

تمایز روشنفکری دینی و روشنفکری فرهنگی^۱

منبع: مجله مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۶، آبان‌ماه ۱۳۹۰

۱. «روشنفکری دینی» در عداد مفاهیمی است که طی بیست سال گذشته، در فضای فرهنگی و روشنفکری ایران بسیار به بحث گذاشته شده و موافقت و مخالفت بسیاری را برانگیخته است. برخی بر این باورند که این ترکیب متنافی‌الاجزاء است، و بر ناسازگاری درونی و دلالت‌شناختی آن تأکید می‌کنند. برخی دیگر با عنایت به مقام تحقق و آنچه به نحو پسینی-تجربی، در جهان پیرامون رخ داده، به مصادیق موجود و تحقق یافته‌ی این مفهوم اشاره می‌کنند، مصادیقی که ذیل عناوین و مفاهیم دیگری نظیر «احیاگر دینی»، «عالم دینی»، «فیلسوف دین»، «محقق و پژوهشگر» و «روشنفکری فرهنگی» قرار نمی‌گیرند و افاده‌ی معنا و معرفت نمی‌کنند. مرحوم مطهری احیاگر دینی بود؛ چرا که به احیای دین و زدودن کژیها و خرافات می‌پرداخت و در کسوت یک متأله، به شبهات دینی پاسخ می‌داد، اما با جهان جدید و مقومات آن آشنایی چندانی نداشت. آیت‌الله خویی و آیت‌الله بروجردی، عالمان دینی بودند و عمدتاً نتایج تأملات و پژوهش‌های فقهی خود را پیش چشم محققان و مقلدان قرار می‌دادند، در عین حال با فراورده‌های معرفتی مدرن آشنایی چندانی نداشتند. ریچارد سوئین‌برن و راجر تریگ فیلسوف دین‌اند و صرفاً در فضای آکادمیک و دانشگاهی دغدغه‌های معرفتی خود درباره دین را پی می‌گیرند. جلال الدین همایی، بدیع الزمان فروزانفر و عبدالحسین زرین کوب محقق بودند و درباره تصوف و عرفان اسلامی پژوهش‌های ارزنده و گرانسنگی کرده اند. جلال آل‌احمد در مقام یک روشنفکر فرهنگی، از سویی با ادبیات مدرن و آثار نویسندگان قرن بیستم آشنا بود، در عین حال دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی پر رنگی داشت و در پی نقش‌آفرینی در تحول فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ی ایران در دهه‌های سی و چهل شمسی بود. علی شریعتی در زمره‌ی روشنفکران دینی شمرده می‌شود. او نیز دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی و اگزیستانسیل‌پررنگی داشت. با جامعه‌شناسی مدرن و فلسفه‌ی قاره‌ای آشنایی داشت و در پی تحول فرهنگی و سیاسی در ایران دهه‌های چهل و پنجاه شمسی بود؛ اما این تحول را از طریق اصلاح دین و تحول در فهم دین

۱. در نهایی‌شدن این مقاله، از ملاحظات و نظرات سودمند دوستان عزیز، میثم بادامچی، یاسر میردامادی و محمد مهدی مجاهدی بهره بردام. بابت لطفشان از ایشان سپاسگزارم.

