

فهم پلورالیسم دینی مقدم بر نقد آن است

داکتر سید اکبر زیوری
zadgah02@yahoo.co.uk



داکتر سروش و داکتر زیوری در سال ۲۰۰۴ در شهر لندن

هنگامیکه در سال ۲۰۰۴ در یکی از ملاقاتهایم با داکتر سروش می خواستم وی را - که از علاقمندان شهید مسعود (رح) به حساب می آید - برای سخنرانی در مراسم سالگرد آمر صاحب مسعود و نیز سایر برنامه های سخنرانی در دانشگاه کابل دعوت کنم، بلافاصله از این فکر منصرف گردیدم؛ چه سه سال پس از سرنگونی رژیم طالبان به نظرم رسید هنوز در افغانستان قشر تحصیلکرده ای که مفاهیم ظریف و سیال نظری را که بتواند درک و هضم نماید- آنها در آن سطح وسیع و عمق شگرف- قوام نیافته است. امروز اما، دو سال پس از آن تاریخ وقتی دیده می شود کتابهای این اندیشه ورز ژرف نگر و فخر حوزه تمدنی ما^۱ در کابل - با آن وضع معیشتی ضعیف مردم- به صد ها و هزاران جلد به فروش می رسد و بخصوص که اخیراً شاهد داغ شدن تدریجی تنور نقد افکار آن بزرگوار در رسانه های کشور خود هستیم، بسیار خرسند و دلگرم شده ام و آنرا به فال نیک می گیرم؛ چه این امر می تواند نوید بخش التفات به ساحت اندیشه در جایی باشد که فقر فلسفه بیش از هرگاه دیگر در آن مشهود است.

اما از طرف دیگر وقتی نقطه آغاز نقد و تبصره بر افکار آن بزرگمرد را در افغانستان از کتاب صراطهای مستقیم وی می بینم، کمی مایه نگرانی می شود که مبدا ناقدان ما از مبادی اندیشه و چارچوبه های تیوریک مدعیات وی بخوبی آگاه نبوده و با پیشفرض ها و مبادی کاملاً متفاوتی به دیدگاه های تحلیلی وی نظر اندازی نموده باشند. مروری کوتاه به برخی نوشته های نقد گونه بر کتاب صراطهای مستقیم، روشن نمود که این نگرانی کاملاً بجا بوده است و ناقدان دچار همان خطا های سیستماتیک ذهنی گردیده اند که داکتر سروش حدود ده سال قبل از تألیف «صراطهای مستقیم» به آنها پرداخته بود و از ابتلای به آنها هشدار داده بود.^۲ (از قبیل خلط انگیزه و انگیزه، خلط مقام ثبوت و مقام اثبات، خلط دیدگاه های معرفت شناختی درجه اول و درجه دوم، خلط بحث های تجویزی با توصیفی، خلط دلیل و علت - از دلیل غافل شدن و به علت سرگرم شدن،...)

سیستم اندیشگی سروش در آثارش که بالغ بر ده هزار صفحه و چند صد ساعت سخنرانی می شود، در قدم اول باید فهم و هضم گردد تا سپس نوبت به مرحله نقد برسد. در غیر آن، نقد تبدیل به اتهام زدن و ترور شخصیت می گردد که هر چند در عرصه تبلیغات سیاسی در برخی نشریه ها بوفور دیده می شود، اما در میدان خرد ورزی و نقد اندیشه، جز آشفته سازی اذهان و افزودن بر پریشان اندیشی های جمعی ثمره ای ندارد.

اینکه در آشفته بازار سیاست در افغانستان هستند عده ای از شخصیت های سیاسی که به بحث های فکری هم گوشه نظر داشته و هر از چند گاهی در این وادی سهمگین به گام زنی می پردازند، مایه خوشوقتی است؛ اما در عین حال باید در نظر داشت اگر مُدل نقد های سیاسی (مُدل علتی) را به ساحت نقد های اندیشه (که از مُدل دلیلی پیروی میکند و باید عمدتاً استدلالی و برهانی باشد) وارد کنند، مرتکب خطای بزرگ به لحاظ روشی می گردند که هیچ نتیجه ای در باروری اندیشه نخواهد داشت.

از طرف دیگر کسانی که شعار مبارزه با انحصار گرایی سیاسی در سطح ملی را بلند کرده اند، نمی توانند این مهم را با یک ساخت اندیشه ای انحصارگرایانه به سرمنزل مقصود برسانند. انحصارگرایان اندیشه ای (یعنی فقط آن برداشتی را که آنها می کنند صحیح و مطابق با واقع است و برداشت دیگران غلط) نمی توانند ادعای مبارزه با انحصارگرایی سیاسی خود را درانظار عُقلا و اهالی فکر موجه و راستین جلوه بدهند.

