

آیا روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است؟

یاسر میردامادی*

منبع: <http://www.radiozameh.com/85297#.UfNU96B5eM9>، چهارم مردادماه ۱۳۹۲

در این نوشتار می‌کوشم، به نحوی فشرده، نشان دهم که بر خلاف تلقی برخی صاحب‌نظران، «روشنفکری دینی» همان روشنفکری دین‌داران نیست، زیرا: اولاً دلایلی که به سود این تلقی (یکسان‌انگاری روشنفکری دینی با روشنفکری دین‌داران) اقامه شده دلایلی قابل دفاع نیست. ثانیاً استدلال‌هایی که علیه تلقی بدیل - که روشنفکری دینی را به روشنفکری دین‌داران فرو نمی‌کاهد - اقامه شده، قابل دفاع نیستند. و ثالثاً خود این تلقی یکسان‌انگارانه با مشکلاتی جدی مواجه است. این مشکلات، به طور خلاصه، عبارت‌اند از:

۱. ابهام مخلی که در برخی از معنای مفهوم دین‌داری نهفته است،

۲. استعداد پروراندن ریا و نفاق نهادینه،

۳. ناممکن و نامطلوب بودن تشخیص مصداق دین‌داری (مطابق برخی از معنای این مفهوم)،

۴. خطر حذف‌گرایی. در این میان هم‌چنین به سود تلقی بدیل (نایکسان‌انگار) از روشنفکری دینی، دو استدلال ایجابی اقامه می‌کنم.

۱- طرح بحث

اکنون بیش از یک دهه است که مفهوم روشنفکری دینی از سوی صاحب‌نظران مختلف مورد بحث و نظر قرار گرفته است. آنچه تا کنون بحث و گفتگو برانگیخته است، بیشتر حول و حوش این مسئله بوده است که: آیا ترکیب روشنفکری دینی، ترکیبی ناهم‌سازنما (paradoxical) است و در نتیجه امر روشنفکرانه با امر دینی جمع نمی‌شود و یا این که این دو جمع‌شدنی‌اند. بگذارید این بحث را، برای سهولت اشاره به آن «بحث سازگاری» بنامم.

اما بحث دیگری که ذیل این مفهوم طی چند سال اخیر در حال شکل‌گیری است، بحثی است که میل به پرسیدن پرسشی بنیادی‌تر دارد: اصولاً روشنفکری دینی یعنی چه؟ و ذیل این پرسش پرسیده می‌شود که: آیا روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است و یا معنایی متفاوت دارد؟ بگذارید به این بحث تحت عنوان «بحث معنا» اشاره کنم.

در این نوشتار عموماً به بحث معنا می‌پردازم و به بحث سازگاری، مستقیماً و به تفصیل، نمی‌پردازم، گرچه در انتهای این نوشتار به نحوی گذرا اشاره خواهم کرد که موضع ایجابی طرح شده در این نوشته در باب بحث معنا، پرتوی بر بحث سازگاری نیز می‌افکند.

۲- دو تلقی از معنای روشنفکری دینی

ذیل بحث از معنای روشنفکری دینی، دو تلقی طرح شده است. تلقی اول می‌گوید روشنفکر دینی کسی است که می‌کوشد در دین، کار روشنفکرانه کند. یعنی می‌کوشد فهمی رهایی‌بخش از گزاره‌ها، کنش‌ها، نهادها و مناسبات دینی به دست دهد به طوری که باورمندان به این گزاره‌ها، کنش‌ها، مناسبات و نهادها، جهان جدید و مؤلفه‌های آن (عقلانیت مدرن، حقوق بشر و غیره) را به نحو سازواری به رسمیت بشناسند. مراد از فهم رهایی‌بخش در این بحث، فهمی است که می‌کوشد مناسبات نابرابری را که در فهم رایج از

دین، و به طور خاص اسلام، رواج دارد (مانند نابرابری مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان، مسلمان - به اصطلاح - پای‌بند و غیر پای‌بند، مسلمان دگراندیش و غیر دگراندیش، فقیه و غیر فقیه و مانند آن)، به سود مناسباتی برابر، بازخوانی کند.

مطابق این تلقی، این که روشنفکر، خود باورمند به دین باشد و به شیوه‌ای وسیعاً دینی انگاشته شده بزید، دخلی به کار روشنفکرانه‌ی او در حوزه‌ی دین ندارد - گرچه ضرورتاً مانعی بر سر این راه هم نیست. به تعبیر دیگر، دین‌باوری و دین‌دار زیستن (به فرض که مفهوم دین‌داری یا دین‌دار زیستن ابهام مخلی نداشته باشد) نه شرط لازم کار روشنفکرانه در حوزه‌ی دین است و نه شرط کافی آن؛ و روشنفکری دینی، در این تلقی، نسبت به باور دینی و سبک زیست دینی بی‌طرف است، و درست از همین رو، می‌تواند با باور و سبک زیست دینی جمع شود و یا نشود. شرط لازم و کافی روشنفکری دینی، مطابق این تلقی، تلاش برای به دست دادن فهمی رهایی‌بخش از دین است، چه فرد خود باورمند و ملتزم به دین باشد و چه نباشد.

بر این اساس، فرد روشنفکری که به امکان خوانش رهایی‌بخش (به معنایی که در بالا گذشت) از متون دینی معتقد نیست و یا آن را بسیار بعید می‌داند، روشنفکر دینی به حساب نمی‌آید، حتی اگر، به هر معنایی، دین‌دار به حساب آید. سید حسین نصر به این معنا روشنفکر دینی نیست، گرچه دین‌دار به حساب می‌آید. زیرا او از موضعی سنت‌گرایانه، جهان‌جدید و مؤلفه‌های نظری و عملی آن (و از جمله رهایی‌بخشی به معنای فوق) را به رسمیت نمی‌شناسد و در نتیجه دین را، آن گونه که درمی‌یابد، با جهان جدید اساساً ناسازگار می‌بیند. او روشنفکر دینی نیست زیرا به معنای فوق روشنفکر محسوب نمی‌شود. از سوی دیگر، آرامش دوستدار نیز روشنفکر دینی نیست زیرا گرچه، به معنای فوق، روشنفکر محسوب می‌شود، اما در نظر او دین صرفاً رهایی‌گش است و به هیچ عنوان امکان ارائه‌ی فهمی رهایی‌بخش از آن وجود ندارد. به تعبیر دیگر، مطابق این تصویر، نصر «روشنفکر» دینی نیست و دوستدار روشنفکر «دینی» نیست.

این تلقی از معنای روشنفکری دینی (که بگذارید آن را «تلقی رهایی‌بخش» بنامم)، بی‌شک با تلقی متعارف از آن - که در ادامه در باب آن بیشتر سخن خواهم گفت - فاصله‌ی بسیار دارد. در تلقی متعارف (که بگذارید آن را «تلقی یکسان‌انگار» بنامم) روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است، اما در تلقی رهایی‌بخش، دین‌داری (حتی اگر این مفهوم، ابهام مخلی نداشته باشد و از اشکالات دیگر - که در ادامه به آن خواهیم پرداخت - نیز مبرا باشد) جزء مؤلفه‌های تعیین‌کننده‌ی روشنفکری دینی به حساب نمی‌آید. (۱)

۳- دو استدلال به سود تلقی رهایی‌بخش از روشنفکری دینی

تلقی رهایی‌بخش از روشنفکری دینی، به نظرم قابل دفاع‌تر از تلقی یکسان‌انگار می‌رسد. گرچه می‌پذیرم که تلقی اول در مقایسه با تلقی دوم نامتعارف به نظر می‌رسد (به این موضوع پایین بیشتر خواهم پرداخت). در ادامه می‌کوشم دو استدلال به سود تلقی رهایی‌بخش اقامه کنم. هر دوی این استدلال‌ها مبتنی بر آزمایش فکری (thought experiment) اند. آزمایش فکری یا ذهنی، شیوه‌ی استدلالی وسیعاً پذیرفته شده‌ای - هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی (و به طور خاص فلسفه) - است که با به میان کشیدن سناریو یا وضعیتی فرضی می‌کوشد شهود ما ناظر به آن سناریو را آزمون کرده، پرورد و از این طریق به حل یک مسئله - که سناریو در راستای آن مسئله طرح شده است - کمک کند.

