

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture

Author: Alasdair MacIntyre

Source: 2011, American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA, Vol. 84

URL:

درباره‌ی فیلسوفِ خداپرست بودن در یک فرهنگِ این جهانی شده

نویسنده: السدیر مک‌ایتایر

مترجم: سیدجمال قریشی

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



«چارلز تیلور»¹ بین سه شیوه‌ی این جهانی شدنِ یک جامعه تمایز می‌گذارد: نخست، کلیساها و دیگر سازمان‌های دینی تسلطشان را بر نهادهای این جهانی و به ویژه نهادهای حاکمیتی از دست می‌دهند؛ دوم، باور و عمل دینی از صحنه‌ی زیستِ عمومی طرد می‌گردد؛ سوم، باور به خدا تنها به عنوان یک گزینه‌ی [ممکن] در میان گزینه‌های دیگر به رسمیت شناخته می‌شود، گزینه‌ای که در عین حال مسئله‌گون و مشکل‌ساز² است. کتابِ بزرگِ تیلور در اصل به این سه جنبه‌ی این جهانی سازی می‌پردازد. هیچ کس نمی‌تواند با پافشاریِ وی بر اهمیت این سه جنبه همراه نباشد. با این همه، بر آنم که آنچه را در میان خصایل فرهنگِ این جهانی شده³ ما برجسته است، باید به گونه‌ای متفاوت مشخص کرد. بیایید برخی از ویژگی‌های⁴ چنین فرهنگی را در نظر آوریم.

نخست، در فرهنگِ ما این امر عمدتاً پذیرفته شده که مسئله‌ی موردِ اختلافِ خداپرستان⁵ و خداناپرستان⁶، که برای آن استدلال هم دارند، تنها و تنها وجود خداست. باورِ عمومی بر این است که درباره‌ی هر چیزی به جز خدا، و از جمله درباره‌ی طبیعت، دلیلی برای اختلاف وجود ندارد. به نظرم، این دیدگاه در تضاد با فهمِ خداپرستانه از این اختلاف قرار دارد که بر وجوه⁷ خاصی از چیزها انگشت می‌نهد. خداپرست بودن به معنای آن است که هر چیز جزئی را به خاطر تناهی و امکانش⁸، در ربط و نسبت با خدا بفهمیم. خداپرست بودن یعنی باور به اینکه اگر بکشیم جزئیات متناهی را مستقل از ربطشان با خدا بفهمیم، لاجرم از آنها فهم نادرستی خواهیم داشت؛ اعتقاد به اینکه هر فهم و تبیینی که به خداوند به عنوان علتِ آغازین و غایتِ نهایی ارجاع ندهد، ناکامل است، و پیش از همه‌ی جزئیات متناهی، این امر درباره‌ی ما انسان‌ها صادق است.

¹ Charles Taylor

² problematic

³ در اینجا تمایزی هست بین امرِ این جهانی/عرفی و امرِ این جهانی/عرفی شده. امرِ این جهانی ناظر به اموری است که مربوط به این دنیا هستند و دین هم آن را به رسمیت می‌شناسد ولی امرِ این جهانی/عرفی شده ناظر به امورِ این جهانی است که دین زدایی یا ایمان زدایی شده‌اند. البته دقیقتر و بهتر است که در ترجمه‌ی Secularized به جای این جهانی شده بگوییم این جهانی سازی شده ولی به خاطر دشواری این ترکیب، این جهانی شده را در ترجمه آوردیم. - [مترجم]

⁴ features

⁵ theists

⁶ atheists

⁷ aspects

⁸ contingency

دومین اعتقاد فرهنگِ این جهانی شده‌ی ما این است که اختلافِ جدلیِ خداپرستان و خدااناپرستان، از نظرِ عقلی حل‌نشده‌ی است (هیچ طرفی نمی‌تواند استدلالی قاطع عرضه نماید). بنابراین، باور به خدا، مسئله‌ای ناظر به تصمیمِ شخصی و غیرعقلانی است و نباید در صحنه‌ی زیستِ همگانی رسمیتِ اساسی و قانونی⁹ پیدا کند. «بنابراین¹⁰» و «اساسی» مهم‌اند. «بنابراین» مربوط است به دو مورد از سه مشخصه‌ی امرِ این جهانی در نظر تیلور، که یکی توجیه‌کننده‌ی دیگری است: بدین دلیل که باور به خدا مسئله‌گون است، پس نباید هیچ نقشِ قانونی و اساسی‌ای در زیستِ همگانی بازی کند.

توجه کنید که باور خداپرستانه به خدا، بیانگر «دین» تلقی می‌شود... «دین» یک برچسبِ رده‌بندی‌کننده‌ی مهم در جامعه‌ی این جهانی شده است که جامع جان‌انگاری‌های بدوی، چندخداانگاریِ یونانی-رومی و هندویی، خداپرستیِ یهودی، اسلامی، و مسیحی، [و فرقه‌ی] «جوزف اسمیت»¹¹ و «مری بیکر ادی»¹² است. بنابراین تضاد و اختلاف، بین دین در همه‌ی صورت‌های گونه‌گونش [از یک طرف] و امرِ غیردینی و این جهانی [از طرفِ دیگر] است. بدین سان، [در یک سو] بی‌ایمانانِ تندرو، «دین» را نامی برای یک سطلِ آشغال چندمنظوره می‌دانند، و [در سوی دیگر] برخی از مومنان (مثل شلایرماخر و اتو) و نیز برخی از بی‌ایمانان (مثل فونرباخ) در پی «ذاتِ دین» [در همه‌ی صورت‌ها گونه‌گونش] هستند. ولی خداپرستانِ اصیل به این امور این گونه نمی‌نگرند.

از نظرِ خداپرستان، تضادِ اصلی، بین کسانی است که خداوند را می‌پرستند و کسانی که بیشترین تعلق خاطرشان به یک وضعیت یا چیزِ متناهی و حقیر است. بنابراین از منظرِ این رده‌بندیِ خداپرستانه، جان‌انگاری‌های بدوی، چندخداانگاریِ یونانی-رومی، و استادان و روزنامه‌نگارانِ خدااناپرست سده‌بیستمی که خود را وقفِ امورِ متناهی کرده‌اند، همگی در یک صف، در تقابل با کردارهای یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان قرار می‌گیرند. در نتیجه، خداپرستان هیچ علاقه‌ی خاصی به دفاع از چنین دینی ندارند، و وقتی گفتمان عمومی در قالب تضاد میان دینداری و بی‌دینی چارچوب بندی می‌شود، حق دارند ناخشنود باشند. ولی اکنون این خطِ فکری را کنار گذاشته، و بعدتر بدان بازخواهم گشت.

