



هوبرت شلاشرت

شگردها، امکانها و محدودیت‌های

بحث با بنیادگرایان

درآمدی بر روش‌نگری

محمد رضا نیکفر



طرح نو

انتشارات طرح نو

- شگردها، امکانها و محدودیتهای بحث با بنیادگرایان (درآمدی بر روشنگری)
- نویسنده: هوبرت شلایشرت
- مترجم: دکتر محمدرضا نیکفر
- نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۷

این کتاب ترجمه‌ای است از:
Hubert Schleichert

*Wie man mit Fundamentalisten diskutiert,
ohne den Verstand zu verlieren.*

Anleitung zum subversiven Denken.

© Verlag C. H. Beck oHG, München 1999

*Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln
des Goethe-Instituts Inter Nationes gefördert.*

شلایشرت، هوبرت، ۱۹۳۵—
Schleichert, Hubert
شگردها، امکانها و محدودیتهای بحث با بنیادگرایان (درآمدی بر روشنگری) / هوبرت
شلایشرت: ترجمه محمدرضا نیکفر. — تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۴۴ ص. — (فلسفه و فرهنگ)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان دیگر: آیا با یک بنیادگرا بحث کردن میسر است؟ (درآمدی بر روشنگری)
عنوان اصلی: *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren. Anleitung zum subversiven Denken.*
۱. بنیادگرایی. الف. نیکفر، محمدرضا، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: آیا با یک بنیادگرا
بحث کردن میسر است؟ (درآمدی بر روشنگری).

۸ ش ۸ / ۲ / ۸۲ BT
۱۳۸۰
۴۶۲۶ / ۲۳۰
۱۷۸۱۰ — ۸۰ م
کتابخانه ملی ایران

فهرست

۱۱	□ پیشگفتار مترجم
۱۵	□ پیشگفتار
۱۹	۱. درآمد
۱۹	پذیره کردن و گرواندن
۲۱	ساختبندی عمومی استدلالهای قطعی
۲۳	منطق، سخنوری و استدلال
۲۴	قیاس خطابی
۲۵	ساختبندیهای عمومی استدلال
۲۷	استدلال-آموزه‌های ویژه، جاور-آموزه
۳۲	۲. بُن‌پارهای استدلال
۳۳	اصل عمومیت‌بخشی و دلیل استتنا
۳۷	اصلهای عدالت یا برابری
۳۸	دوراهگی یا جداسازی وجه‌ها
۴۰	نسبی‌سازی
۴۳	اصل سرایشب فنا
۴۴	استدلال کلان‌آغاز (خُرد‌آغاز)
۴۵	زمینه یک مورد یگانه، تفسیر کج‌خیالانه
۴۷	استدلال سوء استفاده
۴۸	قیاسها و تمثیلهای
۵۱	استدلال جدایی‌ی
۵۲	نمونه‌های کمیاب
۵۴	استدلال میانه‌داری (حفظ حد تعادل)

۵۵	استدلال تاریخی-تبارشناختی
۵۷	استدلالاتهای خاستگاهی، استدلالهای شخصانی
۶۰	استدلال بر اساس زمان، تجربه یا شمار
۶۱	استدلال از سر رحمت
۶۲	استدلال خود تو هم
۶۲	استدلال بیزاری
۶۳	استدلال ضربه به سنگ

۳. دامها

۶۶	نعل وارونه
۶۶	جهالت بر موضوع بحث و مسأله جایگزین
۶۷	مشکلی منطقی یا «وصله چسبیده»
۶۹	نمونه روشنگر
۷۰	زن و آبرزن
۷۳	درباره سامی ستیزی و سامی دوستی
۷۶	کشور خدائاباوران
۷۷	پرسشهای محتوایی یا تعریفی؟
۷۸	گذار از هستی به بایستی و مُغالطه متوسل به واقعیت

۴. ایدئولوژی، تعصب و استدلال

۸۰	استدلال در موضوعهای ایدئولوژیک
۸۰	خشک اندیشی چیست؟
۸۳	اصل بنیادی مکتب و یک دوجین استدلال به سود بی مدارایی
۸۸	۱. خطرناکی ویژه منحرفان
۸۹	۲. استدلال شبانی
۹۰	۳. خشونت که تحمیل نیست
۹۱	۴. هر خشونتی خشونت نیست
۹۳	۵. خوشا به حال جفادیدگان
۹۴	۶. از مقوله استدلال خود تو هم
۹۵	۷. تو هم واژگونه
۹۶	

۹۷	۸. استدلال تبه‌کارنمایی
۹۹	۹. آبروریزی
۱۰۰	۱۰. بازداشتن از اندیشه، بازداشتن از شک
۱۰۰	۱۱. استدلال دوری گرفتن
۱۰۱	۱۲. انجام وظیفه
۱۰۳	۵. پس زدن خشک‌اندیشی
۱۰۵	علیه استدلال خطرناکی (۱)
۱۰۵	علیه استدلال شبانی (۲)
۱۰۶	علیه جدایی‌گونه‌های خشونت (۴)
۱۰۹	باز هم علیه جدایی (۴) - استدلال استحاله به طاعت
۱۱۱	علیه خشونت‌ورزی عهد عتیق (۵)
۱۱۲	علیه استدلال تبه‌کارنمایی (۸)
۱۱۲	علیه «دوری‌گزینی» (۱۱)
۱۱۳	باز هم گفتاوردی از انجیل
۱۱۴	نسبی‌گری
۱۱۵	استدلال شک‌ورزانه
۱۱۷	استدلالی عمومیت‌بخش
۱۱۹	استدلال اصل کار
۱۲۰	۶. انتقاد درونی
۱۲۰	توضیحی عمومی
۱۲۲	انتقاد بر جنون کشتار ساحرگان
۱۲۴	گزینش از منتهای مقدس
۱۲۷	همخوانی و ناهمخوانی
۱۲۹	لایه‌های متن
۱۳۰	تعبیر واژگانی یا مجازی
۱۳۱	رحمت به خودیها و خشونت به غیرخودیها
۱۳۱	انتقاد ریماروس بر اخبار المعجزات
۱۳۳	از انتقاد درونی به انتقاد برانداز
۱۳۹	پیامبران دروغین و پرسش از پی معیار حقیقت

۱۴۴	۷. استدلال برانداز
۱۴۴	مسأله بنیادی (یک بار دیگر: یا نفی کننده اصول...)
۱۴۵	در باره پاگیری اصلها
۱۴۶	«بیاموزید و به گزین باشید»
۱۴۶	استدلال برانداز

۱۵۱	۸. جدی گرفتن حریف
۱۵۱	عارضه نوشابه های گازدار
۱۵۴	«خارج از ما ضلالت است»
۱۵۸	لعنت و عذاب جهنم
۱۵۹	بنیادگرایی
۱۶۰	نگاشت آرمان
۱۶۳	شاه داوود یا حسابداری اخلاقی دوسویه
۱۶۹	مهار گذشته (۱)
۱۷۵	مهار گذشته (۲)
۱۷۸	اندر سودمندی تاریخ برای زندگی

۱۸۱	۹. خنده برانداز
۱۸۱	مدارای سنتی
۱۸۲	مدارای برانداز
۱۸۸	نسبی سازی برانداز
۱۹۲	نیروی براندازی خنده
۱۹۳	کاریکاتور
۱۹۵	لبخند برانداز یا شیوه نرم اپیکور
۱۹۷	اعجاز معجزه
۲۰۴	تغییر چشم انداز و بیگانه سازی
۲۰۸	جایگزینی با حفظ یاوه گویی
۲۰۹	همسانهای انسانی - پس بسیار انسانی امور خدایی
۲۱۲	مدل ساختاری کلینز «آزاداندیش»
۲۱۳	بی اهمیت سازی
۲۱۴	استدلال آگاهانه سست

۱۰. پی‌گفتار

۲۱۶

۲۱۶

۲۱۷

۲۲۳

استواری ظاهری

نتیجه انتقاد بر دین

در دفاع از خرد

۲۲۵

۲۲۵

۲۳۸

۲۴۱

□ کتابشناسی

□ واژه‌نامه آلمانی-فارسی

□ واژه‌نامه فارسی-آلمانی

□ نمایه‌ها

پیشگفتار مترجم

موضوع مرکزی این کتاب اندیشه در این باره است که: به کسی که می‌گوید حقیقت در انحصار اوست و این امر او را مکلف به سرکوبِ دگراندیشان می‌کند چه باید پاسخ گوئیم؟ آیا دلایل قوی و معنوی از پس رگهای برآمده گردن برمی‌آیند؟ کتاب ما را با مفهوم استدلال، گونه‌های مختلف آن و دامهایی که در گفتگوهای ظاهراً استدلالی گشوده می‌شوند آشنا می‌کند و جدال تاریخی میان خشک‌اندیشان و روشنگران را از زاویه شگردهای مختلف در برهان‌آوری پی می‌گیرد. کتاب می‌آموزد که نباید به قدرت و کارایی استدلال پربها دهیم.

هوپرت شلاشیرت، نویسنده کتاب، استاد فلسفه در دانشگاه کنستانتس (آلمان فدرال) است. او در سال ۱۹۳۵ در وین (اتریش) متولد شده و در همان شهر تحصیل کرده و فلسفه آموخته است. آموزگاران او ادامه‌دهندگان سنت فلسفی «حلقه وین» بوده‌اند. او بنا بر این سنت، منطق و شاخه‌های مختلف آن را به نحوی عمیق فراگرفته است. کار پژوهشی شلاشیرت افزون بر منطق، بویژه شاخه کاربردی آن، در زمینه‌های زیر است: فلسفه ذهن^۱، فلسفه سیاسی، تاریخ فلسفه در عصر روشنگری و فلسفه کلاسیک چین. او در دانشگاه‌های برلین (TU)، ماربورگ (آلمان)، کنستانتس، گرائس (اتریش)، فودا (شانگهای در چین) و تارتو (استونی) تدریس کرده است. هم‌اکنون که این پیشگفتار نوشته می‌شود، او به عنوان استاد مهمان در استونی به سر می‌برد. از جمله آثار مهم شلاشیرت دو اثر زیر هستند:

Der Begriff des Bewusstseins. Frankfurt/M 1992 (مفهوم آگاهی)

Klassische Chinesische Philosophie 2. Aufl. Frankfurt/ M 1990

(فلسفه کلاسیک چین)

کتابی که در دست دارید، برخلاف دیگر نوشته‌های شلاشرت، برای نودۀ وسیعتری از خوانندگان نوشته شده و تنها دانشجویان و دانش‌آموختگان فلسفه و منطق را مخاطب قرار نمی‌دهد. کتاب دو جنبه دارد: از یک سو درآمدی جذاب بر نظریۀ استدلال در منطق است، ما را با برخی از مفهومیهای کلیدی این نظریه آشنا می‌کند و مثالهای گوناگونی برای رخدادهای مختلف استدلال در پهنۀ همگانی بحث و همپرسی عرضه می‌دارد. جنبۀ دیگر کتاب نقد خشکاندیشی و بنیادگرایی است. کتاب از این نظر با توجه به ماده‌های مثالی تاریخی آن درآمدی است بر روشنگری. روشنگری در اینجا نه به عنوان مفهوم تاریخی مشخص‌کننده عصری معین بلکه به عنوان وظیفه‌ای همواره مبرم و روزآمد معرفی می‌شود. رجوع آن به مثالهایی از روشنگران و عصر مشهور به روشنگری باعث می‌شود که درک ما از نبرد تاریخی‌ای که هنوز به پایان نرسیده، روشنتر و زنده‌تر شود. کتاب ماده‌های مثالی خود درباره خشکاندیشی و بنیادگرایی را از اروپا و سنت کلیسا برگرفته است. کار کتاب اما آسیب‌شناسی فرهنگی در چارچوب مرزهای خاصی نیست. درسهایی که کتاب از مثالها می‌گیرد، از مرزهای فرهنگی اروپایی فراتر می‌روند و عمومی می‌یابند که در هر حوزه‌آیینی مشخصی بیانی مشخص تواند یافت. با وجود این نویسنده بر آن نیست که داریویی عرضه کند که با آن بتوان در هر جا بیماری تعصب و خشکاندیشی را شفا بخشید. شلاشرت آنچه را که در هر پهنۀ فرهنگی حکم واگشتگاه و تکیه‌گاه را دارد خردی می‌داند برخوردار از این سلامت در دوری که شرط همزیستی پساان آدمیان در این است که یکدیگر را آزار و شکنجه ندهند، از آزادی محروم نکنند، نکشند و اگر نیکخواهند، بگذارند هر کس به راهی رود که نیکی را در آن می‌بیند. در هر فرهنگی می‌توان پدیداری از این خرد دید و در هر سنتی آن توشۀ تاریخی‌ای را یافت که بتوان از آن دستمایه‌ای برای تلاش روشنگرانۀ امروز ساخت. روشنگران فرهنگهای مختلف قادرند از یکدیگر بیاموزند. آنچه فرهنگها را به روی یکدیگر می‌گشاید روشنگری است. روشنگری است که به خرد اعتباری جهانی می‌بخشد.

شلاشرت بنا بر مسؤولیت اجتماعی انسان خردورز به نوشتن کتاب حاضر هست گماشته است. او خطر نیروگیری تعصب و خشکاندیشی را دیده و لازم

دانسته است که هشدار دهد، ارج خردورزی و مداراجویی را یادآور شود، آفتهای فکرِ جزمی را گوشزد کند و پاره‌ای از تجربه‌ها و درسهای گذشته را تکرار نماید. او به قصدِ تاریخ‌نویسی به گذشته باز نمی‌گردد. همهٔ آیینهای خشک‌اندیش به شیوهٔ شگفت‌انگیزی به هم مانده‌اند. شکل‌های تحمیل‌گری‌شان و شگردهایشان در سخنوری و برهان‌آوری برای تحمیل عقیده، شباهت عجیبی به یکدیگر دارند. شگردهای امروزین چه‌بسا تکرار شگردهای دیروزانند. پس می‌توان از گذشته آموخت و درنگریست که روشنگرانِ پیشین چگونه بحث با آنان را پیش برده‌اند و در جایی که بحث ممکن نبوده است، از چه شیوه‌هایی برای روشنگری بهره جسته‌اند. شلاچرت هشدار می‌دهد که ایدئولوژیهای تحمیل‌گر در جایی که وضعیت را مساعد نبینند، نقاب نرم‌خویی بر چهره می‌زنند، کژرفتاریهای گذشتهٔ خود را پنهان می‌کنند و اگر پنهان کردن میسر نباشد، آنها را به افراط و تفریط و خطاهای فردی برمی‌گردانند. فریب نباید خورد و تا زمانی که مداراستیزی و کینه‌ورزی به آزادی حتی در گوشهٔ پرت‌افتاده‌ای از پنداشتهای یک آیین پنهان است، باید به نبرد فکری با آن ادامه داد. ساده‌ترین و مؤثرترین شگرد روشنگرانه‌ای که کتاب بر آن تأکید می‌کند آشکار کردنِ نیت‌های پنهانِ بنیادگرایان است. روشنگر وظیفه دارد که بی‌آنکه غلو کند یا تحریفی را روا داند، با صدای بلند اعلام کند که آیینِ خشک‌اندیش چه در سر دارد و پیامدهای عملی آنچه که خشک‌اندیشان در قالب مقوله‌ها و گزاره‌های جزمی بیان می‌کنند و در مقدس جلوه دادنِ آنها می‌کوشند، چیست. خشک‌اندیشان آشکار نمی‌گویند که قصد برپا کردن بساط داغ و درفش دارند و بر آنند که با شکنجه و کشتار چیرگی آیین را تضمین کنند. آشکار کردنِ نیت آنان وظیفهٔ روشنگران است. آنان باید مدام تأکید کنند که مسؤولیت تمام فسادها و ندانم‌کاریها و کژرفتاریهای دورهٔ سلطهٔ خشک‌اندیشی بر دوش سلطه‌گران است و این ادعا که خطاها به کارشکنیها و احیاناً به غفلتِ این یا آن کارگزارِ دستگاه برمی‌گردند و از نفسِ سلطه برنخاسته‌اند، چیزی جز ریاکاری نیست. هشدارها و درس‌آموزیهای کتاب تنها حاصل اندیشه‌ورزی نظری نیستند. کتاب، به متن زندگی توجه دارد و درسهای خود را از تجربه‌های واقعی برگرفته است.

کتاب هر چه پیشتر می‌رود بیانِ مشخص‌تر و ساده‌تری می‌یابد. بنابراین اگر در

جریانِ مطالعهٔ دو فصلِ نخست، که ما را با جنبه‌هایی از نظریهٔ استدلال در منطقِ کاربردی آشنا می‌کنند، به مشکلی از نظر فهمِ برخوردیم، نباید ناامید شویم. می‌توان مطالعه را ادامه داد و پس از پایانِ کار فصل‌های نخست را بازخوانی کرد. مترجم کوشیده است سادگیِ بیان در اصلِ کتاب در برگردانِ فارسی به خوبی حفظ شود. این به معنای رقیق کردنِ سخن و فقدانِ دقت در برگردانِ فن-واژگانِ منطقی و فلسفی نبوده است. در جایی که اصطلاح تازه‌ای وضع شده یا از واژهٔ پیشتر به‌کاررفته اما رایج‌نشده‌ای بهره‌جسته‌ام، اصطلاح را در زیرنویس توضیح داده‌ام. امیدوارم کتاب در این هنگامهٔ برآمدِ تلاشِ روشنگرانه یاری‌رسانِ ذهن‌های بیدار باشد.

پیشگفتار

استدلال کردن یک فعالیت اساسی انسان است: انسان می‌کوشد به کمک زبان هممنوع خود را با دیدگاه و نظری که دارد، همراه کند. گاه در این کار موفق است و چه بسا نه؛ اما در موردهایی که از پیش انتظار ناکامی می‌رود و تجربه تاریخی نشان می‌دهد که چالش استدلالی بی‌ثمر است، در منازعه‌های ایدئولوژیک یا دینی، همواره تلاشهایی صورت می‌گیرند که به نتیجه‌بخشی گفتگوی استدلالی امید می‌بندند، در حالی که جایی برای امیدواری نیست. چگونه می‌توان این تلاش را مفهوم کرد؟ هدف کتاب این است که پس از فراهم کردن کارافزارهای روشی لازم اندکی بر این گوشه تاریک منطقی پرتو افکند.

پژوهشی در زمینه استدلال شاید چیز تازه‌ای برای خواننده نداشته باشد، چون دلیل آوردن کار هرروزه آدمی است. چنین پژوهشی تنها می‌تواند به ما درک روشنتری از ساختارها و ویژگیهای استدلالها دهد، نگاه انتقادی را باریک‌بین کند و نیز — متأسفانه — برخی توهمها را در مورد قدرت استدلال بزداید.

هر انسانی در پندار و کردار خود برخوردار از اصلهای بنیادینی است که از اصلهای پیشین استنتاج‌شدنی نیستند و، از نظر منطقی، «ایدئولوژیک» هستند؛ این پدیده‌ای عادی است و درگیر شدن با آن برآشوبنده نیست. اما اگر یک ایدئولوژی متعصب شود و به جهان ستم کند، قضیه فرق می‌کند. در اینجا پای «پاک‌سازی» دینی، نژادی، ایدئولوژیکی یا قومی پیش می‌آید. در چنین هنگامه‌ای به پادجنبشی روشنگر فراخوانده می‌شود؛ اما این جنبش می‌بایست بسی زودتر پا می‌گرفت. میان یک ایدئولوژی ظاهراً بی‌آزار و کاربستهای رادیکال و نه به هیچ‌رو بی‌آزار آن نمی‌توان مرز روشنی کشید. بنابراین روشنگری آنجایی باید دست به کار شود که آبخور شر است. باید تاوان پردازیم، اگر به باور به وجود ساحران و ساحرگان

احترام بگذاریم و هم‌هنگام امیدوار باشیم که کسی از چنین باوری «استفاده بد» نخواهد کرد یا تفسیری «رادیکال» از آن عرضه نخواهد کرد و به شکارِ «ساحرگان» و «اهریمنان» نخواهد پرداخت.

پژوهشی دربارهٔ صورتهای استدلال در کشاکشهای ایدئولوژیک هم‌هنگام پژوهشی دربارهٔ روشهای روشنگری است. از سر بدبینی نیست که کتاب حاضر در مورد این روشها به نتیجه‌هایی دست می‌یابد که پیشتر توهم‌زدا هستند.

کتاب دارای دو بخش است: بخش یکم به برهان‌آوریهایی می‌پردازد که از پایه‌ای مطمئن یا پایه‌ای که به هر حال اکنون موضوع ناسازگاری نیست می‌آغازند. بخش دوم برهان‌آوریهایی را می‌پژوهد، که بر سر پایهٔ آنها سازگاری وجود ندارد. در درگیری با ایدئولوژیها به این سنخ از استدلالها برمی‌خوریم. مورد آنها را ما بر مبنای ماده‌های مثالی گراف‌گرایی می‌پژوهیم، مثالهایی که تعصب دینی، مدافعان آن و مخالفان آن به دست داده‌اند. این ماده‌های مثالی، که غرب مسیحی زمانی با آنها تماس نزدیکی داشت، اما امروزه دیگر تاب‌انگیز نیستند، دستاویزی هستند برای آنکه مسأله‌های روشی در روشنایی ویژه‌ای از کار درآورده شوند. هرآنچه که در این روند از نظر بیش روشی به دست توان آورد، بر زمینهٔ دیگر درگیریهای ایدئولوژیک گسترش پذیر است. خشک‌اندیشی (فاناتیسم)^۱ مذهبی موضوع پس مناسبی برای تحلیل نظری است، زیرا در این مورد (دست‌کم در ظاهر) موضوع نزاع رستگاری جاودانی بوده و هست. در موردهای دیگر، به عنوان نمونه در مورد خشک‌اندیشی ملت‌باورانه (ناسیونالیستی) متأسفانه قضیه بسیار پیچیده‌تر است: در اینجا موضوع ستیز نه مسأله‌های مابعدالطبیعی، بلکه مسأله‌های زمینی است. بنابراین کتاب حاضر نه در آمدی است بر نقد مذهب نه چنین نقدی را به انجام می‌رساند. مذهب، در اندیشه‌پردازی ما فقط حکم یک مثال را دارد. اینکه هیچ ایدئولوژی، مذهب یا مؤسسه‌ای را نمی‌توان یافت که انسان‌ستیزی و خشک‌اندیشی در انحصار آن باشد، موضوعی است متأسفانه خودهویدا. این بلا هم به جان خداپرستان می‌افتد و هم بی‌خدایان.

ستیزهای فرازمینی را می‌توان آسانتر از ستیزهای زمینی و قدرت‌باز سیاسی با تحلیلی روشنگرانه فروخواباند؛ آنگاه که دو ملت بر سر تکه‌ای خاک می‌ستیزند،

1. Fanatismus

زیرکانه‌ترین تحلیل برهانهای آنها (هرچند هم که این تحلیلها پرارزش باشند) در حل اختلاف نقشی ندارد. یک هدف فرعی این کتاب این است که توهمهای رایج در این زمینه را بزداید.

انتظار کسی که با خواندن این کتاب بخواهد مجموعه‌ای از کاردستورها برای برهان‌آوریهای مطمئناً مؤثر فراگیرد، برآورده نمی‌شود. تحلیل برهانها پیاپی این نکته را روشن می‌سازد که هر شکل برهان با تغییر بایسته^۱ مورد استفاده هم مخالفان و هم موافقان یک بَرِ نهشت^۲ قرار تواند گرفت. برهانی که آموزه^۳ ای را به نظر متقدان آن چنین بی‌اعتبار می‌سازد که آن را موضوع ریشخند نابودکننده قرار می‌دهد، از دید هواداران آن آموزه به گونه‌ای دیگر ارزشگذاری می‌شود: مثلاً به عنوان بدفهمی احمقانه آموزه یا به عنوان توهین و ناسزاگویی. از این موقعیت عادی انسانی نباید نتیجه‌گیریهای هیچ‌انگارانه (نیهیلیستی) کرد؛ باید در برابر آموخت که از برهان با قدرت تمییز و تفکیک استفاده کرد و هیچ‌گاه چندان مطمئن نبود که برهان‌آوری ثمربخش است، حتی در جایی که یقین داریم که حقیقت، انسانیت و مدارا در جانب ما قرار دارند.

این کتاب نه برای متخصصان، بلکه برای دایره وسیعتری از خوانندگان نوشته شده است. از این رو در آن به بحث با نوشته‌های دانشوران معاصر در زمینه موضوع کار نمی‌پردازد و آشنایی با این نوشته‌ها را پیش نمی‌گذارد. این هرآینه به این معنا نیست که نویسنده این نوشته‌ها را در نظر نداشته و سپاسگزار آنها نیست. نویسنده از آنها الهام پذیرفته و این یا آن مثال گویا را از آنها برگرفته است.

نویسنده از دوستان و همکاران خود که دستنوشته کتاب را خوانده و نکته‌های ارزشمندی را به او گوشزد کرده‌اند از صمیم قلب تشکر می‌کند؛ از: پاول هوینینگن-هونه^۴، الیزابت لاینفلنر^۵، مارتین اشتایدر^۶ و پتر اشتمر^۷.

کنستانتس

اکتبر ۱۹۹۶

1. mutatis mutandis

3. Lehre

5. Elisabeth Leinfellner

7. Peter Stemmer

2. These

4. Paul Hoyningen-Huene

6. Martin Schneider

۱

درآمد

پذیره کردن و گرواندن

استدلال تلاش برای اثباتِ درستیِ یک گزاره (که در ادامه آن را «برنهشت» می‌نامیم) است. در اینجا باید دو حالت را از هم جدا ساخت: حالتِ عادی یا استاندارد (استاندارد) و حالتِ بنیادی یا ناستاندارد.

در حالتِ استاندارد، برنهشت به صورتِ بایسته منطقی («نتیجه‌بخشانه»، «به‌ضرورت») از گزاره‌های دیگر، که پایه‌های استدلال را می‌سازند، برگرفته می‌شود. در اینجا اصل را بر این می‌گذارند که گزاره‌های معینی، که همان پایه‌های استدلال هستند، پذیرفته شده‌اند یا پذیرفتنی هستند. این گزاره‌ها پایه‌ای را می‌سازند که در برهان‌آوری موضوع پرسش قرار نمی‌گیرد. آنگاه که برای برنهشتی برهان می‌آوریم، کارمان این است که نشان می‌دهیم آن برنهشت از بایه (شاید با آگاهی زمینه‌ای بی‌اشکال گسترده‌شده) برهان منطقاً حاصل می‌شود، یا اینکه برمی‌نماییم که باید چه شرط‌های دیگری برآورده شوند تا برنهشت از آن پایه استدلال حاصل شود.

اینکه چگونه گزاره‌ای از گزاره‌های دیگر نتیجه می‌شود، موضوعی است که پژوهش آن بر عهده منطقی است. هر استدلالِ مشخصی باید از قاعده‌های منطقی پیروی کند. در زندگی روزمره چه‌بسا تنها نتیجه‌گیری احتمالی^۱ ممکن است، زیرا برنهشت تنها به احتمال معینی اثبات‌شدنی است. در چنین موردی استدلال باید با قاعده‌های منطقی احتمال^۲ سازگار باشد. در اینجا هیچ‌گاه مسأله‌های ویژه منطقی رخ نمی‌نمایند؛ برهان‌آوریها بیشتر به اعتبارِ محتوای خود مورد توجه قرار می‌گیرند تا از نظر

1. Wahrscheinlichkeitsschluß

2. Wahrscheinlichkeitslogik

صوری-منطقی، و از همین‌روست که نظام دادن به آنها مشکل است. این اما به این معنا نیست که دانش منطقی نادرست یا بی‌فایده است و باید منطقی دیگری به جای آن بنشیند؛ و نیز به هیچ‌رو به این معنا نیست که برهان‌آوری تلاشی است که بیرون از پهنه قاعده‌های منطق انجام می‌شود، می‌تواند انجام شود یا این‌که باید خارج از این فلرو صورت گیرد.

استدلالات اغلب به شکل یک برهان جامع عرضه نمی‌شوند. اما اگر پذیرفته شود که پای استدلال مشخصی در میان است یا چنین چیزی منظور بوده است، می‌توان اصل برهان را بازسازی کرد و نشان داد که استدلال با قاعده‌های منطق همخوان است، یعنی برنهیشت در واقع مطابق با قاعده‌های منطق از دلایل نتیجه گرفته می‌شود. برای این منظور معمولاً باید به صورت برهان دلایلهایی را افزود که در استدلال اصلی عرضه نشده‌اند یا به صورت تلویحی فرض قرار داده شده‌اند. پیش می‌آید که تنها از راه بازسازی به وجود دلیلی که اشکال ویژه‌ای دارد، پی ببریم.

حالت ناستانده یا بنیادی حالتی است که استدلال از پایه کافی برخوردار نیست، و این در جایی است که موضوع استدلال خود از گزاره‌های پایه‌ای استدلال است و از جمله پای داوریه‌ای بنیادی ارزشی، گزاره‌های ایمانی و اصلها در میان است. کسی که می‌خواهد چنین گزاره‌های بنیادی‌ای را تبلیغ کند، در اصل نمی‌تواند به گزاره‌های دیگر متوسل شود. طبعاً همواره نخست تلاش می‌شود که برای اصلها یا در برابر آنها استدلالهایی یافته شوند، اما از آنجایی که کار به توسل به اصلهای دیگری می‌کشد، بحث به زودی به پایان خود می‌رسد. در اینجا اصل در برابر اصل می‌نشیند. این حالت آنگاه رخ می‌نماید که ایدئولوژیها، دینها و جهان‌بینیها با هم درگیر شوند. نکته توجه‌برانگیز در این درگیریها این است که با وجود اینکه منطق به بهبودگی این بحث ظاهراً استدلالی حکم می‌کند، باز هم در موردهایی می‌کوشند با استدلال پیش روند. می‌شود گفت که در حالت عادی هدف پذیره کردن^۱ است، اما در حالت بنیادی — پس از اینکه آشکار شد که پذیره کردن کارگر نیست — هدف گرواندن^۲ (به معنای زیر تأثیر قرار دادن و تحمیل کردن) است. کتاب حاضر دوگانگی پذیره کردن و گرواندن را

1. überzeugen

2. überreden

پی می‌گیرد، اما باید توجه داشت که در عمل این دویارگی همواره آشکار نیست. آگاهی بر آن اما به عنوان الگوی ساده‌ای برای تحلیل استدلال مفید است. هنگامی که مثلاً می‌کشیم این برنشت را مستدل کنیم که نباید مواد افیونی مصرف کرد، محتملاً این دلیل را می‌آوریم که این مواد به سلامتی آسیب می‌رسانند و بسی از طول عمر می‌کاهند. این گزاره و این فرض که هیچ‌کس نمی‌خواهد به سلامتی خود آسیب زند و از عمر خود بکاهد، پایه استدلال را می‌سازد. از این پایه برنشت مورد نظر نتیجه گرفته می‌شود. در اینجا ما با حالت عادی استدلال سر و کار داریم. اما با این دلیل که افیون به سلامتی آسیب می‌زند و از طول عمر می‌کاهد نمی‌توان یک معتاد را از مصرف افیون بازداشت. او خود بر این موضوع آگاه است، اما بر مصرف افیون ارزش بیشتری می‌نهد تا سلامتی و طول عمر. نظام ارزشی و اصلهای بنیادی او چیزهایی دیگرند. پس چگونه می‌توان به احتجاج با او پرداخت؟ این پرسش، پرسش از پی‌امکانها، روشها و مرزهای استدلال روآورنده به بنیادهاست.

ساختبندی عمومی استدلالهای قطعی

معمولاً عبارتهای استدلال کردن، مستدل کردن، اثبات کردن و برهان آوردن به یک معنا استفاده می‌شوند. هر استدلال مشخصی برهانی است که برای اثبات برنشتی آورده می‌شود یا به عنوان چنین برهانی بازسازی‌شدنی است. اما در حالت عادی به ساختار صوری منطقی برهان توجه ویژه‌ای نمی‌شود، زیرا در زندگی روزمره کمتر کسی از شکل‌های دقیق منطقی بهره می‌جوید. موقعیت مبنایی ساده است: پای ادعا، فراخوان، نظر، هنجار، اتهام و خلاصه برنشتی در میان است و پرسیده می‌شود: چرا؟ پاسخی را که به این «چرا» داده می‌شود، استدلال می‌نامند. گاه آن را می‌پذیرند و گاه پس می‌زنند. هر استدلالی روکرده به چیزی است، هدفی دارد، وگرنه (چونان پیام سال نورثیس دولت) استدلال به شمار نمی‌آید. استدلال (در مفهوم مشخص آن) پی‌آیند گزاره‌هایی است که به کمک آنها برنشتی به صورت منطقی مشخصی اثبات می‌شود. گزاره‌هایی را که کار را با آنها می‌آغازیم، دلیل‌های استدلال (مقدمه‌ها) می‌نامند. یک گزاره منفرد را نمی‌توان در مفهومی معنامند دلیل دانست. دلیل‌ها عزیتمگاه استدلال هستند، اگر چنین عزیتمگاهی وجود نداشته باشد، (برحسب قاعده) نمی‌توان استدلال کرد.

بنابراین ساختبندی استدلال چنین است: از دلیلهای «الف»، «ب»، «ج»... «الف» بر نهشت «ب» نتیجه می شود.

استدلالات چپس (اما نه همواره) به شکل گفتگویند یا می توانند به صورت گفتگو بازسازی شوند. کسی بر نهشتی را پیش می گذارد، و حریف از او می خواند که دلیلی برای آن عرضه کند. استدلال کارساز می شود، اگر آن که شک دارد، قانع نود. اینکه شک او به راستی بر طرف می شود، به عبارت دیگر مسئله کارسازي روئناختي استدلال، موضوعی است که ما در اینجا به آن نمی پردازیم. مسلماً استدلالان درستی وجود دارند که در عمل ناکارسازند؛ و در برابر استدلالهای نادرستی وجود دارند که شنوندگان را متقاعد می کنند.

پرسش بنیادی آموزه استدلال چنین است: استدلال درست نتیجه بخش^۱ و به دلیل درست نتیجه بخشی خود (دست کم به صورت بالقوه) پذیر آمد، کدامین است؟ پاسخ این پرسش ساده است، اما هم هنگام بسیار کلی است: استدلالی درست نتیجه بخش است که صدق بر نهشت را تضمین کند. این در حالتی است که همه دلیلهای درست باشند و بر نهشت به صورتی منطقی از دلیلهای نتیجه شود. با واگون کردن این جمله به ساختبندی عمومی ای برای واپس زدن استدلالها می رسمیم: استدلالی ناشایست است که صدق بر نهشت را تضمین نکند. این در حالتی است که دست کم یکی از دلیلهای نادرست باشد یا بر نهشت به صورتی منطقی از دلیلهای استنتاج نشود.

موردی که بر نهشت منطقاً از دلیلهای نتیجه نمی شود، در درسنامه های منطقی به عنوان نوعی پیوست بررسی می شود که بر آن مغالطه نام می نهند. مغالطه ها اهمیت عملی ندارند، و ما آنها را در این کتاب بررسی نمی کنیم.^۲ انتقاد بهره آور بر استدلالها همواره انتقاد محتوایی است. در عمل بنا را بر این می گذارند که استدلال موضوع بحث منطقاً درست است، یعنی اگر دلیلهای درست باشند، بر نهشت به راستی از دلیلهای نتیجه می شود. منتقد اما باید بررسی کند که از چه دلیلهایی استفاده می شود و آیا آنها درست و به سخنی دیگر پذیرفتنی هستند یا نه.

1. schlüssig

۲. برای دستیابی به فهرستی مفصل از استدلالهای سفسطه آمیز بنگرید به:

Fearnside and Holther (1959).

منطق، سخنوری و استدلال

آموزه دیگری نیز وجود دارد که به هنر پذیره کردن و گرواندن می‌پردازد: آموزه سخنوری (یا فن خطابه). سخنوری از دیرباز شهرت چندان خوبی ندارد. در قرن پنجم پیش از میلاد گویا پروتاگوراس سوفسطایی می‌آموزانده است که «دربارۀ هر چیزی می‌توان از دوسو به یکسان حق به جانب بحث کرد»^۱ و به شاگردانش نشان می‌داده است که «چگونه می‌توان سوئے سست را به سوئے نیرومند تبدیل کرد». بی‌شک می‌شود برای هر برنهشتی سخنی راند، و نیز برای نقیض آن. و اغلب این برداشت وجود دارد که هرکس سخنِ غراتر و ماهرانه‌تری براند، شنوندگان را بیشتر جلب می‌کند، حال چه برنهشت‌هایش درست باشند چه نباشند. از این برداشت علیه هنر سخنوری استفاده می‌شود؛ اما نباید فراموش کرد که هر استدلال درستی خود سخنورانه است و از این‌رو نمی‌توان میان آموزه استدلال و فن سخنوری مرز روشنی کشید.

منطق و سخنوری در جریان تاریخ از هم بسی دور شده‌اند. سخنوری به تدریج بیشتر به فن آموزه^۲ فصاحت و بلاغت تبدیل شده، و این بحثی است که در اینجا موضوع کار ما نیست.^۳ منطق، در برابر، نظریه‌ای نظام‌بخش و بسیار عمومی درباره استدلال است که کاملاً از دیدگاه‌های محتوایی آهنجیده شده است. در تحلیل منطقی تنها صورت‌گزاره‌ها اهمیت دارد، یعنی ساختاری که از آرایش واژه‌هایی چون همه، هیچ، بعضی، نه، یا، و، اگر... پس حاصل می‌شود. اما ما در تحلیلی که از استدلالها در زیر عرضه می‌کنیم، پایه را بر توجه کامل به محتوا نهاده‌ایم. دو استدلال می‌توانند دارای ساختار منطقی کاملاً یکسانی باشند، اما معنا یا بُرد کاملاً متفاوتی داشته باشند. اما بدیهی است که هر استدلالی باید به لحاظ منطقی بی‌اشکال باشد.

۱. پروتاگوراس، قطعه‌های ۲، ۵ و ۶. به نقل از: Capelle, *Vorsokratiker*.

2. Kunstlehre

۳. پرلمان (Perelman 1980) در برابر، سخنوری و استدلال را تقریباً یکی می‌کند. به نظر او هدف استدلال نه این است که از دلایل برنهشتی ثابت شود، بلکه این است که «موافقت شنوندگان با برنهشتها حاصل شود» (I. c. S. 18). به نظر او فرقی میان پذیره کردن و گرواندن در این است که سخن ما روکرده به شنوندگانی کلی باشد یا شنوندگانی مشخص. او نظریه خود را «سخنوری نو» (Neue Rhetorik) می‌نامد. اما از آنجایی که نیکوست که میان درستی استدلال از یکسو و تأثیر و بُرایی آن از سوی دیگر فرقی گذاشته شود، ما همچنان میان استدلال و سخنوری فرقی می‌گذاریم.

قیاس خطابی

قیاس خطابی^۱ استدلالی است که در زندگی روزمره از آن مدام استفاده می‌شود. با توجه به آن می‌توان شیوه نگرش منطقی و سخنورانه را از یکدیگر تمیز داد. قیاس خطابی معنایی دوگانه دارد:

(۱) تقریباً در همه استدلالهای روزمره تمام پیشگزاردهایی که در اصل برای استدلال لازم هستند با صراحت ذکر نمی‌شوند، زیرا گمان می‌رود که بسیار بهمه مقدمه‌ها لازم نیست، خسته‌کننده است، بی‌زاری‌آور است و حوصله را سر می‌برد. وقتی سخنرانی رو به جمع معینی، که مثلاً از وکیلان، پزشکان یا سیاستمداران تشکیل شده است، سخن می‌گوید، می‌تواند فرض را بر این بگذارد که شنوندگان او برخودار از دانسته‌ها و داوریهای مشخصی هستند و لزومی ندارد که او هر نکته‌ای را با صراحت بیان کند. استدلال «سقراط میراست، چون انسان است» درست است، اما ناکامل است. این قیاس از نوع قیاس خطابی است، که به دلیل مُضْمَر ماندن پیشگزاردهای از آن قیاس ضمیر نیز نامیده می‌شود. با تصریح پیشگزارده دژدل^۲ گفته شده اما بر زبان نیامده «همه انسانها میرا هستند» می‌توان از قیاس بالا به صورت استانده یک قیاس منطقی صحیح رسید: «همه انسانها میرا هستند، سقراط انسان است، پس سقراط میراست.» بنابراین می‌توان در صورت لزوم استدلال ناکامل و مضمر خطابی را با صراحت دادن به پیشگزاردهای تصریح نشده آن کامل کرد. توجه به این نکته نشان می‌دهد که فرقی میان یک استدلال منطقی درست و یک استدلال سخنورانه فرقی است صرفاً ظاهری و فنی.

آنچه گفته شد بیان معنای نخست «قیاس خطابی» بود. مثال زیر اهمیت توجه به این قیاس را در تحلیل استدلالها روشن می‌کند: آقای پرویزی می‌گوید: «به نظر من فلانی باید دوباره رئیس حکومت شود، اوضاع وخیم است و او کسی است که ده سال حکومت کرده است.» خانم تبریزی در مقابل می‌گوید: «به نظر من فلانی نباید رئیس حکومت شود، اوضاع وخیم است و او کسی است که ده سال حکومت کرده است.» این هر دو استدلال خطابی در صورت ظاهر یکسان هستند، اما به برنهشهای متضادی

1. Enthymem

2. en thymo

راه می‌برند. علت روشن است: هر دو دلیلی دارند که تصریح نشده است و این دلیلهای پیشگذاشته تصریح‌نشده در مقابل هم‌اند. برای تحلیل باید دلیل مضمّن را مَصْرَح کرد؛ و ای‌بسا اختلاف در دلیلهای تصریح‌نشده است. آقای پرویزی از جمله «وقتی اوضاع وخیم است نباید یک رئیس حکومت باسابقه را عوض کرد» عزیمت می‌کند. خانم تبریزی عکس این نظر را دارد.

۲) در پهنه پندار و کردار آدمی به هیچ چیزی نمی‌توان اطمینان قطعی داشت؛ هر چیزی می‌تواند به گونه‌ای دیگر پیش رود. اغلب تنها می‌توان با احتمال از چیزی سخن گفت، تنها می‌توان گزارش کرد یا استدلال کرد که ممکن است و احتمال می‌رود چنین یا چنان باشد. این معنای دوم قیاس خطابی است.^۱ مثال زیر را در نظر می‌گیریم: «به فلان سیاستمدار نباید اعتماد کرد، زیرا او اکنون در کوران مبارزه انتخاباتی است.» چنین استدلالی را نمی‌توان با قطعیت رد کرد، اما هم‌هنگام به آن یقین نیز نمی‌توان داشت، زیرا ممکن است سیاستمدارانی وجود داشته باشند که بشود وعده‌های انتخاباتی‌شان را باور کرد. نتیجه واگشایی این قیاس خطابی می‌تواند چنین باشد: «سیاستمداران در کوران مبارزه انتخاباتی بسیار دروغ می‌گویند؛ فلانی سیاستمدار است؛ پس احتمال می‌رود که دروغ بگوید.» این یک نتیجه‌گیری مبتنی بر احتمال است، به عنوان استنتاج منطقاً درست و باورکردنی است، اما درستی برنهشت را تنها به عنوان احتمال تضمین می‌کند، زیرا پیشگذاشته‌های آن مبتنی بر احتمال‌اند.

ساختبندیهای عمومی استدلال

پیشتر ساختبندی عمومی استدلال درست را چنین عرضه کردیم: از دلیلهای «الف»^۱، «الف»^۲، ... «الف»^ن برنهشت «ب» نتیجه می‌شود. این ساختبندی را می‌توان، از جمله بر پایه پیشنهاد تولمین^۲، بیشتر بازگشود و بر دو نوع بخش کرد: نوعی ویژه که به موردی خاص مربوط می‌شود («داده‌ها») و نوع مربوط به گزاره‌های عمومی، قانونمندیا و گزاره‌های بنیادی («اصلها»). این دوگانگی همواره کاملاً بی‌ابهام نیست،

۱. بنگرید به: ارسطو، سخنوری (فن خطابه)، فصل ۲.

۲. Toulmin (1964), III، بخش ۱.

اما در مورد های بسیاری به تحلیل یاری می‌رساند. گونه دیگری از پالایش این ساختبندی از بررسی این نکته به دست می‌آید که برنهیست با چه حد از اطمینان از دلایله نتیجه می‌شود. برنهیست گاه به ضرورت و گاه به احتمال از دلایله بر می‌آید. در استدلالها اما همواره به صورت پوشیده یا آشکار استثنایهائی منظور می‌شوند. این به آن معناست که برنهیست از دلایله حاصل شدنی است، مگر اینکه حالتیهائی استثنایه پیش آیند. شرطهای محدودکننده را اما می‌توان هم به عنوان داده و هم به عنوان اصل تقریر کرد، و پیش می‌آید که راهگشایتر آن باشد که تصریح شوند، تا بتوان مورد های بسیار ویژه را، که معمولاً مطرح نمی‌شوند، به طور خاص در نظر گرفت. در این مورد می‌توان این مثال را زد: «از این واقعیت که زنی باردار است، باید بر پایه قانونمندیهای زیست‌شناختی به این نتیجه رسید که او چندی پیش رابطه جنسی داشته است، مگر اینکه مصنوعاً باردار شده باشد یا، موردی که بسیار نادر است، متأثر از روح القدس باشد.»

توجه به این نکته‌ها ما را به ساختبندی تولمینی عمومی زیر می‌رساند: از داده‌های «د» ... «دن» و اصلهای «الف» ... «الفن» تا جایی که استثنای «ث» برقرار نباشد، با درجه اطمینان «ط» برنهیست «ب» نتیجه می‌شود.

ارزش اصلی ساختبندی‌ای چون ساختبندی تولمین در این است که می‌تواند راهنمای بازسازی دقیق و کامل یک استدلال باشد. در زندگی روزمره کم پیش می‌آید که یک استدلال به شکل کامل تقریر شود؛ معمولاً فقط طرحی از آن عرضه می‌شود. به عنوان نمونه اصلهایی که همگان بر آنها شناخت دارند یا موضوع اختلاف نیستند، ذکر نمی‌شوند. اما برای بررسی انتقادی یک استدلال باید آن را نه در شکل خطایی‌اش، بلکه در شکل کامل منطقی‌اش پیش گذاشت.

ساختبندی تولمین شباهت بسیاری با ساختبندی‌ای دارد که دیرزمانی پیشتر هیل و اینهایم^۱ برای دقت بخشی به مفهوم توضیح علمی عرضه کرده بودند. بر پایه ساختبندی هیل-اینهایم: واقعیت «و» آنگاه توضیح داده می‌شود که «و» از گزاره‌های عمومی (قانونهای طبیعی) و گزاره‌های ویژه (شرطهای آغازین و جانبی) «د» ...

1. Hempel und Oppenheim (1948); cf. Stegmüller (1969).

«دن» منطقاً استنتاج شود، به سخن دیگر: از «الف»... «الف» و «د»... «د»... «دن» «ب» نتیجه می‌شود.

به عنوان نمونه از قانونهای جاذبه همراه داده‌هایی دربارهٔ سیب معینی بر شاخه‌ای معین نتیجه می‌شود که اگر دُمگل آن قطع شود، آن سیب در زمان معینی بر زمین می‌افتد. شباهت ساختبندی توضیح علمی با ساختبندی تولمین اتفاقی نیست: توضیح دادن، استدلال کردن و اثبات کردن همه از نظر منطقی مفهومیهای یکسانی هستند.

استدلال-آموزه‌های ویژه. جاور-آموزه

هر چه یک استدلال-آموزه^۱ عمومی‌تر باشد، به ناچار هیچ‌نگوتر است. ساختبندی تولمین و دیگر ساختبندیهای بدانسان عمومی، همان اندازه که کلی‌اند، کم‌مایه نیز هستند. چشم‌انداز نظریه‌ای که در عمل بخواهد مفید افتد، آنگاه روشنتر می‌شود که پرسشی که درافکنده می‌شود، محتوای مشخص‌تری داشته باشد، مثلاً این‌گونه که: وکیلان، واعظان، روانشناسان و مبلغان و این یا آن گروه چگونه استدلال می‌کنند؟

محدود کردن پرسش ممکن است به استدلال-آموزه‌ای مشخص‌تر، به زندگی نزدیکتر و در عمل کاراتر ره برد. در حوزه‌های ویژه معینی شاید رخساره‌های استدلال^۲ آنچنان مشخص باشند، که بتوان در آنها نظریه‌ای کارا و بارآور عرضه کرد، که طبیعی است «یکجاروا» و نه «همه‌جاروا» هستند. بر این پایه می‌توان در حوزه ویژه مورد نظر فهرست کاملی از همهٔ رخساره‌های استدلالی موجود عرضه کرد.

نمونهٔ جافتاده در این مورد آیین دادرسی است. برنشت در اینجا روشن است: دادگاه باید گناهکاری یا بی‌گناهی متهم را ثابت کند؛ اصلهای روند کار نیز تشبیه شده‌اند و تا حد زیادی از پیش معلوم می‌کنند که چه برهانهای روا هستند. این اصلها از نوع حقوقی‌اند: کسی را نباید به جرمی مجازات کرد که مرتکب آن نشده باشد یا آن‌سان که او را متهم می‌کنند مرتکب آن نباشد، یا مرتکب آن باشد اما نه به عمد، یا از سر بی‌اطلاعی و نادانی یا با انگیزه‌هایی شریف از جمله بنابر مصلحت عمومی

۱. آموزه‌ای دربارهٔ استدلال Argumentationslehre

۲. Argumentationsfiguren

مرتکب آن شده باشد و نیز اینکه دادگاه شایسته داوری در آن مورد نباشد. از این اصلها برهانه‌های دفاعی ممکن نتیجه می‌شوند، و از این رو می‌توان در حوزه دادرسی نظریه کارایی درباره برهان‌آوری عرضه کرد. این نظریه در چارچوب آیین سخوری باستان (به ویژه با تلاش هرماگوراس^۱، در سده دوم پیش از میلاد) پروانده شده است. بهره کار آموزه چهار جاوَر^۲ بوده است. منظور از آن نکته‌های اصلی چالش‌اند، نکته‌هایی که دفاع در دادگاه در اصل بر آنها متمرکز می‌شود. این چهار جاوَر از این قرارند:

۱. جاوَر گمانه^۳. پرسش از پی این جاوَر گمان ورزی درباره گناهکار است. آیا متهم در اصل مرتکب جرم موضوع دادرسی شده است؟ بهترین استدلال متهم همواره این است که نشان دهد او مرتکب جرمی نیست که بر گردنش انداخته‌اند.
۲. جاوَر مرزگذارنده^۴. متهم کاری کرده است، اما کار او در مرز مفهوم جرمی که بر او بسته‌اند، نمی‌گنجد. او به عنوان مثال کیف زنی را در مکانی مقدس (مثلاً مسجد) زده است، اما جرم او در چارچوب مفهوم مسجد زنی نمی‌گنجد، چون چیزی از خود مسجد نذر دیده است. یا کسی باعث قتل شده است، اما با اراده و آگاهی آدم‌کشی نکرده و از این رو اتهام قتل را پس می‌زند.
۳. جاوَر ارزشگذاری^۵. جرم پذیرفته می‌شود، اما بحث به «ارزش» آن می‌کشد. پیش می‌آید که دفاعی که به این موضوع بکشد، دفاعی شرافتمندانه باشد. در اینجا امکانه‌های مختلفی برقرارند، از جمله اینکه گفته شود: قربانی یا شاکی خود متهم را برانگیزانده است، جرم عمدی نبوده است، از سر ناچاری بوده است، دولت در خطر بوده است، پاسداری از شرف و اخلاق انگیزه کار بوده است (نمونه مشهور: آری، من مادرم را کشتم، چون او پدرم را کشته بود). قاتلانی که انگیزه سیاسی و مذهبی دارند با توسل به ارجح ویژه عمل خود، کارشان را مؤجبه جلوه می‌دهند.

1. Hermagoras

۲. Status (به یونانی stasis)، شأن، مقام، حال، وضعیت، جایگاه. «جاوَر بر وزن باور، به معنی حال باشد چنانکه اگر گویند "چه جاوَر داری؟" مراد آن باشد که "چه حال داری؟"» (برهان قاطع). م.

3. status conjecturalis

4. status definitivus

5. status qualitatit

۴. **جاور واگذاری**^۱. از این زاویه پرسیده می‌شود که آیا نباید شکایت را وا گذاشت، بی‌آنکه در محتوای آن بحث شود، و این زمانی است که دادگاه شایستگی رسیدگی به آن را ندارد. واگذاری دادرسی به دادگاهی دیگر آنگاه سودمند است که انتظار رود که آن دادگاه دیگر، که شایستگی دادرسی را دارد، داورای کند که از داورای دادگاهی که اینک موضوع را برمی‌رسد، پذیرفتنی‌تر باشد.

ایده جاور-آموزه^۲ بر پایه این اطمینان است که همه امکانات استدلال در نظر گرفته شده‌اند و دفاع کارساز است اگر مدافع در یکی از آنها برنده باشد. ساختن چار جاور را می‌توان چونان راهنمای دادرسی نیز تفسیر کرد، زیرا نشان می‌دهد که دادرسی باید در هنگام داورای به چه چیزی توجه داشته باشد.^۳ سگالشهای بنیادساز این ساختن از نوع محتوایی هستند؛ شاید در برابر از دست تحلیلهای ناپ منطقی کاری برنیاید.

روشن است که جاور-آموزه ساختن داورای همه‌چاروا برای برهان‌آوری نیست و در پهنه‌های بی‌شماری کارایی ندارد. اما آن‌سان که می‌نماید نیز اختصاصی و محدود نیست و می‌توان آن‌را در هر آنجایی که پای دفاع در برابر شکایتی در میان است، به کار بست. با بهره‌گیری از آن امکان خوبی برای تحلیل «راه‌حل»های مختلف مسئله دادباوری^۴ به دست داده می‌شود. این مسئله پرسش از پیوند میان وجود خدایی علیم، قادر و دادگر و بدیها و رنجهای بی‌شمار موجود در جهان آفریده این خداست. پس طرح این مسئله به معنای شکایت از خدا به خاطر وجود شر در جهان است. این موضوع برای دینهای متکاملی چون مسیحیت بسیار مبرم است، تقریر آن اما در دوره پیش از مسیح صورت گرفته است. اپیکور (۳۴۱ تا ۲۷۰ پیش از میلاد) گفته است:

1. status translationis

2. Status-Lehre جاورها

۳. به موازات «چار جاور» چهار مقوله نیز برای تفسیر قانون پروراند شده است:

(۱) آیا باید متن قانون را کلمه به کلمه خواند یا بر اساس «روح» آن؟

(۲) آیا قانونهای (محتملاً متناقضی) وجود دارند، که در موضوع داورای کاربستی باشند؟

(۳) آیا متن قانون روشن و یک‌معناست؟

(۴) آیا یک شکاف قانونی وجود دارد یعنی آیا این مورد خاص در قانون پیش‌بینی نشده است

و اگر چنین است آیا باید این شکاف را به شکل قیاسی (per analogiam) پر کرد؟

(توازی‌ای که با آموزه جاورها برقرار است، توازی‌ای مصنوعی است.) بنگرید

به Fuhrmann (1990).

4. Theodizee

خدا یا می‌خواهد بدیهایی را بزدايد، اما نمی‌تواند (پس قادر نیست، پس خدا نیست)

یا می‌تواند، اما نمی‌خواهد (پس بدخواه است، و در نتیجه خدا نیست)
و سرانجام اینکه هم می‌خواهد و هم می‌تواند (که فقط از خدا چنین انتظاری می‌رود)

پس مسأله این است که وجود بدی در جهان از چه روست؟^۱

هدف اپیکور از درافکندن چنین پرسشی پرسشمند کردن مفهوم خدا بوده است. در خداشناسی مسیحی تلاش شده است که شکایت علیه خدا به نوعی پس زده شود. امکانات مختلف برهان‌آوری در این مورد را می‌توان بر پایه‌ی جاور-آموزه دسته‌بندی کرد. از این دسته‌بندی نتیجه می‌شود که از همه‌ی امکاناتی پاسخ به مسأله استفاده کرده‌اند و دیگر نباید منتظر پاسخ تازه‌ای بود. و این خود نکته مهمی است. بر پایه‌ی آموزه‌ی جاورها برهانهای زیر به قصد وازدن شکایت به خاطر وجود بدی در جهان ممکن هستند:

۱. **جاور گمانه:** آیا به راستی خدا باعث وجود بدی در جهان شده است، و آیا نباید همچون مانویان سرچشمه بدی در جهان را قدرت دیگری دانست، قدرتی ظلمانی؟ (این اعتقاد اما به معنای انکار قدرت نامحدود خداست).
۲. **جاور مرزگذارنده:** مسلماً در جهان بسیاری چیزها وجود دارند که خوشایند ما نیستند؛ اما آیا به راستی در اینجا پای بدیهایی در میان است که باید به خدا منتسب شوند؟ آنها می‌توانند از جمله کیفر گناهان ما باشند. (این اما در تضاد با اعتقاد به وجود خدایی دادگر و دادار است. مجموعه بدیهای موجود در جهان بسی بیشتر از آن است که برای کیفر گناهان ما لازم است؛ و اگر پای مجازات در میان است پس چرا بر خردسالان نیز که معصوم هستند، این سان رنج و درد روا داشته می‌شود. نکته دیگر این است که خدایی رحیم و قادر می‌توانست انسانها را به شیوه‌ای نرم‌تر به راه راست هدایت کند. و سرانجام گفتنی است که اگر بدیها را به عنوان کیفر تفسیر کنیم، آیا راه را برای برقراری تناقض میان مفهوم خدایی علیم

1. Epikur, S. 136.

و گرایش انسان به گناهکاری باز نمی‌کنیم: اگر خدا بتواند پیش‌بینی کند که انسان آفریده او گناه می‌کند، پس عادلانه نیست که او را به این خاطر کیفر دهد.)

۳. **جاور ارزشگذاری:** آیا ممکن نیست این‌گونه باشد که آن به اصطلاح بدیهه از جمله به سبب برقراری هماهنگی در کلی‌گیتی ناگزیر باشند؟ جهان شاید این‌سان کامل نبود، اگر در آن هیچ شری وجود نداشت. (اما تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است بنماید که تا چه حد رنج و بدی برای جمیل بودن جهان لازم است. جهان آفرینش با قطع پای یک انسان چه تکاملی می‌یابد؟ این ادعا که همه بدبختیها در جهان به خاطر کمال آن است، بسیار سخره‌ورزانه است و در تناقض با اندیشه قدرت و رحمت خدایی است.)

۴. **جاور واگذاری:** آیا در اصل شایسته است که بشر درباره کار خدا داوری کند؟ برهان ادراک‌ناپذیری^۱ که از زمان ایوب تاکنون بسی محبوب الهیون است، می‌گوید که ما را آن توانایی نیست که فکر خدا و صفتهای او را ادراک کنیم. شایسته نیست که ما با فهم محدود خود درباره خدا داوری کنیم. (توسل به ناتوانی خرد انسانی اما نه تنها اعلام پایان هرگونه بحث خردورزانه درباره مسأله دادباوری، بلکه اعلام پایان هرگونه خداشناسی نیز هست.)

1. Unfaßbarkeitsargument

بُن پارهای استدلال

همه استدلالها معمولاً از یک یا چند گزاره عمومی بهره می‌جویند که ما آنها را بیشتر «اصل» نامیدیم. به عنوان نمونه گزاره «حقیقت گرانسنگ‌تر از انسانیت است» اصل هر استدلال خشک‌اندیشانه است. اینکه یک استدلال بر چه اصلی استوار است و آیا بر بیش از یک اصل استوار شده است (و در موردهایی پوچ، هیچ پایهای ندارد)، نه پرسش از نگرگاه منطقی، بلکه پرسش از پی‌محتواست، به سخن دیگر برخاسته از این است که ما پیجوی محتوا شده‌ایم. از آنجایی که اصلها پیوسته تکرار می‌شوند، می‌شود به گونه‌ای فهرستی از رخساره‌های استدلالی فراهم کرد. چنین فهرستی دربرگیرنده اصلهای استدلالی‌ای است که مدام رخ می‌نمایند و یا توجه ویژه‌برداری‌کننده را برمی‌انگیزانند. اما این فهرست به هر حال ناپسته می‌ماند. آنچه در همه موارد موضوع توجه ماست، راستی یا ناراستی این اصلهاست.

برخی از این اصلها به کار دفاع از برنهستی می‌آیند، برخی دیگر به کار ستیختن با آن. بر این پایه اما نمی‌توان به بخش‌بندی روشنی دست یافت، زیرا هستند اصلهایی که هم به سود یک برنهشت و هم به زیان آن به کار گرفته شوند.

ما در زیرگزینه‌ای از اصلهای پیوسته رخ‌نماینده در استدلالها را عرضه می‌کنیم. آنچه برمی‌شمریم، کاملاً روشن و مجزا از هم نیستند، زیرا یک استدلال مشخص را گاه می‌توان به شکلهای مختلفی بازسازی کرد و این‌گونه نیست که همه شکلهای آن استوار بر اصلی معین باشند. فهرست کوچک ما پیش از هر چیز دست‌چینی از نمونه‌هاست تا نگاه بر نقطه‌های قوت و ضعف استدلالها تیزتر شود.

فهرست ما تنها استدلالهای درست را دربر می‌گیرد، یعنی استدلالهایی که صدق یا

احتمال صدق بر نهشت را تضمین می‌کنند، به شرطی که دلایلها، یعنی مقدمه‌های برهان، صادق یا محتمل باشند. ما اما چند گونه استدلال را بر خواهیم شمرد، که معمولاً نادرست قلمداد می‌شوند. گنجاندن آنها در فهرست به این دلیل است که حاصل بازسازی آنها استدلالهایی است که درست می‌نمایند، اما اصلهای بنیادساز آنها چالش‌پذیرند. این نکته را بر پایه منابعهای استدلالی خود توضیح خواهیم داد.

در زندگی عملی پس زدن استدلالها نقش مهمی ایفا می‌کند. استدلالی پس‌زدنی است که درخور آن نباشد که درستی بر نهشت را اثبات کند. اگر پای خطایی منطقی در میان نباشد، سمت حمله باید انکار درستی دست‌کم یکی از مقدمه‌های استدلال باشد. منتقد باید به این خاطر صدق اصل یا اصلهای استدلال را انکار کند یا منکر آن شود که آن اصل یا اصلها در مورد مشخص پیش رو کاربست دارند.

اصل عمومیت‌بخشی و دلیل استثنا

در استدلالهای اخلاقی بسیار پیش می‌آید که از اصل عمومیت‌بخشی^۱ بهره برند، آن هم عمدتاً ویرانگرانه، تا بر نهشتی را رد کنند. نمونه‌وار بر نهشت زیر را در نظر می‌گیریم: «بر من رواست تا جایی که بخواهم، به شرطی که گیر نیفتم، دزدی کنم و دروغ گویم.» برای اینکه نشان دهیم این ایستار^۲ پذیرفتنی نیست، می‌نمایانیم که جامعه چه ناخوشایند می‌شود، اگر همه این‌گونه خودپسندانه رفتار کنند: «چه بر سر ما می‌آید، اگر همه چنین کنیم!» کسی که چنین استدلال می‌کند، به عنوان اصل عمومی روایتی از «قاعده طلایی» را، که بر همگان آشناست، استفاده می‌کند: «رفتارها و کردارهایی که اگر همه آنها را پیش گیرند ناپسندیده خواهد بود، از نظر اخلاقی بد هستند و بایستی روا داشته نشوند.»

بی‌شک استدلال عمومیت‌بخش در بسیاری جاها کارگشاست. اما خوددهودایی آن مطلق نیست و به دلایل مختلف ردشدنی است. مثلاً می‌توان کاربست اصل را محدود کرد: مسلم است که بیشتر انسانها چون من رفتار نخواهند کرد، بنابراین دلیلی ندارد که من بر سر خود زخم که چه پیش خواهد آمد اگر همه آن کنند که من می‌کنم.

1. Verallgemeinerungsprinzip

2. Einstellung (نگره، دید، موضع)

دزد می‌پذیرد که زندگی ناخوشایند خواهد شد اگر همه دزدی کنند، اما این را نیز خواهد گفت که همگان دزدی پیشه نخواهند کرد؛ و خواهد افزود که ما باید بر اساس واقعیت جهت زندگی خود را تعیین کنیم نه ساخته‌ها و بافته‌های فرضی.

اصل عمومیت اغلب با قید استثنا فرو رفته می‌شود. در این حال عمومیت، با تأکید بر اینکه شخصی یا مقامی چنان ارج ویژه‌ای دارد که در مورد وی اصل عمومیت را شاید به کار بست، محدود می‌گردد. آنچه بر آدمیان عادی بایسته است، نباید شایسته خدایان و خداواران نیز باشد. مثلی لاتینی می‌گوید: «آنچه بر ژوپتر رواست، بر گاوان روا نیست»^۱.

برای روشنتر شدن موضوع بحثی را به یاد می‌آوریم که زمانی در میان کاتولیکها مطرح بود. بحث بر سر این بود که آیا در یک سرزمین کاتولیکی باید مذاهب دیگر را مجاز دانست یا نه. اگر بی‌مدارایی دینی را که در گذشته‌ها بسیار رواج داشت عمومیت دهیم، یعنی به این نظر برسیم که هر کیشی که چیره بود مجاز است و باید در برابر دیگران نابردبار باشد، جهانی بسیار ناآرام خواهیم داشت. از این استدلال در برابر بی‌مدارایی دینی (و از این راه برای تبلیغ مدارا) بسیار استفاده شده است، به عنوان نمونه به صورت زیر:

اگر کاتولیکها بگویند، هر کس که به مذهب غالب اعتقاد نداشته باشد، جنایتکار است، گذشتگان خود یعنی نخستین مسیحیان را نیز درست متهم به همین جنایت می‌کنند و کار نابه‌کیشانی را که مسیحیان را می‌کشتند، برحق جلوه می‌دهند.^۲

در اینجا دست به عمومیت‌بخشی زده می‌شود: اگر ناپابندی به کیش چیره جنایت است، آن‌را باید در همه جا و هر زمان جنایت دانست. برای اینکه از دست پیامدهای ناگوار این عمومیت‌بخشی در برونند، می‌کوشند بر آن به کمک یک استثنا مرز بگذارند:

۱. Quod licet jovi non licet bovi

۲. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), بخش ۱۱.

همه آیینها ساخته و پرداخته دست بشرند، و تنها این کلیسای کاتولیکی
خواری رومی است که کار خداست.^۱

مرزی را که می‌گذارند، چه بسا در قالب یک گزاره عمومی تقریر می‌کنند: آنچه که
حق حقیقت است، به هیچ‌رو حق باورهای گمراهانه و دگراندیشانه نیست. در عمل
معنای این سخن ادعایی بس کلان است: حقیقت در انحصار ماست، در انحصار من،
کیش من، حزب من (و همانندهای اینها).
اصل عمومی (مثلاً اینکه باید با دیگران مدارا کرد) در حالت توسل به استثنا
برشناخته و پذیرفته می‌شود و هم‌هنگام صدق آن در مورد یگانه معینی انکار می‌شود.
از این‌رو منتقد باید به این استثنا کردن حمله‌ور شود تا کاریست اصل عمومی را از
جمله در جایی که می‌خواهند چیزی را بیرون از پهنه آن اصل قرار دهند، تضمین کند.
نمونه‌های شاخص دلیلهایی که برای استثنا کردن می‌آورند، چنین‌اند:
الف) حقیقت (مثلاً حقیقت دین من) نباید با پندارهای خطا (مثلاً گمراهیهای
دینهای دیگر) در یک تراز گذاشته شود.
ب) هر چه از مردم من، کشور من، حزب من، کیش من و خدای من سر زند،
در هر حال نیکوست.

اما از سوی دیگر باید توجه داشت که این همبازیگری اصلهای عمومی و
وضعیت‌های استثنایی است که به یک آموزه اخلاقی امکان می‌دهد به واقعیت زندگی
نزدیک باشد. یهودیان مؤمن باید صدها حلال و حرام دینی را رعایت کنند، اما
مجازند آن هنگام که پای نجات جان انسانی در میان است، هر اصلی را زیر پا
بگذارند. در گفتگویی میان فیلسوف چینی منزیوس^۲ و یک پرسشگر رویکرد مشابهی
را می‌بینیم. برای فهمیدن این گفتگو باید توجه داشت که در چین باستان پایبندی
به قاعده‌های سنتی اخلاق بسیار مهم بوده و ناپایبندی به آنها بسیار منفی ارزیابی
می‌شده است. بحث با این تأکید آغاز می‌شود که باید اصلهای عمومی اخلاق را ارج
نهاد و به آنها پایبند بود:

1. Ibid.

2. Menzius

کسی پرسید: «چه مهمتر است، اخلاق یا نان؟» (پاسخ این بود که: «اخلاق!»)
 «و چه مهمتر است: اخلاق یا میل جنسی؟» — «اخلاق!»