۳-۱. استدلال ندانم‌انگار به سود تلقی رهایی‌بخش

وضعیت فرضی‌ای را در نظر بگیرید که فردی ندانم‌انگار (agnostic) - یعنی کسی که معتقد است دلایل معرفتی و غیر معرفتی (مانند دلایل عمل‌گرایانه) به سود خدا باوری و علیه آن، متکافؤ (هم‌زور) است - معتقد می‌شود که امکان به دست دادن فهمی‌رهایی‌بخش از دین (و در بحث ما: اسلام) وجود دارد و این امکان، امکانی بعید هم نیست. او سپس می‌کوشد چنین امکان - به نظر او - غیر بعیدی را تحقق بخشد. مثلاً می‌کوشد از قرآن خوانشی به دست دهد که مطابق آن، حقوق زنان (مطابق اعلامیه‌ی حقوق بشر و کنوانسیون منع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان و غیره) دست‌کم تا حدودی قابل استیفا باشد. به نظر می‌رسد که فرد ندانم‌انگاری این چنین، قطع نظر از این که سبک زیست شخصی او چه باشد (۲)، بی‌هیچ مشکلی می‌تواند روشنفکر دینی خوانده شود. به نظر می‌رسد بیش از این نیز می‌توان پیش رفت، اما برای پیش‌برد بحث همین مقدار کفایت می‌کند.

۲-۳. استدلال آشکارگی به سود تلقی‌رهایی‌بخش

وضعیتی فرضی را در نظر بگیرید که بر اساس آن، پس از فوت یکی از روشنفکران دینی به نام، اسنادی آشکار می‌شود که به نحوی قاطع نشان می‌دهد وی در واقع هیچ باوری به خدا، پیامبر، و قیامت نداشته است (فرض کنید نامه‌ای خصوصی از وی یافت شود که استاد نامه به وی مسلم گردد و محرز شود که آن را در حالت سلامت ذهنی و بدون هیچ تهدید و فشار بیرونی نوشته است و در آن نامه وی تصریح کرده باشد که هیچ‌گاه در طول عمرش باور دینی نداشته است). قطع نظر از این که چه داوری‌ای در باب چنین فردی داشته باشیم، در چنین حالتی آیا باید پروژه‌ی این فرد را از حوزه روشنفکری دینی بیرون بگذاریم و در تاریخ‌چه‌ی روشنفکری دینی دیگر فصلی را به وی اختصاص ندهیم؟ مطابق تلقی یکسان‌انگار، از آن‌جا که دین‌داری و دین‌باوری روشنفکر، از مقومات مفهومی پروژه‌ی روشنفکری دینی به حساب می‌آید، پاسخ مثبت است، یعنی از این پس نمی‌توان «پروژه»‌ی او را مصداق پروژه‌ی روشنفکری دینی دانست و این نتیجه‌ای است که غریب و ناپذیرفتنی می‌نماید. اما مطابق تلقی‌رهایی‌بخش، دین‌داری و دین‌باوری فرد روشنفکر، نسبت به پروژه‌ی روشنفکری دینی امری عرضی است، و بنابراین، در این حالت فرضی، آشکار شدن بی‌اعتقادی فرد به باورهای دینی، تغییری در سرشت پروژه‌ی او پدید نمی‌آورد، و ما همچنان، بی‌هیچ مشکلی، می‌توانیم پروژه‌ی او را بخشی از تاریخ روشنفکری دینی به حساب آوریم. (۳)

۴- نقد استدلال‌ها به سود تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی

مطابق تلقی متعارف یا یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، باور به دین و التزام به آن، مؤلفه‌ای محوری در تعریف این مفهوم به شمار می‌آید، به طوری که اگر این دو مؤلفه (باور و التزام دینی) از تعریف روشنفکری دینی گرفته شود، روشنفکری دینی معنای محصلی نخواهد داشت. به نظر یکی از قائلان به تلقی یکسان‌انگار: «کسی که به دین اعتقاد ندارد / واقعاً دیندار نیست، اما برای فروش کالای خود به مخاطبان دیندار آن را در زرورق دین می‌پیچد و خود را روشنفکر دینی می‌نامد، نه روشنفکر است، و نه دیندار.» (۴) این جمله گرچه منطقی‌حای این همان‌گویی یا تکرارگری (tautology) است، زیرا عیناً می‌گوید: «کسی که واقعاً دیندار نیست [۰۰۰] نه [۰۰۰] دیندار است»، (و درست مثل این می‌ماند که گفته شود: کسی که نامتأهل است، ناعیال‌دار است) و سخنی که منطقی‌حای این همان‌گویانه باشد (۵) در واقع چیزی (فرا تر از تکرار واژه) به ما نمی‌گوید، اما این جمله اگر به نحوی ناهمان‌گویانه بازسازی شود، احتمالاً قصد داشته به ما بگوید: روشنفکری که دین‌دار نیست، روشنفکر دینی نیست. این برداشت با جملات دیگری تقویت می‌شود که در ادامه‌ی متنی که هم‌اکنون از آن نقل قول کردیم، آمده است: «به هر حال، تعریفی که من از روشنفکری دینی دارم، همان

تعریفی است که با شنیدن این تعبیر در ذهن عموم مخاطبان فارسی‌زبان پدیدار می‌شود. بر اساس این تعریف، روشنفکر دینی یعنی روشنفکر دیندار.» (۶)

چه دلایلی به سود تلقی یکسان‌انگار آورده شده است؟ در ادامه دو دلیلی را که به سود این تلقی اقامه شده، نقل و نقد می‌کنم.

۱-۴. نقد استدلال متعارف به سود تلقی یکسان‌انگار

نخستین دلیلی که به نظر می‌رسد به سود تلقی یکسان‌انگار آورده شده یا می‌توان آورد، تأکید بر متعارف بودن این تلقی است. این استدلال را به این صورت می‌توان صورت‌بندی کرد:

استدلال متعارف: روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است، زیرا فهم متعارف از روشنفکری دینی چنین اقتضایی دارد.

نقد استدلال متعارف: نمی‌توان منکر این نکته شد که تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی هر عیبی داشته باشد، این حسن را دارد که مطابق فهم متعارف از این مفهوم است. و در مقابل، تلقی‌های بخش از روشنفکری دینی هر حسنی داشته باشد، این عیب را دارد، که نامتعارف است. اما این نخستین بار نیست که تلقی‌ای متعارف از یک مفهوم، در اثر نقدها جای خود را به تلقی‌ای نامتعارف می‌دهد.

نمونه‌ی آشکار این جابجایی، ماجرای است که بر سر تعریف مفهوم «معرفت» در معرفت‌شناسی معاصر آمد. در حالی که تلقی متعارف از این مفهوم در نزد فیلسوفان (یعنی معرفت = باور صادق موجه) قدمتی از دوره‌ی افلاطون تا میانه‌ی قرن بیستم داشته است (و یا دست کم رأی رایج در این باب چنین است)، مقاله‌ی کوتاهی سه صفحه‌ای در سال ۱۹۶۳ از ادموند گتیه، فیلسوف جوان گمنامی (که از قضا این مقاله را برای ارتقای شغلی نوشته بود و پس از چاپ این مقاله هم، با همه‌ی تأثیری که این مقاله داشت، دیگر این موضوع را پی نگرفت) (۷) موجب شد تلقی متعارف از مفهوم معرفت، با بحران جدی مواجه شود و معرفت‌شناسان پس از چاپ این مقاله، یا قیودی به این تعریف افزودند و یا از آن کاستند و یا معنایی جدید به یک یا چند جزء از اجزای این تعریف (خصوصاً قید توجیه) بخشیدند. برخی فیلسوفان نیز (مستقل از تأثیر این مقاله) تعاریفی به کلی متفاوت از اجزای سه‌گانه‌ی تعریف متعارف از معرفت، پیشنهاد کردند (مانند پوپر که در نظر وی معرفت، حدس‌های ابطال‌پذیر اما هنوز ابطال‌نشده‌ای است که ناظر به حل یک مسئله پیشنهاد می‌شود و در مقایسه با حدس‌های بدیل، به نحوی موقتی، بهتر آن مسئله را حل می‌کند). در هر صورت، این تعریف دیگر به هیچ عنوان بر صورت متعارف و کهن خود باقی نماند. بر این اساس، صرف متعارف بودن یک تعریف، دلیلی به سود آن و صرف نامتعارف بودن یک تعریف، دلیلی علیه آن به حساب نمی‌آید.

۲-۴. نقد استدلال هویت به سود تلقی یکسان‌انگار

استدلال دیگری که به سود تلقی یکسان‌انگار اقامه شده، استدلال هویت است. مطابق این استدلال، روشنفکران دینی کسانی هستند که دغدغه‌ی هویت دینی دارند، و داشتن چنین دغدغه‌ای جز از طریق دین‌داری (باور و کنش دینی) میسر نیست.

در باب این استدلال چه می‌توان گفت؟ حتی اگر فرض بگیریم که داشتن دغدغه‌ی هویت دینی، باید یکی از اهداف روشنفکران دینی باشد، باز هم معلوم نیست چرا دین‌داری شرط لازم داشتن دغدغه‌ی هویتی دانسته شده است. قابل تصور است که کسی دغدغه‌ی هویت دینی داشته باشد اما دین‌دار، به معنای متعارف کلمه، نباشد. نمونه‌ی تاریخی آن هانری کربن، اسلام‌شناس و فیلسوف فرانسوی است. وی نقشی بی‌بدیل در احیای میراث مکتوب باطنی اسلام شیعی ایفا کرد و از این جهت حق بزرگی بر گردن هویت

معرفتی اسلام شیعی دارد. او شخصاً دلبسته‌ی چنین هویتی نیز بود اما هیچ‌گاه رسماً مسلمان نشد. بر این اساس مشخص نیست چرا نتوان کسی مانند کربن را واجد دغدغه‌ی هویتی دانست، در حالی که وی دین‌دار، به معنای متعارف و رسمی کلمه، به حساب نمی‌آید.

