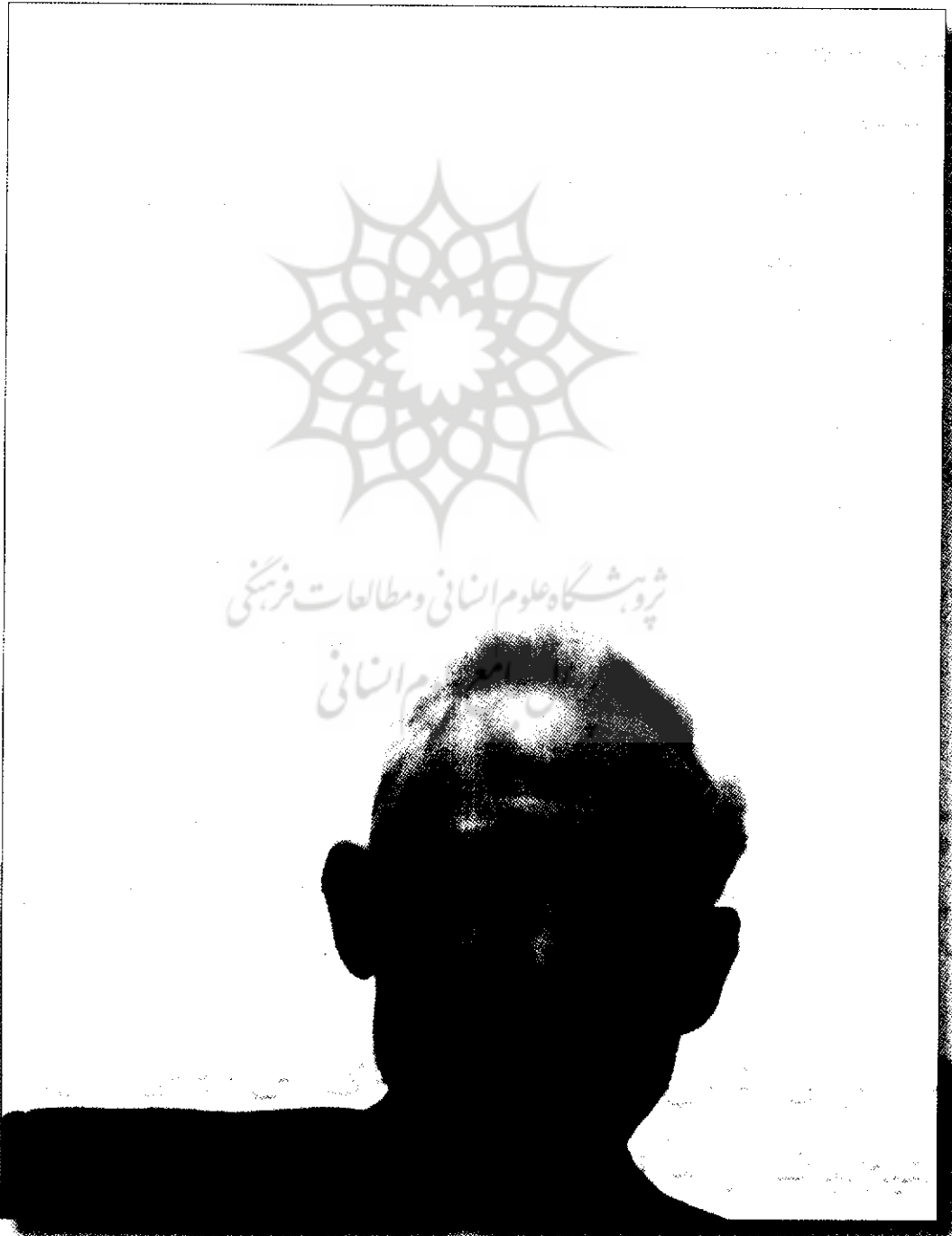


## حقیقت مالک ماست

گفت و گو با ریچارد سوئین برن فیلسوف دین انگلیسی



گفت‌وگوی «اخبار ادیان» با ریچارد سوئین برن، فیلسوف دین انگلیسی

# حقیقت مالک ماست

معمود سعادتمند

اشاره: وجود شر در جهان ما انکارناپذیر است. وحشت وصف‌ناپذیر ناشی از انسان‌سوزی، گرسنگی طاقت‌فرسا در کشورهای توسعه‌نیافته، جنایات خشونت‌بار در شهرهای بزرگ، فساد سیاسی، رنج نومیدانه‌ای که بیماران لاعلاج متحمل می‌شوند و ... همه جهان‌بینی‌های بزرگ، اعم از دینی و غیردینی، به وجود شر اذعان کرده‌اند. شر، ایمان دینی را به مخاطره انداخته است، تا آنجا که هانس کونگ، متاله آلمانی معاصر، این مسأله را «پناهگاه الحاد» خوانده است. با این حال، شاید بتوانیم شرور را به دو طبقه کلی تقسیم کنیم: شرور اخلاقی و شرور طبیعی. همچنین از مسأله شر دو تقریر عمده به دست داده‌اند: مسأله منطقی شر و مسأله شر به مثابه قرنی‌های (علیه وجود خدا). می‌توان گفت که در جهان جدید به همان میزان که شر فزونی می‌یابد، گفت‌وگو میان ادیان نیز رشد دارد. با این تفاسیر، برای بحث پیرامون اکنون و دورنمای این دو عنصر رقیب، با ریچارد سوئین برن، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، که آبان ماه ۸۴ به دعوت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به کشورمان سفر کرده بود، به گفت‌وگو نشستیم.

\*\*\*

## \* سوئین برن کیست؟

ریچارد گرانبویل سوئین برن در ۲۶ دسامبر ۱۹۳۴ در اسمیتیک استان استافورد شایر انگلستان به دنیا آمد. بعد از تحصیلات متوسطه خدمت سربازی را در نیروی دریایی به عنوان مترجم زبان رومی گذراند. او دوره کارشناسی خود را با دروس فلسفه، سیاست و اقتصاد در سال ۱۹۵۴ در دانشگاه آکسفورد آغاز کرد. در سال ۱۹۵۹ در رشته فلسفه لیسانس گرفت. اگرچه چندان طرفدار سبک جاری فلسفه در زمان خویش نبود، اما احساس کرد که ویژگی وضوح و دقت فلسفه آکسفورد بهره‌شایانی در توضیح و توجیه دعاوی سنتی مسیحیت که وی با آنها موافق بوده دارد.

