

روشنفکری لائیک: بنیان‌های نظری و چالش‌های عملی

یحیی بزرگمهر

دیباچه:

آیا روشنفکران ناملتزم به دین با عالمان راست‌گیش دینی در یک جبهه قرار دارند؟ آیا صف‌آرایی این هر دو گروه را در برابر روشنفکری دینی، می‌توان دلیلی بر نادرستی پروژه‌ی روشنفکران لائیک قرار داد؟ زمانی عبدالکریم سروش در پاسخ به انتقادات محمدرضا نیکفر، او را با راست‌گیشانی چون مصباح‌یزدی در یک جبهه قرار داد و این هم‌سنگری را دستاویزی برای سرزنش منتقد خود ساخت.

انگیزه‌ی نگارش این مقاله از همان زمان در ذهن نگارنده نقش بست و مهم‌ترین دغدغه‌ی آن نیز یکی تعیین نسبت میان این سه گروه (روشنفکران لائیک، عالمان راست‌گیش و روشنفکران دینی) و دیگری صورت‌بندی یک چالش در توفیق پروژه‌ی سکولاریزاسیون در رویکرد روشنفکران لائیک به دین است. در ادامه پنج مسئله به ترتیب در باب تراژدی ترس از نقد دین، تاریخ قدرت‌نمایی دین، سنجش آزمون انفسی دین، چالش دینداری و سلطه‌ی اخلاق بر دین طرح گردیده است. سپس با ایضاح معنای لائیک و سکولار و نقد کوتاهی بر ابهام‌واژه‌ی «سکولاریزم» در بیان برخی روشنفکران، خاستگاه طرح چالش کامیابی سکولاریزاسیون دین‌ناباورانه و شیوه‌ی حل نمودن آن (یا به تعبیر دقیق‌تر، منحل نمودن آن) بررسی گردیده است. البته در سراسر مقاله نیز برخی تعارضات و تناقضات درونی روشنفکری دینی بازنمایانده شده است.

۱. نمونه‌هایی چند از آیاتِ کانونی و چالش‌برانگیزِ قرآن: تفسیرِ نواندیشانه و راست‌کیشانه

۱.۱. در برخی آیاتِ قرآن^۱ نوعی از یأس و ناامیدی به انبیاء نسبت داده شده است و اینکه حتی آنان نیز که ادعای ارتباط و حیانی با الله داشته‌اند در لحظاتی نسبت به تحقق وعده‌های الهی و نصرتِ پروردگار دچار تردید گشته‌اند.

در نحوه‌ی مواجهه با این قبیل آیات، دستِ کم دو نوع رویکرد وجود داشته است:

رویکرد اول مبتنی بر نگاهِ نوآورانه (بدعت‌گذار) در دین و تفسیرِ کتابِ مقدس است. بر اساس این نگاه این قبیل حالاتِ انبیاء چنین توجیه می‌شود که آنان نیز بشر بوده‌اند و واجدِ تأثرات و بیم و امیدهایِ هم‌پای انسان‌هایِ دیگر. پس در این نوع نگاه نه تنها این حالات، ضعفی برای رسولانِ الهی به حساب نمی‌آید که حتی به‌عنوان شاهد، به یاریِ پروژه‌هایِ بشری نمودنِ دین که غالباً از سویِ روشنفکرانِ دینی پیگیری می‌شود نیز خواهد آمد.

رویکرد دوم مبتنی بر نگاهِ ارتدوکسی به دین و تفسیرِ آن است. در اینجا البته راست‌کیشان و روشنگرانِ لائیک^۲ در یک جبهه قرار دارند. از دیدِ هر دویِ اینان نسبتِ دادنِ یأس و ترس به انبیاءِ الهی نشان‌دهنده‌ی ضعف بوده و به شأنِ رسالتِ الهیِ آنان آسیب می‌زند.

اما تنها تفاوت در آن است که متدینانِ راست‌کیش این نوع تفاسیر از متنِ مقدس را رد می‌کنند ولی روشنگرانِ لائیک (اینجا: دین‌ستیز) با قبولِ این نوع نگاه، آن را نشانه‌ای از وهنِ چنین دینی می‌دانند که حتی پیامبرِ آن نیز که باید علی‌القاعده اسوه‌ی صلابتِ ایمان برای پیروان‌اش باشد، در برهه‌هایِ مخاطره‌انگیزِ دعوتِ خویش، خود نیز دچارِ تردید و دودلی می‌گشته است.^۳

همین‌جا مناسب است مطلبِ مهمی بازگو گردد. یک انتقادِ عام به روشنفکرانِ لائیک آن است که در فهم و تفسیرِ دین، خود اسیرِ همان مفروضاتِ تئولوژیکی‌اند که خواهانِ نقدِ آن هستند. به‌عنوانِ مثال در اینجا می‌توان این اشکال را مطرح ساخت که اساساً چرا باید انبیاء، اسوه‌ی مطلقِ صلابتِ ایمان و دارایِ اوصافی فرابشری باشند. اما این خرده‌گیری از دو جنبه قابلِ پاسخگویی است: اول آنکه روشنفکرِ لائیک وقتی به دین نظر می‌کند سعی دارد آن را در زمینه و بافتِ دینی‌اش فهم کند. به تعبیرِ دقیق‌تر، روشنفکرِ لائیک در

صدد است تا از منظرِ تدینِ تاریخی به فهمِ دینِ پردازد. این نه بدان معنی است که او خود نیز اسپرِ تئولوژی است بلکه بدین معنی است که برای نقدِ دین، سعی دارد آن را ابتدا تئولوژیک بفهمد و سپس همان مبانیِ تئولوژیک را از منظری بیرونی/غیرِ تئولوژیک نقد کند. برای روشنفکرِ لائیک میانِ شیوه‌ی فهمِ دین و شیوه‌ی نقدِ دین، گسستِ روش‌شناختی وجود دارد. او دین را از منظری درونی/دینی فهم می‌کند و اما پس از این مرحله، در نقدِ دین از منظری بیرونی/غیر دینی وارد می‌شود. هیچکس نمی‌تواند مدعی شود که ما تنها مخیر میانِ یکی از این دو راه هستیم: یا دین را دینی بفهمیم و در نقدِ دین نیز ناگزیر دینی باشیم که چندان معنایِ محصلی ندارد و یا دین را غیردینی بفهمیم و در نقدِ آن نیز غیردینی باشیم که باز هم بی‌معنی است. وجهِ مشترکِ این دو راه آن است که هر دو کمابیش منجر به تعطیلِ نقدِ بنیادینِ دین می‌گردند. اگر دین را درون‌دینی بفهمید و بخواهید در نقدش هم از منظری متدینانه وارد شوید، لاجرم نقدِ جدی در کار نخواهد بود. چه شما پیشاپیش در مرحله‌ی فهم، دین را سنتی فهم کرده اید و ناگزیر از منظرِ سنتی دیگر نقدی به آن وارد نخواهد بود و اگر هم بخواهید دین را برون‌دینی بفهمید و در نقدش هم از منظری غیرمتدینانه وارد شوید، باز هم نقدِ جدی در کار نخواهد بود. چه شما پیشاپیش در مرحله‌ی فهم، دین را مدرن فهم کرده اید و ناگزیر از منظرِ مدرن دیگر نقدی به آن وارد نخواهد بود. دستِ بر قضا روشنفکریِ لائیک آن گونه که نگارنده به آن نظر دارد، تمامِ شالوده‌اش بر این استوار است که دین را در مرحله‌ی اول سنتی/راست‌گیشانه می‌فهمد ولی در مرحله‌ی بعد آن را مدرن/متجددانه نقد می‌کند. این نه اتخاذِ منطقیِ دوگانه/یک بام و دو هوا بودن، بلکه صرفاً ناظر به امکانِ گسستِ روش‌شناختی میانِ دو سپهرِ فهم و نقدِ دین است. فهمِ راست‌گیشانه‌ی روشنفکرِ لائیک از دین، فهمی الهیاتی - تاریخی است و این (التزام به حقیقتِ تاریخیِ دین) خود نوعی بصیرتِ آگاهانه است که نه در روشنفکرانِ دینی و نه در راست‌گیشانِ دینی چندان به آن اهمیتی ورزیده نشده است. جنبه‌ی دوم در پاسخ به این اشکال آن است که روشنفکرِ لائیک حتی خود می‌تواند به نوعی ایمانِ معنوی/غیردینی باورمند باشد و طبعاً اسوه‌ی ایمان را نیز فراتر از بنیانگذارانِ ادیان و مذاهب بداند، اما باز در نحوه‌ی نگرشش به دین آن را از منظری تاریخی/دینی فهم کند. بعنوان مثال او ایمانِ اسلامی را از منظرِ آموزه‌های خود این دین بررسی می‌کند گرچه ایده‌آلِ شخصی‌اش در بابِ ایمان با این آموزه‌ها تفاوتِ بنیادین داشته باشد. بنابراین ادعایِ اسارتِ روشنفکرانِ لائیک در بندِ مفروضاتِ تئولوژیک که خواهانِ نقدِ آن هستند، چندان قابلِ دفاع به نظر نمی‌رسد.

۲.۱. در بسیاری از آیاتِ قرآن^۴ نگاهِ حداکثری به دین وجود دارد و روحِ غالب و حال و هوایِ عمومیِ متن مقدس و روایاتِ اسلامی نیز جز این نمی‌گوید. در این نوع آیات بیان شده است که هیچ امری در عالم

هستی نیست مگر آنکه در این کتاب به آن اشارت رفته است و تفصیل هر چیزی را در سخنان الهی خواهید یافت.