به مثابه‌ی مهم‌ترین مؤلفه‌ی سنت ایرانی-اسلامی دنبال می‌کرد. چنانکه پیش‌تر آورده‌ام، مفاهیم «روشنفکری» و «دین» از مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی‌اند،^۲ و از این‌رو فاقد ذات، و نمی‌توان آنها را به نحو پیشینی تعریف کرد.^۳ در مقابل، نگاه پسینی-تجربی-نومینالیستی، مؤید بروز و ظهور «روشنفکری‌ها» و «دینداری‌ها» است. به تعبیر ویتگنشتاین میان انواع «روشنفکری‌ها» و اصناف «دینداری‌ها»، شباهتی از سنخ شباهت میان اعضای یک خانواده برقرار است، و نمی‌توان ذاتی مشترک و تخطی‌ناپذیر در آنها سراغ گرفت. نه «عقلانیت ابزاری» تنها مؤلفه‌ی مدرنیته است، و نه «تعبد»، یگانه مؤلفه‌ی دین‌ساز است (اگر بپذیریم که - بنا بر تقسیم‌بندی عبدالکریم سروش - دینداران معیشت‌اندیش، دینداری متعبدانه دارند). می‌توان مؤلفه‌ها و مقومات دیگری را در دو مفهوم «دین» و «روشنفکری» سراغ گرفت و با مدّ نظر قرار دادن آنها، از تلائم و سازگاری این دو مفهوم با یکدیگر در برساخته‌ی «روشنفکری دینی» سخن به میان آورد، و از منظر دلالت‌شناختی آن را موجه انگاشت. مطابق با این تلقی، روشنفکری دینی مفهومی است که مهدی بازرگان، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهدشبه‌سری، از مصادیق آن هستند. در واقع، نمونه‌های فوق را می‌توان «روشنفکران دینی» نامید، و مصادیق مفهوم «روشنفکری دینی» دانست؛ در عین حال، علی‌الاصول می‌توان بر این فهرست افزود.

در این نوشته می‌کوشم با مددگرفتن از شیوه‌ی تحلیل مفهومی^۴ و تکیه بر شهودهای زبانی^۵، مؤلفه‌ها و مقومات «روشنفکری دینی» و «روشنفکری فرهنگی» را برشمرده و حدود و ثغور آنها روشن کرده؛ با ذکر مثال‌هایی چند، تفاوت‌های میان «روشنفکران دینی» و «روشنفکران فرهنگی» را نشان دهم.

۲. در دهه‌های اخیر، متفکران و پژوهشگران تلقی‌های گوناگونی از روشنفکری بدست داده و مؤلفه‌های مختلفی برای آن بر شمرده‌اند. تصور می‌کنم «حرکت در شکاف سنت و مدرنیته» از مؤلفه‌های مهم روشنفکری است که در بحث کنونی بسیار به‌کار می‌آید. چنانکه منطقیون آورده‌اند، «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند». پس لازمه‌ی تأکید بر «حرکت در شکاف سنت و مدرنیته»، این نیست که دیگر مؤلفه‌ها، نظیر «تعهد اجتماعی»، قوام‌بخش مفهوم روشنفکری نباشند. حرکت روشنفکرانه‌ی ثمربخش در شکاف سنت و مدرنیته، متوقف بر انس

2. Socially-constructed concepts

۳. نگاه کنید به: سروش دباغ؛ «روشنفکری دینی و آبخوره فلزی؟!»، ماهنامه مهرنامه، شماره ۹، ۱۳۸۹.

