

محمد مجتهد شبستری

محمود صدیقی

احمد صدیقی

مراد فرهادپور

پلورالیسم دینی

اشاره

پلورالیسم دینی یا «کثرت‌گرایی دینی» یکی از عناوینی است که در مباحث کلامی، فلسفی و دین‌شناسی امروز، جایگاه مهمی دارد. پرسش اصلی این است که ادیان گوناگون - بویژه ادیان آسمانی که خود را مطلق می‌دانند - بر پایه چه آموزه‌های دینی می‌توانند بی‌آنکه در دامان نسبیّت‌گرایی بیفتند، راه رستگاری بشر را مشترکاً توهم کنند؟ پرسش بعدی این است که تحقق پلورالیسم دینی در جوامع شریعت‌گرا صرف‌نظر از وجوه معرفتی آن، با عبور از چه موانع اجتماعی امکان‌پذیر است؟

این پرسشها و دهها پرسش دیگر در قالب پنج سؤال محوری و در چارچوب یک میزگرد با حضور تنی چند از استادان، آقایان محمد مجتهد شبستری، مراد فرهادپور، دکتر احمد صدیقی و دکتر محمود صدیقی مطرح شد. سؤالهای اصلی کیان در این میزگرد به ترتیب زیر بود:

۱. پشتوانه‌های فلسفی پلورالیسم دینی کدامند؟

۲. آیا پذیرش پلورالیسم دینی، لزوماً به معنای تن‌دادن به نسبیّت‌گرایی است؟

۳. بیروان ادیان بزرگ، همواره دین خود را یگانه راه رستگاری می‌شمردند. برای رفع ناسازگاری میان این انحصارگرایی (exclusivism) و پلورالیسم دینی راه‌هایی طی شده است؛ یکی از این راهها تأکید بیشتر بر ایمان‌گرایی به جای شریعت‌گرایی است. شما در این باب چه می‌اندیشید؟

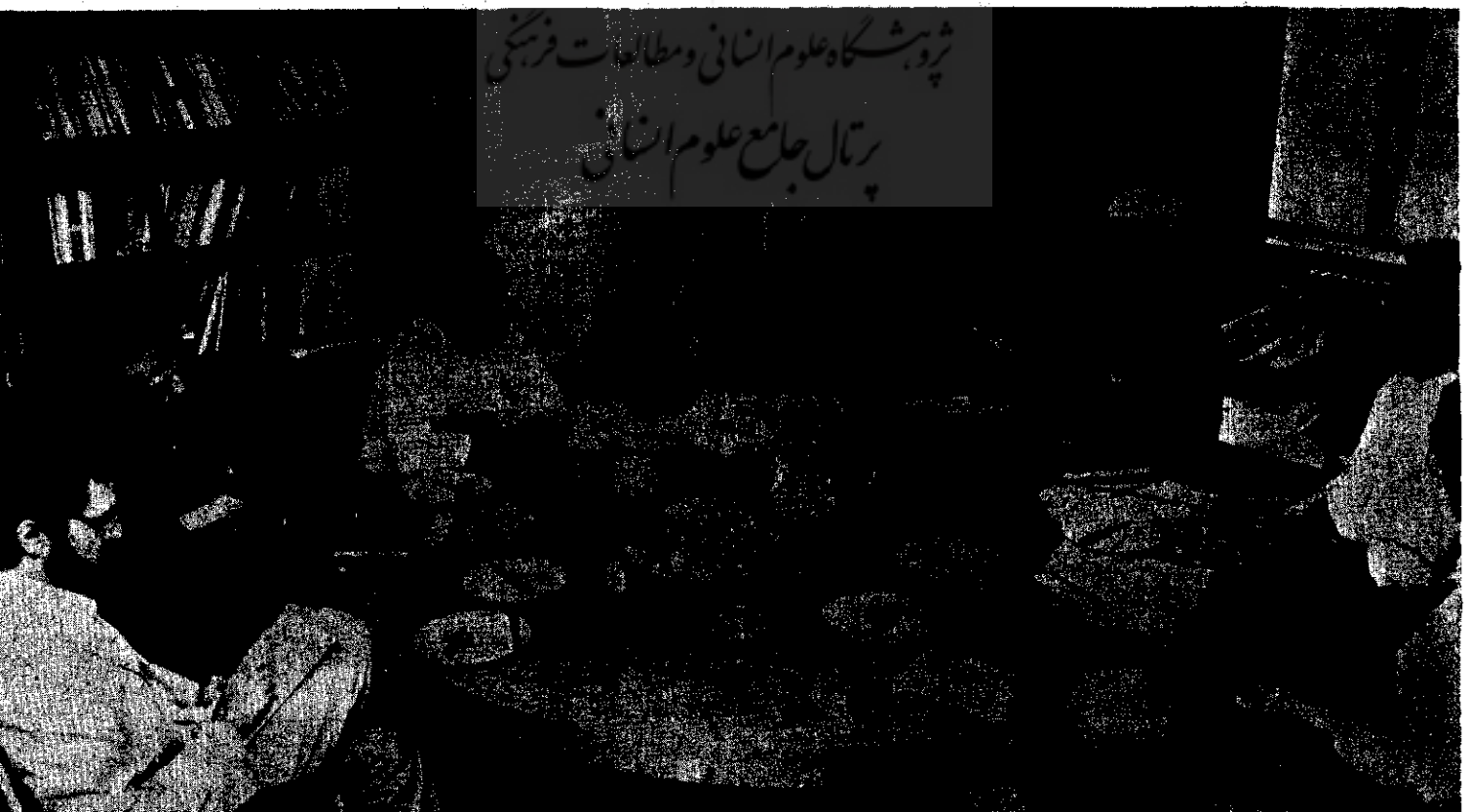
۴. در حوزه فرهنگ اسلامی، کدام آموزه‌ها امکان رشد پلورالیسم دینی را فراهم می‌آورند و کدام آموزه‌ها مانع رشد آن می‌شوند؟ مثلاً می‌توان از گرایشهای عرفانی در مقابل گرایشهای فقهی یاد کرد. در این مورد چه می‌توان گفت؟

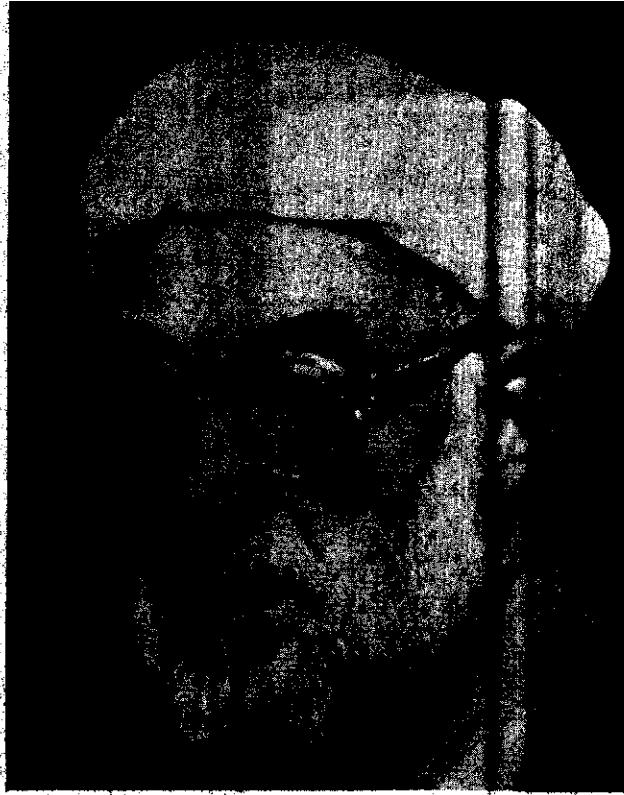
۵. صرف‌نظر از جهات معرفتی چه موانع اجتماعی را می‌توان برای فسخ نیافتن پلورالیسم دینی در جامعه ما برشمرد؟

علاوه بر میزگرد، کیان اقدام به انتشار مجموعه‌ای از مقالات درباره پلورالیسم کرده است. مقاله اول با عنوان چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد؟ به قلم مایکل پترسون، دیوید بارنجر و بروس رایشباخ و ترجمه دکتر ابراهیم سلطانی است؛ مقاله دوم تحت عنوان وحدت جوهری ادیان و پلورالیسم به قلم دکتر احمد نراقی و مقاله سوم با عنوان پلورالیسم سیاسی به قلم دکتر عزت‌الله فولادوند است.

کیان با طرح موضوع پلورالیسم دینی و بررسی ابعاد فلسفی، دین‌شناسانه و اجتماعی این مقوله، در واقع به موضوعی پرداخته است که امروز اهمیت بسزایی در مباحث کلامی و فلسفی ادیان یافته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





کیان: منظور ما از پلورالیسم انتهای طیفی است که از انحصارگرایی (exclusivism) شروع می‌شود و تا پلورالیسم یا کثرت‌گرایی ادامه پیدا می‌کند و در میانه این طیف، شمول‌گرایی (inclusivism) قرار می‌گیرد. در این طیف، ما با دو متغیر سر و کار داریم: یک متغیر حقیقت است و دیگری سعادت. اگر دینی معتقد باشد که تمام سعادت یا تمام حقیقت نزد من است و هیچ دین دیگری از حقیقت و سعادت نصیبی نبرده، در قسمت اول طیف قرار می‌گیرد که عبارت باشد از انحصارگرایی. اگر دینی معتقد باشد که دیگران هم اگر از سعادت و حقیقت نصیبی برهانند، از قبیل سهم من از حقیقت و سعادت بوده، به معنای شمول‌گرایی خواهد بود. یعنی من دیگران را در کنار خودم می‌دانم و جزء حوزه خودم تلقی می‌کنم. قسمت سوم این است که حقیقت و سعادت نزد همه ادیان ممکن است وجود داشته باشد و این همان تعبیر ساده‌ای است که ما از پلورالیسم می‌فهمیم. یعنی که یک دین معتقد باشد همه حقیقت و همه سعادت نزد او نیست و بقیه ادیان هم ممکن است از سعادت و حقیقت حظی برده باشند. ما فکر کردیم از این مفهوم در دو سطح می‌شود بحث کرد: اسم یکی را می‌گذاریم پلورالیسم برون دینی و دیگری را پلورالیسم درون دینی و به اصطلاح پلورالیسم مذهبی. منظور از پلورالیسم برون دینی این است که یک دین نسبت به سایر ادیان، کثرت‌نگر باشد و سایر ادیان را هم در قیاس با خودش واجد حقیقت و سعادت بدانند. اما وقتی از پلورالیسم درون دینی یا پلورالیسم مذهبی بحث می‌کنیم، منظور این است که در یک دین واحد، انواع تفسیرهایی را که از دین وجود دارد (و در بوق و مذاهب مختلف متجلی می‌گردد) هم صاحب حقیقت و صاحب سعادت بدانیم. ما فکر می‌کنیم همین مقدار توضیح برای شروع بحث کافی است. یعنی ما تا حدی حوزه مفهوم پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی را در وسیع‌ترین شکلی مطرح کردیم؛ متغیرهای عمده‌ای را که مورد نظرمان بود در این بحث مشخص کردیم و سطوح مورد بحث را هم روشن کردیم که سه عنصر اساسی را برای اینکه بحث شروع شود روشن می‌کند. حالا اگر فکر می‌کنید این توضیحات مقدماتی کافی هستند، بپردازیم به این سؤال که پشتوانه‌های فلسفی پلورالیسم دینی چیست؟

به نظر می‌رسد شکاف عمده‌ای که گمانت بین «حقیقت آنچنان که هست» و «حقیقت آنچنان که می‌نماید» قائل می‌شود، در حقیقت پایه هر بحثی است که به نوعی تکثرگرایی در معرفت باور دارد. منظور ما از پایه‌ها یا پشتوانه‌های پلورالیسم دینی، چنین بحثی است؛ می‌خواستیم ببینیم چه نوع طرز فکر فلسفی یا اگر کمی جلوتر برویم، چه نوع دستگاه‌های فلسفی ممکن است به پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی مجال دهند و کدامیک مجال کثرت‌گرایی را سلب کنند؟

مجتهد شپسترزی: بعضی دستگاه‌های فلسفی معتقدند که گزاره‌های فلسفی حقایق نهایی را بیان می‌کنند و علوم قبل از معرفت انسان (علوم ابدی و ماورایی) وجود دارند و علمی که انسان در اختیار دارد، در حقیقت علم به علم است و این علم قبلی عبارت است از علم مستور خداوند و آن، هم مستور و هم ابدی و ازلی است. واضح است که یک چنین دستگاه فلسفی نمی‌تواند با پلورالیسم دینی موافق باشد. تنها آن نوع دستگاه‌های فلسفی می‌توانند با پلورالیسم دینی کنار بیایند که تعریفشان از معرفت انسان و گزاره‌های فلسفی و نیز تعریفشان از حقیقت به گونه‌ای دیگر باشد. می‌دانیم که دستگاه‌های فلسفی‌ای وجود دارند که آغازشدن معرفت را از انسان می‌دانند و معرفتی را در مرحله‌ای قبل از شروع انسان به شناسایی فرض نمی‌کنند و

دستگاه‌هایی که معرفت را معرفت به نمودها می‌دانند، نه معرفت به ذاتها و حقیقت را هم به گونه‌ای مناسب با مبنای خودشان معنی می‌کنند و در باب دین بر تجربه بشر تکیه می‌کنند، نه بر برهانهای خداشناسی و زبان دین را نیز سمبلیک می‌دانند. چنین فلسفه‌هایی می‌توانند با پلورالیسم دینی کنار بیایند. فنومنولوژی و تکیه بر تجربه دینی و سمبلیک‌دانستن زبان دین مقدمات لازم برای پذیرش پلورالیسم دینی است.

اگر سخن گفتن از خداوند مبتنی بر برهانهای خداشناسی باشد، چون برهانهای خداشناسی فقط یک نتیجه معین و مشخص را در باب ذات و صفات خداوند به دست می‌دهند، هر توصیف و تصور دیگر غیر از نتیجه آن برهانها، خداشناسی نخواهد بود و گمراهی تلقی خواهد شد. با چنین دستگاه فلسفی نمی‌توان از پلورالیسم دینی سخن گفت.

کسانی که در مسائل دینی روی تجربه دینی انسان تکیه می‌کنند و دینداری را بیش از هر چیز نتیجه رویارویی تجربی انسان با پدیدارهای واقعیت‌نهایی (که ما آن واقعیت‌غایی را خدا می‌نامیم) می‌دانند و این تجربه را نشأ معرفت می‌دانند که اعتبارش حداقل در حد سایر تجربه‌هایی است که انسان از جهان دارد، می‌توانند به پلورالیسم دینی معتقد باشند. به نظر اینان، چون تجربه‌ها پدیداری است، هیچ تجربه‌ای بدون تعبیر نیست و وقتی تجربه در تعبیر می‌آید از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی وی در تجربه او اثر می‌گذارد. گزاره‌هایی که به صورت عقاید بیان می‌شوند، می‌توانند متفاوت باشند و در عین حال بهره‌مند از حقیقت.

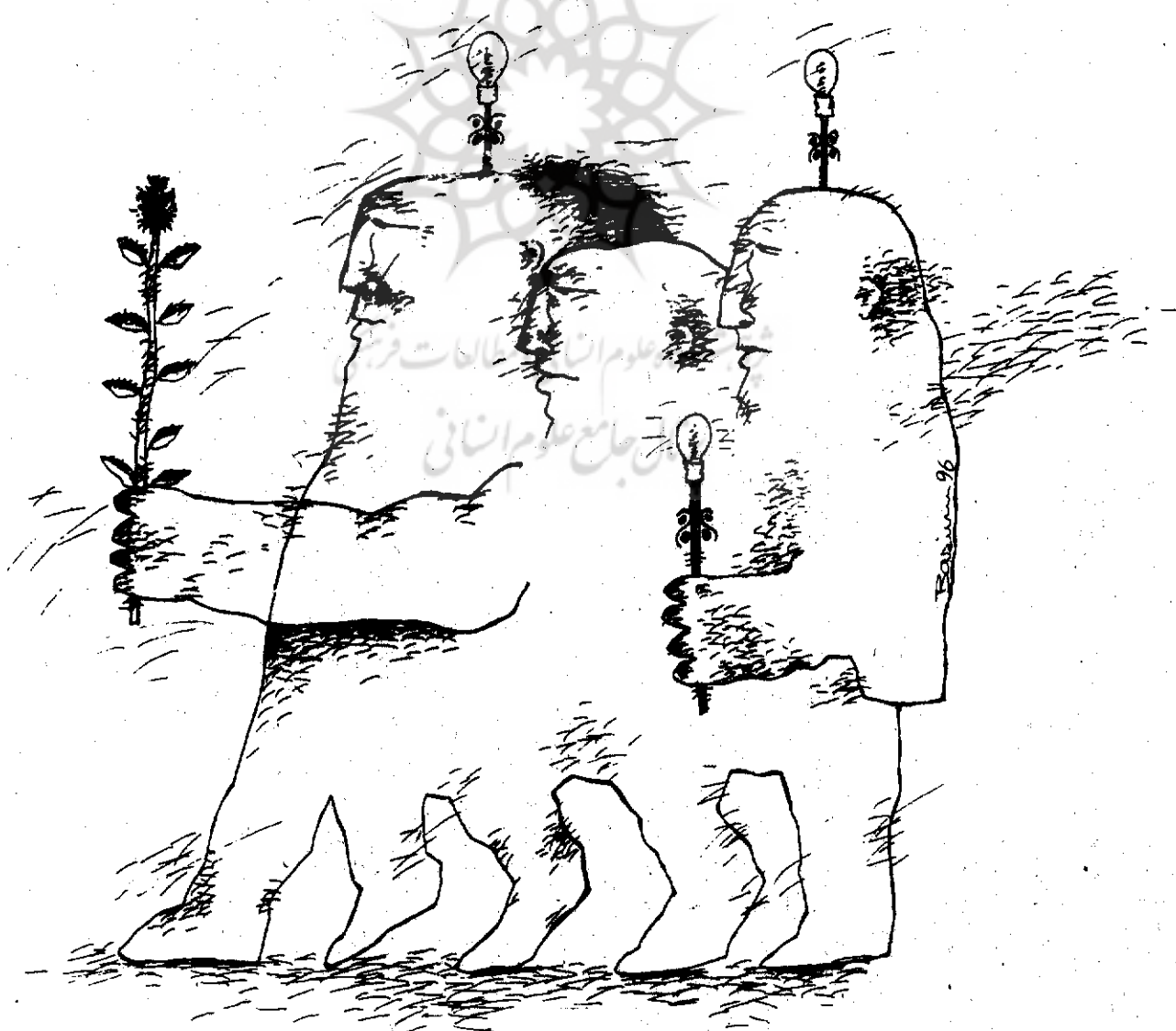
مخصوصاً باید به این مسأله توجه کرد که تصویر فیلسوفان از زبان با نظرشان درباره قبول یا رد پلورالیسم دینی سخت مربوط است. آن فیلسوفانی که زبان را بیان‌کننده فکر می‌دانستند و فرضیه‌شان این بود که انسان به وسیله زبان معانی را بیان می‌کند و زبان کاملاً با آن معانی مطابقت می‌کند و زبان باید معرفت‌های کامل را بیان کند، هرگز نمی‌توانند با چنین زبانی پلورالیسم دینی را بپذیرند. اما اگر زبان دینی نماد و سمبل دانسته شود، پذیرش پلورالیسم دینی ممکن می‌شود. در این صورت می‌توان گفت آنچه در گزاره‌های دینی بیان می‌شود،

سمبلیک است و هر گزاره واقعی را بیان می‌کند که کاملاً در آن زبان منعکس نیست و اگر تفاوت گزاره‌های متفاوت، تفاوت در سمبلیک باشد و نه در آنچه از آن حکایت می‌کنند، پلورالیسم دینی بنا بر بعضی از فلسفه‌ها اعتبار دارد و بنا بر بعضی از فلسفه‌ها اعتبار ندارد.

کیان: خیلی متشکر، احتمالاً ما در سؤال سوم دوباره به بحث تجربه دینی بر می‌گردیم و امیدواریم که آنجا این مطلب با وسعت بیشتر مطرح شود.

احمد صدیقی: خدمت سروران عزیز عرض کنم بیانات جناب آقای شبستری یک سنخ‌شناسی بسیار خوب، حتی جامع و مانعی به دست می‌دهد، در مورد اینکه چه نوع فلسفه‌هایی می‌توانند منجر به پلورالیسم یا تکثر بشوند، یا شاید بهتر باشد بگوییم منجر به پذیرش تکثر در مذاهب شوند یا این راه را سد کنند. از کانت هم ذکر شد و البته این بحث و سؤال، مبحثی است که مقدمات فلسفی و غیر فلسفی لازم دارد. البته خود ایشان هم به یک سری شرایط یعنی آن چهار محدودیت تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمی اشاره فرمودند. فکر می‌کنم این نکته مدخلی باشد یا حاشیه‌ای به این بحث که این تکثرطلبی یا به رسمیت شناختن تکثر یا علاقه به مبادله نظر بین مذاهب در واقع یک اتفاق فلسفی صرف نبوده، بلکه این چهار زندانی که ایشان اشاره کردند نیز در ایجاد این نظریه مؤثر بوده‌اند. علاقه به پذیرش تکثرطلبی یا تکثرگرایی و میل به مبادله نظر بین مذاهب، بر این فرض استوار است

که یک مذهب همه حقایق را دربر ندارد و یا شاید اگر همه حقایق را داشته باشد، راه‌های دیگری برای آنکه به اوج قله برسیم وجود دارد. شاید یک تصور این بوده که تنها یک قله و یک کوه وجود دارد و برای رسیدن به این قله، مذاهب مختلف از راه‌های مختلف حرکت می‌کنند و چه بسا که در نهایت به یک قله می‌رسند. البته شاید استعاره بهتری که با حقیقت تفاوت بسیار بنیادین مذاهب دنیا (بویژه مذاهب شرقی و غربی) وفادارتر باشد، این است که یک کوه نیست، بلکه چند کوه است. یعنی هر کسی که از کوه خودش صعود می‌کند و به یک ارتفاعی می‌رسد و از آن غبار محلی و مه و ابر و امثالهم می‌گذرد، در مرحله پلورالیسم می‌تواند کوهنورد دیگری را در کوه مجاور ببیند. علاقه به بحث تکثر در مذاهب یا تبادل میان مذهبی، همان‌طور که عرض کردم یک اتفاق صرفاً فلسفی، کلامی یا مذهبی نبود، بلکه یک مقدمات اجتماعی، تاریخی، سیاسی داشت که شاید مهمترین آنها همین فرآیندی است که ما الآن به عنوان کوچکتر شدن دنیا به آن نظاره می‌کنیم. ابتدا اروپا از مرزهای خودش با فراتر می‌گذارد و یک‌باره با فرهنگها، مذاهبها و انحای دیگر زندگی برخورد می‌کند و این سؤال پیدا می‌شود که چگونه باید با این واقعیت مواجه شد؟ بویژه این رخداد برای شناخت‌شناسی مسأله ایجاد می‌کند و نیز برای علمای مذهبی و فرهنگ‌شناسان و اهل نظر که از خود می‌پرسند آیا مذاهب دیگر باید همراه با مذهب خودی در یک هرم قرار بگیرند (یعنی در مراتب پایینتر از مذهب خودی) یا اینکه اصلاً



اینها را باید به زندانی از مذاهب دروغین و غلط تبعید کنیم؟ به دنبال این بحث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا انسانهایی که به مذاهب دروغین معتقدند، اصلاً انسان هستند یا نه؟ کما اینکه بحث مهمی در الهیات مسیحی در گرفت که بومیان امریکا اصلاً انسان بودند یا حیوانات انسان گونه؟ البته می‌توان این بحثها را به شکل صرفاً فلسفی و کلامی مطرح کرد. ولی طرح این مباحث، مقدمات اجتماعی، تاریخی و فرهنگی دارد.