در اینجا نیز دو نوع مواجهه با این مسئله قابل ملاحظه است:

اولی که گویا رویکرد غالب نسل متأخر روشنفکران دینی در جهان اسلام بوده، مدعی است که دین تنها برای معنی بخشیدن به زندگی شخصی متدینان آمده است و نحوه اداره اجتماع و سیاست عمومی را اساساً نباید بر گردهای دین نهاد و چنین اموری به عقل جمعی و فهم عرفی انسانها واگذار شده است. اینان برای تئوریزه کردن این نگاه، مبحث "انتظار بشر از دین" را طرح می کنند و در آن نوعی نگاه حداقلی را که متمرکز بر حریم شخصی متدینان است، تنها نوع انتظار معقول از دین معرفی می نمایند.^۵

نمونه‌ای از این دست تأویلات مدرن را می توان در سخنرانی عبدالکریم سروش با موضوع "کارکردهای دین" (۷۴/۳/۲۱) در پاسخ به پرسشی در همین زمینه نظاره کرد: سؤال کننده به طور مشخص می پرسد شما که می گوئید دین باید متواضع گردیده، در حیطه‌ی اداره‌ی اجتماع و علم تجربی دست‌درازی نکند با مضامینی از قرآن همانند «تبیان کل شیء» چه می کنید و سروش در پاسخ به راحتی آیه را بر اساس و پایه‌ی "انتظار بشر از دین" که مقوله‌ای کاملاً غیردینی (به زبان سروش بخوانید: برون دینی) است تأویل می کند و چنین پاسخ می دهد که ما ابتدا باید ببینیم دین اصلاً برای چه چیزی و چه هدفی آمده و سپس معلوم می شود که مراد از این آیه آن است که قرآن تبیان هر آن چیزی است که برای آن نازل شده است!

نقد رویکرد اول:

مغالطه‌ی میان تجویز و توصیف در نگاه روشنفکران دینی به "انتظار بشر از دین"، مهم ترین مشکلی است که با آن دست به گریبان هستند و ناصادقانه نیز از کنار آن به سکوت می گذرند.

روشنفکران دینی می گویند "باید از دین انتظار حداقلی داشت"، اما کمتر متعرض این نکته می شوند که آیا خود دین نیز تنها به برآوردن همان حداقلها متعهد شده یا اینکه بسی بیشتر از این را در مدعاهای خود به صورت مختلف بیان داشته است.

پاشنه‌ی آشیل و چالشِ همیشگیِ روشنفکرانِ دینی آن بوده که در جمع‌آوری مستندات و شواهدِ دینی ("دینی" یعنی درون‌دینی و لاغیر. تفکیک میان "درون‌دینی" و "برون‌دینی" نیز از اکتشافاتِ بی‌ثمرِ روشنفکریِ دینی است. در اینجا نباید از یک بزنگاه هرگز غافل ماند: شواهدِ برون‌دینی اساساً دینی نیستند.) برای مدعایِ خود هرگز توفیق نیافته اند، به این دلیل ساده که شواهدِ دینی عموماً و احکامِ اجتماعی و بی‌شمارِ اسلام خصوصاً برخلافِ مدعایِ آنان است.

رویکردِ دوم که مبتنی بر نگاهِ ارتدوکسی به دین است و فصلِ مشترکِ متدینانِ راست‌گیش و روشنفکرانِ لائیک، مدعی است که آن آیاتِ موردِ بحثِ قابلِ چشم‌پوشی و توجیحاتِ مُدِ روز نیستند و این یعنی که تفسیرِ صحیح و منطبق با غالبِ آموزه‌هایِ اسلام همان نگاهِ حداکثری به دین است که از شواهدِ آن مجموعه‌ای از آیات، روایات و حتی اظهارِ نظرهایِ پیشوایانِ دین در بابِ پزشکی، نجوم و ... را می‌توان نام برد.

اما در اینجا از تفاوتِ مهم میانِ راست‌گیشانِ دینی و روشنفکرانِ لائیک هرگز نباید غفلت نمود. راست‌گیشان می‌گویند همه چیز را باید از دین خواست و دین هم تمام این خواست‌ها را به بهترین نحو برآورده ساخته و می‌سازد.

در نقدِ این رویکردِ همین بس که تاریخِ عینی و آبجکتیوِ دین چنین توفیقی را نه تنها تأیید نمی‌کند که نشان می‌دهد غالبِ جوامعی که دین در آنها ادعایِ آباد ساختنِ نیازهایِ مادیِ این دنیایی را داشته، جز خراب‌آباد برایِ پیروانش به بار نیاورده است.

اما دسته‌ی دوم که روشنگرانِ لائیک در آن جای می‌گیرند، در اصل این سخن که دین ادعایِ برآوردنِ انتظاراتِ حداکثری را دارد و حلِ همه‌ی امور را به خود ارجاع داده است با راست‌گیشان در یک جبهه قرار دارند (و در مقابلِ روشنفکریِ دینی) اما به عکس مدعی اند که دین در اثباتِ این ادعایِ خویش در مقامِ تجربه‌ی تاریخی، شکست خورده است.

چکیده‌ی محورهایِ موردِ تاکیدِ این بخش را می‌توان چنین بیان داشت:

- امکان و اعتبارِ گسستِ روش‌شناختی میانِ دو سپهرِ فهم و نقدِ دین، یکی از بنیان‌هایِ نظریِ روشنفکریِ لائیک است.

- التزام و روشنگری نسبت به حقیقت هرمنوتیکی و حقیقت تاریخی دین، از شالوده‌های نظری و ممیز روشن‌نگری لائیک از روشنفکری دینی است.
- روشنفکری لائیک با تدین راست‌کیشانه در معتبر دانستن واقعیت انحصارطلبانه و تمامیت‌خواه دین مشترک است.
- نقطه‌ی افتراق روشنفکری لائیک و تدین راست‌کیشانه در آن است که اولی این واقعیت را ناحق و شکست‌خورده می‌داند اما دومی آن را حق و موفقیت‌آمیز می‌پندارد. از این رو تدین راست‌کیشانه با ادعای اخیر، وظیفه‌ی سنگین و پیشاپیش عقیمی بر عهده‌ی خویش نهاده است.
- روشنفکری دینی واقعیت دین را سلاخی و بزک می‌کند و در غیرواقعی نشان دادن واقعیت دین در مقابل تدین راست‌کیشانه و روشنفکری لائیک قرار دارد.
- مهم‌ترین بایست‌طرح شده در این بخش آن است که دین را باید (در معنای شایستگی تفسیری) دینی فهمید، یعنی در فرآیندی از روی‌آوری به اتمسفر حاکم بر متن و تأثیری که این متن در جهان گذشته‌ی بشری و ذیل‌عنوان "تاریخ دین" برجای گذاشته است. روشنفکران دینی به‌مثابه‌ی مفسران مدرن دین با متهم ساختن و گناهکار گرداندن معرفت دینی در جهان سنت و ادعای پدیدارگشتن گوهر دین در تفاسیر نوین (که همیشه از مرده‌ریگ سنت عرفانی بهره‌کشی کرده است)، هم به‌روشنی اسارت خود را در چرخه‌ی رقابت دینی بر سر تفسیر دین با راست‌کیشان نشان می‌دهند^۶ و هم ناراستی رویکرد خویش را در واگرداندن انگشت اتهام از دین (دین؛ آنچه تا به حال^۷ در تاریخ خویش پیام و قابلیت‌های خود را محقق ساخته) به فهم دین از طریق ذات‌تراشی استعلایی برای دین و فرافکنی ناکامی و نارواداری دین به معرفت دینی باز می‌نمایانند. در اینجا گناه تمامی جنایت‌های دینی بر گرده‌ی معرفت دینی است و دین (آن ذات موجود در عالم قدسی که پیراسته از هر کاستی و میرا از هر اتهامی ست) همچنان پاک، معصوم و نجات‌بخش باقی می‌ماند. گذشته از این موارد، نحوه‌ی مواجهه‌ی متدینان روشنفکر با دین، یکسره آن را از تاریخ دین جدا و بیگانه و می‌نمایاند و همین نشانه‌ای ست بر خطای هرمنوتیکی آنان به نام هرمنوتیک و فهم نو از متن نوشتیز.

۲. چالش روشنگران لائیک بر سر توفیق پروژه‌ی سکولاریزاسیون دین ناباورانه:

حال با این مقدمات مهم‌ترین چالش برای روشنفکری لائیک رخ می‌نماید:

نوع رویکردِ روشنفکرانِ لائیک به متن مقدس در مقام تبیین و تفسیر دین (بیانِ واقعیت‌های دین) با رویکردِ متدینانِ راست‌کیش در یک جبهه قرار دارد، گرچه از اینجا به بعد در تقابل با راست‌کیشان و در بحث از حقانیتِ ادعاهای دین آنها را نظراً نادرست و عملاً دروغ ارزیابی می‌کنند. درست برعکسِ روشنفکرانِ دینی که در مقام بیانِ واقعیت‌های دین یا سکوت می‌کنند و یا تفاسیرِ غیرِ واقعی از واقعیتِ اسلام عرضه می‌کنند اما در مقام دوم، مدعیِ حقانیتِ ادعاهای علی‌الغرضِ حداقلیِ دین می‌شوند و تاریخِ دین را از این جهت موفقیت‌آمیز می‌پندارند. در اینجا البته برگِ برنده به بهایِ تزویر در دستِ روشنفکرانِ دینی ست که واقعیتِ دین را تحریف کرده و آن را به نوعی جلوه می‌دهند که گرچه غیرِ واقعی ست اما دفاع از حقانیتِ آن و ادعایِ موفقیتِ تاریخی‌اش به مراتب شانسِ بیشتری دارد تا آنچه راست‌کیشانِ مدعیِ اثبات‌اش هستند. خلوصِ دینیِ متدینانِ راست‌کیش، این دون‌کیشوت‌هایِ عصرِ جدید، حقیقتاً احترام‌برانگیز و تلاش‌شان برای مدد گرفتن از تاریخ حقیقتاً ترحم‌برانگیز است! محقق شدنِ ادعاهایِ به واقع حداکثریِ دین در تاریخ، سخنی ست که پیشاپیش شکستِ محتومی در انتظار دارد.

