مکالمات

مکالمات شور مذهبی و شکست سکولاریسم

■ محمود صدری ■

آیا پدید آمدن شور مذهبی در برخی زمینه های اجتماعی نشانه شکست سکولاریسم در ایران است؟

بگذارید در ابتدا حرف خود را در دو جمله تلگرافی خلاصه کنم: پاسخ به این سوال هم آری است و هم خیر. آری، اگر مراد از کلمه سکولاریسم، سکولاریسم ذهنی (سوبژکتیو)باشد و خیر، اگر منظور سکولاریسم عینی (ابژکتیو) باشد.

و اما توضیح مختصر: معنای سکولاریسم عینی انفکاک و تمایز (دیفرنساسیون) نهادهای اجتماعی و حیطه های حیات بشری از یکدیگر است. البته استقلال تکوینی نهادها یا نظامواره ها (ساب سیستم ها) هرگز به معنای «جدائی» آنها از یکدیگرنیست بلکه مستلزم روابط نزدیک ومتقابل در میان آنها نیزهست. در این جریان هر کدام از نهادها (از جمله دین) در کار خود عمیق تر و خالص تر و در کارکرد خود تخصصی تر و کاراتر می شوند و دستاوردها و رهیافت های هر نهاد برای نهادهای دیگر حیاتی تر و مغتنم تر می گردند. در نتیجه، مجموعه نهادها با هم بهتر کار می کنند وکارائی کل نظام اجتماعی بالا می رود (انتگراسیون). این را در اصطلاح جامعه شناسی «مدرنیته» می نامند و بدین معناست که آن را لازمه بالندگی جوامع پیچیده می دانند. بنا بر این سکولاریسم عینی، به عنوان یکی از زیرمجموعه های فرآیند مدرنیته می تواند باعث رونق بازارشور دین باشد نه کساد آن.

از سوی دیگر اگر سکولاریسم را به مفهوم ذهنی آن یعنی تبعید مذهب از فرهنگ و ریشه کن شدن معنویت فرض کنیم، در آن صورت سکولاریسم و شور مذهبی حکم جن و بسم ا... را پیدا می کنند که با آمدن این از در آن یکی از پنجره بیرون می رود. در آنجاست که بروز شور مذهبی نشانگر شکست سکولاریسم است.

البته این دلخواهی نیست که بگوییم ما سکولاریسم را به این معنی مراد می کنیم نه به آن معنی. این دوگانگی مفهومی، خود نسق و تاریخ ویژه ای دارد. تا ابتدای قرن بیستم همه دانشمندان و محققین معتقد بودند با سیطره سکولاریسم عینی که از ملزومات مدرنیته است، و با محروم شدن دین از همه اهرم های سیاسی و اقتصادی خود (به لحاظ تمایزاین نهادها از نهاد دینی) بقایای معنویت و تدین هم از فرهنگ ها و اذهان زدوده شده سکولاریسم ذهنی به ثمر می نشیند. اما چنین نشد. سکولاریسم عینی آمد وجا افتاد و دین هم از حیطه های غیردینی اجتماع عقب نشست ولی در حیطه خاص خود نه تنها تحلیل نرفت بلکه بالنده تر و فربه تر هم شد. به عبارت دیگر، دین از جامه منفور تحکم بر مردم بدر آمد و در لباس پاسخ به نیازهای فردی و جمعی انسانها به بازار آمد و این بار مقبول افتاد. البته این سیر تاریخی شمولیت تام ندارد و ممکن است در برخی موارد سکولاریسم عینی جاده صاف کن سکولاریسم ذهنی شود ولی این موارد معدود بوده اند. به عبارت دیگربروز سکولاریسم عینی (که منافی شور دینی نیست) یک حتمیت تاریخی ولی شیوع سکولاریسم ذهنی (که دشمن شورمذهبی است) به عنوان پشتبند آن یک احتمال نادر فرهنگی است. سکولاریسم عینی که لازمه مدرنیته به مفهوم جامعه شناختی آنست به جای نفی شور مذهبی آن را کانالیزه کرده از انرژی آن بهره می برد و حال آنکه سکولاریزم ذهنی که گونه ای جریان فرهنگی است وجزء لایتجزای مدرنیته یا تجدد نیست شور ضدمذهبی خویش را با شور مذهبی در تناقض می یابد و با آن سر ناسازگاری می گذارد.

در ایران نیز بقای شور مذهبی در اجتماعی که به لحاظ عینی به سوی سکولاریسم پیش می رود موجب شگفتی برخی طرفداران ساده انگار «سکولاریسم» شده، فارق از آنکه این معنای بسیط سکولاریسم (که ابژکتیو یا سوبژکتیوآنرا ملحوظ نمی دارد و یا این دو مقوله را عمدا خلط می کند) مرده ریگ معنای مهجور قرن نوزدهمی سکولاریسم است، نه مظهر بیش از یک قرن تجربه تاریخی و پژوهش علمی در معنای سکولاریسم و تدین.

پانویس ها:

یکم: در زمینه تئوری های مدرنیته و پیچیدگی فزاینده می توان به آثار تالکوت پارسنز و همفکرانش مراجعه کرد.

دوم: در باره مفاهیم دوگانه سکولاریسم به مقالات دانیل بل، رابرت بلا، و پیتر برگردر این زمینه می توان نگاه کرد.