من می‌خواهم عرض کنم که مسأله تکثرگرایی مذهبی در یک خلاط مطرح نمی‌شود؛ در دنیای امروز، پلورالیسم مذهبی در مقابل گرایش دیگری مطرح می‌شود که به آن بنیادگرایی مذهبی می‌گویند. هر دوی اینها پدیده‌های مدرن هستند، یعنی بنیادگرایی مذهبی (در مسیحیت، یهودیت، اسلام، بوداییت و آیین هند) هم مثل تکثرطلبی مذهبی یک پدیده مدرن و خاص دنیای جدید است. تعصباتی که در بین بنیادگراها مشاهده می‌کنید همان تعصبات سبصد سال قبل نیست، بلکه بنیادگراها با علم کامل به تکثر انحای مختلف دین و مذهب، این بازگشت را با کمال آگاهی انجام می‌دهند که به اصل مذهبی خودشان رجوع کنند و آن را خیلی جدی بگیرند. و لذا بحث تکثرگرایی مذهبی، همان قدر مدرن است و به همان اندازه به آن شرایط اجتماعی و زبانی و جسمانی و تاریخی (مورد اشاره آقای مجتهد شبستری) محدود است که بحث بنیادگرایی.

نباید از نظر دور داشت که یکی از علل لزوم این بحث وضعی است که در حال حاضر در دنیا مشاهده می‌کنیم. جنگهای مذهبی در همه دنیا در جریان است. ما که به سلامت در ایران نشسته‌ایم و مسلمان هستیم نمی‌توانیم غافل شویم از اینکه مسلمانان در همه جای دنیا مخصوصاً در مرزهای اسلام از سوی بنیادگرایان مذهبی در خطر جدی قرار دارند. شما در اروپا از بنیادگرایی مسیحی می‌توانید یاد کنید، در اسرائیل از بنیادگرایی یهودی و در قسمتهای شرقی جهان از بنیادگرایی بودایی و هندو. البته ما تنها قربانیان بنیادگرایی مذهبی نیستیم و این طور هم نیست که از بنیادگرایی مذهبی هم منزه باشیم. این مسأله‌ای است که در همه دنیا پیدا شده و ناشی از این وضع جدید است که در دنیا رخ داده؛ یعنی کوچکتر شدن دنیا و ادامه تعصبات مذاهب مختلف. در اینجا دو راه پیدا است: یک راه، همین بنیادگرایی مذهبی است که عده زیادی از مردم در دنیا این راه را پذیرفته‌اند و نتایجش را هم (که الزاماً منفی نیست) شاهد هستیم. در بعضی کشورها مردم در مقابل بعضی از عواقب فلسفه‌های جدید ایستاده و به ارزشهای مذهبی پناه برده‌اند. بحث تکثر مذهبی هم در کنار بنیادگرایی مذهبی پاسخ دیگری است به این وضع مدرن جهان.

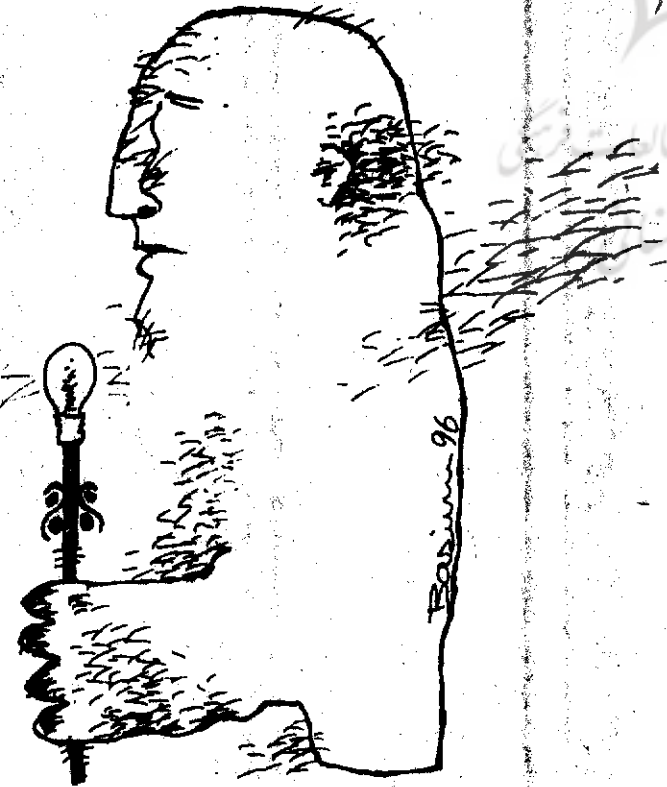
به نظر من بحث پلورالیسم دینی به نظر من باید در محور مختصات تاریخی و اجتماعی مطرح شود. باید پرسید که آیا در مقابل این وضع جدید جهانی که ما در آن قرار داریم، هنوز می‌توانیم به تعصبات قبیله‌ای خودمان برگردیم و اگر نمی‌توانیم، آیا صرف پلورالیسم دینی برای ما راه خیلی ساده‌ای است یا نه؟ به نظر بنده این طور نیست؛ این بسیار راه پریچ و خم و مشکلی است، بویژه اگر ما نخواهیم به ورطه نسیت‌گرایی بیفتیم، بخصوص برای مؤمنان به مذاهب، این راهی صعب است، ولی راهی است که به رفتنش می‌ارزد. چرا که در جا زدن و به رجم تعصبات قومی و مذهبی و ملی بازگشتن راهی نیست که به صلاح نزدیک باشد.

کیان: در واقع شما نفسی درود ادیان به بحث پلورالیسم را

مهمترین پشتوانه پلورالیسم دینی فرض می‌کنید.

احمد صفاری: بله شاید دو بیست سال پیش، پیش داورری‌ها و تعصبات کمتر از امروز نبود، احتمالاً بیشتر هم بود. فرض کنید اگر شما از یک مسیحی اروپایی مرکزی سؤال می‌کردید که یهودی‌ها که هستند، می‌گفت آنها شاخ دارند. واقعاً هم به علت یک سوء تفاهم لغوی در کتاب مقدس، خیلی از مسیحیان خیال می‌کردند که یهودی‌ها شاخ دارند و حتی در مجسمه معروف موسی اثر میکل آنژ هم می‌بینیم دو تا شاخ کوچک برای موسی درست کرده‌اند. نکته اینجاست که به نظر می‌رسد به علت همین کوچکتر شدن دنیا آن پیشداوری‌ها می‌تواند عواقب وخیم‌تری داشته باشد. هم قدرت نابود کردن همدیگر بیشتر شده و هم دنیا کوچکتر شده و هم تعصبات باقی مانده‌اند.

یکی از مقدمات تکثرپذیری مذهبی همین است که چشمانمان را باز کنیم و ببینیم مذاهب دیگر هم در دنیا وجود دارند و انحای دیگری برای رسیدن به آن حقیقت مذهبی در دنیا هست. تکثرپذیری مذهبی فقط یک معرفت فلسفی نیست، بلکه متوجهای عقلی و نتایج فرهنگی هم برای زندگی دارد. نفس نگرش به افق باز مذاهب جهانی به نظر من باید ما را به سمت این سؤال بسیار مشکل سوق دهد که چگونه می‌شود با پیروان مؤمنی ادیان دیگر مواجه شد؟ این سؤال برای مؤمنان یک مذهب، حادثه است تا روشنفکرانی که خودشان را بالاتر از مذهب می‌دانند یا معتقد به مذهبی نیستند یا مذهبشان به اصطلاح شناسنامه‌ای است. هنر در این است که مؤمنان به مذاهب، یک نحوه نگرش و یک نحوه گفت‌وگو با مؤمنان به مذاهب دیگر را کشف کنند. به نظر من در نهایت هدف این است که اگر ما برای بحث تبادل نظر و تکثرپذیری بین مذاهب راه‌حلی پیدا می‌کنیم، این راه‌حل در حد روشفکری باقی نماند، بلکه بیاید در حد توده‌های مؤمن. این تکثرپذیری بین مذاهب باید توسط علما و روشنفکران به سطح توده‌ها منتقل شود، برای آنکه مسأله ما در حد توده‌هاست؛ مسأله تنفر، مسأله جنگهای مذهبی بیشتر مبتلا به



توده‌هاست گر چه روشنفکران می‌توانند آن را دامن بزنند، کما اینکه در بسیاری از جاهای دنیا دامن هم می‌زنند و هم می‌توانند این مسأله را با مسئولیت حل کنند. این محور مختصات اجتماعی و تاریخی بحث تکثرپذیری مذهبی است که رسم می‌کنم.

مراد فرهادپور: من به طور کلی با جهت‌گیری تاریخی - اجتماعی که آقای دکتر صدری به بحث گذاشتند موافقم، خصوصاً با این نکته که بنیادگرایی جزئی از جهان مدرن است که در واقع معنایش نهایتاً این می‌شود که جایی خارج از مدرنیسم وجود ندارد. چون حتی این داغترین شکل نفی مدرنیسم هم جزئی از جهان مدرن می‌باشد. این نکته جالبی است که نشان می‌دهد فقط از درون مدرنیسم می‌توانیم به نقد مدرنیسم پردازیم.

با این حال فکر می‌کنم شاید بشود با بازگشت به همان سؤال اول، برخی نکات را روش‌تر ساخت و اگر چه اول بحث و قبل از میزگرد گفتیم که بهتر است به سؤالات مطرح شده از سوی نشریه کیان پایبند و متعهد باشیم، ولی در واقع در مورد اولین سؤال می‌خواهم با نفس آن مخالفت کنم. البته مخالفت هم نوعی ارتباط است و به معنی بی‌ارتباط بودن نیست. شاید مخالفت، با منطق درونی این سؤال سازگاری بیشتری هم داشته باشد. نکاتی هم که اول بحث مطرح شد به نحوی با همین سؤال خواناست؛ یعنی تصور از پلورالیسم به عنوان نوعی عقیده. در حالی که شاید همان‌طور که در فرمایشات آقای دکتر هم بود، بهتر آن است که به پلورالیسم به عنوان نوعی وضعیت و موقعیت نگاه کنیم. اصولاً مسأله دنبال کردن ریشه‌های فلسفی که در مملکت ما معمولاً به عنوان بنیادهای معرفتی یا معرفت‌شناختی مطرح می‌شود، خیلی رواج دارد. اگر بخواهم به این مسأله پردازم از بحث دور می‌شویم، ولی در این زمینه به نکته کوتاهی اشاره می‌کنم. این تأکید بر بنیادهای معرفت‌شناختی، در واقع نوعی تبدیل معرفت‌شناسی به ایدئولوژی است و از یک نظر می‌شود گفت نوعی جهت‌گیری ایدئولوژیک در آن هست. نتیجه‌نهایی این تأکید آن است که مسائل سیاسی - اجتماعی -

تاریخی، مسائل مربوط به قدرت و توازن قدرت و راه‌حلهای اجتماعی - تاریخی جملگی به مسائل علمی و عینی و معرفت‌شناختی بدل می‌شود و در این مسیر نوعی مشروعیت عام برای شکل خاصی از راه‌حلهای ایجاد می‌شود، آن هم تحت این عنوان که این راه‌حلهای علمی و معرفت‌شناختی عینی هستند و به انتخابهای ذهنی ربطی ندارند. همان‌طور هم که می‌دانیم در عصر جدید، علم و دیدگاه عینی‌گرا از علم، یکی از بنیانهای اصلی مشروعیت تلقی شده و به همین علت است که در واقع پشت سر این علمی کردن و معرفت‌شناختی کردن نوعی مشروعیت بخشیدن به پرسشهای تاریخی - اجتماعی در قالب مسائل علمی و عینی نهفته است یا لاف‌اف این خطر در یک چنین جهت‌گیری وجود دارد. در تقابل با این پرسش که «ریشه‌های فلتنی یا بنیادهای معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی چه هستند؟» غالباً مسأله به این صورت مطرح می‌شود که از آنجا که از نظر معرفت‌شناختی ما یقینی در دست نداریم یا به هر حال ادعای یقین از نقطه‌نظر شکاکیت معرفت‌شناختی قابل قبول نیست، پس می‌شود نوعی تساهل و مدارا را نتیجه گرفت. ولی من معتقدم که از معرفت‌شناسی هیچ چیزی جز معرفت‌شناسی نمی‌توان نتیجه گرفت. همان‌طور که از یقین و ادعای یقین معرفتی، نمی‌شود نتیجه گرفت که تحمیل عقیده به زور جایز است و زور منطقاً قابل استنتاج از یقین نیست. عکسش هم صادق است؛ یعنی تساهل و مدارا هم از شکاکیت معرفت‌شناختی حاصل نمی‌شود. برای اینکه

مسأله روش‌تر شود، چند مثال تاریخی می‌زنم.

شما فرضاً مورد سقراط و افلاطون را در یونان باستان در نظر بگیرید. سوفسطائیان کسانی بودند که کاملاً با یقین طلبی سقراط و افلاطون و با تلاش آنها برای تدوین نوعی جست‌وجوی عقلانی که هدفش رسیدن به حقایق ابدی و مطلق است (یعنی همان لوگوس یا زبان عقلانی) مخالف بودند و کاملاً بر نسبی بودن معرفت یا بر نوعی شکاکیت تأکید می‌گذاشتند. ولی در واقع این اعتقاد به هیچ وجه موجب نشد که آنها در امور اجتماعی و سیاسی به دنبال تساهل و مدارا بروند، برعکس این سقراط مطلق‌گرا و یقین طلب بود که به جرم توهین به



خدایان و شکستن سنتها در دادگاه محکوم شد؛ در دادگاهی که به احتمال قوی خیلی از قضاتی که در آن رأی دادند شاگردان سوفسطائیان بودند یا به نوعی از آن فضا تأثیر گرفته بودند. این نشان می‌دهد که ربط مستقیمی میان موضع معرفت‌شناسانه و تساهل در مقام عمل وجود ندارد.

مورد دوم به شکاکیت مدرن مربوط می‌شود. اگر سوفسطائیان را شکاکان اهل باستان بدانیم، هیوم شکاک عصر جدید خواهد بود که بنیانهای یقین عقلانی و عقل‌گرایی متافیزیکی زمان خودش را ویران کرد. منتهی هیوم هم از این موضع معرفت‌شناسانه خود نتایجی عکس تساهل و مدارا گرفته است. او بر سنت تأکید گذاشته و در واقع نوعی محافظه‌کاری سنتی را تبلیغ کرده است. تصویری که هیوم از عقل عملی دارد و این نظر وی که مهار عقل در دست غرایز و امیال بشری است و نتیجه‌گیریهایی سیاسی - اجتماعی آن رابطه کاملاً مشخص و مستقیمی وجود دارد. هیوم با شروع از نوعی معرفت‌شناسی شکاکانه به این نتیجه رسیده است که باید نظم اجتماعی موجود که مبتنی بر اشرافیت زمین‌دار است، تماماً حفظ شود. هیوم کسی است که برای افراد فاقد مالکیت زمین هیچ حقی در اداره امور مملکت یا بحث کردن قائل نیست. اگر هم به دموکراسی قائل باشد، دموکراسی مالکانه است و معتقد است که نظام اجتماعی مبتنی بر مشارکت اشرافیت زمین‌داران باید کاملاً حفظ شود.

یک مورد سوم هم مثال می‌زنم که به مدرسان دانشگاه سوربن در اواخر قرون وسطی مربوط می‌شود. یعنی در زمانی که نومیالیسم تقریباً رواج پیدا کرده بود و با مسست کردن بنیادهای عقل‌گرایی تومیستی در واقع نوعی شکاکیت را رواج می‌داد. در همین سوربن عده‌ای از شاگردان ارسطو و ابن رشد نظریه‌های درباره مضاعف بودن حقیقت بسط دادند. آنها گفتند ما دو نوع حقیقت داریم؛ یکی حقیقت عقلی که شاید ارسطو معلم اول آن است و یکی حقیقت وحیانی. و قائل شدند به اینکه اگر این دو حقیقت با هم متضاد و متناقض شوند نباید یکی را به قیمت دیگری نفی کنیم. یعنی در حقیقت نوعی نکتز را در مورد حقیقت پذیرفته و ولی باز از دل این پذیرش هیچ گونه تساهل یا مدارای اجتماعی بیرون نیامد. نومیالیسم در شکل‌گیری آزادی خواهی و عقل‌گرایی مدرن نقش اساسی داشت، اما نه به میانجی مکانیسم‌های معرفت‌شناختی. البته توضیح اینکه چه مکانیسم‌هایی این نقش را به عهده داشت ما را از بحث دور می‌برد. ولی اگر به صورتی سر دستی این نظر بلوم برگ را بپذیرم که نومیالیسم به نحوی غیر مستقیم و از طریق مطلق کردن اراده و اندیشه الهی، عقل بشری را از قید دانش‌های متافیزیکی آزاد کرد و همین امر موجب عطف توجه عقل بشری به طبیعت و جهان واقعی گشت، به ناچار باید بار دیگر بر

قانون اساسی یا حقوق کلی به زندگی خودشان ادامه دهند، تبلیغ کنند، نپایش کنند و این گونه مسائل. البته اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که این شکل از تبیین جنگهای سی ساله احتمالاً کمی سطحی است و خود من هم آن را کافی نمی‌دانم ولی در واقع حرف من آن است که تمسک این قضیه به این معنی نیست که از تاریخ به معرفت‌شناسی برویم، بلکه به این معنی است که عمیقتر در خود تاریخ نفوذ کنیم. و در این مورد هم به یک مثال بسنده می‌کنم و حرفم را تمام می‌کنم. برای تطبیق این مطلب که برای مثال چه شد که رفرماسیون در اروپا رخ داد یا به هر حال برای آنکه دید عمیقتری نسبت به ریشه‌های تاریخی پلورالیسم پیدا کنیم، می‌توان به این نکته اشاره کرد که در اروپای مسیحی هیچ وقت دین و دولت یا کلیسا و دولت در قالب یک نهاد مشترک با هم وحدت پیدا نکردند و این عاملی اساسی برای بقای فردیت، آزادی و عقلانیتی شد که تا حدی از نهادهای قدرتمند اجتماعی مستقل بود. خود این بررسی، یعنی عمیقتر شدن در ریشه‌های تاریخی استقلال نسبی دین و دولت، می‌تواند دید عمیقی به ما بدهد که چرا پلورالیسم دینی در جاهای دیگر، یعنی در جاهایی که ما کاملاً یگانگی دین و دولت را می‌بینیم و غالباً هم این یگانگی در شکل همان استبداد آسایشی بروز می‌کند، به وجود نیامد. این مثال را کلاً برای این



عدم پیوند مستقیم معرفت‌شناسی و تساهل تأکید گذاریم. نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که پلورالیسم دینی در اروپا به وجود آمد و ما در هیچ جای دنیا نظیرش را نمی‌بینیم و آن هم در واقع در پی ظهور نهضت اصلاح دینی و تناقضات و درگیریهای ناشی از دو شقه شدن اروپا با چند شقه شدنش بین پیروان لوتر و کالون و کاتولیک‌ها بود و جنگها و خونریزی‌هایی که در این مسیر درگرفته بود، وضع طوری شده بود که نه تنها مردم، بلکه دولتها هم چند دسته شده بودند. نتیجه این وضع، خصوصاً جنگهای سی ساله - کم کم این شد که منطق دولت را از دین جدا کنند. البته جدا شدن دولت از دین هیچ ربطی به جدا شدن دین از سیاست ندارد؛ اینجا دین از دولت جدا می‌شود، نه از سیاست. و این بنیان تجری و تاریخی ظهور پلورالیسم دینی بود، یعنی کشورها و دولتهایی تشکیل شد که حاکمانش چه رئیس‌جمهور، چه پادشاه گفتند ما در اداره امور مملکت و در مسائل دولتی، تفاوت بین عقاید دینی را لحاظ نمی‌کنیم، هر کسی می‌تواند با هر عقیده‌ای رئیس‌جمهور شود و در کشور ما اقلیتهای دینی، چه مذاهب یک دین، چه ادیان مختلف می‌توانند حضور داشته باشند و در چارچوب یک

زدم که بگویم تحلیل تاریخی را هم می‌شود عمیقتر ادامه داد، منتها باید دانست که این عمیقتر شدن، یعنی بیشتر فرو رفتن به دل تاریخ و معنای است که در دل تاریخ نهفته، نه حرکت به سمت نوعی معرفت‌شناسی انتزاعی.