کوتاه سخن آن که توصیفِ روشنگرانِ لائیک از واقعیتِ دین (منطبق بر توصیفِ متدینانِ راست‌کیش) و نیز داوریِ آنان نسبت به عدمِ کامیابیِ دین در محقق ساختنِ وعده‌هایِ خویش، تضادِ ادعایی با وظیفه‌ی مهمِ دیگری دارد و آن لزومِ آماده‌سازی و تسهیلِ روندِ سکولاریزاسیون در یک جامعه‌ی دینی است. به‌طورِ خلاصه رویکردِ روشنفکرانِ دینی و لائیک در پیشبردِ سکولاریزاسیون در جامعه به این صورت می‌تواند فرمول‌بندی گردد:

سکولاریزمِ روشنفکریِ دینی: دین تنها برای معنا بخشیدن به زندگیِ شخصیِ متدینان آمده، پس از آنجا که خودش ادعایِ دخالت در زندگیِ اجتماعی - سیاسی را ندارد نباید در این حوزه ها وارد گردد و این البته به نفع دین است. (جمله‌ی اخیر چاشنی به ظاهر دینی و در بطنِ ضدِ دینی سخنانِ بسیاری از روشنفکرانِ دینی است. این سخن در بطنِ ضدِ دینی ست زیرا عقب‌نشینیِ سنگر به سنگرِ دین در دورانِ مدرن را احیاء نام نهاده و از آن به "نجاتِ دین" تعبیر می‌کند.)

سکولاریزمِ روشنفکریِ لائیک: دین ادعایِ سامان‌دادن به اجتماع و سیاستِ امور را بر گرده‌ی خود دارد اما این ادعایِ دین نظراً غیرِ قابلِ دفاع و عملاً در تجربه‌ی تاریخیِ خویش شکست خورده است و به‌هر حال دین برای هر چه که آمده باشد، حقِ دخالت در اجتماع و اداره‌ی زندگیِ جمعی را ندارد.

اما مگر قدرِ متیقن از ادعایِ مندرج در سکولاریزاسیون و مهم‌ترین و روشن‌ترین ثمره‌ی آن جز این است که دین باید به حوزه‌ی خصوصیِ متدینان محدود گردد؟^۸

سؤالِ مهمی که روشنفکرانِ لائیک باید برای پاسخ مناسب به آن جهدِ بلیغی بورزند آن است که آیا وقتی بناست سکولاریزاسیون در یک جامعه‌ی دینی پیش‌برده شود، تفسیرِ سکولار از دین و نفیِ ادعایِ دخالتِ آن در اجتماع موفقی‌آمیزتر است یا تفسیرِ ارتدوکس و سلبِ حقِ دین (علی‌رغم ادعایِ خودش) مبنی بر دخالت در اجتماع؟

در رویکردِ روشنفکرانِ لائیک به دین به حق نوعی تحقیرِ دین و نشان‌دادنِ تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی آفاقیِ آن در سامان بخشیدن به دنیایِ مؤمنان وجود دارد که این رگه‌های آت‌هایستی (اینجا: دین ستیزانه) در اصلاح جامعه‌ای که هنوز دینی است، چندان موفقی‌آمیز نخواهد بود.

برای نمونه‌ای از این دست روشنگری‌های تحقیرآمیز می‌توان به نوشته‌های ارزشمندِ محمدرضا نیکفر اشاره کرد.^۹ از جمله این که نمی‌توان پذیرفت دین سعادتِ آدمیان را بشارت دهد اما در طولِ زندگی تاریخی‌اش بیشترین متدینان به آن در بدبختی به سر برند؛ یا نقدِ بسیار تند او به اخلاقِ دینی و تبعاتِ اخلاقِ ستیزانه‌اش در زندگیِ ملموسِ جامعه‌ی فعلیِ ایران. و نیز این که نمی‌توان در کتابِ مقدسِ یک دین و تاریخِ آن دستور به قتل و وقوعِ کشتار را دید و در عین حال آن را "دینِ رحمت" نام نهاد.^{۱۰}

تمام چالشی که بر سرِ راهِ روشنفکرانِ لائیک وجود دارد آن است که گرچه توصیفِ آنان از واقعیتِ دین صحیح‌تر است (نسبت به روشنفکرانِ دینی) اما همین رویکرد به‌همراه بیانِ واقعیتِ دیگری (شکستِ دین در برآورده ساختنِ ادعاهایِ حداکثری‌اش) که نقطه‌ی افتراقِ آنها با متدینانِ راست‌گیش است، به پروژه‌ی سکولاریزاسیون در یک جامعه‌ی دینی (که حتی بر فرضِ تدینِ مینیمال و حداقلیِ افرادِ آن، لااقل تحقیرِ دینِ خود و پذیرشِ ناکامیِ آن را بر نمی‌تابند) آسیب خواهد زد.

روشنگرانِ لائیک در حال حاضر بر سرِ یک دوراهی قرار گرفته‌اند:

اول: سکولاریزاسیون موفقیت آمیز همراه با ارتکاب خطای هرمنوتیک در مقام تفسیر دین (برداشت مدرن) و نیز کتمان واقعیت شکست تاریخی دین در احکام اجتماعی اش.

دوم: سکولاریزاسیون ناموفق همراه با اعمال هرمنوتیک شایسته‌ی دینی در مقام تفسیر دین (برداشت ارتدوکس) و نیز بیان واقعیت‌های تاریخ خون‌ریز و زندگی ستیز دین.

چنین به نظر می‌آید که تنها راه موفقیت روشنگران لائیک آن است که برای حل این معضل و نجات از این دوراهی بتوانند راه سومی را برای خود ترسیم کنند و به‌نحوی التزام به حقیقت را با توفیق در عمل همراه سازند.

چکیده‌ی محورهای مورد تاکید این بخش را می‌توان چنین بیان داشت:

- روشنفکری دینی واقعیت خودساخته‌ی از دین را حق و موفقیت آمیز ارزیابی می‌کند و در این راه البته شانس بیشتری نسبت به تدین راست کیشانه خواهد داشت زیرا تاریخ، برآورده شدن ادعاهای حداقلی دین را بیشتر تأیید می‌کند تا محقق شدن مدعیات حداکثری آن را.
- در یک جامعه‌ی دینی ترویج واقعیت خودساخته از دین به‌وسیله‌ی روشنفکران دینی، احساسات متدینانه‌ی جامعه را نوازش کرده و چه‌بسا سکولاریزاسیون را به‌ظاهر شتاب و مجال موفقیت بیشتری بدهد تا ترویج واقعیت تاریخی دین از سوی روشنفکران لائیک که همراه است با تحقیر و بیان شکست دین.
- پاشنه‌ی آشیل روشنفکری لائیک آن است که رویکرد اش به دین واقعی و حق است اما نتیجه‌ی کار و موفقیت پروژه‌اش در جامعه‌ی دینی اندک و بنابراین باید بتواند میان این دو محذور راه سومی برای خود بیابد. روشنفکری دینی به‌ناحق از بیان واقعیات دین کوتاه آمده و گاه حتی با دروغ‌پردازی اسباب موفقیت در عمل را فراهم آورده است. اما روشنفکری لائیک با التزام به بیان واقعیات دین و طرح شکست آفاقی اسلام در تجربه‌ی تاریخی خود، با چالش مهم و سرنوشت‌ساز توفیق و میزان کارایی در یک جامعه‌ی دینی مواجه است.

۳. مسائل پنج‌گانه:

۱.۳. تراژدی ترس از نقد دین:

یک تفاوت مهم و برتری غیرقابل انکار روشن‌نگران لائیک نسبت به روشنفکران دینی، در نقد بی‌محابای دین (و نه معرفت دینی به مثابه‌ی سپر بلائی دین) است. غالب روشنفکران دینی (و البته برخی روشنفکران لائیک نیز) به خاطر ترس از دست رفتن اخلاق و بر اساس این پیش‌فرض مبهم و نااندیشیده که دین پایه‌ی اخلاقیات جامعه‌ی ایرانی است، تا به امروز از نقد دین سر باز زده اند. به‌عنوان نمونه عبدالکریم سروش دین را پشتوانه‌ی اخلاق و حفظ اخلاق در جامعه را یکی از خدمات و حسنات دین می‌داند. اما فرجام چنین محاسبه‌ی نادرستی آن شد که اسلام چنان‌که باید (همانند نظیرش، مسیحیت، در مغرب زمین) به نقد گرفته نشد اما هم‌هنگام اخلاقیات نیز از جامعه‌ی ایرانی رخت بر بست. یعنی به تعبیری روشنفکران ما هم تر که را خوردند و هم پیاز را. هم دین، نقد نشده باقی ماند و هم اخلاقیات از بین رفت. در جامعه‌ی امروز ایران، انبوهی از اعتقادات دینی بر ذهن و ضمیر مردم همچنان حکمرانی می‌کند ولی در عین حال نوعی انحطاط اخلاقی نیز هم‌زمان جامعه‌ی ایرانی را در کام خود فرو برده است. تمام آن اعتقادات دینی به راحتی با دروغ، فریب، تهمت و خیانت همراه و هماغوش گردیده است. (البته روشنفکران دینی علاوه بر آن واهمه‌ی مشترک، با معضل دل‌بستگی و سرسپردگی نسبت به دین نیز روبرو هستند که سبب مضاعفی بر ناتوانی آنان از نقد دین گردیده است.) روشنفکران ما نسبت به این حقیقت تجاهل نمودند که برخی آموزه‌های اسلامی نه تنها اخلاق را پشتوانه نیست که از موانع مهم بر سر راه اخلاقی زیستن است. این گزاره‌ی کلی و مبهم که "دین پشتوانه‌ی اخلاق است" بسی رهنز خواهد بود. پرسش اصلی این است که کدام دین با کدام آموزه‌ها می‌تواند پشتوانه و ضامن اجرای اخلاق باشد. به همین ترتیب پرسش دیگر آن است که نقد کدام دین، اخلاقیات جامعه را مورد هدف قرار می‌دهد.