فعلاً می‌خواهم اشاره کنم که مشخصه‌ی جامعه‌ی این جهانی شده‌ی ما، این باور است که اختلافِ نظرهای بنیادین میان خداپرستان و ملحدان، اختلافِ نظرهای جدلی است. خدااناپرستان برآنند که خداپرستان به استدلال‌های قانع‌کننده‌ای نیاز دارند که ناتوان از ارائه‌ی

⁹ اساسی و قانونی هر دو را برابر substantive به کار بردیم. - [مترجم]

¹⁰ therefore

¹¹ Joseph Smith: پایه‌گذار فرقه‌ی مورمون‌ها. - [مترجم]

¹² Mary Baker Eddy: بنیان‌گذار کلیسای عالمانِ مسیحی. - [مترجم]



درباره‌ی فیلسوفِ خداپرست بودن در یک فرهنگِ این جهانی شده

ترجمهٔ سیدجمال قریشی

نوشتهٔ السدیر مک‌اینتایر

آن هستند. همه چیز بستگی به کام‌یابی یا شکستِ استدلال وجودِ خدا دارد. برعکس، خداپرستان معتقدند که اختلافِ خداپرستان و ملحدان در سطح بنیادین به کلی از جنس دیگری است. آنچه برای خداپرستان اهمیت دارد وجود یا عدم وجود خداوند نیست، بلکه تضاد بین حضور و غیابِ وی، و نیز تضاد بین آن موقعیت‌هایی است که وی خود را در امور جزئی و از طریق آنها آشکار می‌کند، و آن شب‌های تاریکِ روح¹³ که خداوند روی از ما برمی‌گرداند. برای کسانی که درگیر کردارِ نیایشیِ حضورِ خدا می‌شوند، چه یهودیِ حسیدی¹⁴، چه مسیحیِ ایگناسیوسی¹⁵، و چه مسلمانِ صوفی¹⁶، این اندیشه که شاید خدا نباشد، اندیشه‌ای یاوه و بی‌معنا است، و نه اندیشه‌ای که بایستی با استدلال فلسفی پاسخ داده شود، درست مثل این خیال‌بافی که شاید دوستی که دیربه‌دیر پیغام او را دریافت می‌کنیم، اصلاً وجود نداشته باشد.

البته ممکن است فیلسوفی بگوید، اگر به راستی آگاهیِ اصلی از حضورِ خدا وجود می‌داشت، آنگاه پرسش از بود یا نبودِ خدا، بایستی از مدت‌ها پیش، پاسخی همه کس پسند دریافت می‌نمود. تنها پاسخ ممکن به این اشکال، پاسخ «سی اس پیرس»¹⁷ به این اعتراض وارد بر خداپرستیِ شخص‌گرای وی است که «اگر یک خدای شخصی وجود دارد، بایستی رابطه‌ای شخصی با وی داشته باشیم. ولی اگر چنین است، پرسش این است که چه‌طور می‌توان اصلاً در وجودِ چنین خدایی شک نمود.» پیرس این گونه پاسخ می‌دهد که «در همه موارد، واقعیاتی که در مقابل روی و دیدگان ما قرار می‌گیرند و به ما زل می‌زنند، دشوار تشخیص داده می‌شوند.» («قانونِ ذهن» در نوشته‌های فلسفیِ پیرس¹⁸). برای تمیز دادنِ آنها، نیازی به استدلال نداریم، بلکه بایستی به سوی آن واقعیات آغوش بگشاییم، همان‌گونه که «نیومن»¹⁹ گشوده بود، هنگامی که وجود خود و خداوند را «آشکارا بدیهی» یافت.

منظور من و نیز پیرس یا نیومن این نیست که استدلال فلسفی درباره‌ی وجودِ خدا بیهوده است. اهمیت آوردنِ استدلال از نظر بسیاری از خداپرستان، اطمینان دوباره بخشیدن به ما نسبت به وجودِ خدا نیست، بلکه نشان دادنِ بی‌وجهی و بی‌بنیادیِ الحاد است. استدلال خداپرستان چنین است (در واقع، به نظر من چنین می‌رسد) که اگر خدا وجود نداشت، تنها چیزهای جزئی متناهی و حادث وجود

¹³ dark nights of the soul: دوره‌ی فراق و بحرانِ روحانی برای رسیدن به یگانگی با خدا. [مترجم]

¹⁴ Hasidic Jew

¹⁵ Ignatian Christian

¹⁶ Sufi Moslem

¹⁷ C. S. Peirce

¹⁸ The Law of Mind' in Philosophical Writings of Peirce, ed. Justus Buchler, New York: Dover Publications, 1955, 352

¹⁹ Newman

می‌داشت، و شاید زنجیره‌ای نامتناهی از آنها. ولی نمی‌شود که تنها چیزهای متناهی و حادث وجود داشته باشد، زیرا هیچ چیزی وجود پیوسته‌ی این جزئیاتِ متناهی را (چه مجموعه‌ای متناهی و چه نامتناهی از آنها را) نگاه نمی‌دارد. به بیان دیگر، اگر خدا وجود نداشت، آنگاه هیچ چیز وجود نمی‌داشت. اگر خدا وجود نداشت، هیچ خداپرستی هم نبود که وجود او را انکار کند. نیازی به تکرارِ پاسخِ بیزارگونه‌ی متعارفِ خداپرستان نیست، پاسخی که بیشتر از خداپرستان برای خودِ خداپرست مهم است، زیرا تکیه‌ی خداپرستان چندان به برآیندِ چنین استدلالاتی نیست، و برآیندِ این استدلالات، به هیچ روی، ناظر به جایگاهِ بایسته‌ی کردارها و نهادهای خداپرستانه در صحنه‌های زیستِ اجتماعی نیست. پس از نظرِ خداپرستان، جایگاهِ این کردارها و نهادها چه باید باشد و چرا؟

نیومن از دیدِ یک تاریخ‌دان، به این واقعیت اشاره می‌کند که جایگاهِ سیاسیِ نهادِ کلیسا، همواره برای کلیسا، بد (و البته در بیشتر موارد بسیار بد) تمام شده است. اگر این امر نه تنها در موردِ کلیسای کاتولیک، بلکه در موردِ کلیساهای پروتستان، مسجدها، و کنیسه‌ها نیز درست باشد (که به نظر من چنین است)، آنگاه یک دلیلِ نیرومند داریم که در جامعه‌ی سیاسی، نباید هیچ یک از این نهادهای دینی جایگاهی سیاسی داشته باشند. پس به دلیلی متفاوت از این جهان‌باوران²⁰، خداپرستان نیز می‌توانند و باید در صحنه‌ی سیاسی از ظرفیت‌های عمومی‌ای پشتیبانی نمایند که شنوایِ تنوعی از صداهای خداپرستانه و دیگر صداها باشد.