در همین رابطه مقاله ای تحت عنوان « مرگ ارزش ها، نقدی بر پلورالیسم دینی » نوشته آقای عبدالحفیظ منصور در سایت انترنتی پیام مجاهد^۳ توجه را جلب کرد. قبل از اینکه به نقد این نقد بپردازم، راه یابی اینگونه بحث های فکری در نشریه پیام مجاهد را به فال نیک گرفته و امیدوارم شاهد تداوم و تکامل تدریجی اینگونه بحث ها در آن باشیم. اما در مورد نوشته آقای منصور، با وجودیکه در این مقاله چند مرجع و کتاب تذکر رفته است، اما این امر بهیچوجه نمی تواند ضامن سلامت روش علمی - تحلیلی آن باشد و در مجموع مقاله از خطا های سیستماتیک نقدی رنج می برد طوریکه این احتمال را تقویت میکند که نویسنده محترم آن فرصت مطالعه کافی کتاب صراطهای مستقیم را نیافته اند و بطور جسته و گریخته و نامنظم به نقل قول های پراکنده از برخی قسمت های آن کتاب ثقیل الهضم مبادرت نموده اند. مثلاً آنجاییکه می

گوید: « کثرت گرایان بر این نکته تأکید دارند که گوهر ادیان یکی است، آنچه تفاوت دارد، قشر ادیان است» گویای این مدعاست. کثرت گرایان با استفاده از سیستم های متفاوت فلسفی به قضیه پلورالیسم نگاه می کنند و اتفاقاً عده ای از آنها که به چیزی به نام گوهر واحد ادیان قائل هستند کم بوده و بیشتر آنها – بخصوص پیروان مکتب نومیالیسم- اصلاً به چیزی به نام نوع در این عالم معتقد نیستند. برای روشن شدن این مبحث سنگین فلسفی در انتهای این نوشتار، یک فصل مهم از کتاب صراطهای مستقیم را که در قالب یک گفتگوی فلسفی با داکتر سروش به شبهات و سوالهای زیادی در باره دیدگاه پلورالیستی وی پاسخ داده می شود با اندکی جرح و تعدیل آورده ام تا خوانندگان عزیز خود فرصت مطالعه آن و قضاوت نهایی را – فارغ از هر گونه تبلیغات و تلقینات- بدست آورده باشند.

اولین خطا در عنوان آن مقاله نهفته است «مرگ ارزش ها، نقدی بر پلورالیسم دینی» که مربوط به خلط انگیزه و انگیزته می شود. سروش در کتاب ایدئولوژی شیطانی مقاله دکماتیسیم نقابدار (خطاب به کمونیستان دهه های ۴۰ و ۵۰ و ۶۰ خورشیدی در ایران) به این خطای نقد پرداخته بود، اما به نظر می رسد این شیوه توسط سایر ایدئولوژی اندیشان هم بکار می رود. آن مقاله قبل از هر چیز دیگر می خواهد ضمن وارد کردن اتهام، یک انگیزه مضموم (مرگ ارزشها و تضعیف اعتقادات دینی مردم توسط پلورالیست ها) را علت مطرح ساختن مبحث پلورالیسم (انگیزته) توسط آنها قلمداد کند و آنگاه بطور اتوماتیک حکم انگیزه را به انگیزته سرایت داده و بدون اینکه محتوای انگیزته (یعنی محتوای پلورالیسم) را به بحث بگیرد، از قبل خواننده خود را از طریق تلقین به راهی که خود می خواهد هدایت می کند. در جای جای مقاله این تلقین با ضریب تکرار نسبتاً بالایی مطرح می شود مثلاً می گوید «...پلورالیسم دینی به تضعیف اعتقادات و باور های دینی نظر دارد؛ تا عصبیت های دینی را تضعیف نماید و در فرجام جنگ هفتاد و دو ملت را خاموش سازد...» یا «اعتقاد به حق های متعدد ارزشها را از بین می برد» و ... از منظر اندیشه ورزی محض، فیلسوف یا نظریه پرداز، مسنول عواقب نظریاتش نیست. اگر بخاطر عواقب یک اندیشه، جرئت پرداختن به آن را نداشته باشیم، در واقع قتلگاه اندیشه را با دست خود بنا کرده ایم. اندیشه ورزی در بند عواقب اندیشه نیست.