از دین (به معنای دین نهادینه‌ی تاریخی؛ منظومه‌های اعتقادی - عملی سازمان‌یافته و محقق در تاریخ) که بگذریم، پرسش زیرین تر آن است که آیا به‌واقع معنویت، پشتوانه و ضامن اخلاقیات است آن‌سان که با نقد معنویت یا تردید افکندن در پیش‌فرضهای ماوراء طبعی آن، در اخلاقیات جامعه خلل افتد؟ به تعبیری آیا برای اخلاقی زیستن به کمینه‌ای از باورهای خردگریز و غیرقابل اثبات (از طریق منابع بشری کسب معرفت) نیاز است؟ آیا اخلاقی زیستن ضرورتاً واجد باور به گزاره‌هایی است که توجیه درستی‌شان صرفاً شخصی/فردی بوده و قابلیت اثبات عینی/همگانی ندارد؟ شاید نتوان به پرسش اخیر، پاسخی ساده، کلی و شتاب‌زده داد.

۲.۳. تاریخ قدرت‌نمایی دین: منظر راست‌گیشان و دین‌ناباوران در برابر رویکرد نومتدینان

به نظر می‌آید که در نحوه‌ی نگاه به تاریخ دین نیز می‌توان نوعی همگرایی میان متدینان راست‌گیش و روشنگران لائیک مشاهده نمود. به‌عنوان مثال، یک روشنفکر دینی تمام تلاش خود را خواهد کرد تا با آسمان و ریسمان به هم بافتن و ذکر این سخن درست و البته غیروافی به مقصود که ما در تاریخ امر یقینی نداریم و جز با **probability** روبرو نیستیم، ماجرای کشتار یهودیان مدینه به‌وسیله‌ی پیامبر اسلام را انکار کند. اما در این مورد روشنگران لائیک به قصد تضعیف دین و متدینان راست‌گیش به قصد تقویت دین، این واقعیت را انکار نخواهند کرد. یعنی هر یک از این دو گروه باز هم به دو انگیزه‌ی کاملاً متقابل و متضاد از حقایق خونین تاریخ دین به هیچ رو چشم پوشی نمی‌کنند. نشان دادن عظمت‌طلبی‌ها و قدرت‌نمایی‌های دینی در تاریخ یک دین با روحیات حاکم بر راست‌گیشان هماهنگی کامل دارد. در کل تأیید اینکه تاریخ اسلام دست‌کم در دوره‌هایی تاریخ کشتار و قتل و جنایت بوده است گویا مورد وفاق روشنگران لائیک و عالمان راست‌گیش قرار دارد و در اینجا نیز هر دو در مقابل روشنفکری دینی صف‌آرایی می‌کنند.

و اما اینکه در تاریخ **certainty** و یقین نداریم به این معنی نیست که علم تاریخ بی‌ارزش است و متدولوژی علوم تاریخی فاقد اعتبار.

بی‌اعتمادی انسان مدرن به تاریخ را نیز جز به این معنی نمی‌توان گرفت که تاریخ، معرفت یقینی در اختیار نمی‌نهد و این عدم یقین نیز به هیچ رو نقصی برای تاریخ به حساب نمی‌آید. این ظنات تاریخی ارزش معرفت‌شناختی دارد و این همان نکته‌ای است که آرزواندیشی‌های روشنفکران دینی و متدینان پست‌مدرن را در باب تاریخ دین ناموجه می‌سازد.

۳.۳. سنجش آزمون انفسی دین:

میان روشنفکران لائیک در باب شکست تجربه‌ی آجکتیو/آفاقی دین نوعی اتفاق نظر وجود دارد. اما در باب سنجش تجربه‌ی سوژکتیو/انفسی دین چنین وحدت نظری دیده نمی‌شود. به تعبیری برخی از روشنفکران لائیک^{۱۱} از این جهت، به کارنامه‌ی دین در طول حیات تاریخی‌اش نمره‌ی قبولی می‌دهند. به‌هرحال کامیابی دین از حیث آزمون‌های انفسی نیز می‌تواند محل بحث قرار گیرد. این جنبه از کارکرد دین البته به‌مراتب اهمیت بیشتری دارد. زیرا همه‌ی این سه گروه (راست‌گیشان دینی، روشن‌فکران دینی و روشن‌نگران لائیک) در این امر توافق دارند که دین دست‌کم باید به متدینان آرامش، شادی، محبت، امید و رضایت باطن ببخشد. در این مورد سه مسئله قابل طرح است: اول آن که آیا معنای این الفاظ پنج‌گانه و نظایرشان، همان معنای متعارف و مورد تفاهم عرفی است یا اینکه در دین، معنایی متفاوت و استعلایی از

این الفاظِ مشترک اراده گردیده و اگر چنین است باید بررسی نمود که این معنای دینی تا چه حد مفهوم/معنی‌دار و سپس تا چه حد قابلِ دفاع/پذیرفتنی است. دوم آن که اگر در دینی شادی و محبت (به معنای متعارف بشری) نفی شده و به تعبیری شورِ زیستن جای خود را به تسلیم و تعبدِ محض داده باشد، چگونه این دین با آموزه‌هایی ناانسان‌گرا، می‌تواند به مؤمنانِ خویش شادی و محبت بخشد و سوم آن که چگونه است که کثیری از متدینانِ نه آرامش دارند و نه هیچ‌یک از چهار ویژگیِ دیگر را یا از منظری دیگر چگونه است که پاره‌ای متدینانِ آرامش و امید دارند اما هم‌هنگام به‌راحتی دروغ، دورویی، خشونت و خیانت را با آن عجین ساخته‌اند. آیا در حالتِ اخیر باید بگوییم آزمونِ انفسی دین موفقیت‌آمیز بوده چرا که به‌هر حال آرامشی و امیدی در بین است یا اینکه باید به سرافکنندگیِ دین در آزمونِ انفسی نیز اعتراف کنیم، چرا که در بهترین حالتِ محبت و آرامشی در کار نیست و در بدترین حالتِ جز با گونه‌ای محبتِ مرگ‌خواهانه و آرامشِ انسان‌ستیزانه مواجه نیستیم. نمونه‌ی این آرامش و محبت را در ارتکابِ سنگسار یا سایر احکامِ دینی توسطِ متدینان می‌توان سراغ گرفت. (خاستگاهِ این قبیل احکام، نوعی محبتِ استعلایی است که از یک سو گناهکار را از منزلتِ انسانی تهی ساخته، او را به حقارتی ویرانگر درمی‌افکند و از سوی دیگر نوعی ترحم و دلسوزیِ متدینانه را در دیگران برمی‌انگیزد که جز با نابودساختنِ گناهکار بروز نمی‌یابد. مصلحتِ گناهکار و جامعه‌ی دینی هر دو در نابودیِ اوست. جانِ او را باید حقیرانه ستاند تا دنیایِ مؤمنان و آخرتِ خویش را بیش از این نیالاید.)

۴.۳. چالشِ دینداری: تشریحِ رویکردِ بایسته‌ی روشنفکریِ لائیک

نحوه‌ی مواجهه‌ی روشنفکرانِ لائیک با دینداری از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین موضوعات است. روشنفکریِ لائیک به دلیلِ نگرشِ تاریخی به دین و تفسیرِ راست‌کیشانه از متنِ مقدس، طبعاً دینداریِ مدرن را واجدِ تناقض می‌یابد. اما واقعیت آن است که در این عرصه باید میانِ ناسازگاریِ منطقیِ این نوع دینداری و مطلوبیتِ آن تفکیکِ قائل شد. دینداریِ مدرن از نگرشِ مدرن به دین سرچشمه می‌گیرد که بی‌گمان چنین نگرشی موردِ نقدِ روشنفکرانِ لائیک است. اما همچنان که روشنفکریِ لائیک در مقامِ نظر، تناقضِ دینِ مدرن را به دینداریِ مدرن نیز سرایت می‌دهد باید در مقامِ عمل این گسست میانِ دینِ نامدرن (از منظرِ یک روشنفکرِ لائیک) و تدینِ مدرن (به‌مثابه‌ی یک واقعیتِ محقق) را بپذیرد. در حقیقت روشنفکریِ لائیک گرچه در مقامِ تفسیرِ دین، به‌حق روش‌گریزی و آنارشیزمِ تفسیریِ روشنفکرانِ دینی را مردود می‌شمارد و متنِ مقدس را در بافتِ دینی و تاریخی‌اش فهم می‌کند اما در سپهرِ واقعیتِ اجتماعی باید از تنوع و پلورالیزمِ گونه‌هایِ دینداری استقبال کند. دینداریِ انسان‌گرا و روادارانه مطلوب است (و از

منظر وجودی نیز رگه‌هایی از شور زیستن در آن می‌توان یافت) اگرچه تناقض‌آمیز بوده و چنین انسان‌گرایی و رواداری (و شور زیستی) در آن دین به‌صراحت نفی شده باشد. در مقابل دینداری تبعیض‌مدار و خشونت‌آمیز نامطلوب بوده (و از منظر وجودی نیز این نوع دینداری به همان نسبت که دینی‌تر است از شور زندگی نیز تهی است) اگرچه از تناقضات دسته‌ی پیشین عاری باشد و حتی چنین تبعیض و خشونت (و ستیز با زندگی) به‌روشنی در آن دین سفارش شده باشد. تدین مدرن گرچه به سبب عدم پایبندی کامل به دستورات دینی دچار تناقض درونی است اما به‌رحال باز هم تدین است و هرگز نمی‌توان و نمی‌باید حیثیت دینی‌اش را از آن سلب کرد یا در نگاهی سخت‌گیرانه‌تر، گرچه دینداری ناملتزم به آموزه‌های دینی را نمی‌توان دینداری نام نهاد ولی دست کم به‌عنوان یک واقعیت مطلوب باید آن را پذیرفت. بزنگاه روشنفکری لائیک در این است که این دین‌ورزی نامتعهد به دین را به‌مثابه‌ی نوعی از دینداری یا دست کم به‌منزله‌ی واقعیتی مطلوب به رسمیت بشناسد و ناخواسته در مهر باطل زدن بر تدین‌های باز و ملایم با راست‌کیشان دینی (به‌مثابه‌ی حامیان تئوریک خشونت بنیادگرایان دینی) در یک سنگر قرار نگیرد. پذیرش مطلوبیت چنین دینداری (فارغ از سازگاری یا عدم سازگاری منطقی‌اش) می‌تواند منجر به نوعی وفاق پراگماتیستی و فایده‌گروانه (و نه البته تئوریک/نظری) میان روشنفکران دینی و روشن‌نگران لائیک گردد.