سوئین برن احساس کرد فلسفه در آن سال‌ها در برقراری ارتباط جدی با دیدگاه جهانی معاصر خصوصاً در آگاهی از یافته‌های علمی ناموفق بوده است، و در نتیجه با استفاده از دو بورس تحصیلی در زمینه تاریخ و فلسفه علم در دانشگاه‌های لیدز و آکسفورد سه سال به تحصیل تاریخ علوم زیستی و فیزیکی پرداخت. وی سپس تصمیم گرفت که کشیش کلیسای انگلستان شود. لذا به مرکز «سنت استفان» در آکسفورد پیوست و توانست دانشنامه الهیات را با درجه ممتاز دریافت کند. اما شرایطی پیش آمد که او از کشیش شدن منصرف شد و تمام وقت خود را صرف کارهای فلسفی کرد. سوئین برن در سال ۱۹۶۳ در دانشگاه هال، مدرس فلسفه شد. عمده کار او در نه سال بعد مربوط به فلسفه علم بود با این اعتقاد که یک نظام متافیزیکی صحیح، همچون نظام الهیات مسیحی، باید مبتنی بر یافته‌های علمی باشد.

نخستین کتاب او در سال ۱۹۶۸ با عنوان «مکان و زمان» با ارائه گزارشی از ماهیت مکان و با تفصیل یافته‌های نگره‌نسیب و کیهان‌شناسی منتشر شد. اثر مهم بعدی او «مقدمه‌ای بر نظریه تأیید» بود که در آن با استفاده از حساب احتمالات به صورت‌بندی اینکه چه چیزی می‌تواند دلیل بر چه چیزی باشد، پرداخت.

او تقاً او به مرتبه استادی در دانشگاه کیل در ۱۹۷۲ مقارن با تمرکز علمی وی بر فلسفه دین شد که تا آن زمان در آن زمینه تنها کتاب کوچکی به نام «مفهوم معجزه» (۱۹۷۱) به چاپ رسانده بود. در طول دوازده سال بعد مجموعه سه‌گانه کتاب‌های معروف خود را در فلسفه خداپاوری یعنی «انسجام خداپاوری توحیدی» (۱۹۷۷)، «وجود خدا» (۱۹۷۹) و «ایمان و عقل» (۱۹۸۱) منتشر کرد. وی در کتاب «وجود خدا»، به دنبال پایه‌گذاری مجدد الهیات طبیعی، با تدارک حساب احتمالات، از ویژگی‌های عمومی جهان به وجود خداوند استدلال می‌کند. مسأله «ارتباط ذهن و بدن» موضوع سلسله سخنرانی‌های او با نام «گیفورد»

