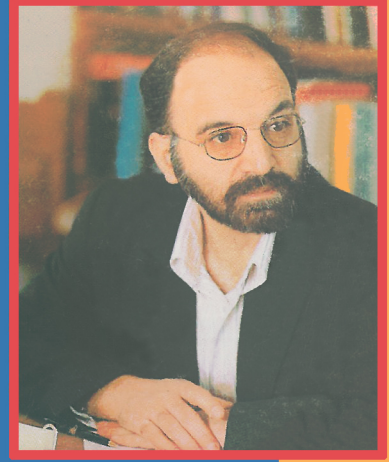
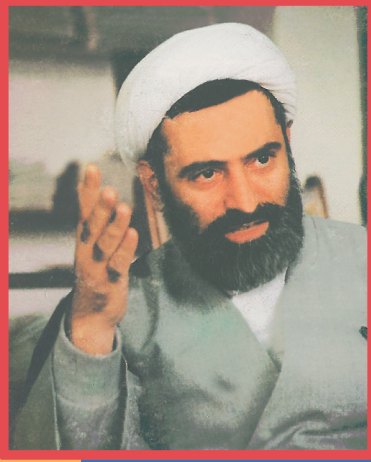


مناظره



حجت الاسلام محسن كديور

دكتور عبدالكريم سروش

درباره

پلوراليزم دينی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پلورالیزم دینی

مناظره دکتور عبدالکریم سروش و حجت الاسلام محسن کدیور

مناظره دکتري عبدالکريم سروس و حجت الاسلام محسن کديور
در باره پلوراليسم ديني

ويراستار: مرضيه زجاجي قمي

طراح روي جلد: محمد علي سپهر افغان

ناشر: روزنامه سلام

چاپ اول: بهار ۱۳۷۸

تيراژ: ۵۰۰۰

حروفچيني و صفحه بندي: روزنامه سلام

ليتوگرافي، چاپ و صحافي: غدير

۰-۲۱۸-۳۳۰۳۳-۹۶۴: شابک

ISBN : 964-330-218-0

فہرست مطالب

| | |
|----|--|
| ۴ | مقدمہ ناشر |
| ۶ | معرفی مختصر دکترا عبدالکریم سرور |
| ۹ | معرفی مختصر حجت الاسلام والمسلمین محسن کدیور |
| ۱۳ | مناظرہ دکترا عبدالکریم سرور و حجت الاسلام محسن کدیور در بارہ پلورالیسم دینی |

مقدمه ناشر

ما چرا از درج مقاله‌ای تحت عنوان «صراط‌های مستقیم» در مجله «کیان» آغاز شد. این مقاله که به قلم «دکتر عبدالکریم سروش» نگاشته شده بود، ادامه منطقی نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» بود که توسط همین نویسنده در کتابی تحت همین عنوان ارائه شده بود. خود دکتر سروش نیز در آغاز مقاله «صراط‌های مستقیم» به این نکته اذعان کرده و گفته است که بحث پلورالیزم دینی یکی از ثمرات شجره نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت است. به هر حال انتشار مقاله مزبور انعکاس وسیعی در محافل علمی و ایضا غیر علمی داشت. این انعکاس پیش و بیش از همه به دامنه مطبوعات و خصوصا روزنامه‌ها گسترش یافت و در این میان مطبوعات متعلق به جناح‌های سنتی با عصبیت ویژه خود، به طرح و بررسی این موضوع پرداختند. روزنامه‌های وابسته به جناح راست سنتی و هم چنین چپ جدید درست مثل شیوه پیشین خود - مانند زمانی که نظریه «قبض و بسط...» مطرح شد - به جای بررسی عالمانه و ایجاد بستری برای گفت و گو و مناظره علمی، نویسنده آن مقاله را مورد سرزنش قرار دادند و خواستار ایجاد

محدودیت‌های بیش‌تری برای وی شدند. جز این نیز اقدام دیگری از آن‌ها ساخته نبود. آن چه در این میان در روزنامه «سلام» رخ داد، بسترسازی برای نقد و بررسی این دیدگاه جدید بود. از میان شخصیت‌های علمی که در این خصوص صاحب نظر بودند، یکی حجت‌الاسلام والمسلمین محسن کدیور بود. مطالعات وسیع و عمیق وی در زمینه دین‌شناسی و معرفت‌شناسی، «سلام» را متقاعد می‌کرد که می‌شود در مناظره‌ای با حضور ایشان و دکتر سروش مسأله را نقد و بررسی کرد. هر دو طرف دعوت «سلام» را برای شرکت در یک مناظره علمی پذیرفتند و نتیجه مناظره شد یک بحث روشن‌گر که می‌تواند تا حدودی خواننده را با زوایای پنهان و نقاط ضعف و قوت این نظریه آشنا کند. محصول این مناظره در بهمن ماه سال ۷۶ طی پنج قسمت منتشر شد و بعد در اردیبهشت ماه سال ۷۷ توسط انتشارات «صراط» در گوشه‌ای از کتاب «صراط‌های مستقیم» به زیور طبع آراسته شد. اینک این مناظره به طور کامل و مستقل - یعنی با اضافه‌ی قسمتی که قبلاً چاپ نشده است - در قالب یک کتاب منتشر می‌شود. همان گونه که فرم و محتوای کتاب نشان می‌دهد، ناشر هیچ ترجیحی بین مطالب طرفین قایل نشده است و حتی در ترتیب نام‌ها در عنوان اصلی کتاب بر اساس حروف «الفبا» عمل کرده تا خواننده، شخصاً به ترجیح ادله طرفین، مبادرت ورزد.

معرفی مختصر دکتر عبدالکریم سروش

دکتر عبدالکریم سروش متولد ۱۳۲۴ تهران است و در رشته داروسازی تحصیلات عالی خود را به پایان رسانده است. وی برای ادامه تحصیل به انگلستان عزیمت کرد و هم زمان با ادامه تحصیل در رشته شیمی تجزیه، به تحصیل در رشته تاریخ و فلسفه علوم پرداخت و بعد دکترای فلسفه اسلامی را از دانشگاه تهران دریافت کرد.

از میان مجموعه تألیفات، ترجمه‌ها، تصحیحات و حضور در مجامع علمی وی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

تألیفات:

- ۱- بینش دینی
- ۲- ایدئولوژی شیطان‌ی و دگماتیسم نقابدار
- ۳- فلسفه تاریخ
- ۴- علم چیست فلسفه چیست؟
- ۵- تفرج صنع
- ۶- نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی

- ۷- روشنفکری و راز دانی و دین داری
- ۸- علم و ایمان
- ۹- قبض و بسط تئوریک شریعت
- ۱۰- فربه تر از ایدئولوژی
- ۱۱- قصه ارباب معرفت
- ۱۲- صراط‌های مستقیم
- ۱۳- مدارا و مدیریت
- ۱۴- حکمت و معیشت (۲ جلد)
- ۱۵- اوصاف پارسایان
- ۱۶- حدیث بندگی و دلبردگی
- ۱۷- نهاد ناآرام جهان
- ۱۸- درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع
- ۱۹- سیاست نامه (در شرف انتشار)
- ۲۰- بسط تجربه نبوی (در شرف انتشار)

ترجمه‌ها:

- ۱- مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین
- ۲- علم‌شناسی فلسفی
- ۳- تبیین در علوم اجتماعی
- ۴- فلسفه علوم اجتماعی

تصحیحات:

- ۱- مثنوی معنوی
- ۲- لب لباب مثنوی (در شرف انتشار)

شرکت در مجامع علمی:

دانشگاه تورنتو (کنگره شرق شناسان)

دانشگاه مک گیل

دانشگاه هاروارد

دانشگاه آمرتین

دانشگاه سوربون

دانشگاه لندن

دانشگاه پرینستون

دانشگاه بن

دانشگاه آلبرتا

و.....

معرفی مختصر حجت الاسلام والمسلمین محسن کدیور

حجت الاسلام والمسلمین محسن کدیور به سال ۱۳۳۸ در شهرستان فسا به دنیا آمد.

پس از اتمام تحصیلات متوسطه، تحصیلات عالی خود را در دانشگاه شیراز و در رشته مهندسی برق پی گرفت.

کدیور در واپسین ایام عمر رژیم ستم شاهی از فعالین نهضت اسلامی در شیراز بود که در انتشار و نگارش نشریه مخفی «پیام نهضت» در جنوب کشور سهم به سزایی داشت. وی طی سالهای دانشجویی علاوه بر کسب مدارج ممتاز تحصیلی در ارتباط نزدیک با آیت... شهید دستغیب و از عناصر فعال حرکت اسلامی دانشجویی طی سالهای ۵۶ تا ۵۹ به شمار می رفت.

حجت الاسلام والمسلمین کدیور در جریان تحولات و مبارزات فکری-سیاسی دانشگاه شیراز در سالهای نخست انقلاب نقشی محوری را در جمع نیروهای خط امام دانشگاه مزبور بر عهده داشت و پس از جدایی برخی جریانات مخالف با نیروهای انقلاب در سازماندهی مجدد انجمن در آذر ماه ۵۸ سهم شایسته‌ای را ایفا کرد.

وی هم زمان با تعطیلات دانشگاهی تحصیل دروس حوزوی را نیز در سال ۱۳۵۸ در شیراز نزد حجج اسلام والمسلمین علی محمد و علی اصغر دستغیب آغاز کرد و پس از «انقلاب فرهنگی» با عزیمت به حوزه علمیه قم در سال ۱۳۶۰ به طور تمام وقت هم خود را مصروف تحصیل علوم و معارف اسلامی نمود.

کدیور پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و میانی خود در حوزه علمیه قم و گذراندن امتحان پایان سطح با درجه ممتاز، دروس خارج فقه و اصول را در محضر بزرگ‌ترین عالمان آن سامان آیات عظام حسینعلی منتظری میرزا جواد آقا تبریزی و حسینی حائری فراگرفت تا آن که موفق به اخذ گواهی اجتهاد از دو تن از مراجع محترم تقلید من جمله آیت‌الله... حاج شیخ حسینعلی منتظری شد.

حجت‌الاسلام والمسلمین کدیور تفسیر عرفان و سطوح عالی فلسفه را از محضر جناب آقای جوادی آملی و فلسفه را از محضر آیت‌الله حسن زاده آملی و آقایان جوادی آملی و مصباح یزدی استفاده کرده است. وی هم چنین تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و کلام در دانشگاه قم و دروس دوره دکترا را نیز در رشته فلسفه و کلام اسلامی به پایان برده که پایان نامه دکترای وی در آستانه دفاع است.

کدیور دارای ۴ سال سابقه تدریس در حوزه علمیه قم است که آخرین دروس تدریسی وی نیز در اصول کفایة الاصول آخوند خراسانی و در فلسفه الربوبیه ملاصدرا است.

هم چنین در کارنامه وی سابقه گران قدری نیز از تدریس در دانشگاه‌های امام صادق (در رشته‌های فلسفه و علوم سیاسی)، مفید (در رشته فلسفه)،

شهید بهشتی (در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی) و تربیت مدرس (در رشته فلسفه) از سال ۷۰ تاکنون ثبت شده است. کدیور برای مدتی نیز مدیریت گروه فلسفه دانشگاه مفید قم را عهده‌دار بوده است.

به دنبال انتشار نخستین کتاب به قلم حجت‌الاسلام والمسلمین کدیور یعنی نظریات دولت در فقه شیعه وی از سال جاری تحصیلی به رغم آن که طی سال‌های تدریس در دانشگاه راهنمای ۵ رساله فوق لیسانس را بر عهده داشت از تدریس در دانشگاه امام صادق منع گردید. کدیور در ماه‌های میانی سال ۷۶ به جهت محدودیت‌ها و فشارهای وارده از سوی برخی منابع ناگزیر به ترک قم و عزیمت به تهران شد.

در نخستین سال‌های تأسیس مرکز تحقیقات استراتژیک آقای کدیور از سوی حجت‌الاسلام والمسلمین خوئینی‌ها به سمت معاونت اندیشه اسلام منصوب شد. طی دوران مزبور ۲۵ پروژه تحقیقی تحت اشراف و نظارت وی به انجام رسید که در حال حاضر ۳ طرح تحقیقی نیز در چارچوب فعالیت‌های همان مرکز، زیر نظر وی در دست انجام است.

تاکنون ۱۰۰ مقاله از کدیور در نشریات فلسفی و اسلام‌شناسی هم چون معارف، کیهان اندیشه، نامه مفید، آئینه پژوهش، خردنامه صدرا و گفتمان منتشر شده و برخی از مقالات وی نیز به زبان‌های انگلیسی، عربی و فرانسه در کشورهای لبنان، انگلیس و آمریکا به چاپ رسیده است. حجت‌الاسلام والمسلمین کدیور به رغم دعوت مجامع علمی خارج از کشور، جهت تدریس تاکنون از اجابت این درخواست‌ها اجتناب کرده است.

از وی تاکنون کتب زیر به رشته تحریر درآمده است:

۱- نظریه‌های دولت در فقه شیعه (۱۳۷۶، نشر نی)

۲- دفتر عقل (۱۳۷۷، انتشارات اطلاعات)

۳- حکومت ولایی (۱۳۷۷، انتشارات اطلاعات)

۴- مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی ۳ جلد
(زیر چاپ، انتشارات اطلاعات)

۵- در دغدغه‌های حکومت دینی (در آستانه چاپ، انتشارات
اطلاعات)

۶- حکومت انتصابی (در آستانه چاپ، نشر نی)

۷- زمان در فلسفه اسلامی (در آستانه چاپ، نشر نی)

۸- تحلیل انتقادی آراء ابتکاری آقا علی مدرس طهرانی (در آستانه چاپ)

۹- ماخذشناسی عقلی ۴ جلد با همکاری آقای محمد نوری (زیر چاپ،
اطلاعات)

کدیور در حیطه اندیشه سیاسی در ذیل سنتی قرار می‌گیرد که در دهه‌های پیش، عالمان روشن اندیشه همچون علامه محمدحسین نائینی و استاد شهید مطهری، زوایای مختلف آن را به حد مقدور صیقلی ساخته‌اند. وی در کوشش‌های اصلاح‌گرایانه خود از زمره عالمان و روشنفکرانی است که در میان روشنفکران و مصلحان مسلمان جریانی خاص را با مرزبندی‌های ویژه نمایندگی می‌کنند، جریانی که بزرگانی هم‌چون نائینی، طالقانی، مطهری، محمدتقی شریعتی، محمدباقر صدر و دکتر علی شریعتی، هر یک با رویکردی خاص و در مرتبه‌ای خاص آن را نمایندگی می‌کردند. جریانی که در یکی از بارزترین تمایزات خود با دیگر مصلحان مسلمان عزم احیاء کتاب و سنت را در عصر جدید، آن هم با تکیه بر اندیشه وحی در سر دارد.

مناظره دکتر عبدالکریم سروش و حجت الاسلام محسن کدیور در بارهٔ پلورالیسم دینی

حجت الاسلام کدیور: بسم... الرحمن الرحیم و به نستعین. یکی از مسائل مهم عصر ما مسأله نحوه مواجهه با تنوع و تکثر ادیان موجود در عالم است. ما هم ادیان متعدد و هم آرای غیردینی فراوان داریم. در بین ادیان موجود دو دسته ادیان وحیانی و ادیان غیر وحیانی مشاهده می شود و در هر دین وحیانی هم ما مذاهب متعددی داریم. بحثی که برای هر متفکری مطرح می شود این است که این تعدد و تنوع آرای دینی و غیر دینی از یک سو و تعدد و تکثر و تنوع ادیان مختلف از سوی دیگر و نیز تنوع مذاهب هر دین را چگونه باید تفسیر کرد؟ قطعاً تنوع و تکثر ادیان و مذاهب و نیز مکاتب یک «واقعیت خارجی» است. اما این که این واقعیت بهره ای از «حقیقت» هم دارد یا ندارد مسأله ای است که برهه ای از ذهن متفکران را به خودش مشغول کرده است، در این زمینه تفسیرهای متعددی هم ارایه شده است. بحث «پلورالیسم دینی» یک تفسیر خاص از تکثرهای موجود در آرای دینی است. این تفسیر تنها تفسیر تکثر و تنوع ادیان نیست، تفسیرهای دیگری هم می توان ذکر کرد.

تفسیر اول: بعضی از ارباب ادیان تنها طریق خودشان را طریق انحصاری هدایت بشری می‌دانند، طرق دیگر را صحیح ندانسته و واصل به مطلوب نمی‌شناسند.

تفسیر دوم: برخی دیگر اگر چه طریق خود را واصل به مطلوب می‌شمارند اما این گونه نیست که تمام ادیان و طریق‌های دیگر را مردود بشمارند.

رابطه‌ای بین دیگر ادیان و دین خودشان برقرار می‌کنند و به نحوی «شمول» در عقیده دینی خودشان نسبت به ادیان و مذاهب دیگر قایل هستند. به این معنی که هر دین و مذهب و مکتب بهره‌ای از حقیقت را داراست و باطل محض نیست و به میزان بهره‌وری‌اش از حقیقت بر صواب است، اما حقیقت کامل تنها در یک دین یافت می‌شود.

تفسیر سوم: گروهی این «تکثر واقعی» را «تکثر حقیقی» دانسته و کوشیده‌اند که یا به نحوی از تجربه‌های متفاوت و اصیل دینی سخن بگویند و حتی از امور مقدس متعدد، صراط‌های مستقیم نه صراط مستقیم، حقایق متعدد نه حقیقت واحد هم بحث به میان آورده‌اند. این تفسیر همان پلورالیزم دینی است. با توجه به این که خود مسأله پلورالیزم دینی هم تفسیرهای متفاوت و متعددی برداشته، بی‌شک شروع بحث در این زمینه طلیعه مبارکی است برای شکوفائی بحث دین پژوهی در جامعه ما. دغدغه اصلی دین داران همواره این بوده که برداشت‌های متفاوت در مسأله تکثر ادیان به مسأله ایمان و اعتقاد دینی خدشه‌ای می‌زند یا می‌توان در عین اعتقاد و باور دینی بهره‌ای از حقیقت را در غیر دین خود هم یافت؟ به عبارت دیگر آیا پلورالیزم دینی با ایمان و اعتقاد دینی و در یک کلام با دین

داری سازگار است یا نه؟ بحثی که امروز به امید خدا می‌خواهیم آغاز بکنیم بررسی و نقد تفسیرهای متفاوتی است که در زمینه تکثر ادیان، ارائه شده است. یکی از این تفسیرها نظریه پلورالیزم دینی است که آقای دکتر سروش هم اخیراً در این زمینه مطالبی را مطرح کرده و سؤالاتی جدی برانگیخته‌اند. ابتدا از زبان خودشان چکیده‌ای از این بحث را می‌شنویم و سپس به تفسیرهای دیگر از مسئله تکثر ادیان و مذاهب و به ویژه نقد دیدگاه پلورالیزم دینی و باز به ویژه از منظر سازگاری یا عدم سازگاری با دین داری خواهیم پرداخت.

دکتر سروش: بسم‌الله الرحمن الرحیم. از جناب آقای کدیور متشکرم که فتح باب کردند و بحث را آغاز فرمودند. من هم توضیح کوتاهی دربارهٔ صورت مسأله می‌دهم و بعد از آن به گفت و گوی جمعی می‌پردازیم. مسأله پلورالیزم کاوشی است در تبیین کثرت بالفعل موجود در عالم. آن هم کثرت‌های نازدودنی و متباین و گاه متعارض. ما در جهانی که زندگی می‌کنیم با کثرت‌های بسیار رو به رو هستیم، خواه کثرت در ادیان، خواه کثرت در زبان‌ها، خواه کثرت در فرهنگ‌ها، خواه در پوست، خواه در رنگ، خواه در نژاد و امثال این‌ها، لذا جهان خارج، جهان کثرات است. برای هر متفکری این مسأله مطرح است که وجود و تولد این تنوعات و کثرات را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ یعنی سخن و سؤال از چرایی است. چرا در جهان و در آدمیان رنگ واحد و نژاد واحد نیست؟ چرا یک دین واحد نداریم؟ چرا همه مردم یک سلیقه ندارند و یک جور فکر نمی‌کنند؟ و از این قبیل.

همین که ما خودمان را با قصهٔ کثرت رو به رو ببینیم تبیین آن برای ما

اهمیت پیدا می‌کند. برای ما دین داران تبیین کثرت ادیان از اهمیت مضاعفی برخوردار است. به دلیل این که هر دین داری به دین خود پای بند است و ادیان دیگر را نسبت به دینی که خود حق می‌شمارد ناحق می‌داند و این با کثرت زبان‌ها و رنگ‌ها که در آن‌ها حق و باطل مطرح نیست فرق دارد.

حال برای این که کثرت ادیان را تبیین کنیم در چند مسئله ما باید رأی خودمان را روشن بکنیم. لکن من از ابتدا این را عرض می‌کنم که بحث پلورالیزم دینی یا بحث تبیین کثرت ادیان اولاً و بالذات، بحثی برای تعیین حق یا باطل نیست بحثی فقیهانه یا متکلمانه نیست. یعنی نه برای تعیین تکلیف شرعی متدینان است نه بحثی برای تعیین و اثبات حقیقت دینی از ادیان. حتی برای توصیه به تسامح و تساهل هم نیست بلکه اولاً و بالذات برای تبیین فلسفی و معرفت شناختی کثرتی است که در عرصه ادیان پدید آمده و علی‌الظاهر نازدودنی است، یعنی علی‌رغم مباحثاتی که متکلمان مختلف و متعلق به ادیان مختلف با یک‌دیگر داشته‌اند، این کثرت زدوده نشده و نازدودنی می‌نماید و هر دسته‌ای از متدینین به مذهب و مکتب خود هم چنان پای بند هستند. هم چنین پلورالیزم دینی از این مبدأ حرکت نمی‌کند که همه ادیان حق‌اند یا برابرند و پیشاپیش حکم به حقیقت یا بطلان هیچ کدام هم نمی‌کند. حال ما برای تبیین کثرت ادیان بی‌واسطه خود را با چند مسأله روبه‌رو می‌کنیم.

یکی مسأله هدایت الهی است. ما به لحاظ فلسفی باید رأی خودمان را درباره‌ی هدایت‌گری خداوند روشن کنیم و معین کنیم به چه معنا خداوند را هادی می‌شماریم؟ هم چنان که در مقاله صراط‌های مستقیم هم به آن اشاره رفته است ما وقتی خودمان را در جهان واقع با فقر و با ستم رو به رو

می بینیم، باید رأی خودمان را درباره رحمت و رزاقیت الهی روشن کنیم، بدون این که در آن جا به رأیی روشن برسیم نمی توانیم به حل مسأله شرور در عالم توفیق بیابیم. همین طور است مسأله هدایت الهی و جمع کردنش با ضلالت کثیری از آدمیان.

نکته دومی که در تبیین کثرت باید با آن مواجه شویم مسأله عقل آدمیان است. ما در باب این که دایره فهم ما تا کجا گسترده است و میزان اعتمادپذیری اش چقدر است؛ در این زمینه هم باید رأی روشنی داشته باشیم. چون خیلی راحت می توان گفت فقط ما طایفه بر حقیق و تمام مردم عالم گمراهند، این را به راحتی می توان گنت و شاید پیروان هر فرقه ای چنین رأیی داشته باشند ولی مطلب به این جا ختم نمی شود. برای این که بلافاصله با این سؤال روبه رو می شویم که چگونه است که اکثریت مردم دنیا باطل اند و خودشان نمی دانند گمراهند و خود را از سر جهل مرکب حق می دانند و عقل ما با دیگران چه فرقی دارد که به خطا نیفتاده و حق را یافته است؟ آیا همه مردم گول خورده اند؟ آیا همه مقلد کوراند؟ آیا همه بی اعتنا به ضوابط حق و باطل و برهان و استدلالند؟ آیا همه خود خواهند؟ همه شیطان زده اند جز ما؟ در هر صورت هر کدام از این توضیحات را بیان کنیم بلافاصله با این مسأله روبه رو می شویم که ما تا تفسیری از عقلانیت آدمیان نداشته باشیم قصه پلورالیزم دینی را علی الخصوص نمی توانیم حل کنیم. برای این که واقعیتش این است که هر یک از فرق و ادیان موجود در جهان که خودشان را حق می دانند لازمه حرفشان این است که اکثریت مردم دنیا گمراهند. یعنی اگر شما مسیحیت را در نظر بگیرید و فرض کنید که اسماً یک میلیارد پیرو در عالم داشته باشد باز هم کسانی که پیرو مسیحیت نیستند چهار پنج برابر

آن‌ها هستند. شیعیان را بگیرید، زیدیه را بگیرید، پیروان اسماعیلیه را بگیرید، یهودیان را بگیرید، هر طایفه‌ای را بگیرید لازمه اعتقاد به حقانیت‌شان این است که اکثریت مردم جهان گمراهند و حاضر هم نیستند از گمراهی دست بردارند و به رویه خودشان باقی و پای بند هستند. پس ما باید روشن کنیم که عقل مردم کجا رفته است و هدایت خداوندی برای چیست؟ پیشنهادهایی که تاکنون شده است این است که گفته‌اند اولاً این کثرت‌ها به وحدت بازمی‌گردد. بنابراین انکار کثرت شده است. این پاک کردن صورت مسأله است.