۵.۳. سلطه‌ی اخلاق بر دین: تبیین برتری رویکرد روشنفکری لائیک

روشنفکران دینی غالباً مدعی اند که به تقدم اخلاق بر دین باور دارند و انگهی همین مدعیان در مقام احتجاج، به‌جای استدلال صرفاً اخلاقی به شاهدهای دینی متوسل می‌گردند. اما در اینجا نیز شاهدهای دینی به نفع اخلاق جهانی، همیشه نمونه‌های معارض و دست بر قضا قوی‌تر در متن مقدس دارند و این چرخه‌ی بی‌حاصل احتجاجات دینی به نفع اخلاق فرادینی، راه به جایی نمی‌برد. برای متدینی که باور به تقدم و سلطه‌ی اخلاق بر دین ندارد، شاهدسازی دینی نه تنها خشونت دینی او را از بین نمی‌برد بلکه علاوه بر ناکامی این نوع شاهدآوری‌ها، عدم باور او به آن اصل بنیادین را نیز تقویت می‌کند. اما به عکس، نگرش بنیادین در سکولاریزاسیون همین است که تلاش کنیم به جامعه‌ی دینی خود بفهمانیم که دین هر چه که گفته، اگر در تعارض با اخلاق جهانی/عام قرار بگیرد به‌هر روی نامعتبر است. پذیرش چنین واقعیتی برای یک متدین دشوار می‌نماید اما در عوض، تنها راه مطمئن و نتیجه‌بخش برای باوراندن حاکمیت اخلاق بر دین خواهد بود. سعی در آشتی دادن میان دین و اخلاق غالباً به قربانی شدن اخلاق انجامیده است، چرا که شاهدسازی دینی، اصالت و مشروعیت اخلاق را خواه‌ناخواه در ذهن مخاطب پایبند دین می‌سازد. نحوه‌ی

مواجهه‌ی روشنفکران دینی در این زمینه درست به‌مانند آن است که بجای آنکه به یک لنینیست بگوییم لنین هر چه گفته باشد در موارد تعارض با اخلاق فاقد مشروعیت است، سعی کنیم از آموزه‌های لنین تفسیری اخلاقی ارائه دهیم. اما تلاش برای اخلاقی ساختن یک ایدئولوژی، آن ایدئولوژی را اخلاقی نمی‌کند بلکه اخلاق را در نهایت ایدئولوژیک و قربانی می‌سازد. در این بحث نیز تابه‌حال این دین نبوده که اخلاقی شده بلکه این اخلاق بوده که دینی گردیده و زوال یافته است. واقعیت آن است که بزرگ‌ترین اختلاف میان روشنفکران دو طیف در این مورد، باور روشنفکران دینی به اخلاقی بودن مجموعه‌ی آموزه‌های اسلام است که همین باور نیز آنان را از التزام به رویکرد معهود باز می‌دارد. در مقابل، روشنفکران لائیک بخاطر عدم باور به اسلام و به‌طریق اولی عدم باور به اخلاقی بودن آموزه‌های آن، همیشه و به‌حق چنین رویکردی در برابر خشونت‌های دینی داشته‌اند. ولی چنان‌که گذشت متدینان روشنفکر عموماً از اتخاذ رویکرد اخلاقی و پرهیز از احتجاجات کلامی - دینی دوری جسته‌اند. توجه داشته باشیم که روشنفکران هر دو گروه با خشونت‌های دینی مخالف‌اند و باید فارغ از باور یک طیف به دین و عدم باور دیگری به آن، سنجید که کدام روش در برآورده ساختن هدف مشترک هر دو مطلوب خواهد بود. از همین رو گویا فارغ از درستی یا نادرستی باور روشنفکران دینی به اخلاقی بودن آموزه‌های دین، می‌توان از منظر توجه به آسیب‌های شاهدآوری دینی در قبال خشونت‌های دینی، تنها و تنها بر پایه‌ی اخلاق احتجاج کرد و التزام به این رویکرد که بازنمای عینی سلطه‌ی اخلاق بر دین است، اگر تحقق یابد (که گویا تابه‌حال آن باور دینی مانع این التزام عملی گردیده) می‌تواند نوعی وحدت استراتژیک را میان روشنفکران دو طیف شکل دهد.

۴. معنای لائیک و سکولار: تبیین نسبت دو مفهوم

تعبیر لائیک و سکولار در نوشته‌ها و گفته‌های متفکران ما اضطراب و ابهامی دارد که سبب شده بدون به‌دست دادن تعریف و معنای آنها، هر یک را به‌جای دیگری به‌کار ببرند. در این متن (منطبق با تعریف و نظر مصطفی ملکیان) لائیک به‌معنای کسی است که هیچ التزام و تعهدی نسبت به هیچ متن مقدس دینی و مذهبی ندارد. در واقع فرد لائیک به سبب آنکه به هیچ متن فوق‌چون و چرا باور ندارد، متدین نیست چرا که قوام دینداری به متن مقدس است. وجه تمایز متدین از غیرمتدین (اگرچه غیرمتدین معنوی باشد) در همین تعبد و تسلیم نسبت به متن مقدس نهفته است. اما سکولار به‌معنای کسی گرفته شده که از هر مبادی و مبانی که عزیمت کرده، به‌هرحال و در نهایت خواستار عدم مداخله‌ی دین در امور و شؤون انسانی است و چنین مداخله‌ای را مضر می‌داند. غالب روشنفکران لائیک، سکولار نیز هستند اما می‌توانند هم نباشند به این

معنی که خودِ روشنفکر (حتی اگر به خدایی معتقد باشد همچون خدا باورانِ طبیعی/دئیست‌ها) التزام به دین و متنِ مقدس ندارد اما باور دارد که نفعِ دخالتِ دین در سپهرِ روابطِ انسانی بیش از ضررِ آن است. اما روشنفکرانِ دینی گرچه مدعیِ تدین اند، وانگهی از جهتِ عقب‌نشینی نسبت به محتوایِ متنِ مقدس، در واقع غیرمتدین‌وار و همچون یک لائیکِ مشی می‌کنند، با این تفاوت که در نگرشِ خود به دین هرگز صراحت و صداقتِ روشنفکرانِ لائیک را ندارند. به تعبیری، سکولار بودن لزوماً راه به لائیسیتیه در مشی فردی می‌برد اما عکسِ این قضیه صادق نیست و هر لائیکی لزوماً سکولار نیست. از این جهت، بزرگ‌ترین مخمصه‌ی روشنفکریِ دینی در تناقض میانِ ادعایِ التزام به متنِ مقدس و همه‌نگام اعتقاد به عدمِ حقانیتِ حاکم شدنِ ارزش‌ها و احکامِ یک دینِ خاص به‌نحوِ قانونِ همگانی است. حال آنکه متنِ مقدسِ موردِ التزامِ روشنفکرِ دینی، در بسیاری فرازها، چنین استلزامی را در خود دارد. بنابراین روشنفکرِ دینی که سکولار باشد، پیش از هر چیز مرتکبِ خطایی هرمنوتیکی در تفسیر و برداشتِ خود از متنِ مقدس گردیده است. به این لحاظ تمامِ روشنفکرانِ دینی به این پارادوکس دچارند که هم می‌خواهند متنِ مقدسِ دین و مذهب را داشته باشند و هم سکولار باشند در حالی که آن متن، فرجه از آموزه‌هایِ ضدِ سکولار است. این مطلب واضح اما پراهمیت را نیز باید یادآوری کرد که محور و موضوعِ بحث در این نوشتار، روشنفکریِ لائیکِ سکولار است.

۵. اسلام؛ دینِ سکولار یا دینِ ضدِ سکولار:

در این فراز مناسب است به یک مبهم‌گوییِ معنایی و اغتشاشِ مفهومی در سخنانِ برخی روشنفکرانِ وطنی در بابِ ربط و نسبتِ اسلام و سکولاریزم اشاره‌ای هرچند کوتاه بشود. در سخنانِ طیفی از متفکرانِ ما (از روشنفکرِ دینی همچون محمد مجتهد شبستری گرفته تا روشنفکرِ لائیک همچون جواد طباطبایی) تاکیدِ فراوانی وجود دارد بر این که اسلام با مسیحیت از منظرِ ربط و نسبت با سکولاریزم تفاوتِ بنیادین دارد. مسیحیت روی به آسمان داشت و از دنیا بازماند اما اسلام روی به دنیا نیز دارد (چه بسا سخنِ مبهمِ اینان که در مسیحیت میانِ امرِ قدسی و امرِ غیرقدسی جدایی و گسست وجود داشت حال که در اسلام هر دو هماغوشِ یکدیگر حضور دارند، به همین مطلب اشاره داشته باشد) و بر این اساس، سخن گفتن از لزومِ سکولاریزم در موردِ اسلام بی‌معنا بوده چرا که اسلام خود دینی سکولار است. در موردِ این سخنان دو مطلب گفتنی است: اول آنکه سکولاریزمی که در بیانِ این متفکران آمده، مفهومی مبهم است که نه وضوح دارد نه تمایز. یعنی نه مشخص است که این سکولاریزم دقیقاً چه چیزی است و نه مرزِ آن با غیرِ سکولاریزم دانسته است. دوم آن که در اینجا یک رهنزنی مفهومی و بسیار مخاطره‌آمیز روی داده است.