متزیوس پس از این سخن یک وضعیت استثنایی را در نظر می‌گیرد و برای تشریح آن مثالی می‌زند:

اما چه باید گفت اگر کسی باید گرسنگی بکشد، چون می‌خواهد وفادار به اخلاق نانی به کف آورد، و این در حالی است که می‌تواند شکم خود را سیر کند و به این خاطر بایستی به اخلاق پایبند نباشد؟ و چه باید گفت در موردی که مردی زنی را دوست می‌دارد، اما با وی (طبق آداب و رسوم) ازدواج نکرده، و در مورد مردی که با زنی ازدواج کرده، اما به او دل نبسته؟ سیر کردن شکم مسئله مهمی است، و اگر آن را با یک قاعده کم‌اهمیت اخلاق مرسوم مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که گرانسنگ‌تر است. دلدادگی نیز امر مهمی است و این نیز گرانسنگ‌تر از یک قاعده کم‌اهمیت در اخلاق مرسوم است.

اما باید محتاط بود و با توسل به استثنایا اصلهای عمومی را بی‌ارزش نکرد. از این‌روست که متزیوس در ادامه می‌گوید:

اگر کسی برای سیر کردن شکم خود باید نان از دست برادر خود بقاقد و با این کار دست او را از جا در برد، باید به این کار تن دهد؟ و اگر کسی برای رسیدن به مراد خویش، باید از دیوار همسایه بالا رود و دوشیزه او را بریاید، رواست که چنین کند؟^۱

این اتفاقی نیست که در اینجا روایی توجیه وضعیت استثنایی، نه از راه یک گزاره عمومی، بلکه از راه مثالی گزافه‌گو محدود می‌شود. در ادامه به این نکته بازخواهیم گشت.

1. Menzius 6B1, cf. Schleichert (1990).

اصلهای عدالت یا برابری

در اینجا با گزارهٔ عمومی زیر استدلال می‌شود: «چیزها، پشامدها و واقعیتهایی که به یک مقوله تعلق دارند، باید به یکسان بررسی شوند.» بر روی خود این اصل کمتر بحثی می‌شود، چون بسیار انتزاعی است؛ بحث‌انگیز کاربستهای مشخص آن است. طبیعی است که تلاش شود، از این اصل به عنوان هستهٔ اصلی استدلالی به سود دموکراسی استفاده شود. «همهٔ مردم در اصل برابرند» دلیلی است که کمتر کسی علیه آن جبهه می‌گیرد. از این اصل و اصل عدالت می‌توان این برنهشت را ثابت کرد که دموکراسی تنها نظام عادلانهٔ دولتی است. اما انسانها برابر نیستند، مگر نه اینکه دست‌کم نامهای مختلفی دارند؟ آنها در نهایت تنها از جهت‌هایی برابرند، و به سخن دقیقتر: اگر تأمل کنیم، شاید این یا آن یکسانی را در آنها ببینیم. بنابراین حمله به استدلال برابری نیازی به آن ندارد که به اصل انتزاعی برابری پردازد، و نیز علیه این نظر باشد که انسانها از جهت‌هایی برابرند، زیرا این نظر نکتهٔ بی‌مایه‌ای را بیان می‌کند. هابز^۱ فلسفهٔ سیاسی خود را با استدلال زیر می‌آغازد:

طبیعت انسانها را از نظر تواناییهای جسمی و روحی چنان برابر پرورده، که با وجود این واقعیت که گاه یکی از دیگری آشکارا جسم نیرومندتر و ذهن تیزتری دارد، اختلاف میان انسانها تا به آن میزان نیست که یکی امتیازهایی را برای خود بخواند که روا نباشد دیگری نیز بخواند. زیرا اگر نیروی جسمانی را در نظر بگیریم می‌بینیم ضعیفترین نیز آن اندازه قوی است که قوی‌ترین را بکشد، یا با انداختن در دامی یا از راه همدست شدن با دیگران...^۲

زخم‌پذیری جسمانی یکسانی همهٔ انسانها را، که هابز بر پایهٔ آن استدلال می‌کند، نشاید در استدلالی برای دموکراسی به کار بست (کاری که خود هابز نیز نمی‌کند)؛ یکسانی انسانها از نظر زخم‌پذیری بیشتر می‌تواند دلیلی باشد بر یکسانی همهٔ

1. Hobbes

2. *Leviathan*, ۱۳. آغاز فصل

تأمین خواهان و در ادامه شاید دلیلی بر این که دولت باید نیازِ تأمینِ همهٔ شهروندان را به یکسان برآورد.
کلاً برابری به جهتهایی در بهترین حالت دلیلی است بر ضرورتِ رسیدگی و مراعاتِ یکسان به جهتهایی. اصلِ برابری در هر حال باید کاملاً ویژه و مرز نشود.

دوراهیگی یا جداسازی وجهها

این رخسارهٔ استدلالی از دو مقدمه تشکیل شده است:
(۱) اینکه افزون بر برنهیست «ب»، مجموعهٔ دیگری از امکانهای طرح موضوع وجود دارد (در مورد برهان دوراهه^۱، در مجموع دو امکان، یعنی برنهیست «ب» و برنهیستی دیگر، موجود هستند)، و
(۲) اینکه هیچ یک از این امکانهای دیگر در واقعیت صدق نمی کند یا نباید در نظر گرفته شود. از این دو مقدمه منطقاً حقیقت «ب» نتیجه گرفته می شود. در اینجا به عنوان اصل از گزارهٔ منطقی صادق استفاده می شود که بر آن انتقادی نیست.^۲ از این رو برای پس زدن این استدلال چاره این است که نشان داده شود که (۱) امکانها به برشمرده ها محدود نمی شوند، یا (۲) اینکه چنین نیست که همهٔ امکانها، به جز «ب»، منتفی باشند.

استدلال زیر نمونهٔ برهان دوراهه است: «در بسیاری از کشورهای جهان سوم استبداد مطلوب است. زیرا در این کشورها باید از میان آزادی و گرسنگی یکی را برگزید، و روشن است که سیر بودن مهمتر از آزاد بودن است.» این استدلال، که به نفع برپایی استبداد است، پایه را بر این می گذارد که (۱) آزادی و سیر کردن مردم در وضعیت معینی هدفهایی نفی کنندهٔ یکدیگرند، امکان دیگری جز انتخاب میان گرسنگی و آزادی وجود ندارد و اینکه (۲) آزادی، اگر با گرسنگی همراه باشد، خواستی نیست. اگر کسی این دو دلیل را بپذیرد، استدلال مشخصی در دفاع از استبداد در دست دارد.

1. Dilemma

۲. اگر از مجموعه ای از گزاره ها دست کم یکی صادق باشد و اگر همهٔ آنها نهایی یکی شان صادق نباشند، پس باید آن یک گزارهٔ باقی مانده صادق باشد.

یک اصلِ محبوبِ همه متعصبان، که در قالبِ یک دوراهه تقریر می‌شود، چنین است: «هر که با ما نیست، بر ماست.»^۱ در این گزاره به عمد اینکه امکانِ سومی نیز وجود دارد در نظر گرفته نشده است، امکانِ بی‌تفاوتی و بی‌علاقگی نسبت به آموزه‌ای که خود را معیارگذار می‌کند.

یکی دیگر از شیوه‌های کار بستِ برهانِ جداسازی وجه‌ها به این صورت است که (۱) همه امکانه‌ای موجود برای اثباتِ درستیِ بر نهشتِ «ب» بر شمرده شود و (۲) سپس ثابت شود که هیچ‌یک از این امکانه‌ها نیستند یا نمی‌توانند بودنش یابند. از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که «ب» خطاست. موشه تسیرمن تاریخ‌نویس اسرائیلی^۲ بر می‌نهد که: سامی‌ستیزی در اروپای امروز خطری جدی نیست، چون علتهای آن دیگر وجود ندارند. علتهای سامی‌ستیزی از نظر وی از این قرار بوده‌اند: نفرت برانگیزیِ مذهبی از سوی کلیساهای مسیحی، فلاکتِ اجتماعی (که مسبب آن را کارخانه‌داران و بانکداران یهودی می‌دانستند) و مسأله‌های ملی^۳. همه این زمینه‌ها دیگر از میان رفته‌اند، بنابراین دیگر سامی‌ستیزی (در اروپا) خطر به شمار نمی‌آید. این استدلال (۱) وجه‌های مختلفِ زمینه‌سازِ یک پدیده را از هم جدا می‌کند و (۲) مدعی می‌شود که هیچ‌یک از امکانه‌های بر شمرده واقعیت ندارد. روشن است که می‌توان هم (۱) و هم (۲) را نقد کرد. مثلاً در مورد (۱) می‌توان گفت که در اینجا تنها زمینه‌هایی که در بررسیِ عقلانی می‌گنجند، فهرست شده‌اند، اما متأسفانه علتهایی نیز برای این پدیده وجود دارند که ناعقلانی هستند، از جمله نیاز به کسی یا چیزی که نفرتِ خود را متوجه او کنند.

اپیکور نیز در شیوه طرح مسأله دادباوری، که پیشتر از آن سخن رفت، از برهانِ جداسازی وجه‌ها استفاده می‌کند. به یاد می‌آوریم که بحث بر سر این بود که آیا خدا می‌توانسته است کاری کند که در جهان بدی وجود نداشته باشد، و اگر می‌توانسته است آیا می‌خواسته که چنین باشد یا نه. اپیکور بر این پایه چهار امکان را بر می‌شمرد

۱. انجیل لوقا، ۱۱/۲۳: «هر که با من نباشد بر ضد من است.»

۲. Moshe Zimmermann. آنچه در پی می‌آید بر پایه سخنرانی تسیرمن در دانشگاه کُستانتس در اکتبر ۱۹۹۴ است.

۳. تا زمانی که یهودیان میهنی نداشتند، می‌شد به آنان تهمت زد که «بی‌وطن» و از این رو خطرناک هستند. این وضع با تشکیلِ دولتِ اسرائیل تغییرِ اسامی کرده است.

و نشان می‌دهد که هیچ‌یک با اصلهای بنیادین دینی سازگار نیست، به سخن دیگر، نمی‌توان توضیح خرسندکننده‌ای برای وجود بدی در جهان یافت که با خصوصیت‌هایی که به صورت سنتی به خدا نسبت داده می‌شوند، همخوان باشد.

نسبی‌سازی

با اصلی منطقی می‌آغازیم: اگر درباره پرسشی چند برنهیست رقابت‌کننده با یکدیگر وجود داشته باشند، آنها همگی نمی‌توانند هم‌هنگام راست باشند، اما می‌توانند همه هم‌هنگام نادرست باشند.

نسبی‌سازی^۱ بیشتر یک رخساره استدلالی برهم‌زننده^۲ است. برای این منظور به برنهیستی که بر آن یورش می‌آورند، جایی در میان مجموعه بزرگتری از دگره‌ها می‌دهند و با این کار نسبت به فضل یگانگی آن شک برمی‌انگیزند. به عنوان استدلال در برابر آن برنهیست گفته می‌شود که درباره موضوع مورد بررسی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارند. فیلسوف دائوئیست چینی ژونگازی^۳ (سده ۴ پیش از میلاد) شگرد نسبی‌سازی را به صورتهای مختلفی به کار بسته است که دو نمونه از آنها چنین‌اند:

اگر انسان در جای نمناکی بخسبد، درد مفصل می‌گیرد و فلج می‌شود. مارماهیان این مشکل را ندارند. کسی که بالای درخت نشسته است، از ترس می‌لرزد. آیا میمون‌ها نیز این‌گونه‌اند؟ از میان اینان کدام‌یک جای مناسبی را برای زندگی یافته است؟

انسان گوشت پروار می‌خورد، گوزن علف می‌خورد، هزارپا کرم می‌خورد و جغد موش. ذائقه کدام‌یک بهتر است؟ انسانها شهریانوان زیبایی خود را دارند، اما اگر یک ماهی زیباروی آنان را ببیند به عمق آب فرومی‌رود و اگر پرندهای آنان را ببیند فوراً می‌گریزد. کدام‌یک از آنها می‌داند که چه چیزی در جهان به راستی زیباست؟^۴

1. Relativierung

2. destruktiv مخرب

3. Alternativ بدیل

4. Zhungazi

5. Zhungazi, ۲, فصل, cf. Schleichert (1990).

با این استدلال چه چیزی را می‌توان ثابت کرد، هدف از آن چیست، و در اینجا (پوشیده‌وار) از چه اصلی استفاده می‌شود؟ دو اصل می‌توانند درنگر باشند. اصل نخست چنین است:

(اصل ۱) اگر در مورد نسبت دادن مفهوم «م» ناظران مختلف به داوریه‌های مختلفی برسند، باید «م» را نسبی کرد.

این به این معناست که: اگر دو ناظر «ن۱» و «ن۲» درباره موضوع یکسانی حکمهایی بدهند که نقض‌کننده هم باشند، این در اصل تناقض نیست، زیرا آنچه را که «ن۱» «م» (به عنوان نمونه زیبا) می‌داند، ممکن است از نظر «ن۲» جز «م» (به عنوان نمونه زشت) باشد. بنابراین باید مفهوم آغازین و «مطلق» «م» را به عنوان مفهومی ناکارآمد کنار گذاشت. بر این قرار به جای مفهوم «زیبا» مفهومی چون «زیبا از نظر میمونها»، «زیبا از نظر سگها» و «زیبا از نظر انسانها» می‌نشینند. نسبی‌سازی با جلوه‌هایی از هیچ‌انگاری^۱ همراه است، زیرا دیگر نمی‌توان به سادگی پرسید که چه چیزی زیبا و چه چیزی زشت است.

نسبی‌سازی به ویژه آن هنگام مسأله‌ساز می‌شود که پای موضوعهای اخلاقی در میان باشد. یک عمل را ممکن است انسانها و قومهای مختلف خوب یا بد ارزیابی کنند. اگر به «اصل ۱» گردن نهیم، دیگر نمی‌توانیم بیرسیم آیا فلان کار خوب است یا بد، و به جای این پرسش کلی باید بگوییم که آیا انسانها یا فرهنگهای معینی آن را خوب می‌دانند یا نه.

موضوع باز هم پیچیده‌تر می‌شود، اگر به جای مفهوم «حقیقت» مفهومی «حقیقت از نظر من» و «حقیقت از نظر تو» بنشینند. با این کار چیزی از دست می‌رود که به سختی می‌توانیم بر آن چشم بی‌پوشیم: مفهوم حقیقت. در اینجا به مشکل نمونه‌واری برمی‌خوریم که همه استدلالهایی که هدفشان مدارا، یعنی تحمل عقیده‌ها، باورها و ایدئولوژیهای مختلف و ناقي هم است، با آن درگیر می‌شوند. به عنوان مثال کاستلیو^۲، انسان‌باور^۳ بازلی سده شانزدهم، این‌گونه از مدارا دفاع می‌کرده است:

1. Nihilismus
3. Humanist

2. Castellion

در این باره که زندیق کیست بسی پژوهش کردم و سرانجام به این نتیجه رسیدم که: زندیق کسی را می‌گوییم که نظری جز نظر ما دارد. برای روشن شدن موضوع کافی است توجه کنیم که کمتر فرقه‌ای (که امروزه تعدادشان بی‌شمار است) وجود دارد که دیگران را به زندقه متهم نکند. موضوع آن‌سان حاد است که تو، که در این شهر پاکدین به شمار می‌آیی، ممکن است در شهری دیگر بددین خوانده شوی. بنابراین کسی که امروزه بخواهد در آرامش بزیزد، باید به شمار شهرها و فرقه‌ها، دین داشته باشد.^۱

در اینجا مفهوم «زندیق» باری نسبی می‌یابد و به «زندیق از نظر این یا آن مؤمن» تبدیل می‌شود. نتیجه این احتمال است که دین‌ها همدیگر را بری از تناقض متهم به بددینی کنند. پیامد این کار نسبی شدن مفهوم پاکدینی و همراه آن حقیقت (دینی) است. اما هر فرقه، مذهب و ایدئولوژی‌ای مدعی برخورداری از حقیقت مطلق و یگانه است. از این رو ممکن است که به مبلغ مدارا اتهام زنند که او وجود چنین حقیقت مطلق را از بیخ و بن رد می‌کند و با این کار مذهب را تابع میل و سلیقه می‌سازد. در موردهای بسیاری موقعیت تاریخی مدافع مدارا را مجبور می‌کند که چنین اتهامی را با شدت پس زنند. در این حالت او اقرار می‌کند که مسلماً فقط یک حقیقت یگانه و یک دین حقیقی وجود دارد؛ و ای بسا او این سخن را بر پایه ایمانی شرافتمندانه می‌گوید.

اما اگر کسی چنین کند، کار او در برهان‌آوری به سود مدارا مشکل می‌شود، زیرا هر آینه باید به حقیقت جایگاه ویژه‌ای داد. اینکه برنهیست صادق «ب» یا دینی حقیقی می‌تواند رقیب‌های بی‌شماری داشته باشد که همه برخلاف روند، امری روشن و پیش پا افتاده است و چیزی را در جایگاه ویژه حقیقت تغییر نمی‌دهد. حقیقت یک گزاره ربطی به این ندارد که درباره موضوع آن چه میزان نظرهای نادرست رقیب وجود داشته باشند.

بنابراین شایسته آن است که مدافع مدارا از اصل زیر جانب‌داری کند: (اصل ۲) اگر

1. Castellion, *De haereticis*, 24-25.

درباره موضوعی چند نظر متفاوت وجود داشته باشند، که نتوان به درستی یکی از آنها حکم کرد، باید با همه این نظرها مدارا کرد. اما مشکل در این است که پیرو یک دین یا ایدئولوژی منکر آن است که نمی‌توان میان باور درست و خطا و یهدینی و بددینی مرزی نهایی کشید. از این‌رو اصل تقریر شده در بالا مجالی برای کار بست نمی‌یابد. و نیز از این‌رو پیش می‌آید که حریفان ستیزنده با هم در یک مورد اتفاق نظر یابند و آن هم کویدنِ انسان‌روشنگری است که به دفاع از مدارا برخاسته است.

اصل سراسیب فنا

پیش می‌آید که درباره بر نهشتی که موضوع آن ستیزانگیز است این‌سان استدلال شود که به موضوع دیگری که مورد ستیز نیست و همه بر دهشتناکی آن باور دارند، اشاره شده و گفته شود که هر کس در موضوع مورد بحث نظر مخالف گوینده را داشته باشد یا در راهی می‌گذارد که سرانجامش آن موضع دهشتناک است: «این ره که تو می‌روی به ترکستان است!» نمونه: «سقط جنین باید ممنوع شود، زیرا اگر در جایی دست به نابود کردن زندگی زنیم، دیگر نمی‌توانیم مرزی بکشیم! گفته می‌شود که سقط جنین در هفته یکم مجاز است، اما در هفته سی‌ام مجاز نیست؛ این سخن ناپیگیرانه است. و اگر قرار بر کشتن باشد، باید دید که کی نوبت به پیران و بیماران می‌رسد.»

در زمینه کار بست فناوری ژنتیک نیز می‌توان به همین‌سان استدلال کرد: اگر زمانی دگر سازی وضعیت ژنتیک انسان ممکن شود، چه مرز طبیعی یا بی‌میانجی هویدا برای این دگر سازی وجود دارد؟

اصل استدلال سراسیب فنا^۱ را می‌شود این‌گونه بیان کرد: فرض می‌شود که میان «الف» و «ب» تفاوتها یا مرزهای روشنی برقرار نیستند و می‌توان از این یک به صورت آرام و تدریجی به آن یک گذار کرد. اگر «الف» انجام شود یا مجاز باشد، در کوتاه‌مدت یا درازمدت «ب» نیز انجام خواهد شد یا مجاز دانسته خواهد شد. بسته به آنکه اصلی از این دست پذیرفته شود یا نه، استدلال سراسیب فنا پذیرفته

1. Slippery-slope-Argumentation

یا رد می‌شود. قضیه آن هنگام روشن است که مشخص باشد چه به جای «الف» و «ب» گذاشته می‌شود. در مورد ادعایی به شکل زیر چه می‌توان گفت: «میان کشتن انسان و کشتن حیوان هیچ تفاوت طبیعی وجود ندارد. بنابراین اگر کشتن کشتن حیوانات مجاز باشد، پس زمانی نیز...»

برای پس زدن یک استدلال سراسیمه فنا تلاش می‌شود نشان داده شود که انحراف در مورد موضوع بحث بسی نامحتمل است، یا پیش‌بینیهای دقیقی شده تا جلوی انحراف را بگیرند. امکان دیگر این است که گذار تدریجی از مورد موضوع بحث به مورد وحشتناک را انکار کنند. این طرفها می‌گویند: «پس مرز کجاست؟!»، و آن طرفها پاسخ می‌دهند: «هر چیزی مرزی دارد!»

استدلال کلان‌آغاز (خردآغاز)

اصطلاح کلان‌آغاز (در برابر آن: خردآغاز^۱) چندان رایج نیست؛ منظور از آن شگردی شبیه به اصطلاح سراتسپ فناست. مجموعه پیوسته‌ای را در نظر می‌گیرند که موردی مثبت (یا منفی) ارزیابی شده جزئی از آن است؛ از این مورد می‌آغازند و پیش می‌روند تا به مورد پرسش‌انگیز برسند: «اگر کشتن فرد بالغی که به هر حال می‌تواند از خود دفاع کند، روا نباشد، پس کشتن جنینی که بی‌دفاع است بسی ناروا تر است.» یا: «در حالی که قانون دفاع اضطراری در برابر آدم‌کشی را که فردی را تهدید می‌کند روا می‌داند، پس باید دفاع اضطراری در برابر نیروگاه اتمی را، که جان کل مردم و آیندگان را تهدید می‌کند، بسی رواتر بداند!»

مثالی مشهور استدلال فیلسوف چینی مو دی^۲ (قرنهای ۴ و ۵ پیش از میلاد) علیه جنگجویی است:

فرض می‌کنیم کسی امروز به باغی که از آن وی نیست برود و از آنجا هلو و آلو بدزدد؛ هر کس ماجرأ را بشنود او را محکوم می‌کند و اگر سروران او را

1. a majore (minore)

در اصل لاتین: a maiori به معنای «از مورد کلانتر» و a minori به معنای «از مورد خردتر». م.

2. Mo Di

به چنگ آرند، مجازاتش می‌کنند. چرا؟ چون او به دیگران آسیب رسانده تا خود بهره‌مند شود! دزدیدنِ سنگ و خوک و مرغ و توله‌خوک از این هم بدتر است، بدتر از چیدنِ میوه از باغ بیگانه. چرا؟ چون ضرری که رسانده می‌شود، بیشتر است. از همین‌رو این کار ناانسانی‌تر و جنایت‌بارتر است! سرانجام اگر کسی انسان بی‌گناهی را بکشد [...] کاری پس زشت‌تر انجام داده است [...] چرا؟ زیرا با این کار آسیبِ بس بزرگتری به انسانهای دیگر زده می‌شود. از این‌رو کارش ناانسانی‌تر و جنایت‌بارتر ارزیابی می‌شود و او باید مجازاتِ سخت‌تری را انتظار بکشد. همه امیران جهان بر این نکته‌ها آگاهند، چنین کارهایی را محکوم می‌کنند و آنها را نااخلاقی می‌دانند. اگر چنین کارهایی همگانی شوند، یعنی اگر دولتها به جان هم بیفتند، کسی آنها را محکوم نمی‌کند. [...]

فرض می‌کنیم کسی توله‌خوکِ کوچکِ سیاهی را ببیند و بگوید که سیاه است؛ آنگاه توله‌خوکِ درشتِ سیاهی را ببیند و بگوید سفید است. این کس آشکارا فرق میان سیاه و سفید را نمی‌داند. کسی چیزی را که تلخ است می‌چشد و می‌گوید تلخ است، اما چیزی را که بسی تلخ‌تر است شیرین می‌نامد. او آشکارا فرق میان تلخ و شیرین را نمی‌داند. کسی ظلمی کوچک را ظلم می‌داند، اما ظلمی بزرگ، یعنی حمله به یک سرزمین را ظلم نمی‌داند و بر آن حتی حقانیت نام می‌نهد. آیا در مورد چنین کسی نباید گفت که حق را از ناحق تشخیص نمی‌دهد؟ از اینجا می‌توان دریافت که امیران درکی از حق و ناحق ندارند.^۱

زمینه یک مورد یگانه. تفسیر کج خیالانه

از واقعیتی ناخوشایند سخن می‌رود. ایدون آن‌را در همدوشی^۲ بزرگتر می‌نهد تا آن‌را از نو ارزیابند. اصلی که در اینجا (پوشیده‌وار) به کار می‌برند، چنین است: چیزی که ناخوشایند اما محتملاً تحمل‌کردنی است تحمل‌ناپذیر می‌شود، اگر در پس آن قاعده‌ای عمومی و جامع یا نقشه‌ای نهفته باشد.

1. Mo Di, ۱۷, فصل ۱۷, cf. Schleibert (1990).

2. Zusammenhang, زمینه، پیوستگی.

چنین اصلی نتیجه‌های مختلفی دارد که بسته به آن است که چیزی عمدی و قاعده‌مند رخ داده یا اتفاقی باشد و آیا دلیلی در دست هست که بتوان منتظر تکرار آن بود یا نه. هنگامی که درباره استدلالهایی که چنین اصلی را پایه قرار می‌دهند بحث و جدل می‌شود، کمتر به اصل پایه‌ای آن می‌پردازند و بیشتر به این موضوع توجه می‌کنند که آیا یک مورد یگانه را می‌توان بر زمینه‌ای عمومی تراز کرد یا نه. این تراز کردن^۱ با عبارتهایی از این دست صورت می‌گیرد: «چنین چیزی مطلقاً اتفاقی نیست» «چنین چیزی به ضرورت از دل آن ایدئولوژی برمی‌خیزد»، «این رشته سر دراز دارد».

این استدلال که در پس رخداد معینی چیزی بیش از حادثه (ای نامیمون) قرار دارد، ممکن است نادرست باشد. کسی که دچار کج‌خیالی مفرط (پارانویا) است هر رخدادی را - مثلاً شیون یک بچه، تلفنی که شماره آن اشتباه گرفته شده و بنیری که کپک‌زده است - توطئه‌ای بزرگ علیه خود تصور می‌کند. (در موردهایی بسیار نادر این برداشت درست است و فرد رنجور کج‌خیال نیست). خودکامگانی که فوراً به هدفهای خود دست نمی‌یابند، در همه جا خرابکاری می‌بینند: آنچه رخ داده، اتفاقی نیست؛ در پس آن قصدی، روشی، سازمانی، نقشه‌ای و توطئه‌ای جهانی قرار دارد - و این فکر پیامدهایی دارد: کسانی هستند که باید گناهکار اعلام شوند. این بدبینی گاهی موجه است، اما نه همیشه. بدبینی باعث می‌شود هر ناشیگری و هر ناکامی وزنی بیش از آنکه دارد بیابد. گاه این بدبینی عمدی است و با دانسته‌ها نمی‌خواند. هدف از آن انحراف ذهنها از مشکلات واقعی است: جایی که خرابکاری می‌شود، باید خرابکارانی نیز باشند که بتوان آنها را دستگیر و محکوم کرد. اگر جریان مشخصی پیدا نشود، می‌شود همه گناهها را به گردن «توطئه جهانی یهودیان» افکند.

«اصل دُمینو» نیز مبتنی بر گذاشتن یک امر واقع یگانه در یک همدوسشی بزرگتر است. در بحثهای سیاسی دوره جنگ سرد از برنهیشت دُمینو برای اثبات ضرورت پشتیبانی غرب از هر کشور غیرکمونستی استفاده می‌کردند و می‌گفتند که از دست دادن هر کشوری موردی یگانه نیست و برای غرب زنجیره‌ای از پیامدهای ناگوار به دنبال دارد: «پیامد افتادن هر مهره دُمینو افتادن مهره بعدی است. نباید تصور کرد که

پاس کشیدن از ویتنام به معنای پایان ستیز است. چنین حادثه‌ای حلقه‌ای است از زنجیرهای دراز و بی‌گسست.^۱

استدلال سوء استفاده

عکسِ اصلِ پیشین چنین است: یک رخدادِ ناگوار تحمل‌شدنی است، اگر به عنوانِ یک اتفاق یا پیشامدِ بدِ منحصر به فرد قلمداد شود، نه چون حادثه‌ای که در پس آن نقشه، نیت، قاعده و سازمانی نهفته است.

این اصل تازه به کار ارزیابی یا توجیه معتدل‌کننده ناگواریها و جریانهای ناخوشایند می‌آید. مارکسیستهایی که بر بنیادِ انسان‌دوستانه مارکسیسم پایبند بودند، از پدیده استالینیسم تکان خوردند. پرسیده می‌شد: آیا این پدیده فقط اتفاقی ناگوار و سانحه‌ای پیش‌بینی‌نشده بوده است، یا اینکه حکومت وحشت از ایده سوسیالیسم یا کمونیسم برمی‌خیزد؟ اگر این پدیده یک مورد استثناییِ «سنخ‌ناهما» یا تباهی‌زدگی‌ای در دانگیر باشد، پیرو مارکسیسم می‌تواند با وجدانی آسوده به ایدئولوژی خود پایبند بماند. در این حالت او گناه حکومت وحشت دوره استالین را نه به گردن ایدئولوژی، بلکه به گردن برخی پیروانِ کثرت‌تار یا سست آن می‌اندازد: نه خود مارکسیسم، بلکه سوء استفاده از آن بد است. ایده غلط نیست، خطا کار برخی از آدمها بوده‌اند.

این رخساره استدلالی ممکن است کاملاً درست باشد. هیچ چیزی وجود ندارد که نتوان از آن سوء استفاده کرد. از این رو پلشت دانستن چیزی، تنها به این دلیل که از آن سوء استفاده می‌شود، نابه حق است. اگر ملایی قدرت طلب، شهوت‌جو یا جنایتکار بود، نباید بلافاصله نتیجه گرفت که دستگاه دینی نیز چنین است. در اینجا شاید فقط پای کسی در میان باشد که رفتاری داشته است که در شأن روحانیت نبوده است. همه می‌دانیم که بسیاری از سیاستمداران دموکرات فاسد هستند. اما از اینجا بلافاصله نتیجه نمی‌گیریم که دموکراسی بی‌ارزش است.

می‌توان در این زمینه این اصل را پیش گذاشت: چیزهایی را باید به یک آموزه

۱. مثال برگرفته شده است از: Sproule (1980), S. 160.

2. غیر معمول atypisch.

نسبت داد، که همانا از خود آن نتیجه شده باشند. منتقد باید مورد به مورد بررسی کند که آیا به عنوان نمونه بی‌مدارایی در برخی دین‌ها و خودکامگی در برخی ایدئولوژی‌ها تنها انحراف‌های ناشی از سوء استفاده از آنها هستند یا ریشه در باورهای جزئی خود آنها دارند. قضیه آنگاه پیچیده می‌شود که پای آموزه‌ای در میان باشد که ظاهراً انسان‌دوستانه است، اما در جریان تاریخ قاعده آن بوده است که به جای عمل کردن به وعده‌های عالی انسانی خود عمدتاً به اصطلاح از آن سوء استفاده شده است.

قیاس‌ها و تمثیل‌ها

تمثیل به معنای زدن مثال مربوط و مشخص «الف» و استدلال بر پایه آن به جهت برنهشتی با موضوع «الف» است که مورد یگانه دیگری است (و گاه کاملاً متفاوت با موضوع نخست است). از نظر منطقی ناب هیچ‌گاه نمی‌توان از یک مورد یگانه به یک مورد یگانه دیگر یا به یک برنهشت عمومی رسید. اما اگر «الف» به کار روین‌سازی گزاره عمومی «ب» بیاید (یعنی مثالی برای «ب» باشد) که از آن افزون بر «الف» بسیاری مورد‌های مشخص دیگر را (که «الف» نیز در زمره آنهاست) بتوان استنتاج کرد، آوردن مثال «الف» یک گام استدلالی کمکی است. در عمل برای اثبات برنهشت «الف» که موضوع آن موردی یگانه است اغلب این‌گونه استدلال می‌شود که مثال مورد یگانه «الف» را می‌زنند، اما از گزاره عمومی «ب» (که مثال «الف» را با مثال ثابت‌شونده «الف» پیوند می‌زند یا باید پیوند زند) سخنی به میان نمی‌آورند. در این حال از راه همانندگیری^۱ از «الف» به «الف» می‌رسند که از نظر منطقی به خودی خود روا نیست. افلاطون در دفاع از سرودنی فیلسوفان (افلاطونی) بر جامعه و هم‌هنگام علیه دموکراسی با تمثیل زیر استدلال کرده است:

پس به مثالی که می‌آورم، به دقت گوش کن [...] فرض کن در یک یا چند کشتی وضعی که بیان می‌کنم حکمفرماست: صاحب کشتی بزرگتر و قوی‌تر از

۱. از طریق تمثیل I. per analogiam.

همه ملاحان است ولی گوشش سنگین و چشمش نزدیک‌بین است و از ناخدایی اطلاعی ندارد. میان ملاحان آشوبی برپاست زیرا هریک در این گمان است که رهبری کشتی باید با او باشد ولی هیچ‌یک از آنان ناخدایی نیاموخته است و نمی‌تواند بگوید که استادش که بوده و چه مدت در نزد او تعلیم گرفته است. حتی همه بر این عقیده‌اند که فن ناخدایی آموختنی نیست و آماده‌اند که هر که جز این ادعا کند پاره‌پاره‌اش کنند. هر دم بر سر صاحب کشتی هجوم می‌آورند و از او می‌خواهند که سکان کشتی را به دست آنان بسپارد و اگر کسی در صدد برآید که صاحب کشتی را با دلیل و برهان از این کار بازدارد او را می‌کشند یا به دریا می‌اندازند [...]

کسی را که در رام کردن صاحب کشتی یا مقهور ساختن او چالاک بوده و در راه مسلط شدن بر کشتی به آنان یاری کرده باشد ناخدایی استاد و دریانوردی ماهر می‌شمارند و محترمش می‌دارند. ولی کسانی را که از معرکه برکنار مانده و مهارتی در این کار نشان نداده باشند سرزنش می‌کنند و عاقل و بیکاره می‌خوانند، و غافلند از اینکه ناخدای واقعی کسی است که خصوصیات فصول مختلف و آسمان و ستارگان و باده‌ها و به‌طور کلی همه عواملی را که با فن دریانوردی ارتباط دارد بشناسد تا بتواند کشتی را چنانکه شایسته است هدایت کند [...]

با چنین وضعی که در کشتی حکمفرماست، عجب خواهد بود اگر سرنشینان کشتی ناخدای حقیقی را ابله و یاوه‌گو پندارند و عاقل و بیکاره بشمارند؟ [...]

لازم نیست مثالی را که آوردم تفسیر کنم. منظور مرا درک می‌کنی و متوجه هستی که رفتاری که جامعه و دولت یا فیلسوفان واقعی می‌کنند درست مانند رفتار سرنشینان کشتی با ناخدای واقعی است.^۱

مطمئناً افلاطون می‌خواهد از نظر منطقی درست استدلال کند. اما تنها بر پایه تمثیل او نمی‌توان از نظر منطقی به این برنهیست رسید که دولت باید نه به صورت دموکراتیک، بلکه به توسط دیکتاتور فیلسوفان اداره شود. بنابراین استدلال

۱. افلاطون، جمهوری، کتاب ششم، ۴۸۸ (ترجمه به نقل از: دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، جمهوری، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷، صص ۱۰۹۳-۱۰۹۲).

افلاطون را باید به عنوان یک قیاسی ضمیر دریافت که از دو مقدمه مضمر بهره می‌گیرد. مقدمه نخست اصلی عمومی است که علیه آن (نه در نهایت به دلیل عمومیت آن) کمتر می‌توان اعتراضی کرد: «یک وظیفه خطر را تنها باید کسانی عهده‌دار شوند که توانایی و دانش انجام آن را دارند نه این و آنی که سرشته‌ای ندارند.» مقدمه دوم بسیار ویژه‌تر است و به هیچ‌رو روشنی مقدمه یکم را ندارد: «نه توده مردم، بلکه تنها فیلسوفان افلاطونی توانایی و دانش انجام وظیفه‌های سیاسی را دارند.»

روشن است که انتقاد را باید بر این گزاره مضمر ویژه متمرکز کرد. داستان کشتی تنها توضیحی است بر گزاره عمومی نخستین. درگیر شدن با این داستان (صرفاً توضیح‌دهنده) کار ناشیانه‌ای است.

حاکمان با علاقه خاصی خود را پدر ملت می‌نامند و روحانیان دوست دارند شبان خوانده شوند. چرا؟ پدران و شبانان باید برخوردار از اقتدار باشند، آنها باید در مورد دیگران تصمیم بگیرند و در صورت لزوم تصمیمهای خود را با خشونت عملی کنند. این موضوعی بدیهی است. شبان با رمه‌های خود بحث نمی‌کنند. او پاسدار آنهاست. حکومت و روحانیت خواهان ارج و اقتداری از این‌گونه‌اند و از این‌روست که از تمثیلهای پدر و چوپان استفاده می‌کنند. اما چه می‌شود اگر کسی جنبه‌های دیگری از این تمثیلهای را برای استدلالی از راه همانندگیری استفاده کند؟ بچه‌ها رشد می‌کنند و بالغ و عاقل و مستقل از پدران‌شان می‌شوند؛ و کار شبانان این است که رمه‌هایی چاق بیروارند که سرانجام کارشان کشتارگاه است. شبانان تنها به این خاطر از گله نگهداری می‌کنند.

از این جنبه‌های دیگر تمثیلهای چه می‌توان نتیجه گرفت؟ هیچ، زیرا از تمثیل هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. تمثیلهای از نظر منطقی تنها تصویرهایی هستند که گزاره‌ای عمومی را، به سخن دیگر یک اصل را، بازنمایی می‌کنند. در مثال بالا آن اصل پایه‌ای که بازنمایی می‌شود، از جمله این‌گونه تقریرشدنی است: «کسی که می‌خواهد مردم را رهبری کند و فرمانروای آنها باشد، رواست که قدرت و در صورت لزوم نیروی قهر در اختیار داشته باشد.» درباره این اصل باید بحث کرد، اما در چنین بحثی تصویر «شبانان

خوب» کمک‌کننده نیست. تشبیه، تصویر و تمثیل در زندگی عملی کارآیی خود را دارند، اما ارزش استدلالی آنها اندک است. آنها ممکن است اندیشه و تخیل را به کار اندازند، اما نمی‌توانند چیزی را ثابت کنند، و ای بسا ممکن است گمراه‌کننده باشند. قیاس در معنای همانندگیری نقشی مهمی در حقوق دارد. اگر در هنگام قضاوت درباره یک مورد مشخص قانونی یافته نشود یا قانونی که به موضوع مربوط می‌شود، دقیق‌تر نباشد، قاضی به موردهای «همانند»ی که پیشتر درباره آنها حکمی صادر شده باشد، متوسل می‌شود، تا بتواند از راه همانندگیری درباره قضیه تازه حکم کند. این گذار از یک مورد یگانه به مورد یگانه دیگر از نظر منطقی الزام‌آور نیست، چون مشخص نیست که چه اصل عمومی‌ای این موردها را به هم پیوند می‌دهد. بسته به وضعیت گفته می‌شود که قاضی تلاش کرده است بر پایه «نیت قانونگذار» (یعنی اصلی عمومی) عمل کند، یا این‌که قضاوت تازه خود قانونی تازه است.

استدلال جدایی‌ی

استدلال جدایی‌ی^۱ به کار پس زدن یک مثال یا مقایسه می‌آید. با نشان دادن این‌که دو مورد، که در ظاهر همانند هستند، در واقعیت تفاوت بسیاری با هم دارند، نتیجه گرفته می‌شود که آنها را نباید یکسان ارزشگذاری کرد. از راه این استدلال می‌توان یورش افلاطون به دموکراسی را پس زد، زیرا دولت چیزی چون کشتی نیست و کاردانی سیاسی چیزی است کاملاً متفاوت با فن دریاوردی. در یک مورد ممکن است خطا باشد که رهبری از راه رأی‌گیری تعیین شود، چیزی که در مورد دیگر کاملاً درست است.

روسو، در جایی که علیه این امکان که یک فرد می‌تواند داوطلبانه تن به بردگی دهد (مثلاً برای اینکه قرضه‌هایش را صاف کند)، مثالی از این نوع استدلال عرضه می‌کند. او در برابر نظری که این اقدام را نوعی پیمان اختیاری قلمداد می‌کند و می‌گوید بر سر این پیمان باید ماند و آن را پاس داشت، چنین استدلال می‌کند:

1. Differenzierungsargument

به نظر من این نتیجه گیری بسیار بدی است. اگر من چیزی را که از آن من است به کس دیگری واگذار کنم، آن چیز از من بیگانه می شود و ممکن است برای من اهمیتی نداشته باشد که آن دیگری از آن سوء استفاده کند. اما اگر از آزادی من سوء استفاده شود، من دیگر نمی توانم بی تفاوت بمانم. گناه همه بدکرداریهایی که مرا مجبور به آنها می کنند، برگردن من می افتد، زیرا من تأیید کرده ام که ابزار جنایت شوم. اما فرض کنیم که روا باشد آزادی خود را همان گونه واگذار کنیم که داشته های خود را واگذار می کنیم. در این حال در مورد کودک تفاوت بسیار بزرگ است: مال و متالی پدری از راه واگذاری حق به او منتقل می شوند، اما آزادی را او به عنوان انسان از طبیعت دریافت کرده است و از این رو پدر و مادر حق ندارند این هدیه طبیعت را از او بربایند.^۱

اصل ارزشگذاری نایکسانِ موردِهای نایکسان همیشه اجباری نیست. کسی ممکن است از خشونت در یک مورد مشخص با این استدلال دفاع کند که باید فرق گذاشت که به چه دلیلی خشونت به کار می رود، به دلیل بدخویی، قدرت طلبی و همانندهای اینها یا به دلیل خطری که دستگاه روحانیت را تهدید می کند. علیه این تفاوت گذاری نمی توان اعتراض کرد، چون به هر حال همیشه می شود بین چیزها فرق گذاشت. باید در جایی که به عنوان نمونه پای کلیسا در میان است، مثلاً به این نظر حمله ور شد که می شود از آدم سوزان در وضعیتهای مختلف ارزیابیهای مختلفی داشت. جدایی در این رابطه به هیچ رو روشنگر نیست، چون یکی از پایه های ایده حقوق بشر این اصل است که این حقوق را در هر وضعیتی پاس باید داشت.

نمونه های کمیاب

منظور از «نمونه های کمیاب»^۲ مثالهای نامأنوس و در ظاهر یاوه یا ناجوراند. آنها پادنمونه های^۳ هستند در برابر یک برنهشت عمومی. زمینه این نمونه آوری این اصل

1. Rousseau, *Discours*, 2. Teil, S. 113/4 der dt. Ausg.

2. freak cases

3. نمونه خلاف Gegenbeispiel

پس‌نازدنی منطقی است: برنهشتی (عمومی) که پادنمونه‌ای برای آن یافتنی است، ناراست است. برنهشت شاید در آغاز روشن بنماید، اما نمونه کمیاب پادنمونه‌ای علیه آن عرضه می‌کند. یک مثال عجیب و غریب هم به هر حال یک پادنمونه است. نزد افلاطون نمونه‌ای از این رخساره منطقی را می‌یابیم. او از مثالی ناعادی برای پس‌زدن برنهشتی خاص درباره مفهوم عدالت بهره می‌گیرد:

عدالت، که در ضمن سخن به آن اشاره کردی یعنی چه؟ عدالت درستکاری و پس دادن مال غیر است؟ یا این عمل گاه عدل است و گاه ظلم؟ مرادم این است که مثلاً اگر کسی در حالی که تندرست و عاقل بوده است به دوستی اسلحه‌ای را سپرده باشد و سپس در حال دیوانگی آن‌را پس بخواهد گمان می‌کنم همه بدین عقیده خواهند بود که نه آن دوست موظف به پس دادن اسلحه است و نه کسی که آن‌را پس دهد، یا به شخصی که مبتلا به بیماری جنون است حقیقت را بگوید، از روی عدل رفتار کرده [...] پس عدالت «راستگویی» یا «پس دادن مال غیر» نیست.^۱

نمونه‌های کمیاب اهمیت ویژه‌ای در برهانهای اخلاقی دارند. آنها در بحث اخلاق خطری آموزه‌ها و سرآغازهای هم‌روا، آراسته اما از -زندگی- دور را برمی‌نمایانند. در فلسفه کلاسیک چین جناب گنگ^۲، که انسانی است پایبند به اخلاق، نقش خاصی دارد.^۳ از او در جایی نام برده می‌شود که پای احترام بی‌قید و شرط به پدر و مادر و حمایت از آنان در میان باشد. پدر گنگ اما دزد است. این مثال «ناجور» معنای اصلی عمومی عشق به پدر و مادر را پریشان‌کام می‌کند. در زیر از گونه‌های چندگانه بررسی موضوع، نمونه کنفوسیوسی آن‌را می‌آوریم:

خان شه^۴ به کنفوسیوس گفت: در سرزمین ما مردی می‌زید به نام گنگ، که سخت پایبند به اخلاق است. اما زمانی که پدرش گوسفندی دزدید، در برابر او ایستاد.

۱. افلاطون، همانجا کتاب نخست، ۳۳۱، (ص ۸۷۲).

3. Cf. Schleichert (1990).

2. Herr Gong

4. She

کنفوسیوس گفت: در سرزمین ما پابندی به اخلاق به گونه‌ای دیگر است: پدر همواره جانب فرزند را می‌گیرد و فرزند جانب پدر را. این نیز ارجمند است.^۱

نمونه کمیاب برانگیزاننده بازانندیشی باریک‌بینانه‌تر بر نهشت عمومی است و نشان‌دهنده آن است که تقریر یک بر نهشت، هرچند هم که دقیق باشد، باز نمی‌تواند همه مسأله‌ها را دربر گیرد. مورد جناب گنگ نیک‌منش نشان می‌دهد که دسته‌بندی کردن یک نمونه زیر عنوان کمیاب و نام‌نوس امری نسبی است. مسأله اخلاقی جناب گنگ بر پایه ستیز دو هنجار است (وظیفه‌های فرزندی و وظیفه‌های شهروندی)؛ آیا ستیز هنجارها موردی نیست که از نظر اخلاقی توجه ویژه‌ای را برانگیزاند؟ میانه‌گریز^۲ بودن مورد جناب گنگ تنها در سنجش با هنجار عمومی پاسداشت بی‌قید و شرط پدر نسبی جلوه می‌کند.

آن نمونه کمیابی در دس‌آفرین است که با هدف واپس‌زنی در قالب مثالی واقعاً بیجا عرضه شود. در اندیشه‌های اخلاقی بیجاست اگر، به عنوان مثال، بحث یورش مریخها، برخورد سنگ آسمانی به زمین یا موقعیت واپسین کس پس از یک فاجعه جهانی اتمی به میان کشیده شود.

استدلال میانه‌داری (حفظ حد تعادل)

استدلال میانه‌داری^۳ شکلی از برهان است که همان اندازه که رواج دارد، پُراشکال نیز هست. در این نوع استدلال موضعی را که می‌خواهند از آن دفاع کنند، به عنوان موضعی میانی، یعنی حد وسط افراط و تفریط جلوه می‌دهند و این اصل را پایه قرار می‌دهند که «خیر الامور اوسطها». این اصل اما فقط آنگاه مفهوم است که ویژه‌تر شود. در غیر این صورت، از آنجایی که مفهوم افراط به هیچ‌رو روشن نیست، خطر سرخودانگی مطلق بروز می‌کند، چون می‌توان هر موضعی را سرخودانه میانه دو کرانگین «افراطی» قلمداد کرد. یک دزد را به زندان افکندن متعادلانه‌تر از دو کرانگین

1. Konfuzius, *Lun Yu* 13.18.

2. exzentrisch نامعمول.

3. Argument ad temperantiam استدلال بر پایه حالت متعادل.

افراطی رها کردن یا چارشفه کردن اوست. اگرچه میانه‌داری به‌اعتباری موضوعی پسندیده و توصیه‌شدنی است، استدلال‌های میانه‌دار فقط به‌ندرت معنامند اند؛ آنها ای‌بسا شکلِ شرم‌آگینِ دلیلی به‌این صورت هستند: «ممکن است وضع بسیار بدتر از این شود!» چنین سخنی در جهان ما همیشه درست است، اما اصلی که استدلال به آن نیازمند است، روشن‌گر نیست: «شکایت مکن، زیرا ممکن است بر تو بدتر از این رود!»

استدلال تاریخی-تبارشناختی

توضیح تاریخی یک پدیده به معنای بازنمود هستی‌یابی تاریخی آن است. اگر چنین توضیح تاریخی‌ای قانع‌کننده باشد (که ما به دلیل روشنی فرض را بر آن می‌گذاریم)، دیگر نیازی به آن نیست که به توضیحاتی دیگر، که به‌عنوان مثال پای نیروهای برون-زمینی^۱ را به میان می‌کشند، فکر شود. اصل استدلال تاریخی-تبارشناختی^۲ چنین است: اگرچه برای هر موضوعی توضیحاتی گوناگونی امکان‌پذیر هستند، در آنجایی که توضیح واقعی آن را یافته‌ایم، دیگر نیازی نیست توضیحاتی دیگر را در نظر گیریم. به عنوان مثال در جایی که پیدایش دینی را از نظر تاریخی توضیح توانیم داد، دیگر نیازی به توضیح پیدایش آن از راه توسل به آسمان نیست.

فیلسوفان روشن‌گر (به عنوان نمونه فویرباخ^۳ و هیوم^۴) با علاقه چرایی شکل‌گیری تاریخی دین‌ها را، از جمله به سبب ترس از طبیعت، برنمایانده‌اند. گمان می‌رود که آنها می‌خواسته‌اند از این راه ناراستی پندارهای دینی را نشان دهند. اما آنها در بیان چنین برنهشت^۵ تُندی محتاط بوده‌اند، زیرا از نظر منطقی تاب راستی یا ناراستی یک برنهشت ربطی به چگونگی پیدایش و تقریر آن در جریان تاریخ ندارد. می‌شود تاریخ دین یا نوادپرستی را نوشت، اما با این کار هنوز به لحاظ نظری چیزی درباره راستی یا ناراستی این پندارها گفته نشده است.

نیچه زیر عنوان «واپس‌زنی تاریخی چونان واپس‌زنی نهایی» چنین حکم داده

است:

1. extraterrestrisch
3. Feuerbach (1841).

2. historisch-genetisches Argument
4. Hume, *Natural History* (1757).

پیشتر می‌کوشیدند ثابت کنند خدایی وجود ندارد، امروزه اما نشان می‌دهند که باور به اینکه خدایی وجود دارد، چگونه پیدا شده و این باور چه راهی صلابت و اهمیت یافته است: از این طریق برنهادن پادبرهانی در این باره که خدا وجود ندارد، زاید می‌شود. پیشتر با رد «برهانهای اثبات وجود خدا» باز این شک بجا می‌ماند که آیا نمی‌توان برهانهایی یافت که از برهانهای پس زده شده بهتر باشند: در آن دوران خدا ناباوران نیاموخته بودند که چگونه کار را یکسره کنند.^۱

ما در اینجا بر این نکته چشم می‌پوشیم که توضیحات تاریخی به ندرت روشن و مقیدکننده هستند و فرض را بر این می‌گذاریم که به عنوان نمونه پیدایش خدا باوری از نظر تاریخی توضیح داده شده باشد بی‌آنکه نیازی باشد که پای وحی و دیگر پدیده‌های برون‌زمینی به میان آید. برای حق دادن به نیجه باید از اصلی این چنین بهره جست: «بایسته نیست جدی گرفتن محتوایی برنهشتی که پیدایش آن از نظر تاریخی توضیح‌دانی باشد.»

این اصل به عنوان اصلی همه‌چیزها به هیچ‌رو دفاع‌پذیر نیست. اگر کودکی بگوید که دیشب روی بام بازی می‌کرده است، گفته او را می‌توان از نظر تاریخی-تبارشناختی این‌سان توضیح داد: او خواب دیده است. اما نمی‌توان با قطعیت رفتن او بر روی بام را منتفی دانست. توضیح تاریخی-تبارشناختی اما بسی از نیاز ما به پژوهشهای بیشتر می‌کاهد. باید انگیزه‌های نیرومندی وجود داشته باشند تا ما را بر آن دارند که بکاویم مبدا کودک واقعاً دیشب روی بام بوده است. هر چه یک برنهشت شک‌برانگیزتر باشد، برهان تاریخی-تبارشناختی‌ای که پیدایش آن را برمی‌نمایاند، اهمیت بیشتری دارد.

در مانیفست کمونیست این جمله مشهور آمده است: «ایده‌های چیره در هر دوره‌ای همواره فقط ایده‌های طبقه‌های چیره در آن دوره بوده‌اند.»^۲ این سخن برنهشتی همه‌چیزها درباره پیدایش تاریخی ایدئولوژیها (پدیده‌های روبنایی) بر بنیاد منفعت‌های مادی (منفعت‌های طبقاتی) است. این برنهشت در نهایت می‌گوید که نیازی

1. *Morgenröte* 95.

2. Marx/Engels (1848).

به‌درگیری فکری با محتوای این ایدئولوژیها وجود ندارد، زیرا پیدایش و مرگ آنها بیرو پیدایش و مرگ حاملهای طبقاتی آنها هستند.

استدلالاتهای خاستگاهی، استدالاتهای شخصانی

جمله زیر را در نظر می‌گیریم: «باورِ جزمی "ج" درست است، چون پاپ آنرا اعلام کرده است.» این نمونه شاخص استدالاتهای خاستگاهی^۱ است. در این‌گونه استدالات برنهشتی را با توسل به خاستگاه آن، یعنی این‌که مرجع آن چه قدرتی است، مستدل می‌کنند. برای این‌که این استدلال مثلاً در نمونه بالا منطقی باشد باید اصل عمومی زیر بر آن افزوده شود: «هرچه پاپ بگوید درست است.»

با افزودن چنین اصلی استدلالی در برابر داریم که از نظر منطقی درست است. (روشن است که یک رخساره استدلالی را بسته به وضعیت می‌توان به عنوان مغالطه یا قیاس ضمیر نیز تعبیر کرد.) حمله به این استدلال بی‌شک رو به سوی اصل پایه‌ای آن دارد. توسل به یک خاستگاه فرمند رخساره استدلالی بینخ‌نمای همه دینهای اهل کتاب است: این‌گونه دینها از انبانی از نوشته‌های مقدس بهره‌مندند که پایه برهانیهایشان را می‌سازند. قویترین استدلال در میان آنها گفته‌هایی از میان این نوشته‌هاست که از خود پیشوای دین برخاسته باشد: قال... یعنی... چنین فرمود. مارکسیستهای سخت‌کیش نیز از سخنان مارکس و لنین این‌سان بهره می‌جستند.

زیر عنوان «استدلالاتهای خاستگاهی» یا «استدلالاتهای شخصانی»^۲ رخساره‌هایی فهمیده می‌شوند که در آنها با عزیمت از حکمهایی درباره خاستگاه (یا مأخذ مدافع) یک برنهشت، راستی یا ناراستی آن مستدل می‌شود. «خراب کردن سرچشمه» نه به معنای خراب کردن یک برنهشت، بلکه خراب کردن خاستگاه آن است. این شیوه برخورد شهرت خوبی ندارد و از بنیاد بی‌اعتبار است؛ یورش آن نه به سوی برنهشت، بلکه به سوی شخصی است که آنرا بر نهاده است (به این جهت آنرا شخصانی می‌نامند)؛ با این کار از برخورد با محتوای برنهشت تن زده می‌شود.

1. Quellenargumente. استدالاتهای منبعی یا مأخذی.

2. Argumente ad hominem. استدالاتهای متوسل به شخص.

ولتر در زمانه خود سرشتِ برخوردِ محفلهای کلیسایی با روشنگران را با نهادن این سخن در دهان یک مدافع کلیسا، که نمونه سنخ‌نمای یک استدلال شخصانی است، بازنمایانده است:

ما گذارِ زندگی آنها را بررسی می‌کنیم، گذاری که اثبات می‌کنیم در اساس آلوده به معصیت و تباهکارانه است؛ و اگر مدرکی نیز از آنها در دست نداشته باشیم، می‌گوییم ناممکن است که آنها فسادکار نباشند، زیرا کسانی‌اند که دانشنامه [دایرةالمعارف] را نوشته‌اند.^۱

از سوی دیگر ارسطو^۲ خاطرنشان ساخته است، که اعتبارِ باورهای یک فرد پیوندِ تنگاتنگی با جریانِ زندگی وی دارد. هر چه یک برنهیست ستیزبرانگیزتر باشد، پرسش از بی اعتبارِ فردِ مدافعِ آن اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. حادثه‌ای رخ داده است که دیگر به صورتِ مستقیم بررسی‌شدنی نیست. دانسته‌های ما در این مورد اقوالِ علما و راویانِ اخبار و ناقلانِ آثار است. هر چه راویانِ جان‌شین‌ناپذیرتر باشند، یعنی اگر نتوان بدیلی برای آنها یافت، خبر آنها انتقادپذیرتر است. علیه این نکته سخنی نتوان گفت.

دیرزمانی است که به عنوان نمونه نقدِ اخبار المعجزات (از جمله معجزاتِ وحی) از راه نقدِ راویان آنها صورت می‌گیرد. دیوید هیوم در پژوهشی درباره فهم انسانی فصل بلندی را به این موضوع اختصاص داده و در آنجا این اصل را پیش نهاده است: هر چه خبری معجزه‌آساست باشد، اعتبارِ راوی خبر تردیدپذیرتر می‌شود. به سخن دیگر:

هیچ گواهی‌ای برای اثبات معجزه‌ای پسندیده نیست، زیرا آن گواهی باید به گونه‌ای باشد، که نادرستیِ آن معجزه‌آساست از موضوعی باشد که در اثبات آن می‌کوشد.^۳

1. Voltair, *Christl. Dial.* (1760), 1. Dialog.

2. *Rhetorik*, Kap. 2.

3. Hume, a.a.O., «Über Wunder, Teil 1».

ارزیابی منبع خبر خود نوعی استدلال است در جهت باورپذیری آن خبر یا در رد آن. در ارزیابی احادیث دربارهٔ رخداد‌های نادر و معجزه‌آسا (از وحی الهی گرفته تا بشقاب پرنده) گزاره‌های فراگیری از این دست به چشم می‌خورند^۱:

– اغلب آدم‌های غیرعادی، معتاد و روان‌پریش هستند که شاهدان معجزه‌اند: «آنها چیزهایی را دیده‌اند، که دیگران نمی‌بینند. پس همانا باید در برابرشان محتاط باشیم، نه اینکه به آنان ایمان آوریم!»^۲

– شاهدان (شاید ناآگاهانه) گرایش عمیقی به چیزهای رازآلوده و نابخردانه دارند. – اخبار معجزات را در بلندگوها می‌دمند. معجزه در آنجایی رخ می‌دهد که انتظارش را می‌کشند. بنا بر گزارش عهد جدید عیسی در زادگاهش ناصره، یعنی جایی که همه او را می‌شناختند و با شک به او می‌نگریستند، معجزه‌ای از خود بروز نداد:

وقتی عیسی این مثلها را به پایان رسانید، آنجا را ترک کرد و به شهر خود آمد. و در کنیسه آنجا طوری به مردم تعلیم داد که همه با تعجب می‌پرسیدند: «این مرد از کجا این حکمت و قدرت انجام معجزات را به دست آورده است؟ مگر او پسر یک نجار نیست؟ مگر نام مادرش مریم نمی‌باشد؟ آیا یعقوب و یوسف و شمعون و یهوذا برادران او نیستند؟ و مگر همهٔ خواهران او در اینجا با ما نمی‌باشند؟ پس او همهٔ این چیزها را از کجا کسب کرده است؟» پس آنها او را رد کردند. عیسی به آنها گفت: «یک پیامبر در همه‌جا مورد احترام است جز در وطن خود و در میان خانوادهٔ خویش.» عیسی به علت بی‌ایمانی آنها معجزات زیادی در آنجا به عمل نیاورد.^۳

جملهٔ «یک پیامبر در همه‌جا مورد احترام است جز در وطن خود» اصلی است با معنایی دوگانه. می‌شود آن را به عنوان گله از سنگدلی و بی‌ایمانی انسانهای نزدیک خود تعبیر کرد، و نیز به عنوان بیان این واقعیت، که هر چه معجزه‌گر یا خبردهنده از معجزه ناشناخته‌تر، غریبه‌تر و نظارت‌ناپذیرتر باشد، باور به او قویتر است.

1. C. Sproule (1980), S. 128f.

2. Nietzsche, *Morgenröte* 66.

۳. انجیل متی، ۵۸–۱۳/۵۳ (به نقل از ترجمهٔ فارسی جدید انجیل شریف، چاپ سوم ۱۹۸۱).

در برابر هر گونه شک به خبر معجزه طبعاً می‌توان پادبرنہشتی، مثلاً به شکل زیر، قرار داد: ای بسا انسانهای صادق، عادی و سالم هستند که مغلوب معجزه شده و شوریده‌حال می‌شوند، و اغلب این ناظران آموزیده و کاردان هستند که مجذوب می‌گردند (مثلاً متألهان به عنوان مبلغ معجزات یا خلبانان به عنوان خبردهنده از بشقابهای پرنده). افزون بر این باید در نظر گرفت که بسیار کسان از چیزهای شگفتی که دیده‌اند، حکایت نمی‌کنند، چون می‌ترسند ممکن است مسخره شوند.

پس از استدلالهای خاستگاهی می‌توان در هر دو جهت بهره برد: برای معتبر جلوه دادن یا بی اعتبار کردن خاستگاه. از نظر منطقی باید نقد مستقیم برنہشت را بر نقد خاستگاه آن ترجیح داد، اما در موردی درگیری مستقیم با برنہشت به زحمتش نمی‌ارزد. باور به جنبل و جادو از این مقوله است.

استدلال بر اساس زمان، تجربه یا شمار

این نوع ویژه‌ای از استدلال خاستگاهی است که بر اصل زیر استوار است: هرآنچه دیرزمانی پابرجا مانده و شمار بسیاری از کسان آن را پذیرفته‌اند حقیقی است، خوب است، درست است. این اصل به صورت پوشیده به تجربه جمعی انسانها یا گروه شاخصی از آنان متوسل می‌شود. در روایتی کرانگین گویا پایه دموکراسی است: حق همواره با اکثریت است.

این گزاره دفاع‌پذیر نیست. اینکه چه شماری از افراد، کم یا زیاد، گزاره‌ای را حقیقی می‌دانند، ربطی به حقیقت آن ندارد. از سوی دیگر بی توجهی به تجربه‌های دیگران شاید خودبزرگ‌بینانه باشد. هابس در فلسفه سیاسی خود با این فکر شوریده که همزیستی مسالمت‌آمیز و ایمن انسانها بی وجود نیروی قهر دولت کاملاً ممکن است، درگیر می‌شود. چنین برنہشتی را نمی‌توان به سادگی رد کرد - زیرا این توانستی ممکن باشد، اگر انسان موجودی خردورز بودی. هابس بر این پایه با نظر به تجربه هزاره‌ها به رفتار واقعی انسانها متوسل می‌شود:

گروهی شگفت‌زده می‌شوند که طبیعت چگونه انسانها را در برابر هم قرار داده و از چه روست که آنها را به یورش به یکدیگر و نابودی هم برمی‌انگیزاند

انسان چون به سفر می‌رود مسلح می‌شود و کسانی را با خود همراه می‌کند، به هنگام خسییدن درها را می‌بندد و حتی در خانه خود بر صندوقچه‌هایش قفل می‌زند... او چه نظری نسبت به رعایای هممنوع خود دارد؟^۱

آنچه انسانها در عمل در زمانها و مکانهای مختلف آزموده‌اند، به سختی می‌تواند نادرست باشد. «اگر همزیستی بی‌دولت و بی‌پاسبان ممکن بود، در جایی بودش یافته بود. از این‌رو نیازی نیست که اینک ما کمر به این آزمون بندیم.» اما پرسیدنی است که تکلیف ما با استدلالی مشابه زیر چیست: «اگر برابری مرد و زن به سود جامعه بود، هزاران سال پیش تحقق یافته بود.»

استدلال از سر رحمت

استدلال از سر رحمت^۲ و به اصطلاحی دیگر استدلالِ همدردی^۳ نوع ویژه دیگری از استدلالِ خاستگاهی است. این استدلال مبتنی بر این است که رحمت و همدردی اعتماد برمی‌انگیزد. چه کسی بر آن می‌شود دیدگاه‌های کسی را که فاجعه‌ای را از سر گذرانده، نقد کند؟ اما دلیلی برای خودداری از این کار در دست نیست. علیه کردار همدردانه چیزی نمی‌توان گفت، اما درباره حقیقت یک پرنهشت باید بی‌شوری و خونسردانه داوری کرد.

حکمت زندگی اما می‌آموزد که استدلالِ همدردی رگه‌ای از حقیقت دارد. اگر ایوب در جریان رنجهای خود یک نظام نظری مابعدالطبیعی یا سیاسی طرح افکنده بود، می‌بایست آن را بی‌همدلی یا او به نقد کشید. اما اگر او گزارش می‌کرد که دست سرنوشت چه بر سر انسانها می‌آورد، می‌بایست به دقت سخن او را می‌نوشیدیم. در این حالت این توجه نه از سر رحمت، بلکه بدان دلیل بود که او را با نظر به مصیبت‌هایی که کشیده، شایسته آن می‌دانستیم که از سرگذشت زندگی گزارش کند.

نوع بی‌ضرری از این برهان استدلالِ توسل به «روستایان» است، یعنی توسل

1. *Leviathan*, Kap. 13.

2. Argument ad misericordiam

3. Mitleidsargument

به انسانهایی ساده و زحمتکش که مدیریت و تمدن آنان را فاسد نکرده است. این نوع استدلال از جمله به شکل زیر عرضه می شود: «بهترین سخنی که در این باره شنیده ام، از زبان یک زن روستایی ساده و فقیر بوده است...» در اینجا این تصور می شود که زن روستایی ساده و فقیر پاسدار مطمئن حقیقت است.

استدلال خود تو هم

استدلال خود تو هم^۱ به کار پس زدن انتقادهای اخلاقی می آید: «خود تو هم چنین می کنی، پس دیگران را سرزنش مکن؛ پس خود تو یا خود او چی که...» مثال: «امریکاییها چه حقی دارند که نازیها را به خاطر کشتن یهودیها شماتت کنند، مگر خود آنها با سرخیوستان رفتار مشابهی نداشته اند؟»

اصل عمومی این استدلال پیچیده است: (الف) هر کس خود دست به کار «ک» زند، حق ندارد ما را متهم به «ک» کند، پس اتهام او را این گونه باید پس زد، که (ب) آن را جدی نگیرد. حتی اگر (الف) درست باشد، (ب) را نمی توان از آن نتیجه گرفت. از نداشتن حق اخلاقی اتهام زنی نادرستی اتهام حاصل نمی شود. معلمی که خود معتاد به سیگار است، از نظر اخلاقی حق ندارد شاگردان معتاد خود را سرزنش کند، با وجود این آنچه او درباره زیانهای سیگار می گوید، می تواند درست باشد. سرزنشهای او به خودش نیز برمی گردند. او دوروست، اما در بیان زیانهای اعتیاد راستگوست. هر چه یک منتقد بیشتر بر اخلاق تأکید کند، مؤثرتر می توان با استدلال خود تو هم در برابر او ایستاد.

استدلال بیزاری

از اصطلاح استدلال بیزاری^۲ آن هنگامی استفاده می کنیم که بحث به جایی رسیده باشد که دیگر بیزاری برانگیزد. در این حالت باید به بحث پایان داد و صحبت را به جای دیگری کشانید: «مدتهاست که درباره این قضیه بحث می کنیم. دیگر باید به آن پایان دهیم!»

1. Tu-quoque-Argument

2. Argument ad nauseam

در اینجا درخواست می‌شود که موضوع بی‌نتیجه گذاشته شود، در برابر آن موضعی گرفته نشود و احیاناً مسؤولیت پاسخگویی به آن از سر واشود. معمولاً بحث بر سر موضوعهای نامطبوع و رنج‌آور به این نقطه می‌رسد. استدلال بیزاری از سوی دیگر یک واقعیت بنیادی زندگی را در نظر می‌گیرد: عمر ما محدود است و نمی‌توان کرد یک موضوع بحث نامحدودی داشت؛ باید در زندگی اولویتها را در نظر گرفت. به این اصل همه باور دارند، ستیزبرانگیز کاریست مشخص آن است. آنچه را من مهم می‌دانم، شاید تو مهم ندانی.