در پاسخ به این نقد، مدافعان استدلال هویت، می‌توانند برای مصون نگاه داشتن استدلال خود از نقد بالا، از بُرد این استدلال کاسته، به عمق آن بیفزایند، بدین نحو که بگویند: گرچه لایه‌ها و سطوحی از دغدغه‌مندی هویتی نسبت به دین، بدون دین‌داری نیز میسر است، اما لایه‌های عمیق‌تر این دغدغه‌مندی صرفاً با دین‌داری، یعنی شریک شدن با تمام وجود در تجربه‌ی زیسته‌ی مؤمنان، میسر است. در پاسخ به صورت بازسازی شده‌ی استدلال هویت می‌توان گفت اولاً گاهی درک عمیق یک پدیده، درست به عکس، مستلزم فاصله گرفتن از آن و شریک نشدن با تمام وجود در آن پدیده است. به عنوان مثال، کسی که در یک گالری فاصله‌ی بسیار اندکی با یک تابلوی نقاشی برقرار می‌کند، گرچه ممکن است جزئی از آن تابلو را بهتر مشاهده کند، اما در مقایسه با کسی که از فاصله‌ای دورتر به تابلو می‌نگرد، از درک کلیت تابلو محروم می‌ماند. درست به نحوی مشابه می‌توان گفت، چه بسا کسانی که دین‌دار نیستند اما دغدغه‌مندانه به هویت دینی می‌پردازند، بتوانند با حفظ فاصله‌ی خود، به درک ابعادی از دین‌داری نائل آیند که دین‌داری فاصله‌ی از درک آن‌ها عاجز می‌ماند. دوماً، حتی اگر به فرض درک لایه‌ها و سطوحی از هویت دینی، مستلزم دین‌داری فرد باشد، باز هم دین‌داری «شرط لازم» دغدغه‌مندی نسبت به هویت دینی نیست، گرچه در این فرض ممکن است شرط کافی آن باشد.

۵- نقد اشکال‌ها علیه تلقی رهایی‌بخش از روشنفکری دینی

در ادامه، دلایل اقامه شده علیه تلقی رهایی‌بخش را نقل و نقد می‌کنم.

۵-۱. ملاحظات عمل‌گرایانه موجب شده است که تلقی رهایی‌بخش پیشنهاد شود، بخوانید: «ملاحظات عمل‌گرایانه به یک روشنفکر اجازه می‌دهد که با این که هیچ اعتقادی به دین و باورهای دینی ندارد و صرفاً به خاطر این که دین‌ستیز نیست خود را روشنفکر دینی بنامد.» این ملاحظات عمل‌گرایانه می‌تواند این باشد: «در جوامع مذهبی، مانند جامع‌ه ایران، روشنفکران دینی مخاطب دارند، و کسی که بخواهد این مخاطبان را به خود جذب کند ناگزیر است خود را روشنفکر دینی بنامد.»

نقد اشکال ۱- این اصلاً -و یا دست کم صرفاً- دلایل عمل‌گرایانه نیست که به سود تلقی رهایی‌بخش اقامه شده و یا می‌تواند اقامه شود. استدلال معرفتی (epistemic) نیز می‌تواند ارائه داد. استدلال ندانم‌انگار و آشکارگی به سود تلقی رهایی‌بخش که پیشتر اقامه شد، چه قابل دفاع باشند و چه نباشند، استدلال‌هایی معرفتی و نه استدلال‌هایی عمل‌گرایانه‌اند.

۵-۲. ملاحظات عمل‌گرایانه‌ای که موجب شده است تلقی رهایی‌بخش پیشنهاد شود، ملاحظات قابل دفاعی نیستند زیرا مردم کسانی را به عنوان روشنفکران دینی می‌پذیرند که «واقعاً» دین‌دار باشند: «سِرِّ اقبال و توجه مردم دیندار به روشنفکران دینی این نیست که این روشنفکران دم از دین می‌زنند، یا درباره‌ی دین سخن می‌گویند، یا صرفاً دین‌ستیز نیستند، بلکه به خاطر این است که این روشنفکران واقعاً دیندارند؛ یعنی هم به باورهای دینی ایمان دارند و هم در مقام عمل اهل سلوک دینی‌اند.»

نقد اشکال ۲- از آن‌جا که قید «واقعاً» در فهم عبارت بالا نقش مهمی ایفا می‌کند، واضح نیست که چگونه می‌توان فهمید فرد یا افرادی «واقعاً» به باورهای دینی ایمان دارند و در عمل نیز «واقعاً» دین‌دارند (بگذریم از ابهام محلّ واژه‌ی دین‌دار -مطابق برخی از معانی آن- که پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت). اگر قید «واقعاً» در عبارت فوق را به معنای واقع نفس‌الامری بگیریم، آن‌گاه پاسخ به

این پرسش به نظر بسیار دشوار می‌رسد، خصوصاً اگر نمونه‌های مشکل‌برانگیزی مانند ملامتیان را در نظر بگیریم. ملامتیان، آن‌چنان که در تاریخ تصوف مشهور است، کسانی بودند که برای تصفیه‌ی درون و جهاد با نفس، اظهار فسق می‌کردند (مثلاً در بطری مخصوص شراب، آب می‌ریختند و می‌نوشیدند و چنان راه می‌رفتند که انگار مست از می‌انگور اند) تا از سوی مردم تحقیر و تخفیف شوند و از رهگذر خوارداشتن نفس، به تصفیه‌ی درون مشغول شوند. فرض کنید یک ملامتی چنین کاری را چنان هنرمندانه انجام دهد که جز خود او از نیت‌اش خبردار نشود، بر این اساس آیا دیگران می‌توانند صرفاً بر اساس ظواهر امر، چنین فردی را نادیندار بخوانند؟ از سوی دیگر فردی را در نظر بگیرید که چنان از سرِ عادت (و صرفاً از سرِ عادت) آداب دینی را به جا می‌آورد که انگاری سرشتی او شده است، به طوری که حتی زمانی که هیچ کس حاضر نیست نیز این آداب را به جای می‌آورد، آیا چنین فردی را می‌توان «واقعاً» دین‌دار به حساب آورد (به فرض که دین‌داری به جای آوردن آداب دینی در تلقی متعارف آن باشد)؟ پاسخ به هر دو پرسش فوق، از نظر شهودی منفی به نظر می‌رسد. از قضا به نظر می‌رسد این ابهام مخلّ و اژه‌ی دین‌داری - در برخی از معانی آن - است که موجب شده است کوشش شود با افزودن قید «واقعاً» از آن ابهام‌زدایی شود (به ابهام مخل این واژه مطابق برخی از معانی آن - پایین‌تر به تفصیل خواهم پرداخت)، اما به نظر نمی‌رسد که این قید ابهامی بزدايد.

ممکن است در پاسخ گفته شود دین‌داری سویه‌های مرئی و سنجش‌پذیری هم دارد که جامعه‌شناسان به سنجش آن می‌پردازند. پاسخ این است که جامعه‌شناس با بروز و نمود «بیرونی» دین‌داری، در معنای جامعه‌شناختی کلمه، سر و کار دارد و نه با آن‌چه در بالا نقل قول شد، یعنی نه با آن‌چه از سوی مدافعان تلقی یکسان‌انگار، «واقعاً» دین‌داری خوانده شده است (اگر واقع را به معنای واقع نفس‌الامری بگیریم). به تعبیر دیگر، جامعه‌شناس با آن‌چه «ظاهراً» دین‌داری است کار دارد، نه با آن‌چه در بالا از سوی مدافعان تلقی یکسان‌انگار «واقعاً» دین‌داری (در معنای احتمالی نفس‌الامری) خوانده شد.

۳-۵. روشنفکری دینی، بر اساس تلقی رهایی‌بخش، به نفاق و ریا می‌انجامد. زیرا کسانی که روشنفکر دینی نیستند (یعنی باور و التزام دینی ندارند)، خود را به جای روشنفکر دینی جا می‌زنند و این از اخلاق روشنفکری و دین‌داری هر دو به دور است.