پس تا اینجا دو باوری را بازشناسایی نموده‌ام که ویژگی متمایزکننده‌ی جامعه‌ی پسامسیحی ما است: این باور که اختلافِ بین خداپرستان و خداپرستان درباره‌ی خداست، و نه طبیعت؛ و این باور که اختلافاتِ حیاتیِ خداپرستان و خداپرستان، جدلی است. استدلال من این بود که در هر دو مورد، خداپرستان این گونه مشخصه‌سازیِ اختلاف‌شان با ملحدان را رد می‌کنند (و یا بایستی رد نمایند). اکنون بیایید کمی بیشتر به بررسیِ باورِ نخست بپردازیم و روشن کنیم که سرشتِ اختلافِ بین خداپرستان و خداپرستان درباره‌ی چگونگیِ فهمِ طبیعت چیست؟

یک باورِ بسیار پذیرفته شده در فرهنگِ این جهانی شده‌ی ما این است که وظیفه‌ی تبیین و فهم از آن علومِ طبیعی و نیز علومِ اجتماعی است، البته تا آنجا که علومِ اجتماعی به ایستار و شرایطِ علومِ طبیعی نزدیک می‌شوند. تبیین و فهم همانند و همخوان با یکدیگر فهمیده می‌شوند، در نتیجه تنها اموری که می‌تواند با این علوم تبیین شود، تبیین شمرده می‌شود. نگرشِ خداپرستان و خداپرستان نسبت به این برآیند بسیار متفاوت است. خداپرستان اصرار دارند که این علوم می‌توانند هر شیء جزئی، هر رخداد، و هر وضعیتی را در طبیعت تبیین

²⁰ Secularizers یا این جهانی‌سازان. - [مترجم]

نمایند. پاسخِ خداپرستانه به این ادعا این است که تا زمانی که تبیین را به شیوه‌ی خداانپرستان بفهمم، این ادعا قطعاً درست است. پس اختلاف ما و ایشان در بابِ چیست؟ ما و ایشان درباره‌ی چگونگیِ فهمِ تبیین اختلاف داریم. پژوهش‌های علوم طبیعی به ما می‌گوید که چگونه هستی‌های متناهی آنی می‌شوند که اکنون هستند، و نیز اینکه چگونه آنی می‌شوند که در آینده خواهند بود. این پژوهش‌ها از این بازشناسی آغاز می‌شود که گونه‌ی ویژه‌ای علت، گونه‌ی ویژه‌ای معلول را پدید می‌آورد، و آنگاه می‌پرسیم چگونه (واقعا چگونه!) باید چراییِ این رابطه را تبیین کنیم، چگونه چنین معلول‌هایی از چنین علت‌هایی برمی‌آید؟ پاسخ، حکایتی بنیادی‌تر درباره‌ی زنجیره‌های علی‌ای است که سطحِ تبیینی آنها به ترتیب بنیادی‌تر می‌شود. از زنجیره‌های برآمده از این تبیین‌های علی، روایتی درباره‌ی کیهان دست‌وپا می‌کنیم، که از نزدیک‌ترین نقطه‌ی دسترس‌پذیر به آغازگاه آن تا دورترین نقطه‌ی پیش‌بینی‌پذیر در آینده‌ی آن را در بر می‌گیرد. بنابراین، نخست با روایت‌های هرروزه‌ای سروکار داریم که جریانِ کاشتِ دانه تا گل‌دهی و میوه‌دهیِ درختانِ سیب را شرح می‌دهد، سپس به روایت‌های علی‌ای می‌رسیم که آغاز این داستان را به شرحی درباره‌ی مولکول‌های همسایه و واکنش‌های شیمیایی بین آنها بازمی‌گرداند، و در نهایت به روایت‌های علی‌ای می‌رسیم که شرح مولکول‌ها و واکنش‌های شیمیایی را به شرح ذرات بنیادین و برهم‌کنش آنها بازمی‌گرداند. هیچ یک از این داستان‌ها فی‌نفسه ناکامل نیستند. علوم مربوطه همواره می‌توانند شرحی درباره‌ی آنچه که رخ داده و چگونگیِ رخ دادن آن فراهم نمایند. هیچ درجه‌ای از پیچیدگی در تقابل با این توضیحات نیست. ولی هر روایتِ توضیحی این چینی، به توضیح دیگری نیاز دارد، به این توضیح که چگونه این ورودی خاص به آن خروجی خاص می‌انجامد، تا جایی که (در اینجا به نقطه‌ی مورد اختلافِ خداپرستان و خداانپرستان می‌رسیم) خداانپرستان آن را مرحله‌ی نهایی می‌انگارند، مرحله‌ای که به روایتی می‌رسد درباره‌ی کوارک‌ها²¹ یا لپتون‌ها²² یا بوزون‌ها²³ یا هر چیزی که علم طبیعی چیزی برای افزودن بدان نداشته باشد. ولی آیا این بدان معناست که به هیچ تبیینِ افزون‌تری نیاز نیست؟ به هیچ‌روی. آنچه که همچنان به تبیین نیاز دارد این است که چرا تغییرات و اتفاقاتِ طبیعت می‌توانند موجبِ رخ دادنِ چنین دگردیسی‌های چشمگیری شوند؟ به این داستان جالب توجه درباره‌ی طبیعت فراگوش سپارید که اکنون می‌توانیم به بیان آن پردازیم، داستانی که همچون دیگر داستان‌ها درباره‌ی ورودی‌ها و خروجی‌ها است.

²¹ Quarks از ذرات زیراتمی. - [مترجم]

²² leptons از ذرات زیراتمی. - [مترجم]

²³ bosons از ذرات زیراتمی. - [مترجم]

ورودی‌هایی که این داستان ویژه (داستان پیدایش انسان‌ها) با آن آغاز می‌شود، مجموعه‌ای از هادرون‌ها²⁴، لپتون‌ها، و بوزون‌ها است. خروجی‌های نهایی آن عبارتند از مجموعه‌ای از اپرادوستی²⁵، بازگویه‌های «جیمز جویس»²⁶، و حل-معادله‌ی²⁷ فیزیک‌دان‌های خدااناپرست. این امر شگفت‌انگیز است. دلیل شگفت‌انگیزی این مطلب، به هیچ روی، نامحتمل بودن چنین خروجی‌ای نیست. با در نظر گرفتن توزیع پیشین ذرات بنیادین و طبیعت برهمکنش آنها، هر توزیع آماری خاص و منفرد بعدی از آنها قویا نامحتمل خواهد بود. این مسئله‌ای مربوط به گرفتاری ما در درجه‌های متنوعی از پیچیدگی نیست. همچنین مسئله این نیست که شکافی تبیینی درباره‌ی چگونگی رخ دادن گام‌به‌گام همه‌ی آنها [ذرات بنیادین] وجود دارد. آنچه شگفت‌انگیز است این است که با توجه به آن ورودی [توزیع پیشین یا کنونی ذرات بنیادین]، هر روایت گام‌به‌گامی بایستی به این خروجی غیرمعمول [نامحتمل بودن آماری یک توزیع خاص در آینده] بیانجامد. چه‌طور چنین چیزی ممکن است. چگونه می‌توان آن را توجیه نمود؟