4. Conceptual analysis

5. linguistic intuitions

و الفت و آشنایی هم‌زمان با مقومات «سنت» و «مدرنیته» است. اگر کسی با مؤلفه‌های جهان جدید (نظیر علم جدید، فلسفه‌ی جدید، هنر و ادبیات جدید...) آشنا باشد و از سوی دیگر، در سنتِ سبترِ ایرانی-اسلامی، بیشتر دلمشغول مقولاتی چون هویت، فرهنگ ایرانی، تاریخ و تمدن ایران باشد و از وضعیت آنها در جهان جدید سراغ بگیرد و درباره‌ی آن تحقیق و تأمل کند و نتایج کار روشنفکرانه‌ی خود را پیش چشم دیگران قرار دهد، می‌توان او را روشنفکر فرهنگی یا روشنفکر عرفی نامید. از سوی دیگر، اگر کسی در کاوش‌های روشنفکرانه‌ی خود، در دین و مؤلفه‌های گوناگون نظیر فقه، فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر... به دیده‌ی عنایت بنگرد و به بازخوانی سنت دینی و پالایش و بازسازیِ فکر دینی همت بگمارد، می‌توان او را روشنفکر دینی نامید. چنانکه دیده می‌شود، در این تلقی، مؤلفه‌ی ایمان و اعتقاد دینی، قوام‌بخش مفهوم روشنفکری دینی قلمداد نشده است. به تعبیر دیگر، مطابق با این تلقی، در فهرست روشنفکران دینی، علاوه بر متدینان و مؤمنان، علی‌الاصول می‌توان کسانی را یافت که تعلق خاطر به دین نداشته باشند؛ کسانی که با سنت دینی، آشنایی خوبی دارند، اما دل در گرو آموزه‌های ادیان ندارند. برای روشنتر شدن مدعای فوق، خوبست دو معیار برای تفکیک روشنفکران دینی از روشنفکران فرهنگی و عرفی بدست دهیم. مطابق با معیار نخست، روشنفکری که دین، موضوع پژوهش او است، باید دست کم به یکی از شاخه‌های سنت دینی (کلام، تفسیر، فلسفه، فقه، عرفان...) وقوف داشته و در آن حوزه یا حوزه‌ها کار و تتبع کرده باشد. بنا بر معیار دوم، روشنفکری که متعلق پژوهش او دین است، باید همیشه امکان رهایی‌بخش بودن دین را برای ابنای بشر پیش چشم داشته باشد، آن را ممتنع نینگاشته و در نظریه‌پردازی خود لحاظ کند. به تعبیر دیگر، چنین روشنفکری باید نسبت به دین گشوده باشد و از سر تخفیف درباره‌ی بنیانگزاران ادیان و دستاوردهای آنها سخن نگوید، ولو اینکه به آموزه‌های ادیان باور نداشته باشد. توجه داریم که مراد از به‌حساب آوردن «رهایی‌بخش بودن دین» و «گشوده بودن نسبت به دین»، معیار و ملاک‌های عینی است که به تعبیر پوپر، در «جهان سه» سر بر می‌آورند و می‌توان به نحو بین‌الذهانی درباره‌ی آنها گفت‌وگو کرد؛ نه پسند و ناپسند شخصی که صبغه‌ی روانشناختی و سوژکتیو دارند و متعلق بحث عقلانی واقع نمی‌شوند. اگر کسی در نوشته‌های خود به صراحت، دین را مقوله‌ای اساساً غیر رهایی‌بخش توصیف کند و با کل میراث دینی هم‌دل و آشنا نباشد، قلمداد کردن وی ذیل طایفه روشنفکران فرهنگی، امری دلبخواهی و سلیقه‌ای نخواهد بود؛ چرا که این داوری مبتنی بر آثار او و به نحو بین‌الذهانی انجام شده است. در عین حال،

روشنفکران دینی باورمند متعددی هستند که دل‌مشغول گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته، در روزگار معاصرند، و تأملات خود را در این باب پیش چشم اهل نظر قرار می‌دهند؛ کما اینکه اکثریت روشنفکران دینی، پس از انقلاب چنین‌اند.

عبدالکریم سروش، چهره‌ی شاخص نحله‌ی روشنفکری دینی در دو دهه اخیر، در روشنفکری، رازدانی و دینداری، با وام کردن نظریه‌ی «غفلت» غزالی، «رازدانی» و «جمع بازیگری و تماشاگری» را، از مقومات «روشنفکری دینی» برمی‌شمرد.^۶ او در تعریف و صورت‌بندی جدید خود از حدود و ثغور مفهوم روشنفکری دینی، پرداختن به هر دو مقوله‌ی «حقیقت دینی» و «هویت دینی» را از مقومات کار روشنفکران دینی می‌شمارد.^۷ به نظر می‌رسد صورت‌بندی ایشان از مفهوم روشنفکری دینی با تلقی خاصی که در این مقاله، از مفهوم روشنفکری دینی به دست داده شد، قابل جمع است، هر چند متفاوت می‌نماید. توضیح آنکه روشنفکری می‌تواند بازیگری و تماشاگری توأم پیشه کرده، در شکاف سنت و مدرنیته حرکت کند و دل‌مشغول «حقیقت دینی» و «هویت دینی» باشد و درباره‌ی این مقولات نظریه‌پردازی کند، اما لزوماً باور دینی نداشته باشد. البته یک روشنفکر دینی باورمند نیز می‌تواند درباره‌ی این مقولات نظریه پردازی کند، کما اینکه اکثر روشنفکران دینی تعلق خاطر دینی دارند و از این منظر در باره‌ی دین نظریه‌پردازی کرده‌اند. اگر گفته شود این تعریف از روشنفکری دینی، چندان انضمامی نیست، چرا که با واقعیت سنت روشنفکری دینی مطابقت کامل ندارد، از آن رو که تمامی روشنفکران دینی، دین‌باور بوده‌اند؛^۸ در مقام پاسخ می‌توان گفت که این تعریف، ناظر به چشم‌انداز پیش‌روی روشنفکری دینی است و این امر که روشنفکران دینی تا به حال تماماً دین‌باور بوده‌اند، آن را نقض نمی‌کند، چرا که هدف این نوشته، با مد نظر قراردادن آنچه تا کنون در سنت روشنفکری دینی محقق شده، توسع بخشیدنِ روش‌مند و موجهِ مفهوم روشنفکری دینی است، به نحوی که روشنفکرانی را نیز که تعلق خاطر دینی ندارند، و در عین حال با مؤلفه‌های مختلف سنت دینی آشنا هستند و نسبت به رهایی‌بخش بودن آن گشوده‌اند و در شاخه‌های گوناگون سنت دینی به تأمل و تحقیق مشغول‌اند، در بر گیرد. به تعبیر دیگر، بحث ما