سوم: در باب بازگشت تدین به جهان پسا سکولار کتب زیر را برای نمونه پیشنهاد می کنم:

Peter Berger ، Desecularization of the World ، Resurgent Religion and World Politics ، ۱۹۹۹. William B . Eedmans Publishing Co ، Grand Rapids .

Jose Casanova ، Public Religion in the Modern World ، ۱۹۹۴. University of Chicago Press ، Chicago .

Robert Wuthnow ، Rediscovery of the Sacred ، ۱۹۹۲. William B . Eedmans Publishing Co ، Grand Rapids .

وجدان بیدار

■ **تسامح یا تعصب**
استفان تسوایگ
ترجمه: سیروس آرین‌پور
ناشر: فرزان روز
چاپ: دوم، ۱۳۸۳

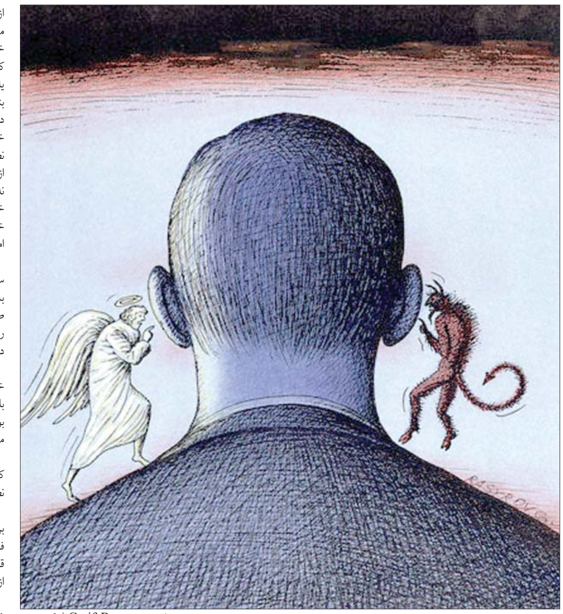
کتاب وجدان بیدار از سرگذشت زندگانی یکی از مردان شانزدهم میلادی است که در عصر ظلمت، بحبوحه جنبشی اصلاح دینی، علیه دنیاپرستی پاپ ها و سلطنت ظالمانه آنها صدای خود را بلند می کند و با ایمان آهنین خواستار اجرای تعالیم واقعی مسیح می شود. نام او «سباستین کاستلیو» است و توماس مان نویسنده آلمانی پس از خواندن این کتاب درباره او به استفان تسوایگ می نویسد:

«من درباره کاستلیو هیچ نمی دانستم و از شما به خاطر آشنا کردنم با او سپاسگزارم. با او، من دوست تازه‌ای در اعماق تاریخ برای خود یافته ام.»

استفان تسوایگ، به روایتی، پس از گوته پرخواننده ترین نویسنده آلمانی زبان است. وی اتریشی است و آثارش مجموعه‌ای وسیع را از رمان، نمایشنامه، مقالات، شعر، نقد و پژوهش های تاریخی در برمی گیرد.

آیا اخلاق متکی به دین است؟

■ آرش نراقی ■



طرح: Garif Basyrov / کوربیس

آرش نراقی یکی از اعضای تحریریه مجله کیان بود که بعدها آنان حلقه کیان نام گرفتند. او هم اکنون در دانشگاه کالیفرنیا، سانتاباربارا به مطالعه و پژوهش بر روی پایان‌نامه دکتری خود در حوزه فلسفه غرب مشغول است. مقاله هایی از او در مجله کیان، راه نو و برخی دیگر از نشریات و اخیرا هم در مجله مدرسه منتشر شده است که بیشتر در قلمرو فلسفه دین، معرفت شناسی، و اخلاق متمرکز است. او سال ۱۳۴۵ در تهران بدنیا آمده و در سال ۷۰ - ۱۳۶۹ از دانشکده داروسازی دانشگاه تهران فارغ التحصیل شده است. کتابی هم از او با عنوان «رساله دین شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی» توسط انتشارات طرح نو (۱۳۷۸) انتشار یافته است. و همچنین همراه با دکتر سلطانی کتاب های «عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین» (انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶)، و «کلام فلسفی» (انتشارات صراط، ۱۳۷۴) را از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده است.

بخش نخست

(۱)

دین و اخلاق را از جهات گوناگون با یکدیگر مرتبط دانسته‌اند. اما در این میان مهمترین رابطه‌ای را که میان این دو قلمرو فرض شده، می توان در قالب آموزه زیر بیان کرد: «اخلاق قائم و متکی بر دین است.» (بگذارید از این پس این آموزه را «آموزه اتکای اخلاق بر دین» یا به اختصار «آموزه اتکا» بنامیم.)

در اینجا مقصود من از «اخلاق» به بیان بسیار ساده شده، عبارتست از مجموعه قواعدی که ما بر وفق آنها رفتارهای خود و دیگران را مورد ارزیابی قرار می دهیم، و هرگاه رفتاری مغایر آن اصول و قواعد از ما سر می زند گرفتار نوعی احساس گناه آزارنده می شویم. مقصود من از «دین» هم به بیان بسیار ساده شده، عبارتست از اولا -باور به وجود یا قدرتی مافوق طبیعی که عالم را آفریده و احیاناً تدبیر آن را نیز برعهده دارد؛ ثانیا - شوق به پرستش آن وجود و دعا بردن به درگاه وی.

