



Sirius

Canis Major



سردبیر: زهیر باقری نوع پرست | همکاران این شماره: ناهید خاصی، محمد قادری، امیر حسین زاهدی، محمدامین موسوی نژاد، سارا هامون، شهناز طریقتی، رضا درمنی، الهام سیدعلی، ترلان محمدی، عسل کشاورز | طرح روی جلد: فرزانه شیعتی | نقاشی مجله: فاطمه نیازی

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com | website: www.salekenisti.com

- سخن سردبیر / زهیر باقری نوع پرست ۴
- چالش‌های حضور دین در سیاست / رابرت بی. تلیس. برگردان: ناهید خاصی ۱۱
- عبادت خداوند! چرا؟ / استیون کان. برگردان: سارا هامون ۱۷
- مدل‌سازی عقلانی تصمیمات دینی در اقتصاد دین / محمد قادری ۲۲
- چرا من درباره ادعاهای دینی شکاکم؟ / پل کورتز. برگردان: عسل کشاورز ۲۸
- فلسفه‌ی دین هیوم / نیکولاس کاپالدی. برگردان: امیر حسین زاهدی ۳۵
- هیوم در باب معجزات / مایکل لیسوینگ. برگردان: محمدامین موسوی نژاد ۴۱
- فرگشت و باور مذهبی با نگاهی به کتاب «دین و علم» اثر ایان باربور / شهناز طریقتی ۴۶
- معرفی کتاب «چرا مسیحی نیستم؟» نوشته‌ی برتراند راسل / الهام سیدعلی ۵۰
- بابائوئل به شهر می‌آید: باور مذهبی و ادعاهای هستی‌شناسانه / تیموتی پیت-پین. برگردان: ناهید خاصی ۵۵
- درآمدی بر چالش خداوند شرور / استفان لو. برگردان: سارا هامون ۵۹
- نقد نیچه به مسیح، ایستاده بر گردهای بودا: نگاهی به کتاب «نیچه و فلسفه‌ی بودیستی» / رضا درمنی ۶۳
- تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر: ناسازگاری بنیادین علم و دین / جیمز لت. برگردان: ترلان محمدی ۶۶

سخن سردبیر

زهیر باقری نوع پرست

اندیشیدن تنها درون چارچوبی ممکن است. چنین چارچوبی، معیاری برای تعیین درست و غلط فراهم می‌کند. همه‌ی ما چنین چارچوبی داریم، هرچند از مشخصات آن به صورت صریح آگاه نباشیم. خود چارچوبی که در آن می‌اندیشیم نیز قابل بازبینی و بررسی است. برخی چارچوب‌ها از انسجام بیشتری برخوردارند و برخی مملو از باورهای نادرست‌اند. طرح پرسش در مورد روش اندیشیدن و معیار تعیین درست از نادرست و روشهای حل اختلاف نظر که همگی از اجزای چارچوبهای ما هستند خود می‌توانند و باید محل پرسش و اندیشه باشند.

شده و پیشرفت کرده است، ورود آن به جامعه‌ی ما، همچون عنصری جدید و خارجی می‌نماید. در نتیجه، هر سه‌ی این مفاهیم را می‌توان تلاشی برای خلق چارچوبهایی برشمرد که از طریق آنها پدیده‌های مطلوب دیگر فرهنگها با اسلام همخوانی پیدا کند یا حدود مشروع آن پدیده‌ها توسط دین اسلام تعیین شود. مخالفان این چارچوبها، اغلب به عدم انسجام ترکیب‌هایی مانند روشنفکری دینی، مردم‌سالاری دینی و علم دینی اشاره می‌کنند. در چنین بحثی باید نخست تعریف خود از روشنفکری، مردم‌سالاری و علم را مشخص کنیم و سپس با تعریف دین مشخص کنیم کدام یک از این ترکیبها منسجم و کدام یک ناهمخوان است. در ارائه‌ی تعریف خود از این پدیده‌ها دقت به تاریخ، سنت و فرهنگهای متفاوت حائز اهمیت است بخصوص از آن جهت که تعریفهای متعددی از روشنفکری، مردم‌سالاری و علم و دین وجود دارد و ممکن است برخی مدعی باشند یکی از تعریفهای روشنفکری با یکی از تعریفهای دین همخوان است ولی دیگر تعریفهای روشنفکری با دیگر تعریفهای دین ناهمخوان است.

به نظر می‌رسد در ایران، در حال حاضر، «چارچوب اندیشه» دچار بحران است. برخی بر این باورند این چارچوب باید از دین اسلام اخذ شود، برخی به دنبال اخذ این چارچوب از فرهنگی دیگرند، برخی بر سره بودن چارچوب و برخی بر ترکیبی بودن آن تاکید می‌کنند. آیا «خاستگاه» معیار معتبری برای بررسی و ارزیابی چارچوب است؟ آیا در صورتی که اجزای مختلف چارچوب خود را از بسترهای متفاوت اخذ کنیم به شکلی که به عدم انسجام ختم نشود، چارچوبی قابل دفاع وضع کرده‌ایم؟ این پرسش‌ها در فضای فکری جامعه‌ی ما گاه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. از میان چارچوب‌هایی که در دوران معاصر در ایران طرح شده‌اند می‌توان به «روشنفکری دینی»، «مردم‌سالاری دینی» و «علم دینی» اشاره کرد.^۱ بخشی از این سه چارچوب، عنصری است که در فرهنگ ما حضور پررنگی دارد. این عنصر «دین» است. بخش دیگر این سه چارچوب، عناصری‌اند که از فرهنگهای دیگر وارد فرهنگ ما شده‌اند و یا اگر هم سنت ما در گذشته گونه‌ای از آن را داشته (به طور خاص مورد علم) اکنون که آن پدیده در دیگر نقاط جهان دگرگون

می‌داند و در واقع از نظر او این دین اسلام است که مانع از فراگیر شدن چنین چارچوب‌هایی است و حذف دین اسلام یا محدود کردن و اصلاح آن از جمله راهکارهایی است که آخوندزاده را می‌توان به آنها متعهد دانست. چنین موضعی میان دیگر روشنفکران ایرانی، با تفاوت‌هایی، موضعی فراگیر بوده است. در حالی که برخی خواستار از میان بردن دین بودند، برخی به دنبال اصلاح دین و برخی به دنبال آوردن دینی جدید بودند. احمد کسروی در اثر خود «در پیرامون اسلام»، دین اسلام را دینی می‌داند که زمانی کارآیی داشته ولی حال دیگر کارآیی ندارد و مردود بودن مبانی فکری و باورهای آن به واسطه پیشرفت‌های بشری مشخص شده است و «روشنفکری دینی» یا اصلاح دین چنان که مدنظر جمال الدین اسدآبادی بوده را مردود برمی‌شمارد و بر بنیان نهادن دینی جدید تاکید می‌کند. در ادامه اشاره‌ی کوتاهی به نگرش آخوندزاده به دین می‌کنم و سپس به رویکرد روشنفکر معاصر، آرامش دوستدار، به ربط و رابطه‌ی علم، دین و فلسفه می‌پردازم.

✦ آخوندزاده و مکتوبات کمال‌الدوله

میرزا فتحعلی آخوندزاده در «مکتوبات کمال‌الدوله»، دین اسلام را عامل عقب‌ماندگی جامعه ایران برمی‌شمارد. یکی از مشکلات اسلام که عامل عقب‌ماندگی ایرانیان شد، از نظر آخوندزاده، فقه و افسانه‌هایی است که تاریخ در نظر گرفته می‌شود و بخش بزرگی از ادبیات فارسی را هم به خود اختصاص داده و باعث شده افراد به امور بی‌حاصل و بی‌هوده مشغول شوند و از پرداختن به مسائل مهم‌تر باز بمانند. نقد او علاوه بر این وجه، متوجه ادبیات رایج در ایران هم هست که به طور عمده شامل شریعت و افسانه می‌شود و نه آثار فاخر ادبی؛ «طهارت را فلان طور باید گرفت و نماز را فلان وضع باید گذارد و فطره و زکوه و

نگرشی رایج به دین، این پدیده را با ایمان و تسلیم تداعی می‌کند و ربط و رابطه‌ی آن با پرسش و تفکر را منتفی می‌داند. در نتیجه‌ی این نگرش، از آنجا که این چارچوبها با پسوند «دینی» محدود می‌شوند، امکان بازبینی و پرسش از بخش‌های دینی این چارچوبها منتفی می‌شود. در مفهوم «مردم‌سالاری دینی» آنچه مردم می‌توانند برگزینند پیشتر با دین محدود شده است. به دیگر عبارت مردم نمی‌توانند با رای اکثریت آنچه از نظر دین حرام است را برگزینند. در مفهوم «روشنفکری دینی» روشنفکر تنها با اتکا بر عقل خود به بررسی و نقادی نمی‌پردازد بلکه عقل پیشتر با دین محدود شده است. در مفهوم «روشنفکری دینی»، روشنفکر نمی‌تواند با عقل خود کلیت دین را زیرسوال ببرد و به چالش بکشد. در مفهوم «علم دینی» نیز دانشمند یکی از اجزای علم‌ورزی (پیشفرض‌ها، روش یا نظریه‌ها) یا کلیت علم را پیشتر در چارچوبی دینی تعریف کرده است. در صورتی که عنصر دینی در هر یک از این سه چارچوب مانع از بازبینی و بررسی آن چارچوب شود، آن چارچوب را از پویایی منع کرده‌ایم و در صورتی که عنصر دینی موجود در هر یک از این سه چارچوب غلط و نادرست باشد، با ممانعت از بازبینی و بررسی آن، مانع از تصحیح چارچوب فکری شده‌ایم.^۲

نگرشی رایج به دین، این پدیده را با ایمان و تسلیم تداعی می‌کند و ربط و رابطه‌ی آن با پرسش و تفکر را منتفی می‌داند. در نتیجه‌ی این نگرش، از آنجا که این چارچوبها با پسوند «دینی» محدود می‌شوند، امکان بازبینی و پرسش از بخش‌های دینی این چارچوبها منتفی می‌شود.

نگرش متداول روشنفکران غیردینی ایرانی به دین، آن را در تعارض با پدیده‌هایی مانند روشنفکری، علم و مردم‌سالاری می‌بیند. آخوندزاده - از پیشگامان روشنفکری ایران - چارچوب روشنفکری، مردم‌سالاری و علم را با دین اسلام ناهمخوان

خمس را به فلان نهج باید داد و هنگام قضای حاجت رو به قبله نباید نشست و سنگینی بدن خود را بر پای چپ باید انداخت و اسم این گونه هذیان‌ات را احکام شرعیه نهاده‌اند و یا شامل است بر نقل پاره‌ای افسانه‌های بی‌اصل که اسم آن‌ها را معجزات گذاشته‌اند» (ص ۳۷). آخوندزاده باور به غیبت و نایبان امام زمان را هم مردود برمی‌شمارد و می‌گوید برای غیبت اثبات عقلی وجود ندارد و «اعتقاد شما در این باب مبنی بر روایت چند نفر عیار ابله‌فریب است» (ص ۹۳) و سپس با زیر سوال بردن آنها می‌گوید «من نمی‌فهمم که معجزات یا کرامات این سفرا چرا فقط از باب خمس و هدیه و نذر بروز می‌کرد» (ص ۹۶).

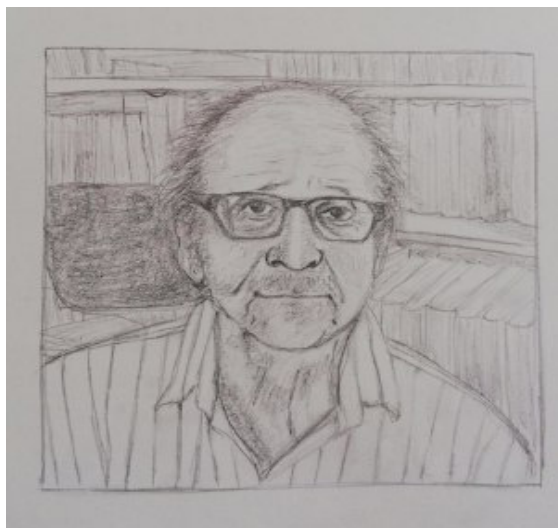
از جمله مهم‌ترین ایرادات جامعه‌ی ایران آن زمان از نظر آخوندزاده سیستم قضایی غیرمردن است که در آن شیوه مجازات بیش از هر چیز مورد نقد اوست: «رسم سیاست که در میان طوایف وحشی و بربر معمول است، الان در ایران مشاهده می‌شود؛ می‌بینی آدم دو نیمه شده از دروازه‌های شهر آویزان گشته است، می‌شنوی که امروز پنج دست مقطوع گشته، پنج چشم کنده شده، پنج گوش و دماغ بریده شده است» (ص ۵۸). به عبارت دیگر، قوانین جزایی اسلامی مانند قصاص هم از نظر آخوندزاده قوانین متعلق به طوایف وحشی و بربر است که باید برچیده شوند.

علاوه بر برشمردن دلایل تاریخی و اجتماعی علیه دین، آخوندزاده به طرح برهان‌های فلسفی هم می‌پردازد. او سعی دارد نشان دهد که باورهای دینی مانند باور به بهشت و جهنم از نظر عقلانی هم قابل دفاع نیستند. با برشمردن احتمال قدیم یا حادث بودن هستی می‌گوید «معجزات و سحر و جادو و رمل و جفر و

کیمیا و ملائکه و اجنه و شیاطین و دیو و پری و امثال این وجودهای موهومی که برخلاف قانون متخیل می‌شوند از ممکنات نیستند» (ص ۱۰۴) و بر قانونمند بودن هستی تأکید می‌کند و به علم به عنوان راهی برای پی بردن به این قوانین اشاره می‌کند و می‌گوید حتی اگر هستی خالقی منفک از هستی داشته باشد، هستی قانونمند است و آن خالق پیرو فایده و غرض نیست و دینداران را از تحمیل تخیل خود بر هستی قانونمند منع می‌کند: «اگر در واقع ذات موجد غیر از ذات موجود است و اگر در واقع این عقیده صحیح است، باز تو حق نداری که آن موجد را به خود تابع کرده، هر چه بفرمایی، او فرمان بردار باشد. مثلاً خواهش کنی که او قمر را شق کند، شق بکند و خواهش بکنی که بلاقانون مرده را زنده سازد، زنده سازد» (ص ۱۰۹).

آخوندزاده جهل و نادانی ناشی از فرهنگ دینی را زمینه‌ساز شکل‌گیری استبداد سیاسی می‌داند و راه حل رهایی از این استبداد، از نظر او، آگاهی علمی و رهایی از نگرش مذهبی است: «برای خود فکر می‌کردی و خود را از قیود عقاید پوچ و از ظلم دیسپوت نجات می‌دادی. چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود، مگر با علم و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقرو، پروقر صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید؛ چه فایده مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است.» (ص ۵۶). از میان بردن دین اسلام یا محدود کردن ابعاد بسیاری از آن در زندگی مردمان نیمی از برنامه آخوندزاده برای بهبود اوضاع ایران و بازگشت شکوه به آن است. نیمه‌ی دیگر ماجرا اصلاحات سیاسی و تربیت ملت و بنا کردن مجلس و قانون و دیگر اصول «پیشرفت» است.

آرامش دوستدار و مسئله‌ی چارچوب ترکیبی



بررسی ربط و رابطه‌ی دین و به طور خاص دین اسلام با علم، فلسفه و سیاست برای بررسی معناداری و انسجام چارچوبهایی نظیر روشنفکری دینی، علم دینی و مردم‌سالاری و تعیین نقش دین در ساحت‌های متفاوت بشری از جمله بررسی‌های ضروری است. از جمله اندیشمندان متاخر ایرانی که به بررسی رابطه‌ی میان این ترکیب‌ها پرداخته آرامش دوستدار است. دوستدار در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» با بررسی تلاش‌های تاریخی فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا نشان می‌دهد که ترکیب «فلسفه‌ی اسلامی» ترکیبی نامنسجم و غیرقابل دفاع است و به دیگر عبارت حاصل آن ترکیب نه فلسفه است و نه حتی اسلامی است. در دیگر اثر خود، «ملاحظات فلسفی در علم دین و تفکر» دوستدار به بررسی قلمروی دین، علم و فلسفه می‌پردازد و سعی دارد ناهمپوشانی این سه عرصه را نشان دهد. بدین منظور دوستدار می‌بایست تصورات متفاوت از فلسفه، علم و دین را بررسی کند و در نهایت نشان دهد چرا «ناهمپوشانی» توصیفی صحیح از رابطه‌ی این سه پدیده است. در این اثر، آرامش دوستدار، یکی از تعریف‌های موجود از فلسفه را به عنوان تعریف فلسفه برمی‌گزیند؛ بدون بررسی نقدهایی که به آن می‌شود یا نقد دیگر رویکردها به چیستی فلسفه. در بررسی چیستی فلسفه، برخی از

فلاسفه به عدم انقطاع میان فلسفه و علم باور دارند (به عنوان مثال کواپن) و برخی فلسفه را علم برمی‌شمارند (مانند ویلیامسون) و برخی پرسش‌های فلسفی یا دستکم برخی از پرسش‌های فلسفی را بی‌معنا یا بی‌فایده برمی‌شمارند. برخی قلمروی فلسفه را محدود به بررسی مفاهیم برمی‌شمارند (مانند ویتگنشتاین) و برخی نظریه‌پردازی را بخشی از فلسفه می‌دانند (مانند ویلیامسون). فیلسوفان خداناباور و ندانم‌انگار که با استدلال‌های عقلانی وجود خداوند و درستی دین را زیرسوال می‌برند بر این باورند که برخی پرسش‌های دینی در فلسفه قابل طرح و بررسی عقلانی‌اند چنان که فیلسوفان خداناباور بر این باورند که برخی پرسش‌های دینی در فلسفه قابل طرح‌اند و می‌توان از آنها دفاع عقلانی کرد. بررسی دیگر رویکردها و لو به صورت اجمالی یا نشان دادن برتری این رویکرد به فلسفه نسبت به دیگر رویکردها می‌تواند رویکرد دوستدار را غنا ببخشد. اگر بخواهیم نشان دهیم فلسفه به طور کلی، و نه مثلاً فقط مورد تاریخی فیلسوفان مسلمان در سده‌های گذشته، با دین ناهمپوشان یا ناهمخوان است، و همچنین رابطه‌ی آن را با علم مشخص کنیم، باید نشان دهیم چه تصور و مفهومی از فلسفه با چه تصور و مفهومی از دین ناهمخوان و ناهمپوشان است. به همین ترتیب تعریف‌های مشخص و متفاوت از علم و دین می‌بایست در کنار یکدیگر قرار گیرند.

دوستدار در بررسی تصورات مشخص خود از دین، علم و فلسفه، گاهی مدعاهایی مطرح می‌کند که نیاز به بیان دقیق‌تری دارند. دوستدار مدعی است علم، برخلاف دین، جهان را از پس می‌شناسد. ولی علم خود وابسته به شناختی «از پیش» از جهان است و بدون چنین شناختی علم میسر نمی‌شود. یکی از این شناخت‌های از پیش علم این است که جهان دارای نظم قابل کشف است یا طبیعت یکپارچه و منظم است. این نگرش «از پیش» به طبیعت در میان مسیحیان به عنوان نگرشی دینی وجود داشت و در شکل گرفتن علم مدرن نقش مهمی بازی کرد. اگر به وجود جهانی قانونمند که مخلوق خالقی خردمند است باور داشته باشیم و عقل خود را توانمند

به کشف این قوانین بدانیم آنگاه به دنبال چنین نظم و قوانینی در طبیعت خواهیم گشت. این دقیقاً همان باور مذهبی‌ای است که در شکل‌گیری علم مدرن در اروپا نقش داشت. از چنین سخنی چنین بر نمی‌آید که این نگرش دینی برای علم‌ورزی ضروری است ولی دو نکته قابل تامل دارد. اول اینکه علم‌ورزی با نگرشی «از پیش» و دینی ممکن است (یا دستکم زمانی ممکن بوده است) و دوم اینکه اگر بخواهیم خدای خالق هستی را کنار بگذاریم به نگرش «از پیش» دیگری نیاز داریم تا علم‌ورزی ممکن باشد، ممکن است این نگرش دینی نباشد، صرفاً فلسفی باشد یا بر مبنای «عقل سلیم» باشد یا هر چیز دیگری، ولی تصور اینکه با حذف خدا می‌توان از هرگونه شناخت «از پیشی» برای علم بی‌نیاز شد قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. نگرش‌هایی نظیر ماده‌گرایی، فیزیکالیسم، و طبیعت‌گرایی از جمله نگرش‌های فلسفی‌اند که به عنوان نگرش‌های «از پیش»

دوستدار در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» با بررسی تلاش‌های تاریخی فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا نشان می‌دهد که ترکیب «فلسفه‌ی اسلامی» ترکیبی نامنسجم و غیرقابل دفاع است و به دیگر عبارت حاصل آن ترکیب نه فلسفه است و نه حتی اسلامی است. در دیگر اثر خود، «ملاحظات فلسفی در علم، دین و تفکر» دوستدار به بررسی قلمروی دین، علم و فلسفه می‌پردازد و سعی دارد ناهمپوشانی این سه عرصه را نشان دهد.

در نگرش علمی مطرح می‌شوند. اگر هم مزیتی برای تبیین تفاوت علم و دین با تقسیم‌بندی نگرش دینی و علمی به «از پیش» و «از پس» وجود داشته باشد، در این اثر دوستدار زمینه‌ی لازم برای مشخص کردن این تفاوت ایجاد نشده است. گذشته از این، برای علم‌ورزی موفقیت‌آمیز باید در مورد خود نیز مدعی چنین شناخت از پیشی باشیم. چرا عقل ما قابل اتکاست؟ چرا قوه ادراک و فاهمه ما توان فهم نوعی نظم ریاضیاتی در جهان را دارد؟ چرا بر این باوریم که عقل و ادراک ما می‌تواند فهم علمی از جهان حاصل کند؟

تعریف دوستدار از دین این است: «مراد ما از دین

آن حال درونی است که در رابطه با آنچه رودلف اتو «قدسی» مینامد بر فرد مرور میکند. جایی که چنین حالی نیست دین هم نیست... این حال درونی را ما اصطلاحاً زیست دینی مینامیم. هر فرد دینی در زیست دینی‌اش خود را با قدسی مواجه میبیند. موقتاً بدانیم که قدسی در معنا و غرض خود به آنچه در مسیحیت و اسلام خدا می‌گویند اطلاق می‌شود» (ص ۲۴). تبیین دین با حالتی درونی بدون ارجاع به مناسک و آداب و سنن و قواعدی عملی در بحثی که اسلام نقش پررنگی در مصداق «دین» بازی می‌کند تا چه حد قابل دفاع است؟ بخصوص که دوستدار استدلالی در دفاع از تعریف‌های رودلف اتو و گوستاو منشینگ از دین ارائه نمی‌کند تا مشخص شود واقعاً همین وجه دین اساسی است. بر فرض که این حالت درونی وجه اساسی همه ادیان باشد، ادیان متفاوت ابعادی متفاوتی دارند که بررسی دقیق آنها برای تشخیص تفاوت نگرش هر یک از این ادیان به امر قدسی، دین و دینداری و ... ضروری است. برای تشخیص اینکه تعریف اسلام از دین، دینداری، امر قدسی و مواجهه دیندار با خدا و غیره چیست (تعریف‌هایی که از اسلام بر می‌آید) باید به خود اسلام مراجعه کرد نه اتو یا منشینگ. اینکه اینجا «خود اسلام» شامل کتاب می‌شود یا حدیث یا تاریخ و غیره قابل بررسی است، ولی بعید است کسی اتو را بخشی از «خود اسلام» برشمارد. دوستدار در نهایت امر می‌تواند بگوید بر اساس تعریف اتو من به چنین نتیجه‌ای پیرامون اسلام رسیده‌ام، این در حالی است که هر دینی مدعی است خود نگرش صحیح به خدا یا امر قدسی و غیره را دارد (اگر آن دین مورد نظر مفهوم خدا را داشته باشد).^۳ در مورد دین و چیرستی آن می‌توان با مراجعه به دین بدین پرسش پاسخ گفت، می‌توان این پرسش را فلسفی در نظر گرفت و می‌توان این پرسش را به صورت یک پرسش علمی در نظر گرفت (مثلاً با فرگشت یا روان‌شناسی شده یا هر شاخه علم دیگری این پرسش را پاسخ گفت). ولی دوستدار مشخص نمی‌کند برای پاسخ گفتن به این پرسش دقیقاً به کدام یک از این سه عرصه باید رفت و کدام عرصه پاسخ

صحیح به چیستی و ماهیت دین را به ارمغان خواهد آورد.

اثر دوستدار، با قوت و ضعف‌هایش، از جمله تلاش‌های در خور تحسین معاصر برای نشان دادن ربط و رابطه‌ی قلمروی دین و فلسفه و علم است. برخلاف آنچه برخی بدان باور دارند، هنوز نیازمند بررسی ربط و رابطه‌ی دین و علم و فلسفه‌ایم و چنین نیازی نه در ایران فعلی و نه در جایی دیگر یک بار برای همیشه برطرف نخواهد شد. پرسش از این ربط و رابطه و زنده نگاه داشتن آن در فضای فکری ما ضروری است. بررسی چارچوب اندیشه، پرسشی اساسی در فلسفه است و پرسش از نقش و سهم احتمالی دین در این چارچوب وظیفه‌ی فیلسوف ایرانی است.

پانویس‌ها

۱- این پرسش‌ها به پسوند دینی برای روشنفکری، مردم‌سالاری و علم محدود نبوده است. گروهی از روشنفکران ایرانی مارکسیست بدون تعقل و طرح پرسش و سنجش ارتباط این چارچوب با جامعه‌ی ایران آن زمان، چارچوب مارکسیستی را پذیرفتند و با ایمان به علم و روشنفکری مارکسیستی در پی در انداختن حکومتی متناسب با ایمان خود بودند. جای خالی بحث در مورد چارچوب مارکسیستی در ادبیات مارکسیستی ایرانی تا سال‌ها پس از پیدایش آن مشهود است. تجربه‌ی مارکسیسم در ایران درس‌های زیادی برای ما داشته و از مهمترین آنها این است که صفت «روشنفکر» و یا تعلق به گروه روشنفکران ضمانتی برای خردورزی و تفکر نیست، بلکه برعکس می‌تواند توجیهی غیرمذهبی برای خردستیزی و تروریسم باشد.

۲- بحث‌هایی مشابه چنین بحث‌هایی پس از اشغال سرزمین‌های دیگر توسط مسلمانان و تماس اسلام با فلسفه و علوم غیراسلامی پیش آمد. با ترجمه‌ی دانشی که پیش از پیدایش اسلام وجود داشت، مشروعیت و همخوانی این شاخه‌های دانش با اسلام تبدیل به مسئله‌ی پررنگی شد. در حالی که برخی با پیوند دادن فلسفه‌ی یونانی با دین اسلام

سعی در ایجاد «فلسفه‌ی اسلامی» داشتند، برخی حتی منطق را نیز در تعارض با اسلام می‌دانستند. یکی از مثال‌های پررنگ این نمونه در کتاب «عقلا بر خلاف عقل» نوشته‌ی علی دشتی آمده که در آن فقیه‌ی بدین شکل مخالفت خود را با منطق اعلام می‌کند، «خداوند مومنان را از پلیدی منطق و کثافت آن مصون دارد. اینکه پاره‌ای می‌خواهند اصطلاحات منطق یا روش استدلالی آنرا در احکام شرعی بکار بندند مرتکب عملی قبیح و شنیع می‌شوند. احکام شرعی بحمدالله محتاج منطق نیست و آنچه آنان برهان و استدلالش می‌نامند یاهوهائی بیش نیست که خداوند آدم روشن ذهن را از آن بی‌نیاز ساخته است... هر کس خیال می‌کند در منطق و فلسفه سودی هست فریب شیطان را خورده است و بر اولیا امر واجب است شر آنها را از مسلمانان دور کنند، از مسند درس فرودشان اندازند، از شهر و دیارشان بیرون رانند و مجازات‌های سخت بر مباشرین این فنون روا دارند، بر ولی امر واجب است فلاسفه را مخیر کند میان قبول اسلام یا دم شمشیر تا آتش فتنه فرو نشیند و آثار آنها بکلی از روی زمین محو شود. او باید هر مدرسی را که تمایل به علوم عقلی دارد از مدرسه بیرون کند، به زندان افکند یا لااقل نگذارد از خانه پای بیرون نهد» (ص ۲۵).

۳- دوستدار بر این ایده که در اسلام، خلقت از عدم و نیستی است تاکید بسیاری دارد و گاهی در بازی کردن با واژه «نیستی» چنان پیش می‌رود که معناداری سخنش خدشه‌دار می‌شود. «بدینگونه نیستی از یکسو یعنی نفی رابطه هستی من با جهان و از سوی دیگر یعنی نفی رابطه هستی من با خدا، و کلام از یکسو یعنی نفی شناسایی من از امور و از سوی دیگر یعنی نفی شناسایی من از خدا» (ص ۴۳) اگر منظور از نیستی، عدمی است که خداوند جهان را از آن بوجود آورده است، در آن حالت «منی» وجود ندارد که بخواهد «نفی رابطه هستی من با جهان» شکل بگیرد. دوستدار در بررسی دین، سرمایه‌گذاری بسیاری در این کتاب بر مفهوم آفریش از عدم دارد. این نگرشی غالب در میان مسلمانان است ولی با این حال چنین نیست که این تعریف بدون هیچ چالشی به عنوان موضع دین اسلام پذیرفته شده باشد. به عنوان مثال ابن‌رشد در نقد غزالی می‌گوید طبق

آیه‌ی مربوطه در قرآن خدا جهان را آفرید و بر عرش تکیه زد و از این نمی‌توان نتیجه گرفت که پیش از آفرینش هستی عدم محض - غیر از خود خدا - وجود داشته است. مفهوم «عدم» و «نیستی» به شکل‌های متفاوتی به کار می‌رود ولی دوستدار به بررسی آن نمی‌پردازد، چه از نظر مفهومی و چه از این منظر که چنین تعبیری در ادیان مورد نظرش دقیقاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

واژه «نیستی» نیز در این اثر بارها با ابهاماتی تکرار می‌شود «بدین معنا که این نیستی نیست که من را از جهان و خدا جدا می‌سازد و "راز" جهان و سرالهی را بر من مکتوم می‌دارد...» آیا «من» می‌تواند در نیستی وجود داشته باشد که از خدا جدا شود؟ یا در صفحه ۴۴ می‌گوید «بدین معنا انسان عرفانی از نیستی به هستی الهی میرسد و انسان پیامبری از نیستی به هستی خود» یا در صص ۴۵-۴۶ می‌گوید «اگر در پندار پیامبری، نیستی که در همه چیز می‌تند، از یکسو میان انسان و هستی و از سوی دیگر میان انسان و خدا حائل است، در پندار عرفانی، هستی از یکسو میان انسان و نیستی و از سوی دیگر میان انسان و خدا حائل می‌گردد». اگر منظور از «نیستی» عدم پیش از خلقت است، در آن حالت انسانی بوجود نیامده که نیستی بخواهد حائلی میان انسان و هستی باشد و اگر انسانی بوجود آمده دیگر آن «نیستی» به معنای عدم (نبود هیچ چیز به غیر خود خداوند) را نداریم. تمام این موارد نیاز به دقت و شفافیت دارند تا مشخص شود ادعای نویسنده را به چه شکل باید بررسی کرد.

منابع

- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۹۵) مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن. به اهتمام علی‌اصغر حقدار. انتشارات باشگاه ادبیات.
- دشتی، علی (۱۳۶۲) عقلاً برخلاف عقل. سازمان انتشارات جاویدان.
- دوستدار، آرمش (۱۳۵۹) ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر. انتشارات آگاه.
- دوستدار، آرمش (۱۳۸۳) امتناع تفکر در فرهنگ دینی. انتشارات خاوران.

چالش‌های حضور دین در سیاست

■ رابرت بی. تلیس

■ برگردان ناهید خاصی

پرداخته‌ام، یافت می‌شود، ولی مسئله‌ی کلی «دین در سیاست» به خودی خود مسئله‌ای است که دموکراسی با آن مواجه است. سپس به چند مورد خارج از آمریکا اشاره کردم که در آن مسئله خودش را نشان می‌دهد: قتل تئو ون گوگ، مناقشه پیرامون انتشار کاریکاتور پیامبر اسلام در دانمارک، پدیدار شدن دوباره‌ی احزاب سیاسی ارتجاعی و وابسته به مذهب در سراسر اروپا، و غیره. با این حال اکثریت مخاطبانم قانع نشدند.

این البته مرا به فکر فرو برد، شاید حقیقت این باشد که مسئله‌ی دین در سیاست مشخصاً و شاید منحصرراً آمریکایی است. به نظر می‌آید احتمال اینکه عمده مشکل را سطری از متمم اول قانون اساسی ایالات متحده در باب برقراری دین ایجاد کرده، وجود داشته باشد. با این حال، حتی پس از این درنگ، به نظر من این مشکل ذاتی خود دموکراسی است و نه مشکلی که برخی جوامع دموکراتیک خاص با آن مواجه باشند. با توجه به برخی ویژگی‌های فعلی عرصه‌ی سیاسی در ایالات متحده، ممکن است دین و دموکراسی برای فیلسوفان آمریکایی مسئله‌ای مهم و زنده باشد. البته این نکته با این ایده که این مسئله مختص خود دموکراسی است، همخوان است.

بنابراین هدف من در این مقاله‌ی کوتاه این است که مسئله‌ای را که باور مذهبی پیش روی سیاست‌های دموکراتیک می‌گذارد مطرح کنم، به شکلی کلی که به تفسیر برخی قوانین اساسی خاص یا اسناد حقوقی بنیانگذاری وابسته نباشد. البته، با توجه به

یکی از بزرگترین معضلات سیاسی امروز بشر تعارض باورهای دینی افراد و اصول لیبرال دموکراسی است. در این مقاله، رابرت تلیس ضمن برشمردن دقیق ویژگی‌های دموکراسی نشان می‌دهد باورهای مذهبی شهروندان دقیقاً در چه مواردی و به چه شکل با اصول لیبرال دموکراسی در تعارض است.

چند سال پیش، من آمریکایی، در کنفرانس فلسفه‌ی سیاسی در بریتانیا، سخنرانی داشتم. موضوع ارائه‌ی من، دین در سیاست دموکراتیک بود. استدلالی ارائه کردم مبنی بر اینکه در سیاست دموکراتیک، دین تنها نقشی بسیار محدود می‌تواند بازی کند و گمان می‌کردم استدلالی باشکوه ارائه کرده‌ام. حضار به قدر کفایت تحسین کردند، اما در طول جلسه‌ی پرسش و پاسخ، این ادعا مطرح شد که مقاله‌ی من به یک مسئله‌ی منحصرراً «آمریکایی» پرداخته بود، مسئله‌ای که برای فیلسوفان سیاسی خارج از ایالات متحده اهمیت چندانی ندارد. من پاسخ دادم که هرچند در عرصه‌ی سیاسی ایالات متحده‌ی معاصر نمونه‌های بارز بسیاری از مسئله‌ای که بدان

دموکراتیک» دموکراسی مشروطه‌اند. اگر بخواهیم ماهیت دموکراسی مشروطه را به طور خلاصه بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم حکومت اکثریتی که توسط حقوق افراد مقید شده است.

