بازتاب

سخنی با دکتر سروش

سیدحسن حسینی*

برگزاری سمینار دین و مدرنیته بدون در نظر گرفتن نتایج، آثار و «میوه‌های» آن، خود ستودنی و درخور ستایش و سپاس است، اگرچه می‌توان به معیار «تعرف الاشجار باثمارها» نیز درباره آن به داوری نشست. طرح مباحث و مسائل مختلف درباره این موضوع و دعوت از متفکران و دانش‌پژوهان، بی‌تردید در رونق‌بخشی و انگیزه‌سازی برای توجه عمیق‌تر به این عرصه مهم از نظریه‌پردازی، بااهمیت و البته ضروری است. این مقدمه از جهت یادآوری این نکته لازم است که گاهی می‌توان جدا از محصولات و میوه‌های هر پدیده، به اصل و هویت آن توجه کرد. اما آنچه راقم این سطور را وادار به یادآوری نکاتی کرد، پیام جناب سروش به مناسبت برگزاری سمینار دین و مدرنیته بود که در غیاب ایشان در حسینیه ارشاد قرائت شد، پیامی که گرچه برای کسانی که با ویژگی‌های شخصیتی ایشان آشنایی دارند عجیب و غیرمنتظره نبود برای برخی دوستداران و مدح‌کنندگان ایشان کاملاً تازگی داشت. بحث و داوری علمی و تحلیل و ارزیابی منصفانه را به مجالی دیگر و به خوانندگان و دانش‌پژوهان واگذار می‌کنیم، اما لازم می‌دانم فهرست‌وار به نکاتی اشاره کنم.

۱- اینکه سنت و یا مدرنیته چه هویت و هویاتی دارد، بحثی گسترده و فی‌نفسه «پلورال» است. اصرار انحصارگرایانه بر یک نظریه و ادعا - البته قابل دفاع - تنها نمونه‌ای در کنار ده‌ها نظریه رقیب و بدیل است که مصادیقی از آن نیز در سمینار پنجشنبه ارائه شد. تاکید جناب سروش بر رد و نفی هویت‌گرایی و ماهیت‌اندیشی در دین و مدرنیته و توجه به آثار و نتایج

دوران موسوم به مدرن و فعالیت‌های منسوب به امر دینی، تحلیلی از ده‌ها تحلیل ممکن و محتمل است. چه در مصاحبه و چه در پیام، روح انحصاراندیشانه و بنیادگرایانه در بررسی این موضوع به وضوح مشهود است. البته ایشان خواهند پذیرفت که این نتیجه با معتبرترین اثر دوران مدرن ناسازگار و متعارض است.

۲- دکتر سیدحسین نصر همواره پذیرای گفت‌وگوی علمی با جناب دکتر سروش بوده‌اند. خوانندگان فرهیخته و دانش‌دوست روزنامه شرق احتمالاً سال ۱۳۷۹ را به یاد می‌آورند. در آن سال از جناب سروش درخواست کردیم در مصاحبه‌ای رادیویی با حضور آقای مصباح شرکت کند. ایشان شروط سختی را تعیین کردند که همه را پذیرفتیم. در نهایت جناب ایشان، نبود مکتوبات و آثار منتشر شده قابل استناد آقای مصباح را دلیل رد این مناظره مطرح کردند. به فاصله کوتاهی از ایشان تقاضا کردیم که این مناظره به صورت تلفنی با جناب دکتر سیدحسین نصر برگزار شود. طبیعی بود که جناب سروش، دیگر نه می‌توانست خطبه جمعه و امکانات سیاسی و نبود انتشارات را مطرح کند و نه . . . ! اما خود می‌دانستیم که جواب همان است و البته متاسفیم که داعیه مناظره از سوی ایشان پس از آن حادثه کمرنگ و بی‌رنگ شد.

۳- نمی‌دانم مداحان و یا شاگردان دیرین نصر چه کسانی‌اند، چه کرده‌اند و چه می‌کنند، اما خداوند را سپاسگزاریم که در سایه آزادی‌های فراوان مدنی و اجتماعی کشور، جناب ایشان به تحقیق و مطالعه و سیر در آفاق مشغول‌اند و امیدوارم به صفاتی که لازمه ذاتی سیر در انفس است نیز بیش از پیش نایل گردند.

۴- اینکه در نگرش سنت‌گرایان، سنت چه معنایی دارد، حتماً برایشان پنهان نیست، اما اینکه سنت‌گرایی به بنیادگرایی بینجامد به همان میزان محتمل است که نظریه جناب ایشان به آن. آثار سنت‌گرایان قرن بیستم و قرن حاضر، بدون استعمال کلمات پرطمطراق به روشنی و آشکارا حکایت از نقد مدرنیته در ابعاد مختلف آن می‌کند و خالی از هرگونه پیچیدگی و آشفتگی‌ای است، درست و یا نادرست بودن آن و مهم‌تر از آن، پسندیده بودن و یا نبودنش بی‌تردید مسئله‌ای جداگانه و مستقل است.