کجا: ما صحبت آقای دکتر صدری و با تصریحی که آقای فراه‌پور کردند، لازم است نکته‌ای را تذکر دهیم. ظاهراً آقایان احساسی کردند که در سؤالها نوعی جدایی بین حوزه معرفت و حوزه اجتماع افکنده شده است. در سؤال اول گوییم که حوزه اجتماعی یعنی سازمان اجتماعی ادیان که واقعیت زندگی و حاضر پلورالیسم دینی را نشان می‌دهد نادیده گرفته شده و صرفاً به حوزه اعتقادات یا حوزه اندیشه پرداخته شده است. حقیقت این است که ما از لحاظ تحلیلی آن دو را جدا کردیم، نه از جهت اینکه فکر می‌کنیم در نفس واقعیت اجتماعی یکی بر دیگری تقدم دارد یا یکی تعیین‌کننده دیگری است. در واقع ما صرفاً برای آنکه بحث بهتر پیش برود، میان دو دسته از متغیرهای مربوط به حوزه اندیشه و متغیرهای مربوط به حوزه سازمان اجتماعی تمکیک قائل شدیم. سعی ما بر این بود که بتوانیم متغیرهای

حوزه‌های اندیشه را با متغیرهای معرفتی و متغیرهای حوزه سازمان اجتماعی را با متغیرهای اجتماعی توضیح دهیم. کاری که آقای دکتر صدری کردند این بود که حوزه معرفتی را با متغیرهای حوزه اجتماعی توضیح دادند و کاری که آقای فرهادپور کردند در واقع ادامه راه این و تأکید بر این بود که ما صرفاً نمی‌توانیم جنبه‌های معرفتی را از طریق متغیرهای معرفتی توضیح دهیم، بلکه در بسیاری از جاها اتفاقاً بهتر است که با حوزه متغیرهای اجتماعی توضیح دهیم. تفکیک ما صرفاً جنبه تحلیلی دارد و برای پیشبرد بحث است، نه اتخاذ موضعی در باب تقدم یکی بر دیگری.

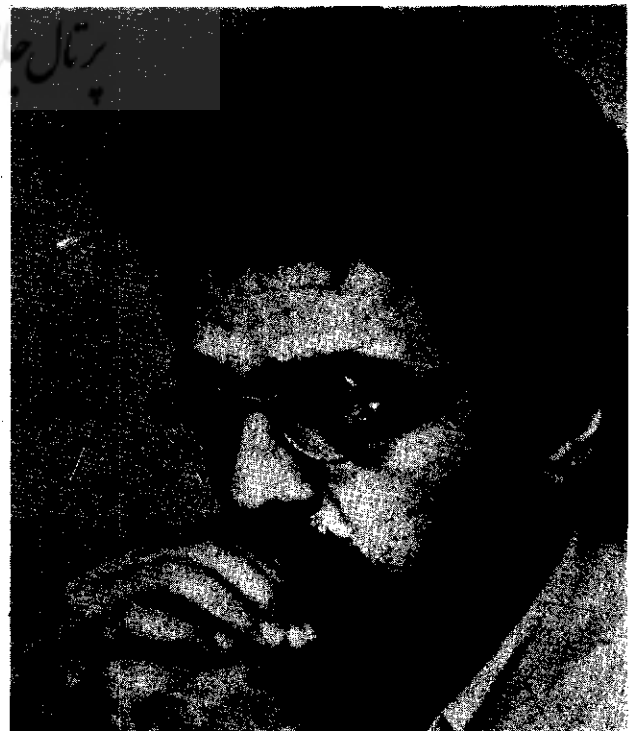
مراد فرهادپور: این نکته را اضافه کنم که تأکیدم بر این مسأله بود که نمی‌شود از معرفت‌شناسی به عنوان یک گفتار انتزاعی پلورالیسم دینی را نتیجه گرفت. در اینکه عقاید، آرا و گرایشهای فلسفی در شکل‌گیری پلورالیسم و واقعیت اجتماعی و تاریخی مؤثرند، تردیدی ندارم. منتها اگر قرار باشد از اسامی استفاده کنم، بیشتر راغبم از نوعی منظر هگلی تأثیرگذاری عقاید و آرا و پیوند آنها با نوعی دیالکتیک تاریخی را مورد بررسی قرار دهم و نتیجتاً تأکید بر فلسفه را از طریق همان تعمیق دیدگاه تاریخی به دست بیاورم، نه اینکه با توسل به نوعی سوسیولوژیسم یا جامعه‌شناسی گری بکوشیم به کمک چند متغیر اجتماعی و تنظیم جداول و غیره، توصیفی صرفاً «عینی» و ظاهری از مسائل به دست دهیم.

محمود صدری: پلورالیسم مذهبی در جهان امروز یک واقعیت موجود است، نه یک وضع مطلوب یا نامطلوب. به سبب انقلاب در وسائل حمل و نقل و ارتباطات جمعی، پلورالیسم مذهبی به یک قاعده و نه یک استثنا تبدیل شده است. ما باید از این نقطه نظر به آن نگاه کنیم، در عین حال این چارچوبها یا دستگاههای فلسفی که به ما اجازه می‌دهند این بحث را بگستریم و گفت و گو کنیم و ادامه بدهیم، بسیار مهم است. اینکه چطور این بحثها در آن چارچوب منطقی و عقیدتی خودشان استنتاج و دوباره طرح می‌شوند، بحث بسیار مهمی است. به این علت من می‌خواهم به مقولاتی که در اینجا مطرح شد ارجح بگذارم. در لحظه‌ای که ما می‌بینیم هر نسل، هر جامعه باز می‌گردد و به مذهب می‌نگرد و بنابه نیازهای تاریخی و جغرافیایی خود تفسیری از میراث

مذهبی خودش به دست می‌دهد، این موضوع تحقیق جامعه‌شناسی است. لذا مهم است که بدانیم در این جهانی که کوچک شده، و در آن افراد، پیروان مذاهب گوناگون در همسایگی هم‌دیگر چهره به چهره در برابر هم‌دیگر قرار گرفتند یک نیاز جامعه‌شناسانه، یک نیاز تاریخی وجود دارد مبنی بر آنکه هر کدام از این مذاهب بازگردند و به اصل خودشان نگاه بکنند، ببینند در مذهب خودشان چیزی وجود دارد که این چهره به چهره بودن را توضیح بدهد و در پاسخ به این نیاز است که دو زمینه مدرن که بدان اشاره شد (یعنی بنیادگرایی و پذیرش تکثر مذهبی) در جهان مدرن پدید می‌آید. بحث پلورالیسم مذهبی بحث مدرنی است، اما همواره در مرزهای مذاهب به طور سنتی و تاریخی گرایش به تکثر و پلورالیسم مذهبی وجود داشته است. مثلاً در مرزهای بین اسلام و هندوئیسم به طور سنتی و تاریخی همیشه انواعی از عرفان را می‌بینیم که در آنها شخصیهایی به عنوان «بابا» شناخته می‌شوند (هنوز هم در جهان معاصر عده‌ای از این باباها وجود دارند) اینها کسانی هستند که سعی می‌کنند تفسیری عرفانی به دست دهند که این دو مذهب را جمع بکنند. جامعه‌شناسی برای خودش محدودیتی را تعیین می‌کند و به حقیقت مذهب و به جهان حقیقت‌های منطقی و معنوی نمی‌پردازد، بلکه فقط به جهان پدیدارهای اجتماعی و تاریخی می‌پردازد. با توجه به این مسأله، ما بحث پلورالیسم را در چارچوب جامعه‌شناسی یک بحث مهم می‌دانیم و به آن در این چارچوب می‌پردازیم.

محمد مجتهد شبستری: بنده فکر می‌کنم کمی از سؤال دور شده‌ایم. به عبارت دیگر مطلبی یا سؤال دیگری را بر سؤال اضافه کرده‌ایم. شاید صحیح هم بود که آن سؤال اضافه می‌شد. سؤال قبلی بحث ما این بود که پشتوانه‌های فلسفی پلورالیسم دینی کدامند؟ این سؤال در درجه اول یک سؤال فلسفی است و همان طور که صحبت شد معنایش این است که در عالم معرفت، پلورالیسم دینی با کدامین دستگاههای فلسفی می‌سازد و با کدامین دستگاههای فلسفی نمی‌سازد. فرض هم این بود که معنی پلورالیسم دینی این است که ممکن است چند دین دارای حقایق وجود داشته باشد. آری می‌توان سؤال دیگری را اضافه کرد و آن اینست که آیا پلورالیسم دینی که در غرب پیدا شد مبادی و خاصتگاهها و علل و عوامل آن تنها ظهور یک سلسله دستگاههای فلسفی جدید بود یا یک سلسله تحولات اجتماعی و تاریخی هم در آن مدخلیت داشت.

اما اگر منظور این باشد که ما معرفت را تحت الشعاع واقعیتهای تاریخی قرار بدهیم بنده با آن موافق نیستم. در فرمایشات آقای فرهادپور گونه‌ای هیستوریسم مشاهده می‌کنم، بویژه که به هگل هم اشاره کردند. من معتقدم ما باید هر دستگاه معرفتی را مستقلاً نقد کنیم و نرویم سراغ این قضیه که هر چه در تاریخ است معقول است و هر چه معقول هست در تاریخ است. ممکن است اینجا بنده و جنابعالی به یک اختلاف مبنایی برسیم و این کاملاً طبیعی است. بنده موضع این است که ما آنچه را که مربوط به فلسفه دین می‌شود در عالم فلسفه نگهش داریم و واقعاً آن را فلسفی تلقی بکنیم، در عین حال که آن بحثهای دیگر در جای خود لازمند. در غیر این صورت ما هیچ ابزاری برای نقد نخواهیم داشت. یعنی اگر اصالت را به تاریخ بدهیم هیچ ابزاری برای نقد نخواهیم داشت. در فرمایشات آقای دکتر صدر هم من یک مقدار پراگماتیسم می‌بینم. یعنی اینکه در دنیا الان مذاهب زیادی وجود دارند و اینها نمی‌توانند با هم بجنگند؛ یا اینکه در گذشته این مذاهب از هم



اطلاع نداشتند و حالا از هم اطلاع پیدا کردند این واقعیت خودش را
تحمل کرده است. این گونه بحثها، بحث درباره «مفید بودن» است و
نظر این است که چون پلورالیسم دینی «مفید» است پس باید آن را
پذیریم. می‌خواهم عرض کنم در مسایل دینی، یک فیلسوف دینی یا یک
متکلم نمی‌تواند تنها به بُعد «مفید بودن» اکتفا کند. در نظر من ابعاد
معرفتی قضیه که با تجربه دینی مربوط می‌شود مقدم است و البته به این
بُعد معرفتی می‌توانیم مفید بودن را هم اضافه کنیم. من احساس می‌کنم
است که در مذهب آن چیزی که بیش از همه انسان را به آن پایبند
می‌کند، معرفتی بازیگرانه و از سر نیاز است که برای آدمی حاصل
می‌شود. نکته دوم این است که بنده نمی‌خواستم این را بیان کنم که
چون یقین نهایی برای هیچ کس حاصل نمی‌شود پس فرد در مقام عمل
به تساهل می‌رسد. نخیر! همان‌طور که فرمودید کسانی هستند که
فلسفه‌شان یک چیز است و عملشان چیز دیگر. هدف من استتاج
تساهل عملی از آن میناهای فلسفی نبود. غرض بیان این مطلب بود که
در عالم تفلسف و معرفت نظریه پلورالیسم دینی با کدامین دستگاه‌های
فلسفی می‌سازد. من یک شاهد از تاریخ اسلام خدمتان عرض کنم. در
تاریخ اسلام معتزله، همان نحله عقل‌گرایان بودند و کوشش‌شان این
بود که معرفت فیهی را بر مبنای استدلالهای عقلی استوار بکنند، ولی
وقتی به حکومت رسیدند یا با حکومت همدست شدند از سختگیرترین
افراد شدند و کسانی را که معتقد به خلق قرآن نبودند (مثل
احمد بن حنبل) زندانی کردند، شکنجه کردند و در بیانیه‌های سیاسی‌شان
آوردند که ما اگر قدرت دستان باشد با همه همین کار را می‌کنیم. امر
به معروف و نهی از منکر را این طور تعریف کردند که بر آنها لازم
است با قدرت شمشیر همه مسلمانان را ملزم کنند پنج اصل عقیدتی
معتزله را بپذیرند. معتزله در عمل این طور از آب درآمدند و هرگز از
تفلسف نمی‌شود عمل کسی را نتیجه گرفت و غرض ما هم این نبود.

مراد فرهادپور: واقعاً بحث در مورد تاریخ و هیستوریسم و
اختلاف مبنایی و هگل جایش اینجا نیست و ما از بحث اصلی خیلی
دور می‌شویم. البته من سعی کردم که این سؤال را با نوعی نقد درونی،
یعنی با متصل کردن بحث خودم به منطق درونی معرفت‌شناسی پاسخ
بدهم. متنی من می‌خواستم در نکته را روشن کنم. انگیزه اصلی من در
جدال کردن بحث معرفتی از مسأله پلورالیسم این بود که دو دید متفاوت
را مشخص کنم: یکی این است که ببینیم کدام افراد یا گروه‌ها یا چه
مکاتب فلسفی و چه نگرش‌هایی می‌توانند از درون منابع خودشان
پلورالیسم دینی را نتیجه بگیرند و به این نتیجه برسند که همه حقیقت از
آن ما نیست. اما اگر بخواهیم پلورالیسم را بر این دیدگاه استوار
سازیم، نه فقط در نظر، بلکه در عمل هم به بن بست می‌رسیم. پلورالیسم
دینی یعنی حضور مسالمت‌آمیز افرادی دو کنار هم که هر کدام معتقد
است همه حقیقت متعلق به خودش است و حتی ذره‌ای از آن در
مکتب دیگر دیده نمی‌شود. اگر ما بخواهیم پلورالیسم دینی را به نوعی
تغییر عقیده برگردانیم مجبوریم این افراد را به زندان بیندازیم یا به نوعی
نسلشان را براندازیم. برای اینکه همواره و در همه جا افرادی هستند
که معتقدند همه حقیقت پیش آنهاست. پلورالیسم به عنوان یک وضعیت
در جایی به وجود می‌آید که اتفاقاً عده زیادی به آن عقیده نداشته
باشند. کما اینکه دموکراسی هم در واقع یک چنین بنیادی دارد.
دموکراسی رأی اکثریت نیست، دموکراسی یعنی امکان گفت و گو کردن
برای اقلیتی که شاید خودش حتی به دموکراسی از نظر عقیدتی اعتقادی
نداشته باشد. تفاوت بین این دو تا خیلی مهم است. چون فکر نکنم ما

واقعاً بتوانیم دیگران را قانع کنیم که در نظام فلسفی‌شان چنان تغییراتی
به وجود بیاورند که بپذیرند همه حقیقت پیش آنها نیست. بنابراین ما
مجبوریم پلورالیسم را به صورتی تعریف کنیم که با عقیده داشتن به اینکه
«همه حقیقت پیش من است» سازگار باشد. از این نظر بحث درباره
اینکه چه گروه‌های فلسفی می‌توانند با پلورالیسم، نه فقط به عنوان یک
وضعیت اجتماعی واقعی، بلکه حتی در شکل عقیدتی‌اش هم موافق
باشند بعضی است که جای خودش را دارد و در این زمینه هم من کاملاً
موافقم که باید منطق درونی خود آن نگرش فلسفی دنبال شود و ارتباط
این منطق با وضعیت تاریخی (مفهومی که از آن به *elective affinity*
تعبیر شد) را نیز کاملاً قبول دارم و معتقدم معنای حقیقی دیالکتیک
هگلی هم همین قرابت‌های برگزیده بین تاریخ و عقیده است. آقای
شستر می‌وقتی در صحبت‌شان به محدودیت‌های تاریخی اشاره کردند
پذیرفتند که معرفت ناب مستقل از تاریخ احتمالاً ناممکن است. زبان و
تاریخ در معرفت دخالت می‌کند. اما نکته‌ای که می‌توانم حالا روی آن
تأکید کنم این است که سنجش هر کدام از این جریانات فکری که هر
کدام معرفت یک سنت است، از طریق نوعی گفت و گو که به نحوی در
داخل آن سنت جریان دارد، امکان‌پذیر می‌شود. یعنی در واقع ما یک
جایگاه بیرونی عقلانی نداریم که بر اساس آن سنت‌هایی را به نقد بکشیم
که هر کدام تعریف خودشان را از عقل دارند، بلکه باید بر اساس
معیاری که خودشان از عقل و عقل عملی می‌دهند بفهمیم که فرضاً
نظریه اخلاقی‌شان چه اعتباری دارد. یعنی نظریه اخلاقی، توصیف فرد
از عقل عملی و تصور کلی او از عقل، جملگی بر سازنده نوعی سنت
است و ممکن است مثلاً سنت ارسطویی در بعضی از این موارد با
سنت آگوستینی تفاوت داشته باشد. ما نمی‌توانیم از جایگاهی بیرون از
این سنت‌ها بنشینیم و درباره‌شان داوری کنیم، ما می‌توانیم از درون سنت
خودمان با سنت مقابل مشغول بحث بشویم و به نتیجه‌ای برسیم. مثلاً
پاسخ برخی مسائل حل نشده درون سنت خودمان را در سنتی دیگر
بیابیم و در نتیجه به برتری سنت مقابل گردن بزنیم یا بکشیم هر دو آنها
را در قالب سنت جدیدی یا یکدیگر ترکیب کنیم (نظیر ترکیب سنت‌های
ارسطویی و آگوستینی در فلسفه توماس آکوئیناس) این حرکت از
درون موضع و سنت خودمان است که تأکید بر تاریخ و نوعی خاطره
تاریخی و نوعی سنت، به همین معنا لحاظ می‌شود. والا تأکید بر تاریخ
به معنای نادیده گرفتن منطق درونی خود این گرایشها نیست و فکر
نمی‌کنم اختلاف مبنایی جدی‌ای در کار باشد. یعنی من هم واقعاً آن
دید هگلی را که «هر چه در تاریخ است عقلانی است» به آن معنا اصلاً
قبول ندارم و نقل درونی - فلسفی آن را لازم می‌دانم.

کیان: اگر افراد عقاید خودشان را کلی حقیقت و عین حقیقت
بدانند و عقاید دیگر را باطل، چه دلیلی دارد که دیگران را تحمل کنند
در اینجا گوی یک نوع ترحم به طرف مقابل وجود دارد. ولی موقف
که شخص کلی حقیقت را پیش خود نداند و حقیقت را پیش و منتظر
بداند، طرف مقابل را تحمل می‌کند تا به حقیقت دست بیابد. منتها
پلورالیسم در این تغییر نیاز است و در تغییر اول یک نوع ترحم.
مراد فرهادپور: بله خوب، شاید هم روانشناسی مسأله به همین جا
منجر بشود، ولی حرف اساسی این است که این تحمل را شما از
درون خود این منطق فکری نمی‌توانید بیرون بکشید. فرض کنید افرادی
به نوعی در سنت خودشان به این عقیده رسیده باشند که «آنچه می‌گویم
حقیقت است و به جز آن» اگر این عقیده خودش از درون یک دیالوگ
تاریخی حاصل شده و دارای سایه روشنی‌های باشد، امکان تغییر آن هم

مترتب شد. به قول متفکر آلمانی، توآنی «افکار مثل فرزندان هستند که معمولاً وقتی بزرگ می‌شوند کارهایی می‌کنند که دل آدم را می‌شکنند».

کیان: اما به سؤال دیگری بپردازیم؛ آیا پذیرش پلورالیسم دینی لزوماً به معنای تن دادن به نسبت‌گرایی است؟

مجتهد شبستری: ببینید، مسأله‌ای که برای شخص من مطرح است این نیست که چه راه حلی پیدا کنیم تا با دیگران دعویمان نشود. اصلاً مسأله من این نیست که چه بکنیم تا ادیان و پیروان ادیان مختلفی که وجود دارند، به گونه‌ای با هم کنار بیایند. اگر بخواهیم در فکر پیدا کردن یک راه‌حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز باشیم، یک اصل دیگری وجود دارد که می‌شود از آن استفاده کرد و آن «تسامح» است. تسامح (tolerance) غیر از پلورالیسم است که ما در اینجا درباره آن بحث می‌کنیم. در تسامح، انسان، آزادی و حدود دیگران را محترم می‌شمارد. بنابراین در جامعه‌ای می‌شود تبلیغ کرد که آزادی و حقوق پیروان ادیان دیگر را هم محترم بشمارید، گرچه معتقدید که همه حقیقت پیش شماست. اینها را می‌شود جمع کرد؛ این‌طور نیست که تسامح را با اعتقاد به اینکه همه حقیقت پیش من است، نشود جمع کرد. می‌توان به آن شخص گفت بخشی از همه آن حقیقت که پیش تو است، عبارت است از حرمت گذاشتن به دیگران. ما در روند تاریخی ادیان می‌بینیم که بعضی پیروان آنها همواره معتقد بودند که دین آنها

هست، (یعنی فرضاً به یک دیدگاه هرمنوتیکی رسیده باشد)، چنین شخصی مسلماً به دیالوگ راغبتر است. حتی دیالوگ را با این معنا شروع نمی‌کند که پس عقیده من غلط است؛ عقیده خودش را دارد و معتقد است که این عقیده حقیقی است. ولی چون حقیقت را متکی بر نوعی دیالوگ و یک فرآیند تاریخی می‌بیند حاضر به بحث می‌شود. چنین آدمی به قول شما ترحم نمی‌کند و یک جور نیاز درونی دارد. ولی برای فرد دیگری که فرضاً بر اساس نوعی روش‌شناسی یا معرفت‌شناسی و عقاید عرفانی یا هر تصور دیگری معتقد است که «نخیر! حقیقت این است و اصلاً خیلی هم شهودی به دستش آوردم و جایی هم برای دیالوگ ندارد»، چنین آدمی نهایتاً فقط پلورالیسم را بنا به ضرورت‌های بیرونی می‌پذیرد. و اینکه ارتباط این وضعیت با اعتقادات او چیست گرفتاری خودش است. چنین آدمی مسلماً مقداری ناراحت خواهد بود و تحمل این ناراحتی در واقع محک بزرگواریش است. افراد می‌توانند به حقیقت مطلق باور داشته باشند و فکر هم بکنند که دیگران گمراهند، ولی با بزرگواری، گمراهی دیگران را تحمل بکنند.