تصور می‌کنم این دیدگاهی شناخته شده از چیستی دموکراسی است. بی‌شک، فیلسوفانی که مکرر درباره دموکراسی می‌اندیشند معتقدند دموکراسی بیش از این است؛ مثلاً، برخی مایل‌اند شرط تعهد عمیق به مناظره و مشورت همگانی افزوده شود، در حالی که دیگران تعهد به ایجاد نهادهای معینی را می‌افزایند تا نمایندگی اقلیت‌های فرهنگی و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای جامعه تضمین شود. منظور من این نیست که دموکراسی نباید تعهداتی بیش از آنچه که عنوان کردم داشته باشد. اما فکر می‌کنم دموکراسی هر چه که باشد، باید دستکم چهار تعهدی را که در بالا ذکر شد، داشته باشد. و این چهار تعهد برای ایجاد مسئله‌ای که سعی دارم آن را توضیح دهم، کفایت می‌کند.

منظور من از دموکراسی چیزی است که اغلب لیبرال دموکراسی خوانده می‌شود. اما اصطلاح لیبرالیسم کاربردهای بسیاری دارد و از این رو کمکی به بحث ما نمی‌کند. پس بگذارید در عوض از اصطلاح دموکراسی مشروطه استفاده کنیم.

هنگامی که فیلسوفان مفهومی را بررسی می‌کنند که از چندین تعهد متمایز تشکیل شده، اغلب به دنبال یافتن تعارضهای ممکن بین این تعهدات و روشن است که پتانسیل تعارض، بین تعهدات دموکراسی مشروطه وجود دارد، خصوصاً بین شرط چهارم و سه شرط دیگر.

یکی از مهم‌ترین آزادی‌های فردی که باید توسط هر نظم سیاسی‌ای تامین شود، چیزی است که آزادی وجدان نامیده می‌شود. این آزادی‌ای است که افراد بر اساس آن می‌توانند طبق رویکرد خود زندگی کنند، با این قید کلی که تصدیق کنند دیگران نیز

شکل کلی قضیه که قصد دارم بیان کنم، بسیاری از تمایزات ظریف‌تری که در نوشته‌های آکادمیک یافت می‌شود، نادیده گرفته خواهند شد. من در اینجا مایل‌م تنها نشان دهم عقیده‌ی دینی برای سیاست‌های دموکراتیک مشکل ایجاد می‌کند. اگر در این امر موفق شوم، در یافتن راه حل آن نیز گامی به جلو نهاده‌ام.

فیلسوفان بدنامند به اینکه در شروع تمام بحث‌ها بر تعریف تاکید دارند. خطر این روش این است که فیلسوفان تا بی‌نهایت بر روی تعاریف چانه بزنند و هرگز به خود موضوع نپردازند. من قصد ندارم بر روی مفهوم «دموکراسی» توقف کنم؛ گرچه، ذکر اینکه منظور من از دموکراسی چیست یاریگر خواهد بود.

منظور من از دموکراسی چیزی است که اغلب لیبرال دموکراسی خوانده می‌شود. اما اصطلاح لیبرالیسم کاربردهای بسیاری دارد و از این رو کمکی به بحث ما نمی‌کند. پس بگذارید در عوض از اصطلاح دموکراسی مشروطه استفاده کنیم. و منظور من از دموکراسی مشروطه، نظامی سیاسی است که شامل چهار تعهد گسترده زیر باشد:

۱. **برابری:** همه‌ی شهروندان از نظر سیاسی برابرند، و بنابراین به طور برابر در قدرت سیاسی سهیم‌اند.
۲. **پاسخگویی:** دولت به شهروندانش پاسخگو است، و عملکردش باید به نوعی منعکس‌کننده‌ی اراده جمعی آن‌ها باشد.

۳. **قاعده اکثریت:** تصمیم سیاسی جمعی باید به شیوه‌ی انتخابات منظم، عادلانه، و آزاد اتخاذ شود که در آن شهروندان قدرت (رای دادن) برابر دارند و اکثریت حکم می‌رانند.

۴. **آزادی:** اما حتی اکثریت سیاسی نیز مقید به حقوق افراد است. بدین معنا که، چیزهایی هست که حتی اکثریت سیاسی بزرگ نیز نمی‌تواند انجام دهند، به‌ویژه نقض حقوق افراد.

برای روشن ساختن، می‌توانیم بگوییم شرط آخر «عنصر مشروطه» و سه شرط ابتدایی «عناصر

نسبت به همان آزادی محق‌اند. به بیان دیگر، هر یک از ما به‌عنوان فردی مستقل، آزاد است آنطور که مناسب می‌بیند زندگی کند؛ تصمیم بگیرد چه چیزی زندگی را ارزشمند می‌کند؛ خود تصور مورد نظرش از زندگی خوب را بسازد و نظم سیاسی وظیفه دارد از این آزادی محافظت کند. در زمینه‌ای دیگر استدلال خواهیم کرد که آزادی وجدان مبنایی برای سایر حقوق اساسی فراهم می‌کند: حق آزادی بیان، آزادی انجمن‌ها، آزادی مطبوعات، و آزادی اعمال مذهبی.

و اینجاست که پتانسیل تعارض پدیدار می‌شود. آزادی دربرگیرنده‌ی حق هر فرد است تا آنطور که مناسب می‌بیند زندگی کند (با قید کلی‌ای که در بالا ذکر شد). دموکراسی شامل خودمختاری جمعی است، یعنی به‌عنوان یک گروه باید قواعدی وضع کنیم و طبق آن‌ها زندگی کنیم. در یک دموکراسی، هنگامی که شهروندان رای می‌دهند، اکثریت حکم می‌راند، و آن‌هایی که خود را در اقلیت می‌یابند باید تصمیم اکثریت را بپذیرند. این برخی را ملزم می‌کند طبق قوانینی که بدان رای نداده‌اند، یا حتی به‌شدت با آن‌ها مخالفند، زندگی کنند.

در موارد نسبتاً کم‌اهمیت، مثلاً در مورد اینکه چه کسی به‌عنوان مسئول حیوانات ولگرد انتخاب شود، ممکن است به کسانی که توفیق نیافته‌اند صرفاً بگوییم «با این قضیه کنار بیا». حتی در مواجهه با موضوعات مهم‌تر، مانند انتخابات برای گزینش فردی به مقامی ارشد همچون رئیس‌جمهور یا صدر اعظم، احتمالاً به آن‌ها که به نامزد شکست‌خورده رای داده‌اند، چیزی مانند این می‌گوییم که «یک روز می‌بری، یک روز می‌بازی. در انتخابات بعدی دوباره شانس را امتحان کن».

شاید چنین واکنش‌هایی کافی باشد. بالاخره، آدم همیشه به آنچه که می‌خواهد نمی‌رسد. و به یک معنا سیاست صرفاً واکنش جمعی به این واقعیت است. با این حال گاهی دموکراسی فقط مسئله‌ی انتخاب کردن بین چیزهایی که می‌خواهیم یا

ترجیح می‌دهیم، نیست. گاهی اوقات، دموکراسی با عمیق‌ترین ارزش‌های ما و محوری‌ترین عقاید اخلاقی‌مان سر و کار دارد. هنگامی که مجبور باشیم بر اساس قواعدی زندگی کنیم که با این عقاید ما سازگار نیستند، احساس خواهیم کرد که نه تنها چیزی را که می‌خواهیم به دست نیاورده‌ایم، بلکه به چیزی بسیار مهم خیانت کرده‌ایم، و شاید در این حین به خودمان خیانت کرده‌ایم. طبیعتاً، این برای ما غیر قابل قبول به نظر می‌رسد.

بی‌تردید تاکنون پی برده‌اید که به کجا قرار است برسیم. آزادی‌هایی که دموکراسی مشروطه تضمین و محافظت می‌کند، شامل این آزادی است که فرد به دین خود عمل کند (مجدداً، با قید کلی). شهروندان برای گرفتن راهنمایی یا دستورعمل راجع به امور مربوط به دغدغه‌های اخلاقی بنیادین، از جمله ماهیت خیر و شر، هدف از زندگی، ساختار تعهد و وظیفه، و عدالت، به عقاید دینی خود مراجعه می‌کنند. دین فرد، اغلب ارزش‌های او را، و از این رو سیاستش را، تعیین می‌کند. پس، توسل به عقاید مذهبی برای تصمیم‌گیری در مورد چگونگی عمل سیاسی، طبیعی است. در واقع، انتظاری غیر از این، عجیب خواهد بود.

اما در نظر داشته باشید که شرط پاسخگویی که برای دموکراسی ذکر کردیم، متضمن آن است که وقتی دولت شما قوانین و سیاست‌هایی را تصویب می‌کند، باید بتواند به شما بگوید چرا چنین کرده است. پاسخگویی دموکراتیک مستلزم این است که دولت بتواند عملکردش را برای شهروندان خود توجیه کند. و مهم‌تر اینکه، این توجیه باید شرط برابری را محترم بدارد. بدین معنا که توجیه سیاست دولت باید متوجه همه شهروندان به طور برابر باشد.

این امر مستلزم آن است که وقتی دولت تلاش می‌کند سیاستی را برای شما توجیه کند، باید دلایلی مطرح کند که از نظر شما نیز دلیل باشند. به عبارت دیگر، دولت در توجیه خود، اجازه

شیوه‌ای برای هدایت کردن دولت است، تا به مسئولان بگوییم که چه کنند. همچنین، ما اغلب برای رای دادن پیرامون پرسش‌هایی فراخوانده می‌شویم که به عمیق‌ترین ارزش‌ها و تعهدات ما ارجاع دارند. همچنین طبیعی است که انتظار داشته باشیم شهروندان مذهبی برای راهنمایی گرفتن درباره‌ی چنین مسائلی به عقاید دینی خود مراجعه کنند. در حقیقت، ممکن است تا جایی پیش برویم که بگوییم بخشی از مذهبی بودن و عقاید مذهبی داشتن این است که آن عقاید، راهنمای مناسبی برای عملکرد اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته شوند.

هسته‌ی مسئله چنین است: اگر سیاستگذاری دولت بر اساس دلایلی نظیر «زیرا کتاب مقدس چنین گفته» اشتباه است، رای دادن شهروندان بر مبنای دلایل مذهبی‌شان نیز غلط خواهد بود. برای فهم این نکته، این را در نظر بگیرید که اگر انجام دادن کاری اشتباه باشد و شما به کسی بگویید آن کار را انجام دهد، اشتباه کرده‌اید. و رای دادن در یک دموکراسی همین است؛ رای دادن به سیاست الف روشی است برای اینکه به دولت بگوییم که سیاست الف را اتخاذ یا تصویب کند. اینطور به نظر می‌رسد که هنگام تصمیم‌گیری در باب چگونه رای دادن، شهروندان مذهبی نباید بر اساس عقاید دینی‌شان عمل کنند. گرچه، برای بسیاری از شهروندان مذهبی، ارزش‌ها و عقایدشان به لحاظ روانشناختی از زندگی عمومی‌شان جدایی‌ناپذیر است. بر اساس ارزش‌های دینی خود در جامعه و به‌عنوان یک شهروند عمل کردن بخشی از عمل به مذهبشان است. الزامی غیر از این، مستلزم نقض آزادی وجدان، یا حتی محدود کردن ناروای آزادی اعمال مذهبی است.

ندارد طوری عمل کند که انگار والد شماست. وقتی کودکی می‌پرسد چرا باید در زمان مقرر به رختخواب بروی، شاید «چون من می‌گویم» پاسخی مناسب باشد، اما در یک دموکراسی، شهروندان فرزندان دولت نیستند؛ از این رو، «چون من می‌گویم» توجیه موفقی برای سیاست عمومی نیست. دولت هنگام توجیه خود، باید خود را برای شما توجیه کند؛ باید دلیلی مطرح کند که بتواند برای شما دلیل به حساب بیاید. اگر دولت در توجیه شما قصور کند، با شما همچون زیردست و فرمانبردار رفتار کرده است. واضح است که این عمل، شروط برابری و پاسخگویی را نقض می‌کند.

یکی از مهم‌ترین آزادی‌های فردی که باید توسط هر نظم سیاسی‌ای تامین شود، چیزی است که آزادی وجدان نامیده می‌شود. این آزادی‌ای است که افراد بر اساس آن می‌توانند طبق رویکرد خود زندگی کنند، با این قید کلی که تصدیق کنند دیگران نیز نسبت به همان آزادی محق‌اند.

امری بسیار مهم در ادامه می‌آید. اگر «چون من می‌گویم» دلیل توجیه‌کننده‌ای برای عملکرد دولت نیست، «چون کتاب مقدس چنین گفته» یا «چون پیشوای روحانی من چنین گفته» نیز نمی‌توانند دلایل توجیه‌کننده باشند. شهروندان کاملاً آزادند کتاب مقدس را نادیده بگیرند، یا مرجعیت اخلاقی پیشوای دینی شما را رد کنند. آن‌ها ممکن است اشتباه کنند، اما اینکه کسی درباره‌ی اعتبار کتاب مقدس یا روحانی دینی شما در اشتباه باشد، به‌خودی‌خود، از موضع او به‌عنوان یک شهروند سلب صلاحیت نمی‌کند.

و اکنون، در نهایت، می‌توانم مسئله‌ای را که عقیده‌ی دینی برای سیاست دموکراتیک ایجاد می‌کند، بیان کنم. در یک دموکراسی، سیاست دولت به نوعی محصول اراده‌ی شهروندان است. در یک دموکراسی، حداقل به یک معنا، ما خود دولت هستیم، هرچند مطرح کردنش بدین شکل کمی کلیشه‌ای است. بنابراین، فراخواندن ما برای رای دادن به‌مثابه‌ی

دموکراسی به منظور برآوردن شرط پاسخگویی، باید برخی شهروندان را ملزم کند وجدان خود را زیر پا بگذارند. و این غیر قابل پذیرش به نظر می‌رسد.

بنابراین، به نظر می‌رسد دموکراسی نمی‌تواند این دو امر متناقض را با هم داشته باشد. شرط پاسخگویی دولت را موظف می‌کند تنها بر مبنای دلایل معینی عمل کند، یعنی آن دسته از دلایلی که می‌تواند میان همه‌ی شهروندان مشترک باشد. اما شرط آزادی به شهروندان اختیار می‌دهد تا بر اساس وجدان خود زندگی کنند، که اغلب تحت تاثیر ارزش‌های مذهبی است، ارزش‌هایی که مشترک نیستند. زیستن فرد بر اساس وجدان، اغلب به معنای زیستن بر اساس عقاید، هم به عنوان یک شهروند (عرصه عمومی) و هم در خلوت (عرصه خصوصی) است. بنابراین به منظور برآوردن شرط پاسخگویی، به نظر می‌رسد که انگار دموکراسی باید شرط آزادی را نقض کند. دولت باید به برخی از شهروندان بگوید که دیدگاه‌های آنها پیرامون حق و عدالت بی‌ربط به مقاصد شهروندی است و بنابراین در تاملات پیرامون تصمیم‌های دموکراتیک، پذیرفته نمی‌شود. به عبارت دیگر، دموکراسی به منظور برآوردن شرط پاسخگویی، باید برخی شهروندان را ملزم کند وجدان خود را زیر پا بگذارند. این غیر قابل پذیرش به نظر می‌رسد.

چه می‌توان کرد؟ فیلسوفان طیفی از راه‌حل‌ها را مطرح کرده‌اند، از تایید صریح سکولار بودن دموکراسی مشروطه گرفته تا این ادعای پوپولیستی که دموکراسی باید بر اساس هر آنچه که اکثریت دلیل برمی‌شمارد، حکمرانی کند. هیچ کدام از این دیدگاه‌های دو سر طیف رضایت‌بخش نیست، زیرا هر کدام مستلزم انحرافی جدی از مفهوم دموکراسی چنان که می‌شناسیم، است. اگر قرار است راه‌حلی وجود داشته باشد، این راه‌حل با ارائه‌ی دلایل دینی به باورمندان مذهبی برای محدود کردن نقش تعهدات دینی‌شان در زمینه‌ی سیاسی عمومی میسر می‌شود. یعنی، مسئله‌ی جدا نگه داشتن دین و سیاست باید یک مسئله‌ی دینی باشد.

یک روش برای حل این مسئله این است که به برخی مرام‌های اخلاقی دین یک شهروند متوسل

شویم. بنابراین، شاید بتوان برای برخی شهروندان مسیحی چنین استدلال کرد که دستور «با دیگران چنان رفتار کن که مایلی آنگونه با تو رفتار کنند» آن‌ها را ملزم می‌کند عقاید مشخصاً دینی خود را در مشارکت سیاسی‌شان دخالت ندهند. تصور می‌کنم شهروندان مذهبی نمی‌پذیرند زندگی سیاسی آنها بر اساس قوانینی باشد که تنها با ارجاع به اصول و ارزش‌های دینی که بدان باور ندارند، بدست آید؛ در نتیجه، آن‌ها ممکن است متوجه شوند وقتی بر اساس ارزش‌های مذهبی خود در سیاست عمل می‌کنند، به دنبال تحمیل آن‌ها به دیگرانند، و بدین وسیله دیگران مجبور می‌شوند بر مبنای اصول دینی بیگانه زندگی کنند. راه دیگر این خواهد بود که به خود ایده‌ی آزادی وجدان متوسل شویم، ارزشی که افراد مذهبی زیادی آن را می‌پذیرند. ایده‌ی اصلی این است که باید در برابر گرایشی که دیگران را مجبور می‌کند برخلاف وجدانشان زندگی کنند مقاومت کنیم، خصوصاً هنگامی که امور اخلاقی عمیقاً مهم مطرح‌اند.

بدون شک در بین تعهدات شهروندان مذهبی، منابع دیگری وجود دارد تا بتوان برای جدا کردن نسبی دین از سیاست به آنها متوسل شد. اما دو مشکل در کمین است. اول اینکه، به این توجه کنید که اگر سعی کنیم برای جدایی دین و سیاست به شهروندان مذهبی، دلیلی مذهبی ارائه کنیم، پذیرفته‌ایم که تعهدات سیاسی فرد باید از عقاید دینی‌اش پیروی کند. ما صرفاً به نوعی دلیل دینی متوسل شده‌ایم (مثلاً، «با دیگران چنان رفتار کن») تا نفوذ دلایل دینی دیگر را محدود کنیم. ولی مادامی که تصدیق کنیم دلایل دینی قادرند بدین روش در تعیین رفتار سیاسی فرد به کار روند، این امکان فراهم می‌شود که فرد مذهبی هنگام تصمیم بر سر چگونه عمل کردن به عنوان شهروند بتواند به شکلی گسترده‌تر به عقاید دینی‌اش متوسل شود. و بدین ترتیب مسئله دوباره پدیدار می‌شود.

البته، شاید بتوان استدلال کرد این مشکل برخلاف

آنچه در تئوری به نظر می‌رسد، در در دنیای واقعی دشوار نیست. بالاخره، به نظر می‌رسد در بسیاری از دموکراسی‌های مدرن، شهروندان مذهبی نوعی جدایی دولت و دین را پذیرفته و درونی‌سازی کرده‌اند؛ و، بنابراین، به نظر می‌رسد دموکراسی‌های معاصر به‌خوبی به هماهنگی رسیده‌اند. گرچه، خصوصاً در ایالات متحده، این ایده که مسئله‌ی جدایی دین از سیاست خود بر مبنای دلایل مذهبی بنیان شود، هر چه بیشتر شکننده به نظر می‌رسد. در ایالات متحده، سیاستمداران و مقامات اعلام می‌کنند کشور تنها متعلق به آنهایی است که دیدگاه دینی یکسانی با آنها دارند و یا آزمون دینی برای دست یافتن به پست‌های سیاسی طرح می‌کنند. این رویه به شکل فزاینده‌ای در آمریکا متداول می‌شود. به نظر می‌رسد ایده اصلی بدین شکل باشد: بیان دلایل مذهبی به زبانی به قدر کافی کلی و مبهم به شکلی که میان شهروندان مذهبی ادیان مختلف نزاعی ایجاد نکند، در سیاست کاملاً مجاز است. برای کسانی که هیچ نوع عقیده‌ی مذهبی‌ای ندارند، این منجر به قصوری آشکار در شرط پاسخگویی می‌گردد، مشکلی که تنها با بازبینی وابستگی ایده‌ی جدایی دین از مذهب به دلایل مذهبی قابل بررسی است.

مشخصات مقاله

Talisse, R. B. (2013). Religion in politics: What's the problem?. Think, 12 (33), 65-73.

عبادت خداوند!

چرا؟

■ استیون کان

■ برگردان: سارا هامون

با فرض اینکه خداوند وجود دارد، آیا باید خداوند را بپرستیم؟ این نوشته مدعی است که حتی اگر خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیراندیش مطلق باشد، و جهان را خلق کرده و نگهدار آن باشد، ما باید نگرشی نسبت به خداوند اخذ کنیم که ابراهیم در فصل هجدهم «کتاب پیدایش» داشت. طبق آنچه در متن مقدس آمده، ابراهیم وقتی از قصد خداوند برای نابودی شهر سدوم مطلع می‌شود، خداوند را متقاعد می‌کند که اگر در شهر ده درستکار باشند، عدالت اقتضا می‌کند طرح و تدبیر دیگری جایگزین شود. این داستان نظریه‌ی «امر الهی» در اخلاق را تضعیف می‌کند و نشان می‌دهد خداوند دستخوش تغییر قرار می‌گیرد و حکایت از آن دارد که خداوند بیش از آن که مستعد پرستش باشد باید به چالش کشیده شود.

هنوز به دنیا نیامده‌اند، زیرا ستم‌های زیر این آسمان را ندیده‌اند.» اگرچه بر این اساس، خیریت آفرینش زیر سوال خواهد رفت، اما ستایش خداوند هیچ مشکل مفهومی‌ای به وجود نمی‌آورد.

تکریم و تقدیس خداوند چگونه؟ تکریم به معنای توجه همراه با احترامی عمیق است. بنابراین، ممکن است شما پدر و مادران را، یک معلم دوست‌داشتنی، یا یک رهبر سیاسی الهام بخش را، و یا یک هنرمند بزرگ را تکریم و تقدیس کنید. به این معنا ممکن است خداوند را نیز، بیش از هر موجود دیگری تکریم و تقدیس کنید.

آیا تعظیم کردن و سرفرود آوردن راه مناسبی برای تکریم و تقدیس است؟ پاسخ این پرسش چندان واضح نیست. در ژاپن تعظیم روشی برای تشکر کردن، نشان دادن احترام، یا معذرت خواستن است. تعظیم کردن یا زانو

بیاورد فرض کنیم جهان توسط خداوند آفریده شده و نگهداری می‌شود، خداوندی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیراندیش مطلق است. پرسش من این است: ما چه نگرشی باید نسبت به خداوند داشته باشیم؟ آیا باید خداوند را ستایش کنیم؟ آیا باید به نشانه‌ی تقدیس و احترام سر تعظیم فرود آوریم؟ آیا باید خداوند را پرستش کنیم؟

اگر مانند سراینده‌ی مزامیر، باور دارید که افلاک نشان‌دهنده‌ی عظمت خداوندند و صنعت دست‌های او را نشان می‌دهد، ستایش خداوند مشکلی به وجود نمی‌آورد. البته، بعضی، مانند نگارنده‌ی «کتاب جامعه»، چندان از جهان ما خوششان نیامده، می‌گویند، «پس گفتم کسانی که قبل از ما مرده‌اند از آنانی که هنوز زنده‌اند خوشبخت‌ترند؛ و خوشبخت‌تر از همه کسانی‌اند که

زدن با چنین اهدافی بدون اشکال است. اما اگر تعظیم به قصد نوعی عبادت انجام شود چه؟ یعنی تحقیر خود و تمجید دیگری و رای هر نوع پرسش و چالش. آیا عبادت کردن به این معنا هیچگاه سزاوار است؟

برای یافتن پاسخ، اجازه دهید وضعیتی فرضی را در نظر بگیریم. تصور کنید سازنده‌ای بسیار ثروتمند تصمیم می‌گیرد شهری آرمانی بیافریند، به طوری که برای تمام ساکنان آن، خانه‌های بزرگ، حساب بانکی‌های پر از پول، و بهترین مدارس، پارک‌ها، جاده‌ها، فروشگاه‌ها و سایر امکانات را فراهم کند. بیایید تصور کنیم این سازنده، در خرد و مهربانی فوق‌العاده است و قصد دارد تا آینده‌ای دور نگه‌دار شهر باشد. فرض کنید شما یکی از ساکنین شهر هستید. چه نگرشی باید نسبت به سازنده‌ی آن داشته باشید؟

شکی نیست طرح و نقشه‌ی سازنده و سخاوت او را تحسین می‌کنید. به احتمال زیاد از قدردانی اهالی شهر از طراح و سازنده، مثلاً با قرار دادن مجسمه‌ای در میدان شهر، یا نام‌گذاری یک ساختمان، یا جشن گرفتن یک تعطیلی سالانه، حمایت خواهید کرد. مناسب‌ترین گزینه برای قدردانی از سازنده به ترجیح او بستگی دارد. از قرار معلوم، سازنده به هیچ سوالی پاسخ نمی‌دهد و حتی در دسترس کسانی که به دنبال ارتباط مستقیم با اویند، نیست. بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن شود سازنده چه می‌خواهد.

پرستیدن سازنده چگونه؟ آیا این واکنش معنادار خواهد بود؟ حتی اگر کسانی بر این باور باشند، تعدادشان خیلی کم است. ولی چرا افراد مایل نیستند چنین باوری داشته باشند؟ هر چه باشد سازنده، شهر را به وجود آورده و آن را حفظ می‌کند، قدرت در دست اوست، دانش و شناخت فوق‌العاده‌ای در طراحی و برنامه‌ریزی شهر از خود نشان داده و در برابر شهروندان به نیک‌خواهانه‌ترین شکل ممکن عمل کرده است. چرا، پس، ساکنان شهر برای پرستش او مردد باشند؟ پاسخی بدیهی این است که سازنده، خدا نیست. اما تفاوت‌های میان آن‌ها چقدر اساسی است؟

اول قدرت آن‌ها را بررسی کنیم. خداوند بسیار

قدرتمندتر از شخص سازنده است، اما به نظر می‌رسد سازنده تمام قدرتی که شهر به آن نیاز دارد را در اختیار دارد. درست است، او درباره‌ی مسائل مرگ و زندگی تصمیم نمی‌گیرد، اما این امکان و اختیار را دارد که حاکم مطلق شهر شود، حکم کند که چه کسی زنده بماند و چه کسی بمیرد. اما آیا اعمال چنین توانایی‌هایی، سازنده را ستودنی‌تر خواهد کرد؟ اغلب افراد چنین ویژگی‌هایی را مستحق ستایش نمی‌دانند. علاوه بر این، آیا شایستگی او برای پرستیده شدن با ایجاد سه، سی، یا سیصد شهر آرمانی تغییر می‌کند و بیشتر می‌شود؟ خیر.

تفاوت دیگر میان سازنده و خداوند مربوط به گستره‌ی دانش آنهاست. خداوند هر آن چه را که قابل دانستن باشد می‌داند، در حالی که سازنده این گونه نیست، گرچه دانشی به تقریب کامل پیرامون شهر دارد. اگر سازنده نسبت به مکان‌ها، افراد و چیزهای بیشتری شناخت پیدا کند، آیا چنان افزایشی در شناخت، او را سزاوار پرستش می‌کند؟ پاسخ دوباره خیر است. فرض کنید سازنده، ابرروانشناسی بود که خواسته‌ها و ترس‌های هر شخص حاضر در شهر را درک می‌کرد. آیا این شناخت اقتضای پرستیدن سازنده را افزایش می‌دهد؟ به سختی. هر چه باشد، در حالی که بهترین مجریان در هر زمینه‌ای که تلاش می‌کنند شایسته‌ی احترام خواهند بود، ولی حتی اجرایی کامل نیز پرستیدن مجری را ایجاب نمی‌کند.

سازنده همیشه در رابطه با اهالی شهر، اخلاقی رفتار می‌کند، در حالی که خداوند همیشه در هر موقعیتی درست و به حق عمل می‌کند. اما آیا میزان اعمال درست اهمیت دارد؟ بیشتر مردم گاهی درست عمل می‌کنند، بعضی افراد بیشتر مواقع درست عمل می‌کنند، و تعداد بسیار کمی همواره درست عمل می‌کنند. اما حتی اگر سازنده عضو دسته‌ی آخر هم باشد، پرستش او همچنان بی‌مورد به نظر می‌رسد. در واقع، اگر شخصی بخواهد مورد پرستش قرار بگیرد، این تمایل و خواسته به خودی خود نشان‌دهنده‌ی ضعف - و نه قدرت - شخصیتی است. چرا چنین اصلی شامل خداوند نشود؟ در این خصوص، واژگانی را که عاموس پیامبر به خداوند نسبت داده، به یاد آورید:

«خداوند می‌فرماید: من از ریاکاری شما نفرت دارم، که با عیدها و مجالس مذهبی خود، وانمود می‌کنید که به من احترام می‌گذارید، من قربانی‌های سوختنی و شکرگزاری شما را نمی‌پذیرم و به قربانی‌های سلامتی شما توجه نمی‌کنم، سرودهای حمد خود را از من دور کنید، زیرا من به آن‌ها گوش نمی‌دهم، به جای آن بگذارید عدالت مانند رودخانه و انصاف همچون نهر دائمی جاری شود.»

کدام یک از ویژگی‌های خداوند دلالت بر میل او یا شایستگی او برای پرستیده شدن دارد؟ آیا چنین ویژگی‌ای اصلاً وجود دارد؟ توانایی خداوند مقاومت‌ناپذیر است، اما توانایی به تنهایی، پرستش را به دنبال نخواهد داشت. دانش خداوند تا آن جا که امکان دارد کامل است، اما دانش گسترده، در عین حال که قابل تحسین است، به معنای اقتضای پرستیده شدن نیست. خوب بودن خداوند تام و تمام است، اما خوب بودن موجب ناراحتی از ستایش شدن می‌شود. خداوند جهان را آفرید و آن را نگه می‌دارد، اما عمل سازنده در ساخت شهری (یا تعداد بی‌نهایت شهر) و نگهداری آن، دلیل نمی‌شود مورد پرستش قرار گیرد. چرا خداوند فرق کند؟ مسلماً، در عین حال که هیچ یک از ویژگی‌های خداوند به تنهایی پرستش خداوند را توجیه نمی‌کند، شاید در نظر گرفتن همه‌ی ویژگی‌های او در کنار هم، این امر را توجیه کند. با وجود این، من استدلالی سراغ ندارم که نشان دهد چرا داشتن هر ترکیب ممکن از ویژگی‌ها در مقایسه با داشتن هر ویژگی به تنهایی، خداوند را بیشتر سزاوار پرستش می‌کند.

پس رویکرد مناسب نسبت به خداوند چیست؟ بهترین جوابی که سراغ دارم به طور تلویحی در فصل ۱۸ «کتاب پیدایش» آمده است، آن جا که خداوند به ابراهیم می‌گوید قصد دارد شهرهای «سدوم» و «گمورا» را نابود کند. متن مهم بدین قرار است:

ابراهیم پیش آمد و گفت، «آیا می‌خواهی درست‌کاران

را همراه با گناه‌کاران نابود کنی؟ اگر در شهر پنجاه درستکار باشند چه، آیا تو این مکان را نیست و نابود خواهی کرد و به خاطر درستکارانی که در آن هستند نخواهی بخشید؟ حاشا که تو چنین کنی، که مرگ را بر درستکاران همچون گناه‌کاران حاضر کنی، به طوری که بر درستکار و گناه‌کار یکسان بگذرد. حاشا که تو چنین کنی! آیا حاکم تمام زمین منصفانه حکم نخواهد کرد؟» و پروردگار پاسخ داد، «اگر من در شهر سدوم پنجاه فرد درست‌کار بیابم، به خاطر آن‌ها کل شهر را خواهم بخشید.» ابراهیم بی‌پرده صحبت کرد، گفت، «به من ناچیز و خاکی اجازه‌ی جسارت بده: اگر از این پنجاه نفر آدم درستکار پنج نفر کم شوند، چه؟ آیا کل شهر را برای پنج نفر کمتر نابود خواهی کرد؟ و او پاسخ داد، نابود نخواهم کرد اگر در آن جا چهل و پنج نفر بی‌گناه بیابم.» اما او دوباره به صحبت ادامه داد، و گفت، «اگر چهل نفر باشند چه؟» و خداوند پاسخ داد، «به خاطر آن چهل نفر آن جا را از بین نخواهم برد.» و ابراهیم گفت، «پروردگار من تمنّا می‌کنم عصبانی نشوی و اجازه دهی ادامه دهم.» اگر سی نفر در آن جا باشند چه؟» و خداوند پاسخ داد، «اگر سی شخص درستکار آن جا باشند، چنین نخواهم کرد.» و ابراهیم عرض کرد، «جسارت مرا ببخش و اجازه بده بیرسم اگر بیست آدم درستکار در آن جا باشند، آیا باز هم آن جا را نابود خواهی کرد؟» خداوند فرمود، «اگر بیست نفر هم باشند شهر را نابود نخواهم کرد.» ابراهیم بار دیگر عرض کرد، «خداوندا، غضبت فروخته نشود! این آخرین سوال من است. اگر ده نفر آدم درستکار در آن شهر یافت شوند چه؟» و خداوند فرمود، «به خاطر آن ده نفر، شهر را نابود نخواهم کرد.»

در حالی که داستان فرمان خدا به ابراهیم برای قربانی کردن پسرش اسحاق، چهار فصل بعد، بسیار بیشتر از داستان چانه‌زنی ابراهیم با خدا مورد توجه واقع شده است، من داستان چانه‌زنی را در مورد رابطه‌ی مناسب میان خدا و انسان‌ها روشن‌گرانه‌تر می‌دانم. ابراهیم از موقعیت وجودی ناچیز خود در برابر خداوند آگاه است. با وجود این، او عادلانه بودن برنامه‌ی خدا

توجه کنید، خداوند در معرض تغییر است. برنامه‌ی خداوند نخست نابودی شهر سدوم است، سپس می‌پذیرد این تصمیم را منوط به نبود افراد بی‌گناه در شهر کند، چه این تعداد پنجاه، چهل و پنج، سی، بیست، یا ده نفر باشد. برای کسانی که تصور می‌کنند خداوند بدون تغییر است و به همین خاطر او را می‌پرستند، این توجیه ناکارآمد است، زیرا خداوند مدام وجود تعداد افراد بی‌گناه را - به عنوان شرط نابود نکردن شهر سدوم - تغییر می‌دهد.

