیته است، چون مدعای ملكيان به اصطلاح متأخر در باب ناسازگاری دین و مدرنیته مبتنی بر تعریفی است که او از دین و مدرنیته به دست می‌دهد. و دباغ نیز برای اینکه مدعای ملكيان را نقد کند ناگزیر است نادرستی تعریف او از دین و مدرنیته را نشان دهد.

اما نکته این است که اولاً برای اینکه «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 که تعریف مورد بحث

نادرست است، در حالی که دباغ به ما نمی‌گوید که تعریف درست دین و مدرنیته از نظر او چیست. وی به خوبی می‌داند که اگر از دین و مدرنیته تعریفی بدست دهد، آن تعریفها را هم می‌توان با فرض جهان‌های ممکن ابطال کرد. دباغ صرفاً ادعا می‌کند که 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. و این یکی از تناقض‌های متعدد موجود در مواضع دباغ است.

ثانیاً برای اینکه یک تعریف فلسفی را تأیید یا ابطال کنیم یک روش بیشتر وجود ندارد و آن عبارتست از مراجعه به ارتکازها یا شهودهای زبانی و غیر زبانی موجود در ذهن. اما در مقام «کشف» ارتکازهای موجود در ذهن، و 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). سرّ این مطلب این است که مفاهیم فلسفی ناظر به جهان خارج به معنای اعم کلمه‌اند، و فیلسوفان وقتی درباره یک «مفهوم» بحث می‌کنند، در واقع درباره «مصادق» 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 ممکنی نمی‌توان مصادیقی از تدین را یافت یا فرض کرد که در عین اینکه 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 اینجا نه در مدعای ملکبان ابهام و تردیدی وجود دارد و نه در روش نقد آن. اما به نظر می‌رسد دباغ گمان می‌کند برای اینکه به بحث خود صورت فلسفی بدهد، حتماً باید چند اصطلاح بی‌ربط فلسفی را به میان آورد.

۹) دباغ به سخن خویش چنین ادامه می‌دهد: «اگر تلقی ملکبان از دینداری، تلقی پیشینی باشد آن‌گاه مراد او این خواهد بود که هیچ دیندار غیر متعبدی یافت نمی‌شود یا به تعبیری دیگر، ضرورتاً دینداری متعبدانه است. اگر این رای درست باشد نتیجه‌ی آن این خواهد بود که جهان ممکنی نمی‌توان 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. تصور پذیری این جهان ممکن، رابطه‌ی ضروری میان دینداری و تعبد را می‌شکند.»

اولاً، جهان‌های ممکن «موضوعیت» ندارد، بلکه «طریقت» دارد، یعنی صرفاً ابزاری است برای رسیدن به «شهود عقلانی»، و تکنیکی است برای رجوع به ذهن و کشف آنچه که شخص «واقعاً» درباره 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 صدق 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 اینجا دباغ بدون توجه به مبانی و پیش‌فرضهای سترگ جهان‌های ممکن سخن می‌گوید). اما در

اینجا سؤال 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 نظریه متعادل 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 صدق یا عدم صدق یک مفهوم کلی بر یک مصداق خاص محقق یا فرضی نمی‌توانیم یقین داشته باشیم و به ضرص قاطع حکم کنیم، مگر در قلمرو منطق و ریاضیات. به بیان دیگر وقتی یک حکم کلی (در اینجا تعریف تدین) با شهود خاصی تعارض پیدا کرد، شهودی که ما از طریق فرض جهان‌های ممکن درباره یک مصداق فرضی (در اینجا 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» عبارتست از «تحلیل فلسفی» و تحلیل فلسفی عبارتست از سازوار کردن شهودهای متنوعی که ما درباره 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 مصداقهای بارز و روشنی دارند که ما از طریق آشنایی و انس با آن مصداقها و توجه به ویژگی‌های ذاتی که در همه 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 داوری کنیم. فیلسوفان می‌کوشند همین فرایند 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 از اوقات با یکدیگر تعارض دارند. کاری که یک فیلسوف در اینجا 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 درباب موضوع مورد بحث به ذهن او وارد شده سازگار کند.