نکته دیگر اینکه کوشیده شده است تا از طریق قرینه سازی، پلورالیسم با یک مشرب خاص (وحدت الوجودی) معادل ساخته شده و آنگاه با نشان دادن جهاد و مبارزه علیه این به اصطلاح «فتنه»، اتهام فتنه بودن مشرب (وحدت الوجودی) به پلورالیسم هم تسری داده شود و خواننده بیچاره را پر از کینه و عقده علیه تئوری نماید که هیچ گونه درک صحیحی از آن برایش ارائه نشده است. در واقع با خواندن اینگونه تحلیل نما ها، چیزی به دانش خواننده اضافه نمی شود، اما بر عقده ها و تعصبات بی دلیل اش حتماً مسلماً چارچوبه های فلسفی پلورالیسم دینی فرق های زیادی با نظر بسیاری از عرفا دارد، اگر چه در برخی از اجزا و مبادی به کمک نظریات عرفا سعی شده آن مفاهیم بومی ساخته شوند.

ضعف دیگری که قرینه سازی فوق و بخصوص تذکر عریض و طویل از التفات یک پادشاه به نظریه (وحدت الوجودی) و سپس «مبارزه و جهاد» یک عالم بزرگ علیه آن فتنه دارد، باز هم همانند روش متداول در نقد بازیهای سیاسی به علت کاوی یک اندیشه پرداخته شده بدون اینکه توضیحات و اشاراتی به نحوه استدلال مثلاً مکتب « وحدت الشهود» علیه نظریه «وحدت الوجود» داشته باشد. عباراتی مانند: « نظریه وحدت الوجود...یا گذشت زمان سرزمین های بیشتری را زیر سلطه خویش در می آورد...» و یا «...نظریه واجب الوجود دیگر کمر راست نکرد و آثار عرفای واجب الوجودی در شبه قاره هند متروک شدند...» بیشتر برای توصیف فعل و انفعالات سیاسی و نظامی مناسب هستند تا نقد یک نظریه. البته درینجا بنده در موضع طرفداری یا رد نظریات «وحدت الشهودی» یا «وحدت الوجودی» بهیچوجه نیستم و فقط از یک دیدگاه توصیفی به نقد محتویات مقاله « مرگ ارزش ها، نقدی بر پلورالیسم دینی» می پردازم.

وقتی در مقاله «مرگ ارزش ها، نقدی بر پلورالیسم دینی» وجوه اختلاف پلورالیسم با نظریه وحدت وجودی برشمرده می شود، اولاً معلوم نیست که جایگاه آن در تحلیل نظریه پلورالیسم دینی در کجاست؟ و ثانیاً نسبت ها و احکامی که در باره پلورالیسم دینی داده می شود به نظر بسیار بعید و ناوارد است: مثلاً آنجاییکه پلورالیست ها را معتقد به یک خدای غیر فعال یا متقاعد می داند معلوم نیست کدام پلورالیست را و با کدام ریفرنس؟ یا آنجاییکه میگوید: « پلورالیست ها معتقد به حق های متعدد هستند در حالیکه وحدت الوجودی ها حق را یکی دانسته و...» هیچ توضیحی در باره چارچوب نظری مربوطه داده نمی شود. مطالعه دقیق کتاب صراطهای مستقیم نشان می دهد سروش که از منظر عقلانیت پیچیده به پلورالیسم دینی نگاه کرده، در مبحث مبداء و گزاره های ناظر به امور واقع (Factual) قایل به حق مطلق است، اما با توجه به دیدگاه سیستمی وی به ادیان (که متشکل از کثیری از گزاره های منطقی می باشد و نه تک گزاره ها) و توجه دادن به گزاره های اشاری Indexical به «حق مقید» یا «حق برای ...» در عالم فهم دینی قائل بوده بجای حق بودن ادیان، محق بودن دینداران را تأکید می نماید که تفصیل آن در ادامه این نوشتار آمده است.

آنجاییکه به کتاب «بسط تجربه نبوی» اثر سروش اشاره میکند و گفته علامه بزرگوار محمد اقبال لاهوری را که «خاتمیت به معنی وارد شدن بشریت از دوران غریزی به عهد عقل گرایی و خرد ورزی می باشد» به سروش نسبت داده و مدعی می شود: « سروش وحی و ضرورت انسان ها به پیامبران الهی را مربوط به دوران گذشته می شمارد که