با این حال، ممکن است خداوند به این خاطر سزاوار پرستش برشمرده شود که زندگی و مرگ ما را در اختیار دارد. در کلمات سرد و بی روح جاناتان ادواردز:

«خداوندی که تو را بر فراز جهنم نگاه می‌دارد، همان طور که کسی عنکبوت یا حشره‌ای ناتوان را بالای آتشی نگاه می‌دارد، از تو بیزار و به شدت خشمگین است؛ خشم او نسبت به تو چون آتش می‌سوزد. نگاه او به تو چنان است که سزاوار هیچ چیز دیگری نیستی، مگر پرتاب شدن در آتش؛ چشمان او خالص‌تر از آن است که تو را در تیررس خود تحمل کند؛ تو در نظر او هزاران بار نفرت‌انگیزتر از افعی در نظر انسان‌ها هستی. تو بی‌نهایت بیشتر از یک شورشی لجوج که شهریار خود را ناراحت کرده، او را رنجانده‌ای. با این حال، تنها دست اوست که هر لحظه تو را از سقوط در آتش حفظ می‌کند...»

جای تعجب نیست که ادواردز نتوانست خطبه‌ی خود را تمام کند چرا که «فریاد و ضجه‌های بلندی سراسر خانه را فراگرفت... و با فریادها و ضجه‌های گوشخراش، غوغا شدت کرد». به طور خلاصه، ادواردز حاضران در کلیسا را مجبور کرد با این حقیقت مهیب و ترسناک مواجه شوند که عذاب خواهند شد و تنها خداوند است که می‌تواند آنها را نجات دهد.

مطمئناً خداوندی که ادواردز توصیف می‌کند، وحشتناک است. درسی که باید آموخت این است: حرکت اشتباهی در قبال خداوند، شما را به سرنوشت وحشتناکی محکوم خواهد کرد. جای تعجب نیست عبادت‌های دینی اغلب

برای نابودی شهر سدوم را به چالش می‌کشد. از این رو، این داستان در تضاد با نظریه‌ی فرمان الهی در اخلاق است، نظریه‌ای که بر مبنای آن عدالت تماماً براساس هر آنچه خدا امر کند، تعریف می‌شود. ابراهیم از خداوند می‌خواهد عادلانه بودن نابودی سدوم را به دقت بررسی کند، شاید شهر دربرگیرنده‌ی پنجاه آدم بی‌گناه باشد. اگر خوبی یک عمل با اراده و خواست خداوند تعیین می‌شد، غیر ممکن بود بتوان نادرست بودن برنامه‌ی خداوند برای نابودی سدوم را نشان داد، زیرا هر آن چه را که خداوند امر می‌کرد درست بود. اما ابراهیم با توسل به خواسته‌ی خدا مبنی بر عادلانه عمل کردن، خداوند را متقاعد کرد متفاوت عمل کند. چرا که انجام چنین عملی که توسط خدا مطرح شد، عادلانه نخواهد بود. ولی در چنین حالتی، مفهوم عدالت صرفاً مسئله‌ی اراده‌ی خدا نیست، بلکه معیار مستقلی است که خداوند نیز آن را قبول دارد و تایید می‌کند. اگر دلیل پرستش خداوند این است که اراده‌ی خداوند اخلاق را وضع می‌کند، آنگاه تأمل و بررسی، پرستش خداوند را توجیه نمی‌کند، زیرا اگرچه خداوند همواره مطابق اخلاق عمل می‌کند، اما اخلاق را به وجود نیاورده است.

در واقع، اگر شخصی بخواهد مورد پرستش قرار بگیرد، این تمایل و خواسته به خودی خود نشان‌دهنده‌ی ضعف - و نه قدرت - شخصیتی است. چرا چنین اصلی شامل خداوند نشود؟

توجه کنید، در حالی که ابراهیم از عدم تناسب قدرت خود با خداوند آگاه است، خداوند تحت تأثیر نیروی عقل است. ابراهیم نمی‌توانست جلودار خدا در نابودی شهر سدوم شود، اما نیروی ذاتی در استدلال درست، قاطع و محکم است، و ابراهیم از این نیرو برای تغییر خواست خداوند استفاده کرد. از این رو، انسان در برابر خداوند ناتوان نیست، و اگر فرض شود دلیل پرستش خداوند این است که خداوند قادر مطلق است و انسان هیچ قدرتی ندارد، داستان چانه‌زنی ابراهیم با خداوند نشان می‌دهد چرا چنین توجیهی اشتباه است.

پرستش، مقدس شمردن یا ادای احترام کردن است و نه مورد پرستش قرار دادن و به چالش کشیدن.

روحانی برجسته «ام. کاپلان» بنیانگذار یهودیت تجدیدشونده، که آشکارا فراطبیعت‌گرایی را رد می‌کند، به عنوان سخنگوی مهمان در مراسم مذهبی جایی که عبادت‌کنندگان این کلمات سستی را از بر می‌خواندند: «با تمام وجود به خداوند توکل کن و بر فهم خود تکیه نکن»، رو به جمع حاضر اعلام کرد که از خواندن این دعا سر باز می‌زند زیرا او نمی‌تواند از حق اعتماد به نیروی عقل خود صرف نظر کند. نگرش او بازتاب‌دهنده‌ی چانه‌زنی ابراهیم با خداوند است، زیرا ابراهیم به حکم خداوند درباره‌ی سدوم اعتماد نکرد. در عوض، ابراهیم به فهم خود تکیه کرد و نقشه‌ی خداوند را با موفقیت به چالش کشید.

کسانی که به خداوند باور دارند باید از ابراهیم پیروی کنند، به دفعات و مشتاقانه خداوند را تحسین کنند، قدرت مطلق، دانایی مطلق و خیراندیشی مطلق او را تحسین کنند، و به خاطر آفرینش و نگهداری از جهان، شکرگزار خداوند باشند. با این حال، مانند ابراهیم، مومنان نباید کلام خداوند را فراتر از چالش عقل انسان برشمارند. خداوند ممکن است سزاوار ستایش و شکرگزاری انسانها - در حدی که توان آن را دارند - باشد اما حتی خداوند را نیز نباید پرستید.

مشخصات مقاله

Cahn, S. M. (2017). Why Worship God?. Think, 16(46), 9-17.

فرود آوردن سر، زانو زدن، و حتی به خاک افتادن را در بر می‌گیرند. با هدف زبون ساختن خویش، مناسک عبادی به جا آورده می‌شود و مناجات تا حد ممکن دقیق خوانده می‌شود، تا خداوند خشمگین نشود. احساس حاکم، ترس است به همراه این امید که ما و عزیزانمان از خشم خدا در امان بمانیم. قیاس واضحی میان خداوند و یک حاکم مستبد وجود دارد. در کشوری که حاکمی مستبد دارد، ساکنان مواظبانند تا از انجام هر فعالیتی که جلب توجه می‌کند و موجب خشم حاکم می‌شود، پرهیز کنند. هرچند، واضح است که هیچ حاکم مستبدی را نباید پرستید، اگرچه ساکنان مجبور به تظاهر به پرستیدن حاکم شوند.

مسلماناً، حاکم مستبد، برخلاف خداوند، به ندرت خیرخواه است و یقیناً خیرخواه مطلق نیست. خوبی خدا، در هر حال، دلیلی بر پرستش او نیست، بلکه برعکس، دلیلی است برای عدم پرستش خداوند، زیرا وجودی خوب، خواهان پرستیده‌شدن نیست. چنین نگرشی در داستان چانه‌زنی ابراهیم با خدا درباره‌ی نابودی شهر سدوم آمده است.

از این رو، انسان در برابر خداوند ناتوان نیست، و اگر فرض شود دلیل پرستش خداوند این است که خداوند قادر مطلق است و انسان هیچ قدرتی ندارد، داستان چانه‌زنی ابراهیم با خداوند نشان می‌دهد چرا چنین توجیهی اشتباه است.

وقتی ابراهیم به خداوند پیشنهاد می‌دهد درباره‌ی اقداماتی که می‌خواهد انجام دهد بیشتر فکر کند، خداوند او را نادیده نمی‌گیرد، یا او را نکوهش نمی‌کند، یا به او نمی‌گوید حق طرح شک و شبهه ندارد. در عوض، خداوند به استدلال ابراهیم گوش فرا می‌دهد و در طرح اولیه‌ی خود تغییر مناسبی ایجاد می‌کند. اگر ابراهیم خداوند را پرستیده بود، آنگاه تنها نقشه‌ی خداوند را می‌پذیرفت و تحسین می‌کرد و خداوند را مورد تمجید قرار می‌داد.

مدل سازی عقلانی تصمیمات دینی در اقتصاد دین

■ محمد قادری

گرچه دین به لحاظ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فردی نقش مهمی در حیات انسان دارد، تا اواخر سده بیستم کمتر مورد توجه اقتصاددانان قرار گرفته بود. اقتصاددانان به طور معمول، به دنبال مدل سازی عقلانی روابط و تصمیمات انسانی با تکیه بر مطلوبیت مادی اند. این در حالی است که به نظر می رسد، دین عرصه‌ی احساسات شخصی، تربیت معنوی و ایمان قلبی است و از این رو در بررسی آن جای چندانی برای حساب و کتاب عقلانی باقی نمی ماند.

مشارکت در مناسک دینی از حضور فیزیکی به کمک مالی تغییر می یابد. با وجود بینش ارزشمندی که چنین ارزیابی ای به ما می دهد، باید توجه داشت که امروز، هدف از مدل سازی عقلانی دین در نظریه‌ی انتخاب این است که بدون توسل به مفروضاتی غیرعادی، تصمیمات افراد متدین یا روابط اجتماعی دینی فهمیده شود. به این ترتیب پژوهش ها به جای تمرکز بر مفاهیمی نظیر «مطلوبیت مصرف پس از مرگ» بر مفروضاتی این جهانی و دارای قابلیت سنجش نظیر «کسب هویت و پشتیبانی اجتماعی» متمرکز شدند.

یکی از مهم ترین و تاثیرگذارترین پژوهش هایی که چنین رویکردی را در حوزه‌ی اقتصاد دین پی گرفته است، مقاله یاناکون (۱۹۹۲) است. یاناکون ادعا می کند دین در جوامع مدرن و متکثر کنونی یک پدیده‌ی بازاری است. می توان به دین همچون صنعتی اندیشید که در آن از حقوق مالکیت معنوی حفاظت نمی شود، با صرف هزینه‌ای اندک می توان به بازار آن وارد شد و با دیگر

بعضی پژوهشگران از ابزارهای نظری اقتصاد برای مدل سازی تصمیمات دینی افراد بهره گرفته اند اما برای این منظور مفروضاتی غیرعادی را وارد مدل اقتصادی خود کرده اند. از نخستین مطالعات با این رویکرد، پژوهش آزی و ارنبرگ (۱۹۷۵) است که در آن با استفاده از «مطلوبیت مصرف پس از مرگ» میزان مشارکت افراد در مناسک دینی نظیر شرکت در مراسم کلیسا توجیه شده است. این نظریه، با بهینه سازی مصرف در طول عمر و پس از مرگ، پیش بینی می کند که با افزایش دستمزد و به دلیل اثر جانشینی، افراد کمتر به کلیسا می روند. با توجه به کمتر بودن دستمزد زنان نسبت به مردان، رنگین پوستان نسبت به سفیدپوستان و ساکنان روستا نسبت به ساکنان شهر، این نظریه تلاش می کند مبنایی اقتصادی برای مشارکت متفاوت هر یک از این گروه ها در فعالیت های مذهبی ارائه کند. به عنوان نمونه ای دیگر از نتایج این نظریه، شاید بتوان به کمک آن، توضیحی ارائه کرد که چرا همزمان با افزایش سن و درآمد، شکل

عرضه‌کنندگان به رقابت پرداخت. در این رویکرد به باور و رفتار دینی همچون یک کالا نگریسته می‌شود. دین‌داران، مصرف‌کنندگان کالای دینی‌اند و با رجوع به ترجیحات خود، به طور عقلانی برای انتخاب (یا عدم انتخاب) دین تصمیم می‌گیرند. علاوه بر این، آن‌ها تصمیم می‌گیرند چه میزان مشارکت در مناسک دینی برای آن‌ها بهینه است و این میزان بهینه می‌تواند در طی زمان یا در شرایط متفاوت تغییر کند. یک عرضه‌کننده دینی تنها در شرایطی می‌تواند فعالیت خود را توسعه دهد که بتواند به اندازه‌ی رقبا برای مصرف‌کننده جذاب باشد. مدل نظری یاناگون را مدل «کالای باشگاهی» دین نامیده‌اند.

مهم‌ترین انتقاد وارد شده به چنین نگاهی این است که با پذیرش آن، چطور می‌توان رفتارها و هنجارهای دینی پرهزینه‌ای را که گویا با منطق بازاری و منفعت‌جو در تضادند، توضیح داد؟ پیروان برخی آیین‌های هندو، سر خود را می‌تراشند، لباس خشن بر تن می‌کنند، امساک می‌کنند یا روزه‌ی سکوت می‌گیرند. مورمون‌ها از خوردن کافئین یا استعمال هر نوع دخانیات منع شده‌اند. پیروان برخی کلیساها از خوردن گوشت منع شده‌اند. یهودیان ارتدوکس محدودیت‌های بسیار شدید غذایی دارند و روز شنبه از انجام هر نوع فعالیت اقتصادی منع شده‌اند. پیروان ادیان و فرقه‌های گوناگون رفتارهایی دارند که منجر به ملامت شدن آن‌ها از سوی اجتماع می‌شود؛ آنها باید لذت را قربانی کنند و بر برخی فرصت‌ها چشم‌پوشند. ماجرا محدود به این نیست که این ادیان و فرقه‌ها به حیاتشان ادامه می‌دهند. پدیده‌ای عجیب، گسترش سریع ادیان و فرقه‌هایی است که این هنجارهای پرهزینه را دارند و در جلب نظر دینداران موفق‌ترند. برای مثال، برخی ادیان سخت‌گیر شرقی یا کلیساهایی با هنجارهای دشوارتر یا یهودیان ارتدوکس افراطی در ایالات متحده، رشد سریع‌تری در جذب پیروان در قیاس با فرقه‌های آسان‌گیرتر داشته‌اند. چطور می‌توان این مشاهدات، در رفتار و انتخاب دینی را با مفاهیمی نظیر فشار رقابتی در بازار و مصرف‌کنندگانی در پی منافع شخصی، پیوند داد؟ یاناگون به دنبال یافتن

پاسخی برای این پرسش‌هاست.

نقطه‌ی شروع در مدل‌سازی یاناگون این فرض است که رضایت یا لذت حاصل از مشارکت در یک فعالیت مذهبی، تنها به میزان مشارکت خود فرد بستگی ندارد، بلکه تابعی از میزان مشارکت سایر مصرف‌کنندگان هم هست. برای مثال، رضایت یک فرد کاتولیک که در روز یکشنبه به کلیسا رفته، تنها تابع رفتار خود او نیست. بلکه به حضور دیگران در کلیسا، برخورد گرم و محبت‌آمیز آنها، لباس‌های مناسب و زیبایی که برای این مراسم پوشیده‌اند، مشارکت آنها در قرائت دعاها، خواندن سرود و مواردی از این دست ارتباط دارد. وابستگی رضایت از مصرف کالای دینی به انتخاب و بنابراین مصرف دیگری، در مناسک اجتماعی دینی، مشخص‌تر است اما محدود به آن نیست. تجارب شخصی‌تر و انفرادی‌تری از قبیل احساس حضور معنوی، شفا گرفتن از بیماری، از خود بی‌خود شدن و نظایر این‌ها نیز رضایت بیشتری در فرد دیندار برمی‌انگیزند؛ اگر فرد دیندار بداند در چنین تجربه‌هایی تنها نیست.

پیروان ادیان و فرقه‌های گوناگون رفتارهایی دارند که منجر به ملامت شدن آن‌ها از سوی اجتماع می‌شود؛ آنها باید لذت را قربانی کنند و بر برخی فرصت‌ها چشم‌پوشند. ماجرا محدود به این نیست که این ادیان و فرقه‌ها به حیاتشان ادامه می‌دهند. پدیده‌ای عجیب، گسترش سریع ادیان و فرقه‌هایی است که این هنجارهای پرهزینه را دارند و در جلب نظر دینداران موفق‌ترند.

هنگامی که تصمیم یک نفر درباره‌ی مصرف یک کالا، مطلوبیت افراد دیگر از مصرف آن کالا را، بدون اینکه مشارکتی در تصمیم داشته باشند، تحت تاثیر قرار دهد با «سرریز» و خروجی‌های غیربهینه‌ی اقتصادی مواجه خواهیم بود. برای مثال، وقتی افرادی تصمیم بگیرند از ماشین شخصی برای عبور و مرور استفاده کنند، این تصمیم منجر به افزایش تعداد خودروی شخصی در خیابان‌ها و وارد شدن هزینه‌ی ترافیک سنگین به دیگرانی خواهد شد که مشارکتی در این تصمیم نداشته‌اند. به نمونه‌هایی نظیر ترافیک سنگین، آلودگی هوا، مقاوم

شدن باکتری‌ها به خاطر مصرف بی‌رویه آنتی‌بیوتیک، سرریز منفی گفته می‌شود. در عوض، افزایش آموزش عمومی یا سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها نمونه‌ی سرریز مثبت‌اند. در نبود دخالت خارجی، اقداماتی با سرریز منفی بیش از حد بهینه و اقداماتی با سرریز مثبت کمتر از حد بهینه انجام می‌شوند. در مورد کالای دینی هم با شرایط سرریز مثبت مواجهیم. فرد با مشارکت اندک، از مشارکت بیشتر سایر افراد منتفع می‌شود، اما حاضر نیست خودش بیشتر مشارکت کند. به بیان دیگر، در صورت وجود تفاوت در میزان مشارکت افراد، افراد دینداری که مشارکت دینی کمتری دارند ترجیح می‌دهند در جمعی با میانگین مشارکت دینی بالاتر حضور داشته باشند. در نتیجه، شاهد بروز پدیده‌ی «سواری مجانی» خواهیم بود. حتی اگر فرض کنیم تفاوتی در ترجیحات افراد در خصوص میزان مشارکت دینی وجود ندارد و با گروهی همگن از دینداران مواجهیم، این شرایط منجر به شکل‌گیری تعادل‌های غیربهینه خواهد شد. منظور از تعادل غیربهینه این است که همه ترجیح می‌دهند کمتر مشارکت دینی داشته باشند، زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد دیگران هم به اندازه‌ی آن‌ها مشارکت دینی کنند و سواری مجانی نگیرند. به عنوان یک مثال از چنین تعادل غیربهینه‌ای، توجه کنیم که همه از حضور در یک کلیسا با زمان‌بندی منظم‌تر، سرودهای زیباتر و تزئینات خیره‌کننده‌تر لذت می‌برند، اما حاضر نیستند مشارکتی در مدیریت زمان‌بندی، همراهی با گروه سرود یا کمک در هزینه‌ها داشته باشند. هرکس می‌داند دیگران مایل به مشارکت بیشتر دینی در این وضعیت نیستند، در نتیجه هیچ‌کس مشارکت نمی‌کند.

به لحاظ نظری می‌توان مشکل را به سادگی حل کرد: باید بر عملکرد افراد نظارت و افرادی که مشارکت کمتری دارند را شناسایی و جریمه کنیم. یک راه دیگر این است که برای استفاده از کالای دینی، هزینه اولیه از همه افراد طلب کنیم و به کمک منابع جمع‌آوری شده به کسانی که مشارکت کافی دارند پاداش بدهیم. اما روشن است که این راهکارهای نظری در شرایط واقعی قابل پیگیری نیستند زیرا نظارت بر رفتارهای مذهبی

افراد یا میزان شوق و علاقه‌شان به مناسک دینی که ماهیتی معنوی دارد کار دشواری است. به اضافه استفاده از پول یا منابع مادی مشابه برای شناسایی افراد متعهد روش خوبی نیست زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که افراد ثروتمندتر که این هزینه را به سادگی می‌پردازند، به‌ضرورت همان‌هایی باشند که مشارکت دینی بالاتری دارند. وارد شدن ملاک مادی یا نظارت ممکن است بخشی از مطلوبیت حاصل از مصرف کالای دینی را از بین ببرد، زیرا به خوبی روشن می‌کند مشارکت‌کنندگان شوق و علاقه‌ی زیادی ندارند. به این ترتیب، نظارت ممکن است برعکس به کاهش مشارکت بینجامد. شاید به همین دلایل است که کلیساها به طور معمول در مراسم مذهبی حضور و غیاب نمی‌کنند، حق عضویت نمی‌فروشند و به افراد با مشارکت بالا (غیر از تعدادی معدود از روحانیون) پاداش مادی نمی‌دهند.

یاناگون می‌گوید با توجه به ناکارآمدی ابزار نظارت یا جریمه/پاداش مادی برای مشارکت دینی، شاید بتوان به راهکاری دیگر برای غلبه بر این مشکل اندیشید. به جای پاداش دادن برای مشارکت در فعالیت دینی، کلیسا می‌تواند سایر فعالیت‌هایی را که در جلب نظر و منابع از دینداران، «رقیب» مشارکت دینی‌اند، جریمه کند. هنجارهایی به شکل ممنوعیت و جریمه، شبیه نوعی غربال عمل می‌کنند و افراد کمتر متعهد و با مشارکت اندک را از مشارکت در فعالیت دینی به کل منصرف می‌کنند. از سوی دیگر، میانگین میزان مشارکت دینی بین آنهایی که منصرف نشده‌اند افزایش پیدا می‌کند زیرا گزینه‌ی مصرف جایگزین مشارکت دینی، حالا هزینه‌ی بالاتری دارد. نتیجه‌ی نهایی آن است که به دلیل حضور افراد با تعهد بالاتر و بالاتر رفتن مشارکت دینی کلیه‌ی شرکت‌کنندگان، مطلوبیت کالای دینی ارائه شده افزایش پیدا می‌کند. به یاد بیاوریم که در مدل یاناگون مطلوبیت دینی هر فرد، تابعی از مشارکت دینی بقیه نیز هست.

ممکن است این ادعا مطرح شود که اگر نظارت بر مشارکت افراد در فعالیت‌های یک گروه دینی دشوار باشد، آیا نظارت بر فعالیت‌های جایگزین دشوارتر نیست؟ پاسخ یاناگون این است که مشاهده‌ی «سطح»

برخی مشاهدات درباره یهودیان ارتدوکس افراطی را توضیح دهد. نخست اینکه هنجارها و آیین‌هایی که یهودیان ارتدوکس افراطی اجرا می‌کنند با گذر زمان نه تنها ساده‌تر نشده بلکه نسل به نسل دشوارتر و طاقت‌فرساتر شده است. از قرن نوزدهم و همزمان با کاهش فشارهای اقتصادی بر یهودیان در اروپا و رشد اقتصادی، بیشتر یهودیان از حجم فعالیت‌های دینی خود کاستند، اما یهودیان ارتدوکس افراطی با جدا کردن خود از دیگران، نه تنها از این الگو تبعیت نکردند بلکه بر دشواری هنجارهای فرقه‌ی خود افزودند. در نتیجه، نرخ مشارکت در بازار کار، میان مردان یهودی افراطی اسرائیلی اندک و در حال کاهش است. مردان متعلق به این فرقه، تا سن ۴۰ سالگی به مطالعات دینی بدون هیچ کارکرد عملی خاصی مشغول‌اند. چرا مردان یهودی افراطی در اسرائیل با وجود نرخ بالای فقر در میان اعضای این فرقه به دنبال مشارکت فعالانه‌تر در بازار کار نمی‌روند؟ بخشی از داستان، فرار از خدمت نظامی اجباری در اسرائیل است، اما مردان عضو این فرقه تا مدت‌ها پس از دریافت این امتیاز وارد بازار کار نمی‌شوند.

برمان برای توضیح این مشاهدات از مدل کالای باشگاهی استفاده می‌کند. اعضای باشگاه یا همان فرقه از شبکه‌ای از کمک‌های خیریه با انگیزه‌های دینی بهره‌مند می‌شوند که کارکردی همچون بیمه دارد. دامنه‌ی این حمایت شبکه‌ای، طیف وسیعی را از کمک به بیماران عضو گرفته تا حمایت از ازدواج شامل می‌شود. افراد عضو فرقه با مشارکت در این شبکه نیازهای یکدیگر را برطرف می‌کنند. اما به مکانیسمی نیاز است که از سواری مجانی جلوگیری کند. در این شرایط فعالیت‌های غیردینی یا سکولار خارج از باشگاه را می‌توان همچون جانشینی برای کمک خیریه درون باشگاه در نظر گرفت. با توجه به آنچه در بالا درباره‌ی مدل کالای باشگاهی گفته شد، این فرقه به جای اندازه‌گیری و مالیات گرفتن از فعالیت‌های سکولار یا یارانه

مشارکت در فعالیت‌های جایگزین دشوار است اما اگر بتوان مشارکت در فعالیت جایگزین را «به کلی» محدود کرد، نظارت ساده‌تر است. یک روش این است که یک آیین دینی از پیروانش درخواست رفتاری آشکار و قابل مشاهده داشته باشند که مطلوبیت فعالیت‌های جایگزین را برای پیروانش کاهش دهد. نمونه‌هایی نظیر سر تراشیده، لباس ویژه یا دوری‌گزینی از جامعه چنین کارکردی دارند. آیا می‌توان چنین محدودیت‌هایی را درباره‌ی رفتارهای شخصی نظیر خوردن، نوشیدن، رابطه جنسی و... که می‌توان به دور از چشم دیگران انجام داد نیز اعمال کرد؟ یاناکون به این سوال پاسخ مثبت می‌دهد. احساس گناه، شرم، عادت و... در اینجا اعمال این محدودیت‌ها را ممکن می‌کنند. به اضافه، خود نیاز به پنهان‌کاری نیز هزینه‌ی سنگینی است. کافی است برای مثال به تفاوت سیگار کشیدن مخفیانه دور از چشم بقیه و سیگار کشیدن آزادانه در فضای باز فکر کنیم. یک قرار عاشقانه در محیطی دل‌پذیر و بی‌واهمه از دیگران را با رابطه‌ای دزدکی و محرمانه مقایسه کنیم. مکانیسم دیگری برای اعمال کردن این قبیل محدودیت‌ها، تنگ کردن عرصه بر حریم خصوصی با تشکیل جلسات دینی در منازل پیروان، درخواست برای محدود کردن دایره‌ی دوستان به هم‌کیشان و نظایر آن است.

هنجارها و آیین‌هایی که یهودیان ارتدوکس افراطی اجرا می‌کنند با گذر زمان نه تنها ساده‌تر نشده بلکه نسل به نسل دشوارتر و طاقت‌فرساتر شده است. از قرن نوزدهم و همزمان با کاهش فشارهای اقتصادی بر یهودیان در اروپا و رشد اقتصادی، بیشتر یهودیان از حجم فعالیت‌های دینی خود کاستند، اما یهودیان ارتدوکس افراطی با جدا کردن خود از دیگران، نه تنها از این الگو تبعیت نکردند بلکه بر دشواری هنجارهای فرقه‌ی خود افزودند.

برای بررسی یک نمونه‌ی تجربی از کاربری نظریه یاناکون، باید به پژوهش مهم برمان (۲۰۰۰) درباره‌ی رفتار دینی در گروه‌های ارتدوکس افراطی یهودی اشاره کرد. برمان با استفاده از مدل «کالای باشگاهی» مشابه آنچه یاناکون ارائه کرده بود تلاش کرد

به آمریکا یا اسرائیل که شرایط مادی مطلوب‌تری برای یهودیان داشت مهاجرت کردند. این تصمیم باعث شد اعضای این فرقه بیشتر به دست نازی‌ها از بین بروند.

رویکرد یاناکون و برمان در مدلسازی رفتار و تصمیم‌گیری دینی در افراد، نقطه‌ی شروع پژوهش‌هایی بود که به دین به عنوان یک «کالای باشگاهی» می‌اندیشیدند. منفعت حاصل از این کالای باشگاهی با مشارکت جدی‌تر افراد افزایش پیدا می‌کند و در نتیجه با مشکل سواری مجاری یا عدم وجود تعهد/مشارکت مواجهیم. در این رویکرد، هنجارهای دینی محدودکننده، نقش غربال‌گری و افزایش هزینه برای رفتارهای جایگزین مشارکت دینی را دارند. پیروان یا مشارکت‌کنندگان بالقوه در فعالیت دینی دو گزینه پیش رو دارند: یا به کل مشارکت نکنند، یا به طور کامل مشارکت کنند. نکته‌ی متناقض‌نما اینجاست که مطلوبیت آنهایی که تصمیم می‌گیرند متعهد بمانند و مشارکت کنند، افزایش می‌یابد. بر این اساس مشارکت در فعالیت‌های دینی پر هزینه از طریق عضویت در فرقه‌ها و گروه‌های افراطی ناشی از «شست‌وشوی مغزی» یا بیماری روانی نیست؛ افرادی عاقل هم ممکن است تصمیم بگیرند به عضویت در فرقه‌ها یا ادیانی با هنجارهای پرهزینه در بیایند. توجه کنیم که این رویکرد، علاوه بر توضیح عضویت در فرقه‌های دینی، برای توضیح هنجارها در واحدهای نظامی، فرقه‌های نژادی، باندهای تبه‌کار و بسیاری دیگر از گروه‌های اجتماعی قابل استفاده است. به اضافه این رویکرد روشن می‌کند که چرا یک فرقه با برداشت متساهل از متن دینی ممکن است محبوبیت یا رشد کمتری نسبت به فرقه‌ای با برداشت افراطی داشته باشد.

دادن به مشارکت خیریه، از اعمال محدودیت کامل بر فعالیت‌های سکولار به عنوان مکانیسم افزایش مشارکت در شبکه‌ی خیریه استفاده می‌کند. چنین مالیاتی هرچند سنگین به نظر می‌رسد، تنها مالیات قابل اعمال با اندازه‌گیری و نظارت اندک است. با افزایش مشارکت افراد و انصراف افراد کمتر متعهد، مطلوبیت افراد عضو فرقه افزایش پیدا می‌کند.

اگر به مدت زمانی که اعضای فرقه خود را وقف مطالعات دینی می‌کنند توجه کنیم، می‌بینیم که این مدت در میان یهودیان ارتدوکس افراطی ساکن اسرائیل، حدود ۱۰ سال بیش از یهودیان ساکن آمریکا یا کاناداست. توضیح برمان برای این مشاهده این است: به دلیل وجود سوبسیدهای گوناگون برای اعضای این فرقه در اسرائیل و علی‌الخصوص به دلیل وجود معافیت از سربازی، لازم است اعضای فرقه، مدت بیشتری از عمر خود را وقف مطالعات دینی کنند تا بتوانند تعهد خود را به فرقه، به شکل قابل اعتمادی نمایش دهند. در خود اسرائیل هم هرچه میزان سوبسیدهای مختلف برای اعضای این فرقه بیشتر شده، آنها بر حجم و مدتی که وقف مطالعات دینی می‌کنند، افزوده‌اند.

برمان ارتباط میان حجم مشارکت در مناسک پرهزینه مذهبی و میزان سوبسیدهای دریافتی را با یک آزمون تجربی، نمایش می‌دهد. اعضای این فرقه با توجه به پیشینه‌ی نژادی به دو دسته‌ی کلی سفاردی و اشکنازی تقسیم می‌شوند. در دهه‌ی ۱۹۸۰ در اسرائیل در پی برخی تغییرات سیاسی، یهودیان ارتدوکس افراطی سفاردی توانستند سوبسیدهای بیشتری نسبت به اشکنازی‌ها دریافت کنند. اندازه‌گیری‌ها نشان می‌دهند پس از این تغییر، سفاردی‌ها بر حجم مطالعات دینی خود افزوده و از مشارکت در بازار کار کم کردند. برمان ادعا می‌کند یکی از پیامدهای تصمیم یهودیان ارتدوکس افراطی برای محدود کردن بهره‌گیری اقتصادی از فعالیت‌های سکولار این بود که اعضای این گروه کمتر از سایر گروه‌های یهودی اروپایی

منابع

- Azzi, Corry, and Ronald Ehrenberg. "Household allocation of time and church attendance." *Journal of Political Economy* 83.1 (1975): 27-56.
- Berman, Eli. "Sect, subsidy, and sacrifice: an economist's view of ultra-orthodox Jews." *The Quarterly Journal of Economics* 115.3 (2000): 905-953.
- Iannaccone, Laurence R. "Sacrifice and stigma: Reducing free-riding in cults, communes, and other collectives." *Journal of political economy* 100.2 (1992): 271-291.
- Iyer, Sriya. "The new economics of religion." *Journal of Economic Literature* 54.2 (2016): 395-441.

چرا من درباره‌ی ادعاهای دینی شکاکم؟

■ پل کورتز

■ برگردان: عسل کشاورز

پیشنهاد پل کورتز این است که ما ادعاهای مذهبی را در معرض موشکافی انتقادی مناسب قرار دهیم. او معتقد است که وقتی چنین کنیم، در خواهیم یافت که تنها موضع معقول، شک‌گرایی است. او در این نوشته دلایل خود برای درستی شک‌گرایی درباره‌ی باورهای مذهبی را شرح می‌دهد.