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

نتیجه اینکه 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 حقایق این ادعا این است که دباغ بکوشد تعریفی از دین و مدرنیته ارائه کند که با آزمون جهان‌های ممکن نتوان نادرستی آن را نشان داد. به همین دلیل من ادعا می‌کنم که رجوع به جهان‌های ممکن در ما نحن فیه فیصله بخش نیست.

بنابراین، وقتی یک تعریف کلی مستند به شهود ظاهراً با بعضی از شهودهای دیگری که ما در مورد مُعرّف داریم تعارض پیدا می‌کند، ما برای رفع این تعارض چاره‌ای جز توزین این شهودها و سبک و سنگین کردن آنها نداریم، یعنی در این جا به حسب اینکه کدام دسته از شهودهای متعارض ما ظن قوی‌تری به ارمغان می‌آورند ما دو راه در پیش داریم، نه یک راه: یکی اینکه از تعریف خود دست برداریم و دوم اینکه 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. و 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 مانحن فیه پیش‌فرضهایی دارد که دباغ به آنها توجه ندارد و لذا با ندیدن یا نادیده گرفتن آن پیش‌فرضها به تناقض‌گویی دچار می‌شود. یکی از آن پیش‌فرضها «اشتراک معنوی» واژه‌های دین و مدرنیته است. یعنی استفاده از این ابزار در مانحن فیه 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. و 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، و نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است، نه اینکه تدین گوهرهای مختلف دارد یا می‌تواند داشته باشد. چون اگر تدین گوهرهای مختلف داشته باشد، لازمه‌اش 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.

پیش‌فرض 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 «واحد»ی 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 این 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 مانحن فیه تطبیق کنیم. جهان ممکن که دباغ برای ما ترسیم می‌کند، به معنای منطقی کلمه «استدلال» نیست، بلکه ابزاری است برای درک شهودی اینکه 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). و 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 هیچ دینی را نمی‌توان 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 تعبد و دیگری تعقل (= استدلال)؛ (۲) باورها و احکامی که تنها مبنای در دسترس برای پذیرش آنها تعبد است و (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 از طریق عقل طبیعی و سکولار و تجربه متعارف بشری نمی‌توان صدق و کذب آنها را احراز کرد،^{۱۱} یعنی راهی غیر از پذیرش تعبدی ادعای کسی برای پذیرش آن گزاره یا دستور وجود ندارد. و اگر کسی بخواهد این گزاره‌ها و دستورات را بپذیرد، ناگزیر است در خصوص 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، و یا اینکه دسته (۱) و (۳) از گزاره‌ها و دستورات دینی را بر اساس استدلال بپذیرید و دسته (۲) را رد کنید که در این صورت مدرن تمام‌عیار و معنوی تمام‌عیار هستید اما متدین تمام‌عیار نخواهید بود. علاوه بر این، اگر، چنانکه دباغ ادعا می‌کند، فرض کنیم که «تمام» گزاره‌ها و دستورات یک دین را می‌توان از راهی غیر از تعبد پذیرفت، می‌توان پرسید که در این صورت چه نیازی به وحی و ارسال رسل و انزال کتب خواهیم داشت؟ به بیان دیگر، هدف دباغ این است که سازگاری دین و مدرنیته را نشان دهد، اما نتیجه استدلال او این می‌شود که ما به وحی و متن مقدس و دین مبتنی بر وثاقت متن مقدس و اتوریته آورنده آن متن نیازی نداریم و مدرنیته ما را بس است، چون لازمه سخن او این است که علی‌الاصول تمام گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی را می‌توان 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 اینکه آن را فربه‌ترین جزء سنت بنامیم.