اما به چه معنا اخلاق «متکی» به دین است؟ مقصود از «اتکا» در این آموزه چیست؟ قائلین به آموزه اتکا غالباً اخلاق را به سه معنا در سه سطح قائم و متکی به دین دانسته‌اند: سطح متافیزیکی، سطح معرفت شناسانه، سطح روانشناسانه. در این نوشتار می کوشم تا به اختصار این معانی سه گانه را توضیح دهم و استدلال کنم که آموزه «اتکای اخلاق بر دین» به هیچ یک از آن معانی سه گانه قائم و متکی بر دین نیست.

(۲)

اتکای متافیزیکی: مقصود از «اتکای متافیزیکی» این است که احکام اخلاقی وجودا قائم به دین است. به بیان دیگر، اگر دین نبود، چیزی به نام اخلاق هم وجود نمی داشت. اما رابطه متافیزیکی میان اخلاق و دین را چگونه باید فهمید؟ مهمترین نظریه ای را که در مقام توضیح اتکای متافیزیکی اخلاق بر دین مطرح شده، می توان «نظریه حکم الهی» نامید.

این نظریه را می توان به صورت زیر بیان کرد:

نظریه حکم الهی: خوب و بد یکسره تابع اراده و حکم خداوند است. به بیان دقیق تر، الف خوب است اگر و فقط اگر خداوند ما را به انجام آن فرمان دهد؛ و الف بد است اگر و فقط اگر خداوند ما را از انجام آن نهی کند.

مطابق این نظریه الف از پیش خود نه خوب است نه بد است. ارزش اخلاقی الف یکسره تابع حکم الهی است، یعنی اگر خداوند ما را به انجام آن فعل فرمان دهد، انجام فعل الف اخلاقا خوب خواهد بود، و اگر خداوند ما را از انجام آن فعل نهی کند، انجام آن اخلاقا بد خواهد بود، بنابراین، بدون حکم الهی هیچ حکم اخلاقی ای وجود نخواهد داشت.

این نظریه تاریخ بسیار بلندی دارد. برای مثال، در رساله اوثوفرون افلاطون صورتی از نظریه فرمان الهی را در گفت وگوی میان اوثوفرون و سقراط بیان می کند. اوثوفرون «امر مقدس» یا (توسعا) «امر نیک» را امری می داند که «همه خدایان دوست دارند»، و امر «نامقدس» یا (توسعا) «پلید» را امری می داند که «خدایان دوست ندارند.»

در تاریخ کلام اسلامی نیز اشاعره موضعی شبیه موضع اوثوفرون اختیار کردند، و حسن و قبح ذاتی یا عقلی افعال را انکار نمودند. از منظر ایشان نیز نهایتا حسن و قبح افعال ناشی از حکم الهی است. اما درباره این نظریه چه می توان گفت؟

به نظر می رسد که این نظریه پیامدهایی دارد که از منظر اخلاقی و الهیاتی پذیرفتنی نباشد. فرض کنیم که نظریه حکم الهی درست است، یعنی فعل الف بد /خوب است، برای آنکه خداوند آن را ناخوش /خوش می دارد، و ما را از انجام آن نهی کرده /یا به انجام آن فرمان داده است. در این صورت ببینیم که پیامدهای چنان نظریه‌ای برای اخلاق و دین چه خواهد بود:

(۱)این نظریه پیامدهایی دارد که قویا با شهودات اخلاقی ما ناسازگار است. فرض کنید که من می پرسم: «آیا می توان حق یتیم را پایمال کرد؟» قائلین به نظریه حکم الهی پاسخ خواهند داد: «خیر». می پرسم: «دلیل آن چیست؟» پاسخ خواهند داد: «زیرا خداوند ما را از انجام آن فعل نهی کرده است.» اکنون بنا به نظریه حکم الهی من می توانم نتیجه بگیرم: «پس پایمال کردن حق یتیم اخلاقا نادرست است.»

اما در اینجا مشکل مهمی پیش می آید: به نظر می رسد که خداوند می توانست ما را به پایمال کردن حق یتیم فرمان دهد. در آن صورت مطابق نظریه حکم الهی، پایمال کردن حق یتیم اخلاقا کاری خوب بشمار می آمد. این نتیجه با شهود اخلاقی ما ناسازگار است. بگذارید مثال دیگری بزنم. ما همه معتقدیم که شکنجه کودکی خردسال تا سرحد مرگ، صرفا برای خنده و سرگرمی کاری اخلاقا نارواست. البته ظاهرا خداوند نیز ما را از انجام آن فعل نهی می کند. اما آیا اگر خداوند ما را به انجام آن فعل فرمان می داد، آن فعل اخلاقا روا می شد؟ شهود اخلاقی ما حکم می کند که آن فعل به لحاظ اخلاقی مطلقا نارواست. به بیان دیگر، به نظر می رسد که گزاره «شکنجه کودکی خردسال تا سرحد مرگ صرفا برای خنده و سرگرمی، کاری اخلاقا نارواست» ضرورتا صادق است. یعنی هیچ جهان ممکنی وجود ندارد که این گزاره در آن کاذب باشد. اگر این ادعا درست باشد، لاجرم باید بپذیریم که حتی اگر خداوند ما را به انجام چنان فعلی فرمان می داد، آن فعل به لحاظ اخلاقی همچنان ناروا می ماند. بنابراین، به نظر می آید که پاره‌ای افعال اخلاقا ناروا هستند صرف نظر از آنکه حکم الهی در خصوص آنها چه باشد. و این بدان معناست که نظریه حکم الهی صادق نیست.