است ولی در عین حال به آنها اجازه می‌دهد با طفره‌ای حيله‌گرانه به «ایمان» یا «ایمان‌گرایی» متوسل شوند. می‌خواهم برای توصیف «ناباور» مذهبی اصطلاح دیگری را معرفی کنم که به نظر من، درخور است. فرد ناباور می‌تواند بگوید «من شک‌گرا هستم». این یک موضع فلسفی کلاسیک است، با این حال، به پیشنهاد من در حال حاضر نیز همچنان مناسب است، زیرا افراد بسیاری نسبت به ادعاهای مذهبی عمیقاً شک‌گرا هستند. شک‌گرایی به طور گسترده در علم کاربرد دارد. شک‌گرا پیرامون نظریه‌ها و فرضیه‌ها تردید می‌کند و به درستی آنها شک دارد، مگر اینکه بتوان آن نظریه‌ها و فرضیه‌ها را با شواهد کافی تایید یا توجیه کرد. پرسشگران شک‌گرا در دین هم وضعیت مشابهی دارند. شک‌گرای دینی، نه متعصب است، و نه ادعاهای دینی را به طور پیشینی رد می‌کند. شک‌گرا صرفاً قادر نیست وجود خدا را بپذیرد مگر اینکه شواهد کافی برای وجود او ارائه شود. بار اثبات بر دوش خدا‌باور است تا دلایل و شواهد

ناباوران بر سر عنوان مناسبی برای توصیف موضع خود بحث کرده‌اند. برخی از دانشمندان و فیلسوفان -به‌ویژه ریچارد داوکینز و دنیل دنت- اخیراً برای به کار گرفتن اصطلاح «باهوش» ابراز تمایل کرده‌اند. طرفداران این نامگذاری، آن را ایده‌ای هوشمندانه می‌پندارند؛ زیرا اصطلاح «باهوش» بر دلالت‌های ضمنی منفی که اصطلاحات دیگری مانند «خداناباور» در گذشته برمی‌انگیخته‌اند، غلبه خواهد کرد. و بسیاری این نامگذاری را مزیتی جذاب برمی‌شمارند. منتقدان برگزیدن نام «باهوش»، منتقد گستاخی نهفته در این نامگذاری‌اند؛ یعنی اشاره‌ی ضمنی ما به «باهوش» بودن و «احمق» و «کودن» بودن آنهايي که با ما مخالف‌اند. به‌وضوح، بسیاری علاقه‌ی خود را به اصطلاح «خداناباوری» از دست داده‌اند، زیرا معتقدند که بیش از حد منفی یا متعصبانه است. دیگران ممکن است به دنبال شکلی از «ندانم‌انگاری» عامه‌پسند باشند که تنها بیانگر عدم یقین آنها پیرامون پرسش از وجود خداوند

چنانچه گالیله و سایر دانشمندان چنین کردند. نویسندگان معاصر نظیر فروید و مارکس، راسل و دیوئی، سارتر و هایدگر، پوپر و هوک، کریک و واتسون، بونگه و ویلسون نیز وضع مشابهی داشتند.

به نظر من اصطلاح «شکاک نسبت به ادعاهای مذهبی» مناسب‌تر از عبارت «خداناباوری» است، زیرا بر «پرس‌وجو» تاکید دارد. پرس‌وجو مولفه‌ی سازنده‌ی مهمی دارد؛ زیرا منجر به خرد علمی می‌شود فهم انسانی از جایگاه ما در کیهان، و سرمایه‌ی همواره فزاینده‌ی دانش بشری.

در ادامه به طرح شواهد و دلایلی خواهم پرداخت که بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان، بر اساس آنها، نسبت به ادعاهای دینی خداناباورانه شکاک هستند. تمرکز این بخش عمدتاً بر خداناباوری ماوراءطبیعی و به‌ویژه بر ادیان توحیدی است که بر نظریه‌ی اخلاقی «امر الهی»، جاودانگی روح، و آخرت‌شناسی بهشت و جهنم تاکید دارند. با توجه به محدودیت واژگانی، آنچه در پی می‌آید تنها طرحی خلاصه از رویکرد ضد خداست. به طور خلاصه، ادعای من این است که پرس‌وجوگر شک‌گرا پیرامون این ادعاها شک دارد: (۱) خدا وجود دارد، (۲) او یک شخص است، (۳) اصول اخلاقی ما از خداوند نشأت می‌گیرند، (۴) ایمان به خدا رستگاری ابدی را فراهم می‌کند، و/یا (۵) بدون باور به خدا نمی‌توان انسان خوبی بود. تکرار می‌کنم که بار اثبات بر عهده کسانی است که به خدا باور دارند. اگر آنها نتوانند دلیلی برای باور به خدا ارائه کنند، آنگاه حق دارم شک‌گرا باقی بمانم.

چرا شک‌گرایان به وجود خدا شک دارند؟ اول اینکه، در بررسی ادعاهای وجود خداوند، الف) پرس‌وجوگر شک‌گرا، مفهوم سستی خدا را به‌عنوان وجودی «استعلایی»، «قادر مطلق»، «حاضر در همه جا»، و «خیرخواه» کاملاً منسجم، قابل فهم یا بامعنا نمی‌داند. فرض گرفتن وجودی متعالی که ذهن بشر ناتوان از فهم آن است (آنطور که یزدان‌شناسان مدعی‌اند)، جهانی را که با آن مواجهیم، تبیین نمی‌کند. چطور می‌توانیم بگوییم که چنین وجود غیر قابل تعریفی وجود دارد

متقاعدکننده‌ای برای باور خود، مبنی بر وجود خدا، فراهم کند. ایمان به تنهایی کافی نیست زیرا ایمان‌های متفاوت با یکدیگر در تعارض‌اند و توسل به ایمان برای دفاع از مذهب و فرقه‌ی خود نامعقول است چرا که بر ادعای پرمدعا و متظاهرانه‌ی «اراده به باور» بنا نهاده شده است. اگر بتوان بر اساس «اراده به باور» استدلال کرد، آنگاه هر کسی در باور به هر آنچه که بتوان تصور کرد محق خواهد بود.

بدین ترتیب، شک‌گرا فردی است که پیش از آنکه فرضیه یا باوری را بپذیرد، به شواهد و دلایلی برای آن نیاز دارد. محقق شک‌گرا همواره برای پرسشگری آغوش گشوده، و آماده است تا عقایدش را در پرتوی شواهد و استدلال‌های جدید تغییر دهد. او توسل به ایمان، عرف یا سنت، شهود یا عرفان، گزارش معجزات یا وحی اثبات‌نشده را نخواهد پذیرفت. محقق شک‌گرا آماده است پیرامون پرسش‌هایی که شواهد ناکافی برایشان وجود دارد، قضاوت خود را ملغی کند. شک‌گرا از این جهت، ندانم‌انگاری واقعی است، از این جهت که برای او پرسش هنوز برقرار است، گرچه مادامی که شک‌گرا گمان کند شواهد و استدلال‌هایی که خداناباوران ارائه می‌کنند ناکافی و نامعتبر است، ناباور باقی خواهد ماند. از این رو، وجود هر خدایی بسیار نامحتمل است. شک‌گرا به این معنا غیرخداباور یا خداناباور است. اصطلاح بهتری برای توصیف این موضع «شک‌گرا نسبت به ادعاهای دینی» است.

«شک‌گرایی» به‌عنوان نگرش فلسفی و علمی منسجم همواره با مسائل دینی سروکار داشته است و معترف بوده توجیه فلسفی یا علمی اندکی برای باور به خدا یافته است. فیلسوفان جهان باستان نظیر پیرهون، کراتولوس، سکستوس امپریکوس، و کارنیادیس ادعاهای متافیزیکی و یزدان‌شناسانه را به چالش کشیده‌اند، و البته فیلسوفان مدرنی چون دکارت، بیکن، لاک، بارکلی، هیوم، و کانت در پرورش نگرش علمی خود، تکیه‌ی زیادی بر شک‌گرایی کلاسیک داشته‌اند. بسیاری از آنها «مسئله‌ی خدا» را غیر قابل فهم می‌دانند، و پیشرفت علم مدرن تنها با پوچ خواندن ادعاهای مافوق‌طبیعی ممکن شد،

افتراقی^۱، انتخاب طبیعی، و سازگاری بهتر می‌توان تبیین کرد تا با بهره گرفتن از طراحی. علاوه بر این، اثرات باقی مانده در انسان‌ها، نظیر آپاندیس، استخوان دنبالچه، و پستان مردها، نشانی از طراحی ندارند؛ برای اعضای باقی‌مانده سایر گونه‌ها نیز به همین ترتیب است. از این رو، به سختی بتوان برای دکترین آفرینش شواهد تجربی یافت.

ث) نسخه‌ی دیگری از استدلال طراحی هوشمند، برهان «تنظیم دقیق» است. مدافعانش ادعا می‌کنند ترکیب یکتایی از «ثابت‌های فیزیکی» در جهان وجود دارد، و فقط همین‌ها هستند که قادرند حیات، به‌ویژه نظام‌های ارگانیسم دارای حس و آگاهی، را حفظ کنند. آن‌ها این تنظیم دقیق را به خداوندی طراح نسبت می‌دهند. اما این ناپسند است، اول اینکه میلیون‌ها گونه منقرض شده‌اند و برای زنده ماندن «تنظیم دقیق» نشده بودند. دوم اینکه، شمار عظیمی از انسان‌ها توسط علل طبیعی - بیماری‌ها و فجایع - نابود شده‌اند. سونامی اقیانوس هند در سال ۲۰۰۴، که به یکباره بیش از ۲۰۰ هزار مرد، زن، و کودک بیگانه را کشت، به دلیل یک حرکت در زمین ساخت صفحه‌ای بود. این فاجعه نشانی از تنظیم دقیق ندارد - چرا که اصلاح نقص‌های رویه‌ی سیاره، می‌توانست از آن جلوگیری کند. اصطلاح «اصل انسان‌نگر»^۲ نیز تنها صورتی از انسان‌انگاری است؛ یعنی بزرگترین امیدها و آرزوهای باورمندان را در طبیعت می‌یابد و بر جهان تحمیل می‌کند. اما اگر چنین می‌کنیم، نباید خطاها و اشتباهاتی را نیز که در طبیعت با آن‌ها مواجه می‌شویم، به آفریننده نسبت دهیم؟

ج) البته مسئله‌ی کلاسیک شر نیز به نکته‌ی پیشین مرتبط است. اگر خداوندی قادر مطلق، همه‌جاحاضر، و خیرخواه مسئول جهان چنان که می‌شناسیم است، آنگاه شر چگونه توضیح داده می‌شود؟ قطعاً انسان‌ها نمی‌توانند مسئول مثلاً سیلی عظیم، یا طاعونی باشند که بشر و دیگر شکل‌های حیات را نابود می‌کند؛ مگر اینکه نتیجه بگیریم خدا بدخواه است، زیرا او از رخ دادن وقایع مخرب و وحشتناک مطلع است، با این حال اجازه می‌دهد رخ دهند، یا نتیجه بگیریم ناتوان است چرا

اگر ندانیم به چه معنا وجود دارد؟ اگر خداوند خارج از فضا و زمان وجود دارد، و اگر ذات او فراتر از ظرفیت فهم ماست، به چه معنا چنین خدایی معنادار است؟ خدا باوران یک «X» غیر قابل شناخت را فرض گرفته‌اند. اما اگر محتوای این «X» غیر قابل فهم باشد، پس یک انتزاع نظری پوچ است. بنابراین شکاک دینی نقدی معناشناختی به معناداری و قابل فهم بودن سخن گفتن پیرامون خدا وارد می‌کند، و چنین واژه‌ای را فاقد هر گونه مرجع مشخصی برمی‌شمارد.

به نظر من اصطلاح «شکاک نسبت به ادعاهای مذهبی» مناسب‌تر از عبارت «خداناباوری» است، زیرا بر «پرس‌وجو» تاکید دارد. پرس‌وجو مولفه‌ی سازنده‌ی مهمی دارد؛ زیرا منجر به خرد علمی می‌شود - فهم انسانی از جایگاهمان در کیهان، و سرمایه‌ی همواره فزاینده‌ی دانش بشری.

ب) برهانی که برای وجود داشتن این وجود غیر قابل شناخت ذکر شده، این است که او علت اول است، ولی ما می‌توانیم از هر کسی که چنین چیزی را فرض می‌گیرد، پرسیم «علت این علت اول چیست؟» گفتن اینکه او بدون علت است، تنها جهل ما را یک قدم به عقب می‌راند. خروج از قلمروی فیزیکی، فرض گرفتن پاسخی با استفاده از جهش ایمانی است.

پ) همچنین این ادعا که جهان نشان از طراحی هوشمند دارد، تبیینی برای این واقعیت‌ها ارائه نمی‌کند: کشمکش، مبارزه برای بقا، تراژدی و شر، و درد و رنجی که موجودات دارای آگاهی و حساسیت با آن‌ها مواجه‌اند. نظم و ترتیب و آشوب لزوماً نشان‌دهنده‌ی طراحی و آفرینش نیستند. استدلال طراحی یادآور برهان نظم ارسطو است. ولی شاهی بر وجود هدفمند بودن طبیعت وجود ندارد. حتی اگر می‌توانستیم آنچه را به نظر طراحی می‌رسد، در جهان بیابیم، دلالتی بر وجود طراح ندارد، چرا که برای وجود طراح شواهد کافی وجود ندارد.

ت) فرضیه‌ی فرگشتی، تبیین مختصرتری از منشأ گونه‌های زیستی ارائه می‌کند. تغییر گونه‌ها در طول زمان را با جهش‌های ژنتیکی تصادفی، تولیدمثل

که جلوی شر را نگرفت. مسئله‌ی شر نیز نشان‌دهنده‌ی طراحی غیرهوشمند، ناکارا، یا عیب و نقص‌دار است.

چ) ادیان تاریخی ادعا می‌کنند خداوند خود را با وحی در تاریخ آشکار کرده و حضور خود را بر انسان‌های برگزیده معلوم کرده است. وحی آیات توسط ناظران عینی مستقل تأیید نشده است. بلکه، بر پیامبران یا عارفان ممتاز آشکار شده و ادعاهای آن‌ها به طور بسنده تأیید نشده است: شواهد واقعی کافی برای اثبات صحت آن‌ها وجود ندارد.

ح) وقایع غیر قابل تبیین را معجزات خداوند نامیدن، چنان که در متون به اصطلاح مقدس بیان شده، اغلب جایگزینی برای جهل انسان است. پرس و جوی علمی قادر است «معجزات» را با کشف علل طبیعی توضیح دهد.

خ) کتاب مقدس، قرآن، و سایر اسناد کلاسیک پر از تناقضات و خطاهای مربوط به واقعیت‌اند. آن‌ها را انسان‌های تمدن‌های باستانی نوشته‌اند، و بیانگر تفکرات اخلاقی و علمی شناخته‌شده‌ی آن دوران هستند. این آثار، کلام جاودانه‌ی خداوند را نقل نمی‌کنند، بلکه بیانگر اشتیاقات قبیله‌های باستانی‌اند که مبنایشان افسانه‌های شفاهی و آموزه‌های سنتی آنهاست، و چنین کتابهایی برای همه‌ی فرهنگ‌ها و دوران‌ها مناسب نیستند. عهد عتیق و عهد جدید گزارش‌های دقیقی از وقایع تاریخی نیستند. اعتبار عهد عتیق بسیار پرسش‌برانگیز است زیرا شواهد تاریخی، واقعیت‌رویدادها و وجود شخصیت‌های تصویر شده در آن (مانند موسی، ابراهیم، یوسف، و غیره) را تأیید نمی‌کنند. هیچ یک از نویسندگان عهد جدید مسیح را مستقیماً نمی‌شناختند. انجیل‌های چهارگانه توسط شاهدان عینی نوشته نشده‌اند بلکه محصول سنت شفاهی و شنیده‌ها هستند. شواهد سست و متناقضی پیرامون تولد مسیح از باکره، شفا دادن مسیح، و رستاخیز وجود دارد. به همین شکل، چندین نسخه از قرآن وجود داشته و این کتاب نیز محصول سنت‌های شفاهی است، و حدیث که ادعا شده توسط یاران پیامبر منتقل گشته، به طور مستقل توسط تحقیقات معتبر تاریخی، تأیید نشده است.

د) برخی ادعا می‌کنند به خدا معتقدند زیرا خدا به زندگی شخصی‌شان وارد شده و این امر معنای تازه‌ای به زندگی‌شان بخشیده است. این گزارشی روانشناختی یا پدیدارشناختی از تجربیات درونی یک شخص است و دشوار بتوان آن را گواهی مناسب بر وجود داشتن وجودی الهی - مستقل از گفتگوی درونی فرد با خود - در نظر گرفت. دست به دامن تجربه‌ی عرفانی یا حالات ذهنی شخصی شدن نمی‌تواند تکیه‌گاهی معتبر برای این ادعا باشد که موجود یا نیرویی بیرونی موجب چنین تغییر حالتی در آگاهی شده؛ و پرس و جوگران شک‌گرا مبنایی مشروع برای تردید دارند مگر اینکه یا تازمانی که چنین پدیده‌ای به طور مستقل تأیید شود. سخن گفتن خدا یا خدایان، فرشتگان یا شیاطین با آدمی، ممکن است او را پریشان سازد یا از خود بیخودش کند، اما پرسش این است که آیا این حالت‌های ذهنی درونی، دلالتی بر واقعیتی بیرونی دارند. این به خصوص در مورد افرادی صادق است که مدعی گونه‌ی ویژه‌ای از وحی، شنیدن صدا و دستورات خداوند هستند.

دوم اینکه، آیا خدا یک شخص است؟ آیا می‌تواند شکلی انسانی داشته باشد؟ آیا او به عنوان روح القدس با موسی، ابراهیم، مسیح، محمد، یا دیگر پیامبران ارتباط برقرار کرده است؟ شاهدان عینی این ادعاها را نیز تأیید نکرده‌اند. بلکه توسط مبلغان برای دینی مشخص ترویج می‌شوند، ادیانی که بر جوامع تحمیل شده و توسط مقامات مذهبی و قدرت سیاسی تقویت گشته است. عرف و سنت این ادعاها را تأیید می‌کنند، ادعاهایی که توسط شن‌های زمان و سکون نهادینه شده، هزاران سال است مدفون شده‌اند. این ادعاها بدون هیچ پرسشی، حقیقت فرض می‌شوند.

اسناد باستانی مدعی وجود خداوند پیشانوشتاری و پیشافلسفی‌اند، و علاوه بر این، توسط تحقیقات علمی تأیید نشده‌اند. آن‌ها اغلب بیان ادبی شیوایی از شعرهای اخلاقی وجودی‌اند، اما صحت و سقم آن‌ها را پژوهش‌های دقیق تاریخی یا شواهد باستان‌شناسی تصدیق نکرده است. به علاوه، این اسناد در ادعای اعتبار و مشروعیت با یکدیگر در تناقض‌اند.

و به این ترتیب قانون شریعت و حکومت دینی مفتی‌ها و ملاها را برپا می‌دارد.

از پدر بودن خداوند، دستورات اخلاقی متناقضی استخراج شده است، و خداباوران اغلب در مسائل اخلاقی در برابر هم صف کشیده‌اند: خداباورانی که موافق یا مخالف جنگ‌اند؛ شمشیر در برابر شاخه‌ی زیتون؛ موافق و مخالف برده‌داری؛ مجازات اعدام و کیفر به جای بازتوانی و عفو؛ حق الهی پادشاهان به جای دموکراسی؛ بردگی در مقابل آزادی؛ پدرسالاری به جای رهایی زنان؛ ممنوعیت مطلق جلوگیری از بارداری، مرگ سفید، و سقط جنین؛ مخالفت و موافقت با برابری جنسی و جنسیتی؛ موافق و مخالف آزادی پژوهش‌های علمی؛ موافق و مخالف آزادی فردی در جامعه‌ی آزاد.

باورمندان حقیقی اغلب در گذشته، استقلال بشر، آزادی فردی، یا تعیین سرنوشت خویش را پذیرفتنی نمی‌دانستند. آن‌ها بر اطاعت از کلام خدا در مقابل تعیین سرنوشت خویش، ایمان در مقابل خرد، و یقین در برابر شک، تاکید کرده‌اند. آن‌ها اغلب به توانایی انسان‌ها در حل مشکلات و ساختن آینده‌ای بهتر با استفاده از دارایی‌های خود، اعتماد بسیار کمی داشتند. در مواجهه با تراژدی، به جای تکیه بر شجاعت خود برای غلبه بر فلاکت و ساختن آینده‌ای بهتر، با دعا نزد خداوند التماس می‌کردند. شک‌گرا در پایان نتیجه می‌گیرد، «هیچ خدایی ما را نجات نخواهد داد»؛ اگر قرار است نجات یابیم باید با تلاش خودمان چنین کنیم.

ادیان کلاسیک اغلب درگیر جنگ‌های ناشی از نارواداری بوده‌اند، نه تنها علیه دیگر ادیان و ایدئولوژی‌هایی که مشروعیت وحی الهی آن‌ها را انکار می‌کردند، بلکه حتی علیه فرقه‌هایی که صورت‌های مختلفی از همان دین بودند (مثلاً جنگ کاتولیک و پروتستان، شیعه و سنی). ادیان ادعا می‌کنند که به نام خداوند سخن می‌گویند؛ با این حال، خونریزی، استبداد، و وحشت بی‌حساب نیز اغلب به نام خداوند توجیه شده است. باورمندان حقیقی اغلب با پیشرفت بشر مانند لغو برده‌داری، رهایی زنان، حقوق برابر برای همجنس‌گراها و تراجنسیتی‌ها، دموکراسی، و حقوق بشر مخالفت کرده‌اند.

ایمان دیرینه مبنی بر شخص بودن خداوند، تایید شواهد تاریخی را به همراه ندارند. چنین مفاهیمی از خدا، انسان‌انگارانه و انسان‌محورانه‌اند و نشان‌دهنده‌ی تحمیل امیال و احساسات انسانی بر جهان است. به تعبیر گزنفون: «اگر شیرها خدایانی داشتند، خدایان آن‌ها شیرمانند می‌بود.» بنابراین، خدایان بشری - داستان‌هایی خیالی از افسانه‌هایی پرتخیل - برونی‌ساختن امیدها و آرزوهای انسانی‌اند.

سوم، این ادعا که «ارزش‌های اخلاقی ما از خداوند نشأت گرفته است» نیز به شدت مورد شک است. قوانین اخلاقی به اصطلاح مقدس، منعکس‌کننده‌ی فرهنگ‌های اجتماعی تاریخی‌ای‌اند که این قوانین در آن‌ها پدیدار شده‌اند. عهد عتیق به سنگسار زناکاران، کفرگویان، پسران نافرمان، حرام‌زادگان، جادوگران، و همجنس‌گرایان حکم می‌دهد. تهدید به عذاب جمعی می‌کند؛ یهوه فرزندان فرزندان ناباوران را مجازات می‌کند. از پدرسالاری و سلطه‌ی مردان بر زنان دفاع می‌کند. برده‌داری و نسل‌کشی را به نام خداوند مجاز برمی‌شمارد.

نسخه‌ی دیگری از استدلال طراحی هوشمند، برهان «تنظیم دقیق» است. اما این ناپسند است، اول اینکه میلیون‌ها گونه منقرض شده‌اند و برای زنده ماندن «تنظیم دقیق» نشده بودند. دوم اینکه، شمار عظیمی از انسان‌ها توسط علل طبیعی - بیماری‌ها و فجایع - نابود شده‌اند.

عهد جدید «آنچه را که متعلق به سزار است، برای سزار» باقی می‌گذارد؛ از زنان می‌خواهد مطیع شوهرانشان باشند؛ شفا یافتن مبتنی بر ایمان، جن‌گیری، و معجزات را می‌پذیرد؛ و از تسلیم و فرمانبرداری در برابر مستقل بودن، از ترس و لرز در مقابل شجاعت، و از تقوا در برابر تعیین سرنوشت خویش دفاع می‌کند.

قرآن اختلاف عقیده، آزادی وجدان، یا حق بی‌اعتقادی را برنمی‌تابد؛ حقوق زنان را محترم نمی‌شمارد؛ علیه کافران علناً اعلام جهاد و جنگ مقدس می‌کند. خواستار تسلیم مطلق در برابر کلام خداوند - آنچنان که به محمد وحی شده است. تفکیک مسجد و دولت را رد می‌کند،

تجربیات پدیدارشناسانه‌ی فرآیند مردن‌اند، نه گزارش از شخصی که مرده و «به آن طرف» رفته و برگشته است. این تجربیات را می‌توان با علت‌های طبیعی، روانشناختی، و فیزیولوژیکی توضیح داد.

پنجم اینکه، خدا باوران ادعا می‌کنند «آدم نمی‌تواند خوب باشد، مگر اینکه به خدا اعتقاد داشته باشد». شک‌گرایی نسبت به وجود خدا و برنامه‌ی الهی دلیلی بر بدبینی، پوچ‌گرایی، و فروپاشی همه ارزش‌ها نیست؛ به معنای «هر کاری مجاز است» هم نیست. انسان‌های مختلف، دفعات بی‌شمار، نشان داده‌اند این امکان وجود دارد که انسان بدون دین، از نظر اخلاقی دغدغه‌ی نیازهای دیگران را داشته باشد، شهروند خوبی باشد، و زندگی‌ای سرشار از خوبی و نجابت را پیش ببرد. بنابراین فرد می‌تواند نیکوکار و نوع‌دوست، مهربان و خیراندیش باشد، بدون اینکه به خدایی معتقد باشد. آدمی می‌تواند بدون ایمان به خدا، فضیلت‌های اخلاقی رایج را بپروراند و به دیگران نیت خیر نشان دهد. می‌توان با دیگران همدل بود و همزمان به رفاه خود نیز فکر کرد. بنابراین، اصول و ارزش‌های اخلاقی سکولار از حمایت شواهد و استدلال برخوردارند، به فراگیر شدن رشد و پرورش اخلاق، و یافتن زمینه‌های مشترکی که مردم را همدل می‌کند، می‌انجامد. می‌توان با بررسی عواقب انتخاب‌ها و اصلاح آن‌ها در پرتو تجربه، اصول و ارزش‌های اخلاقی سکولار را توجیه کرد. شک‌گرایانی که انسان‌گرا هستند، بر زندگی خوب در زمان حال و در این دنیا تمرکز دارند، و به ما توصیه می‌کنند خلاقانه زندگی کنیم، به دنبال زندگی‌ای پر از شادی، و حتی شور لذتبخش باشیم. آن‌ها با تاکید از ما می‌خواهند در مقابل تراژدی‌هایی که در زندگی یقه‌ی ما را می‌گیرد، با متانت روبه‌رو شویم و شجاعت و تحملی رواقی‌گرایانه بپرورانیم تا برغم مشقت، در پرتوی رضایت و دستاوردهایمان زندگی معناداری داشته باشیم. زندگی می‌تواند بسیار لذتبخش و به خودی خود و بدون نیاز به عاملی دیگر، ارزشمند باشد.

اگرچه اصول و ارزش‌های اخلاقی وابسته به نیازها و علایق بشری‌اند، ضرورتی ندارد ذهنی باشند، بلکه

می‌دانم مذهب‌یون لیبرال به طور کلی طریقت مطلق‌انگاران بنیادگرایی را رد کرده‌اند. خوشبختانه آن‌ها تحت تاثیر ارزش‌های انسانی و دموکراتیک مدرن قرار گرفته‌اند، ارزش‌هایی که نارواداری را کاهش داده و محدود کرده‌اند. با این وجود، عقیده‌ی اصلی سه دین توحیدی ابراهیمی - مسیحیت، اسلام، و یهودیت - وعده‌ی رستگاری ابدی است.

چهارم اینکه، آیا کسانی که به خدا باور دارند حقیقتاً به «جاودانگی روح و رستگاری ابدی» چنانکه وعده داده شده، می‌رسند؟ اولین نقد شک‌گرا به این ادعا این است که چنین ادعاهایی شکل‌های فرقه‌گرایانه‌ای از رستگاری‌اند. کتاب مقدس عبری رستگاری برای مردم برگزیده را وعده می‌دهد؛ وعده‌ی عهد جدید محدود به کسانی است که به مسیح ایمان آورده‌اند؛ قرآن بهشت را مختص آنهایی می‌داند که اراده‌ی الله را، آنچنان که توسط محمد بازگو شده، می‌پذیرند.

چنین وعده‌هایی عموماً جهانی نیستند بلکه صرفاً نصیب کسانی می‌شود که به طریقتی خاص - آنطور که کشیشان، روحانیان پروتستان، خاخام‌ها یا ملاها تفسیر کرده‌اند - تن دهند. به منظور برقراری مشروعیت پاپ (بین پروتستان‌یسم، کاتولیک رومی، و ارتدکس شرقی)، یا ترویج باور به پیامبر اسلام و قرآن، یا بر سر اعتبار عهد عتیق، جنگ‌های خونینی به راه افتاده است.

نقد دوم، نبود شواهد علمی کافی در دفاع از این ادعاست که «روح» می‌تواند جدا از بدن به بقای خود ادامه دهد و به مثابه‌ی وجودی «غیرمادی» از مرگ برهد و تا ابد باقی بماند. علم به این واقعیت اشاره دارد که «ذهن» یا «آگاهی» تابعی از مغز و سیستم عصبی است و با مرگ فیزیکی جسم، «خویشتن» یا «شخص» ناپدید می‌شود. هیچ شاهی برای این ادعا که روح انسان می‌تواند تا ابد باقی بماند، وجود ندارد، مگر امید خدایپرستانه.

تمام تلاش‌های صورت گرفته برای برقراری ارتباط با چنین موجودات غیرمادی‌ای بی‌ثمر بوده است. گواه شاهدان قابل اعتماد، ادعای رویت ارواح را تایید نکرده است.

توسل به تجربیات نزدیک به مرگ صرفاً گزارشی از

پانویس‌ها

۱. differential reproduction
۲. anthropic principle
۳. eupraxsophy

مشخصات مقاله

Kurtz, P. (2008). Why I am a skeptic about religious claims. *Think*, 7(19), 49-59.

به اصلاح و ارزیابی انتقادی و عینی در پرتوی خرد پاسخگو هستند. شالوده‌ی جدیدی به وجود آمده که شک‌گرایی و انسان‌گرایی سکولار را در هم می‌آمیزد، و بر اساس خرد علمی، خرد و عمل نیک^۲، و مفهومی طبیعت‌گرایانه از طبیعت بنا شده است. بنابراین، شک‌گرا نسبت به باور دینی که در اخلاق انسان‌گرا هم هست، می‌تواند درباره پتانسیل‌های دست‌یابی به زندگی خوب مثبت‌اندیش باشد و آن را تصدیق کند. چنین فردی نه تنها از زندگی خود لذت می‌برد و به کمال و تمام زندگی می‌کند، بلکه از نظر اخلاقی نگران نیازهای دیگران هم هست.

ادیان ادعا می‌کنند که به نام خداوند سخن می‌گویند؛ با این حال، خونریزی، استبداد، و وحشت بی‌حساب نیز اغلب به نام خداوند توجیه شده است. باورمندان حقیقی اغلب با پیشرفت بشر مانند لغو برده‌داری، رهایی زنان، حقوق برابر برای همجنس‌گراها و تراجنسیتی‌ها، دموکراسی، و حقوق بشر مخالفت کرده‌اند.

به طور خلاصه، پرس‌وجوگر شک‌گرا، شواهد و دلایل ارائه شده برای باور به وجود خدا، شخص بودن خداوند، نشأت گرفتن همه‌ی اصول اخلاقی از دین، دست یافتن به رستگاری ابدی با ایمان به خداوند، و ناممکن بودن رفتار اخلاقی بدون باور به خدا را کافی نمی‌داند.

در مقابل، شک‌گرایی مبتنی بر پژوهش‌های علمی، شرحی طبیعت‌گرایانه از جهان را می‌پذیرد. همچنین می‌تواند شکل‌های سکولار و انسانی جایگزینی برای رفتار اخلاقی پیشنهاد دهد. بنابراین، وقتی از فردی می‌پرسند که آیا به خدا اعتقاد دارد، می‌تواند تصریح کند «نه، ندارم. من شک‌گرا هستم»، و می‌تواند اضافه کند «من به انجام کار خوب اعتقاد دارم!».

فلسفه‌ی دین هیوم

■ برگردان: امیرحسین زاهدی

■ نیکولاس کاپالدی

رویکرد دیوید هیوم به دین و نقد او به دین همواره محل بحث و گفتگو میان فیلسوفان و شارحان معاصر بوده است. کتاب «گفتگوها در باب دین طبیعی» که مهمترین کتاب در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین دوران نو برشمرده می‌شود، زمینه‌ی تفسیرهای بسیار متفاوتی را از موضع هیوم در قبال وجود خداوند، دین طبیعی و شک‌گرایی فراهم آورده است. برای فهم دقیق‌تر فلسفه‌ی دین دیوید هیوم بررسی کل آثار او ضروری می‌نماید و این کاری است که کاپالدی در این مقاله انجام داده است.



هدف من از نوشتن این مقاله، بطور کلی شفاف‌سازی فلسفه‌ی دین هیوم است. فکر می‌کنم این شفاف‌سازی به این دلیل مورد نیاز است که ادراک نادرست و گسترده‌ای پیرامون موضع هیوم درباره‌ی دین وجود دارد و این ادراک نادرست، بعضی از مسائل بسیار مهم فلسفی را غیرقابل درک می‌کند. کار خود را با خلاصه‌سازی فلسفه‌ی دین هیوم در قالب شش برنهاده^۱ اصلی آغاز می‌کنم. سپس هر کدام از این برنهاده‌ها با جزئیات و نمونه‌ی آنها در آثار هیوم - از «رساله»^۲ تا «گفتگوها»^۳ - بررسی خواهند شد. امیدوارم بتوانم نشان دهم که هیوم همیشه موضع استوار یکسانی داشته است. در آخر، نوشته را با اشاره به اهمیت فلسفی این خوانش جدید از هیوم به پایان خواهم برد.

برنهاده‌ی (۱) هیوم هرگز وجود خدا را انکار نکرد.

برنهاده‌ی (۲) او «استدلال هستی‌شناختی»^۴ را رد کرد.

برنهاده‌ی (۳) او وجود خدا و «برهان نظم» را پذیرفت.

برنهاده‌ی (۴) خدا وجود دارد اما ویژگی‌های او برای ما ناشناخته است.

برنهاده‌ی (۵) اخلاق مستقل از دین است (اما نه از خدا).

برنهاده‌ی (۶) هیچ یک از کاراکترهای «گفتگوها» به تنهایی معرف موضع هیوم نیستند بلکه همه‌ی کاراکترها معرف موضع اویند. پیام: اصول اخلاق مستقل از دین است.

جهان به نمایش گذاشته شده است (نامه، صفحه‌های ۲۶-۲۵)

ج) در «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان»^{۱۱}، دوست هیوم و سخنگوی اپیکور^{۱۲}، استدلال بر اساس «نظم طبیعت»^{۱۳} را می‌پذیرد (سلبی-بیگ، صفحه ۱۴۸)
د) در «تاریخ طبیعی دین»^{۱۴}، هیوم مقدمه را اینگونه آغاز می‌کند «کل چارچوب طبیعت، نمایانگر پایه‌گذاری دانا است و هیچ پرس‌وجو کننده‌ی خردمندی نیست که بعد از تفکری جدی، با توجه به قواعد اساسی خداآوری راستین و دین، بتواند باور خود را لحظه‌ای رها کند (نسخه ی هندل^{۱۵}، صفحه ۲۵۳).

ه) «گفتگوها» هم با جمله‌ی «حقیقت بسیار آشکار و قطعی است، همانند وجود خدا» و پذیرش «برهان نظم» توسط فیلو^{۱۶} و کلیتس^{۱۷}، دوباره بر این نکته تاکید می‌کند (صفحه ۲۱۴).

برنهادی^۴. اگرچه خدا وجود دارد، نمی‌توانیم هیچکدام از مشخصه‌ها یا ویژگی‌های او را بشناسیم. «برهان نظم» وجود یک علت را اثبات می‌کند، نه ماهیت آن علت را. ناتوانی از فهم این تمایز باعث می‌شود بعضی خوانندگان، هیوم را به درستی تفسیر نکنند و رد کردن «برهان نظم» را به او نسبت دهند.