در طول سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ است. این بحث‌ها در ابتدا با عنوان «هویت شخصی» (با همکاری سیدنی شوماخر در سال ۱۹۸۴) و سپس به شکل کامل‌تری با نام «تکامل روح» (۱۹۸۶) منتشر شد. در سال ۱۹۸۵ مقام «استاد ممتاز» فلسفه دین مسیحی در دانشگاه آکسفورد به وی اعطا شد و به دنبال آن آثارش را متمرکز بر معنا و توجیه آموزه‌های مسیحیت کرد و کتاب‌های «مسئولیت و کفاره» (۱۹۸۹)، «وحی» (۱۹۹۲)، «خدای مسیحی» (۱۹۹۴) و «مشیت و مسأله شر» (۱۹۹۸) را نوشت.

کتاب دیگر او «توجیه معرفتی» (۲۰۰۱) است که در آن به بررسی آنچه توجیه یک باور را شکل می‌دهد پرداخته است. وی همچنین در بررسی شواهد و مدارک زنده شدن مجدد مسیح پس از مرگ کتاب «قیام خدای مجسم» (۲۰۰۳) را با بهره‌جستن از تمام آثار پیشین خود نوشت. از آنجایی که برخاستن مسیح از قبر زمینه‌های اساسی برای باور کردن بسیاری از دعاوی مسیحیت فراهم می‌کند، این اثر آخرین قسمت دفاع سوئین برن از آموزه‌های دین مسیحی است. وی از زمان بازنشستگی از کرسی استادی فلسفه در آکسفورد (۲۰۰۲)، به بازنگری و تجدید چاپ دیگر آثارش دست زده است. از آن جمله می‌توان به ویراسته دوم کتابهای «وجود خدا» (ترجمه به فارسی، آیا خدا هست، انتشارات دانشگاه مفید)، «ایمان و عقل» و اخیراً کتاب «وحی» اشاره کرد.

سوئین برن از سال ۱۹۹۲ عضو فرهنگستان بریتانیاست. وی به بسیاری از دانشگاه‌های آمریکایی و اروپایی جهت تدریس و سخنرانی دعوت شده است. سوئین برن در سال ۱۹۵۵ از کلیسای انگلستان جدا شد و به کلیسای ارتدوکس یونان پیوست.

\*\*\*

\* برخی معتقدند لزومی ندارد که برای تعریف دین تلاش کنیم چرا که مفاد و مضمون این اصطلاح در تاریخ نوع بشر یافت می‌شود و نمی‌توان آن را در قالب کلماتی چند به صورت موجز گنجاند. شما در کتاب «ایمان و عقل» تعریفی از دین ارائه دادید که بسیار مورد توجه محققان قرار گرفت. ماهیت دین را چگونه می‌بینید؟

- به نظر من باید دین را به معنای آن نظامی گرفت که ارائه دهنده آن چیزی است که من از آن به نجات تعبیر می‌کنم... به اعتقاد من، یک دین فقط و فقط در صورتی ر این امر کامیاب است که بتواند بخش اعظم نیازهای زیر را برآورده سازد: درک و فهمی ژرف از ماهیت عالم و جایگاه آدمی در آن، هدایت آدمی به شایسته‌ترین طریق زندگی و فرصتی برای این‌گونه زیستن، عفو و بخشایش خداوند و آشتی با و به خاطر انجام دادن اعمالی که اخلاقاً ناصواب تلقی می‌شوند و تداوم و تعمیق این بهروزی در زندگی سعادت‌مندانة اخروی.

\* جان هیک معتقد است، ممکن است برای برخی دین‌باوران متعهد، بسیج شواهد و قرائن بر اثبات وجود خدا همانقدر عجیب و غیرعادی باشد که دو دوست صمیمی که با هم روزگار می‌گذرانند، به فکر بسیج شواهد برای اثبات وجود یکدیگر بيفتنند. باری، اگر کسی دارای عقاید دینی بوده و پذیرفته باشد که تأیید این عقاید از راه شواهد و قرائن امکان‌پذیر نیست، آیا این امر دلیل بر آن می‌شود که از واقع‌گرایی دست بکشد؟

- ممکن است لااقل واقع‌گرایان سه پاسخ در سر داشته باشند. اولاً برداشت‌های مختلفی از شواهد و قرائن و نقش آن‌ها در تثبیت عقاید وجودی دارد. ممکن است استدلال شود که ایمان دینی برای مقبولیت خود بی‌نیاز از شواهد و قرائن است. در این جا فقط توجه می‌دهم که برخی دین‌باوران گواهی می‌دهند که ایمان به خدا را می‌توان در بجموحه سرسخت‌ترین تردیدها درباره وجود او حفظ کرد. ثانیاً، می‌توان استدلالی مصلحت‌بینانه یا اخلاقی برای اثبات عقیده دینی، حتی در مواجهه با شواهد نیرومند مخالف اقامه کرد. یک تشبیه معتدل در این خصوص، می‌تواند

این باشد که ممکن است کسی دلایل عملی موجهی برای بهبودی بیماری اش داشته باشد (نگرش مثبت احتمال بازیابی سلامتی را افزایش می‌دهد)، حتی ولو این که شواهد و قراینی که در اختیار دارد خلاف این را ثابت کنند.