بحث پلورالیزم با قبول و اثبات کثرت آغاز می‌شود. اگر کسی معتقد باشد این کثرات به قول عرفا وهمی‌اند، اعتباری‌اند و حقیقی نیستند و کثرت کاذبند و در زیرشان وحدتی قرار دارد. در آن صورت بحث پلورالیزم به کنار می‌رود و غیر قابل طرح می‌شود. اما اگر کثرتی که تباین بالذات در او باشد، فرض بشود در آن صورت پلورالیزم مطرح می‌شود. ثانیاً گفته‌اند که بین ادیان مشترکاتی هست. اما باید توجه داشت که بحث پلورالیزم در اختلافات است نه اشتراکات. آن قسمت‌هایی که مشترک است، بیرون از تبیین قرار می‌گیرد و نیازی به آن ندارد. ثالثاً گفته‌اند در عالم ادیان ما می‌توانیم چند تئوری برای گمراه شدن و به باطل افتادن اقوام بدهیم. یکی این که به تئوری توطئه متوسل شویم، دیگری عناد با حق، دیگری کژفهمی، دیگری تقلید، دیگری پیچیده بودن حق و بقیه طرقی که در مقاله صراط‌های مستقیم آمده است. علی‌الظاهر راهی غیر از این‌ها نداریم. یا باید بگوییم فی‌المثل سنی‌هایی که شیعه نشده‌اند، توطئه‌ای در تاریخ اسلام صورت گرفت و این‌ها همه سنی شدند یا باید بگوییم توطئه‌ای صورت نگرفت بلکه یک عده اسلام را کثرت

فهمیدند، برخلاف ما که درست فهمیده‌ایم. یا باید بگوییم کژ هم نفهمیده‌اند توطئه‌ای هم صورت نگرفته حق را فهمیدند اما عناد ورزیدند و مطامع و منافی در میان بود که پاروی حق گذاشتند یا بگوئیم حق آنقدر پیچیده بود که کم‌تر کسی می‌توانست آن را بفهمد لذا بی‌تقصیرند. هر یک از این تئوری‌ها را هم که در باب تنوع فرق و مذاهب به دست بدهیم بلافاصله خودمان را با این فرضیه مهم روبه‌رو می‌بینیم که گویی اکثریت مردم عالم یا معاند با حق‌اند یا کژ فهم‌اند یا ضعیف‌العقل‌اند یا فریب خورده توطئه‌اند و در تمام این موارد، هم با عقل مردم در افتاده‌ایم و هم با هدایت‌گری الهی. و البته یادمان باشد که هر تئوری که در باب عقل بدهیم دامن خودمان را هم می‌گیرد. به نظر من طرح صحیح مسأله این است. اگر نمی‌خواهیم چنان بگوئیم باید راهی پیدا کنیم که هم تنوع را تفسیر کند هم به عقل بشری و هدایت الهی جای روشنی بدهد، هم از دل آن‌ها رأیی در باب حقیقت و حقانیت درآید.

کدیور: سخن را با بحثی درون دینی آغاز می‌کنم و در ادامه از منظر برون دینی به مسئله خواهیم نگرینست لذا متکلمان تلتی اسلام شیعی را از مسئله کثرت و تنوع ادیان و مذاهب و مکاتب تبیین می‌نمایم.

نکته اول: در این که کثرتی بالفعل در عالم هست به ویژه کثرت در ادیان، تردیدی نیست. کثرت ادیان را به صورت یک واقعیت خارجی کسی نمی‌تواند انکار کند. در واقع بحث در تبیین این کثرت است. چرا ادیان کثیر هستند و حالا اگر کثیر هستند چگونه باید با این کثرت برخورد کرد؟ در طلیعه سخن لازم می‌دانم بحث «تساهل و تسامح» را با شیوه ورود و خروج

در بحث «پلورالیزم دینی» از هم تفکیک کنم. می توان قائل به انحصار حق در یک دین شد یا نظریه های دیگری را از قبیل «شمول دین حق» نسبت به ادیان دیگر یا قول به ادیان حق متعدد (یعنی صراط های مستقیم) را پذیرفت. با همه این ها در عمل و در رفتار اجتماعی قائل به «تساهل و تسامح» بود. لذا این دو مسأله باید از هم جدا شود. بحث پلورالیزم یا انحصارگرایی یا بحث شمول گرایی یا هر نظریه دیگری که در تبیین کثرت ادیان مطرح می شود می تواند با بحث تساهل و تسامح جمع بشود. به این بیان که ما در رفتار خودمان قایل به هم زیستی مسالمت آمیز همه ادیان شویم و حقوقی برای پیروان ادیان مختلف در نظر بگیریم. این بحث را ما مفروضه عننه فرض می کنیم یعنی ادیان مختلف (یا حداقل بعضی از ادیان، کما این که در دین ما چنین است) از حقوق خاصی برخوردارند و حیات اجتماعی آنها به رسمیت شناخته شده است. اما بحث ما در رفتار اجتماعی معتقدان یک دین با پیروان ادیان دیگر نیست. در واقع بحث در این است که آیا حق، انحصاراً نزد ماست و دیگران مطلقاً هیچ بهره ای از حق ندارند یا این که به گونه دیگری است؟

نکته دوم: مسأله را از طریق دیگری نیز می شود تبیین کرد. به این نحو که ما قائل شویم که خدای تعالی برای هدایت آدمیان دو صنف رسول، فرستاده است. یکی رسول عقل انسان ها که در نهاد همه آدمیان به ودیعه گذاشته شده است و دیگری رسولان ظاهری که همان پیامبرانی هستند که از جانب خدا فرستاده شده اند. این رسول باطنی، یعنی عقل خداداد یا فطرت خداجوی انسان در همه آدمیان، البته با شدت و ضعف موجود است. هیچ انسانی نیست که از حقیقت جویی و خداطلبی خالی باشد. همه انسان ها

چنین فطرت پاکی را در خودشان دارند لذا به دنبال حقیقت هستند. ممکن است در یافتن مصداق حقیقت تفاوت‌هایی داشته باشند، که دارند. اما این که همه به دنبال حقیقت، حتی حقیقت متعالی هستند، در این نمی‌توان تردید کرد. از سوی دیگر خداوند این رسول را، یعنی رسول عقل و رسول باطنی را کافی ندانسته و بر بشر منت نهاده و برای هدایت آدمیان رسول‌های ظاهری را هم به تناسب فرستاده است. اقوام مختلفی شاهد بعثت پیامبران بوده‌اند که این‌ها تعالیم الهی را در اختیارشان گذاشته‌اند. لذا اگر منظور این باشد که خداوند، پیامبران مختلفی فرستاده که این‌ها منشاء ادیان متفاوتی شدند، در بین ادیان و حیانی، تنوع به این معنا پذیرفته شده است. یعنی ادیان متعددی خود را به خدای متعال منسوب می‌دانند و پیامبران متعددی از قبیل حضرت ابراهیم (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) از جانب خدا آمده‌اند و مردم را به سعادت و کمال دعوت کرده‌اند. این که هر کدام از این ادیان الهی هم در زمان خودشان «حق» بودند و بیش‌ترین حقی هم بودند که انسان توان درک و دستیابی آن را داشته، تردیدی نیست. برای مثال شریعت مسیحی در زمانی که حضرت مسیح (ع) برای هدایت مردم آمد، بالاترین بهره از حقیقت را (که آدمیان در آن زمان می‌توانستند ادراک کنند) با خود داشت، هکذا در زمان حضرت موسی (ع) و انبیاء دیگر. لذا هر پیامبری که آمده، فی الواقع از جانب خدای واحد، با تعالیم مشخصی آمده، این تعالیم با تعالیم انبیای گذشته تفاوت ماهوی ندارد، تباین بالذات ندارد، کثرت نازدودنی ندارد، برخلاف پلورالیزم دینی که گفته می‌شود، این تباین نازدودنی و بالذات است، برعکس، تعالیم انبیای و حیانی (انبیایی که از جانب خدا آمده‌اند) از حقیقت واحدی خبر

می دهند و اگر تفاوتی در تعالیم این ادیان مشاهده می شود، حداقل در همان شکلی که نازل شده اند (قبل از این که دست تحریف در بعضی از آن ها وارد شود)، مرتبه های مختلف حقیقت هستند. یعنی حقیقت واحده همان امر قدسی و متعال که خدای تعالی باشد. خداوند از لوح محفوظ به میزانی این حقیقت را تنزل می دهد و در اختیار انسان های هر زمانی قرار می دهد. بی شک با آن بهره ای از حقیقت که در زمان حضرت مسیح (ع) و یا در زمان پیامبر اسلام (ص) در اختیار آدمیان گذاشته شده، تفاوت هایی دارد. اما این تفاوت ها، تفاوت های تشکیکی است و نه تفاوت امور متباین بالذات. مراد از تفاوت های تشکیکی این است که مراتب متأخر دین نازل، شامل همه مراتب کمالی دین های ماقبل می شود و هر کمالی و هر خیری که در یهودیت یا مسیحیت و یا در شریعت ابراهیمی بود، این کمال را اسلام ادعا می کند که در درون خود دارد و افزون بر کمالات گذشته کمالاتی را دارد که در ادیان گذشته مشاهده نمی شود. علت این تفاوت هم قابل توضیح و قابل تبیین است. بر اساس همان تعالیم دینی متناسب با رشد انسان، خداوند این گونه صلاح دیده است که بهره بیش تری از حقیقت را در اختیار آدمیان قرار دهد و این بهره بیش تر از حقیقت، در قالب آموزه های دینی بیان شده. یعنی به شکل آیات کتاب خداوند یا به شکل روایت های معتبری که بر زبان معصومین (ع) جاری شده، در اختیار بشر و دین داران گذاشته شد. پس بین ادیان الهی تباین بالذات و کثرت نازدودنی مشاهده نمی شود. گرچه تنوع دیده می شود.

نکته سوم: ضمناً در میان ادیان الهی. هر دینی که می آید، دین بعدی بخشی از احکام دین قبل را نسخ و یا تکمیل می کند اما در زمینه اعتقادی و

اخلاقی. همه ادیان مؤید و مکمل هم هستند و هیچ کدام به لحاظ اعتقادی ناسخ دیگری محسوب نمی شود و اگر بحث ناسخ هم مطرح شود، ناسخ صرفاً در حوزه های احکام فقهی و شریعت، به تناسب میزان کمال انسانی در جوامع و زمان های مختلف خواهد بود نه در حوزه اعتقادات دینی. وحدت بسیاری از اعتقادات ادیان الهی، قرینه دیگری از عدم تباین ذاتی و نادرست بودن کثرت نازدودنی است.

اعتقادات اسلامی مؤید و تکمیل یافته اعتقادات حقیقی مسیحیت است. همان اعتقادات که مسیحیت در زمان نزول انجیل با خودش داشته، همان اعتقادی است که در دین یهود، قبل از این که دست تحریف در آن رفته باشد، موجود بوده است. در واقع این اعتقادات هم دیگر را تکمیل می کنند و فرقی از این حیث در آن ها نیست. همه این ادیان از خدای واحدی سخن می گویند، از روز جزا و قیامت سخن می گویند و از لزوم هدایت انبیا برای سعادت انسان سخن به میان می آورند و همه این ها در اصل این که احکامی هم باید از جانب پیامبران برای هدایت مردم بیان شود، متفق هستند.

نکته چهارم: نتیجه ای که از نوع ادیان الهی می توانیم بگیریم، این است که اگر به کثرت ادیان الهی نظر بکنیم، این کثرت را به این نحو هم می شود تبیین کرد که دین خاتم، اسلام (حداقل به ادعای خود مسلمانان) شامل همه کمالات ادیان گذشته است. حق بودن اسلام به معنای بطلان کامل یهودیت و مسیحیت نیست. به این معنا نیست که یهودیان و مسیحیانی که در زمان قبل از اسلام زندگی می کردند و به احکام دین خودشان هم پای بند بودند، برخلاف و بر بطلان هستند. خیر، آن ها هم بر هدایت بودند. حتی اگر امروز کسی یهودی یا مسیحی باشد نمی گوئیم او مطلقاً باطل است. به این معنی

که بالاخره او موحد است و به روز جزا قایل است. او اعمال صالحی را طبق شریعت خود انجام می دهد و اگر فرض کنیم در زمره علمای مسیحیت نباشد و فرضاً پیام اسلام هم به گوشش نخورده باشد (جاهل قاصر) و به تعالیم دین خود اعتقاد داشته باشد و به احکام شریعت خود نیز عامل باشد، چه بسا بهره ای از سعادت اخروی هم داشته باشد. لذا اگر ما از حقانیت اسلام سخن می گوئیم، حقانیت تشکیکی به این معنا است که اسلام حق‌های پیشین را در تعالیم خودش دارد و هرگز به این معنا نیست که اگر کسی دین ما را نداشت و به اصطلاح اسم خود را مسلمان ننهاد، او قطعاً بر ضلالت است. ما چنین ادعایی نداریم. در این جا بین عالمان و مردم عادی تفکیک قرار دادیم. این بحثی است که در فرهنگ دینی، ما از حیثی به بحث «جاهل قاصر و جاهل مقصر» تعبیر شده است.

در واقع آن چه که در اسلام حقانیت ناشی از آن است ایمان واقعی به خدا و روز جزا و عمل صالح است. عناوین و نام‌ها هرگز در مکتب ما ارزش واقعی ندارد. البته واضح است که سعادت کامل و ثواب تمام، بهره کسی است که به نبوت پیامبر خاتم ایمان آورده و به تعالیم او عمل کند. لذا بحث را در قسمت اول (در بین ادیان و حیانی) می شود به این نحو خلاصه کرد که ما می توانیم هم به یک حق متعالی قائل باشیم و هم ادیان دیگر و پیروان ادیان دیگر را کاملاً بر بطلان بشماریم.

نکته پنجم: نکته دیگری هم در این جا در مورد پیروان ادیان غیر و حیانی و غیر الهی مطرح می شود. مثلاً بودایی‌ها یا پیروان مذهب کنفوسیوس و مانند این‌ها، از دیدگاه تعالیم دینی ما پیرو ادیان الهی نیستند، اما با توجه به رسول باطنی، که در ابتدای سخن به آن اشاره شد، اگر فرض کنیم که این

ادیان یک کوشش بشری است برای رسیدن به امر قدسی و رسیدن به امر متعالی، می‌توانیم در آن‌ها هم بهره‌هایی از حقیقت را پیدا کنیم. پس اگر ما اسلام را حق مطلق دانستیم، حتی ادیان غیر الهی هم باطل مطلق نیستند، آن‌ها هم به میزانی که به اصطلاح جهت‌گیری‌شان به سوی امر قدسی و متعالی است، چه بسا به بهره‌هایی از حقیقت دست یافته باشند. همان‌طور که اصول اخلاقی هم همگی توفیقی و تعبدی نیست. بسیاری از این اصول عقلی است. ایرادی ندارد که یک پیرو مذاهب غیر و حیانی هم با عقل خود به بعضی از این اصول اخلاقی رسیده باشد. مثلاً دروغ را ممنوع و در شریعت خود حرام بشمارد. دزدی را مذموم بشمارد. صداقت و جوانمردی و ایثار را محترم بشمارد و مواردی از این قبیل. او هم می‌تواند به یک امر قدسی قایل باشد لذا هر دینی به تناسب بهره‌ای که از حقیقت در دل خود دارد آن دین به همان میزان وصلش به حقیقت قابل احترام است.

یک بودایی با یک فرد ملحد بی‌دین، تفاوت دارد و از یک منکر امر قدسی و مخالف متافیزیک، شریف‌تر محسوب می‌شود. هر دین داری به میزان بهره‌ای که از حقیقت در دین خود برده است، قابل احترام می‌باشد. و قطعاً کسی که به اسلام قایل است اگر دین خود را بر حق می‌داند معنایش این نیست که هر کسی که اعتقادات او را نداشت، کلاً بر باطل است، منتهی معتقد است که این حق‌های مختلف به شکل متعالی و متکامل در دین او یافت می‌شود.

نکته ششم: مرتبه بعدی، سخن در مورد مذاهب مختلف است. ما می‌بینیم در هر دین، مذاهب متفاوتی یافت می‌شود. در اسلام هم شیعه داریم، هم سنی. حتی در بین مذاهب اهل سنت، فرقه‌های متفاوتی هست.

در مذهب شیعه هم فرقه‌های متفاوتی بروز کرده است. باز این جا همان مسأله مطرح می‌شود. به اعتقاد ما هرگز گفته نمی‌شود، اگر کسی شیعه نبود کلاً بر باطل است. بلکه معتقدیم در دین و اعتقادات او هم حق یافت می‌شود. در احکام شرعی، مشترکاتی فراوان با شیعه دارد. به عنوان یک بحث درون دینی، به عنوان یک قایل به یک مذهب از مذاهب اسلامی می‌گوییم این تفسیر یعنی تفسیر اهل بیت (ع) از اسلام، به زعم ما بر حق است.

اگر ما گفتیم شیعه بر حق است مرادمان این نیست که تعالیم اهل سنت همه بر باطل است و هر کسی عقیده ما را نداشت به هیچ وجه بهره‌ای از هدایت ندارد. این تفسیر طرف‌دارانی دارد. اما آن چیزی که در این جا از آن دفاع می‌کنم، این است که بهشت و جهنم را به بها بدهند نه به بهانه. ایمان و عمل صالح ملاک وحید سعادت است نه نام و عنوان. هر مسلمانی که این اعتقادات و اعمال صالحه را داشته باشد به میزان اعتقادات و عمل صالح‌اش بهره می‌برد. البته ما معتقدیم که کامل‌ترین آن اعتقادات در برداشتی است که اهل بیت (ع) پیامبر از آن تعالیم دارند. چه در حوزه اعتقادات چه در حوزه عمل. اما باز این نکته را تأکید می‌کنم؛ اگر می‌گوییم حق در شیعه است منظور این نیست که اهل سنت کلاً بر باطل‌اند. بلکه بهره‌ای از آن حقیقت هم، یعنی اسلام، در اهل سنت یافت می‌شود. لذا از این که بهره‌ای از حقیقت در مذاهب دیگر اسلامی هم یافت می‌شود، دفاع می‌کنیم و این که خداوند چه کسی را به بهشت می‌برد، آن را خدا می‌داند. قطعاً می‌دانیم که شرط بهشت رفتن ایمان و عمل صالح است. این ایمان و عمل صالح شکل کامل دارد و شکل‌های ناقص‌تر نیز در ضمن خودش دارد.

از آن جا که مسئله اصلی پلورالیزم دینی را ناسازگاری با ایمان و اعتقادات دینی می دانم، لازم دانستم قبل از تبیین برون دینی، تلقی دینی (درون دینی) را از مسئله کثرت ادیان و مذاهب و مکاتب ارائه کنم و تأیید کنم که اولاً با قول به وجود حقیقت واحد متعالی، و ثانیاً قول به امکان شناخت این حقیقت در حد عقل بشری، و ثالثاً قول به وجود میزان و معیار مشخص برای تفکیک حق از باطل، می توان قائل شد که یک دین و یک مذهب بهره بیش تری از این حقیقت برده است و دیگر ادیان و مذاهب به میزان بهره وریشان از این حقیقت، و نه لزوماً نزدیکی به دین حق، رستگارند. ضمناً از آن جا که مبانی درون دینی ما در معرفت برون دینی ما تأثیر تعیین کننده دارد، این مقدمه در تبیین بحث برون دینی بعدی، به کار خواهد آمد.

سروش: جناب آقای کدیور بحث را به درون دین بردند و از حق و باطل سخن گفتند. ایشان اعتقادات یک شیعه خالص را بیان کردند که شیعه، حق خالص و مطلق است و بقیه به مقداری که به شیعه نزدیک اند از حقیقت برخوردارند. شیعه بهشتی است و بقیه اگر از اعتقادات شیعی بی خبر مانده باشند، جاهل قاصرند و خدا با آنان از سر عطف و رحمت رفتار خواهد کرد. این چنین ورود در بحث پلورالیزم، اساساً بی مبنا کردن و بی معنا کردن آن است و سخنی است که اگر من با یک وهابی، یا مسیحی، یا زرتشتی هم می نشستم، می شنیدم و عجیب است که ایشان می گویند ادیان تباین بالذات ندارند، لکن نه ادیان به شکل کنونی شان، بلکه ادیان تحریف نشده. یعنی باز هم به میان آوردن مواضع درون دینی خود. نحوه دیگری از بحث نگاه بیرون دینی است، نگاه فلسفی تر به مسأله است به همان شکلی که قبلاً عرض

کردم یعنی در مقام تبیین کثرت، به ما هو کثرت باشیم، صرف نظر از این که خود ما به کدام فرقه و یا مذهب و مشرب متعلقیم. ما بهتر است که اعتقادات خودمان را به تعبیر فنومنولوژیست‌ها بین الهالین بگذاریم، یعنی فعلاً از آن‌ها صرف نظر کنیم و به شکل عام‌تری به مسأله پردازیم و آنگاه پاسخی را که در طرح عام بحث پیدا می‌کنیم، برای فراهم آوردن پاسخ درون دینی به کار بگیریم. چون بنابر اصولی که در «قبض و بسط» آورده‌ام، مبانی بیرونی دین ما در داوری‌های درون دین ما مدخلیت تام دارد و ما تا رأی‌مان در مقولات اعم به جایی نرسد در مقولات اخص هم به داوری روشنی نخواهیم رسید. به همین سبب بود که من پیشنهاد کردم که ما در باب کثرت چنین بحث کنیم که اولاً کثرت بالفعلی را بپذیریم و ثانیاً «دلایل» و «علل» این کثرت را روشن کنیم. این که بر دلایل و علل انگشت می‌نهم به این سبب است که این‌ها از هم جدا هستند و احکام متفاوتی دارند.

علت به وجود شیء معنی می‌گیرد و دلیل به مدعا. علل عوامل غیر معرفتی و غیر استدلالی هستند و عبارتند از: تربیت، محیط تولد، جغرافیای زندگی، تکامل طبیعی، شرایط اجتماعی و وراثتی، منافع و مطامع و جهل و امثال این‌ها که در پدید آمدن امور انسانی دخیل‌اند. یعنی اگر پرسیم به چه علت مردم رنگ‌های متفاوتی پیدا کرده‌اند، به چه علت، نژادها یا زبان‌های مختلفی دارند؟ در آن جا باید پاسخ‌های علتی بدهیم و اصلاً پاسخ‌های دلیلی در آن جا نداریم. اما نوبت به دین که می‌رسد نوبت به مکاتب فلسفی که می‌رسند، هم از علل باید پرسید و هم از ادله. و هم چنین که من در «صراط‌های مستقیم» آورده‌ام دین اکثریت مردم (عامه) علت دارد نه دلیل؛ یعنی عامه مردم قبل از این که سنجش عالمانه و فیلسوفانه کرده باشند و ادله

حقانیت فرّوق مختلف را بررسی کرده باشند به حکم محیط و بی‌سنجش به مذهبی و فرقه‌ای تعلق خاطر پیدا می‌کنند و نوعاً هم تا انتهای عمر در آن فرقه باقی می‌مانند. تغییر و تبدل دین بسیار نادر و استثنایی است. پس کثرت در دین عامه، ناشی از کثرت علل است و مادام که کثرت علل (یعنی محیط، تربیت، تقلید...) بر جاست کثرت ادیان (یا کثرت تدین‌ها) هم بر جاست. می‌رسیم به دین خاصه یا خواص (علما) که دلیل دارد نه علت و هر دسته‌ایی از آن‌ها به دلیلی خود را حق می‌داند و دیگری را باطل.