بیاید از راه دیگری به این پرسش‌ها پردازیم. در شرحی که فیزیک‌دان‌های معاصر از کیهان به دست می‌دهند، هادرون‌ها، لپتون‌ها، و بوزون‌ها، نیروهای قوی و ضعیف، جاذبه‌ی الکترومغناطیسی و گرانشی، و احتمالا ریسمان‌ها²⁸ و بُعدهای یازده گانه نقش بازی می‌کنند. امری که به کلی هیچ جایگاهی در [تبیین] چه‌بودن یا چستی فیزیک‌دان‌ها، و در واقع، هر عامل آگاه قصدمندی ندارد. اگر ادعاهای فیزیک معاصر درست باشد، به سختی می‌توان فهمید که اصلا فیزیک‌دان‌ها چه‌طور ممکن‌اند. در واقع، فیزیک‌دان‌ها در برآیند نهایی از برهم‌کنش ذرات حاصل شده‌اند. ولی این همه‌ی مطلب نیست. زیرا فیزیک‌دان‌ها به هنگام ذره‌باران پروتون‌ها و نوترون‌ها، برای اثبات وجود کوارک‌ها، مسیر این ذرات را تغییر می‌دهند، بنابراین این ذرات بدان‌گونه رفتار می‌کنند که مستلزم خواسته‌ها و مقاصد آزمایشگران است، و نه آن‌گونه که در نبود ایشان رفتار می‌کنند. عاملان تاثیرگذار قصدمند [یعنی آزمایشگران]، با توجه به خواسته‌ها و مقاصدشان، پی‌درپی این یا آن بخش کوچک سامان [معمول] طبیعت را بازسازمان‌دهی می‌کنند. بنابراین در اینجا با داستانی روبرو هستیم که با ذرات بنیادین آغاز شده و به پایان می‌رسد. ولی در این داستان، فیزیک‌دان‌ها عاملان تغییر شکل دهنده هستند.

²⁴ hadrons از ذرات زیراتمی. - [مترجم]

²⁵ opera-loving

²⁶ James Joyce quoting

²⁷ equation-solving

²⁸ strings



علم هر یک از گام‌های این داستان را تبیین می‌کند. ولی آنچه تبیین نمی‌شود این است که چرا این داستان‌ها، چنین ساختارها و زنجیره‌هایی دارند؟ چرا جهانی که در تراز و سطح بنیادین فیزیکی‌اش، عاری از قصدمندی می‌باشد، و از نظر ترمودینامیکی روبه ویرانی نهاده است، نه تنها پدید آورنده‌ی قصدمندی است، بلکه نمونه‌های برجسته و رنگارنگی همچون اپرا-دوستی، بازگویی‌های جیمز جویس، حل معادله، و فیزیک‌دان‌های خداپرست عرضه نموده است؟ هر چیزی که بتواند این مطلب را تبیین کند، دیگر داستانی همچون داستان‌های شناخته شده درباره‌ی میدان‌ها یا نیروها یا ذرات یا ریسمان‌ها نخواهد بود. این داستان‌ها به کلی ناتوان از ارائه‌ی تبیینی بایسته‌اند، چرا که مسئله دقیقاً عبارت است از تبیین اینکه اصلاً چگونه یک عاملیت فیزیکی می‌تواند چنین نتیجه و پیامدی [یعنی قصدمندی] داشته باشد. در اینجا خداپرستان و خداانپرستان از یکدیگر جدا می‌شوند. زیرا خداانپرستان تاکید می‌کنند که هیچ مسئله و مشکلی وجود ندارد. ایشان با قاطعیت منکر این مطلب‌اند که در باب وجود خودشان به وادی سردرگمی افتاده‌اند.

خداانپرستان می‌گویند «همین است که هست»²⁹. هنگامی که تبیین فیزیک‌دان‌ها به پایان می‌رسد، تبیین به پایان رسیده است. «درمقابل خداپرستان پاسخ می‌دهند که اگر به هنگام ارائه‌ی نخستین تبیین زنجیره‌های علی فیزیکی در گذشته، گفته می‌شد «همین است که هست»، آنگاه کاروبار علمی هرگز تداوم پیدا نمی‌کرد. در واقع، هیچ دلیل افزون‌تری نسبت به آن زمان برای مخالفت با «همین است که هست» وجود ندارد. در نهایت، پس از یک دور اضافه‌ی بحث و استدلال، خداپرستان تاکید می‌کنند که هیچ چیزی نمی‌تواند این روابط بین ورودی و خروجی را تبیین نماید؛ هیچ چیزی نمی‌تواند کردوکارهای طبیعت را فهم‌پذیر نماید؛ به جز خواست و اراده‌ی هستی‌ای که هوشمندی و توانایی‌هایی وی، به مانند توانایی‌های محدود هستی‌های کران‌مند و متناهی، محدود نباشد. موجودی با توانمندی‌هایی بی‌پایان که ما را متحیر می‌کند.

پس بخش کلیدی اختلاف خداپرستان و خداانپرستان در زمینه‌ی تبیین است، در این باره که تبیین چه لوازمی دارد، چه چیزی فراهم آورنده‌ی یک تبیین است، و اینکه چه چیزی یک تبیین را کامل یا ناکامل می‌کند. پس در این بین، اختلاف درباره‌ی وجود خدا، نتیجه‌ی اختلاف درباره‌ی تبیین است. آیا چنین اختلافاتی، راه‌حلی بخردانه و عقلانی دارند؟ اگر این پرسش را بدین معنا بگیریم که «آیا دورنمایی وجود دارد که خداپرستان و خداانپرستان به توافق در این زمینه که راه‌حل چیست برسند؟»، آنگاه پاسخ آشکارا «منفی» است. ولی این نه به معنای این است که این مسئله راه‌حلی عقلانی ندارد. زیرا خداانپرستی برداشتی تنگ و محدود از تبیین و فهم دارد و این