هیوم مسیحیت را استوار بر معجزه برشمرده بود. استدلال او در «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان» این است که هر کسی وجود معجزه‌هایی را که دین مسیحیت بر پایه‌ی آنها استوار است، بپذیرد، این پذیرش نه بر اساس عقل، که بر پایه‌ی ایمان است.

دشواری‌هایی که درک ما از خدا را تحت تاثیر قرار می‌دهند، بخصوص زمانی قابل مشاهده‌اند که با مسئله‌ی قدرت خدا و وجود شر^{۱۸}، سر و کار داریم. هیوم در «رساله» (صفحه‌های ۶۳۳ و ۲۴۹، ۲۴۸، ۱۶۰-۱۵۹)، «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان» (صفحه‌های ۱۰۳، ۷۳-۷۲) و در طول «گفتگوها» به این نکات اشاره می‌کند. شناخت این برنهاد به شفاف‌سازی ارتباط میان ایمان و عقل کمک می‌کند. هیوم در انتهای «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان» با این مسئله روبرو شده

برنهادی^۱. هیوم هرگز وجود خدا را انکار نکرد. او در هیچکدام از نوشته‌هایش، هیچ اشاره‌ای نکرده که وجود خدا را نمی‌پذیرد.

برنهادی^۲. هیوم تنها با استدلال «هستی شناختی» مخالفت کرد که این مخالفت در «رساله» (نسخه‌ی سلبی-بیگ^۵، صفحه ۹۶)، «گفتگوها» (نسخه‌ی کمپ-اسمیت^۶، صفحه‌های ۱۸۹-۱۹۰) و نامه‌ای که در ادامه مورد بررسی قرار خواهم داد، آشکار است.

بعد از انتشار «رساله»، هیوم خیلی زود به این واقعیت پی برد که موضع او به درستی فهمیده نشده است. در جریان ترفندی سیاسی برای کسب کرسی فلسفه‌ی اخلاق دانشگاه ادینبورگ توسط هیوم، مخالفان او با اشاره به انکار علیّت^۷ (که برای «برهان نظم»^۸ ضروری است) و همچنین نپذیرفتن «استدلال هستی‌شناختی» توسط هیوم، او را متهم به خدا ناباوری^۹ کردند. هیوم، در نامه‌ای در پاسخ به این ادعاها، نپذیرفتن «استدلال هستی‌شناختی» (استدلالی پیشینی متافیزیکی) را تایید کرد اما دوباره تاکید کرد علیّت را پذیرفته و علاوه بر این دوباره تاکید کرد «برهان نظم» (استدلال پسینی از نظم و ترتیب طبیعت) را پذیرفته است. این نکته مقدمه‌ی برنهادی^۳ را فراهم می‌کند.

برنهادی^۳. هیوم وجود خدا و درستی «برهان نظم» را می‌پذیرد. این برنهاد باعث حیرت می‌شود، حتی برای هیوم‌پژوهان جدی، در نتیجه ذکر مقدمه‌ای برای آن ضروری است. برای شروع، باید گفت هیچ متنی وجود ندارد که هیوم در آن «برهان نظم» را به چالش کشیده باشد. هیچکدام از مفسران هیوم، این ادعا را در هیچ سندی ارائه نکرده‌اند که هیوم «برهان نظم» را رد می‌کند. مهم‌تر از آن، متون بسیاری موجود است که در آنها هیوم بطور آشکار «برهان نظم» را می‌پذیرد:

الف) نظم و ترتیب حاکم بر جهان، گواهی است بر ذهنی قادر مطلق^{۱۰} (رساله، صفحه ۶۳۳)

ب) هرکجا نظم و ترتیب می‌بینم، با استفاده از تجربه نتیجه می‌گیرم که در آنجا طراحی و تدبیر بوده است ... همین قاعده من را ناگزیر می‌کند تا نتیجه بگیرم معماری وجود دارد که هنر و تدبیر بیکران او در تمام تار و پود

است:

بخشی از استدلال‌های یزدان‌شناسی^{۱۹} یا الهیات^{۲۰}، برای اثبات وجود خداوند و جاودانی ارواح، مربوط به واقعیت‌های جزئی و بخشی دیگر مربوط به واقعیت‌های کلی است. بنیان آن در خرد است، مادامی که بر پایه‌ی تجربه باشد. اما محکم‌ترین بنیان آن، وحی الهی و ایمان است (جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان، صفحه ۱۶۵).

موضع هیوم اینگونه است که عقل (در «برهان نظم») ما را به این سمت می‌برد که وجود خدا را بپذیریم، اما عقل چیزی بیش از این به ما نمی‌گوید. پذیرفتن یک دین یا باور دینی مشخص (برای نمونه، جاودانگی)، فراتر از باور صرف به خدا، کنشی ایمانی است.

معجزه‌ها، علاوه بر این، هیچ پایه‌ی منطقی و مستقلى برای پذیرش یک دین مشخص ارائه نمی‌کنند. در واقع، باور به معجزه‌ها، خود کنشی ایمانی است (جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان، صفحه ۱۳۱). هیوم در «رساله» (صفحه ۴۷۴) دین مسیحیت را استوار بر معجزه برشمرده بود. استدلال او در «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان» این است که هر کسی وجود معجزه‌هایی را که دین مسیحیت بر پایه‌ی آنها استوار است، بپذیرد، این پذیرش نه بر اساس عقل، که بر پایه‌ی ایمان است. (صفحه‌های ۱۳۰، ۱۲۷)

برنهادی ۵. هیوم نیاز اخلاق به بنیان آشکار دین را رد کرد. استدلال او در «رساله» این است که اصول اخلاق به روشی کاملاً طبیعت‌گرایانه^{۲۱} قابل تبیین است (صفحه ۴۷۴). در همان حال، او می‌پذیرد که باور به زندگی پس از مرگ (پاداش و مجازات) می‌تواند رفتار اخلاقی را تقویت کند (صفحه‌های ۴۱۱-۴۱۰) همین نکات در «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان» (صفحه‌های ۱۴۷، ۱۰۲-۱۰۳) مطرح شده و عنوان اصلی این بخش «پیامدهای عملی الهیات طبیعی»^{۲۲} بود. یک پاراگراف بسیار مهم در آن بخش وجود دارد که کل فلسفه‌ی دین او را خلاصه می‌کند:

تفکر در تحول طبیعت برای همه‌ی ما امکانپذیر

است. دنباله‌ی رخدادهای تجربه شده، استاندارد خوبی برای نظم بخشیدن به اعمال همه‌ی ماست. در هیچ جای دیگری نمی‌توان به چیز دیگری اتکا کرد. هیچ چیز دیگری نباید در مدرسه یا پشت پرده شنیده شود. ادراک محدود ما نمی‌تواند این مرزها را بشکافد که بسیار بیشتر از تصور خوشبینانه‌ی ما دقت می‌طلبند. در حالی که بر مبنای روال طبیعت استدلال می‌کنیم و علت هوشمند اولیه‌ی را نتیجه می‌گیریم که طبیعت را آفریده و همچنان نظم را در جهان حفظ می‌کند، اصلی را می‌پذیریم که هم غیریقینی و هم بی‌هوده است. از آن جهت غیریقینی است که این موضوع به صورت کامل و رای تجربه‌ی انسان قرار دارد. از آن جهت بی‌هوده است که دانش ما در مورد این علت به طور کامل از طبیعت بدست آمده، با توجه به قواعد عقلانی صحیح، هیچگاه نمی‌توانیم از آن علت استنتاجی جدید بدست آوریم یا به روند متداول طبیعت که تجربه شده است چیزی اضافه کنیم و اصول رفتاری و کرداری جدیدی پایه‌گذاری کنیم. (صفحه ۱۴۲)

در «جستاری درباره‌ی اصول اخلاق»^{۲۳}، هیوم کلیات نظریه‌ی اخلاقی خود را با بی‌اعتنایی کامل به دین می‌پروراند. او سخنی بسیار مهم در مورد خدا بیان کرد تا نشان دهد نظریه‌ی اخلاقی او با وجود خدایی که در «برهان نظم» وجود دارد، سازگار است (صفحه ۲۹۴). از آنجاییکه خدا «علت» طبیعت است، و طبیعت شامل طبیعت انسان هم می‌شود، اخلاق طبیعت‌گرایانه‌ای که در انسان یافت می‌شود نیز «معلول»^{۲۴} خدا است. نکته‌ی مهم و وجه تمایز قابل توجه این است که اصول اخلاق هیوم با وجود خدا سازگار است، ولی از دین بدست نیامده است.

نکته‌ی شگفت‌آوری در «جستاری درباره‌ی اصول اخلاق» هست که در قسمت پایان و نتیجه‌گیری آن مطرح می‌شود. هیوم بعد از خلاصه‌سازی دیدگاه‌های خود در مورد بنیان طبیعی فضیلت، به کلیت‌س سخندان

نکته منحصر به این اثر نیست چرا که در دیگر آثار هیوم نیز وجود دارد. نکته‌ی جالب توجه این است که هر سه شخصیت (دمیا^{۲۷}، فیلو و کلیتس) می‌پذیرند که دین معیار مستقلی برای سنجش اخلاق نیست و هیچکدام از دلالت‌های کاربردی اخلاق را نمی‌توان از دین استخراج کرد. فیلو به مخاطرات چنین کاری (صفحه‌های ۲۲۳-۲۲۲) و کلیتس به محدودیت‌های مناسب دین اشاره می‌کند:

«دلیل این امر روشن است. وظیفه‌ی اصلی دین سامان بخشیدن به امور قلبی انسان، انسانی نمودن رفتار و منش آنها و القا کردن روحیه‌ی اعتدال، نظم و فرمان‌برداری است و نظر به اینکه عملکرد آن، آرام است و تنها، انگیزه‌ی اخلاق و عدالت را تقویت و تحکیم می‌کند، در معرض این خطر است که نادیده گرفته و با سایر علل اشتباه شود. آنگاه که دین به خود توجه می‌کند و در مقام اصلی نیروی محرک، در مورد انسان انجام وظیفه می‌کند، از نقش اصلی خود فاصله می‌گیرد و صرفاً به سرپوشی برای نفاق و جاه‌طلبی تبدیل می‌شود»^{۲۸} (صفحه ۲۲۰)

بنابراین فارغ از اینکه چگونه به شناخت خود از خداوند می‌رسیم، استنتاج پیامدهای اخلاقی از فرضیه‌های خداشناسانه مشروع نیست و چنین استنتاج‌های نادرستی غالباً پیامدهای اجتماعی مهلکی دارند.

پرسشی طبیعی که در اینجا برای خواننده پیش می‌آید این است که موضع کدامیک از شخصیت‌ها نمایانگر دیدگاه هیوم است. پاسخ این سوال ساده است. از آنجایی که هیوم تمام بر نهاده‌های خود را در «گفتگوها» مطرح کرده است، تنها کافی است ببینیم کدامیک از این شخصیت‌ها تمام بر نهاده‌ها را آشکارا بیان می‌کند. اما بررسی دقیق مشخص می‌کند هیچکدام از این شخصیت‌ها تمام بر نهاده‌ها را به وضوح بیان نمی‌کند. بنابراین، ممکن است نتیجه بگیریم موضع هیچکدام از این شخصیت‌ها نمایانگر دیدگاه هیوم نیست. با توجه به این دو نکته، در می‌یابیم که موضع هیوم از نظر کل اثر قابل درک است: نکته‌ی اول این است که تمام شخصیت‌ها بر این باورند که خدا وجود دارد و نکته‌ی

اشاره می‌کند که دارای تمام این فضیلت‌هاست. در پاراگراف بعدی، هیوم اشاره می‌کند فضیلت‌های راهبانه در حقیقت رذیلت‌اند. این نظر‌ها نه بی‌اساس‌اند نه آنکه همبستگی آنها تصادفی است. کلیتس در «گفتگوها» نیز فضیلت‌های طبیعی را داراست و از رذیلت‌های راهبانه بری است. این دو اثر تقریباً در سالی یکسان (۱۷۵۱ میلادی) تکمیل شده‌اند، گرچه اثر دوم تا سال‌ها بعد از اتمام آن منتشر نشده بود. همانطور که در ادامه نشان خواهیم داد، این همبستگی نشان می‌دهد چرا کلیتس قهرمان «گفتگوها» است.

استدلال هیوم این بود که تلاش برای استخراج قواعد اخلاق کاربردی از دین، پرمخاطره است. او در «رساله» می‌گوید: «خطاهای دینی خطرناک‌اند.» (صفحه ۲۷۲). در «جستاری درباره‌ی قوه‌ی ادراک انسان»، انتقاد هیومی از خرافات را همه‌جا می‌بینیم. کل اثر «تاریخ طبیعی دین» به این موضوع اختصاص یافته است که خلاصه‌ی آن را در عنوان بخش ۱۴، «تاثیر بد ادیان رایج بر اخلاق»^{۲۵} می‌بینیم. قسمت پایانی این بخش نشان دهنده‌ی تضاد میان باور عقلانی به یک هستی برتر از یک سو و اعمال و مناسک غیر عقلانی دین از سوی دیگر است؛ رویکرد هیوم به ادیان موجود (نه خداوند) شک‌گرایی است.

نمی‌توانیم به درستی پیامدهای اخلاقی -استنتاج‌های کاربردی برای راهنمایی رفتار و اعمال انسان- را از فرضیه‌های خداشناختی استنتاج کنیم. این چالش یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین نهادهای تمدن غرب را به مخاطره می‌اندازد.

بر نهاده‌ی ۵. اکنون زمان آن فرا رسیده تا برجسته‌ترین اثر فلسفه‌ی دین سده‌ی هجدهم را بررسی کنیم: «گفتگوهای درباره‌ی دین طبیعی»^{۲۶} اثر هیوم. بالاتر موضع هیوم در این اثر بررسی شد بخصوص پذیرش وجود خدا، نپذیرفتن «استدلال هستی‌شناختی»، پذیرش «برهان نظم» از طریق فیلو و کلیتس و استدلال‌های او علیه توانایی ما در شناخت شخصیت خدا. مهم‌ترین نکته‌ای که در «گفتگوها» به آن پرداخته می‌شود این است که دین بنیان اخلاق نیست. البته این

دوم این است که تمام شخصیت‌ها بر این باورند که هیچ دلالت اخلاقی‌ای از نکته‌ی اول استنتاج نمی‌شود. استدلال‌های هوشمندانه‌ای برای تشخیص اینکه هیوم کدامیک از شخصیت‌هاست، مطرح شده است. بررسی این استدلال‌ها بی‌معنی است چون هر مدعی می‌تواند تمام ادعاهای دیگر را رد کند بدون آنکه از ادعای مطرح شده توسط خود دفاع کند. در هر صورت هم فیلو و هم کلیتس (کاندیدهای اصلی)، از بعضی موضع‌های پیشین هیوم در مورد فلسفه و دین حمایت می‌کنند. کلیتس جاودانگی را باورپذیر می‌داند و فیلو مایل است حقیقت و حیانی را بپذیرد. تنها با نادیده گرفتن برخی سخنان هر یک از آنها، می‌توان یکی از آنها (کلیتس یا فیلو) را هیوم دانست. نمی‌توان گفت کدامیک بجای هیوم سخن می‌گوید و بدون مصادره به مطلوب کردن هیچ سندی برای اثبات این قضیه وجود ندارد. در آخر ممکن است این استدلال‌ها باعث گمراهی شوند اما نمی‌توانند از قدرت این استدلال که وجود خدا پیامد اخلاقی ندارد، بکاهند.

با این فرض که همه و هیچکس (در «گفتگوها») بجای هیوم سخن می‌گوید، چرا کلیتس «قهرمان» است؟ چرا هیوم تلاش کرد شخصیت کلیتس را مثبت جلوه دهد؟ کلیتس در «گفتگوها» و کلیتس در «جستارهایی درباره‌ی اصول اخلاق»، که همه‌ی فضیلت‌های طبیعی را داراست و از رذیلت‌های راهبانه مبرا است، بی‌شباهت به یکدیگر نیستند. کلیتس نماینده‌ی انسان باهوش معمولی و یزدان‌شناس لیبرال زمان هیوم است. هیوم همیشه این دو گروه و مردم عوام را مخاطب خود برمی‌شمارد. هیوم در تمام طول زندگی خود تلاش کرد توجه آنها را به خطرات اجتماعی ناشی از استنتاج دلالت‌های اخلاقی از فرضیه‌های دینی جلب کند، اما به دلیل تاکید بر دیدگاه شک‌گرایانه نتوانست به هدف خود برسد. به همین دلیل است که دیدگاه فیلو رد می‌شود. چرا نباید سعی کنیم نشان دهیم که همان نتایج از دیدگاه انسان باهوش معمولی و یزدان‌شناس لیبرال هم نتیجه می‌شود؟ به همین دلیل است که کلیتس «قهرمان» است. فلسفه‌ی دین هیوم بصورت کاملاً آشکار در گفتگوی

افسانه‌ای با چارن^{۲۹} (گزارش شده توسط آدام اسمیت^{۳۰}) توصیف شده است: «چارن نیکو، آثارم را برای چاپ جدید اصلاح کردم. کمی زمان به من بده تا ببینم بازخورد عمومی نسبت به این تغییرات چگونه است» اما چارن اینگونه پاسخ داد: «هنگامیکه تاثیر این تغییرات را ببینی، باز هم به دنبال تغییرات دیگر می‌روی ... چنین بهانه‌هایی پایان ندارد ...» هیوم دوباره می‌گوید: «اما همچنان می‌خواهم کمی صبور باشی، چارن نیکو، من تلاش کرده‌ام تا چشمان مردم را باز کنم، اگر چند سال بیشتر زنده بمانم، ممکن است طعم سقوط بعضی از نظام‌های خرافی را بچشم» اما چارن خونسردی و انصاف خود را از دست می‌دهد: «ای کودن سرکش! تا صدها سال هم چنین اتفاقی نمی‌افتد! خیال کرده‌ای که چنین مهلتی طولانی به تو خواهم داد؟!»

چالش هیوم را می‌توان به اختصار بیان کرد: نمی‌توانیم به درستی پیامدهای اخلاقی - استنتاج‌های کاربردی برای راهنمایی رفتار و اعمال انسان - را از فرضیه‌های خداشناختی استنتاج کنیم. این چالش یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین نهادهای تمدن غرب را به مخاطره می‌اندازد. اهمیت فلسفی چالش هیوم این است که مسئله‌ی وجود خدا را از مسئله‌ی دلالت‌های اخلاقی دین متمایز می‌سازد. پیش از هیوم متداول بود که فلاسفه ابتدا وجود خدا را اثبات کنند و پس از آن، از آن اثبات دلالت‌های اخلاقی استخراج کنند. هیوم نشان داد که این دو کاملاً مجزا هستند و پاسخی مثبت به مسئله‌ی اول هیچ دلیلی بر پاسخ مثبت به مسئله‌ی دوم نیست. حتی اگر فلاسفه بتوانند اثباتی قابل قبول برای وجود خدا ارائه بدهند، نمی‌توانیم هیچ رهنمودی اخلاقی از آن اثبات یا کل نظام یزدان‌شناسی استخراج کنیم. در حقیقت، هیچ پیامد یزدان‌شناسانه‌ای قابل استنتاج از آن اثبات نیست. بسیاری از یزدان‌شناسان مطرح، برای مدتی طولانی از بی‌باری و بی‌اهمیتی استدلال‌های فلسفی به منظور اثبات وجود خدا گلایه کرده‌اند - جدا از اینکه این استدلال‌ها چقدر هوشمندانه بوده‌اند - و هیوم نشان داد که چرا این گلایه‌ها بر حق‌اند.

دلیل اصلی ناتوانی در فهم چالش هیوم، رویکرد سنتی

۱۱. Enquiry Concerning Human Understanding
۱۲. Epicurus
۱۳. The Order of Nature
۱۴. The Natural History of Religion
۱۵. Hendel
۱۶. Philo
۱۷. Cleanthes
۱۸. Evil
۱۹. Divinity
۲۰. Theology
۲۱. Naturalistic
۲۲. Of the Practical Consequences of Natural Theology
۲۳. Enquiry Concerning the Principles of Morals
۲۴. Effect
۲۵. Bad Influence of Popular Religions on Morality
۲۶. Dialogues Concerning Natural Religion
۲۷. Demea
۲۸. ترجمه‌ی این نقل قول از کلیتس از ترجمه‌ی رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور از کتاب «گفتگوهای درباره‌ی دین طبیعی» نقل شده است.
۲۹. Charon: فرشته‌ی مرگ در اسطوره‌شناسی یونان
۳۰. Adam Smith
۳۱. Nicholas Capaldi, "Hume's Rejection of 'Ought' as a Moral Category," *Journal of Philosophy* LXIII (1966), 126-37.

منبع

- Hume's Philosophy of Religion: God without Ethics, *International Journal for Philosophy of Religion* Vol. 1, No. 4 (Winter, 1970), pp. 233-240

به نوشته‌های او درباره‌ی دین است. به دلیل کژفهمی اولیه از موضع هیوم درباره‌ی «علیت» یا حداقل ابعاد منفی شک‌گرایی هیوم، بیشتر خوانندگان فرض می‌کنند مسئله‌ی اصلی وجود خدا است. لاجرم شارحان به بررسی خداباوری هیوم می‌پردازند و از این رو پرسش مطرح این است که کدام شخصیت در «گفتگوها» بجای هیوم سخن می‌گوید. همانطور که نشان داده‌ام، این رویکرد پذیرش چندباره‌ی وجود خدا و «برهان نظم» توسط هیوم و دوام موضع او در تمام آثارش را انکار می‌کند، آنچه برای هیوم اهمیت دارد را به شکلی دیگر جلوه می‌دهد و بر «گفتگوها» بیش از حد مطلوب تاکید می‌کند. بدون شک «گفتگوها» شاهکاری فلسفی و ادبی است ولی در رابطه با فلسفه‌ی دین هیوم در بر دارنده‌ی هیچ مطلب تازه‌ای نیست.

دلیلی دیگر برای ناتوانی در فهم چالش هیوم، درک نادرست و گسترده‌ای است که هیوم مخالف امکان استخراج قضاوت‌های اخلاقی از هر بنیانی غیر از اخلاق است. از این منظر، چالش هیوم به نظر زائد می‌آید. همانطور که در جایی دیگر نشان داده‌ام^۳، هیوم برای خودمختاری اصول اخلاق استدلالی طرح نکرده، بلکه به دنبال بنیان نهادن اصول اخلاقی بر درک خود از روانشناسی انسان بود. دقیقاً به همین دلیل که او اخلاق را بر طبیعت انسان استوار کرده، اصول اخلاق را از دین زمان خود جدا کرد.

پانویس‌ها

۱. Thesis
۲. Treatise
۳. Dialogues
۴. Ontological Argument
۵. Selby-Bigge
۶. Kemp-Smith
۷. causation
۸. Design Argument
۹. Atheism
۱۰. Omnipotent

هیوم در باب معجزات

■ مایکل لیسوینگ

■ برگردان: محمدامین موسوی نژاد

دیوید هیوم با نقد معروف خود به روایت‌های ادیان از معجزات و زیر سوال بردن عقلانی بودن باور به چنین روایت‌هایی، زمینه‌ی شکل‌گیری شاخه‌ای در فلسفه را فراهم آورد که تحت عنوان «معرفت‌شناسی گواهی» شناخته می‌شود. بسیاری از آنچه ما در زندگی خود بدان باور داریم، بر روایت دیگران استوار است. از این رو، رویکرد هیوم کاربردی بسیار فراتر از بحث باور به معجزات دارد. با این حال، موضع او پیرامون معجزات از مهمترین استدلال‌هایی است که در فلسفه‌ی دین مطرح شده و نقد و بررسی‌های بسیاری حول آن صورت گرفته است. در ادامه شرح و بررسی رویکرد هیوم به معجزات را می‌خوانید.

معجزات فقط آن رویدادهایی خواهند بود که در واقع علت آن‌ها خداست. اما این تعریف می‌گوید که هر عمل خدا یک معجزه است؛ به عنوان مثال، خلقت پیوسته‌ی خدا در تداوم وجود جهان یا تمام تجربه‌های اصیل مذهبی.

تعریف سوم بیشتر از دو تعریف دیگر بین فیلسوفان رایج بوده است. آکویناس می‌گوید معجزه «فراتر از نظم است که به طور معمول در طبیعت مشاهده شده است» و هیوم هم همین معنا را در نظر دارد.

استدلال هیوم علیه معجزات

هیوم معجزه را به عنوان «نقض قوانین طبیعت» یا به طور کامل‌تر «شکستن قانون طبیعت از جانب اراده‌ی خاص خدا» تعریف می‌کند (ص ۱۷۳). او برای نشان دادن نامعقول بودن باور به وقوع معجزه استدلال می‌کند: «از آنجایی که تجربه‌ی استوار و غیرقابل تغییری برقراری این قوانین طبیعت را نشان داده است، برهان علیه معجزه، در ماهیت امر، به اندازه‌ی هر استدلالی برگرفته از تجربه که بتوان تصور کرد، کامل و بی‌عیب است.» (ص ۱۷۳)

در جستار دهم، هیوم دیدگاه‌هایش را در مورد معرفت ما به امور واقع^۲ بکار می‌گیرد تا باور به معجزات را رد کند. قبل از بررسی استدلال او، باید توجه کرد که روش‌های متفاوتی برای تعریف معجزه وجود دارد. سه تعریف مهم عبارتند از:

۱. رویدادی که اهمیت دینی دارد؛
۲. رویدادی که خدا علت آن است؛
۳. رویدادی که قوانین طبیعت - که توسط خدا ایجاد شده‌اند - را نقض می‌کند (یا در غیر اینصورت، مطابق با قوانین طبیعت نباشد).

جاذبه‌ی تعریف اول این است که مردم رویدادهایی را معجزه به حساب می‌آورند، حتی زمانی که آن رویداد خارج از قوانین طبیعت نباشد. با وجود این، اینکه آیا یک رویداد اهمیت دینی دارد یا نه، ممکن است بستگی به تفسیر ذهنی افراد داشته باشد. یک رویداد ممکن است برای یک نفر معجزه به حساب بیاید و برای فرد دیگری نه، حتی زمانی که هر دوی آنها معتقد دینی باشند.

تعریف دوم تفسیر ذهنی را کنار می‌گذارد، بطوریکه

طبق تعریف، معجزه، با تجربه‌ی فراگیر ما از نظم در جهان ناهمخوان است. در نتیجه، بر اساس تجربه، احتمال اینکه معجزه‌ای رخ داده باشد همیشه باید کمتر از احتمال رخ ندادن آن باشد. از آنجایی که باور به محتمل‌ترین، عقلانی‌تر است هیچ‌وقت دلیل خوبی برای باور به اینکه معجزه رخ داده نخواهیم داشت. هیوم در بحثی درباره‌ی معجزات که در آن زمان در جریان بوده مشارکت می‌کند، درباره‌ی اینکه آیا به گزارش‌های تاریخی معجزات، به عنوان مثال در کتب عهد جدید^۳، می‌توان باور کرد یا نه، و اینکه نقش آنها در بنیان‌های دین مسیحیت چیست. در نتیجه او موضوع گواهی را بررسی می‌کند؛ یعنی، زمانی که دیگران به ما می‌گویند شاهد رخ دادن معجزه‌ای بوده‌اند (به این پرسش که اگر «فکر می‌کنید» معجزه‌ای را تجربه کرده‌اید، داشتن چه باوری معقول است بازخواهیم گشت).

وقتی موضوع بحث ما معجزات باشد، برای اینکه به شکلی معقول به گواهی کسی که می‌گوید شاهد رخ دادن معجزه (نقضی در قوانین طبیعت) بوده است، باور پیدا کنیم باید احتمال غلط بودن گواهی کمتر باشد. اما هیوم استدلال می‌کند که این امر هیچ‌وقت نمی‌تواند برقرار باشد.

گواهی دیگران در شکل‌گیری باورهایمان نقش بسیار مهمی دارند. ما بخش بسیار کوچکی از جهان را به طور مستقیم و بدون واسطه تجربه می‌کنیم، در نتیجه به چیزهایی که دیگران به ما می‌گویند اعتماد می‌کنیم. این کار معقول است، به این دلیل که ما به این نتیجه رسیده‌ایم که گواهی دیگران معمولاً قابل اعتماد است. با وجود این، ما به درستی بین گواهی‌هایی که کمتر یا بیشتر قابل اعتمادند، تمایز قائل می‌شویم، بسته به اینکه آیا تعدادی از شاهدان یک چیز می‌گویند و بقیه چیز دیگری، چند نفر شاهد بوده‌اند، شاهدان به چه صورتی چیزی را که تجربه کرده‌اند، گزارش می‌کنند و غیره. به عنوان مثال، این داورها در دادگاه مهم‌اند. یک عامل تاثیرگذار در باور به گواهی این است که آیا چیزی که گزارش شده - امری محتمل است یا خارق‌العاده. احتمال

این که شما حرف دوستی را باور کنید که می‌گوید مادر شما را در خیابان دیده بیشتر است تا سخن کسی که می‌گوید خوک‌ی در حال پرواز دیده است! در نتیجه، برای اینکه باور به گواهی عقلانی باشد، باید احتمال درست بودن گواهی از درست نبودن آن بیشتر باشد؛ و عوامل زیادی وجود دارند که بر این امر تاثیر می‌گذارند. وقتی موضوع بحث ما معجزات باشد، برای اینکه به شکلی معقول به گواهی کسی که می‌گوید شاهد رخ دادن معجزه (نقضی در قوانین طبیعت) بوده است، باور پیدا کنیم باید احتمال غلط بودن گواهی کمتر باشد. اما هیوم استدلال می‌کند که این امر هیچ‌وقت نمی‌تواند برقرار باشد؛ به وقوع پیوستن معجزات به شدت غیرمحتمل است: تمام تجربه‌های ما از امور واقع مویذ این باورند که قوانین طبیعت نقض نمی‌شوند. در نتیجه هیوم می‌گوید شواهد علیه باور به وقوع معجزه همیشه قوی‌تر از گواهی دیگران به عنوان شاهی برای وقوع معجزه است و زمانی که شواهد علیه باوری مشخص قوی‌تر از شواهد در تایید آن است، نباید بدان باور، باور داشت.

می‌توان معجزات را با رویدادهای غیرمترقبه مقایسه کرد. به هر حال، این رویدادها هم با تجربه‌ی ما ناهمخوانند. پس آیا هیچ‌زمان دلیل خوبی برای باور به اینکه رویداد غیرمترقبه‌ای رخ داده در اختیار داریم؟ پاسخ هیوم مثبت است، به دو شرط: اول اینکه، توافقی گسترده و استوار وجود داشته باشد که این رویداد رخ داده‌است؛ و دوم اینکه، «قرینه‌هایی»^۴ از آن رویداد در تجربه‌ی ما وجود داشته باشد. تجربه‌ی ما، در حدودی معین، ما را به محتمل پنداشتن وقوع رویدادهای غیرمترقبه سوق می‌دهد. این حدود ممکن است برای هر شخص متفاوت باشد؛ هیوم مورد یک هندی را مثال می‌زند که چون هیچ‌وقت در مکانی با هوای به اندازه کافی سرد زندگی نکرده است، به یخ زدن آب باور پیدا نمی‌کند (ص ۱۷۲). هیوم فکر می‌کند آن هندی کار درستی می‌کند ولی تا زمانی که به او نشان داده شود گواهی پیرامون یخ زدن آب بسیار قوی بوده است. اگر بشنویم یک نفر از عالم مردگان بازگشته و دوباره زنده شده

برخلاف یکدیگر باشند، چاره‌ای نداریم جز اینکه یکی را از دیگری کم کنیم، ... این تفریق، در رابطه با تمام ادیان رایج، به نابودی کامل آنها خواهد انجامید ...» (ص ۱۸۴)

پس حتی اگر شواهد افزایش یابد، نباید باور کنیم معجزه رخ داده است، باید تلاش کنیم علت طبیعی آن رویداد را پیدا کنیم. تنها واکنش معقول اکتشاف علمی است، نه اعتقاد دینی.

❖ قوانین طبیعت

مهم است که تعریف هیوم از معجزه را به درستی تفسیر کنیم. معجزه نقض چیزی نیست که معتقدیم قانون طبیعت است، بلکه نقض چیزی است که در واقع قانون طبیعت است. به عنوان مثال، ممکن است رویدادی که به نظر ما نقض «قوانین طبیعت» می‌آید، صرفاً نشان دهنده اشتباه ما در مورد ماهیت «قوانین طبیعت» باشد. توانایی مخابره‌ی صدای کسی از فاصله‌ی هزاران مایلی، ممکن است زمانی معجزه قلمداد می‌شده است؛ اما امواج رادیویی به ما توانایی انجام این کار را می‌دهند. این یک معجزه نیست حتی اگر کسی فکر کند معجزه است.

هنگام مواجهه با رویدادی که قوانین طبیعت را -آنگونه که به آنها باور داریم- به چالش می‌کشد، اگر قادر به تکرار آن رویداد، و همچنین قادر به تبیین آن رویداد با صورت‌بندی مجدد قوانین طبیعت باشیم، آنگاه باورهایمان را تغییر خواهیم داد. برای هیوم، این همواره راهی است که در نخست باید پیمود. استدلال او این نیست که رخ دادن رویدادهایی که به نظر معجزه می‌آیند غیرممکن‌اند. استدلال او این است که باور به اینکه این رویدادها معجزه‌هایی واقعی باشند نامعقول است.

❖ تجربه کردن معجزات

فرض کنید شواهد خوبی برای باور به وقوع یک معجزه در اختیار داشته باشیم و با بررسی آن نتوانیم علتی طبیعی برای تبیین آن بیابیم. آیا نمی‌توانیم به شکلی

است، در موقعیت مشابهی خواهیم بود و نباید این حرف را باور کنیم. او در ادامه‌ی جستار دهم، بخش دوم، می‌گوید گواهی برای معجزات، شاهد خوبی برای باور به آنها نیست:

۱. هیچ معجزه‌ای وجود ندارد که درستی آن توسط افراد عاقل، تحصیل‌کرده، صادق و مشهور ثابت شده باشد، یا چنین افرادی گواهی به رخ دادن آنها داده باشند. (اوصاف مذکور از افرادی است که می‌توان مطمئن بود به سادگی گول نمی‌خورند و حقیقت را بدون مبالغه بازگو می‌کنند)؛

۲. طبیعت انسان از شگفتی و حیرت لذت می‌برد و این امر تمایلی در ما برای باور به چیزهای غیرعادی -زمانی که آن اعتقاد ناموجه است- به وجود می‌آورد.

۳. داستان‌های معجزات میان افراد نادان شایع است، و با ظهور تمدن کاهش می‌یابند؛ و داستان‌های معجزات معمولاً برای توضیح رویدادهای روزمره به کار می‌روند، مانند جنگ‌ها و خشکسالی، که برای تبیین آنها نیازی به معجزه نیست.