۵- جناب سروش در مقاله‌ای در سال‌های اولیه پیروزی انقلاب، علم را با ویژگی‌هایی چون نور، حلم، صبر و خشیت معرفی کردند. از آن مقاله تا این پیام، راه درازی طی شده است. کاش هرازگاهی جناب سروش متاخر به جناب سروش متقدم نیم‌نگاهی بیندازد. تلسکوپ اشراق سیدحسین نصر چه در ایران و چه در غرب، در آسمان یکتای حکمت خالده ستارگان بی‌شماری را رصد کرده است. اطمینان دارم جناب سروش بیش از این بنده ناچیز خدا از آن آگاهی دارد. این چند سطر را نه به انتظار جواب و نه به انتظاری دیگر، بلکه بنابر تذکر ضرورت بهره‌مندی و برخورداری از انصاف علمی نوشته‌ام و امیدوارم مثل همیشه از دعای توفیق استادانم بهره‌مند گردم.

* گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

نقدی بر مصاحبه مصطفی ملکیان درباره سازگاری معنویت و مدرنیته

استدلال در باب عقلانی بودن تعبد

احمدرضا همتی مقدم

مصطفی ملکیان اندیشمند معاصر در مصاحبه‌ای در رابطه با همایش دین و مدرنیته که روز چهارشنبه ۲۵ مردادماه در روزنامه شرق منتشر شد، سازگاری دین و مدرنیته را به نقد کشیده بود و به جای آن از سازگاری معنویت و مدرنیته صحبت کرده بود. او در این مصاحبه همچنین بر پارادوکس بودن روشنفکری و دینداری بر پایه عدم سازگاری دین و مدرنیته تاکید کرده بود. این مقاله قصد دارد ادعاهای ملکیان را در این باب بررسی کند. استنادات به سخنان ملکیان در این مقاله تماماً به مصاحبه ایشان مربوط می‌شود که در ۲۵ مرداد در روزنامه شرق منتشر شد.

■■■

ملکیان معتقد است قوام دینداری به تعبد است و «مادامی که شما نسبت به سخن کس یا کسانی متعبد نباشید نمی‌توان گفت که شما دیندار هستید». از نظر او مسلمان کسی است که در سخن پیامبر اسلام به هیچ وجه چون و چرا نکند. او تعبد را این گونه تعریف می‌کند: «شما زمانی متعبد به X هستید که به فرض بگویید الف، ب است چون X به این گزاره اعتقاد دارد.» ملکیان اما قوام مدرنیته را عقلانیت می‌داند. از نظر او کسی مدرن است که «ترازوی هر گونه رد و قبول، انکار و تایید، جرح و تعدیل، تضعیف و تقویت را در درون خود قرار دهد.» او معتقد است «عقلانیت یعنی ترازوی هر کس در درون او نه خارج از او». البته از نظر او عقلانیت بدین معنا نیست که ما از دیگران چیزی نیاموزیم، در نزد استادان شاگردی نکنیم و یا از تجربه‌های دیگران استفاده نکنیم، همه اینها به نوعی در معنای عقلانیت مستتر است اما در نهایت «برای رد یا پذیرش یک سخن به مجموعه قوای ادراکی خود رجوع می‌کنیم و این معنای عقلانیت است.» از نظر ملکیان «مدرنیته از زمانی آغاز شد که عقلانیتی بدین معنا یعنی خوداندیشی و یا داوری استقلالی پدید آمد.» او دینداری را با مدرنیته سازگار نمی‌داند چون «در دینداری تعبدی هست که با عقلانیت یعنی با خوداندیشی و داوری استقلالی سازگاری ندارد». البته ملکیان دیدگاه خود را برای یک «سنخ آرمانی» (Ideal type) از دینداری و مدرنیته در نظر می‌گیرد و بر این امر تاکید دارد.

ملکیان همچنین درباره کسی که بخشی از دین خود را به صورت عقلانی می‌پذیرد و بخش دیگر را به شکل تعبدی معتقد است که «مجموعه نظام اندیشه‌ای اش با یکدیگر سازگاری درونی ندارد». از نظر او حتی اگر سازگاری درونی هم وجود داشته باشد چنین فردی نه یک مدرن تمام‌عیار است و نه یک دیندار تمام‌عیار. او بر این باور است که اگر کسی ادعا کند در دپارتمانی از زندگی‌اش عقلانی است و در دپارتمانی دیگر اهل تعبد و تسلیم ادعایش سازگاری (Consistency) ندارد. به طور کلی استدلال ملکیان را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: آنچه که عقلانی است با تعبد ناسازگار است، به عبارت دیگر هرچه که عقلانی است، غیرمتعبدانه است.