²⁹ That is just how it is

خداناپرستان‌اند که باید چنین محدودیتی را توجیه نمایند، و نشان دهند حیرت ما از دگرذیسیِ ذرات به فیزیک‌دان‌ها، درخواست چندانِ مشروعی از تبیین نیست، همان‌طور که تحیر ما از دگرذیسیِ دانه‌ها به درختانِ سیب چندان مشروع نیست. دقت کنید که در اینجا هیچ استدلالی در برابر خداناپرستان به پیش نمی‌برم، چه رسد به اینکه از مقدماتِ موردِ پذیرشِ خداناپرستان، استدلالی فراهم آورم. بلکه در پی نشان دادنِ اینم که اختلافِ مقدمات ریشه در عدمِ ظرفیتِ خداناپرست برای گونه‌ی خاصی از شگفتی دارد. خداناپرستان بی‌هیچ مشکلی آنچه را که از نظرِ زیبایی‌شناختی «شگفتی‌های علم» نامیده می‌شود، می‌فهمند، ساختارهایی از قبیلِ ساختارِ چشم، یا ساختارِ ماریچ DNA. ولی حیرت ایشان از ویژگی‌های کیهان کمابیش ناپسند است. نقاشِ سده‌نوزدهمی «جی.ام.دبلیو. ترنر»³⁰، در حالی که در حال پیاده‌روی در کوه‌های ویلز³¹ بود، به ناگهان و یک‌باره با چشم‌اندازی گیرا روبرو شد. واکنشِ وی این بود که فریاد زد «تبارک الله!» این دقیقاً پاسخ من بود، زمانی که برای نخستین بار با «ریچارد داوکینز»³² برخورد نمودم. در واقع، تواناییِ چنین رویارویی و واکنشی با طبیعت، قلبِ خداپرستی است. در یک فرهنگِ این جهانی شده، این توانایی به ناپدید می‌گراید. بیاید به یکی از ویژگی‌های بسیار متفاوتِ فرهنگِ این جهانی شده‌مان پردازیم: میان‌مایه کردن³³ نیچه، فروکاستنِ وی به صرفِ یک فیلسوفِ فیلسوف‌تر با مجموعه نظریه‌های بیشتر، اهلی و دم‌دستی کردنِ نیچه. خداناپرستان بسیار وامدارِ نیچه‌اند. زیرا نیچه خداپرستی بود که بسیار بهتر از دیگران می‌دانست که انکارِ ملحدان بر خداپرستی متضمنِ چیست و حدود و اندازه‌ی این انکار چیست. اگر خدا وجود ندارد، آنگاه هیچ دیدگاهی امتیازی بر دیدگاهِ دیگر ندارد. تنها چیزی که درباره‌ی چگونه‌بودنِ چیزها وجود دارد، چشم‌اندازِ من، چشم‌اندازِ شما، چشم‌اندازِ او، و چشم‌اندازِ آنها است. بدین سان نمی‌توان گفت که چیزها [خود] چگونه هستند. البته می‌توانیم این یا آن نقطه‌نظر را به دیگری ترجیح دهیم، همچنین می‌توانیم این یا آن نقطه‌نظر را تبارشناسی³⁴ نماییم. ولی شالوده‌ی همه‌ی این طرح‌ها، کنشِ خودتاییدی‌ای است که به شکلِ گزینشِ نقطه‌نظرمان ترسیم می‌شود.

بسیاری از فیلسوفانِ پیش و پس از نیچه این امر را انکار کرده‌اند و تاکید کرده‌اند که واقعیتی به سامان، مستقل و پیش از ادراکات و داوری‌های ما (درباره‌ی آن واقعیت) وجود دارد. البته برخی از ایشان چونان نیچه به توجیهِ درستیِ خداناپرستی پرداخته‌اند. ادعای نیچه

³⁰ J. M. W. Turner

³¹ Welsh

³² Richard Dawkins ملحد زیت‌شناس انگلیسی. - [مترجم]

³³ underappreciation

³⁴ genealogy

این است که این فیلسوفان نتوانسته‌اند تشخیص دهند که باور ایشان به چنین واقعیتی ردپای خداپرستی‌ای است که نتوانسته‌اند آن را به کلی از میان بردارند. در واقع، فلسفه‌ای که در سده‌ی بیستم دنبال شد، مجموعه‌ای از بحث‌های بی‌نتیجه بین ضدواقع‌گرایان و واقع‌گرایان در رابطه با مباحث و موضوعاتِ گونه‌گون و متنوع بود. از این رو، در حالی که هر برداشتی از «دیدگاهِ خدا به چیزها» ناپذیرفتنی می‌نمود، هنوز بی‌میلی شدیدی نسبت به کنار نهادنِ واقع‌گرایی وجود داشت و دارد. قدرتِ این اکراه و بی‌میلی به همان اندازه‌ای است که در روزگارِ پیشین، نیچه آن را تشخیص داد و تلاش کرد که آن را سست نماید. بنابراین در ترازِ نظریه‌ی این جهانی شده، فلسفه میراثِ مجموعه‌ای از اختلافاتِ فلسفی حل‌ناشده و در عمل حل‌نشده است. در حالی که در سطحِ عملی، یک توافقِ ضمنی در موردِ برتریِ نقطه‌نظرهایی خاص و نادیده‌گرفتنِ سرشتِ دل‌بخواهانه‌ی این برتری‌دهی وجود دارد: نقطه‌نظرِ علم بماهو، نقطه‌نظرِ اخلاقیات بماهو، نقطه‌نظرِ هنر بماهو، و حتی گاهی نقطه‌نظرِ دین بماهو در همتایی و هم‌سطحی با این نقطه‌نظرها. هیچ برداشتِ مشترکی از یک نظمِ فراگیرِ اشیاء و نیز ربط و نسبتِ این نظمِ فراگیر با یافته‌های ویژه‌ی علومِ دقیقه، نتیجه‌گیری‌های عملی و ویژه‌ی اخلاق و سیاست، و ساخته‌مایه‌های ویژه‌ی هنرهای جزئی وجود ندارد.

در پرتو این بحث، در حال حاضر چه چیزی دیدگاهِ اخلاقیات بماهو شمرده می‌شود؟ در ترازِ نظریه‌ی فلسفی، اختلافاتی کلیدی بین شبه‌کانتی‌ها، قرارداد‌گرایانِ امروزی³⁵، و فایده‌گرایانِ بسیار پیچیده و پیشرفته وجود دارد. اختلاف تنها بین طرف‌دارانِ هر یک از این دیدگاه‌های نظری نیست. بلکه بین کسانی نیز اختلاف وجود دارد که بر این باورند که در دست‌گرفتنِ یکی از این مجموعه‌موضع‌ها، مستلزم انکارِ آن دو ایستارِ دیگر است. حتی کسانی هم که بر آنند که کارِ سترگِ آشتی برقرار کردن یا تلفیق بین این دیدگاه‌ها دست‌کم امکان‌پذیر است و شاید که اخیراً با انتشارِ بزرگ‌ترین اثرِ «دِرِک پارفیت»، درباره‌ی آن چه اهمیت دارد³⁶، این هدف تحقق یافته باشد، با یکدیگر اختلاف دارند.