دیگر زمانش رفته است...» مقاله نویس «مرگ ارزش ها، نقدی بر پلورالیسم دینی» اشتباه دیگری مرتکب می شود که نشاندهنده عدم آشنایی وی با مبانی و چارچوبه های فکری نظریه پرداز پلورالیسم دینی یعنی داکتر سروش است. بر حسب نظر سروش مراتب و یا انواع دینداری سه گونه است: دینداری عوامانه (مصلحت اندیش)، دینداری عالمانه (معرفت اندیش) و دینداری عارفانه یا کشفی-شهودی (تجربیت اندیش) که برترین نوع دینداری را همان دینداری تجربیت اندیش می داند. همانطوریکه از نام کتاب (بسط تجربه نبوی) هویداست، وی دینداری انبیاء را برترین انواع دینداری یعنی دینداری تجربیت اندیش می داند. اما در پیامبری مفهومی و عنصری از مأموریت را مندرج می داند که آنرا از تجربه های متعارف عارفان متمایز می سازد و در خاتمیت این عنصر مأموریت رخت بر می بندد، لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می ماند و می نویسد: «غزالی هم در کتاب تاریخی و خواندنی المنقذ من الضلال که شرح سفر روحی او را در بر دارد، بر همین نکته یعنی تجربه دینی به منزله اصلی ترین شاخص نبوت انگشت نهاده است. وی (غزالی) اصناف طالبان حقیقت را چهار می داند: متکلمان، فیلسوفان، باطنیه و صوفیه. و خود در نهایت سلوک روحی و فکری اش، طریق صوفیه را بر میگزیند و از ممارست طریق صوفیه، به تصریح خودش به "حقیقت نبوت و خاصیت آن" می رسد و از این رو در پایان کتاب المنقذ من الضلال فصلی در باب نبوت می گشاید که با همه کوتاهی پر مغز است». سروش معنی خاتمیت را در همین کتاب صراطهای مستقیم اش از قول برخی عرفا بمعنای «کشف تام محمدی» معرفی میکند، یعنی سایر انبیاء هم اسرار ازل را کشف می کردند اما نه کامل در حالیکه حضرت ختمی مرتبت به کشف تام و تمام اسرار حق نایل آمده بودند.

آنجاییکه آقای منصور می نویسد: «پلورالیست ها عصبیت های قومی، زبانی و دینی را در یک پله می گذارند و به نكوهش از آن می پردازند. در حالیکه در نصوص اسلامی میان جایگاه قوم، زبان و جایگاه دین تفاوت بنیادی وجود دارد...» یکی دیگر از ابعاد ناآشنایی های خود با دیدگاه های معرفت شناسی پسینی *a posteriori knowledge* و پیشینی *a priori knowledge* را برملا می نماید. بر حسب دیدگاه پسینی وقتی شما به عقب و به تاریخ گذشته نگاه میکنید، می بینید که مفاهیم و مکتب ها و ادیان چگونه در عمل به اجرا در آمده اند و مصداق پیدا کرده اند. یعنی شما در واقع جنبه بشری و تحقق یافته و واقع شده مکتب را می بینید. اما بر حسب دیدگاه پیشینی شما نظر واضع مکتب را- که در نصوص آمده است- در مقام تعریف می بینید. از این دیدگاه دین از نگاه معرفت شناسی پیشینی آسمانی و الهی است اما از نگاه معرفت شناسی پسینی زمینی و بشری است. یعنی آنطوریکه بدست آدمیان در طول تاریخ به تحقق رسیده است (که همانطوریکه همراه با جنبه های زیبایی نظیر ایثار، شهادت، وفاداری و... بوده است جنبه های نازیبایی مانند تعصبات، قتل عام ها، آتش زدن ها، کتاب سوزیها، تهاجمات و تجاوزات و... نیز بنام دین توسط انسانها صورت گرفته است.) پس از نگاه مطالعات تاریخی قتل، تجاوز و غارت چه بنام دین و عصبیت های دینی صورت بگیرد و چه بنام قوم و عصبیت های قومی صورت بگیرد مذموم و زشت است، اما مسلماً از نظر ارزش پیشینی و درمقام تعریف جایگاه دین مقام رفیعی دارد که قابل قیاس با دیگر مؤلفه ها نیست.

آنجاییکه آقای منصور دیدگاه برون دینی را در مباحث پلورالیسم دینی نکوهش میکند و از یک موضع درون دینی در مقام پاسخگویی بر می آید باز هم نشان می دهد که بر تفاوت بنیادی دیدگاه معرفت شناختی درجه اول (تجویزی یا نورماتیف یا درینجا درون دینی) و درجه دوم (توصیفی یا Descriptive یا درینجا برون دینی) واقف نیست.

اصولاً سوال عمده ای که پلورالیست ها در جواب به آن نظریه پلورالیسم را توسعه دادند، این است که چرا از میان مثلاً شش میلیارد نفوس جهان، فقط یک میلیارد آن مسلمان اند و پنج میلیارد دیگر غیر مسلمان؟ و رابطه اسم هادی باری تعالی با این واقعیت چیست؟ خدایی که هادی است و انتظار می رود که اکثریت خلایق اش را به راه راست (صراط المستقیم) هدایت کند، چگونه یا این اقلیت مسلمان کمتر از بیست فیصد نفوس جهان توجیه پذیر است؟ پلورالیست ها می خواهند توضیحی عقلانی برای این پدیده و آن اسم الهی بیابند تا مبادی عقیده ای درون دینی خود را با واقعیت بیرون دینی (اقلیت ناچیز مسلمانان در جهان) سازگار سازند و بنا بر این قصدی و غرضی برای تضعیف اعتقادات کسی وجود ندارد. از طرف دیگر بنا بر توضیحاتی که در دنباله این نوشتار می آید روشن می شود که کثیری از اعتقادات عام مردم، علنی است نه دلیلی و بنا بر این با دلیل و برهان بدست نیامده اند تا با دلیل و برهان تضعیف شوند. آن اعتقادات عوام علنی دارند و در اثر علنی دیگر تغییر، تقویت یا تضعیف می شوند.