۶. عبدالکریم سروش، «رازدانی و روشنفکری»، روشنفکری، رازدانی و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۸۸.

۷. نگاه کنید به سخنرانی ایراد شده تحت عنوان «روشنفکری دینی؛ پروژه ناتمام»، آلمان، تیر ۱۳۹۰ در تارنمای رسمی عبدالکریم سروش.

۸. به عنوان نمونه، نگاه کنید به: محمد مهدی مجاهدی، «رهایی بخشی روشنفکری دینی»، منتشر شده در مهرماه ۱۳۹۰.

در اینجا ناظر به روش و فرایندِ مواجهه با سنت دینی است، نه فرآورده‌ی مواجهه و صدق و کذب و میزان معرفت بخشیِ نتایج بدست آمده از آن.

۳. حال بد نیست برای ایضاح بیشتر تفکیک میان برساخته‌های روشنفکری دینی و روشنفکری فرهنگی یا روشنفکری عرفی، در پرتو معیارهای ذکر شده و با مددگرفتن از شهادهای زبانی، با نام‌بردن از برخی روشنفکران معاصر، آنها را ذیل دو مفهوم مورد بحث قرار دهیم. مهدی بازرگان، جلال آل‌احمد، علی شریعتی، محمد اقبال لاهوری، احسان نراقی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشبه‌ستری، داریوش شایگان، داریوش آشوری، مصطفی ملکیان، آرامش دوستدار، علی میرسپاسی، مهرزاد بروجردی و رامین جهاننگلو را در نظر آوریم. بنا بر آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان چنین انگاشت که بازرگان، شریعتی، اقبال لاهوری، مجتهدشبه‌ستری، سروش و ملکیان روشنفکر دینی‌اند؛ چرا که هم با مدرنیته آشنا هستند (بازرگان ترمودینامیک جدید خوانده بود؛ شریعتی با فلسفه اگزیستانسیالیستی و جامعه‌شناسی آشنا بود؛ اقبال فلسفه غرب خوانده بود، شبه‌ستری کلام و هرمنوتیک جدید خوانده؛ سروش داروسازی و شیمی آنالیتیک و فلسفه‌ی علم و کلام جدید خوانده؛ ملکیان کلام جدید و فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای خوانده)؛ با سنت اسلامی و شاخه‌های مختلف آن نظیر تفسیر قرآن، تاریخ اسلام، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی هم مأنوسند و در کارهای پژوهشی و روشنفکرانه و دین‌شناسانه‌ی خود از آن بسیار بهره‌جسته‌اند. همه‌ی افراد یادشده در شکاف سنت و مدرنیته حرکت می‌کنند و دلمشغول وضعیت معرفتی و اگزیستانسیال انسان در جهان معاصر هستند. علاوه بر این، ایشان دین را مقوله‌ای رهایی‌بخش می‌دانند و نسبت به آن گشوده‌اند و قویاً بر این باورند که در کنار قرائت خردستیز و دل‌آزار از دین که در میان مسلمانان جاریست، می‌توان قرائتی خردنواز، معنوی، جانبخش و روح افزا از اسلام بدست داد و آنرا پیش چشم دیگران قرار داد. از این‌رو، ایشان با غور در سنت دینی، از میراث اخلاقی و عرفانی برای انجام این مهم مدد می‌گیرند.