کیان: ولی اینکه شخص وارد گفت‌وگو می‌شود و فکر می‌کند که حقیقت از خلال این گفت‌وگوها بیرون می‌آید، مبتنی بر این پیش‌فرض است که یک نوع نسبت در بین حقیقت وجود دارد. یعنی حقیقت اکنون چنین است و بعد می‌تواند در همین گفت‌وگوها تغییر کند، یا افزایش و کاهش پیدا کند.

مراد فرهادپور: خوب این بحثی است که به سؤال دوم یعنی مفهوم نسبی‌گرایی برمی‌گردد که آیا کسانی که آن معرفت‌انتزاعی را رد می‌کنند و عقل را به نوعی به زبان، به تاریخ، به فرهنگ متصل می‌کنند، در را به روی هرج و مرج باز می‌کنند یا اینکه می‌شود گفت آماده گفت‌وگو با دیگری بودن، بدین معنا نیست که من همین الان همه عقاید خودم را از پنجره بیرون بریزم. احترام به دیگری ناقض احترام به نفس نیست، بلکه اتفاقاً برعکس، شرط گفت‌وگو با دیگری این است که من به حرفهای خودم احترام بگذارم و حرفی برای گفتن داشته باشم و حرفم را هر لحظه عوض نکنم. اگر در بحث با شما من هر لحظه بخواهم به میل شما حرفم را عوض کنم شما خودتان احتمالاً دیگر ارزشی برای حرفهای من و بحث با من قائل نخواهید بود.

کیان: سخن در این است که به نظر می‌رسد از نسبت‌گرایی معرفتی امکان استنتاج منطق تحمل عملی وجود دارد. نمی‌گوییم لزوماً به تحمل عملی می‌رسیم، اما امکان استنتاجش وجود دارد. ولی از مطلق‌گرایی معرفتی - اینکه تمام حقیقت نزد من است و دیگران جاهل هستند و راههای دیگر حقیقت بر ما بسته است - نمی‌شود منطق تحمل و مدارا را استنتاج کرد.

البته آقای دکتر صدری نظری خلاف داشتند یعنی معتقد بودند عواقب ناخواسته رفتار ممکن است به چیزی منجر شود که ما نمی‌خواستیم. اما باید در نظر داشت که این موضوع به عرصه عمل برمی‌گردد و ما از منطق لازم برای عمل بحث می‌کنیم.

احمد صدری: بله و لذا شاید این یکی از مهمترین دلایلی باشد که من نمی‌توانم قائل به پراگماتیسم باشم. برای اینکه پراگماتیسم می‌پذیرد که ما چه خوب و چه بد باید به فکری قائل باشیم که به نتایج خوب می‌انجامد. پس اگر نتیجه خوب بود، آن فکر درست است. این در واقع از نظر منطقی یک نوع دنده عقب است. البته بنده به این رأی معتقد نیستم. شما در همین تاریخ، خوب نگاه کنید؛ در اغلب موارد متفکران افکاری داشتند و بر این افکار نتایجی ناخواسته و نامنتظر



جهانی و خاتم است. این عقیده جهانی بودن دین و خاتم بودن دین در همه ادیان بزرگ دنیا وجود دارد. اما در عین حال دربارهای از آنها بخشی از معنای جهانی بودنشان این بوده که باید به دیگران حرمت گذاشت. همان‌طور که در اسلام هم تا حدودی این مسأله هست. بنابراین حل مشکل عملی اجتماعی زندگی گروههایی با عقاید مختلف (که همه آنها هم فکر می‌کنند حقیقت تنها پیش آنهاست) با تسامح هم عملی است. مسأله پلورالیسم دینی چیز دیگری است؛ مشکل این است که یک آدم دیندار می‌خواهد در گرو امر مطلق باشد. دینداری در صورتی تحقق پیدا می‌کند که انسان احساس کند از سطحها گذشته و به ورای سطحها رسیده است، از اموری که برای وی نسبی هستند

گذشته و به نوعی واقعیت نهایی که برای وی مطلق است رسیده و در برابر آن خود را از دست داده است. حال، سؤال دوم این است که اگر قرار باشد پلورالیسم دینی پذیرفته بشود، به این معنی که انسان معتقد باشد که آن مقدار از حقیقت که او فکر می‌کند در چنگ دارد، همه حقیقت نهایی نیست، بلکه پرده و نمادی از واقعیت نهایی است و ممکن است دیگران نیز پرده و نماد دیگری از حقیقت نهایی را در دسترس داشته باشند، آیا امر مطلق که جوهر دینداری است، برایش معنی خواهد داشت یا نخواهد داشت؟ با توجه به این اصل که اگر امر مطلق برای انسان وجود نداشته باشد دینداری برایش معنی ندارد، وجه جمع این قضایا چیست؟

به نظر بنده، با آن توضیحی که قبلاً داده شده، اگر ما پیش از هر چیز جوهر دینداری را چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ کلامی، تجربه دینی انسان بدانیم و بعد هم ببینیم تجلیات آن واقعیت نهایی برای اشخاصی که در آن چهار محدودیت قرار دارند در هر جابه گونه‌ای است، معنای این وضع، نفی مطلق نیست؛ چون آنچه در این محدودیتها برای من ظاهر شده همان «مطلق» است. برای من «مطلق» ظاهر شده و دستم از مطلق کوتاه نشده است، منتها این مطلق، مطلق است ظاهر در محدودیتهای من انسانی. و مرا آن چنان فرا می‌گیرد که وجود مشروط خود را در برابر آن از دست می‌دهم. ما هیچ‌گاه نمی‌خواهیم از مطلق، یک تصور انتزاعی داشته باشیم؛ نمی‌خواهیم بگوییم مطلق در آن ماوراها قرار دارد. مطلق چیزی نیست که در آن ماوراها قرار داشته باشد و من به آن دسترسی نداشته باشم. مطلق آن چیزی است که من را چنان دربر گرفته که من نمی‌توانم از او انصراف پیدا بکنم و این در شرایط تاریخی عینی ممکن است.

و به همین جهت هم هست که عده‌ای از متألهان و عرفا گفته‌اند حقیقت دینی را اگرستانسیال ببینید، یعنی حقیقت دینی را با سه مشخصه ببینید:

اول این است که در حقیقت دینی باید پویایی وجود داشته باشد. بهین معنی که من با همه محدودیتهای تاریخی، اجتماعی، زبانی و جسمانی تنها آنجا با واقعیت نهایی در تجربه دینی خودم مواجه هستم که آن واقعیت مرا دگرگون می‌کند، به من تولد و زندگی تازه می‌دهد و به زندگی من معنایی عمیق و مطلق می‌بخشد. سپس با حقیقت دینی باید با رهیافت «تغییر و دگرگون شدن» مواجه شد، نه با رهیافت منطقی و با یک وضعیت انتزاعی ذهنی. آنجایی که معنی نهایی، اعتماد نهایی و تولد نهایی را پیدا می‌کنیم حقیقت دین در آنجاست. مشخصه دوم این است که حقیقت دینی، شخصی و دیالوگی است. یعنی آن واقعیت نهایی که انسان در تجربه دینی با آن آشنا می‌شود، *personal* یا شخصی است؛ وضعیت شخص را دارد، همان طور که گفتند «او» است برای «من» یا «تو» است برای «من»، «آن» نیست. و به محض اینکه واقعیت نهایی یا وجود مطلق در تجربه دینی برای انسان به صورت شخصی ظاهر شود، گویی دارد با آدمی حرف می‌زند؛ گویی آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین مشخصه دوم این است که رابطه ما با واقعیت نهایی، رابطه «من» و «او» است. مشخصه سوم «پنهان بودن» و «فراز» بودن و «وحشی بودن» این حقیقت است. این حقیقت مثل حسابهای ریاضی نیست که هر وقت خواستم در دسترس و رام من باشد. چون من انسان در آن چهار محدودیت بسر می‌برم و آن چهار محدودیت، آن حقیقت نهایی را دائماً پنهان می‌کند. یک خروش دائمی لازم است تا با آن دائماً از وضعیت خودم بیرون بیایم تا بتوانم تماس

خود را با آن واقعیت نهایی حفظ بکنم. این قضیه پارادوکسیکال است، به این معنا که موقعی در خودم هستم که از خودم بیرون هستم. این جمله معروف بسیار مهم است: «آن کس که خود را حفظ می‌کند خود را از دست می‌دهد و آن کس که خود را از دست می‌دهد خود را باز می‌یابد». اگر بخواهم این محدودیتهای تاریخی را حفظ بکنم، خود را از دست خواهم داد. موقعی که این محدودیتهای تاریخی را از دست می‌دهم و از آن فرا می‌روم، در عین حال که در این محدودیتها هستم از آنها فرا می‌روم. در اینجا *Imanenz* (تقریباً [درون حسی]) و *Transendenz* (تقریباً [فرا حسی]) با هم جمع بشود. و این آخرین چیزی است که تئولوژی امروز به آن می‌رسد. پس حقیقت این سه مشخصه را دارد.

بنابراین در اینجا خطر نسبیت وجود ندارد. من قضیه را از این زاویه می‌بینم و مطلق برای من مطرح است، حقیقت چنین شرایطی برای من مطلق است و ممکن است برای یک کس دیگر در شرایط دیگر چنین وضعیتی پیش بیاید و برای شخص سوم در یک وضعیت دیگر. بنابراین من در قبول فلسفی پلورالیسم دینی، به آن معنی که توضیح دادم، خطر نسبیت نمی‌بینم. آن نسبیت باطل و بی‌معنی، این است که آدم بگوید این حقیقتی که برای من وجود دارد زمان دارد، از فلان تاریخ است تا فلان تاریخ، از فلان تاریخ که گذشت مشمول مرور زمان می‌شود و باطل می‌گردد. چنین معنایی باطلی در تصور اگرستانسیال از حقیقت دینی وجود ندارد.

کیان: آقای بیستوی شما در واقع برای اینکه دین را از مشکل



نسبیت نجات دهید آن را به تجربه دینی کاهش می دهید سؤال این است که پس تکلیف عقاید و تکلیف آن چیزی که به عنوان وحی بر نبی نازل شده چیست؟

مجتهد شبستری: کسانی که بحث در دین را از تجربه دینی شروع می کنند، تمام مسائل را از زاویه و منظر تجربه می نگرند، یعنی وحی را هم برای پیامبر یکتو تجربه دینی در حد اعلا می بینند، با تفسیر صحیح آن. البته اگر قرار باشد همه مسائل دین از زاویه تجربه دینی دیده بشود، فهم از وحی با فهم گذشته از وحی متفاوت می شود. در طول تاریخ ادیان و حیانی، پیروان این ادیان وقتی خواستند بفهمند وحی چیست آن را با پارادایم های معرفتی که در دست داشتند مورد تفسیر قرار دادند. در میان یهودیان و مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی، مدل ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مسأله نزدیک می شده اند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید. اینکه استفاده از این پارادایم چه مشکلاتی به وجود می آورد و آن مشکلات را چگونه می شود حل کرد، اینها کلنجارهایی است که همیشه وجود داشته است. مگر آنهایی که با مدل معرفتی ارسطویی به قضیه نزدیک می شدند، هیچ مشکلی نداشتند و تمام قضایایشان حل شده بود؟ فقها و متکلمان و عرفا آن راه حل های ارسطویی فلاسفه را اصلاً قبول نکردند. هر کس چیزی گفت. معتزله چیزی گفتند، اشاعره یک چیز دیگر گفتند، فلاسفه و عرفا چیزی دیگر گفتند. مشکل کلنجار رفتن همیشه وجود دارد. مسأله سوم که درباره حقیقت دینی گفتم یعنی

«پنهان بودن حقیقت» معنایش همین است که هیچ گاه نباید در انتظار این نشست که مسأله دین و دینداری مثل مسائل ریاضی چیز حل شده ای باشد و قضیه اش تمام بشود و بشر راحت شود. اگر از زاویه دینی هم به این مسأله نگاه بکنیم این تقدیر خداوند است که در مورد حضرتش انسانها دائماً با راز و ابهام و تشابه برخورد کنند. بی قراری انسان در برابر خداوند با این امور قائم است و عرفا گفته اند خداوند بی قراری های ناشی از درد مهجوری را دوست می دارد.

کیان: از نظر شما وحی تجربه نبی در حد عالی است که برای مؤمنان لزوماً همان تجربه تکرار پذیر نیست و هر مؤمنی باید تجربه خودش را داشته باشد؟

مجتهد شبستری: بلی، شخصی است. یک مواجهه شخصی لازم است. شخصی مثل غزالی پس از آن همه حیرت و شک، آخرش در کتاب *المعتقین الضلال* می نویسد: «این تصور را که مثلاً از راه ازدهاشدن عصا، نبوت نبی زابشناسی، بگذار کنار. نبوت نبی را کسی می شناسد که سپس جذبه ای و شعله کوچکی از آنچه در نبی در زده است در وجود خود او هم در بزند و ببیند که گونه کاملتر آن واقعیت که در او هست، در آن نبی هست و به این ترتیب نبوت وی را بپذیرد». اینها همه تجربه است.

احمد صدوری: عرض کنم فرمایشات جناب آقای مجتهد شبستری بسیار الهام بخش بود و من از این بحثها به یاد مباحث حکمای مسیحی می افتم؛ حکمایی که وقتی آدم آثارشان را می خواند به لرزه و خضوع می افتد. افرادی از قبیل کی رکه گور یا حتی شلاپوماخر یا هوبر که آینده ها را نوشته. در واقع اینها بحثهایی است که در اروپا در یک زمان خاصی رخ می دهد و البته در تمدن اسلامی هم، غزالی همین بحث را مطرح می کند. این مباحث، پاسخهای بسیار بسیار پیچیده و بسیار جالب و نویی به این مسأله تکرر مذاهب است. هر مذهبی در اینجا یک مطلق را تعریف می کند و یک سری احکامی را از آن بیرون می کشد و یک تمدن و فرهنگی را بر این اساس بنا می کند. آن وقت ما با مسأله غیر قابل ترجمه بودن اینها هم مواجه می شویم. یعنی واقعاً هر کس که از نزدیک و از سر انصاف با هر مذهبی مواجهه داشته باشد، در آن صورت انسان از عمق و پیچیدگیهای این سیستم های فکری و از تسری آن به سطوح مختلف اجتماعی و از تفسیرهای مختلفی که از اینها به وجود می آید به حیرت می افتد. بنابراین، بنده راه حل این مشکل تکرر را در یک حدی از آن، یک راه حل فلسفی و عرفانی و مذهبی صرف می دانم، ولی این یکی از رویکردهاست که شاید ریشه ای و بنیادین هم باشد. ولی بعضی جوامع این امکان یا این فراغت را ندارند که این تجربه مذهبی را داشته باشند، برای اینکه این تجربه مذهبی چیزی نیست که هر کسی بتواند داشته باشد. در واقع این تجربه، یک سری مقدمات می خواهد. توده های مردم در اکثریت تمدنهای دنیا آن لحظات عرفانی را به آن عمق و تفصیلش نمی توانند داشته باشند. در واقع من باز هم وقتی مسأله تکرر مذاهب را با محدودیت های یک جامعه شناس نگاه می کنم آن را مسأله ای می بینم که کاملاً به همه جوامع تسری پیدا کرده است.

آنچه در جوامع شاهدیم این است که این جوامع یا به همدیگر نگاه نمی کنند یا اگر نگاه بکنند به نظرم این نگاهشان از سه مرحله می گذرد: مرحله اول «تک بینی» (tunnel vision) یا دید تونلی است. از فرهنگ یا دین خودشان به فرهنگ یا دین دیگر نقبی می زنند و از آنجا نگاه می کنند. یعنی فقط یک یا دو مظهر آن تمدن و فرهنگ دیگر را نگاه



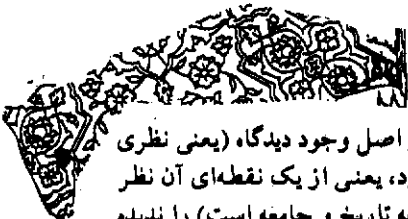
می‌کنند و بر این اساس از آن فرهنگ دیگر یک غول بی‌شاخ و دمی درست می‌کنند. این اساسی صور باستانی و قالبی است که مذاهب و فرهنگها از همدیگر درست می‌کنند. مرحله دوم آن چیزی است که من به آن می‌گویم «دوبینی» (double vision) یعنی نحوه‌ای از احوال بودن. نمی‌خواهم این را به عنوان یک معرفت انتزاعی مطرح کنم. این مرحله خود ناشی از آب رفتن و کوچکتر شدن دنیاست، یعنی وقتی که افراد، تمدنها و فرهنگهای دیگر را می‌بینند از همین تکثر محض دچار حیرت می‌شوند. باز هم این نیست که انسان بنشیند یک کتاب مللی و نحلی را دربارهٔ مذاهب دیگر بنویسد یا بخواند. آن چیزی که رخ داد این بود که واقعاً افراد توانستند بروند و با مردم تمدنهای دیگر زندگی کنند و این تفاوتها را ببینند. به نظر من یک پاسخ ناقص به این تجربه، نسبت‌گرایی بود که اتفاقاً در حیطهٔ انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی خیلی گسترش دارد و معمولاً علمای علوم اجتماعی را به نسبت‌گرایی محکوم می‌کنند. علت این امر آن نیست که یک عده‌ای گفتند نسبت‌گرایی از مطلق‌گرایی بهتر است، بلکه علتش آن است که عده‌ای واقعاً با این تکثر بسیار پررنگ و بسیار مفصل فرهنگها و جوامع مختلف مواجه شدند. لذا یک پاسخ ساده به این مسأله، نسبت‌گرایی است. یعنی اینکه موسی به دین خود، عیسی به دین خود. یعنی هر کس برای خودش. البته این امر ناشی از یک نوع تبیلی فکری است، یعنی اینکه مسأله واقعاً حل نشده است. تصور من این است که اگر ما بخواهیم این فرمایشات آقای مجتهد شبستری و افکار نزدیک به آن را که توسط حکمای مختلف و در ادیان مختلف بیان شده است تسوی بدهیم، واقعاً باید به مرحلهٔ سومی برسیم که از تک‌بینی و دوبینی می‌گذرد و به آن چیزی می‌رسد که من از آن به عنوان «Depth perception» تعبیر می‌کنم یعنی درواقع «تشخیص عمیق». درواقع این استعارهٔ من یک استعارهٔ بینایی است و همان منطق را دنبال می‌کند. ما به علت وجود «تفاوت» است که عمق را تشخیص می‌دهیم. یعنی هر چشمی از دنیا یک تصویر را می‌گیرد، ولی مغز ما می‌تواند این دو تصویر را به هم منطبق کند، و اتفاقاً بر اثر این تطابق دو تصویر مختلف است که ما می‌توانیم عمق را در دنیا تشخیص بدهیم. اگر شخص یک اشکال عصبی داشته باشد، نمی‌تواند در ذهن یا مغزش این دو تصویر را به هم منطبق بکند و لذا تصور را دوتا می‌بیند.

درواقع به نظر من آن مرحله به رسمیت شناختن تکثر در میان مذاهب دنیا و رسیدن به تسامح در مقام عمل می‌تواند از این مرحله سوم یعنی تبادل مناظر بین مذاهب، نتیجه بشود. یعنی ما دو منظر مختلف را ببینیم و نگوییم این برای خودش خوب است و آن برای خودش خوب است (یعنی نسبت‌گرایی)، بلکه بتوانیم آنها را بر هم منطبق کنیم. یعنی نه فقط روشنفکران و زیدگان جامعه، بلکه تا آنجا که ممکن است توده‌های مردم هم وقتی به دیگری نگاه بکنند، خودشان را ببینند و وقتی به خودشان نگاه بکنند، دیگری را ببینند، یعنی در این صورت ما از مرحلهٔ تبیلی فکری نسبت‌گرایی گذشته‌ایم و به مرحلهٔ مطلوبی رسیده‌ایم. یعنی به اینجا برسیم که وقتی به تجربهٔ قوم دیگری نگاه می‌کنیم خودمان را در آن ببینیم. برای مثال جنگهای سی‌ساله را در نظر بگیرید. اروپایی‌ها بعد از یک تجربهٔ بیست قرنه و بعد از تجربهٔ جنگهای سی‌ساله بود که به بحث تسامح رسیدند. خوب اینها ممکن است بگویند که چرا مثلاً در مذاهب دیگر این مسأله تسامح وجود ندارد و ممکن است فکر کنند که این امر ناشی از یک نوع خط عقلی است، در حالی که تسامحی که آنها به آن رسیدند، در واقع به مهمیز

تاریخی بوده است، هر چند که در قالب یک استنتاج عقلی هم قابل حصول است. حالا من می‌خواهم عرض بکنم که وقتی که ما بتوانیم به مرحلهٔ «تشخیص عمیق» برسیم، وقتی که مذاهب مختلف بتوانند به همدیگر نگاه کنند و یکدفعه متذکر این معنا بشوند که اتفاقاً همین رفتار مذهبی که ممکن است خیلی خیلی غریب و کفرآمیز جلوه کند، اتفاقاً بیفتد. مثل آن چوین مثنوی که خداوند را به طریقهٔ خودش می‌پرستد. پس یک چوین لحظاتی و لمحاتی وجود دارد که وقتی که این لحظات و لمحات در درون یک مذهب زیاد بشود، می‌شود گفت که این مذهب از خودمداری و خودمرکزی و تک‌بینی و نیز از مرحلهٔ نسبت‌گرایی و روشنفکری و انکار حق و حقیقت انکار گذشته و واقعاً به مرحلهٔ تکثرگرایی مذهبی نزدیک شده است و وقتی به خودش نگاه می‌کند، دیگری را می‌بیند و وقتی به دیگری نگاه می‌کند، خودش را می‌بیند، و این امر به هیچ وجه ناقص این نیست که ما مطلق خودمان را هم داشته باشیم. همان‌طور که ممکن است تسامح درعقل شتج از عین اعتقاد به مطلق باشد، به رسمیت شناختن شباهتهای روحانی و معنوی بین مذاهب مختلف هم می‌تواند مطلقاً نقیض اعتقاد نباشد. و شاید اتفاقاً برعکس هم بشود گفت، یعنی بگوییم اصلاً بدون اعتقاد به مطلق نمی‌توان به آن تشخیص عمیق و به آن مرحلهٔ تفاهم کامل بین مذاهب رسید. یعنی اگر ما اعتقاد به مطلق نداشته باشیم، اصلاً از آن حیطهٔ مذهبی بودن خارج می‌شویم و در واقع در مرحلهٔ نسبت‌گرایی ترمز می‌کنیم و به مرحلهٔ تشخیص عمیق نمی‌رسیم.