ممکن است قائلین به نظریه حکم الهی در پاسخ به اشکال فوق ادعا کنند که خداوند نمی تواند به پایمال کردن حق یتیم، یا شکنجه طفل بیگناه، یا اموری از این قبیل فرمان دهد.

اما چرا خداوند «نمی تواند» چنان فرامینی صادر کند؟

این «نتوانستن» را نباید به معنای فقدان «قدرت» خداوند تلقی کرد. مطابق الهیات ادیان توحیدی خداوند قادر مطلق است، یعنی قدرت او به هر چیز منطقا ممکنی تعلق می گیرد. و ظاهرا در این حکم که «حق یتیمان را پایمال کنید!» هیچ تناقض منطقی ای وجود ندارد. بنابراین، تا آنجا که مساله قدرت خداوند مطرح است، خداوند می تواند چنان حکمی را صادر کند. از سوی دیگر، این «نتوانستن» را به معنای ارزشی و اخلاقی هم نمی توان تلقی کرد. یعنی نمی توان گفت، قبح آن فعل قیدی بر اراده خداوند می نهد، و لذا خداوند اخلاقا نمی تواند چنان حکمی بدهد. اگر خوب و بد امور یکسره تابع اراده و امر و نهی الهی است، در آن صورت به محض آنکه اراده خداوند به آن حکم تعلق بگیرد، پایمال کردن حق یتیمان کاری اخلاقا نیک خواهد بود. به بیان دیگر، با پذیرش نظریه حکم الهی، معنا ندارد که اراده خداوند را علاوه بر قیودات منطقی به پاره‌ای قیودات اخلاقی نیز مقید بدانیم. مطابق این نظریه «هر چه آن خسرو کند شیرین کند!» ممکن است قائلین به نظریه حکم الهی در دفاع از موضع خود ادعا کنند که خداوند می تواند چنان احکامی صادر کند، اما هرگز چنان نخواهد کرد.

اما چرا خداوند «هرگز» چنان احکامی صادر نخواهد کرد؟ چه چیزی خداوند را از صدور چنان احکامی باز می دارد؟ قائلین به نظریه حکم الهی باید دلیل قانع کننده‌ای برای این امتناع فراهم آورند. قائلین به نظریه حکم الهی نمی توانند ادعا کنند که خداوند هرگز ما را به چنان افعالی فرمان نمی دهد زیرا انجام آن کارها (مثلا، پایمال کردن حق یتیم) بد است. زیرا مطابق رأی ایشان مقدم بر حکم الهی چیزی از پیش خود خوب یا بد نیست.

ممکن است گفته شود که خداوند پیشتر ما را از پایمال کردن حق یتیم نهی کرده است، و اگر اکنون این حکم را نقض کند، کاری خلاف حکمت از او سر زده است. اما چرا تغییر حکم خلاف حکمت خداوند باشد؟ فرد حکیم گاهی از سر حکمت حکم خود را تغییر می دهد. به بیان دیگر، تغییر حکم لزوماً با حکمت فردی که آن حکم را صادر کرده منافات ندارد، و چه بسا گاه آن تغییر اقتضای حکمت او باشد. اما ممکن است گفته شود که تغییر حکم غالبا ناشی از نقص علم است، اما خداوند واجد علم مطلق است، و در مقام صدور حکم تمام جوانب امور را از پیش می دیده و می دانسته است، و بنابراین، حکم او هرگز محتاج تغییر نیست. اما آیا این ادعا بدان معناست که خداوند با ملاحظه جمیع جوانب و شرایط ذیربط بهترین حکم ممکن را صادر کرده است؟ اگر این طور باشد، در واقع آنچه خوب بودن رفتار الف را تعیین می کند، اراده خداوند نیست، بلکه آن شرایط و اقتضائات مقدمی است که اراده خداوند را در فرمان به فعل الف تعین بخشیده است. حکم الهی «خوب» است زیرا با ملاحظه جمیع شرایط ذیربط صادر شده است. به بیان دیگر، اگر بنا به فرض آن شرایط و اقتضائات تغییر می کرد، اراده خداوند نیز به چیز دیگری تعلق می گرفت. بنابراین، آنچه تعیین کننده نیک و بد است، نه اراده خداوند که آن اقتضائات و شرایط مقدم است. و این به معنای فرونهادن حکم الهی است.

ممکن است گفته شود که تغییر حکم الهی به معنای خلف وعده است، و خلف وعده زیبنده خداوند نیست. برای مثال، خداوند ما را از پایمال کردن حق یتیم بازداشته است، و به ما وعده داده است که بدکاران را مجازات خواهد کرد. اما اگر اکنون حکم خود را تغییر دهد بدکاران از عقوبت خواهند رست، و تفاوت میان آنها و نیکوکاران از میان برمی خیزد. اما باز در اینجا می توان پرسید: «چرا خلف وعده زیبنده خداوند نیست؟» اگر خوب و بد یکسره در گرو حکم خداوند است، به محض آنکه خداوند تصمیم به نقض وعده خود بگیرد، نقض وعده اخلاقا روا خواهد بود.