نقد اشکال ۳- این اشکال را به دو صورت می‌توان مورد خوانش قرار داد: خوانش ۱- روشنفکری دینی بر اساس تلقی رهایی‌بخش، به نحو سامان‌مند و نهادینه (سیستماتیک) به نفاق و ریا می‌انجامد. خوانش ۲- روشنفکری دینی بر اساس تلقی رهایی‌بخش، به نحو موردی، به ریا و نفاق می‌انجامد. اگر در نقد تلقی رهایی‌بخش از روشنفکری دینی، خوانش دوم مورد نظر باشد، آن‌گاه این نقدی وارد، اما نابینان‌برافکن است. زیرا می‌توان گفت اصولاً هر باور و مسلکی، حتی نفاق‌ستیزترین باور و مسلک، مستعد آن است که در عمل به نحو موردی، فرد باورمند به آن را به نفاق و ریا بکشاند. بر این اساس مثلاً ممکن است کسی از ملامتیان (که احتمالاً رادیکال‌ترین گروه ریاستیز بودند) نیز به نحو موردی به ریا و نفاق در افتد. از این گذشته، این احتمال در باب تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی نیز صادق است. به تعبیر دیگر، تلقی رهایی‌بخش و تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، و اصولاً هر نوع تلقی‌ای، در حالت عادی کمابیش در معرض برانگیختن نفاق و ریای موردی هستند.

اما اگر منظور این است که تلقی رهایی‌بخش از روشنفکری دینی، به نحوی سامان‌مند و نهادینه به ریا و نفاق می‌انجامد اما تلقی یکسان‌انگار نمی‌انجامد، در این صورت این داوری نه تنها قابل دفاع به نظر نمی‌رسد بلکه از قضا درست به عکس، این تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی است که مستعد فرو افتادن - به نحو سامان‌مند و نهادینه - به دام ریا و نفاق است و نه تلقی رهایی‌بخش: فرض کنید این داوری قابل دفاع باشد که روشنفکران دینی در مقایسه با روشنفکران غیر دینی، اقبال اجتماعی بیشتری کسب می‌کنند و نیز فرض کنیم که تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی قابل دفاع باشد، در این صورت روشنفکرانی که سودای

اثرگذاری‌ای در حد روشنفکران دینی دارند، در معرض این وسوسه قرار خواهند گرفت که به داشتن باور و نیز التزام دینی تظاهر کنند تا از زمره‌ی آنان به حساب آیند و در حد آنان اثرگذار شوند. اما اگر تلقی‌های بخش از روشنفکری دینی قابل دفاع باشد، فرد نیازی ندارد به داشتن باور دینی یا التزام به سبک زیست دینی تظاهر کند تا کار روشنفکرانه‌ی خود در حوزه‌ی دین را با عنوانی که روشنفکران دینی پیش می‌برند، به پیش ببرد. او کوشش خود برای به دست دادن فهمی‌های بخش از دین را می‌تواند مستقل از تظاهر به داشتن باور دینی و یا التزام به سبک زیست دینی پیگیری کند.

۶- نقد تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی

حتی اگر اشکالاتی که علیه تلقی‌های بخش، از سوی صاحب‌نظران معتقد به تلقی یکسان‌انگار اقامه شده، اشکالات واردی هم نباشند (که کوشیدم نشان دهم اشکالات واردی نیستند)، باز هم ممکن است تلقی یکسان‌انگار، علی‌الاصول، از تلقی اول قابل دفاع‌تر و یا به همان اندازه قابل دفاع باشد. بر این اساس برای این که نشان دهم تلقی‌های بخش از تلقی یکسان‌انگار قابل دفاع‌تر است، کافی نیست که به سود تلقی‌های بخش استدلال کنم (کاری که با استدلال ندانم‌انگار و آشکارگی انجام دادم) و نیز کافی نیست به اشکالاتی که به این تلقی وارد شده پاسخ دهم (کاری که در بالا کوشیدم انجام دهم)، بلکه باید اشکالات تلقی یکسان‌انگار را نیز نشان دهم. البته من در این جا مفروض بنیادینی هم دارم: ما تنها با دو تلقی از روشنفکری دینی مواجه‌ایم: تلقی‌های بخش و تلقی یکسان‌انگار. تنها با چنین فرضی است که اگر تلقی یکسان‌انگار را نقد کنم، تلقی‌های بخش قابل دفاع خواهد شد. من در این نوشته، برای پرهیز از درازا یافتن بحث، به سود این فرض بنیادی استدلال نمی‌کنم و صرفاً آن را فرض می‌گیرم. در ادامه می‌کوشم اشکالات وارد بر تلقی یکسان‌انگار از معنای روشنفکری دینی را نشان دهم.

۶-۱. ابهام مخل مفهوم دین‌داری

پیشتر در ضمن پاسخ به اشکالات وارد آمده بر تلقی‌های بخش از معنای روشنفکری دینی، یکی از نقدهای وارد بر تلقی یکسان‌انگار را توضیح دادم و آن این بود که این تلقی مستعد پروراندن نهادینه‌ی نفاق و ریا است. اما اشکالات دیگری نیز در میان است: مفهوم دین‌داری برای تلقی یکسان‌انگار، مفهومی محوری است. اما به نظر می‌رسد این مفهوم، هنگامی که اهمیتی محوری در تعریف روشنفکری دینی می‌یابد، واجد ابهامی مخل (به تفاهم) - دست کم مطابق برخی از معانی آن - می‌گردد. (۸)

مدافعان تلقی یکسان‌انگار، هنگام دفاع خود از این تلقی و نقد تلقی‌های بخش، تعریف و برداشت خویش از دین‌داری را ارائه نکرده‌اند. بر این اساس ما می‌کوشیم چهار احتمال مختلف در باب معنای دین‌داری را در نظر بگیریم و نشان دهیم دین‌داری، هنگامی که به عنوان معنای روشنفکری دینی به کار می‌رود، نمی‌تواند به نحو دفاع‌پذیری بر دست کم سه معنای اول از این معانی دلالت کند:

احتمال اول: احتمال نخستی که برای معنای دین‌داری می‌توان در نظر گرفت به این قرار است:

روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است و معنای دین‌داری نیز همان معنای متعارف آن است.

نقد احتمال اول: معنای متعارف دین‌داری چیست؟ به احتمال زیاد معنای متعارف دین‌داری همان معنای فقهی آن است. از آنجایی که بحث معتقدان به تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، در بستری ایرانی-اسلامی در جریان است، با نظر به این بستر، دین‌داری در احتمال اول به معنای عمل به رساله‌ی عملیه‌ی یکی از فقیهان شیعی اثنی‌عشری، یا احتیاط (به معنای فقهی آن) و یا دارای قوه‌ی استنباط بودن در این باب است. بلافاصله مشکلی سر برمی‌آورد: اگر یک روشنفکر دینی، اسماعیلی مذهب بود چه؟ آیا دین‌داری در این جا باز هم معنای رساله‌ی عملیه‌ی دارد؟ توجه شود که در برخی شاخه‌های مذهب اسماعیلی نماز به معنای رایج در میان سایر

مسلمانان (شیعیان اثنی عشری، زیدی و سنی مذهب) وجود ندارد و به جای آن نمازی ویژه خود این مذهب وجود دارد. زنان بالغ، حکم حجاب (به معنای متعارف فقهی یعنی پوشاندن موی سر و گردن) ندارند، و روزه گرفتن علی الاصول مستحب است. اگر دین داری در معنای متعارف لازمه‌ی تعریف روشنفکری دینی باشد، آن گاه یک روشنفکر اسماعیلی مذهب، نمی تواند روشنفکر دینی باشد. اما روشنفکران دینی از آن جا که کثرت گرا، یا شمول گرا و یا انحصار گرای غیردگماتیک (۹) هستند، نمی توانند تعریفی از دین داری ارائه کنند که مطابق آن تعریف، مثلاً یک اسماعیلی مذهب نتواند دین دار به حساب آید.

احتمال دوم: ممکن است در پرتو اشکال وارد آمده به احتمال اول، مدافعان تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، تلقی خود از معنای دین داری را به این نحو بازسازی کنند:

روشنفکری دینی همان روشنفکری دین داران است و معنای دین داری نیز عمل به شریعت هر یک از مذاهب اسلامی است. **نقد احتمال دوم:** روشنفکران دینی یکسان‌انگار، نمی توانند به نحو سازگاری احتمال دوم را برای معنای دین داری در نظر بگیرند، زیرا روشنفکران دینی اصولاً بخش‌های قابل توجهی از شریعت (به معنای مشترک تقریباً تمامی مذاهب اسلامی) را مورد نقد قرار داده‌اند: احکام فقهی ارتداد، حقوق زنان، حقوق دگرباشان و دگراندیشان و غیره جزو مواردی است که آنان به صورت‌های مختلف به نقدش نشسته‌اند و این احکام هنوز جزء مهمی از فقه مشترک تقریباً تمامی مذاهب اسلامی است و در نتیجه روشنفکران دینی مدافع تلقی یکسان‌انگار نمی توانند، بدون در افتادن به ناهم‌سازگویی، عمل به شریعت مذاهب اسلامی را در معنای خود از دین داری وارد کنند. ممکن است گفته شود اکنون پاره‌ای از فقیهان نیز با نقدهای روشنفکران دینی بر بخش‌هایی از شریعت هم‌دل اند، اما اولاً هم‌چنان تفاوت‌های بسیاری میان رأی حتی فقیهان هم‌دل با رأی روشنفکران دینی وجود دارد، و ثانیاً زمانی را در نظر بگیرید که هنوز فقیهان تحت تأثیر نقدهای روشنفکران دینی بر بخش‌های قابل توجهی از شریعت قرار نگرفته بودند، در چنین حالتی لازمه‌ی احتمال دوم این است که اگر روشنفکران دینی آن بخش‌های شریعت را نقد کنند، از عمل به شریعت خارج شده و در نتیجه دین دار محسوب نمی شوند و دیگر روشن فکر دینی به شمار نخواهند آمد.