حال در این جا هم این سؤال پیش می‌آید که عالمان و متکلمان و عقلای قوم که به ادله می‌پردازند (و از علل فارغ‌اند و تحت تأثیر محیط و تقلید و تلقین نیستند) چه شده است که همه هم‌واره بر مواضع متفاوت و متعارض خود مانده‌اند و هیچ یک از علمای اقوام مختلف حاضر نشده دست از دلیل خود بکشند و اعتراف به بطلان کند؟ چگونه شده است که یهودیان هم چنان بر ادله حقانیت یهودیت پا می‌فشارند و علمای مسیحی هم بر ادله حقانیت مسیحیت و علمای شیعی بر ادله حقانیت تشیع و علمای سنی هم بر ادله حقانیت تسنن و هكذا؟ و این نزاع پایان‌پذیرفته است؟ در حالی که طرفین نزاع ادله یک‌دیگر را شنیده‌اند و یا به حکم عاقل و عالم بودن باید بروند و بیایند و بشنوند و تسلیم حق شوند. وقتی به این جا می‌رسیم قصه خیلی دشوار می‌شود و همان نکته مطرح می‌شود که من قبلاً اشاره کردم. ما باید تئوری خود را راجع به عقلانیت در این جا بیان کنیم. تا ما یک رأی روشنی در باب عقلانیت (و از آن جا در باب حقیقت) نداشته باشیم، نمی‌توانیم قدم از قدم برداریم. چون سخن اکنون بر سر عقلای قوم است. عقلای قوم چنانند که گروهی یهودیت را به حقانیت پذیرفته‌اند و حکم به بطلان بقیه

ادیان و فِرَق داده‌اند و قومی به مسیحیت تعلق داشته‌اند و هکذا و هلم جراً. در این جا ما دو راه داریم، یکی این که بگوییم که این ادله هم تحویل به علل می‌شود. یعنی دلیل‌ها همه دلیل تراشی‌اند و ایده‌ها همه ایدئولوژی‌اند. این قول پست مدرنیست‌هاست و ریشه قدیمی هم دارد. یعنی عقل ما در تسخیر عواطف ماست. عقل ما در تسخیر مطامع و منافع و تعلقات ماست و اسیر تلقیناتی است که به ما می‌شود و قدرت و جرأت بررسی بی طرفانه ادله را ندارد. یعنی ماهیت تاریخی دارد، و ایدئولوژی زده است و الخ. و این رشته سر دراز دارد. اگر چنین حرفی بزنیم اولاً تئوری خودمان را در باب عقلانیت داده‌ایم و ثانیاً حکم و تکلیف خودمان را هم روشن کرده‌ایم که ما هم مثل بقیه‌ایم و تفاوتی با دیگران نداریم. وقتی دلیل تحویل به علت شد، معنایش این است که عقل، کاره‌ای نیست و آن چه که عمل می‌کند و در داوری‌های آدمی مداخلت دارد عللی هستند از جنس منفعت، از جنس جغرافیای سیاسی و ایدئولوژیک و بتول حافظ:

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار

کان شحنة در ولایت ما هیچ کاره نیست

اگر ما ادله را تبدیل به علل کنیم به جای قبل برمی‌گردیم و پلورالیزم یک پلورالیزم نازدودنی می‌شود و هر کس به اندازه دیگر حق دارد که در حوزه و دایره اعتقادات خاص خود بماند و هیچ کس نمی‌تواند بر دیگری فخر بفرشد و ادعای حقتانیت بیش‌تر بکند و بگوید که من از تو برترم چون که عتاید صحیح‌تر و ادله قوی‌تری دارم. و در حقیقت، خواص، همان عوام می‌شوند منتها قدری پیچیده‌تر!

اما اگر چنین رأیی در باب عقلانیت نداشته باشیم و ادله را تبدیل به علل

نکنیم، در این صورت باید بیان کنیم که چرا عقلای قوم علی رغم شنیدن سخن حریف، بر عقیدهٔ اولی خود هم چنان پافشاری می‌کنند و التزام می‌ورزند و هیچ دلیلی، دلیل دیگر را از میدان بیرون نکرده است. در این جاست که بعضی به این رأی رسیده‌اند که کار عقلای عالم در قصه دین به «تکافؤ ادله» رسیده است. این هم خودش یک رأی است. این همان رأی است که کانت در متافیزیک به آن رسیده است. گفت: در مسائل متافیزیکی کار عقل به «تکافؤ ادله» رسیده است. تکافؤ ادله یعنی چه؟ یعنی دلایل طرفین قوت مساوی دارند. به طوری که هیچ یک نمی‌تواند دیگری را مغلوب کند و از میدان به در کند. رأی کانت در باب حدوث و قدم جهان چه بود؟

می‌گفت: اگر تا روز قیامت هم حکما و فیلسوفان متافیزیسین در باب حدوث و قدم عالم بحث کنند، هیچ یک از طرفین نمی‌تواند دیگری را به طور کامل مغلوب کند. یعنی صد درصد اثبات کند که عالم قدیم است یا حادث. آغازی دارد یا ندارد. کار به تکافؤ ادله رسیده است. همین طور در باب تناهی یا لاتناهی ابعاد و مسایل دیگر متافیزیک. چنان که در آثار کانت آمده و یکی از نکته‌های اصولی است که کانت به آن عقیده داشت. من اینک در باب رأی کانت سخنی ندارم، این را تمثیلاً گفتم که بدانیم که مسأله از چه قرار است. کانت معتقد بود که سرّ این که متافیزیسین‌ها زورشان به هم نرسیده، این است که یک اشکالی در کار عقل هست. وقتی که پایش را به دایره‌ی متافیزیک می‌گذارد. در آن جا وارد حوزه‌ای می‌شود که نباید بشود و لذا نمی‌تواند هیچ چیزی را صد درصد اثبات کند و لذا هر رأی با رأی رقیب به تساوی و تعادل می‌رسد. یعنی به تکافؤ ادله می‌رسند. آنتی نومی‌های

کانت همین‌ها هستند (آرای جدلی الطرفین به اصطلاح حکیمان خودمان) پای چوبین استدلالیان همین است. مولوی هم در باب جبر و قدر، پنج قرن قبل از کانت همین عقیده را داشت و می‌گفت:

در میان جبری و اهل قدر هم چنان بحث است تا حشر ای پدر
چون که مقضی بد رواج آن روش می‌دهدشان از دلایل پرورش
او این نزاع دائمی را خواست خداوند می‌دانست. حال اگر ما در عرصه
ادیان بگوییم که عقلای قوم و متکلمان هر فرقه دینی، برای اعتقاد خودشان
دلیل دارند و در این دلایل هم پیروی از منافع و مطامع نکرده‌اند، (تحویل
دلیل به علت نشده است) و حق طلب محض بوده‌اند و واریسی بی طرفانه از
ادله کرده‌اند و باز هم چنان هر کدام بر عقیده پیشین خود باقی مانده‌اند،
لاجرم باید به این نتیجه برسیم که پس ادله مختلف و معارض زورشان به هم
نرسیده است و لذا هیچ یک از رقبا موضع خود را عوض نکرده است.

شما غزالی را در نظر بگیرید. غزالی کسی بود که در همه چیز شک کرد.
بنابر آن چه که خودش در المنقذ من الضلال نوشته و در اختیار ما نهاده
است، می‌گوید در ۳۸ سالگی در همه چیز تردید کردم. تردیدی صمیمانه و
بی طرفانه. گریبان خود را گرفتم و از نحوه و مشی خود در زندگی سؤال کردم
تا به بدیهی‌ترین اعتقاداتی که داشتم رسیدم. پیدا است که یک شک دکارتی
بسیار روشن و عریان گریبان او را گرفته بود، به طوری که خودش می‌گوید
مدت شش ماه بیمار بودم و در خانه افتاده بودم و لب از لب نمی‌گشودم.
طیب بر سر من می‌آوردند و طیب در درمان کردن من عاجز مانده بود و من
خودم می‌دانستم که دردم چیست. درد من کشمکش درونی من بود و این

و سوسه‌ای که در بدیهی‌ترین بدیهیات به جان من افتاده بود. این که نحوه زندگی من، این حشمت و جلالی که دارم، استادی دانشگاه نظامیه، محبوبیت نزد سلطان و خلیفه، آیا این بهترین روش زندگی است؟ از این جا شروع شد تا اعتقادات من. من که اشعری‌ام، من که اهل سنتم، من که در فقه و اصول و کلام، فلان عقاید را دارم و از آن باز عقب‌تر رفت تا رسید به بدیهیات؛ این که دنیایی هست، این که الان روز است، این که آفتابی می‌تابد، من چرا به این‌ها عقیده دارم؟ می‌گوید چنان این تردیدها گریبان او را گرفت که همه چیز را کنار گذاشت و از محیط و محلش بیرون رفت و ده سال در عزلت نشست و تکلیف خودش را با خودش روشن کرد. حالا سخن من این جاست، غزالی بعد از ده سال که برگشت باز هم یک سنی اشعری تمام عیار بود؛ یعنی اگر نگوئیم که مطامع و منافع بر او غالب بود (که نمی‌گوییم) و که به بررسی بی‌طرفانه و صمیمانه و خداترسانه ادله دست برده بود. ببینید که نهایتاً به آن جایی رسید که اولش هم کم و بیش همان جا بود. البته عناصر پارسایی و اخلاق در او افزوده شده بود و مشی او در زندگی عوض شد و راه زهد و ترک دنیا در پیش گرفت. اما در عالم اعتقادات رسمی و ارتودوکس کم و بیش همان کسی بود که بغداد را ترک گفته بود و آثارش این‌ها را کاملاً نشان می‌دهد. در میان ماسیعیان کسی چون غزالی یافت نمی‌شود. با آن عظمت و با آن سابقه. اما فی‌المثل آقای مطهری هم پس از آن همه مطالعه فلسفه و کلام و حدیث و فقه و اصول، همان شیعی ماند که از ابتدای عمر بود. هیچ تفاوتی نکرد.

حالا اگر ما معتقد باشیم که واقعاً عالمان و عقلای بزرگی پیدا می‌شوند که دست از همه‌ی منافع می‌شویند و جداً و از سر خدا ترسی و حقیقت‌طلبی

به بررسی ادله مختلف در باب حقانیت و بطلان ادیان مختلف می پردازند و بعد نهایتاً به این جا می رسند که دینی که خودمان داریم و از اول داشته ایم حق است، یعنی شیعیان می گویند، تشیع حق است و سنیان می گویند تسنن حق است و بوداییان می گویند بودیسم حق است و هکذا. در این صورت تئوری ما در باب عقلانیت، ما را به این جا می رساند که گویا دین منطقه ای است که وقتی عقل پایش را به آن جا می گذارد، پنجره می شود. دچار تکافؤ ادله می شود. یعنی همان رأی کانت در باب متافیزیک. این یک تفسیر ممکن است از پلورالیزم بالفعلی که در عالم ادیان اتفاق افتاده است. تفسیرهای دیگر، قائل به تعطیل عقل و تحویل آن به علت و غلبه ی مطلق عواطف و منافع بر عقل آدمی و یا غیبت عقل از صحنه خواهند بود. به هر حال، در تفسیر کثرت موجود دو راه بیش تر نداریم. یا راه تفسیر علتی یا راه تفسیر دلیلی. راه تفسیر علتی اصلاً چیزی باقی نمی گذارد، همه تابع یک رشته اغراض و عواطفند و کورکورانه دین را اختیار می کنند و عقلشان در تسخیر منافعشان است. راه دلیل، عقل را حظی از استقلال می بخشد. ولی نهایتاً به تکافؤ ادله می رسد. این تفسیر پلورالیزم است. حال کسی که می گوید که فقط ما حقیق و بقیه به میزانی که به ما نزدیکند، حقند و به میزانی که از ما دورند باطلند و در نهایت بیش ترین سهم حق از آن ماست و دیگران بر باطلند، او هم باید روشن کند که عقل مردم چگونه کار می کند که اکثریت مردم در این عالم به مطالب باطل پای بندند و به عقلشان نمی رسد که این مطلب باطل است؟ و نیز باید روشن کند که آن باطل های پایدار چگونه پیدا شده اند و در عقول جا گرفته اند و بیرون نمی روند؟ وقتی که تئوری ما در باب عقل اکثریت مردم این بود که به باطیل دل بسته اند و خودشان هم نمی فهمند و وقتی هم

حق را به آن‌ها عرضه می‌کنند، حاضر به دست برداشتن از آن هم نیستند. این تئوری عقلانیت دامن خود ما را هم خواهد گرفت و کم‌کم خواهند گفت که شما از کجا چنین مقام و مرتبه برگزیده‌ای را پیدا کرده‌اید که حقایق را به این راحتی فهمیده‌اید و دست بر نمی‌دارید و بقیه مردم این طور در گمراهی غوطه می‌خورند؟

شما هر تئوری در باب عقلانیت بدهید، خودتان را هم فرا می‌گیرد. یعنی یک نظریه استراتژیک است. یک نظر رفلکسیو است. به قول فرنگی‌ها، بازگشت به خود دارد. یعنی رأی ما در باب عقل، عقل خودمان را هم فرا می‌گیرد.

به نظر من این است آن صحنه جنگی که ما باید در آن جنگ بکنیم. از این که بگذریم، هر فرقه می‌ماند و آراء ویژه‌اش و درکی که از حقانیت خود دارد. این که شیعه حق است و بقیه از لحاظ دوری و نزدیکی به او حقانیت پیدا می‌کنند، بحثی است کلامی و موضع هر شیعی است. و اصلاً "ربطی به پلورالیزم ندارد و البته هر صاحب عقیده‌یی این رأی را درباره خود دارد ما چه شیعه باشیم چه نباشیم، مسأله پلورالیزم را باید مستقل از آراء کلامی و فرقه‌ی مان مطرح کنیم و این که بگوئیم پاره‌یی حقایق هم نزد آن‌هاست چون با ما مشترک‌اند باز هم جواب سؤال نیست. بحث پلورالیزم در اختلافات است نه در اشتراکات؛ یعنی وقتی چندگانگی برقرار است نه یکسانی

این را هم بیفزایم که بحث پلورالیزم، این نیست که همه حقتند. این یک درکی است که بعضی‌ها پیدا کرده‌اند و متأسفانه درک ناصوابی است. من در مقاله‌ی «صراط‌های مستقیم» به صراحت آورده‌ام و این جا هم عرض می‌کنم، بحث پلورالیزم، تبیین کثرتی است که در عالم است. خواه این کثرت

در حقایق باشد، خواه کثرتی باشد که در آن مخلوطی از حق و باطل باشد. در عالم کثرتی پدید آمده است. این کثرت را باید تبیین کرد و این تبیین‌ها یا با علت است و یا با دلیل، اما این که در میان این کثرت‌ها، باطل‌هایی هم پیدا می‌شود که در این سخنی نیست. قطعاً باطیلی هم در این وسط هست، قطعاً مکاتب ناحتی در عالم وجود دارد. بدون تردید. به قول مولانا:

آن که گوید جمله حق‌اند احمق است آن که گوید جمله باطل، او شقی است
 لذا ما در تمامی نیستیم که با بحث از پلورالیزم، اثبات کنیم و به گردن دیگران بگذاریم که همه را یکسان ببینید و هر فرقه‌ای را حق بدانید. بگوییم بین فرقه‌های مختلف و ادیان مختلف، هیچ تفاوتی قائل نباشید. مطلقاً چنین بحثی نیست، این درک ناصواب از مسأله است. هم چنین در پی این نیستیم که نشان دهیم ما حقیق‌تر از دیگرانیم. هیچ کدام. این که در عالم کثرتی هست، حتی هست و باطلی هست، این که ۱- ادیان مختلفی وجود دارند و این که ۲- هر کدام خودشان را حق می‌دانند و این که ۳- در درون هر دین، فرقه‌هایی هست و این که ۴- به اعتقاد هر فرقه‌ای اکثریت مردم دنیا گمراهند و بر باطل‌اند و این که ۵- خدا رحیم و هادی است و این که ۶- مردم عاقل و مختار و حق‌طلب‌اند. همه‌ی این‌ها را وقتی کنار هم می‌گذاریم، یک رشته سؤالات پدید می‌آید. برای حل این مسایل باید یک تئوری در باب عقل و یکی در باب هدایت الهی داشته باشیم تا کثرت دلیلی یا کثرت علتی موجود را، به شرحی که عرض کردم، تبیین کند. در تاریخ ادیان، ما چه قائل به توطئه باشیم، چه قائل به کژفهمی مردم و چه قائل به عناد مردم، این‌ها هیچ کدام مسأله را حل نمی‌کنند. چون بلافاصله ما سؤال می‌کنیم که چرا اکثریت معاند با حقتند؟ چرا اکثریت مردم کژفهمند؟ چرا اکثریت مردم، گول توطئه‌ها را

خورده‌اند و حق را تشخیص نداده‌اند؟ باز هم می‌بینیم که کار تبیین پایان نیافته است. لذا به فرض که ما درون یک دینی آمدیم و با این تدبیرها، این مشکل‌ها را حل کردیم، سؤال بزرگ‌تر هم چنان باقی است. بحث از معیار حق و باطل هم هیچ چیز را حل نمی‌کند. چون عقلای قوم معتقدند با به کارگیری معیارها و دلایل به طریقه خود، ملتزم شده‌اند. یعنی همین ادله و معیارها، کثرت پدید آورده است و لذا با آوردن اسم معیار، کثرت محو نمی‌شود.

پیشنهاد من این است که ما بحث بیرون دینی را پیش بگیریم و داوری درون دینی را موکول به وقتی بکنیم که رأی بیرون دینی روشن شده است. من این را هم عرض بکنم که این امر کافی نیست که ما بگوییم کسانی که در دین خودشان صمیمانه عمل کنند، معفوند یا معذورند، رأی صحیح این را به ما می‌آموزد که مادامی که کسی عناد آگاهانه‌ای با حق (حقی که خود می‌فهمد) در این دنیا نورزد، بنده‌ی مرحوم خداوند است. این را به منزله یک امر بیرون دینی هم می‌توانیم اعلام بکنیم. خداوند بهانه نمی‌گیرد که مردم را به جهنم ببرد، بهانه می‌گیرد که مردم را به بهشت ببرد و آن رأی صوفیانه این جا حق است که بهشت را به بهانه دهند، نه به بها. هم چنین بیفزایم که در پلورالیزم سخن از این نیست که هیچ دلیلی بر هیچ دیگری در عرصه ادیان غلبه نمی‌کند. سخن این است که پس از آن که عقاید قطعی البطلان را بفرض از صحنه خارج کردیم، باز هم عقاید و ادله‌ی می‌مانند که با هم رقابت می‌کنند و قوت مساوی نشان می‌دهند. درست همان طور که در فقه داریم. یعنی پلورالیزم بحثش از جایی آغاز می‌شود که پهلوانان، نبردها را کرده‌اند و ضعفان میدان را ترک کرده‌اند، و هم آوردان مانده‌اند. این نکته را

تحت عنوان پلورالیزم مثبت در «صراط‌های مستقیم» آورده‌ام.

کدیور: دین داری همگان حتی عامه از دیدگاه خودشان «دلیل» دارد. هیچ‌کس بدون دلیل دینی را نمی‌پذیرد. اما این ادله ضعیف و قوی دارد. عالمان، بسیاری از ادله عوام را دلیل نمی‌دانند و معتقدند بسیاری از این ادله، «علت» است. پس از این زاویه حتی علل نیز قابل تحویل به دلیل است. هر چند از زاویه دیگری ادله قابل تحویل به علت است.

در این تبیین که شما اشاره کردید، هم بحث «تکافؤ ادله» پیش آمد و هم بحث این که پذیرش پلورالیزم، لازمه‌اش حق بودن همه‌ی ادیان نیست. خوب قطعاً می‌باید یک محدوده‌ای را قائل بشوید که در این محدوده به تکافؤ ادله بعضی از ادیان قائل شوید و ادیان خارج از این محدوده را باطل بدانید وگرنه شما هم اذعان دارید به این مطلب که باطل نمی‌تواند دلیل اقامه کند که با دلیل با حق هم کفو و هم‌سان باشد.

اولاً ما از شما «میزان» می‌طلبیم که در بین ادیان و مکاتب موجود بعضی را گزینش بکنیم و بر مبنای این میزان، ادیان و مکاتب باطل را شناخته، به قول شما به تکافؤ ادله بقیه ادیان قائل شویم. آیا پلورالیزم دینی یک چنین اجازه‌ای می‌دهد؟ و با این مبنای معرفت‌شناختی که شما تبیین کرده‌اید، آیا «معیاری» در دست ما خواهد بود که بین ادیان موجود چنین گزینشی بکنیم؟ یا می‌باید به این نکته قائل باشیم که هر دینی با هر ادعایی (ولو احتمالاً باطل)، ادله‌ای که بر مدعای خودش اقامه کرده با ادله ادیان دیگر، (ولو آن ادیان دیگر بر حق باشند) هم کفو و هم طراز هستند؟

ثانیاً تبیینی که از پلورالیزم دینی ارائه کردید تناقض مضموری را هم‌راه

دارد. اگر ما بحث از حق و باطل می‌کنیم، بی‌شک قائل به این هستیم که حق از باطل، قابل تفکیک است و این تفکیک هم با «دلیل» میسر است. پس فرض قائل شدن به حق و باطل و اخراج بعضی از ادیان و مذاهب به عنوان «باطل»، قائل شدن به «دلیل» و برهان در چنین بحثی است و با «دلیل» حق را از باطل تفکیک می‌کنیم. سؤال من این است؛ در بین ادیان دیگر به چه نحوی هم احتمال بر «باطل» بودنشان است و هم در عین حال ادله شان «کفو» دلیل دین دیگر است به طوری که احتمالاً آن دین دیگر هم می‌تواند حق باشد؟ یعنی تکافؤ ادله حق و باطل. یا عدم امکان شناخت حق از باطل. ضمناً اگر بعد از طرد ادله ضعیف به هم آوردی ادله پهلوانان هم قائل شوید، کسی که دلیل دینش هم آورد و بدیل دارد، چگونه می‌تواند به ایمان و اعتقاد خود باقی بماند و دین دار باشد؟

سروش: باز هم تکرار می‌کنم در بحث پلورالیزم، واقعاً ما در مقام دادن معیار حق و باطل نیستیم. بحث متکلمانه نمی‌کنیم. اگر بحث متکلمانه بود، یکی از طرفین بر حقانیت یک فرقه و دیگری بر حقانیت فرقه‌ی دیگری صرار می‌کرد. این بحث‌ها را بسیار کرده‌اند و حاجت به تکرار نیست و معیار هم که شما طالب آنید به معنای خیلی اعم و کلی کلمه، همان معیار دلیل است. بالاخره هر کسی که ادعا می‌کند که چیزی حق است و به حقانیت آن ای بند است باید دلیل داشته باشد، معیار به طور کلی همین است و معیار دیگری وجود ندارد. چون ما که در معرض وحی نیستیم و به شهود و تجارب رونی هم در این مقام نمی‌خواهیم استناد و اتکاء بکنیم. بنابراین اگر کسی دلیل داشت و دلیلش هم پسندیدنی و پذیرفتنی بود، حرف او را می‌پذیریم.

و تکلیفی بیش از این نداریم و چیزی بیش از این تصور نمی‌کنم که ما در این مقام برای گفتن داشته باشیم. به هر حال خودتان بگویید معیار چیست تا من نشان دهم که خود آن معیار، مولد کثرت است. ولی من فکر می‌کنم که بحث پلورالیزم، چیز دیگری است و باید از جای دیگری آغاز کنیم. آن همان چیزی است که من عرض کردم. سؤال این است که چرا علی‌رغم این که معیاری به نام دلیل وجود داشته، ادله متفاوت شده‌اند و هیچ کدام دیگری را از میدان به در نکرده و عقلای هیچ فرقه‌ای گوش به دلیل فرقه رقیب نداده‌اند؟ و اختلافات دوام ابدی کرده است. باز یا باید گفت عناد داشته‌اند.... الی آخر که این تئوری‌ها پای خودمان را هم می‌گیرد و یا باید گفت همین است که هست و در عرصه ادیان بیش از این نباید انتظار داشت و زور دلیل‌ها به بیش از این نمی‌رسد. بلکه آن که خدای عالم است شاید همین را می‌خواسته است و علی‌ایّ حال قصه حق و باطل در عرصه ادیان بسی پیچیده‌تر از آن است که ظاهراً تصور می‌رود.

ما با این وضع روبه‌رو هستیم. قصه‌ی پلورالیزم، قصه‌ی معیار حق و باطل نیست. قصه نفی حق و باطل هم نیست. قصه مساوی بودن حق‌ها با باطل‌ها نیست. قصه موضع‌گیری ما در باب این یا آن فرقه خاص نیست که کدام حق است کدام باطل. آن هم از موضع درونی خودمان. قصه موضع‌گیری در باب نفس کثرت است. قصه‌ی این است که در این عالم حق و باطل‌های فراوانی هست و ما می‌خواهیم تبیین کنیم که چرا این کثرت‌ها پدید آمده است و وقتی تبیین کردیم، و به رأیی در باب عقلانیت دینی و هدایت الهی رسیدیم، آن وقت موضع‌گیری ما درباره‌ی این فرق روشن‌تر خواهد شد. و این که شما دنبال معیار تمیز حق از باطل می‌گردید عین خروج از موضوع است و بارها

گفته‌ام راه به جایی نمی‌برد. مگر در باب معیار و دلیل کم بحث کرده‌اند؟ به فرض که ما هم معیار یا دلیل تازه‌ی بدهیم. اوضاع را شلوغ‌تر کرده‌ایم. سؤال این است که چرا این شلوغی برقرار مانده است و هیچ عقلی قادر به رفع آن نیست؟ یک وقت است که می‌گوییم ما حقیق و بقیه هم باطلند و آن‌ها را طرد می‌کنیم، این بحث، درون دینی است. یعنی از موضع ویژه خویش است. اما اگر شما سؤال را یک قدم عقب‌تر ببرید، قبول که ما حقیق و بقیه بر باطلند، اما این هم جای سؤال دارد که چرا این همه حق و باطل، در این دنیا پدید آمده است. آن هم باطل‌هایی که خود را حق می‌دانند و درست مثل ما حاضر به عقب‌نشینی نیستند. ما تنها نیستیم که می‌گوییم ما حقیق و بقیه باطلند. از هر کسی پرسى همین را می‌گوید. ما نیستیم که به پای عقاید خودمان حاضریم کشته بشویم. دیگران هم این کار را می‌کنند. ما نیستیم که دچار تشقت درونی در دین هستیم، ادیان دیگر هم دچار شده‌اند.

جواب فقیهانه یا متکلمانه دادن که ما حقیق و بقیه باطلند، یک جواب است برای پیروان درونی دین، اما سؤال ما اصلاً این سؤال نیست، سوال ما سوالی از بیرون نزاع است.