اینک می‌توان مدعای دباغ را به این صورت صورت‌بندی کرد: می‌توان جهان ممکن را فرض کرد که کسی در آن جهان همه گزاره‌های موجود در عصر سنت (= عصر اتوریته دین) را بر اساس مبانی 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؟^{۱۲}

خلاصه اینکه نقد دباغ بر تعریف ملکیان به شرطی پذیرفتنی است که دباغ تعریفی از تدین 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، ما ناگزیریم از معیار دیگری غیر از آزمون جهان‌های ممکن برای ترجیح بعضی از آن تعریفها بر بعضی دیگر استفاده کنیم و آن عبارتست از سازگاری بیشتر با باورهای شهودی و غیر شهودی دیگری که ما درباره تدین و تجدد داریم. و دباغ هیچ وقت نشان نداده که تعریفهای رقیب بیشتر از تعریف ملکیان با سایر باورهای مربوطه سازگارند. به بیان دیگر، چون شهودهای ما نوعاً متعارض‌اند، صرفاً به نحو مشروط و فی بادی‌النظر موجه و قابل اعتنا هستند و ما پیش از تمسک به این شهودها ناگزیریم تعارض آنها را برطرف کنیم. و برطرف کردن تعارض شهودها یعنی ارائه یک تعریف و تحلیل فلسفی از موضوع مورد بحث.

۱۰) دباغ در ادامه می‌گوید: «اما اگر ادعای ملکبان پسینی باشد، مراد او این است که متدینان در طول تاریخ به نحو متعبدانه دین‌شان را پذیرفته‌اند. این ادعا بر فرض موجه بودن، ادعایی فلسفی نیست و اگر ادعای کلیت در آن شده باشد، یک نمونه‌ی تجربی ناقض، می‌تواند کلیت آن را مخدوش سازد.» وی هیک، بوعلی و چارلز تیلور را نمونه‌ی متدینان غیر متعبد در تاریخ می‌داند.

اولاً، حتی اگر مدعای ملکبان پیشینی باشد نیز یافتن یک نمونه تجربی می‌تواند کلیت آن را مخدوش سازد، یعنی اینگونه نیست که تعریفهای فلسفی را صرفاً بوسیله نمونه‌های فرضی‌ای که در یکی از جهان‌های ممکن می‌توانند موجود شوند بتوان ابطال کرد. بلکه چنانکه گفتم تعریفهای فلسفی ناظر به جهان خارج‌اند و لذا هم با نمونه‌های فرضی و هم با نمونه‌های عینی می‌توان درباره صحت و سقم آنها داوری کرد. اما نکته مهمی که دباغ بدان توجه ندارد این است که نمونه‌های ناقض چه تجربی باشند و چه فرضی به خودی خود ناقض نیستند، بلکه صرفاً به ما کمک می‌کنند که نادرستی کلیت مدعای مورد بحث را شهود کنیم. یعنی این نمونه‌ها اگر به شهودهای پیشین ما ضمیمه نشوند ما نمی‌توانیم بگوییم که «نمونه» و/ یا «ناقض» هستند یا نه. بنابراین، نتیجه‌گیری از ترکیب این نمونه‌ها با آن شهودها متوقف بر این است که ما در رتبه سابق حجیت معرفت‌شناختی آن شهودها را اثبات کرده باشیم. و چون آن شهودها ظنی و متعارض‌اند، ما ناگزیریم شهودی را مقدم بدانیم که اطمینان معرفت‌شناختی بیشتری نسبت به صدق آن داریم.