ثالثاً، کسی که دارای باورهای دینی است و این باورها را مؤید به شواهد و قراین نمی‌داند، می‌تواند باورهای دینی خویش را لاقبل به‌طور موقت، به حال تعلیق دریاورد. در بطن بسیاری از ادیان جهانی، این دستور آمده است که باید درست کردار و راست گفتار بود. می‌توان گفت این دستورات یک زندگی مؤمنانه و هماهنگ را بر طبق شیوه‌های حیات خاص توجیه می‌کنند. افزون بر این، می‌توان این وظیفه وجدانی را هم در این دستورات گنجانده که نباید به چیزی که صادقانه آن را توجیه نشده یا حتی باطل می‌دانیم اعتقاد ورزید. بر طبق برخی تبیین‌ها از رشد و تکامل دینی، که من هم به آن معتقدم، شک و تردید درباره اعتقادات دینی می‌تواند به سلامت دین کمک کند و باید از آن استقبال کرد. فیلسوفانی که تبیین‌های دینی تأسیسی از خدا و عالم ارائه می‌کنند، گاهی اذعان دارند که شکاکیت دینی نقش مهمی در تکوین دینی و فلسفی آدمی دارد. به هر حال، در حوزه‌های گوناگون جوامع دینی مختلف، شکاکیت را یا دورانی مهم در حیات ایمان، یا حتی جایگزینی معتبر برای ایمان می‌دانند.

\*\*\* سورن کرکگور نه اشتیاقی به طرح فلسفی اثبات وجود خدا داشت، و نه دین را یک امر عینی محض. به معنای چیزی منقطع از عاطفه و هویت شخصی خود فرد می‌دانست. مع الوصف، کرکگور ایمان دینی را چیزی می‌داند که نه فقط با شک و تردید اساسی سازگار است، بلکه حتی مستلزم شک و تردید است. نظر شما چیست؟

- بله! کاملاً درست است. کرکگور معتقد بود بدون خطر کردن، ایمانی وجود ندارد. ایمان دقیقاً یعنی همان تناقض میان شور بی‌کران روح فرد و شک و تردید عینی. اگر من بتوانم درکی عینی از خدا داشته باشم. دیگر اعتقاد ندارم، بلکه دقیقاً به این دلیل که نمی‌توانم درکی عینی از خدا داشته باشم. باید ایمان بیاورم. اگر بخواهم خود را در آغوش ایمان حفظ کنم، باید پیوسته به آن شک و تردید عینی پایبند باشم تا در عمق آب، به تعبیر او حتی در عمق دومتزی، همچنان بر ایمانم باقی بمانم.

\*\*\* در فلسفه دین امروز، یکی از نزاع‌ها و مجادلات پویا میان ناواقع‌گرایان و واقع‌گرایان دینی رخ می‌دهد. آیا درست است که تبیین‌های واقع‌گرایانه از معتقدات دینی می‌توانند عدم تساهل را ترویج کنند؟ لاقبل، به نظر می‌رسد که برخی گونه‌های واقع‌گرایی دینی برای یک منشی تساهل‌آمیز اخلاقی و اجتماعی اهمیتی به‌خصوص دارند. برای مثال، واقع‌گرایی از جمله پیش‌فرض‌های اساسی نظریه‌ای است که انسان‌ها را دارای حقوق بشری عینی می‌داند. می‌توان گفت واقع‌گرایی تصدیق به