مثال ساده‌اش همین است که ما به منزله ساکنان یک آب و خاک معین با ساکنان کشور دیگر ممکن است در حال جنگ باشیم. ما حق را به خودمان می‌دهیم و آن‌ها هم حق را به خودشان می‌دهند. ولی یک کس دیگری از بیرون ممکن است بگوید که من اصلاً می‌خواهم ببینم که جنگ در این دنیا چرا پیدا شد. من کاری ندارم که فلان مملکت الان مسأله‌اش با فلان مملکت دیگر چیست، کدامشان راست می‌گویند، کدامشان باطل می‌گویند. من می‌خواهم بدانم که اصلاً انسانیت و بشریت چه ساختمانی دارد که میانشان

جنگ پیدا می‌شود و نمی‌توانند در صلح زندگی کنند؟ مخصوصاً که می‌بینیم این جنگ پایدار است و در هر قری و هر دوره‌ای از ادوار تاریخ، جنگ‌های مختلف و مفصل رخ داده است. یعنی گویی رخت بر بستنی نیست. شکل جنگ‌ها البته عوض می‌شود و سطح منازعات و نوع سلاح‌هایی که علیه هم به کار می‌گیرند عوض می‌شود. ولی خود جنگ باقی است. پس شاید خدا آن را می‌خواسته است. شاید سعی در رفعش عبث است. شاید در عقل و ساختمان بشر باید دست کاری کرد تا جنگ را کنار بگذارد. شاید با جنگیدن نتوان جنگ را برانداخت. شاید اصلاً جنگ مطلوب است. و شاید‌های دیگر. بله پلورالیزم این است. اگر ما به جواب این سؤال نزدیک شویم، بعداً" موضع‌گیری ما درباره آن‌ها که حق می‌دانیم و آن‌هایی که باطل می‌دانیم روشن‌تر خواهد شد. یعنی اگر این سؤال را اول پاسخ دهید، قدم‌های بعد را می‌توانیم برداریم. ما در این جا بنا را بر حقانیت هر فرقه‌ای که بگذاریم (تشیع، تسنن....)، باز هم از پاسخ دادن به سؤال بعدی معاف نیستیم. و سر اختلاف و کثرت مذاهب هم چنان توضیح می‌طلبید. گرچه وقتی هم که بحث از حقانیت تشیع (یا تسنن) می‌کنیم، می‌دانیم که اگر می‌گوییم شیعه حق است منظورمان آن نیست که فلان عالم شیعه هر چه گفته حق است. می‌دانیم که تشیع هم چیزی نیست جز همین مطالبی که علمای شیعه در کتاب‌هایشان نوشته‌اند و درکی که از تشیع داشته‌اند. یعنی شیعه حق خالص نیست. هم چنان‌که تسنن و دیگر فرقه‌ها و مذاهب و ادیان. در آرای آن‌ها حق و باطل هم پیدا می‌شود، اما به فرض هم که تمام آن چه علمای شیعه گفته‌اند، حق بدانیم و دیگران را هم بر حسب دوری و نزدیکی به تشیع برخوردار از حقانیت و بطلان بدانیم. باز هم از بحث بیرون دینی مستغنی

نیستیم.

من سؤالم از آقای کدیور این است. شما واقعاً رأی تان درباره سرّ این تکرر و تنوعی که متضمن حق و باطل است، چیست؟ واقعاً چه تبیینی از این مطلب دارید؟

کدیور: قبل از جواب به سؤال شما لازم است به نکته‌ای اشاره کنم. این تبیین که شما فرمودید بر فرض این که ما در «درون دین» رأی مشترکی هم داشته باشیم. اما در «برون دین» باز این سؤال به جای خودش باقی است. در این «تبیین درجه دومی» که از تکرر ادیان ارائه می‌کنید، آیا به «نتایج درجه دومش» پای بند هستید؟ یا این که از یک بحث درجه دوم، نتایج معرفت درجه اول استخراج می‌کنید؟ چه در بیانات اخیر شما در همین جلسه و چه در مقاله مورد بحث، نتایج «درجه اولی» از دیدگاه «درجه دوم» گرفته شده است. این که ما بگوییم «به چنین دینی نه بار فراوان می‌توان نهاد و نه انتظار فراوانی از آن می‌توان داشت» این در واقع یک بحث «درجه اولی» است. یعنی دقیقاً شما از آن منظر و جایگاه یک معرفت شناس درجه دوم تنزل فرموده‌اید و آمدید نتیجه «درجه اولی» گرفتید. شما به عنوان یک معرفت شناس درجه دوم مجاز نیستید در موضع معرفت شناس درجه اول توصیه و رهنمود ارائه کنید. صرفاً می‌توانید تبیین و تشریح کنید. شما در برداشت‌های «درجه دوم» خودتان باقی نمی‌مانید. نتایج درجه اولی ارائه می‌کنید و این نتایج احیاناً با اعتقاد دینی و باقی ماندن ایمان دینی متعارض می‌نماید و مشکلاتی یا لاقابل‌ابهاماتی ایجاد می‌کند. این ابهامات بر اساس مبانی شما پاسخ‌گفتنی نیست. به صرف این که بگوئید من به عنوان

معرفت شناس درجه دوم وارد بحث شده‌ام، نمی‌توانید سؤالات مرا بدون موضوع کنید.

سروش: منظور، درجه دوم معرفت شناختی نیست. من در کلماتی که گفتم بیشتر تأکید کردم بر بحث بیرون دینی و تأکید اصلی‌ام، بر این است. بیرون دینی و درون دینی با درجه دوم و درجه یک معرفت شناختی، فرق دارد. اگر در بیرون دین رأیمان را روشن و منقح کنیم و آن را به منزله یک مبنا به کارگیریم، آن وقت بر رای درون دینی ما تاثیر دارد. اما بحث درجه دوم معرفت شناسانه بحث دیگری است. اگر به پلورالیزم به منزله یک مساله بیرون دینی نظر کنیم و قطعاً اگر آن را منقح کنیم و به یک رای روشن متقن و معتمدی برسیم، حتماً روی رای‌های درون دینی مان تاثیر می‌گذارد. اصلاً رای درونی تابع رای بیرونی می‌شود و دست کم با هم تفاعل و دیالوگ می‌کنند. من ابایی ندارم از این که نتایج این رای بیرون دینی را در درون دین به کار ببرم. شبیه رای ما می‌شود در باب عدل یا اختیار. اگر در بیرون دین، آن را بیروانییم و منقح کنیم، می‌توانیم استفاده درون دینی بکنیم.

کدیور: مباحث شما از دو صیغه برخوردار است، هم آن را «برون دینی» ترسیم کردید، هم بر «معرفت درجه دوم» تأکید کردید، تفکیک بین بحث برون دینی و بحث معرفت درجه دوم هم چندان کارساز نیست. با این همه حتی اگر این را بپذیریم که مباحثی که شما مطرح کردید، «مباحث درجه دوم» نیست و صرفاً «مباحث بیرون دینی است، علاوه بر اشکال قبلی که به جای خود باقی است، اشکالات جدیدی مطرح می‌شود. به این بیان:

اگر مباحث برون دینی هم باشد، فی الواقع هر رای برون دینی با هر رای

درون دینی نمی‌تواند سازگار باشد. بی‌شک هر رأی خاص برون دینی با یک رای خاص درون دینی سازگاری و تلائم خواهد داشت. عرض بنده این است که اگر شما در بیرون دین به «تکافؤ ادله» رسیدید «در درون دین» به «حقانیت دین خاص» به هر معنایی، به یک ایمان خاص رسیدن به شدت قابل بحث خواهد بود و در امکانش سوال جدی مطرح خواهد شد. یعنی آیا می‌توان گفت ادله‌ای که بر حقانیت دین خودم ذکر کردم، این گزینه، گزینه بدیل دارد؟ یعنی ادله دیگری هم هست که خلاف این را اثبات کند و در عین حال من به حقانیت دین خاص قائل باشم؟، به بیان دیگر آیا «تکافؤ ادله» در بیرون دین، با «حقانیت ادله یک دین» سازگار است؟ این سوال جواب می‌طلبد. تکافؤ ادله و حقانیت دین خاص را چگونه با هم می‌توان سازگار کرد؟ آن که در بیرون دین ادله‌های مختلف را هم‌آورد و غیرقابل ترجیح یافته، در درون دین از دلیل راجح محروم مانده، لذا دلیلی (دلیل بدون مزاحم و بدیل) بر حقانیت دین خود ندارد. در نتیجه نمی‌تواند به حقانیت دین خود «ایمان» داشته باشد. حق را یا باید «شهود» کرد، یا با دلیل به دست آورد. تکافؤ ادله قول کسی است که اولاً به مقام «شهود» نرسیده، ثانیاً یا فاقد قوت علمی در اقامه یا شناخت دلیل راجح است، یا در مقام معرفت درجه دوم تنها به نظاره‌گری و تماشاگری ارباب ادیان ایستاده. صد البته چنین کسی (چه به واسطه فقدان قوت علمی و چه در مقام معرفت شناس درجه دوم) مجاز به فتوی و توصیه و رأی پیشینی نیست. مجاز نیست از تبیین پسینی و توصیف تنوع واقعی ادیان، پافرا تر نهد و قائل به تکثر حقیقت شود. مشکل پلورالیزم دینی از آن جا آغاز می‌شود که تکثر خارجی ادیان را نا زدودنی و حقیقتی فرض کرده از توصیف و مطالعه پسینی و بحث درجه دوم

نتایج توصیه‌ای، پیشینی و درجه اول ارائه می‌کند. لازمه منطقی قول به تکافؤ ادله ادیان (بحث برون دینی) عدم امکان به رسمیت شناختن حقانیت یک دین خاص است. پلورالیزم دینی با ایمان و یقین ناسازگار است. این که بگوئیم بحث پلورالیزم، ربطی به بحث حق و باطل ندارد، مشکلی را حل نمی‌کند، چرا که بنابر پلورالیزم دینی نمی‌توان دینی را حق و دینی را باطل دانست. عدم امکان تفکیک حق از باطل لازمه منطقی پلورالیزم دینی است. مبنای مضمهر پلورالیزم دینی، نسبیت مطلق در حوزه شناخت است.

مطلب دوم این که می‌گوئید حتما می‌باید اکثر عقلای دنیا به رای صحیح واصل شده باشند، چرا؟ به چه دلیلی اکثریت باید رأی صحیح را برگزیده باشند؟ آیا بر این ادعا دلیلی دارید؟ یا وصول اکثریت عقلا را به حق بدیهی می‌دانید؟ و این که اگر پذیرفتیم که اکثر عقلا لزوماً رای صحیح را گزینش نکرده‌اند، هر چند می‌توانستند رای صحیح را گزینش کنند، در یک «مطالعه پسینی»، ادله یا عللی را می‌توان برای چنین ادعایی ذکر کرد. با مطالعه «پیشینی» نه می‌توان ادعا کرد که اکثر عقلا باید صحیح را گزینش کنند، و نه می‌توان ادعا کرد که اکثر عقلا باید باطل را انتخاب کنند. با روش پیشینی نمی‌توان گفت که اکثریت باید به باطل برسند یا باید به حق برسند. ما با مطالعه «پسینی» بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که تعدادی از عقلای دنیا در رسیدن به حق اشتباه کرده‌اند. حالا این اشتباه و به حق نرسیدن، ادله و علل متفاوتی می‌تواند داشته باشد.

مطلب سوم: اما در باب هدایت‌گری الهی که چندین بار به آن تمسک فرمودید، گفتمنی است: «هدایت» دو معنا دارد یکی ارائه طریق و دیگری ایصال به مطلوب. آن چه با ضلالت اکثریت ناسازگار است، معنای دوم

هدایت است، که اتفاقاً مقصود از هدایت الهی این معنا نیست، چرا که با اختیار بشر و با مسئله ابتلاء و امتحان انسان در دنیا نیز سازگار نمی باشد. مراد از هدایت الهی که با دو طریق عقل خداداد و ارسال رسل محقق می شود، «ارائه طریق» است. در برابر این هدایت الهی، آدمیان دو گروه می شوند؛ شاکر و کفور. ظاهراً تلقی شما در باب هدایت معنای دوم است که دلیل برخلاف آن است.

مطلب چهارم: پرسیدید که سر تکثر و تنوع ادیان و مذاهب چیست؟ اول: تفاوت ظرفیت آدمیان باعث شده است که خداوند عالم پیامبران متعددی را برای هدایت مبعوث کند. این ادیان و حیانی تفاوت تشکیکی دارند. ادیان متأخر حائز کمالات ادیان متقدمند. همه این ادیان از وحدت مبدأ و معاد خبر می دهند و با اعتراف هر دین نسبت به ادیان متقدم، ادعای کثرت نازدودنی مخدوش می شود. با آمدن دین و حیانی جدید دین داران موظفند به پیامبر جدید و تعالیم وی ایمان آورند. اما بعضی به عللی که در ادامه سخن به آن اشاره خواهد شد چنین نکردند.

دوم: همان سخنی است که شما هم آن را پذیرفته اید. تو در تو بودن حقیقت. و این که عظمت امر متعالی و رفعت مقام دین، باعث شده است که تفسیرهای متفاوت و متعددی از آن رایج شود. در این بحثی نداریم. وقتی بحثی پیچیده و متعالی است، میزان فهم بشری و قیاس با آن امر متعالی باعث تفسیرهای متفاوتی می شود. این نکته در تکثر ادیان غیر و حیانی جدی است، اما در ادیان الهی معیارها و موازین و اصولی برای تصحیح برداشت انسان از امر قدسی و متعالی رایج شده. در نوشته ها و گفته های شما به رهنمودهای دین در این امر حیاتی توجهی نشده است. آیا خود

خداوند توجهی به عظمت و پیچیدگی و تودرتو بودن این حقیقت داشته یا نداشته است؟ آیا پیامبرانش را به این توجه نداده که در این برداشت‌های متفاوت، بشر را راهنمایی کنند؟ شما به «هدایت خدا» تمسک می‌کنید. (فارغ از اشکال گذشته که هدایت به معنای ارائه طریق است، نه ایصال به مطلوب) سوال من این است؛ چرا از «حکمت خدا» غافلید؟ آیا «حکمت خدا» اقتضاء ندارد که بالاخره رهنمودهایی کلی در زمینه تصحیح برداشت‌های انسان از امر متعالی و قدسی که نامش دین است، ارائه بکند؟ این ادعای ادیان الهی است که خداوند توسط پیامبرانش چنین رهنمودهایی کلی را در اختیار ما گذاشته است. در تفسیر امر قدسی پذیرفته‌اید که برداشت پیامبر معیار است. این معیار را چرا فقط در «تفسیر امر قدسی» پذیرفته‌اید؟ ما در بحث «تفسیر متون دینی» هم رهنمودهایی کلی از جانب دین داریم. یعنی در دو بحث «تفسیر متن دینی» و «تفسیر امر قدسی»، هر دو چنین معیاری داریم. جواب این پرسش جلوی بخشی از اختلاف برداشت‌ها را می‌گیرد. بعضی این موازین را زیر پا گذاشته‌اند. حداقل عرف اهل علم چنین برداشتی را از آن‌ها دارد. لذا این یک راز تنوع و تکثر است.

سومین راز تنوع ادیان که از سنخ «علت» است نه «دلیل» و شما از آن ابا داشتید، این است که مطامع دنیوی و هوای نفس و مهذب نبودن، چشم عقل، انسان را کور می‌کند. از استاد مطهری یاد کردید، آیا انتظار داشتید مطهری مثلاً پس از تحصیل و تأمل در فقه، کلام و فلسفه، دین و مذهب خود را عوض کند؟! انتظار یافتن مصداقی برای تغییر اسلام یا تشیع، مبتنی بر نظریه معرفت‌شناسی خاص، یعنی نسبییت مطلق، است. این که غزالی ادعا کرده، من ده سال مهذب شدم، با اذعان این که رأی انتهایی و رأی

ابتدائیش یکی بود، آیا صرف این که غزالی این سخن را بیان کرده، آن را می‌پذیرید؟ آیا هر عالمی که ادعای تهذیب کرد، آن را بپذیریم و احتمال ندهیم که این مطامع در او نقش داشته است؟ به خصوص که آرا درون دینی ما، آیات کتاب خدا و روایات معتبر ما همین مطلب را تأیید می‌کند که بشر تحت تأثیر این هواهای نفسانی است و معدودی از بشر به تفضل الهی از این بلیه‌رهای یافته‌اند. هوای نفس، حب دنیا، طمع و جاه‌طلبی می‌تواند چشم بصیرت آدمی را کور کند و باعث شود حق را زیر پا بگذارد. بحث «جحد» و انکار در قرآن کریم، و تکرار مضمون «اکثرهم لایعقلون»، «اکثرهم لایعلمون»، یا «جحدوا بها و استیقننها انفسهم ظلما و علوا» یا «و ما تبع اکثرهم الاظنا»، این مضامین تئوری عقلا نیت شما را بر نمی‌تابد و در مقابل آن است. اعتقاد دینی باعث می‌شود که در این تئوری عقلا نیت تأملی دو باره کنید و در آن تجدید نظر نمائید. مثال‌های متعددی در طول تاریخ از این مسأله می‌توانیم اقامه کنیم، سرّ بعضی تنوع‌ها، چنین عللی می‌تواند باشد. مثلاً فرض کنید آن چه که قرآن در بحث محکم و متشابه مطرح می‌کند، شما همان جوابی را که قرآن می‌دهد چرا این جا نمی‌آورید؟ آیا همه کسانی که متشابهات را نادرست تفسیر کردند، همه رأی عالمانه داشته‌اند؟ از دیدگاه درون دینی بیان می‌کنم. از دیدگاه برون دینی هم همین مطلب را می‌توان ذکر کرد. آیا صرفاً هر کس که رأی دینی ابراز کرده، این رأی تحت هیچ یک از علل برون دینی از علل وراثتی، تربیتی، محیطی، نفسانی و مانند این‌ها نیست؟ پس می‌تواند باشد. احتمالش را مطرح کردیم و نمی‌توانیم انکارش کنیم. واقعیت تاریخی نیز مؤید این نکته است. چرا یهودیان زمان حضرت عیسی (ع)، رسالت ایشان را علی‌رغم معجزه نپذیرفتند؟ آیا جز عناد با حق، جحد و

طمع دنیوی، علتی دارد؟ چرا کفار و یهودیان و مسیحیان زمان حضرت محمد(ص)، رسالت ایشان را علی‌رغم معجزه خاتم، قرآن، نپذیرفتند؟ اتفاقاً قرآن کریم بر غلت انکار حق تصریح کرده است. چنین جحد و انکاری را ناشی از تکافؤ ادله دانستن، کم لطفی است.

چهارمین راز تنوع ادیان، تفاوت فهم آدمیان و جهل به برخی مراتب حقیقت است. عقلایی که از آفت جحد و طمع، بری هستند و به زیور انصاف علمی آراسته، در مرتبه واحدی از ادراک و تعقل قرار ندارند. هم چون تفاوت مراتب سلمان و ابوذر. البته این نکته به شیوع و فراوانی نکته قبلی نیست.

مطلب پنجم: نکته دیگر، بحث تکافؤ ادله بود. شما فرمودید که دین جای تکافؤ ادله است. اولاً من می‌خواهم بر اساس مبانی معرفت‌شناسی شما، بین دین و علوم رایج بشری مقایسه‌ای بکنم. شما می‌توانید رأی مشابهی در غیر دین هم داشته باشید. اصلاً بگوئید که علوم جای تکافؤ ادله است. در هر یک از علوم انسانی، مکتب‌های متفاوتی عرضه شده است که صاحبان هر مکتب، مکتب دیگر را بر حق نمی‌شناسند و معتقدند تفسیر آن‌ها از واقعیت خارجی ناصواب است. این مکاتب هم به حیات علمی خود ادامه می‌دهند بدون این که صاحب هر مکتب بخواهد دلیل مکتب دیگر را تمام بداند. در عین حال، دانشجوی آن علم هر دو نظر را می‌آموزد و می‌تواند به یکی از این دو نظر قایل باشد. بحث سلوک عملی و تساهل و تسامح، مسأله‌ای است و بحث پلورالیزم، یعنی قول به تکافؤ ادله، مسأله دیگر. چکیده سخن این است که نمی‌توان در عالم حقیقت به «تکافؤ ادله» قایل بود و در عین حال یک دین دار هم باقی ماند. یعنی سؤال جدی من از

امکان سازگاری این دو گزاره است. چگونه با آن تکافؤ ادله «برون دینی» می‌توان به دلیل حقانیت «درون دینی» قابل شد؟

ثانیاً اشکال دیگر مربوط به این است که کانت به ناتوانی عقل بشری در متافیزیک رسید و از طریق اخلاق نیاز به دین را اثبات کرد. شما ظاهراً از طریق اخلاق نیز به همین مشکل تکافؤ ادله دچار می‌شوید و این روش به عینه در اخلاق نیز جاری می‌شود. به چه دلیل این مسأله فقط در حیطه اعتقادات باقی بماند؟ به بیان واضح‌تر با پذیرش مبنای تکافؤ ادله هیچ عرصه‌ای برای حقانیت دین باقی نمی‌ماند. نه اعتقادات و نه اخلاق، حوزه تجربه دینی هم که شخصی است و عرصه دلیل نیست. بالاخره مسأله این می‌شود که بر دین و ایمان دینی نمی‌توان دلیل اقامه کرد. (مراد از دلیل، دلیل راجح و غیرمبتلا به دلیل کفو، هم عرض، بدیل و هم زور است.) یعنی دین داری امری بی دلیل می‌شود. این که دین الف یا دین ب را بپذیرید، تفاوتی ندارد، دلیل‌های این دو دین در عرض هم هستند. دین داری فقط «علت» دارد، علت‌های روانی، محیطی، وراثتی. واضح است که با مبتلا بودن ادله به ادله کفو و هم عرض، نمی‌توان بر مبنای شما از «دلیل دین داری» دم زد. آیا ملاحظه می‌کنید چنین مبنایی به کجا می‌انجامد؟ آیا چنین لوازمی دلالت بر بطلان مقدمات ندارد؟

ثالثاً نکته دیگر این که این «مسأله تکافؤ ادله» حد یقف ندارد. پایان ندارد، فرقه‌هایی در جامعه ما وجود دارد که عرف رایج دین داران بر استعماری بودن آن فرقه‌ها اتفاق دارد. آیا می‌توان باور کرد که دلیل چنین فرقه‌های واضح البطلانی با ادله ادیان الهی متکافؤ و هم عرض باشند. شما تاکنون معیاری بر جدایی حق از باطل در ادیان اقامه نفرموده‌اید. بر این

اساس، هر کسی که به نظر دین خود و به نظر خود اقامه دلیل می‌کند، در این بحث مطرح کردنی است؛ آیا چنین فرق و مذاهبی در دایره تکافؤ ادله پلورالیزم دینی، اذن ورود دارند؟ با چه معیاری این گونه فرق را اخراج می‌کنید؟ آیا شما به عنوان بحث برون دینی، دلیل آن‌ها را هم کفو ادله دیگر ادیان می‌شمارید؟ من به «تکافؤ ادله» حتی به لحاظ برون دینی هم قایل نیستم. قایل نیستم که در بیرون دین معرفت «امری نسبی» است. برعکس می‌توانم معیارهایی ارائه کنم که این معیارها داوری کنند که بعضی از این ادله مخدوش هستند و بعضی دیگر از این ادله صائب هستند و حقانیت آن دین را، خارج از دین، اثبات کنم. چون بی شک اثبات حقانیت آن دین، درون آن دین نخواهد بود. اثبات حقانیت هر دین، در برون دین خواهد بود. کسی که بیرون دین به تکافؤ ادله می‌رسد، مطلقاً نمی‌تواند به حقانیت یک دین خاص معتقد باشد. لذا ما باید تکلیف حقانیت را بیرون دین مشخص کنیم. شما نمی‌توانید مسئله حقانیت را یک امر درون دینی بدانید و در برون دین قایل به تکافؤ ادله شوید. سؤال جدی این است که شما حقانیت دین را کجا اثبات می‌فرمایید؟ چون در درون دین، قطعاً «دور» پیش می‌آید و شما مجبورید متمسک به بیرون دین بشوید. حالا برون دین هم که به تکافؤ ادله قائل هستید، آن وقت مسأله حقانیت دین را چگونه حل خواهید کرد؟

سروش: ما در واقع به همان جا رسیدیم که اگر در باب کثرت بالفعل ادیان به یک نظر خاصی برسیم، بدون تردید بر آرای مربوط به دین ما سایه می‌افکند. یعنی اگر ما قایل شویم که در عرصه اثبات حقانیت ادیان مختلف (پس از طرد قطعی البطلان‌ها) به تکافؤ ادله رسیدیم، آن وقت باید یک جور

دیگر معنای حق بودن را بفهمیم و سیستم فلسفی مان را در باب عقل و حق ... عوض کنیم. چنانکه کانت کرد. اصلاً تا روشن نکرده‌ایم که ما با چه زمینه‌ای روبه‌رویم، سؤال از حق و باطل وجهی ندارد. در مقابل پدیده‌ای خارجی، حق یک معنا دارد و در مقابل متن، یک معنای دیگر. به علاوه که باید معیار خود از حق را بدسیم که ارسطویی هستیم یا قایل به مکتب دیگر. در این تردید نیست و فکر می‌کنم بین ما بر سر این توافق است شما سئوال‌ها و اشکالات بسیار مطرح کردید. و از آن گونه سئوال‌ها بسیار می‌توان کرد. منتها من منتظر بودم که ببینم شما بالاخره در مقام تبیین کثرت چه می‌فرمایید؟ ظاهراً آن چه من از سخن شما استنباط کردم شما می‌فرمایید مخلوطی از دلایل و علتند که کثرت را پدید آورده‌اند. یعنی دلایل هم داریم و علل هم داریم اشکالی ندارد. یعنی به حصر عقلی این‌طور هست. وقتی که از سر کثرت سؤال می‌کنیم، یا سر کثرت فقط در علل خلاصه می‌شود یا در ادله یا در مخلوطی از علل و ادله. دیگر نمی‌شود گفت نه علل و نه ادله یعنی آن شق چهارم خودبه‌خود مرفوض است. وقتی مخلوطی از علل و ادله شد به نظر من به نحو مضاعف آن اشکالاتی را که وارد کردیم، بر شما وارد می‌شود. ما یک اشکالاتی بر تفسیر علتی کردیم. چون شما قایل به علت هم شدید، بر شما وارد است. یک اشکالاتی هم بر تفسیر دلیلی کردیم. شما هم که قایل به دلیل شدید، بنابراین به نحو مضاعف و مرکب شما معروض این تیرهای سهمگین هستید که به سوی شما نشانه رفته و کارتان را مشکل می‌کند. یعنی شما در واقع یک تئوری در باب عقلانیت داده‌اید. می‌فرمایید که مردم قدری با دلیل کار می‌کنند و قدری هم با علل (یعنی همان اهوا و مطامع و غیره). اگر این را می‌فرمایید این عیناً در مورد خودبنده و شما هم که

به دینی از ادیان پای بندیم صادق هست. من عرض کردم ما هر رأیی در باب کثرت بدهیم آن رأی به خود ما هم برخورد گشت. چون خودمان درگیر کثرت هستیم. نمی توانیم خرج خودمان را جدا کنیم خودمان بالفعل به یکی از این مواضع دینی پای بندیم.