مراد فرهادپور: صحبت من تقریباً به دو قسمت تقسیم می‌شود: در قسمت اول سعی می‌کنم این مسأله را نشان بدهم که بین آن دسته از اعتقاداتی که بر اساس تکثرگرایی یا تسامح، معرفت انتزاعی را نقد می‌کنند و یا اصولاً میان آن دید کلی فلسفی که به پذیرش تکثرگرایی و تسامح منجر می‌شود و نسبی‌گرایی به معنای اینکه هیچ حقیقتی نیست و همه چیز نسبی است، یک ارتباط منطقی و استنتاجی وجود ندارد. از هر دو طرف، بعضی نظریات فلسفی سعی می‌کنند به عقل نوعی جنبهٔ تاریخی، جنبهٔ زبانی و جنبهٔ اجتماعی بدهند و در واقع منکر این بشوند





از اول وابستگی حقیقت به وضعیت، و اصل وجود دیدگاه (یعنی نظری که «گاهی» دارد، نظری که نقطه دارد، یعنی از یک نقطه‌ای آن نظر ابراز می‌شود و این نقطه مسلماً متعلق به تاریخ و جامعه است) را ندیده بگیریم. نسبی‌گرایی با نفی وجود نقطه‌نظر و دیدگاه، این اجازه را می‌دهد که افراد آزادانه از هر پنجره‌ای که می‌خواهند نگاه بکنند. بنابراین اتفاقاً پشتوانه نسبی‌گرایی نفی تاریخی بودن و نفی بعد تاریخی معرفت است و تأکید بر نوعی معرفت انتزاعی مبتنی بر یک سوژه یا یک ذهن عقلانی مجرد است که می‌تواند به دلخواه، دیدگاه خودش را تغییر بدهد. این قسمت اول بحث بود که به نقد عقل انتزاعی و رابطه‌اش با نسبی‌گری مربوط می‌شد.

در قسمت دوم سعی می‌کنم به مسأله دین اشاره کنم، خصوصاً با توجه به فرمایشات آقای مجتهد شبستری که واقعاً جذاب بود. در این زمینه به نظرم می‌آید که شاید بهتر باشد قدری بحث را جوهری‌تر بکنیم، یعنی عوض اینکه از دین به طور کلی صحبت بکنیم، برخی تمایزات جوهری و تاریخی را در بحثمان سرایت بدهیم. آن وقت می‌توانیم دقیقاً آن حقیقت تاریخی را که در ادیان ابراهیمی جلوه‌گر است در اختلاف با ادیان اسطوره‌ای، ادیان باستانی چین و هند و حتی در اختلاف با دید فلسفی یونانیان و آن الگوی به اصطلاح نگرش ارسطویی به دین، بفهمیم. شاید بتوان مسأله را در اختلافی که بین دید یونانی و دید تاریخی (یهودی - مسیحی - اسلامی) هست روشنتر دید، یعنی همان‌طور که ایشان اشاره کردند امر مطلق ساحتی است که ما را تسخیر می‌کند و این تسخیر کردن مبتنی بر قدرت است. در دید یونانی، استقلال از زمان به معنی «بی‌زمان بودن» خداوند و تعلق خداوند به چیزی ماورای زمان است، یعنی در واقع نوعی تصور متافیزیکی از ابدیت - به عنوان نبود زمان - پشتوانه این تصور است. در حالی که در ادیان ابراهیمی قدرت خداوند در غلبه بر زمان است که او را از محدودیت‌های زمانمند بشری نجات می‌دهد. یعنی خداوند به گذشته و آینده دسترسی دارد و هیچ واقعه زمانی نیست که خدا نتواند در آن تسوی و دخالت بکند. بنابراین نوعی تعلق به زمان، نوعی حضور در زمان و قدرت در زمان است که خداوند را از زمان متناهی بشری جدا می‌کند، نه بی‌زمانی. اختلاف بین این دو دیدگاه آن است که یکی، جازدانگی خداوند را در بی‌زمانی‌اش می‌سنجد و دیگری آن را براساس نوعی قدرت الهی می‌شناسد که می‌تواند مرزهایی را که زمان برای بشر ایجاد کرده درهم بشکند، یعنی زمان برای خداوند محدودیتی ایجاد نمی‌کند.

اگر شما این دیدگاه را از زاویه مسأله تعالی خداوند نگاه بکنید، می‌بیند که این دیدگاه چگونه به ما اجازه می‌دهد که تکثرگرایی یا تسامح و تساهل را بپذیریم. اگر تعالی خداوند به معنای واقعی‌اش درک شود حاصلی ندارد جز اینکه همه تجلیاتی که در گذشته تاریخی و تا به حال رخ داده هیچ کدام نمی‌توانند تجلی نهایی و قطعی باشند. «تعالی خداوند» یعنی اینکه آن اصل متعالی هیچ وقت نمی‌تواند در ظرف زمان به صورت تمام عیار تجلی پیدا کند و بنابراین دقیقاً به علت وجود یک اصل متعالی است که می‌توانیم از محدودیت‌های قومی به سمت ایده عدالت یا از اخلاق غیرکلی که بین افراد فرق قائل می‌شود به سمت اخلاق یونیورسال یا کلی فراتر برویم؛ آن تعالی در عین اتصال به تاریخ از هر واقعه تاریخی فراتر است. دست کم در الهیات یهودی و مسیحی تأکید بر اینست که وحی یک واقعه تاریخی است نه صرف یک پیام که ابلاغ می‌شود. به همین علت اصل اساسی وحی را هم نوعی گشودگی

که نوعی معرفت انتزاعی، نوعی حقیقت کاملاً مستقل از زندگی و مستقل از زبان و مستقل از جسم و مستقل از تاریخ وجود دارد. دشمنان چنین دیدی غالباً مطرح می‌کنند که این نظریات مستقیماً به نسبی‌گرایی می‌رسد، و به اینکه هیچ حقیقتی در کار نیست، البته کسانی که این مطلب از یک زاویه عینی‌گرایانه (objectivist) مطرح می‌کنند هیچ وقت با توجیهاتی که من سعی می‌کنم ارائه کنم قانع نمی‌شوند. زیرا از اول نوعی تصور یقینی از معرفت، نوعی تصور ریاضی‌وار از یک معرفت تماماً روشن و واضح را به عنوان مدل و الگو پذیرفته‌اند. بنابراین چون در بحث عقل تاریخی، آن درجه از یقین حاصل نمی‌شود، این گروه از عینی‌گرایان هرگز کاملاً راضی نمی‌شوند.

ولی حالا اگر از این مسأله بگذریم، همان‌طور که دیگران هم اشاره کردند از گشودگی نسبت به دیگری، از آمادگی برای بحث، از گفتن اینکه حقیقت تاریخی است، حتی از قائل شدن به این مسأله که حقایق ابدی وجود ندارند، نمی‌شود نتیجه گرفت که پس هیچ حقیقتی وجود ندارد و همه چیز به یک اندازه درست یا به یک اندازه غلط است، بلکه برعکس همان‌طور که گفتیم کسی که معتقد است حقیقت را در یک فرآیند تاریخی و در گفت‌وگویی با دیگران کسب می‌کند، موظف است حتی المقدور بکوشد این حقیقت را روشن کند، حدود و ثغورش را مشخص بکند و تا آنجایی که واقعیات و مدارک و اسنادی دال بر تأیید این حقیقت پیدا کرده، بر این حقیقتی که از دید خودش تأیید شده‌است، پافشاری کند. بنابراین ما از تاریخی کردن عقل و از نقد عقل انتزاعی به یک نوع هر کی هر کی یا به یک نوع نسبی‌گرایی نامطلوب نمی‌رسیم.

مثالی از انتزاعی‌ترین شکل معرفت بزنم. در ریاضیات شاید صدسال پیش اگر به کسی می‌گفتیم زوایای مثلث می‌تواند بیشتر از ۱۸۰ یا کمتر از ۱۸۰ درجه باشد، فوری اعتراض می‌کرد و این سخن را به عنوان ترهات رد می‌کرد. در حالی که الآن در هندسه‌های غیراقلیدسی این قضیه پذیرفته شده است. بنابراین عالم علم هندسه در حال حاضر باید آماده باشد تا بپذیرد که احتمالاً تاریخ در آینده ممکن است تغییرات خیلی عجیبی حتی در اصول هندسه موجود ایجاد شود. وی منطقی نمی‌تواند چنین احتمالی را رد بکند و بگوید که چنین اتفاقی نخواهد افتاد، کما اینکه کشف هندسه‌های غیراقلیدسی نشان داد که می‌تواند اتفاق بیفتد. منتهی پذیرش اینکه حتی هندسه هم دارای بعد تاریخی است، به این معنی نیست که چون ممکن است که در صدسال آینده یک چنین تغییری حتی در بینش ما در هندسه به وجود بیاید، پس آنچه الآن هست برناست و صرفاً احتمالات ذهنی و عقاید دلخواهی است. عکس این قضیه هم صادق است، یعنی نه فقط از نقد عقل انتزاعی به نسبی‌گرایی نمی‌شود رسید، بلکه نسبی‌گرایی خودش با این دیدگاه تاریخی به نحوی ناخوانایی و ناسازگاری دارد، چرا که نسبی‌گرایی، به عنوان یک نظام معرفت‌شناختی انتزاعی این‌گونه توصیف می‌شود که ما می‌توانیم به هر چیز از زوایای مختلف نگاه کنیم. همه امور نسبی است و هر حقیقتی را می‌شود از زاویه دیگری مورد نقد قرار داد و چیزی نظیر آنچه نیچه (Perspectivism) یعنی منظرگرایی می‌گوید. خود این دید دقیقاً غیرتاریخی و انتزاعی است، برای اینکه فرضش این است که فرد می‌تواند خارج از یک دیدگاه و خارج از همه دیدگاه‌های موجود به آسمان برود و به همه اینها نگاه بکند و بعد بنا به میلش یکبار از این پنجره نگاه کند و یکبار از آن پنجره نگاه کند و نتیجه بگیرد که همه چیز نسبی است. اصلاً شرط این نوع نسبی‌گرایی این است که ما



نست به آینده تعیین می‌کند. از نظر لغوی هم می‌شود به این قضیه اشاره کرد: آنها از "prophet" و «نبی» سخن می‌گویند که به معنی «پیشگو» است نه به معنای «رسول». در اینجا تفاوت بین «نبی» و «رسول» مهم است، ولی حالا به این مسأله کاری نداریم. در همه ادیان ابراهیمی اصل تعالی خداوند به ما اجازه می‌دهد تمام تجلیات موجود را به عنوان اموری که هیچ کدام قطعیت و تمامیت ندارند، در نظر گیریم و در نتیجه، به آینده و به تجلیات بعدی امر الهی گشودگی پیدا بکنیم و بپذیریم که هیچ کدام از تجارب شخصی ما در رویارویی با امر مطلق و امر متعالی نمی‌تواند نهایی و قطعی باشد. بنابراین دیگران می‌توانند به تجارب دیگری اشاره کنند. چون امر متعالی هیچ وقت به تمامی در این تجارب شخصی و تاریخی حضور تام پیدا نمی‌کند، پس ما نمی‌توانیم هیچ تجربه شخصی از امر متعالی را جایگزین خود آن امر متعالی بکنیم. بنابراین هیچ نهاد، هیچ عقیده، هیچ رسم و هیچ مناسکی که برخاسته از این تجارب باشد، نمی‌تواند خارج از تاریخ، به عنوان رسم، به عنوان عقیده، به عنوان تجربه نهایی و غایی که دیگران موظف به پذیرش آن هستند مورد تأیید قرار بگیرد. در این معنا، تعالی خداوند نسبت به تاریخ و جهان همان حقیقتی است که پذیرش پلورالیسم دینی، گشودگی به آینده، و آمادگی تغییر را ضروری می‌سازد.

محمود صدری: سؤال این است که آیا پذیرش تکثر دینی لزوماً به معنی تن دادن به نسیت‌گرایی است؟ پاسخ به این سؤال منفی است، یعنی آن پذیرش منجر به نسیت‌گرایی نمی‌شود. در واقع امر ما تکثر داریم، رویارویی و حتی در جامعه مدرن در کنار یکدیگر نشستن به گونه‌ای تنگناگ را داریم و این نه به هر هری مذهب بودن انجامیده و نه به دلزدگی مذهبی و نه به دنیایی شدن دین. برخلاف پیش‌بینی‌های علمای علوم اجتماعی و فلاسفه قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ که می‌گفتند مذاهب متکثری که می‌بینیم کم‌کم مدرن و دنیایی و در واقع بی‌رنگ می‌شوند و تکنولوژی مدرن، اقتصاد مدرن اینها را یکدست و همگون می‌کند، این‌طور نشد. اتفاقاً اقتصاد و تکنولوژی، آن چنانی را آن چنانتر کرد. در واقع دنیای باورهای مدرن یک دنیای بسیار متکثر است؛ دنیایی است خیلی پلورال که از رنگها و باورهای مختلف پر است. این باورها هم رویارویی یکدیگر ایستادند و به هر هری مذهب بودن و نسیت‌گرایی نینجامیدند. این واقعیت است. این یک سؤال فلسفی نیست، بلکه یک طرح اجتماعی است: در یک شهر، مسلمان و هندو در یک سازمان مسیحی، کاتولیک و پروتستان کنار هم ایستاده‌اند، بدون آنکه هیچ کدام از اینها در مواضع و اصول اعتقادی‌شان تخفیفی داده باشند. در واقع یک مقدار هم آدم به یاد آن لطفی‌ای می‌افتد که اگر چه با بحث ما چندان منطبق نیست، اما نقل آن خالی از لطف نیست. می‌گویند، کسی از یک عالمی می‌پرسد که جمع بین دو خواهر در ازدواج ممکن است یا ممکن نیست؟ او پاسخ می‌دهد که ممکن نیست. آن فرد می‌گوید اما ما کردیم و ممکن شد. پلورالیسم چیزی است که واقعاً در جهان اتفاق افتاده، یک واقعیت روز است. پس باید بینیم این واقعیتی که هست، چطور وقوع پیدا کرده و چطور به واقعیت تاریخی و اجتماعی خودش ادامه می‌دهد.

کیان: اگر موافق باشید به بحث دیگری بپردازیم. پیروان ادیان بزرگ همواره دین خود را یگانه راه دستگاری می‌شمرند. برای رفع ناسازگاری میان این انحصارگرایی و پلورالیسم دینی راههایی طی شده است. یکی از این راهها تأکید بیشتر بر ایمان‌گرایی به جای شریعت‌گرایی است، شما در این باب چه می‌اندیشید؟ بر این سؤال

می‌فرماییم که در غالب مباحث که دربارهٔ مثلاً دین و دموکراسی، دین و پلورالیسم، دین و آزادی و امثالهم درمی‌گیرد برای حل مشکلات فوراً به یک رویکرد عرفانی یا تجربه دینی پناه آورده می‌شود. اینجا هم در مباحث و پاسخهای آقایان این رویکرد را دیدیم. از طرف دیگر به نظر می‌آید که اکثریت مردم شاید از یک نظر فاقد تجربه دینی باشند. به بیان دیگر بیشتر تجربه‌های عرفانی برای خواص روی می‌دهد تا عوام. اگر بخواهیم با استناد به تجربه دینی مشکل پلورالیسم را حل بکنیم در واقع مشکل را برای خواص حل کرده‌ایم نه برای عوام. به قول عرفا زمان شریعت زمان عوام است و در واقع، دین متجلی یافته در شریعت، برای عوام است. آیا حل مشکل پلورالیسم، از طریق ایمان‌گرایی و شریعت‌گرایی مشکل را فقط برای خواص حل می‌کند؟

مجتهد شبستری: این مشکل که آیا دچار نسیت می‌شویم یا نمی‌شویم اصلاً مشکل خواص است، یعنی یک مسأله فلسفی یا کلامی است، یک مسأله ذهنی است. بنابراین برای عوام مطرح نیست که حالا دچار نسیت‌گرایی می‌شویم یا نمی‌شویم.

کیان: به نظر می‌آید که اگر دین را به تجربه دینی تحویل بکنیم دینداری را به خواص منحصر کرده‌ایم. مشکل این است.

مجتهد شبستری: من مطالبی عرض می‌کنم که در واقع پاسخ سؤال سوم است و به همین دلیل به بحثهای قبل هم ارتباط دارد. در اینجا منظور از مقابل هم گذاشتن «شریعت» و «ایمان» چیست؟ اگر منظور این است که در واقعیتهای اجتماعی و تاریخی مربوط به پیروان ادیان، علاوه بر آنچه ایمان یا تجربه ایمانی می‌نامیم، یک سلسله گزاره‌های اعتقادی و یک سلسله آداب و رسوم و مناسک و قوانین و حتی سازمانها و نهادهای دینی به وجود آمده‌اند که شکل متصلب تاریخی یافته و مطلق شده‌اند و مانع انعطاف‌پذیری و توجه به دیگران شده‌اند و خصوصت‌های دین به وجود آورده‌اند باید بپذیریم که چنین واقعیتی رخ داده است. آری سیستم‌های عقیدتی و عملی در شکل دگم‌ها و در قالب قوانین خشک و شعائر و آداب، یک جامعه بسته‌ای به وجود می‌آورند و کسانی را که با این سیستم عقیدتی و عملی نهادی شده، زندگی نمی‌کنند نمی‌کنند. کسانی برای اینکه از چنین وضعی جلوگیری بشود گفته‌اند باید در میان پیروان ادیان، بر ایمان تکیه بیشتری بشود تا بر شریعت (به معنای مجموعه قوانین و آداب و رسوم). اینها می‌گویند چون ایمان دینی یک تجربه است و یک امری سیال است، به نفعی دیگران نمی‌انجامد. بنده این سخنان را نمی‌پذیرم و سه مطلب را به صورت مختصر توضیح می‌دهم:

مطلب اول این است که پذیرش پلورالیسم دینی به این معناست که تمام آنچه را که مثلاً در ادیان بزرگ دنیا وجود دارد بپذیرند و بگویند این سیستم عقیدتی که در فلان دین بزرگ دنیا هست یا این سیستم اعمال و شعائر که در آنجا هست همه درست است. مادر پلورالیسم از امکان وجود حقیقت در چند دین سخن می‌گفتیم و نه از وجود مسلم حقیقت در ساختار ادیان موجود و میان این دو تفاوت زیادی هست. هر متدین باید به خود اجازه دهد هم آن دینی که با آن زندگی می‌کند و هم ادیان دیگر نقد شوند (اینکه معیارهای نقد چه هست). امر دیگری است؛ زیرا همواره این احتمال موجود است که به علت آن چهار محدودیتی که ذکرش رفت هر دین به مقادیر زیادی از آن معنویت اولیه دور افتاده باشد و به صورت یک سلسله آداب و رسوم و سیستم عقیدتی خشک و بی‌محتوا و بی‌اثر درآمده باشد. بنابراین پذیرفتن پلورالیسم دینی به این معنا که ممکن است «حقیقت نهایی» در شکل‌های

مختلف تجلی یافته باشد هرگز به معنای پذیرفتن همه واقعه‌های موجود در همه ادیان نیست. همواره باید یک نقد دائمی مستمر نیز با پلورالیسم دینی همراه باشد و این همان چیزی است که من در آن مشخصه سوم عرض کردم که «حقیقت پنهان است» یعنی داخل همین فعل و انفعالات پنهان است. انسان متدین دائماً باید با نقد زندگی کند تا آن حقیقت فزائر را که همواره آفت‌پذیر است از آنها مصون نگاه دارد. بنابراین همیشه یک نوفهمی و بازفهمی و از عمق دوباره فهمیدن دین، امری ضروری است.