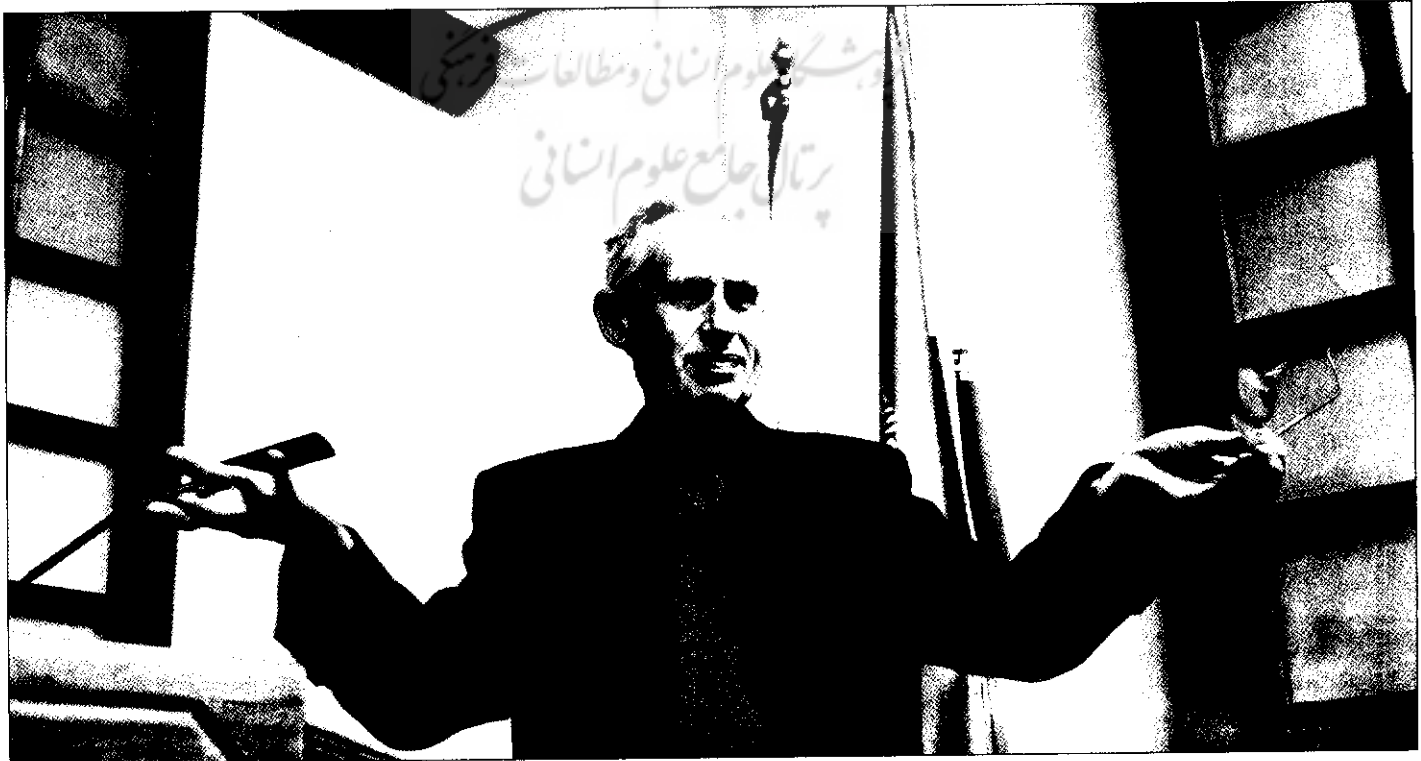
این را که حقوق بشر در تمامی فرهنگ‌ها قابل اجراست امکان‌پذیر می‌سازد. حال آن که فرد ناواقع‌گرا یا باید نظریه حقوق مورد نظر خویش را بر مبنای جوامع یا شیوه‌های مختلف زندگی اظهار کند و یا در غیر این صورت، آن‌ها را فاقد هرگونه اعتبار عینی بداند. ولی اگر فرض کنیم که واقع‌گرایی می‌تواند پشتوانه درخوری برای تساهل سیاسی به‌طور کلی فراهم سازد. درباره ناواقع‌گرایی چه باید گفت؟

- سؤال بسیار خوبی است. تصور می‌کنم کسانی که از واقع‌گرایی در خصوص باورهای دینی حمایت می‌کنند، همچون من، می‌توانند لاقبل سه دلیل داشته باشند بر این که نه فقط تساهل را تهدید نمی‌کنند، بلکه منابعی هم برای توجیه و تأیید تساهل در اختیار دارند.