کنفوسیوس در برابر پرسش از ارواح مردگان آگاهانه از این رخساره استدلالی استفاده می‌کند. او می‌بایست این پرسش را پس مهم بدانند، زیرا به سنت ارجگذاری پیشینیان بسیار پایبند است. با وجود این می‌بینیم که درباره دیدگاه او در این بحث چنین حکایت شده است:

کسی از وی درباره خدمت به ارواح پرسید. کنفوسیوس پاسخ داد: «کسی که به زندگان خدمتی نمی‌کند، چگونه می‌تواند به مردگان خدمت کند؟» همان کس از او درباره مرگ پرسید. پاسخ این بود که: «در حالی که معنای زندگی را نمی‌دانیم، چگونه می‌توانیم معنای مرگ را بفهمیم؟»^۱

در اینجا این نظر که نباید به پرسشهای مابعدالطبیعی پرداخت این‌گونه مستدل می‌شود که موضوعهای زمینی مهم‌ترند و حل آنها خود به زمانِ درازی نیاز دارد.

استدلال ضربه به سنگ

استدلال ضربه به سنگ^۲ رخساره استدلالی است که درستی یا نادرستی آن همواره پرسش‌برانگیز است. داستان زیر توضیح‌دهنده عنوان خاص آن است: اسقف برکلی^۳ مشهور در روند فکر فلسفی باریک‌بین خود تلاش کرده است موهوم بودن جهان را ثابت کند. به نظر او تنها احساسهای ما، یعنی زندگی روحی ما، واقعیت دارد، و جهان

1. Lun Yu 11, 11.

2. Argument ad lapidem

3. Berkeley (جرج برکلی، فیلسوف انگلیسی ۱۶۸۵-۱۷۵۳).

به اصطلاح خارج در وهم ساخته می‌شود. ماده وجودی مستقل از روح ما ندارد؛ «وجود داشتن» به معنای «ادراک شدن» است.

یکی از مخالفان این فلسفه «ایده‌آلیستی» برای رد آن تنها به این بسنده کرده است که با پا بر سنگی ضربه زند. این «استدلال» بسیار بحث‌برانگیز شده است. کسی که پای خود را بر سنگ می‌کوبد، به وضوح واقعیت سنگ را احساس می‌کند؛ بنابراین در نگر او نظریه منکر واقعیت سنگ درست نیست و او دیگر نیازی به آن ندارد که خود را با نکته‌سنجی‌های این نظریه درگیر کند: «پا بر سنگ کوب تا به فوریت مسخرگی ایده‌آلیسم را دریابی!» فیلسوف ایده‌آلیست اما استدلال ضربه به سنگ را به عنوان بدفهمی مسأله و گریز از بحث عمیق فلسفی گرد موضوع ایده‌آلیسم ارزیابی می‌کند. (این که به سنگ ضربه زدن درد پا را برمی‌انگیزد، موضوعی نیست که ایده‌آلیست آن را انکار کند؛ اختلاف بر سر تفسیر فلسفی این تجربه است.)

در استدلال ضربه به سنگ به واقعیتی ساده و انکارناپذیر اشاره می‌شود و با کمک آن، بی‌پرداختن به باریک‌بینی‌ها و نکته‌سنجی‌ها، یک استدلال ظریف نظری پس زده می‌شود. جاذبه این استدلال در آن است که به خودی خود روشن نیست که پذیرفتنی است یا نه.

نمونه مشهور دیگر در تاریخ اندیشه ژمان فلسفی ساده‌دل^۱ اثر ولتر است. ولتر در این اثر به شکلی طنزآمیز با این نظر لایبنیتس، که جهان ما با همهٔ نکبت‌زدگی‌اش بهترین جهان ممکن است، درگیر می‌شود. لایبنیتس برای حل مسألهٔ دادباوری – که پیشتر نیز از آن یاد کرده‌ایم – از نظر فلسفی ثابت می‌کند که جهانی بهتر از جهان ما به هیچ‌رو ممکن نیست. ولتر اما به جای پرداختن به پیراهن‌های ژرف‌بنیاد لایبنیتس به این بسنده کرده که زندگی انسانی را ترسیم کند که از این مصیبت به آن مصیبت دچار می‌شود. او در جریان شرح این مصیبت‌ها اینجا و آنجا به شیوهٔ لایبنیتس به تفسیر آنها می‌پردازد. ولتر با این کار از درگیر شدن محتوایی با این فلسفه خودداری کرده و به جای بحث با آن ترجیح داده است که واقعیتی خردکننده را در برابر آن بنشاند. گرد شیوهٔ استدلال ولتر بسی بحث شده است. به نظر مابعدالطبیعی‌اندیشانی آلمانی

1. Candide

ولتر از کنار برهانهای لایبنیتس گذشته و ژرفای آنها را دریافته است. منتقدان ولتر می‌گویند که او سطحی است، لایبنیتس اما عمیق است.^۱ طرفداران ولتر در مقابل می‌گویند که رمان ساده‌دل برای همیشه مضحک بودن «فلسفه الهی» لایبنیتس را به اثبات رسانده است، فلسفه‌ای که تنها معنای ژرف آن بی‌معنایی آن است.

۱. جمله به ولتر در فلسفه آلمانی سنت طولانی‌ای دارد و دیگر به صورتی کلیشه‌ای درآمده است. عبارت رایج این است که انتقاد ولتر به موضع مابعدالطبیعی لایبنیتس برخورد نکرده است. آخرین نمونه را می‌توان در فرهنگ فلسفی شتايندر (Schneider 1995)، ص ۴۰۶ دید.

دامها

ممکن است پایه استدلال راست و شیوه استدلال درست باشد، اما با وجود این نتیجه دلخواه حاصل نشود. علت‌های این مسأله گوناگون‌اند؛ در زیر به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. به هدف استدلال رسیده نمی‌شود، اگر توجه شنونده از موضوع اصلی دور شود؛ و نیز نتیجه به دست نمی‌آید، اگر چیز دیگری، جز آنچه موقعیت بحث می‌طلبد، اثبات شود. ممکن است زمینه‌سازی شود تا حریف خود در چنین دامهایی بیفتد و ممکن است فرد از سرب‌ی تجربگی در آنها گرفتار شود. آنگاه نیز که «جاور منطقی» برنهیست روشن نیست، بحث یا استدلال بی‌نتیجه می‌ماند.

نعل وارونه

ممکن است نمونه یا پادنمونه‌ای درست انتخاب شده باشد، اما نتیجه عکس ببخشد. پیش می‌آید که موضوع اصلی فراموش شود و بحث به بررسی مثال زده شده بکشد. این موضوع سخنران ناشی را سرگشته می‌کند، سخنرانِ کاردان اما چه‌پسا به‌عمد می‌کوشد تا رد اصلی موضوع گم شود. کار این سخنران به آن کسی می‌ماند که نعل اسبش را وارونه زده بود تا کسانی که پیجوی او بودند، جهت مخالف را درنوردند.^۱ به عنوان مثال فردی در جریان بحث بر سر تظاهراتی علیه بالا بردن بهای بلیت وسیله‌های نقلیه عمومی از این برنهیست دفاع می‌کند که پلیس باید مانع آن شود که تظاهرکنندگان مزاحم دیگران گردند. حریف در مقابل چنین می‌گوید: «تظاهرات امر

۱. در متن از اصطلاح انگلیسی red herring استفاده شده است. herring به معنای «شاه‌ماهی» است. این اصطلاح از شکارچیان گرفته شده است. شاه‌ماهی‌ای را روی زمین می‌کشیده‌اند تا بوی نافذ آن باعث شود سگان رد اصلی را گم کنند و آن‌ها را پی گیرند. م.

بسیار مهمی است و نباید به این بهانه که بی‌نظمی ایجاد می‌کند، آن را محدود کرد. تظاهرات علیه موشک‌های اتمی را در نظر بگیرید. ناراحتیِ عدهٔ معدودی به‌خاطرِ اندکی اختلال در آمد و رفت مهمتر است یا نابودیِ اتمیِ جهان؟»

با این سخن راهی گشوده می‌شود که شنوندگان برای گام نهادن در آن آماده هستند. بحثِ سلاح‌های اتمی تحریک‌کننده است و می‌توان مطمئن بود که توجهِ حاضران را جلب خواهد کرد. نتیجه این خواهد شد که موضوعِ اختلال در نظمِ عمومی در جریانِ تظاهراتِ یادشده فراموش شود.

ممکن است ناآگاهانه بحث در مسیر دیگری انداخته شود و آن را بی‌حاصل سازد. اگر یک دوستدارِ حیوانات در سخنرانی‌ای بگوید: «دوست داشتنِ حیوانات علاقهٔ شریفی است. بسیاری از مردان نامی سگ‌بازانِ بزرگی بوده‌اند؛ مردانی چون آدولف هیتلر، یوزف استالین و ژنرال فرانکو سگ داشته‌اند...»، نباید تعجب کند که حاضران در ادامه بحث را نه به موضوعِ حمایت از حیوانات، بلکه خصوصیت‌های فردیِ دیکتاتورها بکشانند.

جهالت بر موضوع بحث و مسأله جایگزین

منظور از جهالت بر موضوع بحث – که اصطلاح لاتین آن *ignatio elenchi* است^۱ – خطای در نظر نگرفتنِ موضوعی است که باید اثبات شود. نه موضوعِ بحث، بلکه چیز دیگری ثابت می‌شود؛ دلیلهای درستی آورده می‌شود، اما نه برای برنهدستی که موضوع بحث است. و نیز پیش می‌آید که ناآگاهانه یا ناآگاهانه – به جای پاسخگویی به برنهدستیِ مخالف، موضوع دیگری جایگزین آن شود که برخاسته از تحریف یا بدفهمیِ موضوع اصلی است. به عنوان مثال سیاستمداری که به دلیلی بر او خُرده می‌گیرند، با لحنی قاطع از خود دفاع می‌کند و مدعی می‌شود که او دست به فلان کار نزده است – کاری که کسی او را متهم به آن نکرده است. گفت‌وگوی زیر نمونه‌ای دیگر

۱. این اصطلاح برگرفته از عبارت یونانی *hē tou elenchou agnoia* است که در اصل «ندانستنِ رد» معنا می‌دهد. بنگرید به ارسطو، در پیرامونِ ابطال‌های سوفیستی، 18–19 168a (منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمهٔ دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: انتشارات آگاه ۱۳۷۸، ص ۹۲۴).م.

است: الف: «آیا سازمان ملل تجسم کامل یک دستگاه اداری کاغذباز فاسد، بی‌تأثیر و پرخرج نیست؟» ب: «سازمان ملل تجسم ایده‌آلی جامعه جهانی همه خلقهاست!» «ب» در اینجا به جای تأیید یا رد برنهیست «الف» از نظری دفاع می‌کند که ربط مشخصی به نظری نخست ندارد. (آوازه‌گر سیاسی کارکنسته انبانی از این گونه سخنان در اختیار دارد. او در برابر هر پرسشی یا اعتراضی، به جای پاسخگویی، یکی از آنها را بر زبان می‌راند.)

حمله بردن به حریف از طریق نسبت دادن نظری به او، که او مدافعتش نیست، شگرد رایجی است. با این کار کوباندن او ساده می‌شود. روشن است که به عنوان جایگزین نظری یا کاری برگزیده می‌شود که شنیع و دهشت‌آور باشد و خشم همگان را برانگیزد. مثلاً کسی معتقد است که بیماران باید حق داشته باشند زمان پایان زندگی خود را خود تعیین کنند. حریف او این نظر را جایگزین نظری واقعی وی می‌کند که پزشکان باید حق داشته باشند بیماران را بکشند.

نیچه در این باره که چگونه روشنگران در دام استدلالهای حریفان می‌افتند، نوشته است:

بسته‌اندیشان معتقدند که به دلیل چهار دسته چیز حق با آنهاست. نخست این که: همه چیزهای دیرنده [یعنی چیزهایی که زمانی طولانی پایدار هستند] حقانیت دارند؛ دوم این که: همه چیزهایی که زحمتی ایجاد نمی‌کنند، حقانیت دارند؛ سوم این که: همه چیزهایی که سودآور هستند، حقانیت دارند؛ و چهارم این که: همه چیزهایی که ما در راه آنها فداکاری کرده‌ایم، حقانیت دارند. آزاداندیشانی که می‌خواهند در بارگاه بسته‌اندیشان از خود دفاع کنند، باید ثابت کنند که آزاداندیشی همواره وجود داشته است، یعنی چیزی است دیرنده؛ پس آنگاه باید بنمایند که آزاداندیشی مشکلی ایجاد نمی‌کند و در پایان این که آزاداندیشان برای بسته‌اندیشان سودآورند. اما از آنجایی که آنها نمی‌توانند بسته‌اندیشان را در مورد این نکته آخر قانع کنند، کاری که برای اثبات نکته‌های یکم و دوم کرده‌اند، برای آنها ثمری به بار نمی‌آورد.^۱

این نکته سنجی طنزآمیز بسی باریک‌بینانه است. موضوع بحث میان ذهنهای «بسته» و «آزاد» درستی یا نادرستی یک آیین است. مدافعان آن آیین به جای استدلال دربارهٔ حقیقت آموزه‌شان، این موضوع را برجسته می‌کنند که آیین آنها قدمت دارد و در راه آن شهید داده شده است. نیچه اصل مبنایی این‌گونه دفاع را این‌چنین آشکار می‌سازد: آنچه دیرزمانی است که وجود دارد، مفید است و در راه آن فداکاری شده است، حقیقت دارد. در این میان برخی از روشنگران نمی‌دانند به نفع چه یا علیه چه باید استدلال کنند. روشنگر باید این‌چنین اصلهایی را بتوان پس زند؛ اما نیکوتر آن است که آنها را نادیده گیرد و یکسر به پرسش درستی یا نادرستی آن آیین بپردازد. ولی پیش می‌آید که روشنگر در دام افتد و بکوشد به این کار کاملاً زاید پردازد که ثابت کند روشنگری نیز تاریخی دراز دارد، بهره‌آور است و شهیدان خود را دارد. دست‌آورد این کار هیچ است. تا سخن به موضوع شهادت کشد، آیین بسته دیگر هراسی ندارد، زیرا دیگر نادرستی آن موضوع بحث نیست. خطای روشنگر در چنین بحثی در این است که تفکیک نمی‌کند و می‌کوشد تنها برهنشهای اندکی از موضع حریف را موضوع بحث قرار دهد تا بحث پایه مشترکی داشته باشد.

مشکلی منطقی یا «وصله چسبیده»

هرکس در منجالب افکنده شود، به سختی می‌تواند خود را بیالاید. اثبات این که ما فلان کار را نکرده‌ایم و یا فلان کار در اصل صورت نگرفته است، از نظر منطقی بس مشکل است. به مسیحیان آغازین اتهام می‌زدند که کودکان را می‌کشند و می‌خورند؛ مسیحیان نیز به سهم خود به یهودیان چنین اتهامی می‌زده‌اند. فرد چگونه می‌تواند ثابت کند که بچه‌خور نیست یا نان مقدس عشاء ربانی را نیالوده است؟ او هرچه بیشتر انکار کند، موضوع بیشتر دهان به دهان می‌چرخد؛ و در آخر همه می‌گویند که حتماً چیزی در کار بوده است: تا نباشد چیزی که مردم نگویند چیزها! همواره وصله‌ای چسبانده می‌ماند.^۱

هرکس به دفاع از خود برخیزد، خواه ناخواه به بحثی تن داده که حریف زمینه آن را

1. aliquid semper haeret.

چیده است. اما متهم مگر چاره‌ای جز دفاع از خود دارد؟ شاید بتوان اتهام‌های مشخص را پس زد، اما با اتهام‌های کلی و مبهم، مثلاً این که یهودیان در خفانان مقدس عشاء ربانی را می‌آلایند و خون می‌آشامند، چه می‌توان کرد؟ چاره شاید در به‌سُخره گرفتن منبع این شایعه‌ها و استفاده از استدلالِ شخصانی باشد. بهترین چاره پاتکی پرتوان و همه‌جانبه است، تا توجه به سوی دیگر جلب شود. این نه یک حقه‌بازی، بلکه تنها تمهید متناسب با موقعیت است. به شایعه‌های بی‌دلیل به‌سختی می‌توان با آوردن دلیل پایان داد.

نمونه روشنگر

برای واپس زدن برنهشتی عمومی کافی است که پاد نمونه‌ای آورده شود. اگر کسی بگوید زنان را اساساً توانایی آن نیست که یک وظیفهٔ پر مسؤولیت سیاسی را با موفقیت به‌انجام رسانند، می‌توان برای رد ادعای او از شهربانوان و نخست‌وزیران زن نمونه آورد. اما باید انتظار داشت که حریف دست به یورش دیگری زند و بگوید: این نمونه‌ها انگشت‌شمار هستند، سیاست آن زنان جای بحث دارد و افزون بر این باید توجه داشت که آنان کار را به‌تنهایی پیش نمی‌برده‌اند و این مشاوران مرد بوده‌اند که آنها را راهنمایی می‌کرده‌اند.

از نظر منطقی آوردن پاد نمونه می‌تواند در رد برنهشت کارساز باشد. اما استفاده از این شگرد تن دادن به شیوهٔ استدلال حریف نیز هست. و نیز باید توجه داشت که در برخی از حوزه‌ها آوردن مثالهایی مطلقاً شک‌ناپذیر ناممکن است. این خطر هم وجود دارد که انسان خود را با پایین آوردن تا سطح حریف کوچک سازد.

در نظام‌های دینی و ایدئولوژیک زدن اتهام‌های اخلاقی به مخالفان شیوه‌ای رایج است. متعصبان معتقدند که درستکار فقط در صفِ فرقه، حزب و پیروان جهان‌بینی آنان یافت می‌شود؛ درستکارانِ آنان به درجهٔ قداست نیز می‌رسند. از نظر آنان بقیه تبهکارند، دزد و دروغگو و آدم‌کش‌اند و اگر چنین نباشند، این را باید به حساب نفاق و دورویی آنان گذاشت.

در برابر اینان چه می‌توان گفت؟ قضیه از نظر منطقی ساده است: مؤمن مدعی

است که هیچ نامؤمنی در سَنکار نیست، و حریف باید بکوشد با پادنمونه‌هایی این برنَهشت را پس زند. روند کار اما پر دردسر است. کسی که می‌خواهد با آوردن پادنمونه‌هایی این ادعا را رد کند، بدیهی است که باید مثالهای «روشنگری» بیابد، انسانهایی که از نظر اخلاقی بسیار وارسته بوده‌اند، اما به کیشِ مدعیان تعلق نداشته‌اند، انسانهایی «شریف» و نامؤمن.

«شریف» در اینجا کسی را می‌گوییم که بدیل «مقدس» آنهاست، به سخن دیگر مقدس اینجهانی است. سیاهه مقدسان بسی دراز است. کار بسیار خنده‌آوری می‌شود اگر روشنگر به رقابت برخیزد و بخواهد سیاهه بدیلی عرضه کند.

در فرهنگنامه بیل^۱ گزارشی درباره یک فیلسوف دوران باستان، که سخت پایبند به اخلاق بوده و آوازه او به همین خاطر است، توجه برانگیز است. سخن بر سر فیلسوف افلاطونی-فیثاغورثی گزنوکرات^۲ است که در سده ۴ پیش از میلاد می‌زیسته است. درباره او داستانهای شگفت‌انگیزی به یادگار مانده‌اند که بیل فشرده آنها را این‌گونه به دست می‌دهد:

خلوص اخلاقی او فوق‌العاده بود. شرافت، جدیت و پرهیزکاری او بدان اندازه بود که اگر امروز می‌زیست متألهان او را آنجهانی و معصوم به شمار می‌آوردند. او بر خواهشهای نفسانی خود چیرگی مطلق داشت. روسپی‌ای زیبارُخ و شیرین‌سخن شرط بسته بود که تواند او را از راه به در برد؛ اما دلربایی او کارگر نیفتاد، اگرچه با او همنشین شده و همه افسونهای پیشه خود را به کار بسته بود. و راستی را که او از این آزمون چونان آلدیهلم^۳ قدیس و برخی دیگر از قدیسان پیروز درآمد. پرهیزکاری تنها فضیلت این خردمند

۱. Pierre Bayle (۱۶۴۷-۱۷۰۶)، فیلسوف فرانسوی، از آغازگران روشنگری. او مبلغ مدارا و منتقد هرگونه تعصب و تفکر جزمی بود. م.

2. Xenokrates

۳. Aldhelm. بیل در فرهنگنامه خود زیر عنوان «فرانسیس قدیس» در یادداشت C درباره او می‌نویسد: «آلدهلم که در حدود پایان سده هفتم از راهی به مقام اسقفی انگلستان برگزیده شده بود، یک بار در میانه زمستان تا شانه در آب رفته بود، تا مقاومت اندامهای تن را در هم شکنند [...] زنی را به نزد خود فراخوانده بود، اما تحمل کرده بود تا آتش و سوسه خاموش گردد و طبیعتش آرام گیرد.» او با سربلند درآمدن از این آزمون بزرگ شیطان را از خود رانده بود، زیرا شیطان نتوانسته بود او را از مناجات بازدارد. او در پایان زن را به خانه‌اش روانه کرده بود، بی‌آنکه شرفش را لکه دار کند...

نبود. دیگر فضیلتهای اعتدال نیز زیور او بودند؛ او را نه مال اندوزی خوش می آمد، نه کامروایی و نامجویی.

درس گفتاری از او درباره اعتدال چنان بر پولمو^۱ که از شخره گران زمانه بود تأثیر گذاشت که او بر آن شد دیگر گرد رندی نگردد و به خردورزی پردازد.

[...] گزنوکرات مزاح نمی کرد و همواره سختگیر و جدی بود [...]

شگفت است که او با وجود سرشت سختگیرش نه تنها با هموعان بلکه با جانوران نیز احساس همدردی می کرد. در این باره بسیار حکایت شده است که یکی از آنها چنین است: او گنجشکی را که در هنگام گریز از شاهبازی به او برخورد کرده بود، پنهان کرده و آنگاه رهایش ساخته بود که خطر برطرف شده بود [...]

او وقت زیادی را با بازدیدکنندگان نمی گذراند، زیرا دوست می داشت به اتاق کارش برگردد و در آنجا تنها باشد. بسیار در حال مکاشفه و مراقبه بود و کمتر در خیالانها دیده می شد. و اگر زمانی آفتابی می شد، جوانان بیکار را تاب آن نبود که در آنجا بمانند؛ دور می شدند تا به او برنخورند [...]

الهیات این فیلسوف اما طول و تفصیل ندارد. او خدایی را جز هفت سیاره و ثوابت برشناخته است.^۲

چندان روشن نیست که بیل از چه رو این مقاله را در فرهنگنامه خود گنجانده است. جمله پایانی پادنومه ای به دست می دهد تا ثابت شود پرهیزکاری اخلاقی ربطی به باور به یک الهیات پرطول و تفصیل ندارد. او گویا در اینجا می خواسته است برنهیشت «بی مذهب اخلاق وجود ندارد» را رد کند.

فرض می کنیم هدف بیل این بوده است و بر آن می شویم ساختنبدی استدلالی را بررسی کنیم که بدین سان عرضه می شود. دین پیشه خصلتهای نیک مقدسان خود را توصیف می کند و روشنگر می نمایاند که آزاداندیشان از آن خصلتهای نیک با درجه های بالاتری برخوردار بوده اند. در جایی که دین پیشه می گوید که برادران دینی او پرهیزکارند، منتقد نمونه ای از بی احساسی جنسی، به صورت مقاومت در برابر آن

1. Polemo

2. Bayle, *Diction.*, «Xenocrate» (۶۹ ص). (در اینجا براساس ترجمه فویرباخ؛ ص ۶۹)

روسیبی ماهرو را ذکر می‌کند. اگر حریف از قناعت دم زند، روشنگر خدانا باوری را مثال می‌زند که حتی چای نمی‌نوشد.

آیا شگردی بهتر از این برای واپس زدن بر نهشت «بی‌مذهب اخلاق وجود ندارد» یافت نمی‌شود؟ پرسیدنی است که تحقیر زن زیبا چه جای تحسین دارد؟ روشنگران نیز گاه اسیر قید و بندهای آن ایدئولوژی‌ای می‌شوند که بر آن یورش می‌آورند. از این رو تلاش مذبحخانه برخی از روشنگران در عرضه نمونه‌ای از پرهیزکاری غلوآمیزتر از پرهیزکاری متقی‌ترین اولیا را دست‌کم باید در رده افسانه‌سازی قرار داد.

زن و آبرزن

در مورد هر گروهی، هر ملتی، هر طبقه‌ای، هر نژادی، هر جنسی و هر اقلیتی هر زمان داورها و پیشداوری‌هایی بر سر زبان‌هاست. بدیهی است که باید در برابر موج اتهام‌های دروغین ایستادگی کرد، اما نباید از گروه ستم‌دیده تصویری آرمانی عرضه کرد. هیچ گروهی از انسان‌ها شایسته آرمانی شدن نیست، و این را همگان می‌دانند.

جامع‌ترین نمونه ستم‌دگی زنان هستند. کسی که در راه برابری آنها می‌رزد، چه بسا دچار این خطا می‌شود که پایه استدلال خود را والا مقامی آنها قرار دهد. مثالی چشمگیر شعر شیلر درباره «ارج زنان» است که چنین آغاز می‌شود:

به زنان ارج نهید! آنان گل‌های سرخ آسمانی را

بر زمینه زندگی زمینی می‌تنند

رشته شادی‌بخش به عشق را می‌بافند

و در ردای عفاف خرامش

هشیارانه آتش جاودانه احساس‌های زیبا را

با دست‌های مقدس خود فروزان می‌کنند

شعر در برابر ناآرامی و خشونت مردانه آرامش و نرم‌خویی زنانه را می‌نشانند.

چکامه‌ای است استادانه اما طاقت‌فرساینده. ستایش‌گری‌های غلوآمیز و بیگانه با زندگی به استدلال‌های نیک‌اندیشانه آن نتیجه عکس می‌بخشد. اما گیریم که همه

ستایشهای شیلر نادرست باشند و زن موجودی شریفتر از مرد نباشد. آیا این باعث می‌شود که از خواسته برابری کامل حقوق زنان با مردان چشم‌پوشیم؟

به دلیل اهمیت موضوع مثال دیگری در همین زمینه می‌زنیم که به روزگاری پیشتر برمی‌گردد: رساله اندر شرافت و والایی جنس زن^۱ که در سال ۱۵۲۹ به قلم هاینریش گرنلیوس آگریپا اهل نئسه‌ایم^۲ نوشته شده است. از آنجایی که فاصله زمانی درازی میان ما و این متن قرار دارد، از آن می‌توان به عنوان مثالی روشن استفاده کرد.

بی‌آنکه به کلی متن پردازیم، دو رخساره استدلالی سنخ‌نمای آن را برجسته می‌کنیم. یکی بر شمردن نام زنان پُرآوازه و دیگری ستودن غلوآمیز عموم زنان. آگریپا برای آنکه ثابت کند که زنان از همه تواناییهای مردان برخوردارند، فهرست طولانی‌ای از نام زنان کاهن، پیامبر، جادوگر، فیلسوف، شاعر، زبان‌دست‌وردان، خردمند، کشورگشا، مخترع و جنگجو را عرضه می‌کند.^۳ اما او از این نکته غافل است که درباره عظمت، شهرت، شرافت و خردمندی زنان به همان‌گونه می‌توان جدل کرد که درباره مردان.

لنگی دیگر کار در این است که این نوع استدلال حریفان را برمی‌انگیزد که بگویند سیاهه عرضه‌شده تنها بر شمردن نمونه‌هایی استثنایی است. کسی که خود بر آن شود چنین سیاهه‌ای ترتیب دهد، درمی‌یابد که موضوع ناروشن است و تعداد شخصیت‌های برجسته بسیار اندک است.

آگریپا مدح زنان را به افراط می‌کشد:

زن چکیده کلی خردمندی و نیروی آفرینش است. هیچ آفریده‌ای همتای او نیست و نتواند بود. او نقطه اوج آفریدگاری است و کاملترین دستاورد کار خدایی.^۴

او زیبایی پیکر زنانه را چنان مو به مو توصیف می‌کند که اگر نگوییم خنده‌دار می‌شود، باید بگوییم سر از هرزه‌نگاری درمی‌آورد. چکیده سخن این است:

1. *De Nobilitate et Praecellentia Foeminei Sexus.*

2. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim

3. S. 77 f. 113 f.

4. *ibid.* S. 53/98.

هیچ آفریده‌ای به زیبایی او نیست و چونان او شگفتی‌آور نیست؛ باید کور بود تا ندید که خدا همه زیباییهای گیتی را در زن فراهم آورده است، آن‌سان که چشم دیگر آفریدگان را خیره می‌کند.^۱

در نگار آگریا فضیلت و حیای زنان بسی برتر از مردان است. او کلیشه‌وار در برابر هر فضیلت و رذالت مردانه یک اثر فضیلت زنانه را می‌نشانند:

زن حتی در حال مرگ و پس از مرگ نیز حیای خود را حفظ می‌کند. نمونه غرق‌شدگان نشان‌دهنده این موضوع است. تجربه نشان داده است و پلینیوس^۲ گزارش کرده است که (از آنجایی که طبیعت حافظ حیای مردگان است) چون زنی غرق شود، جنازه او بر شکم می‌خوابد؛ اما چون مردی غرق شود، جنازه‌اش بر پشت قرار می‌گیرد.^۳

معجزه دیگر طبیعت را آگریا این‌سان شرح می‌دهد:

زن آبستن اگر هوس کند می‌تواند بی‌آنکه گزندی بیند گوشت و ماهی خام و حتی زغال و گِل و سنگ بخورد. او می‌تواند حتی بی‌هیچ گزندی فلز، زهر و چیزهای دیگر را تحمل کند و از آنها خوراکی بهره‌زا بسازد.^۴

قدمت این متن است که آن‌را مسخره می‌نمایند. استدلالهای آن در روزگار خود همان‌سان بد بوده‌اند که در زمانه ما بد می‌نمایند. موضوع حقوق برابر هیچ ربطی به این ندارد که زن باردار می‌تواند زهر و گِل بخورد یا نه. زن اگر چنین توانایی‌ای نیز داشته باشد، هیچ چیزی ثابت نمی‌شود. این دام از دیرزمان گسترده است: برمی‌نهند که زن ارزشی کمتر دارد؛ مدافع زن به دام می‌افتد و بدان می‌آغازد که مهتری ارزش زن را ثابت کند. چیزی که نه بایسته است و نه چندان پذیراکننده. نباید پنداشت که در اینجا پای یک رخساره استدلالی گردگرفته در میان است که تنها از نظر پژوهش تاریخی

1. *ibid.* S. 56/100.

2. Plinius

3. *Ibid.* S. 59/102.

4. *Ibid.* S. 62—3/104.

جالب است؛ هر دفاعی از اقلیتهای ستمدیده، از جمله اقلیتهای قومی، هر آن ممکن است در چنین دامی افتد.

درباره سامی ستیزی و سامی دوستی

پس از سقوط نازیها در سال ۱۹۴۵ در آلمان بسیار پیش آمده است که به عنوان واکنش در برابر وحشیگریهای سامی ستیزانه هر چیز یهودی را آرمانی جلوه دهند و گمان برند همه چیز یهودیت خوب، عالی، خردمندانه، ستایش انگیز و بی عیب و نقص است.

در اینجا در برابر سامی ستیزی نوعی سامی دوستی رُمانتیک را می نشانند. سامی ستیزان هر ردالتِ ممکن را به یهودیان نسبت می دادند، سامی دوستان در مقابله جویی با آنها یهود را قوم برگزیده متشکل از قدیسان معرفی می کنند. در نمایشنامه ناتان خردمند^۱ اثر لسینگ^۲ نیز با انگیزه های دیگری تصویر مشابهی از یهودیان عرضه شده است. در این نمایشنامه خرد و شرافت هیچ شخصیتی با خرد و شرافت ناتان یهودی قابل مقایسه نیست. این اثر به عنوان نمایشنامه درخشان است، اما ارزش روشنگری آن تردیدزا است. در همه جا به انسانهای خردمند برمی خوریم، در میان مسیحیان، یهودیان یا پیروان کیشهای دیگر. و همگان می دانند که اینان استثنا هستند. استثناها را نباید پایه استدلال قرار داد. اما گرایش مدافعان ستمدیدگان، از هر نوعی که باشد، بر این است که آنها را آرمانی کنند و جایی می رسد که خود آنان نیز به گمانی که خود پرورانده اند، باور می آورند.

پس چه باید کرد؟ باید صادق بود و در مقابل بی مدارایی توهمهای رمانتیک را قرار نداد. رفتار انسانی چیزی است که انسان برای درخور آن بودن بایسته نیست که خصلتهای برجسته ای داشته باشد؛ این معنای حقوق بشر است. انسان عامی و ناخوشایند نیز سزاوار رفتاری نیکو است. برای دفاع از آرمانی انسانیت نباید ستمدیدگان را به شکل

1. *Nathan der Weise*

۲. Gotthold Ephraim Lessing. نمایشنامه نویسی روشنگر آلمانی در سده هجدهم، از پیروان نظر ضرورت نزدیکی دینها به یکدیگر و دعوت آنها به تحمل متقابل برای تحکیم همزیستی مدارآمیز انسانها و ملتها. م.

غلوآمیزی نیک‌سرشت و دوست‌داشتنی معرفی کرد، آن هم در برابر کسانی که به چنین باوری نمی‌رسند. کاری که باید کرد افشای حقارت و رذالتِ ستمگران است.

کشور خدا ناباوران

تک بهتر از پاتک است. مثالی زیر روشن‌کننده این موضوع است. زمانی با علاقه این برنشت را تکرار می‌کردند که کشوری فراهم‌آمده از خدا ناباوران پایدار نیست، زیرا مردمانی که هیچ چیز را مقدس نمی‌دانند چون جانوران وحشی به جان هم می‌افتند. هنگامی که بیل^۱ در حدود سال ۱۷۰۰ بر آن شد این سخن یاوه را پس زند، شاید می‌توانست نخست به جست‌وجوی کشوری خدا ناباور برآید. می‌شد که امپراتوری کنفوسیوسی چین را مثال زند. اما نتیجه این استدلال چه می‌توانست باشد؟ این‌که چنینان باستان بی‌خدا یا باخدا بوده‌اند، مسأله‌ای است که می‌توان گرد آن به بحثی بی‌فرجام دامن زد، و نیز در این باره که کشور آنان خوبی ویژه‌ای داشته است. بیل در این دام نیفتاد و در عوض به هسته مرکزی آن برهان دینی حمله برد: آیا دین واقعاً بر کردار و منش اخلاقی آدمیان تأثیرگذار است؟ آیا دین انسانها را نیکوکار می‌سازد؟

می‌توانیم این را اصل قرار دهیم که [...] اعتقاد دینی سلوک انسان را تعیین نکرده و بسامان نمی‌سازد. کارکرد پیشینه آن تنها این است که در قلب مؤمن آتش خشم نسبت به دگراندیشان [...] را شعله‌ور سازد. این اصل آنگاه از روشنی فراتر می‌رود که دریابیم خودفریبی تا چه حدی است اگر کسی گمان برد که پس باید بت پرستان [که به هر حال دین و ایمانی دارند] از ناخدا باوران فضیلت‌های بیشتری داشته باشند.^۲

دین بر رفتار اخلاقی انسان تأثیری ندارد، و چون چنین است پس بدیهی است که بر رفتار سیاسی نیز اثرگذار نیست. این پادبرنشت بیل است، نظری واقع‌بینانه که تاریخ نمونه‌های فراوانی در تأیید آن عرضه می‌کند. عمدتاً خود مؤمنان‌اند که از دورویی سروران یا حزبهای دینی و به‌ویژه از کاسه‌های داغتر از آتش می‌نالند. برنشت بیل دری را نیم‌باز می‌کند که فضای روشنگری را گشوده‌تر می‌سازد.

1. Bayle, *Pensées diverses* (1682).

2. Bayle, *Pensées Div.*, § 143.

پرسشهای محتوایی یا تعریفی؟

اگر «جاورِ منطقی» بر نهشت یا (در همدوشش با آن) معنای واژگان به کار رفته در آن روشن نباشد برهان‌آوری به سود آن یا علیه آن گزاره‌کاری است. بر نهشت «مردان برتر از زنان‌اند» را در نظر می‌گیریم؛ معنای «برتری» در آن چیست؟ می‌توان تعریفی از این واژه عرضه کرد که از گزاره بالا گزاره راستگویی بسازد، مثلاً اگر «برتری» را به معنای «تنومندی و پرزوری» بگیریم؛ و نیز می‌توان آن را آن‌گونه تعریف کرد که بر نهشت برتری مردان دیگر استدلال‌پذیر نباشد.^۱

«حقی خلفها در تعیین سرنوشت خود» می‌طلبد که هر ملتی دولت خود را داشته باشد. گروهی که در جایی از جهان به پا می‌خیزد و خواهان تشکیل دولت می‌شود، این خواسته را با این ادعا که سخنگوی ملتی است که فاقد یک دولت است، مستدل می‌سازد. مخالفان این «مبارزه رهایی‌بخش» در مقابل استدلال می‌کنند که گروه مذکور یک ملت را نمایندگی نمی‌کند و انگیزه‌های دیگری دارد. اما در این جدل منظور از «ملت» چیست؟ آیا چیزی به نام ملت اتریش، بوسنی، مقدونیه، کانادا، سوئیس یا فلسطین وجود دارد؟ در اینجا پرسشی محتوایی مطرح است یا این که جدل بر سر تعریف است؟ می‌توان تعریفهای مختلفی سرهم‌بندی کرد و تا حدی در عرضه تعریف آزاد بود؛ با وجود این بحث راه به جایی نمی‌برد، اگر بحث‌کنندگان بر سر تعریف مفهومیهای مرکزی بحث همراهی نباشند. پیش می‌آید که ستیزهایی واقعی پشت اختلاف بر سر تعریف پنهان شوند. مثلاً موضوع ستیز این است که دولت «الف» به گروه «ب» حق نمی‌دهد که دولت خود را برپا سازد؛ اما می‌آیند و در این باره بحث می‌کنند که آیا آن گروه واقعاً ملت نام تواند گرفت یا نه. مدافعان استقلال دولتی «ب» ملت را یک‌جور تعریف می‌کنند و مخالفان آن یک‌جور دیگر. هر کس بر این پایه استدلال خود را پیش می‌گذارد.

گذار از هستی به بایستی و مُتالطه متوسل به واقعیت

در نظریه اخلاق موضوع مستدل‌سازی هنجارها جایگاهی مرکزی دارد. «کسی را نباید بکشی، نباید دزدی کنی، نباید دروغ بگویی!» — به چه دلیل؟ با این پرسش

۱. این مثال از کتاب Toulmin et al. (1979), S. 145/6 برگرفته شده است.

خواهان دلیل می‌شویم. مستدل‌سازیِ هنجارها محدودیتی دارد که گاه از آن زیر عنوان «قضیه هیوم»^۱ یاد می‌کنند. این قضیه اصل منطقی نابی است که بر پایه آن نمی‌توان گزاره‌های بایست / نبایست را مستدل کرد، مگر این‌که پایه‌های استدلال نیز از نوع بایست / نبایست باشند.^۲ بر این اساس دلیلهایی که تنها بیان امرهای واقع هستند، کنار گذاشته می‌شوند، زیرا اگر جز این باشد، گذارِ ناروایی از هستی به بایستی صورت می‌گیرد. مثال: کسی را نباید بکشی (هنجار، بایست-گزاره)، چون همه جهانیان کشتن را به سختی کیفر می‌دهند (امر واقع، هست-گزاره). یا: نباید شکنجه کنی (هنجار، بایست-گزاره)، چون با این کار زندانی را سخت‌آزار می‌دهی (امر واقع، هست-گزاره).

چه در فلسفه اخلاق و چه در زندگی روزمره این گذارِ ناروا، آن هم اغلب در سربوشیدگی ظریفی صورت می‌گیرد. این روزها بسیار می‌شنویم که «باید محیط زیست را پاس داشت، چون اگر چنین نکنیم، بشریت نابود می‌شود.» این سخن به خودی خود استدلال نیست، مگر این‌که با گزاره زیر تکمیل شود: «بشریت نباید نابود گردد.» این اصل اما خود یک بایست-گزاره است.

پس از هیوم جی. ای. مور^۳ برای روند کاملاً مشابهی اصطلاح «مغالطه متوسل به واقعیت»^۴ را وضع کرده است. منظور وی این صورتبندی است: کسی می‌کوشد جمله‌هایی حاوی واژه «خوب» را آن‌گونه بازنویسی کند که در آن تنها گفته شود «واقعیت» چیست.^۵ او با این کار از توصیف بوده‌ها به ارزیابی آنها گذار می‌کند، گذاری که به عنوان استدلال نارواست. همچنان که در مورد اغلب مغالطه‌ها دیده می‌شود، می‌توان این مغالطه را نیز به عنوان یک قیاس ضمیر درست قلمداد کرد. برای تبدیل آن از استدلال ناکامل به کامل باید این اصل را به آن افزود: «هر چه در نزد همه مردمان فرهیخته بد دانسته شود، بد است.»

1. Humes Satz

2. Hume, *Treatise on Human Nature* (1737, III. i. 1 (پایان بخش 1

3. G. E. Moore, *Principia Ethica*.

4. Naturalistischer Fehlschluß (naturalistic fallacy)

۵. بر این مبناست که در بالا (Naturalistischer Fehlschluß) «مغالطه متوسل به واقعیت» ترجمه شده است نه «مغالطه طبیعت‌باور». م.

ایدئولوژی، تعصب و استدلال

استدلال در موضوعهای ایدئولوژیک

اکنون به موضوع رَوال و سرانجام درگیری (طبعاً در معنای جدلِ زبانی) با کسی می‌پردازیم که با وی در پایه‌های استدلال همراهی نیستیم یعنی او به اصلها، ارزشها و قاعده‌های جزمی‌ای پایبند است که ما آنها را درست نمی‌دانیم. اگر تنها به این بسنده کنیم که برنشتها و حکمهای جزمی حریف را پیش رانده و نفی کنیم، استدلالی نکرده‌ایم. کارمان این بوده است که یک نظامِ جزمی را به جای نظامِ جزمی دیگر بنشانیم. انسانِ بهنجار به این اصل پایبند است که سلامتی مهمترین چیز است؛ فرد معتاد اما به سلامتی این چنین ارج نمی‌نهد. ممکن است معتادانی باشند که اصل را این گیرند که هیچ چیزی به پای کیفِ افیون نمی‌رسد؛ انسانِ بهنجار این اصل را رد می‌کند. روشنگر معتقد است که انسانیت والاتر از حکمهای جزمی دینی است؛ متعصب مذهبی اما بر این باور است که حقیقتِ آیین او رستگاری می‌آورد و از این رو به زور هم که شده باید به کرسی بنشیند.

چگونه می‌توان در جایی که دربارهٔ اصلهای بنیادی همراهی وجود ندارد، با کسی مستدلانه بحث کرد و مستدلانه برنشتهای او را ورشکند؟ چگونه دو ایدئولوژی و دینِ ناسازگار می‌توانند به یکدیگر مستدلانه درستی حکمهای جزمی خود و نادرستی حکمهای جزمی حریف را ثابت کنند؟ آنها چنین نتوانند کرد. استدلال پایهٔ استدلال را پیش می‌گذارد، و ستیز همانا بر سر پایه‌هاست. یک قضیهٔ کهنِ منطق در جایی که پای بحث با کسی در میان است که پیشاپیش اصلهای ما را رد می‌کند، تکلیفِ موضوع را

روشن کرده است: با نفی‌کننده اصول، بحث نشاید.^۱

در ستیز میان دو ایدئولوژی معمولاً این حالت برقرار است. چالش استدلالی میان آنها ناممکن است. تاریخ نیز در مجموع خود تأییدکننده این قضیه منطقی است. می‌شود این موضوع را در هر زمان در درگیریهای میان دو ایدئولوژی یا مذهب همستیز بررسی کرد، به ویژه در همستیزی آن آیینهایی که از یک دستگاه آموزشی به دقت سازمان‌یافته و مجموعه‌ای از متنهای بنیادی مشروع (کتابهای مقدس) برخوردارند. آنگاه که دو ایدئولوژی این‌گونه به هم برخوردند یا با یکدیگر به رقابت برخیزند، انتظار می‌رود که چالش استدلالی باریک‌بینانه‌ای درگیرد. واقعیت اما جز این است. بسته به این‌که آرایشی قدرت چه ایجاب کند، یا با آتش و شمشیر به جان هم می‌افتند یا این‌که در کنار هم سر می‌کنند، بی‌آنکه در متقاعد کردن نیروی مقابل بکوشند. این نیز بسیار دیده می‌شود که ایدئولوژیهای رقیب به صورت جزئی همدیگر را بکوبند و ملعون خطاب کنند، در حالی که سرکرده‌های دو جریان به دید و بازدید دوستانه یکدیگر می‌پردازند و به ندرت پیش می‌آید که در دیدارهایشان بحث به موضوعهای داغ بکشد. این واقعیت فقط برخاسته از مصلحت سیاسی نیست و با نظر به موقعیت استدلالی نیز فهم‌پذیر است: درباره جزئیات نمی‌توان به برهان‌آوری پرداخت، پس همان به که حریف نادیده گرفته شود.

جایی که برای انجام بحثی مشروع و باحوصله میان ایدئولوژیها یا مذهبهای ناهمراي تلاشهایی برای پذیره کردن صادقانه حریف به نیروی استدلال صورت گرفته است، جهان ادبیات زیباست. مشهورترین نمونه، که در زمان خود بسی لعن و نفرین

1. Contra Principia negantem non est disputandum.

در نعره‌گفتارهای کنفوسیوس نیز چنین سخنی را می‌یابیم: «حمله به آموزه‌های انحرافی فقط در زیرآفرین است.»

(Lun Yu 2. 16; cf. Haenisch in *Asia major* 1, 1924 und Forke, *ibid.* 2, 1925).

(عبارت لاتین بالا را می‌توانیم با الهام از حکایتی در گلستان به صورت زیر نیز ترجمه کنیم: «با نفی‌کننده اصول نتوان به حجت پس آمد.» حکایت سعدی چنین است: «عالمی معتبر را مناظره افتاد با یکی از ملاحده لعنهم الله و به حجت با او پس نیامد. سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش: تو را با چندین فضل و ادب که داری با بی‌دینی حجت نماند؟ گفت: علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ و او بدینها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر او به چه کار می‌آید؟ آن کسی که به قرآن و خبر زو نرهی آن است جوابش که جوابش ندهی سعدی، گلستان، باب چهارم: اندر فواید خاموشی. م.)

را موجب شد، اثری از ژان بُدن^۱ است که در آن میان دینهای مختلف گفت‌وگو می‌شود. بحث‌کنندگان عبارتند از یک پیروِ لوتر، یک پیروِ کالون، یک کاتولیک، یک مسلمان، یک یهودی، یک نمایندهٔ مذهب عقل و یک پیروِ نوعی مذهب طبیعی. هریک می‌کوشد به دیگران درستی‌های خود را بپذیراند، اما کسی در این کار کامیاب نمی‌شود. گفت‌وگوها در فضای مدارا و احترام متقابل صورت می‌گیرند، ولی هم‌نگام می‌نمایند که بحثهای محتوایی راه به جایی نمی‌برند. کسی نمی‌تواند دیگری را متقاعد کند. گزارش با این سخن به پایان می‌رسد: «آنان پس از این بحث در صلحی ستودنی همزیستی داشتند [...] اما دیگر هیچ‌گاه با هم دربارهٔ مذهب بحث نکردند، هرکس بر سر ایمان خود باقی ماند.»

اگرچه راه مکالمه از نظر منطقی به‌بین‌یست می‌رسد، انسانها پیایی می‌کوشند با نمایندگان ایدئولوژیهای ناهمراي با خود به‌گفت‌وگو پردازند. این پدیده بسته به وضعیت به‌شکلهای مختلفی توضیح‌پذیر است. نخست این‌که چه‌بسا در وجود امکان گفت‌وگوی استدلالی غلو می‌شود؛ در این حال تلاش برای گفت‌وگو برخاسته از توهم است. دوم این‌که شاید تلاش می‌شود پایهٔ مشترکی برای استدلال جست‌شود؛ این مورد در بحث و انتقادِ «درونی»، که در ادامه از آن به تفصیل سخن خواهد رفت، پیش می‌آید. سوم این‌که ممکن است درگیری با حریف تنها به قصدِ کوبیدن اصلهای او باشد؛ این حالت را می‌توانیم «انتقاد بنیادی» بنامیم. و سرانجام چهارم این‌که می‌توان با حریف کارآمده به شیوه‌ای جز بحث استدلالی پایبند به‌بایستههای منطقی درگیر شد. این حالت را باید با اصطلاح «براندازش»^۲ مشخص کرد. حالتهای یکم و سوم به توضیح بیشتر نیاز ندارند. در ادامه اما استدلالهای درونی و نیز برانداز به تفصیل بررسی می‌شوند.

می‌توان پرسید که آیا چنین پژوهشی به زحمتش می‌ارزد. این‌که انسانها همواره دربارهٔ این چیز و آن چیز اختلاف نظر دارند، پدیده‌ای عادی است؛ عادی، اما نه همواره بی‌خطر. ستیزهای مرامی و دینی خونریزیهای بسیاری را برانگیخته‌اند و در

1. Bodin, *Colloquium heptaplorem*.

2. Subversivität

آینده نیز برخواهند انگيخت. از این رو ما به عنوان موضوع اندیشه‌ورزی حالت افراطی یک ایدئولوژی یا مذهب یعنی تعصب خشک را در نظر می‌گیریم.

به انسانی که می‌گوید نه از انسانها بلکه از خدا اطاعت می‌کند و در نتیجه مطمئن است که اگر ما را بکشد به بهشت خواهد رفت، چه باید پاسخ گوئیم؟^۱

این سخن پرسش از پی امکانهای درگیر شدن با خشک‌اندیشی است. این امکانها چندان زیاد نیستند، و آنچه ولتر، که به هر حال در پیکار با خشک‌اندیشی دینی پیروز بوده، در این باره گفته است، به دلیل واقع‌بینی آن بدبینانه است:

این بیماری واگیر را درمانی جز روح فلسفه نیست که باید اندک‌اندک خوی انسانها را نرم کرده و نازل شدن بلا را پیش‌بینی کند. اما بلا که نازل شد، باید گریخت و منتظر ایستاد تا اوضاع دوباره آرام شود.^۲

طبعاً مدام تلاش می‌شود که جدل با خشک‌اندیشی به شکلی استاندارد برهان‌آوری بازگردانده شود، یعنی می‌کوشند پایه مشترکی برای استدلال بیابند، از جمله با توسل به حقوق بشر، احساسهای ذاتی بشری و مسؤولیت در برابر آینده بشریت. چنین برخوردی خوش‌بینانه است و بر این فرض استوار است که خشک‌اندیشان، از اصلهایی که مورد قبول ما نیز هستند، نتیجه‌های غلطی می‌گیرند. در این فرض‌گذاری باید محتاط بود. نباید پنداشت که خشک‌اندیش در اندیشه‌ورزی ناپیگیر است، ذهن محدودی دارد و به این خاطر، با اینکه ما در بالاترین اصلها همنظر هستیم، او آن توانایی ذهنی را ندارد تا آن اصلها را درست به کار بندد. باید چشم بر واقعیت نیست و دریافت که ستیز بر سر اصلهاست و در این ستیز رویکرد به اصلهای بالاتر ممکن نیست.

خشک‌اندیشی چیست؟

با توضیح کلاسیکی از دوره روشنگری بیاغازیم. خشک‌اندیشی بنا بر تعریف کلاسیک

1. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Fanatisme».

2. *ibid.*

تعصب کور و احساسی برخاسته از پنداشتهای خرافاتی و برانگیزاننده کارهای خنده‌آور، ناعادلانه و خشونت‌آمیز است؛ خشک‌اندیشی به عنوان منشی که نه تنها بی‌شرمانه و بی‌عذاب وجدان است، بلکه با دلخوشی و لذت نیز همراه است، چیزی جز خرافه‌جامه عمل‌پوشیده نیست.^۱

مسئله‌انگیز در این تعریف نخست مفهوم «خرافه» است، که هر ایدئولوژی دیگر ایدئولوژیها را بدان متهم می‌سازد. تعریف، گذشته از این، راستای خطایی دارد، زیرا خشک‌اندیشی را به عنوان حالت برانگیخته انسانهایی توصیف می‌کند که از شدت خشم کف بر دهان آورده‌اند. شاید خشک‌اندیشیان واقعی روان‌پریش باشند، اما با توصیف روان‌رنجور آنها پدیده روشن نمی‌شود. ولتر خود خاطر نشان می‌سازد که:

خشک‌اندیشانی وجود دارند که خونشان به سردی یخ است. از جمله آنان قاضیانی هستند که کسانی را که تنها جرمشان دگراندیشی است، به مرگ محکوم می‌کنند. گناه این قاضیان بزرگتر است [...]. چون آنان ظاهراً می‌توانند ندای عقل را بنیوشند.^۲

توجه به این موضوع باعث می‌شود که قضیه را نه به عنوان حالتی استثنایی، بلکه در چارچوب یک قاعده در نظر گیریم. همواره در درگیری با خشک‌اندیشان باید به این نکته توجه داشت که سروکارمان با آدمهایی است هوشمند و دارای تفکری پیگیر که کارهایشان به هیچ‌رو «ناعادلانه» نیست. از این‌رو بجاست اگر با اصلها و صورتهای استدلال خشک‌اندیشانه آشنا شویم. زیرا این جماعت نیز برهانهای خود را دارند.

اصل بنیادی خشک‌اندیشی گزاره‌ای است که رد آن بسی مشکل است: «باید به حقیقت در برابر همه آموزه‌های باطل امتیاز ویژه‌ای داد.» روایت محبوبي از این گزاره این سخن است: «باید خدا را بیش از انسانها پاس داشت.» اگر چنین اصلی با

۱. برگرفته از مقاله «خشک‌اندیشی» (Fanatisme) اثر ایم. دِلتر (M. Deleure) در دانشنامه (Encyclopédie). ولتر بخش بزرگی از این مقاله را در فرهنگ فلسفی خود گنجانده است.
2. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Fanatisme».

این عقیده که «حقیقت در اختیار من است» یا «من می‌دانم که خدا چه از من می‌خواهد» درآمیزد، مهمترین پیش‌شرط بُروز خشک‌اندیشی فراهم شده است. خشک‌اندیشی در برابر مدارا قرار می‌گیرد، نه به دلیل شخصیت پلیدی متعصبان، بلکه به نام حقیقت، خدا، حزب، پرولتاریا، ملت، نژاد و همانندهای اینها. خشک‌اندیشی انسانیت‌ستیزی به نام آرمانهای برتر است – و از این‌رو وجدان آسوده‌ای دارد. چگونه می‌توان تنها با حرف در مقابل آن ایستاد؟ در دانشنامه مشهورِ روستنگری فرانسوی آمده است:

روشن نیست که در برابر خیل خشک‌اندیشان چه رفتاری باید کرد. اگر با آنها به نرمی رفتار کنیم، لگدکوبمان می‌کنند. بهترین شیوه برای خاموش ساختن آنها جلبِ ماهرانه توجه مردم به چیزهای دیگر است. هیچ‌گاه با آنان با خشونت برخورد نکنید! تنها با رو کردن حقارت و خنده‌آوری‌شان است که می‌شود بی‌آبرو و ضعیفشان کرد.^۱

در ادامه اندیشه‌ورزی خود درخواستیم یافت که این سخن چیزی بیش از یک هیچ‌نگویی شوخ‌طبعانه است. «دانشنامه» خود سنتِ مبارزهای پیروزمند و تا حدی به پایان رسیده علیه خشک‌اندیشی است. ما اما بر آن سریم که خودِ این مبارزه را بررسی کنیم و به این منظور مثالهای مشخصی را پایه کار قرار می‌دهیم. مثالهای زیر از سنتِ مسیحی برگرفته شده‌اند. این‌که به این سنت رو آورده‌ایم، به دلیلهایی چند است: در دینِ مسیحی بی‌مدارایی در نظر و عمل پدیده‌ای است بس رایج؛ این بی‌مدارایی تاریخی دراز دارد که در روند آن کنکاش مداراجویی و بی‌مدارایی توانسته است به سطح اندیشگی بالایی برسد؛ متناهی که به عنوان موضوع کار برگزیده‌ایم، از آن روزگاری سیری شده‌اند و از این‌رو می‌توان آنها را با آرامش وارسید.

در کنار حوزه دین حوزه‌های «مدرن» دیگری موجودند که خشک‌اندیشی در آنها دامن‌گستر شده است: سیاست، نژادپرستی، ملت‌پرستی. اما هیچ‌کدام از آنها چونان

1. *Encyclopédie*, Bd. 6, 1756, «Fanatisme».

حوزه مذهب پرورنده دستگاه استدلالی‌ای به سود بی‌مدارایی نبوده است، دستگاهی که بیش از هزار سال است که بر پهنا و درازنای آن افزوده‌اند. و نیز هیچ حوزه دیگری نتوان یافت که چون این یکی دست به نقدِ درونی ژرف بی‌مدارایی و نقد این نقد زده باشد.

در جایی که پای جلوه‌های گسترده بی‌مدارایی مذهبی در میان باشد، می‌توان گفت که دست‌کم در اروپای مرکزی - موضوع جذاب نیست، چون پرونده این ماجرا بسته شده است. اما حتی در این پاره از جهان نباید برای اعلام ختم غائله شتاب کرد. خشک‌اندیشی چون خشونت‌ورزی به راحتی از خوی انسانها به در نمی‌رود و هر زمان به شکلی بروز می‌کند. آیا تا همین چندی پیش نمی‌پنداشتیم که این طاعون ریشه‌کن شده است؟ اینک اما، دست‌کم از سال ۱۹۹۱ به این سو، با کشتارهای بالکان، پی برده‌ایم که ماجرا ادامه دارد. سطح بالایی دانش و فناوری هیچ‌گاه تضمینی علیه خشک‌اندیشی نیست. از این رو ساکنان اروپای مرکزی نیز نباید احساس امنیت کنند.

بی‌مدارایی مذهبی از این رو نیز موضوع جالبی برای آموزه استدلال است که شکلی «ناب» خشک‌اندیشی را به نمایش می‌گذارد، چون در اینجا (دست‌کم در سطح ماجرا) دعوا نه بر سر قدرت، ثروت و فضای حیات و بقا، بلکه «مکتب ناب» و «ناموس الهی» در میان است. خشک‌اندیشی ملت پرستانه در مقابل همواره دارای زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مشخصی است و این امر قضیه را پیچیده می‌کند.

در فوریه ۱۹۹۴ کسی به نام دکتر گلدشتاین^۱ در اسرائیل در میان عربها حمام خون آفرید؛ بلافاصله گفتند که او دیوانه بوده است. در نوامبر ۱۹۹۵ یک دانشجوی اسرائیلی اسحاق رابین، نخست‌وزیر اسرائیل را کشت. این بار روزنامه فلسطینی النهار، که در اورشلیم منتشر می‌شود، نوشت: «به اسرائیل به خاطر ورود به جمع دیوانگانی خاورمیانه خوشامد می‌گوییم.» قضیه اما به این سادگی نیست که با دیوانگی توضیح داده شود. در هر دو مورد پای جنایتی در میان بوده است که نقشه آنها را با

1. Glodstein

هوشیاری کشیده‌اند و هدفهای از پیش تعریف‌شده‌ای داشته‌اند، هدفهایی که فقط جانپان در سر ندارند. آن آدم‌کشان تنها این ویژگی را داشته‌اند که پیگیرانه عمل کرده‌اند. و این درست آن چیزی است که خشک‌اندیشی را مشخص می‌کند. در خاور نزدیک اما دعوا تنها بر سر ایدئولوژیها نیست و پای خاک نیز در میان است. این امر تحلیل برهانها را پیچیده‌تر می‌کند. به این جهت برای روشن کردن موضوع ترجیح می‌دهیم که مثالهایی را برگزینیم که از نظر منطقی «ناب» باشند.

بخشی از مثالهای زیر از متنهاي مُصلِحِ کالُون برگرفته شده‌اند. برای فهم آنها بایسته است که نگاهی به تاریخ نوشتن آنها بیفکنیم. در ۲۷ اکتبر ۱۵۵۳ در شهر ژنو، که سرکرده آن کالون بود، پزشک و دانشمند اسپانیایی، سِروِه^۱ را می‌سوزانند. او با این‌که مسیحی مؤمنی بود، حکم جزمی بودیش سه‌گانه الهی (تثلیث) را منکر شده بود. بلافاصله پس از سوزاندن وی انتقاد بر این کار آغاز می‌شود؛ مهمترین منتقد انسان‌دوستِ باژلی کاستیلیو است. کالون، که مسبب اصلی اعدام سروه بود، واکنش نشان داده و با نوشته‌های فراوانی در پی پاسخگویی به منتقدان برمی‌آید، تا درستی قصاصِ منحرفان به طور کلی و به طور مشخص قصاصِ سروه را برحق جلوه دهد. نوشته‌های کالون در برگرفته مجموعه‌ای از استدلالها به سودِ برنهیستِ بایستگی‌گشتارِ مُرتدان است.^۲

در نوشته‌های پیشینیان برهانهای مشابهی آورده شده است؛ بخشی از آنها از متنی به قلمِ آگوستینِ قدیس، نگاشته در سال ۴۰۸ است که این پدرِ کلیسا در آن کاربستِ خشونتِ دولتی علیه مرتدان، یعنی مسیحیانِ غیرِ کاتولیک را با تأکید برحقِ اعلام می‌کند. خشونتِ مشروعیت‌یافته سلبِ مالکیت، برخوردار نبودن از حقِ ارث بردن و به‌ارث گذاشتن، ممنوعیتِ خرید و فروش و سرانجام تبعید^۳، یعنی در مجموع نابودی وجودِ شهروندیِ شخص را در بر می‌گیرد.

1. Servet

۲. برای آشنایی بیشتر با تاریخ این موضوع بنگرید به اثر زیر:
اشنغان تسوایگ، وجدان بیدار، کاستیلیو و کالون، ترجمه سیروس آراین‌پور، تهران: مؤسسه نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۶.

مقاله زیر معرفی شایسته این کتاب است: علیرضا منافزاده، «وجدان بر فراز کفر و دین»، نگاه نو، ش. ۴۳ (زمستان ۱۳۷۸)، صص ۸۵-۱۲۶. م.

3. *An Vinc.* V. 19.

اصل بنیادی مکتب و یک دوجین استدلال به سود بی‌مدارایی

کالون در نوشته‌ای با عنوان «در دفاع از ایمان صحیح» جمله‌های زیر را آورده است، جمله‌هایی که به روشن‌ترین شکلی که آرزویش را توان داشت، اصل خشک‌اندیشی دینی را بیان کرده‌اند:

هر کس از این نظر حمایت کند که با کیفر منحرفان و مرتدان کاری نابه‌حق صورت گرفته، خود واثقِ پَنَفسه شریکِ جرم و همدستِ مَقْسدۀ آنان می‌شود. قدرتهای زمینی را به رخ من نکشید - این خداست که اینجا حکم می‌کند، و اَیقَنُوا که او تا قیام قیامت حافظِ شریعت خود است.

خدا بیهوده احساساتِ بشری را، که دل را رحیم می‌سازند، نمی‌کوبد؛ بیهوده نیست که مهرِ پدری به اطفال و عطوفت بینِ اِخوان و شفقت به هم‌نوعان را زایل می‌کند. بیهوده نیست که آرواح را به پرواز و سوسۀ لطایفِ الحیلِ نِسوان دعوت می‌کند؛ در یک کلام بیهوده نیست که او از انسان طبیعتش را اخذ می‌کند.

و علی‌القَصه تا تعصبِ آنها قَسَل نشود.

چرا دعوت حق به ضَعُوبت و ضَلالیت و بی‌انعطافی است؟ مگر نه این‌که خدا می‌خواهد تا کسی بهانه نگیرد که اِنَّهُ جاهل بوده است که خدمت به خدا مهم‌تر از رعایتِ حال انسانها است و او نمی‌بایست به بهانه قَرابت و خون و امثالهم به حکم الهی تمکین نکند. و این‌که این دعوت بدان جهت است که باید در مُجاهدَت فی سبیلِ او هرگونه انسانیت را مَنسُی کرد.

ما، در حالی که مجذوبِ قاطعیتِ مقدّس این کلام شده‌ایم، بر آن می‌شویم در نمونه مسیحیت سیاهه‌ای از برهانهای دینی به سود بی‌مدارایی عرضه کنیم. خواننده در هر مورد به فوریت درمی‌یابد که هیچ‌یک از این استدلالها چنان نیستند که خودبه‌خود باطل اعلام شوند و ای‌بسا که موجه به نظر می‌رسند.^۱

۱. شماره‌گذاری استدلالها در زیر تنها به این خاطر است که ربطشان با انتقادِ مخالفان بر آنها (موضوع فصل بعد) آشکارتر باشد.

۱. خطرناکی ویژه منحرفان

همه اصول‌گروان در این مورد هم‌نظرند که منحرفان، زندیقان و مرتدان خطرناک‌ترین خطرند. تاریخ نشان می‌دهد که در همه دورانها مبارزه با مکتبهای انشعابی خشنانه‌تر از مبارزه با «دشمن خارجی» پیش برده شده است. شاید دلیل آن این بوده است که دشمن خارجی نیرو داشته، «جهاد» علیه وی بدفترجام جلوه می‌کرده و از این‌رو بهتر آن می‌دانسته‌اند که با وی سیاستمدارانه رفتار کنند، داد و ستد بازرگانی سودآور داشته باشند و خلاصه این‌که با وی با مسالمت همزیستی کنند. در مقابل می‌دیده‌اند که می‌توانند کار منحرفان را، که رقیبان خطرناکی بوده‌اند، بسازند.

برهانه‌ها اما چیز دیگری می‌گویند: تفاوت مرتدان، زندیقان و منحرفان با دشمنان خارجی در این است که آنها این امکان را داشته‌اند که حقیقت ناب مکتب را دریابند؛ آنها این حقیقت را بی‌میانجی به چشم دیده‌اند، با وجود این به آن ایمان نیاورده‌اند. این برهان بر پایه داعیه ویژه‌ای است، داعیه هر سخت‌کشی در این مورد که حقیقت آن (بی‌نیاز به استدلال، که می‌تواند موجود نباشد) به خودی خود به دلیل حقانیتش چیره خواهد شد و هرکس که تنها یک بار فروغ آن را به چشم دیده، بدان ایمان خواهد داشت. بنابراین باید پیدایش زندیقان و مرتدان را به گونه‌ای دیگر توضیح داد: آنها ذات خبیثی دارند، طبیعت آنهاست که کر و کور باشند و هرچه به آنها بگویی ایمان نیاورند. کمترین چیزی که پیرو کیش حق باید بپذیرد این است که: هرکس یک بار حقیقت را در عظمت آن به چشم دیده، جذبه آن چنان او را می‌گیرد که دیگر هیچ‌گاه رهايش نمی‌کند؛ حقیقت، که حقیقت مکتب است، به قوت خود در قلبها جایگیر می‌شود و برای همیشه آنها را تسخیر می‌کند. مرتد این توهم را به خطر می‌افکند، پس باید او را ملعون دانست و کفر داد. دین حق با خلقها و دینهای دیگر همسایگی و همزیستی کرده است، اما هیچ‌گاه همزیستی با مرتد خودی را نپذیرفته است، یا وحشت به او نگرسته و سخت کیفرش داده است. این نکته فهمیدنی است، زیرا هر ارتدادی به معنای کم‌تأثیر شدن درونی مکتب بوده است. آنچه درباره آن کیش گفتیم، در مورد همه دیگر کیشها نیز صادق است.

در سده بیستم یک روحانی سرشناس مسیحی چنین نوشته است:

هر کس که جدیت بی‌میانجی تصمیم مرگ و زندگی در این باره را که این جمله صادق است یا آن جمله در نمی‌یابد، نمی‌تواند تلقی مسیحیت از ارتداد را بفهمد [...] زیرا در اینجا حقیقت مطلق که به شکل تاریخی مبینی به بیان درآمده است، از دست می‌رود [...]