مقدمه دوم: مدرنیته مستلزم عقلانیت است به عبارت دقیق‌تر اگر چیزی مدرن است، آن‌گاه عقلانی است.

از این دو مقدمه این نتیجه واسطه‌ای استنتاج می‌شود که آنچه مدرن است غیرمتعبدانه است.

مقدمه سوم: دینداری مستلزم تعبد است به طور دقیق‌تر هر کسی دیندار است، آن‌گاه متعبد است.

از مقدمه سوم و نتیجه واسطه‌ای، نتیجه اصلی استنتاج می‌شود که دینداری با مدرنیته سازگاری ندارد.

استدلال ملکیان منطقاً معتبر (valid) است (یعنی اگر مقدمات صادق باشند نتیجه حتماً صادق است). او بر پایه چنین استدلالی به پارادوکس بودن روشنفکری دینی نیز معتقد است. قطعاً برای رد این استدلال باید همه یا یکی از مقدمات آن را رد کرد.

ملکیان در مصاحبه‌اش بر «سازگاری درونی» بسیار تاکید دارد. اما منظور از «سازگاری درونی» چیست؟ آیا منظور همان معنای منطقی آن است؟ این دو گزاره را در نظر بگیرید: «برف سفید است» و «برف سفید نیست». این دو گزاره منطقاً متناقض‌اند و با یکدیگر سازگاری ندارند. سازگاری را می‌توان درباره باورهای افراد نیز به کار برد. در این حالت اصل «سازگاری» عقلانیت را با فقدان باورهای منطقاً متناقض مرتبط می‌سازد. این اصل را می‌توان چنین بیان کرد: اصل سازگاری: «اگر گوینده‌ای آگاهانه و از روی تامل (reflectively) باور داشته باشد که a F, است و F,a نیست، آن‌گاه آن گوینده فرد عاقلی نیست.»

به عبارت دیگر اگر گوینده هم به خود گزاره و هم به نقیض آن باور داشته باشد پس او فرد عاقلی نیست. مثلاً اگر کسی «باور داشته باشد که حیات پس از مرگ وجود دارد» و در عین حال «باور داشته باشد که حیات پس از مرگ وجود ندارد» او فرد عاقلی نیست. اما اگر من به یک گزاره دینی مثلاً «حیات پس از مرگ وجود دارد» تعبداً باور داشته باشم و به گزاره دیگری در ارتباط با امور روزمره زندگی به طریق عقلانی باور داشته باشم (مثلاً به این گزاره که «امروز باران می‌آید») آن‌گاه من باورهای متناقضی ندارم. چون موضوع دو گزاره با یکدیگر متفاوت است و به هر روشی که به هر یک از دو گزاره باور داشته باشم در سازگاری و تناقض آنها ربطی ندارد.

اما اگر یک روش برای رسیدن به امور از روی تعبد باشد و روش دیگر از روی تعقل، به نظر می‌رسد این دو روش با یکدیگر ناسازگارند. تصور می‌کنم مراد ملکیان نیز همین شق سوم باشد، یعنی اگر روش کسی برای باور داشتن تعبد باشد، آن‌گاه این روش با روش باور داشتن به طریق عقلانی منافات دارد. بنابراین وقتی او می‌گوید مجموعه نظام اندیشه‌ای یک فرد باید سازگاری درونی داشته باشند احتمالاً مرادش سازگاری در نحوه کسب باورهای او است. به نظر می‌رسد سازگاری در این حالت به معنایی غیر از معنای منطقی به کار رفته است. چون بنا بر «اصل سازگاری» من می‌توانم به اموری از روی تعبد باور داشته باشم و اموری دیگر را به طریق عقلانی پذیرفته باشم بدون آنکه فرد غیرعاقلی باشم و یا باورهای من منطقاً متناقض باشند؛ چون موضوع گزاره‌ها با یکدیگر متفاوت است. به عبارت دیگر من می‌توانم از روش‌های مختلف «توجیه» در باورهای خود استفاده کنم تا جایی که این روش‌ها با یکدیگر تضادی نداشته باشند. مثلاً در ریاضی، ما به گزاره‌های ریاضی به صورت پیشینی باور داریم ولی در علوم به صورت پسینی. آیا در این صورت باورهای من سازگاری درونی ندارند؟ روش من برای باور به گزاره‌های ریاضی با روش من برای باور به گزاره‌های فیزیکی متفاوت است آیا در این حالت من غیرعقلانی هستم؟

البته اگر در مورد یک گزاره خاص، نحوه توجیه من برای باور به آن با نحوه توجیه دیگر من در باور به آن به تناقض در خود گزاره بینجامد می‌توان گفت روش‌های توجیه من در باور به آن گزاره با یکدیگر ناسازگارند.