اولاً، ظاهراً شأن واقع‌گرایی به‌گونه‌ای است که امکان خطا بودن عقاید فرد را می‌پذیرد. اگر شما معتقد باشید که حقانیت باورهای دینی‌تان وابسته به چیزی مستقل از عقاید و شیوه زندگی‌تان است (یعنی مستقل از عقاید و شیوه زندگی شما، این مطلب صادق است که «خدا وجود دارد» و «زندگی پس از مرگ وجود دارد»). دلایلی برای توضیح در اختیار خواهید داشت. یکی از دلایل تساهل در مورد مواضع دیگر در این قبیل موضوعات، آن است که چه بسا دیدگاه‌های ما ناصواب و دیدگاه‌های دیگران صائب باشد. ظاهراً معارضه‌های بیرونی با یک تفسیر ناواقع‌گرایانه از شیوه‌های حیات که تنها دارای معیارهای ارزیابی درونی‌اند امکان‌پذیر نیست. برخی واقع‌گرایان نگران آنند که نفی و طرد روش‌های ارزیابی بیرونی و عینی شیوه‌های حیات می‌تواند به کوتاه‌بینی منتهی شود و کار آن به توجیه جوامع و سنت‌هایی بینجامد که لاقبل با توجه به معلومات ما، جوامعی اخلاقاً مفتضح به نظر می‌رسند.

دغدغه خداناباورانی مانند مایکل مارتین و کی‌نیلسن و نیز خداباورانی همچون من و راجر تریگ این است که استناد به شیوه‌های حیات دینی که تنها دارای معیارهای درونی‌اند، می‌تواند به توجیه همه انواع کابوس‌های فرقه‌ای هولناک، اعم از دینی و دنیوی (سکولار) منتهی شود. در مورد اجتماعی که قصد دارد ضعیفان را قتل عام کند و مردمان دیگر را به بردگی بگیرد و مانند آن، چه باید گفت؟

ثانیاً، واقع‌گرا بودن به خودی خود، ما را به هیچ دیدگاهی درباره قرینه ملتزم نمی‌دارد. ممکن است کسی واقع‌گرا باشد یعنی یک عقیده دینی را که بنا به فرض، استوارترین است برای خویش بپذیرد و در عین حال، معتقد باشد که اصحاب ادیان دیگر دلایلی همان‌قدر موجه برای عقاید خویش دارند (یا ممکن است داشته باشند). بر طبق این دیدگاه، ممکن است خود را موظف به تساهل نسبت به دیگران بدانیم؛ زیرا آنها را به خاطر این که عقل خویش را در انتخاب دیدگاهی دینی یا دنیوی درباره زندگی به کار بسته‌اند قابل احترام می‌دانیم.



ثالثاً، ممکن است کسی بر طبق مبانی دینی واقع‌گرایانه، معتقد باشد که در همه ادیان خیری هست، حتی اگر چه همه آن‌ها نمی‌توانند از همه لحاظ حق باشند. بنابراین، فرض کنید که خدا باوری باطل و روایتی وحدت باورانه از آئین هندو حق باشد. هنوز می‌توان خدا باوری را بسیار ارزشمند دانست؛ چرا که چیزی فریب به حقیقت به دست می‌دهد. بسا خدا باوران که دچار خطای فلسفی شده، ولی در عین حال بر صراط مستقیم روشنگری باشند؛ چرا که خودبینی را نفی می‌کنند و خرسندی دینی را در قدرتی بالاتر می‌جویند. از طرف دیگر، اگر خدا باوری حق باشد و دلیلی برای قبول آن داشته باشیم، باز هم می‌توان معتقد بود که نظریه وحدت‌گرایانه نیز، از آن حیث که با مصلحت‌اندیشی کوتاه‌بینانه مخالفت می‌ورزد و راه نیل به «حقیقتی والاتر» را می‌گشاید بسیار ارزشمند است.

**\* در یهودیت، مسیحیت و اسلام، گاهی خداوند به گونه‌ای توصیف می‌شود که گویی در زمان است. خدا انسان‌ها را از شر نجات می‌دهد؛ به عدالت فرا می‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد که با یکدیگر و با خود او رابطه برقرار کنند. آیا این تصویر، خدا را موجودی بیش از حد محدود، بیش از حد شبیه به اجزاء عالم و نه به صورت خالق آن تصویر نمی‌کند؟**

- این تصویر که خدا متعالی از زمان است با کمک دو استدلال بسیار تأثیرگذار تقویت شده است. استدلال نخست به کمال خداوند متوسل می‌شود. استدلال دوم این نظریه را که خدا خالق عالم از عدم است مستمسک قرار می‌دهد.

قائلان به استدلال نخست بر این باورند که اگر خدا واقعیتی به غایت کامل باشد، از محدودیت‌های انعطاف‌پذیر و تغییرپذیر زمان‌مندی میراست. در طول تاریخ، برخی فیلسوفان والاهی‌دانان معتقد بوده‌اند که تفسیر و تعبیر زمانی خداوند به نحوی از انحاء او را گرفتار یا اسیر زمان می‌سازد. این سخن به آن معناست که خدا نمی‌تواند از وحدتی زنده که نشانه کمال متعالی است برخوردار باشد. چرا که خدای زمان‌مند محدودیت‌های معینی خواهد داشت که خدای سرمدی از چنین محدودیت‌هایی آزاد است. از این رهگذر، کمال خداوند دلیل بر تغییرناپذیری اوست. برخی خدا باوران معتقدند که خدا بی‌تغییر است، ولی بی‌زمان نیست، لیکن عملاً همه معتقدان به بی‌زمان بودن خداوند بی‌تغییر بودن او را نیز باور دارند.