جناب ملکیان پیش‌تر آورده است که اگر «تعبد» گوهر دیانت باشد و عقلانیت نقاد گوهر مدرنیته، ترکیب «روشنفکری دینی» متنافی‌الاجزاء خواهد بود؛ مگر اینکه معانی دیگری از این مفاهیم مراد شود.^۹ به توضیحی

۹. مصطفی ملکیان، مشتاقی و مهجوری، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۹.

که در این نوشته آمد، مفاهیم «دین» و «روشنفکری»، در زمره‌ی برساخته‌های اجتماعی‌اند و فاقد ذات. لازمه‌ی این سخن آن است که «دین‌ها» و «روشنفکری‌ها» وجود دارند و علی‌الاصول می‌توان معانی دیگری از این مفاهیم مراد کرد. پس دینداری متکلمانه و فیلسوفانه که مبتنی بر «تعبد» نیست، می‌تواند با قرائتی از روشنفکری متلائم و سازگار افتد.^{۱۰} اگر این استدلال موجه باشد، هم مفهوم روشنفکری دینی از منظر دلالت شناختی موجه است، هم با توجه به صورت‌بندی «روشنفکری دینی» و معیارهای آن در این مقاله، می‌توان جناب ملکیان را روشنفکر دینی بحساب آورد.

از سوی دیگر، می‌توان آل‌احمد، نراقی، میرسپاسی، بروجردی و جهاننگلو را روشنفکران فرهنگی (عرفی) قلمداد کرد، چرا که از سویی با علوم انسانی مدرن (ادبیات، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و فلسفه) آشنا هستند و نیز موضوع پژوهش ایشان، به گواهی آثارشان، سنت دینی و مؤلفه‌های گوناگون آن نیست؛ بلکه درباره‌ی دیگر مقومات سنت ایرانی-اسلامی (نظیر ادبیات معاصر، پیگیری ایده‌های روشنفکران ایرانی پس از مشروطه تا زمان حاضر...) تحقیق می‌کنند. علاوه بر این، به‌رغم اینکه موضوع پژوهش آرامش دوستدار، دین و سنت دینی است، نمی‌توان او را یک روشنفکر دینی بحساب آورد، زیرا که امکان رهایی‌بخش بودن دین نزد ایشان منتفی است. وی در درخشش‌های تیره، از غیر رهگشا و ناکارا و غیرمفید بودن هر قرائتی از دین، به صراحت سخن می‌گوید. بنابراین آل‌احمد، نراقی، میرسپاسی، بروجردی و جهاننگلو فاقد شرط اولند و دوستدار فاقد شرط دوم، و از این‌رو روشنفکر دینی قلمداد نمی‌شوند. باید توجه داشت که تفکیک میان «روشنفکری دینی» و «روشنفکری فرهنگی» در اینجا صبغی دلالت‌شناختی و توصیفی دارد، نه تجویزی و هنجاری، و متضمن برکشیدن یکی و فرونهادن دیگری نیست. این مطلب که روشنفکران دینی در جامعه کنونی ایران مخاطبان و نفوذ بیشتری دارند، امری جامعه‌شناختی است و ناظر به وضعیت کنونی جامعه ایران. از آنجاییکه اکثریت ایرانیان دیندارند، قاعدتاً سخنان و نوشته‌های روشنفکران دینی مخاطب بیشتری دارد.

داریوش شایگان و داریوش آشوری وضعیت بینابینی دارند، هرچند بیشتر آثار و فعالیت‌های ایشان ذیل جستارهای روشنفکری فرهنگی قلمداد می‌شود. شایگان دل‌مشغول هویت ایرانی-اسلامی ما در این زمانه‌ی پر تب‌وتاب است، لذا در دو اثر بحث‌انگیز خود، آسیا در برابر غرب و افسون‌زدگی جدید به این مهم می‌پردازد.

