

ریچارد رورتی
مسعود خیرخواه

دین یعنی ختم گفت و گو

امروزه متفکران به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که معتقدند چیزی جدید و حائز اهمیت به نام "پسامدرن" در حال وقوع است و دسته دیگری که، مانند هابرماس، می‌پندارند انسان‌ها هنوز در حال دست و پنجه نرم کردن با وظائف شناخته شده‌ای هستند (یا باید باشند) که جنبش روشنگری برایشان مقرر کرده است. آنهایی که، مانند من، با هابرماس موافقت، معمولاً عرفی کردن زندگی عمومی (جامعه) را ره‌آورد اصلی جنبش روشنگری می‌دانند، و نقش ما را، همانند پیشینیانمان، ترغیب افراد جامعه خود برای اتکاء کمتر به سنت، و تمایل بیشتر برای تجربه کردن آداب و رسوم و نهادهای جدید تعریف می‌کنند.

تردید ما درباره پسامدرن ممکن است ما را درباره مدرن و، بویژه، درباره ادعای فوکووار ویرجینیا وولف مبنی بر تغییر طبیعت انسان در حدود سال ۱۹۱۰ نیز مایل به شک کند. اما در آن زمان اتفاقی بسیار مهم برای توسعه عرفی کردن به وقوع پیوست. برای مرور آنچه اتفاق افتاد می‌توانیم به مطالعه مجدد شعر «در یاد او» بپردازیم. یکی از نکات جالب توجه در این شعر، نیاز و توانایی شاعر به ایمان به نامیرا بودن روح است. از نکات شایان ذکر در شرح حال‌های «تنیسون» می‌توان به پذیرفتن این نکته از طرف شرح حال نویس اشاره کرد که تنیسون و «هلم» هرگز همخوابگی نداشتند. دو مرد جوانی که تا بدان حد دوستدار یکدیگر بودند،

اگر در جهان امروز می زیستند، احتمال قوی داشت که چنین کاری را انجام دهند. اما همان اعتقادات دینی که به تنیسون اجازه می داد که با چنان شدت و حدتی امیدوار باشد که دوست خویش را در بهشت ببیند، او را از آغوش هگم نیز برحذر می داشت.

تغییر بزرگ در نگرش روشنفکران - در برابر تغییر در طبیعت انسان - که در حدود سال ۱۹۱۰ م به وقوع پیوست، رسیدن به این باور بود که انسان فقط در بدن خلاصه می شود، و روح معنایی ندارد. دنیاپرستی ای که نتیجه این تغییر نگرش بود، آنها را مجبور کرد تا پذیرای این ایده باشند که رفتار جنسی انسان با ارزش اخلاقی وی بی ارتباط است. ایده ای که نویسندگان «لاکسلی هال» که طرفدار جنبش روشنگری است هنوز نتوانسته است قبولش کند.

به سختی می توان ایده روح جاودان را از باور به اینکه این روح ممکن است در اثر انجام برخی اعمال جنسی خدشه دار شود، جدا ساخت. زیرا روابط جنسی، نخستین چیزی است که به هنگام تصور بدن به مثابه آنچه در این زیر، یعنی در ذیل روح انسان، قرار گرفته، به ذهن می رسد. بنابراین، هنگامی که ما به این تصور رسیدیم که چه بسا ما تنها بدنی پیچیده، ورزیده، آسیب پذیر، و نه روح، داریم، کلمه «ناپاکی» دیگر آهسته آهسته هم اشارات جنسی و هم طنین اخلاقی خود را از دست داد.

به این دلایل، بزرگترین شکاف موجود بین روشنفکری نوعی و غیرروشنفکری نوعی آن است که اولی از «ناپاکی» به عنوان واژه ای اخلاقی استفاده نمی کند و دین را چیزی که جیمز آن را یک «انتخاب حساس، اضطراری و حیاتی» می خواند، نمی یابد. او دین را، در بهترین حالت، چیزی که وایتهد آن را «آنچه ما در تنهایی مان انجام می دهیم» می نامد، تلقی می کند و آن را چیزی نمی داند که مردم در کنار یکدیگر در کلیسا انجام می دهند. چنین روشنفکری، لامحاله، با خواندن کتاب «فرهنگ ناباوری: چگونه قوانین و سیاست آمریکا وابستگی دینی را کوچک می شمارد» اثر استیون ال. کارتر، گیج یا ناراحت خواهد شد. زیرا کارتر چیزی را مورد