به بیان دیگر، درست است که نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه است و بالعکس (و توجیه خود این قاعده منطقی مستند به شهود است)، اما در اینجا نکته معرفت‌شناسانه مهمی وجود دارد که دباغ آن را نادیده می‌گیرد. آن نکته این است که اگر سالبه جزئیه مورد بحث «یقینی» باشد و موجه کلیه مورد بحث «مشکوک»، در این صورت ما می‌توانیم از صدق اولی کذب دومی را نتیجه بگیریم و آن را نقض یا ابطال کنیم، اما اگر هر دو قضیه ظنی باشند، در این صورت ما با موردی از تعارض ظنون مواجه هستیم و در تعارض ظنون، ظن قوی‌تر مقدم است. و به عقیده من در مانحن فیه در بهترین حالت ما با موردی از تعارض شهودهای ظنی مواجه هستیم. یعنی در بهترین حالت می‌توان ادعا کرد که در اینجا شهود یا شهودهایی داریم به سود موجه کلیه (در اینجا تعریف ملکبان از دین و مدرنیته) و شهود یا شهودهایی داریم به سود سالبه جزئیه مورد ادعای دباغ. اما روشن است که صرف تعارض موجب نمی‌شود که ما دومی را مقدم بدانیم. دباغ باید نشان دهد که شهودهایی که ما نسبت به سالبه جزئیه مورد ادعای او داریم به لحاظ معرفت‌شناختی قوی‌تر است از شهودهایی که به سود تعریف ملکبان در دست است.

ثانیاً، سؤال این است که دباغ از کجا و به استناد چه شاهد و قرینه‌ای ادعا می‌کند که این موارد نمونه‌های «ناقض» مدعای ملکبان هستند. آیا ما باید تعبداً سخن او را بپذیریم، یا در این مورد علم غیب داریم؟ ادعای دباغ در واقع این است که اشخاص نامبرده هیچ‌یک از گزاره‌های دینی خود را بر اساس تعبد نپذیرفته‌اند. گمان ندارم که هیچ شخصی بتواند چنین ادعایی در مورد محتویات ذهن خود داشته باشد تا چه رسد به محتویات ذهن دیگران. و گمان ندارم که هیچ‌یک از اشخاصی که دباغ در اینجا نام برده است چنین ادعایی در مورد «همه» گزاره‌های دینی مورد پذیرش خود داشته باشند، بگذریم از اینکه پاره‌ای از آنان صریحاً به خلاف این ادعا اعتراف کرده‌اند. مثلاً ابوعلی سینا خود اعتراف می‌کند که معاد جسمانی را صرفاً بدین خاطر می‌پذیرد که خدا و پیغمبر گفته‌اند چنین چیزی وجود دارد. و او راهی غیر از تعبد برای توجیه و پذیرش معاد جسمانی ندارد.

ثالثاً، نافض بودن این موارد متوقف بر این است که ما قید «تمام‌عیار» را در مدعای ملکبان نادیده بگیریم و این قیدی است که حتی در مصاحبه با روزنامه شرق، که به ادعای دباغ بیانگر مواضع ملکبان متأخر است، نیز آمده است.

(۱۱) دباغ سپس به تلقی‌های مختلف از جوهر دینداری می‌پردازد و می‌گوید: «بنا بر نظر جان هیک، جوهر دینداری تبدیل خودمحموی به خدامحموری است و بنا بر نظر عرفا جوهر دینداری حیرت است.» و از تکرر تلقی‌ها از جوهر دینداری (البته جوهر در معنای غیر ارسطویی آن) نتیجه می‌گیرد که «اگر به طول تاریخ تدین نظر کنیم، راز این‌که هر کدام از افراد مقوم‌های مختلفی برای دینداری ذکر کرده‌اند شاید این باشد که اصلاً نمی‌توان دینداری را به امر واحدی فرو کاست و به همین دلیل شاید نتوان منسلخ از تاریخ دینداری و بی‌اعتنا به آن، درباره‌ی جوهر دینداری سخن گفت. ... اگر گفته شود مراد از تباین دینداری با تجدد این است که برخی گزاره‌های دینی با برخی گزاره‌های متجددانه ناسازگاراند، این را همه می‌پذیرند زیرا وقتی امری بدیل امری دیگر باشد یعنی در برخی گزاره‌ها با آن امر دیگر ناسازوار است.»