اما اگر موضوع گزاره‌ها متفاوت باشند و نحوه‌های توجیه من نیز از آنها متفاوت باشند به نظر نمی‌رسد که من دچار ناسازگاری باشم مگر آنکه بپذیریم همه گزاره‌های دیگر در زندگی ما به گزاره‌های دینی وابسته‌اند که به نظر می‌رسد ارائه دلیل برای آن مشکل باشد.

و حتی اگر دینی وجود داشته باشد که تمام گزاره‌های آن خردگزیر (irrational) باشند، آن‌گاه ما هیچ‌گاه تعارضی نخواهیم داشت.

بنابراین این سئوال مطرح می‌شود که چرا باید نحوه باور داشتن ما به گزاره‌ها تماماً به طریق یکسانی باشد یعنی یا از روی تعقل و یا از روی تعبد؟ و چرا در غیر این حالت ما دچار ناسازگاری درونی هستیم؟ ملکیان ادله‌ای برای ادعایش مطرح نمی‌کند. (شاید دلیل آن محدودیت‌های مصاحبه باشد.)

البته او خود تاکید دارد که انسان‌ها به چنین شیوه سازگاری رفتار نمی‌کنند، بنابراین باز بر سنخ آرمانی برای دینداری و مدرنیته تاکید می‌کند و عدم سازگاری درونی را به معنایی که گفته شد یک سنخ آرمانی برای دینداری و مدرنیته نمی‌داند.

اما این سخن درستی است که اگر گزاره‌ای را به طریق عقلانی باور داشته باشیم، باور ما به آن گزاره غیرمتعبدانه است و برعکس. بنابراین به نظر می‌رسد مقدمه اول استدلال صحیح است.

اگر من به یک گزاره دینی به طریق عقلانی باور داشته باشم باور من به آن گزاره غیرمتعبدانه است؛ اما ملکیان تاکید دارد که چنین فردی دیگر دیندار نیست. او می‌گوید: «متدین کسی نیست که می‌گوید این سخن بودا درست است چرا که با ترازوی درون من سازگار افتاده بلکه متدین کسی است که سخن بودا را چون بودا گفته است «درست» بداند.»

به نظر می‌رسد دیدگاه ملکیان درباره پذیرش تعبدی یک گزاره دینی و درستی آن چنین باشد:

الف- «فرد X تعبداً گزاره دینی P را می‌پذیرد چون این گزاره از سوی خدا آمده است و X باور دارد که P صادق است چون خدا آن را فرستاده است.»

از تاکید ملکیان بر «تعبد» این معنا حاصل می‌شود که تنها باور بر درستی یک گزاره مد نظر نیست بلکه باید صدق «یقینی» این گزاره‌ها را نیز پذیرفت که سخن درستی است. (او می‌گوید «کسی بودایی است که مطلقاً در سخن بودا چون و چرا نکند. . . دینداری، بدون تعبد یعنی بدون پذیرش بی‌چون و چرای گزاره‌های دینی امکان‌پذیر نیست.) چرا من باید سخنان کسی را تعبداً بپذیرم؟ چون باور دارم که سخنان او صادقند. وقتی من به صدق گزاره P باور دارم دلیل آن این است که خدا آن را فرستاده است و باور دارم که خدا ضرورتاً قادر مطلق، عالم مطلق و نظایر آن است و از این نتیجه می‌گیرم که خدا نمی‌تواند دروغ بگوید و نمی‌تواند اشتباه کند و نظایر آن.

در نتیجه محال است که گزاره‌ای از جانب خدا آمده باشد و کاذب باشد. حال اگر من به طریق عقلانی (همان معنایی که مراد ملکیان است) وجود خدا را با چنین اوصافی اثبات کنم، پذیرش سخنان او به صورت تعبدی منافاتی با عقلانیت ندارد. بنابراین اگر به طریق عقلانی وجود خدا و راستگو بودن او را اثبات کردیم، آن‌گاه پذیرش تعبدی سخنان او منافاتی با عقلانیت ندارد. ممکن است ادعا شود که اثبات چنین امری غیرممکن است. اما همان گونه که استاد ملکیان بر سنخ آرمانی برای دینداری و مدرنیته تاکید دارند می‌توان به سیاق همین سنخ آرمانی اثبات چنین چیزی را ممکن دانست کمااینکه این ادعا که گزاره «خدا وجود دارد و راستگو است» ضرورتاً ثابت‌نشدنی است، ادعای گزافی است چون ضرورت حکایت از این دارد که در هیچ جهان ممکنی این گزاره اثبات نمی‌شود که چندان موجه و معقول نیست.