با این همه در سطحِ کردارِ اخلاقیِ هرروزه، به اختلافِ سفت و سخت و یا آشتی و هماهنگ‌سازی برنمی‌خوریم، بلکه نوسانی می‌بینیم بین انواعِ گوناگونِ تاییداتِ بی‌قید و شرطِ حقوقِ تخطی‌ناپذیر از یک‌سو، و این ادعا که این یا آن حق را می‌توان در این موردِ خاص، تحتِ عنوانِ بیشینه‌سازیِ فایده‌ناپذیر گرفت. شاید بیشینه‌سازیِ رونقِ اقتصادی، یا امنیتِ ملی، و یا ظرفیت‌های درمانیِ علم پزشکی. حقوقی که در یک بافت، تخطی‌ناپذیر شمرده می‌شود، در بافت و زمینه‌ی دیگر، نه تنها تخطی‌پذیر به حساب می‌آید، بلکه تخطی از

³⁵ updated contractarians

³⁶ Derek Parfit's *maximum opus*, *On What Matters*

آنها مطلوب و بایسته به شمار می‌رود. بنابراین پیشرفت اقتصادی می‌تواند به هنگام لزوم، ویرانی انواع اجتماعات محلی را توجیه نماید، و امنیت ملی می‌تواند استفاده از شکنجه را در برابر تروریسم موجه نماید. برآیند قاعده‌ی اخلاقی در این فرهنگ این است که «همواره راست بگو، همواره به پیمان‌ها وفادار باش، همواره از دست‌درازی به زندگی بدون جرم پرهیز، به جز هنگامی که ...» فهرست استثناها رو به بسط و بازبینی بیشتر و نامشخص باز است. بنابراین، در کنار مقوله‌های بایسته، ممنوع، و روا، فهرستی از امور بحث برانگیز نامشخص وجود دارد که می‌توانیم بر سر آن نه‌تنها با دیگران بلکه حتی با خودمان توافق یا عدم توافق داشته باشیم.

پیشتر اشاره کردم که بسیاری از این اختلافات، بین دو گروه است. نخست کسانی که در موقعیتی خاص از تخطی ناپذیری حق فرد برای داشتن آزادی، آزاد عمل کردن، و آزادبودن از فلان و بهمان طرفداری می‌کنند. در مقابل گروه دیگر برآنند که در این موقعیت ویژه، نفع و علاقه‌ی ما در امنیت داشتن این یا آن جنبه‌ی نیکبختی و بهروزی‌مان³⁷ و گرایش طبیعی ما به رسیدن به بهروزی، چنان است که بایستی این مورد خاص را استثنایی بر قاعده‌ای بدانیم که در شرایط دیگر بی‌استثنا³⁸ است. از آنجا که در فرهنگ مسلط هیچ ملاک و معیار غیرشخصی مشتری در دسترس نیست، دست‌یازیدن به چنین اختلافاتی می‌تواند با چنین داوری بخردانه و عقلانی‌ای روبرو شود که این اختلافات در عمل حل شده‌اند، اگرچه به میانجی متقاعدسازی‌های غیرعقلانی. طرفین بحث اغلب فکر می‌کنند که بسیاری از موضوعات مربوطه را سبک‌سنگین [ارزیابی] کرده‌اند، ولی همان‌گونه که در جای دیگری اشاره کرده‌ام، مشکل این است که هیچ مقیاسی وجود ندارد. ولی ایشان به ندرت به این مطلب (یعنی نبود هیچ مقیاسی) توجه می‌کنند. و البته این تنها مطلبی نیست که به طرز اثربخشی توسط این برداشت از اصول و بحث اخلاقی کنار گذاشته شده است.

فرض کنید که فردی بخواهد به بحث عمومی و رسمی معاصر ورود پیدا کند. ادعای وی این است که ما به رغم علایق و گرایش‌های طبیعی‌مان، به طور بی‌قیدوشرط ملزم به فرمان‌بری از یک قاعده‌ی معین هستیم. و دلیل این فرمان‌بری این است که ما برحسب طبیعت‌مان نمی‌توانیم به غایت‌مان برسیم به جز اینکه به قانونی احترام گذاریم که در برابر آورنده‌ی آن پاسخگو هستیم. قطعاً سخن چنین فردی شنیده نخواهد شد. البته منظورم این نیست که حتی از سر کنجکاوی و به شکلی موجز هم به چنین دیدگاهی در صحنه‌ی بحث‌های صرفاً نظری توجه نمی‌شود. ولی در صحنه‌های بحث رسمی هرروزه، به شیوه‌ای بسیار غیرمستقیم و در قالب اصطلاح مناقشات به این بحث توجه خواهد شد و در نهایت یک وقفه و آشفتگی نامربوط شمرده می‌شود. بنابراین اثر دیگر این جهانی‌سازی این است که

³⁷ well-being

³⁸ exceptionless



خداپرستی را به اخلاق نامربوط دانسته و اغلب آن را از نظر اخلاقی به اندازه‌ی کافی روشن و واضح نمی‌داند. و این مطلب دارای نتایج و پیامدهای بسیاری است.

«اگر خدا وجود ندارد، پس هر چیزی مجاز و روا است.» این اظهار نظرِ داستایوفسکی از زبانِ ایوان کارامازوف، اغلب بدتفسیر شده است. کارامازوف نمی‌گوید (در واقع داستایوفسکی از زبانِ کارامازوف نمی‌گوید) که خدااناپرستان از هر قید اخلاقی آزادند؛ اگر خدااناپرستی درست است، پس هر کس از نظر اخلاقی آزاد است که هر کاری را در هر زمانی انجام دهد. آنچه کارامازوف می‌گوید (آنچه داستایوفسکی از زبانِ کارامازوف می‌گوید)، این است که اگر فرض کنیم خدااناپرستی درست است، آنگاه هیچ‌گونه کنشی وجود ندارد که خاطر جمع باشیم هرگز نخواهیم توانست دلیل خوبی برای انجام آن پیدا کنیم (هرچه قدر هم که کنش دهشت‌آور و مشتمزکننده‌ای باشد). همچنین، هرگز کنشی چنان سرنوشت‌ساز و مهم نخواهد بود که علاقه‌ی عام ما بر انجام آن قرار گیرد. داستایوفسکی از زبانِ کارامازوف به پیش‌بینی آشویتس³⁹ یا گولاگ⁴⁰ نمی‌پردازد. بلکه در واقع، بمبارانِ درزدن⁴¹ و توکیو⁴² با بمب‌های آتش‌زا، بمبارانِ فشرده و نقطه‌به‌نقطه‌ی رور⁴³، و نابودساختنِ هیروشیما⁴⁴ و ناکازاکی⁴⁵ را پیش‌بینی می‌کند. وی نه جنایت‌های آشکارا شیطانی را، بلکه جنایت‌های به ظاهر خوب را پیش‌بینی می‌کند، گونه‌هایی از کنش که تنها اگر فرد خداپرست باشد، دارای ممنوعیت عقلانی بی‌قید و شرط است. ولی در برابر پیش‌انگاشته‌های فرهنگِ این جهانی شده، تنها این موضع [یعنی خداپرستی] است که در بهترین حالت بی‌دلیل، و در بدترین حالت فهم‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