کفر بیرونی [...] برای مسیحی، که به سادگی می‌بیند پیشرفته‌تر و برتر است [...]، خطری در بر ندارد. ولی در مورد مرتد قضیه چیز دیگری است: [...] او از هدف دست شسته و راه خود را می‌رود. از این رو بر مسیحی تأیید نیک‌اندیشی وی ناگوارتر از تأیید نیک‌اندیشی کفار خارجی است [...] منحرف چگونه می‌تواند بی‌گناه باشد، اما مذهب حق را از مذهب باطل تشخیص ندهد؟ او از همه خطر آفرین تر است: او به محاربه با حقیقت واقعی و نهایی برخاسته است.^۱

۲. استدلال شبانی

مُنادی آموزه حق اشراف درستی به جهان دارد: آیا او موظف نیست که کم‌شعوران، بی‌شعوران و به ویژه بدطینتان را به زور به راه راست هدایت کند، در جایی که زبانی خوش کارگر نیست؟ مگر نه این که هدف رستگاری آنهاست؟ کار او به کارِ شبانان می‌ماند در هدایتِ رمگان. آگوستین استدلالِ شبانی^۲ را با مثالهای زیر روشن می‌سازد:

کسی که رؤیت کند خصمش را تبی مهلک به جنون کشیده و او به عدم واصل می‌شود، آیا شر را با شر تلافی نکرده، اگر به جای تقلیب و توقیف او، مُرخصش کند عَلٰی زَعْمِهِ؟ آیا او این شخص را که به او از همه نافعتر بوده و بر او کَذَلِک رحمت کرده، عَلٰی الْمُدَامِ خَصِمِ شَقِیِ خود تلقی خواهد کرد؟ یقیناً بعد از اِعَادَةُ صِحَّتِ وقتی عالم شود که چه لطفی در حق او شده، انه او را به وُقُور دعا خواهد کرد.^۳

1. Rahner, *Was ist Häresie*, S. 536–538.

2. Hirtenargument

3. *An Vinc.* I. 2.

و چه بسیارند گمراهانی که با تأدیب در زندان به راه راست هدایت شده‌اند و ایدون غرق در سعادت‌اند!^۱

آنها در عَدَمُ الْوَعَى خود می‌ماندند اگر بَعینه چون مجانین [...] به زنجیر کشیده نمی‌شدند [...] آیا به خاطر نجاتشان برحق نبوده است که از فکرِ معاش خلاص شوند^۲ تا بتوانند از خوابِ غفلت بیدار شوند؟
مجبور نمی‌خواهد به زنجیر کشیده شود و خوابزده نمی‌خواهد هشیار شود، اما این فعلِ ما با آنها از سرِ لطف به آنهاست.^۳

وظیفهٔ شبان این است که بر سر گوسفندانِ چموش و جداشونده از گله نهیب کشد. مدارا با آنان بدخواهی و بدکاری است:

انسانیتِ مطلوبِ اینهایی که ملاحظه را بَرِیء السَّاحه می‌کنند اَفْسَد از فساد است: آنها برای مرحمت در حق گرگها احشامِ زبان‌بسته را قربانی می‌کنند.^۴

۳. خشونت که تحمیل نیست

آیا می‌توان با خشونت کسی را مجبور کرد که ایمان آورد؟ آگوستین می‌گوید نه، چنین چیزی ممکن نیست؛ کارِ شدنی این است که توجه او معطوف به راستای حق گردد؛ خشونت تنها به خاطر آن است که او عاداتهای فکری کهنه را ترک کند و از اندیشه‌های باطل برهد.

نیروی عادت به هیچ‌وجه منْ أَلَوْجَه نمی‌گذارد که آنها در جهتِ صَلاح مقلوب شوند، مگر اینکه بر آنان غضب شود و تعزیر روان آنان را به جانبِ حق برگرداند.^۵ [...] کسی را برخلاف میل خودش نمی‌شود اصلاح کرد؛ از

1. *ibid.* V, 18.

۲. یعنی از کار اخراج شوند و زندگی‌شان تصرف شود.

3. *ibid.* II, 4.

4. Calvin, *Defensio* 471/35.

5. *An Vinc.*, I, 1.

ممکنات این است که او دچار خوف شود و عذابی آلیم باعث گردد که مانع خبث طینت او برطرف شده و او مجبور شود به حقیقت ایمان آورد. او باید از فکرهای باطل گذشته تبری جوید تا حق را بشناسد [...] بعد ذلک به میل خود به آنچه قبلاً درک نمی کرد، ایمان خواهد آورد.^۱

برخی فشارهای لازم، که آگوستین با صراحت از آنها نام می برد، از این قرارند: تبعید، سلب مالکیت، منع خرید و فروش، منع به ارث گذاشتن مال یا بخشیدن آن.^۲ اما پرسیدنی است که آیا مجموعه این فشارها کسی را واقعاً به راه راست هدایت خواهد کرد. آگوستین می گوید اگر دارویی شفابخش باشد، هر یزشکی آن را تجویز خواهد کرد، گیریم که برخی بیماران درمان پذیر نباشند.^۳ در این مورد که کسی را نمی توان مجبور کرد که ایمان آورد، تئودور بزیلیوس (دویز)^۴، جانشین کالون در ژنو، صراحت بیشتری دارد:

ما با اطمینان می گوئیم که چنین چیزی ممکن نیست [...] اما کدام احمق پنداشته است که هدف اولیای امور از مجازات مرتدان این است که آنان اصلاح شوند و ایمان آورند؟ اگر هدف این باشد، پس نباید کسی را، هر قدر هم که فاسد باشد، به مرگ محکوم کرد [...] هدف اولیا (از مجازات مرتدان) این است که نظم برقرار باشد و مکتب و اخلاق حفظ شود، نه اینکه آنان به زور از باطل متبری شده و توبه کنند.^۵

و باز با صراحتی بیشتر:

هدف اولیا نه این است که بر قلبها حکومت کنند و آنها را مُصَفّا سازند، بلکه آنه حفظ صلح و امنیت است [...] علی رغم کثرتِ عده منافقان نباید در بیان حق و رفع فساد علی الرّسم وظیفه قضا مُماشاة کرد.^۶

1. *ibid.* V. 16.

3. *ibid.* I. 3.

5. Bezelius, S. 168–170.

2. *ibid.* V. 19.

4. Théodor Bezelius (De Bèze)

6. Bezelius, S. 271–272.

اما چرا مردم را به حالِ خود نگذاریم و خودِ آنها را مسؤولِ امورِ وجدانی‌شان ندانیم؟ پاسخ ساده است:

پیش از آنکه هر کس مسؤولِ وجدانِ خود شود، وجدانِ او باید طبقِ گفته‌ی الهی منزّه گردد.^۱

۴. هر خشونت‌ی خشونت نیست

از آنجایی که دینِ همواره خشونت را توصیه نمی‌کند، آگوستین به یک استدلالِ جدایی‌جافته دست می‌یازد:

نه هر که به تو مرحمت کرد دوست تو و نه هر که تو را مضروب کرد خصم توست. از قدیم‌الایام گفته‌اند که: عتابِ دوست به از مرحمت دشمن.^۲ [...] اگر عمل و عکس‌العملِ خیر و شر عینِ هم باشند، تفاوتِ آنها را نه در عمل و عکس‌العملِ آنها، بلکه در چیزی باید دید که سببِ آنها می‌شود.^۳

او خطاب به کسی که خشونت بر دگراندیشان را روانی‌دانسته، می‌نویسد: تو باید درک کنی که

مسأله نه نفسِ اجبار، بلکه این است که او مجبور به چه چیز می‌شود و این چیز آیا خوب است یا بد است.^۴ علی‌الدوام مفسدان با صالحان و صالحان با مفسدان محاربه کرده‌اند؛ آنان ناعادلانه اینان را عذاب داده‌اند و اینان آنان را با تأدیبِ شفاآور به کارِ خیر دعوت کرده‌اند [...] مسأله فقط این است که چه کسی در راه حق مجاهدت کرده و چه کسی ظالمانه از قوه قهر استفاده می‌کند.^۵

1. Bezelius, S. 147.

2. *An Vinc.* II, 4.

3. *ibid.* II, 6.

4. *ibid.* V, 16.

5. *ibid.* II, 8.

۵. خوشا به حال جفادیدگان...

تاریخ جهان نمونه‌های فراوانی به دست می‌دهد از دگرگشت جفادیده به جفاپیشه. این دگرگشت برای ایدئولوژی‌هایی که جفادیدگی را ارج می‌نهند، مشکل‌زاست. آنها به ناچار میان جفادیدگان خوب و بد فرق می‌نهند. خوبان مستحق این وعده انجیل هستند: «خوشا به حال کسانی که در راه نیکی جفا می‌بینند، زیرا پادشاهی آسمانی از آن ایشان است.»^۱ آگوستین اما در مورد بدان، یعنی آنانی که به کیش حق نگرویده‌اند، می‌نویسد:

کسانی که رنجهای این ایام را نه به خاطر حق، بلکه به دلیل مقلوبیت و غرور آدمی با صبری بی‌ثمر و ناشی از تکبر تحمل کرده‌اند، در آینده کیفری را خواهند دید که فقط کافران مستحق آن‌اند.^۲

با این جدایی جفاکاری بر نص کتاب مقدس متکی می‌شود. آگوستین به عنوان سند به تمثیل مهمانی در انجیل لوقا^۳ که به عبارت «مردم را به الحاح بیاور تا خانه من پر شود» می‌انجامد متوسل می‌شود و نیز به مزمور ۱۳، در آنجایی که می‌گوید «بر آنم که دشمنان را تعقیب کنم، بر آنان یورش برم و بازنگردم تا هلاکشان سازم.»^۴ گرد دینی چون مسیحیت را هاله‌ای از افسانه‌ها درباره مؤمنانی که در راه آن رنج

۱. متی، ۵/۱۰.

2. *An Vinc.* I. 1.

۳. «شخصی ضیافتی عظیم نمود و بسیاری را دعوت نمود. پس چون وقت شام رسید غلام خود را فرستاد تا دعوت‌شدگان را گوید بیایید زیرا که الحال همه چیز حاضر است. لیکن همه به یک رای عذرخواهی آغاز کردند. اولی گفت: مزرعه‌ای خریده‌ام و ناچار باید بروم آن‌را ببینم؛ از تو خواهش دارم مرا معذور داری. و دیگری گفت: پنج جفت گاو خریده‌ام، می‌روم آنها را ببازمایم؛ به تو التماس دارم مرا عفو نمایی. سیمی گفت: زنی گرفته‌ام و از این سبب نمی‌توانم بیایم. پس آن غلام آمده مولای خود را از این امور مطلع ساخت؛ آنگاه صاحب‌خانه غضب نموده به غلام خود فرمود: به بازارها و کوچه‌های شهر بشتاب و فقیران و لنگان و شلان و کوران را در اینجا بیاور. پس غلام گفت: ای آقا، آنچه فرمودی شد و هنوز جای باقی است. پس آقا به غلام گفت: به راهها و مرزها بیرون رفته مردم را به الحاح بیاور تا خانه من پر شود.» (لوقا ۲۳-۲۴/۱۴، ترجمه به نقل از برگردان فارسی کتاب مقدس)

۴. در نامه ش. ۱۸۵ (پیشتر ش. ۵۰) خطاب به بُنیفازیوس Bonifazius (نگاشته در سال ۴۱۷)، بنی ۱۱. این بخش از نامه را بیل نقل و تفسیر کرده است (Bayle, *Comm.* III. 24).

برده و شهید شده‌اند گرفته است. آیا شرح این رنجها نباید به معنای فراخوان به رواداری باشد؟ آیا مؤمنان نیز باید همان‌سان بی‌مدارا باشند که آن به اصطلاح کافران ناپکار بوده‌اند؟ کالون می‌گوید که نباید چنین اندیشه‌هایی را به ذهن راه دهیم:

عذابی که شهیدان کشیده‌اند باید باعث شود که امیر خوب امنیتی برقرار کند تا آبناء خدا در آرامش و خلوص کامل خادم او باشند.

اگرچه ممکن است رنج یک شهید با کیفر یک کافر در ظاهر یکسان باشند، اما در اصل دو چیز جداگانه‌اند: این یک در راه خیر رنج برده و آن دیگری در راه شر. و نیز فرق است میان بینش صالح و ایمان حقیقی و مجاهدت راستین با کژاندیشی و آشوب‌طلبی کسانی که خواهشهای نفسانی کوری تحریکشان کرده‌اند.^۱

۶. از مقوله استدلال خود توهم

فرقه‌ها و مذهبهای مختلف مسیحی ظاهراً در سرکوبگری دگراندیشان دست کمی از یکدیگر ندارند. آگوستین، که از پدران کلیساست، بر این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید همه این کیشها در سرکوب نامسیحیان تاریخ مشترکی دارند:

کدام یک از ما یا کدام یک از شما فرمانهای قیصر علیه کافران را مدح نگفته است؟ در آن احکام فی الواقع مجازات سختی مقرر شده بود؛ جزای کفر مرگ بود.^۲

مخالفی که به خشونت فراخوانده است، حق ندارد که از خشونت انتقاد کند، به ویژه اینکه با او بسی با ملایمت رفتار می‌شود. از این گذشته

شما می‌گویید که قصد عناد ندارید؛ من معتقدم که نمی‌توانید، چون گروه‌کی بیش نیستید.^۳

1. Calvin, *Defensio* 472–473/38.

2. *An Vinc.* III. 10.

3. *ibid.* III. 11.

۷. تو هم واژگونه

«کافران» همواره از نظر دینی روادار بوده‌اند؛ این به سود مسیحیت آغازین بوده است. آیا مؤمنان نیز نباید به سهم خود اهل مدارا باشند؟ کالون با قاطعیت این نظر را رد می‌کند: کافران حقیقت را نمی‌شناختند، اما با رواداری‌شان عاقلانه رفتار می‌کردند. مؤمنان ولی راه حق را یافته‌اند، پس بایسته نیست که مداراجو باشند. در داستانهای رسولان مسیحی از غمالائیل^۱ نامی سخن می‌رود که کوشیده است به یهودیان بپذیراند که با رسولان مدارا داشته باشند: بگذارید حرفشان را بزنند تا معلوم شود چه در سر دارند! او در برابر شورای کاهنان و بزرگان یهودی تصمیم‌گیرنده درباره سرنوشت رسولان چنین گفته است:

«با این افراد کاری نداشته باشید. آنها را به حال خود بگذارید، زیرا اگر نقشه و کاری که دارند از آن انسان باشد به‌ثمر نخواهد رسید. اما اگر از آن خدا باشد شما نمی‌توانید آنها را شکست بدهید چون در این صورت شما هم جزء کسانی خواهید شد که با خدا ستیز می‌کنند.» آنان به نصیحت او گوش دادند.^۲

این حکایت را در راستای اندرز به رواداری گزارش توان کرد. کالون اما چنین گزارشی را پس می‌زند:

اکثر آنهایی که از غمالائیل دم می‌زنند، گمان باطلی دارند، چون تصور می‌کنند می‌شود رفتار او را سرمشق گرفت. غمالائیل به شیوخ و علمای یهود نصیحت کرده بود که به رسولان جفا نکنند. به آنان گفته بود: اگر تعلیمی الهی باشد، علی‌ای‌حال قادر نیستید تقدیرش را عوض کنید، لکن اگر مصنوعی بشری باشد، فی‌نفسه تباه می‌شود.

لایشری که بر این وجه می‌گوید، مظنون است که می‌خواهد نه فقط در نظم عمومی اغتشاش کند، بلکه تشکیلات روحانی را ایضاً متشتت کند. هر دفعه باید دید که چه کسی هکذا حرفی می‌زند.

1. Gamaliel

۲. کارهای رسولان، ۵/۳۸ (به نقل از ترجمه فارسی جدید انجیل شریف).

و این گفتیم لَذا عَمَلِائِلِ مستأصل بود که حقیقت کدام است و کدام جانب را باید گرفت؛ او به کوری می مانست که در ظلمت سیکندری می خورد. او سؤال را بی جواب گذاشته بود. نتیجه ای که او از اصلی درست گرفته بود، باطل بود، زیرا او فکر می کرد که چون خدا حافظ امر خود است و کار انسانی را تباه خواهد کرد، لذلک باید بی دغدغه بود و هر چیزی را به حال خود رها کرد. درست برعکس! از خدا برکت است که تو را حرکت است.^۱

۸. استدلال تبهکارنمایی

آگوستین می پرسد در جایی که زناکاران تعزیر می شوند چرا نباید دگراندیشان را نیز کیفر داد. هدف این پرسش آشکارا این است که دگراندیشی را نیز باید از مقوله تبهکاری دانست.^۲

خشک اندیش هیچ گاه مخالفان خود را چونان انسانهایی اندیشمند و حقیقت جو توصیف نمی کند، آنان در نگر او مشتبی جانی، دیوسیرت و دیوانه اند؛ از زمره دیگر تبهکاران اند و باید که پاذاقِ سستی بینند. دگراندیشی را انحراف می نامند و آن قدر به گوش مردم می خوانند تا آن را به معنای محاربه با دین و دولت دریابند. باید بر باری که بر مفهوم «کافر» سوار کرده اند و احساسی که این مفهوم حتی در میان انسانهای آزاداندیش برمی انگیزد، آگاه بود. از این مفهوم همیشه برای تبهکارنمایی دگراندیشان بهره جستند.^۳ همواره چنین بوده است: منحرف دشمن طبقاتی است، مخالف دیدگاه

1. Calvin, *Defensio* 472–473/38.

۲. آگوستین، نامه ش. ۱۸۵، به یونیفازیوس، بند ۲۰.
 ۳. «کفرگویی» از دیرزمان، از جمله در سده کنونی، موضوع حقوق جزا در آلمان و اتریش بوده است. بر اساس حقوق جزایی کنونی آلمان نیز (ماده ۱۶۶) توهین به مقدسات دینی، «اگر برهم زننده آرامش عمومی باشد»، مستحق مجازات است. در تفسیر ماده انکار ضروریات دین از جمله اصلی مسیحی بودن سه گانه خدایی (تثلیث) را به منزله و هن و صب دانسته اند. بنابراین اگر امروزه دادگاهی در آلمان رأی دهد که انتقاد سرویه بر این اصل به منزله و هن است و آرامش عموم را برهم می زند (بر پایه بند یک ماده ۱۶۶ حقوق جزای آلمانی)، پس محکوم شدن آن فرهیخته اسپانیایی به «سه سال زندان و پرداخت جریمه نقدی» در آستانه هزاره سوم با پشتیبانی قانونی تواند بود. (در قانونهای امروزی مجازات سوزانده شدن برای چنین مجرمانی پیش بینی نشده است).
 در عمل به ندرت کسی به این ماده قانونی متوسل شده است، ماده ای که در نگاه نخست گویا دعوت به مدارا می کند و دولت را موظف می سازد پاسدار آرامش عمومی باشد. چنین ماده ای اما در دست یک جریان بنیادگرا به حربه مطلق مدارا ستیزی تبدیل تواند شد. اندیشمندی در روزگار باستان گویا

رسمی در الهیات کافر است. کتابهای قانون آنها را درخور مجازات دانسته‌اند. نه پای مدارا و آدمی‌گری، بلکه پای پیگرد و محکومیت «تبهکاران» در میان است. در شریعت مسیح پدیدار شدن عیسی در پیکر انسانی، همان‌گونه که کالون تأکید می‌کند، پایان این بگير و ببندها نیست. او کسانی را که با توسل به انجیل برائت زندیقان را می‌طلبیدند، در برابر این پرسش قرار می‌دهد:

آیا بر آنید که بگویید جنایت باید بی‌مکافات بماند؟ بر آنید که بگویید باید عرصه را بر نابکاران باز کرد؟
احسن آنکه گوئید، شکیبایی‌ای که عیسی مسیح در برابر آنان [یعنی گناهکارانی که بر او می‌شوریدند] نشان می‌داد، منافاتی با احکام و تعزیرات ما ندارد.^۱

نیرنگ نهفته در این گفته سخن راندن از جنایت و نابکاری است، در حالی که پای انحراف از شریعت رسمی در میان است.^۲ روشن است که خشکاندیش جدایی دولت و کیش خود را روا نمی‌داند. در نگر او آیین برتر از هر چیز است و برترین نباید از کانون جامعه و دولت به کنار رانده شود. در «سوسیالیسم عملاً موجود» یگانگی دولت و حزب را همان‌سان بدیهی می‌دانستند، که در گذشته برابر بودگی تخت و منبر را. رابو، خداشناس مسیحی، بیانگر موضع شریعت در برابر موج وحشت در شرق بود. او در سال ۱۹۶۱، در گرماگرم جنگ سرد، درباره «درک وجودی شرقی-کمونیستی» چنین نوشت:

۱. در موردی مشابه چنین گفته است: *Deorum Offensae Diis Curae*: دُرگفت از خدایان بر خدایان گران می‌افتد؛ رسیدگی به آن‌را به خود آنان واگذاریم!

1. Calvin, *Defensio* 468/27. Cf. *ibid.* 463/14ff.

۲. سروه از سیاهچال ژنو به مقامات شکایت برده بود که کالون موضوعی عقیدتی را به موضوعی جنایی تبدیل کرده است، چنین موضوعی را نمی‌توان به دادگاه کشاند و تبدیل آن به موضوع جنایی را باید محکوم کرد. این شکایت راه به جایی نبرد. در این مورد بنگرید به:

«Requête de Servet à la Seigneuierie», 22. Sept. 1553. *Corpus Reformatorum*, Brunsvigae: Schwetschke 1870, Vol. XXXVI, S. 806.

هر کس که به لحاظ نظری از خط عمومی یعنی حقیقت جمعی نمایانده شده از سوی رهبری دولتی منحرف شود، خود به خود به عنوان انسانی دارای فساد اخلاقی شناخته می‌شود و بر این قرار به خاطر «عقیده» اش کیفری می‌بیند که در غرب آن را سزاوار دزدان و قاتلان می‌دانند. (اساس آنچه در شرق می‌کنند درست است، اما کاربست آن ساده‌نگرانه و غلط است. بنابراین مسیحیان باید از اعتراض به آن خودداری ورزند...) [...] بطلان ارتداد در قیاس با دیگر پیشامدها مهلک‌ترین تهدید علیه وجود انسانی است؛ انسان امروزین [...] نیز حق دارد برای مقابله با آن، به قهر متوسل شود.^۱

۹. آپوریزی

نه تنها خون منحرفان، بلکه آبروی آنها را نیز باید ریخت، جان مرتد را باید گرفت، آن هم نه چون شهید، بلکه چون سگی پلید. کالون از دیدار سروه در زندان پیش از اعدام او گزارش می‌کند و می‌نالد که چرا وی در دم آخر دیگر حرفی از دیدگاه خود در جدلی خداشناسانه آن زمان نزده است:

سروه هیچ‌گاه از خود نشانه‌ای از پشیمانی ننمود و نیز نکوشید سخنی گوید تا نشان دهد سر موضع خود باقی مانده است، که اگر چنین می‌کردی حسن نظر را برمی‌انگیختی.

من از شما می‌پرسم او برای چه مثل مجسمه‌ای سکوت کرد، در حالی که مختار بود حرفش را بزند، له یا علیه. او نمی‌بایست از آن بترسد که زبانش را ببریم [...] و در چنگالی جلاذ نیز که بود از بردن نام عیسی پسر جاودان خدا خودداری کرد. کسی را که نمی‌گوید برای چه می‌میرد، چگونه می‌توان شهید دانست؟^۲

سروه پیشتر دیدگاه خود را به تفصیل در کتابهایش و نامه‌هایش به کالون بیان کرده بود، پس کاملاً روشن بود از چه رو سوزانده می‌شود. این را هیچ‌کس بهتر از خود

1. K. Rahner, *Häresie*, S. 536.

2. *Defensio*, 499/96.

کالون نمی‌دانست. کسی را به ریشخند گرفتن، که چرا در دم آخر علاقه‌ای به بحثهای کلامی ندارد، نشان‌دهنده شُخره‌گری‌ای بی‌مرز است.

۱۰. بازداشتن از اندیشه، بازداشتن از شک

بازداشتن از اندیشه، که آیینهای خُشک بدان فرمان می‌دهند، در همدوسیش با تبهکارنمایی است. آن کس که جز آن اندیشد که زورمندان بی‌مدارا می‌اندیشند، تبهکار است، زیرا در گران تبهکاران و پلیدان ایستاده است و دشمن دولت است. کالون کتاب خود را با این نفرین می‌بندد: «لعنت بر باریک‌بینیهای خیثانه شما باد!»^۱، مخاطب خوانندگانی هستند که شاید با او هم‌نظر نباشند. این که شک‌ورزی معصیتی کبیره است، اصلی است ثابت در بحثهای دینی. دینی‌اندیش پیشاپیش اعلام می‌کند که شکی ندارد، زیرا از فراخوان به مدارا در برابر آن کس که شک دارد نیز بوی ارتداد می‌آید. بر این قرار بازداشتن از اندیشه و شک قاعده مطلق می‌شود. دیگر خشک‌اندیشان نیز بر این قاعده پایبنداند، نازیها به عنوان نمونه شک در بیروزی نهایی رایش سوم را گناهی با یادافراه مرگ می‌دانستند. بنابراین از نظر منطقی صرف خشک‌اندیشی مغلوب‌ناشدنی می‌نماید. هرکس با آن بنیردد، کافر است، و با کافر بحث نمی‌کنند، او را می‌کشند.

۱۱. استدلال‌دوری گرفتن

«برائت از افراط» از بایسته‌های خودتفسیرگرها و نمایشهای بیرونی متعصبان است. بر پایه اصل بنیادی خشک‌اندیشان هر کرداری که به سود آیین (و قدرت) آنها باشد، یعنی به «نیت خیر» انجام پذیرد، رواست. متعصب منحرف را تنها از سر محبت و به خاطر احساس مسؤولیت سرکوب می‌کند. اما همه می‌دانند که در واقعیت سرکوب و کشتار منحرفان محبت و مروت نقشی ندارد؛ میدان در دست خوی و خیم همیشگی انسانهاست: قدرت‌طلبی، نفرت، حسادت، رذالت و بلاهت. کثافت‌کاری را به‌اوباش می‌سپارند، به آن «ابلهان مفید» و «ایادی دنیوی»، حضرات اما دست خود را به خون

1. *ibid.* 643/336 («Vae autem eorum stupori . . . / malheur sur leur subtilité brutalle»).

نمی‌آیند. اگر به خاطر وحشت پراکتنیهای چاکرانشان فغان برخیزد، رُعا از «افراط»های صورت گرفته دوری می‌جویند و محکومشان می‌کنند. اما کاری نمی‌کنند تا مانع این «افراط»ها شوند. آگوستین خطاب به مرتدان می‌نویسد:

هر کس که به پیروی از اوامر ملوکانه، نه از سر علاقه به اصلاح شما، بلکه از سر نفرت به دشمن بر شما جفا کند، باطبیع ما نیست (...). شما حق ندارید چیزی را از آن خود بدانید، که مستحق آن نیستید و طبق احکام ملوک الارض از دست داده‌اید. و حق ندارید بگویید: «آنها را با تلاش خود به دست آورده‌ایم»، زیرا در کتاب مقدس می‌خوانید که: «از تلاش بی‌خدایان راستکاران بهره‌مند خواهند شد» (امثال سلیمان، ۱۳/۲۲). لکن البته اگر کسی به بهانه اطاعت از فرمایش اولیای خادم دین برای اصلاح شما، چشم طمع به دارایی شما بدوزد، خاطر ما را آزرده می‌کند. و ایضاً کسی که بر مالی که در اختیار شماست، نه از سر عدالتخواهی، بلکه به انگیزه ثروت‌اندوزی دست دراز کند، از چشم ما می‌افتد.^۱

پس حق دارند بی‌هیچ محدودیتی «مصادره» کنند، اما لطف کرده و نیت خیری داشته باشند، وگرنه از چشم سروران کیش می‌افتند. کار اما به هررو بر چرخه پیشین می‌چرخد.

۱۲. انجام وظیفه

متعصب به خود به عنوان انسانی نرم‌خو و نیک‌سیرت می‌نگرد که قاطعیتش به جفاکاری و نفرتش بر نمی‌گردد و هر چه می‌کند به خاطر مسؤولیت مقدس شرعی است. او به هیچ‌رو خود را درنده‌خویی که از آدمی‌گری نشانی ندارد، نمی‌داند:

مسألت دارم که بگویید: آیا این آدمیت رذیلانه‌ای نیست، اگر مفاسد کسی را ببوشانیم و با این کار روح جماعتی کثیر را دچار مکر شیطان کنیم؟ اگر خدا بخواهد، همه خطاپنداریهای سروه در زیر زمین مدفون می‌شود. من

1. *An Vinc.* XII, 50.

اگر پشتوم که این اباطیل دهن به دهن می چرخند، اما ساکت بمانم، خیانت کرده‌ام.^۱

آنچه پیش می‌آید، همواره تنها به پیروی از منویات مقدس خدا، حزب، خلق، پاکی نژاد یا مرجع دیگری که به خدمتش درآمده‌اند، صورت گرفته است. کالون می‌نویسد که در تعزیر باید حد شرعی را مراعات کرد،

اما اگر فاسقان بکوشند بنیاد دین را براندازند، به کفرگوییهای وحشتناک بپردازند و فکرهای ملعونانه بپراکنند [...] و خلاصه اینکه مردم را به طغیان بر مکتب ناب الهی فراخوانند، آنگاه باید به حربه آخر دست برد.^۲

این حربه آخر نبود کردن مخالفان است، کشتن آنهاست با تشریفات شرعی. کالون مصلح در ادامه دربارهٔ موسی، که خود را با وی می‌سنجد، می‌گوید، او کسی است که

به عنوان قاضی، تا سرحد امکان نرم است. اما آنجایی که پای مجازات کسانی در میان است که از فرمان خدا سر پیچیده‌اند، چون آتش شعله می‌کشد. او می‌گوید در راه خدا جهاد کنید، و نه به همسایه رحم کنید نه به برادر و هر کس را که دیدید بی‌ملاحظه بکشید!

آیا این بدین معناست که این مرد مقدس آنگاه که نرم‌خویی همیشگی خود را فراموش می‌کند و به لایوان مجاهد فرمان می‌دهد در خون بت‌پرستان تن بشویند و از آن بنوشند، تنها به خشمی کور مبتلا شده است؟ برعکس! روح‌القدس این قبیل کارها را دوست دارد و تمجید می‌کند.^۳

1. *Defensio*, 461/10.

2. *Ibid.* 477/49.

3. *ibid.* 477/49–50.

پس زدن خشک اندیشی

هیچ یک از برهانهای نارواداری دینی، که در فصل پیش آنها را از دلِ متنها برون کشیدیم و برجسته کردیم، مطلقاً ناپذیرفتنی نیستند؛ هر یک کاربستهای پذیرفتنی‌ای دارند، آنچنان‌که برای هر رخساره استدلالی می‌توان کاربستهای پذیرفتنی یافت. بنا بر این انتقاد بر آنها باید بنماید که چنین برهانهایی در مورد های مشخص پیش رو قبول نتوانند افتاد.

ما در بالا از مسیحیت مثال آوردیم. در درون خود این کیش برهانهای نارواداری بی پاسخ نمانده‌اند. اکنون به این پاسخها می‌پردازیم و از دلِ جدل بر سر مداراجویی و بی‌مدارایی رشته‌ای از برهانها به سود مدارا را برون می‌کشیم. بخشی از آنها برهانهایی‌اند برای پس زدن بی‌مدارایی و بخشی دیگر برهانهایی در جهت اثبات بی‌میانجی بایستگی مداراجویی. در اینجا به عنوان نمونه همه‌جانبه انتقاد درونی (یعنی انتقاد از درون خود مسیحیت) به برهانهای بی‌مدارایی، به ویژه در برابر آگوستین، از تفسیر فلسفی بر کلام انجیل^۱ (۱۶۸۶) اثر بیل بهره می‌جویم. بخش سوم این نوشته، که چندان شناخته شده نیست، دربرگیرنده درگیریِ پردامنه‌ای با برهانهای مداراستیز آگوستین قدیس است. کلامی که در عنوان کتاب بیل آمده است آیه پیشتر ذکر شده «مردم را به الحاح بیاور»^۲ است. افزون بر این، نوشته مداراجوی سباستیان کاستلیو با عنوان درباره مرتدان و اینکه آیا باید به پیگرد آنها پرداخت^۳ (۱۵۵۴) را نیز در نظر خواهیم گرفت.

1. *Commentaire philosophique, sur les paroles de l'evangile.*

۲. لوقا، ۲۳-۲۴/۱۴. باز بنگرید به زیرنویس ش. ۳۵ فصل پیش.

3. *De haereticis an sint persequendi.*

از این نوشته‌های بیل و کاستلیو برهانهایی به سود مدارا برخوایم گرفت. اما برای آنکه نشان دهیم حرف آخر را انسان‌باوران نزده‌اند، گاه به نوشته‌ای از تئودر بزیلیوس^۱ (نگاشته در سال ۱۵۵۴) نیز، که در برابر کاستلیو ایستاده و از بی‌مدارایی دفاع می‌کند، درخواست نگرینست.

همه طرفهای این بحث به انجیل رجوع می‌کنند، بنابراین پایه استدلال مشترکی دارند. اما درست در اینجا مشکلی سر برمی‌دارد که شاخص جدلهای ایدئولوژیک است: متنی مقدس را بر چه نقطه باید خواند؟ بیل معتقد است که عبارت انجیلی «مردم را به الحاح بیاور» را نه تحت‌اللفظی، بلکه در معنایی استعاری باید فهمید. او در این راستا این اصل را برمی‌نهد که هر تفسیری از کتاب مقدس که ما را به سرکوبگری وادارد، بر خطاست.^۲ گزارشی واژگانی «مردم را به الحاح بیاور» به همه‌گونه ناپکاری می‌انجامد، پس نادرست است. هوادار بی‌مدارایی در برابر این اصل ایستاده و می‌گوید: هر چه کتاب مقدس فرموده است درست است و باید از آن فرمانبرداری شود، حال چه «انسانی» باشد چه نباشد. در برابر، سرآغاز تفسیری بیل که بر پایه آن کتاب مقدس به ناآدمی‌گری فرمان نتواند دادی، بدین معناست که در موردی یا تفسیر دلخواه متن مجاز است، یا اینکه باید به نص آن گردن نهاد و همه‌جاروایی آن را رد کرد. بیل بحث را با این نتیجه‌گیری صریح می‌بندد:

حتی اگر دلیلهایی در دست باشد که بر مبنای آنها جایی از انجیل را باید تحت‌اللفظی فهمید و تفسیر کرد، باید این کار را نکنیم، زیرا بیم آن می‌رود که با این کار جهان را دچار مصیبت ناسزایی کنیم.^۳

در نزد بیل این تمهید حجت آخر است، زیرا او همواره می‌کوشد تا جایی که بتواند در چارچوب آموزمان^۴ مسیحی-انجیلی استدلال کند. نخست درمی‌نگریم که بیل چگونه برهانهای مداراستیز را پس می‌زند، پس آنگاه به استدلالهای مداراجو می‌پردازیم.^۵

1. Theodor Bezelius

2. *Commentaire*, I. 1.

3. *ibid.* II. 11.

4. *Lehrsystem* (دستگاه آموزشی).

۵. شماره‌هایی که در عنوانهای زیر در کمانه آمده‌اند، به برهانهای شماره‌بندی‌شده در فصلی پیش بازگشت می‌دهند.

علیه استدلال خطرناکی (۱)

بر پایه برداشت سخت‌کیشان مرتدان خطر بزرگی برای رستگاری دیگران‌اند، پس باید کیفر ویژه‌ای بینند. منتقد این برداشت می‌گوید که تنها مرتدان خطرناک نیستند، انسانهای دیگر نیز به سان آنان خطرآفرین‌اند. آیا همه کسانی که دیگران را به گناهکاری می‌گروانند و به نفرین جاودان دچار می‌کنند، باید سوزانده شوند؟ آیا پیگیرانه آن نیست که همه را سر به نیست کنیم؟ بی‌رحمان را، خودپستدان را، زیاده‌خواهان را، روسپیان را و باده‌فروشان را؟ کاستلیو در برابر کالون، که با علاقه به عهد عتیق استناد می‌جوید، پیش می‌نهد:

اگر قرار است از عتیقان تقلید کنیم، پس حذر نکنیم! عهد جدید را فرو نهیم، به عهد عتیق بازگردیم و بکشیم آن کسانی را که خدا فرمان به کشتنشان داده است: شکنندگان پیمان زناشویی را، فرزندان نافرمان‌دار را، ختنه‌نشدگان را، آن کسانی را نیز که آیین فصیح را به جا نمی‌آورند، و کسان دیگری از این دست را.^۱

این نوع زیرکانه‌ای از استدلال عمومیت‌بخشی است، زیرا هرآینه کالون نیز بر آن نبوده است که کلی عهد عتیق را بی‌چون و چرا پیاده کند. اما اگر چنین نیست، پس به چه حق دست به گزینش می‌زند؟ پاسخ خشک‌اندیش این تواند بود که منحرف عقیدتی موردی است ویژه، زیرا او آگاهانه به خدا ناسزا می‌گوید.

علیه استدلال شبانی (۲)

بیل برهانی جدایی‌ناهِ عرضه می‌کند: همسان‌پنداری مرتد با دیوانه درست نیست، زیرا رستگاری جاودان روح بسته به درون آدمی دارد که در برابر آن کردارهای بیرونی اجباری بی‌ارزش است.

زندیقی را که خود موافق نباشد، نمی‌توان به رستگاری فراخواند. می‌شود وی

1. Castellion, *De haereticis*, S. 165.

را به زور به نیایش واداشت و در خیل مؤمنان آورد، می‌شود او را با تهدید واداشت در سخن و در نوشته از خطاهایش تبری جوید و ایمان صحیح را بپذیرد [...] اما چه فایده، اگر آنچه می‌گوید از صمیم قلب و بر پایه اعتقاد درونی نباشد؛ و خدا نیز بر آن نیست کسی را به زور رستگار کند...^۱

بیل می‌گوید برای اینکه دیوانه‌ای خود را نکشد، باید او را به بند بست. در اینجا نیازی به رضایت او نیست. اما اگر بدانیم هر خدمتی به او نیازمند جلب رضایت اوست، هر نوع مجبور کردن وی ستمکاری است. به نظر بیل در جدلهای دینی نیز قضیه بر این قرار است.^۲ مثال مشهور دیگر مورد کودکان است: کودکان را توانایی داوری خردورزانه نیست، آنها از خرد پیروی نمی‌کنند؛ مردان اما بالغ‌اند و بسی خردورز؛ پس استدلال شبنانی نادرست است.

علیه جدایی گونه‌های خشونت (۴)

بیل هشدار می‌دهد:

رواست که دوستان به همدیگر اندرز کنند، بدان شرط که به هنگام باشد. امر به معروف یک چیز است و غارت و خشونت چیزی دیگر. نه علیه دوستان باید به این کارها دست زد نه علیه دشمنان.^۳

آگوستین در مقابل توانستی به هدف مقدس و تأثیر عملی وحشت‌پراکنی دینی متوسل شدی؛ مگر نمی‌بینید که چه شهرهایی به اجبار سراسر به کیش ما گرویده‌اند؟ این استدلال به هیچ‌رو پذیرفتنی نیست. بیشتر نیز بارها پیش آمده است که مردمان را به زور به حلقه کیشی درآورند.^۴ با زور می‌توان به هر جایی رسید. اما این چه ربطی به حقیقت دارد؟ یاوه‌گویی نیست که احساسها را تحریک کنیم و در گرماگرم آن دم از حقیقت جویی زنیم؟

1. *Commentaire* III. 4.

3. *ibid.* III. 27.

5. *ibid.* III. 17.

2. *ibid.* III. 8.

4. *ibid.* III. 7.

هیچ چیزی ناراست‌تر، پوچ‌تر، و عقل سالم را ناسازگارتر از آن نیست که راو مشروع حقیقت‌جویی را این‌گونه بدانیم: آن دم حقیقت را توان یافت، که همه شوریده و برانگیخته باشند، یعنی در آن هنگامه‌ای که می‌دانیم اگر کسی به این سو بگردد، آن سو را ناپاکار و فرومایه می‌خوانند، و اگر به آن سو برود، افتخار نصیبش شده و خود را بهره‌ور از چیزهای نیک می‌داند.^۱

خشکاندیش دینی در برابر می‌گوید که تنها آنگاه باید از زور و ستم سخن گفت که بر مؤمنان جفا شود؛ آنچه ما با مردان می‌کنیم، نه جفا، بلکه کاری از رو عدالت و محبت و عقل است. بیل در برابر این‌گونه بخش کردن خشونت اصلی دیگری برمی‌نهد:

من بر آنم که باید در دین نه به هدف اجبار، بلکه به نفس اجبار توجه کرد، و نیز به اینکه کاریست زور کار زشتی است که با جانمایه هیچ دینی، به‌ویژه دین انجیل نمی‌خواند.^۲

در اینجا دو دیدگاه روشن‌گر و خشکاندیش رودرروی یکدیگر ایستاده‌اند و منطقی یکی بر دیگری نمی‌چربد. این یکی پایه‌های فکر آن دیگری را رد می‌کند. در چنین موردی، همچنان‌که پیشتر گفته شد، باید به حکمت قضیه کهن «با نفی‌کننده اصول، بحث نشاید»^۳ تن داد. این باعث نمی‌شود که روشن‌گر دم فروبندد و خاموشی گزیند. اما او در این حال دیگر چه تواند گفت؟ بیل چاره بیهیهای می‌یابد: بی‌هراس جانمایه استدلال حریف را بیرون می‌کشد و اصل اخلاقی تازه‌ای را تقریر می‌کند:

پس هر دو موافقیم که یک کردار نابه‌حق تواند بود اگر به سود دین حقیقی نباشد و به حق خواهد بود اگر در خدمت دین حقیقی باشد. این آغاز اخلاقی به صراحت در آیه «مردم را به‌الحاح بیاور» بیان شده و منظور مسیح از «الحاح» چیزی جز بار ظاهری آن نیست. شما بر این پایه می‌گویید: در هم کوبید، تازیانه زنید، به زندان افکنید، غارت کنید و بکشید آن

1. *ibid.* II, 1.2. *ibid.* III, 17.3. *Contra principia negantem non est disputandum.*

خیره‌سرا را و زنان و کودکانشان را اسیر کنید. هر چه به امر دین خدمت رسانند، خیر است؛ اما شر تواند بود اگر به خاطر چیزی دیگر باشد. خیری که مذهب من از این کارها می‌برد، پلشتی آنها را یکسر می‌زداید و پاکیزه‌شان می‌کند.^۱

خشونت که روا باشد، ابزارهای آن را فقط تأثیری که برمی‌انگیزاند تعیین می‌کند. خشونت هر چه وحشت‌آفرین‌تر باشد، تأثیر مطمئن‌تری دارد. تأثیر اعدام از همه بیشتر است. پس از سر محبت و رحمت مدام باید اعدام کرد. چه استدلال تباهی!^۲ بیل تفاوت‌گذاری میان خشونت از سر رحمت و خشونت از سر شقاوت را یکسر ناپذیرفتنی می‌داند، زیرا:

با این تفاوت‌گذاری می‌توان با وجدانی آسوده همه شهرها را به آتش کشید، نسل‌مده‌ای را برانداخت و در به حق جلوه دادن این کار گفت: باید همه جماعت‌هایی را که اکثریتشان به اندازه کافی به خدا نمی‌اندیشند، سرکوب کرد.^۳ تفاوت‌گذاری آگوستین قدیس کلی اخلاق را نگونسار کرده و ده فرمان را بازپس تفاوت‌گذاریها و میل و سلیقه ما می‌کند.^۴ من بر آن نیستم آگوستین را متهم کنم که این پیامدها را در نظر نگرفته؛ اما آنچه او گفته، این نتیجه را در بر دارد.^۵

پدیدار کردن پیامدها یک شگرد کارای روشنگری است. بیل مدام از این شگرد بهره می‌گیرد، از جمله در آنجایی که می‌نویسد:

اگر دولت فرمان دهد که سروران دین باید هر چه مال اندوخته‌اند، پس دهند، آنان نباید فغان برآورند، زیرا این کار نشان‌علاقه به روحانیت است و آنان را واهی دارد پرهیزکار باشند و بنابر حکم دین ثروت این جهان را خوار شمرند.^۶

1. *ibid.* I. 4.

3. *ibid.* III. 10.

5. *ibid.* III. 12.

2. *ibid.* III. 14.

4. *ibid.* III. 12.

6. *ibid.* III. 8.

باز هم علیه جدایی (۴) - استدلال استحاله به طاغوت

«طاغوت» به معنای بُت، امر باطل، انسانی سرکش و در مفهومی استعاری شاو ستمگر است. در «طاغوت» هر چه دین پلید می‌داند جمع شده است. منظور از عنوان «استدلال استحاله به طاغوت» برهانی برای نشان دادن همسخ شدن جفاکاری دینی با جفاکاری آشکار طاغوتی است. در جایی که گفته می‌شود «اینان طاغوت را بد می‌دانند، اما خود در ستمگری و آدم‌کشی و فساد از طاغوتیان پیشی گرفته‌اند، پس خود بدتر از بدند» این استدلال به کار بسته می‌شود.^۱ به کمک کاستلیو با آن بیشتر آشنا می‌شویم.

کاستلیو با انگیزه‌های آشکار می‌پرسد که دیگران درباره مسیحیان چه فکر خواهند کرد، آنگاه که دریابند اینان به کشتار یکدیگر پرداخته‌اند:

آنگاه که ببینند ما چون وحشیان به جان هم افتاده‌ایم و چگونه قوی‌دستان بر ضعیفان ستم می‌کنند، کتاب مقدس را تحقیر خواهند کرد، چون می‌پندارند شریعت ما را به این کارها رَه نموده است. آنها مسیح را خوار خواهند شمرد؛ چون خواهند پنداشت او ما را به کارهایی فرمان داده که بسی پلشت‌تر از کارهای ترکان و جهودان است.

چه کسی بر آن خواهد شد که مسیحی شود آنگاه که ببیند مسیحیان با چوب و چماق و شمشیر به جان هم افتاده‌اند و بی‌هیچ رحم و مروتی یکدیگر را می‌کشند [...] آیا مسیحی را طاغوتی نخواهند دانست، آنگاه که دریابند او فرمان می‌دهد که انسانها را قربانی کنند و زنده‌زنده در آتش افکنند؟^۲

کاستلیو سرانجام دامن خود مسیح را می‌گیرد:

۱. Moloch-Argument که در اینجا به «استدلال استحاله به طاغوت» برگردانده شده، در اصل «استدلال مولک» معنا می‌دهد. برای بهتر مفهوم شدن این برهان عنوان آن در ترجمه عوض شد و پاراگراف بالا به جای پاراگرافی که در زیر می‌آید نهاده شد: «مولک (Moloch) در اصل نام خدایی است؛ کنعانیان باستان - و گاه اسرائیلیان - فرزندانشان را قربانی کرده و در پیشگاه او به آتش می‌افکندند. در عهد عتیق چند بار از وی نام برده شده است. مولک در مسیحیت مظهر وحشی‌گری و ستمکاری کافران و نقطه مقابل نوع‌دوستی مسیحی است.» م.

2. Castellion, *De haereticis*, S. 30-31.

ای مسیح [...]، می‌بینی چه می‌کنند؟ این کشتارهای ددمنشانه در تو چه احساسی برمی‌انگیزند، اگر به تماشای آنها دعوت شوی؟ آیا گوشتِ انسانها خوراکِ توست؟ ای مسیح، اگر تو خود چنین می‌کنی با فرموده‌ای که چنین کنند - دیگر چه چیزی از شیطان کم داری؟ آیا تو همان می‌کنی که شیطان می‌کند؟^۱

این نمونه‌ای است از استدلال استحاله به طاغوت که جانمایه آن این اندیشه است که تعصب باعث استحاله آموزه مقدس به کرداری طاغوتی می‌شود. دین رحمت سر از شقاوت درمی‌آورد. همه جا و همواره دیده شده است که خشک‌اندیش وارونه‌کار است، درست عکس آن چیزی را می‌کند که ادعایش را دارد. شکایتنامه کاستلیو بُزایی‌اش را از ناپکاریهای کالون نمی‌گیرد؛ آنچه بدان قدرت تأثیر می‌دهد کاربستِ اصطلاحهای دینی نمادِ ستمکاری در آن است. کسی که بداند شیطان و طاغوت به چه معنايند، يک‌ه خواهد خورد اگر دريابد که روحانيان به قدرت‌رسیده همانی می‌کنند که با این نامهای پلشت تداعی می‌شوند.

این بازنمایی اما تأثیری بر خشک‌اندیشان ندارد. خشونت آنان برای رستگاری است، هر چه می‌کنند به فرموده خداست و در خدمتِ سعادتِ آینده بشریت و مستضعفان. روی این خشونت تنها به جانبِ «مفسدان» است و فقط با احساسِ مسؤولیت شرعی صورت می‌گیرد. آدمی‌گری و انسان‌دوستی در دیدِ ایشان خود مفسده است، اگر در خدمتِ دینِ ناپ حق نباشد. اگر به خشک‌اندیشی چون پزلیوس بگویند که مگر مسیح مهرورز، خوش‌سیرت و نیکخواه نبوده است، او از جا به در نمی‌رود:

چنین بوده است، و مع الوصف قاضی عادلّی بوده [...] و گاه به تازیانه دست برده است.

او می‌نویسد که اگر علیه یک مرتدِ خطرناک به قدرتِ دولتی توسل جسته شود، مخالفان

1. *ibid.* S. 32.

جَزَع و فَزَع کرده و می‌گویند که ما از مسیح یک بت مظهرِ ستم و یک شیطان ساخته‌ایم [...]»

هان، ای پوزه متعفن بی‌شرمانه انباشته از کفر‌گویی! مگر به یاد نمی‌آوری که این خدا، چگونه برای تلافیِ ستمی که بر او به شکل جفا بر شخص موسی روا شد داناتان و ابیرام را زنده در خاک فروکرد [...] و طایفه قورح را طعمه آتش ساخت؟^۱ کاش او فی‌الغور آتشی از آسمان نازل می‌کرد تا تو را ببلعد! – و اگر این دعا مستجاب شود او نه طاغوت و شیطان، بلکه قاضیِ عادل است که به خاطر توهین به ذاتِ اقدسش انتقام می‌گیرد.^۲

استدلالِ استحاله به طاغوت ممکن است اما به سادگی عرصه را بر آورنده آن تنگ کند. زیرا خدای کتاب مقدس خدایی است جبار و منتقم و اعدام‌دگراندیشان چیزی نیست که ناشی از تفسیر غلطِ نصِّ فرموده‌های او باشد. ای بسا این مدافع مداراجویی است که تفسیر به رأی کرده و از نصِّ فرمان منحرف می‌شود.

علیه خشونت‌ورزی عهد عتیق (۵)

آگوستین از مزامیر نقل می‌کند^۳ تا نشان دهد خشونت و وجود دارد که خدا می‌پسنددش: «دشمنان خود را تعاقب نموده بدیشان خواهیم رسید و تا تلف نشوند برنخواهم گشت.»^۴

بیل او را غافلگیر کرده و می‌گوید در اینجا فقط از جنگ سخن می‌رود و بسطِ آن به بحث‌های دینی روا نیست. بیل با این کار با بسطِ معنایی این‌گونه آیات و احادیث مخالفت می‌کند. شگرد او با شگرد حریف یکسان است – هر دو پایه تفسیر را چیزی می‌نهند که به سودشان است. این بحث – که در زمینه تفسیرِ متنهاي مقدس مدام درمی‌گیرد – سرانجامی ندارد.

۱. بت‌گرید به سفر اعداد، باب شانزدهم.

2. Bezelius, *De haereticis*, S. 162–163.

۳. در نامه ش. ۱۸۵ (پیشتر ش. ۵۵) خطاب به تیئوفازوس (نگاشته در سال ۴۱۷)، بند ۱۱.

۴. مزامیر داوود ۱۸/۳۷ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

علیه استدلال تبهکارنمایی (۸)

آگوستین این پرسش خطابی را درمی افکند که چرا باید زناکاران را مجازات کرد، اما دگراندیشان را نه. در پس این پرسش این نظر نهفته است که دگراندیشی نوعی بزهکاری است.^۱ انتقاد بیل به این همسان‌نمایی چندان قانع‌کننده نیست. در پاسخ او می‌خوانیم که پیش می‌آید زنی به اشتباه مرد دیگری را شوهر خود گمان برد و با او همبستر شود:

او با این کار خدا را نمی‌آزارد. منحرفی نیز که باطل را حقیقت قلمداد می‌کند، باید آن را آنچنان عزیز داند که گویی به راستی حقیقت است. او هم در برابر خدا مسؤولیتی ندارد، جز اینکه کوتاهی کرده و از سر غفلت این را به جای آن پذیرفته است.^۲

بنابراین به نظر بیل منحرف قدرت تمییز ندارد و بر اشتباه خود آگاه نیست؛ اما وجدان پاکی دارد. قیاس بیل چندان خوب نیست و اگر از مثالی مشابه مثال او بهره گیریم، باید منتظر باشیم که حریف به استدلال جدایی متوسل شود و در پاسخ گوید تفاوت در این است که منحرف حقیقت را (یعنی آموزه رسمی را) در پیش رو داشته، با وجود این آن را نادیده گرفته است.

علیه «دوری‌گزینی» (۱۱)

دوری‌گزینی از «سوء استفاده‌ها» دورویی و ای‌پسا خودفریبی است. استدلال براثت ضعیف است؛ کار آن تنها پرده افکندن بر منشی از بنیاد مداراستیز است. بیل در این راستا در برابر آگوستین می‌ایستد:

گیریم که هیچ‌کس از احکام سوء استفاده نکند، اما این بی‌پناهانی که زیر پیگرداند، دچار هزاران ترس می‌شوند، ترسهایی که مسببان آنها را حضرات

۱. آگوستین، نامه ش. ۱۸۵، بند ۲۰.

2. *Commentaire* III. 26, 5.

روحانی هیچ‌گاه سرزنش نمی‌کند. از این‌رو این ادعا که می‌گویند آنها سوء استفاده را محکوم می‌کنند، یاوهای بیش نیست. افزون بر این باید بگوییم که اگر کسی با شور و هیجان خواهان اجرای احکام شود، در حالی که می‌دانیم اجرای آنها خواه‌ناخواه با هزاران سوء استفاده همراه است و آن‌کس چنین وانمود کند که از این سوء استفاده‌ها مبرا است و آنها را محکوم می‌کند، آیا وی جهان را به مسخره نگرفته است. و شمایی که از سوء استفاده‌ها ناخرسندید، پس چرا با همان شوری که اجرای احکام را می‌طلبید، کمر به مجازات سوء استفاده‌گران نمی‌بندید؟ چرا شما نخستین کسانی هستید که بر آنها پرده می‌افکنند، ظاهرسازی می‌کنند و در بوق و کرنا می‌دمند که چنین چیزی وجود ندارد؟ [...]

بستاییم رحمت آگوستین قدیس را. او مصرانه خواهان اجرای حکم مصادره مال و متالی پیروان فرقه‌های رقیب است، اما سوء استفاده مؤمنان طمع‌کار را نیز محکوم می‌کند. ستایش از فرماندهان و سرزنش فرمانبران چیزی جز هوچی‌گری نیست.^۱

ایدون پس از بررسی برهانهایی که در مخالفت با بی‌مدارایی آورده می‌شوند، برهانهای مداراجویی را برمی‌رسیم. نباید شگفت‌زده شد از اینکه در اینجا نیز ناچاریم از برهانهای نقیض آنها یاد کنیم.

باز هم گفتاوردی از انجیل

در نامه پولس رسول به تیتس^۲ آمده است:

اگر شخصی ستیزه‌جو باشد یکی دو بار به او گوشزد کن و بعد از آن، دیگر کاری با او نداشته باش. چون می‌دانی که چنین شخصی منحرف شده و گناهانش نشان می‌دهند که او خود را محکوم کرده است.^۳

1. *ibid.* III. 20.

2. Titus

۳. تیتس، ۱۱-۳/۱ (به نقل از ترجمه فارسی جدید انجیل شریف).

چنین می‌نماید که این سخن فرمانِ پرهیز از هرگونه خشونت بر ناباوران و زندیقان از هر نوعی است. مؤمن باید با آنها کاری نداشته باشد، نه اینکه آنان را آزار دهد و به قتل رساند. در همه نوشته‌های مداراخواه به این گفته اشاره شده است. روحانیانِ مداراستیز نیز هرآینه با این گفته آشنا نیستند، اما با اندکی شگرد تفسیری جانمایه آن را می‌زدایند. بزیوس در برابر ساده‌نگرانی که در این گفته انجیل فرمانِ همگانی به مداراجویی را می‌بینند، جدایی‌ی زیر را پیش می‌نهد:

واضح است که چنین استنتاجی احمقانه است، زیرا در اینجا از وظایف کلیسا سخن می‌رود نه اولیای امور.^۱

در برابر می‌توان گفت که: بنیانگذار دین فرموده است که در اندیشه قدرت دنیایی نباشید و آن را خوار شمیرید. پیشوایان دینی پاسخ می‌گویند که صحیح است اما:

در حل مسئله از آن چه برداشتی می‌توان کرد؟ [...] از آن بر نمی‌آید که خدایی که لطف کرده و بر ما رهبرانی مؤمن حاکم گردانده، این وظیفه و امکان را در اختیار آنان نگذاشته که به پشتیبانی عملی از مبارزه کلامی ما علیه مرتدان معاند برخیزند. حکومت الهی بی‌نیاز از کمک انسانهاست، اما اگر پروردگار عالم لطف بفرماید و کمکی را برانگیزد، نباید فرق آن را ندید و به استقبالش نرفت.^۲

نسبی‌گری

بیل علیه کیش رسمی به پا خاسته و می‌گوید که هیچ معلوم نیست آنان که بر این آیین نیستند، منحرف باشند:

در مقابل می‌گویند که فرقه آنان ضاله است و دگراندیش! در پاسخ می‌گویم: آری، چنین است، اگر همه چیز را در چارچوب کیش شما تعریف کنیم. اما اگر

1. Bezelius S. 213.

2. *ibid.* S. 182.

در چارچوب فکر آن فرقه تعریف کنیم، قضیه واژگون می‌شود. زیرا پیروان آن فرقه معتقدند که این شماست که ضلالت‌کار و منحرف‌اید و تنها ایمان آنها نیک و حقیقی است.^۱

بدیهی است که سران کیش رسمی در پاسخ می‌گویند تنها آیین آنها برحق است و تنها آنان حق دارند معلوم کنند ایمان حقیقی چیست و تعریف انحراف و ارتداد کدام است. اگر منتقد این ادعا را که فقط یک حقیقت وجود دارد درهم نکوید، پایه استدلالش علیه این خودمحوربینی سست خواهد بود.

استدلال شک‌ورزانه

هرگونه خشک‌اندیشی مبتنی بر این اصل است که: شایسته و بایسته است که حقیقت چیره شود — اگر لازم شود با خشونت — و تنها یک کیش بهره‌مند از حقیقت است؛ هر کس که بنیادهای باورش صحیح باشد (گاه به این معنا که در اختلافهای جناحی در جانب زورمندان باشد) رستگار خواهد شد، و هر که چنین نباشد، ملعون. از این اصل نتیجه می‌گیرند که هر کس از حقیقت به تعریف آنها انحراف داشته باشد، باید و رواست که یا به صراط مستقیم کشانده شود یا سر به نیست گردد.

اما سخت‌کیشان از کجا این اطمینان را آورده‌اند که آنها، و فقط آنها، حقیقت را درک کرده‌اند، ولی کسان دیگر، که آنان نیز به همان متنهای مقدس متوسل می‌شوند، برخطا هستند؟ روشنگران همواره کوشیده‌اند با توسل به پیچیدگی موضوعها و درک محدود ما به مدارای بیشتر فراخوانند. کاستلیو درباره دین و کتاب مقدس (آن هم در پیشگفتارش بر ترجمه خود از انجیل) چنین می‌نویسد:

از آنجایی که موضوعهای این کتاب برای فهم ما روشن نیستند و بسی پیچیده‌اند و در برگیرنده پرسشهای دشواری‌اند که بیش از هزار سال است که موضوع جدل‌اند — جدلی که به اتفاق نظری ره نبرده و شاید ابدون نیز نتواند که ره برد — بر زمین خون بیگناهان جاری شده است و چاره‌ای نیست مگر

1. *Commentaire III*, 26.

اینکه نوع دوستی، که تنها درمان درد این ستیزهاست، بر جهالت ما چیره شود.^۱

کالون فوراً دریافت که پیامدهای این دیدگاه، که فراخوان به مدارا میان قرائنهای مختلف است، چیست و در پاسخ به آن گفت: اگر یک کیش قاعده‌مند مرزبندی روشنی با دیگران (یعنی دگراندیشان) نداشته باشد، ادعاها و بی‌طاقتیهای آن مفهوم‌شدنی نیستند، اما در حالی که این مرزبندی برقرار است،

آدمی خیالاتی [...] پیدا شده که می‌گوید منحرفین را نباید تعزیر کنیم چون آنها قرائن خودشان را از کتاب دارند و در این کتاب حقیقت خلفِ حجابی حاجز مستوره است. این ملای گستاخ را مُرَجِّح نه تحمل مجازات زائل‌کننده‌های ایمان، بل آن است که این‌طور بشود که هَجْمَه آورند و ایمان را از قلوبِ مؤمنین زائل کنند.

اگر هر قرائتی از دین مباح باشد، آیا بساط دین از روی زمین برچیده نمی‌شود؟ پس دین حق دیگر چه چیزی را عَلم کند؟ و خلاصه اگر نگوییم که قرائن مُحکمه مال ماست و حقیقت مُعَلَّقه باشد، پس تکلیف روحانیت چه می‌شود؟^۲

در این باره که بر پایه استدلال کاستلیو مرزبندی آموزه سخت‌کیشان با آموزه‌های دگراندیش و زندیق‌وش از میان می‌رود و بر این روال هر آیینی همچند آیینهای دیگر پرارزش یا کم‌ارزش است، هرآینه حق با کالون است. ایمانی که بر باورهای جزمی استوار نباشد، نابودنی است. از این‌رو پس زدن استدلال شک‌ورزانه درگرو آن است که سخت‌کیشی به خود بندد که بهره‌مند از حقیقت روشن است؛ طبیعی است که سخت‌کیشی اصلاح‌شده ژنو نیز چنین ادعایی داشته است.^۳

۱. *De haereticis*, S. 140. این گفتاوردی است از پیشکشنامه ترجمه لاتین شجیل او به سال ۱۵۵۱.

2. Calvin, *Defensio*, 464/16-7.

۳. بنگرید به عنوان نمونه به: Bezelius, S. 113.

بزیوس روایت مضحکی از استدلال شک‌ورزانه به دست می‌دهد تا رد آن آسان نماید:

چون آدمی به حقیقت معرفت ندارد و چون کتاب خدا آن قدر مُغَلَّق است که میسر نیست مایه‌النزاعهایی را که دستگاه دین را از مدتی مدید مُضْطَرَب کرده، با عنایت آن حل کنیم، پس نباید کسی را به عنوان مرتد ملعون بخوانیم، بلکه باید منتظر باشیم تا وحی الهی تازه‌ای نازل شده یا تفسیری از کتاب بشود که آن قدر واضح و قاطع باشد، که دیگر هیچ احدی شکی نداشته باشد. و لکن تا آن موقع باید همه آزاد باشند تا در مسأله دین به هر چه باب طبعشان بود ایمان داشته باشند و در آن باب تعلیم دهند.^۱

هیچ سخت‌کشی در جهان اما وحی تازه‌ای را نمی‌یابد و نمی‌خواهد که تصمیم درباره ایمان حقیقی را به خواست آزاد فردی واگذارد. سخت‌کشی که چنین کند دیگر سخت‌کیش نیست.

استدلالی عمومیت‌بخش

روشنگر از خشکاندیش متعصب می‌پرسد که: جهان چگونه بودی اگر همه چون تو رفتار کردند؛ تو می‌گویی که برخوردار از حقیقتی و از این‌رو بایسته است که دگراندیشان را بکشی؛ پس تو پایه کار را این آغازه اخلاقی می‌گذاری که هر کس برخوردار از حقیقت بود باید آن را چیره کند، گیریم که با خشونت؛ چه پیش خواهد آمد که اگر همگان این آغازه را از تو بیاموخته و این‌گونه بی‌آغازندی.

اگر خدا واقعاً به پیروان کیش حقیقت فرموده است که پیروان کیش باطل را بیازارند، پس در آنجایی که اینان نیز گمان کنند از خدا فرمان مشابهی می‌گیرند، خود را مُکَلَّف خواهند دید که پیروان کیش نخست را بیازارند، و اگر چنین نکنند کوتاهی کرده‌اند.^۲

1. Bezelius, S. 97.

2. *Commentaire* II. 11.

بیل چنین نوشته و این سخن را این‌سان ادامه داده است:

اگر آنانی که می‌پندارند جانبِ حقیقت را گرفته‌اند، حق دارند علیه دینهای دیگر خشونت ورزند، حتی را پیش گذاشته‌اند که هر فرقه‌ای می‌تواند بدان استناد کند و هرکس چون دیگری [...] از آن بهره جوید.^۱

این برهان اما بر هیچ خشک‌اندیشی کارگر نیست، زیرا اوست که بهره‌مند از حقیقت است نه دیگری. او در پاسخ می‌گوید اینکه دیگران از اصلی صحیح استفاده‌ای غلط کنند، اهمیتی ندارد و شگفت نیست اگر با این کار آشوب به پا خیزد و کشت و کشتار شود. با وجود این، برهان انتقادی بیل بر خشک‌اندیشان ناگوار است و آنان آن‌را در رده‌اندیشه‌های خطرناک می‌نهند.

بایسته نیست که منتقد متکرر آن شود که در واقعیت شاید دینی راستین وجود داشته باشد که شایسته است به آن جایگاهی ویژه دهند. پایه استدلال او واقعیت پرسشی پاسخ‌نیافته از پی آن است که دارندگان آن دین کیانند، و او در این راستا خاطر نشان می‌کند که در عمل این زورورزی است که پیروگی را از پی می‌آورد. فرقه‌ای که زور بیشتری دارد فرقه‌های دیگر را می‌آزارد و می‌پندارد که همانا فرمان خدا را اجرا می‌کند:

بی‌شرمی آشکاری است گفتن اینکه رگهای برآمده گردن نشانه حجت قوی است و من چون شیرم و سلطان جنگل، پس حق با من است. این بدین معناست که سطح بحث میان انسانها را تا حد جدلی مضحکی پایین آوریم که هرکس در آن به این گفته بسنده می‌کند که چون حق با من است، پس دیگر حریفان احمق‌اند.^۲

خشک‌اندیش واقعیت جنگ هفتاد و دو ملت را انکار نمی‌کند. با وجود این می‌گوید حقیقت یگانه‌ای وجود دارد و آن همانی است که او از آن برخوردار است.

1. *ibid.* III, 17.

2. *ibid.* II, 1.

استدلالِ اصلِ کار

استدلالِ شک‌ورزانه به گونه دیگری نیز عرضه می‌شود: فراخوان به پرداختن به «اصل کار» و پرهیز از باریک‌بینیهای بیهوده. در این معنا آن را «استدلالِ اصلِ کار»^۱ می‌نامیم. آن را در رده استدلالِ بی‌زاری نیز توان گنجانده. این برهان بیانِ این اعتراض است که: چرا انسانهای نیک‌کرداری را که دیدگاههای خداشناسانه دیگری دارند، می‌آزاید؟ مگر اصلِ کار نوع‌دوستی و نیک‌کرداری نیست و دین مدعی آن نیست که بهر این چیزها آمده؟ هیچ جزم‌اندیشی بر این استدلال گردن نمی‌نهد. نمونه‌وار پزلیوس را نام می‌بریم که در پاسخ به انتقادهای کاستلیو چنین نوشته است:

دین برای شما یعنی بی‌معصیت زندگی کردن [...] و ادای تکلیف متقابل [...] اصل قضیه را که خدمت به خداست - حیثاً مطلقاً متذکر نمی‌شوید [...] اسمی هم اگر ببرید در حلد معرفتی است که آن شیاطین از خدا دارند. [...] اجانب هم در ممالک کفر می‌گویند که ما خداپرستیم و بر مشیت او امورمان را تمشیت می‌کنیم [...] اگر این‌طور باشد بر هر باطلی این حجاب برانت کشیده می‌شود حتی اگر معصیت کبیره باشد و امور دیگر، یعنی کلی شریعت تابع اباحه‌گری می‌شود و هر کس هر‌طور که به مخیله‌اش رسید در آن باب تحریر و تعلیم می‌کند. [...] خودتان می‌گویید که برخی از اصول (این که دین باید اعمال قدرت و حکومت کند) نافع نیست. عاقبت الامر آن‌طور می‌شود که از دین هیچ چیزی باقی نماند.^۲

1. Hauptsache - Argument

2. Bezelius, S. 59-60 und 76.

انتقاد درونی

توضیحی عمومی

رد یکسره اصلهای حریف استدلال نیست. اما علیه استدلالهای راه‌برنده به‌بی‌مدارایی و ددمنشی چه توان گفت، بی‌آنکه به‌اصل بنیادی آنها تاخت، اصلی از این دست که: اطاعت از خدا واجبتر از حفظ حرمتِ خلاق است؟ مؤمن موظف به اطاعت از کلام خداست و چون در کتاب آمده است که کافر و مرتد را باید کشت، تکلیف است بر مؤمن که چنین کند. این برهان درستی است. برخی از زندیق‌گشان شاید خود انسانهای حساس و نرم‌خویی بوده‌اند و اگر فرمان مقدس کشتار بیرحمانه دگراندیشان نبود، شاید کسی را آزار نمی‌دادند. کار آنها حساب و کتاب خود را دارد و بر آن ایرادی منطقی نتوان گرفت. یک راه چاره این است که منتقد کتاب را بر نَمَط آنها نخواند و قرائت دیگری از آن عرضه کند. این کار بی‌فرجام نیست، اما چندان نیز ی‌رفرجام نیست، زیرا معیاری وجود ندارد تا «درستی» تفسیری را بسنجد. آنچه نیچه درباره تفسیر انجیل گفته است، درباره تفسیر همه متنهاي مقدس صادق است: «آسانی که یک متأله، چه در رم چه در برلین، کلام مقدس را تأویل می‌کند [...]، چنان گستاخانه است، که زبان‌شناس تاریخی شاخ درمی‌آورد.»^۱

در جریان انتقاد «درونی» منتقد با حریف خود مبنای همسانی دارد، بدین معنا که تا جایی که برآید همان اصلهایی را می‌پذیرد و به‌ویژه پایه کار را همان مستهای مقدسی می‌گیرد که حریف به آنها باور دارد. (این پرسش را که این کار در عمل تا چه

1. *Antichrist*, 52.