مناقشه قرار می‌دهد که، برای خداناباوری مانند من، مصالحه جفرسونی مبارکی به نظر می‌آید که جنبش روشنگری با امور دینی و مذهبی انجام داد. این مصالحه عبارت است از شخصی کردن دین - بیرون نگه داشتن آن از آنچه کارتر «عرصه عمومی» می‌خواند - و آوردن دین را به مباحث مربوط به سیاست عمومی بد جلوه دادن. درحالی که بسیاری از روشنفکران دیندار به چیزی ملتزمند که کارتر آن را «متافیزیک فردی» می‌نامد؛ خود وی، به‌عنوان یکی از پیروان کلیسای اسقفی، از دین به عنوان «سنت عبادت جمعی» یاد می‌کند.

ما خداناباوران، که تمام تلاشمان را برای تقویت مصالحه جفرسون به کار می‌بندیم، بسیار بد می‌دانیم که بدون ریا و آشکارسازی کفرمان به خدا نمی‌توانیم وارد ادارات دولتی شویم. به رغم سازش صورت گرفته، احتمال نمی‌رود که مُلحد بی‌پرده‌ای جایی در این کشور [= آمریکا] در انتخابات پیروز شود. ما همچنین از این حرف بیزاریم که تنها دینداران از وجدان برخوردارند، و این نظری است که در این واقعیت که فقط انسان‌های با وجدان دیندار می‌توانند به خدمت سربازی اعتراض کنند و تنبیه نشوند تلویحاً به چشم می‌خورد. چنین حقایقی به ما متذکر می‌شود که مدعیات و مطالبات دین باید بازم بیشتر به عقب رانده شود و مؤمنان شأنی ندارند که مقتضی دریافت احترامی عمومی بیشتر از آنچه اکنون دارند باشد. با این وجود، کارتر چنین می‌اندیشد که شخصی کردن دین آنرا کم‌اهمیت جلوه خواهد داد. او می‌گوید: «فرهنگ قانون‌مداری که از ساحت عمومی دفاع می‌کند، هنوز ظاهراً احساس آسودگی بسیار می‌کند از اینکه به دین به چشم یک سرگرمی نگاه کند که در خلوت افراد انجام می‌شود و هیچ انسان بالغ و پخته و خیرخواهی از آن به عنوان پایه‌ای برای سیاست استفاده نمی‌کند.»

اینکه کارتر از شخصی کردن دین کم‌اهمیت جلوه دادن آن را نتیجه می‌گیرد استنتاجی نامعتبر است، مگر آنکه با فرض بی‌ارزش بودن همیشگی امور غیرسیاسی تکمیل شود. اما این فرض به نظر نادرست

می‌رسد. خانواده یا زندگی‌های عاشقانه ما شخصی، غیرسیاسی و درعین‌حال با اهمیت‌اند. اشعاری که ما خداناپوران می‌سراییم، همانند نیایش‌های دوستان خداناپورمان شخصی، غیرسیاسی و مهم هستند. شعرسرودن، برای بسیاری از مردم صرفاً، سرگرمی محسوب نمی‌شود. حتی اگر آن را تنها به تنی چند از نزدیکان نشان دهند. این امر در خصوص شعرخوانی و بسیاری از دیگر فعالیت‌های شخصی که هم به زندگی یکایک افراد بشر معنی می‌دهند و هم به گونه‌ای‌اند که بزرگسالان بالغ و خیرخواه کاملاً به حق از آنها به عنوان شالوده‌ای برای سیاست استفاده نمی‌کنند نیز صدق می‌کند. جستجو برای رسیدن به کمال شخصی که تمنای هر دو گروه خداناپور و خداناپور است، نه بی‌ارزش است و نه، در یک دموکراسی کثرت‌گرا، ارتباطی با سیاست عمومی دارد.

کارتر انتقاد می‌کند از "تلاش فلاسفه لیبرال معاصر برای ایجاد فضای گفت‌وگویی که در آن اشخاص مختلف با دیدگاه‌هایی بسیار متفاوت، مطابق با مجموعه‌ای از قراردادهای مورد توافق همه افراد، می‌توانند به نبرد گفت‌وگویی وارد شوند. ایده فیلسوفانه آن است که هرچند همه ما پیشینه‌ها و گرایش‌های شخصی متفاوتی داریم، معذالک مفروضات اخلاقی مشخصی را به طور مشترک داریم."