احتمال سوم: ممکن است در پرتو اشکال‌های وارد آمده به احتمال دوم، مدافعان تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، معنای دین داری را دیگر باره به این نحو بازسازی کنند:

روشنفکری دینی همان روشنفکری دین داران است و معنای دین داری نیز عمل فرد روشنفکر به شریعت مقبول خود است. **نقد احتمال سوم:** احتمال سوم گرچه اشکالات دو احتمال قبلی را ندارد، اما بسیار بعید به نظر می‌رسد که مدافعان تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، هنگامی که از دین دار در ترکیب روشنفکر دین دار سخن می‌گویند، احتمال سوم را منظور نظر داشته باشند. زیرا در احتمال سوم نه شریعت متعارف بلکه شریعت و آدابی که فرد خود پسندیده، معیار دین داری قرار گرفته است؛ و چنین فهم فردمحورانه‌ای از شریعت ممکن است نسبت اندکی با شریعت، در معنای متعارف یا نزدیک به متعارف آن، داشته باشد. برخی از عبارتهایی که پیشتر از مدافعان تلقی یکسان‌انگار نقل کردیم این مسئله را نشان می‌دهد که آن‌ها دین داری را به معنای احتمالی سوم نمی‌گیرند، اما بگذارید نقل قول جدیدی اضافه کنیم: «اقبال مردم به نسل‌های گذشته روشنفکران دینی صرفاً به خاطر «برچسب» روشنفکر دینی نبوده است، بلکه به خاطر معنا/حقیقتی بوده است که این عنوان به آن اشاره می‌کرده است. [...] اقبال دینداران به این افراد هم به خاطر «آموزه‌هایی» بوده است که حاصل کوشش‌های نظری این روشنفکران برای جمع کردن روشنفکری و دینداری است، و هم به خاطر التزام نظری و عملی بوده است که این روشنفکران در زندگی شخصی و اجتماعی خود به دین داشته‌اند.» آشکار است که در این جا دین داری به معنای احتمالی سوم به کار نرفته است بلکه به معنای احتمالی دوم، یا اول (و یا معنای احتمالی چهارم که در ادامه خواهد آمد) به کار رفته است. اصولاً معنای احتمالی اول، سوم و چهارم‌اند که اگر مبنای دین داری قرار گیرند، پس از

آن شاید بتوان از «واقعاً دین‌دار» بودن و نیز از ریا و نفاق سخن گفت، زیرا این سه تعریف، تعریفی بین‌الذهانی از دین‌داری به دست می‌دهند. اما اگر تلقی سوم در نظر گرفته شود، این معنا چنان شخصی شده است که بسیار بعید است بتوان از واقعاً دین‌دار بودن سخن گفت زیرا دین‌داری فرد را، که در این معنا شخصی شده است، با چیزی دیگری جز خودش نمی‌توان سنجید تا واقعی بودن یا ریا و نفاق‌آمیز بودن آن معلوم شود.

احتمال چهارم: ممکن است در پرتو اشکالات وارد آمده به سه احتمال قبلی، مدافعان تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، برداشت خود از معنای دین‌داری را به این نحو بازسازی کنند که بگویند: تعریف ایشان از روشنفکری دینی، پسینی (a posteriori) است، یعنی نظریه‌ی ایشان بر مبنای نقاط مشترک «موارد آشکار» بنا شده است که از نظر عرفی روشنفکر دینی خوانده می‌شده‌اند: سیدجمال، بازرگان، شریعتی، طالقانی، سروش، شبستری و... تمام این افراد در عرف جامعه دین‌دار و دین‌باور محسوب می‌شده‌اند، و می‌کوشیده‌اند درکی از دین به دست دهند که با مقتضیات زمانه سازگارتر باشد. بعید به نظر می‌رسد که تشخیص عرفی دین‌داری مثلاً بازرگان یا سروش یا شبستری و غیره کار دشواری باشد. البته همیشه ممکن است کسانی در دین‌داری ایشان تردید کنند و آن را واقعی تلقی نکنند، اما در غالب موارد حتی مخالفان آنها هم در اصل دین‌داری ایشان کمتر تردید می‌کرده‌اند. به بیان دیگر، در عالم واقع نوعی اجماع نسبی در خصوص دین‌دار بودن این افراد وجود داشته است. حال قائلان به تلقی یکسان‌انگار می‌توانند ادعا کنند که برای فهم روشنفکری دینی باید به نمونه‌های بارز (یا موارد پارادایمی) مراجعه کنیم، و نظریه خود را چنان سامان دهیم که دو وظیفه‌ی مهم را تأمین کند: ۱. با موارد و مصادیق بارز سازگار و متناسب باشد؛ ۲. بتواند آن موارد را به خوبی توضیح دهد. بر مبنای این رویکرد پسینی، ایشان می‌توانند ادعا کنند که تعریف‌شان با واقعیت پدیده روشنفکری دینی تناسب بیشتری دارد، و احیاناً اگر قدرت تبیین‌کنندگی آن بیشتر از تلقی اول نباشد، از آن کمتر نیست (۱۰).

نقد احتمال چهارم: گرچه تشخیص «عرفی» دین‌داری کار چندان دشواری نیست اما، همان‌طور که پیش‌تر نقل قول کردم، مدافعان تلقی یکسان‌انگار، تشخیص «واقعی» بودن دین‌داری را شرط روشنفکر دینی دانستن فرد می‌دانند، دوباره بخوانید: «سیر اقبال و توجه مردم دیندار به روشنفکران دینی این [...] است که این روشنفکران واقعاً دیندارند». و آنچه را که می‌توان با مشاهده‌ی بیرونی کشف کرد، دین‌داری عرفی شخص است و نه دین‌داری واقعی فرد. از این گذشته، حتی اگر بتوان به نحو پسینی با مراجعه به نمونه‌های آشکار روشنفکران دینی، دین‌داری واقعی آنها را نیز کشف و تعیین کرد، این دین‌داری احتمالاً تا حدود زیادی، دست‌کم در حوزه‌ی فردی، شبیه به دین‌داری متعارف (احتمال اول) خواهد بود و اگر این نوع دین‌داری متعارف (یا نزدیک به متعارف)، معنای دین‌داری را در تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی تشکیل دهد، آن‌گاه همان اشکالی که به احتمال اول وارد شد، به این احتمال هم وارد است. یعنی بر این اساس، مثلاً هم‌چنان شریعت متفاوت یک روشنفکر اسماعیلی مذهب، بیرون از مصداق دین‌داری قرار می‌گیرد و این نتیجه‌ای پذیرفته شده، دست‌کم برای یک روشنفکر دینی، نیست.

پاسخ به نقد احتمال چهارم: قید «واقعی» در عبارتی مانند دین‌داری واقعی را می‌توان به معنای عرفی کلمه گرفت و نه به معنای نفس‌الامری کلمه. بر این اساس دین‌داری کسانی مانند بازرگان، مطهری و شریعتی را می‌توان عرفاً واقعی تلقی کرد بی آن‌که گرفتار تمام مشکلاتی شد که قید واقعی در معنای نفس‌الامری کلمه با آن مواجه است. از این گذشته، این که برآیند معنای دین‌داری به شیوه‌ی پسینی، شبیه دین‌داری متعارف (معنای اول) از کار در آمده است به این معنا نیست که احتمال چهارم با اشکالات احتمال اول مواجه است. زیرا در احتمال چهارم، امکان این نکته گشوده می‌ماند که اگر در آینده روشنفکران دینی به شیوه‌ای متفاوت دین‌دار بودند، آن‌گاه معنای دین‌داری نیز دچار دگرگشت گردد، در حالی که در احتمال اول چنین چیزی ممکن نیست.

به نظر می‌رسد که این پاسخ به نقد احتمال چهارم، پاسخی قانع‌کننده باشد. بر این اساس از آن‌جا که قائلان به تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، مراد و منظور خود از دین‌داری را تعیین نکرده‌اند، بحث آن‌ها دارای ابهام مغلّ است و بر اساس بحث بالا، آن‌ها نمی‌توانند مراد خود از دین‌داری را یکی از سه احتمال نخست بدانند و صرفاً می‌توانند آن‌را به معنای چهارم بگیرند.