علمای شیعه هم که دینی از ادیان را پذیرفته اند، قدری اش معلول دلیل هست و قدری اش معلول علل. درست نیست که ما بگوییم که شیعیان فقط عقلی و دلیلی عمل می کردند که شیعه را پذیرفتند. اما بقیه یعنی غیر شیعیان غیر عقلی عمل کردند (علت خالص یا دلیل مخلوط به علت). تبیین کلی است و همه را شامل می شود، شیعه و غیر شیعه.

اگر این گونه باشد ما به همان جای اول می رسیم که پیروان ادیان مختلف در واقع هم نشینند. همه به هم می توانند بگویند تو هم از ساکنان این کویی. یک مقدار دلیل داشته ای یک مقداری هم خرده شیشه از جاهای دیگر آورده ای. تازه ادله ات هم معارض دارد و دلایل هم قوت با آن بسیارند. لذا همه مثل هم دیگر هستیم. ما وقتی می توانیم به دیگری فخر بفروشیم یا ادعای برتری کنیم یا حقانیت خود را به رخ دیگران بکشیم که واقعاً حسابمان از دیگران جدا باشد. بگوییم یا شما عوضی فهمیده اید یا دلایل تان کاملاً باطل است، یا عناد دارید، یا کژفهمی یا نقصان عقل.... اما وقتی که هر کدام از این ها را می گوییم، می بینیم خودمان هم مشمول آن هستیم. (عقل و انصاف هم این را حکم می کند) دیگر نمی توانیم حساب و خرجمان را به راحتی از دیگران جدا کنیم. در آن صورت دوباره به جای اول می رسیم و کم و بیش سهم مساوی به همه می دهیم.

من در نوشته خودم آوردم که دنیا را متوسطان پر کرده اند و متوسطان

حکمشان واحد است. متوسطین مسیحی و مسلمان کاملاً به یک نحو مسیحی یا مسلمان شده‌اند چون آن‌ها در محیطی مسیحی به دنیا آمده‌اند و این‌ها در محیط مسلمان. اصلاً این‌ها حکمشان حکم واحد است. خدا هم با این‌ها رفتار واحد خواهد کرد. عقل ما این جور حکم می‌کند. بودایی‌ها هم همین‌طور. هندوها هم همین‌طور. متوسطین که اکثریت اهل عالم را تشکیل می‌دهند، اصلاً وضعشان روشن است. کثرت آن‌ها علت واضح دارد. آن‌ها دینشان تماماً علتی است و دلیل، نقشی در ایمانشان ندارد. همه از سر تقلید و تلقین است. اما وقتی که پای دلیل به وسط می‌آید و بحث معطوف به عقلا و متکلمین می‌شود، جالب‌تر می‌شود. بحث سر این است که این عقلا چرا حرف هم‌دیگر را قبول نمی‌کنند؟ بالاخره یهودی‌ها کم‌دلایل مسیحی‌ها را شنیده‌اند. اصلاً این‌ها با هم قرن‌ها زیسته‌اند و متهم‌اند به این که عیسی را این‌ها کشته‌اند و آن طرف هم مسیحی‌ها کم‌دلایل یهودی‌ها را نشنیده‌اند. شنیده‌اند ولی از هم قبول نمی‌کنند. علمای شیعه و سنی برای هم کم‌دلیل آورده‌اند؟ علما، چرا دلایل هم‌دیگر را قبول نمی‌کنند؟ بالاخره خارج از این دو نیست. یا باید بگویید علمای اهل سنت همه‌شان اهل طمع‌ورزی و هوی و هوس‌اند، خداترسی ندارند و ادله حق صریح شیعه را رد می‌کنند یا باید بگویید علمای شیعه اهل هوی و هوس‌اند و ادله حق اهل سنت را رد می‌کنند (و بنده جرأت گفتن هیچ‌کدام را ندارم) یا باید یک چیز دیگر بگویید. این مسأله کوچکی نیست دو طایفه از علمای بزرگ و مسلمان و خداترس و دین‌باور، هزار و سی صد سال با هم دعوی علمی دارند هیچ‌کدام از طرف نزاع هم قانع نشده‌اند. یا باید بگویید اصلاً هر چه خدا سنی می‌آفریند در عتقش خللی است. یا هر چه شیعه می‌آفریند در

ژن‌هایش عیبی است. یا راه‌حل دیگری بدهید. این جاست که می‌گویند عرصه دین عرصه‌ای است که اگر پای عقل به آن جا رسید به تکافؤ ادله می‌رسد. یعنی به بن‌بست برخورد می‌کند. مثل عرصه متافیزیک و برخلاف عرصه علم تجربی. گرچه امروزه با طرح پارادایم‌های کوهن و فوکو و امثالهم عرصه علم تجربی، بسی شباهت به عرصه ایدئولوژی‌های سیاسی و مدرسه‌های متافیزیکی نیست. پوپر بود که علم را عرصه عقلانیت می‌دانست. اما پست مدرنیست‌ها این را هم انکار می‌کنند. به علاوه عرصه فقه هم نمونه خوبی برای عرصه تکافؤ ادله است. اما این که پلورالیزم با حقانیت یک دین خاص نمی‌خواند، منظور چیست؟ منظور این است که پلورالیزم با معنای خودش نمی‌خواند؟! چنین انتظاری دارید. اما در باب عقلای عالم حرف ما این است که چرا علی‌رغم عاقل بودن در عرصه دین، به حرف‌های متضاد رسیده‌اند. یا باید بگوئید بعضی‌ها عاقل نیستند که خلاف فرض است. یا باید بگوئید به حکم عقلشان گردن نهاده‌اند که باید پرسید؛ چرا؟ یا باید بگوئید که عرصه عقل دینی عرصه پلورالیزم است و هذا هوالمطلوب.

ثالثاً تکافؤ ادله امری پسینی - توصیفی است نه پیشینی - توصیه‌ای باید دید در جایی به آن رسیده‌ایم یا نه. کانت گفت در متافیزیک رسیده‌ایم. بعضی‌ها آن را در اخلاق هم قبول دارند. علی‌ای حال پس از بسط تاریخی یک فن است که می‌توانیم چنین قضاوت‌هایی بکنیم.

اما این که من حقانیت یک دین را چگونه ثابت می‌کنم، مگر من با دیگران فرق دارم؟ هرکس برای خود ادله‌ی دارد. من هم دارم. لکن سخن این است که وقتی نگاه می‌کنی می‌بینی معتقدان و مؤمنان بسیارند و مختلف‌اند. هر

کدام برای مدعای خود دلیل می آورند و همان گزاره های شش گانه یی که قبلاً آوردیم، این جا پیش می آید و راه حل می طلبد. به هر حال پلورالیزم با حقانیت پلورالی می خواند نه با حقانیت انحصاری و این عین مدعای اوست. پس از قبول پورالیزم، درک ما از حقانیت عوض می شود. لذا باید اول تکلیف پلورالیزم را روشن کرد. بعد حقانیت این یا آن دین را.

باری این حرف های سلبی یک حیثیت اثباتی و ایجابی هم دارد که عرض می کنم. تا الان ما خود را در دو شاخه دلیل و علت محصور کرده بودیم. می گفتیم یا تبیین علتی بدهید یا تبیین دلیلی. هر کدام هم به یک مشکلات و بن بست هایی بر می خورد. که انصافاً هم خروج از آن ها آسان نبود. اما حالا می خواهیم شاخه ای را به دو شاخه پیشین بیفزاییم و بینیم اگر از این طریق وارد بحث شویم به چه نتایج و پیامدهایی می رسیم. یک مرور خیلی سریع به تاریخ فلسفه بکنیم. ما در تاریخ فلسفه عمدتاً دو جهت گیری داشتیم. یک جهت گیری دلیلی داشتیم که این کل تاریخ فلسفه را تشکیل می دهد. تا قرن نوزدهم تقریباً در میان خود ما مسلمانان که وارثان فلسفه یونان هستیم. تقریباً تا زمان حاضر، فلسفه ما فلسفه دلیلی است، که خیلی هم عالی است. یعنی این که فلاسفه در مقابل هم اقامه دلیل می کنند و به نقض و ابرام آرای یک دیگر دست می زنند. از قرن نوزدهم به این طرف که خصوصاً فنون روان شناسی و جامعه شناسی قوت گرفت و به یک لحاظ می توان گفت از زمان کانت به این طرف نگاه علتی به فلسفه شد. یعنی کم کم دانشمندان گفتند چنین نیست که فلاسفه به مقابله دلایل یک دیگر بروند. بلکه پشت سر دلایل، انگیزه ها و عللی وجود دارد و گرچه ظاهراً این ها جنگ دلیلی می کنند، حقیقتاً جنگ علتی می کنند. بعد هم ایدئولوژی مارکس و روان

ناخودآگاه فروید، تمامشان شیوه‌هایی بودند برای تحویل دلیل به علت برای توضیح این که متفکری که فکر می‌کند و دلیل می‌آورد، چگونه پشت پرده ذهنش چیز دیگری نشسته است و کار می‌کند و دلایل را به زبان و قلم او می‌گذارد. در حقیقت این‌ها دلیل را تبدیل کردند به دلیل تراشی. گفتند دلیل نداریم. آن چه داریم دلیل تراشی است. استدلال نداریم. بلکه معقول جلوه دادن داریم. Reason نداریم. Rationalisation داریم. شما خواسته دیگری داری و آن را پوشش عقلانی می‌دهی. همین‌که ما پرده از آن خواسته شما برداریم، غرض و مراد معلوم می‌شود و مشت دلیلت باز می‌شود. در پست مدرنیسم هم همین‌طور است. منتها این‌ها تنوع فرهنگ‌ها را مطرح می‌کنند و در تخنیف نقش عقل در تاریخ می‌کوشند. معتقدند این عقل روشنگری بود که بر دلیل تکیه داشت و ما امروز فهمیده‌ایم که خود عقول هم تاریخی‌اند و در تسخیر عوامل دیگری هستند. اما و هزار اما. یک باب سومی هم در تاریخ فلسفه از قرن ۱۹ گشوده شد و امروز هم در شکوفایی است و آن شاخه هرمنوتیکس است. یعنی رجوع به معنا. پس ما سه نحوه تفکر داریم. نحوه تفکر دلیل‌یاب، نحوه تفکر علت‌یاب و نحوه تفکر معنایاب. در معنی شما نه دنبال علتید، نه دنبال دلیل. اصلاً مدعایی نیست که شما دلیلش را بخواهید. پدیده‌ای نیست که شما علتش را بجوئید. بلکه متنی است که می‌خواهید معنی‌اش را بفهمید. خیلی مسأله مهمی است. گفتم در عرصه دین وقتی پای دلیل به میان می‌آید عقل پنجر می‌شود و تکافؤ ادله حاصل می‌شود. اگر با علت جلو برویم به مشکل می‌خوریم. و دین داری بدل به پدیده‌ای غیر عقلانی چون رنگ و نژاد می‌شود. اگر با دلیل جلو برویم به مشکل می‌خوریم و دچار بن‌بست عقلانی می‌شویم. راه‌حل رجوع به معناست. عرصه دین

عرصه معنایابی است. متأسفانه ما این شاخه سوم را مغفول می‌گذاریم. آقای کدیور اشاره کردند که در عرصه علوم انسانی کار به تکافؤ ادله رسیده است. یعنی در جامعه شناسی و روان‌شناسی علمای مختلف حرف‌های مختلف می‌زنند و هیچ کدام زیر بار دیگری نمی‌روند. من می‌خواهم اشاره کنم که این درست است. منتها دقیقاً در عرصه علوم انسانی هرمنوتیک، یعنی همان‌جایی که پای معنی‌یابی در میان است. از قضا این موید رأی ماست. در معنی‌یابی، ما پلورالیزم مثبت داریم. یعنی واقعاً تکتّر تباینی داریم که غیر قابل تحویل به وحدت است. چون در عرصه علوم انسانی و در شاخه هرمنوتیک معرفت شناسی، شما جامعه را به منزله یک متن می‌بینید، می‌خوانید و می‌خواهید آن را معنی کنید. نه مدعایی که دلیل برایش بیاورید یا پدیده‌ای که به نحو دترمنیستیک علتش را ذکر کنید. هرمنوتیک اصلاً ماهیتش همین است و به یک نوع پلورالیزم قطعی هم می‌رسد. یعنی در مقام تفسیر اصلاً تفسیرهای ما متنوع و متعدد می‌شوند و واقعاً کار به جایی می‌رسد که چند تفسیر رقیب در صحنه باقی می‌ماند که هیچ کدام قادر به حذف دیگری از صحنه نیستند. اتفاقاً بهترین جا برای این که ما پلورالیزم را ببینیم و بفهمیم، همان جایی است که ما به کشف معنا همت می‌گماریم.

به زبان فلسفی‌تر، متن امری غیر متشخص است و ابهام ذاتی دارد. برخلاف وجود که با تشخص مساوی است. معنا در متن چنین نیست و لذا چند معنایی ناگزیر است. متن چون جسم کدری است که از جوانب و زوایای مختلف بر آن نور تابیده می‌شود و سایه‌های مختلف از آن پدید می‌آید. پس حالا آن بحث پیشین را تکمیل می‌کنم. به این نحو که عرصه‌ی دین،

عرصه‌ی معنایابی است. وقتی هم عرصه‌ی معنایابی شد، عرصه‌ی کثرت است و این کثرت لازمه و مقتضای معنایابی است. کثرتی که هم در فهم تجربه دینی و هم در فهم دینی پیش می‌آید و هیچ چاره ندارد و ما باید آن را بپذیریم. حالا اگر تئوری‌ای در باب حقانیت داریم، باید در این جغرافیا مطرح کنیم. حقانیت را نه باید به ادله راجع کنیم و نه به علل. بلکه به معانی و به تفسیر باید نسبت دهیم. باید ببینیم آیا ما می‌توانیم در باب تفسیر دین و تفسیر تجربه‌های دینی با توجه به تنگناهای عقلی و شناخت انسانی و با توجه به تجربه طولانی بشر، دم از حق بودن یا باطل بودن به معنی متعارف کلمه (یعنی ملاک ارسطویی انطباق با واقع) بزنیم یا نه؟ در عین پذیرش کثرت قطعی که در این جا هست و غیر قابل حذف شدن است. یک سوال هم از گونه سوالاتی که شما مطرح می‌کنید مطرح کنم: آیا شما هم انتظار داشتید غزالی پس از آن همه گشت و گذار علمی و عرفانی نهایت دست از اشعریت و اسلامیت بردارد و بیاید شیعه یا مسیحی بشود؟ به علاوه من هنوز منتظرم ببینم معیار شما چیست که رفع کثرت می‌کند و همه اختلافات را از میان بر می‌دارد؟

کدیور: نکته اول: قیاس فقه و اعتقادات دینی در باب تکافؤ ادله، قیاس مع الفارق است. فقه علمی «ظنی» است. برخلاف اعتقادات که عرصه «یقین» است. از همین رو در فقه، «تقلید» رواست، اما در اعتقادات تقلید جایز نیست و «تحقیق» لازم است. تنها در صورتی ممکن است اعتقادات را نیز در حوزه تکافؤ ادله به حساب آورد که قائل به «انسداد باب علم» شوید که حرفی تازه است. ظاهراً «بنابر «نسبیت مطلق» چنین باید گفت.

نکته دوم: تحویل «عدم سازگاری پلورالیزم دینی با اعتقاد به حقانیت یک دین خاص» به «ناسازگاری پلورالیزم با معنای خودش» سخنی نامفهوم است. شما که قبلاً^{۱۰} بحث پلورالیزم دینی را بیگانه با مسئله حقانیت و بطلان ادیان دانستید، چگونه اکنون پلورالیزم به حقانیت یک دین خاص معنا می‌شود؟ مراد من از «ناسازگاری پلورالیزم دینی با اعتقاد به حقانیت یک دین خاص» این است که قول به «تکافؤ‌ادله» جایی برای «دلیل راجح» باقی نمی‌گذارد و برای کسی که به مقام شهود نرسیده باشد، با خلع ید از دلیل راجح، او بر انتخاب یک دین خاص هیچ دلیلی ندارد. یعنی دین داری با پلورالیزم دینی نمی‌سازد. اگر هم به مقام شهود رسیده باشد، «حقیقت واحد» را بالعیان مشاهده کرده، دیگر دم از تکثر حقیقت و پلورالیزم نخواهد زد. به عبارت دیگر این که در حوزه دین مطلقاً نمی‌توان «دلیل» اقامه کرد، سخن تازه‌ای از شماست. فارغ از اشکالاتی که فی حد ذاته به آن وارد است.

نکته سوم: اشکال اصلی قول به پلورالیزم دینی این بود که بنابر آن «حقانیت دین خاص» بلا موضوع می‌شود. در پاسخ این اشکال «حقانیت پلورالی» را سازگار با پلورالیزم دانستید. پرسیدنی است مراد از حقانیت پلورالی چیست؟ آیا جز این است که هر کس هر دین و مذهبی را به هر دلیل و علت و معنایی پذیرفت، حق است. یعنی حقانیت متکثر است، وحدت و شمول و تشکیک ندارد. متباین است و کثرتی نازدودنی دارد. و هیچ کدام از این حق‌های متکثر بر دیگری ترجیحی ندارد گزینش هر یک فرقی با گزینش دیگری ندارد. در این صورت به همان جا رسیدید که از آن می‌گریختید: یعنی این که همه حقند. به نظرم این نتیجه منطقی پلورالیزم دینی است و اتفاقاً^{۱۱} مناقشه اصلی بر سر همین حقانیت پلورالی است، که هم‌زاد «نسبیت مطلق»

در معرفت است. از منظر کسی که حق را متکثر می‌بیند، واضح است که هیچ دینی حائز حق کامل نیست. لذا «ایمان» به هر یک از این حق‌های متکثر بر دیگری رجحان ندارد. اصولاً "تعلق به این حق‌های متکثر را نمی‌توان ایمان نامید. این تعلق، باوری بی دلیل است (چراکه عرصه از منظر او عرصه تکافؤ ادله است و هر دلیلی با دلیل هم‌آورد خود بی اثر شده است). ایمان آن‌گاه معتقد می‌شود که حقیقتی متعالی، واحد و بی‌بدیل در میان باشد. لذا هم‌واره بر این نکته پافشاری کردم که با پذیرش پلورالیزم دینی و حق‌های متکثر، ایمان به دین خاص ممتنع می‌شود. حقانیت پلورالی یعنی نفی حقانیت. یعنی بلا موضوع کردن حقانیت. با بلا موضوع شدن حقانیت، ایمان دینی هم بلا موضوع می‌شود. بدون حقانیت و ایمان از دین چه می‌ماند؟ اگر معنایی دیگر از حقانیت پلورالی اراده کرده‌اید، ارائه فرمائید. ضمناً مقابل «حقانیت پلورالی»، «حقانیت انحصاری» نیست، حقانیت تشکیکی و شمولی نیز مطرح است.

نکته چهارم: اما این که همه همین را می‌گویند، یعنی این که دیگران نیز این ادعای ما را می‌کنند و رقبای خود را به جهل یا به هوای نفس و عدم درک حقیقت متهم می‌کنند، ایرادی ندارد ما هم انکار نمی‌کنیم، اما سخن بر این است که آیا در نزاع بین ادیان و مذاهب مختلف «معیاری» برای سنجش این ادله داریم یا نداریم؟ این سخن مهمی است. اگر ما به لحاظ معرفت‌شناسی، یا به تعبیر دیگر در خارج دین به این جا رسیدیم که معیاری برای سنجش ادله اقامه شده نداریم، و لو دیگران نپذیرند، در این صورت می‌توان تسلیم تکافؤ ادله شد. اما من معتقدم معیاری هست و به این معیار عمل می‌کنم. دیگران نپذیرند. نپذیرفتن دیگران دلیل بطلان و نبودن معیار سنجش

حقیقت، سنجش حق از باطل و مجوزی برای تسلیم شدن به «تکافؤ ادله» و تنزل دین از «ساحت دلیل» به «حضیض علت» و بی دلیلی انتخاب دین خاص نیست. اگر در ادامه سخن، شما به جواب این سؤال مهم اشاره بفرمایید ممنون خواهم شد: با تسلیم به «تکافؤ ادله» ادیان آیا به وجود معیاری برای صحت و بطلان و سنجش ادله قایل هستید یا نه؟ و اگر کسی قایل به معیار سنجش حق از باطل نبود، در این صورت بر اساس این مبنای معرفت شناسانه، در مواجهه با امر دین، به چه لوازمی خواهد رسید؟ مسأله‌ی «نسبیت در معرفت» به نسبت در تلقی‌های مختلف دینی منجر می‌شود. شما بین «نسبیت مطلق» و «دین داری» را چگونه جمع می‌کنید؟ من دوباره سؤالم را تکرار می‌کنم. مسأله اثبات حقانیت دین با مشکل جدی روبه رو خواهد بود. دین حق «دلیل» دارد و دین داری و انتخاب دین حق دلیل می‌طلبد. از «دلیل» در حوزه دین، خلع ید کردن یعنی مجوز انتخاب هر دینی! واضح است که امر انتخاب دین، خارج از خود آن دین است. پس انتخاب دین امری «بیرون دینی» است. در بیرون دین هم که قائل به پلورالیزم دینی، فتوی به تکافؤ ادله از یک سو و تكثر نازدودنی معانی از سوی دیگر می‌دهد. معنای واضح آن این است که انتخاب دین خاص رجحانی ندارد، نه دلیل راجحی دارد، نه معنای راجحی. حاصل سخن به این جا می‌رسد: پلورالیزم دینی یعنی نفی دین داری. اما این که مطلب به خود ما برمی‌گردد، به این دلیل که فرمودید، وقتی ما قائل شدیم دیگران در عدم پذیرش دین حق احياناً به هواهای نفسانی یا سوء فهم دچار بوده‌اند، خوب همین احتمال در مورد خود ما هم صدق می‌کند، بی شک توجه دارید که صرف «احتمال» دلیل بر «وقوع» نیست. این که «احتمال» این مطلب در مورد ما نیز

وجود دارد، دلیل «وقوع» جحد، عناد، هوای نفس و سوء فهم در انتخاب دین ما نمی شود. این مغالطه «امکان» و «وقوع» است.

تنها در صورتی این «احتمال» مضر است که در حوزه دین از «دلیل» خلع ید شده باشد. و این عین مدعا و اول کلام است. تصدیق می فرمائید شما برای اثبات بی دلیلی دین می باید «دلیل» اقامه کنید و ارائه علت کافی نیست و ادله تان نیز تمام نبود. تمسک به معنا نیز مشکل را حل نمی کند.

اگر ما به وجود معیاری قایل نباشیم، خوب هر دو طرف، دو ادعای بدون دلیل می شود و هیچ کدام از دو طرف هم زورشان به دیگری نمی رسد باید هم دیگر را تحمل کنند. اما اگر قایل شدیم به وجود یک معیار در سنجش دین حق و باطل کسی که این معیار را رعایت نکرده قولش صحیح نیست. در عین حال در سلوک خارجی هم با او برخورد مناسب خواهیم داشت. لذا بین «احتمال» یک امر با «وقوع» آن تفاوت خیلی جدی است.