اما می‌توان گفت خداوند با بشر به طور مستقیم گفت‌وگو نکرده است بلکه این امر به واسطه پیامبران صورت گرفته است و ما نمی‌توانیم دلایلی مطلقاً یقینی داشته باشیم که فلان شخص پیامبر خدا است. اجازه دهید در این حالت ادعای «الف» را به صورت دیگری بازسازی کنیم:

ب- «فرد X تعبداً گزاره دینی P را می‌پذیرد چون این گزاره به واسطه پیامبر Y از جانب خداوند آمده است و X باور دارد که P صادق است چون پیامبر آن را گفته است.»

در این حالت باز می‌توان گفت اگر من به طریق عقلانی وجود پیامبری از جانب خدا و راستگو بودن آن را اثبات کنم باز پذیرش صحبت‌های او به صورت تعبدی منافاتی با عقلانیت ندارد. اگر من تک‌تک گزاره‌های دینی را که آن پیامبر گفته است تعبداً بپذیرم و هیچ چون و چرایی در آنها نکنم رفتار من منافاتی با عقلانیت ندارد چون ابتدا حامل وحی بودن او را از جانب خدا و راستگو بودنش را اثبات کرده‌ام. اگر باز بر اثبات چنین پیامبری خرده گرفته شود، می‌توان از همان تاکید نسخ آرمانی مدد گرفت و بیان داشت که اثبات پیامبر به طریق آرمانی ممکن است. شاید ایراد گرفته شود که شما دیگر فرد دینداری نیستید چون ابتدا به طریق عقلانی وجود خدا یا پیامبرش را اثبات کردید. اما سئوال این است که چرا فرد دیندار ملزم است که همه گزاره‌های دینی را چون فلان پیامبر گفته است بپذیرد؟ آیا این تعبد از روی اجبار و زور است؟

قطعاً چنین نیست چون فرد دیندار تعبد به واسطه زور ندارد. تعبد او ناشی از آن است که او گفته‌های پیامبر را صادق می‌داند و چون از جانب خداست قطعاً صدق یقینی را در نظر دارد.

بنابراین اگر این تعبد ناشی از اثبات عقلانی پیامبر و راستگو بودنش باشد آن‌گاه منافاتی با عقلانیت ندارد.

اما اجازه دهید با توجه به ادعای «ب» عدم اثبات وجود پیامبر و ناتوانی در ارائه دلایل یقینی بر وجود پیامبر را به طریق منطقی بازسازی کنیم:

مقدمه اول: اگر به صدق گزاره P باور داریم چون خدا آن را از طریق پیامبر فرستاده است پس باید باور کنیم که آن گزاره یقینی است.

مقدمه دوم: اما نمی‌توان دلایلی یقینی بر باور به وجود پیامبر ارائه داد.

از این دو مقدمه نتیجه می‌شود: در باور به گزاره P بدین دلیل که از جانب خدا آمده است موجه نیستیم.

استدلال فوق منطقاً معتبر است و به نظر نمی‌رسد که ما بتوانیم دلایلی یقینی برای این باور داشته باشیم که کسی پیامبر خداست. اما در این استدلال «فرض ناگفته»ای (unstated assumption) وجود دارد که اعتبار استدلال متکی به آن است؛ یعنی «اگر باور به صدق گزاره P بدین دلیل که از جانب خدا آمده است نیازمند دلایل یقینی است، پس باید دلایلی یقینی برای باور به وجود پیامبر داشته باشیم.» اشکال این فرض ناگفته این است که ارائه دلیل برای توجیه باور به یک گزاره الزامی است. اما توجیه یک باور در نهایت باید در یک جا پایان یابد و چنین نقطه‌ای می‌تواند «شهادت و گواهی» (testimony) دیگران باشد. اگر ما برای توجیه باور خود به «شهادت» دیگران، به هیچ دلیل دیگری نیاز نداشته باشیم در آن صورت لازم نیست دلایلی یقینی برای باور به وجود پیامبر بیاوریم. (جستارهایی در فلسفه دین، صفحه ۱۴۱) در باب «گواهی» و نقش معرفتی آن مطالب بسیاری در ادبیات معرفت‌شناسی وجود دارد که علاقه‌مندان می‌توانند به آنها رجوع کنند. در اینجا نظر پیتر گیچ (Geach) را پذیرفته‌ایم که «گواهی» فی‌نفسه یک دلیل اولیه برای باور به گزاره گواهی شده است. قطعاً توجیه حاصل از «گواهی» تمام افراد به یک اندازه نیست و بر حسب شواهد و مدارک موجود در دست شخص گواهی‌دهنده تغییر می‌کند و اگر «گواهی» را به عنوان انتقال‌دهنده معرفت بپذیریم هرچه شواهد موجود در نزد شخص بهتر باشد توجیه حاصل از آن گواهی نیز بهتر خواهد بود. (همان، صفحه ۱۴۳)