مطلب دوم این است که اگر منظور شما از «شریعت» چیزی در نقطه مقابل تجربه ایمانی باشد، آن شریعت مورد قبول نیست؛ شریعتی مورد قبول است که در تناسب و سازگاری با سیال بودن تجربه دینی از آن حقیقت نهایی که آن سه مشخصه را دارد، به وجود آمده باشد. بنابراین دو نوع شریعت ممکن است وجود داشته باشد. یکی شریعت متحجر یا شریعت رسوبی؛ شریعتی که به صورت آداب و رسوم و سیستم عقیدتی و اجتماعی درآمده است. این شریعت مورد قبول نیست. دیگری شریعتی که تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی آن تجربه دینی زنده فعال است. چنین شریعتی مقبول است، چون چنین شریعتی زنده و سیال است. بنابراین این طور نیست که شریعت در هر معنایی نفی شود، شریعت در معنای متحجرش نفی می‌شود، شریعت در معنایی که با آن تجربه ایمانی سازگار است، نفی نمی‌شود. برای پیروان نخستین آن دین هرگز مسأله یک سیستم اجتماعی یا قانون به معنایی که در جامعه‌شناسی و فلسفه حقوق از آن فهمیده می‌شود، مطرح نبوده است. اگر تعبیر «حکم خدا» وجود داشته، حکم خدا با آن معنی از تجربه دینی که درباره‌اش صحبت کردیم، سازگار بوده است. یعنی «تجربه داور نهایی خداوند» مطرح بوده است. در آغاز اسلام، اگر آیه‌ای می‌آمد که فلان جا فلان کار را بکنید یا فلان عمل حلال است و فلان عمل حرام، هرگز فکر نمی‌کردند که اینها بیان نظام خانوادگی، به آن مفهوم که بعدها جامعه‌شناسها از نظام خانوادگی فهمیدند می‌باشد، مسأله اصلاً این طور نبوده است. یعنی تلقی این نبوده

است که نظام خانواده دارد بیان می‌شود. قضیه این نبود؛ مسأله تعیین رابطه خدا و انسان بود، مسأله این بود که اگر انسان بخواهد در هر مورد و مثلاً در ارتباط با همسر و فرزند، خداپسند عمل کند چگونه باید، عمل کند. و به همین جهت، اعمال موجب تقویت یا تضعیف ایمان تلقی می‌شد؛ مطلبی که بعدها در کلام اسلامی هم وارد شد و گفتند آیا ایمان قابل کم شدن و زیاد شدن هست یا نیست؟ پس مسأله اصلی، ایمان بود. مسأله این بود که شخص مؤمن چگونه زندگی می‌کند و رابطه‌اش را با خدا چگونه تنظیم می‌کند و آیا تجربه «داوری نهایی خداوند» در کسی زنده است یا زنده نیست؟

مفهوم «قانون» و مفهوم «نظام اجتماعی» به این معنای جدید، بعدها پیدا شده و در صدر اسلام وجود نداشت. در آغاز اسلام به این معنا که الان فهمیده می‌شود «نظام اجتماعی» یا «نظام سیاسی» یا «نظام اقتصادی» مطرح نبود. آنچه بعدها قانون خدا نامیده شد تن دادن انسان به داوری نهایی خداوند (حکم الله) و متأدب شدن به ادب عبودیت بوده است. نزد عارفان هم «ادب» انسان در برابر خدا مطرح است. وقتی کتابهایی مثل احیاء علوم دین را باز می‌کنید، می‌بینید از نظر غزالی آنچه در نظام خانوادگی باید مراعات بشود قوانین زندگی نیست، آداب زندگی خانوادگی است. همچنین عرفا می‌پرسند آداب تجارت چیست؟ آداب مسافرت چیست؟ آداب معاشرت چیست؟ آداب عبادات چیست؟ این تعبیر «ادب» را هم در عبادات و هم در معاملات و هم در سیاست به کار می‌برند. در آغاز، مسأله شریعت به آن معنایی که در ذهن شما هست مطرح نبود. به مرور زمان در عالم اسلام بر اثر تحولات تاریخی و اجتماعی یک سیستم عقیدتی و اجتماعی مشخص به وجود آمده و علم فقه به این شکل که فعلاً هست پیدا شده است. اینها همه محصول یک سلسله تحولات تاریخی و اجتماعی در طول تاریخ اسلام است. به نظر من مهمترین معیار که امروز باید مورد توجه قرار گیرد این است که ببینیم کدامین نوع زندگی و کدامین نوع عمل و کدامین نوع قانون با احیای تجربه دینی مسلمانان و پویا نگاه داشتن آن سازگار است و کدامین فتوا و کدامین قانون محل آن تجربه دینی است. این دیدگاه خیلی از مسائل را عوض می‌کند و به این ترتیب حساب فقه به عنوان مبدأ یک سیستم حقوقی و شریعت به عنوان مظاهر عملی تجربه دینی - که راه آخرت است - از یکدیگر جدا می‌شود که باید هم جدا شود. این اجتهادی که الان انجام می‌شود اجتهاد حقوقی است، درست مثل سایر تفسیرهایی که در داخل نظامهای حقوقی انجام می‌گیرد. مثلاً الان ما در مسأله معاملات و سیاسات به یک سیستم حقوقی رسیده‌ایم. این سیستم حقوقی باید حساب خودش را داشته باشد. برای تنظیم ارتباطات دنیوی افراد با یکدیگر یا با دولت و متناسب با واقعیات و تغییر موضوعات متحول شود، ولی تابعیت از این سیستم حقوقی، دین و دینداری نیست. آن چیزی که با دین و دینداری ارتباط پیدا می‌کند این است که روشن شود کدامین عمل تجربه دینی را تقویت می‌کند و کدامین عمل تجربه دینی را ضعیف می‌کند و این است معنای سخن غزالی در احیاء که می‌گوید فقه علم دنیوی است و آنچه علم آخرت است علم «مهلکات» و «منجیات» است.

مطلب سوم این است که «ایمان» را در مقابل «شریعت» قرار دادن در برهه‌ای از تاریخ نزد عده‌ای از متکلمان مسیحی مطرح شد و در برهه‌ای دیگر آنها هم تقابل را از میان برداشتند. در مسیحیت مسأله این بود که آیا رابطه انسان با خدا بر اساس قانون تنظیم می‌شود یا بر





انفاس لطف و عنایت خداوند؟ این مطلب همان است که در متون دینی و کلامی ما به این صورت مطرح شده که آیا خداوند با بندگانش بر اساس فضل عمل خواهد کرد یا بر اساس عدل؟ در بعضی از دعاها هم آمده که خدایا یا ما نه بر اساس عدل بلکه بر اساس فضل رفتار کن. در مسیحیت این اصل پذیرفته شده بود که «اگر مقصد انسانی بازیابی خودش باشد خدا را از دست خواهد داد و اگر انسان خود را رها کند و مقصدش خدا باشد خود را به دست خواهد آورد». پرسش این بود که آیا این واقعیت باید به صورت یک «قانون» تلقی شود؛ قانونی که انسان باید بر اساس آن رابطه‌اش را با خدا تنظیم کند یا اینکه قانونی در کار نیست و قضیه این است که خداوند با رحمت یک جانبش و بدون هیچ قانونی می‌خواهد انسان را با آرزوی خود پرورشاند؟ در پروتستان‌تیسم گفته شد وقتی این واقعیت به صورت یک واقعیت فی‌نفسه تلقی شود موجب می‌گردد که انسان خود را در برابر خداوند مطرح کند. در صورتی که هیچ چیز را نباید در برابر خداوند مطرح کرد. پروتستان‌ها گفتند این لطف و عنایت است که به صورت یک‌طرفه از طرف خداوند می‌آید و همه مسائل را حل می‌کند. اما کاتولیک‌ها روی قانون بودن این واقعیت تکیه می‌کردند و آن را به عنوان یک قانون فی‌نفسه تلقی می‌کردند. کارل بارت مثاله بزرگ پروتستان در قرن بیستم در این مسأله تحولی ایجاد کرد. بدین معنا که قانون بودن را قبول کرد، ولی آن را از بعد از لطف و عنایت مطرح کرد و گفت که چنین قانونی وجود دارد، ولی این قانون از خاصیت گناهت و لطف و رحمت خداوند بر می‌خیزد. خدا از موضع لطف و عنایت چنین قانونی تأسیس کرده و این امر، عین عنایت و لطف است.

نخبگان نمی‌تواند فرد را به تجربه پلورالیسم دینی برساند، بلکه این مهم می‌تواند از طریق اجتهاد تسری پیدا کند. اگر ما اجتهاد را یک مقدار کلی تر مطرح کنیم و دامنه‌اش را وسیعتر کنیم آنگاه تجربه پلورالیسم دینی از طریق اجتهاد می‌تواند به کل جامعه تسری پیدا کند، ولی من می‌خواستم به قسمت اول سؤال بپردازم. در واقع ما اینجا با چند تا صورت مسأله برخورد داریم و یکی از راهها این است که به جای اینکه بخواهیم همان مسأله را به همان شکل حل بکنیم، مسأله را به یک صورت دیگر مطرح کنیم.

یکی از مسائلی که ما داریم این است که پیروان ادیان بزرگ همیشه دوست دارند پیروان ادیان دیگر را به دین خود تبلیغ کنند. تیشیر و تبلیغ، از مسائل خیلی اساسی تضاد بین مذاهب بوده است. افرادی هم که دو زمینه گفت و گوی بین مذاهب درگیر هستند به این مسأله می‌رسند که اگر ملاً واقعاً معتقد به مذهب خودمان باشیم در مکالمه با مذاهب دیگر در نهایت باید بخواهیم که آنها را به دین خودمان برگردانیم. من تصور می‌کنم اگر بخواهیم به پلورالیسم دینی برسیم باید به این مسأله هم مثل مسأله شریعت‌گرایی بپردازیم. تصور من این است که ما نمی‌توانیم و نباید سعی کنیم که تیشیر و تبلیغ مذاهب و دعوت دیگران به دین خود را طرد بکنیم، زیرا به نظر می‌رسد که هرکسی که دین خود را جدی می‌گیرد، می‌خواهد دیگران را به دین خودش بیاورد. یعنی در مکالمه بین مذاهب باید تا حدی بتوانیم تمام آن جدالهای بین مذاهب، تمام آن بحثهای منطقی و بحثهای مذهبی را که واقع شده است به یک نحوی در زیر چتر این پلورالیسم مذهبی بیاوریم. فکر می‌کنم چگونگی این کار به‌عنوان متکلمین است. در پلورالیسم مذهبی نباید تمام تاریخ گذشته را قلم بگیریم و بخواهیم یک حالت انقلابی به وجود بیاوریم و یک نحوه کاملاً جدیدی از مکالمه را

از مجموع این مطالب چنین نتیجه می‌گیریم که نباید شریعت را در محاربه با ایمان تصور کرد، بلکه باید سعی کرد شریعت را از حالت رسمی و منجمد شده و به صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی و آداب و رسوم درآمده بیرون آورد و به آن شکل تجلی عملی تجربه دینی ایمانی را داد. در این صورت شریعت عبارت خواهد بود از معیارهای رفتار آدمی که از تجربه دینی تغذیه می‌کنند و همه جوانب زندگی انسان را پوشش می‌دهند. اگر چنین وضعی به وجود آید ضرورت نخواهد داشت شریعت را در مقابل ایمان مطرح بکنیم.

احمد صدیقی: درباره قسمت اول سؤال جناب آقای مجتهد شبرتری توضیحاتی مکفی دادند. من هم اضافه کنم که در واقع تلقی این است که صورت منحنی از شریعت‌گرایی هست که ظاهراً موجب تباین یا تناقض میان شریعت‌گرایی و ایمان‌گرایی می‌شود و شاید با یک سلسله رفرم‌هایی در نحوه تفکر و حتی یکسری رفرم‌های نهادی بتوان این اختلاف ظاهری را برطرف کرد و نشان داد که ایمان‌گرایی و شریعت‌گرایی با هم متضاد نیستند، هر چند که در بعضی صور واقعی‌شان ممکن است که متضاد به نظر برسند. برای اینکه ما به تکرار مذهبی و تسامح و تولرانس برسیم شاید راه آسانتر این باشد که قشر ظاهری را کنار بیندازیم و به ایمان‌گرایی بپردازیم. اما باز هم من می‌خواهم این را عرض بکنم که ما چگونه می‌توانیم توده‌های مردم را در این تجربه پلورالیسم دینی شریک بکنیم؟ اگر این عنایت منظور نظر باشد در این صورت عرفان خاص



دین هم ختم نمی‌شود، در فرهنگ سکولار هم ممکن است افرادی باشند که طاقت و تحمل آشوب زندگی مدرن را نداشته باشند. مثلاً کاستیلیای هرمانسه در زمان بازی با هوارید شیشه‌های دقیقاً یک صومعه سکولار است برای افرادی که می‌خواهند از آشوب شهر مدرن، از اقتصاد مدرن یا از جنجال زندگی روزمره‌اش به دور باشند. و این امر به شرط وجود صداقت و انسجام عقیدتی، یک خواست بر حق است و ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم افراد این کار را نکنند. بنابراین آنچه هست این است که ما گروهها و جماعتی داریم که بر اساس شریعت زندگی می‌کنند. اما البته هر نوع گروه شریعتی با جهان بیرون از خودش هم ارتباطی دارد. صومعه اگر چه از جهان مجزاست، ولی باز هم جزئی از جهان است و نمی‌تواند مطلقاً رابطه‌اش را با جهان قطع کند، بنابراین در اینجا به ناچار یک ارتباط یا نوعی زمینه وحدت وجود دارد. برای مثال در برخی مواقع ممکن است این گروههای شریعتی قواعد یا هنجارهایی را نقض کنند که غیر قابل تحمل است. مثلاً اخیراً در ژاپن یا آمریکا برخی گروههای شبه دینی طوری رفتار کردند که نرّمها و هنجارهای آن جامعه را نقض کردند و مشکل ایجاد کردند. اینها در عین حفظ نوعی شریعت، خود را با چه اصولی باید سازگار کنند؟ حل این قضیه به نظر من در گرو پاسخ به همان پرسش قدیمی وحدت و کثرت است. مسأله این است که بشریت یا جوامع و گروههای بشری بر پایه چه اصولی وحدت پیدا می‌کنند و در این زمینه چه نوع کثرتی و تا چه حدی قابل پذیرش است؟ در پاسخ، من ناچارم اشاره‌ای به همین مسأله وحدت و کثرت در قالب مدرنیسم و پست مدرنیسم بکنم تا زمینه بحثم روشن شود. فرهنگ مدرنیستی اصولاً وحدت را بر اساس عملکرد نیروهای انتزاعی دنبال کرده است، عملدینترین این نیروهای کلی انتزاعی عبارتند از مقوله بازار و مقوله دولت و البته بخش وسیعی از ادبیات و علوم انسانی و فلسفه مدرن هم صرف نقد این تصور از وحدت شده و اصولاً تحت عنوانی چون «از خود بیگانگی» یا «شیئوارگی» سعی شده که با این شکل از وحدت مقابله شود؛ وحدتی که صرفاً از بالا به شکل انتزاعی بر اساس منطق کور نیروها و نهادهایی مثل دولت و بازار شکل پیدا می‌کند و تکرر در آن فقط به نوعی فردیت اتمیزه شده خلاصه می‌شود. این شکل از وحدت که می‌خواست نوعی فرهنگ عقلانی را به همه جهان سرایت بدهد در حال حاضر کمابیش زیر سؤال رفته است و در تقابل با آن نوعی تکرر فرهنگی وجود دارد که عمدتاً تحت عنوان *Life of Styles* یا سبکها و شیوه‌های زندگی مطرح شده و در جوامع پیشرفته رایج است. منتها به نظر من این تکرر فرهنگی و سبکها و شیوه‌های رایج، یعنی تکرر شیوه‌های زندگی هنوز مسأله وحدت و کثرت را حل نکرده و به نظر می‌رسد که در شرایط جدید هم ما هنوز مسأله وحدت را بر اساس شکل انتزاعی‌اش دنبال می‌کنیم. اگر به این تکرر فرهنگی که الآن در جوامع پیشرفته وجود دارد کمی دقت کنید می‌بینید که پشت سر آن یک فرهنگ عام خوابیده که عبارت است از فرهنگ تولید و مصرف انبوه. در واقع در حال حاضر وحدت بر اساس بازار نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا کرده و نقش نیروی دولت و بوروکراسی کمابیش کمتر شده است. رابرت بلا در این مورد مثال جالبی زده است. او می‌گوید که مدرنیسم، ایدئولوژی طبقه متوسط غرب بوده، درحالی که پست مدرنیسم ایدئولوژی طبقه متوسط جهانی است. اگر شما قبلاً می‌خواستید به رستوران، بروید فقط یک نوع رستوران وجود داشت که شما می‌توانستید به تناسب درجات مختلف ثروت در آنجا غذاهای

تسری بدهیم. باید کل سیستم‌های نهادی شده، حتی آن شریعتی را که می‌گویند منحنی یا تحریف شده بپذیریم. البته از نظر جامعه‌شناسان شریعت منحنی وجود ندارد، بلکه آن شریعت در واقع تفسیر مجددی از یک ایده است، مذهبی است که یک شکل طبقاتی و قشری و فرهنگی به خودش گرفته است. بنابراین ما باید این امور را به عنوان واقعیات در نظر بگیریم و سعی کنیم بدون رد یا نفی آنها، شکل موجودشان را بپذیریم و از آن واقعیات نقبی بزنیم به سوی یک هدف متعالی. و به همین نحو باید مسأله علاقه مذاهب مختلف را برای عوض کردن عقاید پیروان ادیان دیگر بپذیریم و در واقع تفسیر مجددی ارائه بدهیم و راه نوی پیدا کنیم. ولی پیدا کردن راه نو برای درگیر شدن در مکالمه بین مذاهب به معنی نفی آن چیزهایی که وجود دارند، نیست، به معنی نفی آن به اصطلاح سنتهای موجود که جنبه تاریخی دارند نیست، بلکه باید با پذیرش و شناخت کامل آنها به عنوان واقعیتهای، راهی پیدا کنیم که ما را به تعالی رهنمون شود.

مراد فرهادپور: فرمایشات جناب آقای شبستری برای خود من خیلی شیرین و جذاب بود. تفسیر فنوتولوژیک ایشان از تجربه دینی، خصوصاً اعمال این تجربه به صدر اسلام و تفسیر مجدد از شروع اسلام به نظر من بحث خیلی مهمی است. من سؤالات زیادی مثلاً درباره رابطه کلام خدا با کلام پیامبر، ارتباط این مفهوم ادب با فرضاً مفهوم هوسرلی «زیست - جهان» دارم. ولی خوب اگر قرار باشد به سؤال اصلی جواب بدهم مجبورم بحث خودم را پیش بگیرم، هر چند که آن بحث واقعاً برای من شیرین و جذاب است و علاقمندم اگر فرصتی باشد ادامه پیدا کند و ما هم مستفیض شویم.

در مورد سؤالی که مطرح شد باز هم برای من غیر منطقی و از یک نظر حتی مخالف منطق تجربه دینی است که از کسی بخواهیم تصور خودش را از دین عوض بکنند و از شریعت به سمت ایمان یا ایمان‌گرایی بیاوند. نمی‌توان از همه افراد خواست که به سبک کی‌یرکه‌گور دینی باشند. حتی در قلمرو مسیحیت هم که پیش از همه به این نوع درونی و فردی کردن تن در می‌دهد، تجربه کی‌یرگور تجربه‌ای نرّم یا هنجار نیست و نمی‌توانیم از همه بخواهیم که چون خیر و صلاح اجتماعی در تکررگرایی است پس به آن رویبآورید. به نظر من افراد کاملاً می‌توانند به شریعت پایبند باشند و این حقیقت است که گروههای مختلف شریعتی تشکیل بدهند و این امر در واقع واقعیت امروز هم هست. امروز ما نه فقط در ایران بلکه در همه جای دنیا، شهرها و مناطقی داریم که دینی هستند، یعنی اماکن دینی محسوب می‌شوند و شریعت در آنجا در حکم عرف است و پایبندی به آن خیلی بیشتر است و این چیز عجیبی نیست. الآن در خود ایران هم مسلماً نحوه لباس پوشیدن در قم با آنچه در ایلات بختیاری یا در شمال تهران است، تفاوت دارد. به نظر من حق مسلم افراد است که بخواهند به تمامی بر اساس شریعت زندگی کنند. همواره کسانی بوده‌اند و خواهند بود که زندگی شهر مدرن برایشان دشوار است و طالب این هستند که زندگیشان به‌طور دقیق توسط قوانینی که به اعتقاد آنها حقیقی است تنظیم شود. این امر در ادیان مختلف بویژه در کاتولیسیسم یا در بودیسم حالت نهادی هم پیدا کرده است، یعنی آدمهایی هستند که مایلند همه جوانب زندگیشان به دقت جنبه شریعتی پیدا کند و به همین علت هم به دیر یا صومعه می‌روند. این یک نیاز واقعی است و به نظر من نباید آن را به عنوان قرون وسطاگرایی سرکوب کرد. مسأله حتی به معتقدان به

مختلف مصرف کنید، ولی با این حال فرهنگ مصرف و غذا خوردن در رستوران یک شکل و یگانه بود و در همه جای دنیا از آن فرهنگ پیروی می‌شد. الان اوضاع به صورت دیگری درآمده است. در جوامع پیشرفته شما می‌توانید به رستوران چینی، هندی یا یونانی بروید، یعنی شکل مصرف می‌تواند تغییر بکند و سبک‌های مختلفی پیدا بکند. در واقع وحدت بر اساس آن فرهنگ مصرفی (یعنی تولید و مصرف انبوه و سرمایه‌دارانه) به جای خودش باقی است و بنیان اصلی فرهنگ است، اما در روی این بنیان تکثری ایجاد شده که به شیوه‌های مختلف مصرف اجازه ظهور می‌دهد.

کیان: جز واقع شما با تأکید بر وفور اقتصادی به نوعی به سؤال پنجم وارد شدید.

مراد فرهادپور: بله من آن شرط را گفتم برای اینکه فکر می‌کنم اگر قرار باشد آن تکثر رخ بدهد، زمینه تاریخی وقوعش همان شرط است. یعنی در سایر جاهای دنیا آن تکثر بر این اساس رخ داده، ولی به هر حال ما هم مملکت فقر زده‌ای نیستیم و به نظر من می‌توانیم همین الان به سمت یک چنین تکثر گروه‌های شریعتی حرکت کنیم و اتفاقاً شاید این راه، حلال خیلی از مشکلات هم باشد؛ افرادی که واقعاً تحمل زندگی بدون به این شکل را ندارند، می‌توانند در مناطقی زندگی کنند که مردم کاملاً آزادانه بر اساس شریعت زندگی می‌کنند. آنهایی که تحت قوانین شرعی را به آن شکل ندارند، در مناطق آزادتر زندگی کنند و حتی شاید واقعاً لازم باشد اشکالی از زندگی دیر و صومعه هم تجربه شود. به نظر من غنای زندگی موجود، این تکثر را می‌پذیرد. این مسأله فقط مربوط به معتقدان دینی نیست، چه بسا افراد غیر دینی هم بخواهند زندگی بسیار منظمی، به دور از آشوب تهران برای خودشان داشته باشند این افراد هم باید بتوانند به یک دیر یا صومعه سکولار روند و دیگران هم به همین ترتیب.