نکته پنجم: نفی قول به «تکافؤ ادله» در حوزه دین لازمه وجود «معیاری برای تفکیک حق از باطل» است. معارف دینی از حیثی به سه بخش تقسیم می شوند: معارف شهودی، معارف عقلی و معارف نقلی. مرتبه ای از دین داری و وصال به امر متعالی و قدسی جز با معرفت شهودی میسر نیست. وصول به چنین مرتبه ای البته همگانی نیست و مختص افراد نخبه است. اما معارف عقلی و نقلی همگانی است. بخشی از معارف دینی صرفاً نقلی اند، بخشی صرفاً عقلی اند، بخشی هم عقلی-نقلی هستند. هر کدام از سه بخش «معیار» خاص خود را دارد. معیار معرفت شهودی در عرفان مطرح می شود، معیار معرفت عقلی در کلام و فلسفه مورد بحث قرار گرفته و معیار معرفت نقلی در اصول فقه مورد عنایت واقع شده است. می توان به شکل

مستقل و تفصیلی از هر یک از این سه معیار بحث کرد. اما پذیرش معیار به این معنا نیست که یک باره همه اختلافات برداشته می شود و دیگر هیچ کثرتی باقی نمی ماند. در جوانبی از این معیارها بحث است. به علاوه در پاره ای تطبیقات این معیارها بر موارد، چه بسا بین عقلا اختلاف نظر است. ثالثاً چه بسا به دلایل غیر علمی، بعضی به این معیارها گردن نهند (و این به لحاظ تاریخی امر بی سابقه ای نیست). اما علی رغم همه این مشکلات، انکار مطلق معیار به ویژه در حوزه عقل و عقلانیت براننده «رتالیسم انتقادی» نیست. اگر چه متفکران پست مدرن به آن متمایلند. آیا فکر نمی کنید با انتخاب چنین مبنایی از حوزه «رتالیسم انتقادی» خارج شده اید؟

نکته ششم: پرسیدید که آیا می توان گفت اکثریت مردم جهان، مثلاً بودایی ها، بر باطلند؟ در طلعه سختم به این اشاره کردم که با یک مطالعه اجمالی از ادیان ولو غیر ابراهیمی، هرگز نمی توان گفت هر آن چه که در تعالیم بودا یا کنفوسیوس و مانند این هاست، «کلا» باطل است.

مرحوم علامه طباطبایی در جلسات خصوصی بحثی که داشتند وقتی مطالبی از «اوپانیساده» برای ایشان خوانده می شد، ایشان آیات معادلش را از قرآن یا روایات ذکر می کرد. یعنی ما می توانیم حتی در تعالیم غیر وحیانی هم، چون حاصل فطرت خداجو و عقل خداداد بشری است، بهره هایی از حقیقت پیدا کنیم. لذا با این که من پلورالیزم دینی را نمی پذیرم، هرگز به این نتیجه نخواهم رسید که ادیان غیر الهی دیگر، «کاملاً» باطل هستند. تصریح می کنم؛ بهره ای از حقیقت در آن ها هست و به همان میزانی که به آن حقیقت پای بند هستند، در عمل هم به شریعت خودشان عمل می کنند، عوامشان (از باب قصور نه تقصیر) یا معفوند یا معذور، لذا بعید نیست مشمول

رحمت خداوند هم واقع شوند. ضمناً ملاک حقیقت «ما» نیستیم. بیرون از ماست. هرکس به میزانی که از این حقیقت بهره مند است سعادت مند می شود. نه به میزانی که به ما و دین ما نزدیک است. این تعبیر که دیگران را به میزانی که ما را می پذیرند، سعادت مند بدانیم صحیح نیست و تنها در صورتی صحیح است که در صحنه حق و باطل بی معیار باشیم که من نپذیرفتم.

نکته هفتم: نکته ی دیگری را در باب تکافؤ ادله می خواهم عرض کنم. شما به مذاهب درونی اسلام، اشاره فرمودید. حالا فرض می کنم یک شیعه و سنی این جا با هم دیگر بحث نکنند. بلکه خود رهبران دو مذهب بیابند این جا مقابل هم قرار بگیرند. آیا باز هم شما می توانید از تکافؤ ادله دفاع کنید؟

اگر این طرف، امام اول شیعیان باشد، آن طرف هم خلیفه ی اول اهل سنت باشد و هر دو هم ادله خودشان را، ادله ای که پیروانشان بر زبان راندند بر زبان بیاورند و جاری کنند، آیا باز شما به عنوان مطالعه بحث برون دینی می توانید بگوئید مذاهبی بودند که رؤسای آن ها ادعاهایی داشتند و پیروانشان هم ادله ای اقامه کردند و شما هم بررسی کردید و به این نتیجه رسیدید که باب بحث دینی، باب «تکافؤ ادله» است؟ پاسخ واضح این است که تکافؤ ادله ادیان پذیرفته نیست. هر دو طرف ادله ای اقامه کردند. ادله ی یک طرف ممکن است مخدوش باشد و ادله ی طرف دیگر صائب باشد.

در مجموع خواستم نشان دهم که قائل شدن به تکافؤ ادله ادیان با بسیاری از اعتقادات دینی ما به شدت ناسازگار است و از آن جا که «تکافؤ ادله» جان مایه پلورالیزم دینی است، مردود بودن مبنای تکافؤ ادله به رد

پلورالیزم دینی می انجامد. لذا در مورد تکافؤ ادله، هنوز مناقشه دارم.

نکته هشتم: اما عرصه دین را عرصه معنایابی دانستید. من فکر نمی‌کنم مشکل حقانیت را بتوانید حتی از این زاویه حل کنید. «تفسیر تجربه دینی» را از «تفسیر متن دینی» باید جدا کرد. دو منطبق جداگانه دارند. روش تفسیر تجربه دینی در عرفان و ادعیه ما مورد عنایت واقع شده است. تفسیر متن دینی در بحث الفاظ علم اصول فقه مورد بحث قرار گرفته که البته با مباحث هرمنوتیک قابل تکمیل و تعمیق است. اما ابهام ذاتی متن و کثرت نازدودنی معنا، یک تئوری در این باب است. تئوری‌های رقیب نیز مطرح است. این مسئله مجال واسع تری برای بحث می‌طلبد. به اجمال عرض کنم؛ متن دین یعنی کتاب و سنت یک‌گونه نیست. بعضی عبارات بیان عرفی و برخی دیگر دارای بطون و عرفانی است. از حیث دیگر بعضی «نص» و بعضی «ظاهر»، از حیث دیگر بعضی محکم و بعضی متشابه است. این همه را نمی‌توان با یک چوب راند و داغ «ابهام نازدودنی» را بر تارک همگان نهاد. «کتاب مبین» با این ابهام نازدودنی چگونه سازگار است؟ در این تردیدی نیست که کثرت معنی فی الجمله، پذیرفتنی است. اما نه بالجمله، و نه نازدودنی و نه بدون معنای راجح. بحث «مراد متکلم» در مباحث اصول ما به دقت مطرح شده است. کشف مراد جدی متکلم و معنای مراد، خبر از وجود یک «معنای حقیقی» می‌دهد. معیارهای ارائه شده در بحث اسناد اصول فقه و شبیه آن کوششی برای کشف این «معنای مراد» است. لذا قول به کثرت نازدودنی معنا پذیرفتنی نیست. قول به کثرت نازدودنی معنا و ابهام ذاتی متن ذریچه دیگری به بحث «نسبیت مطلق» است.

سروش: نگفتیم در عرصه دین مطلقاً نمی توان دلیل اقامه کرد. گفتیم عرصه، عرصه تکافؤ ادله است. ما که نمی خواهیم این جا دلیل اقامه کنیم. می گوئیم دلایلی که دیگران اقامه کرده اند به تکافؤ رسیده است. اگر هم به تکافؤ نرسیده بود می گفتیم به تکافؤ نرسیده است. این حکمی است توصیفی - پسینی نه توصیه یی - پیشینی. حرف ما این نیست که حق با دلیل وجود ندارد. بلکه حرف ما این است که حق آن قدرها ساده نیست و آدمی هم آن قدرها بی طرف نیست و حصار برای فهم دارد. و کثرت ادیان، فرق و تفاسیر، گواه این امر است.

در تبیین کثرت دین داری عامه، از علل بهره گرفتیم. در تبیین کثرت دین داری خاصه، از دلایل. اما برای تبیین نقش عقل، گفتم که کارش کشف معناست و معنا بالذات متعدد است. نه این که همه عقلا اسیر هوا و هوس باشند یعنی رأی ما بر خلاف شما، عقل را معزول نمی کند. باز هم تکرار می کنم سخن این نیست که چه کسی حق است و چه کسی باطل؟ معلوم است هر کسی تابع دلیل هایی است که خود دارد و معیاری غیر از این هم وجود ندارد. لکن عجیب این است که با برگرفتن این معیار باز هم اختلافات بجامانده است. اگر هم بگوئیم دیگران معیار را به کار نگرفته اند باز جای سؤال می ماند که چرا اکثریت از معیار صحیح استفاده نکرده اند. دوباره می رسمیم به جای اول. رأی ما در باب عقل و عقلانیت است و در باب تبیین کثرت. آن هم کثرت مربوط به اختلافات. در اشتراکات که کثرت نیست. یعنی اگر همه معاد را قبول دارند که دیگر جای بحث پلورالیزم نیست. از تکافؤ ادله هم نهراسید. خیلی بی دلیل نیست. وضع جالب دیگری است. مگر در فقه، کار به تکافؤ ادله نمی رسد؟ یک فقیه، تمام ادله فقیه دیگر را می داند اما

قانع نمی شود و برای خود رأی دیگری را بر ما می گیرد. فقیه سوم هم همین طور. و چنین است که این همه اختلاف آرا پدید آمده است. نه عقل هیچ کدام کم است، نه تقواشان. وضع به نحوی است که یک رأی واحد در آن به کرسی نمی نشیند. این است تکافؤ ادله که به معنی وجود تفاسیر مختلف است. حال همین سوال در فرقه ها جاری است. فرض کنید تمام ادله شیعیان حق مطلق است، سؤال این است که چرا علمای سنی، ادله شان را نپذیرفتند؟ اگر این ها حق بوده و طرف مقابل هم عاقل و عالم و حق طلب بوده چرا علمای سنی آن ها را نپذیرفتند. بالاخره شما یا باید بگویید این دلایل ما حق نبوده است. یا باید بفرمایید دلایلی درست هم قوت این داشته اند. یا باید بفرمایید همه اسیر هوی و هوس بوده اند. یا بگوئید (که به نظر من قول حق است) که تشیع و تسنن دو تفسیر از اسلام اند.

هر کدام را بگویید (غیر از رأی آخری) اشکال دارد و لذا ما ناچار سر از پلورالیزم در می آوریم. بنا را بر این بگذارید که ادله شیعیان، قوی و حق و نافذ و دندان شکن است، بعد می بینید علمای اهل سنت، این ادله را همه شنیده اند و زیر و رو کرده اند و ده ها کتاب نوشته اند و زیر بار هم نرفته اند. بالاخره این را باید روشن کنیم که این علما یا عناد با حق داشته اند، یا همه شان عقلشان ناقص بوده است و کژ فهم بوده اند یا این که واقعاً دلایلی داشته اند که به نظر خودشان هم قوت با این دلایل بوده است. عین همین سخن را از قول اهل سنت در باب شیعیان می توانیم بگوئیم. این را بفرمایید که اگر پیشوایان دو مکتب با هم مناظره می کردند چه می شد. امروزه علمای شیعه و سنی حرف های پیشوایان مکتبشان را می زنند. همین سؤال را از علمای شیعه می شود کرد. یا علمای شیعه دلایلی داشته اند که هم زور و

بلکه اقوا از دلایل آن‌هاست، یا این که باید بگوییم تابع هوی و هوس بوده‌اند و لگد به حق زده‌اند، یا بگوئیم اصلاً عقلشان نمی‌رسد و نمی‌فهمند و استدلال و نتیجه‌گیری از دلیل یعنی چه. بالاخره چه طور می‌شود گفت که علمای شیعه، سیزده قرن است ادله اهل سنت را می‌شنوند و آن‌ها هم ادله شیعه را می‌شنوند وزیر بار هم نمی‌روند؟ ما باید فکری برای این بکنیم. اصلاً بحث ما ناظر به حق و باطل نیست. این که بگوئیم ما حقیق آن‌ها باطل، جواب سؤال را نمی‌دهد. چون سؤال این است که چرا قومی عاقل و عالم بر باطل خود اصرار می‌کنند. هر تئوری این جا بدهیم، خودمان را هم شامل می‌شود. تئوری عقلا نیت، شیعه را از سنی تفکیک نمی‌کند. وارد شدن در این که شیعه حق است یا اهل سنت حق است خروج از موضوع است. شما دائماً دم از معیار می‌زنید. خود معیار مولد اختلاف است. بلی معیار یا راه معلوم شدن حقایق و بطلان‌شان، هم استدلال است. لکن استدلال هم تاکنون هیچ یک از دو طرف را قانع نکرده است. بحث این است که این نزاع چرا دوام کرده است و چرا ادله طرفین به گوش هیچ کدام نرفته است. و عقل دینی چگونه عقلی است که استدلال‌اتش به بن بست می‌کشد و زورش به رفع نزاع‌ها و برکندن اختلافات فرقه‌یی نمی‌رسد؟ تئوری شما در باب عقل علمای اهل سنت یا مسیحیان و بوداییان چیست؟ بحث این نیست که دلیلی در کار نیست. صورت مساله این نیست. بحث این است که همین ادله، ایجاد تکثر کرده است. اصلاً معیار موجد کثرت است. زین دوار رنجور شد بیمار تو! من سؤال مشخصاً این است؛ این‌ها اصلاً ذهنشان چگونه کار می‌کند؟ این را بفرمایید، که اگر نخواهیم بگوئیم که آن‌ها ناقص العقل اند (که نمی‌خواهیم بگوییم) و اگر نخواهیم بگوییم که آن‌ها تابع هوی و هوسند و خدا ناترسند و

ناپارسایند و دنیا طلبند و ... اگر این‌ها را نخواهیم بگوییم، کما بیش باید بگوییم کار عقل دینی به تکافؤ ادله رسیده است. و تشیع و تسنن دو فهم‌اند از اسلام و لازمه بسط تاریخی آنند و هیچ‌کدام حق محض و خالص نیستند. آن‌ها دو تفسیرند از تاریخ و سنت اسلام. اگر شما راه چهارم و پنجمی دارید بفرمایید. در عین حال، هر کس به دلایلی که خود دارد ملتزم است. مادام که دلیلی اقوی راه را بر او نبسته است. این سخن را ما در باب تفسیرهایی می‌گوئیم که پس از حذف قطعی البطلان‌ها، در صحنه باقی می‌مانند و رقابت می‌کنند. به علاوه خود شما قبول کردید که پس از وجود معیار هم باز کثرتی می‌ماند. حرف ما هم همین است یعنی این کثرت نازدودنی است. اما در باب فقه که می‌گوئید علمی ظنی است، باید بگوییم ظنی بودنش به دلیل نقلی بودنش است. نه این که ظنی بودن موجب تکافؤ ادله است به علاوه چون فقه علمی تفسیری است لذا کثرت بردار است. اما این که به تکرار می‌گوئید پلورالیزم با حقانیت ادله خاص منافات دارد معنایش این است که پلورالیزم با نفی پلورالیزم منافات دارد! چون همه حرف پلورالیزم این است که کثرت حقایق داریم نه حق واحد. منافات داشتن پلورالیزم با نفی پلورالیزم، دلیلی بر ضد آن نیست. هر مکتبی و مدّعی با نقیض خود البته ناسازگارست. هم چنین شما که می‌گوئید به دلیل معتقدید. این چه اعتقادی است که همه دلایل را باطل می‌دانید مگر دلیل فرقه خودتان را! هنوز سر کثرت را معلوم نکرده چگونه می‌خواهید سراغ ادله حقانیت دین خاص بروید. این خلاف سیر منطقی است. اما این که دین حق واقعا" دلیل دارد، سخن کم فایده‌یی است. سخن بر سر ادیان موجود و ادله موجودست که به تکافؤ رسیده‌اند، نه ادله نفس الامری، برای دین نفس الامری. به هر حال

نفس سخن شما که با وجود معیار باز هم کثرت باقی می ماند، نکته صواب مورد قبولی ست و از نتایج خوب بحث ماست. اما این که می گوئید معیارهای شهودی و عقلی و نقلی داریم. شهود یا تجربه باطنی چیزی است که مورد تفاسیر مختلف واقع می شود و لذا معروض کثرت است. معیار عقلی هم همان دلیل است که در عرصه دین به تکافؤ و لذا کثرت می رسد. نقل هم عین متن است که باز تفاسیر مختلف بر می دارد و لذا باز به کثرت می رسد. علی ای حال از کثرت نازدودنی گریزی نیست. به علاوه خودتان می گوئید؛ معیار، همه کثرت ها را حذف نمی کند و این عین اعتراف به پلوالیزم است. اما آن سخن که می گوئید عقل دیگران مغلوب هوا و هوس شده و لذا اعراض از حق کرده اند. سخن من این بود که هر تئوری در باب عقلانیت بدهید دامن خودتان را هم می گیرد. اما شما می گوئید برای ما فقط احتمالش هست نه وقوعش، سوال من این است که چرا در مورد دیگران اعراض از حق بالفعل واقع شده و برای ما فقط احتمال آن هست؟ مگر این که بگوئید چون ما حقیق و آن ها باطل، و این عین مدعاست. به علاوه چون هر کس دلیل خود را حق می داند و دلیل بقیه را باطل، دوباره به کثرت حق ها می رسیم. یعنی همان جای اول. خود خواهی است که بگوئیم ما سالم مانده ایم و دیگران همه معیوب اند.

کدیور: نکته اول: این رأی برون دینی (تکافؤ ادله ادیان و مذاهب)، نتیجه اش تعیین دیدگاه ما در بحث اساسی حقتانیت دین است. تا ما این مسأله را حل نکنیم و این ارتباط را تأمین نکنیم، برای هر دین داری چه شیعه باشد و چه سنی، چه مسلمان باشد چه مسیحی چه بودایی این مسأله مطرح

خواهد بود که من با قبول «تکافؤ ادله» در بیرون دین، چگونه می‌توانم به حقانیت ادله دین خاص قایل باشم. حقانیت پلورالی هم آن چنان که قبلاً اشاره شد راه به جایی نمی‌برد. درباره معیار اگر اشارات گذشته را کافی نمی‌دانید، بنده از یک بحث مستقل و تفصیلی در این زمینه استقبال می‌کنم. به ویژه اگر حضرت عالی رأیتان را در باب «رئالیسم انتقادی» و مهم‌تر از آن درباره Relativism به طور شفاف مطرح فرمائید.

نکته دوم: پذیرش کثرت به عنوان یک واقعیت خارجی، غیر از قول به حق‌های متکثر است. پلورالیزم دینی فقط به کثرت حقیقت است. نفی وجود حقانیت کامل در یک دین واحد و قول به توزیع حقیقت در ادیان مختلف و نفی مراتب تشکیکی حقیقت (به معنای وجود مرتبه عالی حقیقت در یک دین و وجود مراتب پائین‌تری از حقیقت در ادیان دیگر) یعنی پذیرش حقائق متباین. این کجا و قول به کثرت واقعی (بدون پذیرش حقانیت ادیان تکثر) کجا؟ پذیرش کثرت واقعی هرگز معادل با پلورالیزم دینی نیست.

نکته سوم: اشکال اصلی پلورالیزم دینی عدم سازگاری آن با حقانیت یک دین خاص است. شما این ناسازگاری را ناسازگاری پلورالیزم دینی با نقیض خود تفسیر کردید و طبیعی است که هر امری با نقیض خود ناسازگار باشد. معنای این سخن معادل بودن پلورالیزم دینی با نفی حقانیت دین خاص است، (یعنی رابطه پلورالیزم دینی و حقانیت دین خاص «رابطه تناقض» است) این نتیجه‌ای قابل توجه است، و همان نکته‌ای است که من از آغاز سخن بر آن اصرار کردم. واضح است که دو امر متناقض را نمی‌توان پذیرفت، یکی را باید قبول کرد و دیگری را باید رد کرد. رأی دین دار، پذیرش حقانیت دین خاص (دارای ادله راجح) و نفی پلورالیزم دینی است.

رای مقابل هم پذیرش پلورالیزم دینی و رد حقانیت یک دین خاص است. بین دو طرف تناقض چرا و به چه دلیل پلورالیزم دینی را برمی‌گزینید؟ به لحاظ منطقی، انسانی که حقانیت دینی را پذیرفت دیگر برایش پذیرش پلورالیزم دینی جایی نخواهد داشت. اما اگر در مسئله حقانیت به تکافؤ ادله رسید، آن‌گاه به پلورالیزم دینی رأی داده است. یعنی تقدم منطقی با بحث از حقانیت دین خاص است. (تکافؤ ادله در مرتبه دوم و متوقف بر نفی حقانیت دین خاص است و پلورالیزم در مرتبه سوم نتیجه منطقی تکافؤ ادله می‌باشد)

نکته چهارم: «میزان حقانیت» دین و مذهب مستقل از ماست. حقانیت اسلام یا تشیع از این ناحیه نیست که موردگزینش «ما» واقع شده است. اگر با دلیل به حقانیت دین یا مذهبی رسیدیم، صرف این که چون به ما منتسب است، آن را ناشی از «خودخواهی» خواندن صحیح نیست چون ما ملاک حقیقت نیستیم. مسائل علمی را با ملاک‌های اخلاقی ارزیابی کردن ناصواب است. رد حقانیت دلیل می‌خواهد، وعظ و تذکر اخلاقی را به واعظان و معلمان اخلاق بسپاریم. اگر گفته شود همه آدمیان در معرض ابتلا به بیماری هستند، اما برخی در اثر عمل به دستورالعمل‌های بهداشتی بیمار نمی‌شوند و برخی بازیر پا گذاشتن آن‌ها بیمار می‌شوند، آیا قول به عدم وقوع بیماری در دسته اول خودخواهی است؟ آیا پذیرش احتمال ابتلا به معنای فعلیت ابتلا است؟ آیا اگر جمعی به هر علت و دلیل و معنایی قول حق خداوند را نپذیرفتند، و گروهی پذیرفتند، آیا دفاع گروه دوم را می‌توان خودخواه خواند؟ تنها در صورتی که حق و باطل را دست نیافتنی بدانیم (نسبیت مطلق) و معیار حق را خودمان بدانیم می‌توانیم رأی به خودخواهی را باور

کنیم.

نکته پنجم: بحث سیر منطقی خود را طی کرده است سرّ کثرت ادیان و مذاهب را به تفصیل مطرح کردم. اجمال آن: راز اول؛ تفاوت تشکیکی ادیان الهی متناسب با ظرفیت وجود آدمیان. راز دوم؛ عظمت امر متعالی و ذوبطون بودن آن. راز سوم؛ عناد و جحد و طمع و هوای نفس. راز چهارم؛ تفاوت فهم آدمیان و جهل به برخی مراتب حقیقت.

نکته ششم: مراد از دین حق دین نفس الامری و موجود در لوح محفوظ نیست. همین اسلام موجود است، که علاوه بر ریشه در نفس الامر، واقعیتی در دسترس آدمیان دارد؛ همین کتاب خدا و سنت معصومان (ع). مراد از دلیل نیز همین ادله موجود در کتاب و سنت یا کلام و اعتقاد است. لذا بحث کم فائده نیست. اما اشکال کم فایده بودن اعتقاد به دین نفس الامری در تفکیک دین و معرفت دینی در تئوری قبض و بسط، بنا بر همین بیان جاری می شود.

نکته هفتم: همان گونه که قبلاً گذشت قیاس اعتقادات با احکام فقهی در باب تکافؤ ادله، قیاس مع الفارق است. ظنی بودن فقه ناشی از نقلی بودن آن نیست. علم نقلی انواعی دارد. از حیث سند یا متواتر یا غیر متواتر (مبتنی بر خبر واحد) است. از حیث دلالت منقول یا «نص» است یا «ظاهر». به لحاظ جهت صدور یا مبتنی بر تمییه و هزل است و یا در مقام افاده مراد جدی است. پس هر علم نقلی لزوماً ظنی نیست. از سوی دیگر هر علم غیر نقلی هم لزوماً یقینی و قطعی نیست. علوم تجربی و علوم انسانی نقلی نیستند، اما مبتنی بر یقین و قطع نیز نمی باشند. هیچ عالم تجربی یا عالم علوم انسانی نیز چنین ادعایی نکرده است. بنابراین فرمایش شما در این که ظنی بودن فقه

ناشی از نقلی بدون آن است، صحیح نیست.

علم ظنی عرصه کثرت است. ولی این کثرت در علم فقه زدودنی است. چرا که این کثرت آراء ناشی از ظنی بودن ادله است. اگر امکان دسترسی به منبع یقین یعنی منبع معصوم (مانند زمان ظهور و حضور ائمه (ع)) فراهم شود، با پرسش از آن منبع معصوم، این اختلافات برمی خیزد. همه فقه‌های شیعه مرجعیت معصوم دینی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را باور دارند. بنابراین قول به کثرت نازدودنی نیز در این عرصه صحیح نیست.