و ممکن است گفته شود که خداوند رحمان و رحیم است، و خدای رحیم هرگز ما را به پایمال کردن حق یتیم فرمان نمی دهد. اما باز می توان پرسید که چرا خدای رحمان و رحیم ما را به چنان افعالی فرمان نمی دهد؟ آیا برای آنکه این قبیل افعال بد هستند؟ نه! زیرا بر مبنای نظریه حکم الهی اگر اراده خداوند به انجام آن افعال تعلق گیرد، آن افعال اخلاقا پسندیده خواهند بود. شاید دلیل آن این است که خداوند رحمان و رحیم، خدای خیر است، و خدای خیر به چنان افعالی فرمان نمی دهد. اما این پاسخ متضمن نوعی دور باطل است. نظریه حکم الهی برای تبیین و توضیح ماهیت خوب و بد مطرح شده است، و نمی تواند در مقام تعریف خوب و بد به مفهوم خوب و بد متوسل شود. به بیان دیگر، نمی توان گفت: «فعل الف خوب است زیرا خدای خوب به آن فرمان داده است.» زیرا در این صورت باید دوباره صفت «خوب» را در تعبیر «خدای خوب» تعریف کنیم.

اتکای معرفت‌شناسانه این است که آدمیان در مقام کشف و شناخت نیک و بد به دین نیازمند هستند. عقل آدمی به پای خود نمی‌تواند اصول اخلاقی درست، و نیک و بد امور را کشف کند، و در این مقام به دستگیری دین متکی است

بنابراین، دشوار بتوان دلیلی برای این ادعا یافت که خداوند هرگز ما را به انجام کارهایی نظیر پایمال کردن حق یتیم فرمان نمی دهد. اما اگر بواقع چنان دلیلی در کار نباشد، معنایش این است که ممکن است حکم خداوند تغییر کند و اراده‌اش بر پایمال کردن حق یتیم قرار گیرد، و در آن صورت مطابق نظریه حکم الهی، پایمال کردن حق یتیم خوب خواهد شد.

اگرچه پاره‌ای از دین باوران، نظیر اشاعره، این پیامد را برمی تابند، اما پذیرش این نتیجه قویا خلاف شهود اخلاقی ماست. همانطور که پیشتر آمد، شهود اخلاقی ما قویا حکم می کند که برای مثال، شکنجه کودکی خردسال تا سرحد مرگ صرفا برای خنده و سرگرمی اخلاقا نارواست، حتی اگر خداوند ما را به انجام آن فرمان دهد.

(۲)نظریه حکم الهی از منظر اخلاقی پیامد نامطلوب دیگری نیز دارد: اگر این نظریه درست باشد، اخلاق نهایتاً امری دلبخواهی خواهد بود. ما غالبا احکام اخلاقی را عینی، یعنی مستقل از تمایلات و خواهش های فردی می دانیم. برای مثال، این حکم که «نقض پیمان بدون عذر موجه کاری اخلاقا نارواست»، اگر صادق باشد، به نحو عینی یعین مستقل از پسند و ناپسند من صادق است، و من باید بکوشم به محتوای آن پایبند باشم، حتی اگر این پایبندی خلاف میل و اراده‌ام باشد. اما چگونه می توان «عینیت» حکم اخلاقی را توضیح داد؟ قائلین نظریه حکم الهی غالبا ادعا می کنند که نظریه حکم الهی می تواند بنیان استواری برای «عینیت» احکام اخلاقی فراهم آورد. به بیان دیگر، فقط نظریه حکم الهی است که می تواند تمایز واقعی و عینی میان خوب و بد را به نحو خردپسندی توضیح دهد. مطابق این نظریه خوب بودن امر الف مستقل از خواست و اراده یا پسند و ناپسند من است. اگر حکم خداوند به انجام فعل الف تعلق گرفته باشد، فعل الف اخلاقا نیک و انجام آن بر من فرض است. در اینجا تمایلات یا پسند و ناپسند من هیچ تغییری در ضرورت الزام آور آن حکم به وجود نمی آورد. اما حتی اگر فرض کنیم که نظریه حکم الهی به یک معنا اخلاق را از نسبیت می رهاند، اما به نظر می رسد که این نظریه هم نهایتا اخلاق را امری دلبخواهی می کند. برای مثال، فعل راستگویی را در نظر بگیرید. این فعل مقدم بر حکم خداوند نه خوب است و نه بد. اگر خداوند ما را به راستگویی فرمان دهد، آنگاه راست گفتن اخلاقا روا خواهد بود. اما خداوند بدون هیچ اشکالی می تواند به خلاف آن حکم کند، یعنی ما را از راستگویی نهی کند، و به دروغگویی فرمان دهد. در این صورت راستگویی اخلاقا ناروا و دروغگویی اخلاقا پسندیده خواهد شد. مطابق نظریه حکم الهی، هیچ چیز بیرون اراده خداوند نمی تواند اراده او را در مقام امر یا نهی فعل الف تعین بخشد. بنابراین، نهی خداوند از راستگویی همانقدر محتمل است که امر او به راستگویی. و این ترجیح نهایتا بلامرجع به نظر می رسد. به بیان دیگر، از منظر اخلاقی فرمان خداوند به راستگویی امری کاملا دلبخواهی می شود.