کارتر در اینجا توصیف خوبی از کوچکترین مخرج مشترک مواضع راولز و هابرماس، دو تن از برجسته‌ترین متفکران اجتماعی عصر حاضر، و نیز از پیام اصلی عرفی ساز جنبش روشنگری ارائه می‌کند. او کاملاً حق دارد که بگوید "تمام این تلاش‌ها در جهت محدود کردن گفت‌وگو به مقدمات مشترک طرفین گفت‌وگو ممکن است، دین را از این آمیزه بیرون کند." اما وی بر این باور است که چنین بیرون‌کردنی عادلانه نیست.

ولی چنین بیرون‌کردنی در بطن مصالحه جفرسون وجود دارد و به سختی می‌توان تشخیص داد که کارتر چه برنامه عادلانه‌تری را به جای آن مصالحه ارائه می‌کند. فیلسوفان لیبرال روزگار ما می‌پندارند که ما قادر نخواهیم بود تا جامعه سیاسی مردمسالارانه را اداره کنیم مگر آنکه

دین باوران همچنان حاضر به معاوضه شخصی کردن دین با تضمینی از آزادی دینی باشند و کارتر نیز دلیلی برای بر خطابودن آنها ارائه نمی‌کند. دلیل اصلی اینکه دین باید تبدیل به امری خصوصی شود این است که در گفت‌وگوهای سیاسی، بین پیروان ادیان مختلف، متوقف‌کننده جریان گفت‌وگو است.

کارتر حق دارد بگوید: "راهی مناسب برای پایان دادن به یک گفت‌وگو - و یا آغاز کردن یک استدلال - آن است که به گروهی از حرفه‌ای‌ها و اساتید فن بگویید که از موقعیتی سیاسی برخوردارید (و بهتر است موقعیتی جنجال برانگیز مانند مخالفت با سقط جنین و هرزه‌نگاری را بیان کنید) زیرا لازمه آگاهی شما از اراده خداوند است."

احتمال بسیار قویتر این است که گفتن این جمله یک گفت‌وگو را پایان دهد تا اینکه یک استدلال را آغاز کند. همین امر صادق است در شرایطی که به گروهی بگویید، "هرگز سقط جنین نخواهم کرد" و یا "خواندن هرزه‌نگاری‌ها تنها لذتی است که این روزها از زندگی‌ام حذف کرده‌ام." در این مثال‌ها، همانند مثال‌های کارتر، سکوت حاصل از این عمل تمایل گروه را برای گفتن این که "خوب که چه؟ ما که درباره زندگی خصوصی شما صحبت نمی‌کردیم؛ بلکه درباره سیاست عمومی سخن می‌گفتیم. ما را با مواردی که ربطی به ما ندارد آزار مده" در لفاقه نگاه می‌دارد.

این گرایش گرایش خود من در چنین شرایطی است. کارتر به وضوح می‌پندارد که چنین واکنشی ناپسندیده است. اما به سختی می‌توان دریافت که، به نظر او، واکنش پسندیده مخاطبان غیرمتدین به این ادعا که سقط جنین به حکم اراده خداوند واجب (یا حرام) است کدام است. به نظر او درست نیست که بگوییم: بسیار خوب، اما از آنجا که من به اراده خداوند باور ندارم و از آنجا که فکر نمی‌کنم بتوانیم در بحث میان دینداری و بی‌دینی به جایی برسیم، اجازه دهید ببینیم که آیا مقدمات مشترکی داریم تا بر پایه آن بحث خود را درباره سقط جنین ادامه دهیم یا نه. او می‌پندارد که چنین پاسخی می‌تواند فخرقروشانه و تحقیرکننده باشد. اما آیا ما مخاطبان

دین‌ناباور باید با گفتن اینکه "به به، جالب است، شما باید ایمان واقعاً راسخ و خالصانه‌ای داشته باشید" به بحث ادامه دهیم؟ فرضاً چنین گفتیم. چه اتفاقی می‌افتد؟ هریک از طرفین برای تکرار این عمل چه کاری می‌توانند انجام دهند؟