نکته هشتم: این که فرمودید و قبلاً هم نوشته‌اید که «تشیع و تسنن هیچ کدام حق محض و خالص نیستند و دو تفسیرند از تاریخ و سنت اسلام.» ظاهراً فراموش کردید که به عنوان معرفت شناس درجه دوم از سویی و باصره برون دینی از سوی دیگر، مجاز به توصیه و فتوی به حق و باطل نیستید. مگر نه این که بحث پلورالیزم را نباید با بحث از حق و باطل آمیخت؟! آیا این همان خلط بین معرفت درجه اول و دوم نیست؟ چنین نتایجی از مشکلات جدی بحث پلورالیزم دینی شماست.

نکته نهم: بحث تکافؤ ادله منحصر به حوزه دین داران نیست. لازمه مبانی پلورالیزم قول به تکافؤ ادله بین دین دار و ملحد، معتقد به خدا و منکر خداست. یعنی تساوی ادله کفر و ایمان، دین داری و الحاد.

سروش: این سخنان که شما می‌گوئید تا ما تکلیف تکافؤ ادله را معلوم نکنیم دیدگاهمان در باب حقانیت دین روشن نمی‌شود، عین سخن من است که بارها به تأکید گفته‌ام سخن از حقانیت را باید منطقاً به عقب انداخت و ابتدا بر سر تکافؤ ادله بحث کرد. همه حرف بر سر این است که آیا

حقانیت پلورالی داریم یا نه؟ و خود این مدعا به حکم خود این مدعا، نه مشکوک است نه باطل. باز هم یادآوری می‌کنم تکافؤ‌ادله، بی‌دلیلی نیست. عقل معزول نیست. به فقه و به تفسیر بنگرید و ببینید که در عین وجود دلیل معیار، کثرتی نازدودنی برقرار است. و این عین عقلا نیت تفسیری است.

اما این که می‌گوئید فراموش کرده‌ام که معرفت شناس درجه دوم نباید بحث از حق و باطل دین خاصی کند، چنین نیست. فراموش نکرده‌ام و بدان ملتزمم. اما به یاد شمامی آورم که در خصوص شیعه و سنی سخن من این بود که هیچ کدام حق خالص نیستند. به این دلیل که میان خود علمای شیعه، بر سر بعضی مسائل اختلاف است. و همین اختلاف (که گاه به حد تناقض می‌رسد) نشان می‌دهد که آن جا حق و باطل به هم آمیخته است. هم چنین است در تسنن و در مذاهب بیرون از اسلام. این داوری، داوری در خور یک معرفت شناس و به هیچ رو خروج از مواضع او نیست. اما این که کدام سخن شیعیان حق است یا باطل، موضع‌گیری و داوری درجه اولی است که من وارد آن نشده‌ام و اگر بشوم موضع متکلمانه‌یی خواهد بود که در بحث از پلورالیزم، جایی ندارد. و من هم شما را از آن گونه موضع‌گیری متکلمانه در این بحث حذر می‌دادم.

کدیور: اولاً؛ چگونه است به عنوان معرفت شناس در دعوای بین ادیان و مذاهب به کثرت حقائق و حق‌های متعدد قائل می‌شوید، اما در اختلاف عالمان یک مذهب در پاره‌ای جزئیات، فتوا به «خلط حق و باطل» می‌دهید. ملاک بحث در هر دو موضع واحد است. معرفت شناس تنها مجاز است آرا متناقض عالمان را (از حیث بحث معرفت درجه اول) حق‌های

درجه دوم تلقی کند.

ثانیاً: علی رغم اختلاف عالمان شیعه درباره جزئیات، همگی خود را متعلق به هویت واحد مذهبی می‌شمارند و در ارکان و اصول این هویت مذهبی، هم داستانند. اکثر این اختلاف در مواردی است که دلیل مطلب ظنی است، و ظن نثار کثرت است. اختلاف در این موارد جزئی به وحدت در اصول سرایت نمی‌کند. و بر فرض خلط حق و باطل در حوزه جزئیات و فروع نمی‌توان قائل به خلط حق و باطل در اصول شد. نزاع مذهبی در حوزه ارکان و اصول مذاهب است. از قول به خلط حق و باطل در جزئیات و فروع نمی‌توان نتیجه عدم خلوص اصول و ارکان را به دست آورد و بخشی از حق را در اصول این مذهب و بخشی از حق را در اصول مذهب دیگر یافت. (بحث تنها در اصول اخلاقی است والا در اصول مشترک در همه مذاهب اصول حق فراوان است.) به بیان فنی‌تر علم اجمالی به وجود باطل در پاره‌ای از جزئیات به دلیل اختلاف عالمان مذهب، منجر به تولید علم اجمالی به وجود باطل در اصول و ارکان مذهب نمی‌شود. بلکه ما علم تفصیلی به حقانیت خالص اسلام (در مسائل بنیادی و اصلی در مقایسه با سایر ادیان موجود) و حقانیت خالص تشیع (در مسائل بنیادی و اصلی در مقایسه با سایر مذاهب موجود اسلامی) داریم و این علم تفصیلی مستدل و مبرهن است. آن‌گاه که یک بحث درجه دوم، بحثی درجه اولی را بلاموضوع می‌کند، این از همان موارد توصیه‌های متجاوزانه و خروج از موضع معرفت‌شناسی است. که من مشفقانه حضرت عالی را از چنین خروجی برحذر داشته بودم.

در خاتمه توجه برادرگرامی جناب آقای دکتر سروش را به نکته کوتاهی

جلب می‌کنم: تئوری قبض و بسط خروجی از موضع رئالیسم انتقادی علیه رئالیسم خام بود. با تفکیک بین دین و معرفت دینی، تکثر فهم دینی به رسمیت شناخته شد به این معنا که از دین واحد می‌توان برداشت‌های متفاوت و البته مضبوط داشت و معرفت دینی متحول و بشری است. اما تئوری پلورالیزم دینی خروج از موضع رئالیسم انتقادی به موضع نسبیت‌گرایی مطلق است. این‌جا دیگر تنها تکثر فهم‌های دینی مطرح نیست، تکثر حقایق، کثرت متباین نازدودنی، صراط‌های مستقیم و تکافؤ ادله مطرح است. یعنی از تکثر در فهم به تکثر در حقیقت در غلته‌ایده‌اید و این نتیجه به غایت قابل تأمل است.

بحمد... جوانبی از مساله فهم پلورالیزم دینی، مورد بحث و نقد قرار گرفت. بحث در دیگر جوانب آن مجال دیگری می‌طلبد.

ثانیاً بحث به این‌جا رسید که با قائل شدن به تکافؤ ادله، دین بی‌دلیل است. این نقصان را خواستید با معنا داری دین حل کنید. یعنی با بحث هرمنوتیک، به آن می‌رسیم که این نظریه شما مشکل را حل می‌کند یا نه. اما به نظر من این برداشت و قایل شدن به این تبیین از کثرت ادیان یعنی پلورالیزم دینی، در ناحیه‌ی تبیین حقانیت دین و مذهب دچار مشکل جدی خواهد بود. چون در انتخاب دین دلیل ارجح و علت نداشتیم، ناچاریم از جای دیگر این نقیصه را جبران کنیم. لذا در قحطی دلیل ارجح و منصور، متوسل به معناداری و مبانی هرمنوتیک شدید و باز تأکید بر ابهام ذاتی متن و معناهای متعدد هم عرض.

سروش: خواهش می‌کنم جمع‌بندی و نتیجه‌گیری را به عهده بیرونیان

بگذارید. من هم چنان منتظر بیان معیار شما هستم. بالاخره شما معتقد به تکافؤ ادله هستید یا نه؟

کدیور: نه، بنده به دلیل قائلم. معتقدم که در تمیز حق از باطل معیار هست و براساس آن معیار، ادله دین حق بر ادله ادیان و مذاهب دیگر راجح است.

سروش: معیار شما چیست؟ اگر دلیل است ما هم به دلیل قائلم. قائل بودن به دلیل، منافاتی با تکافؤ ادله ندارد. همین دلایل اند که اقامه شده اند و نهایتاً به بن بست رسیده اند. پس شما بفرمایید که چرا علمای اهل سنت، دلایل علمای شیعه را نپذیرفتند. بحث را از شیعه و سنی بیرون می بریم که آتش افزوزی هم نشود. چرا مسیحی ها، حرف مسلمان ها را قبول نمی کنند؟ آخر بحث پلورالیزم را نمی شود بدون این سوالات پیش برد. به علاوه شما سخن غریبی می گوئید. می فرمائید پلورالیزم با حقانیت ادله دین خاص منافات دارد. منظورتان این است که پلورالیزم با نفی پلورالیزم منافات دارد! چون همه حرف پلورالیزم این است که کثرت حقایق داریم نه حق واحد. منافات داشتن پلورالیزم با نفی پلورالیزم، دلیلی بر ضد آن نیست. هر مکتبی با نقیض خود البته ناسازگار است. هم چنین شما به دلیل هم قائل نیستید. این چگونه اعتقاد به دلیل است که دلیل همه را باطل می دانید مگر دلیل فرقه خودتان را؟ شما هنوز سد کثرت را معلوم نکرده می خواهید سراغ ادله حقانیت دین خاص بروید. این خلاف سیر منطقی است.

کدیور: جوابی که خود قرآن می دهد؛ بالاخره در قلبها «زیغ» نیز پیدا می شود. اعراض از حق ناشی از عدم سلامت نفس و دنیا طلبی است؛ «جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما و علواً».

سروش: بله، در مورد همه این احتمال هست.

کدیور: بله، «احتمال» هست ولی با صرف احتمال که وقوعش را نمی توان اثبات کرد.

سروش: ولی در مورد دیگران هم شما وقوعش را اثبات می کنید. اگر احتمال هست که درباره همه است، اگر وقوع هست، درباره همه است. ما نمی توانیم خودمان را استثناء کنیم. مگر ژن ما با دیگران فرق دارد.

کدیور: احتمالش در مورد همه هست. حتی در مورد ما، اما وقوعش برمی گردد به پذیرش یا عدم پذیرش وجود معیار در صحنه حق و باطل. اگر در شناخت ادیان به چنین معیار و میزانی قائل نباشیم، می رسیم به گفته شما، یعنی تکافؤ ادله. آن گاه می گوئیم آن چه که در مورد دیگری اتفاق افتاده در مورد ما هم اتفاق افتاده است. اما فقدان معیار در سنجش حق و باطل و تکافؤ ادله اول کلام است.

سروش: شما جواب سوال مرا ندادید. اعراض از حق، واقع شده و برای ما فقط احتمال آن هست؟ مگر این که بگوئید چون ما حقیقاً آنها باطل اند و

این عین مدّعاست. این مصادره به مطلوب است. این چیزی را حل نمی‌کند. دلیل را همه اقامه می‌کنند و همه خود را مبرا از زیغ می‌دانند. شما می‌فرمایید احتمال در مورد همه هست، اما وقوعش در مورد بنده منتفی است. این که درست نیست، دیگران هم همین را می‌گویند به علاوه چون هر کسی خود را حق می‌داند و دلیل بقیه را باطل، دوباره به کثرت حق‌ها می‌رسیم یعنی همان جای اول! خود خواهی است که بگوئیم، سالم مانده‌ایم و دیگران همه معیوب‌اند.

کدیور: اگر چنین باشد در مورد پیامبران و ائمه هم می‌توان همین احتمال را بگوئیم. هم پیامبر شما دلیل اقامه می‌کند هم پیامبر دیگر بر مدعایش دلیل اقامه کرده است. منتها چون شما در ناحیه پیامبران با مشکل برخورد می‌کنید. بلافاصله می‌آئید روی پیروان، بالاخره آیا به شناخت حق و تمیز آن از باطل قائل هستید یا نه؟

سروش: من این سوال را جدلی می‌دانم همین قدر می‌گویم که تکلیف حق و باطل دینی را باید پس از تکلیف پلورالیزم معلوم کرد. شما تقدم و تاخر منطقی مسأله را رعایت کنید. ثانياً پیامبران چون قول به عصمت درباره آن‌ها هست، این احتمال را نمی‌دهیم. وگرنه اگر قول به عصمت نداشته باشیم، عیناً همان احتمال می‌رود.

کدیور: بحث عصمت پیامبران دیگر درون دینی است. چون اگر شما مسیحی باشید، نمی‌توانید به عصمت پیامبر اسلام قائل باشید. حال آن که

بحث پلورالیزم دینی بحثی برون دینی است.

سروش: عصمت امر برون دینی است و درون دینی نیست. یعنی شما برای قبول اقوال یک پیغمبر، ضرورتاً و عقلاً به عصمت و امین بودن او در تلقی وحی قائل می‌شوید. یعنی، از پیامبر نمی‌آموزیم و نمی‌پذیریم که او معصوم است. بلکه چون عصمتش را قبول می‌کنیم اقوالش را می‌پذیریم. به هر حال اگر ما جزو مبانی خودمان، عصمت را بپذیریم، پیامبران برون از دایره آن احتمال می‌مانند. وگرنه، نه.

کدیور: همین عصمت را می‌گیریم، و ادامه می‌دهیم پیامبر معصوم مسیحیان، پیامبر معصوم بعد از خود را معرفی کرده است: «اسمه احمد»

سروش: نه! مسیحیان ایشان را اصلاً معصوم و پیامبر نمی‌دانند.

کدیور: اولاً بحث در حوزه پیامبران است، نه حوزه پیروان. ثانیاً همان گونه که عرض کردم اثبات عصمت پیامبران دیگر بحث درون دین است و اثبات عصمت پیامبر همان دین در بیرون آن دین است.

سروش: مسلمانان می‌گویند مسیح، محمد (ص) را معرفی کرده است. مسیحیان که این را نمی‌گویند. باز هم ملاحظه کنید صحبت ما این است که یک پلورالیزمی در عالم هست. یعنی یک عده‌ای به عصمت پیامبر الف قائلند، یک عده‌ای به عصمت پیامبر ب و بین خود این‌ها هم تنافی و تباین

هست. همه‌ی حرف سر همین است. ما می‌خواهیم این کثرت را تبیین کنیم که چرا این جوری شد. به نظر من بحث پیامبران را در میان آوردن، چیزی را حل نمی‌کند. من سؤال قبلی‌ام را تکرار می‌کنم، پیروان ادیان دلایل خودشان را به کرات برای هم بیان کرده‌اند. یعنی علمای هر دینی برای علمای دین دیگر، دلایل خود را گفته‌اند. ولی مؤثر نیفتاده است. ما بالاخره باید یک توضیحی بدهیم، آن هم نه یک توضیح نخبه‌گرایانه، یعنی چیزی بگوییم و حکمی بدهیم که خودمان چون نخبگان از آن دایره بیرون باشیم مثل هگل که می‌گفت ما بر بام تاریخ نشسته‌ایم و همه را بازیچه‌ی دستمان نامری تاریخ می‌دانیم، الا خودمان را! یا مارکس که می‌گفت همه فریب خورده ایدئولوژی‌اند، الا خودمان. ما نمی‌توانیم این گونه سخنان را بگوئیم. ما هر چه بگوییم به خودمان هم برمی‌گردد. یعنی استراتژیک است چنان که گفتم. اگر بگوییم هوی و هوس است، مال خودمان هم هست، اگر بگوییم تکافؤ ادله است، مال خودمان هم هست. اگر بگوییم توطئه است، مال خودمان هم هست. اگر بگوییم کشف معناست، همین طور یک تئوری عامی باید بدهیم که که خودمان را هم شامل شود و می‌شود. و بعد به دنبال آن رأی خودمان را در درون دین معین کنیم. اگر ما قبول کثرت و تبیین کثرت را از این جا آغاز نکنیم و دائماً بر سر حق و باطل بحث کنیم، به جایی نمی‌رسیم. این بحث همیشگی همه‌ی مکاتب است. ما با بحث بر سر حقانیت شیعه و سنی به کجا می‌خواهیم برسیم؟ آخرش شیعیان دوباره خواهند گفت ما حقیق سنیان هم همین‌طور. و این همان جای اولی است. ما بحث‌مان از این جا تازه شروع می‌شود. می‌پرسیم چرا هر وقت این بحث‌ها شروع می‌شود، طرفین دوباره به همان جا می‌رسند که اول بوده‌اند؟

پیشنهادم این است که به نحو مشروط بحث کنیم. اصلاً نیازی نیست ما این جا ابراز عقیده‌ی قطعی شخصی بکنیم. «علی سبیل التوضیه الشرطیه». می‌گوییم اگر تکافؤ ادله بشود نتیجه‌اش این می‌شود. اگر علتی بگوییم، نتیجه آن می‌شود. اگر معنایی بگوییم، نتیجه آن می‌شود. این گونه بحث کنیم ضرورتی ندارد که ما پافشاری بکنیم و بگوییم حق این است و باطل آن.

کدیور: اگر به تکافؤ ادله قائل باشیم، بی شک باید بنا را بر این بگذاریم که ارباب مذاهب و عقلایشان یا هر دو طرف با کمال عدالت و تهذیب نفس، سلوک کرده‌اند و ادله‌ای هم که اقامه کرده‌اند بر مبنای منطقی و عقلانی بوده است، منتها جدلی الطرفین است، و یا هر دو طرف اسیر هوای نفس و دنیا و ادله شان، هم هکذا هر دو بر باطل. مگر این که قائل باشیم تکافؤ ادله نیست. لازمه‌ی منطقی‌اش این خواهد بود که ما در استدلال‌های آن‌ها خدشه می‌بینیم و این احتمال را می‌دهیم که موارد نفسانی در آن‌ها تأثیر گذاشته باشد. چگونه می‌باید در ناحیه دلیل و علت به دو طرف بحث قائل به تساوی شد؟ آیا جداً احتمال نمی‌دهید که ادله یک طرف ارجح بر ادله طرف دیگر باشد؟ و یک طرف بیش از طرف دیگر اسیر علل دنیوی شده باشد؟

سروش: باید این گونه بگوییم که بین این دو گروه نزاع است، یا هر دو اسیر هوی و هوسند. یا هر دو دلیل دارند و دلاییشان مساوی و هم زور است. یا در هر حال هر چه درباره دیگری بگوئیم خودمان را هم فرا می‌گیرد.

کدیور: البته من از این منظر شما، نگاه نمی‌کنم. شما بیرون ایستاده‌اید. یعنی از نظر معرفت درجه دوم. می‌گویید این دو که با هم نزاع می‌کنند یا هر دو بر باطل اند یا هر دو حق هستند و سپس نتیجه‌های معرفت درجه اول می‌گیرید. این یعنی بحث درجه دوم و نتیجه درجه اول.

سروش: ما تماشاگرانه باید عمل کنیم نه بازی گرانه.

کدیور: باز شما رفتید در بحث معرفت درجه‌ی دوم. بحث ما قرار بود بیرون دینی باشد نه معرفت درجه‌ی دوم.

سروش: تماشاگری، درجه دو نیست، تماشاگر بیرون بازی است.

کدیور: یعنی بحث برون دینی که می‌کنید باز هم تماشاگرید؟

سروش: بله من تماشا می‌کنم. همه سعی من این است که اعتقادات شخصی‌ام را در میان نیاورم، من اصلاً خودم در میان نیستم و به منزله‌ی یک متدین بازیگر این میدان نیستم. من الان دارم نظر می‌کنم که پیروان ادیان با هم دعوا دارند و دعوایشان هم قرن‌هاست طول کشیده و هیچ کدام هم قانع نشده‌اند، من می‌خواهم یک تئوری بدهم که این نزاع چرا پدید آمده، چرا پایدار مانده است.

کدیور: ما بر همین مبنا، برون دین، می‌ایستیم و به دعوی ادیان مختلف

می‌نگریم، ادله طرفین را که می‌شنویم، می‌بینیم بعضی از این ادله قوی است. بعضی ضعیف است. حتی بدون اعتقاد به یک دین خاص، یعنی حتی اگر با عقل فارغ از پای بندی به دین به ادله ادیان بنگریم باز هم ادله را تکافؤ و هم عرض نمی‌بینیم. بحث برون دینی با مبنای تکافؤ ادله تلازمی ندارد، تکافؤ ادله لازمه نسبت مطلق در معرفت است.

سروش: شما که نگاه می‌کنید و می‌بینید بعضی ادله قوی است و بعضی ضعیف، سؤال این است، چرا این ادله قوی را عقلای آن قوم نمی‌پذیرند؟ سؤال این نیست که چه کسی حق می‌گوید و چه کسی باطل، سؤال این است که اگر این دلایل به نظر شما قوی است چرا به خرج طرف مقابل نرفته است؟ شما یک تئوری درباره‌ی عقل دینی بدهید که این پدیده را تبیین کند. حرف این است و این چیزی است که جایش خالی است. نگوئید خدا عقل مخالفان ما را کج آفریده است. در باب عقلانیت به طور کلی نظر بدهید. آن که می‌گوید در عرصه‌ی استدلالات دینی، پای عقل لنگ است و کار به تکافؤ ادله می‌کشد. سرش این است که در این جا اول ایمان می‌آورند بعد استدلال می‌کنند. من هنوز تئوری‌ای از شما نشنیده‌ام. هر تئوری‌ای هم بدهید یادتان باشد به خودمان برمی‌گردد. او که می‌گوید پای عقل بحثی در این جا لنگ است، معتقد است پای خودش هم لنگ است. حالا شما تئوری‌تان را در مورد عقل بدهید. باز نفرمائید دلایل بعضی ضعیف است و بعضی قوی، این جواب این سؤال نیست. این خروج از موضوع است. این موضع‌گیری در مقابل بعضی از فرقه‌ها و دفاع از بعضی دیگر است. در حالی که در بحث از پلورالیزم جای موضع‌گیری نیست.

کدیور: من این را جواب می‌دانم و پاسخ قرآن را نیز در آن جا عرض کردم.

سروش: نه! جواب نیست. سؤال ما این نیست که دلیل چه کسی قوی است و دلیل چه کسی قوی نیست؟ آن هم از دید شما؟ سؤال ما این است، این دلیل قوی چرا به خرج طرف مقابل نرفته است؟ هرچه بگوئید خودتان را هم فرا می‌گیرد مگر این که برای خود تفاوت ذاتی با دیگران قائل شوید.

کدیور: شما بر مبنای خودتان این را جواب نمی‌دانید ولی بر مبنای من این جواب است. چون شما قائلید که در مقام جواب صرفاً هیچ نباید اظهار کرد که این حق است و آن باطل. بحث درون دینی نمی‌کنیم در همان بحث برون دینی آیا ما یک معیار عقلانی برای سنجش عقاید و ادله‌ی مختلف داریم یا نداریم؟ اگر معیار داریم ولو من اعتقاد نداشته باشم، می‌توانم حکم بکنم که بعضی از این ادله مخدوش است. ولو اعتقاد دینی نداشته باشم.

سروش: جواب را بر یک معنا جواب دانستن و بر مبنای دیگر ندانستن، عین قبول نسبیت است که شما از آن ابا داشتید. شما وارد عرصه‌ی بازیگری شده‌اید به جای تماشاگری، بدین معنا که شما خودتان را طرف کرده‌اید با بعضی از این ادله، و این درست نیست.

کدیور: قرار شد بحث تماشاگری و بحث درجه دوم نکنیم. فقط بیاییم

بحث برون دینی کنیم بیرون دین که ایستاده ایم، لزوماً این نیست که ما ادله حق و باطل را تشخیص ندهیم. پذیرفتید که بحث درجه دوم با بحث برون دینی متفاوت است. بالاخره در بحث «دلیل» معیار عقلی مطرح است یا نه؟ لطفاً این را پاسخ دهید؟

سروش: در بحث دلیل، البته که معیار عقلی مطرح است. لکن همه بحث این است که در عرصه دین، دلایل گویی قوت مساوی دارند (در امور مختلف فیه). لذا باز هم می‌گوییم این نیست که دلیل چه کسی حق است یا باطل است. معلوم است که هرکسی دلیل خود را درست و موافق معیار عقلی می‌داند، سؤال از حقیقت ادیان که نیست، سؤال از این است که این ادیان باطله چرا دوام کرده‌اند؟ و کلی‌تر، چرا کثرت پدید آمده است؟ و زدوده نشده است؟

کدیور: ادله و علل مختلفی می‌تواند داشته باشد.

سروش: خب سؤال همین است.

کدیور: این سؤال را من در اوائل بحث مشروحاً پاسخ دادم. این که ادیان و مذاهب باطل از سوی پیروان آن ویژه عالمان ایشان پذیرفته شده است هم علت دارد و هم از سوی ایشان ادله‌ای بر آن اقامه شده است. ما هوای نفس و دنیا طلبی را از عوامل کتمان حق برشمردیم. در زمینه ادله نیز تعالی امر قدسی و چند لایه بودن حقیقت متعالی را ذکر کردیم.

سروش: یعنی می‌فرمایید این برای همه است؟

کدیور: اولاً: ما احتمالش را برای همه پذیرفتیم، وقوعش را نپذیرفتیم. به این معنا که در میان ادله دین حق قطعاً ادله حتی یافت می‌شود، هر چند ممکن است بعضی ادله آنان ناتمام باشد. اما ادله ادیان و مذاهب و مکاتب غیر حق در امور مختص به خودشان (نه امور مشترک بین همه ادیان و مذاهب) باطل است. البته دین داری اکثر توده مردم ممکن است فاقد دلیل و مبتنی بر علت باشد. این علل بین پیروان همه ادیان و مذاهب حتی دین و مذهب حق نیز می‌تواند یافت شود.