اولاً، در اینجا معلوم نیست دباغ می‌خواهد چه اشکالی به ملکبان وارد کند. آیا مقصود او این است که صرف وجود تعریف‌های بدیل و رقیب از دین و مدرنیته تعریف ملکبان را باطل می‌کند؟ 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 می‌کند. اگر دباغ بخواهد موضعی سازوار و خالی از تناقض در این مورد اتخاذ کند، باید موضعی لادری‌گرایانه و شکاکانه در پیش بگیرد و بگوید چون تعریف‌های متعددی از دین و مدرنیته در دست است و او نمی‌تواند بر اساس مبانی عقلانی بین آنها دست به انتخاب بزند، نه می‌تواند ادعا کند که دین و مدرنیته ناسازگارند و نه می‌تواند ادعا کند که این دو سازگارند. اما اگر می‌خواهد بگوید یکی از این تعریف‌های بدیل درست است و به استناد آن ما حق داریم بگوئیم تعریف ملکبان نادرست است، در این صورت کافی است با روش پیشنهادی خود او نادرستی آن تعریف بدیل را نشان دهیم. و نتیجه بگیریم که با تکیه بر تعریفی نادرست از دین و مدرنیته نمی‌توان نادرستی تعریف ملکبان از این دو مقوله را نشان داد.

ثانیاً، دباغ پیشتر ادعا کرده بود که همه گزاره‌های دینی را می‌توان بر اساس مبنایی غیر از تعبد پذیرفت. اما در اینجا ادعا می‌کند که همه قبول دارند که برخی از گزاره‌های دینی با برخی گزاره‌های مورد قبول انسان مدرن ناسازگارند. سؤال این است که اگر همه این ادعا را قبول دارند، شما چه تبیینی از این موضوع بدست می‌دهید و آیا خود شما نیز جزء این «همه» هستید یا نه؟ و اگر هستید، پس چرا ادعا می‌کنید که همه گزاره‌های دینی را می‌توان بر اساس مبنایی غیر از تعبد پذیرفت که معنای آن این است که هیچ‌یک از گزاره‌های دینی علی‌الاصول با گزاره‌های متجددانه ناسازگار نیست. و نیز می‌توان گفت که اگر همه قبول دارند که برخی از گزاره‌های دینی با برخی از گزاره‌های متجددانه ناسازگارند، پس همه قبول دارند که برخی از گزاره‌های دینی را نمی‌توان از راهی غیر از تعبد پذیرفت و ملکبان هم چیزی بیش از این نمی‌گویند.

ثالثاً، جالب‌تر از همه دلیلی است که دباغ برای نشان دادن این ناسازگاری می‌آورد. (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 ملکبان کوشیده است صورت‌بندی دقیق و قابل دفاعی از آن ارائه دهد این است که پاره‌ای از باورهای دینی با پاره‌ای از باورهای انسان مدرن 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.

رابعاً، 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 تبعیدی سخنان و دستورات اوست؟ بنابراین، جان هیک 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 با ادعای ملکبان مبنی بر اینکه گوهر تدین تعبد است، می‌تواند 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 اینجا ذکر می‌کند بدیل و رقیب تعریف ملکبان نیست، زیرا تعریف ملکبان یک تعریف «روش‌شناختی» است، یعنی ناظر به روش پذیرش باورها و دستورات دینی است، و آن تعریفها تعریف «محتوایی» است، یعنی ناظر به محتوا یا غایت و نتیجه دینداری است.

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 خدا محور نباشد، یا دیندار باشد و حیرت نداشته باشد و... و بعضی از آن تعریفها را با رجوع به جهان موجود هم می‌توان نقض کرد: مثلاً ادیانی وجود دارند که اصلاً به وجود خدا اعتقادی ندارند. و دیندارانی وجود دارند که در قلمرو دین حیرت ندارند (مثل دینداران معیشت‌اندیش).