طرح: James Endicott / کوربیس

(۳)نظریه حکم الهی از منظر الهیاتی هم به پیامدهای نامطلوبی می انجامد. مطابق الهیات توحیدی، ذات خداوندی خیر و منشا خیرات است و خیرخواه ما خیریت خداوند را، از جمله، به این معنا می دانیم که او ما را به امر خیر فرمان می دهد. برای مثال، چرا مسلمانان خدایان یونانی را خدایان دروغین می دانند؟ یک دلیل مهم آن این است که آن خدایان مرتکب کارهای اخلاقا ناروا می شوند، یا آدمیان را به انجام کارهای ناپسند فرمان می دهند. بنابراین، یک شیوه مهم برای تمایز نهادن میان خدایان دروغین از خدای واقعی این است که اوامر و نواهی خدای واقعی اخلاق شایسته و دفاع پذیر است. اما اگر نظریه حکم الهی را بپذیریم، دشوار بتوانیم معنای روشنی از خیریت خداوند بدست دهیم. اگر «خوب» هیچ معنایی ندارد جز «حکم خداوند»، در آن صورت گزاره «حکم خداوند خوب است» معنایی ندارد جز آنکه «حکم خداوند حکم خداوند است». این گزاره صادق است، اما صدق آن فخری برای خداوند نیست.

اکنون می توانیم مطالب فوق را در قالب یک استدلال ساده صورتبندی مجدد کنیم: (۱)فرض کنید که خداوند به ما فرمان داده است که کار نیک انجام دهیم. در این صورت یا (الف) کار نیک، نیک است برای آنکه او ما را بدان فرمان داده است یا (ب) او ما را با آن کار فرمان داده است برای آنکه آن کار نیک است.

(۲)اگر شق (الف) را بپذیریم، در آن صورت حکم خداوند (i)می تواند یکسره خلاف شهودات اخلاقی ما باشد. (ii)حکم خداوند از منظر اخلاقی دلبخواهی خواهد بود و (iii) آموزه خیریت خداوند نهایتا به ادعایی بدون محتوای معرفت‌بخش بدل خواهد شد.

(۳)اگر شق (ب) را بپذیریم در آن صورت پذیرفته‌ایم که معیار نیک و بد مستقل از اراده خداوند است (یعنی نظریه حکم الهی باطل است).

(۴)بنابراین، ما یا باید بپذیریم که خداوند می تواند برخلاف عمیق ترین شهودات اخلاقی ما حکم دهد، و فرامین او نهایتا دلخواهی است، و آموزه خیریت خداوند قابل دفاع نیست، یا باید بپذیریم که معیار نیک و بد مستقل از اراده خداوند است.

(۵)از منظر اخلاقی تحت هیچ شرایطی نمی توان شکنجه طفلی بیگناه تا سرحد مرگ صرفا برای خنده و سرگرمی را کاری اخلاقا مجاز دانست، و از منظر دینی نیز نمی توان فرامین الهی را دلبخواهی انگاشت، و آموزه خیریت خداوند را فرو نهاد.

(۶)بنابراین، از منظر اخلاقی و دینی، معیارهای نیک و بد را باید مستقل از اراده خداوند دانست، یعنی باید پذیرفت که نظریه حکم الهی باطل است.

و این در واقع کمابیش همان موضعی است که در سنت الهیات اسلامی معتزله اختیار کردند.

(۳)

اتکای معرفت شناسانه: مقصود از «اتکای معرفت شناسانه» این است که آدمیان در مقام کشف و شناخت نیک و بد به دین نیازمند هستند. به بیان دیگر، اخلاق نه در مقام ثبوت که در مقام کشف و اثبات قائم به دین است. در واقع، پیش فرض مهم این نظریه این است که عقل آدمی به پای خود نمی تواند اصول اخلاقی درست، و نیک و بد امور را کشف کند، و در این مقام به دستگیری دین متکی است. آموزه اتکای معرفت شناسانه اخلاق بر دین را به دو شیوه می توان فهمید:

قرائت حداکثری از آموزه اتکای معرفت شناسانه: عقل مطلقا نمی تواند به پای خود هیچ حکم اخلاقی را کشف کند، و در تمام موارد باید به منبع وحی اتکا کند؛

قرائت حداقلی از آموزه اتکای معرفت شناسانه: هرگاه عقل دلیلی برای تقبیح رفتاری خاص نمی یابد. اما آن رفتار در متن دین تقبیح شده است، باید فرض را بر آن بگذاریم که دلیلی بر زشتی آن رفتار وجود دارد، اما ما از درک آن عاجزیم، و چه بسا بعدها آن دلیل را کشف کنیم.

بگذارید نخست قرائت حداکثری را مورد بررسی قرار دهیم. این قرائت اشکالات مهمی دارد: (۱)مطابق این تلقی، ما برای آنکه بدانیم آیا فعل الف اخلاقا نیک است یا بد، باید رأی خداوند یا حکم دین را در این خصوص بدانیم. به بیان دیگر، برای کشف حکم اخلاقی لاجرم باید مراحل زیر را طی کنیم: اولا - باید مطمئن شویم که خدایی وجود دارد. ثانیا - باید مطمئن شویم که از میان مجموعه ادیان حق را برگزیده‌ایم، یعنی دینی را اختیار کرده‌ایم که مصداق راستین وحی را شامل است. ثالثا - سپس باید مطمئن شویم که سخن خداوند یا کلام وحی را بدرستی فهمیده‌ایم.