بهر حال برای جلوگیری از اطاله کلام و برای آشنایی بیشتر خوانندگان عزیز با مبحث پلورالیسم دینی اینک فصل «حقانیت، عقلانیت، هدایت» از کتاب صراطهای مستقیم را بطور خلاصه و به اصطلاح جمع و جور یا Reader Friendly خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می دارم:

«حقانیت، عقلانیت، هدایت»

گفتگویی فلسفی با دکتر عبدالکریم سروش

دیدگاه تکثر گرایی دینی را از سه زاویه می توان مورد پرسش و بررسی قرار داد: زاویه نخست: از حیث بنیادهای نظری این دیدگاه: مانند تلقی ما از حقیقت، گوهر دین، عقلانیت، هدایت چیست؟ اگر کسی تلقی و درک دیگری از این بنیادها و مبادی داشته باشد، لزوماً خود دیدگاه و نظریه را هم نخواهد پذیرفت. زاویه دوم: پیامد ها و نتایج حاصل از پذیرش این دیدگاه: اگر کسی دیدگاه تکثر گرایی دینی را بپذیرد باید به طریقی نتایج حاصل از آن را یا باید با باور های موجودش وفق و تطابق دهد و یا تفسیر تازه و نو از باور های خود بدهد که همین مسئله باعث نگرانی برخی متدینان شده است چون گمان می برند که نمی توانند پیامد ها و عواقب این نظریه را در سیستم فکری و اعتقادی شان جای بدهند. زاویه سوم: به بحث پلورالیسم دینی با چه سیستم روش شناختی باید وارد گردید؟ یعنی بعضی می پرسند چرا ما باید از برون دین به این بحث نگاه کنیم، چرا نمی توان بحث درون دینی را درین باب مطرح کرد؟

درون دینی یا برون دینی؟

توضیحاً برای بحث نمونه درون دینی باید مثلاً نظر اسلام در باره پلورالیسم را جویا شویم و یا بپرسیم که نظر مسیحیت در این باره چیست؟ در آنصورت باید معارف (اعم از نص و نقل و عقل) درون این ادیان مراجعه کنیم و سوال را با پیشوایان و عالمان این دینها در میان بگذاریم. اما اگر نخواهیم تنها نظر خاص اسلام یا نظر خاص مسیحیت را در این زمینه بدانیم در آنصورت بحث باید منطقاً این طور مطرح گردد که جنبه عقلانی محض (یعنی بدون مراجعه به روایات و نصوص یک دین خاص) و بنا بر این جنبه فرادینی داشته باشد. در این صورت سوال خود را باید اینطور مطرح کنیم: با کثرت موجود بالفعل ادیان در جهان امروزی نظراً و عملاً چه باید بکنیم؟ آیا از حیث نظری، همه آنها را باید راههای مساوی کشیده شده به سوی نجات ببینیم یا نبینیم؟ و از حیث عملی آیا باید با همه آنها و همه پیروان ادیان مسامحه و مساهله (یا شکیبایی و آسان گیری) روا بداریم یا نه؟ بنا بر این دیدگاه بیرون دینی (یا یک روش معرفت شناختی درجه دوم یعنی روش توصیفی (Descriptive) دیدگاهی است که همه ادیان را فارغ از حقانیت یا بطلانشان مورد سوال قرار می دهد، ولی دیدگاه درون دینی (یا یک روش معرفت شناختی درجه اول یعنی روش تجویزی (Normative) با فرض حقانیت یک دین از میان ادیان مختلف، رأی و نظر آن دین را در مورد ادیان دیگر خواستار می شود.

دکتر سروش ضمن اینکه بحث درون دینی درین مورد را قابل طرح می داند، اما معتقد است که توالی منطقی ایجاب میکند که این بحث اول از بیرون دین مطرح گردد و دلایل خود را اینطور اقامه می نماید:

اول- اصولاً فهم معارف درون دینی (بنا بر تنوری قبض و بسط) بدون ارجاع به اندیشه ها و حقایق بیرون دینی تحقق پذیر نیست. اگر در بیرون دین در باب پلورالیسم به نتیجه خاصی برسیم و به آن ملتزم شویم در آن صورت فهم درون دینی ما ضرورتاً با آن متناسب خواهد شد. اما اینکه به نحو مطلق در درون دین سخن بگوییم و هیچ رأی و نظری در بیرون دین در این باره نداشته باشیم؛ کار ما و نتیجه گیری ما ناقص خواهد بود. دوم- مبانی پلورالیسم تماماً برون دینی است: یعنی بحث «عقلانیت»، «نجات»، «گوهر دین»، «هدایت»، «تفسیر تجربه»، «تفسیر متن» و امثال اینها همگی بحث های برون دینی است و وقتی پلورالیسم بر اینها مبتنی شود، قهراً و منطقاً یک بحث برون دینی خواهد شد.