استدلال دوم بر اثبات تعالی خداوند از زمان، این است که چنین اعتقادی از جمله پیش‌فرض‌های اساسی این نظریه است که خدا خالق عالم از عدم است. «در آغاز، خدا آسمان و زمین را خلق کرد.» معمولاً این آیه را بیانگر (آغاز) فعل خداوند در آفرینش عالم مکانی و زمانی تفسیر کرده‌اند. هیچ خمیرمایه زمانی و مکانی که خدا عالم را از آن بیافریند وجود نداشت. در واقع، اصولاً زمانی وجود نداشت. خدا از زلز ایجاد زمان و مکان را اراده کرد. به هر حال، من فرض بی‌زمان بودن خداوند را منطقاً ناقض آمیز می‌دانم.

**\* برخی نظریه پردازان عدل الهی، از جمله شما، استدلال کرده‌اید که خوب است زندگی اشخاص وابسته به هم باشد تا از این رهگذر، بهروزی هر فرد پیوندهای مهمی با زندگی دیگران داشته باشد. آیا تصور می‌کنید این امر می‌تواند وجود شرور را در عالم بکاهد؟**

- معتقدم اگر بناست حقیقتاً ما در بهروزی یکدیگر سهیم باشیم، باید نه فقط توانایی سود رساندن به یکدیگر، بلکه توانایی آسیب رساندن به یکدیگر و همچنین به طبیعت را داشته باشیم. تعجب نکنید! اگر مخلوقات فقط از این قدرت برخوردار باشند که به یکدیگر سود برسانند و نه آسیب یا ضرر، بدیهی است که هیچ‌گونه مسئولیت جدی در قبال یکدیگر نخواهند داشت. هر چند این مسئولیت اغلب مورد سوءاستفاده واقع شده ولی استدلال من این است که بدون امکان آسیب، تقریباً هیچ مجالی برای خیر وجود نخواهد داشت.

اگر بناست خداوند اختیاری را به آدمی عطا کند که نه تصنعی صرف، بلکه اختیار واقعی باشد، باید مجال وسیعی برای انتخاب و عمل در اختیار او قرار دهد. آن نوع اختیاری که برای انجام دادن اعمال بزرگ و شریف اساسی است، در حقیقت همان نوع اختیاری است که مجال بی‌رحمانه‌ترین اعمال را فراهم می‌سازد. خداوند با خلق انسان و اعطای اختیار به او، از این رهگذر امکان‌های بسیار گسترده‌ای را، هم برای ارزش آفرینی و هم برای ارزش ستیزی ایجاد می‌کند. هر چند گاهی برخی از شروری که از روی اختیار برگزیده شده‌اند پیامدهایی دارند فاجعه‌بارتر از آنی که از آن‌ها مقصود بوده است. ظاهراً

انگیزه شرور دیگر همان تمایل به ایجاد زیان جبران‌ناپذیر بوده است. شاید این نوع دوم از انتخاب اختیاری، همان عشق حقیقی به شر باشد.

**\* به نظرم شما با مایکل پترسون همداستانید. چرا که می‌گفت اگر خدا بخواهد موجوداتی بیافریند که از روی اختیار عشق به خیر را برمی‌گزینند، باید امکان این نوع عشق به شر را نیز بپذیرند. شر بیهوده و بی‌هدف بهایی است که باید برای خلق عالمی دارای مخلوقات واقعا مختار پرداخت. آیا ممکن است خداوند برای جلوگیری از بعضی از شرور تصمیم به مداخله بگیرد؟**

- برای جلوگیری از بعضی از شرور بله، ولی برای جلوگیری از «همه» شرور، خیر. چرا که جلوگیری از همه شرور، ناسازگار با وجود عالمی است که می‌خواهد صحنه مستقلی باشد که اشخاص موجود در آن در قبال بهروزی خود و دیگران مسئولند.