خامساً، نفس وجود تعریفهای مختلف از دینداری نشان نمی‌دهد که دینداری گوهر واحدی ندارد، چون هر یک از آن تعریفها در واقع مدعی هستند که دینداری گوهر واحدی دارد. اگر دینداری گوهر واحدی نداشته باشد و اگر واژه‌ی دینداری معنای واحدی نداشته باشد، در این صورت کسانی که به تعریف دین و دینداری می‌پردازند، درباره موضوع واحدی اظهار نظر نمی‌کنند و گفتگوی انتقادی در میان آنان شکل نخواهد گرفت. و اگر دینداری گوهر واحدی نداشته باشد، واژه دینداری هم معنای واحدی نخواهد داشت. و این خلاف شهودهای زبانی ماست. می‌توان از «اصناف» و «انواع» دینداری سخن گفت، اما پیش‌فرض این نوع سخن گفتن این است که دینداری عنوان عامی است که اقسام و انواعی دارد. یعنی نفس تقسیم دینداری به اصناف و انواع نشان می‌دهد که مفهوم دینداری «مشترک معنوی» است، نه «مشترک لفظی».^{۱۳}

۱۲) دباغ در بخش دوم سخن خود به نقد تلقی ملکبان از تجدد می‌پردازد و روش (پیشینی - پسینی) خود را در این‌جا نیز به کار می‌برد. وی می‌گوید: «دانشمندان تاریخ تجدد مانند گیدنز و هابرماس، مقوم‌های زیادی برای تجدد بر شمرده‌اند. برخی تفرّد، عقل‌ابزاری، 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 (family resemblances) ویتگنشتاین بیشتر به کار می‌آید. بر این اساس ما با گوهرها و مقوم‌های دینداری و تجدد مواجه ایم 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) هر یک از دین و مدرنیته در متن واقع ذات «واحد» و «متعینی» دارند،

(۲) ما انسانها از هر یک از دین و مدرنیته مفهوم «واحدی» در ذهن خود داریم که «حاکمی» از آن ذات واحد و معین است.

(۳) ما وقتی به ذهن خود رجوع می‌کنیم و نسبت آن دو مفهوم را با هم می‌سنجیم می‌بینیم که 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 کسی که می‌گوید هر یک از دین و تجدد گوهرهای مختلف دارند، معنای سخن او این است که هیچ‌یک از واژه‌های دین و تجدد معنای واحد و مشترکی ندارند و بر مفهوم واحدی دلالت نمی‌کنند، یعنی مشترک لفظی اند نه مشترک معنوی و این ادعا علاوه بر اینکه خلاف شهادهای 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 که 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 اینکه ذاتهای متعددی در کار است.

ثالثاً، «بیشتر به کار می‌آید یعنی چه؟» بالاخره یا این دیدگاه درست است یا دیدگاه رقیب آن.

رابعاً، اگر ادعای دباغ این است که در اینجا هیچ مرجحی وجود ندارد، نتیجه‌ای که بر این ادعا مترتب می‌شود این است که ما نمی‌دانیم تعریف درست دین و مدرنیته چیست و لذا نمی‌توانیم نفیماً 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، و ثانیاً نتیجه منطقی این ادعا این است که در اینجا هیچ دعوی وجود ندارد، چون هر کسی که تعریفی از دین و مدرنیته ارائه کرده یا می‌کند، در واقع دارد درباره موضوعی سخن می‌گوید غیر از موضوعی 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 درباره محمولی که بر آن موضوع حمل می‌شود با او نزاع کند. اما اگر دین و مدرنیته معنای واحدی ندارند، در این صورت ملکیان درباره یک چیز سخن خواهد گفت و دباغ درباره چیزی دیگر.