در اینجا ممکن است اعتراض شود آیا با توجه به نقش «گواهی» ما در باور به هر دینی مواجه‌ایم؟

و اگر دو گزاره از دو دین وحیانی با یکدیگر ناسازگار باشند آن‌گاه وظیفه ما چیست؟

پرداختن به این مسائل خارج از حوصله این مقاله است و علاقه‌مندان می‌توانند به کتب «فلسفه دین» مراجعه کنند. نکته این است که ما می‌توانیم در باور و به صدق گزاره P بدین دلیل که از جانب خدا آمده است، به دلیل «گواهی» موجه باشیم بدون آنکه نیاز باشد بدانیم که موجه‌ایم. (دیدگاه برون‌گرایانه «externalism» در باب معرفت.) به عبارت دیگر ما لازم نیست «بدانیم» که آن گواهی نمی‌تواند به کذب بینجامد. قطعاً ما نمی‌توانیم اثبات کنیم اکثر «گواهی‌هایی» که صدق‌شان را می‌پذیریم قابل اعتمادند اما این نکته درباره کل معرفت و آگاهی ما به جهان خارج صادق است. (همان، صفحه ۱۴۷)

از طرف دیگر به نظر نمی‌رسد عقلانیتی که ملکیان از آن صحبت می‌کند بدین معنا است که باید برای تمام گزاره‌ها دلایل یقینی ارائه داد. (همان گونه که خود استاد نیز در مصاحبه‌شان بدان اشاره کرده‌اند و از گزاره‌های معقول خردگریز (irrational) نام برده‌اند.) چون در این صورت اکثر دستاوردهای مدرنیته مانند علم جدید بی‌اساس خواهند بود. مثلاً در پزشکی اکثر بیماری‌ها، درمانشان غیریقینی است و قطعاً من هم به عنوان فرد مدرن نمی‌توانم با ترازوی خود برای درمان بیماری‌ام به نتیجه‌ای یقینی برسم. اگر من در این گزاره که «X پیامبر خدا است و راستگو است» شواهد و استدلالاتی بیشتر از نقیض آن داشته باشم ولو اینکه استدلالات قاطع و خدشه‌ناپذیر نباشند، بنابراین در باور به این گزاره به نحو معقولی موجه هستم و به لحاظ عقلانی می‌توانم سخنان او را تعبداً بپذیرم. مثلاً پزشکان براساس کتب مرجع، (مانند کتاب «هاریسون در طب داخلی») بیمارانشان را درمان می‌کنند و دانشجویان دیگر را آموزش می‌دهند و تعبداً آنچه را که در این کتاب‌ها آمده می‌پذیرند چون به نحو معقولی باور دارند که نویسندگان این کتاب‌ها بی‌دلیل سخنی نگفته‌اند و سخنانشان مبتنی بر تجربیات علمی است. (قطعاً ما به طور یقینی نمی‌توانیم چنین باوری داشته باشیم.) می‌توان گفت باور تعبدی به یک گزاره دینی لزوماً به معنای غیرعقلانی بودن آن نیست (لااقل در یک سنخ آرمانی) بنابراین مقدمه اول و سوم استدلال ملکیان در بهترین حالت محل مناقشه است.

حال اگر من به طریق عقلانی به این نتیجه برسم که «X پیامبر خدا است و راستگو است» و گزاره‌ای دینی را چون او گفته است تعبداً بپذیرم اما شواهد علمی نقیض آن را نشان دهند و من هم با ترازوی خود به نقیض آن برسم تکلیف چیست؟ در این حالت قطعاً ما سند و دلایل آن گزاره دینی را بررسی می‌کنیم و شرایط بیان آن گزاره را در نظر می‌آوریم. اما بر طبق نظر ملکیان دیگر ما دیندار نیستیم چون به طریق عقلانی عمل کرده‌ایم. ولی اگر ما دیدگاه «عقل‌گرایی انتقادی» را پیشه خود کرده باشیم با «تعبد» منافاتی ندارد چون در این حالت ما مدعی یقین عقلی‌ای بیش از آنکه واقعاً برای ما قابل حصول باشد نیستیم. (عقل و اعتقاد دینی، صفحه ۹۱)

و اگر باز تاکید شود که شما دیندار نیستید چون آن گزاره را تعبداً نپذیرفته‌اید، بلکه به طریق عقلانی به دنبال حل پارادوکس بوده‌اید؛ به نظر می‌رسد که هیچ کسی بدین معنا دیندار نیست و تصور نمی‌کنم که چنین معنایی از دینداری در میان ادیان و یا لااقل در کلام اسلامی منظور بوده است.