البته می توان سوال کرد که رأی فلان دین خاص در باب هدایت و نجات و عقل چیست؟ اما این ها سوال از عقلانیت به معنی عام و سوال از هدایت به معنی عام نیست و به همین سبب وقتی ما عقلانیت و حقانیت و هدایت را به صورت عام مطرح می کنیم، قطعاً یک بحث برون دینی خواهد بود.

سوم- حتی اگر بر فرض ما بحث پلورالیسم را یک بحث درون دینی بدانیم، باز هم به پلورالیسم واقعی می رسیم، برای اینکه هر دینی رأی خودش را در باب هدایت، نجات و عقل و حقانیت و گوهر دین خواهد داد و این آراء بسیار متنوع و متعدد خواهد شد و لذا دوباره به همین جا می رسیم و در باره آن پلورالیسم باید بحث بیرون دینی نماییم.

نکته بسیار مهمی را که دکتر سروش درین باب تأکید می دارد اینست که در بحث پلورالیسم باید موضع خود را از پیامبران جدا کنیم. ما نیامده ایم که پیامبری کنیم. هر پیامبر و هر پیشوای مذهبی فقط به دین خود دعوت میکند، یعنی هیچ پیامبری نمی تواند پلورالیست باشد. اما در عین زمان تذکر می دهد که بسیاری کار ها و مواضع فقط مختص به پیامبر بوده است و پیروان از انجام آن منع شده اند و بعنوان مثال به این موارد اشاره میکند: پیامبر گرامی اسلام فرمود به من درود بفرستید، اما ما حق نداریم بگوییم که به ما درود بفرستید. پیغمبر جهاد ابتدایی (برای مسلمان کردن غیر مسلمانان) می کرده اند، اما مطابق رأی اکثر فقها ما حق جهاد ابتدایی را نداریم، یا مثلاً ایشان ازدواج های مکرر داشتند که حق ویژه ایشان بود، نه پیروان. همسران ایشان پس از مرگ پیامبر حق ازدواج مجدد نداشتند و غیره. بنا بر این اصلاً تمام

ماهیت رسالت یک پیامبر این است که دیگران را به سوی خود بخواند و از فرقه‌ها و مکاتب دیگر منصرف کند. اما در عین حال باید توجه کرد که هر پیامبری بالذات مردم را به دین خود می‌خواند و بالعرض کوره پلورالیسم را داغتر می‌کند، چرا که فرقه‌ای بر فرقه‌های موجود می‌افزاید و پیامبری همین اقتضاء را دارد. بعبارت دیگر، خواسته هر دین، انحصار است اما پیامد ناخواسته این انحصار طلبی، پلورالیسم است.

مبنای معرفت شناختی پلورالیسم دینی

آیا داکتر سروش بر مبنای نسبیت گرایی مسئله پلورالیسم دینی را مطرح میکند؟ یا بر مبنای ریالیسم انتقادی؟ بعبارت دیگر آیا وی به حق‌های متعدد معتقد است و یا به حق واحد ولی برداشت‌های متفاوت و گوناگون از آن؟ خودش به صراحت جواب می‌دهد که وی نظریه نسبیت گرایی را کلاً یک نظریه ناقص و غیر متقن دانسته و در حالیکه معتقد به یک حق مطلق در عالم فلسفه است، پلورالیسم دینی را از منظر ریالیسم پیچیده و عقلانیت انتقادی مطرح کرده است. توضیحاتی که وی برای فهم بهتر مبنای معرفت شناختی نظریه اش می‌دهد بسیار جالب و آموزنده است. وی می‌گوید فراموش نکنیم که بحث در مورد پلورالیسم دینی است و نه پلورالیسم به معنای مطلق کلمه که شامل فلسفه و علم و غیره می‌شود. پلورالیسم دینی از نظر معنایی با پلورالیسمی که در فلسفه مطرح است فرقی دارد و این از جمله نقایص است که اگر به آن توجه نکنیم، موجب مغالطه می‌شود. بطور کلی نسبیت گرایی در فلسفه و علم آفت مهلکی است. در عالم دین چون حقانیت با حقانیت فلسفه و علم تفاوت دارد، تعبیر باید دقیق تر اداء گردد.