حد شدنی است، برای آسان شدن موضوع فرومی‌گذاریم.) او فقط منکر آن است که حکمهای جزمی یا فرمانهای معینی به راستی از منتهای مقدس استنتاج‌شدنی باشند. سروه، که به دستور کالون به کام آتش نهاده شد، نمونه یک منتقد درونی بود. او می‌خواست با عزیمت از انجیل نشان دهد که اندیشه جزمی بودن سه‌گانه الهی ناپذیرفتنی است.

منتقد درونی بر آن است که معصومانه گفتگوی خردورانه‌ای را بگشاید. او بر پایه همان کتاب مقدس و همان دینی سخن می‌گوید که حریف به آن ایمان دارد. با چنین حریفی هنوز می‌توان بحث کرد و تلاش کرد که او را قانع کرد. می‌توان کوشید که او «خطاهای کوچک» استدلال خود را دریابد. (انتقاد درونی ممکن است سکوی پرشی باشد برای تشکیل فرقه‌ای جدید. روشنگر چنین فکری در سر ندارد.)

انتقاد درونی در روزگاران نبرد بسی بهره‌زاست. روشنگر نیازی ندارد که به کل دستگاه جزمی خشک‌اندیش یورش برد و می‌تواند بدان بسنده کند که تنها چند «خطا» در تفسیر منتهای مقدس را بازنماید. به عنوان نمونه در مدارانامه کاستلیو فقط آن چیزهایی رد می‌شوند که بحث می‌طلبید. او را در اینجا به دیگر دیدگاههای کالون کاری نیست. پساتر هر خردورزی تواند گفت: باید مغز سرآموزه‌ای را که به ددمتشی ره می‌برد درهم کوفت - سازش زیان‌آور است. اما کاری که منتقد درونی در زمانه خود می‌کند، تنها شیوه ممکن است و از شرافت وی برمی‌خیزد. اگر او شک می‌ورزید یا علیه کلی دین به پا می‌خاست، از آنجایی که وحشت‌زا بود و ترس برمی‌انگیخت، تأثیری نمی‌گذاشت. می‌گرفتندش و او را نیز می‌کشتند.

نسلهای پساتر در بازنگری گذشته با شگفتی درمی‌یابند که نبردهای روشنگران گاهی دودل بوده و چندان هم روشنگر نبوده‌اند. این فقط شگرد کار نبوده است: بهترین منتقد درونی خود کسی است که به آموزه موضوع انتقاد از دل و جان باور دارد. او کارشناس همه پیچ و خمهای دستگاه‌شرعیات است. اما انتقاد درونی‌ای که بسیار دامن‌گستر باشد این خطر را دارد که در بیرون فهم ناپذیر جلوه کند، زیرا به نکته‌های باریکی پرداخته است که بر دیگران شناخته‌شده نیستند. پس انتقاد درونی را دو خطا تهدید می‌کنند: نخست اینکه بر سر تفسیر متن همواره می‌توان بحث کرد،

اما ای بسا که این بحث راه به جایی نمی‌برد، و دوم اینکه انتقاد درونی گاه خواه‌ناخواه به باریک‌بینی‌هایی می‌پردازد که توده مردم از آنها سر در نمی‌آورند. انتقاد درونی گاه ضرورتی راهبرده‌شناسانه دارد، اما همواره مقداری در برآورد حد تأثیر گذاری آن غلو می‌کنند. این انتقاد وجود خوانندگانی فرهیخته و خیره در جزئیات موضوع بحث را پیش می‌گذارد و چه بسا به بحث‌های پردامنه تفسیری ره می‌برد که نه فرجام روشنی در پی دارند و نه برای توده شنوندگان جالب‌اند. حتی اگر کامیاب نیز باشند، تضمینی برای آینده نمی‌دهند: در اروپا زمانی بر این باور بودند که ساحرگان با شیطان پیمان بسته‌اند. اگر در آن هنگامه می‌گفتند که باید از سوزاندن آنان خودداری کرد زیرا تفسیر دقیق انجیل نشان می‌دهد که چنین پیمانی در کار نیست و همگان این سخن را می‌پذیرفتند، هیچ تضمینی وجود نداشت که این کار باز تکرار نشود. ملایی دیگر می‌آمد، تفسیری دیگر عرضه می‌کرد و باز روز از نو بود و روزی از نو. بنابراین انتقاد درونی باید در نهایت یک مرحله میانی دانسته شود. فرجام منطقی کار رد کلی ایدئولوژی مورد بحث است: ساحرهای وجود ندارد. این اما دیگر انتقاد بیرونی است، انتقادی است که پایه فکر حریف را در هم می‌کوبد.

انتقاد بر جنون‌کشتار ساحرگان

چند سده آزار در اروپا به زنان می‌بستند که جادوگرند؛ شکنجه‌شان می‌کردند تا اعتراف کنند و سپس آنان را با تشریفات خاصی می‌سوزانند. این کار نه در اوج سده‌های میانه بلکه در آستانه عصر جدید رواج داشت. شکار ساحرگان نه کاری پنهانی و شرورانه، بلکه وظیفه‌ای همگانی و نیکوکارانه دانسته می‌شد، کاری که بحث نیز برمی‌انگیخت. کتابها نوشتند، هم در نکوداشت آن هم در سرزنش آن.^۱ آنانی که در آن هنگامه علیه این جنون کتاب نوشتند، در یک چیز هم‌منظرند: هیچ‌یک منکر وجود شیطان و ساحرگان نمی‌شود. این در نگر ما امروزیان شگفت می‌نماید؛ روشنگران خود چندان روشن‌اندیش نبودند. هیچ‌کدام از کتابهایی که علیه پیگرد جادو زنان نگاشته شده، به انجیل یا کلیسا جسارتی نمی‌کند، تا حد ممکن

۱. فصل هشتم کتاب Wollgast (1988) فرانگری بر این داستان عرضه می‌کند.

به خرافه‌های دینی آن هنگام نمی‌پردازد و تنها به گوشه‌ای از تفسیرهایی حمله می‌آورد که خطایشان می‌پندارد.

به عنوان مثال یکی از استدلالهای «روشنگر» علیه توجیهی است که الهیات برای ساحرگی تراشیده بود: وجود پیمانی میان شیطان با زن. یکی از واپسین نیردنامه‌های مهم علیه پیگرد ساحرگان، اندر گناه جادوگری (۱۷۰۴) اثر کریستین توماسیوس^۱، پاورچینانه پیش می‌رود و بر آن سر نیست که کلی باور به ساحرگی و شیطان را رد کند. توماسیوس با صراحت منکر وجود شیطان نیست. مسأله او تنها انکار وجود «سخرِ شیطانی» یعنی وجود پیمانی میان انسان و شیطان است. اعتقاد به وجود این پیمان اساس فکرِ میلفان پیگرد ساحرگان و نکته مرکزی در نوشته‌های آنان بود. با توجه به این موضوع توماسیوس حقوقدان منکر آن بود که شیطان بتواند با ساحرگان پیمان بدهد؛ شیطان وجودی مجسم نیست و نتواند که جسمیت یابد، پس پیمان بستن با شیطان ناممکن است.

خواننده امروزین شاید سر تکان دهد و گوید: روشنگران با چنین استدلالهای سردرگمی کار خود را پیش می‌برده‌اند؟ آنها مطمئناً تنها با برهان‌آوریهای سردرگم کار خود را پیش نمی‌بردند، اما بیشتر از چنین استدلالهایی بهره می‌جستند. روشنگران همچون شکارچیانی ساحرگان استدلال خود را به کتاب مقدس متکی می‌کردند و از این رو طبعاً جای پای محکمی نداشتند. کار روشنگر تنها این توانست بود که بگوید پیگرد ساحرگان فرموده انجیل نیست. از نظر منطقی این موضع چندان استواری نیست، اما در گام نخست به همین بسنده می‌کردند. ظاهراً هنوز آوردن استدلال قویتری ممکن نبود. شاید مجبور بودند که در گرماگرم نبرد نقاب به چهره زنند و دست‌کم خود را به تمامی نمایانند. شاید مغلطه به نظر آید، اما واقعیت این است که آن‌زمان که بتوان بی‌هیچ محدودیت و نگرانی‌ای فریاد زد و گفت نه شیطانی در کار است نه ساحره‌ای، دیگر در اصل نیازی به این کار نیست.

در دوران نبرد کسی از مخالفان ساحره‌سوزان نبود که حرف آخر را بزند، اینکه: نه شیطانی وجود ندارد نه ساحره‌ای بدان معنا که می‌گویید، و آن هنگام که پای

1. Christian Thomasius, *Vom Laster der Zauberei* (1704).

سوزاندن انسانی در میان است، یهوده پای انجیل را به وسط می‌کشید. ما امروز اگر موردِ مشابهی به ویژه در فرهنگهای دیگر پیش آید شاید چنین گوئیم. اما این نه انتقادِ درونی، بلکه انتقادِ بیرونی است.

گزینش از متنهاى مقدس

فرقه‌ها، مذہبها و ایدئولوژیهای دیگر هر یک مجموعه‌ای از متنهاى مقدس و نویسندگانِ شریعت‌گذار در اختیار دارند، که از احترام فراوانی برخوردارند. همه نوشته‌های کانونی اینان به یکسان نامردمانه نیستند. از این رو ساده‌ترین روش انتقادِ درونی گزینش و همنهشِ گفتارهایی از میان متنهاى مقدسِ کانونی در نکوداشتِ نرم‌خوبی و مداراجویی است. می‌توان این مجموعه را به زیورِ گفتارهایی از حکیمانِ نامدار و نزدِ همگان ارجمندِ باستان نیز آراست. این شگرد از دیرباز رایج بوده است. آنجا که از نوشته کاستلیو درباره زندقان یاد کردیم، با نمونه‌ای از این شگرد آشنا شدیم. دانشنامه روشنگریِ فرانسوی نیز از آن بهره جسته است. در آنجا می‌خوانیم:

جمله‌هایی چند از انجیل، پدرانِ کلیسا و تصمیمهای شورای کلیسا برای اثبات اینکه انسان بی‌مدارا انسان بد و مسیحی بدی است، کفایت می‌کنند.^۱

شاید چنین باشد، اما گوینده این سخن بزرگوارانه بر این نکته چشم می‌پوشد که با چند گفتاورد از انجیل و پدرانِ کلیسا به سادگی می‌توان وارونه کار شد. نمونه آگوستین، که «دانشنامه» در کنار چند مسیحی نامدار دیگر از او نیز برای ترویجِ مدارا یاری می‌جوید، به گونه‌ای بس آشکار روشننگرِ این نکته است. او در تبلیغِ مداراستیزی دینی بیجا سخن نمی‌گفت و می‌توانست از کتاب مقدس شاهد آورد تا این چنین فراخوان دهد:

اگر برادرت [...] یا رفیقت که مثل جانِ تو باشد تو را در خفا اغوا کند و گوید که برویم و خدایانِ غیر را که تو و پدران تو نشناختید عبادت نماییم [...] او را

۱. از مقاله «بی‌مدارایی» (Intolérance) که به قلم دیدرو است.

قبول مکن و او را گوش مده و چشم تو بروی رحم نکند و براو شفقت منما و او را پنهان مکن. البته او را به قتل رسان، دست تو اول به قتل او دراز شود و بعد دست تمامی قوم. و او را به سنگ سنگسار نما تا بمیرد.^۱

چنین آیات و احادیثی برای هر مؤمن مداراجویی مشکل آفرین هستند.^۲ تفسیر نرملخوانه آنها ای بسا ره به جایی نمی برد. با وجود این شگرد قرائت گزینشی کتابهای مقدس، در جایی که این کتابها پایه برهان آوری را می سازند، مدام به کار بسته می شود. نمونه پیش رو بحثهای رایج در اسرائیل است، جایی که برخی از جریانها از آیات کتاب مقدس رهنمودهای سیاسی برون می کشند. چه لیبرالها و چه سخت کیشان به شدت قوم مدار هر دو به تورات متوسل می شوند.

صهیونیسم با مخالفان سخت کیش آنچنان رفتار نمی کند که اکثر انقلابها با دشمنان خود می کنند. به آنها نمی گوید: «کتابهای مقدستان را بردارید و گورتان را گم کنید!»... صهیونیسم، به سخن دیگر، آغازه های رفتاری خود را از متنهای «آنان»، مرجعهای «آنان» و حکمتهای «آنان» بر می گیرد.

آموز از این سان سیر بحثها را در اسرائیل گزارش می کند و بی پرده پوشی بازمی نماید که یهودی لیبرال در آنها از چه شگردی بهره می جوید:

او برخی از آیات (کتاب مقدس) را برجسته می کند و برخی را نادیده می گیرد؛ دور برخی از آیه ها خط آبی درشتی که حاکی از تحسین است می کشد و گرد برخی دیگر خطی قرمز، یعنی از اینها حذر کنید. او می داند که تورات فقط وعده نمی دهد که در این سرزمین «گرگ و میش همزیستی مسالمت آمیزی خواهند داشت» بلکه امر می کند «هیچ نفس کشی را زنده نگذارید»... این برخورد به رفتار کسی می ماند که در دشتی می گردد و برخی از گیاهان را

۱. سفر تثنیه، ۱۱-۱۳ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

۲. از جمله برای کاستلیو در جایی که به «واژنش» دلیلهایی می پردازد که «بر پایه آنها از پیگرد دگراندیشان دفاع می شود»، در: *De haereticis*, S. 157-172.

به عنوان خوردنی و شفا بخش و برخی دیگر را به عنوان زهرآگین نشان می‌کند. او بر آن نیست که گیاهان سمی را ریشه کن کند یا نادیده گیرد، بلکه می‌خواهد آنها را بشناسد، مشخص کند و بکاود، بی‌آنکه از آنها آسیبی بیند.^۱

این شگرد گاه‌گذار، در دوره‌های گذار و در موقعیتهای تاریخی ویژه‌ای کارساز است. از نظر منطقی قضیه روشن است: یا پای ارزشهایی در میان است که من آنها را بنیادی می‌دانم، در این صورت به منتهای مقدسی نیاز ندارم تا آن ارزشها را از درون آنها بگیرم یا برخوانم. حالت دیگر این است که من به مرجعیت آن منتهای گردن می‌نهم، پس روا نیست که بر پایه میل و سلیقه‌ام چیزهایی را از میان آنها برگزینم. حالت دوم این خطر بزرگ را دربر دارد که مرا سرسپرده آنانی کند که گاه بر آن می‌شوند (از میان دشمنانشان) «نفس کشی را زنده نگذارند»، زیرا این نیز حکم آن منتهای مقدس است. کسی که علفهای زهرآگین را از بُن نچیند، نباید آنگاه که ببیند کسانی را هلاک می‌کنند، در شگفت شود. گفتن اینکه در بوستان قدسی تنها علف زهرآگین نمی‌روید و در آنجا گیاهان شفا بخش نیز می‌توان یافت، کمکی نمی‌رساند و دردی را دوا نمی‌کند.

با گزینش جمله‌های مقدس بشر دوستانه چه دستاوردی توان داشت؟ می‌شود در دل کسی که دست پرورده مکتب خشک‌اندیشی است تخم تردید کاشت. به او آموخته‌اند که کشتن دگراندیشان کاری خداپسندانه است، و او لبیک گفته. اکنون درمی‌یابد که قضیه به این سادگیها نیست. انسانها و کتابهایی که او مرجعیت آنها را پذیرفته، دست کم گاه‌گذاری حرفهایی دیگری نیز زده‌اند، حرفهایی جز آنچه به او آموخته‌اند. برخی از مریدان در هنگام همدستی در کثافت‌کاریهای حضرات احساس خوشی نداشته‌اند، اما به خاطر سرسپردگی به مراجع تن به کار داده‌اند. اکنون بی‌آنکه دچار بیم بی‌ایمانی شوند، درمی‌یابند که قضیه نه حتماً آن‌سانی است که زُعمای بدان فتوا داده‌اند.

تأثیر گفتاوردی مناسب از منتهای مقدس بسته به آن است که پیرو آیین این منتهای را در کلیت آنها جدی گیرد. کسی که گرفتار آیین نیست به ثبت این نکته بسنده می‌کند

1. Amos Oz (1986).

که شاید بتوان گفتاوردی ظالمانه را در برابر گفتاوردی بشردوستانه گذاشت (یا برعکس) و ترکیب خنثایی از آنها ساخت، یعنی باز نمود که این متنها معجونی از گفته‌های متناقض‌اند. پرو آیین اما قضیه را به گونه‌ای دیگر می‌بیند، زیرا او بر این اصل (که ممکن است کمتر به روشنی تقریر شده باشد) پایبند است که آموزه او تناقضی دربر ندارد و همه گزاره‌های متنه‌ای مقدس به یکسان صادق هستند. اگر در کتاب مقدس، در نوشته‌های مارکس یا گفته‌های رهبر عظیم‌الشان جمله‌ای با جمله دیگر نخواند، باز هم هر دو صادق‌اند و باید در نظر گرفته شوند. اینکه چنین چیزی چگونه ممکن است، راز منطقی حضرات است.

همخوانی و ناهمخوانی

باز نمود تناقضهای درونی ابزار ثابتی است در کار انتقاد درونی. گفتن اینکه مستنی تناقض‌مند است، سخت‌ترین اتهام بدان است. از نظر اندیشه منطقی با اثبات این موضوع کار تمام است؛ اما دین‌خویی که متنی را الهی می‌داند با دیدن این یا آن تناقض هنوز به شک نمی‌افتد.

نکته مهم در اینجا این است که باز نمود قطعی وجود تناقضهای منطقی در متنه‌ای مقدس به سختی انجام‌پذیر است. شرط باز نمود چنین چیزی وجود نظام فکری تقریر شده‌ای است، آینه‌ها اما چنین نظامی را عرضه نمی‌کنند. ای بسا پای متشابهات و منسوخات و شئون خاصه نزول را پیش می‌کشند، تا تناقضی را که کمابیش آشکار است - رفع کنند.

اما اگر پیروان یک کیش به ناگزیر بپذیرند که متنه‌ای مقدسشان تناقض‌منداند، باز خود را در بحث شکست‌خورده نمی‌پندارند: تناقضهای آنها نه به معنای مردود بودن آموزه، بلکه تعیین تکلیف برای باریک‌بینی بیشتر است. وظیفه این است که تناقضهای «ظاهری» رفع شوند، بی آنکه به خود آموزه دستی بخورد. حقه‌های تفسیری شرعی فراوان‌اند. در این زمینه دو مثال می‌زنیم. در تورات از سویی آمده است:

موسی مرد بسیار حلیمی بود، بیشتر از جمیع مردمانی که بر روی زمین‌اند.^۱

۱. سفر اعداد: ۱۲/۳ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

از سویی دیگر همین کتاب مقدس گزارش می‌دهد که موسی فرمان به‌کشتن سه‌هزار یهودی داد که گوسالۀ سامری را پرستیده بودند.

او بدیشان گفت یَهُوه خدای اسرائیل چنین می‌گوید: هرکس شمشیر خود را بر ران خود بگذارد و از دروازه تا دروازه اردو آمد و رفت کند و هرکس برادر خود و دوست خویش و همسایۀ خود را بکشد. و بنی‌لاوی موافق سخن موسی کردند و در آن روز قریب به سه‌هزار نفر از قوم افتادند.^۱

این عمل را چونان کارِ «مردی حلیم» تفسیر کردن، ساده نیست. آیا در اینجا تناقضی وجود ندارد؟ زعمای کیش می‌گویند: به‌هیچ‌وجه، به‌سادگی می‌توان مشکل را رفع کرد؛ موسی، همچنان‌که آمده است، مردی حلیم بود؛ او فقط مجازات الهی را جاری کرده است؛^۲ بنابراین تناقضی وجود ندارد.

هرچه به‌عنوان تناقض خوانده می‌شود، تناقض در معنای واقعی منطقی آن نیست. رسم بر این است که بگویند کیش ما در آغاز ساده، رحیم و جفا‌دیده بود. پیروان آن زیر پیگرد بودند، اما پیروز شد چون از نیروی حقیقت برخوردار بود. این پیروزی ناشی از اکراه و اجبار نبود. آیا این ادعا با منش کنونی تحمیل‌گری همخوان است؟ کسی چون کالون می‌گوید تناقضی در کار نیست و هر دو منش به‌خوبی با هم می‌خوانند:

همان‌طور که نقیضه‌ای در قضیه موجود نیست که کتاب مقدس را قوه خفیه روح‌القدس وحی فرماید و علوم بشری عماد مراقبه آن باشند، كذلك خلاف شأن نیست که دین و عقیده حقه ما، که مستظهر به‌الطاف الهی است و نصرت آن زیر علم اوست، به‌لطف حق ایضاً از امداد خلائق و مساعدت امرأ استفاده برد.^۳

۱. سفر خروج، ۲۸-۳۲/۲۷ (به نقل از ترجمۀ فارسی کتاب مقدس).

۲. بنگرید به فرهنگ فلسفی ولتر (بخش ۳)، «تناقضها».

3. Calvin, *Defensio* 469/30.

اگرچه بسیار کسان در این موضوع مسأله بزرگی دیده‌اند، در آن تناقضی در مفهوم فرسختانه منطقی باز نمودنی نیست.

از نظر منطقی انتقاد درونی در ظاهر پیش شرطی ندارد: نیازی نیست که منتقد به نظام فکری‌ای که آن را وامی‌کاود، آری یا نه بگوید. او فقط می‌گوید: «گیریم حقیقت داشته باشد، ایدون آن را دقیق‌تر بنگریم...» این برای یافتن تناقضهای احتمالی کافی است. از این پس است که منتقد باید برخوردار از نیروی داوری باشد. اگر به آن نظام فکری پاور داشته باشد، تضادهای درونی را به گونه‌ای خواهد زدود یعنی از آنها تفسیری ژداینده به دست خواهد داد. سازه‌های کمکی‌ای که او در اینجا به کار می‌بندد، بر کسی که از بیرون می‌نگرد، عجیب، ناراست و نابخردانه جلوه می‌کنند. مؤمن نیز به سهم خود می‌پندارد که کار بست بیجای مفهوم روزمره خرد بر زمینه چیزهای ناروزمره کاری نابخردانه است. نتیجه این پنداشت نشستن اصل در برابر اصل است. بنابراین انتقاد درونی با اتهام ناهمخوانی کاری پیش نمی‌برد، زیرا امکانهای پس زدن آن بسی فراوان‌اند. از میان روشهای رایج از دوتایشان یاد می‌کنیم، یکی چندلایه کردن متنها و دیگری کار بست شگردهای تفسیری مختلف.

لایه‌های متن

می‌شود متنی را به چند بخش یا لایه بخشاند و در هر موردی از تعبیری جداگانه بهره جست. با این شگرد به متن کاری نداریم، اما هم هنگام آن را «جداینانه» تعبیر می‌کنیم. شگردی رایج برای راه گم نکردن در پیچ و خمهای حکم کتاب مقدس گذاشتن عهد جدید در برابر عهد عتیق است، و راستی را که عهد عتیق بسی دژمنش‌تر است. نمونه‌وار داستان الیشع پیامبر است که گویا گر بوده است:

از آنجا به بیت‌ئیل برآمد و چون او به راه برمی‌آمد اطفال کوچک از شهر بیرون آمده او را سخریه نموده گفتند: ای کچل برای، ای کچل برای! و او به عقب برگشته ایشان را دید و ایشان را به اسم یهوه لعنت کرد و دو خرس از جنگل برآمده چهل و دو پسر از ایشان بدرید.^۱

۱. کتاب دوم پادشاهان، ۲۵-۲۲. (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

در این کتاب این‌گونه سنگدلیها فراوانند، پس آن‌چه که عهد عتیق را فروگذاریم! ده فرمان اما نه در عهد جدید بلکه در عهد عتیق آمده است؛ پس تکلیف مسیحیان چیست؟ ترجیح دادن بخشی از یک متن مقدس به بخشی دیگر مشکل‌زاست؛ هر مفسر متن را چنان بخش‌بخش می‌کند که به سود دیدگاه خودش باشد. کالون نامی توانستی اعتراض کند، که عهد عتیق از بهر چه خوانیم اگر عهدش به سر رسیده است؛ سنجه‌هایمان از کجایند؟

تعبیر واژگانی یا مجازی

به سختی متن بلندی را توان یافت که خواندن واژگانی واژه‌واژه و جمله‌جمله آن شدنی باشد. زبان بدون میزانی از استعاره کارساز نیست. استعاره در متنهای کهن و مقدس اهمیت ویژه‌ای دارد. گاه در آنها تمثیلهایی می‌یابیم که صریحاً آن‌گونه که هستند، آورده شده‌اند. یک نمونه آنجایی است که از زبان عیسی گفته می‌شود: «پادشاهی آسمانی مانند خمیرمایه‌ای است که زنی برمی‌دارد و با سه پیمانانه آرد مخلوط می‌کند تا تمام خمیر ور بیاید.»^۱ اما متن اغلب باز می‌گذارد که چه‌سان می‌خواهد فهمیده شود. نمونه آن این آیه انجیل است: «نمک چیز خوبی است، اما اگر مزه خود را از دست بدهد دیگر به چه وسیله می‌تواند مزه خود را بازیابد؟ پس شما نیز در خود نمک داشته باشید و با یکدیگر در صلح و صفا زندگی کنید.»^۲

یکی از شیوه‌های جانبداری از متن مقدس این است که بخشهای نامفهوم یا ناپسند آن نه واژگانی، بلکه به عنوان تمثیل خوانده شوند. با این کار همچنان‌که در نمونه گفتاورد «مردم را به الحاح بیاور» دیدیم، موضوع را به طور قطعی روشن نمی‌کنند. منتقد مداراجو این گفتار را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که با شیوه تعبیر خشک‌اندیشانه متفاوت است. سرانجام منتقدی که در کار خواندن متنهای مقدس خبره است می‌آید و پنبه اصلهایی را که بر پایه آنها متن گاهی این‌گونه و گاهی آن‌گونه تعبیر می‌شود، می‌زند.^۳ آیا این بر مردم تأثیری می‌نهد؟ در درازمدت آری.

۱. انجیل متی، ۱۳/۳۳ (به نقل از ترجمه فارسی جدید انجیل شریف).

۲. انجیل مرقس، ۹/۵۰ (به نقل از ترجمه فارسی جدید انجیل شریف).

۳. این کاری است که ولتر سرپوشیده‌وار در تفسیر خود از انجیل کرده است.

رحمت به خودیها و خشونت به غیر خودیها

آیه‌ها و احادیثی که به مدارا دعوت می‌کنند معمولاً استثنایی را نیز در نظر می‌گیرند: ملحدان را نباید تحمل کرد. استدلال رایج در توضیح این نکته آن است که با ملحدان همزیستی نشاید، زیرا اینان به هیچ سوگندی وفادار نیستند. این توجیهی ظاهری بیش نیست. مداراجویی مرزمند است و رو به سوی کسانی دارد که با آنان سخن توان گفت. کسانی که نوشته‌های مقدس را رد می‌کنند، در دایره مدارا قرار نمی‌گیرند. محدود کردن مداراجویی به مؤمنان پیامد منطقی اصل بنیادی انتقاد درونی است که بر پایه آن دستگاه آموزشی آیین خاستگاهی الهی دارد. جان لاک به عنوان مثال از نظر منطقی ناپیگیر نبوده است، زیرا در اثر نامدارش نامه‌ای درباره مدارا از یک سو تأکید می‌کند که «مدارا مشخصه اصلی کلیسای حقیقی است»^۱، اما از سوی دیگر در پایان آن می‌نویسد:

هر آینه آنانی را که وجود خدا را انکار می‌کنند به هیچ‌رو نباید تحمل کرد. قول و قرار و پیمان و سوگند، که اساس پیوند جامعه انسانی هستند، نزد خداناباوران اعتباری ندارند. خدا را حتی در ذهن انکار کردن، به معنای فسخ همه اینهاست. افزون بر این کسانی که با خداناباوری خود بنیاد هر دینی را سست کرده و ویران می‌کنند، حق ندارند مسلک خود را دین بخوانند و بر این پایه خواهان برخورداری از مزیت مدارا شوند.^۲

انتقاد ریماروس بر اخبار المعجزات

هر آنچه به عنوان انتقاد درونی عرضه شود، درخور این عنوان نیست؛ مرزها همواره روشن نیستند. هرمان زاموئل ریماروس^۳ در «حجت‌آوری» خود کل کتاب مقدس را

1. John Locke, *Letter Concerning Toleration* (1698), S. 7.

2. *ibid.*, S. 93.

۳. Hermann Samuel Reimarus نویسنده آلمانی (۱۶۹۴-۱۷۶۸). او پیرو یک دین غیرحزمی «عقلانی» بود. از نوشته‌های مهم او یکی جزوه آموزه (Vernunftlehre) (۱۷۵۶) است. اثر اصلی خود حجت‌آوری یا نوشته پستیگر برای نیایشگران خردورز خدا (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes) را در خفا نوشت. او این اثر را چاپ نکرد. پس از مرگش لسینگ از ۱۷۷۴ شروع به انتشار بخشهایی

زیر و رو می‌کند، تا آن‌را با جزئیات کلیسا بسنجد. این کتاب، همان‌گونه که در انتقاد درونی باب است، خواننده‌ای را خطاب می‌گیرد که با زیر و بم کتاب مقدس و تفسیر جزئی کلیسای آن آشنا باشد. از این‌رو کتاب در درجه اول برای ملایانی که به شک افتاده‌اند، جالب است.

ریماروس به عنوان مثال داستان گذشتن یهودیان از دریای سرخ را وامی‌کاود. تورات از ۶۰۰,۰۰۰ مرد سخن می‌گوید، جمعیت اما سر به ۳ میلیون می‌زند اگر زنان و کودکان را نیز بر آنها بیفزاییم. ریماروس دست به حسابی منطقی می‌زند، عرض و طول توده جمعیت را حساب می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اگر حتی دریا خشک نیز بودی، این جمعیت نتوانستی (آنچنان‌که تورات می‌گوید) در عرض یک شب از آن عبور کردی.^۱

ریماروس نتیجه می‌گیرد که جزئیات حاکم ربطی به اصل کتاب مقدس ندارند و روایت تحریف‌آمیزی از آن به دست می‌دهند. او تا اینجا کار دست به نقدی درونی زده است - که طبیعی است به ناگزیر از آن بوی ارتداد برمی‌خیزد.

او اما به این بسنده نکرده و نواهای دیگری سر می‌دهد. از جمله به معجزه‌های گزارش شده در انجیل، به ویژه داستان رستاخیز مسیح می‌پردازد. آناکاوای درازنفسانه همه بخشهای مربوط به این حکایت در انجیل نشان‌دهنده ناهمگونیه و رُخدادناپذیریهای فراوانی هستند. آن‌سان که او نتیجه می‌گیرد همه این گزارشها تحریف‌شده، خیالی و دروغ هستند. در صفحه‌های بسیاری علیه باورپذیری آنان استدلال می‌کند، بخشهای مختلف را با هم می‌سنجد و آنها را بر کفه ترازوی تجربه‌های زندگی روزمره می‌گذارد تا داوری خود را مستدل کند. هرکس که ادعایی کند، ساده‌ترین خواست از او این است که شاهی بیاورد. ریماروس از کتاب مقدس نیز چیزی جز این نمی‌خواهد.

کسی که بخشهای مهمی از نوشته مقدس را تحریف‌شده داند، از محدوده انتقاد

- از آن زیر عنوان قطعات و تفتیوتی (*Wolfenbütteler Fragmente*) کرد، اما به دلیل فشار سانسور نتوانست کار را به انجام رساند. متن کامل اثر تازه در سال ۱۹۷۲ به کوشش گ. آکساندر (G. Alexander) در ۲ جلد در فرانکفورت کنار مابین منتشر شد.

1. Reimarus, *Apologie*, I. Teil, III. Buch, Kap. 2.

درونی گذر کرده است، زیرا انتقاد درونی پیش می‌نهد که هر چه در کتاب آمده است، حقیقت داردی و هر تفسیری که به آن شک برانگیزاند، باید باطل باشد. شاید متن-سنجی درونمان افسانه‌ای مربوط به پریان ثابت کند که گزارش آن درباره جن و پری چنان متناقض است که متن باید هر آینه به دروغ آمیخته باشد. اما کسی که به افسانه‌ها باور ندارد، به این بررسی انتقادی نیاز ندارد؛ او پیشاپیش می‌داند که افسانه‌ها دروغ‌اند، گیریم که متن خود تناقضی نداشته باشد.

خواننده خسته «حجت‌آوری» سخت‌قطور ریماروس باید از خود بیرسد که اگر گزارشهای انجیل درباره رستاخیز مسیح با هم سازگارتر بودند، آیا ریماروس به آنها باور داشت. پاسخ هر آینه منفی است. تلاشی سترگ ریماروس برای بازنمود دروغ‌آمیختگی اخبار المعجزات کتاب مقدس از راه متن-کاوی تنها آنگاه معنایی می‌داشت، که او خود به اصل امکان رخداد معجزه اعتراف کرده بود. در این حال نتیجه کارش شاید چنین بود: مسلماً معجزه‌هایی در کار بوده‌اند، ولی معجزه‌های گزارش شده در انجیل دروغ‌اند. اما در واقعیت از «حجت‌آوری» برمی‌آید که نویسنده اثر به هیچ معجزه‌ای اعتقاد ندارد. چون چنین است باید از وی پرسید پس دیگر برای چه به خوانندگانش زحمت می‌دارد که از راه متن-کاوی گزارشهای انجیل به پوچی آن معجزه‌ها پی برند. او از این کار ظاهراً زاید چه انتظاری دارد؟ ولتر (می‌شود گفت با نیتی پوشیده) آموزانده است که «مخالفت با معجزات مخالفت با کلی کتاب مقدس را در پی دارد»^۱، یعنی دیگر معنایی ندارد که پاره‌های متن را با هم بسنجند و به انتقاد درونی دست زنند. کاری که باید کرد این است که از جایگاه انتقاد بیرونی فراشد و به سادگی اعلام کرد که در این کتاب نباید حقیقت را جست. معلوم نیست که ریماروس چونان دیگر «تاراضیان» مسیحی پس از خود از چه رو برای آوردن استدلالهایی آن‌سان پرطول و تفصیل کوشیده است.

از انتقاد درونی به انتقاد برانداز

تاکنون نشان داده‌ایم که انتقاد درونی چه کم‌تأثیر است و برای گریختن از تیر آن چه

۱. Voltaire, *La Bible enfin expliquée* در ملاحظه ۱۳ درباره کتاب داوود. او در اینجا این گفته را هم‌رایانه از تفسیر انجیل دم کالمه (Dom Calmet) می‌آورد.

شگردهایی برای جا خالی دادن ممکن است. کار اما هنوز تمام نیست. ولتر در مقاله طولانی «تناقضها» با برشمردن مجموعه‌ای از موردها و راه حل آنها نشان می‌دهد که بازنمایی تناقضهای یک دین چه تأثیر اندکی بر آن دارد.^۱ او در پایان می‌نویسد:

مسئله بر این باور است که متنهایی که با هم تناقض دارند، نمی‌توانند از وحی برآمده باشند. اما می‌توان مؤمن ماند و گفت لازم نیست که حرف حرف این نوشته را روح القدس الهام کرده باشد. روح القدس که نیامده است دست کاتبان را بگیرد تا آنان را در نوشتن هدایت کند؛ کار او این بوده است که عواملی ثانوی را برانگیزد. همین که لطف کرده و اسرار اصلی را بر ما هویدا کرده و روحانیتی را شکل داده که مسائل یومیة ما را توضیح دهد، کفایت می‌کند. همه این تناقضهایی که از سر بغض به کتاب مقدس نسبت داده‌اند، پاسخهای خود را از مفسران حکیم گرفته‌اند. آیات مختلف، هر یک شأن خود را دارند، اما به شأن یکدیگر نیز یاری می‌رسانند. آنها پشتیبان هم‌اند و همخوانی و یکدستی کل کتاب را تضمین می‌کنند. و اگر نکته‌های مشکل فراوانی موجود باشند که آنها را توضیح نتوان داد، متن چنان پیچیده باشد که آن را نتوان فهمید، در آن از رخدادهایی سخن رفته باشد که به آنها باور نتوان داشت، متن معجزاتی را شرح دهد که با عقل ضعیف بشری ما جور درنیایند و در آن تناقضهایی یافته شود که حل‌ناشدنی بنمایند، این همه برای آن است که ما در ایمان خود ممارست کنیم و فهم خود را خوار شمیریم.^۲

آنچه در بالا از زبان ولتر آورده شد، توانستی بی‌کم و کاست در رساله‌ای از متألهان جای‌گرفتی؛ هدف ولتر اما به هیچ‌رو دفاع از الهیات نبوده است. او بی‌آنکه

۱. او مثالهایش را از وصیتنامه ژان مسلیه (J. Meslier) که به کوشش خود وی انتشار یافت، برگرفته است. مسلیه (۱۶۷۸-۱۷۲۳) کشیش روستایی فرانسوی بی‌سر و صدایی بود که از ته دل خدا ناباور و مخالف روحانیت بود. او نگرش را نسبت به دین و کلیسا مخفیانه بر قلم جاری می‌کرد، اما چیزی را انتشار بیرونی نمی‌داد. ولتر در سال ۱۷۶۲ نوشته‌هایی از او را زیر عنوان *Extraits des Sentiments de Jean Meslier* بیرون داد. گزیده‌ای از آن زیر عنوان وصیتنامه کشیش مسلیه به آلمانی منتشر شده است:

Das Testament des Abbé Meslier, heraus. v. G. Mensching, Frankfurt am Main 1976.
2. Voltaire, «Contradictions».

تفسیر کند برمی‌نماید که در الهیات با چه شگردهایی شرّ تناقضها را از سرباز می‌کنند. اما اگر کسی تا حدی ولتر را بشناسد، دچار سوء ظن می‌شود: آنگاه که نویسنده‌ای چون ولتر شکستِ خرد در فهمِ کتابِ مقدس را به نمایش می‌گذارد و به شیوهٔ ملایان می‌گوید که باید فهمِ خود را خوار بشمریم، چه نقشه‌ای در سر دارد؟ سوء ظن برانگیخته‌تر می‌شود آنگاه که بشنویم ولتر خود تفسیری بر کتاب مقدس نوشته است.^۱ این تفسیر فشردهٔ تفسیرهای تا آن هنگام رایج بعضاً همدلانه و بعضاً بسیار انتقادی است. تا آن زمان هر چه دربارهٔ تناقضهای درونی کتاب مقدس و ایرادهای اخلاقی بر برخی حکایت‌های آن گفتنی بود، گفته شده بود؛ برای همهٔ این اشکالها نیز مجموعه‌ای از راه‌حل‌ها جسته بودند. ولتر همانا حرف تازه‌ای برای گفتن نداشت. اما او تفسیر خود را چنان می‌نویسد که — هر آینه بی‌آنکه اشارتی کند — کلی تلاشِ بررسی انتقادیِ درونی کتاب مقدس را به پوچی کشاند. او پیگیرانه سیاه‌های از همهٔ ناهمخوانیها، نامفهومها و مشکلاتی ناشی از ایجاز در کتاب مقدس را عرضه می‌کند و در کنار آنها راه‌حل‌هایی را می‌آورد که تفسیرهای مشهور برای رفع این مشکلات پیشنهاد کرده‌اند و وجه مشترک آنها باورناپذیری و سرخودبودگی است. ولتر هر نکته‌ای را انگیزش‌گرانه کلیشه‌وار با اظهار ارادت به کلیسا، حمد و ثنا و تحقیر عقل ختم می‌کند، از جمله بدین‌گونه:

کتاب مقدس را باید نه با چشم خرد، بلکه با چشم ایمان خواند.^۲
 اینجا پای خرد، بینش، احتمال و امکان طبیعی در میان نیست. در این کتاب همه‌چیز الهی است، همه‌چیز معجزه‌آسا است [...] آنچه در تاریخی عادی ناجور جلوه کند، در تاریخ یهودی ستایش‌انگیز است.^۳
 باید کتابها نوشت تا همهٔ اشکالهایی را که (به عهد عتیق) گرفته‌اند، پاسخ گفت. برخی در این راه کوششهایی کرده‌اند اما به سرانجامی نرسیده‌اند. خود روح‌القدس که این کتاب را بر مؤلف مقدس آن نازل کرده، باید بیاید و از آن دفاع کند.^۴

1. Voltaire, *La Bible enfin expliquée*.

2. (نکتهٔ مربوط به آیهٔ ۷ به بعد کتاب اول موسی). *ibid.*

3. *ibid.* (نکتهٔ ۲۹ دربارهٔ سفر خروج)

4. *ibid.* (نکتهٔ ۱۳ دربارهٔ سفر اعداد)

ولتر با تقلید از سبک و رخساره‌های استدلالی تفسیر انتقادی درونی بر انجیل نوشته طنزآمیزی آفریده است. طنز او نه هجوی ارزان، بلکه نمایش یاوه‌گویی‌هایی است که منتقد درونی، تا جایی که می‌خواهد منتقد درونی باقی بماند، به آن دچار می‌شود. ولتر هیچ سخن انتقادی‌ای نمی‌گوید، تنها در نقش مفسر درونی فرومی‌رود و طوطی‌وار و ساده‌دلانه آنچه این جماعت گفته‌اند، تکرار می‌کند. او در جایی انگیزشگرانه گفته است که بر آن بوده «فرازهای کتابهای مقدس را با خضوع و خشوع تفسیر کند، بی‌آنکه از پی معنای آنها بپرسد»^۱

این سخن از آنچه هست سبک‌سرانه‌تر جلوه می‌کند، زیرا اگر متنی پرتناقض باشد، اما مفسر هیچ نکته‌ای را فرونگذارد، کار او شتابناک از مرز فهم‌پذیری خواهد گذشت. ولتر از تفسیر استعاری کتاب مقدس بسی خشمگین است و می‌گوید شعر نباید گفت و متن را جدی باید گرفت. او در مورد خونریزی‌های بی‌شماری که مردان الهی کتاب مقدس برانگیخته‌اند، می‌نویسد:

علما منکر کل این رخداد [کشتار شکیم]^۲ هستند. اما کاری را که روح‌القدس بدان تحریک کرده، چگونه می‌توان منکر شد؟ آیا رواست که بخشی از عهد عتیق را برداریم و بخشی را فروگذاریم؟ [...] یا باید به این داستان باور داشت، یا کل کتاب را از دست نهاد!^۳

ولتر در قالب مؤمنی سخت‌پاسدار کتاب مقدس به مفسران (کاملاً معتقدی) که چیزهایی از خود درمی‌آورند و به آن می‌افزایند تا بخشهای تاریک آن را روشن کنند، اعتراض می‌کند:

۱. نکته ۱۱ درباره سفر لاویان. *ibid.*

۲. کشتار مردان شهر شکیم به توصیف باب ۳۴ کتاب اول موسی: به دنبال نزاعی ناموسی با وجود حل مسئله «دو پسر یعقوب شمعون و لاوی برادران دینته هر یکی شمشیر خود را گرفته دلیرانه بر شهر آمدند و همه مردان را کشتند. و حمور و پسرش شکیم را به دم شمشیر کشتند... و پسران یعقوب بر کشتگان آمده شهر را غارت کردند... و گله‌ها و رمه‌ها و الاغها و آنچه در شهر و آنچه در صحرا بود گرفتند. و تمامی اموال ایشان و همه اطفال و زنان ایشان را به اسیری بردند و آنچه در خانه‌ها بود تاراج کردند.» (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس). م.

۳. نکته ۱۳۱ درباره باب ۳۴ سفر پیدایش) *Voltaire, La Bible...*

آیا می‌توان باور کرد که کتاب مبینی را که خدا برای تربیت آدمیان نازل کرده، نیازمند به‌اضافات و تصحیحات است؟ تنها راه نجات از این سرگشتگی پناه بردن به دامن روحانیت است که قادر است با فتوای خطاناپذیر خود هر فکری را از سر ما بپراند.^۱

ولتر با وجود این در دمی دیگر بی‌این که ظاهراً غرضی داشته باشد از تفسیر تمثیلی سرخودانه‌ای بهره می‌گیرد. بنابر گزارش کتاب مقدس خدا خود شخصاً دست به کشتار همه نخست‌زادگان در مصر، چه انسان و چه حیوان، زده است.^۲ داستان این خونریزی را چگونه باید خواند؟

منتقدان در این بخش از داستان مقدس بیش از جاهای دیگر از خود بی‌خود می‌شوند [...] آنها نمی‌توانند بربایند که خدا بنابر نص صریح کتاب، به دست خود نخست‌زادگان انسان و حیوان را خفه کند [...] آنها می‌گویند این کشتار نفرت‌انگیز به دست خدای آسمان و زمین از چه رو بوده است؟ [...] ما اعتراف می‌کنیم که خرد کم‌توان آدمی با خواندن این داستان، اگر فقط ظاهر قضیه را ببیند، خشکش می‌زند. اما همه آبا بر این نظرند که این داستان تمثیلی از کلیسای عیسی مسیح است.^۳

کل داستان موسی و هارون در متن چنان روشن و یَرآب و تاب آمده است که هر کاری جز برداشتِ واژگانی از این بخش کتاب مقدس بیراهه رفتن است. ولتر در

۱. نکته ۳ درباره سفر تثئیه. *ibid.*

۲. سفر خروج، باب یازدهم و دوازدهم: «و خداوند به موسی گفت یک بلای دیگر بر فرعون و بر مصر می‌آورم و بعد از آن شما را از اینجا رهایی خواهم داد... همه نخست‌زادگان زمین مصر را از انسان و بهایم خواهم زد و بر تمامی خدایان مصر داوری خواهم کرد، من یهوه هستم... واقع شد که در نصف شب خداوند همه نخست‌زادگان زمین مصر را از نخست‌زاده فرعون که بر تخت نشسته بود تا نخست‌زاده اسیری که در زندان بود و همه نخست‌زاده‌های بهایم را زد... نعره عظیمی در مصر برپا شد زیرا خانه‌ای نبود که در آن می‌تی نباشد... و خداوند قوم را در نظر مصریان مکرم ساخت که هر چه خواستند بدیشان دادند، پس مصریان را غارت کردند.» (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس). م.

۳. نکته ۳۰ درباره سفر خروج) *Voltaire, La Bible...*

جایی دیگر باز به سود برداشتِ واژگانی و به زیان برداشتِ استعاری از متنِ مقدس سخن می‌گوید. می‌دانیم که داستانِ توفانِ نوح این‌گونه آغاز می‌شود:

و خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است و هر تصور از خیالهای دل‌وی دائماً محض شرارت است. و خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت. و خداوند گفت انسان را که آفریده‌ام از زمین محو سازم، انسان و بهایم و حشرات و پرندگان هوا را، چون که متأسف شدم از ساختن ایشان.^۱

شگفت‌انگیز است که خدای همه‌دان از کارِ آفرینشِ خود کرده پشیمان شود. او می‌بایست پیشتر می‌دانست که چه خلق می‌کند. و در این میان گناه حشرگان و پرندگان چه بوده است که آنان نیز بایستی نابود می‌شدند؟ ولتر اما بر این باور است که:

منتقد خوش نمی‌دارد که خدا احساس پشیمانی کند؛ متن اما با چنان قدرتی این پشیمانی و دل‌چرکینیِ خدایی را بیان می‌کند، که برداشتی جز برداشتِ واژگانی از آن گستاخی است.^۲

اگر متن را چونان حکایتی غیرت‌آموز بخوانیم، از آن قداستش را می‌گیریم. اگر معنایی جز برداشتِ واژگانی از آن به دست دهیم، تعبیر سرخودانه‌ای از آن کرده‌ایم که خواننده یا شنونده بدان پی می‌برد. اگر متن واژگانی تعبیر شود، این خطر برمی‌خیزد، که داستان بسیار جدی گرفته شود:

خشک‌اندیشانی که این کتاب را می‌خوانند، به خرد می‌گویند: خدا کشتار کرده است، پس من هم باید بکشم؛ ابراهیم دروغ می‌گفته است، پس من هم باید دروغ بگویم؛ یعقوب کلک می‌زده است، پس من هم باید حقه‌باز باشم؛

۱. سفر پیدایش، ۸-۶/۵ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

۲. Voltaire, *La Bible*... (نکته ۳۹ درباره سفر پیدایش).

راحیل دزدی می‌کرده است، پس من هم باید دزدی کنم. اما ای بیچاره! تو نه راحیلی، نه یعقوب، نه ابراهیم و نه خدا؛ تو آدمی هستی سرگشته؛ و آن پاپهایی که خواندن کتاب مقدس را ممنوع کرده بودند، به راستی بسیار خردمند بودند.^۱

ولتر آگاهانه از دادن آب و تابهای نظری به بحث می‌پرهیزد. هدف او چیست؟ آیا بر آن است که کتابهای مقدس را «رد» کند؟ نه، او تنها به خواننده باز می‌نماید که در این کتابها چه آمده است و خواننده را فرامی‌خواند که ببیند. تأثیر نوشته‌ای چون نوشته ولتر را به بهترین صورت می‌توان با یک کلمه بیان کرد که پس از این مدام با آن سروکار داریم: نوشته او برانداخته^۲ است.

پیامبران دروغین و پرسش از پی‌معیار حقیقت

بر پایه چه معیاری می‌توان دین و آیین حقیقی را در میان انبوهی از کیشهای دروغین تشخیص داد؟ پاسخ ثابت مؤمنان چنین است: دین و آیین ما حقیقی است، بقیه باطل‌اند. این پاسخ از نظر استدلالی به هیچ‌رو خرسندکننده نیست. از آنجایی که تصمیم در این باره که چه باوری بر حقیقت استوار است، پیامدهای بسیاری دارد باید این پرسش را درافکند که چگونه توان دریافت اصلهای درست کدامین‌اند، کدامین خدا خدای حقیقی است و کدام کس پیامبری دروغین است. گاه در چارچوب دین یا ایدئولوژی نیز این مسأله طرح می‌شود. در اینجا باید به دقت گوش داد که چه می‌گویند. روشن‌ترین مورد در این بحث مورد پیامبران دروغین است.

در جایی که گوش به فرمان وحی یا الهام سپرده می‌شود، باید پرسید که چه سان وحی حقیقی را از وحی باطل تشخیص می‌دهیم. روشن است که نمی‌توان در انتظار وحی دیگری بود تا تأیید شود که وحی نخستین حقیقی بوده است (و نه شیطانی یا برخاسته از مالیخولیا). این نیز اما واقعیتی است که در سرزمینها و روزگاران «دینی» نه فقط پای وحیها و الهامهای «حقیقی» در میان است، بلکه «کذابان» نیز میدان‌داراند. در کتاب مقدس نیز بارها بحث پیامبران دروغین پیش کشیده شده است.

1. نکته ۹ درباره کتاب داوران) *ibid.*...

2. subversiv

عهد عتیق گزارش می‌کند که زمانی در مجلسی ۴۰۰ پیامبر گردآمده بودند که از آنها ۳۹۹ تن کذاب بودند. کتاب مقدس با تأکید هشدار می‌دهد که نباید گولِ اینان را بخوریم. پیامبرِ دروغین کسی است که غیغوییها و معجزاتش از سوی خدا نیست، و با وجود ادعایی که می‌کند جوازِ این کارها را ندارد. چگونه بفهمیم که سروکارمان به پیامبری دروغین افتاده است؟ توماس هابز که به تفصیل این موضوع را بررسی کرده، می‌پرسد:

ما خلاق چگونه دریابیم که باید از کلامی اطاعت کرد یا نه که بر زبان کسی جاری می‌شود که خود را پیامبر می‌نمایاند؟ [...] از ۴۰۰ پیامبری که پادشاه اسرائیل دربارهٔ جنگ [...] از آنان نظرخواهی کرد، تنها میکایا حقیقی بود.^۱

داستان این است که اَحْآب پادشاه اسرائیل چون بر آن بود که دست به کشورگشایی زند، ۴۰۰ پیامبر را جمع کرد و از آنان خواست که عاقبتِ کار را پیشگویی کنند. همه بشارت دادند که پیروزی با اوست، در آن میان اما تنها میکایا بود که خبر از شکست وی داد. او در ضمنِ مشقِ رقیبان را برای شاه باز کرد و به او دربارهٔ رسولان کذاب چنین گفت: «خداوند روحی کاذب در دهانِ جمیع این انبیای تو گذاشته است.»^۲

این توضیح برای شاه ارزشی نداشت چون هنوز جای پرسش باقی می‌گذاشت. اما نبی صادق میکایا دربارهٔ جنگ درست پیش‌بینی کرده بود، لشکرکشی بدفرجام بود و پادشاه در جنگ زخمی شد و مُرد.

گویا سنجهای برای مرزبندی^۳ یافتیم: درست درآمدنِ پیش‌بینی. چنین چیزی شدنی است. نمونهٔ آن‌را در داستان ستیز دو نبی اسرائیل شنیده‌ایم. زمانی حَتَّیای نبی پیش‌بینی کرده بود که دو سال دیگر دورانِ اسارتِ قوم در بابل بسر می‌رسد. اِرمیای نبی در مقابل سخن او را انکار کرده و گفته بود که حَتَّیایا با عالم غیب ارتباطی ندارد، او کذاب است و همین امسال خواهد مُرد. از آنجایی که ارمیای نبی برحق و حَتَّیای نبی کاذب بود، عاقبتِ کار روشن بود: نبی کاذب در همان سال بمُرد.^۴

۱. (فصل ۳۲: «اندر اصلهای بنیادی سیاست مسیحی») Thomas Hobbes, *Leviathan*

۲. کتاب اول پادشاهان، ۲۲/۲۳.

۳. Sengge merzbandi

۴. کتاب ارمیاء نبی، باب ۲۸.

این از موردهایی است که یک پیرو کارل پوپر را به وجود می‌آورد: دو پیش‌بینی به رقابت با هم برمی‌خیزند و یکی درست و دیگری غلط از کار درمی‌آید. موضوع اما همواره به این سادگی نیست. پیامبران اغلب پیشگویی ابطال‌پذیری عرضه نمی‌کنند و امر و نهی را ترجیح می‌دهند. این کسی بی‌رقیب نیست. از این‌روست که ارمیا هشدار می‌دهد: «مگذارید که انبیای شما که در میان شما اند و فالگیران شما شما را فریب دهند و به خوابهایی که شما ایشان را وامی‌دارید که آنها را ببینند گوش مگیرید...»^۱ (در ادامه انبیای کاذب به سختی تهدید می‌شوند).

ما خلاق را این موضوع که آیا کسی از غیب الهام می‌گیرد یا نه، به کار نمی‌آید:

زیرا اگر کسی به من وانمود کند که خدا از عالم غیب با او سخن گفته، و من در درستی این ادعا شک کنم، تصور آن برایم بسی مشکل است که او ایدون چگونه استدلال تواند کردی تا من به او باور آوردمی.^۲

سنجۀ مرزبندی خود نمی‌تواند به وحی متوسل شود؛ در عوض باید چنان باشد که کسی نیز که با عالم غیب ارتباطی ندارد، بتواند آن را به کار بندد. باید معیاری باشد میان-نهادی^۳، معیاری عادی، چیزی که به عقل جور درآید - نه چیزی فراقعلی. پیامبران «عهد عتیق» گاه معجزه‌ای اضافی رو می‌کردند تا تضمینی باشد بر تقلبی نبودن الهامشان.^۴ اما آیا معجزه معیار تواند باشد؟ بی‌شک هیچ رسولی بی‌معجزه نیست، ولی عیسی زمانی خود گفته بود: «اشخاص بسیاری پیدا خواهند شد که به دروغ ادعا می‌کنند مسیح یا پیامبر هستند و معجزات و آیات بزرگی انجام خواهند داد به طوری که اگر ممکن بود حتی برگزیدگان خدا را هم گمراه می‌کردند.»^۵ از این‌رو هابس سنجۀ مرزبندی دومینی از کتاب مقدس برمی‌گیرد، که بنا بر نص کتاب چنین است:

۱. همانجا ۲۹/۸.

۲. همانجا Hobbes.

۳. intersubjektiv

۴. بنگرید به سفر پیدایش ۱۵ و ۸ و کتاب داودان ۶ و ۱۷. و نیز بنگرید به: اسپینوزا، رساله الهیاتی-سیاسی، فصل ۲، «درباره پیامبران».

۵. انجیل متی، ۲۴/۲۴ (به نقل از ترجمۀ فارسی جدید انجیل شریف).

اگر نبی یا بیننده خواب از میان شما برخیزد و آیت یا معجزه‌ای برای شما ظاهر سازد و آن آیت یا معجزه واقع شود که از آن تو را خبر داده خواهد گفت خدایان غیر را که نمی‌شناسی پیروی نمایم و آنها را عبادت کنیم، سخنان آن نبی یا بیننده خواب را مشنو [...] و آن نبی یا بیننده خواب کشته شود.^۱

پس (به نظر توماس هابز) از کتاب مقدس برمی‌آید:

که دو نشانه وجود دارد، که به آن دو با هم، نه به یکی‌شان، پیامبر راستین را شناختن توان. یکی انجام معجزات است و دو دیگر این که دینی جز آنچه پیشتر آورده شده نیاموزد، در نگر من یکی به تنهایی بسنده نیست.^۲

سخره‌گرانه می‌نماید اما واقعیت این است که سخت‌کیشی حاکم، همانا جایی که به الهام و وحی متوسل می‌شود، از آیینهای دیگری که خود همین ادعا را دارند، سرسپردگی به آموزه سخت‌کیش را می‌طلبد. اگر به ناسخت‌کیشی الهام شود، او مرتد است. این منش همه سخت‌کیشان است. آنها تنها آموزه خود را منتسب به رسالتی راستین می‌کنند و بر منحرفان داغ بطلان می‌کوبند.

واقعیت وجود پیامبران دروغین دلیلی بر وجود یا امکان ظهور پیامبران «راستین» نیست. آنچه نمودنی است بیچارگی دین یا ایدئولوژی در هنگامی است که بر آن می‌شوند میان رسالت «حقیقی» خود با رسالت «باطل» مرز کشند. گفتاوردهایس از کتاب مقدس تنها به ادعای صرف ره می‌برد: وحی من تنها مُزَلِ حقیقی است، خدای من تنها خدای واقعی است، شریعت من تنها شریعت راستین است. رقیبان نیز اما درست همین ادعا را دارند.

در برخی از دوره‌ها بسیار رسولان و فرقه‌سازان سر برمی‌آورند. از جمله در دوره پس از برقراری مدارای دینی در هلند و انگلستان چنین بوده است. در آن روزگار نمی‌بایستی خود هر آینه خشک‌اندیشی بی‌مدارا (یا حتی شکاک) بودی تا

۱. سفر تثیه، ۵-۱۳ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

۲. همانجا Hobbes.

پرسیدی ایمان را از «خرافه» یا به بیانی صلح‌آمیزتر، پارسایی را از «قلندری» چگونه تمییز توان داد. جان لاک حدود سال ۱۷۰۰ نوشته است که شور قلندرانۀ آنجایی است که کسی گوید از آسمان به او ندا می‌رسد. اگر از کسی که چنین ادعایی می‌کند دلیل بخواهیم به این دور دچار می‌شود: «وحی است، چون سخت بدان باور دارد؛ و سخت بدان باور دارد، چون وحی است.»^۱

لاک بحث را به اینجا نمی‌کشد که آیا الهام آسمانی وجود دارد و باید بدان گوش سپرد. او در پی یک سنجه است که به کمک آن بتوان وحی واقعی را از وحی خیالی تمییز داد و آنانی نیز که وحی دریافت نمی‌کنند بتوانند به کارش بندند. به نظر لاک این خرد (عادی) ماست که باید مشخص کند چه چیزی وحی است و چه چیزی نیست.

اگر چیزی جز شدت اعتقاد ما وجود نداشته باشد که درباره اعتقادهای ما داوری کند، هر ظنی که خیال ما را به شدت برانگیزد، باید الهام دانسته شود. اما اگر روا نباشد که خرد حقیقت را با چیزی بیازماید که بیرون از خود اعتقاد است، آنگاه برای تشخیص الهام و توهم و حقیقت و باطل تنها فقط یک ضابطه یگانه وجود دارد، و نتیجه این می‌شود که تشخیص آنها ناممکن می‌گردد.^۲

اما در واقعیت واگشت^۳ به خرد همواره یاری‌رسان نیست؛ خرد چگونه وحی «اصلی» را از «نااصل» تمییز تواند داد؟ دوباره به واقعیت عملی و انداخته می‌شویم: وحیهای کانونی سخت‌کیشی حاکم برحق‌اند و بقیه باطل و ساختگی‌اند. خرد می‌آموزد که به هیچ وحی‌ای گوش نسیاریم. گوش ناسپردن خرد همان و خاموش شدن نداهای منزل همان. این اما انتقاد بیرونی است، نفی اصلهاست.

چنین می‌نماید که درگیری با موضوع از نظر منطقی از هر دوسو به بن‌بست برخورده است. در واقعیت اما کار خرد هنوز تمام نیست. چاره‌ای دیگر موضوع فصلی دیگر است.

1. John Locke, *Essay*, IV, 19, 10.

2. *ibid.*, § 15.

3. Rekurs.

استدلال برانداز

مسأله بنیادی (یک بار دیگر: با نفی‌کننده اصول...)

بارها به این پرسش برخوردیم که بحث استدلالی بر سر اصلهای بنیادی یک ایدئولوژی یا دین، از جمله انتقاد بر آنها، چگونه ممکن است. هر تلاشی در این سو این اندیشه آزموده را در برابر خود دارد که: با نفی‌کننده اصول، بحث نشاید. این سخن گویا بدین معناست که اگر پای اصلهای اعتقادی از هر نوع آن به میان کشیده شود، باید زبان در کام کشید و میدان بحث را ناامیدانه ترک کرد. با وجود این در همه جا و در هر زمان در این جهت تلاش شده است. ملایان وعظ کرده‌اند، ملایان دیگر چیزهای دیگر گفته‌اند، منتقدان آنها را تخطئه کرده‌اند و روشنگران علیه جهالت‌پروری و خشک‌اندیشی قلم بر کاغذ دوانده‌اند. چنین بوده است و چنین خواهد ماند. پدیده عجیبی است. حرف این مردمان چیست و آنان چگونه استدلال می‌کنند؟

بنا را بر آن می‌گذاریم که با یک دستگاه فکری منسجم و مصون در برابر واپس‌زنیهای تجربی، در یک کلام با یک ایدئولوژی، درگیریم. چگونه می‌توان به چنین دستگاهی یورش برد، بی‌آنکه مرتکب خطایی منطقی شد و بی‌آنکه به انتقاد بیرونی در حد نفی پایه‌های دستگاه بسنده کرد؟ اندیشه‌ورزیهای تاکنون ما پیاپی نشان داده‌اند که میان مؤمن و منتقد وی از نظر منطقی کمابیش حالت برابری تسلیحاتی برقرار است. خدانا باور در جدل همانند خدایان دجال تنگنا می‌شود. قضیه‌ای که عکس آن نیز رواست.

اما از سوی دیگر روشنگر به لحاظ منطقی به هیچ‌رو بیچاره‌تر از حریف نیست. مشکل او خصلت حریفی است که در برابر او ایستاده است. ماهیت و امتیاز ایمان در

این است که به استدلال متکی نیست؛ و آن چیزی را که بر استدلال متکی نیست، نتوان با استدلال پس زد؛ اما می‌توان با آن لرزه بر پیکرش افکند، زیرآشی را زد و پایه‌اش را سست کرد. این کار بهره‌گیری براندازنده از خرد است که در زیر از آن سخن خواهد رفت.

دربارهٔ باگیری اصلاها

مروجان ایدئولوژی و مبلغان مذهبی چه شگردی دارند؟ آنها از این در و آن در حرف می‌زنند و چیزهایی می‌گویند که یا شرطِ باور به آنها همانا باور به کیش آنهاست یا برهانهایی می‌آورند که در واقع برهان نیستند. وعظشان که به پایان رسید یا باید منتظرِ لطف آسمان باشند یا روی سازوکارِ روانِ آدمیزاد حساب باز کنند. روندِ گرویدن به کیشی تازه را نمی‌توان به لحاظِ منطقی بازسازی کرد، و البته گرویدنِ منطقی چیزی است که به ندرت پیش می‌آید. تبلیغ آسمان بی‌پشتوانهٔ قدرتی زمینی بی‌ثمر است.

این مشکلِ کهن فقط گریبانگیر ایدئولوگها و منطقیان «ناب» می‌شود. منطق‌دان نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه کسی اصلاها و ارزشهای بنیادینی را می‌پذیرد که استدلال‌بردار نیستند. و ایدئولوگ نمی‌تواند بفهمد که از چه روست که حقیقت، یعنی حقیقت او، خود به خود راهش را نمی‌گشاید و چیره نمی‌شود.

پاسخ بخشی از مسأله را همگان می‌دانیم. اینکه کسی چگونه مسیحی، کاتولیک، مسیحی پروتستان، هندو، مسلمان سنی، مسلمان شیعه، یهودی، فاشیست، یهودستیز و همانندهای اینها می‌شود رازی گشوده است: آدم معمولاً آیین را از خانواده برمی‌گیرد، سالها پیش از آنکه بتواند دربارهٔ آن دقیق بیندیشد، بدیلها را بشناسد و شریعت و طریقت آن آموزه را مطالعه کند. به سن عقل نیز که رسید بر سر ایمان خود می‌ماند. بزرگسالان به ندرت دین عوض می‌کنند. چیزی که بیشتر پیش می‌آید بریدن از هر دینی است. کسی البته این را در بوق و کرنا نمی‌دمد.

آدمیان معمولاً باورهای خود را در دورانِ پختگی، یعنی فراسوی ۲۵ سالگی، دگرگون نمی‌کنند. تنها گاه ضربه‌های شدید یا خردمندی پیرانه‌سری آنان را به تجدید نظر وامی‌دارد. قلب آدمی به سختی منقلب می‌شود. پس باید روی آنان تا زمانی که در

سن یادگیری هستند، تأثیر گذاشت. از این روست که مذهبها به درس شرعیات برای کودکانی که نمی‌فهمند موضوع بر سر چیست، اهمیت ویژه‌ای می‌دهند.

«بیاموزید و به‌گزین باشید»

فیلسوفان آدمیان را بسیار خردگرا تصور می‌کنند. گویا تصمیمهای آنها، از جمله در گرویدن به اصلهای بنیادی پندار و کردار، روشن است و به زیرکی کدبانویی می‌ماند در هنگام خرید در بازار روز. او از این دکه به آن دکه سر می‌زند، همه جنسها را می‌سنجد و با هم مقایسه می‌کند تا بهترین آنها را برگزیند. نظریه اخلاق از دیرباز روند تصمیم‌گیری را تقریباً این چنین توضیح داده است. «انگیزه»های گوناگونی به سود یا به زیان یک کنش وجود دارند. آنها را سبک و سنگین می‌کنند و سرانجام با «کشاکش انگیزه‌ها» یکی بر بقیه می‌چربد و به سود کنشی تصمیم گرفته می‌شود.