(هیوم نکته چهارمی هم علیه دفاع از اعتقاد دینی با توسل به معجزات ارائه می‌کند؛ اینکه هر دینی مدعی معجزاتی است، اما تمام ادیان نمی‌توانند درست باشند. در نتیجه قوای ادعای هر دین پیرامون وقوع معجزه، قوای ادعاهای دیگر ادیان را از بین می‌برد و کار معقول آن خواهد بود که به هیچ ادعایی باور نکنیم).

با وجود این، سخنان بعدی هیوم نشان می‌دهد که استدلال اول او، اشکال اصلی او به باور به معجزات است. اگر گزارش‌هایی از وقوع معجزه در جامعه‌ی معاصر وجود داشت، و درستی آنها توسط افراد صادق و تحصیل‌کرده ثابت شده بود، «غیرممکن بودن قطعی این رویدادها» (ص ۱۸۱)، دلیل کافی برای باور نکردن به این رویدادهاست؛ و هرچه قدر هم گواهی دیگران قوی باشد تفاوتی ایجاد نمی‌کند: «تنها تجربه است که به گواهی انسان‌ها مشروعیت می‌بخشد؛ و همان تجربه است که ما را از [برقراری و ثبات] قوانین طبیعت مطمئن می‌کند. در نتیجه، زمانی که این دو نوع تجربه

داده است.

این نتیجه‌گیری اعتقاد پیدا کردن افراد بسیاری به معجزات را توجیه نمی‌کند! همچنین به این معنا نیست که تا به حال معجزات رخ داده‌اند.

آیا معجزات نقض قوانین طبیعت‌اند؟

پاسخی متفاوت به هیوم این است که تعریف او از معجزه غلط است؛ و در نتیجه، استدلال او بر مبنای احتمالات کارگر نیست. اگر بگوییم معجزه نقض قوانین طبیعت است، این خطر وجود دارد که معجزه را طوری تعریف کرده باشیم که امکان وجود داشتن نداشته باشد (و نه اینکه نشان داده باشیم که باور به معجزه غیر معقول است). توضیح آنکه یک گزاره تنها زمانی قانون طبیعت است که صحیح، عمومی (یا جهان‌شمول) و ممکن باشد. باید عمومی باشد تا قانون به حساب بیاید و باید ممکن باشد تا قانون طبیعت - نه قانونی منطقی که ضروری است؛ مثلاً «همه‌ی مجردها افرادی ازدواج نکرده‌اند» صحیح و عمومی است، اما قانون طبیعت نیست! - به حساب بیاید. با وجود این، به وقوع پیوستن رویدادی طبیعی که قانون را نقض کند آن قانون را یا نادرست و یا غیر عمومی می‌سازد. اما اگر درست یا عمومی نباشد، قانون به حساب نمی‌آید. هر گزاره‌ای که قانون طبیعت است نمی‌تواند در حالی که قانون است نقض شود. در نتیجه، طبق تعریف، نقض قانون طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اگر معجزه نقض قوانین طبیعت باشد، معجزه تناقض است، اما این نتیجه‌گیری اشتباه است. معجزات منطقاً غیر ممکن نیستند

فرض گرفتن اینکه خداوند علت رخ دادن یک رویداد بوده است همواره بر مبنای حدس و گمان خواهد بود، زیرا ما هیچ تجربه‌ای از خدا نداریم. پس حتی اگر ما در پیدا کردن علتی طبیعی ناتوان باشیم، صرفاً می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم علت آن را رویداد را نمی‌دانیم، نه اینکه آن علت را غیر طبیعی برشماریم.

پس معجزه چیست؟ اگر بگوییم معجزات نقض آن چیزی‌اند که ما فکر می‌کنیم قانون طبیعت است (که

معقول نتیجه بگیریم معجزه‌ای رخ داده است؟ به نظر هیوم، تنها دو گزینه داریم: رد کردن ادعای وقوع آن یا به دنبال علتی طبیعی برای تبیین آن گشتن. اما آیا تجربه موید ادعای اوست؟ آیا هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که موید باور به علتی غیر طبیعی باشد؟

هیوم تجربه کردن «معجزه» را به بحث نمی‌گذارد، اما می‌توان استدلال‌های او را درباره‌ی «گواهی» با این بحث وفق داد. ادعای او احتمالاً این خواهد بود که هیچ تجربه‌ای شاهدهی برای تبیین غیر طبیعی («معجزه آسا») نیست، زیرا ما هیچ وقت علتی غیر طبیعی را تجربه نمی‌کنیم. فرض گرفتن اینکه خداوند علت رخ دادن یک رویداد بوده است همواره بر مبنای حدس و گمان خواهد بود، زیرا ما هیچ تجربه‌ای از خدا نداریم. پس حتی اگر ما در پیدا کردن علتی طبیعی ناتوان باشیم، صرفاً می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم علت آن را رویداد را نمی‌دانیم، نه اینکه آن علت را غیر طبیعی برشماریم.

طبق تحلیل هیوم، اگر من شخصاً شاهد باشم کسی که جلوی چشمانم کشته شده از جای خود بلند شود، زخم‌هایش التیام یابد و آنجا را ترک کند، همچنان نباید فکر کنم علتی غیر طبیعی برای این رویداد وجود دارد. تمام تجربه‌های من، باور به رخ دادن چیزی که می‌بینم را با تردید همراه می‌کند. آیا محتمل‌تر این نیست که بگوییم نمی‌توانم به چشم‌هایم اعتماد کنم؟ برای اینکه دلایل من برای باور به این رویداد به اندازه‌ی کافی قوی باشد و برای اینکه باور کنم آن رویداد چنان که من تجربه کردم رخ داده، آن رویداد باید مشابه سایر تجربه‌های من باشد؛ اما اگر مشابه باشد، احتمالاً علتی طبیعی دارد. اگر مشابه نباشد، آیا

تجربه‌ی فعلی من می‌تواند قابل اعتماد باشد؟

برای قابل اعتماد بودن آن می‌توان استدلال ارائه کرد. به عنوان مثال، اگر من تنها شاهد موجود نباشم (در نتیجه من متوهم یا دیوانه نبوده‌ام)، و تمام سایر افرادی که شاهد آن رویداد بوده‌اند، شاهدانی قابل اعتماد باشند و همچنین هیچ چیزی در فهم علمی فعلی وجود نداشته‌باشد که به اتفاقی که افتاد مرتبط باشد، آنگاه شاید معقول باشد فکر کنیم معجزه‌ای رخ

بالاتر بحث شد)، آنگاه معجزه بودن یا نبودن یک رویداد بستگی به باورهای ما پیرامون قوانین طبیعی دارد. این دیدگاهی است که آنرا رد کردیم. تعریفی دیگر این است: معجزه رویدادی است که خداوند علت آن است و خارج از و یا در عدم تطابق با قوانین طبیعت است. این تعریف هر دو این ایده‌ها را که معجزات از طرفی «در تضاد» با قوانین طبیعت‌اند و از طرفی دیگر همچنان قانون به حساب می‌آیند پوشش می‌دهد. چگونه؟ قوانین طبیعت فقط به رویدادهای طبیعی اعمال می‌شوند. اگر علت رویدادی خدا باشد، آن رویداد طبیعی نیست. در نتیجه، آن رویداد قوانین طبیعت را نقض نمی‌کند، بلکه تنها بخشی از قوانین طبیعی نیست. (شما در حال شکستن حد سرعت مجاز ۵۵ مایل بر ساعت در آمریکا نیستید اگر با سرعت ۶۰ مایل بر ساعت در بزرگراه در انگلستان برانید.) حالا می‌توانیم به هیوم پاسخ دهیم. شاهد آوردن از تجربه‌ی ما از رویدادهای طبیعی علیه وقوع معجزه بی‌ارتباط است چرا که معجزات رویدادهایی طبیعی نیستند. تجربه‌ی ما نشان می‌دهد رویدادهایی که فکر می‌کنیم معجزه‌اند (به عنوان مثال، زنده شدن یک فرد مرده) به عنوان رویدادهایی طبیعی به وقوع نمی‌پیوندند. اما از آنجایی که معجزات رویدادهایی غیرطبیعی‌اند، این باور به آنها را تضعیف نمی‌کند. هیوم می‌تواند در پاسخ بگوید اکنون به شواهد خوبی نیاز داریم تا نشان دهیم رویدادی غیرطبیعی است و نه طبیعی. و در این رابطه، استدلال‌های او را درباره‌ی گواهی و تجربه همچنان می‌توان به کار گرفت.

پانویس‌ها

۱. Enquiry X
۲. matters of fact
۳. The New Testament
۴. analogies

فرگشت و باور مذهبی

در کتاب

«دین و علم» اثر ایان باربور

■ شهناز طریقتی

از زمان مطرح شدن فرگشت توسط داروین، جامعه‌ی دینداران مسیحی و مسلمان به شکل‌های مختلفی به این نظریه واکنش نشان داده‌اند. واکنش‌های فرقه‌های این ادیان در دوره‌های مختلف با تحولاتی مواجه شده است. بخش قابل توجهی از کتاب «دین و علم» -نوشته‌ی ایان باربور که کتابی تحسین شده در بررسی رابطه‌ی علم و دین است- به بررسی رابطه‌ی فرگشت و مسیحیت اختصاص یافته است. در ادامه گزارشی از آن را بخوانید.

بسیاری شد. پایه‌های اولیه نظریه فرگشت مدتها قبل از انتشار کتاب «منشاء انواع» به طور نامنظمی مطرح شده بود ولی شجاعت داروین باعث شد تا آن آراء پراکنده در ذیل یک نظریه منسجم گرد هم آیند.

تا قبل از انتشار کتاب «اصول زمین‌شناسی» چارلز لاین، نظریه‌ی رایج زمین‌شناسی مبتنی بر کاتاستروفیسم بود یعنی عقیده به یک سری بلایای طبیعی که در طول تاریخ اتفاق افتاده و در طی آن موجودات از بین رفته و خداوند انواع جدیدی را آفریده است. از کشتی نوح به عنوان آخرین نمونه‌ی این بلای طبیعی نام می‌برند. عقیده به ثبات صور زیستی تا مدت‌ها بر تفکر غرب چیره بود. این عقیده بر این اساس بود که هر موجودی به همین صورت کنونی‌اش توسط پروردگار آفریده شده است. این باور متأثر از آموزه‌های ارسطویی است که می‌گوید: «هر موجود مفردی همانا تجسم صور ازلی

تاثیرهای متقابل علم و دین در قرن نوزدهم بسیار پیچیده بود زیرا باورهای تثبیت شده در حوزه‌های علم و دین همچنان تأثیر زیادی بر نگرش افراد به رابطه‌ی این دو قلمرو می‌گذاشت. در عالم علم، تحولاتی که در فیزیک رخ داد مقدمه‌ای برای انقلاب صنعتی این دوره بود. در زمینه‌ی زیست‌شناسی، پیشرفت علمی به حدی بود که منجر به یکی از مهم‌ترین انقلاب‌های تاریخ اندیشه شد. داروین در علم زیست‌شناسی -هم‌پای نیوتون در فیزیک- رهبر این انقلاب بود. کار هر دوی این دانشمندان باعث شکل‌گیری جهان‌بینی مشخصی شد. نیوتون طبیعت را چون ماشینی با طرحی هوشمندانه به تصویر کشید و داروین، پویایی طبیعت را به ما نشان داد. برهان اتقان صنع که ترکیبی از بعضی آراء نیوتون و مفاهیم خداپرستانه‌ی طبیعی بود و بسیار مورد توجه بود در این دوره با نظریه‌ی فرگشت داروین دچار تعارضات

یعنی تفاوت آنها در شدت و ضعف است و تفاوت نوعی ندارند. اینگونه بود که وجود انسان که تا آن زمان مقدس در نظر گرفته می‌شد به حوزه قوانین طبیعی کشیده شد و مانند سایر موجودات سنجیده شد. در بررسی فرگشت، تعارضاتی پیش آمد که در ادامه به بررسی آنها اشاره می‌کنیم:

۱) تعارض با حکمت صنع: فرگشت برهان اتقان صنع را زیر سوال برد چرا که پایه‌ی اصلی این برهان بر سازگاری بدن موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود. ولی بر اساس فرگشت وجود این سازگاری با انتخاب طبیعی قابل تبیین بود بدون اینکه نیازی به طرح و تدبیر پیش اندیشیده‌ی الهی وجود داشته باشد. البته داروین در بعضی آثارش ذکر کرده بود که قوانین فرگشت خود آفریده‌ی خداوند است و قانون‌مندی را با وجود علت اولی غیرقابل جمع نمی‌دانست. او از قوانین طبیعی تحت عنوان «وسائط ثانویه» نام می‌برد و می‌گفت خداوند از طریق آنها جهان را می‌آفریند. او معتقد بود اهل علم می‌توانند در مورد این علل ثانویه تحقیق کنند ولی نمی‌توانند بپرسند چرا طبیعت چرا چنین عمل می‌کند.

۲) تعارض با اشرافیت انسان: در تمدن غرب، انسان همواره به عنوان محور آفرینش در نظر گرفته می‌شد. تنها او بود که عاقل بود و عقل انسان متفاوت از هر نوع هوشی در بین سایر حیوانات در نظر گرفته می‌شد. تنها انسان دارای روح جاوید بود و همین نمایانگر رابطه‌ی او با خداوند بود. فرگشت این بی‌همتایی را نقض کرده است. در حقیقت داروین و پیروانش تفاوت‌های انسان و حیوان را ناچیز یافته و حلقه‌ی مفقوده بین انسان و حیوان را همانا قبایل بدوی معرفی می‌کردند. حس اخلاقی انسان اغلب به عنوان متمایزترین قوه‌ی او در نظر گرفته می‌شد ولی داروین ادعا می‌کرد اخلاق هم محصول فرگشت است. بعد از او افراد دیگری توجه بیشتری به ویژگی‌های مخصوص انسان مبذول داشتند. از جمله «والاس» که مستقل از داروین، اصل انتخاب طبیعی را مطرح کرده بود. او در بررسی‌های خود به این موضوع پی برد که مغز انسان به طور کلی ماهیت

یا ماهیات ثابت است» (ص ۳۰۱). به این ترتیب می‌توان گفت داروین کاری‌ترین ضربه را به زیست‌شناسی ارسطویی وارد کرد - همانطور که نیوتون ضربه‌ای مهلک به فیزیک ارسطویی وارد ساخته بود - و اینگونه بود که فرض «ثبات انواع» با معارضه‌ی جدی روبرو شد.

چارلز داروین در سال ۱۸۳۲ در سفر پنج ساله‌ی بیگل به مطالعه در زمینه‌ی گیاهان و جانوران پرداخت. طبق مشاهدات او در جزائر گالاپاگوس که همه‌ی انواع به طور جداگانه به حیات خود ادامه می‌دادند، با توجه به مسئله‌ی تنازع بقاء به این نتیجه رسید که تغییرات نامطلوب طی سیری فرگشتی از بین می‌روند و تغییرات مطلوب محفوظ می‌ماند و از طریق توارث به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود و نتیجه‌ی آن پیدایش انواع جدید است. نظریه‌ی انتخاب طبیعی او از ترکیب چندین مفهوم تشکیل شده: تصادفی بودن، تنازع بقاء و بقای انساب.

فرگشت برهان اتقان صنع را زیر سوال برد چرا که پایه‌ی اصلی این برهان بر سازگاری بدن موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود. ولی بر اساس فرگشت وجود این سازگاری با انتخاب طبیعی قابل تبیین بود بدون اینکه نیازی به طرح و تدبیر پیش اندیشیده‌ی الهی وجود داشته باشد.

داروین قبل از انتشار کتاب منشاء انواع، ۲۵ سال در زمینه‌های مختلف شواهد فراوانی در مورد تغییر انواع گردآوری کرده بود. مطالعاتی روی جانوران اهلی از جمله سگها انجام داد که مشخص می‌کرد پرورنده‌ی آنها ویژگی‌هایی که می‌خواهد ثابت بماند را انتخاب می‌کند و پس از چند نسل انتخاب، انواع جدیدی را که در گذشته وجود نداشته، می‌پروراند. این چیزی جز فرگشت نبود با این تفاوت که انتخاب انسانی جای انتخاب طبیعی را گرفته است.

داروین در کتاب «تبار انسان» (۱۸۷۱) کوشید نشان دهد چگونه همه‌ی صفات انسان به تدریج و در جریان انتخاب طبیعی تعدیل و توجیه شده است. او شباهت‌هایی بین انسان و گوریل یافت و مصر بود اخلاق و توان روانی انسان با قوای سایر حیوانات تفاوت درجه‌ای دارد،

پروتستان‌های محافظه‌کار در کل مخالف فرگشت بودند هر چند بعضی از آنها با این مسئله کنار آمدند. برخی از آنها معتقد بودند طرح اولیه‌ی فرگشت توسط خداوند پی‌ریزه شده و از طریق آن جهان را اداره می‌کند. آنها تغییرات اتفاقی را که داروین نتوانسته بود هیچ‌گونه تبیینی برای آنها ارائه کند، دخالت و انتخاب ماوراءطبیعی خدا در نظر می‌گرفتند.

برخلاف کلیسای کاتولیک، محافظه‌کاران پروتستان مقابله‌ی بیشتری با فرگشت داشتند. پذیرش فرگشت از سوی کاتولیک‌ها محتاطانه ولی رو به افزایش بود. مدتها قبل از داروین، بعضی از مفسرین، شش روز آفرینش را تعبیری استعاری قلمداد کردند و آن را به دوره‌های زمین‌شناسی نسبت دادند. نواندیشان کوششهایی برای تطابق مسیحیت با فرگشت انجام می‌دادند و راه خود را از سنت‌گرایان جدا کردند. تلاش نواندیشان ارائه جان کلام و جوهر اصلی مسیحیت بود. از نظر آنها، کتاب مقدس مکتوبی بشری است و وحی مستقیم خداوند به انسان نیست.

در اواخر قرن نوزدهم، لیبرالیسم کلامی که حد واسطه سنت‌گرایی و نوخواهی بود، شکل گرفت. وجه توافقی با نوخواهی در پذیرش دانش علمی فرگشت بود ولی معتقد بود نوخواهی از آراء قدما در مورد خداوند بسیار فاصله گرفته است. سه تحول مهم به تشکیل کلام لیبرال یا الهیات اعتدالی بسیار کمک کرده است. اولین گام مربوط به پژوهش‌هاییست که در مورد کتاب مقدس انجام شده بود. در آلمان و انگلستان، پنج کتاب عهد عتیق را با روشهای تاریخی، علمی و ادبی همانند دیگر نسخ تاریخی مورد بررسی قرار دادند. این بررسی‌ها حاکی از آن بود که این اسفار خمسه متعلق به زمانهای مختلف است در حالی که پیشتر تصور می‌شد همگی آنها منسوب به خود موسی هستند. آنها دریافتند نویسندگان عهد عتیق خود انسانند و تابع شرایط و محیط زندگی خود، مسلمات زمانه خود را با افسانه‌هایی ترکیب کرده و به رشته تحریر درآورده‌اند. بسیاری از این نوخواهان در پرتو این تحقیقات اذعان داشتند کتاب مقدس وحی مستقیم خداوند نیست. دومین تحولی که در پدید آمدن

انتخاب طبیعی را دگرگون کرده و به نظر او فاصله بین انسان و حیوان چیزی فراتر از قبایل بدوی است. در جایی به این نکته اشاره می‌کند که مغز در افراد قبایل بدوی در عین اینکه همچون اقوام کاملاً متمدن است، دارای توانی عقلانی است که بسیار بیشتر از نیازهای زندگی بومی بدوی آنهاست و برای رفع نیازهای زندگی بدوی مغزی کوچکتر هم کافی بود.

۳) تعارض اخلاق فرگشتی: اواخر قرن نوزدهم اندیشه‌ی ترقی فرگشتی جای مشیت الهی و تقدیر کور را در جهان‌بینی آن عصر گرفت. ایمان به کمال و سرانجام نیک سیر فرگشت موحی از امید در اذهان جاری کرده بود. در مورد ربط هنجارهای اخلاقی با فرگشت، هاکسلی با داروین و اسپنسر اختلاف نظر داشت. وی معتقد بود هنجارهای اخلاقی را نمی‌توان از فرگشت اتخاذ کرد چرا که در مسیر فرگشت و تنازع بقا، قدرتمند پیروز می‌شد ولی در هنجارهای اخلاقی انسان به جای خودخواهی می‌بایست خویش‌نشانداری کند و به جای از بین بردن رقیبان به آنها یاری رساند. اخلاق انسانی، نظریه و شیوه‌ی زیست گلا دیاتوری را زیر سوال می‌برد. هاکسلی با تخطئه‌ی اخلاق فرگشتی و دیانت و حیانی، متمسک به اصالت شهود اخلاقی شده و آن را سرچشمه هنجارهای اخلاقی می‌دانست.

۴) تعارض با کتاب مقدس: مدتها قبل از داروین، پیشرفت علوم اخترشناسی و زمین‌شناسی موجب ابهام در نص کتاب مقدس شده بود. همین امر باعث می‌شد در رویارویی با فرگشت به جای مقابله با آن، به معارضه با کتاب مقدس بپردازند. یک دلیل این بود که برای نخستین بار اصول مهم کتاب مقدس همچون هدفمندی جهان، اشرافیت انسان، آفرینش انسان و هبوط آدم زیر سوال می‌رفت. بسیاری از مسیحیان تنها راه برای باور به اعتقادات دینی را درست بودن کتاب مقدس می‌دانستند. از طرفی عده‌ای از دانش‌ورزان، فرگشت را با نظرات الحادی خود پیوند زده بودند و این باعث شد رجال کلیسا بدون فرق گذاشتن بین این دو گروه با هر دوی آنها مخالفت کنند. واکنش سنت‌گرایان به فرگشت بسیار گوناگون بود.

بلکه بیان کنایی حقایق دینی می‌دانند. برای آنها ایده‌ی آفرینش ارتباطی به مبدا و منشأ زمانی ندارد بلکه ناظر به رابطه‌ی بنیادین بین خداوند و جهان است. بصیرت‌های دینی به صورت اسطوره‌ای و با تعبیر کیهان‌شناسی ماقبل علمی بیان شده و معانی آنها شامل تاکید بر ذات خداوند و جهان می‌شود که به طور اجمالی شامل این چهار مقوله است: خداوند قیوم و متعال است، خداوند مختار و مرید است، جهان واقعی و بسامان است و جهان ذاتاً خوب است.

از نظر بسیاری از کاتولیک‌ها و پروتستانهای سنت‌گرا، باور به آفرینش یعنی باور به دخالت ماورالطبیعی در ایجاد جهان و انسان. این عقیده با نظریه‌های اخترشناسی که می‌گوید زمان نامتناهی است و نظریه‌ی دیرینه‌شناسی که می‌گوید انسان به طور مستقل در چند قاره پیدایش یافته ناسازگار است. ارتدوکسی نوین بر عکس عقیده دارد معنای آفرینش هیچ نظریه علمی را رد نمی‌کند چون هستی‌شناسی انسان و جهان با لحظه‌ی حاضر سرو کار دارد نه با آغاز آفرینش. ارتدوکسی نوین، اگزیستانسیالیسم و تحلیل زبانی همه بر فحوای دینی آفرینش تاکید دارند و آن را فرضیه‌ای راجع به جهان نمی‌دانند.

الهیات اعتدالی موثر بود اعتنا به تجربه‌ی دینی به عنوان توجیه عقاید دینی بود. این نوع نگاه توسط «فردریش شلایرماخر» -موسس الهیات اعتدالی- مطرح شد. از نظر او مبنای دیانت نه وحی و نه عقل معرفت‌آموز و نه اراده‌ی اخلاقی، بلکه آگاهی دینی است. سومین جریان موثر در شکل‌گیری الهیات اعتدالی اولویت اخلاق بر دیانت است. در پرتو این سه گرایش، فرگشت فرصت بیشتری برای اثبات خود پیدا کرد چرا که لیبرال‌ها مبنای دیانت را در احوال قلبی و اخلاقی می‌جستند و نه در الهیات عقلی و نقلی و معتقد بودند آگاهی دینی بیش از آنکه تحت تاثیر کتاب مقدس باشد، ناشی از آگاهی اخلاقی انسان است.

از نظر بسیاری از کاتولیک‌ها و پروتستانهای سنت‌گرا، باور به آفرینش یعنی باور به دخالت ماورالطبیعی در ایجاد جهان و انسان. این عقیده با نظریه‌های اخترشناسی که می‌گوید زمان نامتناهی است و نظریه دیرینه‌شناسی که می‌گوید انسان به طور مستقل در چند قاره پیدایش یافته ناسازگار است.

نخستین منشور پایی که به مسئله‌ی فرگشت پرداخته تحت عنوان «آفرینش نوع انسان» در سال (۱۹۵۰) منتشر شد. بر اساس آن، اعتقاد به منشأ فرگشتی بدن انسان مجاز است ولی روح انسان را باید خلقت خاص خداوند برشمرد. سنت کاتولیک بر این پایه است که روح انسان به عنوان جوهر مجرد مستقیماً توسط خداوند آفریده شده و در مورد هر فرد این اتفاق به صورت جداگانه روی داده است. «فادرگیل» گیاه‌شناس برجسته‌ی کاتولیک در کتاب «فرگشت و مسیحیان» تصریح می‌کند فرگشت تحت هدایت خداوند مخلوقی را پدید آورد که مستعد قبول روح باشد. از نظر او مغز انسان فرگشت می‌یابد ولی ذهن و روحش چون غیرمادی‌اند نمی‌توانند حاصل فرگشت باشند. بنابراین از نظر کاتولیک‌ها، فرگشت یک واقعیت علمی در مورد بدن انسان و نه در مورد روح اوست.

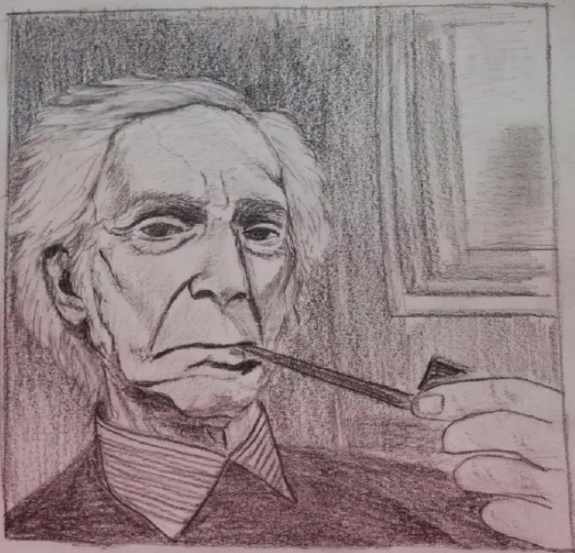
برخلاف کاتولیسیسم، در ارتدوکسی نوین پیوندی میان آغاز جهان و پیدایش انسان وجود ندارد. آنها بابهای آغازین سفر پیدایش را نه تاریخ مسلم و نه تاریخ تمثیلی،

معرفی کتاب

«چرا مسیحی نیستم؟»

نوشته‌ی برتراند راسل

■ الهام سیدعلی



کتاب «چرا مسیحی نیستم؟»، اثر فیلسوف، منطق‌دان، ریاضی‌دان، مورخ، برنده جایزه نوبل و فعال صلح‌طلب بریتانیایی، برتراند راسل است. وی در این کتاب سلسله افکار خود را در مورد مذهب، وجود خدا، آزادی و دانشگاه، اخلاق جنسی ما و ... بیان کرده است. بررسی نوشته‌ها و یادداشت‌های راسل حاکی از توجه زیاد او به مسئله‌ی دین است. راسل می‌گوید: «فکر می‌کنم تمام ادیان بزرگ جهان -بودیسم، هندوئیسم، مسیحیت و کمونیسم- هم مضر و هم نادرست‌اند». از نظر او، معتقدین دینی تمایل ندارند صحبت‌های سایرین را بشنوند. در نتیجه، افکار آنها از رشد بازمانده و پر از دشمنی‌های ناشی از تعصبات مذهبی می‌شوند.

و فناپذیری آن و دوم اعتقاد به مسیح. پس از توضیح مقدمه‌ی مذکور، راسل می‌گوید: «بنابراین وقتی می‌گویم مسیحی نیستم باید دو چیز به شما بگویم. چرا به خدا و ذات لایزالش اعتقاد ندارم و دوم در عین‌اینکه احترام به مراتب اخلاقی مسیح می‌گذارم بگویم چرا او را بهترین و عاقل‌ترین مردم نمی‌دانم».

مذهب کاتولیک چهار دلیل عقلی قابل اثبات برای وجود خدا دارد که شامل «مباحثه^۱»، «قانون طبیعی^۲»، «طرح و تطبیق^۳» و «علاج عدم عدالت^۴» می‌شود. راسل نقدهایی

راسل برای پاسخ به «چرا من مسیحی نیستم؟»، ابتدا مقصود از کلمه‌ی «مسیحیت» را که توسط افراد مختلف بیان می‌شود، تصریح می‌کند. گاهی مقصود افراد از واژه‌ی مسیحیت، تنها کوششی برای زندگی خوب است. در این صورت مسیحیت در تمام فرقه‌ها و اعتقاداتها وجود دارد؛ اما این نمی‌تواند معنای حقیقی این کلمه باشد. در دنیای امروز تا حدی معنای واژه‌ی مسیحیت مبهم و نامعلوم است. با این حال دو مطلب برای شخص مسیحی مهم است: ایمان به خدا

وی معتقد است این موضوع باید در مراحل ابتدایی آموزش داده شود تا بتوانیم جمعیت سالمی داشته باشیم و تا زمانی که کلیساها قادر به کنترل سیاست آموزشی باشند، چنین اتفاقی نخواهد افتاد. سه انگیزه‌ی بشری «ترس، خودبینی و تنفر» که با مذهب توأم‌اند، موجبات بدبختی بشر را فراهم کرده‌اند. اصلاحات آموزشی باید انجام شود و اطلاعات کامل به افراد جامعه ارائه شود تا ترس، خودبینی و تنفر از بین برود. علم به وجود آمده تا شادمانی بشر را تأمین کند ولی آموزه‌های دینی مانع استفاده از دستاوردهای علمی‌اند. وی می‌گوید: «بشر در آستانه‌ی یک عصر طلایی است. لیکن لازم است اول اژدهایی که پایش در این آستانه است کشته و آن را از بین ببریم، لازم به تذکر نیست که این اژدها همان مذهب است».

در مقاله‌ای با عنوان «اعتقاد من به چیست» راسل کوشش نموده تفکرات خود را در مورد مقام بشر و نیروهایی که موجب سعادت و بدبختی وی می‌شوند، بیان کند. در دادگاهی که در سال ۱۹۴۸ در نیویورک برگزار شد محتوای مقاله‌ی «اعتقاد من به چیست» به عنوان دلیلی علیه راسل اقامه گشت و ادعا شد وی صلاحیت تدریس در کالج شهر نیویورک را ندارد. به اعتقاد راسل، انسان جزئی از طبیعت است و بدنش مانند سایر مواد از ذرات فیزیکی تشکیل شده و تابع همان قوانینی است که بر سایر مواد حاکم‌اند. فکر ما از ساختمان مغزی ما ناشی می‌شود که خود به دلیل انجام یک سری واکنش‌های شیمیایی ایجاد می‌شود، پس نمی‌توان تصور کرد که تفکر فرد بعد از مرگ در بدنش باقی می‌ماند، زیرا ساختمان مغز فاسد می‌شود و از بین می‌رود.

وی در ادامه‌ی بیان اعتقاداتش، هدف اصلی زندگی انسان در این دنیا را داشتن زندگی خوب می‌داند؛ زندگی‌ای که از عشق سرچشمه گرفته و با دانش رهبری شود. این دو باید کنار هم باشند ولی از جهتی عشق می‌تواند

به این چهار نوع اثبات وارد می‌کند. راسل با برخی اصول اخلاقی که مسیح مطرح نموده موافق است ولی معتقد است بسیاری از مسیحیان به این اصول توجهی ندارند. بیشتر مردم مذهب را تحت تاثیر احساسات پذیرفته‌اند. وی می‌گوید: «چنانچه نظری به نقاط مختلف دنیا بکنید خواهید دید پیشرفت در احساسات و عواطف بشری، ترقی در قوانین جزائی، توسعه اخلاقی در دنیا و ... از طرف کلیساهای متشکل جهان مورد مخالفت شدید واقع شده است. من با احتیاط می‌گویم که دیانت مسیحی که در کلیساهای سازمان یافته، دشمن توسعه‌ی اخلاقی در جهان بوده و می‌باشد.» مذهب بر مبنای ترس شکل گرفته و برای غلبه بر این ترس، تنها علم است که می‌تواند ما را همراهی کند. تصویر خدا، تصویری است برگرفته از استبداد شرقی که در آن حاکمی مطلق بر جان و مال مردم تسلط دارد و فرمانبرداری از او ضروری است. از نظر انسان آزاد، این تصویر بی‌ارزش است.

آیا مذهب کمک‌های مفیدی به تمدن نموده است؟ راسل خود به این سوال این‌گونه پاسخ می‌دهد: «از آنجا که مذهب به واسطه‌ی ترس ایجاد شده، بیشتر منبع بدبختی بشر است و کمک‌های ناچیزی به تمدن کرده است. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد اختلاف بین مذاهب و به وجود آوردن‌گان آن تصادفی نیست. به مجرد اینکه تصور شود یک حقیقت قطعی از گفتار شخص معینی به دست می‌آید، متخصصینی هستند که گفتار آن شخص را تفسیر نموده و به این جهت قدرتی تحصیل می‌کنند و قدرت را به نفع خویش اعمال می‌کنند و مانع پیشرفت‌های عقلانی و اخلاقی می‌شوند. کلیسا با گالیله و داروین مخالف بود و همچنین در زمان ما با نظریات فروید مخالفت کرد». راسل نه تنها به لحاظ عقلی بلکه به لحاظ اخلاقی هم مذهب را زیان‌آور می‌داند. از دیدگاه وی مذهب مروج نوعی اخلاق است که منجر به خوشبختی بشر نمی‌شود. از جمله مهم‌ترین آموزه‌های مذهب در خصوص مسائل جنسی است و راسل نحوه‌ی برخورد دین با موضوعات جنسی را برای بهداشت روانی و جسمی افراد خطرناک می‌داند.

نتیجه یک تصادف است و اگر چنین نباشد و نتیجه‌ی یک قصد ماهرانه باشد، آن قصد از یک روح پلید سرچشمه گرفته است.

راسل هدف اصلی زندگی انسان در این دنیا را داشتن زندگی خوب می‌داند؛ زندگی‌ای که از عشق سرچشمه گرفته و با دانش رهبری شود. این دو باید کنار هم باشند ولی از جهتی عشق می‌تواند مهمتر باشد چرا که عشق، مردم باهوش را به جستجوی علم ترغیب می‌کند.