البته در بین نگرش‌ها و داوری‌های مشخص‌کننده‌ی این گونه از اخلاقیاتِ این جهانی شده، هیچ نشانه و ردپایی از نسبی‌انگاری وجود ندارد. اگر مراد ما از نسبی‌انگاری این آموزه باشد که هیچ دست‌آویزی فراسوی ملاک‌های شانسی پدید آمده در فرهنگ و تربیت خود فرد وجود ندارد، آنگاه فیلسوفانِ نسبی‌انگارِ بسیار کمی وجود دارند و داشته‌اند که معروف‌ترین شان «ریچارد رورتی»⁴⁶ است. ولی من

³⁹ Auschwitz: بازداشتگاهی که در آن آلمانی‌های هیتلری به کشتارِ یهودیان پرداختند. - [مترجم]

⁴⁰ Gulag: زندان دهشتناکِ سبیری در شوروی سابق. - [مترجم]

⁴¹ Dresden: شهری در ایالت ساکسونیِ آلمان که در بمباران متحدین در جنگ جهانی دوم با خاک یکسان شد. - [مترجم]

⁴² Tokyo

⁴³ Ruhr: شهری در آلمان.

⁴⁴ Hiroshima

⁴⁵ Nagasaki

⁴⁶ Richard Rorty

فیلسوفان بسیار کمی را می‌شناسم که با وی همراه باشند (گیلبرت هرمان بر وی تقدم دارد)، و البته در مقایسه با آموزه‌های همکارانِ حرفه‌ای وی، گفتمان اخلاقی معمول، کمتر پذیرای آموزه‌های او می‌باشد. پس هنگامی که مدافعان اخلاقیات مسیحیت کاتولیک یا پروتستان و یا اسلام از آنچه که به اشتباه نسبی‌انگاری اخلاقی جهان معاصر می‌خوانند، ابراز تاسف می‌کنند، در واقع، به شیوه‌ای تاسف‌بار بر بدفهمی‌های نابجای‌شان می‌افزایند. این بدفهمی است که فرهنگِ این جهانی شده‌ی ما را در برابر خداپرستی قرار می‌دهد.

بدفهمی ژرف‌تری در قلب این موضوع قرار دارد. این بدفهمی ناظر است به سه جنبه‌ی کشمکش عقلی بین خداپرستان و خداناپرستان که پیشتر بدان اشاره کردم: اختلاف ایشان درباره‌ی جایگاهی که استدلال وجود خدا در تعیین موضوعات مورد اختلاف‌شان دارد، اختلاف ایشان درباره‌ی اینکه فهم و تبیین جهان طبیعی به چیست، و اختلاف ایشان درباره‌ی اخلاقیات. در هر سه مورد، مسئله صرفاً اختلاف خداپرستان و خداناپرستان نیست، بلکه این است که ایشان درباره‌ی چگونگی مشخص ساختن اختلافات‌شان نیز توافق ندارند. بحث‌ها و گفت‌وگوهای بین خداپرستان و ملحدان در صحنه‌های رسمی و عمومی فرهنگ ما، بیشتر در قالب اصطلاحاتی صورت‌بندی مشخص پیدا کرده است که از پیش فهم خداناپرست از این اختلافات را پیش‌فرض می‌گیرد.

خداپرستانی که با بی‌پروایی به چنین بحث‌هایی وارد می‌شوند، عموماً و مشخصاً به یک اندازه به استقبال شکست خودشان می‌روند. چرا که خودشان را بازیگر نقش مدافعان موضع‌هایی به ظاهر غیر قابل دفاع می‌یابند. در برابر خداناپرستی که از خداپرست یک استدلال قاطع برای وجود خدا طلب می‌کند (قاطع در معنای مورد نظر ملحد)، خداپرست هیچ چیز قاطعی برای ارائه ندارد. ملحد از الهیات می‌خواهد تبیین‌هایی برای پدیده‌های جزئی طبیعی فراهم نماید که با تبیین‌های دانشمندان طبیعی ناسازگار و در عین حال برتر باشد. خداپرست در برابر این ملحد پذیرفته است که این چالش (از زمان معاون اسقف پیلی تا طرح خردمندانه‌ی نظریه پردازان معاصر) هیچ کسی را به جز خود ایشان و البته «ای. جی. ان. فلو»⁴⁷ متاخر قانع نمی‌کند. در برابر خداناپرستی که تاکید می‌کند نه داوری اخلاقی و نه کنش اخلاقی به باور به خدا نیاز ندارد، به نظر می‌رسد پاسخ خداپرست تجاوز به خودآیینی سپهر اخلاقی و عامل اخلاقی می‌باشد.

از آنجا که پیش‌انگاشته‌های خداناپرستی در هر سه میدان، پذیرش گسترده‌ای در فرهنگ این جهانی شده‌ی ما یافته است، نه تنها خداناپرستان، بلکه بیشتر تماشاگران این بحث‌ها نیز اندیشه‌ی خداپرستانه را پیش‌پا افتاده و بی‌شکوه می‌یابند. ولی این لزوماً به معنای انکار سراسر خداپرستی نیست. فرهنگ این جهانی شده‌ی ما از این خوشنود است که جایگاهی برای شکست دادن خداپرستی درون

⁴⁷ A. G. N. Flew: ملحد سرشناس انگلیسی که در پایان عمر خداپرست شد. - [مترجم]

میدانی از اندیشه و عمل یافته است، و توانسته است با قاطعیت حوزه‌ی دین را از حوزه‌های علم، فناوری، هنر، اخلاق، قانون، و سیاست جدا نماید.