لازم نیست که از این مدل مطمئناً بسیار ساده‌نگرانه به یکباره دست بشویم. اما صادقانه باید گفت که بر پایه آن چگونگی گرفتن تصمیم نهایی در وضعیت امکان گزینشهای مختلف توضیح‌دادنی نیست. ایرادی که روشنگر و منتقد هرگونه ایدئولوژی به آن می‌گیرد، دوری آن از واقعیت است. خریداری که موضوع سخن ماست هنوز درست پا به صحن بازار ننهاد، بازار بسی محقر است و مهمتر از همه خریدار بسی جوان و بی‌تجربه است و فروشندگان سرش کلاه می‌گذارند. او نمی‌داند که چه چیزی را به او قالب می‌کنند.

استدلال برانداز

نکته بالا پایه سنخ دیگری از درگیری استدلالی است که ما آن را «استدلال برانداز» می‌نامیم. روشنگر می‌تواند بازنماید که از انسان در دوران کودکی و جوانی چه چیزی را دریغ داشته یا او را از درک آن بازداشته‌اند: اطلاعی دامن‌دارتر و باریک‌بینانه‌تر درباره آیین رایج، بیان جامع‌تر مشکلات، نابهنجاریها و ژاژهای آن، دگره‌های آن و دیگر امکانهای اندیشه‌ورزی. روشنگر در این ارتباط این پرسش را درمی‌افکند: اگر تو همه چیز را در وسعت کاملشان می‌دانستی، آیا باز این چنین تصمیم می‌گرفتی؟

جنگ‌افزارِ کارآیِ روشنگر نه نتیجه‌های (همواره انکارشدنی) انتقادِ درونی و نه موعظه‌های هیچ‌نابت‌نکنی از جایگاهِ ایدئولوژی‌ای دیگر، بلکه گزارشی به دلیلِ درستی آن انکارنشده‌ی درباره‌ی ایدئولوژیِ حریف است. روشنگر نیازی بدان ندارد که به حریف وصله‌ی ناجوری بچسباند و روا نیست که چنین کند. همچنین حق ندارد به حقه‌های منطقی متوسل شود و چنان کند که گویی می‌تواند حریف را به خاک سیاه بنشاند. ایدئولوژی‌ها را نمی‌توان نگویند کرد. روشنگر باید بچسبد به حقیقت، به رخدادهای واقعی، به آن چیزهایی که حریف را شرمسار می‌کنند. این شگرد (در کنار درخشش در سبک) رازِ کامیابی کسی چون ولتر بوده است: او همواره دقیق و صحیح گزارش می‌دهد، و همانا به این دلیل است که روایتهای اغلب عجیب و غریب، خنده‌آور، ترس‌آور و شرم‌آور او آنچنان برانداز بودند: آنها بدخواهانه‌اند، اما ساختگی و تحریف‌آمیز نیستند. او به حریف نسبتِ ناجوری نمی‌دهد، اما نقاب از چهره او برمی‌دارد. هر جایی که دست به حمله می‌زند، موقعیت را دقیق بررسی کرده است. تنها با اشاره به سبکِ کارِ متنوع و به ویژه طنز گزنده او نمی‌توان علتِ خطرناکی او برای حریفان را توضیح داد. حمله او شرحِ مَوْقِع است. او داورِ نهایی را به خواننده وامی‌گذارد.

روشنگر با برهان‌آوریِ براندازنده خود ادعا نمی‌کند که می‌خواهد چیزی را ثابت یا رد کند. متواضعانه واقعیتها را شرح می‌دهد، در برابر چشم می‌آورد و امکانهای دیگر اندیشه‌ورزی را برمی‌نمایاند. او فقط نشان می‌دهد که ایدئولوژیِ حریف چه در چننه دارد. این نقطه قوت اوست. در انتقادِ درونی باید نخست سرسپردگیِ خود را به آیینِ موضوع بحث با صراحت اعلام کرد، در انتقادِ بیرونی باید ایدئولوژیِ حریف را پیشاپیش رد شده خواند؛ شگردِ برانداز به این چیزها نیاز ندارد. نه به اعلامِ گردن‌گذاری، نه به اعلامِ گردن‌کشی.

در برهان‌آوریِ برانداز به زیانِ یک دستگاهِ فکریِ برهانهای آورده می‌شوند که بر گرویدنِ فردی به آن یا واگرویدن از آن مؤثر توانند بود، اما از نظرِ منطقی به صورتی شایسته و بایسته قطعی و الزامی نیستند. اینجا جای استدلالهای قطعی نیست. منتقدِ برانداز هیچ‌گاه ادعا نمی‌کند که بنای فکریِ حریف را ویران کرده و یا ویران تواند کرد.

شگرد برانداز از انقباض روان کاسته و باعث تمدد اعصاب می‌شود. این شگرد می‌نمایاند که سخت‌گیر، جهان‌توانستی به‌گونه‌ای دیگر بودی و در نگر آمدی، پس تنگ‌بین مباش. ما را تیزبین می‌کند تا پیامدهای یک ایدئولوژی را ببینیم، می‌آموزد که بر ایدئولوژیها از بیرون درنگریم، نشان می‌دهد که اغلب به‌جای توسل به معجزه و اسطوره برای پدیده‌ها توضیح ساده‌ای توان یافت. اما کار اصلی آن این است که در جایی که بر ددمنشیه‌ها پرده ایدئولوژیکی می‌کشند، آنها را آشکار سازد و به‌نام واقعی‌شان خواند. با این شگرد ادعا نمی‌شود که دیگر کار یک ایدئولوژی یا دین ساخته است. استدلال برانداز به‌صورت انتقادی بیرونی از نوع «آنچه تو بر آن باور داری، خطاست» نیست. حرف آن این است: «من به تو می‌نمایانم، که تو در اصل به‌چه چیز باور داری.»^۱

با برهان‌آوری برانداز ظاهراً تیر به «قلب» آیین حریف نمی‌خورد، کاری که می‌شود بر نمودن چیزهایی است که مؤمن و مقدم بر او خشک‌اندیش بدانها اعتراف می‌کنند، اما آنها را تعیین‌کننده نمی‌دانند. مثلاً به مؤمن توضیح داده می‌شود که در پی اخبار المعجزات‌شان چه حد کَلک و دروغ و زودباوری پنهان است. این کار را می‌توان کرد و مؤمن را به سکوت واداشت. این سکوت علامت رضا نیست و حاصل بحث اساسی دیدگاه او را، که معجزه ممکن است و بارها واقعاً رخ داده، دگرگون نمی‌کند. با وجود این اشاره به بسیاری از حقه‌بازیه‌ها در این عرصه در درازمدت بی‌تأثیر نیست. برهان‌آوری در این جهت نه قطعی، بلکه برانداز است، باور به معجزه را باطل نمی‌کند اما باعث می‌شود که روزی نشانه بلاهت دانسته شود.

مرز کارآیی استدلال برانداز سخت‌سری حریف است. اگر بیابیم و نشان دهیم که منش معینی ممکن است به‌نابودی بشریت منجر شود، ممکن است کسی در پاسخ گوید: به‌ذَرک! یا: این خطر را هم به‌جان می‌خریم. اینجا دیگر حرفی نتوان زد. معمولاً اما بیانِ خطرِ نابودی بشریت تأثیرگذار است. در بحث باید پای این خطر و کلاً جنایت علیه بشریت را پیش کشید.

این‌که هیچ حرفی به‌کَله خشک‌اندیش، از هر قماش‌ی که باشد، فرو نمی‌رود،

۱. در این مورد از جمله بنگرید به Buggle (1992).

خصلت ذاتی اوست. خشک‌اندیش را باید به حال خود گذاشت، کاری که باید کرد کم‌خطر کردنِ اوست. کسی که علیه خشک‌اندیشی استدلال می‌کند، ظاهراً مخاطبش جماعت خشک‌اندیش است و هدفش این است که به آنها بقبولاند آدم باشند و نیک‌اندیش. مخاطبان اصلی اما همانا کسانی‌اند که هنوز چندان به خشک‌اندیشی آلوده نشده‌اند. هدفِ روشنگر نه «رد» خشک‌اندیش، بلکه متزوی کردن او از راه آگاه کردن مردم است. این راه اما بسی دور و دراز است.

منتقد بیرونی‌ای که اصلهای بنیادی یک ایدئولوژی را نمی‌پذیرد، از نظر منطقی به آن گزندی نتواند رساند. از این سخن نباید دربارهٔ واقعیتی تاریخی نتیجه‌شتابزده‌ای گرفت. ایدئولوژیها به هیچ‌رو بانیات نیستند، و درست از همین‌روست که آنها را در مفهوم دقیق کلمه «رد» نتوان کرد. ایدئولوژیهای مختلف از جمله دین شکست‌خوردنی، ردشدنی و نابودشدنی نیستند. پوسیده که شدند با تلنگری فرومی‌باشند. ویرانه‌شان اما به جا می‌ماند. ایدئولوژیها بطلان‌پذیر و شکست‌پذیر نیستند، آنها اما پوسیده می‌شوند، نادیده گرفته می‌شوند، کسالت‌بار می‌شوند و از یاد می‌روند.

کسی نمی‌تواند با اطمینان بر تصمیم‌گیریهای فردی انسانها تأثیر گذارد، اما می‌تواند کاری کند که آن تصمیمها به دلیل کم‌اطلاعی به دست قضا و قدر سپرده نشوند. آنچه از سنت خودی بی‌اندیشه برگرفته می‌شود، چیزی تصادفی است. به این خاطر روشنگر (همچون ایدئولوگ) به درستی به تسل جوان رو می‌کند که هنوز قادر به تصمیم‌گیری است. یک برتریِ روشنگر بر ایدئولوگ این است که او نباید بترسد که کسی پساتر علیه اصلهای او به سلاح برهان‌آوری برانداز دست برد.

در پی چند شگرد بارها استفاده‌شدهٔ برهان‌آوری برانداز را شرح می‌دهیم. بدین منظور مثالهایی چند برگزیده‌ایم که بسی آموزنده‌اند. این مثالها دسته‌بندی کامل و دقیقی ندارند. رخساره‌های استدلال برانداز را همچون رخساره‌های استدلال عادی نمی‌توان خرسندکنایانه دستگاه‌مند ساخت و شگردهای آن را بی‌کم و کاست دسته‌بندی کرد. و این البته تعجیبی ندارد. روشهای براندازندهٔ زیر در استدلال با دید سهلگیرانه‌ای، که ادعا نمی‌شود پایهٔ استواری دارد، تقسیم‌بندی شده‌اند. اساس

تقسیم‌بندی میزان جدی گرفتن حریف است. گاه حریف جدیتی مرگ‌آور دارد، گاه کمتر جدی گرفته می‌شود و گاه فقط او را دست می‌اندازند. این بسته به آن است که تا چه حد نیرومند و خطرناک باشد. تا زمانی که توان کشتن دگراندیشان را دارد، به او نمی‌خندند. در مقابل کیشی که دندانهایش ریخته و دیگر زور گاز گرفتن ندارد، بدان نمی‌ارزد که بر سر نکته‌های باریک دستگاه جزمی‌اش بحث انتقادی ژرف‌ماندی صورت گیرد.

جدی گرفتن حریف

عارضه نوشابه‌های گازدار

اگر در پهنه یک فرهنگ کتاب معینی مقدس باشد، شگفت‌زده نباید شد از اینکه مردم آن‌را جدی بگیرند. به عنوان نمونه اگر این کتاب کتاب مقدس باشد و «مزامیر» آن حکم کتاب دعا را داشته باشد، تعجب نباید کرد اگر آیه‌های زیر جدی گرفته شوند:

دشمنان خود را تعاقب نموده بدیشان خواهم رسید. و تا تلف نشوند
برنخواهم گشت. ایشان را [چنان] فروخواهم کوفت که نتوانند برخاست. و
زیر پاهای من خواهند افتاد. زیرا کمر مرا برای جنگ به قوت بسته‌ای. و
مخالفانم را زیر پایم انداخته‌ای.
خداوند زنده است و صخره من متبارک باد. و خدای نجات من متعال. خدایی
که برای من انتقام می‌گیرد و قومها را زیر من مغلوب می‌سازد.^۱

در جایی که کتاب مقدس مقدس دانسته شود، باید انتظار آن‌را داشت که بکوشند فرمانهای آن‌را کلمه به کلمه به اجرا درآورند. در برابر این پیگیری در پندار و کردار برهانی نمی‌توان آورد و هیچ روشنگری را توانایی آن نیست که آن‌را از نظر منطقی رد کند.

برای مقابله با ایدئولوژیها باید غیرمستقیم و با احتیاط پیش رفت. باید تا فرصت از دست نرفته محتوای ایدئولوژی را به تفصیل شرح داد و آشکار کرد تا مردم به خطرناکی آن پی ببرند. این تمامی راز براندازیِ خردورزانه است: برنمودن آموزه‌ای

۱. مزامیر داوود، مزمور ۱۸، ۳۷-۴۰ و ۴۶-۴۸ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

که باید برانداخته شود، تا جایی که به خودویرانگری پردازد. براندازیِ خردورزانه بر این شگرد استوار است که حریف را جدی می‌گیرد، سخت جدی می‌گیرد، جدی‌تر از تودهٔ مریدان و پیروانِ زودباور. جدی گرفتنِ حریف پیش از هر چیز به معنای جدی گرفتنِ برنامه‌ها و احکامِ مداراستیز، بدخواهانه و افراطی او و خودداریِ مطلق از گفتنِ این سخن است که انشاءالله گریه است و پیش نخواهد آمد که وی به این حرفها عمل کند. نبرد من هیتلر را در زمانِ خود به دقت نخواندند. دیدیم که تقاضای این بی‌دقتی چگونه پس داده شد.

در اینجا ممکن است خُرده گیرند که: روشنگران بدان گرایش دارند که دچار توهم شده، مردمانی ساده و بی‌آزار را به چشمِ مشتی در نهان ناپاکار ببینند؛ آنچه از متنهای مقدس برمی‌آید، بسته به چگونگیِ تفسیر آنها دارد؛ اگر آنها را به نطقی صحیح برخوانیم، توانند که خود را چونان دعوت به صلح و مدارا بنمایند. اما پیشتر دیده‌ایم که اگر تعصب و سخت‌سری میداندار شود، بحثهای درونی و متن-درومان^۱ چسان بی‌نتیجه می‌شوند. بسته به نیاز در اینجا قرائتی صلح‌جویانه و در آنجا قرائتی خونریزانه از آن عرضه می‌کنند.

افزون بر شگردهای تفسیری حریفان، عاملی دیگر باعث می‌شود که کارِ روشنگر گاه به جنگِ دُن کیشوت با آسیابِ بادی بماند. بارها دیده می‌شود که ایدئولوژی‌ای که در آغاز افراطی و انقلابی بوده، پس از چندی با دنیای پیرامون خود ساخت و پاخت می‌کند و ترکیبِ خاصی می‌شود از افراط در حرف اما مصلحت‌جویی و حفظ آرامش در عمل. در این آشفته‌بازار منتقد دیگر تکلیف خود را نمی‌داند.

برای توصیف این وضعیت از اصطلاح «عارضهٔ کوکا کولا» استفاده می‌کنیم با الهام از داستان زیر: در یک آگهی تبلیغاتی به سال ۱۸۸۶ دربارهٔ نوشابهٔ گازداری که هنوز شناخته‌شده نبود، چنین آمده بود:

کوکا-کولا: گوارا، فرح‌بخش، هیجان‌زا، نیروبخش. این نوشابهٔ گازدار تازه و همه‌پسند دارای خاصیت گیاه اعجاب‌آورِ کوکا و دانه‌های معروفِ کولا است.^۲

۱. (نض‌بنیاد، صفت ماندن در دایرهٔ متن و خودداری از تفسیر به رأی) textimmanent.

۲. Palazzini, *Coca-Cola*, S. 10.

تبلیغ درست بود، نوشابه جدید واقعاً در آغاز با عصاۀ گیاه کوکا ساخته می‌شد. پس‌تر اما پی بردند که این ماده مخدر است. به تولید نوشابه ادامه دادند، بدون آن ماده. ولی نام آن باقی ماند. دینها و ایدئولوژیهای که دیرزمانی در جهان پابرجا بمانند، دچار همین عارضه می‌شوند؛ بی‌سر و صدا جزییات خود را کنار می‌گذارند. مصلحت آن می‌دانند که از برخی از حکمهای جزئی دیگر مطلقاً حرفی نزنند و اگر هم مجبور شوند، از آنها تعبیری استعاری به دست می‌دهند، بی‌ضررشان می‌سازند و مه‌آلودشان می‌کنند.

این پدیده را می‌شد در مارکسیسم نیز دید. سوسیال‌دموکراسی اروپا چند دهه ملقمۀ عجیبی بود: در ایدئولوژی رسمی از مارکسیسم سخت‌کیش و آموزه‌های آن درباره ضرورت دگرگونی قهرآمیز روابط از راه انقلاب جهانی و برپایی دیکتاتوری پرولتاریا سخن گفته می‌شد. همزمان می‌کوشیدند از راه مسالمت‌آمیز و دموکراتیک رأی جمع کنند و به قاعده‌های بازی پارلمانتاریسم گردن نهاده بودند. در این میان اگر کسی می‌آمد و روی نظریۀ انقلاب جهانی مارکسیستی دست می‌گذاشت، او را خروس بی‌محل نامیده و ریشخندش می‌کردند؛ به او به چشم کسی می‌نگریستند که برداشتی نادرست («نادیالکتیکی») از کتابها دارد و با دُرُشت‌نمایی مبارزۀ قهرآمیز وصلۀ ناجوری به نظریۀ در اصل مسالمت‌جوی مارکسیسم می‌چسباند. به سخن دیگر: به نظر می‌آمد که منتقد سبک‌سر، کج‌خیال و بدخواه است. اما همچنان در نوشته‌های مقدس مارکس و انگلس آمده بود که...

اینکه یک جهان‌بینی بر پرچمش فراخوان به جهاد مقدس علیه ناپاوران به خود را نوشته باشد اما هم‌هنگام در واقعیت با دیگران با مسالمت همزیستی کند، امری عجیب و استثنایی نیست. از این مسالمت‌جویی اما نباید نتیجه گرفت که آن جهان‌بینی دیگر بی‌ضرر و بی‌خطر شده است. پدیدۀ بنیادگرایی را در نظر آوریم و از آن درس گیریم. می‌شود پذیرفت که آن نوشابه گازدار، که دیگر دارای مادۀ مخدر نیست، نام آغازین خود را حفظ کند؛ در پهنۀ ایدئولوژیها و دینها اما قضیه به این سادگی نیست. بی‌شک آیینی که خود را «مدرن» یعنی بی‌ضرر می‌نمایاند، به ناپستندگی آن یکی نیست که محکمۀ بازجویی دینی به پا کرده است؛ اما تا زمانی که جزییات برحق

جلوه‌دهندهٔ تفتیش عقیده از بنیاد دگرگون نشده‌اند، مواظب آن کیش در ظاهر بی‌ضرر نیز باید بود. کوکاکولا اکنون طبق نسخهٔ جدیدی تهیه می‌شود. نسخهٔ قدیم را اما همچنان در کتابها می‌توان یافت. روشنگر همچنان باید به سراغ این کتابها برود، آنها را ورق زند و زنده‌گویانه برای مردم بخواند. اگرچه روشنگر انگیزه‌ای اخلاقی دارد، اما او باید (به‌ویژه وقتی که استاد این کار نیست) از موعظهٔ اخلاقی بپرهیزد و بر بیان مؤثر حقیقت متمرکز شود. در زیر تلاش می‌کنیم نشان دهیم که روشنگر چگونه می‌تواند توجه مردم را جلب کند، از جمله درست آن هنگام که یک دستگاه ایدئولوژیک خود را مسالمت‌جو و بی‌ضرر جلوه می‌دهد.

«خارج از ما ضلالت است»

یک اصل قدیم کلیسای کاتولیک می‌گوید که «خارج از ما ضلالت است»، اصلی که کلیسای اصلاح‌شده نیز با اما و اگرهایی بدان پایبند است. معنایش این است که کسی که به کلیسا (در اصل یعنی کلیسای کاتولیک) نگرود، رستگار نشده و ملعون از دنیا خواهد رفت.

در شورای کلیسایی فلورانس در سال ۱۴۴۱ پاپ اوپگن چهارم^۲ فتوا داد که: «کلیسای عالی مقدس رُم قویاً بر این اعتقاد است و این اعتقاد را ترویج و تبلیغ می‌کند که هر کس به جمع کلیسای کاتولیک نبیوندد از زندگی جاودان بهره‌ای نمی‌برد.»^۳

این اصل، که در این و آن مذهب نیز مشابه آن‌را می‌توان یافت، بیانی بی‌مدارایی است، حال هر اسمی که می‌خواهند روی آن بگذارند. این فتوا و همسانهای آنها معنایی جز بی‌مدارایی ندارند، زیرا جانمایهٔ همهٔ آنها این است که:

۱. گویا این اصل را کوپریانوس (سپیریان Cyprianus) از سران آغازین کلیسای کاتولیک در سدهٔ سوم تقریر کرده است.

2. Papst Eugen IV.

۳. کتاب مرجع کاتولیکی RGG (1910) Bd. 2 S. 796 در مقاله‌ای زیر عنوان «*Extra ecclesiam nulla salus*» (خارج از کلیسا رستگاری نیست). در بُرونادهای پساتر RGG (۱۹۲۸ و ۱۹۵۸) این دو آیه را حذف کرده‌اند.

دیانتِ حقّه ما از طرفِ خداست و این دیانت تنها مبشر و مرجعِ خطاناپذیر هدایت است. لذلک علی السویه تلقی کردنِ ادیان و آن به اصطلاح اباحه‌گری دینی باطلی مطلق است [...] فقدانِ مدارا در امرِ دین ارتباطِ جزمی با این اعتقاد دارد که کلی حقیقت در اختیار ماست.^۱

اکنون دست‌کم در جهان مسیحی پی برده‌اند که دیگر نمی‌توانند با این زبان سخن گویند. پس می‌کوشند نرم‌تر باشند و با فتواهای ملایم‌تری تندى گذشته را ببوشانند، به ویژه اگر دریابند ممکن است قدرتمندترها را برنجانند. زمانی که قیصرِ آلمان – که چون قدرت داشت پس با وجود کاتولیک نبودنش لابد ملعون نمی‌توانست باشد – ممکن بود از فتوای بالا خشمناک شود، روحانیان کاتولیک فوراً دست و پای خود را جمع کردند و از جمله در مرجعی کلامی نوشتند:

در بحثهای مذهبی این قول که طبقِ شریعتِ کاتولیک قیصرِ آلمان و بیت او به عنوانِ پروتستان به «درک واصل خواهند شد» مُهمَل است. مذهبِ کاتولیک در تقدیرِ فردی دخالتی ندارد. این امکان البته وجود دارد که غیرکاتولیکها هم به خیرِ الآخرة برسند...^۲

این ادعا که خانه‌های بهشت پیش‌خرید شده‌اند با زندگیِ عملی ناسازگار است. از این‌رو ولتر با تمسخر می‌نویسد:

در اروپا ۴۰ میلیون انسان می‌زیند که به کلیسای رومی نپیوسته‌اند. آیا به این خاطر حق داریم به کسی از آنان گوییم: «حضرتِ آقا، از آنجایی که شما بی‌برو برگرد ملعون هستید، من با شما هم‌سفره و هم‌پیاله نمی‌شوم، با شما آمد و شدی ندارم و اصلاً با شما حرف نمی‌زنم!»

۱. برگرفته از مقاله‌ای در فرهنگ‌نامه‌ای دینی:

Lexikon TK (= Lexikon für Theologie und Kirche), 2. Aufl., Bd. 1, S. 278, «Alleinseligmachend».

2. RGG (= Die Religion in Geschichte und Gegenwart), 1910, Bd. 2, S. 797.

اگر مدام این فکر در سرمان باشد که مبادا با عاقبت شده‌ها و لعنت شده‌ها سروکار داشته باشیم، دیگر با که می‌توان داد و ستد داشت و وظیفه‌های اجتماعی را به انجام رساند؟^۱

راحت‌تر آن بودی که از فتوای «خارج از ما ضلالت است» دست می‌شستندی. اما با این کار فاتحه هر کیشی خوانده است. در نتیجه می‌کوشند میان نظر و عمل فرق گذارند. یک کتاب مرجع مسیحی می‌نویسد:

تحمل نظری-الهیاتی به معنای صرف نظر کردن از حقانیت مطلقه اعتقاد خود [...] و اباحه‌گری در امور دینی است. لذلک بی‌مدارایی دینی مشخصه هر دین جزمی است...^۲

اما کسی به لحاظ «نظری» به جهنم نمی‌رود- یا در آتش دوزخ کباب می‌شوی یا رستگار شده و سر از بهشت درمی‌آوری. با فرق گذاشتن میان نظر و عمل معجونی درست می‌کنند از تندزبانی جزمی و نرم‌زبانی تفسیری. میرغضبان جزمیات کار خود را تیز می‌کنند، اما گروهی دیگر از حضرات عهده‌دار این نقش می‌شوند که خود را صلح‌طلب، آشتی‌جو و اهل مدارا و تفاهم بنمایند، آن هم در جایی که موازنه قدرت به نفعشان نباشد و چاره دیگری نداشته باشند. در میان کاتولیکها ایدون نوشته‌های آموزشی علیه تفسیرهای «اصولی» (یعنی از نظر تاریخ و دستگاه شریعت درست) اصلی «خارج از ما ضلالت است» موضع می‌گیرند، اما هم‌هنگام بر ضرورت وجود کلیسا برای رستگاری، که معتقدند بی‌آن کلی فعالیت تبلیغ دینی بی‌معنا می‌شود، تأکید می‌کنند.^۳ درک نظری این «ناینگیری پیگیر» ساده نیست. اگر پیگیر باشیم، باید به نظر روسو بگرویم که گفته است:

۱. ولتر، رساله دربارهٔ مدارا، بند ۲۲.

2. Lexikon TK, Bd. 3 (1931), S. 483 «Duldung».

۳. باینرت (Reinert 1987) در مقاله‌های «ضرورت وجود کلیسا برای رستگاری» و «غیرمسیحیان» (S. 252 u. 394). او به این نوشته اشاره می‌کند:

Ratzinger, J.: Kein Heil außerhalb der Kirche, S. 339–361 in: *Die neuen Heiden und die Kirche: Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.

آن کس که میان مدارای شهروندی و دینی فرق بگذارد، به باور من خودش را فریب می‌دهد. این دو را نمی‌توان از هم جدا کرد. همزیستی مسالمت‌آمیز با کسانی که ملعون دانسته می‌شوند، ناممکن است. دوست داشتن آنها نفرت به‌خدایی است که آنها را کیفر می‌دهد. یا باید به صراط مستقیم هدایت شوند یا آنکه باید آزارشان داد [...] هر کس با گستاخی بگوید «خارج از ما ضلالت است» باید از کشور رانده شود.^۱

برای بشریت کردار آشتی‌جویان هرآینه پسندیده‌تر از کردار «اصولیون» است، اما تا زمانی که زیربنای فکر حضرات را اصلهای جزمی و مداراستیزی می‌سازند، به‌آنسان نیز اعتمادی نیست. روشنگر مدام باید بر این نکته دست گذارد و با بلندترین صدای ممکن خواب غفلت را از سر مردم بپراند، زیرا هر کیشی در نهایت مریدان خود را در این جهت می‌پروراند که اصلهای آن‌را فراگیرند، در کله خود فروکنند و جدی بگیرند. در هر نسلی کسانی پیدا می‌شوند که چنین کنند.

ممکن است گفته شود که برپا کردن بساط داغ و درفش نه بسته به خود شریعت، بلکه بسته به ساخت قدرت و خوی و خیم قدرتمندان است. به‌این دلیل نیز روشنگران نباید آرام بگیرند. ممکن است توازن قدرت به‌هم خورد، حضرات باز صدرنشین شوند و در حالی که شریعت همان شریعت است، کشتار دگران‌دیشان را بیاغازند. زرادخانه نظری برای هرگونه نابکاری پیشاپیش مهیاست.

از این‌رو تا فرصت از دست نرفته باید به‌بی‌مدارایی حمله برد، آن‌را افشا کرد و بنیادش را برانداخت. روش کار ساده است: این دستگاه فکری را کاملاً جدی بگیرید و گول عارضه ظاهری کوکا‌کولایی آن‌را مخورید. این سخن به‌این معنا نیست که همه پیروان آیینی که به‌لحاظ نظری مداراستیزی اما در واقعیت بی‌آزار است، دورو و ریاکارند. مسالمت‌جویی آنها مبتنی بر بی‌اطلاعی آنها از عارضه توصیف‌شده در بالاست. منتقد اما باید برچسب روی بطری جزئیات حضرات را دقیق بخواند. ممکن است کارش دُن‌کیشوت‌وار به نظر آید، اما هر آن ممکن است موج تازه بنیادگرایی سر برکشد. فاجعه که رُخ نمود دیگر جای برهان‌آوری نیست.

۱. (کتاب ۴، فصل ۸) Rousseau, *Du Contrat Social*.

لعنت و عذاب جهنم

موضوع لعنت ابدی ناباوران به دیانت حقّه ارتباط مستقیمی با بحث بالا دارد. در جهان ما این موضوع نظریه پردازان دینهای مختلفی را به پیچ و تاب می اندازد. پرسش مزاحم این است که: تکلیف آخرت آنانی که پیرو شما نبوده اند و نیستند، یعنی تقریباً کلی بشریت، چه می شود؟ اگر فقط یک شریعت حقّه وجود داشته باشد که صراط مستقیم رستگاری را بنماید، پس بقیه در ضلالت اند و باید سر از جهنم درآورند. متکلمان و متألّهان روزگار ما از این سؤال همچون جنّ از بسم الله می ترسند. پیشتر شجاعت بیشتری داشتند. ولتر زمانی از یکی از عالمان دین پرسیده بود:

آیا تو معتقدی که ارواح فیثاغورث، کنفوسیوس، سقراط، سیسرو، اپیکتت و مارک آوِرل را به سیخ می کشند و تا ابد در آتش جهنم کباب می کنند؟

او خود پاسخ تاریخی و اصولی صحیح به این پرسش را این سان از زبان آن روحانی بیان کرده بود:

آنها تا ابد کباب خواهند شد... هیچ چیزی به این روشنی نیست، هیچ چیزی از این عادلانه تر نیست.^۱

روشن است که مؤمنان واقعی از این موضوع تکان نمی خورند. اما بسیاری از انسانها وجود دارند که مثل حضرات شیفته خودشان نیستند و از اینکه بفهمند زعمای قوم چه حسابی برای دیگران باز کرده اند، برآشفته می شوند. یک روحانی مسیحی سده ۲۰ که زمانی بازار گرمی داشت، با ستایش فراوان از روحانیان گذشته، که ناباوران به کیش خود را به جهنم حواله می دادند، یاد کرده است:

یادش بخیر فرانتس کساور^۲ که به ژاپنهایی که به صراط مستقیم هدایتشان می کرد گفته بود که مسلماً کلی اجداد آنها ملعون و جهنمی اند. آگوستین هم

1. Voltaire, *Dîner* (1767), I. Unterhaltung. S. 433 der dt. Übers.

2. Franz Xaver

حتماً بنا بر الهیاتِ خود چنین حرفی می‌زد. این موضوع تا این ایام اساسِ منشِ تبلیغیِ مسیحیان در میان کافران بوده است.^۱

افسوس بر اینکه «علما» دیگر گستاخی و قاطعیتِ شرافتمندانه گذشته را ندارند، به خوبی از این سخنان هویدا است. امروزه دست و پای آنان برای به‌دَرکِ واصل کردنِ دیگران بسته است. اما پرسیدنی است که آیا پیشینیان آنها با آن قاطعیتشان برحق بودند یا به ناحق رفتار می‌کردند.

بنیادگرایی

امروزه متأسفانه مدام با واژه بسیار درخور «بنیادگرایی» سر و کار داریم. این مفهوم را نباید بیانِ شکلیِ پلشت و تحریف‌شده ایدئولوژی یا دینی دانست که گویا در اصل بی‌آزار و نیک‌سرشت بوده است. مشخصه اصلی بنیادگرایان یک شریعت آن است که از دیگر پیروان با دنیای پیرامون خود همساز شده آن پیگیر ترند. آنان به بنیادهای ایدئولوژی، یعنی منتهای بن‌دادین^۲ مقدس آن بازمی‌گردند و قاطعیتِ جزئیات آنها را جدی می‌گیرند. زهر دوباره به درونِ بطری بازمی‌گردد، و این به اعتباری شرافتمندانه‌تر از عرضه «کوکاکولایی» است که از ماده نخستین فقط نشانی ظاهری دارد. ایدون برچسبِ بطری با محتوای آن می‌خواند. (در عمل اما بنیادگرایان همه‌جانبه نیستند و فقط به این یا آن اعتبار بنیادگرایی. ما در اینجا بر این نکته چشم می‌پوشیم.)

جزئیاتِ مداراستیز در اصل بایستی مدام فتنه‌گر و خشونت‌پیشه و جنگجو باشند و هر تفکرِ جزمی به ناگزیر مداراستیز است. ایدئولوژی، از هر قماش که باشد، تا زمانی که عنصری انسان‌ستیزانه را در کُنْجی از دستگاه نظری‌اش پنهان کرده باشد، حتی در آن روزگار که جلوه‌ای صلح‌جو دارد، قابلِ اعتماد نیست. همواره باید وی را پایید تا مبادا به بنیادگرایی میدان دهد. بنیادگرایی وجدانِ مُعَذِّبِ سخت‌کشیِ بنا به مصلحت نرم‌خو شده است. ایدئولوژی بی‌مدارا ممکن است در جریانِ کار بستِ شُل

1. Rahner, *Häresie* (1961).

2. ursprünglich

و ول آن در عمل قابل تحمل شود، اما به هنگام حادثه خود از پس بنیادگرایان خود بر نمی آید. آنها سر برمی آورند و فغان برمی دارند: مگر در آیات و احادیث نیامده است که...؟

نگاشت آرمان

آنگاه که یک ایدئولوژی (یک بار دیگر) بنیادگرا، افراطی و غیرتی شود و افزون بر این به قدرت دولتی نیز دست یابد، ساده‌دل‌ترین آدمیان نیز آشکارا درمی یابند بر سرشان چه کلاهی رفته است. در این میان روشنگر به سادگی می‌تواند زیانها و وحشتناکی آن ایدئولوژی را برای همگان شرح دهد. اما مشکل این است که شاید دیگر امکان لب گشودن پیدا نکند. باید از بنیادگرایی جلو زد و آن را پیش از آن‌که یورش برد، درهم کوبید. این کار با زدن زیرآپ کل آموزه ممکن است. بدین منظور نباید گول «عارضه کوکاکولا» را خورد و پیشاپیش روی قابلیت ایدئولوژی برای وحشت‌انگیزی و آدم‌کشی انگشت گذاشت. به سخن دیگر باید دوراندیش بود، قدرت تصور داشت، نقطه خطر را دید، از درگیر شدن با کلی ایدئولوژی پرهیخت، اما هم‌هنگام ضرورت این کار را منتفی ندانست. نباید از آن بیم داشت که این دوراندیشی نوعی توهم و خیالاتی شدن را در پی داشته باشد. ناپکاریها و پست فطرت‌های آدمیان چه بسا از دایره وهم و خیال فراتر رفته‌اند.

اصل روشی‌ای را که در اینجا بایستی به کار بست، می‌توان این‌سان از زبان نیچه
تقریر کرد: «تندترین انتقاد بر یک فرد یا کتاب برنگاشتن آرمان وی است».^۱

نگاشت آرمان به معنای جدی گرفتن یک ایدئولوژی و انتظار آن است که او به هر چه می‌گوید، عمل خواهد کرد، به معنای ترسیم انتقادی محتوای هر مفهوم، حکم و اصل جزمی آن و تصویر آشکار و بی‌محابای بلاهت یا رذالت جزئیات آن تا آخرین پیامدهای آن است. با این کار زعمای قوم، اما مقدم بر آنان مریدان ساده‌لوحشان مجبور می‌شوند آشکارا در برابر بخشهایی از جزئیات خود، که شرمسارانه پنهانشان کرده‌اند، موضع بگیرند. مخالفان مارکسیسم حق داشتند که مدام بر موضوع انقلاب

1. Nietzsche, *Vermischte Meinungen*, 157.

جهانی و دیکتاتوری پرولتاریا انگشت بگذارند. آنها طبعاً می‌دانستند که سیاست عملی بلوک شرق از دیرباز بورژوازی شده است. اما فکر می‌کردند که گول این چیزها را نباید خورد: از کجا معلوم است که روزگاری بنیادگرایی مارکسیستی به قدرت دست نیابد؟

گاه می‌توان به این بسنده کرد که با صدای رسا چیزهایی را بخواند که در متنهای مقدس یک ایدئولوژی یا دین آمده‌اند، اما بنا به مصلحت آنها را نادیده می‌گیرند. نمونه‌وار این حکم کتاب مقدس را در نظر می‌گیریم:

هر که پدر یا مادر خود را زند هرآینه کشته شود. و هر که پدر یا مادر خود را لعنت کند هرآینه کشته شود.^۱

کی این حکم را جدی می‌گیرد؟ آیا این حکم با تربیت مدرن، تفاهم‌آمیز و «بی‌سرکوبگری» همخوان است؟ کدام کودکی است که گاه پدر و مادر خود را نفرین نکرده باشد؟ اگر به حکم تورات عمل می‌شد، تاکنون چه تعداد بچه را کشته بودند؟ طبعاً کسی که به این کتاب معتقد است، کوشش می‌کند در پس پاسخهای همیشگی سنگر گیرد: گفتاورد بالا از دل یک مجموعه برگزیده شده و به این اعتبار بی‌معنا شده، این حکم در عهد عتیق آمده نه عهد جدید، نباید در مفهوم تحت‌اللفظی حقوقی، انگار که در کتاب قانون جزا نوشته شده، خوانده شود و سرانجام اینکه تاکنون بنا بر حکم آن کودکی را قصاص نکرده‌اند. و نیز می‌افزایند: روشنگران از سر بدجنسی پیامهای عشق و دوستی در کتاب خدا را نادیده می‌گیرند و در عوض به دنبال اندک گوشه‌های تاریکی می‌گردند که نباید از مجموعه برگزیده شوند و برای آنها باید توضیحی تاریخی پیدا کرد.

اما روشنگر از جا به در نمی‌رود و از مؤمنان می‌پرسد: آیا واقعاً می‌خواهید احکام کتاب مقدس را در عمل پیاده شوند؟ کودکی را که به مادر و پدر خود توهین کند، می‌توان نصیحت کرد، می‌توان کشیده‌ای بر گوشش نواخت، یا اینکه به دست جلادش

۱. سفر خروج، ۱۷-۲۱/۱۶.

سپرد. نمی‌توان «ثابت» کرد که کدام یک از این واکنشها به خودی خود درست هستند. موضوع به اصلها برسی گردد. با بررسی انتقادی این گونه احکام در کُتِب مقدسه پیش از آنکه بنیادگرایی آنها را جدی بگیرد، مانع بسیاری از رنجها می‌شویم. «نگاشت آرمان» به نیت براندازی به معنای بیان بی‌پروا و پیگیرانه اصلهای حریف است. به ایستارِ او بیانِ صریحی می‌دهیم، آنچه را در پرده می‌گوید، آشکار می‌سازیم و نشان می‌دهیم که پیامدهای اصلهای اندیشگی او چیست. نمونه آموختنی‌ای از این روش را آموز از نویسنده اسرائیلی در مصاحبه‌ای که با یکی از هوادارانِ خشونت‌ورزی علیه فلسطینیان و همسایگانِ عربِ اسرائیل کرده است، می‌یابیم. نکته مهم در اینجا این است که نویسنده چیزی از خود در نمی‌آورد، چیزی را تحریف نمی‌کند و تنها بر آن سر است که دیدگاهِ حریف را به دیدنی‌ترین شکل جلوه‌گر سازد. آن کله‌شقِ اسرائیلی در این مصاحبه از جمله به این چیزها اعتراف کرده است:

بر من هر اسمی که می‌خواهی بگذار. بگو دیو، بگو قاتل...
از حالا به بعد شاید دیگر برای همیشه دوره و راجی درباره مطلق‌بینی اخلاقی یهودی به سر رسد. و راجی درباره درسهای اخلاقی پیگرد و کشتار یهودیان، از یهودیانی که منزله و تزکیه یافته از کوره‌های آدسوزی بیرون آمدند. دیگر تمام شد. ما آشغالها را دور ریخته‌ایم. کشتار صبرا و شتیلا، بمباران مدام بیروت و آن حمام خون کوچولو - پانصد عرب، بگو کشتاری دیگر! - همه این اعمال صالحه پایانی بودند بر یاوه‌گویی درباره «قوم برگزیده خدا» و «نور همه خلقها». خدا را شکر می‌کنیم که ما را از دست این مزخرفات نجات داد...

هر کشور همسایه‌ای که به ما دست‌درازی کند مجازات می‌شود. نیمی از خاکش را می‌گیریم و نیمی دیگر را به آتش می‌کشیم. و همین‌طور نفتشان را. می‌کشیمشان از جمله با بمب اتم... هیچ می‌دانی که در پایان کار چه نصیبمان خواهد شد؟... یک صلح واقعی، صلحی پایدار و سرزنده.
این دوره خشونت که به سر رسید، آنگاه نوبت شماست که نوشته‌هایتان را برای ما بخوانید، در اینجا فرهنگ و ارزشهای اخلاقی و انسان‌دوستی پرورش دهید، با خلقهای دیگر به تفاهم برسید، نور خلقها بشوید، دولتی انسان‌گرا برپا

سازید که رشک جهانیان را برانگیزد. پس از آن می‌توانید برای اینکه راضی و خشنود باشید، معذرت‌خواهی کنید... دوره می‌شود دوره همزیستی گرگ و میش و پلنگ و بزغاله و اینجا می‌شود یک باغ وحش تر و تمیز. به شرطی که در پایان کار ما گرگ باشیم و این عربهای همسایه میش. من خود حاضرم برای بنی اسرائیل دست به هر کثافت کاری بزنم، هر وقت لازم شد عربها را بکشم، بزنم و برانم و بسوزانم و نسبت به خود نفرت برانگیزانم... اگر تردید نمی‌کردیم امروزه می‌توانستیم قال قضیه را کنده باشیم، الآن دیگر ملتی بودیم معمولی با گذشته‌ای اندکی جنایی، مثل بقیه. مثل انگلیسیها، فرانسویها و آلمانیها. مثل امریکاییها که فراموش کرده‌اند چه بلایی بر سر سرخپوستان آوردند و مثل استرالیاییها که نسل بومیان آن سرزمین را تقریباً برانداختند. کدام ملتی است که این کارها را نکرده باشد؟ چه اشکالی دارد که ما ملتی باشیم متمدن، قابل احترام اما با گذشته‌ای اندکی جنایی؟ شریفترین ملتها نیز این‌طوری‌اند.^۱

نمی‌شود تضمین کرد که با تیزنگاشت^۲ آرمانی یک ایدئولوژی دستگاه آن از هم بپاشد. تیزنگاشت اما در هر حال تلاشی روشنگرانه‌ای است، زیرا از راه آن بحثی خونسردانه و محتوایی درباره موضوعهای واقعی به حریف تحمیل می‌شود. از این‌که این تیزنگاشت گاه سُخره‌گرانه یا طنزآمیز جلوه کند، گریزی نیست. به عنوان مثال کتاب بحث‌انگیز ماکیاوولی به نام شهریار چنین جلوه‌ای دارد. وی در این کتاب روشهای مؤثر حفظ قدرت را باز نموده است. کتاب بدنام دیگر افسانه زنبوران اثر ماندویل^۳ است که تیزنگاشت نظام اقتصادی سرمایه‌داری-لیبرالی است.

شاه داوود یا حسابداری اخلاقی دوسویه

ایدون به نمونه‌ای ظاهراً پرت‌افتاده که باید با زور آنرا در برابر چشم آورد،

1. Oz (1982), *Über die Weichlichsten und sehr Verwöhnten*, S. 74–86 (کوتاه‌شده).

2. Scharfzeichnung (ترسیم واضح).

3. Bernard de Mandeville (1670–1733), *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits* (1714).

می‌پردازیم: داوود. این پادشاه یهودی حدود سال ۱۰۱۰ پیش از میلاد حکومت می‌کرده است. بنا بر توصیف مفصل و پرآب و تاب کتاب مقدس وی قدرتمدار و جنگجوی پرتوان و موفق بوده، و طبعاً، چنانکه افتد و باید، بسی آدم‌کشی کرده است. معاصرانش در وصف او می‌سرایند که «شاعول هزار تن را کشته است، داوود ده‌هزار تن را»^۱. چون خواست دختر شاه شاعول را به زنی گیرد، دوستان فلسطینی را کشت و «قَلَفَه»^۲های ایشان را به عنوان مهریه نزد پادشاه آورد. او پیایی سرزمینهای همسایه را غارت می‌کرد و همواره این ماجرا تکرار می‌شد: «اهل آن زمین را شکست داد، مرد یا زنی را زنده نگذاشت و گوسفندان و الاغها و شتران و رُخوت گرفته برگشت»^۳. رَیْه شهر بَتی عَمون را که گرفت، مردم را با اژه قطعه‌قطعه کرد و از جسد‌های آنان به عنوان مواد آجریزی استفاده کرد. در موآب، به گزارش کتاب مقدس، برای کشتن یا زنده نگاه داشتن مردم شهر این چاره را اندیشید:

ایشان را به زمین خوابانیده با ریسمانی بپیمود و دو ریسمان برای کشتن بپیمود و یک ریسمان تمام برای زنده نگاه داشتن و موآبیان بنده داوود شده هدایا آوردند.^۴

از این گونه داستانها فراوان نقل شده است و افزون بر آن حکایت‌های بسیاری درباره جنایتها و فضاحت‌های خصوصی وی. داوود با نگاه به گذشته خویش پروردگار را سپاس گزارده و چنین سروده است:

دشمنان خود را تعاقب نموده ایشان را هلاک خواهم ساخت. و تا نبود نشوند
بر نخواهم گشت.
ایشان را خراب کرده خرد خواهم ساخت تا دیگر برنخیزند. و زیر پاهایم
خواهند افتاد.

۱. کتاب اول سموئیل، ۱۸/۷ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

۲. پوست نرک آلت تناسلی مرد.

۳. کتاب اول سموئیل، ۲۷/۹ (به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس).

۴. به نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس، ۸/۲-۳.

زیرا کمر مرا برای جنگ به قوت خواهی بست و آنانی را که به ضد من برخیزند در زیر من خنم خواهی ساخت.
 فریاد برمی آورند، اما رهاندهای نیست، و به سوی خداوند (رو می کنند، اما وی) ایشان را اجابت نخواهد کرد.
 پس ایشان را مثل غبار زمین نرم می کنم و مثل گل کویچه ها کوبیده پایمال می سازم.^۱

از دیدگاه قوم‌مداری یهودی داوود قهرمانی قهرمند بوده است؛ این دیدگاه در کتاب مقدس تجلی یافته، اما در آن از دید فلسطینیان و بنی عَمّون (ساکنان اصلی آن هنگام سرزمین مشهور به فلسطین) سخنی نرفته است. هر قومی از پیروزیهای خود شادمان است و خدای آبا و اجدادی خود را می ستاید. این که هر پیروزی به معنای کشتار شکست خوردگان است، خاطر فاتحان را نمی آزرَد. از این نظر داستان داوود چیزی است در ردیف دیگر حماسه های قومی در جهان ادبیات.

اما شاه داوود فقط یک قهرمان ادبی معمولی نیست، او قهرمان کتاب مقدس مسیحیان نیز هست. ملایان مسیحی او را با صدای غزا ستوده اند و همچنان می ستایند. خواندن دقیق داستانهای وی در کتاب مقدس برای آنان همواره در دسرسزا نیز بوده است. اگر کسی جرأت می کرد بر این قهرمان بزرگ انتقاد کند، فغان مؤمنان بر آسمان می شد. بیشتر به فضاحت های خصوصی وی (از جمله زن بارگی اش) می پرداختند، اما در کتاب نیز این کارها شماتت شده است. در گذشته اما کمتر به این بحث می پرداختند که آیا یاوه گوئی نیست که از کشورگشایی های معمولی یک قوم، به خاطر بقا، به خاطر درنده خوئی یا ستیزهای درونی، حماسه ای دینی ساخته شود و آدم کشی های آن قوم چونان نبرد قوم برگزیده خدا علیه نابکاران جهان تعبیر شود. امروزه نیز ممکن است منتقدی این پرسش را در برابر اَمّت مسیحی قرار دهد. بیشتر انتقاد متوجه خصلت های فردی و رذالت های خصوصی او بود، اما آدم کشیهایش جهاد در راه خدا تلقی می شد. یک کتاب مرجع دینی در این باره می نویسد:

۱. پیشین، ۴۴-۳۷/۲۲.

قضایات درباره‌ی خصایص داوود متفاوت‌اند. در حالی که قوم او [...] کوشیده است او را منزّه جلوه دهد و کلیسای مسیحی به خاطر شباهتها و قرابت‌های جسمی و خصلتی او با پسر کبیرش^۱ مقام وی را بس بزرگ داشته، در روزگار ما کسانی پیدا شده‌اند که کوشیده‌اند با درشت‌نمایی ضعفها و گناهان وی، که در زمانه‌ی خود نیز شماتت شده‌اند، تصویر مُعَوّجی از او عرضه کنند. از این جمله‌اند بیل، ولتر، تیندال^۲ و ریماروس.^۳

بسیار پیش می‌آید که یک ایدئولوژی برای منزّه جلوه دادن خود از فضاحت‌های گذشته (مثلاً هرزگی‌های رهبران و آدم‌کش‌های آنان)، استدلال کند که آن هنگام رسم و آیین چیز دیگری بوده و نباید با دید امروزیان درباره‌ی گذشتگان قضاوت کرد. بر همین اساس مرجع یادشده پس از تلاش فراوان برای عرضه‌ی تصویر و قضایای مثبت درباره‌ی داوود می‌نویسد:

اما خشونت او در برخورد با دشمنان راه، که باعث بهتان‌زنی به او شده است، باید بر اساس رسوم و موازین سخت‌جنگی آن هنگام مورد قضاوت قرار داد.^۴

نویسنده هم‌هنگام هرگونه نگرش تعمیم‌دهنده‌ی تاریخی را با تأکید رد می‌کند. داوود نه یک سلطان کشورگشای معمولی شرقی، بلکه مردی بوده است که «خدا با او بود».^۵

کاری مطلقاً خطاست اگر کسی برخی اشتباهات او را [...] بزرگ کند، به‌کل شخصیت وی تعمیم دهد و او را در ردیف مستبدان درنده‌خو و شهوتران^۶

۱. منظور عیسی مسیح است.

2. Tindal

3. RPTK (= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche), Bd. 4, «David», S. 516. (Cf. z. B. Reimars, *Apologie*, IV. 4.)

4. *ibid.*

۵. کتاب اول سموئیل، ۱۸/۱۳.

۶. داوود بنا بر گزارش «کتاب مقدس» حرامسرای بزرگی داشته، چشم‌چران بوده و به زن همسایه نیز تجاوز کرده است.

شرق، که این قبیل اعمال کار هرروزه‌شان بوده است، بگذارد و حتی یادآور شود که این مستبدان نیز ای بسا مقدس‌نما بوده‌اند.^۱

در حالی که خوانندگان دوره‌های پیشین از شخصیت پست پهلوان عهد عتیق شگفت‌زده می‌شده‌اند، خوانندگان و مسیحیان امروزی را شیوه داستان‌سرایی درباره او برآشفته می‌کند. داستان او داستان مبارزه سنتی خونی بر سر قدرت است. شاید بتوان گفت: داستانی کهن که همانندهای فراوان‌اند. اما به مؤمنان امروز چه ربطی دارد که سه‌هزار سال پیش در خاور نزدیک که را می‌کشته است؟ پاسخ روشن است: آن یکش‌بک‌ها جهاد در راه خدا بوده است، همان خدایی که امروز نیز می‌پرستیمش، و در راه اَمّت الهی. هرکس داوود را بستانید، خواه‌ناخواه باید این اصل را تأیید کند که هر غارت، کشتار و جنایتی رواست اگر به نام خدا و اَمّت او باشد. کدام انسان اخلاقی است که این اصل با منشش سازگار باشد؟ که می‌تواند بپذیرد آدم‌کشی بدین‌سان روا باشد؟^۲

پراوازه‌ترین نمونه بررسی انتقادی داستان داوود در واژه‌نامه بیل به سال ۱۶۹۷ است. مقاله «داوود» او پیچیده، درازنفسانه و احتیاط‌آمیز است، معاصرانش اما معنای آن را فهمیده بودند. آیا بایستی شاه داوود را، که در وعظ و خطابه‌ها بسیار ستوده می‌شود، سرمشق زندگی قرار داد؟ بیل با وحشت می‌گوید نه و می‌افزاید:

خسران بزرگی برای احکام جاودان و بنابراین برای دین حقیقی است اگر به ما خُرده گیرند و بگویند: بایستی اعمال هر آن کسی را که وحی خدایی بر او نازل می‌شده سرمشق گرفت و روا نیست مذمت اعمال او، حتی اگر به شدت غیراخلاقی باشند. راه سومی وجود ندارد: یا این اعمال ناشایست‌اند، یا به اعمال ناشایست می‌مانند، اما همچون آنها بد نیستند.^۳

1. RPTK Bd. 4, «David», S. 516.

2. Cf. Voltaire, *Dict. Phil.* «David» (۱۷۷۱) (در ویرایش تازه مقاله به سال ۱۷۷۱)

3. Bayle, *Dict. Hist.*, «David» (۱۶۹۷) (در پایان مقاله در چاپ اول به سال ۱۶۹۷)

دستان مجاهدِ قهرمانِ کتاب مقدس تا آرنج به خون آغشته است. اما آیا سزاوار است داوری بر پایه معیارهای عادی اخلاقی درباره کسی که بنا بر کلام الهی خدا با او بوده است؟ بیل، که می‌کوشد در چارچوب انتقاد درونی بماند، راوی گریزی می‌یابد. او معتقد است که:

ما آدمیان هیچ کاره حقیر کاملاً حق داریم درباره موضوعهای کتاب خدا نظر خود را داشته باشیم، مگر این که روح القدس خود در آن مورد به صراحت نظر داده باشد. اگر کتاب کرداری را که درباره آن گزارش می‌کند، بشکوه یا بستاید، دیگر نارواست علیه این داوری سخنی گفتن [...] رخدادهایی که من در مورد آنها نظرم را متینانه بیان داشتم، از جمله رخدادهایی‌اند که در تاریخ مقدس بدون ارجاع به روح القدس و بدون تأیید صریح بیان شده‌اند.^۱

این استدلال آن‌سان سست است که خواه‌ناخواه تأثیر برانداخته‌ای دارد: کتاب مقدس با صراحت می‌گوید که خدا با داوود بوده است و نیازی نبوده پس از گزارش از هر کار او این جمله تکرار شود. اگر او کاری می‌کرد که باب طبع خدا نبود، مقام نبوت را از دست می‌داد یا دست کم به او از عرش اعلی اخطار می‌رسید. اما هر چه هم که غارت و کشتار کرد، زنهاری بر او نازل نشد.

استدلال عمومی بیل همان قدر که مؤمنانه است، (شاید عمداً) ابلهانه نیز هست، زیرا آنگاه که در کتاب خدا حکم قاطعی داده شده است، حتی اگر آن حکم خلاف وجدان باشد، ما دیگر نباید به ادراک اخلاقی خود رجوع کنیم. این در تفسیر کلام خدا یک اصل است، اصلی که با اخلاقی طبیعی انسانی نمی‌خواند. و رفتن با این اصل، براندازی است.

صهیونیستها حق ندارند از دست «جهاد» اسلامی شکوه کنند اما هم‌هنگام داوود را بستایند. داستان داوود (و در نهایت کل کتاب مقدس) را باید یا تقدس‌زدایی کرد و آن را به عنوان متن کهن عادی‌ای خواند یا باید در انتظار آن بود که بنیادگرایی پیدا شود، حکایت را جدی گیرد و به نام خدا به قتل و غارت فراخواند. یهودیان افراطی

1. *ibid.*

معتقدند که دولت اسرائیل کنونی هنجار رابطه با همسایگان را باید از داستان داوود برگیرد. آنها به کتاب مقدس متوسل می‌شوند و می‌گویند: مگر این کتاب حاوی احکام خدا نیست؟

هر چه در براندازی این‌گونه دیدگاهها و کتابهایشان بکوشیم، کم کوشیده‌ایم. بی‌آبرو کردن آنها خدمت به صلح و اخلاق و انسانیت است.

مهار گذشته (۱)

خشک‌اندیشی «تعصب کور» نیست؛ بر اصول و احکامی جزمی استوار است و اندیشه‌هایش را آشکارا بیان می‌کند. پس‌تر اگر مردمی روشن‌بین علیه نابکاریهای خشک‌اندیشان به پا خیزند، اگر این کار در زمانی صورت گیرد که آنان در موضع قدرت نباشند، سخنگویان کیش با استدلالهای غریبی گذشته آلوده خویش را «مهار»^۱ کرده و آن‌را روکاری می‌کنند. بررسی دقیق این روکاریها آموزنده است. در فرهنگنامه‌ای منتشرشده در سال ۱۹۸۶ با عنوان آلمان در گذشته و حال زیر درآیه «مسأله نژادی» چنین آمده است:

یهودی‌کشی عرفی بوده است در رایش سوم، که بیشترین انتقاد را برانگیخته [...] ناسیونال‌سوسیالیستها به دفاع از این کار برخاسته و در توضیح آن به مبارزه سخت خلق آلمان برای بقا و سامی‌ستیزی رایج در قرن ۱۹ اشاره کرده‌اند. هم آن حمله‌ها و هم به‌اعتباری این‌گونه دفاع اصل قضیه را ندیده‌اند. منتقدان با تکیه غیر تاریخی بر نظریه لیبرالی دولت مسأله را بر خود آسان کرده‌اند. ملت آلمان به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشیده است. آلمانیها یگانگی ملت و نژاد را امری مقدر می‌دانسته‌اند. دولت بایستی با تباهی نژادی همان‌گونه مقابله می‌کرد که با دیگر تباهیها؛ خدشه‌دار کردن خلوص نژادی به‌مثابه حمله به دولت بوده است. بر این اساس انسانهایی با نژادهای پست‌تر را چونان

۱. Vergangenheitsbewältigung که در بالا به «مهار گذشته» ترجمه شد (آن‌را به «چیرگی بر گذشته» نیز می‌توان برگرداند) در فرهنگ سیاسی آلمان معاصر فن-واژه‌ای است جالفاً که منظور از آن درگیری انتقادی با فرهنگ و تاریخی است که به نازیسم میدان داد. نویسنده در ادامه می‌خواهد شیوه ناراست Vergangenheitsbewältigung دینی را بررسد. کاربرد این اصطلاح به این بخش از نوشته او در زبان آلمانی تنیدی طنزآمیزی می‌دهد. م.

دیگر تبهکاران سرکوب می‌کرده‌اند. بنابراین پیگرد یهودیان از نظر ملت آلمان حقی بدیهی بوده است.

افزون بر این طبیعی بود که پیگرد یهودیان با ابزارها و تمهیدات آن هنگام پیگرد بزهکاران صورت بگیرد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که پیگرد آنان بر پایه دستاوردهای زیست‌شناسی نژادی بوده و نشان کردن افراد به عنوان یهودی با وجدان علمی صورت گرفته است.

از نظر تاریخی نه پیگرد یهودیان به تنهایی، بلکه افراطیایی که به دلیل عوامل مختلف سیاسی و جامعه‌شناختی در این کار صورت گرفته، قابل انتقاد است [...] مسأله این است که آیا نژاد برتر آن حق یا حتی وظیفه را دارد که یهودیان را از کشور و جامعه انسانی بیرون براند. از این نظر سامی‌ستیزی مسأله‌ای است همواره روز آمد.

این استدلال رذیلانه را دقیق‌تر بررسی کنیم، استدلالی که از آدم‌کشی روندی می‌سازد که باید نسبت به آن تفاهم داشت. گفته می‌شود که: منتقدان ساده‌نگرند و وضعیت را همه‌جانبه در نظر نگرفته‌اند؛ نه ناسیونال‌سوسیالیسم، بلکه اوضاع و احوال مقصر بوده است؛ آن هنگام به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدند. زمانی که با این ادعا ذکر می‌کنند درست نیست، زیرا یهودی‌کشی نه در سده ۱۹، بلکه در سده ۲۰ رخ داده است. در ادامه گفته می‌شود که ناسیونال‌سوسیالیستها چاره‌ای جز این نداشتند که حساسیت ملت را در نظر گیرند. با این ادعا قاتلان به عنوان کارگزاران روح زمان یا حتی قربانیان آن جلوه می‌یابند و در این باره سکوت می‌کنند که این نازیها بودند که سامی‌ستیزی را با برنامه در کله‌ها فروکردند، آنان و فقط آنان بودند که کوره‌های آدم‌سوزی برپا کردند و آنان بودند که با سیاست «آریایی کردن» مالکیت مال و منال یهودیان را بالا کشیدند. در ادامه می‌خوانیم که هیچ‌کس را به اشتباه نکشته‌اند، چون یهودیان شناسنامه‌ای داشته‌اند که در صدور آن وجدان علمی در کار بوده است. محتملاً اینجا و آنجا افراطی صورت گرفته است - و کدام کار است که در آن افراطی صورت نگیرد! خواننده بایستی فکر کند که آوشویتس نیز به خودی خود از آن افراطها نبوده است، افراط‌کارهایی بوده که گاه‌گذاری در آن انجام شده‌اند. متن این مسأله را نیز طرح می‌کند که آیا مشکل نژاد مشکلی واقعی و همیشگی

نیست و برای پاکی نژاد بایسته و شایسته و روا چیست. نوشته توجیه‌گر چشم انداز تاریخی گسترده‌ای را در برابر چشم ما می‌گشاید؛ تصویری فرادید از تاریخ بشری تمایش می‌دهد تا پدیده ستیزهای نژادی در جهان شمولی‌شان در نظر آیند و انتظارش این است که با دیدن این تصویر به خود گوئیم این مشکل همیشه وجود داشته است، پس نباید ساده‌نگر باشیم و با دیدی غیرتاریخی یهودی‌کشی آلمانی را محکوم کنیم. متن نفرت‌انگیز بالا بدان صورتی که دیدید سندیت نداشته و کتابی که به عنوان منبع آن ذکر شد وجود ندارد. متن اما چندان ساختگی هم نیست و ملهم از نوشته‌ای است که واقعاً منتشر شده است. تنها کاری که کرده‌ایم نشاندن واژه‌هایی دیگر به جای مفهومی‌های کلیدی آن بوده است. اصل متن را بخوانیم:

ایمان‌پرسی (انکیزسیون) عُرُفی بوده است در کلیسای کاتولیک، که بیشترین انتقاد را برانگیخته و هر کس می‌خواهد کلیسای کاتولیک قرون وسطا را بگوید، ترجیحاً به آن استناد می‌کند. کاتولیکها به دفاع از این کار برخاسته و در توضیح آن به مبارزه سخت کلیسا علیه مردمان برای بقای خود، سختگیریهای محاکم قضایی در آن هنگام و پدیدارهای روان-رنج‌های قرون وسطا اشاره کرده‌اند. هم آن حمله‌ها و هم به اعتباری این‌گونه دفاع اصل قضیه را ندیده‌اند. منتقدان با تکیه غیرتاریخی بر نظریه لیبرالی دولت مسأله را بر خود آسان کرده‌اند. قرون وسطا به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیده است. در آن زمان یگانگی دین و دولت را امری مقدس می‌دانسته‌اند. کلیسای دولتی بایستی با تباهی معنوی همان‌گونه مقابله می‌کرد که با تباهی دنیوی؛ خدشه‌دار کردن خلوص دین به مثابه حمله به دولت بوده است. بر این اساس منحرفان از دین را چونان دیگر تبه‌کاران سرکوب می‌کرده‌اند. بنابراین پیگرد زندیقان در قرون وسطا حقی بدیهی بوده است. افزون بر این طبیعی بود که ایمان‌پرسی با ابزارها و تمهیدات آن هنگام پیگرد بزه‌کاران صورت بگیرد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که شناسایی و پیگرد منحرفان با دقت و جدیت بسیار انجام می‌گرفته است (نمونه هوس^۱ را در نظر آورید).

۱. Jan Hus (۱۴۱۵-۱۳۷۰) از پیروان ویکلیف (Wyclif) (۱۳۸۴-۱۳۲۰) فیلسوف و متاله انگلیسی که طرفدار سادگی کلیسای صدر مسیحیت بود. یان هوس بر پایه نظر ویکلیف پاپ و دستگاه او را متهم به تجمل و قدرت‌طلبی دنیوی می‌کرد. او به صفت دهقانان فقیر شورشی پیوست. پس از دستگیری حاضر به توبه نشد. وی را در آتش سوزاندند.

از نظر تاریخی نه ایمان‌پرسی به تنهایی، بلکه افراطهایی که به دلیل عوامل مختلف سیاسی و جامعه‌شناختی در این کار صورت گرفته، قابل انتقاد است [...] بررسی یا شاید محکومیتِ ایمان‌پرسی باید نه در سطح تاریخی، بلکه در سطح فلسفه دین صورت گیرد. مسأله این است که آیا روحانیون آن حق یا حتی وظیفه را دارند که برادرانِ راه‌گم‌کرده خود را به خاطر رستگاری خودشان و حفظِ کِیانِ دین به قوه قهر هم که شده به صراطِ مستقیم هدایت فرمایند. آیا آنانی که «صحيح الايمان» هستند از آن حد معرفت و اِشراقِ الهی نصیب برده‌اند که مجاز باشند «زندانِ خیره‌سر» را از میان امت و جامعه بیرون برانند؟ محبت به گمراهان به معنای مدارا با آنهاست یا تربیت آنها؟ از این نظر ایمان‌پرسی مسأله‌ای است همواره روزآمد.^۱

این متنِ اصیل در سال ۱۹۵۹ منتشر شده و در سال ۱۹۸۶ تجدید چاپ شده است. نویسنده آن یکی از علمای آلمان است.

هدف جایگزینی‌ای که در بالا انجام دادیم، روشن است. می‌خواستیم با آن یادِ وحشتی را که دستگاهِ ایمان‌پرسی روحانیان پراکنده بود زنده کنیم و نقابِ تفاهم و تعادل را از چهره مقاله تاریخیِ کلیسایی برداریم و ردالتِ آن‌را به پیروی از وظیفه جادوانِ روشنگری که درهم کوبیدنِ نابکاریها و بی‌شرمیهاست («écrasez l'infâme!»)^۲ آشکار کنیم.

آیا این‌گونه جایگزینی چونان استدلالی واقعی است؟ بدیهی است که زمینه تاریخی گم می‌شود، اما درست به همین دلیل پرسشِ اصلی درخشش می‌یابد: تکلیفِ انسان‌منشی و ددمنشی چه می‌شود؟ پیگرد، شکنجه و کشتار همواره ددمنشانه بوده‌اند؛ مردم‌دوستی و مردم‌آزاری مقوله‌هایی بی‌زمان‌اند. شکنجه و آدم‌کشی را در سده‌های میانه نیز نابکاری می‌دانسته‌اند، این نابکاریها در آن هنگام نیز بایستی حس تنفر را برانگیخته باشند و واقعاً برمی‌انگیخته‌اند. انسان‌منشی یا ددمنشی استدلالی

1. RGG (1955), Bd. 3, «Inquisition».

۲. شعار ولتر، که نماد منشِ روشنگرانه اوست، به معنای «درهم شکنید این پلشتی را!» در پایان بسیاری از نامه‌های ولتر این شعار نوشته شده است. آن‌را به انگلیسی و آلمانی به عبارتهایی با معنایی چون «درهم شکنید خرافه‌ها را» و در بیانی سراسر است «درهم شکنید کلیسا را!» نیز برگردانده‌اند. م.

بندادین با این جایگزینی حفظ می‌شود و از این رو آن را می‌توانیم جایگزینی با حفظِ ددمشی^۱ بنامیم.

برای نمایش کاملِ دغلکاریِ آن متنی توجیه‌گرِ کلیسایی می‌توانیم دست به جایگزینی دیگری بزنیم: به جای «مرتدان» «مسیحیان» می‌نویسیم و زمان را اندکی به عقب برمی‌گردانیم. با این تغییر نظری «تفاهم‌آمیز» و «متعادل» دربارهٔ به‌کام شیر افکندنِ مسیحیانِ نخستین در امپراتوری رُم حاصل می‌شود. جمله‌هایی از متن تازه چنین‌اند:

پیگرد مسیحیان در امپراتوری رُم بیشترین انتقاد را برانگیخته و هر کس می‌خواهد رُم را بگوید، ترجیحاً به آن استناد می‌کند. هم آن حمله‌ها و هم به‌اعتباری دفاع از این کار اصل قضیه را ندیده‌اند. منتقدان با تکیه غیرتاریخی بر نظریه لیبرالی دولت مسأله را بر خود آسان کرده‌اند. امپراتوری رُم اما به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشیده است... بنابراین پیگرد مسیحیان در رُم وظیفه بدیهی دولت بوده است. افزون بر این طبیعی است که مجازات مسیحیان با ابزارها و تمهیدات آن هنگام پیگرد بزهکاران صورت بگیرد...