۱۰. برای بسط بیشتر این نقد بر آرای مصطفی ملکیان، نگاه کنید به: سروش دباغ، «تعبد و مدرن بودن»، امر اخلاقی، امر متعالی، تهران، نشر پارسه، ۱۳۸۸.

آشوری که مترجمی توانمند و کم‌نظیر است، بیشتر دل‌مشغول زبان فارسی است و در آثاری نظیر زبان باز ظرفیت‌های این زبان را، برای برساختن معادل‌هایی برای مفاهیم مدرنی می‌سنجد که پیش از این در زبان فارسی سابقه‌ای نداشته‌اند. این سنخ کندوکاوها نسبت وثیقی با کارهای روشنفکران فرهنگی دارد. اما شایگان و آشوری، علاوه بر فعالیت‌های یاد شده، دل‌مشغول «عرفان اسلامی» نیز هستند و در سنت عرفانی ما به دیده‌ی عنایت می‌نگرند. شایگان تحت تأثیر هانری کربن و علامه طباطبایی، با فلسفه و عرفان اسلامی به‌خوبی آشناست، در عین حال در افسون زدگی جدید به مقایسه میان ابن‌عربی و مایستراکهارت و دیگر عرفای سنن شرقی، دست زده و قویاً در این اندیشه است که در جهان جدید چه بر سر معنویت می‌آید، و آیا انسان می‌تواند به «اقلیم گمشده روح» پا بگذارد؟ و آیا عجین‌شدن انسان مدرن با تکنولوژی جدید، برایش مجالی برای «گفت‌وگو در فراتاریخ» باقی می‌گذارد؟ آشوری نیز در عرفان و رندی در شعر حافظ، که از کارهای مهم در حوزه‌ی حافظ‌پژوهی است، از تفسیر ادبی ابیات حافظ فراتر رفته و نسبت میان دیوان حافظ و کشف‌الاسرار میبیدی و مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و انسان‌شناسی و خداشناسی و فرشته‌شناسی آنها را کاویده، و با مدد گرفتن از «هرمنوتیک اسطوره»، به تحلیل گفتمانی نظام اندیشگی حافظ همت گمارده است. چنانکه دیده می‌شود، این بخش از کارنامه‌ی شایگان و آشوری، تناسب بیشتری با فعالیت‌های روشنفکران دینی دارد. می‌توان چنین نتیجه گرفت که این دو، مرز و فصل مشترک میان روشنفکری دینی و روشنفکری فرهنگی هستند، به‌طوری‌که برخی از آثار ایشان تناسب بیشتری با کارهای روشنفکران دینی دارد، در حالیکه برخی دیگر از مکتوبات ایشان در عداد کارهای روشنفکران فرهنگی است. به یاد داشته باشیم که «روشنفکری دینی» یک برساخته‌ی اجتماعی است و همان‌گونه که ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی در مبحث «شباهت خانوادگی» توضیح می‌دهد، چنین مفاهیمی لبه‌های نامشخصی دارند و بر خلاف تلقی ارسطویی، نمی‌توان جنس و فصلی برای آنها مشخص کرد، بلکه صرفاً می‌توان با بکار بستن واژه در سیاق‌های گوناگون و تکیه بر شهودهای زبانی کاربران زبان، درباره‌ی حدود و ثغور و لبه‌های این مفاهیم گفت‌وگو کرد، و مؤلفه‌های مختلف آنها را برشمرد.¹¹ از این مطلب که فهرست مصادیق مفاهیم برساخته‌های اجتماعی، قطعی واز پیش تعیین شده نیستند و احیاناً با یکدیگر هم‌پوشانی‌هایی دارند، نمی‌توان نتیجه گرفت که دایره‌ی این مصادیق، باید متعین و قطعی شود