این طیف از متفکران، سکولاریزم را به معنای دنیاگرایی یا رویکرد به دنیا گرفته‌اند و گویا از وفور احکام مربوط به دنیا در اسلام به این نتیجه دست یافته‌اند که اسلام دینی ست سکولار. اما درست به عکس، انبوه و تورم احکام اسلام (اسلام؛ این واپسین ثمره‌ی نگرش سامی به هستی و انسان) بزرگترین دلیل بر تقابل جوهره‌ی چنین دینی با سکولاریزم بوده و در این تقابل اسلام با شریعت سترگ‌اش به مراتب از نظیر خود، مسیحیت، پیش‌تر است. سکولاریزم به معنای دنیایی‌گرداندن دین است اما در مورد اسلام و احکام بی‌شمار آن در باب کوچکترین جزئیات زندگی بشر، به وضوح هر چه تمام‌تر می‌توان دینی‌گرداندن دنیا را سراغ گرفت و روشن است که میان این دو مفهوم، تفاوت بنیادین و تضاد جدایی‌ناپذیری وجود دارد. اسلام، دنیا را با قدرت هرچه تمام‌تر دینی می‌گرداند و سکولاریزم سر آن دارد تا دین را دنیایی سازد. اسلام، معرفت بشری را در منظومه‌ی دین محصور می‌سازد اما سکولاریزم بنا دارد تا دین را در پیشگاه فهم عرفی و عقل جمعی آدمیان و ادار به عقب‌نشینی سازد. اسلام هرگز دینی سکولار نبوده، درست به همان دلیل که دنیای انسانی را با انبوهی از احکام و بایست‌های دینی، در کام خود فرو برده است.^{۱۲}

۶. وجه بنیادین روشنفکری لائیک: برتری حقیقت بر مصلحت

روشنفکر کیست؟ آیا وظیفه‌ی گوهرین روشنفکر چیزی جز نقد بنیادین روحیات و باورهای حاکم بر مردمان جامعه‌ی خویش است؟ آیا چالش مطرح‌شده در باب میزان کارایی پروژه‌ی سکولاریزاسیون دین‌ناباورانه، خاستگاهی جز لزوم توجه به مصلحت در کنار حقیقت دارد؟

درباره‌ی چالش مذکور باید گفت که سکولاریزاسیون اساساً در جوامع غیردینی موضوعیت پیدا نمی‌کند و بنابراین همیشه لزوم جای‌گیرشدن ارزشهای سکولار در یک جامعه، با فرض دینی بودن چنین جامعه‌ای همراه است. حال باید پرسید که شیوه‌ی مواجهه‌ی روشنفکران لائیک با سکولاریزم اصیل‌تر است یا شیوه‌ی روشنفکران دینی؟

بی‌تردید رویکرد روشنفکران لائیک به دین و سکولاریزم که طبعاً همراه است با پرهیز از شاهدسازی دینی برای بنیانهای عصر جدید درست بر خلاف روشنفکران دینی، مزیت بزرگ خروج از چرخه‌ی بی‌حاصل احتجاجات دینی را در خود دارد. برخی روشنفکران دینی مدعی‌اند که برای بنیانهای عصر جدید اصالت فی‌نفسه قائل‌اند و آنها را خودبنیاد می‌دانند و این احتجاجات دینی صرفاً برای تأثیری است که بر ذهنیت متدینان دارد. اما این شاهدسازی‌ها به هر انگیزه‌ای که صورت گیرد، ثمره‌اش جز خودویرانگری و از دست

رفتنِ همان اصالتِ فی‌نفسه نیست، به این دلیل روشن که این شاهدسازی‌ها همیشه با شاهد های دینی که در مقابل، عالمانِ راست‌کیش عرضه می‌کنند و دست بر قضا با روح دین نیز سازگارتر است، معارضة پیدا می‌کند و به واسطه‌ی سستیِ دریافت‌های دینی غالبِ روشنفکرانِ دینی، ناگزیر شکست‌خورده عرضه را به تلقیِ راست‌کیشانه واگذار می‌نماید.

از این رو، بی‌گمان سکولاریزمِ روشنفکریِ لائیک اصیل‌تر و به همان میزان نیز محقق‌ساختن‌اش در جوامع دینی دشوارتر است. اما دشواریِ این رویکرد، نباید سببِ رویگردانی از آن و پناه‌بردن به سکولاریزمِ روشنفکرانِ دینی گردد. سکولاریزمِ اندیشه‌ی سکولار خودبنیاد و مستقل از دین/اندیشه‌ی دینی است و برای مشروعیت بخشیدن به جهان‌بینیِ سکولار هرگز نباید به ورطه‌ی توجیحاتِ دینی فرو غلتید^{۱۳}. تلاش برای تفسیرِ سکولار از دین، تا به حال دین را سکولار نساخته بلکه سکولاریزم را دینی گردانده است. به تعبیری در این رویکرد، به فرجام دین نیست که در چهارچوبِ سکولاریزم محدود می‌گردد بلکه سکولاریزم است که در چهارچوبِ دین محصور خواهد گردید.

وانگهی گویا چالشِ پیش‌رویِ روشنفکریِ لائیک، درست پیامدِ روشنفکری باشد. روشنفکر حق ندارد به بهانه‌ی مصلحت یا از دست رفتنِ آرامشِ مردمان، با دینِ جامعه‌ی خویش همراهی کند. نقدِ دین آن‌سان که روشنفکر لائیک به آن دست می‌یازد، اقتضایِ نفسِ روشنفکری است. روشنفکران پاره‌ی خودآگاهِ جامعه‌ی خویش نسبت به کاستی‌ها و رذیلت‌ها هستند. روشنفکر نیست که باید با جامعه همراه گردد، بلکه جامعه است که با تلاشِ روشنفکران به مرور باورهایِ نادرستِ خویش را زدوده و با روشنفکران همراه می‌گردد. چالشِ میزانِ کارایی به‌هیچ‌روی مجوزی برایِ عدول از رویکردِ اصیل و حقیقت‌مدارانه‌ی روشنفکریِ لائیک به دین نیست.

اگر امثال ولتر و اصحابِ دائرة المعارف، رهیافتِ انتقادیِ خود را نسبت به دینِ مسیح با دغدغه‌ی میزانِ تاثیر در جامعه‌ی مسیحیِ فرانسه یا آسیب دیدنِ احساساتِ متدینانه‌ی افرادِ آن تنظیم می‌نمودند، هرگز نشانی از عصرِ روشنگری (و به تبع آن، واکنشی چون نهضتِ رومانیزم) در تاریخ اروپا وجود نداشت. اگر بنا بود واهمه از میزانِ تاثیر/کارایی و یا همراهیِ جامعه با روشنفکران، در منظرِ آنان و دریافت‌هایِ نظری‌شان دگرگونی ایجاد کند، بی‌تردید هیچ‌گاه مسیحیت در باخترزمین چنین نقادی بی‌رحمانه‌ای را از سر نمی‌گذراند و صد البته جامعه‌ی غربی نیز هرگز از ثمراتِ عصرِ جدید، با همه‌ی فراز و فرودها و پدیدارهای

ناهمگون‌اش، بهره‌مند نمی‌شد. روشنفکران در انتظارِ دگرگونیِ جامعه نمی‌ماند بلکه با تلاشِ اندیشه‌ورزانه‌ی خویش، جامعه را به آستانه‌ی تحول می‌رسانند. نقادان و روشنگران بی‌رحم برای ناراستی‌های ذهن و روح جامعه، بیشترِ نجات‌بخش‌تری هستند تا مصلحانِ معنوی و ستایشگرانِ احساساتِ دینیِ جامعه. تاریخ همیشه به ولترها بیشترِ مدیون بوده است تا به مادرترزاها.

¹ آیه‌ی صد و ده از سوره‌ی یوسف: "حتى إذا استئیس الرسل و ظنوا أنهم قد کذبوا". درباره‌ی این آیه طبعاً میان مفسران اختلاف است و منشاء اصلی اختلاف هم آن است که اگر ضمیرِ او در "ظنوا" به پیامبران بازگردد، این یاس و ناامیدی از نصرتِ پروردگار با آنچه عصمتِ انبیاء نامیده اند تنافی می‌یابد. به‌عنوان نمونه مرحوم طبرسی ارجاعِ ضمیر به رسل و انتسابِ گمانِ دروغ بردن به وعده‌ی الهی را از سوی پیامبران، به سببِ شأنِ والای آنان جایز نمی‌داند. اما نکته‌ی مهم آن است که سیاقِ این آیه ناظر به ارجاعِ ضمیر به پیامبران است و به‌نظر می‌آید از آنجا که فاعلِ "استئیس" جز رسل نیست، فاعلِ "ظنوا" و مفعولِ "جاء هم" نیز خودِ رسل باشد. معنای آیه نیز بیشتر به یاری و نصرتِ الهی نسبت به پیامبران اشاره دارد تا نسبت به پیروان ایشان. (برای بحثِ مختصری در مورد این آیه از جمله می‌توانید رجوع کنید به تفاسیرِ مجمع البیانِ طبرسی جلد دوازدهم صفحه‌ی ۳۱۴، تفسیرِ شریفِ لاهیجی جلد دوم صفحه‌ی ۵۷۰ و نیز ترجمه‌ی المیزانِ محمد حسین طباطبایی جلد یازدهم صفحه‌ی ۳۵۸)

² در سراسر این متن، روشنفکریِ لائیک و روشنگریِ لائیک/روشن‌نگریِ لائیک مترادفِ یکدیگر به کار برده شده است. نگارنده اعتقاد دارد که "روشن‌نگریِ دینی" به‌مراتب تناقض‌آمیزتر از "روشنفکریِ دینی" است. در دلِ مفهومِ روشنگری می‌توان نقدِ رادیکالِ دین (اینجا: اسلام) را به‌عیان مشاهده نمود که البته علی‌الغرض هیچ روشنفکرِ دینی از آن رو که متدین است نمی‌تواند مدعی نقدِ دینی باشد که ادعای التزام و سرسپردگی نسبت به آن را دارد. اما متفکرانِ لائیک در قید و بندِ هر ایدئولوژی که باشند لاقلاً ادعای رهاشدگی از قید و بندهای یک دین و مذهبِ خاص را دارند و دقیقاً به همین دلیل نیز شایسته‌ی اطلاقِ عنوانِ روشنگر (نسبت به دین) بر خود گردیده اند.