بر این اساس باید گفت که مظلوم‌نمایی و شهیدپروری مسیحی در بررسی تاریخ آن دوره «اصل قضیه» را نمی‌بیند و به‌کام شیر افکندنِ مؤمنانِ نخستین چیزی «طبیعی» و در انطباق با «ابزارها و تمهیدات آن هنگام پیگرد بزهکاران» بوده است. آیا علمای مسیحی با این نوع تاریخ‌نگاری موافق‌اند؟

ولی در بحث ما نشانند «یهودیان» به جای «مرتدان» نتیجه‌بخش‌تر است، زیرا توجه را به کشتارهای جمعی‌ای برمی‌گرداند که از آنها در مقایسه با حکایت‌های واقعی یا ساختگی دربارهٔ جنایتکارهای رُمیان شناخت دقیق‌تری داریم. افزون بر این میان پیگرد یهودیان و ایمان‌پرستی همخوانی بیشتری برقرار است، زیرا ایمان‌پرستی تنها

۱. Substitution salva inhumanitae به تقلید از اصطلاح جایگزینی با حفظ حقیقت (Substitution salva veritate) در منطق، که منظور از آن جایگزینی‌ای است که حقیقت گزاره‌ای را نمی‌زداید.

به مُردگشی محدود نمی‌شد و شامل پیگردِ ساحرگان نیز بود. هر زنی که متهم به ساحرگی می‌شد، راه نجاتی نداشت و سرانجام در کام آتش افکنده می‌شد. یهودیان نیز به همین سان راه نجاتی نداشتند، نه می‌توانستند عذری آورند و نه از یهودی بودن خود دست بشویند. به این نکته نیز باید توجه داشت که کارستانِ ایمان‌پرسی نه در سده‌های میانه بلکه بیشتر در عصرِ جدید بود. خود دستگاه روحانی آشوبِ پیگردِ «ساحرگان» و «شیطانی‌شدگان» را برانگیخته بود. کافی بود پاپ لب تر کند تا این فتنه را بخواباند، اما چنین نکرد. در عوض به تاریخ ۵ ژانویه ۱۴۸۴ فتوای مشهور پاپ اینوئنتس هشتم^۱ صادر شد که کشتارِ اصلی را برانگیزاند. دستگاهِ روحانیان (در مسیحیت چه کاتولیکی و چه پساتر پروتستان) اسیرِ خرافه‌های قرون وسطایی نبودند، آن خرافه‌ها را خودشان با جدّ و جهد تولید کرده بودند. اعتراف‌گیرهای احمقانه از متهمان با شکنجه‌های شدید نه یکی از «تمهیداتِ پیگردِ بزهکاران در آن دوره» بلکه ابتکارِ دستگاهِ ایمان‌پرسی بود و از نظرِ حقوقی همواره موضوعِ جدل بود. «دقت و جدیتِ حقوقی در شناسایی و پیگردِ مرتدان و ساحرگان» را منتقدانِ آن هنگام نیز (که کم نبودند!) ادعای ریاکارانه‌ای بیش نمی‌دانستند. نکته دیگر عبارتیهایی چون «هدایت به صراطِ مستقیم به قوه قهر» و «بیرون راندن از میان امت و جامعه» در آن متنِ روحانی است. پشت این عبارتیهای خونسردانه همواره سیلِ گرمِ خون جاری بوده است و جاری خواهد بود.

در منطقِ از شگردِ جایگزینی استفادهٔ بسیاری می‌شود. هدف از آن روشن کردنِ ساختارِ استدلال است. جایگزین کردنِ نباید دلخواهانه و بی‌قاعده انجام گیرد؛ باید ساختارِ استدلال را نگه داشت. تنها می‌توان بسته به موضوع اسمها و صفتهای خاص را، که در گزاره‌ها پیش می‌آیند، تغییر داد.

ممکن است خُرده گیرند که نشانندِ «پیگردِ یهودیان» به جای «دستگاهِ ایمان‌پرسی» روا نیست، زیرا با این کار ساختارِ استدلال تحریف یا تخریب می‌گردد. این خُرده‌گیری خودافشاگر است و به سودِ روشننگری تمام می‌شود. منظور از آن این است که یک عمل، بسته به آن که از نازیها سرزند یا از روحانیان، یا آدم‌کشی است یا کاری تفاهم‌پذیر، توجیه‌شدنی و در نهایت شایسته و بایسته.

1. Innozenz VIII.

مهار گذشته (۲)

ایدئولوژی خوش ندارد که در دوران مدارا، مداراستیزیهای گذشته‌اش را به یاد آورند. برای مهار گذشته شگردهایی راست و ریس کرده‌اند که مدام از آنها بهره می‌جویند. دو شگرد مرسوم یکی سکوت است که ساده‌ترین کار است، و دیگری که ظریفانه‌تر است توجیه تفاهم‌آمیز تاریخی گذشته خود است. روشنگران آرامش حضرات را برهم می‌زنند. کارشان این است که ما را پیوسته به یاد جنایت‌هایی بیندازند که به دست فراموشی سپرده می‌شوند. ولتر استاد این کار بود؛ مهارتش این بود که نگذارد وجدان معذب جامعه‌اش آرام گیرد و وحشت‌های گذشته را (که گذشته‌ای چندان دور نبود) از خاطر ببرد. او در «فرهنگ فلسفی» خود درباره خطاها و گشتار انگیزیه‌های محاکم شرع گزارش کرده است، ما را به یاد راواپاک^۱، شاه‌کش متعصب و دستگاه ایمان‌پرسی انداخته است و در گزارش خود در این باره بخش‌های تکان‌دهنده‌ای از پرونده‌های ایمان‌پرسی را نقل کرده است. گفتاوردهای او همه درست و دقیق‌اند، و این بخشی از راز تأثیرگذاری کار اوست.

شگردی دیگر برای بازنمایی متقلبانه گذشته نامطبوع خود بهره‌گیری از این اصل است که «هر چیزی را باید تاریخی نگریست.» ای بسا روشنگران نیز، که باید باریک‌بین باشند، گول این شگرد را می‌خورند. مضمون آن اصل روشی ساده‌ای است که می‌گوید: کردارهایی را که در گذشته مدام پیش آمده‌اند باید نه به حساب فردهای مورد بحث، بلکه به حساب زمانه آنها گذاشت و در این کار به ویژه از سرزنش کردن یا محکوم کردن اخلاقی خودداری کرد. اصلی یادشده گاه بدیهی به نظر می‌آید. طبیعی است که برای فهم و درک یک پیشامد باید در نظر گرفت که آنچه پیش آمده در چه وضعیت تاریخی یعنی در چه دوره‌ای، در چه فرهنگی و متأثر از چه عامل‌هایی رخ داده است. اگر این بررسی سرانجامی داشته باشد، شاید چیزهایی را نیز دریابیم که نخست فهم‌ناپذیر می‌نموده‌اند. این تلاش برای فهمیدن نباید به نشان دادن تفاهم نسبت به جنایت‌های گذشته، توجیه و تأیید آنها و وانمود کردن جنایتکاران به عنوان قربانیان وضعیت زمانه تبدیل شود.

۱. François Ravallac کاتولیک متعصبی که در سال ۱۶۱۰ هجری چهارم (Henry IV) شاه فرانسه را به دلیل مدارای او با پروتستانها کشت.م.

در تاریخ مغرب‌زمین معیارهای تشخیصی شتابناک و ریشه‌ای دگرگون نشده‌اند. مردم‌آزاری، شکنجه و آدم‌کشی در روزگار باستان نیز نابکاریهایی نفرت‌انگیز بوده‌اند. بسیار کسان افکندنِ انسانها را در کام شیران تفریحی بی‌زیان نمی‌دانسته‌اند. در دستور کار بررسیِ روشنگریِ اروپایی قربانی کردنِ انسانها در فرهنگِ آژتیک، که شاید برای درکِ آن «بررسی تاریخی» اش لازم باشد، قرار ندارد. این حکمت نیز به یادآوردنی است که کنفوسیوس ۵۰۰ سال پیش از میلاد بیزاری خود را از رسم گذاشتنِ همدم در گورِ امیران، حتی به صورت مجسمه‌های گلی، ابراز داشته است.^۱

کنفوسیوس گفته است: «کسی که همراه مرده تندیس گلی در گور بگذارد، بی‌فرزند بماند!» او چنین گفته است، زیرا کسی که چنین کند صورتِ انسانی را در خاک کرده است.^۲

آیا بایستی بیزاریِ کنفوسیوس از این کار را واقعاً «تاریخی» دید؟ به جای پرداختن به این پرسش به نمونه‌ای از مهار گذشته در اروپای عصر جدید می‌پردازیم. در ژنو امروزی خیابان کوچکی هست به نام سروه.^۳ پلاک خیابان زیر نام سروه تاریخ تولد و مرگ او را نوشته (۱۵۵۳-۱۵۱۱) و ذکر کرده که او یک «پزشک اسپانیایی» بوده است. همین. اما داستان او را همه می‌دانند. در آغاز خیابانی اُریب با نام زیبای «درنگ خوشایند»^۴، تقریباً همانجایی که سروه را در آتش سوزاندند، ستون سنگی‌ای نصب شده، که چندان چشمگیر نیست. بر آن چنین نگاشته‌اند:

ما اعقابِ سپاسگزار و شاکرِ

کالون

مصلح بزرگمان،

که خطایی را محکوم می‌کنیم

۱. گویا رسم گذاشتن تندیس همراه مرده در گور جایگزین رسم زنده به گور کردنِ خدمتگزاران و بردگان به همراه مرده بوده است. تصور می‌شود که کنفوسیوس بیم داشته در گور نهادنِ تندیسها پیش‌درآمد زنده به گور کردن انسانها باشد.

۲. Menzius 1A4. تأکید بر انسانیت در حکمت کنفوسیوس (که کاملاً مقایسه‌شدنی با ایده انسانیت در اروپای مدرن است) از آغاز خصلت‌نمای این دیدگاهی که دست‌کم از ۵ سده پیش از میلاد در چین رواج داشته است، بوده است. در این مورد بنگرید به: Roetz (1992).

3. Rue M. Servet

4. Avenue de Beau Séjour

که خطای قرن او بود
و پیوندی استوار داریم با آزادی وجدان
در همخوانی با اصول بنیادی حقیقی
اصلاح و بشارت مسیح،
برپا کردیم
این یادبنای آمرزش را.
به تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۹۰۳
هیچ چیزی اشاره به آن ندارد که در پشت به سختی نمودار این لوحه این عبارت
نیز کنده شده است:

در روز ۲۷ اکتبر ۱۵۵۳
درگذشت بر خرمن آتش در شامپل
میشل سروه
اهل ویلنو در منطقه آراگون
متولد ۲۹ سپتامبر ۱۵۱۱

آن «خطا» چه بود و چه رابطه‌ای وجود داشته است میان مرد روی یادبنا یعنی
کالون و مرد پنهان شده در پشت آن؟ آیا بی‌شرمی تا این حد تواند بود که سخره‌گری
چنین تجسمی یابد: یادبنای آمرزش گناه، گناهکار را بستاید، گناه او را خطا جلوه
دهد و از قربانی جنایت تنها در رویه پنهان نامی برد؟
این حکایت مشتی است نمونه خروار، نمونه ساده‌ای است از شیوه رفتار
ایدئولوژیها با گذشته ننگینشان. از حادثه «شوم» ابراز «تأسف» می‌کنند و همه‌نگام
آلودگی آن را از دستهای خود می‌سترنند، نسبت به آنچه رخ داده حس تفاهم
برمی‌انگیزند و می‌کوشند گذشته را گذشته بنمایند و شایسته فراموشی.

1. Fils respectueux et reconnaissants/ de Calvin/ notre grand réformateur/ mais
condamnant une erreur/ qui fut celle de son siècle/ et fermement attachés à liberté de
conscience/ selon les vrais principes de la réformation et de l'évangile/ nous avons élevé/
ce monument expiatoire/ le XXVII octobre MCMIII.

2. Le XXVII octobre MDLIII/ mourut sur le bûcher a Champel/ Michel Servet de
Villeneuve d'Aragon/ né le XXIX septembre MDXI.

در اینجا وظیفه روشنگران این است که تاریخ را زنده نگه دارند و شگردهای تحریف آن را افشا کنند. حریفان این تلاش را تکراری نامطبیوع و «کسل‌کننده» نام می‌نهند. به حرفشان توجهی نباید کرد. تلاش روشنگران بر نسلهای آینده تأثیر می‌نهد. توجیه کاری تاریخی گرانه لوحه ژنو چندان ماهرانه نیست. خطاست که آن «قرن» را بی‌چون و چرا قرن کشتار دگراندیشان بنامیم، زیرا آن قرن دوره اعتراض نیز بود. شاهد آن بحثهایی است که همان دم به دنبال آن عمل ننگین ژنویان درگرفت. همچنان که پیشتر باز نمودیم پس از کشتن سروه موجی از اعتراض برانگیخته شد. در کله کسانی که ۳۵۰ سال بعد یادینایی برپا می‌کنند که بر آن ستایش قاتل و آمرزش خواهی‌ای کمرنگ نگاشته شده است، چه می‌گذرد؟ کالون «خطا» کرد، خطایی که باید آنرا درک کرد. او اما به فرمان «قرن» مرتکب آن خطا نشد. در زمانه ما دیدگاههای دیگری وجود دارند. کالون نه قربانی قرن خود، بلکه یکی از شکل‌دهندگان آن بوده است. نباید بهانه گرفت که آن یادینا را مدتها پیش به پا کرده‌اند. مسأله این است که همچنان پابرجاست.

اندر سودمندی تاریخ برای زندگی

موج خشک‌اندیشی که فرونشیند و آرامش برقرار شود، روشنگر به این وسوسه دچار می‌شود که تفاهم داشته باشد، ببخشاید و دیگر درباره آنچه رخ داد، سخن نگوید. و راستی را که با چه هدفی باید داستان را ادامه داد؟ شیکوه از نابکاریهای گذشته چه فایده‌ای دارد؟ و نیز آیا آنچه رخ داد، به راستی وحشت‌بار بود؟^۱ آیا بحث در این باره که انسانها از تاریخ چه توانند آموخت یا چه آموخته‌اند، فلسفیدن بیهوده‌ای نیست؟

۱. هرکس وقت و حال و حوصله دارد بد نیست نگاهی بیفکند به درآیه‌های «ایمان‌پرستی» یا «پیگرد ساحرگان» در فرهنگ‌نامه‌های بزرگ مذهبی. به این موضوعها و آثار و احوال مدافعان ساحره‌کشی - روحانیانی چون دلریو (M. Delrio)، کارپتزو (B. Carpzov) و اسپیزلیوس (Th. Spizelius) - تنها اشاره‌های کوتاهی شده که کاملاً بی‌خطر و توجیه‌گراند و با هر چاپی آبکی‌تر می‌شوند. در این کتابها، به عنوان مثال، از فتوانامه دو روحانی دومینکن درباره ساحره‌کشی به نام پتیک ساحرگان (Hexenhammer) نامی برده نشده است. در فرهنگ‌نامه RGG به موضوع «ایمان‌پرستی» تنها دو ستون که فقط یک صفحه چاپی می‌شود و کمتر از حجم موضوعی چون «گذاشتن دست تبرک بر سر کسی یا بر چیزی» (Handauflegung) اختصاص داده شده و تازه نیمی از آنچه که آمده در دفاع از ایمان‌پرستی است.

وسوسه فراموشی با این پرسشها می‌آغازد. روشنگر باید به دام آن نیفتد و با گرایش فراموش کردن بخشهای ناخوشایند تاریخ بنبردد. فراموش کردن، سکوت کردن و خفقان گرفتن ساده‌ترین شگردهای مهار گذشته‌اند. از میزان اطلاع به گذشته می‌کاهند و با این کار تلاش روشنگران پیشین را فهم‌ناپذیر یا خنده‌آور جلوه می‌دهند: «آنها به راستی چه می‌خواستند؟» برای آموختن از تاریخ باید آن را بشناسیم. چه باعث شده است که امروزیان آنگاه که از ساحرگان سخن در میان است سرخوشانه لبخند می‌زنند و این که سوزاندن تندیس پوشالی ساحرگان در برخی از شهرهای اروپا در شب آغاز کارناوال تفریحی شده است؟ دیگر که از ساحره‌کشی و ایمان‌پرسی خبر دارد؟ باید هراسناکیهای گذشته را به یاد آورد و گر نه نسل آینده نخواهد فهمید که از چه رو روشنگران علیه دستگاههای «بی‌ضرری» چون کلیسا و حزب واحد می‌رمزیدند. «یادآوری تلخیهای گذشته چه فایده‌ای دارد؟» نخستین کسانی که این پرسش را درمی‌افکنند همانا کسانی‌اند که آن تلخیها را باعث شده‌اند. پاسخ ساده است: هدف از یادآوری ددمنشیهای پیشین و باز نمود همدوشی آنها با ایدئولوژیهای خاصی که هنوز میدان‌داراند، پیگیری ددمنشیهای تازه است. همگان باید بدانند که خشک‌اندیشی سیاسی و دینی استعداد چه نابکاریهایی دارد.

بایسته است که مدام حق‌کشیهای پاپها، ستیزهای مفتضحانه مذاهب، بلاهت جدلها، پیگردها و جنگهای ناشی از این بلاهت و بلاهای برخاسته از این جنگها به یاد آورده شوند.^۱

ولتر، که سخن بالا از وی است، هیچ‌گاه از این که انسانهای عصر خود را به یاد جنایت‌های گذشته بیندازد، خسته نمی‌شد.

طبیعت روشنگران این است که مداراجو باشند و اهل صلح و سازش. هنوز چندی از فرونشستین موج خشک‌اندیشی نگذشته است و آرامش تازه برقرار شده است که آنها دچار وسوسه فهمیدن و بخشیدن و فراموش کردن می‌شوند. دوره

1. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Histoire».

تاریکی به پایان رسیده است، ما ایدون می‌دانیم که چه پیش آمد، آینده روشن و تابناک خواهد بود. کسی دیگر نمی‌خواهد به یاد داستانهای شرم‌آور گذشته بیفتد، آن فاجعه‌ها تکرار نخواهند شد. نهادهای برانگیزنده وحشت در هم کوبیده شده یا سر جای خود نشانده شده‌اند. پس دیگر مالش دوباره آنها چه معنایی دارد؟ معنای مخالفت با کمونیسم پس از سقوط امپراتوری کمونیستی چیست؟ در حالی که مدارای مذهبی برقرار است و روحانیان دیگر کسی را شکنجه نمی‌کنند و در آتش نمی‌افکنند، دیگر برای چه با دستگاه روحانی مخالفت کنیم؟

نمی‌توان رذالتها و بلاهتهای گذشته را، در حالی که اطمینان داریم دفترشان بسته شده است، مدام تا ابد به یاد آورد. مسأله اما این است که چنین اطمینانی وجود ندارد. از کجا می‌دانیم که باز شاهد رستاخیز کمونیسم با آن بهشت کارگران و دهقانانش، گذرگاههای مخوف مرزی‌اش، دستگاه امنیتی‌اش و مجمع‌الجزایر گولاک‌اش نخواهیم بود؟ از کجا می‌دانیم که بنیادگرایی باز سر بر نخواهد آورد؟ مگر کمونیسم بر یک آرمان عالی انسانی استوار نیست و دین نیز آرمانهای خود را ندارد؟ مگر هر دو نمی‌توانند روزگاری دوباره جهان‌بینیهای جذابی باشند؟

خنده برانداز

مدارای سنتی

مدار^۱ فضیلتی است که بر میل و سلیقه استوار نیست و در اصل مهار کردن یک بیزاری شدید است. مدارا یعنی کسی را تحمل کردن، طاقت او را داشتن، در برابر او شکبیا بودن، اگرچه او را نمی‌توانیم تحمل کنیم، اگرچه او مزاحم ماست، ما را به درگیری فرامی‌خواند، ما را آشفته می‌کند. مدارا چیزی است خلاف طبیعت؛ به خودداری دعوت می‌کند، اگرچه واکنش طبیعی حمله است به قصد زدودن آنچه که برآشوبنده است. ایده سنتی مدارا آموزش‌دهنده همزیستی مسالمت‌آمیز دیدگاههای همستیزنده است، اما در عین حال متعارضی این اصل بنیادی نمی‌شود که پرسش ستیزانگیز فقط یک پاسخ درست دارد.

کسی که جانب حقیقت را می‌گیرد، نمی‌تواند دیدگاههای انحرافی را برابر حقوق با دیدگاههای حقیقی بداند، حتی اگر آنها را تحمل کند. بنابراین مدافع «سنتی» مدارا باید بگوید: «تنها یک راه رستگاری وجود دارد و آن راه من است؛ راههای دیگر به دوزخ می‌انجامند. اما باید مدارا داشت و گذاشت که دیگران، اگر خودشان می‌خواهند، سر از دوزخ درآورند.» موقعیت عجیب و بی‌ثباتی می‌شود اگر کاتولیکها و کالون‌گرایان با هم مدارای مدنی داشته باشند، در حالی که یکدیگر را به درک حواله می‌کنند.

خواست سنتی مدارا از نظر روانشناختی نیز غیرطبیعی است. کسی می‌آید و برای هم‌کیشانش نخست از حقیقت و حقانیت دین خود و ضلالت رقیبان حکایت می‌کند؛

۱. ما باز در حوزه دین می‌مانیم به دلیل روشنی آن (چنان‌که پیشتر توضیح داده شد). رساله‌های براهین اسپینوزا، لاک و ولتر نیز تنها به حوزه دین مربوط می‌شوند.

کارش به یقین تأثیرگذار است، زیرا همگان دوست دارند بشنوند که بهتر از دیگران اند. سخنران پس از این که باد زیر قبای مؤمنان انداخت، آنها را فرامی خواند که با دگراندیشان گمراه مسالمت جویانه رفتار کنند.

دعوت به مدارای مذهبی هیچ گاه بی جنگ و جدل پذیرفته نشده است. سخت کیشان همواره به درستی از آن هراس داشته اند که محتوای ایده مدارا چیزی بیش از تحمل صرف افکار ضالّه باشد. از این رو استدلال رایج علیه مدارا می گوید که این ایده به نسبی گری، بی تفاوتی و فرونهیشتن حقیقت می انجامد. موعظه (سنتی) مدارا همواره چیزی اجباری و غیرطبیعی جلوه می کند و نیز پیش می آید که موعظه گر دورو باشد و در پس دعوت ساده اش هدف مخربی را پنهان کند. در این حال دعوت او به این که دیدگاههای مختلف یکدیگر را تحمل کنند، دعوت به برابر حقوق دانستن همه آنهاست. این نظر دیگر بسیار غیرطبیعی است - مگر این که فرد علاقه خود به همه دیدگاههای همسپازنده را از دست داده باشد.

مدارای برانداز

اگر در نظر گیریم که نمی توان مخالفت های مداراستیزان را به کمک استدلالی پس زد که هر دو طرف مجبور به پذیرفتن آن باشند، تنها راه چاره ای که می ماند برهان برانداز است. این برهان از آن رو برانداز است که باید به اصل اساسی بی مدارایی حمله برد، اصلی که می گوید تنها یک حقیقت ناب وجود دارد که برازنده جاویر و یژهای است. مسلم است که بیش از یک حقیقت نمی تواند وجود داشته باشد؛ پس موضوع به اینجا راه می برد که در آن پهنه ستیز هیچ حقیقتی یافته نمی شود، یعنی همه دیدگاههای همسپاز باطل یا حتی بی معنا هستند. روشنگر اغلب به این تنها برآورد منطقاً ممکن از موقعیت نمی گردد، زیرا ممکن است چنین چیزی از باورهای شخصی او فراتر رود. اما اصل قضیه برداشت شخصی این یا آن روشنگر نیست.

مدافع هنوز خیرخواه اما پساستی مدارا به تقریب چنین چیزی می گوید: «تنها یک راه رستگاری وجود دارد که مشخص نیست کدامین است.» چنین دیدگاهی را آشکارا نزد کاستلیو یافتیم. بعید نیست که شنندگان در پاسخ به آن گویند: «اگر

موضوع این چنین نامشخص باشد، پس پرداختن به آن بی‌معناست.» بدین سان شاید علاقه به بحث‌های دینی و علاقه به خود دین کاستی گیرد. نیروی براندازش عملی استدلال به سود مدارا در این است. ولتر در آغاز درآیه «مدارا» در فرهنگ فلسفی خود این چنین می‌نویسد:

مدارا چیست؟ مدارا نیکترین خصلت آدمی است. ما همه سستی‌ها و خطاهای بسیاری داریم؛ بیاییم و حماقت‌های خود را ببخشیم. این نخستین قانون طبیعی است.^۱

آنچه با ستایش فضیلت مدارا می‌آغازد، فوراً به حمله‌ای برانداز تبدیل می‌شود. آیا در جایی که انباشته از سستی، خطا و حماقت است، دیگر می‌توان حقیقت را یافت؟ آیا انگیزه خواست مدارا تنها در این است که در آن پهنه ستیز فقط با حماقت سروکار داریم؟ متن این نتیجه را دربر دارد، بی‌آنکه آن را آشکارا اعلام کند. آیا مؤمن سخت‌کیش می‌تواند مضمون چنین متنی را تحمل کند؟ بعید است، زیرا باور خود را حماقت نمی‌داند.

با این اعتقاد نیاستی مخالفت کرد. اما بدون غرض‌ورزی می‌توان حکایت کرد که چه حماقت‌های دیگری وجود داشته‌اند که روزگاری واکنش‌های تندی را برانگیخته‌اند و ایدون بسی خنده‌آورتر از پیش جلوه می‌کنند. ولتر چنین شگردی را به کار می‌گیرد:

زمانی بود که اعتقاد داشتند باید کسانی را که مخالف آموزه ارسطو درباره مقوله‌ها، هراس وی از خلأ و نظری وی درباره عام و خاص بودند، به محکمه کشاند. ما در اروپا بیش از صد جلد کتاب قضایی داریم درباره ساحرگی و این که چگونه ساحره دروغین را از ساحره حقیقی تشخیص توان داد. کافر اعلام کردن ملخها و دیگر آفتهای نباتی بسیار رواج داشته و هنوز رسوم مربوط به آن به جا مانده است. این کارها دیگر انجام نمی‌شوند. ارسطو را دیگر به حال خود می‌گذارند.

1. *Dict. Phil.*, «Tolérance».

نمونه‌های این حماقت‌های ترس‌انگیز در روزگار خود بسیار مهم فراوانند. در هر دوره‌ای حماقت تازه‌ای جای حماقت پیشین را می‌گیرد. تأثیر آن که از میان رفت و مردم از دست آن خسته که شدند، دوباره ناپدید می‌شود. اگر کسی امروز به سرش زند که اُتیشیس‌گرا^۱، تک‌اراده‌انگار^۲، تک‌ذات‌انگار^۳، نسطوری، مانوی و همانندهای اینها شود، چه واکنشی را برمی‌انگیزد؟ همه به او می‌خندند...^۴

لازم به تأکید نیست که این استدلال چندان قانع‌کننده نیست. نکته جالبتر اساس نیروی برانداز آن است. ولتر مجموعه‌ای از باورها را مثال می‌زند که در روزگار وی دیگر باوه دانسته می‌شدند اما هنوز در خاطر مانده بودند. او موردهایی را از ستیزهای جدی اعتقادی بازنمایی می‌کند که دیگر کسی به آنها توجه ندارد، و نیز فهرستی عرضه می‌کند از نام فرقه‌ها و مذہب‌های از یادرفته. این کار پیشروی ماهرانه‌ای تا مرز ممکنه‌است: سرکوب فرقه‌های مسیحی «ضالّه» در فرانسه سنت طولانی خونینی داشت. به «منحرفان» نمی‌خندیدند، آنها را می‌سوزاندند. دوسه قرن بعد کسی نام آنها را و جنایتی را که در حق آنها روا داشته بودند، به خاطر نداشت. می‌شود حدس زد که خوانندگان نوشته‌های ولتر با معنای «اُتیشیس‌گرا» آشنا نبودند. آنها درمی‌یافتند که در گذشته جریانهای مذهبی ستیزانگیزی وجود داشته‌اند که اینک فراموش شده‌اند، اما زمانی بر سر آنها جنگهای خونینی در گرفته‌اند. حال که چنین است و هر جریانی ممکن است از صحنه روزگار محو گردد، آیا ستیزهای تلخ بر سر آنها فایده‌ای دارد؟

خواننده از نوشته‌های ولتر، به عنوان مثال، می‌آموزد که یک اصل اعتقادی در امپراتوری رُم چنین بوده است: «دژ گفت از خدایان بر خدایان گران می‌افتد؛ رسیدگی

۱. Eutychieaner. عنوان فرقه پیرو اُتیشیس (Eutyches ۳۷۵-۴۵۴) که مبلغ نوعی تک‌ذات‌نگاری بوده است. این فرقه در برابر نسطوریان قرار داشته که معتقد بودند ذات مسیح دوگانه (انسانی و خدایی) بوده است. م.

۲. Monothelit کسی که ذات مسیح را دوگانه پندارد اما معتقد باشد که اراده یگانه خدایی از آن دوگانگی یگانگی می‌سازد. م.

۳. Monophysit کسی که ذات مسیح را یگانه پندارد. م.
۴. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (پند ۵).

به آن را به خود آنان واگذاریم!»^۱ این گفته بر مؤمنان تأثیری ندارد، زیرا آنها می‌توانند در پاسخ گویند: کافران درکی از خدای یکتای حقیقی نداشتند. اما شاید آنگاه که دریابند فرهنگهای دیگری وجود دارند که در امور دینی بسی مدارا جوترا از امت آنان اند، اندکی نرم شوند.

ولتر در بیان «آرمان حریف» تند و تیز است. آنچه او ترسیم می‌کند آرمانی واقعی است نه تصویری تحریف شده. اما رساله درباره مدارا را که می‌خوانیم، آنگاه که به موضوع چگونگی حل ستیزهای مذهبی در فرانسه می‌رسیم، دچار این شک می‌شویم که او شاید غلو می‌کند. در این بخش از نوشته^۲ نامه‌ای فرضی آورده شده است از یک پیرو یسوعیان^۳ که در فرانسه آن روزگار درگیر کارزاری سخت با یانزیست‌ها (و هوگه‌نت‌ها) بودند. نامه‌نویس مؤمن به یسوعیان پیشنهاد می‌کند که همه مخالفان را سر به نیست کنند. پیشنهاد او با دقت بی‌شرمانه‌ای همراه است. پای کشتار حدود یک میلیون هوگه‌نت و حدود شش میلیون یانزیست در میان است. او باریک‌بینانه حساب می‌کند که اینان را چگونه می‌توان کُشت، چه میزان باروت لازم است و خرج این کار چقدر است.

ولتر اما در واقع چیزی را تحریف نمی‌کند؛ او فقط تصویر پررنگی از دیدگاههای قاطع روزگار خود می‌نگارد. برای این که کسی به وی تهمت تحریف نزنند، با صراحت از دو نوشته مخالف مدارای دینی عصر خود یاد می‌کند. از این گذشته او اهل کشوری است که فاجعه «شب عروسی خونین»^۴ در آن رخ داده است. خلاصه این که ولتر

۱. همانجا، بند ۸.

۲. همانجا، بند ۱۷.

۳. Jesuiten فرقه کاتولیکی سخت‌گیری که در آغاز قرن ۱۶ با تأیید پاپ در پاریس شکل گرفته بود. یسوعیان واعظان و خطیبان چیره‌دستی بوده‌اند. نام اینان اکنون مترادف با پرچانگی مزورانه است. م.

۴. Jansenist. یانزیست عنوان پیروان فرقه‌ای است که کشیش هلندی گرنلیوس یانزن (Cornelius Jansen) در اواخر قرن ۱۶ با هدف اصلاح کلیسای کاتولیک بنیاد گذاشته بود. سران این فرقه ریاضت و پرهیزکاری افراطی را موعظه می‌کردند. م.

۵. Hugenotte که به معنای «هم‌سوگند» است، عنوان پروتستانهای فرانسوی پیرو کالون بوده است. تلاش کاتولیکها برای سرکوب آنها به کشتارها و جنگهای مہیبی در نیمه دوم قرن ۱۶ منجر شد. م.

۶. Bartholomäusnacht کشتار سران و جمع کثیری از هوگه‌نتها در پاریس در شب ۲۴ اوت ۱۵۷۲ به دست کاتولیکها. چون سران فرقه را در یک مجلس عروسی غافلگیر کرده و کشتند، آن فاجعه به نام «شب عروسی خونین» شهرت یافت. در پاریس دست‌کم ۳,۰۰۰ نفر و در جاهای دیگر دست‌کم ۱۰,۰۰۰ نفر را کشتند. م.

روشنگر به یاد خوانندگان می‌اندازد که در چه زمانه‌ای می‌زیند، در این زمانه تدارک چه فاصله‌های تازه‌ای را می‌بینند، و اگر حدِ مدارا را فرونشانند، چه مصیبت‌هایی را باید انتظار داشت.

ولتر در کنار این داستانهای تلخ داستانهای شیرین نیز بازمی‌گوید. یکی از این داستانها^۱ در چین در دوره خاقانِ کبیر کانگ‌کُسی^۲، که با مبلغانِ یسوعی بسی با مدارا رفتار می‌کرد، رخ داده است. زمانی که میانِ مبلغانِ مسیحی، که به فرقه‌های مختلفی تعلق داشتند، ستیز سختی درگرفت، یک دولتمردِ چینی شگفت‌زده از این موضوع تلاش کرد میانجیگری کند و آنان را آشتی دهد. چون تلاش بی‌فایده ماند، بناچار دستور داد آنها را به زندان افکنند «تا آشتی کنند». کارمند زیردست او پرسید: «پس باید به آنان حبس ابد داد؟» دولتمرد پذیرفت که آنان تا ابد آشتی نمی‌کنند و در نتیجه گفت: «تا زمانی که یکدیگر را ببخشند.» کارمند باز اعتراض‌کنان گفت: «اما آنان هیچ‌گاه چنین نخواهند کرد.» دولتمرد سرانجام بناچار در حکم تخفیف داد و گفت: «تا زمانی که وانمود کنند یکدیگر را بخشیده‌اند.» بی‌مداراییِ مسیحی چنین تأثیری بر کسانی که در حلقهٔ این کیش نبوده‌اند، گذاشته است.

آنچه به نظر خوانندهٔ امروزی دست‌انداختنی و خنده‌آور جلوه می‌کند، سرمشقِ تاریخیِ واقعی «سنیز بر سر مراسم دینی»^۳ را پیش رو دارد. در اینجا نیز ولتر چیزی از خود درنیاورده است و تنها تصویری تند و تیزی از واقعیت عرضه کرده است. خواستِ مدارا به ویژه آن هنگام براندازانه است که با اشاره به بی‌اهمیتی موضوعهای جنگ و جدل مستدل شود. ولتر این کار را با اشاره به کوچکیِ کرهٔ خاک در مقایسه با کلی‌گیتی انجام می‌دهد:

من می‌گویم که همه را باید به چشم برادر نگاه کرد. — همه را؟ ترکان را، چینیان را، یهودیان را، سیامیان را؟ — آری، مُسَلَّم است مگر ما همگی فرزندانِ یک

۱. همانجا، بند ۱۹.

2. Kang Xi

۳. اشاره به اختلاف نظرهای شدید میان مذہبها و فرقه‌های مختلف مسیحی در مورد چگونگی برگزاری مراسم مختلف دینی است. بر سر موضوعهایی که اکنون خنده‌آور می‌نمایند، زمانی به روی یکدیگر شمشیر می‌کشیدند. م.

پدر نیستیم؟ مگر خدای یگانه‌ای ما را نیافریده است؟
 اما این مردمان به ما بی‌احترامی می‌کنند! به ما به چشم بت پرستان می‌نگرند!...
 باشد، اما ما می‌توانیم به آنها [...] چنین گوئیم:
 این کره کوچک خاک، که در جهان فقط نقطه‌ای است، همانند کره‌های دیگر
 در گیتی می‌چرخد. در این ناچیزبودگی وجود ما گم می‌شود، زیرا انسان، که
 فقط حدود پنج پا قامت دارد، مسلماً در خلقت نقش بسیار بی‌اهمیتی را بازی
 می‌کند. ایدون اما یکی از این موجودهای ناچیز به همسایه خود در فلانستان
 یا در بهمنستان می‌گوید: «گوش به فرمان من باش، زیرا خدای همه این
 جهانها مرا متور کرده است. در زمین نُهصد میلیون مورچه کوچک چون ما
 وجود دارند، اما تنها توده مورچه‌گانی، که من جزو آن‌انم، پسندیده خدایند، بقیه
 تا ابدالدهر مورد نفرت اویند، تنها توده مورچگان ما مرحمت می‌یابند، بقیه اما
 تا ابدالدهر به لعنت او گرفتارند.»
 در اینجا صحبت مرا شتابناک قطع می‌کنند و می‌گویند: «کدام احمق این یاوه‌ها
 را می‌گوید؟» پاسخ می‌دهم: خود شما!

در اینجا کسی مجبور به پذیرفتن این استدلال نیست. نخست این‌که هر کس
 رستگاری خودش را مهمتر از نجات کلی جهان می‌داند، و دوم این‌که انسان را اشراف
 مخلوقات می‌دانند و در نتیجه اشاره به بیکرانگی جهان تنها به صورت تأکیدی بر
 اهمیت این آفریده جلوه می‌کند. اما از سوی دیگر این نظر که انسان را ناف جهان
 می‌داند، تنها برداشت ممکن از جایگاه این موجود نیست. ولتر نظری دیگری دارد و
 مقام کم ادعای او را به انسان اختصاص می‌دهد. با این برداشت سستی‌های مذهبی
 بی‌اهمیت می‌شوند و حتی خنده‌آور جلوه می‌کنند.

اگرچه نظر به بیکرانگی گیتی هیچ‌گاه بدانجا ره نبرده که خشک‌اندیشان
 به خنده‌آور بودن بیش خود پی برند، اما مجموعه انتقادهای روشنگرانه بی‌شک پایه
 بی‌مدارایی (دینی) و علاقه وجودی به دین را سست کرده است. انسانها شریف‌تر
 نگشته‌اند، اما این‌گونه موضوعها دیگر کمتر آنها را برانگیخته می‌کند.
 مبلغانِ مدارا اکنون درست به آن هدفی دست یافته‌اند که مداراستیزان از آن

وحشت داشتند. امروزه به عنوان نمونه در آلمان کاتولیکها و پروتستانها همزیستی مسالمت آمیزی دارند، بی آنکه لزوماً نسبت به پیشینیان خود در دوره جنگهای سی ساله اخلاقی تر و فرزانه تر شده باشند. چگونه است که ایدون صلح مذهبی برقرار است، بی آنکه نیازی به رساله‌های تبلیغ مدارا باشد؟ صلح مذهبی‌ای که اینک ما از آن بهره مندیم، دستاورد روشنگری است. این صلح پایدار است، چون صلحی غیرمذهبی است.

این حالت پایدار نه از راه ارتقای فضیلتها، بلکه از راه کنار گذاشتن موضوعهای ستیز برقرار شده است. انسانها روادارتر نشده‌اند، فقط علقه دینی را از دست داده‌اند. ستیزهای دینی از این نظر مورد ویژه‌ای هستند. نخست امیدی به برطرف شدن آنها وجود ندارد، چون سخت پیچیده می‌نمایند و بسیاری چیزها بسته به نوع برخورد به آنهاست. در اینجا پای رستگاری جاودان در میان است. اما انسانها که به شک افتند، پرسشهای ستیزانگیز کهن جذایت خود را از دست می‌دهند. کی دیگر حال و حوصله بحث درباره آنها را دارد؟

آموزه‌ای که به دیگر حوزه‌های مداراستیزی، یعنی حوزه‌های «مدرن‌تر» آن، می‌پردازد، بایستی بی‌توهم باشد. فراخوان به مدارا زیباست، اما در بسیاری از موردها کم‌تأثیر است. ستیزهای برخاسته از مشکلات واقعی را تنها با حل آن مشکلات می‌توان برطرف کرد. این امر به ویژه در مورد بی‌مدارایی ملت‌گرایانه، نژادپرستانه و بی‌مداراییهای دینی برخاسته از تبعیض اقتصادی، سیاسی و اجتماعی روا داشته شده در حق گروههایی از مردم صادق است. صلح پایدار با زدودن عاملهای درگیری دست‌یافتنی است. در این مورد نمی‌بایستی توهم داشت.

نسبی‌سازی برانداز

نسبی‌سازی یک برنهشت، ایدئولوژی یا دیدگاه به معنای بررسی آن به عنوان موردی در کنار موردهای دیگر و اختصاص حقوق برابر به همه آنهاست. نمونه‌ای از این شگرد بازنمایی این موضوع است که در جهان خدایان و دینهای گوناگونی وجود داشته و دارند که بسیاری از آنها راه رستگاری را در انحصار خود می‌دانند. هدف این

نسبی‌سازی همواره انکار بی‌همتایی یک برنشت یا ادعای آن در مورد برخورداری از جایگاهی اختصاصی است. نسبی‌سازی استدلالی گردنگیر^۱ علیه درستی یک برنشت نیست، اما می‌تواند تأثیر نیرومند براندازنده‌ای داشته باشد. پیروان یک ایدئولوژی اغلب نمی‌دانند که چه بدیلهایی برای کیش آنها وجود داشته یا دارند. هنگامی که در سال ۳۸۰ نویسنده‌ای فرقه‌های مسیحی را می‌شمارد و به عدد ۱۴۶ می‌رسد، با این کار خود وجود یک کلیسای بی‌همتای دارای حقانیت انحصاری رستگارسازی را انکار نمی‌کند، اما خدمتی هم به جا انداختن این ایده نمی‌کند. بازنمایی دامن‌دار بدیلهای واقعی یا ممکن یک ایدئولوژی بخشی از دانستیهای را عرضه می‌کند که کسی که پیرو آن ایدئولوژی است در هنگام گرایش به آن فکر از آن برخوردار نیست و ایدون شاید برای وی مهم باشد. کسی که دیدگاه زمین-مرکزین را کنار نهد و دریابد که به زمین باید چونان سیاره‌ای در جمع بسی سیاره‌های دیگر بنگرد، افق دید گسترده‌تری پیدا می‌کند. چنین کسی دیگر به موعظه آنانی که زمین را مرکز جهان می‌دانند، گوش نمی‌سپارد.

براندازی یک آموزه ضرورتاً پایه فکری مداراستیز آن را ویران می‌کند و در درجه نخست دعوت به مداراجویی می‌شود. تخریب آموزه نسبی‌گشته^۲ بسته به وضعیت شاید دستاوردهای بیشتری داشته باشد.

نمونه‌ای گویا مقاله «خشک‌اندیشی» در دانشنامه دیدرو و دالامبر است. در این مقاله از خشک‌اندیشی دینی سخن می‌رود. مقاله به تفصیل خدایان-همایشگاهی^۳ را توصیف می‌کند که در آن برای هر دینی منبری برپا شده است و بر فراز هر یک ملایی نشسته است که آن دین را تبلیغ می‌کند:

عمار بزرگی را تجسم کنید که خدایان-همایشگاهی است با هزاران منبر. در میان آن مؤمنان همه فرقه‌ها، چه فراموش شده و چه موجود، گرد

۱. (الزامی، استدلال گردنگیر: استدلالی که انسان منطقی بدان باید گردن بگذارد)

۲. relativiert

۳. Pantheon

(خدایان-همایشگاه، در اصل نام نیایشگاهی در رُم باستان که همایشگاه همه خدایان بوده است.)

آمده‌اند. هر یک به شیوه خویش خدایش را سجده می‌کند. این بدین شیوه
نیایش می‌کند آن بدان شیوه؛ شیوه‌هایی که گاه چنان عجیب و غریب‌اند که
در می‌مانیم چگونه به ذهن راه یافته‌اند.

در سمت راست مردی را می‌بینیم که بر پلاسی دراز کشیده، ناقش را به هوا
کرده و با این شیوه مراقبه منتظرِ اِشراقِ الهی است. در سمت راست جن‌زده
به سجده افتاده‌ای را می‌بینیم که پیشانی بر زمین می‌کوبد تا همه چیزهای زاید
از آن برون ریزند. در این سو دل‌تکی را داریم که بر مزاری می‌رقصد و در
گورخفته را صدا می‌کند و در آن سو کسی را که در برابر مجسمه‌ای زانو زده،
چونان خود آن مجسمه بی‌جنبش و گنگ است و در این حال از او طلب
مغفرت می‌کند. کسی در اینجا هست که آن‌جایی را که همه نهان می‌کنند، او
بیرون انداخته، زیرا خدایش از موجودی که او را بر مثالی خویش آفریده، شرم
نمی‌کند. آن دیگری اما در حجاب فرو رفته، انگار که آفریننده‌اش از دیدن روی
این آفریده بیزار است. این یکی پشت به جنوب دارد، چون بادِ شیطان از آن سو
می‌وزد، دیگری دستش را به جانب شرق بلند کرده، زیرا چهره نورانی خدا را
در آن سو می‌بیند. دوشیزگانِ گریانِ پیکر هنوز گناه‌ناکرده خود را می‌آزارند، تا
دیو شهوت را به شیوه‌هایی آرام کنند که بیشتر به کار تحریک وی می‌آیند.
دیگران به شیوه کاملاً متفاوتی جوای فیض حضور هستند: مرد جوانی برای
بی‌احساس کردنِ آلتِ مردانگی‌اش، گیرد آن حلقه آهنینی می‌بندد و آن را تا
جایی که زور دارد سفت می‌کند. دیگری اما کار را از بیخ یکسره می‌سازد، آن
عضو را و حشانه می‌کند و به عنوان فدیه تقدیم بارگاه می‌کند.

ایدون بنگرید چگونه از نیایشگاه بیرون می‌آیند و سرشار از خدایی که آنها را
به جنب و جوش وامی‌دارد، بر زمین ترس و توهم می‌پراکند. آنها جهان را
میان خود بخش می‌کنند و دیر نمی‌پاید که در چهارگوشه آن آتش زبانه
می‌کشد؛ خلقها به آنها گوش می‌سپارند و شاهان می‌ارزند. [...]

پیش از آنکه به سخن ادامه دهیم، بر آنیم زنه‌ار دهیم که مبادا از آن برداشتها و
نتیجه‌گیریهای غلطی شود و آن را به عنوان گوشه و کنایه بفهمند، گوشه و
کنایه‌هایی که بی‌خدایان از آن حظ می‌برند. ما نمی‌خواهیم متعصبانی که فوراً
برآشفته می‌شوند، چیزهایی را به ما نسبت دهند. اگر خواننده‌ای بدخواهانه
سوء استفاده از دین حقیقی را با اصلهای کژنهاد خرافه‌پرستی یکی بگیرد، ما
پیشاپیش همه پلشتیهای منطقی فاسد او را نثار خودش می‌کنیم [...]

شرم‌آور است که پس از این‌که باور به خشنودی الهی از آدم‌کشی پا گرفت، تقریباً به همه دینها سرایت کرد و شمار دلیلهای قربانی کردن چندین برابر شد تا هیچ‌کس نتواند از دم تیغ بگریزد. کسی که با تعصب سنگ مقدساتش را به سینه می‌زند و دچار ترس پوچی است که چنان او را گرفته است که برای پسند آن مقدسات تن به مرگ می‌دهد، چگونه می‌تواند با دشمنان خود نرم‌خویانه رفتار کند؟ [...]

اینجا صحنه دیگری از جوش و خروش است (ای دین مقدس، مرا ببخش اگر در اینجا باز جراحی را باز می‌کنم و رنجهای کهن را یادآور می‌شوم!) کلی اروپا به سوی آسیا پیش می‌رود، در مسیری که خون یهودیان بر آن جاری است، یهودیانی که خود را کشته‌اند، تا شمشیر دشمنان آنان را بر خاک نیفکند. این بیماری همه‌گیر نیمی از جهان را از مردم تهی کرده؛ شاهان، کاهنان، زنان، کودکان و پیران، همگی دچار هیجانی می‌شوند که در طی دو قرن مردمان بسیاری را بر مزار خداوند صلح به کشتن می‌دهد.^۱

توصیف چنین خدايان-همایشگاهی به این فکر نیرو می‌دهد که حقیقت در اجاره هیچ دینی نیست و هیچ‌یک از آنها سروکاری با حقیقت ندارد. در نوشته اما علیه هیچ دینی، به ویژه مسیحیت که روشن‌گران آن هنگام با آن درگیر بودند، استدلال نشده است. مقاله پیش‌بینی می‌کند که از آن منطقاً بی‌حقیقتی همه دینها نتیجه‌گیری خواهد شد و از این‌رو خود را مجبور می‌بیند که بگوید قضیه در مورد مسیحیت فرق می‌کند و یکی کردن حساب این دین با دینهای باطل برداشتی بدخواهانه است. این کار عذر بدتر از گناه است و تأکید آشکاری است بر گرایش براندازنده مقاله. جالب اینجاست که بلافاصله پای یکی از ننگهای مسیحیت یعنی جنگهای صلیبی و کشتار «بر مزار خداوند صلح» پیش کشیده می‌شود.

هیچ تضمینی برای موفقیت منطقی تکههای براندازنده وجود ندارد. بسته به وضعیت می‌توان این‌گونه حمله‌ها را به شکلهای کاملاً متفاوتی تفسیر کرد. یک متکلم خبره در

۱. از مقاله «خشکاندیشی» (Fanatisme) به قلم ام. دِلتر (M. Deleure) در دانشنامه دیدرو و دالامیر، ج ۶، پاریس ۱۷۵۶. ولتر بخشهای بزرگی از آن را در مقاله «خشکاندیشی» مندرج در فرهنگ فلسفی خود گنجانده است.

مورد مثال بالا چنین تواند گفت: «در این نیایشگاه یک نیاز اساسی انسانی صد شکل بیان یافته است. چیزی که این جلوه‌های گوناگون را بیابد نمی‌تواند ناشی از گیج‌سری باشد؛ با وجود تنوع دینها پایه مشترکی آنها را به هم پیوند می‌دهد.» می‌شود از این ملا پرسید دستگاه دینی‌ای که این قدر تفاهم دارد چرا در گذشته دینهای دیگر را سرکوب کرده و پیروانش را به درک اصل ساخته. باید مطمئن باشیم که ملای ما برای این قضیه نیز توجیهی دارد.

نیروی براندازی خنده

یک‌بار دیگر به درون نیایشگاه توصیف‌شده در دانشنامه بازگردیم. در آن چرخشی می‌زنیم و با شگفتی به تماشای یک مراسم ناآشنا می‌نشینیم. سر تکان می‌دهیم و به ناگهان از خنده روده‌بر می‌شویم. آیا این است برترین و مقدس‌ترین جلوه فهم بشری؟ اینجا نیایشگاه است یا بازار مکاره و میدان معرکه‌گیری؟ حکمتی کهن می‌گوید که میان متعالی^۱ و مضحک چندان فاصله‌ای نیست. دلیل آنرا باید در ذات متعالی جست. متعالی آن چیزی است که با جدیت بدان باور داریم: اصول اعتقادی، ایدئولوژی. چنین جدیتی شک و انتقاد و تأمل را ممنوع می‌کند.

همه ایدئولوژیها، به ویژه دینها، از خنده نفرت دارند، زیرا بر خطرناکی آن آگاه‌اند. کسی که به چیزی بخندد، دیگر از آن نمی‌ترسد. از این روست که خنده و حتی لبخند به شدت نهی شده و کیفر سختی می‌بیند. در معبدها (حتی اگر مقبره شاه کافری باشد) نباید خندید. خنده از معبد جدیت عبوسش را می‌گیرد. کسی که نتواند خنده را در گلوش بپوشاند، بی ادب و موهن نام می‌گیرد. هر مستبدی بیان لطیفه‌های سیاسی را کیفر سختی می‌دهد. در استبداد مذهبی ریشخند دین جنایت دانسته می‌شود.

نفرت و ترس ایدئولوژیها از خنده پدیده‌ای جهانی است. هر جا که خشک‌اندیشی پا گیرد، داستان همیشگی این ترس و نفرت نیز تکرار می‌شود. نیچه این نکته را این چنین تقریر کرده است:

1. erhaben

هر از گاهی به انسانها حکم می‌کنند: «چیزی وجود دارد که کسی مطلقاً نباید به آن بخندد.»^۱

ترس از خندیدن ترس از اندیشیدن است. فرد «بی‌ادب» به جای آنکه چشم فروبندد و به هر چه تعلیمش می‌دهند گردن بگذارد، بی‌باکانه چشمهایش را باز می‌کند تا نگاهی به خلوت آقایان و آن کارهای دیگرشان بیفکند. چیزهایی را می‌بیند که مبتذل‌اند و مطلقاً حس ادب را بر نمی‌انگیزند. او خنده‌اش می‌گیرد. گاوهای مقدس به صورت گاوهای معمولی درمی‌آیند. کسی که یک بار هم که شده به یک ایدئولوژی، یک حکم جزمی و یک موضوع در ظاهر بسیار مهم از ته دل بخندد، دیگر اسیر جذبه مقدس آن نمی‌شود.

آن کس که می‌خواهد از بنیاد بگشاید، خندان است. با خنده می‌کشند نه با خشم.^۲

اما روشن است که خنده رهایی‌بخش، این پیش‌درآمد بریدن قطعی از یک ایدئولوژی یا دین، طبعاً پایانی یک راه تکاملی دراز است. منزلگاههای این راه تکامل بیش انتقادی را در زیر ترسیم می‌کنیم.

کاریکاتور

کاریکاتور خوب نه تحریف موضوع، بلکه برجسته‌سازی آن است. کارش این است که خصلتهای ویژه‌ای را در معرض توجه قرار دهد. کاریکاتور چیزی از خود نمی‌سازد؛ جدلی است اما ناسزا نمی‌گوید. نیروی تأثیرگذاری در این است. بیننده آن می‌گوید: «حقاً که چنین است.» او تعجب می‌کند، قهقهه می‌خندد یا حتی یکه می‌خورد. خنده‌ای که برانگیخته می‌شود، ممکن است ترکیبی از دو حالت متفاوت

۱. نیچه، دانش شاد (*Fröhliche Wissenschaft*)، کتاب یکم، در پایان بند ۱ (این کتاب از نظر موضوع بحث ما بسیار جالب است).

۲. نیچه، چنین گفت زرتشت، در بخش «جشن خر» (به نقل از ترجمه داریوش آشوری).

شادی و خشم باشد. کاریکاتورِ موفق بنا بر بودِ خود برانداز است؛ فقط نمایشگر است، تصویر تند و تیزی را ترسیم می‌کند، بی‌آنکه ادعا داشته باشد که برهانِ گردنگیری را عرضه می‌کند.

ولتر بی‌مدارایی دینی روزگارِ خود و سرکوبگرها و کشتارهای برخاسته از آن را این‌سان ترسیم می‌کند (باید توجه داشت که تصویری که او در برابر چشم می‌گشاید نه از زمانه‌ای به سر رسیده، بلکه از «آیین»هایی است که در دورانِ او هنوز رایج بودند):

واقعاً چه شد که کسی که به قدرت دست یافت، به این نظر رسید که باید دگراندیشان را بسوزاند؟

مسلم است که محکومان در پیشگاهِ خدا جنایتکار بودند، زیرا خیره‌سری می‌کردند: از این‌رو می‌بایستی بی‌شک در آن جهان نیز تا ابد سوزانده شوند. اما چرا خرمن آتشی که در این جهان برای سوزاندنِ آنها برافروختند، کوچک بود؟ و نیز اعتراض می‌شود که این مجازات دخالت در کارِ عدالتِ خدایی است، انجام این مجازات به دست بشر کاری سخت است و فایده‌ای نیز ندارد، چون یک ساعت رنج در برابر عذابِ ابدی چیزی به حساب نمی‌آید.

مؤمنان در پاسخ به این اعتراضها می‌گویند که هیچ چیزی عادلانه‌تر از آن نیست که کسی را که نظیرِ خودش را دارد بر زغالِ مشتعل بنهند؛ کسی را سوزاندن که خدا خود می‌بایستی او را بسوزاند، همراهی با خداست؛ و سرانجام این‌که چون یکی دو ساعت سوختن بر خرمن آتش در مقایسه با عذابِ ابدی چیزی به حساب نمی‌آید، پس اشکالی ندارد که پنج‌شش ایالت را به خاطرِ نظیرِ ساکنانشان و مرتدانشان بسوزانند.

امروزه ممکن است بپرسند که مخاطبِ این پرسشها کدام آدمخواران بوده‌اند و چه کسانی به آنها پاسخ عملی داده‌اند. ما مجبوریم اعتراف کنیم که این ماجرا در نزد ما رخ داده است، در همین شهرهایی که فقط به‌آپرا، کمدی، باله، مُد و عشق علاقه دارند.^۱

۱. Voltaire, *Dict. Philos.* «Hérésie».

هنرِ کاریکاتور در اصل برجسته کردنِ نکتهٔ خاصی است. یک کلمه کافی است: «آدمخوار». این کلمه استدلال نیست؛ اما: چه قرقی وجود دارد میان آتشی که دستگاهِ ایمان‌پرسی برای کباب کردنِ انسانها برپا می‌کرده با آتشی که گویا آدمخواران برای پختن غذایشان که گوشتِ آدمیان بوده است، برمی‌افروخته‌اند؟

لبخند برانداز یا شیوۀ نرم اپیکور

دورانِ باستان نیز روشنگرانِ خود را داشته است. یکی از چهره‌های درخشانِ آنان اپیکور بوده است. در متنهای کهن دربارهٔ او آمده است:

اپیکور می‌گوید خدایان جاودان و بی‌مرگ‌اند، اما کارِ آنها پیشگویی نیست؛ نه پیشگویی‌ای در کار است نه تقدیری؛ هر چیزی از خود پدید می‌آید. جایگاهِ خدایی بنا بر اصطلاح او جهانِ میانی است و آن جایی است بیرونِ گیتی. خدایان لذت‌جویند و آرامش‌خواه و همیشه در اوجِ شادی‌اند. نه غصه‌ای دارند و نه دیگران را غصه‌دار می‌کنند.^۱

فهمیدنی است که چرا در تاریخِ فلسفه به اپیکور این اتهام را زده‌اند که در نهان به خدا اعتقادی ندارد. گفتاوردِ بالا نمونه‌ای از اندیشه‌های برانداز اوست که در آن بی‌آنکه با صراحت وجود خدا انکار شود، گمانِ سنتی دربارهٔ وی را تقویت می‌کند. در گزارشی دیگر دربارهٔ وی آمده است:

اپیکور هدفِ الهیاتِ خود را ریختنِ ترس از خدا و از میان بردنِ تشویش در برابر او می‌دانسته است. اما با اطمینانِ بیشتری به این هدف می‌رسیم، اگر هیچ وجودی را برای خدا فرض نکنیم.^۲

اپیکور می‌خواسته است که انسانهای زمانه‌اش از خدایان ترسی نداشته باشند. اما از مجموعهٔ گزارشهایی که به جا مانده برمی‌آید که او چنین دیدگاهِ «قطعی» ای نداشته

1. Epikur (Übers. Gigon), S. 133.

2. *ibid.*, S. 137.

و نیازی نیز بدان نمی‌دیده، زیرا از نظر او مسئله اصلی نه ترس ما از خدایان است بلکه این است که آیا آنان اساساً توجهی به ما دارند یا نه. بر این پایه است که از سوی او روایت شده است:

اگر خدایان دعای آدمیان را مستجاب می‌کردند، دیگر آدمیزادی وجود نداشت، زیرا مدام هریک از آنها دعا می‌کند که دیگری دچار مصیبت شود.^۱

نیچه شگرد اپیکور را به عنوان روش (برانداز) جداسازی وجه‌ها بررسی کرده است:

اپیکور، آن آرام‌سازنده روانها در دورهٔ پسین عصر باستان، برخوردار از بینش شگفت‌آوری بوده است که آنرا به ندرت نزد امروزیان می‌بینیم. در نگر او بایسته برای آرام‌سازی خلق و خو به هیچ‌رو حل مسأله‌های نهایی و به شدت نظری نیست.

او به این بسنده می‌کرد که به آنانی که از «ترس خدایان» در تاب و تب بودند بگوید: «اگر خدایانی وجود داشته باشند، توجهی به ما ندارند.» او به جای آنکه در مورد این مسئله نهایی که آیا در اصل خدایانی وجود دارند، به بحثی پرت و بی‌نتیجه پردازد، چنین به آنها می‌گفت.

این دیدگاه بسی برانده‌تر و نیرومندتر است: به حریف اجازه می‌دهیم چند گام از ما پیش افتد تا بی‌تشویش به سخن ما گوش دهد و پذیرای آن باشد. اما اگر او بر آن شود عکس این نظر را ثابت کند - این که خدایان به ما توجه دارند - بیچاره خود به خود به تنگنایی می‌افتد که از آن رهایی ندارد [...] آخر سر خودش از آنچه می‌گوید حالش به هم می‌خورد. سرد می‌شود و با حالت آن ناخداپور نابی راه خود را پیش می‌گیرد که گفته است: «مرا با خدایان کاری نیست! بروند گورشان را گم کنند.»

او در حالت‌های دیگر، مشخصاً در جایی که فرضیه‌ای نیمه‌فیزیکی، نیمه‌اخلاقی روان را تاریک کرده است، آن فرضیه را پس نمی‌زند و حتی

1. *ibid.* S. 137; cf. Nietzsche, *Der Wanderer*, 74.

می‌گوید که شاید درست باشد: اما فرضیهٔ دومی نیز برای توضیح پدیده وجود دارد؛ شاید قضیه به گونه‌ای دیگر باشد. توسل به کثرتی از فرضیه‌ها در عصر ما نیز کارساز است [...]»^۱

مجموعه‌ای از فرضیه‌های ممکن هرآینه چیزی دربارهٔ درستی یا نادرستی یکی از آنها نمی‌گوید و مؤمن اصل را بر این می‌گذارد که تنها فرضیهٔ او درست است و دیگر تلاش‌ها برای توضیح موضوع باطل‌اند. اپیکور از این‌رو نه صورت کامل شیوهٔ جداسازی وجه‌ها، بلکه نیمی از آن را به کار می‌گیرد. او دگره‌های ممکن را برمی‌شمرد، اما ادعا نمی‌کند که فهرست کاملی از آنها عرضه کرده است. به این موضوع نیز، که کار را دشوار می‌کند نمی‌پردازد که کدام یک از آنها باطل‌اند. شگرد او برانداز است: او باز می‌نماید که دیدگاه سنتی دیدگاه ممکن است در کنار دیدگاه‌های دیگر همانند آن ممکن. برخی از آنها شرط‌های مابعدالطبیعی یا دینی ناروشنی را پیش می‌گذارند، برخی دیگر اما بی‌نیاز به این پیش‌شرط‌ها پرنهشته می‌شوند، انسان می‌تواند دست به انتخاب بزند، انتخاب میان دیدگاه‌هایی که در آغاز بر گوناگونی آنها آگاهی ندارد.

اعجاز معجزه

تاریخ باور به معجزه و باریک‌بینیهای کلامی در این باره نمونه برجسته‌ای از خیز و افک آیدنولوژیهاست. نخست اشاره کوتاهی می‌کنیم به برهانهایی که در رد امکان معجزه آورده شده‌اند.

در آغاز باید از گروه بزرگی از فیلسوفان انتقادی یاد کرد که به مفهوم معجزه ایراد گرفته‌اند، آن را زاید دانسته‌اند و حتی در تضاد با ذات خدای مفروض.^۲ از نظر آنان معجزه‌ای در کار نیست. مؤمن به معجزات می‌تواند ایرادهای تیزبینانهٔ اینان را رد کرده و گوید: خدا بدان نیازی ندارد که طبق تصور فیلسوفان عمل کند و از این‌روست که کار او به نظر اینان نابخردانه می‌آید.

1. Nietzsche, *Der Wanderer* 7; cf. *ibid.* 16.

۲. اسپینوزا از جملهٔ این فیلسوفان است. بنگرید به فصل ۶ کتاب *رسالة الهیاتی-سیاسی* او که «دربارهٔ معجزات» نام دارد.

کار دیگر این بوده است که بی‌اعتباریِ راویانِ اخبارِ معجزات را بر ملا سازند. این نوعی استدلالِ رایجِ شخصانی است که همه‌جا کارساز نیست. مؤمن به معجزات این استدلال را جدی نمی‌گیرد.

و سرانجام باید از انتقادِ درونی به اخبارِ معجزات نام برد. نمونهٔ مهم آن تلاشهای ریماروس است. منتقد در اینجا با چشم‌پوشی بر تناقضهای احتمالیِ مستهای خیردهندهٔ دربارهٔ معجزات، که نشان دادن آنها در احادیثِ دستکاری‌شده کار ساده‌ای است، انتقاد خود را بر «نقطه‌های گذار» از اعجاز به روندِ طبیعی متمرکز می‌کند. این کار ورزشِ فکری‌ای است که ارزشِ استدلالی ویژه‌ای ندارد: دریای سرخ دو نیمه می‌شود. گیریم که درست باشد، این یک معجزه است. اما پس از آن یهودیانی که از دلِ دریا گذشتند، می‌بایستی دوندگانِ فوق‌العاده سریعی باشند تا در آن فاصلهٔ زمانی کوتاهی که در خبر ذکر شده بتوانند از آن عبور کنند. آیا یک انسان طبیعی می‌تواند تا این حد سریع بدود؟ مسلماً نه. پس خبر صحیح نیست!

همهٔ معجزات نقل‌شده در کتاب مقدس را می‌توان به این صورت نقد کرد، کاری که انجام گرفته است. اما چه حاصل؟ به مؤمن فقط ثابت می‌شود که معجزات معجزه‌آسا بوده‌اند، معجزه‌آسوتر از آنچه در کتاب به اختصار ذکر شده است. خلاصه این که یک برهانِ گردنگیرِ نتیجه‌بخش علیه باور به معجزه وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون در اینجا پای یک اصلِ ایمانی در میان است.

از دیدگاهِ براندازیِ قضیه تا حدی متفاوت است. بسیار کارآمدتر از این انتقادهای جدی، پیچیده و با وجود این بی‌نتیجه توصیف و تفسیرِ مفصلِ خودِ اخبارِ معجزات است. در پایان ممکن است لب‌خندی بر لب آورده شود و این آغازِ پایان است. دیگر آنها را جدی نمی‌گیرند و چیزی که جدی گرفته نشود، نیازی به ردِ استدلالی ندارد.

خواندنِ موازیِ تفسیرهای جدی‌ای که ریماروس بر اخبارِ معجزات در کتاب مقدس نوشته (و در کشوی میز نهان کرده) با نکته‌سنجیهای ولتر دربارهٔ همان اخبار کارِ جذابی است. از جملهٔ این اخبار داستانِ عبورِ یهودیان از دریای سرخ است. ولتر وجهِ اعجاز‌آمیزِ این معجزه را چنان برجسته می‌کند که خبر دیگر، بی‌آنکه به آن انتقادی شود، باورناپذیر شود. در جایی که ریماروس حساب می‌کند و آنگاه با عصبانیت

می‌گوید غیرممکن است که در مدتی چنان کوتاه آن همه آدم از دریا گذر کنند، حتی اگر دریا خشک باشد، ولتر از سر طنزگویی در قالب یک مؤمن درمی‌آید. او همه ایرادهای ممکن را بر این خبر کتاب مقدس از زبان «منتقدان کافر» بیان می‌کند و هرازگاهی از زاویه دید فردی عمیقاً مؤمن در بحث دخالت کرده و ضمن قبول پیچیدگی داستان چنین می‌گوید:

اینجا پای عقل، زیرکی، احتمال یا امکان طبیعی در میان نیست. در این کتاب از جوهرهٔ ماسخن می‌رود و در آن همه چیز الهی است، همه چیز معجزه است؛ و از آنجایی که یهودیان قومی خدایی بودند، به مانعهایی بر نمی‌خوردند که بر سر راه انسانهای معمولی قرار دارند. آنچه در یک داستان معمولی یاوه به نظر آید، در این کتاب معجزه است.^۱

و کارِ روشنگر همانا بازنمود این یاوه‌سرایی‌هاست. کار بیشتری می‌توان کرد، اما دیگر نیازی به آن نیست.