11. Ludwig Wittgenstein, (1953) *Philosophical Investigations*, (Oxford: Blackwell Publishing), pp. 17-25.

و جنس و فصل آن به دست داده شود، چرا که این امر متضمن دعوت کردن به امری نشدنی است. بعنوان مثال، شهودهای زبانی ما فتوا می دهند که گریز و گزیری از به کار بستن مفهوم برساخته‌ی اجتماعی «بازی» در مکالمات روزمره نداریم، هرچند لبه‌های این مفهوم و فهرست مؤلفه‌های بازی‌ساز (نظیر توپ، تیم، برد و باخت...) نامشخص و غیرنهایی شده است، و احياناً برای به حساب آوردن مصداق‌های مختلفی که ذیل این مفهوم جای می‌گیرند، بحث و گفت‌وگو میان کاربران زبان می‌تواند ادامه داشته باشد. اما لازمه‌ی این سخن آن نیست که نمی‌توان از مفهوم بازی تعیین مراد کرد و آن را به نحو معناداری در سیاق‌های گوناگون به کار برد. هنگامی که ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی می‌گوید معنا به سان جوی واژه را احاطه می‌کند، بر نامشخص و غیردقیق بودن لبه‌های مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی تأکید می‌کند. بر همین مبنا، می‌توان درباره‌ی دایره‌ی مصادیق مفاهیم «روشنفکری دینی» و «روشنفکری فرهنگی» بحث و گفت‌وگو کرد؛ اما مدلول دلالت‌شناختی این سخن آن نیست که نباید چنین مفاهیم با لبه‌های نامشخص را به کار بست و از آنها در سیاق‌های دیگر تعیین مراد نکرد. در مقابل، تمام حظ و نصیب کاربران زبان برای مفاهیم و تعیین مرادکردن از مفاهیم برساخته اجتماعی، به کار بستن این مفاهیم با لبه‌های نامشخص در سیاق‌های گوناگون است. در واقع، اگر بپذیریم که میان مصادیق مختلف مفاهیم برساخته اجتماعی، شباهتی از نوع شباهت خانوادگی برقرار است، از سویی نمی‌توان مؤلفه یا مؤلفه‌های مشترکی میان تمامی مصادیق این مفهوم یافت، از سوی دیگر هر پدیده‌ای نیز ذیل این مفهوم قرار نمی‌گیرد و احراز مصادیق متعدد این مفهوم امری گزارفی^{۱۲} و دلخواهی نیست. بادقت و تأمل در مؤلفه‌های مصادیق دیگر و دیدن شباهتها^{۱۳} و عدم شباهتهادر سیاق‌های گوناگون و مدد گرفتن از شهودهای زبانی می‌توان به نحو موجه و روشمندی بر فهرست مصادیق مفاهیم «روشنفکری دینی» و «روشنفکری فرهنگی» افزود یا از آن کاست.^{۱۴}

۴. بنابراین آنچه آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که «روشنفکری دینی» و «روشنفکری فرهنگی»، مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی‌اند، با حدود و ثغور و دایره‌ی مصادیق روشن. روشن‌فکران دینی، دین را ابژه و متعلق

12. arbitrary

13. Seeing the similarities

۱۴. برای بحث درباره نسبت میان "دیدن شباهتها" و "شباهت خانوادگی" در فلسفه ویتگنشتاین، نگاه کنید به:

Michale Luntley (2002) "Patterns, Particularism and Seeing the Similarity", *Philosophical Papers*, 31(3), pp. 271-291.

پژوهش خود در نظر گرفته، به مدد آشنایی ایکه با میراث دینی و علوم انسانی تجربی و غیرتجربی جدید دارند، و در عین حال علی‌الاصول دین و دینداری را در جهان جدید رهایی‌بخش می‌دانند، تأملات روشنفکرانه خود را سامان می‌بخشند، بدون اینکه لزوماً دیندار باشند؛ هرچند در این گروه، دینداران زیادی دیده می‌شوند. علاوه بر این، روشنفکران فرهنگی، دیگر مؤلفه‌های سنتِ سبترِ ایرانی-اسلامی را متعلق کاوش‌های روشنفکرانه خود قرار داده‌اند. پس، بدون درغلتیدن به داوری ارزشی، می‌توان «روشنفکری دینی» را از «روشنفکری فرهنگی» بازشناخت، و با بهره‌گیری از شهودهای زبانی، حدود و ثغورِ دلالت‌شناختی آن را به نحو موجهی مشخص کرد.