خامساً، دباغ می‌پرسد: «به چه دلیل استدلال‌ورزی مقوم مدرنیته شمرده شده است؟» جواب این است: به دلیل شهادهایی که مفهوم مدرنیته را احاطه کرده‌اند.

سادساً، اگر گوهر مدرنیته را چیزی به غیر از عقلانیت استدلالی بگیریم، روشنفکری دینی ارزش خود را از دست خواهد داد، چون روشنفکران دینی نمی‌خواهند فی‌المثل 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 تفرد 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). وفق گزارش میردامادی رأی خود دباغ در باب گوهرهای دینداری این است: "دینداری دو سطح و جوهره دارد یکی دینداری عامه‌ی 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 اینجا هم می‌توان به آزمون جهان‌های ممکن متوسل شد و هم با رجوع به جهان موجود و یافتن نمونه‌های تجربی و تاریخی نشان داد که این ادعا نادرست است. اولاً، می‌توان جهانی را فرض کرد که در آن شخصی هم دیندار باشد و هم نخبه باشد و هم در دینداری خود تعبد بورزد. و این نشان می‌دهد که مفهوم نخبگی هیچ تعارض و تناقضی با تعبد ندارد، مگر اینکه دباغ ادعا کند که از نظر او نخبه کسی است که تعبد نمی‌ورزد، که این مصادره به مطلوب است.

و 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، مولانا، مهندس بازرگان، دکتر شریعتی، علامه طباطبایی، آیت الله مطهری، دکتر عبدالکریم سروش را می‌توان ذکر کرد. همه می‌دانیم که این بزرگان به مراعات احکام فقهی و ظواهر شرعی مقید بوده و هستند. و 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 اینکه مولانا صراحتاً دیگران را هم دعوت می‌کند که عقل خود را به پای شرع قربانی کنند. و دکتر سروش نیز به شخصیت پیامبر در دیانت محوریت می‌بخشد و تجربه او را برای پیروان او الزام‌آور می‌داند و این بدین معناست که از نظر ایشان نیز دینداری نخبگان خالی از تعبد نیست.^{۱۴} تفاوت دینداری نخبگان با دینداری عامع متدینان در تعبد و عدم تعبد نیست، بلکه در گستره تعبد است.

ثالثاً، دباغ در پاورقی شماره ۲ مقاله خود ادعا کرده بود که عامه دینداران معیشت‌اندیش نیز در مقام دین‌ورزی متعبد نیستند.

۱۴) سخن آخر: بنابراین راه یا راههایی که دباغ برای نقد ملکیان می‌پیماید به بن بست می‌رسد. 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 تمام‌عیار با مدرنیته تمام‌عیار ناسازگار است، اما چه لزومی دارد که ما مدرن تمام‌عیار باشیم؟ و 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. و من نام مدرنیته اسلامی یا مدرنیته دینی را برای آن پیشنهاد می‌کنم. این گروه یا از ذاتیات مدرنیته غافل‌اند و یا می‌کوشند از طریق دستکاری و تحریف آن ذاتیات و ادعاهای نسبیته‌گرایانه و شکاکانه در باب عقلانیت و سایر مقومات مدرنیته نشان دهند که دین و مدرنیته با یکدیگر سازگارند. به نظر بنده این شیوه راهی به دهی نمی‌گشاید.^{۱۵}

(۲) راه دوم این است که بگوییم چه لزومی دارد که ما دیندار تمام‌عیار باشیم؟ و این راهی است که دکتر سروش در مقاله "ذاتی و عرضی در ادیان" در پیش گرفته است. وفق این دیدگاه، ما ناگزیریم ذاتیات دین یا جنبه‌های فراتاریخی (universal) آن را از عرضیات یا جنبه‌های تاریخی (local) آن جدا کنیم. به نظر من این راه درست اما نیمه تمام است. و 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.