پس از طی این مراحل است که می توانیم مطمئن شویم حکم خداوند در مورد فعل الف «به واقع» چیست، و لذا آیا انجام آن اخلاقا رواست یا نه. اما در تمام این مراحل ما لاجرم باید به خرد محدود و خطاپذیر خود اتکا کنیم. اگر عقل ما محدود و خطاپذیر است، و دستاوردهای آن را باید به دیده تردید و احتیاط نگریست، لاجرم باید دستاوردهای آن در تمام حوزه‌ها در خور تردید و غیرقابل اعتماد دانست. معنای این سخن این است که ما نمی توانیم به ضرس قاطع ادعا کنیم که به واقع دین حق را بازشناخته‌ایم، یا «معنای واقعی» متن مقدس دریافته‌ایم.

(۲)این قرائت گویی پیشنهاد می کند که افرادی که به خداوند باور ندارند، یا به دین مورد اعتقاد ما ایمان نمی ورزند، از درک حقایق اخلاقی ناتوان‌اند. اما این ادعا آشکارا نادرست می نماید. برای مثال، بسیاری از اصول اخلاقی را می توان مستقل از هرگونه باور دینی تصدیق کرد. آیا برای تصدیق این اصل اخلاقی که مثلا «کشتن تعمدی کودکی بی گناه بدون هرگونه عذر موجهی اخلاقا نارواست» باید به خداوند باور داشت، یا صدق آن را فقط با مراجعه به منابع یک دین خاص دریافت؟ بسیاری از فیلسوفان اخلاق امروزه معتقدند که می توانند اصول اخلاقی را بر مبنایی مستقل از باورهای دینی کشف و موجه سازند. نشان دادن کاذب مدعای ایشان مطلقا کار آسانی نیست.

(۳)قرائت حداکثری اگرچه نظریه‌ای معرفت شناسانه است، اما نهایتا ما را به موضعی مشابه نظریه حکم الهی می رساند. فرض کنید که خرده عقل ما آدمیان حکم می کند که فعل الف اخلاقا خوب است. آیا این بدان معناست که این فعل خوب است؟ مطابق قرائت حداکثری پاسخ منفی است. فعل الف را فقط در صورتی می توان خوب دانست که دین با کلام خداوند موید آن باشد. از سوی دیگر، فرض کنیم که عقل ما برخلاف آنچه از دین برمی آید حکم کند که فعل الف بد است. آیا بر این مبنا می توان حکم کرد که فعل الف اخلاقا بد است؟ باز هم مطابق قرائت حداکثری پاسخ منفی است. در اینجا نیز حکم دین (یا آنچه حکم دین پنداشته می شود) مقدم است.

به بیان دیگر، در اینجا فرد باید عقل خود را متهم بداند، نه متن مقدس را. به تعبیر مولانا فرد باید در این وضعیت خویش را تاویل کند، نه ذکر را. بنابراین، مطابق قرائت حداکثری، آنچه نهایتا فعل الف را خوب یا بد می کند، کشف عقل نیست، بلکه تایید یا تکذیب وحی است و این صورتی از نظریه حکم الهی است.

زیر آسمان‌های جهان

درگذشت شیوا رویگریان

سایت کتاب: «شیوا رویگریان»، مترجم معاصر بر اثر سکته قلبی در سن ۵۴ سالگی در شهر ساری درگذشت.

رویگریان که در روزهای پایانی سال ۸۴ ترجمه تازه ترین کار خود را با عنوان «پراگماتیسم و شالوده شکنی» اثر «چنتال موفی» را به پایان رسانده و برای چاپ در اختیار انتشارات « گام نو» قرار داده بود، روز یکشنبه ۶ فروردین ماه ۸۵ درگذشت و پیکر بی جان او در «آرامگاه ملا مجدالدین» ساری به خاک سپرده شد.

مینا رویگریان، خواهر زنده یاد شیوا می گوید: «حرف زدن درباره شیوا آن هم در شرایط حاضر که چندان حضور ذهن ندارم شاید کار درستی نباشد زیرا الان آنچه بر زبان می آید از احساسات قلبی و عاطفی ام برمی خیزد و درباره ویژگی های حرفه ای کار شیوا سخن گفتن نیازمند حضور ذهن و فرصت مناسب دیگری است اما تا آنجا می توانم بگویم که بسیار به کار خود عشق می ورزید و از هر فرصتی استفاده می کرد تا این کار را انجام دهد و این شاید به خاطر دغدغه همیشگی او بود که می گفت، باید چیزی از خود به جا گذارم تا ماندگار بمانم، و همین بهانه ای بود تا شبانه روز تلاش کند و از دشواری کار خسته نشود.»

او گفت: «متاسفانه درباره کارهای شیوا آن طور که باید و شاید سخنی گفته نشد و نظر و عقیده ای نیز مطرح نشد.»

«حسین زادگان»، مدیر انتشارات ققنوس که ترجمه هایی از او را با عنوان «کارل مارکس» اثر فرانسیس وین، «ایران، اسلام روح یک ملت» اثر ساندرا مک کی و «خوانش اندیشه های امام» را منتشر کرده است، می گوید: «تازه باخبر شدم که شیوا در میانمان نیست و از این بابت بسیار متاسفم به دلیل عدم همکاری در سه سال اخیر نمی توانم زیاد درباره او سخن بگویم.»