اگر مفهوم اختیار بشری را مستلزم امکان ایجاد شر حقیقتاً بی‌جهت (=گراف) به‌خصوص شر اخلاقی بدانیم، در آن صورت، خداوند نمی‌تواند بدون محدودسازی شدید اختیار آدمی، شر بی‌جهت را به‌طور کامل مانع شود یا حذف کند. چنین وظیفه‌ای منطقاً ناممکن است. پس برخی از شرور بی‌هدف یا بی‌جهت - یعنی شروری که امکان آن‌ها برای وجود یک خیر عظیم‌تر یا برای جلوگیری از یک شر عظیم‌تر ضروری است - با وجود و خیریت خداوند سازگارند.

**\* همه روزه در سراسر جهان همایش‌هایی در تقبیح جنگ و خونریزی و اهمیت و نقش گفت‌وگوی ادیان برگزار می‌شود ولی وجود شر نیز روزه‌به‌روز فزونی می‌یابد. بی‌تردید دم زدن مدام از گفت‌وگو، نفس گفت‌وگو را نیز سترون کرده است. به نظرم، ما ابتدا به امر نیاز به «گفت‌وگوی درونی» با دین / ادیان داریم تا بتوانیم رنج بشری را بکاهیم. چرا بیشتر کشاکش‌های جوامع معاصر به خاطر ترس از نابودی هویت ناشی می‌شود؟**

- نکته بسیار مهمی است. من نیز بر این اعتقادم که باید مباحث انتزاعی و آکادمیک را با اعتماسازی و عرضه صحیح به صحن جوامع برد. گفت‌وگوی میان ادیان زمانی حاصل می‌شود که من بتوانم در درونم شما را بپذیرم. شما می‌توانید مسلمان، مسیحی، هندو و یا خداناباور باشید. تا هنگامی که من گشاده‌دل نباشم و برای دیگری به اندازه خودم ارزش قائل نباشم. سخن گفتن از گفت‌وگو بی‌ارزش کردن هویت انسانی است. وظیفه ما انسانها در باختن زندگی برای انتقال آن به دیگری است. با اندکی تساهل می‌توان گفت که در روح تمام ادیان و آئین‌ها این پیام وجود دارد. ما وقتی می‌توانیم زندگی را دریابیم که آن را بیازیم. این باختن به معنای از دست دادن هویت دینی و فرهنگی‌مان نیست بلکه با این باختن تجدید حیات می‌کنیم. با فهم این نکته است که ما می‌توانیم عم دیگران را نیز بخوریم و درد آنها را بچشیم. پس راه گفت‌وگویی که بر آن باور دارم راهی وجودی، شخصی و منموس است. این گفت‌وگو را می‌توان شبیه رنگین‌کمانی تصور کرد که در آن هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که کجا رنگی آغاز می‌شود و رنگ دیگر تمام می‌شود. با فهم این موضوع است که ارزش گفت‌وگو میان ادیان مختلف حاصل می‌شود و من می‌فهمم که

چشم‌اندازی غیر از چشم‌انداز من وجود دارد. آن‌گاه هیچ کس خود را حقیقت مطلق نمی‌پندارد بلکه قدم به راهی می‌گذارد که به زندگی منتهی می‌شود.

**\* اما اگر ما از حقیقت متعلق به انسان دفاع نکنیم، اعتقاد و تعهد زندگی او به چیزی چه ویژگی و امتیازی خواهد داشت؟ با قائل شدن به آنچه شما می‌گویید باز هم به ورطه گپ و گفت‌های بی‌سرانجام نمی‌افتیم؟**

- گفت‌وگو اساساً در جهت تعمیق ارتباط و شناخت متقابل میان طرفین انجام می‌شود و نظر بر آن دارد که انسان‌ها به عمق اعتقادات و میراث دینی خود پی ببرند. افزون بر این، گفت‌وگو انگیزه‌ای است برای انسان‌ها در جهت انجام باورهای دینی و خواسته‌های خداوندی.

باری، من به حقیقت خودم وفا دارم. فقط بر این عقیده‌ام که حقی انحصاری در باب حقیقت ندارم. به‌زعم توماس آکویناس «تو مالک حقیقت نیستی بلکه حقیقت مالک توست.» ما انسانها مملوک حقیقتیم اما به‌واسطه حقیقت‌مان، زنده‌ایم. ما بیش از پیش از آن که خود را درگیر دفاع از حقیقت / حقیقت‌مان کنیم باید با آن بزییم. گفت‌وگوی میان ادیان را نباید سیاسی برای پیروز ساختن یک حقیقت دانست، بلکه باید آن را فرایند جست‌وجو برای حقیقت و ژرفا بخشیدن به آن دانست.

## گفت‌وگوی میان ادیان زمانی حاصل می‌شود که من بتوانم در درونم شما را بپذیرم شما می‌توانید مسلمان، مسیحی هندو و یا خداناباور باشید