³ در این فراز شایسته است به این نکته توجه گردد که صرفِ باور به تردیدِ پیامبر در وعده‌ی الهی به‌معنای فهمِ مدرن از دین نیست. در اینجا به‌خصوص باید به اصولِ هرمنوتیک و کمینه‌ی قواعدِ تفسیری همانند سیاقِ متن و قرینه‌های دال بر مقصودِ آن توجه شود. چه‌بسا ذکرِ این مطلب خالی از فایده نباشد که در میانِ قدما و پیشینیانِ شیعه نیز (همچون شیخ صدوق)، موردهایی همچون باور به امکانِ سهوِ نبی (البته تنها در محدوده‌ی حواسِ ظاهری و نه باور یا ایمان) وجود داشته است و چنین برداشتی از متنِ مقدس، لزوماً فهمی غیردینی نیست. به همین ترتیب

روشنفکر لائیک در تفسیر خود، به هیچ رو از به‌کار بستن هرمنوتیک شایسته‌ی دینی یا نگرش به دین از منظر تاریخی (اینجا: تاریخ دین)، عدول نکرده است. در بدترین حالت این اشکال متوجه روشنفکر لائیک نیست که چرا از فلان آیه وجود تردید در ایمان پیامبر را برداشت می‌کند و سپس آن را به‌عنوان کاستی بر پیامبر خرده می‌گیرد، بلکه این اشکال روی به متن مقدسی دارد که در پاره‌ای از آن، پیامبر را اسوه‌ی حسنه و الگوی مؤمنین معرفی کرده و نیز او را واجد بالاترین مراتب یقین و ایمان قلبی شناسانده اما در پاره‌ی دیگر، همین اسوه‌ی سستی‌ناپذیر را در غلته‌ی وادی شک و تردید نشان می‌دهد.

4 آیه‌ی هشتاد و نهم از سوره‌ی نحل: "و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء"

5 در باب رویکرد تقلیل‌گرا و ناموجه روشنفکران دینی نسبت به اسلام، می‌توان به این جملات از مراد فرهادپور در رابطه با همین تجربه در مسیحیت اشاره داشت: "به‌رغم کنار نهادن و حذف محتوای تاریخی ایمان مسیحی و محدود ساختن قلمرو اعتقادات مسیحی به حداقل ممکن برای پرهیز از هرگونه درگیری با «جهان‌بینی علمی»، الهیات لیبرال اساساً نوعی شبه علم بود که نه فقط بنیاد وحدت‌بخش فرهنگ زمان خود محسوب نمی‌شد، بلکه از مشارکت خلاق و انتقادی در این فرهنگ نیز بی‌بهره بود." (مقدمه‌ی مترجم بر کتاب پانن برگ: الهیات تاریخی، آلن گالووی، انتشارات صراط)

6 روشنفکر لائیک هیچ‌گونه التزام و دلبستگی به دین ندارد و به‌روشنی از گفتمان رقابت دینی بر سر تفسیر دین بیرون است. تاکید روشنفکری لائیک بر فهم دینی از دین نیز هیچ اختصاصی به نفس دین ندارد بلکه هر منظومه‌ی فکری - عملی را که در تاریخ بشری پدید آمده، باید در اتمسفر حاکم بر همان منظومه و تاریخ آن فهم کرد.

7 قید "تابه‌حال" آگاهانه افزوده شده جهت بیان این مطلب که آینده‌ی یک دین بیش از هر چیز در دست متدینان آن دین است و به‌هر روی پرونده‌ی آن را از پیش نمی‌توان تعیین نمود. آینده هنوز نیامده و قضاوت درباره‌ی آنچه دانسته و محقق نشده، شایسته نیست. مسلمانان معاصر می‌توانند آینده‌ای برای اسلام رقم بزنند متفاوت از آنچه تابه‌حال بوده و فرض چنین دگرگونی در آینده‌ی کارنامه‌ی یک دین امکان‌پذیر است. اما این نه به معنی مجوز برای از نو ساختن گذشته‌ی تاریخی یک دین است. تاکید عبدالکریم سروش بر لزوم بازگشت به دوران پیشاتردوکسی و نوشتن تاریخی جدید از اسلام، نمونه‌ی روشنی از دعوت به جعل حقیقت تاریخی، اراده‌ی دیگرگون جلوه‌دادن حیات تاریخی دین و حذف واقعیت راست کیشانه‌ی آن است. (رک: سنت روشنفکری دینی، مدرسه، شماره‌ی پنجم)

⁸ این سخن که دین از سیاست جدا ناپذیر است زیرا خواه‌ناخواه الهام بخش متدینان در عمل سیاسی و اجتماعی آنان است، اساساً به سکولاریزاسیون ارتباطی ندارد. زیرا اولاً چنین تأثیرات ناخودآگاهی غالباً منبعث از آموزه‌های اخلاقی یک دین است که علی‌القاعده نباید با مبانی اخلاق جهانی و عام در تضاد افتد و در صورت تعارض، تقدم با اخلاق جهانی است. زیرا نفس تعارض بازگویی این حقیقت است که اساساً در اینجا با یک سنت دینی روبرو هستیم که صرفاً بر حسب "اخلاق" بر خود نهاده است. و ثانیاً جهان‌بینی سکولار در این مقام منکر چنین تأثیر ناخودآگاهی نیست بلکه پایه‌گذاری سیاست اجتماع و اداره‌ی امور جمعی را بر شریعت و قوانین یک دین و مذهب خاص رد می‌کند.

⁹ مرجع دو سخن نخست به ترتیب صفحات یازده و چهارده از مقاله‌ی "ذات یک پندار" و مرجع سخن سوم، این سه فراز مرتبط به یکدیگر از مقاله‌ی "هرمنوتیک و اصلاح‌گری دینی" است: «... کتاب دیگری داریم که متنی است فرمان‌فرمایانه که به شقاوت راه می‌برد و خون راه می‌اندازد. معرفی آن به‌عنوان پیام شفقت دروغگویی است. اینجا دگرفهمی هرمنوتیکی جایی ندارد؛ موضوع مشخص است؛ نقش تاریخی اثر آشکار است؛ زبان خشونت روشن است و به هیچ تفسیری نیاز ندارد. (رک: صفحه‌ی چهار) ... تصور می‌شود که هرمنوتیک می‌آید و ادراک ما را تصحیح می‌کند. با این کار معرفت دینی دیگرگون‌شده‌ی شکل می‌گیرد که به ذات دین نزدیک است. از طریق این معرفت است که از متن‌هایی که تا دیروز از آنها خشونت استخراج می‌شد، دیگر فقط سپارش به رحمت و شفقت برداشت می‌شود. پس هرمنوتیک نوعی کشف‌الاسرار است و کشف‌افیت اصلی آن در این است که سازگاری دین با بایستگی‌های عصر جدید را پدیدار می‌سازد. این انتظاری است نابجا از هرمنوتیک. می‌توان چنین برنامه‌ای را پیش برد اما هیچ دلیلی ندارد که بر آن هرمنوتیک نام نهیم. موضوع هرمنوتیک اساساً سنت فرهیختگی است. (رک: صفحه‌ی نه) ... آنچه که ما به‌عنوان هرمنوتیک مدرن می‌شناسیم شگردهای کاری خود را در جریان بازخوانی سنت‌های عالی ادبی و فلسفی پرورده است. بر این اساس رواست اگر فهمیدن چیزی، چیزی دیگری را فهمیدن شود. تبدیل چیزی به چیزی دیگر در اینجا جهان مشترک تاریخی انسانی را به‌هم‌نمی‌زند، دروغی تازه را بدان تزریق نمی‌کند و بر ضخامت دیوار سکوتی نمی‌افزاید که باعث می‌شود ما صدای قربانیان خشونت را نشنویم. هدف گفتگویی است با گذشتگان و آیندگان برای فهم بهتر موقعیت‌های وجودی انسانی. نه قرار است به سلطه‌گری گذشته حقانیت داده شود، نه برای سلطه‌گری تازه‌ی حقانیت ایجاد شود. پس هر چیزی را نمی‌توان هرمنوتیکی کرد. مثلاً اگر در متنی آمده است 'بکشید!' و ما می‌دانیم به این فرمان عمل شده و به دنبال آن کسانی کشته شده‌اند، حق نداریم آن را هرمنوتیکی کنیم و معنای دیگری در آن بگنجانیم. اینجا دیگر روا نیست که از چیزی تفسیر کُنایانه چیزی دیگر بسازیم. (رک: صفحه‌ی چهارده)»

¹⁰ به دلیل اهمیت غیرقابل انکار جایگاه مصطفی ملکیان در این بین، بهتر آن است که اشاره‌ای هرچند کوتاه به موضع او گردد.