آنچه که سپهرِ دین را از دیگر سپهرها جدا می‌کند این است که درونِ سپهرِ دین، هر فردی به طور خصوصی آزاد است که موضع خود را تعریف و تعیین نماید ولی هیچ کس در هیچ سپهر عمومی نمی‌تواند ادعاهایی کارآمد و حقیقی برای ایستارِ خود بیاورد. آزمایشگاه‌ها، نقشه‌های مهندسی، موزه‌ها و نمایشگاه‌های هنر، دادگاه‌های قانون، گردهمایی‌های سیاسی، و محیط‌های نهادی شده‌ی بحث‌های اخلاقی درباب حقوق و فایده، صحنه‌های زیستِ همگانی را برمی‌سازند. کلیساها، کنیسه‌ها، مسجدها، کلاس‌های یوگا، دیرهای زن‌بودایی، روحانیتِ دورانِ نو، همه‌ی این‌ها متعلق به قلمروِ دیگری است. درونِ سپهرِ دین، می‌توانید کمابیش هر چیزی بگویید، از جمله انکارِ انکارِ وجهِ همگانی و عمومیِ دین. ولی در بیرون این قلمرو سخن شما شنیده نخواهد شد یا اینکه تنها تا اندازه‌ای شنیده می‌شود که آنچه می‌گویید بتواند به عنوانِ یاری‌بهر و کمکی برای دیگر قلمروها مثل اخلاق یا سیاست تفسیر شود. در واقع، برخی فکر می‌کنند که یک خداپرستیِ کمابیش تُنک می‌تواند منبعی برای نگرش‌ها و بصیرت‌هایی باشد که برای دیگر قلمروها از نظرِ فرهنگی ارزشمند است.

بنابراین این تلقی اشتباه است که درجه‌ی بالای این جهانی‌سازی با ماندگاری و حتی شکوفاییِ برخی گونه‌های باورها و نهادهای دینی ناسازگار است. ظهورِ یک برداشتِ دینی که دین را از دیگر امور جدا می‌کند، چه اهمیتی دارد؟ در یک فرهنگِ خداپرست، این پرسشِ گریزناپذیر پیش می‌آید که در هر یک از حوزه‌های زیستِ انسانی، اذعان به خدا در کردوکارهای آن حوزه (چه کردوکارهای این جهانی و چه دینی) و نیز در واکنش‌هایی که به این کردوکارها شکل می‌دهد، چه معنا و صورتی دارد؟ از جمله در حوزه‌های فعالیت‌های مطالعاتِ فلسفی و علمی، کردوکارهای هنرمندان و کارگرانِ ساختمان، کردوکارهای کشاورزان و ماهی‌گیران، و اقدامات حکمرانان و تبعه. در واقع در فرهنگ‌های خداپرست بحث‌های جالبی درباره‌ی رابطه‌ی امور این جهانی با وثاقتِ کلیسایی [به طور کلی هر نهاد دینی] وجود دارد. با این همه، در چنین فرهنگ‌هایی کاربستِ وثاقتِ این جهانی کمابیش به همان اندازه‌ی کاربستِ وثاقتِ کلیسایی متضمنِ تصدیق و اذعان به خداست. تنها با شکستِ فرهنگیِ خداپرستی از این جهانی‌سازی است که امرِ این جهانی، به امرِ این جهانی شده بدل می‌شود.

در نهایت این پرسش به پیش می‌آید: اگر آنچه که ادعا کردم سراسر درست باشد، آنگاه وظایفِ فیلسوفِ خداپرستی که در فرهنگِ کنونی مان‌زندگی می‌کند چیست؟ واژه‌ی «اگر» مهم و ارزشمند است. در این مجالِ کوتاه چاره‌ای ندارم جز اینکه به صورتِ کوتاه



ایستاره‌هایی و مواضعی را طرح نموده و به استدلال‌ات اشاره‌ای داشته باشم. قریب به یقین شما قانع نخواهید شد و در این مورد حق دارید، ولی اگر قرار باشد قانع شوید، لوازم آن چه خواهد بود؟

برخی از لوازم چنین کاری همانی است که همواره بوده است: کار کردن-با و گسترش دادنِ سنت‌های کندوکاو فلسفی‌مان، از جمله سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی، آگوستینی و توماسی، پدیدارشناسانه و تحلیلی، همچنین، وارد گفت‌وگو و بحث شدن با یکدیگر و با منتقدانِ بزرگِ خداپرستی مثل هیوم، دیدرو، فوئرباخ، راسل، و سارتر. ولی اکنون باید هشیارتر از این باشیم که بحث را در چارچوبِ اصطلاحاتِ عقلانیتِ رایجِ کنونی به پیش بریم. بایستی به خوبی گوش فرادهیم که چه کسانی پاسخگوی نقدهای ما هستند، نه اینکه خودمان را قربانی این نقدها کنیم.

در عوض باید بحث‌ها را بازجهت‌دهی کنیم و به پیش‌انگاشته‌های فلسفیِ نقدهایمان توجه کنیم، و بدینسان این پیش‌انگاشته‌ها و جایگاهِ آنها را موضوعِ بحث قرار دهیم و نه خداپرستی را. بایستی به دقت و از سرِ همدلی نقش و تاثیرِ روانیِ امرِ این جهانی و این جهانی‌سازی را تصویر کنیم. بدینسان می‌توانیم به دور از تندروی کژی‌ها، کاستی‌ها، و آسیب‌پذیری‌های اخلاقی، علمی و متافیزیکیِ این نقش و تاثیرِ روانیِ امرِ این جهانی و این جهانی‌سازی را نشان دهیم. و این امری است که تاکنون در انجام آن به کلی شکست خورده‌ایم. برجسته‌ترین پیش‌گامانِ ما در انجام این کار از نظرِ حرفه‌ای فیلسوف نبوده‌اند. به نظرم روزنامه‌نگاری‌های «چسترتون»⁴⁸ و داستان‌های «اولین‌وا»⁴⁹ در این دسته قرار می‌گیرند. اکنون به اندیشمندانِ نیاز داریم که تیزفهمی و استدلال فلسفی را با هشیاری و زیرکیِ چسترتون و طنزنگاریِ و ترکیب نمایند. ولی ممکن است بگویید این نیازمند یک معجزه⁵⁰ است! البته هرگز نمی‌توان معجزه‌ها را انکار کرد. ولی آنچه که به یقین مورد نیاز است گونه‌ای تازه از تربیت⁵¹ فلسفی است. چه نوع تربیتی؟ خوشبختانه، پاسخ به این پرسش مجال دیگری می‌طلبد.

⁴⁸ Chesterton

⁴⁹ Evelyn Waugh

⁵⁰ miracle

⁵¹ education