کارتر می‌گوید که خواستار "عرصه‌ای عمومی است که شهروندان در آن محدودیتی برای سخن گفتن به زبان کاملاً غیردینی نداشته باشند؛ بلکه هم‌پذیرای سخن و استدلال متدینان باشد، هم غیرمتدینان." این شاید صرفاً به معنای آن باشد که او از ما خداناباوران می‌خواهد هنگامی که روحانیت می‌گوید سقط جنین برخلاف اراده پروردگار است فریاد "جدایی دین از سیاست" برنیاوریم و آنگاه که او همجنس‌بازی را مغایر با رضای خداوند می‌داند، سر خود را به نشانه تصدیق تکان دهیم. اگر چنین باشد، من با او کاملاً موافقم. بهترین بخش‌های کتاب بسیار عمیق و غالباً متقاعدکننده وی بخش‌هایی است که در آنها ناهماهنگی رفتار ما و تزویر و ریای موجود در این سخن را که مؤمنان هیچ حقی برای قراردادن دیدگاه‌های سیاسی خود برپایه ایمان دینی خود ندارند و ما خداناباوران مجازیم تمامی دیدگاه‌های سیاسی خود را برپایه فلسفه جنبش روشنگری تفسیر کنیم، به وضوح نشان می‌دهد. این ادعا که خداناباوران با اتخاذ چنین روشی به عقل رجوع کرده‌اند و دین‌باوران غیرعقلانی‌اند، حرف مفتی بیش نیست و کارتر کاملاً حق دارد آنرا از درجه اعتبار ساقط کند.

کارتر همچنین حق دارد بگوید نظریه لیبرال معلوم نکرده است که "اراده هر کدام از فلاسفه برجسته سنت لیبرالی، یا اراده دادگاه عالی ایالت متحده آمریکا در قیاس با اراده خدا، ارتباط بیشتری با تصمیمات اخلاقی دارد." اما این نظر او که نظریه لیبرال باید چنین کاری بکند کاملاً اشتباه است.

تمام آنچه نظریه لیبرال می‌بایست نشان دهد آن است که بهترین نحوه اتخاذ تصمیمات اخلاقی‌ای که یک دولت تکثرگرا و دموکراتیک که حق استفاده انحصاری از زور را دارد باید به اجرا درآورد این است که از طریق

مباحثات عمومی انجام شود و در آنها صدای آنان که ادعا می‌کنند سخن خدا یا عقل یا علم را می‌گویند با صدای هرکس دیگری هم رتبه تلقی شوند. اینکه داشتن یا نداشتن اعتقادات دینی عقاید سیاسی را تحت تأثیر قرار خواهد داد یک سخن است که البته درست هم هست. و اینکه، همانند کارتر، بگوییم که عرصه عمومی باید به روی "مباحثه دینی" باز باشد، و یا لیبرالیسم باید سیاستی پدید آورد که هرگونه گفت‌وگوی پیشنهادی از طرف عضوی از اعضای جامعه را پذیرا باشد، سخن دیگری است.

آیا "شکل گفت‌وگوی" شاخصاً دینی می‌تواند چیزی جز نوعی از گفت‌وگو که در آن بعضی از اعضاء منابع دینی را سرچشمه عقاید خود می‌دانند، باشد؟ آیا استدلال شاخصاً دینی می‌تواند معنایی جز استدلالی که مقدماتش را برخی از مردم به این دلیل پذیرفته‌اند که معتقدند که این مقدمات حاکی از اراده الهی‌اند داشته باشد؟ شاید من هم همان مقدمات را بنا به آنکه ای کاملاً غیردینی، مثلاً دلایلی که مربوط به حداکثر رساندن سعادت بشری می‌شوند، بپذیرم. آیا دلیل من در این شرایط یک دلیل غیردینی خواهد شد؟ حتی اگر درست همان دلایلی باشد که توسط اعضای دین‌باور جامعه من ارائه می‌شود؟ مطمئناً، این امر که یکی از ما دو نفر، مقدمات خود را در کلیسا به دست می‌آورد و دیگری در کتابخانه‌ها مورد علاقه مخاطب، در ساحت عمومی نیست و نباید هم باشد. بحث‌های انجام شده در آنجا، یعنی مباحث سیاسی، در بهترین شکل خود نه دینی محسوب می‌شود و نه غیردینی.