۲-۶. عدم امکان و مطلوبیت کشف مصادیق دین‌داری

از آن‌جا که در این تلقی از روشنفکری دینی، دین‌داری مرکزیت دارد، برای تشخیص و تمایز روشنفکران دینی از غیر روشنفکران دینی، تشخیص دین‌دار بودن یا نبودن آنان اهمیت مرکزی می‌یابد. در صورتی که مدافعان تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی، برای تشخیص دین‌داری افراد، به تشخیص دین‌داری واقعی افراد (واقع به معنای نفس‌الامری کلمه) متمایل باشند، آن‌گاه مشکلاتی چند سر بر می‌آورد. فرض کنید تاریخ‌نگاری که به تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی متمایل است، می‌خواهد کتابی در باب آرای روشنفکران دینی (که در این تلقی همان روشنفکران دین‌دار اند) بنویسد. چنین فردی با چه معیاری باید روشنفکران دینی را از غیر دینی تمایز بخشد؟

از آن‌جایی که به نظر می‌رسد منظور مدافعان نظریه‌ی یکسان‌انگاری از دین‌دار، حتی در صورتی که احتمال چهارم از دین‌داری را در نظر بگیریم، دین‌دار در تلقی متعارف و یا نزدیک به متعارف باشد، آن‌گاه مورخ تاریخ روشنفکری دینی و نیز علاقه‌مندان به روشنفکری دینی باید بکوشند که به عنوان مثال دریابند در آثار این عده اشاره‌ای به این‌که آن‌ها به خدا باور دارند و نماز می‌خوانند وجود دارد یا نه. و یا اگر این روشنفکران متأهل اند، در آثار آن‌ها اشاره‌ای به این‌رفته است که همسر آن‌ها محجبه است یا خیر. تازه اگر چنین اشاراتی هم یافت شود، باز هم مطابق نظری که پیشتر از سوی مدافعان تلقی یکسان‌انگار خواندیم، این اشارات کافی نیست بلکه باید محرز شود که دین‌داری آن‌ها «واقعی» است. و اگر در آثار آن‌ها چیزی یافت نشد، چه؟ از آن‌جا که دین‌داری برای تمایز روشنفکران دینی از غیر دینی در این معنا مرکزیت می‌یابد، به نظر می‌رسد که مورخ دین و نیز کسانی که می‌خواهند به روشنفکران دینی اقبال کنند، باید در صدد باشند که به نحوی دیگر کشف کنند آیا روشنفکر دینی «واقعاً» دین‌دار است یا نه (در بالا از قول یکی از مدافعان تلقی یکسان‌انگار، اشاره شد که در نظر وی سرّ اقبال مردم به روشنفکران دینی این است که آن‌ها واقعاً دین‌دارند و اشاره به این موضوع از سوی وی به نحوی تجویزی و نه صرفاً توصیفی آمده بود، یعنی در نظر وی باید هم همین‌گونه باشد نه این‌که صرفاً تا کنون این‌گونه بوده است).

اما به نظر می‌رسد بسیار مشکل بتوان راهی یافت که دین‌داری واقعی فردی را کشف کرد. از این گذشته، حتی اگر بتوان راهی یافت که بر اساس آن بتوان دین‌داری واقعی فردی را کشف کرد (۱۱)، بعید به نظر می‌رسد که چنین کاری از نظر اخلاقی و حتی دینی کاری مطلوب باشد. از نظر اخلاقی چنین کاری نقض حریم خصوصی افراد و از نظر قرآنی، دست‌کم مطابق یک خوانش از قرآن، «تجسس» محسوب می‌شود که مورد نهی قرآن (۱۹:۱) قرار گرفته است.

ممکن است به اشکال «عدم امکان کشف مصادیق دین‌داری» این نقد وارد گردد که طرح‌کنندگان این اشکال مرتکب مغالطه‌ی «کامل دست‌نیافتنی» (The fallacy of unattainable perfection) شده‌اند، به این معنا که استاندارد و معیاری بسیار سخت‌گیرانه برای تشخیص دین‌داری افراد پیشنهاد می‌کنند به نحوی که هیچ‌گاه نمی‌توان چنین معیاری را برآورده کرد، و سپس ناممکن بودن کشف مصادیق دین‌داری را نتیجه می‌گیرند. در پاسخ به این نقد می‌توان گفت برای مدافعان تلقی یکسان‌انگار، دین‌داری در تعریف روشنفکری دینی اهمیت مرکزی دارد، آن‌ها آن‌گاه برای مرکزیت بخشیدن به دین‌داری در این تلقی، قید «واقعی» را به آن می‌افزایند و یک تلقی رایج از واژه‌ی «واقعی» واقع در معنای نفس‌الامری است از این رو، این آن‌ها هستند که با

افزودن چنین قیدی و بدون توضیح مراد خود، مرتکب مغالطه‌ی کامل دست‌نیافتنی می‌شوند (و یا دست‌کم موضع‌شان به دلیل ابهامی که دارد در معرض ارتکاب چنین مغالطه‌ای است) و نه کسانی که با طرح اشکال «عدم امکان کشف مصادیق دین‌داری»، این وجه مغالطه‌ی را کشف می‌کنند. (۱۲) به تعبیر دیگر، مدافعان تلقی یکسان‌انگار با افزودن قید «واقعی» به دین‌داری، کشف مصادیق دین‌داری را ناممکن می‌سازند و این لازمه‌ی ناخواسته‌ی افزودن این قید از سوی آن‌ها است، حتی اگر خود آن‌ها این لازمه را جدی نگیرند. بر این اساس، افزودن این قید، و نه کشف لوازم افزودن این قید، مصداقی از مغالطه‌ی کامل دست‌نیافتنی است.

۳-۶. خطر حذف‌گرایی

اما از اشکال امکان و مطلوبیت کشف دین‌داری که بگذریم، تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی با اشکال دیگری نیز مواجه است: خطر حذف‌گرایی. تأکید بر دین‌داری، حتی اگر ابهام محلی نداشته باشد، به ویژه در جایی که تأکید بر آن روا نیست، ناخواسته به حذف‌گرایی می‌انجامد و این سابقه‌ی تاریخی هم دارد:

«مرحوم مطهری جلسه‌ای را تشکیل داد تا برای سخنرانان ضوابط و معیارهایی در نظر گرفته شود. شاید بیشتر این ضوابط به خاطر این بود که شریعتی از حسینیه کنار گذاشته شود. در این تبصره‌ها عدم تظاهر به فسق و پابندی به تقوا و پرهیز از گناهان کبیره گنجانده شده بود. به قول محمد همایون صاحب حسینیه: «پس لطف کنید یک تبصره هم بگذارید که سخنران کچل هم نباید باشد!» (اشاره به اینکه همه‌ی این ضوابط به خاطر حذف شریعتی است)» (۱۳).

اما از همه‌ی این اشکال‌ها که بگذریم، این نکته در انتهای این بخش در خور یادآوری است که حتی اگر دین‌داری ابهام محلی نداشته باشد، و حتی اگر کشف دین‌داری افراد ممکن و مطلوب باشد و نیز چنین کاری با خطر حذف‌گرایی هم مواجه نباشد، باز هم معلوم نیست چرا مطابق رأی مدافعان تلقی یکسان‌انگار، دین‌داری فرد چنین اهمیت محوری‌ای در کار روشنفکرانه‌ی یک روشنفکر در حوزه‌ی دین یافته است. چنان‌چه در دو استدلال بالا (ندانم‌انگار و آشکارگی) نشان دادیم، دین‌داری جزء مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ی روشنفکری دینی به حساب نمی‌آید و امری عرضی است.

۷- تلقی‌رهایی‌بخش و مسئله‌ی سازگاری

اگر به فرض، تلقی‌رهایی‌بخش از مفهوم روشنفکری دینی قابل دفاع باشد و تلقی یکسان‌انگار قابل دفاع نباشد، این بحث چه پرتوی بر بحث سازگاری می‌افکند؟ یعنی چه پیامدی برای این اشکال مکرر و پرسابقه دارد که روشنفکری دینی ترکیبی متنافی‌الاجزاء و ناهم‌ساز است. خلاصه‌ی این اشکال مکرر و پرسابقه این است که قوام دین‌داری به تعبد است و قوام روشنفکری به نقادی، و نقادی و تعبد با یکدیگر ناسازگاراند. بحث کنونی ما این پیامد را برای بحث سازگاری دارد که: اشکال سازگاری، وارد باشد یا نباشد، این صرفاً تلقی یکسان‌انگار از روشنفکری دینی است که با این اشکال مواجه است (چه بتواند به آن پاسخ دهد و چه نتواند) و نه تلقی‌رهایی‌بخش. زیرا در تلقی یکسان‌انگار است که روشنفکری دینی به روشنفکری دین‌داران فروکاسته شده با آن یکسان انگاشته می‌شود و آن‌گاه این اشکال طرح می‌شود که آیا دین‌داری با روشنفکری سازگار است یا خیر. اما در تلقی‌رهایی‌بخش از روشنفکری دینی، از آن‌جا که روشنفکری دینی به روشنفکری دین‌داران فروکاسته نمی‌شود، از اساس با چنین اشکالی مواجه نیستیم.