ملکیان در این عرصه به واقع سه چهره دارد:

۱. ملکیان در مقام نواندیش دینی سکولار

۲. ملکیان در مقام روشنفکر دینی سکولار

۳. ملکیان در مقام روشنفکر لائیک سکولار

گویا این سه چهره (اگر نشانه‌ای بر اسکیزوفرنی فرهنگی نباشد) به نحوی پنهانی خبر از سه وظیفه‌ای می‌دهد که او بر دوش خویش احساس می‌کند و بنا به موقعیت‌های مختلف و نیازی که می‌بیند به هر کدام از این سه می‌پردازد. ملکیان به راستی معتقد است که اصلاحات روشمند و همراه با ضابطه - "روشمند بودن" به مثابه‌ی حد فاصل نواندیشی دینی از روشنفکری دینی - در اسلام به نفع جامعه است و با حقیقت‌طلبی نیز منافاتی نخواهد یافت. برای نمونه‌ای از این دست تلاش‌های نواندیشانه می‌توان به جهد او در پر و بال دادن به "فلسفه‌ی فقه" اشاره کرد. (رک: راهی به رهایی - فلسفه‌ی فقه - صفحه‌ی ۴۴۷)

از نمونه‌ی سخنانی که ملکیان را علی‌رغم تمایل خودش و بدون هیچ تعارفی در زمره‌ی روشنفکران دینی قرار می‌دهد می‌توان به این سخن او اشاره نمود:

"... قرآن خودی و غیر خودی را رد کرده است چرا که درباره‌ی حب و بغض می‌گوید وقتی با گروهی دشمن‌اید دشمنی باعث نشود درباره‌ی آنها عدالت و انصاف را فراموش کنید." (رک: بیست عامل عقب ماندگی ایرانیان - اعتماد ملی - شماره‌ی ۱۰۷ - ۲۵ خرداد ۸۵)

در اینجا البته ملکیان را باید به پرسش گرفت که چگونه می‌تواند میان چهره‌ی دوم و سوم خود جمع کند. می‌توان پرسید که اگر قرآن به واقع دوگانه‌ی خودی/غیر خودی را رد نموده است و علی‌الغرض به متنی منطبق با حقوق بشری و انسانی تبدیل گردیده، اساساً با وجود چنین قرآن مدرنی دیگر چه نیازی به "پروژه‌ی معنویت" خواهد بود.

علاوه بر این، از منظری کل‌نگرانه (holistic) و بدون توسل جستن به نظریه‌های دوآلیستی همچون ذاتی/عرضی یا گوهر/صدف، چنین رویکردی به متن مقدس همراه است با نادیده گرفتن دوگانه‌های چالش‌برانگیزی چون مؤمن/کافر و زن/مرد که در سراسر قرآن می‌توان نمونه‌های ناعادلانه و غیرمنصفانه‌ی آن را سراغ گرفت.

این گونه به نظر می‌آید که ملکیان در چهره‌ی روشنفکری دینی‌اش، علی‌رغم مبنای خود مبنی بر ترجیح داشتن حقیقت بر مصلحت (رک: راهی به رهایی - صفحه‌ی نهم - تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری) اولی را فدای دومی می‌کند و می‌توان او را به خاطر چنین تعارضی به پرسش گرفت.

و بالاخره از نمونه‌ی سخنان ملکیان در مقام یک روشنفکر لائیک می‌توان به نحو عام به "پروژه‌ی معنویت" در مقام بدیل و آلترناتیو دین خصوصاً در معنای سامی/ابراهیمی اشاره کرد و به نحو خاص به این جملات از کتاب "سنت

و سکولاریزم " توجه نمود: «... بشر از دین انتظار داشته که عللِ مادرِ این دردها و رنج‌ها را معرفی کند و راهِ درمانِ آنها را نیز نشان دهد. دین تا مدتِ مدیدی پتانسیلِ این کار را داشته است. نمی‌خواهم بگویم که دین برای همه‌ی متدینان در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها و اوضاع و احوال این کار را انجام می‌داده؛ ولی البته اگر کسانی می‌خواستند، دین این کار را می‌کرد. به همین دلیل گفتم دین پتانسیلِ این کار را داشت... اما چرا دین توانِ چنین پاسخگویی را داشت؟ پاسخ این است که دینِ تاریخی، مابعدالطبیعی‌ای را عرضه می‌کرد که پذیرشِ آن برای انسانِ آن زمان معقول بود. اما آن متافیزیک، آهسته آهسته زیرِ سؤال رفت. از لحاظِ عقلی و استدلالی بخشهایی از متافیزیکِ سنگین و گرانی که دین دارد، امروز دیگر قابلِ پذیرش نیست. همین است که موجب می‌شود دین [به متنِ نوار رجوع کنید تا ببینید در غالبِ مواردی که ملکیان از "دین" سخن گفته، ویراستار "فهم سنتی از دین" را جایگزین کرده است!] دیگر نتواند شناختی از آن دردها و رنج‌هایِ زیرین به ما بدهد و راهِ علاج و رفعِ آنها را برای ما مشخص کند. این اولین دلیل است برای طرحِ بحثِ معنویت و اینکه چرا ما مجبوریم امروز چیزِ دیگری غیر از دین را ارائه دهیم... اگر معنویتِ مصداقی دارد، مصداق‌اش غیر از متونِ مقدسِ دینی و مذهبی است. به تعبیرِ دیگر، فرق است بین انسانِ معنوی و انسانی که متنِ مقدسِ یک دین و مذهب را در دست پذیرفته است. لذا، به این معنا باید بگویم معنویتِ بدیلِ دین است.» (رک: سنت و سکولاریزم، انتشاراتِ صراط، صفحات ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۵۵ و ۳۵۶) همچنین از مجموعه‌ی بحث‌هایِ ملکیان در این جا و نیز دیگر مقالات‌اش، چنین برمی‌آید که او برایِ وحی حجیتِ معرفت‌شناختی قائل نبوده، وحی را به‌مثابه‌ی یک منبعِ معرفتی نپذیرفته و در نتیجه آن را معرفت‌آور نمی‌داند. در این زمینه می‌توان به این سخنان توجه نمود: «... آیا می‌شود گفت وحی هم یکی از منابعِ معرفت است؟ یعنی همان‌طور که حس واقع را به ما نشان می‌دهد، عقل واقع را به ما نشان می‌دهد، شهود بخشی از واقعیت‌ها را به ما نشان می‌دهد، آیا وحی هم بخشی از واقعیت‌ها را به ما نشان می‌دهد؟... فهمِ عرفی ما به منابعِ بشری کسبِ معرفت تسلیم شده است، ولی به منبعِ وحی تسلیم نشده است. نشانه‌ی این تسلیم‌نشدن هم دو چیز است. یکی به این جهت که فراوان‌اند انسانهایی که حجیتِ معرفت‌شناختیِ وحی را نپذیرفته‌اند. دیگر اینکه گاه در این منبع چیزهایی نقیض پیدا می‌شود و دیگر منطقاً هم نمی‌شود پذیرفت که حجیتِ معرفت‌شناختی داشته باشد. منابعِ دینی چیزهایِ نقیض می‌گویند و خوداصلاح‌گری هم ندارند. البته حس هم گاهی چیزهایِ نقیض می‌گوید ولی، به گفته‌ی معرفت‌شناسان، خوداصلاح‌گری دارد.» (رک: همان، صفحه‌ی ۳۵۷)

¹¹ «تا امروز، دین‌ورزی و ایمان‌ورزی تاریخِ بلندی داشته است. به‌نظرِ شما نتیجه‌ی این آزمونِ تاریخی چه بوده است؟ به‌نظرِ من در آزمون‌هایِ انفسی (سوبژکتیو) موفق بوده، اما در آزمون‌هایِ آفاقی (ابژکتیو) ناموفق بوده است. به این معنا که هر جا مؤمنان خواسته‌اند یک واقعیتِ آفاقی و عینی را مؤیدِ دین بگیرند، واقعیتِ آفاقی دیگری پیدا شده که ناقضِ دین بوده است. اگر نظمِ عالم را دلیلی بر این امر بدانید که ناظمی وجود دارد، در این صورت باید تشویشها و آشفتگیها را یا دلیلی بر این بگیرید که در عالم، مشوّشی وجود دارد یا دلیلی بر این بگیرید که ناظمی

وجود ندارد. از این حیث به نظر می‌رسد اگر شما در عالم آفاق به دنبال قرینه‌ی (evidence) مؤید اعتقادات دینی بگردید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق به دنبال قراین مبطل اعتقادات دینی می‌گردند. و از قضا در عالم آفاق هر دو گونه قرینه را می‌توان یافت. اما از حیث انفسی، به نظر من ایمان دینی آزمایش بسیار موفقی داشته است. یعنی دین به وعده‌های اش وفا کرده و اساساً عمده‌ترین دلیل ماندگاری دین همین بوده است. دین به کسانی شادی و آرامش داده؛ کسانی را از احساس تنهایی کشته رها کرده؛ و به زندگی کسانی معنا بخشیده است. دین توانسته بی‌عدالتی موجود در جهان را قابل تحمل تر کند. به این لحاظ می‌توان گفت آزمون تاریخی دین موفق بوده است.» (رک: کیان - شماره‌ی پنجاه و دو - صفحه‌ی ۳۵ - دویزدن در پی آواز حقیقت: ایمان دینی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان)

¹² گرچه هم‌سنگر شدنِ روشنفکری دینی و لائیک بر اهدافی چون دموکراسی و سکولاریزم، رسماً هیچ‌گاه محقق نخواهد شد اما در مقام عمل گریز و گزیری از آن نخواهد بود. و از عجایب و طنزهای روشنفکری ما یکی هم این‌که روشنفکران دینی گاه در سکولار بودن گوی سبقت را از رقیبان لائیک خویش نیز می‌ربایند و از آن عجیب‌تر این‌که هم‌هنگام ادعای مسلمانی و التزام به اسلام را نیز در مقابله با حریفان لائیک خود یدک می‌کشند.

¹³ به‌عنوان نمونه، پلورالیزم دینی از ارزش‌های عصر جدید است. عبدالکریم سروش برای این ارزش مدرن، به آیه‌ی قرآن استناد می‌کند که مصداق بارزی از خطای هرمنوتیکی است. (رک: صراط‌های مستقیم، انتشارات صراط، صفحه‌ی ۲۷) شگفت‌انگیز آن‌که خود او بزرگترین خدمت روشنفکران دینی را ناصواب دانستن استخراج اندیشه‌های مدرن از متون دینی می‌داند! اما گویا این خدمت بزرگ از آن روشنفکران لائیک باشد و هنوز قرون وسطای روشنفکران دینی به پایان نرسیده و از خواب سازگارسازی ارزشهای مدرن با متون دینی بیدار نشده باشند. (رک: سنت روشنفکری دینی، مدرسه، شماره‌ی پنجم)