۱- رئالیسم خام و راسیونالیسم بدوی:

- I. با فرض دنیایی ساده متناسب است. و شیوه عام در میان فیلسوفان دنیای ماقبل مدرن (قبل از کانت) بوده است.
- II. علایمی را که برای رسیدن به واقعیت قابل است مانند بدهت، یقین و... را محکم و قابل اعتماد می‌داند و بنا بر این
- III. برای عقل، بن بست نمی‌شناسد و
- IV. نقش علل را در ایجاد درونمایه معرفت تقریباً صفر دانند و نقش دلیل را نقش غالب و حاکم می‌شناسند.
- V. دو مقام ثبوت (واقعیت) و اثبات (فهم واقعیت) را با هم خلط می‌کند و در نتیجه به جزمیت روشی در مقام اندیشه ورزی دچار می‌شود. و به همین سبب معرفت به واقعیت را معرفت تام و مدلل می‌دانند.
- VI. اگر کسی معتقد باشد که عقلش یک آینه حقیقت نما و منفعل است و واقعیات در آن چنان که هستند به سادگی و راحتی منعکس می‌شوند، در آنصورت برای او البته پلورالیسم معرفتی معنا ندارد، ولی چنان کسی باید جواب دهد که چرا ما به گزاره‌های جدلی‌الطرفین می‌رسیم، چرا مکاتب فلسفی مختلف در طول تاریخ دوام داشته‌اند؟ چرا در علم اخلاق و فقه و حقوق آرای مختلف به بن بست رسیده، فراوان داریم؟

بنا بر این ما در اینجا و در مقام بکارگیری چارچوبه‌های رئالیسم خام و رئالیسم پیچیده برای درک و تفسیر واقعیت در مقابل یک انتخاب قرار داریم و به گمان سروش تجربه تاریخی بشر این عقل انتقادی را که در راهش بن بستهای ناگشودنی وجود دارد؛ از آن عقل دیگر که واجد هیچ بن بست نیست برتر می‌نشانند.

۲- رئالیسم پیچیده و راسیونالیسم انتقادی:

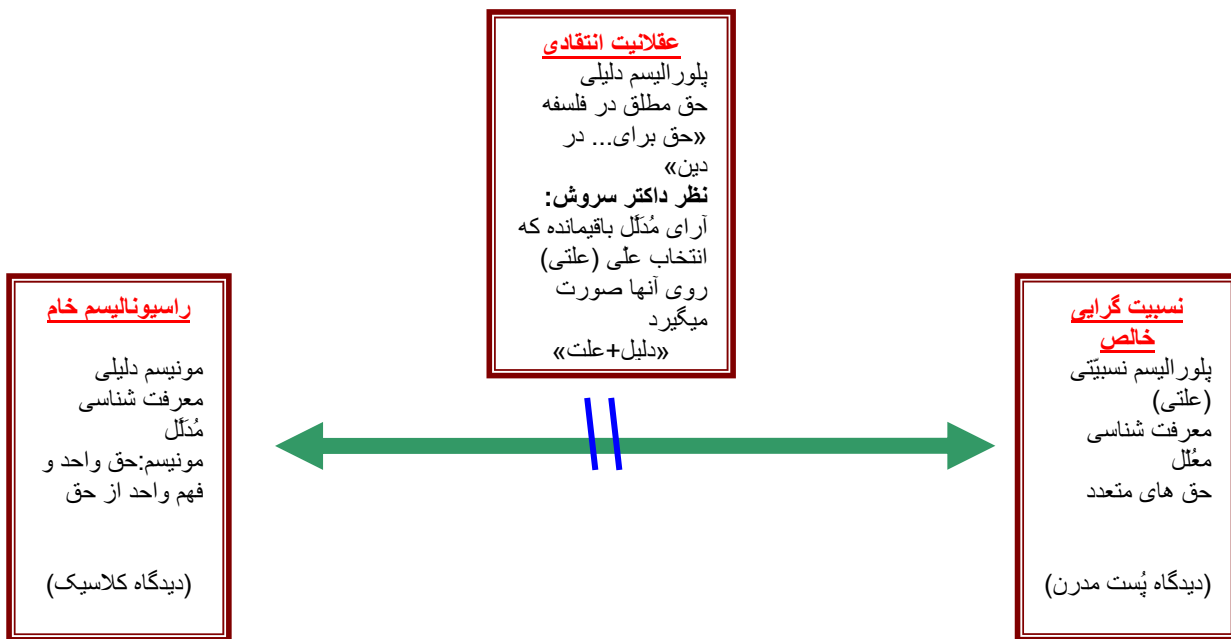
- I. با فرض دنیای پیچیده متناسب است.
- II. تاریخ عقل و سرگذشتی که عقل در جوامع بشری داشته و هوشیاری‌ای که انسانها نسبت به عقل پیدا کرده‌اند و پیچ و تاب‌هایی که در طول تاریخ برداشته است و خطاهایی که دچار آن شده است و بن بستهایی که به آنها رسیده و قضایای جدلی‌الطرفینی که تولید کرده و نزاعهای لاینحلی که در طول تاریخ آن پدید آمده و کشفهایی که در نسبت علت و دلیل صورت گرفته، مجموع اینها چشم آدمیان را به حقیقت عقل و تاریخمندی و میزان توانایی آن بازتر کرده است. شاید روزگاری بود که مردم از عقل انتظارات بیشتری داشتند، ولی در حال حاضر علم و عقل و فلسفه متواضع تر شده‌اند و این تواضع محصول رشد عقلانیت است. این تواضع عقلانی قطعاً حکم خود را به فهم دین هم سرایت می‌دهد. بنا بر این موضع من (داکتر سروش) همان موضع عقلانیت پیچیده یا انتقادی است، به این معنا که جهان واقع، خواه دین باشد، خواه فلسفه، خواه طبیعت، بسی پیچیده تر از آن است که احکام عقلی ساده در باره آن بتوان مطرح کرد و یا به یک طرح به نحو جزمی دل بست، و نقد جمعی و نقد پذیری از اهم ابزارهای است که می‌تواند نظریه‌های ما را پیچیده تر و پیشرفته تر ساخته و ما را احتمالاً به واقعیت نزدیکتر کند.
- III. یکی از پیامدهای مشخص عقلانیت انتقادی این است که بیشتر یقین‌های آدمیان ظنی نیست، نه به این معنا که آدمی هیچ‌گاه به واقعیت نمی‌رسد، بلکه به این معنا که رسیدن به واقع علامت مشخصی ندارد و آن علایمی که در فلسفه سنتی بدان اشارت می‌رفته مانند بدهت و یقین و غیره همه خدشه بردارند. بنا بر این براحتی نمی‌توان ادعا کرد چه چیزی حق است و چه چیزی حق نیست. بر همین اساس در عقلانیت انتقادی جایز الخطا بودن آدمی بسیار به جد گرفته می‌شود.