۸. خداحافظ «روشنفکری دینی»؟!

خواننده‌ای که بحث را تا بدین جا حتی هم‌دلانه دنبال کرده است، طبیعی است که این پرسش به ذهن‌اش خطور کند: حال که «روشنفکری دینی» در معنای متعارف‌اش (معنای یکسان‌انگار) نمی‌تواند به کار رود، چه اصراری وجود دارد که معنایی غیر متعارف (رهایی‌بخش) برای این مفهوم پیش نهیم و از این طریق، کاریست آن را حفظ کنیم؟ چرا به جای آن، اصلاً این مفهوم را به کناری نهیم و از به کار بردن آن خودداری نکنیم؟

این پرسش را می‌توان با به میان کشیدن اصلی هنجاری در باب کاربرد مفاهیم، که جان استوارت میل (John Stuart Mill) فیلسوف و اقتصاددان بریتانیایی قرن نوزدهم پیشنهاد کرده است، به پرسشی جدی‌تر تبدیل کرد. به نظر میل: «وقتی ما چیزهای متفاوتی از یک اسم منظور می‌کنیم، حق نداریم آن چیزها را با همان اسم مورد خطاب قرار دهیم.» (۱۴) بر این اساس، می‌توان استدلالی به قرار زیر علیه استمرار به کار بستن مفهوم «روشنفکری دینی» صورت‌بندی کرد:

۱- تلقی رهایی‌بخش از مفهوم «روشنفکری دینی»، این مفهوم را به معنایی متفاوت (از تلقی متعارف) به کار می‌برد.
۲- وقتی تلقی متفاوتی از یک مفهوم، مثلاً مفهوم الف، در اختیار داریم، باید مفهوم متفاوتی، مثلاً مفهوم ب، را برای نامیدن آن تلقی متفاوت به کار بریم، و نه این که آن تلقی متفاوت را هم‌چنان با همان مفهوم سابق، مفهوم الف، مورد خطاب قرار دهیم. (بگذارید این‌را، به جهت انتساب آن به جان استوارت میل، «اصل میل» بنامیم).

نتیجه: برای نامیدن تلقی رهایی‌بخش از «روشنفکری دینی»، باید مفهومی متفاوت از «روشنفکری دینی» به کار برد.
این استدلال از نظر صوری معتبر (valid) است. بر این اساس، برای نقد آن باید دید آیا استدلالی متقن (sound) است؟ یعنی علاوه بر اعتبار صوری، مقدمات صادقی هم دارد یا خیر. چنان‌چه پیشتر نشان دادیم، در صدق مقدمه‌ی ۱ شکی نیست، یعنی تلقی رهایی‌بخش بدون شک تلقی‌ای غیر متعارف است. اما مقدمه‌ی ۲، یعنی «اصل میل» چه؟ مقدمه‌ی دوم، اما کاذب به نظر می‌رسد. زیرا نه تنها صادق دانستن آن مستلزم این است که استعاره و مجاز، غیر مجاز اعلام شوند، بلکه مطابق این اصل، ناممکن است که دگرگشت و تکاملی تاریخی در برداشت‌های صورت گرفته از مفاهیم اتفاق بیفتد (۱۵)، زیرا هر گاه تلقی جدیدی از یک مفهوم صورت می‌گیرد، باید مفهوم جدیدی برای آن تلقی جدید بر ساخت و نه این که آن را تلقی جدیدی از مفهوم پیشین دانست.

مثلاً اگر در یونان باستان، عشق بیشتر به معنای عشق مرد به مرد به کار می‌رفت (به عنوان نمونه بنگرید به روایت آلکیبیادس در رساله‌ی مهمانی درباره‌ی عشق نافرجام میان او و سقراط که آشکارا دلالت‌های هم‌جنس‌گرایانه دارد) و اگر سپس‌تر در سده‌های میانه (قرون وسطی) عشق بیشتر به معنای عشق مرد به زن به کار می‌رفت، آن‌گاه مطابق اصل میل، این را نمی‌توان به معنای دگرگشت و تطوری تاریخی در برداشت از مفهوم واحدی به نام عشق دانست، بلکه عشق سده‌ی میانه‌ای، امر جدید و مجزایی است که نامی دیگر باید بر آن نهاد، حال آن که شهود زبانی ما حکم می‌کند که بی‌هیچ مشکلی می‌توان هر دو تلقی یونانی و سده‌ی میانه‌ای از عشق را دو تلقی متفاوت از مفهوم واحد عشق و گوشه‌ای از دگرگشت تاریخی این مفهوم به شمار آورد.

با این حال، حتی اگر این استدلال قانع‌کننده باشد و در نتیجه، صرف تغییر تلقی ما از یک مفهوم ما را در استمرار کاریست همان مفهوم با تلقی جدید غیرمجاز نسازد، هم‌چنان این پرسش مطرح است که: پس چه موقع باید از خیر به کار بردن یک مفهوم گذشت؟ پاسخ به طور خلاصه این است که تا زمانی که یک مفهوم کارکرد خود را دارد، می‌توان آن مفهوم را به کار برد.

مفهوم روشنفکری دینی گرچه از نظر تاریخی بیشتر بر کسانی اطلاق می‌شده که دین‌دار خوانده می‌شدند، اما کارکرد اصلی این مفهوم، ارجاع به تلاش‌هایی است که برای عرضه‌ی خوانشی رهایی‌بخش از دین صورت می‌گرفته است و دین‌داری این افراد در این موضوع، امری تعیین‌کننده نبوده است. این مفهوم در دگرگشت تاریخی‌اش ممکن است اکنون یا در آینده به کسانی اطلاق شود که

شخصاً دین‌دار خوانده نمی‌شوند و/یا خود نیز چنین وصفی از خویش ندارند، اما تا زمانی که کار این عده تلاش برای عرضه‌ی خوانشی‌رهایی‌بخش از دین است، می‌توان، بی‌هیچ مشکلی، کار آنان را مصداقی از روشنفکری دینی دانست.

حاصل بحث

دو تلقی از معنای روشنفکری دینی پیشنهاد شده است. مطابق تلقی‌رهایی‌بخش، روشنفکری دینی، کار روشنفکرانه در حوزه‌ی دین در جهت ارائه‌ی خوانشی‌رهایی‌بخش از متون دینی است، از سوی هر کسی با هر باور و سبک زیستی که صورت بگیرد. مطابق تلقی یکسان‌انگار، روشنفکری دینی کار روشنفکرانه‌ای است که از سوی دین‌داران (و فقط دین‌داران) در حوزه‌ی دین صورت می‌پذیرد. دو استدلال به سود تلقی‌رهایی‌بخش اقامه شد: استدلال ندانم‌انگار و استدلال آشکارگی. هدف از هر دوی این استدلال‌ها نشان دادن این نکته بود که باور و سبک زیست روشنفکرانی که در حوزه‌ی دین کار روشنفکرانه می‌کنند، دخلی به تعریف مفهوم روشنفکری دینی ندارد. سپس استدلال‌هایی که به سود تلقی یکسان‌انگار اقامه شده است، نقد گردید و نشان داده شد که نه متعارف بودن این تلقی، استدلال قابل دفاعی به سود آن است، و نه دین‌داری شرط لازم جدی گرفتن هویت دینی است. آن‌گاه اشکال‌هایی که به تلقی‌رهایی‌بخش وارد آمده بود، پاسخ داده شد و بر این امر تأکید رفت که هیچ کدام از این اشکال‌ها وارد نیستند. سپس چهار اشکال به تلقی یکسان‌انگار وارد گردید: استعداد پروراندن ریا و نفاق نهادینه، ابهام مخل مفهوم دین‌داری، عدم امکان و مطلوبیت کشف مصادیق دین‌داری و خطر حذف‌گرایی. در ادامه، پیامد دو تلقی مورد بحث برای بحث ناهم‌سازنما بودن یا نبودن روشنفکری دینی، به اشاره، مورد بحث قرار گرفت. و در پایان این موضوع طرح شد که: حال که مفهوم «روشنفکری دینی» در معنای متعارف‌اش (یکسان‌انگار) نمی‌تواند به کار رود، چرا اصلاً از خیر کاربست این مفهوم نگذریم و آن‌را به بایگانی راکد مفاهیم نسپریم؟ پاسخ این بود که این مفهوم هنوز کارکرد دارد، پس جای آن در پستو نیست.