خوبیِ مردمان، روابط جنسی، آزادی و دانشگاه نیز از دیگر موضوعاتی است که در ادامه‌ی کتاب مطالبی در خصوص آن‌ها ارائه شده و در بخش پایانی این سوال مطرح است که آیا مذهب می‌تواند راهگشای مشکلات بشر باشد؟ در ادامه، توضیح مختصری در مورد هر یک از موارد ذکر شده ارائه می‌شود.

بنا به نظر راسل، خصوصیت عمده‌ی مردمان خوب این است که حقیقت را توسعه می‌دهند. مردمان خوب این احساس را دارند که باید وظیفه‌ی خود را به نحو درستی انجام دهند. دانش جدیدی که در نسل جدید به وجود آمده، تغییرات زیادی در دنیا ایجاد کرده است. این دانش باعث تغییرات اقتصادی و روانی شده و این دوره را مشقت‌بار و در عین حال دلچسب نموده است. در چنین شرایطی، دیگر شیطان موجب گناه نیست بلکه اعمال بد و اوضاع و احوال غیرعقلانه موجب بدی‌ها است. حال که این بستر فراهم گردیده است که دانش بیشتری حاصل شود، عقل نسبت به گذشته اهمیت بیشتری پیدا کرده است. سوالی که مطرح است این است که چنین عقلی را در این دوران پر از آشفتگی کجا می‌توان به دست آورد. سرچشمه‌ی بسیاری از نقائص به عنوان مثال ظلم، حماقت و ... تعلیمات غلط اخلاقی در دوران کودکی است. در خصوص روابط جنسی نیز این موضوع قابل تعمیم است. چیز بدی در روابط جنسی وجود ندارد و وضعیتی که روحانیون مذهبی در این مورد به وجود آورده‌اند فاسد و ناخوشایند است.

مهمتر باشد چرا که عشق، مردم باهوش را به جستجوی علم ترغیب می‌کند. عشق همچنین همراه بانیک‌خواهی باعث بهبود زندگی و خوشی می‌شود. آرزوهای بشری وی را به جنبش در می‌آورد تا با دانش بهتر زندگی کند. نیازمندی‌های علمی و اخلاقی، ناشی از کشمکش بین آرزوهای بشری است. مطالعه‌ی تاریخی نشان می‌دهد اخلاق جاری بشر دربرگیرنده‌ی موهومات است و این موهومات از طریق دانش باید حل گردد تا خسارت ناشی از آن بر زندگی بشر حداقل گردد. قوانین اخلاقی نباید به سعادت بشری لطمه وارد کنند.

زمانی که بحث از بشر و روح می‌شود سوالی که همواره مطرح است این است که آیا ما بعد از مرگ زنده خواهیم بود؟ برخی از فیلسوفان در گذشته، تصور می‌کردند روح برای ابد باقی است درحالی که جسم به تدریج پس از مرگ از بین رفته تا در روز قیامت دوباره زنده شوند. مداومت ذهنی شخص ناشی از عادت و حافظه است؛ پس وقتی می‌گوییم شخص بعد از مرگ جاودان می‌ماند باید باور داشته باشیم، خاطرات و عادات ادامه می‌یابند. اما احتمال این امر خیلی کم است چرا که ساختمان مغز به هنگام مرگ از بین می‌رود. مباحث عقلانی موجب به وجود آمدن اعتقاد به زندگی پس از مرگ نشده است. این اعتقاد از احساسات سرچشمه می‌گیرد. مهمترین قسمت این احساسات، ترس از مرگ است. همچنین تحسین عالی بودن مقام بشر انگیزه‌ی دیگری است که اعتقاد به زنده ماندن پس از مرگ را تشویق می‌کند.

نکته‌ی دیگری که راسل بررسی می‌کند، در فلسفه تحت عنوان «مسئله‌ی شر» شناخته می‌شود. ما شاهد پلیدی‌های بسیاری در دنیا هستیم. سوالی که راسل مطرح می‌کند این است که: «آیا این پلیدی‌ها و عقاید اخلاقی می‌تواند دلیل وجود یک خالق باهوش و بااستعداد باشد؟ آیا ما می‌توانیم آرزو داشته باشیم بشری که مرتکب این اعمال می‌شود جاودان و فناپذیر باشد؟» وی در انتها نتیجه‌گیری می‌کند که دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم

است مالیات دهندگانند که فکر می کنند از آنجایی که حقوق استادان دانشگاه را پرداخت می کنند حق دارند آنچه ایشان تدریس می کنند را تعیین کنند. استفاده از قدرت دموکراسی می تواند خطراتی را فراهم کند به خصوص زمانی که با تحریکات دسته جمعی و احساسی همراه شود. برانگیختن استعدادها از راه غیرعادی، خطر بزرگی برای هر کشوری خواهد بود و می تواند موجب فساد مالی و فکری شود. اساس آزادی، افکار انسان ها است که بتوانند عقاید و امیدهایشان را به نفع بشریت اعلام کنند، خواه جمعی باشد یا انفرادی. عقاید جدی و افکار جدید پیوسته مورد احتیاج بشر است.

در پایان این سوال مطرح می شود که آیا مذهب می تواند راهگشای مشکلات بشر باشد؟ بشر امروز در مخاطره ای اخلاقی است و همچنان ترس مانند گذشته، انسان را بر آن می دارد به جستجوی پناهگاهی که خداوند ارزانی داشته، متمایل باشد. رقابت مذهبی بزرگی در دنیای غرب وجود دارد. کمونیست ها و نازی ها مذهب را رها نموده ولی جنایت هایی مرتکب می شوند که از نظر اخلاقی به هیچ عنوان قابل دفاع نیست. آیا اگر مذهب دوباره برگردد مشکلات حل می شود؟ راسل می گوید: «من فکر نمی کنم تعلق اخلاق به مذهب به آن اندازه باشد که مذهبیون باور می کنند. من حتی فکر می کنم بعضی از پرهیزگاری های مهم، بیشتر نزد کسانی یافت می شود که به مذهب پشت پا زده اند تا کسانی که مذهب را قبول دارند. فکر می کنم بخصوص این پرهیزکاری ها در زمینه راستی و صداقت یا کمال عقلانی^۵ باشد». این پرهیزکاری دارای اهمیت اجتماعی فوق العاده ای است و دنیا از آن بسیار بهره مند می شود. قواعد اخلاقی دو دسته اند؛ اول، قواعد اخلاقی که پایه و اساس آن مذهب است و دوم، قواعد اخلاقی که اساس آن اجتماع است. قواعد اخلاقی مورد پرسش، قواعدی اند که ریشه ای اجتماعی دارند نه مذهبی. دنیا در وضع بدی است اما ضعیف ترین دلیلی وجود

روابط جنسی بیش از هر عامل دیگری در زندگی، اغلب به صورت غیر عقلانی مورد توجه و گفتگو قرار گرفته است. اوضاع و احوال دنیا در حال تغییر است اما کسی به طور قطع نمی تواند بگوید چه تغییراتی در آینده به وجود خواهد آمد و نتایج آن در ساختمان جامعه چه خواهد بود. دلایل زیادی از جمله عدم تحرک ناحیه ای، موهوم پرستی و پرهیزکاری موجب تک همسری شده است. در این خصوص کودکان از همان سنین ابتدایی نیاز به آموزش دارند. جهالت در زمینه ای موضوع جنسی یک جهالت بسیار خطرناک است.

آیا مذهب می تواند راهگشای مشکلات بشر باشد؟ بشر امروز در مخاطره ای اخلاقی است و همچنان ترس مانند گذشته، انسان را بر آن می دارد به جستجوی پناهگاهی که خداوند ارزانی داشته، متمایل باشد.

بحث آزادی و دانشگاه، از جمله مباحث مهم دیگری است که در این کتاب به آن پرداخته شده است. مراد از آزادی دانشگاهی، این است که اساتید به دلیل تخصص و مهارتشان انتخاب شوند و قضاتی که این مهارت و تخصص را تعیین می کنند باید در همان زمینه تخصص داشته باشند. به عنوان مثال، یک ریاضی دان خوب باید توسط سایر ریاضی دانان آزموده شود. مخالفین آزادی دانشگاهی، غیر از تشخیص مهارت متقاضی به چیزهای دیگری نیز توجه دارند. «آنها فکر می کنند، او نباید عقیده ای مخالف عقیده ی صاحبان قدرت ابراز دارد و این دستور از طرف دولت مقتدری که اراده ی فردی در آن حکومت دارد صادر گردیده است». آزادی دانشگاه ها می تواند منبع خطری برای حکومت دولتمندان و کلیسا باشد و آنها عقاید افراد مخالف را سرکوب می کنند و این خطر بزرگی برای پیشرفت محسوب می شود. اصل دموکراسی آزاد، این فرصت را فراهم کرده تا مسائل از طریق مباحثه و گفتگو بیان شوند.

مشکل دیگری که در مورد آزادی دانشگاه ها مطرح

ندارد که بر اساس آن بتوان تصور کرد، مذهب برای مشکلات راه‌حلی دارد.

پانویس‌ها

۱. مباحثه یعنی هر چیزی که در این دنیا می‌بینم علتی دارد و به اولین علت نام خدا داده می‌شود. از دیدگاه راسل این بحث امروزه وزنی ندارد. هر چیزی دلیل و علتی دارد پس وجود خداوند نیز باید دلیل و علت داشته باشد. تفکر و اندیشه در این مورد که اشیاء باید ابتدایی داشته باشند از فقر تصورها ناشی می‌شود.

۲. این بحث در قرن هجدهم به خصوص تحت نفوذ ایساک نیوتن و فرضیه پیدایش عالم بوده است. امروزه دریافته‌ایم چیزهایی که فکر می‌کردیم جزء قوانین طبیعی بودند در واقع قراردادهای بشری و اجتماعی‌اند. قوانین طبیعی در واقع رابطه بین اشیاء را نشان می‌دهد و نمی‌توان بحث کرد که کسی به آنها یاد داده است که چه کنند. اگر چنین تصویری مطرح شود این سوال پیش می‌آید که چرا خداوند فقط این نوع قوانین طبیعی را به وجود آورده است نه نوع دیگر را؟

۳. هر چیز در دنیا برای آن به وجود آمده که ما به وسیله آن بتوانیم زندگی خود را سامان دهیم و حتی اگر دنیا اختلاف کوچکی با وضع موجود داشت نمی‌توانستیم در آن زندگی کنیم. این طرز فکر تغییر بسیار کرده است. از زمان داروین ما بهتر فهمیدیم چرا مخلوقات خود را با محیطشان وفق می‌دهند. از نظر دیدگاه مذکور دنیایی که آفریده شده، با تمام نقائصش، بهترین دنیایی است که قادر مطلق آن را ظرف میلیون‌ها سال آفریده است. راسل می‌گوید «من در واقع این را باور نمی‌کنم».

۴. کاتولیک‌ها معتقدند وجود خداوند برای اینکه عدالت را به دنیا عرضه کند لازم است، در صورتی که دنیایی که می‌بینیم پر از بی‌عدالتی است. راسل می‌گوید «می‌گویند باید خدایی باشد، ملکوت و جهنمی هم باشد تا اینکه در یک دوره طولانی عدالت برقرار گردد. این یک بحث عجیبی است. اغلب کسانی که به خدا ایمان دارند کسانی هستند که از بچگی به آنها چنین یاد داده شده است. فکر می‌کنم قوی‌ترین علت اعتقاد به خدا آرزوی سلامتی و امنیت معنوی است. این نقش عمیقی در تحت نفوذ قرار دادن مردم به یکتاپرستی ایفا می‌کند».

۵. منظور از کمال عقلانی اخذ تصمیم درباره مسائلی است که با وجود دلایل تغییر می‌یابند، به عنوان مثال هرگاه دلایل قاطعیت نداشته باشند تصمیمی روی آنها اتخاذ نمی‌گردد.

بابا نوئل به شهر می آید:

باور مذهبی و ادعاهای هستی‌شناسانه

■ تیموتی پیت-پین

■ برگردان: ناهید خاصی

برخی باورمندان مذهبی در برابر انتقاد فلسفی با این استدلال از خود دفاع می‌کنند که دین، اگر به درستی فهمیده شود، هیچ ادعای هستی‌شناسانه‌ای مطرح نمی‌کند: برای اختصار، به این افراد «باورمندان NOC» گفته می‌شود. به منظور روشن کردن موضع باورمندان NOC، در این مقاله معناهای متفاوتی که بزرگسالان و کودکان مدعی باور به بابانوئل مراد می‌کنند، بررسی می‌شود. یک بزرگسال ممکن است به بابا نوئل باور داشته باشد، بدین معنی که شرکت در مراسم اجتماعی خاص را برگزیند؛ به همین ترتیب، باورمند NOC مشارکت در مراسم اجتماعی نماز و عبادت را بر می‌گزیند. این قیاس به‌عنوان مبنایی برای به تصویر کشیدن برخی مشکلات در رابطه با موضع باورمند NOC به کار گرفته می‌شود.

می‌کنید دین سعی در توصیف واقعیت دارد، اما چنین فرضی غلط است. باور دینی، فعالیتی کاملاً متفاوت است.

این باورمندان می‌گویند هیچ ادعای هستی‌شناسانه‌ای طرح نمی‌کنند؛ یعنی هیچ ادعایی درباره‌ی ماهیت واقعیت مطرح نمی‌کنند. برای اختصار، این نوع از دینداران را باورمند NOC خواهم نامید.

در نگاه اول، تصور باورمندی که می‌گوید هیچ ادعایی درباره‌ی جهان مطرح نمی‌کند، عجیب به نظر می‌رسد. می‌خواهم با بررسی حائله‌های متفاوت باور به بابانوئل که

از باور دینی، اغلب به این عنوان که به اندازه‌ی کافی متکی بر شواهد نیست، یا به این عنوان که با شواهد مغایر است، انتقاد شده است. مثلاً، منتقدان استدلال می‌کنند که وجود شر در دنیا با وجود خدایی که هم خیراندیش و هم قادر مطلق است، ناسازگار است. برخی باورمندان دینی سعی خواهند کرد مستقیماً با چنین انتقاداتی روبه‌رو شوند. هرچند دیگران واکنشی چنین نشان می‌دهند:

انتقادات شما وارد نیست، زیرا نشان‌دهنده‌ی سوءتفاهم درباره‌ی چیستی دین‌اند. شما فرض

داستان، کودک متوجه می‌شود چیزی به عنوان گرافالو، درون داستان وجود دارد - اما انتظار ندارد در باغ وحش گرافالو پیدا کند. همه‌ی این‌ها، بخشی از پروژه‌ی تمام‌وقت کودک است که در آن تلاش می‌کند دنیایی را که در آن زندگی می‌کند، درک کند.

گفتگوی بین والدین، پل و جین، را که در پی می‌آید، مقایسه کنید.

پل: بله، من به بابا نوئل اعتقاد دارم. من به بچه‌ها می‌گویم که قبل از خواب جوراب‌هایشان را انتهای تخت آویزان کنند. بعد وقتی مطمئن شدم خواب‌اند، پاورچین به اتاقشان می‌روم، جوراب‌هایشان را پر از هدیه می‌کنم، و دوباره پاورچین برمی‌گردم. عاشق اینم که صبح قیافه‌هایشان را ببینم! پدر و مادرم همین کار را با من می‌کردند، و نمی‌خواهم فرزندانم محروم شوند. من فکر می‌کنم حس شگفتی خیلی مهم است، تو اینطور فکر نمی‌کنی؟

جین: من خودم به بابا نوئل اعتقاد ندارم. به نظرم فریب دادن کودکان ایده‌ی بدی است، حتی اگر در مورد چیزی به ظاهر بی‌ضرر و ناچیز باشد. پدر و مادر من همیشه هدیه‌هایشان را زیر درخت کریسمس می‌گذاشتند، با یک برچسب روی آنها که نوشته بود هدیه از طرف چه کسی است.

در اینجا هیچ بحث مربوط به واقعیتی در کار نیست - پل و جین در این باره که چه کسی هدیه‌ها را می‌آورد، با هم موافقت می‌کنند.

گرچه، اختلاف نظری در مورد یک رسم اجتماعی وجود دارد. پل و جین هر دو خود را در جهانی می‌یابند که در آن مراسم بابا نوئل به خوبی جا افتاده است، این رسم اجتماعی شامل اعمالی می‌شود که باید انجام دهیم - از کودک بخوایم جورابی انتهای تختش بگذارد، و هنگامی که خواب است جوراب را پر کنیم و الی آخر. صحبت کردن درباره‌ی بابا نوئل در خلأ رخ نمی‌دهد - ما با آن در زمینه‌ی یک رسم اجتماعی مواجه می‌شویم، و تنها می‌توانیم در همان زمینه درکش کنیم. تفاوت پل و جین در تمایلشان به مشارکت در این عمل است: پل مایل است، ولی جین مایل نیست.

توسط کودکان و بزرگسالان مطرح می‌شود، این ایده را روشن کنم.

گفتگوی زیر را بین دو کودک هفت ساله، پیتر و جان، در نظر بگیرید.

پیتر: تو دیگر به بابا نوئل باور نداری، درست است؟ جان: معلوم است که دارم. فکر می‌کنی چه کسی هدیه‌ها را می‌آورد؟

پیتر: احمق، مامان و بابا می‌آورند، خیلی بچه‌ای! جان: درست نیست. شب جورابت را بیرون می‌گذاری، و وقتی مامان و بابا در تختشان خواب‌اند، بابا نوئل می‌آید و جورابت را پر از هدیه می‌کند.

در اینجا مباحثه‌ای پیرامون امر واقع مطرح است: چه کسی هدایا را می‌آورد؟ جان ادعایی هستی‌شناسانه مطرح می‌کند که وجود و فعالیت بابا نوئل، تبیینی برای ظاهر شدن هدیه‌هاست. او نظریه‌ی رقیب پیتر را رد می‌کند: ظاهر شدن هدیه‌ها را نمی‌توان با عمل مامان و بابا تبیین کرد، زیرا آن‌ها وقتی در تخت خوابیده‌اند، نمی‌توانند هدیه‌ها را بیاورند.

یک کودک هفت ساله می‌فهمد شیرها و ببرها را در باغ وحش می‌توان یافت، و دایناسورها زمانی در جهان یافت می‌شده‌اند اما دیگر در حال حاضر در قید حیات نیستند، و اژدها فقط در داستان‌ها یافت می‌شود.

برخی ممکن است از این ایده که کودکان ادعاهای هستی‌شناسانه مطرح می‌کنند، متعجب شوند: و البته فقط یک کودک بسیار خارق‌العاده ممکن است کلمه‌ای چون «هستی‌شناسانه» را به کار برد. با وجود این، کودکان از سنین خیلی کم، چنین ادعاهایی را هم درک و هم مطرح می‌کنند. یک کودک هفت ساله می‌فهمد شیرها و ببرها را در باغ وحش می‌توان یافت، و دایناسورها زمانی در جهان یافت می‌شده‌اند اما دیگر در حال حاضر در قید حیات نیستند، و اژدها فقط در داستان‌ها یافت می‌شود. وقتی یک کودک با کلمات زیر مواجه می‌شود: نمی‌دانی/چیزی مثل گرافالو وجود ندارد؟

کودک ادعای مطرح شده را می‌داند و با پایان یافتن

رسولان را بخوانند آنگاه بسیاری از مردم (که بسیاری از فیلسوفان دین را هم شامل می‌شود) سخنان آنها را به عنوان ادعاهای هستی‌شناسانه در نظر می‌گیرند، حتی اگر مقصود باورمندان این نباشد. حداقل، این کار احتمالاً موجب سردرگمی قابل توجهی می‌شود.

این خطر سردرگمی یک دوراهی در برابر باورمند NOC قرار می‌دهد: او یک مصلح دینی است یا محافظه‌کار مذهبی؟

مراسم بابا نوئل دربرگیرنده‌ی نوعی فریب است. این مراسم دربرگیرنده بیان اظهاراتی است که به ادعاهای هستی‌شناسانه شباهت دارند، و احتمالاً توسط (برخی از) مخاطبانشان به عنوان ادعای هستی‌شناسانه فهمیده می‌شوند، گرچه گوینده آن‌ها را بدان مفهوم بیان نمی‌کند.

باورمند NOC ای که مصلح دینی است ممکن است بگوید دین در گذشته ادعاهای هستی‌شناسانه مطرح کرده و هنوز هم تا حدی چنین ادعایی دارد، اما باید از این عنصر دین دست شست. این نوع باورمند NOC احتمالاً به دنبال اشکال خاصی از دین بدون ادعاهای هستی‌شناسانه است: شاید کوییکریسم یا برخی از انواع بودیسم، یا جوامع مسیحی خاص که در آن همه باورمند NOC اند و همه فهم مشترکی از اوضاع دارند.

گرچه باورمندان NOC اغلب محافظه‌کارند: آن‌ها می‌گویند ادعاهای مرتبط با مواضع هستی‌شناسانه‌ی دین سوءتفاهم‌اند، و هنگامی که سوءتفاهم از بین برود، دوباره مراسم و مناسک می‌توانند ادامه یابند به همان شکل که همیشه انجام می‌شده‌اند. این روش، مسئله‌ی سردرگمی بالقوه را، که بالاتر به آن اشاره شد، کاملاً دست‌نخورده باقی می‌گذارد، حداقل تا وقتی که فهم همگان از دین همچون باورمند NOC شود.

سوم اینکه، تفاوت واضح و مهمی بین مورد بابا نوئل و مورد باور دینی وجود دارد.

بعید است که پل یا جین گمان کنند که به هر دلیلی، ادامه دادن مراسم بابا نوئل یا ادامه ندادنش، از اهمیت خیلی زیادی برخوردار باشد.

در مقابل، اغلب مردم مذهبی فکر می‌کنند که آنچه انجام

آن‌هایی که در برابر ایمان مذهبی، نقد عقلانی طرح می‌کنند، و آن دسته از باورمندانی که تلاش می‌کنند به این نقدها پاسخ دهند، عملی مشابه پیتر و جان انجام می‌دهند.

باورمندان NOC حاضر به شرکت در این مباحثه نیستند، زیرا ادعا می‌کنند موضع آنها، مشابه موضع پل است. آن‌ها خود را در جهانی می‌یابند که در آن مجموعه‌ای از اعمال وجود دارد که اسم آن اعمال «مذهبی» (نماز، عبادت، و غیره) است و آن‌ها انتخاب می‌کنند در انجام این اعمال مشارکت کنند. به زعم آن‌ها، تفاوتشان با کسانی که از چنین اعمالی اجتناب می‌کنند، به دلیل تفاوتشان در باور به چگونگی جهان نیست.

آیا این بدان معناست که آنچه باورمندان NOC انجام می‌دهند، مشکلی ندارد؟ آیا استراتژی آن‌ها برای مصون نگه داشتن خود از نقد عقلانی، واقعاً کاراست؟ نشان می‌دهم که موضع باورمند NOC همچنان عمیقاً مشکل‌دار است و اندیشیدن درباره‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌های موضع آنها با موضع پل، برخی از مشکلات را روشن خواهد ساخت. من اینجا به سه نکته اشاره می‌کنم.

اولین نکته این است که موضع پل، او را از همه‌ی انواع نقد مصون نمی‌دارد. واضح است که نقد به موضع او بر این اساس که گوزن شمالی نمی‌تواند با چنان سرعتی براند که در یک شب تمام هدایا به تمام کودکان جهان تحویل داده شود، کاملاً به بحث نامربوط است: او به بابا نوئل بدان شکل اعتقاد ندارد. اما سایر انواع نقد همچنان مرتبط است: برای نمونه، تاکید جین مبنی بر اینکه این رسم آسیب‌رسان است.

دوم، نقد مشخص جین به پل این است که مراسم بابا نوئل دربرگیرنده‌ی نوعی فریب است. این مراسم دربرگیرنده بیان اظهاراتی است که به ادعاهای هستی‌شناسانه شباهت دارند، و احتمالاً توسط (برخی از) مخاطبانشان به عنوان ادعای هستی‌شناسانه فهمیده می‌شوند، گرچه گوینده آن‌ها را بدان مفهوم بیان نمی‌کند. در مورد باورمندان NOC نیز به همین شکل است: اگر آن‌ها به کلیسا بروند و دعای اعتقادنامه‌ی

می‌دهند از اهمیتی زیادی برخوردار است. تربیت کودکان بر اساس ایمانشان الزامی اخلاقی است، و رویگردانی کودک از دین خانواده‌اش یک فاجعه محسوب می‌شود. همچنین دیگران را به کیش خود درآوردن اغلب یک الزام است، الزامی که گاهی شامل ترک خانه و زندگی و سفر به مکانی خطرناک و متخاصم می‌شود. و از دست دادن ایمان خود از همه چیز بدتر است: به هر قیمتی، حتی به قیمت از دست دادن جان خود، فرد باید از بی‌ایمانی اجتناب کند.

اما اگر آنچه که در دین مطرح است، انجام مجموعه‌ای از مراسم و مناسک اجتماعی بدون طرح ادعا در مورد جهان و چگونگی آن است، آنگاه این نکته عمیقاً مبهم باقی می‌ماند که چرا برای دینداران، ایمان مذهبی یا فقدان آن، بسیار بسیار مهم پنداشته می‌شود.

بنابراین، پرسشی که باورمند NOC باید پاسخ دهد این است: آیا می‌گویید ایمان مذهبی شما مهم است، و اگر چنین است، چرا؟ استراتژی NOC هیچ مصونیتی در برابر نیاز به پاسخ دادن به این پرسش ایجاد نمی‌کند؛ بلکه برعکس، این پرسش را به کانون توجه تبدیل می‌کند.

مشخصات مقاله

Pitt-Payne, T. (2015). Santa Claus is coming to town: Religious belief and ontological claims. *Think*, 14(39), 27-32.

درآمدی بر

چالش خداوندِ شرور

■ استفان لو

■ برگردان: سارا هامون

اپیکور چالشی را مطرح کرد که به «مسئله‌ی شر» معروف شد: اگر خداوندی که همه کار می‌تواند بکند و همه چیز را می‌داند و خیر محض است وجود دارد چرا ما انسانها باید زندگی آمیخته به درد و رنج را تحمل کنیم؟ دینداران سعی کرده‌اند برای مسئله‌ی شر پاسخی در خور بیابند ولی مسئله اینجاست که هر پاسخی که برای توجیه شر برغم وجود خداوند مطرح شود، می‌تواند به عنوان توجیه خیر برغم وجود خداوندی شرور شود. در ادامه طرح مسئله‌ی «خداوند شرور» توسط استفان لو را می‌خوانید.

برهان قرینه‌گرای شر را می‌توان بدین گونه صورت‌بندی کرد:

(۱) شرهای بی‌هدف وجود دارند.

(۲) اگر شرهای بی‌هدف وجود داشته باشند، پس خداوند وجود ندارد.

(۳) بنابراین، خداوند وجود ندارد.

در اینجا شر یا طبیعی و یا اخلاقی است. شرهای اخلاقی کارهای نادرست اخلاقی‌اند که ما به عنوان موجودات مختار اخلاقی انجام می‌دهیم (جنگ، دزدی، کشتار یکدیگر و مواردی از این قبیل). شرهای طبیعی عبارتند از بیماری‌ها و بلایای طبیعی که موجب رنج و آزار می‌شوند.

منظور از شر بی‌هدف در این بحث، شری است که خداوند دلیل کافی برای مجاز دانستن آن ندارد.

توجه کنید که این نسخه از برهان قرینه‌گرایانه‌ی شر، برهان قیاسی معتبری است: اگر مقدمات صادق باشند، به‌ضرورت نتیجه صادق خواهد بود. مقدمه‌ی دوم قابل قبول به نظر می‌رسد. شاید خداوند -که منظور ما وجودی است قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق- بعضی شرور را که وجودشان برای بوجود آمدن برخی خیرهای بزرگتر ضروری است، مجاز بشمارد. اما آیا خداوند شرهای بی‌هدف، شرهایی که خداوند هیچ دلیل کافی بر وجود آنها ندارد، را مجاز بر می‌شمارد؟ خیر. به عنوان مثال، پروردگاری قدرتمند و به غایت

اینجا تاکید می‌کنند ممکن است دلیلی خارج از دایره‌ی فهم ما وجود داشته باشد.

بنابراین بسیاری به این نتیجه می‌رسند که درست برشمردن مقدمه‌ی دوم برهان -اینکه شرهای بی‌هدف وجود دارند- موجه نیست. ولی در این حالت این استدلال علیه وجود خداوند با شکست مواجه می‌شود. آیا این پاسخ‌ها به برهان قرینه‌گرایانه‌ی شر کافی ست؟ فکر نمی‌کنم این طور باشد. با فرضیه‌ی خدای دیگری مقایسه کنیم: فرض کنیم خدای واحدی وجود دارد، اما خدایی که از مفهوم سنتی از این جهت متمایز است که او، در عین حال که قادر مطلق و عالم مطلق است، شرور مطلق نیز هست. چنین خدایی را «خداوند شرور» بنامیم. باور به خداوند شرور تا چه اندازه موجه و معقول است؟

پروردگاری قدرتمند و به غایت خیراندیش، رنج بی‌هوده و ناموجه را مجاز نمی‌شمارد. حال آنکه جهان نه تنها آکنده از شر است، بلکه به نظر می‌رسد آکنده از شرّ بی‌جهت و بی‌هدف است.

در نظر داشته باشید که با بررسی دقیق‌تر درمی‌یابیم بسیاری از مشهورترین استدلال‌ها برای خدایی خیرخواه را می‌توان برای خدایی شرور نیز به کار گرفت و این استدلال‌ها برای خداوند شرور از همان قوت (یا ضعف) برخوردارند. زیرا این استدلال‌ها هیچ سرنخی راجع به ویژگی اخلاقی آفریننده به ما نمی‌دهند. به عنوان مثال، برهان‌های نظم یا غایت‌شناسانه در اثبات وجود خدا به‌طور معمول سرنخی به ما نمی‌دهند که هوش کیهانی‌ای که تصور می‌شود جهان را خلق کرده، مهربان و رئوف است یا بدخواه و بدسرشت است و یا به لحاظ اخلاقی بی‌تفاوت است. برهان‌های کیهان‌شناختی برای نوعی علت اولی، محرک اول یا وجود ضروری، در ارائه‌ی هرگونه سرنخی راجع به ویژگی اخلاقی علت اول، محرک اول یا وجود ضروری با شکست مواجه می‌شوند.

و با وجود این، می‌توان گفت برای همگان این فرض که جهان، آفریده‌ی خداوندی شرور است نامعقول به نظر

خیراندیش، رنج بی‌هوده و ناموجه را مجاز نمی‌شمارد. حال آنکه جهان نه تنها آکنده از شر است، بلکه به نظر می‌رسد آکنده از شرّ بی‌جهت و بی‌هدف است. برای مثال، از منظری الهی، صدها میلیون سال رنج حیوانات ناموجه به نظر می‌رسد. آیا خداوند نمی‌توانست به راحتی جهانی بیافریند که در عین حال که ما در آن هستیم، چنین گذشته‌ی وحشتناکی نداشته باشد؟

آیا این برهان خوبی علیه وجود خداوند است؟ خداپرستان به روش‌های گوناگونی پاسخ داده‌اند. یکی از این روش‌ها، خلق نظریه‌های عدل الهی (تئودیه) است. در نظریه‌ی عدل الهی سعی بر این است که برهانی توجیه‌کننده‌ی وجود خداوند برغم شر ارائه شود، تا بدین وسیله نشان داده شود شر بی‌هوده نیست. بنابراین، به طور مثال، برخی الهی‌دانان سعی در تبیین درد و رنج‌هایی که متحمل می‌شویم، دارند:

۱. به عنوان محصول کارکردهای قوانین موجود در طبیعت که با در نظر گرفتن تمام جوانب، خوب‌اند (این قوانین، خیر بزرگی را ممکن می‌سازند، مانند توانایی ما در داشتن تعامل علی با یکدیگر، اما جنبه‌ی منفی هم دارد مثل به وجود آوردن زمین‌لرزه)،

۲. به عنوان محصول اعمال اختیاری خودمان در نظر بگیریم. خداوند ما را آزاد گذاشته تا به میل خود و آزادانه کار خیر انجام دهیم، و بدین گونه خیر اخلاقی را تحقق ببخشیم. بهایی که خداوند باید برای تحقق امکان این خیر بسیار عظیم بپردازد آن است که به ما اجازه‌ی چنین آزادی‌ای را در انجام شر نیز بدهد: جنگیدن، آسیب رساندن به یکدیگر و اموری از این قبیل.

۳. برای شخصیت‌سازی و بدست آوردن فرصت‌هایی که از راه دیگری در دسترس ما نخواهد بود (آنچه می‌توان نظریه‌ی عدل الهی «نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود» نامید)

علاوه بر این، برخی یزدان‌شناسان (به اصطلاح، یزدان‌شناسان شک‌گرا) می‌گویند حتی اگر نتوانیم برهانی برای توجیه خداوند بیاوریم و نشان دهیم چرا اجازه داده شرهایی که در جهان مشاهده می‌شود اتفاق بیفتد، دلیل نمی‌شود بگوییم هیچ دلیلی وجود ندارد. آنها

می‌رسد. چرا؟

یکی از واضح‌ترین استدلال‌هایی که ممکن است در ردّ فرضیه‌ی خدای شرور مطرح کنید این است که جهان بیش از آنی سرشار از خیر است که بتوان آن را آفریده‌ی خداوندی بدخواه و بداندیش برشمرد. به طور مثال چرا باید خدای شرور عشق، خنده، بستنی و رنگین‌کمان را بیافریند؟ این امور، قرینه‌های بسیار خوبی مبنی بر عدم وجود خدای شرور هستند. نه تنها خیر و خوبی وجود دارد، بلکه دستکم برخی از خیرهای موجود در جهان، بی‌هدف‌اند.

توجه کنید که در واقع آنچه در اینجا مطرح می‌شود استدلالی مشابه قرینه‌گرایی شر است:

(۱) خیر بی‌هدف وجود دارد.

(۲) اگر خیر بی‌هدف وجود دارد، پس خدای شرور وجود نخواهد داشت.

(۳) بنابراین، خدای شرور وجود ندارد.

خیر بی‌هدف، خیری است که خدای شرور دلیل کافی برای تجویز آن ندارد. ممکن است خدای شرور به بعضی از خیرها در صورتی که وجودشان برای وجود شرهای بزرگتر ضروری باشد اجازه‌ی تحقق یافتن بدهد. اما چنین خدایی به خیرهای بی‌هدف خیریهایی که برغم آنها نمی‌توان دلیلی برای توجیه وجود خداوند شرور ارائه کرد- اجازه‌ی تحقق یافتن نخواهد داد.

آیا این استدلال خوبی علیه خدای شرور است؟

به این نکته توجه کنید که طرفدار باور به خدای شرور ممکن است بسیاری از استدلال‌های مشابهی را که علیه برهان قرینه‌گرایانه‌ی شر ارائه می‌شود، به کار گیرد. مثلاً، ممکن است شخص معتقد به خدای شرور بگوید خدای شرور دلایلی برای تجویز چنین خیرهایی دارد. این امکان هست که آنها نظریه‌های معکوس عدل الهی ارائه کنند.