محمود صدری: من می‌خواهم بر قسمت دوم سؤال تأکید کنم مبنی بر آنکه یکی از راه‌های رسیدن به یک پلورالیسم دینی، تأکید بیشتر بر ایمان‌گرایی و دیگری بر شریعت‌گرایی است. می‌خواهم به عنوان مکمل فرمایشات بقیه آقایان و نه به عنوان جایگزین آنها تأکید کنم که ای بسا مطابق آن معنای «نتایج ناخواسته» در عمل، ایمان‌گرایی به عنوان یک امکان منطقی و در بعضی موارد واقعیت تاریخی به عدم تساهل منجر شود. یعنی از چیزی مثل عرفان (گذشتن از شریعت به طریقت و از طریقت به حقیقت) دکانهایی در بیاید که صد رحمت به یک شریعت قشری. چه بسا در عرفان‌گرایی این قطب آن قطب را قبول نداشته باشد، بگوید سلسله و مراد درست نیست، و امثالهم. یعنی ممکن است عرفان و ایمان‌گرایی به تولرانس و پلورالیسم نینجامد و اتفاقاً از دل آن نوعی انحصارگرایی (exclusiveness) دربیاید. از طرف دیگر فرمایشات آقای فرهادپور بسیار بجاست، یعنی ای بسا که شریعت‌گرایی که در جهان فکر و نظر عاملی برای انحصارگرایی به نظر می‌رسد، در عمل راهی به سوی تولرانس و پلورالیسم دینی باشد. از سوی دیگر ای بسا از درون پست مدرنیسم به یک پلورالیسم دینی برسیم؛ پست مدرنیسم یا فرا مدرنیسم مبتنی بر اعتراف و توبه از یک هویت حاکم غربی و رد فرا داستانها یا مدرنیسم است (فرا داستانهای که بر اساس رد مذهب، بر اساس سکولاریسم، بر اساس فردگرایی و راسیونالیسم بوده است) پست مدرنیسم انواع و اقسام معرفت‌های بشری از جمله انواع و اقسام معرفت‌های مذهبی را در کنار همدیگر می‌پذیرد. البته من تأکید می‌کنم که ایمان‌گرایی در نظر با پلورالیسم ملائمت دارد

و شریعت‌گرایی در نظر با عدم تحمل و انحصار‌گرایی ملائمت دارد. اما ما باید در عمل همیشه به امکانات عملی این گرایشها هم بیندیشیم.

کیان: ما در حوزه فرهنگی خودمان از لحاظ تاریخی دو تجربه متفاوت و تا حدی در عرض هم داشتیم. یکی سنت فقهی بوده که تأکیدش عمدتاً بر شریعت یعنی دستگاه حقوقی ناشی از دین است و سنتی که تأکیدش بر ایمان بوده که خود را عمدتاً در مکاتب یا نحله‌های عرفانی متجلی کرده است. این دو سنت مختلف، دو امکان متفاوت را در برابر کثرت‌گرایی مذهبی می‌گشوده یا می‌بسته. اگر بخواهیم سؤال چهار و پنج را با هم ترکیب کنیم، می‌توانیم آن را این طور مطرح کنیم: ما در تاریخ و فرهنگ خودمان چه عناصر و عوامل اجتماعی یا مذهبی را می‌توانیم به عنوان مقدمات و تسهیل‌کننده کثرت‌گرایی مذهبی بدانیم و چه عناصری را به عنوان موانع گسترش پلورالیسم دینی برشماریم؟ خواه از جنبه اجتماعی، یعنی آثار سازمان دین در جامعه و خواه از جهت خود دستگاه الهی.

مجتهد شبستری: قبل از ادامه بحث من می‌خواستم متوجه شوم که مطالب آقای فرهادپور، با آن عرضی که من قبلاً داشتم چه رابطهای دارد. آیا شما مسأله تلطیف شریعت را می‌پسندید یا به عرفی کردن شریعت بیشتر نظر دارید؟ ظاهراً مقصود شما این بود که شریعت را امری عرفی تلقی کنیم، نه اینکه از درون دین برای تلطیف شریعت کوششی بکنیم.

مراد فرهادپور: من از دید مسائل اجتماعی به موضوع نگاه کردم، دلیلی نفاذ که متفقدان به شریعت در آگاهی خودشان، به مسأله به شکل عرف نگاه کنند، بلکه آنها می‌توانند راه‌حلهای مختلف از جمله تلطیف شریعت را که شما گفتید، در پیش بگیرند، یا اینکه نه، می‌توانند همان شریعت «متحجر» را به منزله شکل زندگی خویش ادامه دهند.

مجتهد شبستری: من فکر می‌کنم در حوزه قابل توجهی از آنچه شما در این سؤال آن را فرهنگ اسلامی می‌نامید یک حادثه اتفاق افتاده است که مطلوب نبوده است. آن حادثه این بوده که طی یک فرایند تاریخی، اجتماعی به جای اینکه تمام توجه مسلمانان معطوف به این باشد که رابطه زنده انسانها و خدا در چه حالی است و آن حقیقت زنده چگونه هست و آدمهایی که در این جامعه هستند وجود خودشان را چگونه تجربه می‌کنند، بحث درباره دینداری و رهیافت به سوی آن، درست مثل بحث در فلسفه، یا ریاضیات، یا بحث درباره سیستم‌های حقوقی به صورت یک فن یا علم درآمد و سعی کردند برای اثبات خداوند یک سلسله گزاره‌های استدلالی تهیه کنند یا یک سلسله قانونهای عملی به مردم بدهند تا زندگیشان را با آن اداره کنند و هكذا. این، آن حادثه‌ای است که تقریباً در همه ادیان اتفاق می‌افتد و در اصطلاح معروف مقصود از «شریعتی شدن» همین است. من معتقدم در این فراشد که در تاریخ مسلمانها هم پیش آمده ایمان با الهیات یکی انگاشته شده و تصور شده دینداری یعنی عقیده به مجموعه‌ای از قوانین در صورتی که در آغاز اسلام جوهر دینداری عبارت بود از گونه‌های سلوک یا تجربه دینی. این تحول تاریخی موجب شده قانونها مطلق انگاشته شوند و هر کس که به آن عمل نمی‌کند فاقد حقیقت دانسته شود. اگر بپذیریم که نمی‌شود برای توده‌های مسلمانی که با این نوع خلط تاریخی زندگی می‌کنند از عرف صحبت کرد و آنها را قانع کرد که هر کسی، هر قومی، هر جماعتی می‌تواند برای خودش زندگی کند و زندگی او هم یک نوع از انواع زندگی است، در این صورت است که بنده از این تلطیف شریعت صحبت می‌کنم. یعنی باید حساب شریعت

را از حساب علم فقه و سیستم حقوقی که آن هم باید متحول و دایر مدار علتها و اهداف باشد جدا کرد.

کیان: این تلطیف شریعت یا نازل کردن شریعت به تجربه دینی یک امر جمعی است یا فردی؟ چون هر کدام از این شقوق، لوازم و توابع متفاوتی دارند. اگر آن را جمعی فرض کنیم، یعنی به یک تفسیر غالب و مسلط قائلیم، ولی اگر فردی تلقی شوند تکثر آنها را به عدد افراد می‌پذیریم.

مجتهد شبستری: در بحثها مطرح شد که اگر بنا بر تجربه دینی باشد، در آن صورت توده‌های مردم که این مسائل برایشان مطرح نیست، دین ندارند. عرفا در پاسخ این مسأله می‌گویند مشکل انسانها مشکل تفسیر صحیح تجربه دینی است، نه خود تجربه. از نظر آنها انسان، گمشده‌ای دارد، اما نمی‌داند آن گمشده چیست. انسانها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند. یعنی مشکل عامه مردم در تعبیر و تفسیر است، نه در تجربه. در واقع وقتی انسان به این تجربه آگاهی درست پیدا می‌کند، قضیه‌اش حل می‌شود و پیامبران رهبرانی بودند که تفسیر صحیح تجربه دینی را به انسانها آموختند و معنای هدایتگری آنها و توحید همین است.

احمد صدری: ما در اینجا در رابطه میان ایمان و شریعت‌گرایی با دو رویکرد متفاوت مواجهیم: یکی رویکرد جناب آقای مجتهد و دیگری رویکرد آقای فرهادپور. رویکرد اول این است که بیاییم برای حل مسأله تکثر‌گرایی مذهبی از طریق احیای ریشه‌های ایمانی، روح و حیات تازه‌ای در شریعت بدسیم. این امر ناظر به یک نوع رفورم یا تجدید حیات درونی مذهب است. یعنی باید یک نوع تجدید نظر، یا رنسانس در شناخت ما از شریعت و در رابطه شریعت و ایمان رخ دهد تا شریعت تلطیف شود و از حالت بیگانگی با سایر حیطه‌های اجتماعی - مذهبی درآید و از آن تصلب و قشری‌گرایی‌اش خارج شود

و امکان تکثر دینی به وجود بیاید. رویکرد دوم، اگر من درست فهمیده باشم، این است که ما باید به یک راه حل به اصطلاح پست مدرن رو کنیم. رویکرد مطلوب من این است که اگر بخواهیم در این مرحله از تاریخ و جغرافیایی که هستیم، راهی را انتخاب کنیم، آن راه بیشتر باید در جهت فکری جناب آقای مجتهد شبستری باشد. زیرا آن تکثری که آقای فرهادپور به آن اشاره کردند، یعنی تکثر ناشی از وضع پست مدرن به عنوان یک وضع قابل تحمل، روی پایه‌هایی ایستاده که ما آن پایه‌ها را نداریم. این پایه‌ها، پایه‌هایی است که خود پست مدرنیسم هم از آنها غافل است. یعنی پست مدرنیسم مبتنی بر یک سیستم کاملا نهادی شده و یک سری مفاهیمی است که چندان نهادی شده‌اند که نامرئی هستند. برای مثال رابطه انسان با انسان، انسان با خدا، رابطه دین و دولت در آن وضعیت چندان نهادی شده و چندان جا افتاده است که برای آنها نامرئی است. اینکه ما تکثر شراعی مختلف را و بعد عرفی شدن آنها را قبول کنیم و بعد هم بگوییم هر کس به دنبال کار خودش برود، نیازمند یک شبکه نهادی شده چند صد ساله است که به نظر من خود پست مدرنیست‌ها به آن شبکه‌ها عنایت ندارد، زیرا مثل ماهی در آب هستند. (البته این مسأله وقتی حاد است که بخواهیم پست مدرنیسم را به نحو قوی مطرح کنیم و گرنه، طرح احساسی آن یا به شکل صحبت در مراکز دانشگاهی بحث دیگری است). با توجه به تعهدی که بنده در خودم احساس می‌کنم و با توجه به وضع موجود دنیا و وضع ایران در دنیا و وضع مسلمانان در دنیا، نظر من این است که ما باید بیشتر به بحث تلطیف شریعت بپردازیم و از نظر عملی هم بیشتر به رنسانس یعنی به احیای آن مفاهیم نیازمندیم، به جای آنکه خود را در دنیای پست مدرنی فرض بکنیم که اصلا در آن قرار نداریم و بر مبنای آن موقعیت فرضی بخواهیم که هر کسی شریعت خود را داشته باشد.





مراد فرهادپور: در این سؤال قیاس بین گرایش عرفانی و فقهی، چندین برای من روشن نیست. برای اینکه معنی قسمت اول یعنی همان گرایش عرفانی روشن نیست. من فکر می‌کنم ما هنوز حتی مقدمات نقد عرفان در مقام نظر، گفتار و کنش را هم فراهم نکرده‌ایم و در نتیجه در خود این مفهوم مقداری ابهام وجود دارد. برای مثال من شخصاً به عرفان در سنت خودمان دید بسیار منفی دارم. به اعتقاد من در این عرفان شدیداً گرایش استبدادی، عوامفریبانه و خودفریبانه‌ای وجود دارد. آقای شپستری هم به مسأله مرید و مرادی در عرفان اشاره کردند. اصولاً برای اینکه بتوانیم گفتار عرفانی و ایدئولوژیک شدن این گفتار را در شرایط حاضر مورد بحث قرار دهیم، لازم است که مقدماتی را فراهم بیاوریم. بنابراین بنده الآن تنها به جنبه فقهی قضیه می‌پردازم: من شخصاً کاملاً با این تلطیف شریعت موافقم و این کار را یک حرکت کاملاً مثبت و ضروری می‌دانم و احتمالاً در ایران امروز ما هم ضرورت فراوان دارد و درباره آن کاری انجام نشده است. من شخصاً خیلی خوشحالم که باب این بحثها از جانب افرادی که در فقه اسلامی صاحب‌نظراند باز شده و امیدوارم که واقعاً خود فقها از آن قالب تنگ انتزاعی خارج شوند. واقعاً باید بحثهای گسترده فلسفی - اجتماعی - هنری در این زمینه رواج پیدا کند و به قول آقایان رنسانسی رخ دهد. منتها یک سری ایرادات عملی و نظری بر این شکل از تلطیف وارد است. به لحاظ نظری مسأله این است که ما نهایتاً اگر بخواهیم این دید از تجربه دینی را ملاک قرار دهیم، به آغاز بحث یعنی به قبل از تکثر برگشته‌ایم. به عبارت دیگر هرمنوتیک تا آنجا معنا دارد که هیچ معیاری یا هیچ معیار مطلق که مقبول همگان باشد، وجود نداشته باشد. یعنی اگر شما بخواهید مسائل را بر اساس این دید از تجربه دینی حل کنید، همواره این مسأله پیش می‌آید که شخص دیگر، تجربه دیگری دارد. خصوصاً در زمینه مسائل مربوط به قانون و زندگی روزمره، این امکان وجود دارد که حتی تجاربی که کم و بیش به هم شبیه هستند، به نتایج متفاوت برسند. ما نمی‌توانیم برای حل این مشکل هرمنوتیکی از افراد بخواهیم که حتماً همه دین را مثل من تجربه کنند. اصل قرارداد تفسیر دین از این تجربه، باز ما را به سمت نوعی عینیت‌گرایی می‌برد. افراد می‌توانند دین را به صورت مختلف تجربه کنند و به نظر من منطقی نمی‌توان آن تفسیر قشری یا متحجر را منتفی دانست. شاید کسی به شکل بسیار اصلی با واقعیات امروز زندگی درگیر شود و نتیجه بسیار متفاوتی (فرضاً نقطه مقابل تقی زاده) بگیرد و معتقد شود که اصلاً باید از طریق یک نظام شریعتی خیلی دقیق و ستبر، به طور کامل جلوی مدرنیسم و همه تجلیات اجتماعی، اخلاقی یا حتی تکنیکی آن ایستاد. پس به لحاظ نظری من کاملاً با تلطیف شریعت موافقم. ولی اگر این را به عنوان یک معیار قرار دهیم، اصولاً خصلت هرمنوتیکی آن تجربه را نقض کرده‌ایم، چرا که خواه‌ناخواه ممکن است تجارب دیگری هم رخ دهد.

از نظر عملی هم این تجارب در حال رخ دادن است. باز هم من قبول دارم که در اینجا هم مشکل اصلی ما به لحاظ عملی همین مسأله تلطیف شریعت و رنسانس است. نکاتی هم که درباره پست مدرنیسم بیان شده، کاملاً قبول دارم. من سعی کردم اشاره کنم که این تکثر مبتنی بر یک وحدت است. برخی از لوازم آن هم حقوق بشر و بازار است. همان طور که گفتیم حتی یکی از آن مبانی‌ای که خود پست مدرنیست‌ها هم از آن خبر ندارند این است که در این تکثر فرهنگی اگر پایین‌تر برویم می‌بینیم که همه دارند مصرف می‌کنند، در اصل مصرف کردن

هیچ تکثر و تردیدی وجود ندارد. یعنی آن ساختار اقتصادی تولید و مصرف آنبوه سرمایه‌دارانه از طرف همه این سبکهای مختلف زندگی پذیرفته شده و شاید خودشان هم اصلاً از این امر خبر نداشته باشند، لوازم دیگری هم هست که آنها از آن خبر ندارند برای مثال، قانون و جا افتادن فردیت، نهادهایی قدیمی و جا افتاده هستند و اصلاً حس نمی‌شوند. بنابراین حق کاملاً با شماست که می‌فرمایید این تکثر را نباید به عنوان یک مسأله ساده پذیرفت و مدعی شد که می‌توان به راحتی به هر جای دیگری منتقل کرد. منتها وقتی با دید واقع‌گرا نسبت به شرایط خودمان هم که نگاه کنیم، می‌بینیم از نظر عملی راه‌حل تلطیف هم مشکلاکی دارد. یعنی نه تنها از لحاظ نظری نمی‌شود این کار را اصل قرار داد (چرا که ما به دنبال تجربه هرمنوتیکی از تجربه دینی هستیم) بلکه از نظر عملی هم این قضیه چندین گره‌گشا نیست. برای مثال امروزه در جامعه ما این گرایش وجود دارد که هر کجا تناقضی بین ابعاد مختلف زندگی مدرن و قه پیدا می‌شود، به سمت یک ترکیب بروند. برخی از روشنفکران هم برای انجام این ترکیب سعی می‌کنند در منابع قدیمی اسلامی، چیزی پیدا کنند که فرضاً با موسیقی بخواند. یعنی دنبال آن هستند که ببینند فلان فقیه نکته مثبتی راجع به موسیقی گفته، یا در حدیثی اسم یک آلت موسیقی آمده تا آنها را جمع‌آوری و بزرگ کنند و به این ترتیب بتوانند مثلاً مشکل موسیقی را طوری که اسلامی هم باشد حل کنند. یعنی هم موسیقی داشته باشیم و هم این موسیقی اسلامی باشد. حال آنکه در همان سنت فقهی - تا آنجا که من می‌دانم - موارد بسیار روشن و واضحی وجود دارد که نواختن هر نوع موسیقی را لعن کرده و گفته است که جای مطرب در جهنم است. من دلیلی نمی‌بینم که این برداشت فقهی را که الآن هم در سنت ما هست و عمده‌ای هم به آن وفادارند، ندیده بگیریم و تلاش کنیم به سمت ترکیبی برویم که در آن ترکیب هر دو طرف ضرر می‌کنند. یعنی از فقیه بخواهیم که در این برداشت ناب دیدگاه فقهی خودش که فرضاً در تضاد با موسیقی است آب قاطی بکند و کوتاه بیاید تا برای موسیقی قدری جا باز شود. و در مقابل موسیقی‌دان هم بپذیرد که فرضاً ریمه‌های تند شش هشتم به کار نبرد، مگر در مارش نظامی. به نظر من حاصلش این است که هر دو طرف احساس ناراحتی می‌کنند، آن فقیه احساس می‌کند به خصلت ناب فقهی خود خیانت کرده و موسیقی‌دان هم فکر می‌کند به هنر و به اصالت موسیقی‌اش خیانت کرده. زیرا یک تقسیم‌بندی بسیار مصنوعی غیر موسیقایی است که ما فرضاً این تمهوها را نداشته باشیم. مثلاً مومنان سوم سفونی ۱۰ ماهر را نمی‌توانیم بخش کنیم، ولی اول و دومش را می‌توانیم. یعنی اینجا، هم موسیقی کمی مسخره می‌شود و هم قه مقداری به بازی گرفته می‌شود. چه دلیلی دارد که ما به سمت چنین ترکیبی برویم؟ از نظر عملی هم ما این مشکل را داریم. راه‌حلش دقیقاً همان است که اتفاقاً بر عکس عمل کنیم یعنی، به سمت همان تکثر برویم. اتفاقاً اینجا این تکثر می‌تواند از نظر متشرعین حتی قشری هم مورد دفاع قرار گیرد. اگر آنها به منطقی این تکثر خوب توجه کنند درمی‌یابند که این تکثر به آنها اجازه می‌دهد که بر سر دیدگاههای ناب فقهی خود باقی بمانند. الآن افرادی هستند که در منازلشان موسیقی جلیز و راک را گوش می‌دهند و در همین تهران هم افرادی داریم که صدا و سیمای جمهوری اسلامی را حرام می‌دانند و می‌گویند که غیر دینی است. اینها هم از نظر تجربی وجود دارند و هم از نظر آگاهی یا تفسیری که از تجربه می‌شود. پذیرش تکثر به نفع آن فقیه است. چون اگر فقیه این تکثر را نپذیرد در همین منطقی می‌افتد که الآن سیمما

صدای جمهوری اسلامی در آن افتاده است. حاصل کار در واقع نوعی کلاه شرعی درست کردن و آب داخل دیدگاه خود کردن می‌شود. پس اتفاقاً اصالت و حتی قشری بودن آن فقیه حکم می‌کند که راه‌حل من را بپذیرد. یعنی حساب خودش را جدا کند و اجازه دهد عده‌ای موسیقی جاز گوش کنند و در مناطقی هم که عرف یا شرع تعیین می‌کند، هیچ نوع موسیقی نواخته نشود تا قطعیت شریعت حفظ شود. این مسأله گرفتاریهای عجیبی هم ندارد؛ در مسأله عرفی شدنش هم باز همان گیر روانشناسانه را داریم؛ فقط کافی است افراد بپذیرند که این شریعتی که بر اساس آن در آن منطقه زندگی می‌کنند، اولاً با یک سری مقتضیات کلی جامعه، مثلاً حقوق بشر، قوانین دولت و مسائلی که مبنای وحدت جامعه مدنی است سازگار باشد و همان کارهای افراطی که در ژاپن یا آمریکا کردند از آنها سر نزنند. و ثانیاً بپذیرند که این شریعتی که برای آنها در حکم شرع، مقدس است، در واقعیت، به عنوان عرف تجربه شود.

کیان: چطور چنین چیزی ممکن است؟ آیا می‌توان در یک جامعه شریعت‌گرا به افراد شریعت‌گرای متصلب یک کشور بگویم شما بروید در یک بخش خاص زندگی کنید و با زندگی سایر افراد کاری نداشته باشید؟

مراد فرهادپور: به نظر بنده این کار هم ممکن است و هم شدنی. اساساً به نظر من یکی از دلایل تأکید مکرر روحانیت برای دخالت در سیاست در شکل کنونی‌اش، همین بود که به آنها اجازه داده نشد در حوزه خاص خودشان با استقلال شریعتی زندگی کنند. فرماندار و شهردار و طرز زندگی در شهرهای مذهبی را باید حوزه و مراجع تعیین می‌کردند. اگر این استقلال به آنها داده می‌شد که شکل زندگی در این مناطق را کاملاً با قوانین شریعت، و بدون دخالت و تهاجم قدرتهای بیگانه، سر و سامان بخشند احتمالاً پذیرش تکثر عرفی و حضور زیست - جهانی‌های نسبتاً متفاوت نیز ممکن می‌شد. قضیه عرفی بودنش هم می‌شود گفت یک پیوند قانونی است. یعنی لازم نیست این افراد در درون خودشان بگویند این شریعتی که ما به آن وفاداریم چیزی غیر از عرف نیست. فقط کافی است بپذیرند که تحقق قوانین شرعی، و نه حقیقت یا تقدس آنها، منوط به دوام و بقای شکل خاصی از زندگی و فرهنگ عرفی در میان اکثریت ساکنان یک منطقه است.