پانویس‌ها:

x از دوستان و اساتیدی که سیاه‌مشق/های این نوشتار را از نظر گذراندند و نکته‌سنجی‌هایشان موجب تغییراتی در متن شد، سپاس‌گذارم: کوشا اقبال (سیاه‌مشق دوم)، علی پایا، محمدرضا جلایی‌پور، سروش دباغ، محمدحسین دباغ، علی صبحی، اکبر گنجی و آرش نراقی (هر دو سیاه‌مشق و نیز گفتگوهای شفاهی). و تشکر دارم از دوستان و اساتید دیگری که نکته‌سنجی‌هایشان در باب سیاه‌مشق نخست این نوشتار، گرچه موجب تغییری در متن نشد، مرا به بازدرنگ و داشت: حسین کمالی و محمد مهدی مجاهدی. و سرآخر سپاس دارم از دوستان و اساتیدی که سیاه‌مشق نخست این نوشتار را مطالعه کردند: مصطفی رخ‌صفت و ابوالقاسم فنایی. ناگفته پیداست که -از جمله از آن‌رو که برخی نکته‌سنجی‌ها را نپسندیده، به کار نبستم و یا به شیوه‌ای متفاوت به کار بستم - مسئولیت این متن، تنها متوجه صاحب این قلم است.

۱. برای دو روایت از روشنفکر دینی مطابق تلقی‌رهایی‌بخش، بنگرید به:

دباغ، سروش، تحلیل مفهوم «روشنفکری دینی»، سایت جرس (به نقل از ماهنامه‌ی مهرنامه)، در [این آدرس](#)

و نیز:

نراقی، آرش، ارزیابی کارنامه روشنفکری دینی در باب اخلاق و حقوق بشر، گفت‌وگوی اصغر زارع کهنمویی با آرش نراقی،

سایت گویا، در [این آدرس](#)

برای دو روایت از روشنفکر دینی مطابق تلقی یکسان‌انگار، بنگرید به:

فناپی، ابوالقاسم، کارنامه‌ی روشنفکران دین‌دار در قلمرو اخلاق، گفتگوی اصغر زاع کهنمویی با ابوالقاسم فناپی، سایت نیلوفر، در

این آدرس

و نیز:

پایا، علی، نسبت دین و نواندیشی، مصاحبه با سایت جامعه‌شناسی ایران، در این آدرس

۲. در جای دیگری استدلال کرده‌ام که ندانم‌انگار «می‌تواند» به درگاه خداوند نیایش کند، بنگرید به انتهای این مصاحبه: درباره‌ی

الاهیات سلبی، سایت رادیو زمانه.

۳. پاره‌ای از فیلسوفان دین‌کوشیده‌اند از این نیز فراتر روند و بگویند، نه تنها ندانم‌انگاران می‌توانند به درگاه خدا نیایش کنند بلکه خدا ناباوران هم، تحت شرایطی، نه تنها می‌توانند به درگاه خدا نیایش کنند، بلکه وظیفه‌ی معرفتی در نگاه اول (prima facie) دارند که چنین کنند. به عنوان مثال بنگرید به:

Mawson, T. J., *Praying to stop being an atheist*, International Journal for Philosophy of Religion, (2010) 67:173–186

۴. طرح و نیز تقریر این استدلال، حاصل نکته‌سنجی آرش نراقی است، از ایشان سپاس ویژه دارم.

۵. بنگرید به: فناپی، ابوالقاسم، منبع پانوش ۱.

۶. این همان‌گویی منطقی با این همان‌گویی ادبی متفاوت است. مثلاً جمله‌ی مشهور علی شریعتی «فاطمه، فاطمه است» با توجه به سیاق سخن وی، صرفاً از نظر ادبی این همان‌گویانه است و نه از نظر منطقی. بر این اساس، تعریفی که از این همان‌گویی منطقی در متن ارائه کردیم (که چیزی جز تکرار واژه نیست) بر این همان‌گویی ادبی صدق نمی‌کند. زیرا جمله‌ی شریعتی گرچه تعمداً ظاهری این همان‌گویانه دارد، اما در واقع صدد بیان این نکته است که هیچ توصیفی از فاطمه حق این شخصیت را ادا نمی‌کند، که بیانی کاملاً ناین همان‌گویانه است و صرفاً از ظاهری این همان‌گویانه برای تأکید بر این نکته استفاده شده است.

۷. فناپی، ابوالقاسم، منبع پانوش ۱. زین پس همه‌ی ارجاع‌های مستقیم و غیر مستقیم ما در بحث از تلقی یکسان‌انگار، به همین منبع است.

6. Pritchard, Duncan, *What is This Thing Called Knowledge*, Routledge, 2006, p. 24

۸. در این جا تأکید ما نه بر مبهم بودن این مفهوم به خودی خود، که بر محلّ بودن این ابهام به امر تفاهم است. زیرا مبهم بودن یک مفهوم، به خودی خود، اشکالی علیه آن به حساب نمی‌آید، زیرا بسیار بعید است که از مفهومی علی‌الاصول خالی از ابهام بتوان سراغ گرفت. این یعنی ابهام مفهوم دین‌داری به عنوان مؤلفه‌ای مرکزی در تعریف روشنفکری دینی و نه ابهام دین‌داری به خودی خود (و این قید مهم است)، چنان است که فهم معنای آن را با دشواری مواجه می‌کند. و این متفاوت است با زمانی که مفهومی ابهام دارد، اما معنای کمابیش آن مفهوم، بر مخاطب آشکار است و یا می‌تواند آشکار شود؛ به تعبیر دیگر، در چنین مواردی ابهام موجود، ابهامی غیر محلّ (به تفاهم) است. از این توضیح معلوم می‌شود موضعی که در این جا برگزیده شده است، به ابهام محلّ داشتن برخی مفاهیم در بسترهایی خاص، و نه هر مفهومی در هر بستری می‌انجامد. به تعبیر دیگر موضع برگزیده در این جا به «شکاکیت معناشناختی» (semantic skepticism)، به این معنا که همه‌ی مفاهیم محلّ دارند، منجر نمی‌شود. بلکه صرفاً مفهومی ابهام محلّ دارد که در بستری خاص بر هیچ یک از معانی احتمالی‌اش نتواند دلالت کند. بر این اساس، بسیاری مفاهیم هستند که دارای ابهام‌اند، اما پس از فحص می‌توان به نحو قابل دفاعی آن‌ها را بر یکی از معانی احتمالی‌شان حمل کرد. در ادامه استدلال خواهیم کرد که مفهوم دین‌داری، نه به خودی خود، بلکه هنگامی که به عنوان مفهومی مرکزی برای تعریف روشنفکری دینی به کار می‌رود، گرفتار ابهام محلّ خواهد شد، یعنی بر برخی از معانی احتمالی‌اش نمی‌تواند به نحو دفاع‌پذیری دلالت کند.

۹. انحصارگرایی دگماتیک، برای دیگری حق خطا کردن قائل نیست و دیگری را در آنچه به نظر وی باور خطای اش می‌آید، علی‌الاصول صاحب حق نمی‌شمارد. انحصارگرایی غیردگماتیک اما، گرچه تنها دین خود را حق می‌داند ولی به دیگری حق خطا کردن یا، به تعبیر آرش نراقی «حق ناقح» بودن می‌دهد. از این گذشته، انحصارگرایی دگماتیک خود را ملزم به پاسخ دادن به نقدهای دیگران بر موضع دینی خود نمی‌داند و برای دیگران نیز حق نقد کردن دین را قائل نیست (مگر نقد کردن دین‌های به نظر او باطل)، اما انحصارگرایی غیردگماتیک چنین الزامی برای خود که از دین خویش دفاع کند و قاعدتاً چنین حقی برای دیگران، که دین او را به نقد بکشند، قائل است. ذکر این نکته نیز لازم است که بحث ما در این جا انحصارگرایی دین‌شناختی است و این با انحصارگرایی سیاسی متفاوت است و بین انحصارگرایی دین‌شناختی غیردگماتیک و انحصارگرایی سیاسی تلازمی نیست، گرچه میان انحصارگرایی دین‌شناختی دگماتیک و انحصارگرایی سیاسی ممکن است بتوان تلازمی برقرار کرد.

۱۰. طرح و نیز تقریر احتمال چهارم و هم‌چنین پاسخ به نقد احتمال چهارم، حاصل نکته‌سنجی آرش نراقی است، از ایشان سپاس ویژه دارم.

۱۱. مثلاً وضعیتی را فرض کنید که در آن، دستگاه‌های دروغ‌یاب چنان پیشرفته شده باشند که با درصد خطای ناچیزی بتوان از آن‌ها خواست تحقق یک وضعیت امور ممکن تعریف شده برای آن دستگاه‌ها (مثلاً دین‌داری در تلقی شیعی اثنی‌عشری فقهی) را در یک فرد خاص بسنجند.

۱۲. علی‌پایا چنین نقدی را بر «اشکال عدم امکان کشف مصادیق دین‌داری» وارد دانسته بود. از ایشان سپاس ویژه دارم.

۱۳. شریعت‌رضوی، پوران، طرحی از یک زندگی، ج ۲، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹.

14. Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, ed. J M Robson, University of Toronto Press, 1979, p. 102

15. MacIntyre, Alasdair, Which God Ought We to Obey and Why? *Faith and Philosophy*, Volume 3, Issue 4, 1986, p. 369