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

(الف) یکی اینکه بگوییم مدرنیته ذات ندارد یا ذات واحد ندارد. اما چنانکه پیداست کمترین عیب این است که با استانداردهای دو گانه با دین و مدرنیته برخورد می‌کند و با پذیرش نسبت‌گرایی در باب عقلانیت، حجیت معرفت‌شناختی دعاوی دینی هم زیر سؤال خواهد رفت. و

(ب) راه دوم این است که بپذیریم مدرنیته نیز ذاتیاتی دارد اما آن ذاتیات با ذاتیات دین سازگارند. و این در واقع همان راه دوم برای نقد ملکیان است و آن این است که 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. و بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت که 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.^{۱۶}

اما روشن است که برای طی این راه باید پیش‌فرضهای آن را پذیرفت. یعنی باید پذیرفت که هر یک از دین و مدرنیته ذات «واحد» و «قابل شناخت»ی 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 بهم ببافیم تا مدعای ملکیان را رد کنیم و از موضعی پست‌مدرنیستی و شکاکانه و نسبت‌گرایانه ادعا کنیم که دین و مدرنیته ذات یا ذات واحد ندارند و یا گوهرهای مختلف دارند و لذا 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 که این دو با هم سازگارند. تنها با پشت پازدن به سنت (که دین جزء فربهی 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 مرهون دقت نظر و حسن سلیقه دوست عزیزم محمدرضا جلالی‌پور است.

۱. مدرسه، ۴، ۶۵-۶۳.

۲. ابوالقاسم فنایی، «در باب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش دباغ بر آرای مصطفی ملکیان»، آیین، ۶.

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. یاسر میردامادی، «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، هر چند 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: «اگرچه بنده قائل هستم به اینکه می‌شود درباره ارتباط دینداری و مدرنیته یک رای کلی داد ولی در عین حال معتقدم این رای کلی درباره دینداری تمام‌عیار و مدرنیته تمام‌عیار است... اما چون در مقام عمل و واقع، چه‌بسا کم باشند افرادی که کاملاً دیندار یا کاملاً مدرنند درحالی که انسان‌های مدرن متدین یا متدین مدرن را هم می‌بینیم...» («سازگاری معنویت و مدرنیته: گفتگو با مصطفی ملکیان»، شرق، سال سوم، شماره ۸۳۵، ص ۱۶). معنی این سخن این است که تدین و تجدد هر دو ذومراتب‌اند و مراتبی از این دو با هم سازگار و قابل جمع

-
- است و آنچه که با یکدیگر سازگار و قابل جمع نیست، مرتبه کامل این دو است. اما دباغ برای اینکه 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 ابوالقاسم فنایی، "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن"، شرق، سال سوم، شماره ۸۳۵، ص ۲۰-۲۱.
۱۰. این تعبیر عنوان مقاله‌ای نغز و خواندنی به قلم دکتر عبدالکریم سروش است.
۱۱. به اعتقاد پاره‌ای از متکلمان این سر نیاز آدمیان به وحی و پیامبر است.
۱۲. مدعای دباغ مورد پذیرش فقیهان اصولی سنتی نیز هست، زیرا اینان بر این باورند که هرچه شرع بدان حکم می‌کند عقل نیز بدان حکم می‌کند و بالعکس. بدین 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.
۱۳. یکی از استدلال‌هایی که در حکمت متعالیه برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود آورده می‌شود، این است که این مفهوم صلاحیت دارد که مقسّم واقع شود. حکیم سبزواری می‌گوید: «يعطى اشتراکه صلوح المقسمی».
۱۴. در این مورد بنگرید به مجموعه مقالات ایشان در کتاب بسط تجربه نبوی.
۱۵. نقد این دیدگاه را در "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن" ببینید.
۱۶. شرح و بس این دیدگاه را در بخش پایانی مقاله "در باب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش دباغ بر آرای مصطفی ملکیان" آورده‌ام. و نیز بنگرید به مقاله‌ای در دست انتشار به همین قلم به نام "اخلاق تقلید".