کیان: آیا عکس این قضیه هم صادق است؟ یعنی اگر اکثر مردم یک کشور نحوه زندگی شریعت‌مدار را بپذیرفتند، این نحوه زندگی را می‌توان در کل کشور اعمال کرد؟

مراد فرهادپور: بلی، به صورت عرفی می‌توان. با این توجه که این تصمیم باید با برخی لوازم و مقتضیات از قبیل حقوق بشر، وجود قانون و یک سری ملاحظات زندگی جمعی سازگار باشد. در آن شرایط مسلم است که آن نحوه زندگی به عنوان عرف می‌تواند جا بیفتد.

کیان: اگر همان اکثریت بگویند که ماحقوق بشر را نمی‌خواهیم و دوست داریم بدون ملاحظه این قبیل امور، زندگی کنیم مسأله چگونه خواهد شد؟

مراد فرهادپور: اینجا آن نحوه زندگی، دیگر به عنوان عرف مطرح نخواهد بود...

احمد صدری: گیر همه بحث شما در همان «اگر» است. یعنی آن مشخصات چه طور باشد تا آنها آن تکثر را قبول کنند. در آنجایی که آنها آن تکثر را قبول کرده‌اند، مقدمه‌اش چنین تلطیفی بود.

مراد فرهادپور: من گفتم که هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ

عملی می‌پذیرم که سخن آقای شبستری اولویت دارد و خودم هم با آن موافق هستم. ولی می‌گویم که آن کار به عنوان معیار نمی‌تواند قطعیت پیدا کند. از لحاظ نظری دلایلش همان بود که گفتم و از لحاظ عملی هم به این دلیل که واقعاً هستند کسانی که هر قدر هم که شریعت تلطیف شود، آن را نمی‌پذیرند. مثلاً فتوا می‌دهند که دست زدن به ساز هم جایز نیست. با این افراد چه می‌شود کرد؟ اگر اینها تلطیف نشوند چه بگویم تو تجربه دینی نداری؟ مثلاً نادان و عوام هستی؟ یا تو خوب نمی‌توانی تجربه‌ات را تغییر کنی، بگذار من برایت تعبیر کنم، و اگر بعد از این باز هم گفت به نظر من دست زدن به ساز حرام است، با او چه کنیم؟ تبعیدش کنیم؟ این افراد کم نیستند. خیلی از مراجع بزرگ ما این وضعیت را دارند. حتی مراجعی که ممکن است با منطق حکومت هم سازگار نباشند، هستند کسانی که صدا و سیمای جمهوری اسلامی را نگاه نمی‌کنند، اتفاقاً اینها کسانی هستند که لااقل در خیال خودشان بیشتر از حکومت دلسوز شریعت هستند و چون چنین افرادی وجود دارند و این جزو سنت ماست، راه‌حل تلطیف به عنوان معیار نمی‌تواند باشد. خوب است که ما این تلطیف را انجام بدهیم، ولی نهایتاً باید بپذیریم که یک چنین سنتهایی یا یک چنین دیدی یا این نوع تفسیر از تجربه دینی حاضر است و وجود دارد و هیچ راه حلی برایش نیست جز اینکه بپذیریم او در حوزه خاص خود به حیاتش ادامه دهد. و اتفاقاً به نظر من اگر برای آن افراد روشن شود که حفظ این صلابت و خلوص مستلزم پذیرش این تکثر است، آنها این مسأله را قابل پذیرش خواهند یافت، چرا که در غیر این صورت مجبور می‌شوند برای مردمی که موسیقی می‌خواهند، از فقه خود کوتاه بیایند و یک کلاه شرعی برای آن بسازند، چون نمی‌توان اصلاً موسیقی بخش نکرد، پس نهایتاً سازش خواهند کرد. لذا برای حفظ همین قشریت (که از دید خودشان قشریت نیست) باید این تکثر را بپذیرند.

کیان: یعنی شما می‌فرمایید که باید شرایط مطلوبی فرض کرد که هر گروه اجتماعی بتواند هویت خاص خود را حفظ کند. از لحاظ معرفتی توضیح مسأله این است که اصل تلطیف ممکن است همه گروههای اجتماعی را در بر نگیرد و باشند افرادی که بخواهند کماکان در همان وضع خود بمانند که در این راه‌حل نمی‌گنجد. اما



سؤال این است که از لحاظ اجتماعی چگونه چنین چیزی ممکن است؟

فرهادپور: این سؤال پنجم است و من همین جا به آن هم جواب می‌دهم: از دید خود من راه‌حلی که آقای شبستری گفتند ارجحیت دارد و خوب است که اولویت را به آن بخشیم و روی آن کار کنیم، منتها آن راه‌حل، بر اساس منطقی که گفتم، نمی‌تواند معیار قرار گیرد.

اما اینکه این تکرر گروه‌های شریعتی چگونه می‌تواند تحقق پیدا کند، ما را به بحث موانع می‌رساند. اعتقاد تجربی من این است که ما در این مورد موانع اجتماعی و فرهنگی نداریم. در تجربه تاریخی ما، نژادپرستی جای بارزی ندارد، خشونت دینی هم در جامعه ما ریشه سیاسی داشته است (فرضاً خشونت‌هایی که در زمان صفویه واقع شد یا آن قتل عام‌هایی که آقا محمدخان در تفلیس کرد و در تاریخ معاصر، مثلاً قضیه کسروی) از این نظر موانع اصلی تکرر، یک مانع سیاسی است و نه مانع اجتماعی و فرهنگی. مردم ما، شیعه و سنی و ارمنی و غیر ارمنی می‌توانند با هم زندگی کنند و نشان هم داده‌اند که برخلاف قریب‌باغ دست به اسلحه نمی‌برند، یا کارشان برخلاف افغانستان هنوز دست کم تا به آن حد از خصومت نرسیده است. مانع فقط موانع سیاسی است و مثل تقریباً ۷۹.۵٪ مشکلات دیگر فعلی مملکت ما ریشه در تصور دولت‌مداران و سیاستمداران و نحوه عملکرد دولت و طبقه حاکم دارد.

یعنی گرفتاری و مشکل، سیاسی است و اگر این مانع سیاسی رفع شود، حتی طرفداران قشری شریعت هم - بر اساس همین منطق که گفتم - پی خواهند برد که به نفعشان است که خلوص شریعتشان را در یک منطقه کوچک حفظ کنند، تا اینکه بخواهند با درگیر شدن با منطق دولت و قدرت، هم خلوص شریعتی‌شان را از دست بدهند و هم درگیر هزار مسأله شوند که اصلاً راه‌حلی برایش ندارند، یا اصلاً مسأله آنها نیست، یا اینکه نمی‌خواهند به شکل مستقیم به آنها پاسخ دهند، اما می‌توانند نقش ارشادی داشته باشند. یعنی لازم نیست قیم مردم شوند که چرا مثلاً در شمال تهران عده‌ای جاز گوش می‌دهند. شریعت‌مداران در مقام دولت و حکومت مجبور به این دخالت می‌شوند، در حالی که می‌توانند در مقام فقیه متشرع در منطقه خودشان بمائند و حتی به کسانی که خارج از این حوزه شریعتی قرار دارند بگویند که موسیقی جاز گوش ندهید. البته نمی‌گویم جامعه ما هیچ مشکلی ندارد یا قضیه در آن حل است، ولی به طور نسبی مشکلات آن مثل مشکلات بوسنی یا افغانستان نیست. به نظر من اگر گرفتاری سیاسی در کار نباشد، ملت ما می‌تواند این تکرر را بپذیرد. البته من هم قبول دارم که بخش عمده‌ای از مشکلات ما منوط به بحث حقوق بشر و راجع به تلطیف قه است. به نظر من اگر مشکل سیاسی نباشد، می‌توانیم بحث را ادامه دهیم. اما نباید آن تلطیف را معیار قرار دهیم. تکرری که بر اساس نوع خاصی از تجربه دینی بخواهد استوار شود، تکرر نیست.

کیان: فکر می‌کنید فقه‌های غیر حکومتی راه حل شما را می‌پذیرند؟
مراد فرهادپور: نمی‌توانم از جانب آنها جواب دهم، اما به نظر می‌آید که بپذیرند.

کیان: شما گفتید مشکل ما صرفاً سیاسی است و به این دلیل که فقها آمدند در رأس حکومت قرار گرفتند و مشکل سیاسی دارند، مانع ایجاد می‌کنند. پس بر اساس این نظریه، فقه‌هایی که در حکومت نباشند و با حکومت رابطه‌ای نداشته باشند، مانعی نیستند.

مراد فرهادپور: البته من خیره و استاد مباحث سیاسی دینی نیستم، اما تا آنجا که اطلاع دارم اغلب سخنان کسانی که گفته می‌شود در

مسائل فقهی صاحب نظرند، در جهت ایجاد همین تکرر است. یعنی در عین اینکه دو فقه‌سیار محکم و استوارند و به یک معنا شاید هنوز «قشری» هستند، در عالم سیاست و اجتماعات از وضعیت موجود انتقاد می‌کنند و فکر می‌کنم نتیجه اینها در کنار هم این می‌شود که بپذیرند هر یک در حوزه خاص خودشان بمائند. البته من راه‌حل تعیین شده عملی دقیق ندارم، ولی به نظر می‌آید این مشکل سیاسی است و اگر برطرف شود فقیهان هم این تکرر را تا حدودی خواهند پذیرفت.

مجتهد شبستری: من باید چند نکته را روشن کنم: من از تجربه دینی و رواج دادن تجربه دینی و جدا کردن حساب علم فقه از شریعت خداوندی به عنوان راه آخرت سخن گفتم. منظورم تجربه دینی خاص این شخص یا آن شخص خاص نبود؛ منظورم این بود که اگر از من سؤال کنند اصل بر اساس دین اسلام بر چه مبتنی است، می‌گویم: بر تجربه دینی انسانها، نه بر براهین اثبات خدای ارسطو و غیر ارسطو و هكذا و هكذا. اما سخن من درباره تجربه دینی به طور کلی است، نه تجربه دینی خاصی اشخاص خاص. یعنی من به عنوان یک نظریه می‌گویم که دینداری مسلمانها باید بر تجربه دینی آنها که دربرگیرنده آن سه مشخصه حقیقت است، استوار شود چنان‌که عرفای ما نیز گفته‌اند. اما اینکه این نظریه در عمل به چه نتایجی می‌انجامد یا چند نوع تجربه دینی تحقق می‌یابد فعلاً منظور من نیست. و تکرر و تنوع در تجربه دینی قطعاً وجود دارد؛ اما آن نوع شریعت که در ارتباط با همین تجربه‌های دینی متکثر شکل می‌گیرد، با آن نوع شریعت که در ارتباط با استدلال‌های فلسفی یا کلامی و آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی متکثر شکل می‌گیرد، خیلی فرق خواهد داشت. اینجا هم تکرر هست، اما آن شریعت یک شریعت منجمد منقطع از زندگی معنوی انسان است. بنابراین، سخن از تجربه خاص یک شخص یا مجبور کردن کسی به یک نوع تجربه خاص نیست، بلکه سخن این است که دینداری بر تجربه دینی استوار است و این تجربه‌ها متکثرند.

نکته دیگر، اینکه می‌فرمایید در هرمنوتیک تکرر قطعی است، درست است. اما در هرمنوتیک دینی یک چیز مورد بحث است که متأسفانه آن چیز در حال حاضر در میان ما مورد بحث نیست و آن این است که فهم سخن خدا کجا اتفاق می‌افتد؟ من می‌خواهم این را عرض کنم که وقتی این بحث وارد شود و در ارتباط با آن تجربه دینی قرار گیرد، مبدأ تحولاتی خواهد شد.

نکته بعدی که می‌خواهم عرض کنم این است که اصلاً منظور من ترکیب نیست. آن روشی که می‌فرمایید که مثلاً کسانی می‌گویند امروز مملکت بدون موسیقی نمی‌شود و بنابراین دلیلی پیدا کنیم که موسیقی را تجویز کند و یک شخص دیگری دلیل دیگری پیدا می‌کند که موسیقی را تقبیح می‌کند اصلاً منظور من اینها نیست. بحث من ارائه راه‌حل عملی برای یک سلسله مشکلات نیست. من اصلاً از یک چنین تلطیف شریعت سخن نمی‌گویم. منظور من تغییری است در بنیاد رهیافت دینی کسانی که امروز به نام دین در کشور ما سخن می‌گویند، تا از طریق این تغییر بنیادی در رهیافت به دین، در تمام میوه‌های آن، متناسب با آن تغییراتی ایجاد شود. من هرگز به این نمی‌اندیشم که ما چند مشکل خاص داریم، مثلاً مشکل موسیقی، وکالت و انتخابات و فلان مشکل دیگر و باید این قضایا را به نوعی اسلامیزه کنیم. من به اسلامیزه کردن (یعنی به هر چه در دنیا هست لعاب اسلامی دادن) نمی‌اندیشم. به نظر من این راه صحیحی نیست و این کار موجب همان مشکلاتی می‌شود که شما به آنها اشاره می‌کنید. اما اگر به مشکلات، جامعه نگاه کنیم



می بینیم بعضی از مشکلات ما ناشی از آن است که به بعضی از جنبه های زندگی هم که می بایست به حال خود گذاشته شود رنگ دینی زده شده است. مثلاً اینکه بگویند تخلف از قوانین مصوبه گناه شرعی است و تئوریات و تصمیمات حکومت و جوب شرعی ایجاد می کند این حرفها دینی کردن اموری است که بنا به طبیعت خود دینی نیستند و به مدیریت و نظم و قراردادهای عقلانی جامعه مربوطند. اگر به این قبیل امور رنگ دینی بدهیم، یک سری مشکلات از این ناحیه ایجاد می شود که ایجاد شده و ربطی هم به تلطیف یا عدم تلطیف شریعت ندارد چون آن تلطیف که من از آن صحبت می کنم، در قلمرو خودش موضوعیت دارد. یعنی باید شریعت را در قلمرو خودش تلطیف کنیم، نه اینکه شریعت را در قلمروهایی ببریم که مربوط به آن نیست. قلمرو هر کدام از علم، فلسفه، اخلاق، هنر، ادبیات، سیاست (به معنای پلتیک جامعه مدنی) و شریعت را باید برای خودش نگاهداشت و آنگاه ارتباطات و پیوندهای آنها را بررسی کرد. چون مقدمه آن پلورالیسمی است که از آن صحبت کردیم یک پلورالیسم اجتماعی است که ما به آن نپرداختیم. در واقع بحث ما مبتنی بر فرض یک جامعه پلورال است. خوب در یک جامعه پلورال قطبهای زیاد و متعددی وجود دارند. این تنها انسانهای عارف هستند که می توانند همه سطوح و ابعاد زندگی را دینی ببینند.

اما در مورد مطالبی که آقای فرهادپور مثال زدند، بنده این مسائل را که پیش آمد معلول این می دانم که علمای دین در سراسر ایران با زندگی اجتماعی مردم به شدت در ارتباط بودند. غالباً مردم هر وقت با یکدیگر مشکل و دعوا و اختلاف داشتند به آنها مراجعه می کردند، از حکومت هم که ستم می دیدند به آنها مراجعه می کردند. یعنی در جامعه گذشته ما یک عالم دینی مثل یک کشیش نبود و نهاد روحانیت هم کلیسایه عنوان قلمرو اخروی نبوده است. بدین ترتیب علمای دین و بویژه علمای شیعه اصلاً نمی توانستند به صومعه، کلیسا و واتیکان خودشان بروند و چون چنین چیزی نداشتند!

مراد فرهادپور: این همان موردی می شود که شما گفتید. یعنی عدم شروع از یک قانون انتزاعی جهان شمول و پذیرش اینکه این حکم، حکم است نه یک قانون انتزاعی. بنابراین نوعی سایه روشن عرفی می تواند از طریق نزدیک شدنشان با واقعیات زندگی در آن سرایت کند. الآن تکثر حضور دارد، در ایلات بختیاری موهای زنان بافته و کاملاً بیرون است. در شمال، هنگام کاشت برنج، ظاهر زنان با قوانین شرعی کاملاً منطبق نیست؛ یعنی این تکثر وجود دارد.

مجتهد شبستری: به نظر شما آن پا یا مو بیرون بودن که در شمال یا در فلان ده ملاحظه می کنید جامعه شناختی و آنترپولوژی یک همان نوع مو یا پا بیرون بودن است که در خیابانهای تهران داریم؟ اینها کاملاً با هم متفاوتند. به همین دلیل هم می بینید که آنجا، آن را پذیرفته اند، چون معنی دیگری دارد. آن مو بیرون بودن در بستر تاریخی - اجتماعی خود هیچ گونه مفهوم ضد اخلاقی ندارد، ولی در اینجا، حداقل برای عده ای مفهوم ضد اخلاقی دارد.

کیان: آن نوع فقه تلطیف شده ای که شما می فرمایید، آن نوع عملکردی را که ایشان می گویند مجاز نمی شمارد؟

مراد فرهادپور: دقیقاً نظر من هم همین مسأله است که بر اساس عرف چه نوع لباس پوشیدنی، غیر اخلاقی محسوب می شود. من نمی گویم مثلاً در شمال تهران هم فرضاً مثل سوئد لباس بپوشند، ولی دقیقاً آن نوع لباس پوشیدنی که الآن در تهران ممکن است شهوت انگیز تلقی شود، در عرف سوئد برای هیچ کس هیچ مسأله ای به وجود

نمی آورد. بنابراین در تهران هم بنا بر عرف آن قضاوت شود، نه بر اساس یک قانون انتزاعی که در یک فرمولاسیون کلی داده شده و غیر قابل اجراست و جز مزاحمت و ایجاد تشنج اجتماعی کاری صورت نمی دهد.

کیان: به این ترتیب اگر پیش فقهای ما شبیه آن چیزی که مثلاً آقای بهبودی یا علامه سید محمدحسین فضل الله در مورد حجاب می گویند باشد، موضوع به آنچه آقای فرهادپور گفتند خیلی نزدیک می شود.

مجتهد شبستری: پس ابتدا باید آن پیش تغییر پیدا کند و اگر تغییر نیابد، ظاهراً مشکلات همچنان می ماند. بله به آنجا که ایشان می فرمایند می رسد، اما از چه طریق؟ صحبت در رهیافت و طریق است. که به نظر من از طریق تفکیک علم فقه از شریعت ممکن است.

احمد صدری: من فکر می کنم که باز برگردم به تشریح زمینه جامعه شناختی این بحث. در اینجا دو تفسیر جالب ارائه شد: یکی تفسیر مجدد ایمان گرایان به صورت تلطیف فرهنگ مذهبی و دیگری تفسیر مجدد شریعت گرایان به شکل پذیرش یک تکثر خوش خیم که ملهم از تجربه فرا مدرن است. این تفاسیر مسبق به واقعیتی هستند که ما را به دور هم جمع کرده و به بحث درباره پلورالیسم دینی واداشته است. آن واقعیت این است که ما احساس می کنیم که فضای تنفس جمعی پیوسته کوچکتر و کوچکتر می شود. احساس اختناق از یک سو با واقعتهای جهانی و از سوی دیگر با احساسهای فردی متناقض است.

از این روست که این بحث مطرح می شود و در این بحث این تفاسیر مجدد از ایمان گرایان و شریعت گرایان طرح می شود؛ من به این می گویم بحث سوزن بانها. از استعاره ای که ماکس وبر استفاده کرده در توضیح بحث قربانتهای انتخابی استفاده می کنم. ماکس وبر می گوید که لوکوموتیو تاریخ را منافع طبقات و اقشار به جلو می راند و قدرتی جز این قدرت وجود ندارد. ولیکن در نقاط و برهه های مشخص، سوزن بانهای عقاید (یعنی مردانی که ایستاده اند و می خواهند بین دنیای ایده ها و واقعتهایی که بن بستها و منطق درونی خاص خودشان را دارند، جرقه ایجاد کنند) هستند که مسیر را مشخص می کنند، هر چند که قدرت تاریخ همواره قدرت اقشار و طبقات و واقعتهای اقتصادی و سیاسی است. و لذا می خواهم به بحث قربانتهای انتخابی بین نیازهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از یک سو و جهان ایده ها از سوی دیگر بازگردم و تصریح کنم که دین یک بحث انفرادی و سلیقه خاص معوج نیست، بلکه تجربه تاریخی یک نسل است که یک جهان بینی را ایجاد می کند و بر اساس این جهان بینی دو عقیده متفاوت می تواند بر مبنای آن واقعیت اجتماعی موجود با یکدیگر گفت و گو کنند. این در واقع عصاره تجربیات یک قرن و نسل و نتیجه روبرویی یک فرهنگ با فرهنگها و ملت های دیگر است. و لهذا می شود گفت که نتیجه تلاشی است برای ایجاد جرقه، بین این دو جهان متفاوت، یعنی جهان ایده ها و عقاید از یک سو و جهان واقعیات و تجربیات نسلها از سوی دیگر.

کیان: ظاهراً باید بحث را به پایان ببریم. البته ما چندان درباره پلورالیسم اجتماعی - سیاسی بحث نکردیم. بحث پلورالیسم دینی هم به غایت دشوار است و اگر توانست باشیم در این جمع، خطوط کلی بحث را روشن کرده باشیم و سرفصلهای عمده آن را در شرایط اجتماعی خودمان به دست داده باشیم، به هدف این میزگرد دست یافته ایم. از حضور استادان محترم در این نشست، سپاسگزاریم.