کارتر مکرراً از دین به مثابه یکی از "منابع معرفت اخلاقی" یاد می‌کند نه به عنوان یکی از "منابع عقاید اخلاقی". البته، اگر ما دین را یکی از منابع معرفت اخلاقی به شمار می‌آوردیم، می‌بایست دیوانه باشیم که آن را به حاشیه ساحت عمومی بفرستیم. اما بخشی از درسی که از آثار هابرماس و راولز می‌گیریم - و به‌ویژه از اینکه هابرماس به جای عقل "فاعل محور" عقل "ارتباطی" را نشانده است - آن است که ما باید نسبت به خود ایده "منبع معرفت اخلاقی" فلنین باشیم. عاقلانه است اگر به یک کتاب و یا

معلم فیزیک لقب منبع معرفت داده شود. معرفت به معنای عقیده صادق و موجه است. از آنجا که فیزیک از جنجال برانگیزی کمتری برخوردار است، آنچه که معلّمان فیزیک و کتاب‌های این علم می‌گویند معمولاً هم موجه و هم (تا آنجا که هرکسی اکنون می‌داند) صادق است. اما وقتی که درباره اخلاق، و نه علم تجربی، صحبت می‌کنیم، هر کتاب درسی، کتاب مقدس و معلم می‌تواند با کتاب درسی، کتاب مقدس یا معلم بدیل دیگری خنثی شود. به این دلیل که همواره، در عرصه عمومی یک دموکراسی کثرت‌گرا، "توجیه" در دسترس همه است و تعبیر "منبع معرفت اخلاقی" همیشه ناپیوسته است.

به نظر من جان کلام راولز و هابرماس، و نیز دیویی و پیرس، این است که معرفت‌شناسی مناسب برای چنین دموکراسی‌ای معرفت‌شناسی‌ای است که در آن تنها آزمون یک پیشنهاد سیاسی این است که توان آن را داشته باشد که از مردمی که دارای ایده‌های از بن و بنیاد متفاوتی درباره فایده و معنای زندگی بشری و راه رسیدن به کمال شخصی هستند، رأی اعتماد بگیرد. هرچه بیشتر چنین توافقی ملاک آزمون یک عقیده قرار گیرد، از اهمیت منبع عقیده بیشتر کاسته می‌شود. بنابراین، من در پاسخ به کارتر که با نارضایتی شهروندان دیندار را مجبور به "بازسازی ادله خود با بهره جستن از واژگان کاملاً سکولار آن هم قبل از اینکه ادله ارائه شوند" می‌داند می‌گویم که "بازسازی ادله با واژگان کاملاً سکولار" تنها به معنای "حذف اشاره به منبع مقدمات ادله" است، و به نظر می‌رسد که این حذف بهای مناسبی برای آزادی دینی باشد.

کارتر می‌پندارد که "فلاسفه لیبرال معاصر... توقع دارند که وجدان اخلاقی [دینی] آن وجدان را از نو طرح‌ریزی کند، یعنی جنبه حیاتی‌ای از «خود» را نابود کند - تا از این طریق، حق شرکت در گفت‌وگو همراه با دیگر شهروندان را به دست آورد." اما این شرط سخت‌تر و حیاتی‌تر، برای ناپودی خود نیست از این شرط که ما ملحدان، به هنگام ارائه ادله مان به جامعه باید هیچ اعتباری برای مقدمات ادله مان ادعا نکنیم جز تصدیقی که امیدواریم که مخاطبانمان نسبت به آن مقدمات ابراز دارند، سخت‌تر و خود

خوابودسازتر نیست.

به نظر می‌رسد که کارتر بر این باور است که در همتافتگی باورهای اخلاقی خدا باوران با هویتشان بیشتر از در همتافتگی باورهای اخلاقی خدا ناپاوران با هویتشان است. به نظر می‌رسد او تمایل نداشته باشد اعتراف کند که نقش ایدئولوژی جنبش روشنگری در معنی دادن به زندگی خدا ناپاوران، درست به اندازه نقش مسیحیت در معنی بخشیدن به زندگی خود او اهمیت دارد. که گاه او اشاره می‌کند که ما ایدئولوگ‌های لیبرال معاصر از همان بی‌عمقی معنوی رنج می‌بریم که قانون ایالات متحده آمریکا به صلح طلبان بی‌دین نسبت می‌دهد. ولی حتی اگر این موضوع صحت می‌داشت، باز هم کارتر می‌بایست به ما توضیح دهد که چرا عمق معنویت یک سخنران، بیش از سرگرمی‌ها یا رنگ موی او، با شرکت وی در مباحث عمومی، ارتباط دارد.



مشخصات کتابشناختی:

Rorty, Richard, "Religion As Conversation - stopper" (1994) in Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope* (Penguin, 1999), pp. 168-174.



ژورنال شکار علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی