

حقانیت، عقلانیت، هدایت

گفت‌وگوی کیان با عبدالکریم سروش دربارهٔ پلورالیسم دینی

اشاره

بحث پلورالیسم دینی در چند دههٔ اخیر کانون توجه بسیاری از دین‌پروهان معاصر بوده است. کیان در شمارهٔ ۲۸ کوشید باب این بحث را در قلمرو تفکر دینی ایران نیز بگشاید و پلورالیسم دینی را از زوایای گوناگون (ولو به اجمال) مورد بررسی قرار دهد. در کیان شمارهٔ ۳۶ مقالهٔ «صراط‌های مستقیم» از دکتر عبدالکریم سروش بر موج مباحثات فکری در خصوص پلورالیسم دینی دامن زد و نقد و نظرهای فراوانی در جامعهٔ فکری ایران برانگیخت. صاحب مقالهٔ «صراط‌های مستقیم» به‌طور کلی به دو نوع پلورالیسم دینی قائل است: پلورالیسم مثبت یا اصیل و پلورالیسم منفی یا سلبی. پلورالیسم مثبت ناشی از پرمایگی داشته‌های ماست. برای مثال ناشی از آن است که متون و تجارب دینی بالتبع تفسیرهای حدیده برمی‌دارند. واقعیت، توپرتو و پرواز و کثیرالاضلاع است و قس علی‌هذا. اما پلورالیسم منفی یا سلبی ناشی از محدودیتها و نداشته‌های انسان است. برای مثال ناشی از فقدان یقین، دور از دسترس بودن حقیقت یا نبودن سازگاری و غیره است. پاره‌ای از حلال یا دلایل بروز پلورالیسم مثبت به قرار زیر آمده است:

۱. تکرر در مقام فهم دینی: صاحب «صراط‌های مستقیم» پیشتر در نظریهٔ «قبض و بسط» مبسوطاً راز این تکرر و مکانیسم پیدایش اجتناب‌ناپذیر آن را مورد بررسی قرار داده است. تکرر فهم دینی ناشی از آن است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و تفسیر آنها از انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضهایمان کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال و در حال تزیاید و تراکم و تغییر و تحول است، ناچار تفسیرهایی هم که در پرتو آن دانشهای بیرون دینی شکل می‌گیرد، تنوع و تحول خواهند پذیرفت.

۲. تکرر در مقام تفسیر تجربه‌های دینی: در این مقام تکرر ناشی از دوام می‌تواند باشد: اولاً خود تجربه‌ها ذاتاً متنوع و متکثر و متباین و قیاس‌ناپذیر و تحول‌ناپذیر به وحدتند و ثانیاً حتی یک تجربهٔ واحد نیز بالتبع تفسیرهای حدیده برمی‌دارد. اصولاً فرایند تفسیر پس از اطلاق قالبهای مفهومی بر تجربه و کشف بی‌قالب و بی‌تعیین آغاز می‌شود و چون منظر یا دیدگاه مفسران و صاحبان تجربه متفاوت و متنوع است، تفسیرهای آنها نیز متفاوت و متنوع می‌شود.

۳. تکرر ناشی از فرقه‌شدن حقیقت در حقیقت: یعنی تراکم حقایق و درهم رفتنشان و حیرانی در مقام گزینش از میان این حقایق نیز موجب توجههای اصیل و اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

پاره‌ای از حلال یا دلایل پلورالیسم منفی به‌قرار زیر آمده است:

۱. نوعی کثرت در میان رهروان و سالکان صادق و مخلص وجود دارد. اما در واقع این رهروان صادق تحت هر لوایی متملق به هر مسلک و مذهبی که باشند، توسط هادیان آشکار یا پنهان دستگیری می‌شوند و به مقصد می‌رسند. گویی همهٔ پویندگان و دین‌ورزان، پیروان طریقهٔ واحدند اما بر خود و طریقه‌های خود نامهای گوناگون می‌نهند و دعوای مختلف می‌کنند و به نوع اختلاف با هم دشمنی می‌ورزند.

۲. همچنین مقتضای اسم «هدای» خداوند این است که نعمت هدایت باری عام باشد و دست کم اکثریت آدمیان را شامل شود. بنابراین از این منظر،

پلورالیسم به معنای اذعان به رحمت واسعهٔ الهی و کامیابی رسولان در ایفای رسالت خویش است. این پلورالیسم سلبی است چرا که حق و صدق آموزه‌های کلامی را منظور نمی‌کند، بلکه بیش از آن بر نجات و سعادت طالبان صادق و دستگیری هادیان نهان تأکید می‌ورزد. در این تلقی کثرتها، نه در کثرتشان بلکه به دلیل آنکه در وحدت منحل می‌شوند مقبول می‌افتند.

۳. مبنای دیگر پلورالیسم منفی ناخالص بودن امور عالم است. از نظر مؤمن، دین، حق و خالص است. اما نباید فراموش کرد که فهم آدمیان و مذاهب مختلفهٔ دینی همواره آمیزه‌ای از حق و باطلند. آدمیان در مخلوط عقیدتی خود چندان زیبایی و صلابت و صدق و حق می‌یابند که عذر زشتیها و ناراستیهای محتمل آن را می‌خواهند و در عقیدهٔ حریف اقلتر نادرستی و کژی می‌بینند که جمال و کمال آن را می‌پوشانند.

۴. مبنای دیگر خویشاوندی همهٔ حقایق است. جفها بالجمله با یکدیگر سازگارند. لذا محققان باید دائماً در طلب حق باشند و هندسهٔ معرفت خویش را با حقایق نورسیده موزون کنند. نه آنکه فارغ‌دلانه بنشینند و از حقایق دیگر خبر نگیرند و به حق مزه‌وم خود جاودانه دلخوش باشند.

۵. اما ارزشها و فضایل و آداب (دست‌کم به اعتقاد جمعی از معاصران) گاه تعارضی نازدودنی با یکدیگر دارند. یعنی در این مقام کثرت، واقعی و ریشه‌دار است و ترجیح یک ارزش بر ارزش رقیب غالباً علت دارد، نه دلیل.

۶. پلورالیسم علی‌هم مبنایی برای پلورالیسم منفی است. دینداری بیشتر مؤمنان علت دارد، نه دلیل. متوسطان اغلب ایمانی موروثی و تقلیدی دارند و حقیقت دین خود را به مدد ادلهٔ قطعی درنیافته‌اند، لذا باید بر اسیران علت آسان گرفت.

کیان در این شماره برای آنکه جوانب تازه‌تری از بحث پلورالیسم دینی را روشن کند، گفت‌وگویی با دکتر سروش ترتیب داده است و در ضمن آن دربارهٔ مبادی، ادله و پیامدهای موضع پلورالیستیک و نیز پاره‌ای مواضع تیرهٔ بحث پلورالیسم دینی و انتقاداتی که در خصوص این بحث مطرح شده، پرسشهایی را با ایشان در میان نهاده است. کوشش بر آن بوده است که در این گفت‌وگو ملاحظات و توضیحات تازه‌ای به ادبیات این بحث در جامعهٔ دینی ایران افزوده شود، لذا حتی‌المقدور از طرح مباحث تکراری پرهیز شده است.

مقالهٔ «دربارهٔ مبادی پلورالیسم دینی» از احمد تراقی نیز در مقام تشریح پاره‌ای مبادی و پیش‌فرضهای مهم در بحث پلورالیسم دینی است و عمدتاً پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی را محور توجه قرار داده است. مقالهٔ «فردبانهای آسمان» از سیدامیراکرمی نیز شرحی مستند و گویا از سیر مباحث مربوط به پلورالیسم دینی و انواع پاسخهایی که در مقام تبیین تنوع ادیان در سنت تفکر مسیحی عرضه شده به دست می‌دهد و متضمن ملاحظات توضیحی و انتقادی نیکویی در این خصوص است. مقالهٔ «معیارهای صدق و گفت‌وگوی میان ادیان» از نینان اسمارت به ترجمهٔ ابراهیم سلطانی نیز طرحی محمل‌آرما بر مایه از مهمترین مسائل و مضامین بحث پلورالیسم دینی است و سر رشته‌های نیکویی برای بحث دربارهٔ این مضامین به دست می‌دهد.

پلورالیسم دینی بخشی وسیع از این جوانب است. کیان امیدوار است با همکاری اندیشمندان صاحب قلم بر شنای این بحث بیفزاید و در شماره‌های آینده، نیز جوانب دیگری از این مقوله را مورد توجه قرار دهد.

○ بعد از طرح نظریه پلورالیسم دینی توسط شما، بحثهای مختلفی در جامعه در این مورد مطرح شد و افراد مختلفی در این مورد اظهار نظر کردند، اما به نظر می‌رسد فهم نظریه پلورالیسم مقدم بر نقد و بررسی آن باشد. با نگاهی اجمالی به این مباحث، به نظر می‌رسد هنوز این دیدگاه خوب فهم نشده است تا بعد به نقدش برسیم. به همین دلیل در اینجا سعی می‌کنیم پرسشهایی مطرح کنیم که برای فهم دقیقتر و عمیقتر این دیدگاه سودمند باشد. به نظر می‌رسد دیدگاه تک‌نگاری دینی را می‌توان از سه زاویه مورد بررسی و بررسی قرار داد. نخست، از حیث بنیادهای نظری این دیدگاه است. اگر کسی این بنیادها و مبانی را نپذیرد، لزوماً خود دیدگاه و نظریه را هم نخواهد پذیرفت؛ بنیادهای نظری مثل تلقی ما از حقیقت، گوهر دین، عقلانیت، هدایت و از این قبیل موارد، برخی از پرسشهای ما به این بنیادهای نظری مربوط می‌شود، و سعی می‌کنیم با کمک شما، فهم این بنیادهای نظری را عمیقتر کنیم. برخی از اشکالات و پرسشهای مطرح شده به پیامدها و نتایج حاصل از پذیرش این دیدگاه برمی‌گردد. (زاویه دوم)؛ اگر کسی دیدگاه تک‌نگاری دینی را بپذیرد باید به طریقی نتایج حاصل از آن را با باورهای موجودش وفق بدهد و یا تفسیر تازه‌ای از باورهای خود بدهد، همین امر موجب نگرانی برخی متدینان شده است، چون احساس می‌کنند که پیامدهای این نظریه را نمی‌توانند در میسزم فکری و اعتقادیشان بگنجانند. زاویه سوم بیشتر یک زاویه روش‌شناختی است، یعنی بعضی می‌پرسند چرا ما باید از برون دین به بحث پلورالیسم نگاه کنیم، چرا نمی‌توان بحث درون دینی را مطرح کرد؟ گروهی دیگر دلایلی را که شما در تأیید و تصحیح این نظریه می‌آورید، کافی نمی‌دانند. بنابراین پرسشهای ما در این طبقه‌بندی سه‌گانه قرار دارد. سؤال اول من مربوط است به زاویه نگاه ما به مسأله تک‌نگاری دینی و شیوه ورود در آن. شما گاهی برای تبیین و تحکیم مدعایتان به برخی آیات و روایات استناد می‌کنید. مخالفین هم، در نقد و رد این تک‌نگاری به آیات و روایات و سنت پیشوایان دینی استناد می‌کنند. آیا بحث در مورد تک‌نگاری دینی باید از منظر درون دینی و با مراجعه به متون و آیات و روایات دینی صورت بگیرد یا از یک منظر برون دینی؟ و دلیل ترجیح شما چیست؟ چرا شما در جاهایی معتقدید و طرح می‌کنید که این بحث اول از هر چیز باید از برون دین طرح بشود و ما باید فهم درون دینی خود را با آن متناسب کنیم.

● بسم الله الرحمن الرحیم، بنده هم از دوستان بسیار گرمی و فاضل شماستگزارم که فتح باب بحث کردند و کوشیدند با تبویب و تدوین منطقی مسائل، نور تازه‌ای بر مباحث مربوط به پلورالیسم دینی بیفکنند. همان‌طور که اشاره کردید حق این است که بحث پلورالیسم دینی مبانی و مبادی و پیش‌فرضهائی دارد، بحث حقانیت، عقلانیت، هدایت، نجات، گوهر دین و من می‌افزایم مسأله «نومینالیسم»، جزء پیش‌فرضهائی بحث پلورالیسم است، البته نومینالیسم از پیش‌فرضهائی قطعی و اجتناب‌ناپذیر پلورالیسم نیست، اما با پلورالیسم نسبتی و پیوندی دارد که شاید در دنباله بحث به آن هم اشاره کنیم. شما بر بیرون دینی یا درون دینی بودن بحث انگشت نهادید. حقیقت این است که به نظر من، بحث پلورالیسم را از هر دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد، منتها عناوین بحثها عوض خواهد شد و نتایج هم از حیث دایره شمول و جامعیت تفاوت خواهد کرد. ما می‌توانیم بررسییم نظر اسلام درباره پلورالیسم چیست؟ می‌توانیم بررسییم نظر مسیحیت چیست؟ در آن صورت باید به معارف درون این ادیان مراجعه کنیم و سؤال را با پیشروایان و عالمان این دینها در میان بگذاریم. اما اگر نخواهیم وجهه نظر خاص اسلام یا وجهه نظر خاص مسیحیت را در این زمینه بدانیم در آن صورت تصور می‌کنم منطقاً باید بحث را به نحوی مطرح کنیم که صبغه عقلانی و فرادینی محض داشته باشد و پاسخ آن برای همه ادیان علی‌السویه باشد. در این صورت سؤالمان را چنین مطرح می‌کنیم که با کثرت موجود بالفعل ادیان نظراً و عملاً

چه باید بکنیم، آیا در نظر، همه آنها را باید راههای مساوی کشیده شده به سوی نجات ببینیم یا نبینیم؟ و در عمل آیا باید با همه آنها و همه پیروان ادیان مسامحه و مسامحه روا داریم یا نه؟ لذا دیدگاه بیرون دینی دیدگاهی است که همه ادیان را فارغ از حقانیت یا بطلانشان مورد سؤال قرار می‌دهد، ولی دیدگاه درون دینی با فرض حقانیت دینی از ادیان، رأی آن دین را در مورد ادیان دیگر خواستار می‌شود. این نکته اول. نکته دوم اینکه اصولاً فهم معارف درون دینی (بنا بر تئوری قبض و بسط) بدون ارجاع به اندیشه‌ها و حقایق بیرون دینی تحقق‌پذیر نیست. اگر در بیرون دین، در باب پلورالیسم به نتیجه خاصی برسیم و به آن ملتزم شویم در آن صورت فهم درون دینی‌مان ضرورتاً با آن متناسب خواهد شد. حداقل این است که فهم درون دینی و بیرون دینی، تقاضای تعاملی با یکدیگر دارند. اما اینکه به نحو مطلق در درون دین سخن بگوییم و هیچ رأیی در بیرون دین در این باره نداشته باشیم کار ما و نتیجه‌گیری ما ناقص خواهد بود. نکته‌ای که مایلیم در اینجا اضافه کنم این است که در بحث پلورالیسم باید موضع خودمان را از پیامبران جدا کنیم. هر پیامبر و هر پیشوای مذهبی فقط به دین خود دعوت می‌کند، یعنی هیچ پیامبری نمی‌تواند پلورالیست باشد، او اصلاً تمام ماهیت رسالتش این است که دیگران را به سوی خود بخواند و از فرقه‌ها و مکاتب دیگر منصرف کند، یعنی هر پیامبری بالذات مردم را به دین خود می‌خواند و بالعرض کوره پلورالیسم را داغتر می‌کند چرا که فرقه‌های بر فرقه‌های موجود می‌افزاید. و پیامبری همین اقتضا را دارد. اما وقتی کار پیامبرانه نمی‌خواهیم انجام دهیم، و تماشاگرانه و توصیف‌گانه به ادیان نظر می‌کنیم، راهی جز این نداریم که بحث را ابتدا از بیرون دین آغاز کنیم و سپس مدعیات درون دینی را با آن بسنجیم. چون در پلورالیسم، غرض تبیین نظری و تدبیر عملی کثرتی است که بالفعل در عالم ادیان موجود است، نه تأکید بر حقانیت یکی و بطلان بقیه. این کثرت را چنانکه گفتیم در درجه اول خود پیامبران پدید آورده‌اند و پیامد ناخواسته دعوت آنان بوده است. و اینک ماییم و این پیامد ناخواسته اجتناب‌ناپذیراً درست مانند وقتی که بحث از حقانیت می‌کنیم. بدیهی است هر پیامبری خود را حق می‌داند. اما جدی گرفتن دعوت پیامبر به این نیست که از همان اول او را حق بدانیم، بلکه به این است که مسأله حقانیت را به‌طور کلی و فرادینی برای خودمان روشن کنیم.

- آیا بحث بیرون دینی بر بحث درون دینی تقدم منطقی دارد؟
- بلی، تقدم منطقی دارد.
- به چه دلیل شما می‌فرمایید که هر پیامبری باید انحصارگرا باشد؟ عقلاً ممکن است ما به سواخ متون دینی برویم و ببینیم که پیامبری ادیان دیگر را هم به حقانیت بشناسد، البته ممکن است پیامبر در این به حقانیت شناختن کاملاً موضع پلورالیستی نداشته باشد، ولی لزومی ندارد که موضع او انحصارگری باشد.
- پیامبران آن‌چنانکه تا کنون بوده‌اند، و ما آنها را می‌شناسیم و استقراء نشان می‌دهد هر کدام به دین خودشان دعوت کرده‌اند و ادیان دیگر را در حدی که با دین آنها ملائمت و مطابقت داشته، پذیرفته‌اند و تا جایی که اشتراکات اجازه می‌داده است به پیروان ادیان دیگر حق وجود و یا حقیقی از هدایت دادند و کار نبوت هم به اعتقاد مسلمانان به ختمیت رسیده است. و لذا جایی برای فرض دیگری نیست. حال اگر کسانی بعدها پیدا شوند و شکل دیگری از دین را عرضه کنند،

می‌توانیم منتظر آینده باشیم، به هر حال گذشته‌ها داستان دیگری دارد. می‌خواهم نکته‌ی سومی را بر ادله‌ی پیشین بیفزایم:

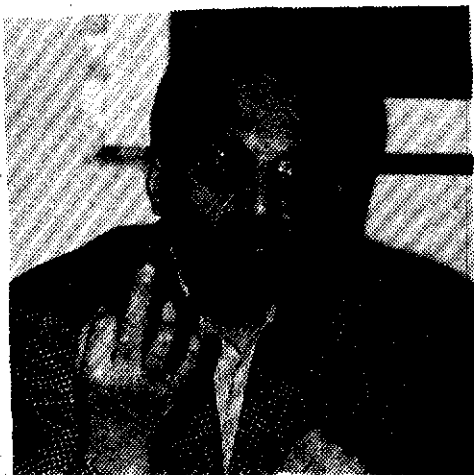
برای تأکید و تأیید این معنا که بحث پلورالیسم بحث برون دینی است می‌توانیم از این مطلب استفاده کنیم که مبانی پلورالیسم تماماً برون دینی است، یعنی بحث «عقلانیت»، «نجات»، «گورهر دین»، «هدایت»، «تفسیر تجربه»، «تفسیر متن» و امثال اینها همگی بحثهای برون دینی است و وقتی پلورالیسم بر اینها مبتنی شود، قهراً و منطقیاً یک بحث برون دینی خواهد شد. البته همچنان که عرض کردم شما می‌توانید پرسید که رأی فلان دین خاص در باب هدایت و نجات و عقل چیست؟ همه‌ی این سؤالات را می‌شود پرسید، اما اینها دیگر سؤال از عقلانیت بالمعنی‌الاعم و سؤال از هدایت بالمعنی‌الاعم نیست، و به همین سبب وقتی ما عقلانیت و حقانیت و هدایت را به صورت عام مطرح می‌کنیم، قطعاً یک بحث برون دینی خواهد بود.

حتی فرض کنید ما بحث پلورالیسم را درون دینی بدانیم، باز هم به پلورالیسم واقعی می‌رسیم، یعنی با این شیوه، قطع ماده‌ی اشکال نمی‌شود، برای اینکه هر دینی رأی خودش را در باب هدایت، نجات و عقل و حقانیت و گورهر دین خواهد داد و این آرا بسیار متنوع و متعدد خواهد شد و لذا دوباره به همین جا می‌رسیم که اکنون هستیم. و درباره‌ی آن پلورالیسم باید بحث بیرون دینی کنیم، لذا ترتیب منطقی بحث آن است که ما این مباحث را از بیرون آغاز کنیم و به مقداری که این مباحث قطعی یا اطمینان‌بخش می‌شود، آنها را در فهم مباحث درون دینی به کار بریم.

○ یعنی هر دینی انحصارگرایی خودش را دارد. لکن ما که از بیرون نگاه می‌کنیم به پلورالیسم می‌رسیم؟

● بلی. یعنی خواسته‌ی هر دین، انحصار است اما پیامد ناخواسته‌ی این انحصارطلبی، پلورالیسم است و علی‌ای‌حال از درون دین بحث کردن، مسأله‌ی پلورالیسم را نه‌تنها حل نمی‌کند، بلکه ما را دوباره و از راهی دیگر با همان پلورالیسمی که قبلاً یا آن مواجه بودیم، مواجه می‌کند.

○ مبانی معرفت‌شناختی این تکثرگرایی دینی مورد نظر شما به طور مشخص، عقلانیت یا رئالیسم انتقادی است یا نسبیست‌گرایی؟ به بیان دیگر، اگر ما در یک طبقه‌بندی ساده شده دیدگاه‌های معرفت‌شناختی را به رئالیسم عام، رئالیسم انتقادی و نسبیست‌گرایی تقسیم کنیم، ظاهراً آلائش اصلی شما در بحثهای «بلی» و «بسط» گذر از رئالیسم عام به رئالیسم انتقادی بود، اما برخی نکاتی که در بحث تکثرگرایی دینی طرح شده، این تصور را دامن زده که شما از این مرحله هم گذر کردید و در واقع دارید یک مبانی نسبیست‌گرایانه را در معرفت‌شناسی طرح می‌کنید. در واقع به نظر می‌رسد که ما دو نوع پلورالیسم می‌توانیم داشته باشیم، یعنی یا دو توانم می‌توانیم قائل به حق متکثر باشیم؛ یکی بر مبانی رئالیسم انتقادی است که در آن ما در مقام کشف حقیقت،



محدودبتهایی داریم و لذا حق را در جلوه‌های مختلف به دست می‌آوریم. دیگری هم بر مبانی یک موضع نسبیست‌گرایی است که در واقع همه‌ی امور را همسنگ و در عرض هم قرار می‌دهد. یعنی پلورالیسم و اعتقاد به تکثر را هم می‌توان بر مبانی نسبیست‌گرایی استوار کرد و هم بر مبانی رئالیسم انتقادی. رأی جنابعالی در مورد پلورالیسم بر کدام مبنا استوار است؟

● فراموش نکنیم که بحث در مورد پلورالیسم دینی است و نه پلورالیسم به معنای مطلق کلمه که شامل فلسفه و علم و غیره است.

ما درباره‌ی پلورالیسم دینی بحث می‌کنیم و پلورالیسم دینی از نظر معنایی با پلورالیسمی که در فلسفه مطرح است فرق‌هایی دارد و این از جمله نقاطی است که اگر به آن توجه نکنیم، موجب مغالطاتی خواهد شد. در فلسفه و علم، نسبیست‌گرایی، آفت مهلکی است و گرچه تعیین مصداق در آنجا مشکل است، به‌نحو مطلق و کلی می‌توان گفت که نسبیست‌گرایی موضع مقبولی نیست و این از تالی فاسدهایی است که نشان می‌دهد در مقدمات بحث اشکال و خللی وجود دارد. در عالم دین چون حقانیت با حقانیت فلسفه و علم تفاوت دارد، تعبیر باید دقیقتر ادا شود، رئالیسم خام چنانکه شما اشاره کردید با فرض دنیایی ساده متناسب است و رئالیسم پیچیده با فرض دنیای پیچیده. تاریخ عقل و سرگذشتی که عقل در جوامع بشری داشته و هوشیاری‌ای که انسانها نسبت به عقل پیدا کرده‌اند و پیچ و تاب‌هایی که در طول تاریخ برداشته است و خطاهایی که دچار آن شده است و بن‌بست‌هایی که به آنها رسیده و قضایای جدلی‌الطرفینی که تولید کرده و نزاع‌های لاینحلی که در طول تاریخ آن پدید آمده و کشف‌هایی که در نسبت علت و دلیل صورت گرفته، مجموع اینها چشم آدمیان را به حقیقت عقل و تاریخ‌مندی و میزان توانایی آن بازتر کرده است. شاید روزگاری بود که مردم از عقل انتظارات بیشتری داشتند، ولی در حال حاضر علم و عقل و فلسفه متواضع‌تر شده‌اند و این تواضع محصول رشد عقلانیت است. این تواضع عقلانی قطعاً حکم خود را به فهم دین هم سرایت می‌دهد. و بنابراین موضع من در حقیقت همان موضع عقلانیت پیچیده یا انتقادی است، به این معنا که جهان واقع، خواه دین باشد، خواه فلسفه، خواه طبیعت، بسی پیچیده‌تر از آن است که احکام عقلی ساده درباره‌ی آن بتوان مطرح کرد و یا به یک طرح به‌نحو جزئی دل بست، و نقد جمعی و نقدپذیری از اهم ابزارهایی است که می‌تواند نظریه‌های ما را پیچیده‌تر و پشرفته‌تر و ما را احتمالاً به واقعیت نزدیکتر کند. یکی از پیامدهای مشخص عقلانیت انتقادی این است که بیشتر یقین‌های آدمیان ظنی بیش نیست، نه به این معنا که آدمی هیچ‌گاه به واقعیت نمی‌رسد، بلکه به این معنا که رسیدن به واقع، علامت مشخصی ندارد. و آن علامتی که در فلسفه سنتی بدان اشارت می‌رفته، چون بداهت و بقیین و... همه خدشه‌بردارند. بنابراین به راحتی نمی‌توان ادعا کرد چه چیزی حق است، چه چیزی حق نیست. به‌همین سبب هم گرچه در عقلانیت انتقادی تعریف «صدق» به منزله‌ی ادراک مطابق با واقع پذیرفته می‌شود (که البته رقبایی هم دارد) اما تعیین مصداق این تعریف و پیدا کردن آن گزاره‌ی صادقی که منطبق بر واقع است دچار اشکالات بسیار زیادی است. به‌همین جهت در عقلانیت انتقادی، ادعاها متواضعانه‌تر است و جایز‌المخطا بودن آدمی بسیار به جد گرفته می‌شود.

○ مسأله‌ی نزدیک‌تر شدن به واقع هم مثل خود رسیدن به واقع، نشانه و علامتی ندارد؟

● همین‌طور است، در آنجا هم ملاکی روشن نداریم و باید دانست

تحقیق تازه کنیم. به تعبیر دیگر در عقلانیت انتقادی تعقل و تفسیر و فهم واقعیت یک فرایند پایان‌ناپذیر است و یک امر جمعی و جاری، و همین‌ما را بسیار متواضع می‌دارد، و ادعاهای ما را از گزاف بودن و افراطی بودن زهایی می‌بخشد. این حکم عقلانیت در همه جا جاری است، از جمله در عرصه فهم دین و قبول دین. یعنی دینداری و دین‌فهمی هم یک فرایند جمعی و جاری و پایان‌ناپذیر و غیرجزمی و تقدیرپذیر و پالایش‌شونده است. نسبت به هیچ‌وجه از اینجا بیرون نمی‌آید و واقعیت هر چه باشد (مقام ثبوت) ما دچار پیچیدگیها و دشواریهایی در مقام اثبات هستیم. این عقلانیت انتقادی یا عقلانیت پیچیده یا جدی گرفتن جایز الخطا بودن آدمی یک پروژه «همه یا هیچ» است، یعنی یا در همه جا جاری است و یا هیچ جا جاری نیست. چنان نیست که ما بخشی از واقعیت را از شمول حکم آن معاف و مصون بدانیم، از جمله دین را. فکر می‌کنم اگر با این رأی در باب عقلانیت آغاز کنیم. خواهیم دید که دست کم یک نحو از پلورالیسم که ما آن را پلورالیسم منفی یا سلبی می‌شماریم امر کاملاً ناگزیری است، یعنی به نحو بسیار طبیعی مقتضی و مولود چنین عقلانیتی است، یعنی آنچه گانت می‌گفت، آنچه ما در تجربه‌های روزانه‌مان،



در تفسیر متون یا تجارب دینی، در فقه یا در علوم ظنی می‌بینیم، برای ما بسیار طبیعی جلوه‌گر خواهد شد. این، حقیقت عقل است که گاهی به بن‌بست می‌رسد، به این معنا که عقل جمعی در مسأله واحد، واجد چند رأی می‌شود، که هیچ‌یک از این رأیها دیگری را نمی‌تواند از میدان بیرون کند. در فلسفه، در علم تجربی، در کلام، در فقه و در اخلاق و غیره ما نتایج و مظاهر و تجلیات این بن‌بست را فراوان دیده‌ایم. از روی این‌گونه فراورده‌های عقلانی بود که ما عقل را بهتر شناختیم و به عقلانیت انتقادی رسیدیم. رئالیسم خام است که برای عقل، بن‌بستی نمی‌شناسد و دو مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط می‌کند. و همین عقلانیت انتقادی است که مبنای بحث پلورالیسم قرار می‌گیرد. اگر کسی معتقد باشد که عقلش یک آینه حقیقت‌نما و منفعل است و واقعیات در آن چنان که هستند به سادگی و راحتی منعکس می‌شوند، در آن صورت برای او البته پلورالیسم معرفتی معنا ندارد، ولی چنان کسی باید جواب دهد که چرا ما به گزاره‌های جدلی‌الطرفین می‌رسیم، چرا مکاتب فلسفی مختلف در طول تاریخ دوام داشته‌اند؟ چرا در علم اخلاق و فقه و حقوق آرای مختلف به بن‌بست رسیده فراوان داریم؟ و امثال آن. ما در اینجا در مقابل یک انتخاب قرار داریم و به گمان من، تجربه تاریخی بشر این عقل را که

در راهش بن‌بستهای ناگشودنی وجود دارد، از آن عقل دیگری که واجد هیچ بن‌بستی نیست برتر می‌نشانند.

○ شما فرمودید اگر رأیمان در باب واقعیت رئالیسم خام باشد، بر آن صورت نمی‌توانیم پلورالیسم را بپذیریم. آیا چنین ملازمه‌ای وجود دارد؟ ممکن است که ما رئالیست خام باشیم و ذهن را کاملاً آینه‌ای بدانیم. اما از سوی دیگر واقعیت را متکثر بدانیم و باز هم به پلورالیسم برسیم، یعنی آیا حقیقت پیچیده و درک پیچیده ملازمه‌ای با هم دارند یا نه. ممکن است شناخت کاملاً آینه‌ای باشد ولی واقعیت، دووجه باشد.

● آنچه گفتم در مورد پلورالیسم معرفتی بود. یعنی در کهای متفاوت و تحویل‌ناپذیر به یکدیگر و ادله به بن‌بست رسیده. سخن شما درباره پلورالیسم نفس واقع (مقام ثبوت) است. و آن البته فرض معقولی است.

○ معمولاً در بحثها و انتقادات، قرائتهایی از رأی شما عرضه می‌شود که بنا بر آنها ظاهراً موضع معرفت‌شناختی شما، یعنی عقلانیت انتقادی در نهایت فاصله‌ای با نسبی‌گرایی ندارد. از نظر خود جنابعالی، آنچه موضع عقلانیت انتقادی را از نسبی‌گرایی متمایز می‌کند چیست؟

● من معتقدم آنچه در معرفت‌شناسی جدید باعث پدید آمدن «نسبیت» شده غلبه توجه به علت پیدایش اندیشه‌ها بوده و تضعیف موضع دلیل. و به عبارت ساده‌تر قربانی کردن دلیل در پای علت. در تعریف نسبیت‌گرایی معمولاً می‌گفتند عبارت است از اینکه انسان بگوید همه چیز نسبتاً حق است، لکن بهتر است آن را به نحو دیگری تعریف کنیم و روند کنونی معرفت‌شناسی، این تعریف تازه را در اختیار ما قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی جدید که منتهی به نسبیت‌گرایی شده است از اینجا آغاز می‌کند که نقش دلیل در عالم معرفت بسیار ضعیف و گاهی صفر است و آنچه در تکوین معرفت در ایجاد ماهیت و محتوای معرفت دخالت دارد، همه از جنس علل و عوامل است و دلایل هم به علل تحویل می‌شوند و لذا دلیلی باقی نمی‌ماند. این موضع نسبیت‌گرایانه تام و تمام است. در مقابل این موضع، ما موضع فیلسوفان و حکیمان و متفکران قبل از گانت و البته حکیمان اسلامی را داریم که تقریباً نقش علل را در ایجاد درونمایه معرفت صفر می‌دانند و یا استثنایی و عارضی و زودگذر و زوددونی می‌شمارند و نقش دلیل را نقش غالب و حاکم می‌شناسند. به این سبب هم معرفت به واقعیت راه، معرفت تام و مُدلل می‌دانند. لذا بهتر است که ما اصلاً تقسیم‌بندی‌مان را بدین نحو صورت‌بندی کنیم و بگوییم که نسبیت‌گرایی یا معرفت‌شناسی نسبیت‌گرایانه، معرفت‌شناسی‌ای است که قائل به معرفت مُعلّل است و پس. معرفت‌شناسی غیر نسبیت‌گرایانه قائل به معرفت‌شناسی مُدلل است. اینها دو تیپ ایده‌آلند و در دو سر طیف قرار می‌گیرند. در میان این طیف، ترکیبات و معجونهای مختلف پیدا می‌شود و به میزانی که در این مخلوط، دلیل، غلبه داشته باشد یا علت، نوع معرفت‌شناسی شما فرق می‌کند. بنابراین می‌خواهم تصحیحی در صورت سؤال شما انجام دهم و آن اینکه شاید چنان تفکیک تیز و تنیدی که شما صورت دادید در عالم واقع وجود نداشته باشد، بلکه شما وقتی به متفکران مختلف نگاه می‌کنید می‌توانید این چنین درباره‌شان سخن بگویید که میل این متفکر به سوی علل بیشتر است تا به سوی دلایل و یا برعکس و قس علی هذا. من خودم هیچ وقت عقلاً جرأت نکرده‌ام نقش دلیل را به صفر برسانم و حقیقتاً معتقدم که دلایل در حصول معرفت، در تأیید و تضعیف آرا و در نقد و تصحیح آنها قطعاً نقش دارند، اما به

هیچ وجه هم از نقش علل غافل نیستیم. تمام اکتشافاتی که از قرن هجدهم به این طرف در معرفت‌شناسی صورت گرفته و به تضعیف و تخفیف کفه دلیل کمک کرده، عبارت بوده از اکتشافاتی که در عرصه علل صورت گرفته و مصادیق تازه‌ای که برای علل معرفتی پیدا کرده‌اند؛ یعنی عللی که در حصول معرفت و در تکوین و تغییر آن دخیل هستند. از آن وقتی که فرانسویس بیکن از پتهای غار و قبیله و... سخن گفت تا ایدتولوژی مارکس و تا سخنان پست‌مدرن‌ها، همه علت‌شناسی و علت‌ستانی کرده‌اند و دلیل‌کوبی. و همه به نحوی نشان داده‌اند که عنصرهای غیرعقلانی (و از جنس علت) چگونه با عقل (و دلیل) بازی می‌کنند و خلوص آن را مخدوش و مغشوش می‌نمایند. نقش فرهنگ، جغرافیا، عاطفه، منافع و تعلقات، عوامل درونی و ژنتیک، ضمیرناخودآگاه، قدرت و امثال آن در مسخ کردن شناخت و آگاهی و جهت‌دادن به آن انکارپذیر نیست. شما وقتی نگاه می‌کنید به فروید، فوکو، هابرماس، در حقیقت همه متعلق به یک اردوگاهند، یعنی همه آنها بیان‌کننده عللی هستند که در تکوین و تغییر و تصحیح معرفت دخیلند. فروید به عناصر ناخودآگاه کار دارد (دلیل‌تراشیهای خودمدارانه)، فوکو علی‌الخصوص به عناصر اجتماعی و «قدرت» کار دارد (دلیل‌تراشیهای قدرت‌مدارانه)، و هابرماس به تعلقات آدمی (دلیل‌تراشیهای مصلحت‌مدارانه)، ولی همه اینها را می‌توانیم در یک مقوله و در یک کاسه بگذاریم که عبارت است از علل. از آن طرف، فیلسوفان راسیونالیست از جمله دکارت را می‌توان فیلسوفانی دانست که به عنصر دلیل بسیار توجه دارند و معتقدند که با دلیل می‌توان رأیی را به این سو و آن سو کرد. با تعریفی که دادیم، پست‌مدرنیسم عبارت است از: حصول یا حدوث دوره‌ای در عالم معرفت و فرهنگ که دلایل را در پای علل قربانی کرده و حظی و سهمی برای دلایل قائل نیست. موضع معرفت‌شناسی بنده، اجمالاً در این میان این است که دلایل در حصول معرفت و تکوین درون‌مایه آن نقش دارند، لکن پس از اینکه دلایل کار خودشان را کردند و به تکافوه رسیدند، علل در آنجا نقش پیدا خواهند کرد. یعنی وقتی شما پاره‌ای از رأیها را با دلیل دور انداختید و کنار گذاشتید و پاره‌ای را برگزفتید و نگه داشتید، در نهایت به چند رأی هم‌زور و هم‌توان خواهید رسید، در اینجا است که علل می‌توانند دخالت کنند (با بالضروره دخالت می‌کنند) و یکی از آن آرا را بر آرای دیگر علتاً، نه دلیلاً ترجیح بخشند، لذا هم دلایل در عالم معرفت نقش دارند و هم علل. گاهی هم ممکن است دلایل چنان توانا باشند که از همان ابتدا تمام آرای رقیب را به کناری بزنند و یک رأی واحد را در صحنه باقی بگذارند. اما اگر زور دلایل به هم نرسید، شما قطعاً به یک پلورالیسم دلیلی خواهید رسید و این فرق دارد با پلورالیسم نسبی یا پست‌مدرنی که پلورالیسم علتی است. و این فرق بسیار حساس و ژرفی است. این خلاصه موضع معرفت‌شناسانه من است. بنابراین ما دیگر از اصطلاحات نسبت‌گرا و غیره رهایی پیدا می‌کنیم و با ترمینولوژی و ادبیات خودمان صحبت می‌کنیم. بنظر من نسبت‌گرایی خالص بر علیت‌گرایی خالص معرفت‌شناسانه استوار است. پلورالیسم دلیلی وسط طیف است و انتهای دیگر طیف راسیونالیسم خام است. پس، پلورالیسم وسط طیف قرار می‌گیرد، آن عبارت است از آرای مدلل باقی مانده که انتخاب‌علی روی آنها صورت می‌گیرد. یک سر طیف آرای معلل محض است، یک سر طیف آرای مدلل صرف و در میان هم پلورالیسم دلیلی است که هم به علل نقش

می‌دهد و هم به دلایل و نسبتشان را هم معین می‌کند.

○ استنباط من از فرمایش اخیر جناب‌عالی این است که ما دست‌کم دو نوع پلورالیسم داریم: یک پلورالیسمی که ناشی از اقتضای ذاتی خود ادله است، یعنی ادله، ما را به نتایج متفاوتی می‌رساند، یک نوع پلورالیسم هم داریم که وقتی به تکافوه ادله رسیدیم، به واسطه دخالت علل پدید می‌آیند. یعنی گاهی ما در مقام فهم برمی‌آیم و به معانی متکثر می‌رسیم و گاهی هم به تکافوه ادله می‌رسیم و علل مختلف ما را به سوی آرای متفاوت می‌برند.

● اشاره کردید به معانی مختلف، آن را گذاشتم برای بعد، یعنی ما یک کثرت هرمنوتیکی هم داریم، من این نوع کثرت را کثرت مؤؤل می‌نامم، در مقابل کثرت معلل و کثرت مدلل. یعنی وقتی وارد تأویل و فهم هرمنوتیکی می‌شویم کثرت خاصی پدید می‌آید که باید در جای خودش درباره آن بحث کنیم. من فعلاً عقل غیرهرمنوتیکی را بحث می‌کنم. به هر حال هم آرای مؤؤل داریم، هم آرای مدلل و هم معلله، و همه مندرج در پلورالیسم معرفت‌شناسانه‌اند و این پلورالیسم معرفت‌شناسانه همان‌طور که قبلاً عرض کردم به نحو ناگزیر به معرفت دینی و فهم دینی سرایت می‌کند. چنین سرنوشتی برای دین و فهم دینی مقدر است.

○ اگر فرض کنیم که مؤمن معتقد باشد در تعالیم دینی‌اش، برحق بودن آن دین و باطل بودن هردی غیر آن صریح شده و این قول هم به اصطلاح جزء ضروریات آن دین باشد، در آن صورت آیا این شخص می‌تواند پلورالیسم را پذیرد یا خیر. و آیا باید بگوییم که بحث دومورد پلورالیسم و اصلاً موضوع هر مورد آن مطلقاً بر پذیرش یک دین خاص تقدم دارد و جزء مقدمات پذیرش یک دین است یا خیر؟

● به نظر من این سؤال کاملاً مشابه این سؤال است که کسی بپرسد اگر دینی یا مکتبی قائل به مجبور بودن آدمی باشد و اگر مؤمنان به آن دین این رأی درون دینی را صریح و بی‌تأویل یافتند و به آن باور داشتند، در آن صورت این مؤمنین با رأی بیرون دینی خود درباره جبر و اختیار چه خواهند کرد؟ حق این است که در اینجا باید بین دینداری مقلدانه و محققانه تفکیک قائل شویم. پلورالیسم برای دینداران محقق است، نه دینداران مقلد. دینداران مقلد، که اکثریت دینداران هستند، بدون تصحیح و تفتیح پیش فرضها و مبادی فهم دین به دین خاصی تعلق خاطر پیدا می‌کنند و چون نگرششان مقلدانه است، به آرای بیرون دینی عطف نظر نمی‌کنند و لذا درک نخستین و درک و اسپیششان یکی است. دینداران محققند که به آرای بیرون دینی نظر می‌کنند. در آنجا اگر به رأی رسیدند و آن را باور کردند حتماً آن را در فهم درون دینی‌شان تأثیر خواهند داد. این اتفاق در تاریخ فلسفه و کلام دینی افتاده است. بحث پلورالیسم هم کاملاً یک بحث معرفت‌شناسانه است که پیامدهای کلامی دارد و به همین علت دینداران محقق حتماً باید به آن به‌منزله یک رأی بیرون دینی توجه کنند و آن را در فهم درون دینی خود به‌کار گیرند. شرط تحقیق این است. ما از بوداییها و یهودیان مگر همین انتظار را نداریم؟ می‌گوییم در دین اسلام آرای هست که نسبت به دین آنها بیرون دینی است، اگر این آرا را به نحو اطمینان‌بخشی پذیرفتند و با آرای درون دینی‌شان منافات پیدا کرد، انتظار عقلایی از آنها این است که فهم دینی خود را مورد تجدید و تأویل و بازفهمی قرار دهند. (البته تأویل برای موارد اندک است، اگر این موارد تأویل‌پذیر بسیار شد در آن صورت دلسردی از دین حاصل خواهد شد.) این شرط دینداری محققانه است. روی سخن هم در پلورالیسم با محققان است.

بحث پلورالیسم مربوط به دینداری معرفت‌اندیش است، نه دینداری مصلحت‌اندیش. و تعارض حاصل بین رأی قائل به پلورالیسم با رأی درون دینی نافی آن، از جنس تعارض فلسفه و دین یا علم و دین است و راه‌حل همه جا یکی است و آن داوری تاریخی و جزاری و جمعی جامعه دینداران محقق است.

○ شاید یکی از مهم‌ترین نقدهایی که بر بحث پلورالیسم وارد شده همین نسبت حق و باطل است. ظاهراً کسانی تلقی شان این است که وقتی ما انواع ادیان را به رسمیت می‌شناسیم، گویی ادعا کرده‌ایم همه ادیان حقیقت، یا دست کم می‌گوییم همه ادیان حقیقی از حقیقت دارند. به نظر می‌آید در پاره‌ای مواضع تلقی جناب‌عالی از پلورالیسم این بوده است که ما در ادیان مختلف می‌توانیم حقیقی از حقیقت بیابیم. همچنین نیا ممکن است کسی در بیرون دین به این نتیجه برسد که هرگز نمی‌توان معتقد بود اعتقادی حق قطعی است، اما در این حال در مقام دین‌دوری، دین خودش را هم حق قطعی بداند. و به تعبیر حاتم اسامی‌توری شما در باب حق چیست؟

● در اینجا چند سؤال با هم مطرح شد که باید جداگانه پاسخ بدهیم. اولاً باید این نکته را با خودمان روشن کنیم که به قطع و یقین رسیدن کار آسانی است و اینکه افراد درباره یقین این همه چانه می‌زنند، حاصل چندانی ندارد. ما دوگونه یقین داریم: یقین معلل و یقین مدلل. یقین معلل فراوان است و اکثریت دینداران، که دینداران متوسط باشند، یقین‌هایشان معلل است. یعنی عللی (تربیتی، خانوادگی، عاطفی، تبلیغاتی و...) باعث شده است تا حالت روانی خاصی که ما آن را «حزم» می‌نامیم در آنها پیدا شود و همان علل هم لاجرم باعث می‌شود که این حالت روانی ادامه پیدا می‌کند. و علل دیگری هم لاجرم باعث خواهد شد که این حالت روانی زایل بشود و به جایش حالت روانی دیگری بنشیند. ایجاد این گونه یقین‌های معلل کار بسیار ساده‌ای است. کمونیست‌ها به راحتی با فشار و تلقین و جوسازی ایمان و یقین‌نسبت به مکتب را در اذهان می‌نشانند، فاشیست‌ها هم این کار را می‌کردند. عنصر و نیروی تبلیغات در عصر حاضر از این حیث واقعاً معجزه می‌کند و بنابراین پدید آوردن این طور یقین‌ها، به هیچ وجه کار مشکلی نیست. در عرصه ادیان هم بیشتر یقین‌ها از این جنسند. به همین شیوه و سبب است که شیعه به تشیع یقین پیدا می‌کند، سنی به سنی، یهودی به یهودیت و هکذا. اینها همه یقین‌های معلل و میراثی و تلقینی و آسان و ارزان و رایگان است. و همین‌جا بگویم تقویت جو تلقین و ذهن را تحت ارباب، تبلیغات دینی قرار دادن، اختیار و انتخاب را از دینداران ستاندن است و دعوت دینی را که مبتنی بر انتخاب آزادانه است، مشکل یا ناممکن کردن. و این نکته‌ای است برای مبلغان و محققان که دعوت را در پای القا و تلقین قربانی نکنند یا با آن یکی نگیرند. اما یقین دیگر و برتری هم داریم که یقین مدلل باشد. این گونه یقین‌ها انصافاً در همه عرصه‌های فکر و ذهن بشری و بالاخص در عرصه دین بسیار نادرند. می‌توانیم در اینجا به معارف درون دینی هم استناد کنیم. در روایات هست که ما قسم الله بین الناس شیئاً اعز من الیقین، یقین نادرترین متاعی است که در عالم به آدمیان داده شده است. لذا این همه بر سر یقین چانه‌زدن به گمان ما محصلی ندارد، برای اینکه در عالم واقع آن یقین واقعی مدلل، در همه عرصه‌ها، از جمله عرصه دین بسیار اندک است و آن یقین معلل و غیرمدلل در همه عرصه‌ها، از جمله در عرصه دین بسیار فراوان. یقین معلل به لحظه‌ای حاصل می‌شود و یقین مدلل به سالها هم گاه بر نمی‌آید. (بگذریم که به قول بوعلی بسیاری از آنها هم ظنون متراکمند) البته یقین نوع سوم هم داریم که یقین کشفی - الهامی -

قدسی - وصالی - حضوری است و آن خاص اولیای خداوند است و محل سخن ما نیست و البته آن از نادر هم نادرتر است. حال همان یقین معلل غیرمدلل (که به واقع یقین هم نیست) مقبول شارع است و همان را از متدینان می‌پذیرد. در غیر این صورت تکلیف فوق طاقب می‌شود. پیشوایان دین همه می‌دانستند که ایمان عموم مردم به کمترین تشویشی ممکن است ویران شود و فرو ریزد. به همین دلیل هم اجازه نمی‌دادند که در جامعه دینی علل و عوامل ضددینی به راحتی رفت و آمد کند. این از باب شفقت بر خلق و عطف بر مؤمنین بود. و مدلولش این است که ایمان آنان را غیریقینی و لرزان می‌دانستند و حفاظتش را واجب می‌شمردند. و همان ایمان غیریقینی را هم به ایمان بودن قبول داشتند. برای اینکه همه چیز بشری را باید به قدر طاقت بشر دید و اندازه گرفت، از جمله ایمان و تدین و یقین را. و باز همین جا بگویم کسانی که می‌گویند بحث‌های کلامی ایمان و یقین مردم را زایل می‌کند باید به اینها گفت کدام یقین؟ یقین‌های لرزان، معلل، غیرمدلل و میراثی و تقلیدی را می‌گویید؟ آنها با بحث و دلیل به دست نیامدند تا با بحث و دلیل از دست بروند، به علتی آمده‌اند و با علت مقابلی زایل می‌شوند. اگر هم ایمان‌های مدلل را می‌گویید، بحث‌های کلامی مادر و مولد آنها هستند و بستن باب علم کلام و بحث آزاد به خاطر پاره‌ای از آفاتش، پریپر کردن گل است به خاطر خارهایش. با این توضیح، جامعه دینی هم باید فرق بگذارد میان مخالفانی که کار علتی می‌کنند با آنها که کار دلیلی می‌کنند. باحثان و متکلمان و متفکران مخالف، چرا آزاد نباشند؟ اگر تأملی هست در باب علتیان است، نه دلیلان. این سخنی است که حتی هاضمه دینی غیرمدرن هم با ریاضت اندکی می‌تواند آن را هضم کند. بلی اگر از دیدگاه حقوق بشر مدرن نظر کنیم، علتیان و دلیلان، اعم از موافق و مخالف، حقوق مساوی دارند. گویا از بحث دور شدیم. به هر حال وقتی خودمان هم قبول داریم که صاحبان ایمان‌های معلل ناجی‌اند و بهشتی‌اند و علی صراط‌المستقیم‌اند، خوب پس چرا با دیگران بخل و خست بورزیم، یا طالب محال بشویم و از همه مردم ایمان‌های مدلل بطلبیم؟ به قول انوری:

نگر تا حلقة اقبال ناممکن نجبانی!

○ اینکه جناب‌عالی فرمودید در مورد یقین است که امری ذهنی یا سوپرناتو است. ولی حق و باطل یک امر حسی یا ایژکتو است. فرض کنید که ما به این نتیجه برسیم که فی‌الثلث نمی‌توانیم صدق اعتقادی را قطعاً اثبات کنیم، یعنی نمی‌توانیم به واقع برسیم یا اگر به واقع رسیدیم نمی‌توانیم کشف کنیم که رسیدیم. مدلول این مدعا این است که ما حق حسی قطعی نداریم، از جمله در قلمرو دین. اگر ما معتقد باشیم که حق ایژکتو قطعی نداریم، در واقع گفته‌ایم که یقین مدلل هم نداریم. و اگر این معنا درست باشد، در همه جا درست است از جمله در قلمرو دین. همچنین اگر دینی را حق دانستیم، مگر غیر از این است که بقیه را باطل بدانیم؟

● بلی درست است. اگر ما در معرفت‌شناسی‌مان، اثبات و برهان را ناممکن بدانیم، یقین مدلل هم نخواهیم داشت. ولی در آن صورت پلورالیسم را بنحو اشد و اکد خواهیم داشت. اما در باب حق و باطل، نکته مهمی در باب ادیان هست که باید عرض کنیم. به طور کلی در منطق، می‌گوییم که بین حق و باطل فاصله‌ای نیست، مثل فاصله بین سلب و ایجاب یا فاصله بین نقیضین، یعنی در اینجا قائل به طرد شق ثالث یا قائل به ارتفاع نقیضین هستیم و معتقدیم اگر چیزی حق بود، یک نقیض دارد که آن هم باطل است، اگر چیزی صادق بود، یک نقیض دارد که آن هم کاذب است. علمای به حق و

باطل ادیان این طور نگاه می کنند، یعنی می پندارند نسبت دین حق با سایر ادیان نسبت تقیضین است. در حالی که نفس تعدد ادیان نشان می دهد که مسأله تقیضان در کار نیست. یعنی حق بودن یکی، موجب بطلان بقیه علی الاطلاق نمی شود. مسأله در اینجا پیچیده تر از آن ساده سازی منطقی است. می پرسند دو تا تقیض چگونه می توانند توأمأ مورد قبول باشند؟ چگونه می توان دو دین مختلف را حق دانست؟ وقتی در مکتبی گفته می شود مثلاً «حضرت مسیح پیغمبر خاتم است» و در یک مکتب دیگری گفته می شود، «مسیح خاتم نیست» یا در دینی گفته می شود محمد پیامبر است و در دین دیگر گفته می شود پیامبر نیست، این دو را چگونه می توان با هم صادق دانست، در حالی که چون یکی تقیض دیگری است و لذا حتماً یکی از آنها صادق و دیگری کاذب است؟ ما در اینجا باید توجه کنیم که، اولاً سخن بر سر تناقض دو گزاره نیست، ادیان هر کدامشان یک سیستم اند یعنی یک مجموعه بزرگی از گزاره ها به طوری که هر گزاره ای محظوف به گزاره های بسیار دیگری است، یعنی هیچ وقت در عالم واقع دو تک گزاره با هم مقایسه نمی شوند، بلکه دو سیستم یا دو دستگاه وارد مقایسه می شوند و این دو سیستم با آن حجم عظیم گزاره های مرتبط است که حکم به نقیض بودنشان بسیار مشکل است. هر یک از این سیستم ها، تواناییها و ناتوانیهای در تفسیر فکت ها، تجربه ها، اشباع روانها، تدبیر مشکلات و... دارند. و وقتی با این چشم نگریسته شوند، ترجیح یکی بر دیگری بسی دشوارتر از آن خواهد بود که ابتدا به نظر می آید و بیشتر به صورت احکام جدلی الطرفین می شوند. یعنی، هم تعیین دقیق موضع تناقض و هم تعیین مصداق حق و باطل بسیار مشکل می شود. برای مثال، دو سیستم ایده آلیسم و رئالیسم یا نومیالیسم و رئالیسم (به معنی دوم رئالیسم) را در نظر بگیرید، اینها دو نظامند. این طور نیست که یکی از آنها بگوید جهان واقع هست و دیگری بگوید نیست یا یکی بگوید کلی وجود دارد و دیگری بگوید ندارد و آنگاه بگویم که این دو رای تقیض اند، پس یکی حق است و دیگری باطل. حقیقت این است که اینها دو نظام فلسفی اند، و هر یک از آن دو موضع، آن قدر توابع و لوازم دارند و هر کدام ضعفها و قوتیهای در تفسیر پدیده ها دارند که در نهایت آدمی به یک انتخاب خواهد رسید و ادله عقلی به هیچ وجه برای ترجیح رئالیسم بر ایده آلیسم یا بالعکس کافی نخواهد بود. و اصلاً حین بررسی قوت و ضعف این دو نظام در تفسیر پدیده ها و از حیث ادله آنها، آن قدر معنا و مضمون آنها عوض می شود و آن قدر درکهای مختلف از آنها برای فیلسوف پیدا می شود که به راستی داوری درباره آنها مشکل می گردد. سر بقای نزاع ایده آلیسم و رئالیسم یا نومیالیسم و رئالیسم هم تاکنون، چیزی جز این نیست. بنابراین باید این دید سیستمی را نگهداریم و گزاره را در چارچوب نگاه کنیم، نه بیرون از چارچوب. نکته دوم و مهمتر اینکه، در ادیان داستان این نیست که در نفس الامر یکی حق و بقیه باطل باشند. چنان تقابل نفس الامری (چون تقابل دو نقیض) میان آنها برقرار نیست. خود ادیان هم چنان مشی ای ندارند، یعنی مسلمانها نمی گویند که مسیحیت نقیض اسلام است یا یهودیت نقیض مسیحیت است، می گویند هر کدام از اینها در زمان خودشان حق بوده اند، یعنی در واقع یک نوع پلورالیته را قائلند و هیچ کدام را باطل مطلق نفس الامری نمی دانند، بلکه با درج یک قید، همه را حق می شمارند و می گویند این هم حق است و آن هم حق است و آن دیگری هم. و این نکته مهمی است که بدانیم ما در میان اضداد یا نقیضهای منطقی

گرفتار نشده ایم که بگویم اگر یکی در واقع و نفس الامر حق است، بقیه باطل مطلقند و با آن قابل جمع نیستند. به اعتقاد خود پیروان ادیان با درج قیودی، همه ادیان را می شود حق دانست؛ الف در زمان الف حق است، ب در زمان ب، ج در زمان ج، و... حال اگر با این قید می توان گفت، هم الف حق است، هم ب و هم ج، چرا قیود دیگری نتوان افزود، و با آن قیود نتوان گفت الف هم حق است، ب هم حق است و ج هم حق است. حالا ما با افزودن یک قید توانستیم بگویم، «الف» مثلاً تا قرن اول میلادی حق بوده، «ب» از اول تاریخ میلادی تا مثلاً سال ۶۰۶ میلادی حق بوده و «ج» از ۶۰۶ تا زمان حال. پس سه تا حق داریم که نقیض یکدیگر نمی شوند، به شرط اینکه این قیود زمانی را در نظر بگیریم. ولی مگر تنها قید موجود و ممکن، قید زمانی است. چرا قیدهای دیگر نتوان یافت که در عین همزمانی حقانیت همه را محفوظ نگه دارد؟ این دیگر به ابتکار قوه تخیل شما بستگی دارد. حقیقت این است که حقانیت ادیان شباهت بسیار با حقانیت گزاره های اشاری (Indexical) دارد. صدق و حقانیت این گزاره ها بستگی دارد به اینکه چه کسی یا در کجا آنها را به کار برد. گزاره «من بیست سال دارم» راست است اگر یک فرد بیست ساله آن را بگوید و دروغ است اگر یک فرد چهل ساله آن را بگوید. «امروز سرد است» راست است اگر در روزی سرد ادا شود و دروغ است اگر در روزی گرم ادا شود. حق و صدق در این گزاره ها که Indexical خوانده می شوند «برای من» و «برای او» دارد و به این معنی خاص، نسبی است. در حالی که «زمین کروی است» یا «فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند» حق و باطلشان نسبی نیست و برای من و برای او ندارد و هر کس آنها را بگوید فرق نمی کند. ملاحظه کنید: «برای مسیحیان تا اسلام نیامده بود، مسیحیت حق بود» این عقیده مسلمان است. «برای یهودیان تا مسیح نیامده بود، یهودیت حق بود» این عقیده مسیحیان و مسلمانان است. این گونه حقانیت، به هیچ رواج نوع حقایق علمی و فلسفی نیست که قید «برای زید و عمرو» ندارند. پس حساب حق و باطل ادیان، با حق و باطل مطلق و نفس الامری فلسفی فرق دارد که می گوید وجود یا مطلقاً اصیل است یا نیست و اتم یا وجود دارد یا وجود ندارد و امروز و دیروز و شمال و جنوب ندارد. اگر این طور است حالا شما فرمول یا قید دیگری پیدا کنید که با افزودن آن، همه دینها در عرض هم حق بشوند. مثلاً فرض کنید بگویید برای مسیحیانی که دین اسلام به آنها نرسیده، یا دین اسلام را حق نیافته اند، مسیحیت حق است. این سخن هیچ اشکال منطقی و دینی ندارد. بگویید اگر اسلام حق است، پس غیر آن هر چه باشد باطل است. این سخن ناشی از همان توهم است که حق بودن اسلام را چون حق بودن ثنوری اتمی یا کروییت زمین می داند. باید مدلل حقانیت را عوض کرد. اینجا ما با مدلهای اشاری روبه روییم. یعنی «حق برای...» داریم، نه حق مطلق. گمان نکنید معنای این سخن آن است که اگر امروزه آن مسیحیان با دین مسیحی به سر ببرند، معذورند. مگر تا وقتی پیامبر اسلام نیامده بود آنها بی مسیحی بودند معذور بودند؟ خیر، بر دین حق و مهدی و ناجی بودند، حالا هم همین طور. در قلمرو ادیان، ما چنین وضعیتی داریم. اینها هر کدامشان با قیودی حقند و اگر این قیود را در کار بیاوریم، در تکرر حقها هیچ اشکالی وجود نخواهد داشت. نتیجه ای که می خواهم بگیرم این است: آنها که می گویند تکرر حق، اشکال دارد، توجهشان به تناقض حق و باطل نفس الامری است. در حالی که در اینجا بحث

از نقیضین نفس الامری نیست، بلکه تباین دو سیستم اشاری است. پژوهشگرانی هم که در اینجا بحث معنوریت می‌کنند اشتباه می‌کنند و قصد خیرشان این است که خدا را تبرئه و خلق خدا را آسوده‌خاطر کنند! خدا خیرشان بدهد. بهر حال از مغالطه و خلط «حق» و «حق برای...» باید حذر کرد.

○ اولاً وقتی ما صحبت از حقانیت یک دین می‌کنیم قاعده‌تاً باید این کل را به اجزا تفکیک کنیم یعنی حق بودن اعتقادات یک معنی دارد، حق بودن افعال و مناسک یک معنا دارد، حق بودن در حوزه اخلاق یک معنا دارد و غیره. حال فرض کنیم که بحث ما ناظر به حوزه اعتقادات باشد و فرض کنیم که اعتقادات هم Factual یا ناظر به امر واقع هستند یعنی از واقعیتی در این عالم حکایت می‌کنند. اگرما بگوییم که این اعتقادات برای این قوم حق است و برای آن قوم حق نیست، در آن صورت به نظر می‌رسد که شما در واقع در اینجا مدل خاصی از حق عرضه می‌کنید که می‌توانیم آن را «حق مقید» بنامیم، یعنی قومی بر مبنای پارهای مفروضات و مقبولات، نتیجه‌ای را حق می‌شمارد و قومی دیگر بر مبنای پارهای مقدمات دیگر، نتایج دیگری را. بنابراین ما حق پیشین نداریم؛ حق محصول یک فرایند یا روش است.

شما در واقع یک مدل خاصی از حق عرضه می‌کنید که مطابق آن حق مطلق و علی‌الاطلاق وجود ندارد، و اگر این حکم عام را بپذیریم این حکم دربارهٔ ادیان هم صادق خواهد بود.

● نگفتیم هیچ جا حق مطلق وجود ندارد، گفتیم در کنار حق مطلق، باید از حق اشاری یا «حق برای...» هم غافل نباشیم. در مورد گزاره‌های ناظر به امور واقع - خواه در ادیان خواه بیرون از آنها - «حق برای...» نداریم. آنها مانند تئوری اتمی هستند که یا صادقند یا کاذب و به زید و عمرو بستگی ندارند. لکن فراموش نکنید که اولاً ما به ادیان به‌نحو سیستمی نظر می‌کنیم نه به پارهای مجردشان. چنانکه اشاره کردم. ثانیاً، سخن بر سر ادیانی است که به‌نحوی از آنها از بوتهٔ امتحان بیرون آمده‌اند و کار در مورد آنها به تکافؤ ادله رسیده است. یعنی عقل منطقی و فلسفی در مورد آنها فتوا به بطلان قطعی نمی‌دهد. این مقدار می‌نیم از حقانیت اولیه است. که زمینه را برای «حق برای...» فراهم می‌کند. این حقانیت اشاری همان است که هدایت و نجات را به دنبال دارد.

○ پس شما باید «حق» را هم تعریف کنید، آیا آن را به معنای مطابقت با واقع می‌دانید یا چیز دیگر؟

● حق - علی‌ای‌حال - مطابقت با واقع است در هر دو جا. لکن حق در ادیان با هادی بودن آنها ملازم است. وقتی می‌گوییم «دین حق برای زید» یعنی «دین هادی زید»، نه دینی که باطل است و افراد منتسب به او ضال لکن ناجی یا معذورند.

○ آیا موضوع هدایت و ضلالتی که در ادیان مطرح می‌شود با صدق و کذب ملازم دارد یا نه؟

● با حق و باطل به‌معنایی که گفتیم ملازم است. لکن این بیان، ضمیمه‌ای دارد که باید بعداً به آن بپردازیم.

○ شاید یکی از دلایلی که معتقدین بر این مسئله حق و باطل انگشت گذاشته‌اند این است که مدللان از حق با مدل شما اساساً متفاوت است. یعنی آنها یک حق مطلق قائلند که فارغ از هرگونه قیدی است و در دلمان ما می‌افتد یا نمی‌افتد...

● بله، حرف آنها این است که اگر این گزاره حق است، پس نقیض آن باطل و یاوه است و شما بالاخره یا به این حق رسیده‌اید یا نرسیده‌اید و از این دو حال خارج نیست. اما حق و باطل ادیان چنانکه دیدیم حق و باطل مقید (یا اشاری) است، حتی به اعتقاد پیروان خود ادیان. یک قیدش، همان قید مشهور زمانی است، اما

ممکن است ده قید دیگر هم فکر کنیم و در میان آوریم و بنابراین، پلورالیسم در عرصهٔ ادیان به نحو طبیعی می‌رود. یادآوری کنم که پلورالیسم در مختلفات و مفترقات به بن‌بست رسیده است، نه در مشترکات. و خطایی که بعضیها مرتکب شده‌اند، این است که گفت‌اند بله، ما هم به این قائلیم که مثلاً در مسیحیت مقداری مطالب حقه هست و مقصودشان این است که آنها هم بعضی حرفهای خود ما را می‌زنند. اما به‌جذ باید گفت این پلورالیسم نیست این مونیسم است، یعنی به یک حق مطلق قائلند و چون دیگران هم علی‌الفرض به بخشی از همان یک حق قائلند، می‌گویند بله آنها هم قبولند. اما محل اصلی بحث اینجا نیست، این موضوع مفروضه است. در پلورالیسم بحث دربارهٔ مختلفات است یعنی در آنجا‌هایی است که اختلاف پیدا می‌شود. یعنی اگر فرض کنیم در یهودیت و اسلام و برخی ادیان دیگر اعتقاد به خدای واحد به یک نحو و در یک سطح هست، دیگر در اینجا بحث پلورالیسم معنا ندارد؛ پلورالیسم وقتی مطرح می‌شود که فرض کنیم در یهودیت اوصافی برای خداوند بیان می‌شود که احیاناً با اوصاف مورد قبول در اسلام فرق دارد. از گزاره‌های ناظر به امور واقع که بگذریم، می‌رسیم به آداب عملی و احکام فرعی شرعی و نیز احکام اخلاقی. در اینجا صحبت از حق و باطل نمی‌توان کرد و داوری سهل است. در این موارد، اعمال پیروان دین حق (به‌معنی مشارالیه) هم میره‌الذمه است، هم مقبول خداوند است، هم موجب نجات و ثواب و سعادت است.

○ یعنی اینجا حق را به معنای کارآمدی می‌گیرید؟

● بله، به معنای کارآمدی می‌گیریم. چون با امور اعتباری مواجهیم که ابزاری‌اند.

○ پس فقط می‌ماند آن قسمتهای که Factual است، یعنی در باب واقع سخن می‌گویید که علی‌الاصول همان عرصهٔ اعتقادات است (اهم از اعتقاداتی که دربارهٔ مبدأ است یا معاد).

● بحث پلورالیسم و نیز حقانیت مطلق دقیقاً در این مواضع مطرح می‌شود. پلورالیسم در قلمرو امور عملی بحث چندانی ندارد و داوری دربارهٔ آن سهل و قبولش آسان است. در قلمرو اعتقادات است که مشکل پدید می‌آید و بحثها شدید و غلیظ می‌شوند. باز هم یادآوری می‌کنم که پلورالیسم در این عرصه وقتی مطرح می‌شود که تکافؤ ادله حاصل شده باشد و عقل دینی به بن‌بست رسیده باشد. نیز اشاره می‌کنم که علاوه بر مبدأ و معاد ممکن است کسی بگوید پیامبر بودن یا نبودن شخص الف هم جزء گزاره‌های ناظر به واقع است. در اینجا چه می‌گویید؟ باید بگوییم پیامبری به‌معنی مأموریت (نه به معنی واجد اوصاف معین بودن) از جنس «حق برای...» می‌باشد. لذا شخص الف ممکن است پیامبر برای فلان قوم باشد (با قیودی که آوردیم) و برای قوم دیگر نباشد و به‌عبارت دیگر فلان قوم ممکن است پیامبرشان شخص الف باشد یا نباشد. حال واقعیتی به نام مبدأ که دین از آن سخن می‌گوید چنان است که زبان در مقام بیان آن به تناقض می‌افتد یعنی اصلاً در آنجا تناقض‌گویی ادب و مقتضای مقام است. خداوند که سر است، بلکه سرالاسرار است، در ارتفاعی بس رفیع نسبت به ما قرار دارد. به قول مولوی:

بوی آن دلبر چو پزان می‌شود
آن زیانها جمله حیران می‌شود

به‌همین سبب در وصف او زبانها به تناقض می‌افتند، لذا هیچ بعید نیست و بلکه بسیار منتظر و محتمل است که در آنجا احکام

تفاوت و بلکه متناقضی صادر شود و همه حق باشند و در عین حق بودن، غیر قابل جمع. در آنجا ما با واقعیتی روبه‌رویم که حصارهای زبان را می‌شکند و چون پبلی که میهمان مرغی شود، خانه مرغ را ویران و خود مرغ را حیران می‌کند.

○ این نگاه از مغز درون دینی است اما اگر ما بخواهیم از بیرون دین دوری کنیم، چه می‌توانیم بگوییم؟

● نه من در اینجا رأی عارفانه مطلق را عرضه می‌کنم و به عرفان هیچ دین خاصی تکیه ندارم.

شما استیسی (stace) را ملاحظه کنید که ظاهراً ملترزم به هیچ دین خاصی نبوده، اما به تجارب عارفان متوجه بوده و آنها را محترم و مهم می‌شمرده است. یکی از نتایج تحقیقات و دستاوردهای تجربی او همین است که زبان عارفان نشان می‌دهد که قطعه‌ها یا منطقه‌هایی از واقعیت هست که وقتی انسان به آنجاها نزدیک می‌شود زبانش تناقض‌آمیز می‌شود. این امر به تجربه خداوند هم منحصر نیست، بلکه عموم تجربه‌های روحی و عرفانی چنین احوالی را پدید می‌آورند. از خدا که بگذریم، مسأله معاد (یا تجربه معاد) مطرح می‌شود. معاد از تعالیم درون دینی است و با تعدد ادیان می‌تواند متنوع شود. و حقانیتش تابع حقانیت خود دین است به توضیحی که آوردیم.

○ فرض بفرمایید که ما دو نظام اعتقادی داریم و این نظامهای اعتقادی را هم متشکل از گزاره‌ها بدانیم و معنای گزاره‌ها را هم در میناق و زمینه مربوطه درک کنیم و پس از هم این گزاره ببینیم که یک گروه می‌گوید: مثلاً خداوند متشخص است، ولی گروه دیگر می‌گوید: خداوند نامتشخص است، یعنی ممکن است ما بر بنیای یک مجموعه مفروضات مشترک به فرض نامتشخص بودن خداوند برسیم و بر بنیای یک سلسله مفروضات دیگر به فرض نامتشخص بودن خداوند برسیم. این موضوع کاملاً مقید به بنیای و مفروضاتی است که ما برگزیده‌ایم. اما آیا در داخل یک نظام اعتقادی و بر بنیای مجموعه واحد از مفروضات مشترک می‌توانیم بگوییم هم خداوند متشخص است، هم خداوند متشخص نیست؟

● نه، نمی‌توانیم. ولی بحث پلورالیسم این نیست. بحث پلورالیسم این است که شما چند دسته مفروضات می‌توانید داشته باشید و با این چند دسته مفروضات، چند دسته مدلولات. پلورالیسم این است نه اینکه در یک سیستم واحد چند تا رأی متعارض داشته باشید. نه این امکان ندارد، ولی می‌توانید چند دستگاه داشته باشید. البته شما این چند دستگاه را هم به گزارف برنگرفتید زیرا اولاً مبانی آنها مدلل است و کار به تخییر کشیده است، ثانیاً، متعلق و موضوع معرفت که در اینجا خداوند باشد، چنان است که زبان و دستگاه فکری و ادراکی را به تناقض و تنوع می‌افکند. این خود علت پدید آمدن امری است که ما به آن پلورالیسم نام می‌دهیم.

○ و اگر ما یکی از شروط معقولیت را فقدان تناقض بدانیم در آن صورت آیا می‌توانیم این زبان و بیانات متناقض را معقول بدانیم؟

● ابتدا شعری مهم و پرمغز از مولانا برایتان بخوانم که در همین باب می‌گوید:

عقل بحثی گوید این دور است و گو
بی ز تأویلی محالی کم شنو
پیر گوید مر ترا ی سست حال
آنچه فوق عقل پوست آمد محال

حق این است که محالیت و معقولیت را باید به تناسب زمینه‌ای که در آن بحث می‌کنیم در نظر گرفت. وقتی متعلق معرفت و تجربه خداوند است، معقولیت اندیشه‌ها و گزاره‌های مربوط به او با

معقولیت گزاره‌های مربوط به طبیعت فرق دارد. رازها همیشه چنینند. و لذا حدوث تناقض ظاهری در اینجا امری متعارف است. در قرآن شما می‌خوانید که: وما زینت الا زمیت و لکن الله رمی. هم رمی را به پیامبر نسبت می‌دهد هم از او سلب می‌کند. و این تناقض ظاهری، چه بحثها و تحرکها در ذهنها و روحها که ایجاد نکرده است. اینکه مولانا می‌گوید:

اصالی بی تکلیف بی قیاس

هست رب الناس را با جان ناس

برای توضیح همین معناست. ارتباط حق با آدمی، ارتباط بی چون است و این بی چون وقتی در قالب چون‌های الفاظ در می‌آید، تناقض‌زا می‌شود. و این تناقض با علم و توجه به اینکه در چه مقامی هستیم، منافی معقولیت نیست. مجازگویی همین جا راه خود را به درون زبان می‌گشاید.

○ پس شما زبان دین را در بخش معارف اعتقادی ناظر به امر واقع می‌دانید؟

● بلی اما این مانع از آن نیست که زبان ما زبان مجازی - تمثیلی بشود و به همان دلیل به تعارض و تناقض هم بیفتد.

○ آیا حیرت‌انگیزی و تناقض آفرینی ذات خداوند، فقط موجب تنوع ادیان مختلف می‌شود، یا در یک دین خاص، مثلاً در شریعت اسلام هم این امر می‌تواند موجب تناقض و لذا تعدد و تنوع در تلقی‌ها شود؟

● حقیقت این است که برای محققان به، اما برای مقلدان نه.

○ اما ما می‌بینیم که مفسران سعی در رفع تناقضات دارند و حداقل در یک مرحله از مراحل فهمشان سعی در سازگار کردن تناقضات دارند.

● البته شرط یک دستگاه فلسفی - علمی این است که تماماً پیراسته از تناقض باشد. ولی عرفان ابا از این تناقضات ندارد بلکه آموخته است که با این تناقضات سر بکند و به همین دلیل هم بیان عارفان را نباید بیان جدی فیلسوفانه گرفت. در غیر این صورت تناقضاتش برجسته خواهد شد و شما حکم به بطلان سیستم خواهید داد. اصلاً به همین دلیل عرفان سیستم ندارد، برای اینکه سیستم باید سازگار باشد. عارفان هیچ‌وقت یک دستگاه فکری منضبطی به وجود نیاوردند، در پی آن هم نبودند و با زبانهای تأویلی تمثیلی به میدان آمده‌اند. و این زبان تمثیلی را هم نه به تکلف بل به مقتضای مقام برگرفته‌اند. چون غیر از این نمی‌شده است. تقسیم زبانها به زبان عبارت و زبان اشارت برای همین بود. زبان دین و عرفان هنگام سخن گفتن از خداوند زبان اشارت است و این زبان احکامش با زبان عبارت فرق می‌کند.

○ اما ما در دین با معارضی مواجهیم که باید بدانیم آنها را چگونه باید بفهمیم، برای مثال خداوند راجع به عوالم موجود به ما گزارش می‌دهد، یا درباره چگونگی آخرت با برزخ مطالبی بیان می‌کند. آیا ما باید این گزارشها را عارفانه تلقی کنیم یا فیلسوفانه؟ یعنی باید از این ملاحظات تلقی سازگاری استخراج و استنباط کنیم یا نه؟ و این بحث به مسأله گوهر دین، مربوط است، بلاخره گوهر دین چیست و در این قبیل مسائل چه اقتضائاتی دارد؟

● در واقع ما باید در اینجا دست‌کم به سه نوع «دین» یا دینداری قائل شویم: دینداری مقلدانه (مصلحت‌اندیشی)، دینداری محققانه - متکلمانانه (معرفت‌اندیشی) و دینداری عارفانه (تجربت‌اندیشی). برای مقلدان، حقیقتاً گوهر دین عبارت است از اوامر و نواهی و پاره‌ای از اخلاقیات ساده که ممد زندگی است. در نگاه مقلدان، دین برای زندگیست نه زندگی برای دین. به طوری که اگر آن اوامر و نواهی را کسی ترک کند، بی‌دین تلقی خواهد شد.

در اینجا نه دقت‌های معرفت‌اندیشانه در کارست و نه تجارب عارفانه. پیروی از پیامبر هم پیروی در امر و نهی‌هاست. اینان به تجارب پیغمبر اقتدا نمی‌کنند و شریک ادواق و مواجید آن بزرگوار نیستند. گوهر دین برای مقلدان همین است، اما این گوهر برای دیگران قشر است. بالاتر از این سطح، دینداری متکلمانه - محققانه داریم و در مرتبه بالاتر هم دینداری عارفانه. برای عارفان گوهر دین، تجربه‌های معنوی و اشراقی است، برای متکلمان گوهر دین همین معارف دین است (چون کلام باری، مسأله دعا، مسأله شرور، خلقت، حشر و...) که باید به شکل سازگاری درآیند تا آنان بتوانند فیلسوفانه پذیرای آنها باشند. هر یک از این مراتب زیرین، قشر مرتبه بالاتر است. به این ترتیب ما سه نوع برداشت یا سه حفظ از دین داریم و این سه نوع دینداری گرچه منافاتی با یکدیگر ندارند، ولی به هیچ وجه عین یکدیگر نیستند. سه گوهر مختلف دارند؛ حالا آنکه می‌پرسید ما گزاره‌های دینی در باب برزخ و آخرت و عوالم دیگر را چگونه باید تلقی کنیم، کاملاً بستگی به نوع دینداری ما و نوع پیش‌فرضهای ما دارد. تاریخ دین نشان داده که عامیان و مقلدان، آنها را به معنی تحت‌اللفظی و به نحو ابزاری (یعنی متعلق اعتقاد برای رسیدن به ثواب و سعادت) برگرفته‌اند. متکلمان چنین خام‌اندیشی نکرده‌اند و برحسب پیش‌فرض‌هایشان، گاه مثلاً میزان اعمال در قیامت را عین ترازوهای دنیوی دانسته‌اند و گاه تلمیضی در معنا قائل شده‌اند. عارفان هم همین‌طور. سه نوع دینداری، در حقیقت سه نوع دین و سه نوع دنیای ماورای دین را در پی دارد. مشابهت‌ها و محکمات که هیچ دینی از آنها خالی نیست، و هر جا پای تفسیر باز شود پای آنها هم باز می‌شود، به همین جهات وارد مباحث دینی شده‌اند. دست‌کم باید بگوییم بسیاری از مباحث مربوط به صفات و افعال باری و قیامت و... از جنس مشابهت‌ها و با رجوع به محکمات (یعنی پیش‌فرضهای محکم) روشن می‌شوند. این پیش‌فرضها تحول‌بردارند و لذا معانی مشابهت‌ها هم تحول برمی‌دارند.

○ ما با کتابهای دینی مختلفی مواجهیم که می‌خواهند دربارهٔ ملامت و جوی از این عالم که برای ما ناشناخته است اطلاعاتی به ما بدهند. حال سؤال این است که آیا ما نمی‌توانیم با روشهای بومی تاریخی مدلل نشان دهیم که یک کتاب از کتاب دیگر اعتبار بیشتری دارد، و به این ترتیب به نوعی پلورالیسم طولی یا شمول‌گرایی قائل شویم؟ یعنی بگوییم که مثلاً این ادیان حق بوده‌اند، اما کتابهای حقی که از جانب خدا برای آنها فرستاده شده، مثلاً دستخوش تحریف شده یا بخش عمده‌ای از آنها از میان رفته، اما ما کتابی در اختیار داریم که فرضاً کامل و بدون تحریف است، و نیز اسناد و قراین و شأن نزولهای داریم که ما را در درک صحیح این کتاب یاری می‌کنند، اما آن کتابهای سابق چنین ویژگی‌هایی ندارند. یعنی آیا نمی‌توانیم به نحو شرطی بگوییم که ممکن است از میان کتابهای دینی به جامانده یک کتاب بهتر محفوظ مانده و تاریخ مدوتی دربارهٔ آن وجود دارد اما در مورد کتابهای دیگر نه، ولذا در عین آنکه آن کتابهای دیگر را باطل نمی‌دانیم (اگرچه ناقص و گاه تحریف شده می‌دانیم) اما می‌گوییم که این کتاب مورد نظر ما فی‌المثل جامعتر است و این ادعا را بر بنیای بررسیهای عینی تاریخی بیان کنیم، نه بر اساس ایمان دینی خود. بنابراین ما با مقام ثبوت کاری نداریم، یعنی نمی‌گوییم که این دین حق است و آن دین باطل. در مقام اثبات می‌گوییم که در میان این ادیان و کتابها و متون این دین بنا به دلایل موجه تاریخی معتبر و محفوظتر از سایرین است.

● اگر شما به نحو شرطی بیان کنید، درست است اما به محض آنکه در مقام تعیین مصداق برمی‌آید با پلورالیسم روبه‌رو می‌شوید. به تعبیر دیگر اگر و فقط اگر بتوانید به نحو مدلل نشان دهید که یک دین یا

یک کتاب قطعاً بر بقیه رجحان دارد، هیچ عاقلی به سراغ مرجوح نمی‌رود و راجح را رها نمی‌کند. لکن همه سخن در آن اگر است و آنچه در واقع رخ داده این است که همه مدعی‌اند دینشان راجح است و همین تعدد راجح‌ها پلورالیسم را زاده است.

○ البته بحث ما یک وجه مصداقی هم دارد. در واقع ما در مقام اثبات می‌توانیم فی‌المثل بگوییم که دربارهٔ فلان پیامبر تاریخ مدوتی و قابل‌استنادی وجود دارد. یا با بررسی مدلل نشان دهیم که در دین پسین نسبت به دین پیشین منابع بیشتری محفوظ مانده‌اند و چیزهایی که در اختیار ما قرار گرفته‌اند بیشتر است. این امر هم دربارهٔ خود کتابهای مقدس صادق است، هم دربارهٔ شخصیتها و بزرگان دینی.

● ببینید، پلورالیسم وقتی است که ما چیزهایی را که می‌توانستیم با کمک دلایل و شاخصها و معیارهایمان کنار بگذاریم، کنار گذاشتیم و در نهایت چند دین تقریباً هم‌توان در صحنه باقی ماندند. در اینجا است که می‌پرسیم: اولاً، آیا چنین پلورالیسمی در واقع داریم یا نه هنوز هم می‌توان همه را به جز یکی از میدان بدر کرد؟ ثانیاً اگر چنین پلورالیتهای داریم، دربارهٔ آن نظراً و عملاً چه باید بگوییم و بکنیم. محلّ و محط بحث پلورالیسم اینجا است. همچنین باید همیشه هشدار بدهیم در پلورالیسم سخن این نیست که همه سخنان و ادعاهای ممکن و موجود هم‌سنگ و مساویند و هرکس هرچه بگوید حق است. این سخن آشکارا باطل است، و این مدعا نه رأی ما است و نه هیچ عاقلی به آن باور دارد.

○ خوب است دربارهٔ نکته‌ای که در لابه‌لای بحث هم به آن اشاره شد، بحث فضیلتی‌تری بکنیم. ظاهراً یکی از آن مباحث نظری تئوری تکثروگرایی دینی، محور خاصی است که از گوهر دین ارائه می‌شود. آیا ادیان متعددی که فرض کنیم ادلهٔ تقریباً هم‌توان دارند، گوهر واحدی دارند؟ یعنی می‌توان از یک نوع شباهت خانوادگی در مورد آنها سخن گفت؟ البته شما گوهر دین را در سه سطح، مطرح کردید ولی شاید هنوز جای این سؤال هست که گوهر دین چیست، و همچنین ربط آن با تکثروگرایی به نحو روشتر چیست؟

● بله، من اجمالاً عرض کردم که واقعاً نسبت به هر دینی می‌توان سه نوع نظر کرد، و سه گوهر را از آن برداشت کرد، اما حالا به نحو دیگری به این مطلب می‌پردازیم. نکتهٔ اول اینکه ما دین را قائم به آوردگان دین می‌دانیم، که نام آنها را پیامبران می‌گذاریم. در ادیان غیرالهی، نام «پیامبر» نام شایسته‌ای نیست، باید فی‌المثل نام «مؤسس» را به کار ببریم. خود بودایی‌ها در مورد بودا، کلمهٔ بودا را به کار می‌برند که به معنای شخص منور است. وقتی که بودا به روشنی و نورانیت رسید لقبش «بودا» شد. نکتهٔ دوم اینکه این مؤسسان یا پیامبران، واجد تجربه‌هایی بودند که به دنبال آن تجربه‌ها دین را به مردم عرضه کردند، این تجربه‌ها مقوم شخصیت این مؤسسان و پیامبران بودند و ما هم امروز ادیان را محصول شخصیت این بزرگواران می‌شناسیم، حالا همه چیز بستگی دارد به اینکه ما تفاوت آن بزرگواران را در نوع بدانیم یا در درجه، و تفاوت تجاربشان را هم در نوع بدانیم یا در درجه. اثبات تدرّج یا تنوع هم به طریق برهانی ممکن نیست. اینها دو مبنا هستند که باید یکی را برگرفت. و بر وفق آن به تبیین پدیدارها همت گماشت. هیچ حکیمی اثبات نکرده است که کبوتران یک نوعند یا گنجشکها یا گربه‌ها. راه اثبات هم نداشته‌اند. چون تعیین مصداق در فلسفهٔ اولی ناممکن است (و من این معنا را، که مطلب بسیار مهم و حساسی است در جای دیگر شکافته‌ام)، ملاحظه‌کنید که می‌گوید هر انسانی برای خود نوعی است، مبنای خود را در میان می‌آورد که با دیگران متفاوت است و با

مشرب اصالت وجود او (که پهلو به پهلو نومیالیسم میزند) بسیار سازگار است. همچنین داوری ما بستگی دارد به اینکه رئالیست باشیم یا نومیالیست. بین این دو موضع هم داوری فلسفی بسیار مشکل است و نزاع فیلسوفان همچنان برجاست. باری هم می توان هر پیامبری را نوعی دانست برای خود. و پیامبران را انواع دانست و هکذا تجارشان را، و لذا از گوهر واحد ادیان سراغ نگرفت. و هم می توان پیامبران را در مدارج کمال برتر یا فروتر نشانند و هکذا تجارشان را. و هم می توان نوع و گوهر را نومیالیست مآبانه کنار نهاد و اصلاً سراغ آن را نگرفت. سؤال از گوهر واحد ادیان فقط وقتی مطرح است که ما رئالیست باشیم و واقعاً برای دین نوعیتی واحد قائل باشیم، و الا چه اشکال دارد که دین را جنس بعید بشماریم و هر دین را نوعی برای خود بدانیم و از برتر و فروتر سخن نگیریم یا اصلاً نومیالیست باشیم. نومیالیسم، به ما پلورالیسم را می دهد. و همچنین جنس بعید شمردن دین و هر کدام را نوعی به رأسه دانستن. فرض سوم که فرض تکامل و تدرج است ادیان را به خط می کند و نوعیت واحد به آنها می دهد. کشف گوهر واحد ادیان، اگر قائل به آن باشیم، روشی ندارد جز تأمل و شهود... ولی کشف مشابهت شان روشی استقرایی دارد. همان کاری که جامعه شناسان دین می کنند. علی الظاهر بعضی از عارفان ما بر مشرب سوم بوده اند، یعنی تفاوت وحی ها یا تجربه های انبیا را در درجه می دانستند نه در نوع. به همین سبب هم در مورد پیامبر خاتم تعبیر «کشف تام محمدی» را به کار می بردند، یعنی معتقد بودند که انبیای دیگر هم صاحب کشف بودند، اما کشف غیرتام و نوبت به پیامبر اکرم که رسید ایشان «کشف تام» کردند. و خاتمیت را هم به همین معنا می گرفتند یعنی می گفتند که فوق کشف تام مرحله و مرتبه ای وجود ندارد، و «الخاتم من ختم المراتب بأسرها».

باری با فرض کثرت و تنوع تبیینی تجارب انبیا (خواه نومیالیست باشیم خواه دریافتهای انبیا را انواع متباین بدانیم)، ما با درختهای متفاوتی روبه روییم که هر کدام میوه های متفاوتی به بار می آورند و این میوه ها، خواص و آثار مختلفی دارند. یکی تجربه اش شیرین است مثل خرما، یکی ترش است مثل آلبالو، یکی گرم است مثل گردو، یکی سرد است مثل غوره. البته اینها متضمن عناصر مشترک هم هستند، یعنی شما وقتی به نحو پسینی نگاه بکنید ممکن است دریابید که در همه میوه ها یک مقدار فروکتوز یا آب وجود دارد. اما بالاخره اینها انواع مختلفند. و این طور نیست که بگوییم مثلاً گردو تکامل گیلاس یا گیلاس تکامل گردو است، چنین ترتبی را بین آنها نمی توان قرار داد، گرچه همه شان مفیدند و به کار می آیند.

به این ترتیب کثرت در این عالم اصل است. این خیلی غریب است که ما از پایگاه وحدت حرکت می کنیم، و می خواهیم کثرتها را مجاله کنیم. یعنی اگر شما قائل به اصالت ماهیت باشید، (که کثیری از فیلسوفان ما بوده اند) یا اگر قائل به نومیالیسم باشید (که کثیری از متکلمان علی الخصوص متکلمان اشعری چنین بوده اند) کثرت ذوات در این عالم یک اصل است و وحدت روکش نازکی است بر این کثرات. واقعاً عالم پر از اجناس و انواع کثیره است و این امری غیرقابل انکار است. و هیچ اشکال ندارد که ما عین این کثرت در «نوع» را در عالم ادیان و خصوصاً تجربه دینی و وحی نبوی هم قائل بشویم. چه دلیلی داریم برای آنکه این کثرت نوعی را منتفی بدانیم و یا آن قدر لاغرش کنیم که در وحدت منحل شود؟ در عالم واقع اصل

بر کثرت است: کثرت نیروهای طبیعت، کثرت انواع و اجناس، کثرت تجارب. و اینها گرچه مشترکاتی دارند، اما کثرتشان (خواه کثرت نومیالیستی شان و خواه کثرت مبتنی بر اصالت ماهیتشان) به وحدت تحویل ناپذیر است.

○ آیا ما می توانیم در میان این تجربه ها ترجیح مدلی صورت بدهیم. یعنی داوری کنیم که این تجربه خاص نسبت به تجربه دیگر فراختر و عمیقتر است؟

● اگر ما قائل به کثرت نوعی باشیم ترجیح جای چندانی ندارد. مثال ساده ای بزنم. یکی از بهترین تجلی گاههای کثرت نوعی تجارب، عالم شعر و ادب و هنر است. شما تجربه شعری سعدی دارید، تجربه حافظ دارید، خاقانی، نظامی، مولوی هم دارید، تا برسید به زبان حاضر و کسانی نظیر سپهری. کار تمام این بزرگان از حیث شعر و ادب و هنر و محصولات خیال بودن و غیره، مشابه است (همان جنس بعید یا مشابهت خانوادگی). اما در روبه رویی با این اعظام، این بحث که یکی از دیگری اکمل و بهتر است، تقریباً منتفی است، یعنی انصافاً شما آنجا خود را با یک کثرت واقعی روبه رو می بینید گویی هر شعری و هر شاعری برای خود نوعی است متفاوت با شعر و شاعر دیگر. علی رغم بعضی مشابهتها. علی الخصوص اگر شما دایره را وسیعتر کنید و از دایره ادب فارسی به زبانهای دیگر بروید. به نظر من یکی از جاهایی که خوب می توان تجلی کثرت به معنای حقیقی اش را در انواع مختلف، دید و چشید، عالم هنر و شعر و ادب است. و این عالم شعر و ذوق و هنر فاصله زیادی با مواجید و تجارب دینی ندارد؛ همه از جنس خلاقیت است و شخص شاعر یا پیامبر، هم فاعل و هم قابل و هم محل و هم موجد این تجاربند. و این در واقع بر می گردد به شخصیت این تجربه کننده ها که «انواع» هستند؛ نه اینکه یکی لزوماً اکمل از دیگری است، به نحوی که ردیف کردن خطی آنها را برای ما میسر کند. تلقی بنده این است.

○ پس بهر حال ما ادله ترجیحی را تا آنجا که ممکن است در کار می آوریم تا در نهایت به جای بوسیم که گویی به چند گزینه هم سنگ که ترجیح میان آنها دشوار است می رسیم.

● در واقع ادله ما را تا آنجایی که به انواع برسیم، راهنمایی می کنند. وقتی شما به انواع می رسید، دیگر «انواع» اند، یعنی یک کثرت بالفعل واقعی در کار است. و در اینجا جاذبه ها کار می کند. ممکن است شما مفتون و مجذوب حافظ بشوید، من مجذوب مولوی بشوم و نتوانم با دلیل ثابت کنم که حافظ برتر است یا مولوی، یا چرا من مجذوب مولوی شده ام و دیگری مجذوب حافظ. این تنوع آخر خط است. شما این تنوع را نمی توانید به امر واحدی بدل کنید. یعنی تحویل ناپذیر است. ادله، علی الظاهر ما را به «انواع» می کشاند و انواع هم به نحو تحویل ناپذیری کثیر است.

○ ما «نوع» بودن آنها را پس از بحث و فحص و اقامه ادله و غیره باید بپذیریم. یعنی در نهایت به جای بوسیم که ابوی تحویل ناپذیر است و در اینجا حکم کنیم که با یک «نوع» مواجیم.

● این درست است، اما علاوه بر آن، به آن مبنای فلسفی مان هم مراجعه می کنیم. ما همیشه در یک چارچوب استدلال می کنیم و شما وقتی استدلال می کنید، یا نومیالیست هستید یا رئالیست، چارچوب همچنان بر شما حاکم است. و در آنجا هم حقیقتاً پلورالیسمی حاکم است. اصلاً در چارچوب مکتب رئالیست بودن یا نبودن در نهایت یک انتخاب و تخییر است. یعنی در آن سطح بنیادین هم دو نوع

مکتب داریم، نه در درجه. مسأله حاکم بودن و اصیل بودن «کثرت» مسأله بسیار قابل تأملی است. به گمان من یک نوع گرایش وحدت اندیشانه کاملاً بی‌دلیلی بر کثیری از اذهان حاکم است و اینها به هر جبر و زوری می‌خواهند کثرتها را مجاله کنند و در وحدتها ذوب ر منحل کنند. گویی برای بعضیها کلمه «وحدت» زیبایی بیشتری دارد و وقتی از کثرت صحبت می‌کنند، یاد پرشانی و تشنگی و تفرق و هرج و مرج و به هم ریختگی می‌افتند. در حالی که عالم واقع، عالم کثرت است. عرفای ما هم که می‌گفتند:

وجود اندر کمال خویش ساریست
نفتن‌ها امور اعتباری‌ست

در همان عالم اعتبار، قائل به کثرت بودند. کثرت اعتبارات را دیگر منکر نمی‌شدند.

○ خوب است اکنون درباره یکی دیگر از مفروضات شما در بحث پلورالیسم گفت‌وگو کنیم، و آن مسأله «نجات» و «هدایت» و نسبت آن با حق است. آیا از نظر شما «هدایت‌یافتگی» لزوماً با «بر حق بودن» یا «اصابت» به واقع، نسبتی دارد، یا اینکه اگر کسی در عمل اخلاص ورزید، همین اخلاص ضامن هدایت‌یافتگی و به تبع نجات اوست؟

● ما قبلاً در باب حق در عرصه ادیان سخن گفتیم. و بر این نکته تأکید و اصرار ورزیدیم که حق و باطل ادیان، حق و باطل مقید است و پیروی از مدل آشاری می‌کند. بنابراین می‌توان چند مکتب داشت که همه حق باشند و در کنار یکدیگر زیست کنند، و پیروانی را هم به حق و لذا به نجات برسانند. آنچه برای منتقدان و منکران گران می‌آید این است که گمان می‌کنند بیرون از حقی که خودشان می‌پسندند و می‌پذیرند، حق دیگری امکان وجود ندارد و لذا همه باطل هستند. و چون بین هدایت و حق نسبتی است، پیرویان از آن مکتب خاص را مهدی هم نمی‌دانند. اما مطابق بیان ما چند مکتب می‌تواند حق باشد و پیروان آنها هدایت یافته و ناجی باشند (نه معذور). نکته دوم اینکه بینیم «هدایت» و «نجات» منوط به چیست.

بینید ما در اینجا با چند مبنا و مفروض می‌توانیم بحث کنیم. یکی این است که وقتی بحث از «هدایت» و «نجات» و «فلاح» می‌کنیم، علی‌العمده نجات در آخرت را منظور داریم، یعنی فقط به این دنیا نمی‌اندیشیم. حال فرض کنیم مطابق رأی انحصارگرایان، حق واحد باشد و شخصی در این دنیا به آن حق واحد نرسیده باشد، لکن اخلاص در عمل پیشه کند (به قدر وسع و طاقت بدنی و عقلی خود). چه اشکال دارد که بگوییم این شخص در قیامت به حق و فلاح و نجات خواهد رسید؟ چرا باید شرط نجات و فلاح را به حق رسیدن در این دنیا بدانیم؟ این چه فرضی است که فکر کنیم کسانی که در این دنیا به حق (مطابق درک و نظر ما) نرسیده‌اند، در آن دنیا هم به حق و لذا فلاح و نجات نخواهند رسید و فقط به جهنم خواهند پیوست؟ آن آیه مبارکه هم که می‌گوید: من كان في هذة اعمى فهو في الاخرة اعمى (هر که در این جهان کور است در آن جهان هم کور خواهد بود)، سخن از کوران می‌گوید، نه از آنانکه چشمی دارند لکن بعضی حقایق را ندیده‌اند. برای اینان دیدن حق در جهان دیگر محال و ممنوع نیست، لذا آنان را هم می‌توان در صراط هدایت دانست. خلاصه اینکه هدایت اگر عبارت است از صراط رسیدن به حق، این صراط می‌تواند هم در این جهان به مقصد برسد هم در آن جهان. و راه‌روش را در نهایت به سعادت برساند.

○ اگر اخلاص نداشته باشد، آیا به حق می‌رسد؟

● بلی. لکن آن کسی که اخلاص ندارد، چوبه عدم اخلاصش را هم خواهد خورد. مولوی توضیح بسیار نیکویی در این باب دارد:

معبد مرد کریم اکرمته
معبد مرد لثیم اسقمته
مر لثیمان را بز ن تا سر نهند
مر کریمان را بده تا بر دهند
لاجرم حق هر دو مسجد آفرید
دوزخ آنها را و اینها را مزید

می‌گوید افراد آفریده شده‌اند برای سجده و خضوع در برابر حق، منتها بعضی از آدمها خویند و چوب نخورده خضوع می‌کنند، اما بعضیها باید سرشان به سنگ بخورد تا خضوع کنند. مولوی می‌گوید به این حساب جهنم هم عبادتگاه است، لکن عبادتگاه لثیمان، یعنی آنها در آنجا سجده خواهند کرد.

باری کشف حقیقت با رفع حجاب صورت می‌گیرد و بنا بر تعلیمات دینی گاهی این امر با زجر و شکنجه و مشقت است. و گاهی بدون آن. گاه در این جهان است گاه در آن جهان. مهدی فقط آن نیست که در این جهان بی‌رنج به حق برسد. آن کس که در جهان دیگر هم بی‌رنج به حق می‌رسد مهدی است و همه آثار اهتداء، یعنی نجات و فوز و فلاح و سعادت بر او مترتب است. به حق رسیدن را نباید به مدت زمانی که انسان در این دنیا زندگی می‌کند منحصر کرد. این جاده گشوده است و بنا بر تعالیم ادیان، شخص عمر اید دارد و ممکن است پس از مرگ به حق برسد. لذا اخلاص در عمل و پاکی در زندگی قسیم و مقابل رسیدن به حق واقع نمی‌شود، بلکه می‌تواند جاده و مقدمه آن قرار بگیرد. سخن پاره‌ای از منتقدان (از موضع انحصارگرایی) این است که اگر شخص غیرمعاندی در این دنیا به حق نرسید، در آن دنیا «معذور» و ناجی است، اما «مهدی» نیست، و این «معذور بودن» را هم می‌گویند تا خدا را معذور کنند. یعنی می‌خواهند بگویند اگر خداوند هدایتش به این شخص نرسیده است، عذابش هم نمی‌کند، بنابراین خرده‌ای بر خداوند نمی‌توان گرفت. لکن چنانکه آوردم این سخن بی‌دلیل است. اینها هسته از موضع انحصارگرایی (exclusivism) بود. اما از موضع پلورالیسم، حقیقتهای مختلف وجود دارند و همه هدایت‌آور و لذا سعادت‌آوردند. با این توضیح باید اکثریت مردم مهدی دانسته شوند. اینها انواع و درجات مختلف هدایتند و همه بشری‌اند. ما نمی‌توانیم هدایت را بیرون از وسع انسانی تعریف کنیم. درست شبیه «عقلانیت» می‌ماند. مردم درجات مختلفی از «عقلانیت» دارند و همه هم به یک معنا عاقلند. هدایت هم یک چنین چیزی است. و اینکه بعضی از آقایان گفته‌اند بیشتر مردم در آخرت ممکن است ناجی باشند اما مهدی نه، حرف درستی نیست، برای اینکه می‌پرسیم آنها به چه سبب نجات پیدا می‌کنند؟ بالاخره باید چیزی در این افراد باشد تا موجب نجاتشان شود. هر حظی از نجات منوط به حظی از هدایت است. یعنی واقعاً داشته‌ها و سرمایه‌های آنها نمی‌گذارد آنها به جهنم بروند، مگر معرضین از حق که به تعبیر ابن‌سینا در اقلیتند. پاره‌ای از مخالفان معتقدند که غیرشیعیان همه جهنمی هستند، اما آنهایی که یک قدم پیش‌تر می‌آیند و تخفیف می‌دهند و می‌گویند غیرشیعیان غیرمعاند، «ناجی» هستند، باید روشن کنند که به چه دلیلی آنان باید ناجی باشند؟ اگر واقعاً رفتن به بهشت و نجات از عذاب منوط به عقاید حق است، اینها هم نباید ناجی باشند و لذا قول آن کسانی که همه

۱۴

غیر شیعیان را جهنمی می‌دانند درست‌تر درمی‌آید!

○ می‌فانیم بگویم به علت عدم عناد با حق ناجی‌اند و هر وقت حق را ببینند، می‌پندروند. الان آنچه را بدان رسیده‌اند، حق می‌دانند، اما به محض اینکه فهمیدند چیز دیگری حق است، به آن روی می‌آورند. و این عدم عناد با حق را می‌فانان فی حدیثه هدایت دانست، یعنی هدایت را به معنای روچه حق پندیری و عدم عناد با حق تلقی کنیم.

● همین‌طور است. و این کم‌هدایتی نیست که شخص آماده پذیرش حق باشد و بالفعل هم لجاجی با حق نداشته باشد. رفته‌رفته به معنی درست «هدایت»، هدایت می‌شویم. تاکنون از هدایت، مفهوم مقصد را داشتیم و غافل بودیم از اینکه هدایت، جاده است نه مقصد. و لذا نباید بگویم فقط کسانی که به مقصد رسیده‌اند (یعنی عقاید حقه قطعیته...) مهتدی‌اند، بلکه تمام کسانی که پایشان را در راه حق گذاشته‌اند، حقی از هدایت دارند. عجیب است که همه می‌خوانیم و از خدا می‌خواهیم که ما را به «راه راست» هدایت کند و باز هم غافلیم از اینکه هدایت جاده و راه است نه یک رشته اندیشه‌های تمام شده و در ذهن نشسته. قرآن صریحاً «هوی» را در مقابل «هدی» می‌نهد و می‌گوید افرات من اتخذ الهه هویه و اضلعه الله علی علم لمن یهدیه من بعداله؟ (دیدنی آن کس را که خدایش هوائش بود و خداوند هم او را به همین سبب گمراه کرد؟) پس دو جاده داریم: جاده هوی و جاده هدی و هر کس در عمل و نظر تبعیت از اهواء و امیال فاسده و باطله نکند، بر جاده هدایت است. همین و بس. و همین جاده است که دیر و زود در این جهان یا آن جهان وی را به مقصد فلاح خواهد رساند. مولانا هم می‌گوید:

تا هوا تازه است ایمان تازه نیست

کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست

پیامبران هم مصادیق مختلف نفی هوی را نشان داده‌اند. آنها هم که بدون پیامبران بدان مصادیق (همه یا بعضی آن) راه یافته‌اند، قطعاً مهتدی‌اند چرا که شخصیت نبی در اینجا مداخلیت ندارد. آنچه مداخلیت دارد، تعلیمات اوست. و این تعلیمات را هر کس به هر راهی یافته باشد غنیمت است. شخصیتها در ادیان بالعرضند. آنچه بالذات اصالت دارد پیام است. البته در عمل و در جهان خارج، بیشتر مردم محتاج نبی‌اند و خود به پای خود راه هدایت را نمی‌یابند و نمی‌سهرند. و بلکه اگر هم آن را بیابند، به اعتقاد پاره‌ای از عارفان، دورادور منظور نظر اولیا اقدامند:

هر که تنها نادرا این ره برید

هم بیاری دل پیران رسید

○ اگر پلورالیسم درست است، پس دیگر چرا دیگران را دعوت و تبلیغ می‌کنیم؟ جهاد و امر به معروف و شهادت طلبی و غیره چه معنایی خواهد داشت؟

● بسیار خوب. فرض کنیم پلورالیسم باطل است و موضع ما انحصارگرایی است، ولی انحصارگرایان سخاوتمندی وجود دارند که معتقدند دیگران اگرچه مهتدی نیستند، ناجی هستند. در اینجا سست که من از این اشخاص می‌پرسم: از منظر شما دعوت چرا؟ جهاد چرا؟ شهادت چرا؟ امر به معروف چرا؟ مگر این شخص ناجی کار منگوری می‌کند؟ مگر از عذاب جحیم رهایی ندارد؟ شما حداقل می‌توانید بگویید که ما او را به وضعیت بهتری دعوت می‌کنیم. ولی این کار که الزام‌آور و واجب نیست، خوب است اما ترکش حرام و ردیلت نیست. بنابراین خواه شما انحصارگرایی باشید که طرف مقابل را

ناجی می‌داند و خواه پلورالیست باشید که وی را مهتدی و ناجی می‌داند، در هر حال هر دو باید به این سؤال پاسخ دهید. این سؤال مشترک‌الورود است و هر دو طرف باید جواب بدهند. اما نکته مهمتر اینکه بنا بر رأی قائلین به نجات غیرمعتقدان با حق، واقعاً راههای مستقیم نجات وجود دارد و از چند راه می‌توان به نجات رسید. چون چنانکه می‌دانیم و می‌بینیم دهها راه وجود دارد که پیروانش معذورند و ناجی‌اند، و این عین پلورالیسم است. اما جواب حلی این است که بالاخره هر کسی که با دلیل و از سر عشق به چیزی پایبند است، زیباییهایی در آن چیز می‌بیند که در مقبولات و معتقدات دیگران نمی‌بیند. لذا مایل و مشتاق است که این زیباییها را به دیگران عرضه کند، یعنی دعوت در اینجا نوعی «عرضه کردن» است و بس. درست شبیه به یک نقاش که تابلوهای خود را عرضه می‌کند، آیا اگر ما بگویم در عالم هنر و شعر پلورالیسم حاکم است (که هست)، معنایش این است که سعدی و حافظ شعرهایشان را عرضه نکنند و در اختیار دیگران نگذارند؟ همه به دنبال شیفته‌شدن و شیفته‌کردن می‌گردند. در بعضی‌ها حش معشوقی غالب است و در بعضی حش عاشقی. بگلزار بازار عاشقی و معشوقی گرم بماند. در این میان خیلی چیزها گیر خیلی کس‌ها می‌آید. عالم دین هم عالم شیفتگی است و برای شیفته‌کردن‌ها، یک رشته زیباییها، پاکبها و پارساییها را باید عرضه کرد. بیفزایم و یادآوری کنم که پلورالیسم به معنی حق دانستن همه حرفها نیست. لذا دعوت می‌تواند متضمن افشای باطلها هم باشد.

○ ممکن است کسی هم علاقه‌مند باشد چیزهای بهتری پیدا کند یا به دیگران تعالیمی را که بهتر می‌داند، پیاموزد و افشا کند.

● بله. همین‌طور است. اما ظاهراً تلقی غالب این است که دلیل جهاد این است که همه ادیان از صحنه عالم پاک بشود و فقط یکی بماند و همه مؤمنان یک دست شوند. در پلورالیسم این‌گونه جهاد نمی‌گنجد. اگر مطابق تلقی منتقدان، غیرمعتقدان هم ناجی‌اند، و از حداقل نجات بهره‌مندند، پس چرا باید حذف شوند؟ کسانی هم گفته‌اند اگر قائل به پلورالیسم دینی باشیم، دیگر یقینی نمی‌ماند که کسی به خاطر آن بجننگد. این از آن حرفهای عجیب و عوام فریب است. باید پرسید مگر مردم بر سر امور زندگی‌شان نزاع نمی‌کنند؟ مگر برای میهنشان جنگ نمی‌کنند و کشته نمی‌شوند. بیشتر این دفاعها و جنگها غریزی و عاشقانه است. و اتفاقاً با فرض پلورالیسم هم همراه است. همه می‌دانند هر قومی میهنی دارند و حق دارند از میهن خود دفاع کنند و حق دارند که میهن خود را بیشتر از میهن دیگران ببندند، مع الوصف در مقابل تجاوز، مقاومت می‌کنند. یعنی با فرض قبول میهنهای مختلف (پلورالیسم) برای میهن خود جان می‌دهند. چرا عالم ادیان این چنین نباشد. متجاوزان را علی‌ای حال باید به جای خود نشانند. پاسخ سلام، سلام است و پاسخ سلاح، سلاح. بگذاریم از اینکه پلورالیست‌ها پاره‌ای از نزاعهای بی‌حاصل را هم ریشه‌کن می‌کنند، که بسیار نیکوست ولی ما فعلاً به این پیامدها کاری نداریم. اما اینکه «پیامبران دین خود را تبلیغ می‌کردند و به پلورالیسم دینی هم نمی‌اندیشیدند» حرف درستی است. ولی ما نیامده‌ایم که پیامبری بکنیم. این از آن حرفهای مهمی است که من به آن پایبند هستم. خیلی کارهای پیامبر هست که ما نباید بکنیم. پیامبر فرمود به من درود بفرستید، اما ما حق نداریم بگویم که به ما درود بفرستید. پیغمبر جهاد ابتدایی (برای مسلمان کردن غیرمسلمانان) می‌کرده‌اند، اما مطابق رأی

اکثر فقها ما حق جهاد ابتدایی نداریم، یا مثلاً ایشان ازدواجهای مکرر داشتند که حق ویژه ایشان بود، نه پیروان. همسران ایشان پس از مرگ پیامبر حق ازدواج مجدد نداشتند و غیره. به هر حال پیامبر اختصاصاتی دارد که پیروی کردن از این اختصاصات نارواست. ما که بیرون از ادیان می‌ایستیم اگر به رأی پلورالیسم رسیدیم به مقتضای آن عمل می‌کنیم، پیامبر آمده است تا یک دین به ادیان اضافه کند. او کار خود را کرد. نتیجه ناخواسته این امر این است که کوره پلورالیسم داغ شود. حالا ما مییم و این کوره پلورالیسم داغ، که آن را به رسمیت بشناسیم یا نه. یادمان نرود که روییدن پیامبران، شبیه رویش درختان مختلف بوده است که هر کدام میوه‌ای و طعمی و سایه‌ای دارند. آنها بوستان را بنا کردند. با یک درخت، بوستان ساخته نمی‌شود. کار آنها این بود. حالا بقول سعدی «ما تماشاکنان بستانیم».

○ مدل شما مبتنی بر حق مقد است. و در نهایت به این نتیجه می‌انجامد که انسانها مقدم بر عقاید هستند، نه عقاید بر انسانها. و مطابق این مبنا دیگر نمی‌تواند کسی را به خاطر عقیده باطلش کشت یا دیگری را به زود و اجبار به عقیده خود درآورد. یعنی باب این قبیل اقدامات سدود می‌شود.

● اینها همه جزء احکامی است که اجتهاد بردارند و این اجتهادها همیشه در ظل پیش‌فرضهای کلامی و انسان‌شناختی و... فقیه صورت می‌گیرد و اگر واقعاً یک فقیهی پیش‌فرضهای پلورالیستی را قبول داشته باشد، می‌تواند در این احکام اجتهاد تازه‌ای بکند.

○ ما در مورد کثرت معلل و کثرت مدلل صحبت کردیم. خوب است درباره کثرت مؤول یا پلورالیسم متنی هم گفت‌وگو کنیم.

● اجازه بدهید ابتدا نکته‌ای بر بحث پیشین «هدایت» بیفزاییم. آن نکته این است که بعضیها گفته‌اند اسم هادی خداوند دلالتی ندارد بر اینکه اکثریت مردم مهتدی باشند، چراکه خداوند از طریق فرستادن پیامبران هدایت را عرضه کرده است. بعضی انسانها به اختیار دین را می‌پذیرند و بعضی نه. خلاصه اگر کسی گمراه ماند (ولو آنکه اکثریت مردم باشند) تقصیر خدا و منافی هدایتگری او نیست. در جواب باید گفت اینجا بین اختیار و گزینش خلط شده است. مقلدان که اکثریت دینداران را تشکیل می‌دهند، به تقلید و به جبر محیط، یا به اصطلاح به علت دین می‌آورند. مختارند اما گزینش نمی‌کنند. چون شقوق مختلف در برابرشان نیست. اگر هم باشد قدرت و فرصت گزینش ندارند. دینداری عامیانه، دینداری جزمی، قشری، علتی و غیرگزینشی است و چون چنین است در حقیقت گمراهان با اختیار گمراه نشده‌اند و گمراهی را برنگزیده‌اند، بلکه از هدایت محروم مانده‌اند و این با هدایتگری خدا منافات می‌یابد. فرض کنید چند نفر پس از رحلت پیامبر اسلام، دین وی را به انحراف کشانند. گیریم آن چند نفر به اختیار این کار را کردند، اما بقیه مسلمانان چه؟ چه معنا دارد بگوئیم عامه مسلمین به اختیار از قبله حق روگردانند. برای مثال واقعاً نهمصد میلیون سنی به اختیار، حق را دیدند و نخواهند پذیرند؟ این چه جوابی است. و چه خود را به بیراهه زدنی است؟ حق این است که اگر ما قاعده لطف را قبول داشته باشیم (حتی با انکار آن) و اگر اسم هادی الهی را قبول داشته باشیم و اگر هدایت را در عقایدی که فقط خودمان حق می‌دانیم منحصر نکنیم، اسم هادی الهی عمل کرده است و در سراسر جهان پخش است و مردم سهمها و حظهای مختلف از هدایت دارند و اکثریت مردم ناجی‌اند و نجاتشان هم منبعث و ناشی از اهتدای آنهاست و اگر در این عالم به هدایت تام و تمام نرسند، در عالم دیگر به هدایت می‌رسند و بنابراین مدلول اسم

۱۶
کتاب شماره ۲۰

هادی خداوند همان است که ما گفتیم و این درست نیست که بگوئیم مردم مختارند و اگر گمراه شدند خودشان مقصرند. به هیچ وجه این چنین نیست.

○ پس به این وجه ما شخص فیهتدی در این عالم نداریم؟
● چرا، داریم. اگر بخوایم فیلسوفانه در مورد اسمهای الهی بحث کنیم، باید بگوئیم این اسامی به نحو اکثری تجلی می‌کنند و تحقق می‌یابند. موارد اقلی منافاتی با اسم هادی خداوند ندارند. به علاوه «مضل» هم جزء اسمای الهی است و مظاهری دارد. لکن آن، اسمی است تبعی و طفیلی و تحققش در ظل و ذیل تحقق اسم هادی است (به اعتقاد عارفان).

حالا برویم بر سر کثرت مؤول. لاجرم از نزاع بین کانت و شوپنهاور آگاهی دارید. جناب کانت معتقد بود که ما به نومن‌ها نمی‌رسیم و راهی به آنها نداریم. نصیب ما همین فنومن‌هاست و بس. شوپنهاور در مقابل می‌گفت که بالاخره رابطه‌ای بین فنومن‌ها و نومن‌ها هست و اینها از یکدیگر منزحل و منفصل نیستند (که فرض بسیار معقولی هم هست). شوپنهاور معتقد بود نومن (مطابق آنچه از فنومن‌ها برمی‌آید) بسیار زشت است، یعنی عالم واقع بسیار زشت و وحشتناک است و به همین سبب شوپنهاور بر آن بود که در این عالم زشت، به دست هنر زیبایی‌هایی بسازد. این نکته‌ای بسیار اساسی است. من ربط بین علم و فلسفه متافیزیکی را همین‌گونه می‌بینم. علم به فنومن‌ها (Phenomena) می‌پردازد و فلسفه متافیزیک مدعی است که می‌تواند به نومن‌ها بپردازد. و معتقد است روش را دور می‌زند و مستقیماً به صید ماهیات و ذوات دست می‌برد و احکام آنها را به دست می‌آورد. و به همین دلیل باید گفت بین علم و فلسفه رابطه‌ای هست و نمی‌شود که نباشد. اگر علم عبارت است از بیان احکام آنچه با روش علمی به دست می‌آید و اگر فلسفه عبارت است از بیان آنچه به روش شهودی یا فنومنولوژیک به دست می‌آید و احکام خود واقعیت را بیان می‌کند، در آن صورت این دو فن نمی‌تواند از یکدیگر گسسته باشد. یک رابطه جدی بین آنها برقرار است. به طور کلی بین مقام ثبوت و اثبات باید رابطه‌ای باشد. می‌خواهم از این مطلب این نتیجه را بگیرم: اگر بگوئیم پایه‌ای از مسائل جدلی‌الطرفینند، یعنی عقل در مواضعی واقعاً به بن‌بست می‌رسد و دو رأی کاملاً نقیض یکدیگر برایش مطرح می‌شود، به طوری که هیچ‌کس نمی‌تواند یکی از طرفین را اثبات کند و بر دیگری ترجیح بدهد (مقام اثبات)، آنگاه باید این نتیجه را بگیریم که مقام واقع یا نفس‌الامر یا ثبوت به نحوی است که عقل را به پیچ‌وتاب می‌افکند. نباید بگوئیم وقتی ذهن به پیچ‌وتاب می‌افتد، خود واقعیت پیچ‌وتاب ندارد. آن واقعیت حیرت‌افکن، در حقیقت باید با واقعیت‌های دیگر فرق داشته باشد. حالا در متن، این قصه خیلی واضح است. متن حقیقتاً ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد. مثلاً این آیه را در نظر بگیرید: «وَاتَّبَعُوا مَا تَلَوا الشیاطین علی ملک سلیمان...» (بقره، ۱۰۲) مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیه نوشته‌اند که برای این آیه یک میلیون و دویست و شصت هزار معنی مطرح شده است. پس ما در مقام فهم (یا اثبات) با تعدد معانی مواجهیم. اینجاست که باید بگوئیم رابطه‌ای میان مقام «ثبوت» و «اثبات» هست، این تنوع و تعدد عجیب معانی خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامتعیین است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد. ما در عالم متن و سمبولیسم ذاتاً و واقعاً با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم. یعنی حتی اگر آن تشخیص را که حکیمان در باب وجودات خارجی

می‌گویند (الشیء مالم یتشخص، لم یوجد) بپذیریم، در عالم متن انصافاً این مدعا قابل پذیرش نیست و یکی از ادله‌اش هم همین است. ورود مجاز و تمثیل و امثال آن در زبان به عمد و قرارداد کسی نبوده است، بلکه زبان خود چنین چیزی را اقتضا می‌کرده است. چنین نیست که مجاز نگفتن ممکن بوده، اما کسانی برای آنکه فسحت مجالی به سخنگویان بدهند، پای مجاز را به عالم زبان گشوده‌اند. ابهام هم همین‌طور است. و دقت، هیچ‌گاه ابهام ذاتی زبان را برطرف نکرده است. عالم معنا اصلاً و بالذات عالم پلورالی است؛ استثناً ممکن است معنای واحد پیدا شود. لکن، قاعده عبارت است از پلورالیتیه در مورد متن «معنای درست» وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان، (وسع روش‌شناسی و طاققت عقلانی و...) خوب تطبیق کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید، چون «معنای واقعی» وجود ندارد. و معناهای درست متعدد می‌توان داشت. البته از معنای بیگانه می‌توانید سخن بگویید، و آن معنایی است که مقتضای شیوه شما نباشد، لکن آن معنا لزوماً «نا درست» نیست. پلی محدودیت‌های ساختاری در متن هست که هر معنایی را بر نمی‌تابد اما در عین حال متن ضرورتاً معنای واحد ندارد. در عالم متن «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم؛ مؤلفی که زبانی را برای افاده معنا انتخاب می‌کند، یکی از معناهایش را خودش فهمیده است و به آن دلیل آن را اختیار کرده است، و الا معنای دیگری هم برای آن متن وجود دارد. اگر مؤلفی به این مطلب آگاه باشد که متن مستقل از نیت و مراد مؤلف معنی می‌دهد، هیچ‌وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. در اینجا اصلاً مفهوم هدایت و ضلالت فرق می‌کند. غرض از متن هم صرفاً متن مکتوب نیست، مقصود نظامی از نمادها یا نشانه‌هاست که نه از جنس دلیل است برای اثبات مدعایی، و نه از جنس علت است برای ایجاد معلولی. بلکه از جنس سمبولیسم است برای کشفی و درکی. این سمبولیسم می‌تواند در تجربه‌های دینی باشد، می‌تواند در خواب و رؤیا باشد، می‌تواند در افعال و آیات باری باشد، می‌تواند در متن مکتوب باشد و امثال آنها. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سمبل‌ها بر آدمی، پای عقل تأویلی و هرمنوتیکی را در میان می‌آورد و ما در اینجا نه به فهم معلول، و نه به فهم مدلل که به فهم مؤول می‌رسیم که پلورالیسم برای او ذاتی و لاینفک و اجتناب‌ناپذیر است.

○ ممکن است گفته شود انسان به علت محدودیت توانایی‌هایش نمی‌تواند کاری کند که متن فقط معنای مراد او را افاده کند، اما خداوند که قادر مطلق است می‌تواند در قالب متن دقیقاً همان معنایی را که مرادش است به خواننده افاده و القا کند. و در نتیجه در اینجا عدم تعین متن متضی می‌شود. ● اولاً در عمل می‌بینیم که این‌طور نشده است. اگر بنا بود خداوند چنین دقیق سخن بگوید، نباید در قرآن آیاتی می‌داشتیم که یک میلیون‌دویست‌هزار معنا داشته باشد، و می‌بینید که چنین اتفاقی افتاده است. و اگر گفته شود دقیقاً در همین موارد خداوند می‌خواسته است آیات محتمل‌الوجوه باشند و در موارد دیگر نمی‌خواسته، در آن صورت این ادعا ابطال‌ناپذیر می‌شود. یعنی معلوم نیست که اگر باطل باشد از کجا بفهمیم باطل است. راه کشف خطا را بر خود می‌بندد. ثانیاً، در نقض آن مدعا می‌توانیم بگوییم که در طبیعت هم شرور وجود دارد و حکما هم به این مقدار اعتراف کرده‌اند که وقوع شرور در عالم بالعرض و بالتبع است و بالذات نیست. و مطابق قول خود آنها این امر ناشی از قصور ماده است، نه ناشی از عجز و ضعف

قدرت باری. یعنی در اینجا خداوند دست به خلقت چیزی زده است که آن چیز مقتضیات و لوازم لاینفکی دارد که این لوازم لاینفک به صورت شرور و اعدام و نقایص و آفات ظهور می‌کند. عین این ماجرا در مورد زبان هم هست و در اینجا خداوند از ابزاری استفاده می‌کند که نوعی عدم تعین و لاقضایی و ابهام ذاتی و اجتناب‌ناپذیر دارد، ولو اینکه مورد استفاده باری قرار بگیرد.

نتیجه اینکه، قدرت الهی در اینجا دچار آفتی و نقصانی نشده است. بلکه ما به تعبیر حکما با یک محال منطقی یا عقلی روبه‌رو هستیم که چاره‌پذیر نیست و قدرت باری هم به محالات تعلق نمی‌گیرد، چون شیئیت ماهوی ندارند و...

○ پس در متون مقدس باید بگوییم که معنی متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می‌شود، یعنی معانی بالقوه کثیره متن، بالجملة مراد باری‌اند.

● بله، یعنی خداوند می‌دانسته است که از چه ابزار و مرکبی استفاده می‌کند و می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا باید بگوییم همه آنها مراد باری است و اگر خداوند مردم را تکلیف می‌کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاققت بود. چرا که زبان فی‌نفسه به یافتن یک مراد واحد راه نمی‌دهد. به زبان فلسفی‌تر، متن، فعلیت نیافته است، و بالقوه است و این قوه، صورت‌های معنایی بسیار می‌پذیرد.

○ صرف‌نظر از شواهد استقرایی، آیا می‌توان دلیل عقلی هم بر تعین‌ناپذیری زبان آورده؟ در واقع اختلاف شما و مخالفین به اینجا می‌رسد که مخالفین می‌گویند کشف مراد متکلم ممکن است و متکلم یک مراد واحد دارد. و شما در مقابل این مبنای زبان‌شناختی را مطرح می‌کنید که نه! متن ذاتاً نامتین است و لذا واجد معانی مختلف است. حالا شما برای این پیش‌فرض فلسفی - زبان‌شناختی خودتان دلیلی دارید؟

● دلیل عقلی من همان رابطه مقام «ثبوت» و «اثبات» است.

○ اما ظاهراً دلیلی که شما بیان کردید، مثبت نیست، بلکه کثرت در مقام اثبات حداکثر می‌تواند منتهی ما به کثرت در مقام ثبوت باشد، نه مثبت آن. یعنی اگر در مقام اثبات (هم) کثرت دیدیم، یک فرض محتمل این است که بگوییم در مقام ثبوت (خود متن) کثرتی وجود دارد، ولی کثرت در مقام اثبات با فرض وحدت در مقام ثبوت لزوماً منافیات ندارد.

● ببینید ما باید برای کثرت در مقام اثبات «بهترین تبیین» را عرضه کنیم (Inference to the best explanation). ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبه‌رویم که متونی (چه بشری چه مقدس) در اختیارند با معانی و احتمالات معنایی بسیار. شاید قویترین حدس یا تبیین برای توضیح این امر این باشد که متن واجد ابهام و لاتعینی ذاتی معنایی است.

○ یک تبیین دیگر هم این است که بگوییم این دکتور ناشی از تنوع ذهن خوانندگان است.

● این هم به همانجا می‌رسد. معنی یعنی معنای فهمیدنی. تنوع ذهنها یعنی تنوع اندوخته‌های ذهنی. و اندوخته‌های ذهنی پیش‌شرط و پیش‌فرض درک معنا هستند. لذا تنوع اذهان در نهایت به تنوع معناهایی که از متن در ذهن می‌نشینند برمی‌گردد. و اصلاً همین که اذهان مختلف معانی مختلف از متن در می‌آورد، معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لاقضاست و به همه راه می‌دهد و هذا هو المطلوب.

○ از اینکه وقتتان را در اختیار ما قرار دادید و در این گفت‌وگو شرکت کردید، بسیار سپاسگزاریم.