و اگر باز سنخ آرمانی مدنظر باشد، می‌توان کسی را یافت که گرچه فلان گزاره دینی را تعبداً پذیرفته است اما این را نیز فهمیده است که آن گزاره دینی با فلان گزاره علمی (و یا گزاره‌ای عقلانی) که در ظاهر امر نقیض یکدیگرند در باطن امر با یکدیگر تناقضی ندارند و چنین چیزی غیرممکن نیست.

در نوشتن این مقاله از راهنمایی‌های دوستان عزیز محمود مروارید و محسن زمانی استفاده فراوان بردم و از آنها تشکر می‌کنم.

خلاصه نقد

۱- اگر من به طریق عقلانی (همان معنایی که مراد ملکیان است) وجود خدا را با چنین اوصافی اثبات کنم، پذیرش سخنان او به صورت تعبدی منافاتی با عقلانیت ندارد.

۲- به نظر نمی‌رسد عقلانیتی که ملکیان از آن صحبت می‌کند بدین معنا است که باید برای تمام گزاره‌ها دلایل یقینی ارائه داد. (همان گونه که خود استاد نیز در مصاحبه‌شان بدان اشاره کرده‌اند و از گزاره‌های معقول خردگریز (irrational) نام برده‌اند.) چون در این صورت اکثر دستاوردهای مدرنیته مانند علم جدید بی‌اساس خواهند بود.

۳-از تاکید ملکیان بر «تعبد» این معنا حاصل می‌شود که تنها باور بر درستی یک گزاره مد نظر نیست بلکه باید صدق «یقینی» این گزاره‌ها را نیز پذیرفت که سخن درستی است.