او درباره عدم همکاری شیوا با انتشارات خود اظهار می دارد: «دلیل قطع ادامه همکاری شیوا با ما به خاطر تاخیر در دریافت مجوز از ارشاد برای یکی از کتاب های او با عنوان «تکاپو در راه اصلاحات در ایران (بازخوانش اندیشه های امام)» بود. این کتاب اثری از دانیل برومبرگ است و الان ۳ سال است در ارشاد مانده اما هنوز مجوز نگرفته است.»

شیوا رویگریان در دی ماه ۱۳۳۰ در تهران به دنیا آمد و اگر چه اصالتا از منطقه غرب مازندران و چالوس بود اما بیشتر سالیان عمر خود را در تهران زندگی کرد. رویگریان فرزند سوم و دختر دوم خانواده بود. لیسانس خود را در رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه شیراز و فوق لیسانس را در رشته زبان شناسی از دانشگاه تهران گرفت. مدتی به عنوان مترجم در نشر دانشگاهی و مدتی نیز در فرهنگ معاصر مشغول به کار شد، اما در ۵ سال اخیر همه وقت خود را به کار ترجمه کتاب اختصاص داد.

بیشتر کتاب هایی که رویگریان از زبان انگلیسی به فارسی ترجمه کرده است در زمینه مسائل اجتماعی و فلسفی است اگر چه تعدادی رمان نیز ترجمه کرده است.

از میان ترجمه های او که مربوط به آثار فلسفی و اجتماعی است، می توان به کتاب هایی چون «مارکس در دوران پساکمونیست»، «تصویر خواب فروید»، «ناخودآگاه»، «کارل مارکس»، «ایران؛اسلام روح یک ملت»، «خوانش اندیشه های امام»، «فرهنگ پست مدرن»، «ویرایش فرهنگ یک جلدی حییم»، «شخصیت سالم»، «روانشناسی شخصیت»، «روانشناسی شرم»، «اسطوره آزادی» و «مفهوم اضطراب» اشاره کرد. این آثار را تالیفاتی از تئوریسین ها و نظریه پردازانی چون «استفان سالیوان»، «فروید»، «آنتونی ایسهوپ»، «فرانسیس وین»، «ساندرا مک کی» «استیون کانر»، «آبراهام مزلو»، «تورنگپا»، «رولومی» است. «فرهنگ دو جلدی انگلیسی فارسی» عنوان کتاب دیگری از ترجمه های اوست که به دلیل عدم توافق همکاری میان او با ناشر ، این فرهنگ هنوز به چاپ نرسیده است.

از رمان هایی که رویگریان ترجمه کرده است می توان از «دو زن» اثر آلبرتو موراویا، «دختر سروان» اثر پوشکین و « خاطرات یک دختر جوان » نام برد.

ترجمه های شیوا را ناشرانی چون مرکز، ققنوس، گام نو، نیلوفر، فرهنگ معاصر، میلاد، سنایی، خامه، اردیبهشت واکباتان چاپ و منتشر کرده اند.

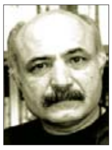
نشست نقش تجربه حسی در فلسفه اسلامی

ایکنا: صدرالدین طاهری، قرآن‌پژوه و استاد فلسفه اسلامی این هفته از نقش تجربه حسی در فلسفه اسلامی سخن می گوید.

در ادامه سومین دوره از سلسله سخنرانی های گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، سه شنبه این هفته در نشست «نقش تجربه حسی در فلسفه اسلامی» با سخنرانی دکتر صدرالدین طاهری، قرآن‌پژوه، استاد فلسفه اسلامی و عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی برگزار می شود.

این سخنرانی ساعت ۱۳ روز سه شنبه ۲۹ فروردین در سالن شهید مطهری دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی واقع در بزرگراه چمران، پل مدیریت، خیابان علامه طباطبایی برگزار می شود. حضور برای عموم علاقمندان بلامانع است.

جهان اسطوره عباس مخبر



ایسنا: جلد دوم «جهان اسطوره ها» ترجمه عباس مخبر به همراه دو تجدید چاپ از این مترجم در نمایشگاه کتاب امسال عرضه می شود.

جلد دوم «جهان اسطوره‌ها» شامل اسطوره های پنج کشور ایران، بین النهرین، چین، آستک و مایا و اینکا است که در یک جلد توسط نشر مرکز منتشر خواهد شد. همچنین چاپ سوم «اسطوره های هنری» از این مترجم منتشر خواهد شد و «راهنمای نظریه های ادبی معاصر» نیز با ویرایش جدید، توسط نشر طرح نو به چاپ سوم خواهد رسید.

مخبر هم اکنون به ترجمه اسطوره های روس مشغول است که درواقع ادامه مجموعه «جهان اسطوره ها» است.

پیش درآمدی بر نظریه ادبی، عمل نقد، راهنمای نظریه های ادبی معاصر، عاشقانه های ژاپنی و فال ورق، تعدادی از آثار منتشرشده عباس مخبر هستند.

این مترجم البته گفت که با وضعیت دادن مجوز آثار، دیگر ترجیح می دهد کتابی ترجمه نکند و بیشتر به کارهای دیگر بپردازد.