همگان با داستان نوح، کشتی او و توفان ۱۵۰ روزه آشنا هستیم.^۲ توفان که درگرفت، نوح بنا بر گزارش تورات ۶۰۰ ساله بود. گزارش را که به دقت برخوانیم، همان‌گونه که ولتر با علاقه بازنموده است، به برخی پرسشهای فنی می‌رسیم:

همه چیز در داستانِ توفانِ نوح معجزه‌آسا است [...] معجزه است که آب پانزده ذوع از ستیغ بلندترین کوه بالاتر بود، آسمان آبیگر و در و پنجره داشت، همه حیوانات از گوشه و کنار رهسپار کشتی نوح شدند و خود را در اختیار گذاشتند، نوح توانست شش ماه تمام شکم این حیوانات را سیر کند، هریک با سهم ذخیره‌اش در کشتی ساخت و چیزی کم نیاورد، اکثر آنها زنده ماندند، و تا یا به زمین نهادند شروع به لمباندن کردند [...]»^۳

۱. Voltaire, *La bible enfin expliquée* (۱۶ (زیرنویس مربوط به سفر خروج ۸-۷. سفر پیدایش، ۸-۷.

۳. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Inondation».

مؤمن معتقد به این معجزات می‌کوشد همه این موضوعها را با جدیت بسیار توضیح دهد؛ در مقابل وی تلاش منتقد جدی تلخ‌زبان بر آن است که از معجزه‌آسایی این معجزات به نفي دین برسد. کار ولتر اما فقط این است که با حوصله و سلیقه نکته‌های باریکی داستان را شرح دهد و قصه را با مقدس‌نمایی بی‌شرمانه‌ای ببندد.

توضیح داستانِ توفانِ نوح کاری احمقانه است، به ویژه از این نظر که این داستان معجزه‌آسائترین معجزه روایت شده است. این داستان از معماهایی است که فقط به آن به نیروی ایمان شک نتوان کرد، زیرا ایمان است که باعث می‌شود ما به چیزهایی باور داشته باشیم که عقل به آنها باور نتواند داشت. این نیز خود معجزه‌ای دیگر است.

داستانِ توفانِ بزرگ داستانی است از قماشِ داستانِ برج بابل، الاغِ یلعام، صورتِ اسرافیل، آبی که به خون تبدیل شد، گذار از دریای سرخ و بقیه الطافِ خدایی به قوم برگزیده‌اش. عمیق این داستانها را با خرد انسانی تعیین نتوان کرد.^۱

ولتر منتقد بر آن است که داستانهای معجزات در کتاب مقدس را در ردیف افسانه‌ها قرار دهد. می‌شود نشان داد که چنین رُخدادهایی از نظر تجربی نامحتمل‌اند. این نامحتمل بودن شگفت‌آور نیست، چون در اینجا پای معجزه در میان است. از این رو ولتر هیچ‌گاه در صدد «رد» داستانهای اعجاز‌آمیز بر نمی‌آید. در ظاهر فقط روایت می‌کند، معجزه‌آسایی معجزات را برمی‌نماید و در پایان با صدای بلند شگفتی خود را اعلام می‌کند: «چه معجزه‌آسایند این معجزات!» مؤمن معتقد به معجزات نمی‌تواند به او ایرادی بگیرد، هرچند که خوش ندارد موضوع این چنین برجسته شده و عَلم شود. این که یک ایدئولوژی یا اصلِ ایمانی را ممکن است در روزگاری عَلم کنند، پدیده شناخته شده‌ای است. پایبندی به ایدئولوژی و تعصبِ ایمانی ممکن است به درجه‌ای برسد که باعثِ اذیت و آزارِ دیگران شود (منتقد بدخواه در توصیفِ این حالت از اصطلاحایی چون کله‌خر و خر مقدس استفاده می‌کند).

نیچه به عنوانِ منتقدِ ایدئولوژی در این باره نوشته است:

1. *ibid.*

در هر حزبی کسی وجود دارد که چنان با تعصب از اصول حزبی دفاع می‌کند که حال بقیه را به هم می‌زند.^۱

ولتر روشنگر نقش این متعصب را بازی می‌کند و «ایمان‌باوری^۲ کور» را به نمایش درمی‌آورد. ایمان‌باوری به معنای کنار گذاشتن کامل خرد و ایمان کورکورانه به آموزه‌ها و حکمهای جزمی دین است. دستگاه روحانیت معمولاً تا حد معینی «ایمان‌باوری» را خوش می‌دارد، زیرا بدان اهمیت می‌دهد که بخشی از شرعیات عقلانی عرضه شود و قضیه خلاف عقلی سالم جلوه نکند. اما این تشکیلات، از آنجایی که حافظ و مفسر متون مقدسه است و در وحی ریشه دارد، بدون تعصب کارش پیش نمی‌رود. ولتر درست از این خصلت دستگاه استفاده می‌کند و اخبار معجزات را، که با عقل جور در نمی‌آیند، روایت می‌کند، تا «پرش به ایمان» را به نمایش بگذارد. هیچ برهان نتیجه‌بخشی علیه اخبار معجزات وجود ندارد. آفرینش‌باوری^۳، این آخرین پرورده ایمان به کتاب مقدس را نمی‌توان به کمک پارین‌شناسی، ژنتیک یا فزیک کیهانی با قطعیت رد کرد. اما این داستانهای اعجاز‌آمیز هرچه دقیق‌تر و پیگیرانه‌تر تحلیل شوند، امکان این که در ذهن مؤمن این پرش نقش بندد بیشتر می‌شود: «به راستی باید به این چیزها ایمان داشت؟» همگان از جمله مؤمنان تأیید می‌کنند که جهان پر از افسانه‌های زاییده تخیل است، روایتهای مختلفی درباره معجزات وجود دارند که ساختگی‌اند و از جهالت پروری برخاسته‌اند. هرچه این واقعیت بر فرد روشنتر باشد، بر او باور به حقیقت اخبار معجزات سخت‌تر می‌شود. او خواهد پرسید که چه تضمینی وجود دارد که در میان آن‌همه افسانه فقط روایات منقول در کیش ما درست باشند.

در طول تاریخ نقل اخبار معجزات هیچ استدلال قطعی گردنگیری علیه نفس وقوع معجزه پیدا نشده است. چنین برهانی وجود ندارد. آن یکی به معجزه باور دارد،

1. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 298.

2. Fideismus

3. Kreationismus

(اعتقاد به آفرینش بر طبق داستانی چون خلقت آدم و دیگر ماجراهای سفر پیدایش)

این یکی نه. بحث از نظری منطقی پایان یافته است. با وجود این به شدت از تعداد معتقدان به معجزات کاسته شده است. به جز تعدادی از ملایان، که روزی شان را از این راه درمی آورند، دیگر کسی به این موضوع نمی پردازد. بی علاقه‌گی همگانی به این موضوع تا حدی است که در کتابخانه‌ها به زحمت می توان کتابهایی درباره داستانهای کهن معجزات یافت. در ذهن انسانِ امروزی معجزه جایی ندارد، همچنان که در تقویمهای امروزی دیگر سعد و نحس روزها را قید نمی کنند. کدام ساده لوحی دیگر به سراغ آن روایات می رود؟ بنابر این انتقادهای روشنگران کارساز بوده است، نه از نظر برهان آوری منطقی، بلکه از نظر براندازی.

روشنگران اما نباید خوش خیال باشند و قضیه را حل شده پندارند. انسانها باید بدانند که چه چیزهایی به دینشان تعلق دارند. به این دلیل است که ولتر در فرهنگ فلسفی خود مجموعه بزرگی از روایات عجیب و غریب درباره مقدسان گنجانده است. به عنوان مثال کافی است داستان زندگی دیونیزیوس آرتوپاگیتای مقدس را، آن سان که ولتر آن را (با دقت) گزارش کرده است، به یاد آوریم:

از دیرباز او را نخستین اسقف پاریس دانسته اند. هاردوینوس^۲، یکی از زندگینامه نویسان او، روایت کرده است که در پاریس وی را به کام جانوران درنده افکندند. اما پس از آنکه او علامت صلیب را به آنها نشان داد، بر پایش افتادند. پاریسی های کافر او را در اجاق انداختند، اما او شاداب و سالم از آن بیرون آمد. به صلیبش آویختند، او از آن بالا شروع به موعظه کرد. او و دو تن از اصحابش به نام روستیکوس^۳ و الویتیریوس^۴ را در زندان انداختند آنها در آنجا شروع به روضه خوانی کردند. روستیکوس مقدس پامنبر اول بود و الویتیریوس پامنبر دوم. سرانجام آن سه تن را به مُمارت^۵ بردند و در آنجا سر از بدنشان جدا کردند. پس از آن دیگر روضه خوانی نکردند.

سپس بنابر روایت هاردوینوس معجزه بزرگی دیگری رخ داد. بدن دیونیزیوس مقدس برپا خاست و سرش را به دست گرفت. فرشتگان

1. Dionysius Areopagita

2. Harduinus

3. Rusticus

4. Eleutherius

5. Monmartre

به دنبالش دسته راه انداختند و نوحه خواندند. کلاهش را آورد تا میدانی که در آن کلیسایی برپا کردند. این همان کلیسای مشهور سن دنیس^۱ است...^۲

در همان روزگار ولتر نیز کلی داستان دیونیزیوس را ساختگی می‌دانستند. ولتر اما چنین وانمود می‌کند که به این موضوع توجهی ندارد و محکم بر سر ایمان خویش باقی است:

هدف این مجموعه دروغهای معجزه‌آمیز نه ضربه زدن به دین مسیحیت، بلکه برعکس، اثبات جنبه الهی آن است که به کوری چشم مدعیان روز به روز هویداتر می‌شود.^۳

از آنجایی که مؤمن‌تر از مؤمن هم داریم، ولتر هرازگاهی دست به حمله‌ای جانانه می‌زند. او به تفصیل دو حقه‌بازی بی‌شرمانه ثبت شده در تاریخ را شرح می‌دهد که موضوع آنها تماس با عالم غیب است. یکی معرکه‌ای است که ملاهای دُمینیک در سال ۱۵۰۹ برپا کردند و دیگری داستان شیادی ملاهای فرانسیسکن در سال ۱۵۳۴ است. ولتر همه احادیث و روایات را به دقت عرضه می‌کند و در پایان می‌نویسد:

پس از این و حیانیات دیگر لازم نیست از بقیه گزارش کنیم. همه یا حقه‌بازی‌اند یا ناشی از دیوانگی. و حیانیات نوع اول جرم حقوقی هستند و حیانیات نوع دوم یا و حیانیات احمقهای بیمارند یا احمقهای کاملاً سالم. دسته اول را باید به بیمارستان برد، دسته دوم را به تیمارستان.^۴

آیا روشنگر با این سخن چیزی را ثابت کرده است؟ در اصل نه، چون درباره هر داستانی باید جداگانه داوری کرد. اگر ثابت شود که هزاران حدیث ساختگی بوده‌اند،

1. Saint Denis

2. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Denys L'Arépagite» (*Questions* 4, 1771 (در اصل در: 1771))

3. *ibid.*

4. *Dict. Phil.*, «Vision» (*Questions* 9, 1771 (در اصل در: 1771))

از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که فلان حدیث نیز جعلی است. اما دیگر چه کسی به این موضوع علاقه دارد...؟

تغییر چشم‌انداز و بیگانه‌سازی

بیگانه‌سازی^۱ یکی از براندازانه‌ترین روشها برای بیرون ساختن کسی که فکر و ذکرش یک ایدئولوژی است از دایره بسته آن است. شگرد کار برنمودن آن ایدئولوژی بر او در پرتوی تازه و ناعادی است. بیروان ایدئولوژی نیز بدون فهم انتقادی نیستند، اما عادت کرده‌اند که با پا نهادن در پهنه مقدسشان آن را کنار بگذارند. روشنگر می‌کوشد تا آنها یاد گیرند از بیرون و از زاویه دید تماشاگری که گرفتار آن کیش نیست به ایدئولوژی خود بنگرند. این کار شاید باعث شود که آنان از فهم سالم انتقادی خود در پهنه مقدس نیز استفاده برند.

این شگرد در ادبیات به خوبی شناخته شده است. نمونه پرآوازه آن نامه‌های ایرانی اثر منتسکیو است. این اثر رمانی است در قالب نامه که در آن ایرانی‌ای سفر کرده به فرانسه آن دوران برداشتها و آزمونهایش در این کشور را می‌نویسد. در نامه‌هایی که به ایران فرستاده می‌شود فرهنگ، سیاست، دین، دانش و اخلاقی فرانسوی از دیدی فرهیخته اما ناآشنا بازنمایی می‌شوند. رمان نامه‌های ایرانی در روزگار خود بسیار محبوب بود و هیچ‌گاه گرفتار سانسور نشد، زیرا انتقادهای نهفته در آن در مجموع نرم بودند و طنز آن گزنده نبود.

شگردی خویشاوند با این شیوه وارد کردن «تماشاگری از سیاره‌ای بیگانه» است. این غریبه رابطه‌های زمینی را به درستی شرح می‌دهد اما برداشت او از زاویه دید خود و به زبان ظاهراً ساده‌ای است. او در هنگام توصیف آنچه نزد ما می‌بیند، گرفتار سنتها و شایست‌نشایستهای ما نیست. ولتر از این شگرد در داستان میکرومگاس^۲ استفاده می‌کند.

میکرومگاس هیولایی است از ستارگان کلب، که در سفر کیهانی خود گذارش به زمین افتاده و در اینجا از رفتار موجودهای کوچک و ناچیزی به نام انسان

1. Verfremdung

2. *Micromégas*

شگفت‌زده می‌شود. او می‌پزود که این فسیل‌ها شعور، آزادی اراده و روان دارند یا نه. آنگاه که درمی‌یابد آنها چه آگاهی‌هایی دربارهٔ کیهان، هندسه و فیزیک دارند، بسیار تعجب می‌کند و می‌گوید موجودی با این همه دانش باید بسیار خوشبخت باشد. اما آدمیان به او از جنگ‌هایشان حکایت می‌کنند. میکرومگاس با تعجب به فلسفه‌های مختلف دربارهٔ روان و موضوعهایی از این دست نیز گوش می‌سپارد.

فاصله‌گیری انتقادی با ایدئولوژی از راه انتقال به زمینه‌ای متفاوت حاصل می‌شود. در این انتقال باید خصایصی از آنکه مربوط به موضوع هستند، پابرجا بمانند. نویسندهٔ صادق در این کار غفلت نمی‌کند. او تلویحاً مفید بودن و «حکمت» این بیگانه‌سازی را نیز روشن می‌کند و با این کار به دامی منطقی می‌افتد. تأثیر براندازانهٔ بیگانه‌سازی اما در نهایت بر این پایه نیست که بر بازتابی حکمت مقصود چشم‌پوشی شود یا مقدس‌نمایانه ادعا شود که هیچ حکمتی در کار نبوده است. این انکار از نظر منطقی همواره ممکن است چون تمثیل و موازی‌نمایی و جایگزینی به خودی خود چیزی را ثابت نمی‌کنند.

کاربست این روش، یک بار از درون دین مقدس یا ایدئولوژی فرهنگ خودی و یک بار از بیرون آن بسی آموزنده است. منطقاً میان این دو کار تفاوتی نیست، با وجود این واکنش‌های بسیار مختلفی برانگیخته می‌شوند.

دربارهٔ دینی که به زنان پیرو خود حکم می‌کند لب‌پایینی خود را به زور چنان بزرگ کنند که به اندازهٔ یک نعلبکی شود، چه می‌گوییم؟ یا دربارهٔ مردانی که گوش چپ خود را می‌برند؟ و نیز دربارهٔ کسانی که هنگام زیارت حریم‌های مقدسشان چوبکی در بینی فرومی‌کنند؟ می‌شود از این مثال‌ها فراوان یافت و هیچ‌یک را جدی نگرفت. آیا به سر ما خواهد زد که وارد بحثی جدی دربارهٔ رابطهٔ دین به عنوان پیوند انسان با خدا یا بریدن گوش چپ شویم؟ اما مگر جزییات و رسوم کیش مردم ما (و نه فقط مردم ما!) برای بیگانگان به همین سان عجیب و غریب نیستند؟

ولتر به عنوان مثال در مقالهٔ «ایمان» در فرهنگ فلسفی خود برای عرضهٔ تعریفی بسیار مؤمنانه از این مفهوم نخست از کیش‌های بیگانه حکایت می‌کند. او اصل‌های اعتقادی بیگانه‌ای را از دیدگاه بیرونی اروپایی توصیف می‌کند که چندان حکمانه

به نظر نمی‌آیند. او چون پای موردهای بیگانه و عجیب و غریب در میان است، به خود اجازه می‌دهد دست به حاشیه‌روی کوچکی زند:

ایمان نه به معنای ایمان داشتن به آن چیزی است که عقلانی جلوه می‌کند، بلکه ایمان به چیزی است که خطا می‌نماید. آسیاییهایی که به سیر آسمانی پیامبر، تجسمهای خداوند فو، ویشنو، خساکا، برهما، سامون کُدم^۱ و غیره باور دارند، ایمانشان خالص است. آنها به ندای عقل گوش نمی‌دهند و هر انتقادی را با وحشت پس می‌زنند، چون نمی‌خواهند لثه پاره شده یا سوزانده شوند. آنها می‌گویند: ایمان داریم.

ولتر، برای این که کندذهن‌ترین خواننده نیز از این مثالها به یاد دین خود افتد، با تأکید منکر هرگونه مشابهت میان آنها می‌شود. او با این شگرد به پیشینه آن چیزی دست می‌یابد که منتقدی با یک روش منطقی تمیز به آن دست تواند یافت: او پی‌آیندی ذهنی را برمی‌انگیزد و خواننده را به فکر می‌اندازد:

ما در اینجا مطلقاً بر آن نیستیم که به ایمان کاتولیکی گوشه و کنایه بزنیم. زیرا ما به این کیش فقط احترام نمی‌گذاریم، بدان مؤمن نیز هستیم. در اینجا فقط پای ایمان باطلی دیگر خلقهای جهان در میان است.

او پس از این سخن دوباره داستانی باورنکردنی درباره حقه‌بازیهای خرافی در هندوستان بازمی‌گوید و در ادامه می‌نویسد:

در مورد مسیحیان قضیه فرق می‌کند. باور آنها به چیزهایی که نمی‌فهمند بر پایه آن چیزهایی است که می‌فهمند؛ آنها می‌توانند داوری کنند که چه چیزی باورکردنی است [...] از این نظر ایمان مسیحی، به ویژه ایمان رومی ایمان کامل است. ایمان لوتری، کالونی و آنگلیکن نوع بد آن هستند.^۲

1. Fo, Wischnu, Xaca, Brahma, Sammoncodom

2. *Diet. Phil.*, «Foi»

این شیوه آنگاه که در مورد کیش مقدس خودی به کار بسته شود، تکان‌دهنده است. گاه کافی است که فقط نامها را عوض کنیم تا آن چیزهایی که با اصطلاحهای شرعی بیان می‌شوند، در قالبی زمینی عرضه شوند. به عنوان مثال عبارت «خداوندی از خمیر» بار براندازنده‌ای دارد. این عبارت را یا کاملاً عادی در نظر می‌گیرند یا آن‌را کفرگویی می‌دانند، بسته به این‌که آن‌را در چه زمینه‌ای بنشانیم، بر زمینه کیش مردمانی جنگلی یا بر زمینه مسیحیت. ولتر هرگز نمی‌گوید که این دو مورد یکسان‌اند؛ اما چنین استدلالی را (که به خودی خود گردنگیر نیست) در دهان یک مخالف جدلی مسیحیت می‌گذارد که ظاهراً خود جانب او را نمی‌گیرد. در نوشته ولتر یک مخالف گستاخ مسیحیت خطاب به روحانیان مسیحی چنین می‌گوید:

آیا شما شهادت آن‌را دارید که منکر آداب بت‌پرستی تان شوید، شمایی که در هزار کلیسا شیر باکره و قلعه و نافِ پسر وی را در یک آیین مقدس به نمایش می‌گذارید...؟ و سرانجام شمایی که به شکل آیین بت‌پرستانه‌ای تکه‌ای خمیر را نیایش می‌کنید که از ترس موشها در صندوق پنهانش می‌کنید؟ کاتولیکهای رومی شما افراط‌کاری‌شان را به جایی رسانده‌اند که مدعی‌اند تکه‌ای خمیر را به خدا تبدیل می‌کنند... آیا این خیالبافی که می‌شود نان سفید و شراب سرخ را به خدا تبدیل کرد، خیریت نیست؟^۱

سخنور در ادامه شگفتی خود را در این باره ابراز می‌کند که کشیشان چگونه در مراسم عشاء ربانی پس از این‌که به چپ و راست و پس و پیش خم می‌شوند، خدایشان را می‌خورند. اگر در نوشته ولتر تنها جمله واپسین گفتاورد بالا آمده بود، می‌شد آن‌را نفی ساده یک معجزه و در نتیجه انتقاد بیرونی مطلق دانست. نیروی برانداز نوشته اما در اشاره‌های تمهیدی آن به آداب بیگانه (و از این‌رو خنده‌آور) بت‌پرستی و بازمانده‌های مقدسی است که در روزگار ولتر نیز آنها را شرم‌آور می‌دانستند (او این آثار شریفه معنی چیزهایی مثل قلعه و ناف را از خود درنیاورده است؛ شاید بتوان در این روزگار نیز در مخزنهای نیایشگاهها آنها را بازیافت). از

۱. Voltaire, *Le dîner...* (از گفت‌وگوی دوم).

بیرون که بنگریم تفاوتی میان بتهای کافران و آثار شریفه مسیحی نمی‌یابیم. ولتر اما به این موضوع اشاره نمی‌کند. او نتیجه‌گیری را به‌خود خواننده وامی‌گذارد. در نوشته‌اش از زبان خود دست به حمله‌های گستاخانه نمی‌زند؛ این کار را از زبان فرد دیگری انجام می‌دهد. کار خود ولتر گزارش کردن است. این برای به‌فکر واداشتن کافی است.

جایگزینی با حفظ یاوه‌گویی

یک بار دیگر به شگرد جایگزین کردن بپردازیم. این بار موضوع بر سر جایگزینی‌هایی است که در آن دیدگاهی که به آن حمله می‌شود، به موازات دیدگاهی نه چون آن متعالی اما با همان ساختار منطقی گذاشته می‌شود. این نوع جایگزینی را می‌توان «جایگزینی با حفظ یاوه‌گویی»^۱ نامید، زیرا با آن، ماهیت یاوه دیدگاه موضوع انتقاد دگرگون نمی‌شود. به عنوان مثال اصل ایمانی «ایمان دارم، چون یاوه است»^۲ را در نظر می‌گیریم. ولتر در مقاله‌ای دربارهٔ رخساره‌های استدلالی ویژه الهیات در مورد این اصل می‌نویسد:

اگرستین قدیس با گفتن این که «ایمان دارم، چون یاوه است» ایمان دارم، چون ناممکن است، کتب مطلب را بیان کرده است. چنین عبارتهایی که در امور دنیوی چرت و پرت‌گویی دانسته می‌شوند، در الهیات کاملاً شریف به حساب می‌آیند. آنها بدین معنی‌اند: آنچه در چشم میرندگان یاوه و ناممکن است، در نگر خدا چنین نیست؛ خدا گویا با همین گرافه‌کاری این چیزهای ظاهراً یاوه را وحی کرده، پس من باید به آنها ایمان داشته باشم.

وکیل اجازه ندارد که در دادگاه چنین سخن گوید. اگر شاهدهی بگوید «من شهادت می‌دهم که متهم در حالی که در مارتینیک در گهواره خوابیده بود، کسی را در پاریس کشت و هر چه این موضوع ناممکن‌تر جلوه کند من بدان بیشتر باور دارم»، او را یکسر به دیوانه‌خانه می‌فرستند. ولی وحی، معجزه و ایمانی که بر چیزهای ایمان‌پذیر مبتنی است به نظم کاملاً متفاوتی از کاینات تعلق دارند.^۳

1. Substitution salva absurditae

2. credo quia absurdum est.

3. Dict. Phil., «Economie des paroles» (Questions 5, 1771) (در اصل در: ۳).

ولتر به ادعای مؤمنان درباره جایگاه ویژه شیوه استدلال آنها حمله نمی‌برد. آنها را به سادگی بازمی‌نمایاند، از آنها آگاهی می‌دهد و بی‌هیچ تفسیری نمونه‌های ساده لوحانه موازی آنها را عرضه می‌کند. ولتر می‌گوید جهان چگونه به نظر آمدی، اگر هرکسی این‌سان استدلال کند؛ نتیجه این می‌شود که نباید این‌سان استدلال کرد. کار ولتر تنها این است که در برابر دیدگان بگذارد؛ کسی که باز نخواهد بیند، دردش را درمانی نیست.

ملایان در مقابل می‌گویند که نباید با معیارهای انسانی درباره امور دینی قضاوت کرد. پاسخ ولتر به این إشکال چیست؟ او درست بر این پاذاستدلال ملایانه تأکید می‌کند، آن هم از این راه که در این باره مجموعه جمع و جوری مثال عرضه می‌کند و با قیافه‌ای مقدس مآب تفاوت اصولی میان برهان‌آوری زمینی و آسمانی را بازمی‌نماید. آخر سر ملا می‌ماند با احساسی نه‌چندان خوبی که خود به استدلالهایش دارد.

همسانهای انسانی — بس بسیار انسانی امور خدایی

یک شگرد به ویژه زیرکانه بازگرداندن تصورات آسمانی، حکمهای جزمی و خدایان به پهنه زمین و عریان کردن آنهاست. داستانهای مقدس با ترجمه‌شان به زبان عادی رابطه‌های انسانی و داوری درباره آنها به سنجه‌های عادی اخلاقی و عقلانی به یار و سرایی و گزافه‌پردازی تبدیل می‌شوند. پیرو آموزه به کاریکاتور تبدیل شده اعتراض می‌کند و می‌گوید که با نگرش زمینی به امور آسمانی و سنجیدن آنها با معیارهای دنیوی معنای آنها از دست می‌رود. با وجود اصرار مؤمنان بر این جدایی مطلق شگرد زمینی کردن تأثیر خود را می‌گذارد.

نیچه بارها امور آسمانی را با امور زمینی هم‌تراز کرده است. او از جمله به آموزه پاداش باور به خدا باری انسانی داده است. خدا چه نیازی دارد که انسانها به وی اعتقاد داشته باشند؟ چرا برای او بسیار مهم است که انسانها به آنچه او فرموده باور داشته باشند، بی آنکه درستی آنها را بر آنان ثابت کند؟ نیچه از زبان شیپای پیری (که کارش این است که «چیزهای پیری را که دیری است به خواب رفته‌اند، بیدار کند») به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

ثابت کند؟ او کی چیزی را ثابت کرده است؟ ثابت کردن برای او دشوار است. آنچه برای او بسیار مهم است این است که به او ایمان داشته باشند. آری! آری! ایمان او را خشنود می‌کند، ایمان به او. مردم پیر همه چنین‌اند؛ ما نیز همچین.^۱

تفسیر نوگونه نیچه بر داستانِ هبوطِ آدم در کتاب مقدس یعنی ماجرای خوردن میوه درخت دانایی بر پایه روان‌شناسی زیرکانه‌ای است. با واگردانِ متن مقدس بر زمینه رابطه‌های زمینی مبتنی بر قدرت به جای خدای کتاب مقدس یک کاهن پیر شیاد می‌نشیند:

آیا معنای داستان پرآوازه آغاز کتاب مقدس را فهمیده‌اند — داستان ترس جهنمی خدا از دانش را؟... کسی آن را نفهمیده است. این کتاب نمونه کاهنان، چه اوزان، با بزرگترین مشکلی درونی کاهن آغاز می‌شود: او فقط یک خطر در برابر دارد، نتیجه این که «خدا» را فقط یک خطر تهدید می‌کند. — خدای پیر، سراسر «روح»، سراسر آبر کاهن، سراسر کمال، در باغ خود گردش می‌کند: مشکلی او تنها این است که حوصله‌اش سر آمده. خدایان خود مشکلی بی حوصلگی را حل نتوانند کرد. او چه می‌کند؟ انسان را اختراع می‌کند. — انسان سرگرم‌کننده است... اما بنگر، انسان نیز حوصله‌اش سر رفته است. نخستین ناشی‌گری خدا، انسان با جانوران سرگرم نشد (...). سپس خدا زن را آفرید. حقا که دیگر دوره کسالت سر آمد، — دوره چیز دیگر! زن دومین خطاکاری خدا بود. — «هر بلایی در جهان از زن می‌آید» — هر کاهنی نیز این را می‌داند. «دانش نیز در نتیجه از وی می‌آید» (...). دانش تو را با خدا همانند می‌کند، — انسان که دانشور شد، کار کاهنان و خدایان زار است! (...). دانش گناه نخستین است، نطفه هر گناهی است، گناه موروثی است. اخلاق فقط یعنی این: «تو نباید بدانی» — بقیه ماجرا از اینجا برمی‌آید (...).

چاره دانش چیست؟ (...). پاسخ: انسان را از بهشت بیرون اندازید! کامروایی و

۱. نیچه، چنین گفت زرتشت ۳، «درباره بی‌دین‌گشنگان» ۲ (در اینجا به نقل از ترجمه فارسی به قلم داریوش آشوری).

تنبلی به اندیشه وامی دارد - هر اندیشه‌ای بد است. انسان نباید بیندیشد... و «کاهن در خود» بلا را اختراع کرد، مرگ را [...] بلا به انسان فرصت اندیشیدن نمی‌دهد... با وجود این! چه وحشتناک! بنای دانش قد برمی‌گشت، سقف فلک را می‌شکافت، خدایان را در ظلمت غروبشان فرومی‌برد، - چه باید کرد؟ خدای پیر جنگ را اختراع می‌کند، مردمان را از هم جدا می‌کند، کاری می‌کند که انسانها همدیگر را سر به نیست کنند [...] -
 باور نکردنی است! با وجود جنگ دانش، که رهایی از کاهنان است، برمی‌بالاید. - خدا تصمیم نهایی را می‌گیرد: انسان دانشور گشت - دیگر چاره‌ای نیست، باید مست و خرابش کرد.^۱

یکی دیگر از نمونه‌های کار نیچه در رو کردن ابتدال، برداشت او از «حکمت دینی تنبیه» است. بر پایه این حکمت درد و مشقت چونان تنبیه خدایی تعبیر می‌شود، تنبیهی که آن را غایتی درمان‌بخش است که انسان با فهم محدود خود بر آن تنبیه ندارد. در فصل ۱۲ نامه به عبرانیان در انجیل آمده است: «خداوند هر که را دوست دارد تأدیب می‌کند و هر که را به فرزند می‌پذیرد تنبیه می‌نماید.»^۲
 انسانی را که خوش دارد به خدایی ایمان داشته باشد که از سر محبت تنبیه می‌کند، با استدلال نمی‌توان بر سر عقل آورد. نیچه نیز استدلال نمی‌کند، اما تلنگر فکری زیر را می‌زند:

در مسیحیت چیزی شرقی و چیزی زنانه وجود دارد: این فکر که «خدا هر که را دوست داشته باشد، تنبیه می‌کند» این نکته را فاش می‌کند، زیرا زن در شرق به تنبیه [...] به عنوان علامت محبت مردش می‌نگرد و اگر این علامت بروز نکند، شاک می‌شود.^۳

منتقد برانداز می‌تواند و باید به خواننده واگذارد که بیندیشد همتراز کردن با

1. Nietzsche, *Antichrist* 48.

۲. عبرانیان، ۱۲/۶. (به نقل از ترجمه فارسی جدید انجیل شریف).

3. Nietzsche, *Morgenröte* 75.

تنبیه‌های زمینی بی‌اما و اگر نیست. زیرا از نظر منطقی ناب این همترازسازی بی‌مورد است. منتقد همترازی را برمی‌نماید و آنگاه با لبخند می‌نگرد که ملایان چگونه به تب و تاب می‌افتند.

مدل ساختاری کلینز «آزاداندیش»

آنتونی کلینز^۱، «آزاداندیش» انگلیسی در سال ۱۷۱۳ مدل یک اندیشه جزمی را پیش گذاشت که آن‌را در قیاس با اصول ایمانی مذهبی (بدون مشخص کردن نوع آن) طرح کرده بود. او برای آن‌که پوچی و مسخرگی محدود کردن «اندیشیدن آزادانه» را بازنماید، محدود کردن «دیدن آزادانه» را با آن همتراز گرفته بود. در این قیاس فرض بر این است که فتوا می‌دهند برای حفظ آرامش جامعه همه افراد باید در دیدن معتقد به اصول یکدست خاصی باشند. در توجیه این کار به خطای باصره استناد می‌جویند. بر پایه این فتوا مقرراتی تدوین می‌کنند و وظیفه تفسیر امور مربوط به این قضیه را به تشکیلات خاصی می‌سپارند. این دستگاه جزمی بر پایه اصلهایی از این دست است:

- توپ می‌تواند از رویه میز رد شود.
- از یک توپ می‌توان دو توپ ساخت.
- سنگ را می‌توان غیب کرد.
- می‌توان قلمی را سوزاند و کاری کرد که از خاکسترش قلم کاملی بیرون جهد.
- یک چهره ممکن است صد یا هزار چهره باشد.

۱. Anthony Collins. آنتونی کلینز (۱۶۷۶-۱۷۲۹) متفکر انگلیسی که مروج خداباوری عقلانی‌ای بود که آن‌را در برابر خداانا باوری و ایمان دینی آمیخته با خرافه قرار می‌داد. او خود را «آزاداندیش» می‌نامید. از نوشته‌های اویند:

Essay Concerning the Use of Reason in Propositions the Evidence whereof depends on Human Testimony (1707)

A Discourse of Free-thinking (1713)

Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, prefixed by An Apology for Free Debate and Liberty of Writing (1724). —.

حالا می‌آیند و مردم را مجبور می‌کنند به این حکمهای جزمی ایمان بیاورند؛ کسانی که شغلشان تفسیر این اصول ایمانی است خواهند گفت که این جزمیات از تجربه احساسی دیدن فراتر می‌روند، اما با آن در تضاد نیستند. کسانی را که شک کنند گرفتار نفرت عوام می‌سازند و می‌گیرند آنان با شیطان پیمان بسته‌اند.^۱

کیش تازه خنده‌آور است. اما کدام کیشی است که اصلهایش از این دست نباشند؟ مدل کلینز ماهیت اصلهای جزمی ایمانی را به خوبی بر ملا کرده است. چگونه می‌توان منکر این امر شد؟

بی‌اهمیت‌سازی

«بی‌اهمیت»^۲ مفهومی منطقی نیست و سازه منطقی آن را نمی‌توان به دست داد. این مفهوم اما در زندگی عملی پرارزش است. بی‌اهمیت‌سازی یا بی‌اهمیت‌نمایی^۳ موضوع ستیز تلاشی است برای فروخواندن جوش و خروش متعصبی که بر سر آن موضوع جار و جنجال راه انداخته است. اما هیچ سنجۀ برنهادینی^۴ وجود ندارد که مشخص کند چه چیزی با اهمیت و چه چیزی بی‌اهمیت است - و راستی را که چگونه می‌توان ثابت کرد که متعصب به خاطر چیزی بی‌اهمیت کف بر دهان آورده است؟ این کار تنها با رویکردی براندازانه ممکن است. شگردی رایج تصریح این نکته است که دیگران یعنی اکثریت آدمیان به آن موضوع بی‌علاقه‌اند، آن را چیزی فرعی یا خنده‌آور می‌دانند. متعصب را با این شگرد رام نتوان کرد، اما شاید این کار باعث شود که او نتواند مریدان بیشتری بیابد و دیگران را به عرصه این ستیز بکشانند.

کسی که از بیرون به تاریخ صدر مسیحیت بنگرد، سخت شگفت‌زده می‌شود. بر سر موضوعهای ریز کلامی و اصول جزمی کاملاً نامفهومی چه دعوایا که نکردند و چه کشت و کشتارها که به راه نینداختند. به عنوان نمونه ستیز میان سه -بود- باوران^۵ و

1. Collins, *Discourse* (1713)

3. Bagatellisieren

5. Trinitarier به تثلیث

2. Bagatelle

4. objektiv

آریوسی‌ها^۱ بر سر پرسشهایی از این دست بود: آیا سه خدا در یک خدا بودند؟ یگانه‌ای دارند، پسر از راه تولید مثل ایجاد شده یا پدر پسر را آفریده یا این که پسر همواره در کنار پدر وجود داشته است؟ آشوبها و خونریزیهای فراوانی از این پرسشها برخاستند. از این رو قیصر کُنستانتین («کبیر») شورای نیسه^۲ را فراخواند. در فراخوان نامه قیصر آمده بود که: جدل تا آن حد بی‌اهمیت است که هیچ درگیری‌ای را موجه نمی‌کند؛ موضوع ارزش چندانی ندارد، بی‌ثمر است، تنها تأثیرش گیج و ویج کردن مؤمنان است، می‌شود بر آن چشم پوشید.^۳ (آدم باید قیصر باشد، تا به خود روا داند این چنین قضاوت کند).

بی‌اهمیت‌سازی را می‌شود گونه‌ای انتقاد درونی دانست. موضوع ستیز را مجال نمی‌کنند و دور نمی‌ریزند، آن را فقط کنار می‌گذارند. اما در یک دستگاه فکری منسجم، همه گزاره‌ها به یکسان مهم‌اند، یکی که بی‌ارزش شود، شاید آن دیگرها نیز بی‌ارزش شوند. گرایش بی‌اهمیت‌سازی براندازی است: اگر زمانی بدان آغازند که اصلهای خاصی را از اهمیت اندازند، دیگر چگونه می‌توان مرزِ وجوب را تعیین کرد؟ مقوله‌های «اصلی» و «فرعی» نه مقوله‌های منطقی، بلکه ارزشگذارهای نهادی^۳ هستند. بنابراین اگر ما موضوع ستیزانگیزی را بی‌اهمیت اعلام کنیم، حریف تأثیری نمی‌پذیرد. اما شاید بر شنوندگان تأثیری گذاشته شود. ممکن است کسی بگوید: گویا بسیار کسان به این موضوع پیچیده و سردردآور بی‌علاقه‌اند، حال که چنین است من چرا باید به آن علاقه‌ای داشته باشم؟

استدلال آگاهانه نیست

توضیح شگردهای براندازی را با روشی که نیچه آن را چنین تقریر کرده است، می‌پندیم:

۱. Ariener. پیروان مسیح‌شناسی کشیش اسکندریه آریوس (Arius) درگذشته در سال ۳۳۶. به نظر آریوس بود مسیح با بود خدا یکی نیست و او فقط برترین آفریده خداست. همایش کلیسایی نیسه^۲ (Nicāa/ Nizāa) نظر او را باطل اعلام کرد و در مقابل به آموزه بودیسه گانه‌خدایی در پدر و پسر و روح‌القدس (تثلیث) رسمیت داد.

2. Eusebios, S. 114–119. Cf. Voltaire, *Dict. Phil.*, «Arius, Arianisme».

3. subjektiv «ذهنی».

نیرونگ‌بازانه‌ترین شیوه ضربه زدن به امری، دفاع از آن با استدلال‌هایی است که آگاهانه نادرست‌اند.^۱

استدلال‌های نادرست برهانهایی هستند که شنوندگان آنها را ناروا یا ناجای می‌دانند، اما شاید هم‌هنگام به عنوان طنز یا نتیجه آنها موافق باشند. در اینجا ولتر را چونان ناجی دین برای آخرین بار روی صحنه می‌آوریم. آنچه او عرضه می‌کند، استدلال کهن شناخته‌شده‌ای است که می‌گوید به دلیل‌های سیاسی وجود دین لازم است و بادی‌نی، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، بهتر از بی‌دینی است:

سستی و وارونه‌کاری آدمی چنان دامنه‌ای دارد که مسلماً برای ما بهتر است به جای زندگی بدون دین سرمان به هر خرافه ممکن که تشنه به‌خون نباشد گرم باشد.^۲

خرافه‌ها زیادند، با این سخن مرز میان دین و خرافه محو می‌شود. بسیاری از آموزه‌های دینی نامعقول‌اند. ولتر می‌گوید: مهم نیست، به هر حال بهتر از بی‌دینی هستند. او در این باره این دلیل پرآوازه و به‌همان‌سان حقیرانه را عرضه می‌کند:

نباید نگرشی را که این قدر به بشریت خدمت کرده متزلزل کنیم... من دوست دارم خیاط من، خدمتگزار من و حتی زن من به‌خدا اعتقاد داشته باشند، زیرا فکر می‌کنم در این صورت کمتر دزدی می‌کنند و کمتر به‌پیوند زناشویی خیانت می‌شود.^۳

با چنین استدلالی موضوع حقیقت دین کاملاً کنار زده می‌شود. اگر همه‌چیز آن خرافه هم باشد، در این استدلال چیزی تغییر نمی‌کند. این سخن سست ممکن است کسی را بر آن دارد که در جستجوی دلیل بهتری برآید، دلیلی که شاید آن را نیابد.

1. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 191.

2. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, ۲۰ بند.

3. Voltaire, *A, B, C*, ۱۷. گفت‌وگوی.

پی‌گفتار

استواری ظاهری

در پایان بررسیِ درازمان دربارهٔ برهان‌آوری، به ویژه در شکل براندازانهٔ آن، آن پدیدهٔ عجیب فهم‌پذیر می‌شود که در آغاز در توضیح منطقی آن درماندیم. بررسی بیشتر نمونهٔ دین را پیش رو داشت، در فرجام کار نیز به عنوان جمع‌بست به این پدیده می‌پردازیم.

همهٔ حمله‌هایی را که به دین شده و همهٔ تأثیرها و بی‌تأثیرهای انتقاد بر دین را از نو در نظر می‌گیریم. (آیا لازم است گفته شود که آنچه علیه دین گفته شده با تغییر بایسته علیه ایدئولوژیهای غیردینی نیز گفتنی هستند و ای بسا گفته شده‌اند؟) دینهای پرسابقه آن قدر اعتراض شنیده و انتقاد بارشان شده که باید گفت در روند تاریخ آنها از همهٔ رخساره‌های استدلالی تصورشدنی بارها استفاده شده است. این امر به ویژه دربارهٔ مسیحیت صادق است. استدلالهای ضد مسیحیت بسیار گوناگون و پرشمارند، به طوری که خبرگان دیگر منتظر برهان تازه‌ای در این عرصه نیستند. این استدلالها با وجود تنوع و پرشماری‌شان ظاهراً نتوانسته‌اند کاری پیش برند و هنوز گویا آن دلیل قطعی و نهایی‌ای آورده نشده است که خدانا‌باوران یا پیروان دینهای دیگر آرزو می‌کنند تا عرضه شود و کار مسیحیت را بسازد.

از چه روست دینی که سده‌های آزرگار هدف حملهٔ سخت‌ترین انتقادها بوده، بر اثر این ضربه‌های پرشمار درهم نشکسته است؟ از دیدگاه منطقی تأثیرناپذیری ایدئولوژی از انتقاد شگفت‌انگیز نیست. همان‌گونه که برهان منطقاً نتیجه‌بخشی به سود یک ایدئولوژی وجود ندارد، خلاف آن نیز یافت نمی‌شود. ملای کارگشته به هر

انتقادی که به حقیقتِ دین وی شک برانگیزد، پاسخ می‌دهد. ساختارِ دین وی و کلاً هر دینی این امر را ایجاب می‌کند. اگر روا باشد که در برهان‌آوری به چیزهای ادراک‌نشده‌نی، نامفهوم، متناقض و در یک کلام ایمان متوسل شویم، اگر پیوند با جهان تجربی را بگسلیم، اگر متن‌ها را بسته به نیاز واژگانی، تمثیلی، نمادین یا به گونه‌ای دیگر تفسیر کنیم و خلاصه این‌که هرزه‌گویی را مجاز دانیم، استدلال کردن دیگر هیچ محدودیتِ منطقی ندارد.

نتیجه انتقاد بر دین

ملایان «مدرنی» وجود دارند که در نوشته‌هایشان همه برهانهای ضد دینی را گرد می‌آورند.^۱ نگاهی کوتاه به سیاهه این برهان‌ها و پاسخ به آنها می‌افکنیم تا برای آخرین بار نشان دهیم که چنین استدلال‌هایی از نظر منطقی بی‌نتیجه هستند. برخی از این برهان‌ها از این قرارند:

– تحلیل‌های انتقادی برهانهای «اثبات» وجود خدا یا خدایان بایستی مهمل بودن دین را ثابت کنند. این تحلیل‌ها در همه موردها موفق‌اند، به این معنا که می‌توانند مهمل بودن آن به اصطلاح برهانهای اثبات وجود خدا را به اثبات رسانند. اما این تنها کاری است که از آنها برمی‌آید. ملایان می‌گویند که قضیه دین فراتر از این حرف‌هاست. اثبات هم که نتوان کرد باید ایمان داشت که بر عرش اعلا کسی نشسته که جهان‌ها را آفریده و آنها را سرپا نگه می‌دارد. منتقدان در پاسخ می‌گویند چنین اعتقادی ضروری نیست. مؤمنان می‌گویند: البته که ضروری است. داستان به همین‌سان ادامه خواهد داشت.

– به‌جای هر دینی می‌توان این پرسش را انداخت که این همه بدی در جهان از کجا آمده است و وجود بدی چه ربطی به توانایی و دانایی و نیکی مطلق الهی دارد. به این پرسش در اصل هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای نتوان داد. موضوع منطق حریف را متزلزل می‌کند، اما این به آن معنا نیست که بی‌پاسخ می‌ماند. در پاسخ به آن می‌گویند که ما نمی‌توانیم از کار خدا سر درآوریم؛ امر الهی برهان‌پذیر و ادراک‌پذیر نیست و غیره و غیره.

۱. به عنوان نمونه بنگرید به: Weger (1995).

— از دیدگاه منطقی هیچ برهانی چون پرسش از بی‌معنای اصطلاحهای مرکزی اعتقادی («خدا»، «شیطان»، «گناه» و همانندهای اینها) برای دین در دس‌آفرین نیست: آیا فهم‌پذیر است که منظورشان از این مفهوما چیست و جزئیات آنها در اصل چه محتوایی دارند؟ به چیزی باید باور داشت که معنای آن را بفهمیم؛ نباید به چیز ادراک‌ناپذیر اعتقاد داشت. ملایان در پاسخ می‌گویند: درباره امور الهی نباید با معیارهای ساده‌نگرانه تشخیص معنامندی و بی‌معنایی و فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری قضاوت کرد؛ این که کسی حقیقت را درک نمی‌کند، نه دلیلی علیه حقیقت، بلکه نشانه فهم محدود آن کس است؛ این دلیل بر حماقت اوست که حقیقتی را که درک نمی‌کند، باطل یا ناموجود می‌خواند. فیلسوفان انتقادی سنجه‌هایی را تعیین کرده‌اند تا بتوان گزاره‌های بامعنا را از گزاره‌های بی‌معنا تمیز داد. ملایان در این باره می‌گویند که این سنجه‌ها خود عقلانی نیستند و سرخودانه قلمرو دین را قلمرو بی‌معنایی اعلام می‌کنند. منتقد می‌گوید: به من ثابت کن که «خدا» مفهومی است بامعنا. ملا جواب می‌دهد: که تو ثابت کن که بی‌معناست. بحث ادامه دارد.

— پژوهشهای تاریخی-تبارشناختی بایستی کار دین را بسازند: چگونه و برخاسته از چه نیازهایی ایمان به خدایان پدید آمده است؟ چه سودی در این اعتقاد بوده، نفعش به جیب که رفته، چه چیزی را توضیح داده، بر چه چیزی رنگ و لعاب زده؟ اصل بر این است که پاسخ این پرسشها در سطح فرضیه بماند. اگر دادن پاسخهای دقیقی هم ممکن باشد، از نظر منطقی تأثیری در اصل قضیه ندارد: از نظر منطقی موضوع حقیقت و اعتبار دین پیوسته به موضوع چگونگی پدید آمدن آن نیست. موضوع سرکوب و استثمار مردم به دست کاهنان و دستگاههای روحانی نیز از نظر منطقی ناب مستقل از موضوع حقیقت دین است. پرسش و پاسخهای گوناگون دیگری در چارچوب این بحث می‌گنجند.

— انسانگونه‌انگاری^۱ در بینش دینی: خدا یا خدایان شما چیزی نیستند جز

انسانهای فرازمندی با همان خو و خیم انسانی، با همان گرایشها و سستیها و سبک‌سریها، این چه خدایی است که با وزش نسیم شامگاهی در باغ به‌گردش می‌پردازد^۱، انتقام‌جوست، پسری دارد و شیفته ستایش است؟ ملایان در پاسخ می‌گویند چنین خصایل و توصیفاتی را نباید تحت‌اللفظی در نظر گرفت؛ آنها طوری بیان شده‌اند که با فهم و شعور هر کسی انطباق بیابند؛ اگر شما به عنوان منتقد فهم والاتری از خدا دارید، عرضه کنید. قلب مسأله اینجاست. پاسخ منتقد این است که مفهوم خدا دلیل بر اثبات وجود وی نیست. ملایان جواب می‌دهند که: آری، چیزی را تضمین نمی‌کند، اما اشتیاق انسانها را نشان می‌دهد. منتقد پاسخ می‌دهد که: چنین نیست. ملایان می‌گویند: البته که چنین است. این قصه سر دراز دارد.

— چشم‌انداز تاریخی: امپراتوریهای بزرگ تاریخ خاص خود را دارند، سر برمی‌آورند، می‌شکفتند، فرومی‌باشند و نابود می‌شوند. تجربه می‌گوید که چرخه دینها نیز بر این قرار می‌چرخد. آیا این داستان درباره دین ما یا ایدئولوژی ما نیز تکرار نخواهد شد؟ آیا با این داستان ثابت نمی‌شود که در اینجا نیز پای پدیده‌ای عادی و زمینی در میان است؟ نه، ثابت نمی‌شود. حقیقت ربطی به آن ندارد که آیا مردم به آن باور دارند یا نه و پیروان آن چه تعدادند. افزون بر این ممکن است هر مؤمنی بگوید: دینهای دیگر از میان رفته‌اند یا از میان می‌روند، اما دین من تا پایان جهان ماندگار است. چه کسی می‌تواند این ادعا را پس زند؟

— دینها را بایستی بتوان از راه اثبات پیامدهای عملی ناخوشایند و منفی‌شان درهم کوبید: ترس از خدایان، ترس از عذاب جهنم، سرکوب جنسی، شیطانی دانستن زنان، بهره‌کشی دین‌پیشگان از مؤمنان، سرکوب دگراندیشان و پشتیبانی از ستمگری سیاسی. ملایان می‌کوشند تا جایی که می‌شود لاپوشی کنند و لکه‌های ننگ را کمرنگ جلوه دهند، اما از نظر منطقی هیچ نیازی به این کار نیست، زیرا این که حقیقت با ما جور در نمی‌آید، چیزی از

۱. سفر پیدایش، ۳/۸.

حقانیت آن نمی‌کاهد. دین بایستی معیارهای ارزشی خود را پیش‌گذارد و کاری به خوشامد ما نداشته باشد. افزون بر این پای سوء استفاده نیز در میان است و حرفهای دیگری از این دست.

— به دین انتقاد می‌کنند که ادعایش بی‌ثمر بوده است: انسانها را بهتر نساخته، از رنج آنها نکاسته و حتی با مداراستیزی خود بسی بر درد آنها افزوده. شگردهای مختلفی برای رد این اعتراض وجود دارد. از جمله می‌گویند که این ارزشگذاری عمومی به هیچ‌رو عینی نیست و تنها گرایش منتقد را بازمی‌تاباند. پاسخ ملایانه دیگر این است که آن جامعه موعود در آخر زمان ایجاد خواهد شد. و یا موعظه خواهند کرد که بایستی میان مکتب ناب و بر ساخته‌های زمینی فرق گذاشت؛ دستگاه ایمان‌پرسی یک سازمان‌گذرای اجتناب‌پذیر زمینی بوده است که سختگیرهای ارشادی آن ربطی به اصل دین نداشته‌اند. از این گذشته: آیا جهان بی‌وجود دین وحشتناک‌تر نمی‌بود؟ داستان دنباله‌دار است.

— به دین انتقاد می‌کنند که دانش‌ستیز است. برای پاسخگویی به این انتقاد شگردهای مختلفی طرح کرده‌اند: کمرنگ کردن قضیه، آشتی جویی با علم، توضیح ماجراهای گذشته و این اواخر اشاره به اعاده حیثیت به گالیله. ملایان می‌گویند که متأسفانه سوء تفاهمهایی وجود داشته، اما در اصل میان شریعت و دانش رقابتی وجود ندارد؛ از این گذشته مگر خود دانشمندان اشتباه نمی‌کنند و مگر آنها به دین با تکیه نمی‌نگرند؟ مگر آنها خود به روشهای «فرسخت» خود شک نمی‌کنند؟ از کجا معلوم که بازنگردند و به تصوراتهای ماوراءالطبیعی-دینی نچسبند، چنان‌که امروز «آفرینش‌باوران» چنین کرده‌اند؟ (که می‌تواند این پیشگویی را باطل کند؟) بحث دین و دانش همچنان ادامه دارد.

— منتقدان می‌گویند که دین برای پندار و کردار آدمی، سامان جامعه و شناخت طبیعت چیزی از هر نگر ناپایسته است. اخلاقی بی‌مذهب، دولتی که از خدانا باوران فاشگو تشکیل شده است و طبیعت‌شناسی‌ای که از الهیات و باور به داستان آفرینش بی‌نیاز است، همه اینها نه تنها ممکن هستند، بلکه

دیرزمانی است که واقعیت دارند. بنابراین دین چیزی بیهوده است. ملایان در برابر این سخن می‌توانند بگویند که: زندگی مدرن بسی سخت و خشن است، طبیعت‌شناسی در فرجام کار از گشودن راز بزرگ هستی وامی‌ماند و خودپسندی آدمی شتابناک به سردرگمی می‌انجامد. کردار اخلاقی بی‌باور به دادگستری‌ای پاداشگر بی‌معناست و حرفهای دیگری از این دست.

— روزگاری انتقاد بر معجزه‌باوری پای ثابت کار روشنگری بود. روشنگران می‌گفتند و می‌گویند که آن‌همه معجزه چیزی جز حقه‌بازی نبوده‌اند، در بهترین حالت از بدفهمی حاصل شده‌اند، بیشتر اما ناشی از کلکهای بی‌شرمانه بوده‌اند. از نظر منطقی پاسخ به این انتقاد ساده است: این که گاه‌گاهی در کار بوده (که مردان دین نیز منکر آن نیستند)، دلیلی منطقی بر آن نیست که نفس اعجاز انکار شود. مدافعان اگر در تنگنا بیفتند این چاره را نیز دارند که بگویند: معجزه برای دین چیزی پیرامونی است؛ حقیقت دین حتی اگر معجزه‌ای در کار نباشد، ماندگار است و غیره و غیره.

— در هر دینی نکته‌های جزمی‌ای وجود دارند، که منتقد می‌تواند آنها را به باد حمله بگیرد. به عنوان مثال بر مسیحیت می‌توان خُرده گرفت که: این چه مسخره‌بازی است که خدا برای خود پسری تولید می‌کند (یا دارد؟)، او را به جهان خاکی می‌فرستد، کاری می‌کند که کشته شود، فقط برای این که آن قَدْر قدرت از این راه با آفریدگان خود آشتی کند؟ نمی‌توانست راه ساده‌تری برگزیند؟ او، که خود را نیک مطلق می‌خواند، می‌توانست صاف و ساده آشتی کند بی‌آنکه خونی بر زمین ریخته شود. ملایان مسیحی در مقابل می‌گویند: در اینجا پای رازهای دین حق در میان است. ملا اگر «مدرنیست» باشد در اینجا می‌تواند قربانی شدنِ پسرِ خدا را به عنوان چیزی تمثیلی و نمادین تفسیر کند. بحث ادامه دارد.

— چاره‌ای که نماد ملا از در آشتی بیرون می‌آید و اعلام می‌کند: منتقدان، به ویژه آنها که آتشین‌ترند، در اصل خداجویند و تب و تابشان ناشی از اشتیاقشان به خداست. منتقدان هر چه داد زنند که چنین نیست، ره به جایی نمی‌برند. خلاصه کنیم: ظاهراً هر دو طرف، چه ملا و چه خداناباور، زمانی باید به این نتیجه

رسند که بحث فایده‌ای ندارد. استدلال‌هایشان حریف را قانع نمی‌کنند. مخاطبان اصلی هر یک در واقع همفکرانشان هستند.

چگونه می‌شد ثابت کرد که خدایی وجود دارد به نام اهورامزدا؟ چگونه می‌شد ثابت کرد که وی وجود ندارد؟ می‌شد گفت: اگر همه برهانهای وجود اهورامزدا بوج از کار درآیند، پس دیگر باور به او نابخردانه است. اما نخست این که مفهوم اهورامزدا نه از راه استدلال، بلکه چونان مفهومی اعتقادی موضوع بحث قرار گرفته است. و دوم این که خردمندانی اصلی است برای بسط معیارهای کارآمد زندگی از جمله در حوزه مابعد طبیعت. مؤمن اما به چنین اصلی باور ندارد.

گفتیم که مؤمنان ذهن بسته‌ای دارند و به هیچ برهانی تسلیم نمی‌شوند، پس باید شگفت‌زده شویم که از چه روست که از زمان پیدایش اندیشه انتقادی به تدریج اما مطمئنانه زیر پای مسیحیت (و همه دینهای دیگر) خالی می‌شود. استواری دین استواری‌ای ظاهری است. برج و باروی شهری را می‌ماند که در برابر هر حمله‌ای تاب آورده، اما بی‌آنکه غریب غلبه بر آن برخیزد، سرانجام فرومی‌ریزد. داستان آن به داستان دیوار اریحا^۲ می‌ماند.

این پدیده از نگر منطقی توضیح‌ناپذیر می‌نماید. ایدئولوژیها گویا با هیچ استدلالی از پا در نمی‌آیند، هر انتقادی و اتهامی را پس می‌زنند، اما سرانجام درهم می‌شکنند. پس آیا آن حمله‌ها و آن تلاشهای سترگ ذهن انتقادی بی‌تأثیر نبوده‌اند؟ با این که ناممکن است تک‌تک علتهای موفقیت کار روشنگرانه را بیابیم و آنها را سبک و سنگین کنیم، شکی نیست که روشنگری تأثیرگذار بوده و به آرامی اما با نیرویی خردکننده دیوارهای ایدئولوژیک را درهم کوفته است. این توانایی و کارایی است که ما آن را با مفهوم «خرد برانداز» بیانش می‌کنیم. در پایان نبرد دست‌کم در بخشهایی از جهان غرب - دیگر فراموش می‌شود که آغاز کار با چه رنجهایی همراه بوده است. گذشته گذشته است، این به این معناست که دیگر کمتر کسی به آن حریفی که زمانی

۱. در متن Wotan آمده است که خدای ژرمنیان باستان بوده است. م.

۲. اریحا (Jericho) شهری است ۷ هزار ساله در فلسطین (اردن جنوبی) که قدیمترین شهری است در جهان که حصار دفاعی داشته است. پهنای دیوار آن ۲ متر و بلندی آن ۶ متر بوده است. شهر فتح‌نشده می‌نموده است، اما سرانجام فتح شده است. از آن سید سکندر و آثاری به جا مانده است، «آثاری باستانی» م.

قدردان بود توجه و علاقه دارد. دیرزمانی است که دورانِ درگیریهای رنج‌آور با وی بدسر رسیده است. کار به جایی رسیده که نیچه به این جمع‌بست از وضعیت می‌رسد: «دربارهٔ مسیحیت دیگر نه پرهانهای ما، بلکه میل و سلیقهٔ ما دآوری می‌کند.»^۱ مؤمن این سخن را نشانهٔ آشکارِ تکبر خواهد دانست. منتقد اما آن را بیانِ ساختِ منطقیِ جدلهای ایدئولوژیک می‌نامد.

در دفاع از خرد

آیا سرانجامِ داستان «میل و سلیقه» است؟ آیا خرد انتقادی نیز پستدشی است در کنار بسیار پستدشهای دیگر؟ و آیا همانا نظریهٔ استدلال نمی‌آموزد که شایسته نیست دربارهٔ پستدشها به بحث پردازیم؟

نویسندگانِ مدرنِ روز اروپایی به نسبی‌سازیِ علاقه و ویژه‌ای دارند. آنها می‌گویند: تمیز میان خردورزی و نابخردی بستگی به تاریخ هر فرهنگی دارد؛ کاریستِ سنجِ روشنگرانهِ غربی در همه‌جا کاری خنده‌آور است؛ اگر از دیدِ جادو و جنبل و از منظرِ جنگل‌نشینان به جهان بنگریم، پدیده به گونه‌ای دیگر جلوه‌گر می‌شود و خرد معنای دیگری می‌یابد؛ و که می‌تواند ثابت کند که اسطوره، مابعدالطبیعه و دین تصویرِ بهتر و درست‌تری از جهان عرضه نمی‌کنند؟

نبایستی بر سرِ واژه‌ها ستیزید و بایستی پذیرفت که نمی‌توان تعریفی پیش گذاشت که «بودِ خرد» را به شکلی قطعی و خرسندکننده و دقیق بیان کند. از زمانِ روشنگری تاکنون چه بسیار «خردآموزه»^۲ ها نوشته شده،^۳ که همهٔ آنها کارستان به شمار نمی‌آیند. مقالهٔ «خرد»^۴ در دانشنامهٔ روشنگرانِ فرانسوی هنوز از همه برتر است. در آنجا آمده است: «خرد یعنی دیدنِ چیزها آن‌سان که هستند. کسی که در حالِ مستی چیزها را دوگانه بیند، عقل از سرش پریده است. شوریده‌سری و تعصب تأثیری چون شراب دارد.»^۵

1. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 132.

2. Vernunftlehre

۳. از میان مجموعهٔ وسیع آنها دوتایشان را نام می‌بریم:

.Recher, *Rationality* (1988) و Thomasius, *Vernunftlehre* (1691)

4. Raison

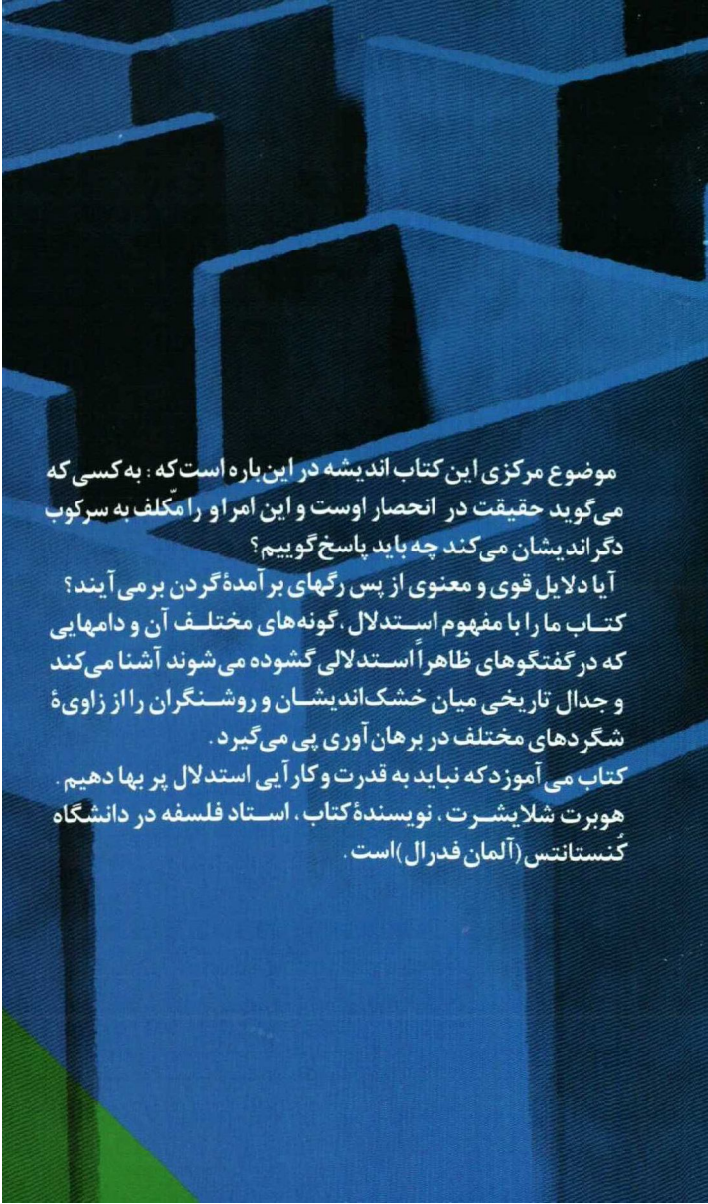
۵. «Enthousiasme», Voltaire, *Dict. Phil.* در فرهنگ فلسفی ولتر درآیه‌ای به نام «خرد» (raison) وجود دارد، اما حاوی بررسیِ نظام‌مندانه‌ای نیست. ولتر در آن داستانِ مردی را گزارش می‌کند که

این سخن از آنچه هست ساده‌بینانه‌تر می‌نماید؛ به هر حال کسی منکر آن نیست که میان نگرش بر چیزها در مستی و هوشیاری تفاوت بزرگی هست. اما مشکلات واقعی‌ای وجود دارند که ساده نیست که بگوییم در مورد آنها چه تصمیمی از همه «بخردانه‌تر» است. هیچ خردی گردنگیرانه تجویز نمی‌کند که چاییدن را باید با آنتی‌بیوتیک، شرابِ داغ، هماننددرمانی (هومئوپاتی)، جادو و جنبل، دعا (به درگاه که؟ کدام یک از مقدسان مسؤول سرماخوردگی است؟) یا تنها یا شکیبایی درمان کرد. از این نظر باید با مدافعان دیدگاههای «بدیل» دربارهٔ خرد هم‌رأی شد.

اما برای نبردِ روشنگرانه بایسته نیست که باریک‌بین شویم که خرد چیست و نابخردی کدام است. «خرد» در نزد روشنگر در درجهٔ نخست به این معناست: کسی را نباید به نام هر دین و ایدئولوژی و آرمانی که باشد، آزار داد، هراساند، دست انداخت، از برخورداری از حقوق مادی محروم کرد، آزادیش را ربود، شکنجه‌اش کرد یا کشت. در این معنا همهٔ فرهنگهای بشری هم‌رأی هستند. با کسی که این سخن را بی‌چون و چرا نپذیرد، گفت‌وگو بی‌فایده است. نتیجه این می‌شود که باید به هر ایدئولوژی، دین، شوریده‌سری، خیابانی، حکم جزمی، مکتب، ایمان یا خرافه، سخت‌کشی، رفض و هر چیز دیگری در این ردیف که به پایمال کردنِ حقوق بشر ره برد یا این حق‌کشی را توجیه کند، حمله برد، حتی اگر آن دیدگاه بسی رام و نرم‌خو بنماید. تجربه نشان می‌دهد که در این زمینه هر چه بدبین‌تر باشیم، بهتر است. از این رو باید با هر گونه تلاشی برای مسخره کردنِ خرد و نسبی ساختنِ مفهوم آن به دستِ روشنفکرانِ بازی‌باخته همان‌گونه مبارزه کنیم که علیه خشک‌اندیشانی سرسخت پیگیرانه می‌رزمیم.

خرد انتقادی غربی پیشنهادی‌ای اتفاقی نیست. هر کس که به نام یک ایدئولوژی آزار می‌بیند یا محکوم به اعدام می‌شود، قدرِ چنین خردی را می‌داند و خردِ روشنگر اروپایی را بر بدیل‌های آن ترجیح می‌دهد. ممکن است گفته شود این موضوع، موضوع سلیقه است. آری، اما چه سلیقهٔ خوبی است.

— خردورز بود اما نصیحت فقط محنت بود و آخر سر به‌دار آویخته شد: «cependant il avait toujours raison» یعنی «با وجود این همواره حق با او بود». «حق» در اینجا همان *raison* به معنای «خرد» است.



موضوع مرکزی این کتاب اندیشه در این باره است که: به کسی که می‌گوید حقیقت در انحصار اوست و این امر او را مکلف به سرکوب دیگر اندیشان می‌کند چه باید پاسخ‌گوییم؟ آیا دلایل قوی و معنوی از پس رگهای برآمده‌گردن بر می‌آیند؟ کتاب ما را با مفهوم استدلال، گونه‌های مختلف آن و دامهایی که در گفتگوهای ظاهراً استدلالی گشوده می‌شوند آشنا می‌کند و جدال تاریخی میان خشک‌اندیشان و روشنگران را از زاویه شگردهای مختلف در برهان‌آوری پی می‌گیرد.

کتاب می‌آموزد که نباید به قدرت و کارایی استدلال پربها دهیم. هوبرت شلاپشرت، نویسنده کتاب، استاد فلسفه در دانشگاه کُنستانتس (آلمان فدرال) است.