تامل کوتاه

شورش صامت

فضای اعتراض: وقتی سخن منطقه‌بندی شده است*

سارا وایتنیگ**
ترجمه: آرش بصیرت

تصویر رسانه‌ای اجلاس سران جی هشت - جولای ۲۰۰۱ - نمی‌توانست از این آمرانه‌تر و استیلاطلبانه‌تر باشد. فنس‌های خاردار فولادی‌ای به ارتفاع سیزده فوت بخش مرکزی جنوای ایتالیا را به دو بخش تقسیم کرده بودند، قرمز، که به ساکنان بخش مرکزی شهر و نمایندگان شرکت‌کننده در اجلاس اختصاص یافته بود و زرد که تحت کنترل نیروهای امنیتی بود و به معترضین تعلق داشت. نبود فعالیت محلی، در شهری که به شیوه زندگی شهری urbanism پرتفنن عجیب و غریب معروف است و سکوت حاکم بر خیابان‌های خالی اطراف Palazzo Ducale که معمولاً مملو از فیات هستند، موجب شد روزنامه‌نگاران سکوت این مادرشهر را با سکوت شهرهای قرون وسطایی مقایسه کنند که طاعون گاوی در آنها شیوع پیدا کرده بود. آنها در اشتباه بودند، مینی‌سیتی‌ای که مراحل شکل‌گیری‌اش در جنوا، تماماً به قرن بیست و یکم بازمی‌گردد و خیابان‌هایی که محتاطانه و به وسیله فضای کالبدی، آن هم در شمایلی ماهرانه، باز - منطقه‌بندی شده بودند، حوزه‌های جغرافیایی متاثر از سخن و عمل را جمع کرده و مرزینه ساختند. گروه‌های معترض سازمان یافته با چگونگی عملکرد علم کنترل تجمع تن‌ها در وضعیت امنیتی: منطقه‌بندی سخن آزاد free speech zoning مواجه شدند. منطقه‌بندی شهری urban zoning، به عنوان کنشی برای رفع نگرانی حادث از رشد بی‌رویه شهرها، که محصول صنعتی شدن بود، در قرن نوزدهم به عنوان ابزاری برای تنظیم متناسب کاربری زمین و ساختمان با بافت پیرامونی و حفظ سنت‌های رایج آن بافت مورد استفاده قرار گرفت. در ایالات متحده، قوانین منطقه‌بندی zoning ordinance[1] برای اولین بار به سال ۱۹۱۶ در نیویورک، برای ساماندهی ابعاد و جایگاه آسمانخراش‌ها به کار گرفته شد و هدف از آن نیز این بود که ارتفاع آسمانخراش‌ها را آن چنان تنظیم کند تا بلندایشان مانع نفوذ نور به خیابان‌های پایین دستشان نگردد. اما ۸۵ سال بعد، جنوای قرن بیست و یکم، منطقه بندی را به مثابه ابزار [تکنیک]ی برای اعمال محدودیت بر دسترسی‌های زیستی و محدود کردن تراکم انسانی در بافت شهری تجربه کرد. منطقه‌بندی از یک ابزار ماندگار برنامه‌ریزی به یک آلت دست برای تحقق اهداف گذاری سیاسی تغییر ماهیت داده بود. امروزه به نظر می‌آید فضای عمومی در شمایل یک مکان کالبدی مانند کافه یا فضایی مجاز همچون روزنامه، جایی که مردم می‌توانند آزادانه در آنها یا به وسیله آنها عقایدشان را با یکدیگر رد و بدل کنند- استحاله از درون را تجربه می‌کند. آنچه ما عمومی می‌نامیم امروزه در حال فشرده شدن در چیزی است که صرفاً بدان مگابایت می‌گوییم. جنوا برای همیشه با خاطره‌سرانی در خاطر مخاطب تداعی خواهد شد که با دقت و همراه با حجمی از هراس پشت محدوده‌های تنظیم شده‌ای که با مرگ وحشیانه معترض بیست و سه ساله، Carlo Giuliani مخدوش شد سنگر گرفته بودند. ملاقات‌های رسمی و غیررسمی منطقه قرمز، برای عکاسان و روزنامه‌نگاران، نسبت به منطقه‌ای که محاطشان کرده بود و می‌توانستند در آن ترکیب‌های متفاوتی از هم‌نشینی‌ها را در رنگ‌های تفاوت مشاهده و ارسال کنند، جذابیت بی‌نهایت کمتری داشت، که بسیاری از ۴۳۰ مجروح منطقه زرد این اجلاس توانستند بخشی از فضای رسانه‌ای را در کنار روسای جمهور کشورها اشغال کنند. اگر سخن آزاد در جنوا حائلانه شد، اجلاس‌های بعدی سران جی ۸ [سازوکارهای] حائل سازی را آنچنان بسط دادند که به حوزه عمل نیز وارد شد. اجلاس سال ۲۰۰۲[2] به Kananaskis در Alberta منتقل شد، جایی که حتی دسترسی مقامات شرکت‌کننده بدان نیز آسان نبود، اجلاس جی ۸ سال ۲۰۰۳ در Evian فرانسه، شهرکی توریستی مچاله شده میان دریاچه‌ها و کوه‌ها، برگزار شد، معترضین منع شده و مانده پشت دروازه‌های طبیعی و غیرطبیعی Evian، وقتی وضعیت دسترسی‌های فیزیکی به محل برگزاری را مسدود یافتند، اعتراض خود را به شبکه‌ای از سایت‌های اینترنتی منتقل کردند. اینچنین کوشندگی‌های تحت شبکه‌ای مرز میان [حوزه‌های] سخن سازمان یافته [همچون منطقه زرد در جنوا] و سخن خودانگیخته را محو کرده است. اعتراض‌های مبتنی بر پتانسیلی که شبکه در خود حمل می‌کند، همچون عملکردی که شبکه علیه جنگ عراق از خود نشان داد، کاملاً نمایانگر فرار آلیس در سرزمین عجایب از کنترل‌های جنوایی گون است. به‌رغم تمام این مزایا، شبکه متعلق به فضای مجازی است. با بسط آن سخن می‌تواند به عنوان ابزاری برای شکستن آزادی عمل [سیاست‌های] محدودسازی عمل کند، اما نمی‌تواند راه‌حلی همه‌جانبه باشد. منطقه سخن آزاد ما نیاز به شمایلی نو دارد، شمایلی حامل نگاشتی کمتر و آزادی عملی وسیع‌تر. اگر این شمایل حامل منش نوستالژیای خودرویای کافه‌های سیاسی باشد، غفلتی است آگاهانه، برای در جا زدن در زمانه‌ای که گفت‌وگو و مباحثه، بیرون از دموکراسی‌هایمان منطقه‌بندی شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

*www.wired .com /wired /archive/ .06/protest_spc.htmel

۱- استادیار مدرسه تحصیلات تکمیلی طراحی دانشگاه هاروارد

۲- مجموعه‌ای از مقررات کاربری زمین که به وسیله شهر یا استان، برای ایجاد بخش‌های ویژه‌ای با نوع، محل، تراکم، حجم، ارتفاع و سطح زیر پوشش تعیین شده، به کار گرفته می‌شود (سیف‌الدینی فرانک، ۱۳۸۱، فرهنگ واژگان برنامه‌ریزی شهری و منطقه‌ای).

برای آگاهی بیشتر ببینید:

http://www.answers.com/topic/ordinance

و http://www.gorr.state.ny.us/zoning.html

۳- در سال ۲۰۰۱ بانک جهانی، نظامی برای کنفرانس‌های اینترنتی و ویدیویی تاسیس کرد تا از اماکن فیزیکی اجلاس‌ها که همواره در محاصره تظاهرات اعتراض‌آمیز است بگریزد. (مانوئل کسلز، ۲۰۰۳، گفت‌وگوهای مارتین اینس با مانوئل کسلز، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴، ۸۸-۸۳)