به طور مثال، ممکن است اصرار کنند بسیاری از خیرهای موجود از منظر خدای شرور موجه است. بعضی از این شرها را می‌توان به عنوان نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد ما انسانها تبیین کرد. خدای شرور می‌خواهد شر اخلاقی وجود داشته باشد - شری که آزادانه انجام می‌دهیم. هرچند، با

بریدن قید و بندها و آزاد گذاشتن ما، خدای شرور به ما اجازه می‌دهد عمل خیر هم انجام دهیم- مثلاً به ما اجازه می‌دهد رنج را بکاهیم. این خیری است که ممکن است خدای شرور از آن بیزار باشد، اما این بهایی است که می‌پردازد تا تحقق شری بسیار بزرگ، یعنی همان شر اخلاقی را امکان‌پذیر کند.

خیرهای دیگر را می‌توان، نه با شخصیت‌سازی، که با ویران کردن شخصیت تبیین کرد. مثلاً خدای شرور کودکانی می‌آفریند که دوستشان می‌داریم، سپس در مقیاسی بسیار بزرگ آن کودکان را می‌کشد (همان طور که او در طی ۲۰۰۰۰۰ سال تاریخ انسانی اینگونه آن‌ها را از بین برده است: به طور میانگین حدود یک سوم تا نیمی از هر نسل از کودکان بشر تا قبل از رسیدن به سن پنج سالگی تلف شده‌اند). از والدینی که کودکی را از دست داده اند بپرسید که بدترین چیزی که تجربه کرده‌اید چه بوده و آنها احتمالاً خواهند گفت مرگ فرزندشان. چنین رنج عمیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر خدای شرور، «کودکان» و «عشق»، هر دو را خلق کند.

اگر براساس مشاهده‌ی خوبی‌های بسیار زیادی که در جهان می‌بینیم، معقول است وجود خدای شرور را منتفی بدانیم، چرا نتوانیم بر همین مبنا وجود خدای خیرخواه را - به دلیل وفور شرهایی که در جهان مشاهده می‌کنیم - منتفی بدانیم؟

به عنوان راهی دیگر، به جای توجیه‌کردن خیرها، ممکن است شخصی که خدای شرور را می‌پرستد درست مانند یکتاپرست معمولی - پرستشی شکاکانه اتخاذ کند و به رمز و راز توسل جوید. ممکن است بگویند حتی اگر نتوانیم دلیل توجیه‌کننده‌ی خدای شرور را تصور کنیم و بگوییم چرا او به خیرهایی که در جهان مشاهده می‌کنیم اجازه‌ی تحقق می‌دهد، دلیل نمی‌شود فرض کنیم چنین دلایلی وجود ندارد. ممکن است تاکید کنند ممکن است دلایلی برای تجویز خیر وجود داشته باشد که از حدّ فهم ما خارج است. با این حال، با وجود چنین اقدامات هوشمندانه‌ای برای

توجیه قرینه علیه خدای شرور، آیا نمی‌توانیم به طور معقولی چنین آفریدگاری را کنار بگذاریم، و این کار را بر مبنای مشاهداتمان از جهان پیرامون انجام دهیم؟ در واقع من یکتاپرستانی را که معتقدند باور به خدای مهربان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نامعقول باشد، در حالی که باور به خدای شرور را به راستی بسیار نامعقول برمی‌شمارند، به چالش می‌کشم. چالشی که من آن را چالش خدای شرور نامیده‌ام، پاسخ به این پرسش‌ها است که:

چرا باور به خدای مهربان معقول‌تر است با فرض این که باور به خدای شرور به وضوح بسیار نامعقول است؟ اگر براساس مشاهده‌ی خوبی‌های بسیار زیادی که در جهان می‌بینیم، معقول است وجود خدای شرور را منتفی بدانیم، چرا نتوانیم بر همین مبنا وجود خدای خیرخواه را به‌دلیل وفور شریایی که در جهان مشاهده می‌کنیم - منتفی بدانیم؟

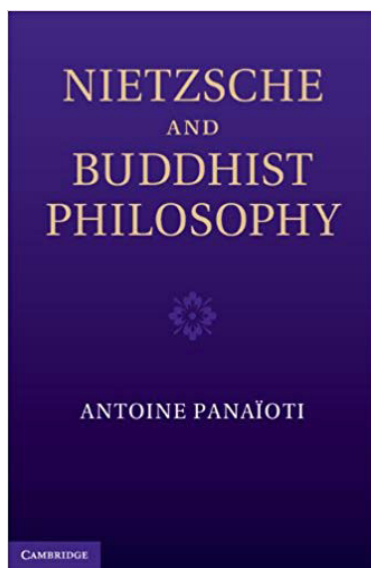
البته این امکان وجود دارد که برخی بخواهند نتیجه بگیرند رد کردن هر دو فرضیه‌ی خدای خیر و خدای شرور معقول است، و این کار را بر مبنایی یکسان انجام دهند: مشاهده‌ی تعادل خیر و شر در جهان - حتی زمانی که اذعان داریم پاسخ چنین پرسش‌هایی را نمی‌دانیم: «چرا جهان وجود دارد؟» و اینکه «چه توضیحی برای ویژگی تنظیم ظریف جهان می‌تواند وجود داشته باشد؟»، شاید طرح کیهانی هوشمندانه‌ای و/یا محرک اولیه‌ای پشت پرده‌ی جهان وجود داشته باشد یا حتی شاید نوعی خدا یا گروهی از خدایان وجود داشته باشند. اما قدر مسلم می‌توانیم از این امر مطمئن باشیم که، حتی اگر آفریدگاری وجود داشته باشد، هیچ‌یک از این دو خدا - خدای خیر و خدای شرور - نخواهد بود.

مشخصات مقاله

Law, S. (2019). Introduction to the evil God challenge. *Think*, 18(51), 5-9.

نقدِ نیچه به مسیح، ایستاده بر گرده‌های بودا: نگاهی به کتاب «نیچه و فلسفه‌ی بودیستی»

■ رضا درمنی



تأثیر فلسفه‌ی هندی بر فیلسوفان غربی موضوعی است که مورد توجه مورخان فلسفه قرار گرفته است. تأثیر پذیرفتن ایدئالیسم آلمانی از هندوئیسم و بودیسم، تأثیر بودا بر نیچه و هایدگر و در دوران متأخرتر تأثیر بودا بر دن زهاوی از جمله‌ی این موارد است. در این متن، کتابی که تماماً به بررسی تأثیر بودا و فلسفه‌ی بودیستی بر افکار نیچه می‌پردازد، معرفی می‌شود.

است که منحصر به مسیحیت بود. نیچه اخلاق بردگی را در مسیحیت، دینِ برابری‌طلب و طرفدار مستضعفین و پابرهنگان، شناسایی کرده است. برابر شدن همگان یعنی از میان رفتن سلسله طبقات میان کهتران و مهتران و نیچه این دگرگونی را زمینه‌ساز قدرت گرفتن بی‌مایگان و ابتذال آنان می‌داند و بر همین اساس در «حکمت شادان» به صراحت مخالفت خود را با لیبرالیسم و شعارهای رهایی و برابری آن اعلام می‌کند

«ما هیچ چیز را «حفظ» نمی‌کنیم و به گذشته باز نمی‌گردیم، «لیبرال» نیستیم و برای «ترقی و پیشرفت» کاری نمی‌کنیم؛ نیازی نداریم گوشه‌های خود را ببندیم

نام نیچه با نقدِ «اخلاقِ بردگی» گره خورده است. اخلاقی که از نظر نیچه برای به زنجیر کشیدن ابرمردان توسط خفیفان و ضعیفان طراحی شده است. اخلاق بردگی، با ترویج ایدئال «برابری»، بستری آفریده برای از میان بردن جلال و جبروتِ بزرگمردان و خدایانِ بدنمندِ روی زمین تا آنها را همسانِ مردمانِ کوچک، بی‌ارزش کند. لیبرالیسم با اعطای حقوق یکسان به همه‌ی انسانها فارغ از نژاد، جنسیت و طبقه اجتماعی و دستاوردها و توانایی‌هایشان، نوعی برابری را برای همه فراهم آورده است. قدرت بخشیدن به ضعیفان را به قیمت نابود کردن توانمندان به ارمغان آورده و این یادآور اخلاقی

تا صداهای فریبنده و اغواگر آینده را در میانه‌ی بازار بشنویم، هیچ یک از سرودهایی که خوانده می‌شود، حتی آهنگ «تساوی حقوق» ترانه‌های «جامعه‌ی آزاد» یا «نه ارباب، نه برده» ما را جذب نمی‌کند! به طور خلاصه، این را مطلوب نمی‌دانیم که عده‌ای بیایند، روی این زمین حکومتِ عدل و اتحاد و یکدلی برپا کنند (چون در آن صورت ابتدال بی‌مایگی حاکم خواهد شد)؛ ما به همه‌ی کسانی که مانند ما خطر را دوست دارند، خوشامد می‌گوییم؛ مردانِ خطر، ماجراجویی و جنگ، کسانی که تعمیر و وصله و پینه کردن و آشتی و مصالحه را هرگز نمی‌پذیرند، ما خود را از فاتحین می‌دانیم و به لزوم نظم‌ی جدید و اگر لازم باشد به نوعی برده‌داری جدید می‌اندیشیم» (حکمت شادان شماره‌ی ۳۷۷).

مسیحیت و افلاطون و ایدئالیستهای آلمانی همگی به وجود خداوند باور داشته و نمی‌توان آنها را محصول دوران پس از «مرگ خدا» قلمداد کرد، از این رو مفهوم نیهیلیسم در مورد اینها با آنچه نیچه در مورد دوران خود می‌گوید متفاوت است و در آثار متفاوت او مفاهیم متفاوتی از نیهیلیسم را می‌توان یافت.

این کتاب نیچه در سال ۱۸۸۲ منتشر شده است. یعنی ۱۳۷ سال پیش زمانی که هنوز جوامع لیبرال با آرمانِ برابریِ حقوق بشر محقق نشده بودند و تنها در ابتدای این راه بودیم. حال که برابریِ حقوق مطرح شده در لیبرالیسم به بخشی بدیهی از ارزشهای روزگار ما تبدیل شده و عمده مخالفان این برابری، بنیادگرایانِ زمانِ پریش و پریشان‌عقل‌اند، می‌توان سخن نیچه را بررسی کرد. هیچ بستری در دنیای امروز بهتر از شبکه‌های اجتماعی درستی سخن نیچه را نمایش نمی‌دهد، جایی که انسانهای برابر با هم در نمایشِ ابتدال و بی‌مایگی رقابتی تنگنا دارند. برای جلب توجه از بروز هیچ رذالتی دریغ نمی‌کنند و با افتخار از تفریحات پست خود و سرگرم شدن به سریال‌های آبکی «گات» و «تاج و تخت» و... -که دام‌های خربگیری بی‌رمقی بیش نیستند- می‌نویسند و توقع «پسند شدن» دارند و پسند هم می‌شوند. در این جشنِ ابتدال، فرومایگان در تشویق

یکدیگر سخت می‌کوشند و اجازه نمی‌دهند کسی از این قافله‌ی خریت ذره‌ای عقب افتد. در این جشنِ برهنه‌مغزها، گهگاه سخن از نیچه، فردوسی، هومر، و دیگر اربابان تاریخ هم می‌رود و طوفانی هم میان آنها به پا می‌کند. مخالفت نیچه با آموزش همگانی را شاید بتوان با همین روند در شبکه‌های اجتماعی فهمید: هر دون‌مایه‌ای برای تفریح و پسند شدن با نام اربابان تاریخ بازی می‌کند. باری، گسترش برابری طلبی لیبرال، مزایا و معایبی داشته و جولانِ مبتذلان و سلطه و سیطره‌ی آنها بر فضای عمومی از جمله معایب آن بوده است.

نقد نیچه به مسیحیت و لیبرالیسم برابری طلب و هر نوع سیستم اخلاقی دیگری بر این مبناست که این دستگاه‌های اخلاقی، بر واقعی فرض گرفتن عالمی غیر از این عالم یکسانند. دنیای ما سراسر دنیای شدن است و «وجود» یا مکانی ایستا که دربرگیرنده‌ی ارزشهای اخلاقی باشد، توهمی بیش نیست. آگاه شدن از این مهم که دستگاه‌های اخلاقی موجود بر پایه‌ای موهومی به نام «وجود» بنا نهاده شده‌اند، چالش نیهیلیسم را حیات می‌بخشد. چالش نیهیلیسم به بیان نیچه، چالش خلق آرمانهای بشری در جهانی همواره در حال شدن است. تاریخ فلسفه‌ی غرب، چنان که نیچه آن را می‌بیند، مملو از موهوماتی ایستا و ورای این جهان است: خدا، امر متعالی، وجود و... از آنجا که اصالت به آن عالم والا و موهوم داده شده، عالمی بی‌تغییر و ایستا کانون خوبی تصور شده و دنیای واقعی که دنیای شدن و تغییر و بی‌ثباتی است دنیای دروغ و بدی در نظر گرفته شده است.

دریافتن این نکته که عالم بالا، وجود و خداوندی در کار نیست و هر آنچه هست، دنیای موجود است که چیزی جز شدن و تغییر نیست، برای ما انسانهایی که عادت کرده‌ایم خوبی و راستی را با عالم موهوم ایستا و ثابت یکسان در نظر بگیریم بحران‌زاست، و توان تشخیص و فهم خوبی و راستی را از دست می‌دهیم. نیهیلیسم این حالت است و برای عبور از نیهیلیسم باید ارزشهای خود را بازتعریف کنیم و از نو، و در جهان واقع و به دور از اوهام، به تعریف خوب و درستی دست بزنیم.

ناچار باید با واقعیت زندگی چنان که هست کنار آمده و دستگاه اخلاقی خود را برای زیستن در این دنیا و واقعیت آن تنظیم کنیم. دیگر اینکه بودا، وجود روح یا ذهن به عنوان جوهری ثابت و معرف شخصیت و هویت ما انسانها را به عنوان دیگر افسانه و دروغی که بدان باور داریم کنار نهاد و در عوض سیال بودن فرد را پذیرفت. اگر فرد بخشی از جهان در حال شدن است، تمامیت او نیز در حال شدن است و بخشی ثابت و بی تغییر نخواهد داشت. اینها و بیش از اینها، از جمله سخنان و آموزه‌های بودا هستند که نیچه به جان خرید و بر گردهی بودا ایستاد و به نقد مسیحیت و اندیشه‌ی متأثر از آن پرداخت.

مشخصات کتاب

Panaïoti, A. (2013). Nietzsche and Buddhist philosophy. Cambridge University Press.

با این همه مفهوم نیهیلیسم نزد نیچه از دقت خاصی برخوردار است چرا که او از این عبارت برای توصیف گروه گسترده‌ای از متفکران و جریانهای تاریخی بهره برده است: مسیحیت، افلاطون، ایدئالیستهای آلمانی، برابری طلبها، آنارشئیستها و... از جمله افرادی اند که نیچه، در آثار متفاوت خود، همگی آنها را نیهیلیست نامیده است. مسیحیت و افلاطون و ایدئالیستهای آلمانی همگی به وجود خداوند باور داشته و نمی توان آنها را محصول دوران پس از «مرگ خدا» قلمداد کرد، از این رو مفهوم نیهیلیسم در مورد اینها با آنچه نیچه در مورد دوران خود می گوید متفاوت است و در آثار متفاوت او مفاهیم متفاوتی از نیهیلیسم را می توان یافت.

جهان پس از مرگ خدا، نیاز به زایش اخلاقی دارد چرا که دیگر آن اخلاق مندرس کهن که وابسته به پذیرش جهانی ثابت و بدون تغییر بود، کارایی ندارد. تا زمانی که ارزشهای جدید را تعریف نکنیم در این جهان بی ارزش و بی بنیان خواهیم بود و بی مایگی و پست ذاتی با بزرگمردی و جلال یکسان خواهد بود.

نیچه بر آن است که با پذیرش وهم بودن دنیای ثابت و بی تغییر، باید صلح و ثبات و امنیتی که آن جهان موهومی برای ما فراهم می آورد را نیز کنار گذاشته و به آغوش نبرد رفته، با رنج و لذت کنار آییم و آن را پذیرا باشیم. اما نیچه در خلسه، بیماری ادیان و فلسفه‌ی غرب را تشخیص نداد. او بر گردهی پیامبری شرقی ایستاد و از آن بلندا بود که دید سرزمین «وجود» و قلمروی ایستا و ثبات که در برگرفتهی خدا، روح و فرشتگان و خوبی است، دنیایی توخالی و پوک است. آن پیامبر شرقی، بوداست. نیچه حتی سودای «بودای اروپا» شدن را نیز در سر می پروراند و این مهم را در سال ۱۸۸۳ ذکر می کند. بودا وجود عالمی ثابت، قلمروی وجودی بی تغییر و ماورایی را نفی کرده بود و تنها قلمروی واقعی را قلمروی شدن قلمداد کرده بود و دستگاه اخلاقی خود را بر اساس همین واقعیت بنا نهاده بود. توهم جهان ماورا، جهان ثابت و بی تغییر برای آسان کردن و ممکن ساختن زیست نکتب بار و دردآور و رنج آلود این دنیاست و اگر این دروغ را پس زنیم به

تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر:

ناسازگاری بنیادین

علم و دین

■ جیمز لت

■ برگردان: ترلان محمدی

جیمز لت پرشورانه استدلال می‌کند که علم و دین حوزه‌های ناهمپوش نیستند، و توضیح می‌دهد که چرا اعتقاد دارد کشش به باور دینی بر مبنای استدلال علمی بسیار خطرناک است.

موجب افزایش جذابیت استدلال‌هایش برای بسیاری از مردم می‌شد. متأسفانه، استدلال او بر مبنای پیش‌فرضی غلط بنا شده است. در واقع، چنانچه ریچارد داوکینز در رديه‌ای بر نظریه‌ی گولد روشن ساخت (در همان نسخه از مجله‌ی اسکپتیکال اینکوایرر)، قلمروهای علمی و دینی تا حد قابل توجهی همپوشانی دارند. جهانی که مولفه‌ای ماوراءطبیعی داشته باشد، می‌بایست به‌طور بنیادینی با دنیایی که چنین مولفه‌ای ندارد متفاوت باشد، و اینکه جهان ما چنین مولفه‌ای دارد یا ندارد، به‌وضوح از نظر علمی اهمیت زیادی دارد. علاوه‌براین، همان‌طور که داوکینز اشاره می‌کند، ادیان ادعاهایی مربوط به واقعیت مطرح می‌کنند که قابلیت بررسی علمی دارند. برای نمونه، ادعاهای مسیحیت درباره‌ی تولد مسیح از زنی باکره، عروج جسمانی مریم مقدس، رستاخیز مسیح، و بقای روح انسان پس

در میان بسیاری از استدلال‌های اخیر در جهت آشتی بین علم و دین، یکی از شیواترین آن‌ها، درخواست زنده‌یاد «استفان جی. گولد» از دانشمندان و یزدان‌شناسان است برای پذیرفتن آنچه که او اصل نوما (NOMA) یا «حوزه‌های ناهمپوش (non-overlapping magesteria)» می‌خواند. بنا بر نظر گولد، «عدم تعارض بین علم و دین از فقدان همپوشانی بین حوزه‌های تخصصی حرفه‌ای مربوط به هر کدام سرچشمه می‌گیرد». از نظر گولد، علم و دین بالقوه مکمل‌اند: «علم قلمروی تجربی را پوشش می‌دهد: عالم از چه ساخته شده است (واقعیت) و چرا بدین شکل کار می‌کند (نظریه). دین پرسش‌هایی حول معنا و ارزش اخلاقی را پوشش می‌دهد. این دو حوزه همپوشانی ندارند.» («حوزه‌های ناهمپوش»، مجله اسکپتیکال اینکوایرر، جلد ۲۳، ش ۴، ۱۹۹۹، صص ۶۱-۵۵)

گولد نه تنها دانشمندی برجسته که نویسنده‌ای بسیار هوشمند و باریک‌بین هم بود و این نکات

زمانی در تاریخ بشر، ارائه یا اتخاذ شده است. «ای. او. ویلسون» زیست‌شناس، دانش علمی را «دست‌آورد بی‌همتای بشریت» می‌نامد؛ این نکته، چنانچه او می‌گوید، «سرود ستایشی برای خدای علم» نیست، بلکه درودی است به «نبوغ بشری». (انسجام: وحدت دانش، نیویورک: آلفرد ای. کناف، ۱۹۹۸، ص ۵۱)

❖ دست به دامن ایمان شدن

باورمندان مذهبی می‌دانند خرد علمی، باورهایشان را پشتیبانی نمی‌کند، و به همین دلیل بیشترشان حتی تلاش نمی‌کنند چنین چیزی را نشان دهند. در واقع، اکثرشان به‌ندرت عقایدشان را بررسی می‌کنند. چنانچه استیون پینکر می‌گوید، باورمندان دینی «لحظه‌ای درنگ نمی‌کنند که چرا خدایی که نیت ما را می‌داند باید به دعا‌های ما گوش دهد، یا چگونه ممکن است خدایی هم به آینده آگاه باشد و هم به چگونه عمل کردن ما اهمیت دهد». (ذهن چگونه کار می‌کند، نیویورک: دبلیو. دبلیو. نورتن و شرکا، ۱۹۹۷، ص ۵۵۷) درواقع، نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی باورهای دینی (قابل توجه از نظر ناباوران) این است که این عقاید چقدر مهم‌اند. «اچ. ال. منکن» باور مذهبی را اینگونه توصیف می‌کند: «یاوه‌های تکان‌دهنده» (رساله در باب خدایان، ویراست دوم، نیویورک: ای. ای. کناف، ۱۹۴۶، ص ۱۱)؛ از نظر او (و بسیاری از اندیشمندان بابصیرت دیگر)، باور مذهبی «چنان پوچ است که به خرفتی تنه می‌زند». مارک تواین در کتاب «نامه‌هایی از زمین» بذله‌گویی بی‌مانند خود را در مورد ماهیت مضحک باور مسیحی، با نتایج پرهیاهو، به کار می‌گیرد؛ خواندن آن به‌شدت توصیه می‌شود. باورمندان مذهبی وقتی برای دفاع از باورهایشان به چالش کشیده می‌شوند معمولاً پشت نقاب ایمان پناه می‌برند، چرا که هیچ گزینه‌ی واقعی‌ای

از مرگ همگی ادعاهایی با ماهیت علمی‌اند. داوکینز می‌نویسد «مسیح یا پدری جسمانی داشت یا نداشت و این ارتباطی به «ارزش‌ها» یا «اخلاقیات» ندارد، بلکه پرسشی در مورد واقعیت است».

❖ رویکرد علمی به دانش

بهترین نظامی که بشر تاکنون برای مواجه شدن با پرسش‌های مربوط به واقعیت طراحی کرده، نظامی از خرد جمعی است که علم نامیده می‌شود. علم را می‌توان به اختصار به‌عنوان روشی عینی، منطقی، و نظام‌مند برای به دست آوردن دانش گزاره‌ای (دانش حصولی) تعریف کرد، ولی کلید فهم ماهیت روش علمی، تشخیص این نکته است که علم سازوکاری درونی برای اصلاح خطاهای خود دارد. علم پروژه‌ای با پایان باز است که بر شالوده‌ی جستجویی مدام برای یافتن شواهد ابطال‌کننده بنا شده است؛ در علم، هر ادعایی در معرض موشکافی بی‌رحمانه قرار می‌گیرد. هیچ چیز -هیچ واقعیت، و هیچ ایده‌ای- مقدس نیست. برخلاف دین که ادعا می‌کند حقیقت مطلق را در اختیار دارد، علم تنها مدعی حقیقت موقت است.

علم را می‌توان به اختصار به‌عنوان روشی عینی، منطقی، و نظام‌مند برای به دست آوردن دانش گزاره‌ای (دانش حصولی) تعریف کرد، ولی کلید فهم ماهیت روش علمی، تشخیص این نکته است که علم سازوکاری درونی برای اصلاح خطاهای خود دارد.

فضیلت علم در همین نکته نهفته است چرا که دانشی که تولید می‌کند همواره در حال اصلاح شدن و گسترش یافتن است. علم ممکن است رهیافت بی‌نقصی برای دانش گزاره‌ای نباشد، ولی بسیار برتر -و بی‌اندازه موفق‌تر- از هر جایگزین دیگری است که تاکنون توسط هر گروهی از مردم در هر جای جهان و در هر

غیر قابل دفاع است و هم از نظر اخلاقی سرزنش سزااست.

ایمان از نظر اخلاقی سرزنش سزااست به این دلیل ساده که می‌توان برای توجیه مطلقاً هر نوع شر مخوفی که انسان بتواند تصور یا ابداع کند، از ایمان بهره برد. در تاریخ جهان، مذهب مبتنی بر ایمان، الهام‌بخش اعمالی مانند سانسور، زندانی کردن، شکنجه، قطع عضو، و کشتار بوده است. همه‌ی این مجازاتها متوجه افرادی بوده که از باور به اعتقادات ماوراطبیعی مشخص مومنان سرباز زده‌اند. این نکته باعث شده استیون واینبرگ نتیجه بگیرد که «در کل، تاثیر اخلاقی دین وحشتناک بوده است» («جهان یک آفریننده؟»، نیویورک ریویو آو بوکس، جلد XLVI، ش. ۱۶، ۲۱ اکتبر، ۱۹۹۹، صص. ۶۴-۸۶) و این آن چیزی است که موجب می‌شود دلیل دنت استدلال کند: «بر روی این سیاره هیچ نیرویی بیش از تعصب بنیادگرایی برای همه‌ی ما خطرناک نیست» (ایده خطرناک داروین، نیویورک: تاج‌استون، ۱۹۹۱، ص. ۵۱۵). ریچارد داوکینز به‌درستی خطرات پنهان ایمان را با سبک مشخصاً قاطع و برنده خود توصیف می‌کند: «ایمان مستعد این است که مردم را به سوی چنان حماقت خطرناکی سوق دهد، که از دید من نوعی بیماری روانی به نظر می‌رسد.» (ژن خودخواه، ویراست جدید، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۹، صص. ۳۳۱-۳۳۰)

نتیجه‌گیری

بین علم و دین هیچ مصالحه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد چرا که این دو رویکرد، ضد یکدیگرند. پیش بردن گفتگویی عقلانی با مردمی که اصرار دارند موضع خود را بر استدلال‌های ضدعقلانی بنا کنند، ناممکن است. مثلاً، مساله‌ی اصول اخلاقی را در نظر بگیرید. آن‌هایی که تمایلات مذهبی دارند (به غلط)

ندارند (اگر می‌توانستند با موفقیت از عقایدشان بر مبنای خرد و استدلال دفاع کنند، درجا چنین می‌کردند). ولی مشکل این است که دست به دامن ایمان شدن، بر هیچ مبنایی قابل دفاع نیست. دست به دامن ایمان شدن را نمی‌توان با عقل توجیه کرد (بالاخره، ایمان به معنی باوری است بدون هیچگونه مدرک مستند یا به معنی باوری است برغم وجود شواهد متناقض فراوان، و هیچ یک از این دو گزینه، حتی ذره‌ای هم معقول نیستند). در عین حال دست به دامن ایمان شدن را نمی‌توان با خود ایمان توجیه کرد (هر چه باشد، ایمان به مسیحیت به شما می‌گوید ایمان به اسلام گمراهی است و ایمان به اسلام به شما می‌گوید ایمان به مسیحیت گمراهی است، بنابراین مشخص است که ایمان خطاپذیر است - حداقل برخی از مومنین باید در اشتباه باشند).

ایمان از نظر اخلاقی سرزنش سزااست به این دلیل ساده که می‌توان برای توجیه مطلقاً هر نوع شر مخوفی که انسان بتواند تصور یا ابداع کند، از ایمان بهره برد. در تاریخ جهان، مذهب مبتنی بر ایمان، الهام‌بخش اعمالی مانند سانسور، زندانی کردن، شکنجه، قطع عضو، و کشتار بوده است. همه‌ی این مجازاتها متوجه افرادی بوده که از باور به اعتقادات ماوراطبیعی مشخص مومنان سرباز زده‌اند.

قابل توجه اینکه، باورمندان مذهبی خود را متقاعد کرده‌اند نه تنها بدین مفهوم پوچ معتقد باشند که ایمان به طریقی برای اعتبار عقلانی بخشیدن به باورهای نامعقولشان کارآیی دارد، بلکه به این ایده‌ی اسفناک هم باور دارند که ایمان تحسین‌برانگیز است. باورمندان دینی دچار توهم مضاعف‌اند. ایمان چیزی بیش از تعصب کور، ضدعقلانی و بی‌فکر نیست؛ ایمان بیش از آنکه فضیلت باشد، رذیلت است. البته، طنز بزرگ این است که در حال حاضر ایمان از منظر اجتماعی و سیاسی محترم برشمرده می‌شود؛ برغم اینکه، ایمان هم از نظر فکری

معتقدند اصول اخلاق از قانون الهی و وحی الهی نشأت می‌گیرد؛ و کسانی که آگاهی علمی دارند (به درستی) معتقدند که اصول اخلاق از طبیعت انسانی و خرد بشر نشأت می‌گیرد. آشتی این باورها منطقاً ناممکن است، و این بدان معناست که امکان هیچ‌گونه پیشرفت واقعی در گفتگوی بین علم و دین وجود ندارد. استیون واینبرگ، شیوا این نکته را بیان می‌کند: «من به تمامی طرفدار گفتگویی بین علم و دین هستم، اما نه یک گفتگوی سازنده. یکی از بزرگترین دستاوردهای علم این بوده که حتی اگر نتوان گفت مذهبی بودن را برای انسانهای باهوش غیرممکن ساخته، دستکم مذهبی نبودن را برای آنها ممکن ساخته است. نباید از این دستاورد عقب‌نشینی کنیم.»

باور دینی همواره از نظر عقلی غیر قابل دفاع است، زیرا ذاتاً ضد عقل است. چنانچه تاریخ جهان به صورت مکرر نشان داده، رفتار دینی اغلب از نظر اخلاقی سرزنش‌سزا است. گرچه، اتهام دیگری هم وجود دارد که می‌تواند علیه دین طرح شود: دین عمیقاً انسان را حقیر و پست می‌کند. دین توهینی به شعور انسان و نافی شرافت انسانی است. برای مثال، پروردگاری که ادیان توحیدی اصلی جهان به تصویر می‌کشند یا برای جلوگیری از شر فراوانی که در جهان وجود دارد ضعیف است، یا قادر به متوقف کردن آن است اما تصمیم گرفته جلوی شر را نگیرد. اگر اولی باشد، پس ناتوان و بدون اهمیت است؛ اگر دومی باشد، هیولوار و ستمگر است. در هر دو حالت، در برابر چنین وجودی به خاک افتادن و نیایشی ستایش‌آمیز تقدیمش کردن، برای هر کسی که ذره‌ای عزت نفس دارد به شدت توهین‌آمیز است. تنها پاسخ مناسب به چنین وجودی، البته اگر وجود داشته باشد، مبارزه تا آخرین ذره‌ی نبوغ، شجاعت، و عزم بشری با اوست. آنها

که مایلند همزیستی مسالمت‌آمیزی بین علم و دین برقرار باشد باید به خاطر داشته باشند در حالی که علم همواره حق وجود داشتن دین را تصدیق کرده، دین همیشه چنین حقی را به علم اعطا نکرده است. در عوض، دین اغلب به دنبال این بوده که دانشمندان را زندانی کند، گفتمان علمی را سرکوب کند، و آموزش حقایق علمی را ممنوع نماید. برغم این سرگذشت زشت، حتی اگر دانشمند یا دیگر افراد خردمندی را بتوان یافت که مایل باشند جنایاتی مشابه در حق دینداران مرتکب شوند، تعدادشان بسیار اندک است. در عین حالی که ما باید به حق افراد برای باور داشتن به هر آنچه که می‌خواهند احترام بگذاریم، این به معنای محترم بودن باورهای آنها نیست. باور دینی از نظر عقلی غیر قابل دفاع و از نظر اخلاقی سرزنش‌سزا است، و باورمندان مذهبی لایق مصون ماندن از این اعلام موضع نیستند.

در نبرد تصاحب ذهن و دل انسان‌ها، علم دشمن نسبتاً جدیدی برای دین است، اما اگر چهار سده‌ی گذشته دلالت بر چیزی داشته باشد، خوشبین بودن به چشم‌اندازهای بلندمدت علم معقول است. زمانی دین از سلطه‌ی انحصاری بر طیف بسیار وسیعی از علایق انسان برخوردار بود، بدون اینکه هیچ نیروی مخالفی حکایات خرافاتی‌اش را به چالش بکشد. علم پیوسته و به طور چشمگیری به آن قلمرو دست‌اندازی کرده و در عوض با قدرتی بسیار بیشتر (همچنین تخیل و زیبایی بسیار برجسته‌تر) آن قلمروها را تبیین کرده است. در عین حالی که علم به گسترش دانش بشری با سرعتی خیره‌کننده ادامه می‌دهد، دین در همان منجلاب کهنه‌ی حماقت ضدعقلی فرو مانده است. دلیل دنت معتقد است دین آینده‌ای ندارد، و این باور ریشه در ایمان او به طبیعت بشر دارد. او می‌نویسد، «محافظت از هر آنچه عزیز می‌داریم - از جمله باور مذهبی -

در برابر کنجکاوی ممکن نیست، چرا که ما به دلیل انسان بودنمان چیزهایی را عزیز می‌داریم و یکی از آنها حقیقت است. عشق ما به حقیقت مطمئناً عنصری اصلی در معنایی است که ما در زندگی می‌یابیم.» اگر حق با او باشد، و باور دینی در نهایت در برابر میل انسان به حقیقت تسلیم شود، نشان از پیروزی بهترین چیز درون ما بر بدترین چیز درون ما خواهد بود.

مشخصات مقاله

Lett, J. (2003). Irreconcilable differences: The fundamental incompatibility of science and religion. *Think*, 2(4), 75-80.



تندیس «ابو»، ایزد رویش گیاه را از معبد ابو در تل اسمر برگزیدم. خاصه به این خاطر که بین‌النهرین را رُستنگاه ادیان نخستین و آخرین می‌دانند. از دل تندیس ابو؛ آنالیز ماهیچه‌ای یک مرد را که با چاپگر سه‌بعدی از نوعی پلاستیک ساخته شده است بیرون کشیدم. همچنین صورت فلکی شعرای یمانی یا شباهنگ (Sirius) را در پس‌زمینه قرار دادم تا اشاره‌ای به نخستین نیایشگاه انسان شکارگر و جمع‌آورنده در حدود دوازده هزار سال پیش در گویکلی تپه‌ی ترکیه کنونی داشته باشم.