سوال دیگری مطرح می‌شود. این بحث تکافؤ ادله صرفاً بین دین داران مختلف مطرح است یا بین دین دار و ملحد هم مطرح خواهد بود. یعنی آیا درباره کسی که اعتقاد به خدا دارد و به کسی که به خدا هم اعتقاد ندارد شما به تکافؤ ادله، یعنی تکافؤ ادله دین داری و الحاد و تساوی ادله ایمان و کفر رأی خواهید داد؟ واضح است که این یک بحث برون دینی است.

سروش: این که بگوئید ادله آنها که ناحقاند باطل است اصلاً جواب نیست و چیزی را روشن نمی‌کند، یعنی توتولوژی است، مثل این که بگوئید ادله باطل باطل اند. از فرق موجّد و بالفعل بگوئید، سخن در این جاست. شما لابد می‌خواهید به این جا برسید که بالاخره ما حقیق و مراعات معیارهای عقلی را کرده‌ایم و الخ. اما این سؤال را از کانت بپرسید همین را می‌گوید.

کدیور: از شما می پرسیم، چه خواهید گفت؟

سروش: به نظر من در این جا راه صحیح، تجربه عرفانی و سلوک باطنی است. و پای استدلالیان چوبین است. غزالی هم پس از مسیر طولانی در وادی کلام به همین جا رسید. عرفای ما هم در مقابل متکلمان همین موضع را داشتند و این رشته سر دراز دارد.

کدیور: اولاً" پاسخ به سوال داده نشد. پاسخ مشروط شما منفی است یعنی تکافؤ ادله ایمان و کفر. گیریم مبنای کانت را در اثبات خدا بپذیریم و قبول کنیم که در این حوزه دلیل عقلی هم نداریم. اما عرفای ما دلیل عقلی را مردود دانسته اند. آن ها خدا را یافته اند، شهود کرده اند. یعنی در طوری و رای طور عقل به خدا واصل شده اند. این کجا و مبنای تکافؤ ادله کجا؟ به علاوه آن مبنای کانتی در اخلاق هم توقف نمی کند. قبلاً اشاره کردم بر این مبنا حتی در اخلاق نیز می توان به تکافؤ ادله قائل شد. بین موضع شما و موضع عرفای ما جداً تفاوت است.

سروش: این می شود همان سخنی که من عرض کردم. اتفاقاً این همان راه اصلی است. که عبارت است از راه کشف معنای این عالم که شما را به خدا می رساند که نه علت یابی است نه دلیل یابی، آن طور که حکما می کنند، از راه برهان و وجوب و امکان. و نظم و علت العلل بلکه از راه معنایابی است.

کدیور: یعنی شما معنای متن را به معنای طبیعت و معنای وجود توسعه دادید. هر چند سؤالات این بخش از بحث بدون جواب رها شد، اکنون نوبت بررسی و نقد مبنای سوم یعنی معنایابی بعد از علت یابی و دلیل یابی دینی است.

سروش: در جامعه شناسی و در علوم انسانی همین طور است، یعنی جامعه را به منزله‌ی یک متن مطالعه می‌کنند. بله! معنا این جا وسعت دارد، یعنی معنای متن را وسعت داده‌اند، به طوری که جامعه برای خودش یک متن است، هر جا که پای سمبلی و نمادی در کار باشد وارد معنایابی می‌شوید. هر جا به قول عرفای ما زبان اشارتی در کار باشد ما از آن جا وارد تأویل معنایابی می‌شویم والی آخر. بله، همین طور است. عرفای ما که آن راه‌ها را ناتمام و ناکافی می‌دانسته‌اند، (راه‌های فلاسفه و مشایین را) فقط از این راه می‌رفتند و این راهشان همان راه معنایابی است. یعنی دیدن جهان چون آیاتی وسیعی در کشف معنای آن‌ها.

کدیور: تاکنون در بحث تبیین کثرت ادیان و مذاهب شما از «دلیل» خلع ید کردید و به تکافؤ ادله قائل شدید. یعنی حقانیت دین بر مبنای شما فاقد دلیل شد. از طریق علل هم که نمی‌توان به حقانیت دین رسید.

در مرتبه سوم بحث متوسل به عالم معنا شده‌اید. آن وقت در عالم معنا هم اذعان کردید که کثرت واقعی برقرار است، باز سؤال این می‌شود، براساس چنین مبنایی چگونه به حقانیت دین می‌توانید برسید. چون با قائل شدن به تکافؤ ادله، عرصه‌ی دلیل بسته شد، عرصه‌ی علت هم که عرصه

حقانیت نیست، عرصه‌ی معنا هم که باب تکرار است، پس کدام عرصه برای حقانیت باقی می‌ماند؟

سروش: حقیقت در این جا کشف معنا و تفسیر متن است، چیز دیگری نیست، در مقابل اعیان خارجی معیار شما از حقیقت، انطباق با واقع است اما وقتی در برابر زبان اشارت قرار دارید، انطباق با واقع بی‌وجه می‌شود. حقیقت را در آن جا باید مناسب با زمینه خودش معنا کنید. و نیز یادتان باشد که انطباق با واقع، یکی از معیارهای حقیقت است. معیارهای دیگر هم داده‌اند.

به هر حال حقیقت در این جا کشف معناست و هر چه شما حجاب را پس‌تر بزنید، به حقیقت بیش‌تری رسیده‌اید.

کدیور: یعنی به نظر شما لزوماً حقیقت واحدی در عالم واقع نیست؟

سروش: بله، لزوماً کشف واحدی از معنا وجود ندارد یعنی حقایق متکثرند. اگر معنای واحدی بود که ماکثرت نداشتیم. تکرار یعنی همین کشف معانی مختلف، البته در این عرصه هم به معنایی دست می‌یابیم که نامقبول و نامعقول‌اند و با مجموع آن چه که داریم ناسازگارند. به هر حال سازگاری هم در کشف حقیقت دخل عظیم دارد. وقتی که بحث دلیل نیست، بحث علت نیست، دیگر حقیقت از جنس انطباق با واقع نداریم. حقیقت از جنس تفسیر تجربه داریم، می‌خواهد این تجربه، تجربه‌ی بیرونی باشد و می‌خواهد تجربه‌ی درونی و باطنی باشد. این تفسیرها به شکل تئوری‌های رقیب ظاهر

می شوند.

کدیور: پس از دیدگاه شما رسیدیم به این که چنین تفسیری از تکثر ادیان به تعدد حقیقت می انجامد. هر آن چه که هر کس در تفسیر معنا به آن می رسد حقیقت است و این حقیقت ها هم لزوماً نفس الامر واحدی ندارند. این گونه نیست که برداشت های متعدد از یک حقیقت واحد واقعی باشند. برعکس این ها هر کدامشان نفس حقیقتند. یعنی رسیدید به این که چون حقیقت متعدد بود معانی آن نیز متکثر و متعدد شده است.

سروش: ببینید حقیقت را باید در پرتو تئوری که از عقلانیت می دهیم و در زمینه متن که مطالعه می کنیم، معنا کنیم. یعنی ما اگر تکافؤ ادله را بپذیریم و اگر نخواهیم به کثرت علل تکیه بکنیم، آن گاه باید با کثرت معنا مواجه شویم، و این یعنی این که بحث از انطباق با واقع ارسطویی دیگر وجهی ندارد. باید «حقیقت» متعلق به متن را معنی کنیم. متن یا تجربه چنان که گفتم امری است ذاتاً مبهم و بی تشخیص و محتمل و متحمل معانی عدیده. پلورالیزم هم معنایش همین است و چیزی غیر از این نیست. لذا به کثرت معانی برای تجارب دینی و متون دینی و تاریخ دین باید قائل باشیم درست همان طور که در یک متن به کثرت معانی قائلیم. این طور هم نیست که هر معنایی را درست و مناسب بدانیم. عیناً همان طور که ما در متن قائلیم.

درست است که یک متن واحد چند تا معنا برمی دارد و این معانی رقیبند و همه حقاند اما این طور نیست که هر معنایی را هم بردارد. این همان حرفی است که من در ابتدا هم عرض کردم، گفتم که ما در پلورالیزم به هیچ وجه

چنین قصدی نداریم که بگوییم هر کسی هر چیزی می‌گوید، درست می‌گوید. یا همه‌ی فرق‌حقند، یا همه‌ی معانی مستکشفه از یک متن یا منسوبه به آن صائبند، به هیچ وجه چنین چیزی نیست. بلکه پس از این که آن معانی را که به هیچ وجه معقول نیستند، کنار بزنیم و دور بیندازیم باز هم با هر معیاری از حق و باطل، (تکرار می‌کنم با هر معیاری از حق و باطل) همیشه یک دسته از تفاسیر باقی می‌مانند که این تفاسیر رقیب یک دیگرند و هیچ کدام نمی‌توانند دیگری را از میدان بیرون بکنند. مثلاً معقول نیست و با ضوابط معنا داری نمی‌خواند که کسی بگوید توانا بود هر که دانا بود معنایش این است که حوض خانه ما ترک برداشته است! اما برای همان نیم بیت معانی عدیده می‌توان گمان زد. یعنی در آن جا هم این طور نیست که هرج و مرج باشد و هر حرفی معقول باشد و خطی از صواب داشته باشد. ولی البته حتی با اختیار یک معیار خاص، وقتی که تفاسیر و آرای نامعقول را کنار بزنید هم چنان یک رشته رقبا در میدان باقی خواهند ماند و در واقع سرّ تنوع پایدار هم همین است یعنی تبیین ما از کثرت همین است که کثرت ادیان و فرق نهایتاً به کثرت معانی و تفاسیر از واقعیت ذو ابعاد برمی‌گردد و کثرت معانی هم کثرت نازدودنی و پایداری است.

کدیور: اگر ما چنین معیاری در معنا می‌توانیم داشته باشیم که بعضی از معانی را خارج بکند چه ایرادی دارد که ما چنین معیاری هم در حوزه‌ی دلیل داشته باشیم.

سروش: هیچ ایرادی نمی‌بینیم که داشته باشد. من می‌گویم که تاریخ و

عالم خارج نشان می دهد که ظاهراً این تنوعی که پایدار مانده، ناشی از آن است که کار عقل دینی به تکافؤ ادله رسیده است و الا کار به این جا نمی رسید. توجه کنید بحث از عقل دینی است نه هر حوزه یی از عقل. به هر حال من جرأت نمی کنم بگویم که غیر از شیعیان، همه عقلاء عالم عقلشان بد کار می کرده است یا عقلشان را بد به کار برده اند. حقانیت هر چه باشد باید چنان معنا شود که حرمت عقلاء عالم محفوظ بماند.

کدیور: اولاً منطق بحث در حوزه دلیل و حوزه معنا واحد است. یا در هر دو حوزه می باید به تکافؤ ادله و تکافؤ معانی قائل شوید و یا در دو حوزه به وجود معیاری برای پذیرش حق از باطل و در نتیجه به دلیل حق و معنای حق تن در دهید.

ثانیاً: حتی این سخن را بپذیریم البته این رأی در باب هرمنوتیک که شما همین جا به آن اشاره فرمودید و هم در قبض و بسط اشاره شده بود، یک رأی است در این زمینه آرای دیگری هم می توانیم با پذیرش همین مبانی داشته باشیم که با رأی شما متفاوت باشد. ضمناً تئوری عقلانیتی که در قرآن مطرح شده را بالاخره می پذیرید یا نه حالا عالمان دیگر ادیان را خوش آید یا نه؟

سروش: فرض های دیگری هم هست که آن ها خیلی افراطی است. رأی ما خیلی معتدل است.

کدیور: بر این اساس ما با تفسیرهای متعدد ولو محدود مواجه می شویم. بحث از مبانی هرمنوتیک محتاج جلسه بحث مستقلی است.

سروش: این اقل مشترکی بین همه‌ی مکتب‌های هر مونتیکتی است و من هیچ استثنا و خلافتی در آن نمی‌بینم. ما تفسیر واحد از متن واحد نداریم و تجربه‌ی هر مفسری هم این را اثبات و تأیید می‌کند. به المیزان مراجعه کنید، آقای طباطبایی در مورد بعضی از آیات محاسبه کرده و نشان داده است که بیش از یک میلیون معنا برای آن ذکر کرده‌اند! (آیه و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان...)

کدیور: اولاً بر فرض که رأی شما را بپذیریم، آن وقت این سؤال مطرح می‌شود این معیار مورد اشاره شما در پذیرش چند معنا چیست؟ در قبض و بسط و نه غیر، مشخص نکرده‌اید دقیقاً این معیار چیست. ثانیاً بر فرض که یک چنین معیاری هم ارائه بفرمایید، حاصل آن این می‌شود که حداقل چند معنا باقی خواهد ماند و آن وقت چند معنا هم نازدودنی است. این کثرت نازدودنی است. یعنی ما در نهایت به این نتیجه رسیدیم که کثرت و تنوع ادیان یک کثرت حقیقی است. یعنی ما دیگر نمی‌توانیم در آن جا سؤال از حق و باطل بکنیم. این همان نکته‌ای است که من از آغاز سخن بر آن پا فشردم که نتیجه لازم تلقی شما از مسأله کثرت ادیان این است که حقانیت ادیان منتفی می‌شود. حداکثر شما در نهایت بحث به این می‌رسید که این مسئله بلاموضوع می‌شود. یعنی توصیه می‌کنید این سؤال منتفی شود. نباید پرسید که آیا دین حق داریم یا نداریم. از این بحث «برون دینی» یک نتیجه‌ای حاصل شد که درون دینی است. نتیجه مبنای شما این شد همه ما ادیان حق داریم نه دین حق. یعنی دیگر دین حق، مذهب حق، عقیده حق نداریم.

دیگران در متن واقع، همان قدر حق‌اند که من حق هستم، یعنی نسبت. ضمناً آیا همه آیات قرآن تاب معنایی متفاوت و متعددی دارد؟ علامه طباطبایی چنین سخنی را درباره همه آیات نپذیرفته است، و با یک مطلب در مورد یک آیه نمی‌توان حکم کلی گرفت.

سروش: اصلاً هدف ما این بود که از این بحث فلسفی و عقلی نتیجه‌ای درباره دین بگیریم. ما می‌خواستیم با تبیین تنوع ادیان، تکلیف یک رشته سوالات مربوط دینی را روشن بکنیم، سخن همین بود. ما بعد از این باید راجع به این که حقانیت دین به چه معناست رأیمان تفاوت پیدا بکند.

کدیور: یعنی اصلاً دیگر نمی‌توانیم چنین سؤال بکنیم. یعنی با قول به تکافؤ ادله و پذیرش تکرر حقیقت، صورت مسئله حقانیت را پاک کرده‌ایم.

سروش: چرا ما یک وقت است یک رأی بسیط اولیه داریم که بله ما حقیق و دیگران هم باطلند، یا ما بهشتی هستیم و بقیه جهنمی‌اند، و سر تنوع ادیان هم این است که یک عده حق را فهمیده‌اند و یک عده دیگر نفهمیده‌اند و نمی‌خواهند هم بفهمند. و حق هم به معنی انطباق با واقع است. این‌ها گفته می‌شود ما که نمی‌خواستیم این‌ها را بگوییم حالا که برای ما روشن می‌شود که اگر سر تنوع ادیان را به علت راجع کنیم، گرفتاری دارد، اگر به ادله راجع کنیم گرفتاری دارد ولی اگر به معنا راجع کنیم، می‌توانیم به حل رضایت بخش برسیم. حالا دیگر حقانیت را باید یک حقانیت تأویلی و تفسیری بدانیم نه یک حقانیت دلیلی و علتی. باید بگوئیم در این جا تنوع و

تعدد حقیقت هیچ عیبی ندارد بلکه اجتناب ناپذیر است. ما با چنان زمینه رازآلودی رو به روئیم که ناگزیر معانی مختلف در ذهن ما می‌نهد.

کدیور: یک چنین حقانیتی هم وجود نداشت. همه حق بود، هر معنایی بعد از آن چند معیار فرضی (که تاکنون ارائه نکرده‌اید) که باقی ماند، همه حق بود. مسئله تعدد حقیقت همان نسبیت مطلق است.

سروش: تفاسیر رقیب یک دیگر داریم. ولی همه تفاسیر درست نیستند.

کدیور: اگر از حیث بیرونی آن پرسید، می‌گوییم آن چند آیه کژ تفسیر شده است اما به عنوان یک مفسر که برخورد کند یک رأی را انتخاب می‌کند. صرف این که چند گونه تفسیر شده است، دلیل این نیست که همه تفاسیر حقند.

سروش: آن که معلوم است ولی برای یک مفسر، انتخاب یک رأی واحد در اغلب موارد ممکن نیست. تعدد تفاسیر خود را تحمیل می‌کنند. تاریخ و تجربه تفسیری این را اثبات می‌کند. حقانیت در تفسیر غیر از حقانیت در علوم طبیعی و متافیزیک است به هر حال از بیرون وقتی که نگاه می‌کنید تنوع را می‌بینید. حال وقتی که سؤال از سر تنوع این تفاسیر می‌کنیم چه پاسخی خواهید داد؟ چرا این تفاسیر متنوع شدند؟ اگر شما بگویید علتی دارد من به شما عرض می‌کنم بسیار خوب این که شما یکی از این تفاسیر را می‌پذیرید یک علتی دارد. بنابراین شما حق ندارید که به دیگری اعتراض

بکنید او هم یک علتی دارد که تفسیر دیگری را می‌پذیرد. اگر بفرمایید سرش دلیلی است می‌گویم، همان قدری که شما دلیل دارید او هم برای نپذیرفتنش دلیل دارد. به علاوه که در عالم تفسیر برای تفاسیر رقیب ادله رقیب هست و آن جا عرصه عدم تشخیص است. به این نکته باید توجه تام داشت اگر هیچ کدام این‌ها نباشد، یعنی اگر ما در بیرون به این نتیجه رسیده باشیم که هیچ کدام از این‌ها نباشد، دیگر ما باید قبول کنیم که مقام تکثر و تخیر است. ما به رأی‌های مساوی رسیده‌ایم، یعنی باید حقیقت را از این به بعد این طوری بفهمیم، معنایش این است.

کدیور: البته من از این مبانی این نتایجی را که شما اشاره کردید نمی‌گیرم. به نظر من ادله‌اش خدشه دارد. وقتی که می‌آییم جلو، صرف این که بگوییم در پذیرش ادیان عللی دخیل بوده است، باعث نمی‌شود که این علت در هر پذیرشی دخیل بوده است. اگر گفتیم ادله‌ای برای این پذیرش بوده است و این ادله حق و باطل است، دلیل نمی‌شود که بطلان آن دلیل، شامل هر دلیلی بشود. هکذا اگر بحث معنا را مطرح کردیم شما در هر سه مقام، تنها زمانی می‌توانید به این نتیجه برسید که احتمالش را با وقوعش همسان بدانید. بعد آن‌گاه می‌توانید به تکافؤ ادله، همسانی علل و تکثر معانی رأی بدهید.

سروش: سخن من این است که اگر وقوع است برای همه است اگر احتمال است برای همه است. هیچ کس قوم برگزیده خدا نیست و به هر حال ما به معنا رو می‌آوریم تا اصلتی را در ادیان حفظ کنیم و گرنه به علت یا به دلیل روی آوردن هیچ چیز برای هیچ دینی باقی نمی‌گذارد. و همه معارض

دارند. به هر حال شما مختار و مجازید که بر عقیده خود بمانید.

کدیور: من تبیین آقای دکتر سروش از کثرت و تنوع ادیان و قول به حقائق متعدد و صراط‌های مستقیم را نپذیرفتم. یعنی هنوز هم معتقد نیستم که تکافؤ ادله چه در ناحیه دین و چه در خیلی از ناحیه‌های دیگر معرفتی، واقع شده باشد. ما می‌توانیم حتی در برون دین هم با دلیل، مدعای دینی خود را اثبات بکنیم. اگرچه در دین داری بسیاری از مردم ما می‌بینیم که با علت به دین داری رسیده‌اند نه با دلیل و صرفاً این که در حوزه معنا هم به تعدد معانی برسیم که همه حق هستند، این مبنا را نیز نپذیرفتم. هر چند این در ابتدای مقاله‌ی صراط‌های مستقیم آمده بود که این بحث از ثمرات شجره قبض و بسط است ولی به نظرم درختی متفاوت از درخت قبض و بسط است و مسائلی متفاوت و بالاتر از آن را مطرح کرده است. آن جا صرفاً بحث از تلقی‌های مختلف از دین بود. یعنی تعدد معرفت‌های دینی، اما در بحث صراط‌های مستقیم بحث از تکثر حقیقت، تکثر ادیان (و نه تکثر معرفت‌های دینی) است. این دو با هم تلازمی ندارند. حالا ممکن است که در خلال بحث شما به این نتیجه جدید رسیده باشید. نظر دیگر می‌تواند این باشد که ما به حقانیت یک دین و مذهب قائل باشیم، بحث برون دینی است و اصلاً بحث حقانیت، درون دینی نیست. با ادله‌ای از بیرون دین ما اثبات بکنیم که یک دین و یک مذهب حق است، در عین این که بهره‌ای از حق را در ادیان و مذاهب دیگر هم یافته باشیم و به آن‌ها هم احترام بگذاریم.

سروش: باز هم عرض می‌کنم که حق بودن را نمی‌توان به طور مجزا

معنی کرد. پس از بیان سرّ تنوع ادیان است که می توان حق بودن را معنا کرد. حق ها با هم خویشاوندند. کسی که سر تنوع ادیان را عناد یا کزفهمی مخالفان می داند (تئوری عقلانیت) حق بودن دین را هم به نحوی معنا می کند. و کسی که سر تنوع را در گونه های مختلف تفسیر و رازآلود بودن زمینه می بیند، حق بودن را به نحو دیگری. لذا سخن بر سر نفی حق و باطل نیست. درک خود را از حق در پرتو درک های دیگری که داریم باید توضیح کنیم.

نکته بعد این که چنان که قبلاً گفتم پلورالیزم بحث بر سر تبیین تنوع و کثرت است. اگر این کثرت را منکر شدیم و بگوئیم یکی حق است و بقیه یا با آن حق شریک اند (که مثل او هستند) یا باطل اند که هیچ و پوچند در آن صورت طرح مسأله نکرده ایم. تبیین کثرت از قبول وجود کثرت آغاز می شود. با نفی کثرت یا تحویلش به وحدت مسأله ای باقی نمی ماند. نکته دیگر این که نپنداریم حق آن جاست و روشن است و ما هم بر آن استدلال می کنیم و اثباتش می کنیم. حق ورزی نوعی کلنجار دائم رفتن با عقل و واقعیت و متن است، آن هم کلنجار رفتنی جمعی و تاریخی و معنایابانه. جزم ورزیدن هم لزوماً رستگاری نمی آورد. یقین هم بسیار کمیاب است (حتی بنا بر منابع و معارف درون دینی). و در این میانه باید متواضعانه سهم و حد خود را بشناسیم و برگیریم. می ماند بحث از هدایت گری باری که در وقت دیگری باید به آن پردازیم.

کدیور: بحمدالله بسیاری از ابهامات بحث بویژه سؤال ناسازگاری پلورالیزم دینی با اعتقادات و ادیان دینی پاسخ داده شد. مسئله وجود حقیقت متعالی واحد، امکان شناختن آن در حد بشری، وجه میزان و معیار

در تفکیک حق از باطل از مباحثی بود که به چالش جدی با مسئله نسبیت برخاسته‌اند. دین داری عالمان دلیل دارد، در این زمینه دلیل راجح نیز وجود دارد. چه در حوزه ادله، چه در حوزه معنا می‌توان از دلیل راجح و معنای راجح سخن گفت، و نظریه تکافؤ ادله یا تکافؤ معانی را ناتمام دانست، که هست. من هم واقفم که در جلسه دیگری بحث را دنبال کنیم. پیشنهاد می‌کنم از آن جا که مسائل فراوانی درباره عقلانیت دینی بلا جواب ماند، این بحث ادامه یابد. ثانیاً بحث هدایت و حکمت خداوند توامان انجام گیرد. امیدوارم این بحث در کشف حقیقت مفید بوده باشد.

غفرالله لنا ولکم و السلام

دکتر عبدالکریم سرورش

اگر سزای تنوع ادیان را به علت راجع کنیم، گرفتاری دارد. اگر به ادله راجع کنیم گرفتاری دارد ولی اگر به معنا راجع کنیم، می‌توانیم به حل رضایت بخش برسیم. حالا دیگر حقانیت را باید یک حقانیت تأویلی و تفسیری بدانیم نه یک حقانیت دلیلی و علتی. باید بگوئیم در این جا تنوع و تعداد حقیقت هیچ عیبی ندارد. بلکه اجتناب ناپذیر است.

حجت الاسلام محسن کدیور

تنوری پلورالیزم دینی خروج از موضع رسالسم انتقادی به موضع نسبیست‌گرایی مطلق است. این جا دیگر تنها تکثر فهم‌های دینی مطرح نیست. تکثر حقایق، کثرت متباین نازدودنی، صراط‌های مستقیم و تکافؤ ادله مطرح است. یعنی از تکثر در فهم به تکثر در حقیقت در غلبیده‌اید و این نتیجه به غایت قابل تأمل است.

قیمت ۶۰۰۰ ریال

۰-۳۳۰۲۱۸-۹۶۴: شابک

ISBN : 964-330-218-0