- IV. در عقلانیت انتقادی تعقل و تفسیر و فهم واقعیت یک فرایند پایان ناپذیر است و یک امر جمعی و جاری می باشد که همین مسئله ما را بسیار متواضع می سازد و ادعاهای ما را از گزاف بودن و افراطی بودن رهایی می بخشد.
- V. البته نسبت به هیچوجه از این معنا بیرون نمی آید و واقعیت هر چه باشد (مقام ثبوت) ما دچار پیچیدگیها و دشواریهایی در مقام اثبات هستیم.
- VI. عقلانیت پیچیده یا جدی گرفتن جایز الخطا بودن آدمی یک پروژه «همه یا هیچ» است، یعنی یا در همه جا جاری است و یا هیچ جا جاری نیست. و بنا بر این در صورت قبول عقلانیت انتقادی به فهم دین و قبول دین هم تسری می یابد. یعنی دین داری و دین فهمی هم یک فرایند جمعی و جاری و پایان ناپذیر و غیر جزمی و نقد پذیر و پالایش شونده است.
- VII. اگر از منظر راسیونالیسم انتقادی در باب عقلانیت آغاز کنیم، حد اقل یک نوع از پلورالیسم که ما آن را پلورالیسم منفی یا سلبی می شماریم امر کاملاً ناگزیری است. این حقیقت عقل است که گاهی به بن بست می رسد، به این معنا که عقل جمعی در مسئله واحد، دارای چند رأی می شود که هیچ یک از این رأی ها دیگری را نمی تواند از میدان بیرون کند.
- VIII. تا رسیدن به تکافوی ادله در مسایل، به نقش دلیل و برهان اهمیت می دهد و بعد از رسیدن به بن بست عقلی، نقش علل را در انتخاب یکی از انواع گزینه ها موثر می داند.

چه چیزی دیدگاه مُدرن عقلانیت انتقادی سروش را از دیدگاه پُست مدرنیستی نسبت گرای جدا می کند؟

۳- نسبت گرای:

- I. در تعریف نسبت گرای معمولاً می گفتند عبارت است از اینکه انسان بگوید همه چیز نسبتاً حق است. لکن بهتر است به نحوی دیگر و با توجه به روند کنونی معرفت شناسی، واژه نسبت را تعریف کنیم.
- II. سروش معتقد است آنچه در معرفت شناسی جدید باعث پدید آمدن «نسبت» شده غلبه توجه به علت پیدایش اندیشه ها بوده و تضعیف موضع و مقام دلیل. به عبارت دیگر نسبت گرای عبارت است از قربانی کردن دلیل در پای علت. معرفت شناسی جدید که منتهی به نسبت گرای شده است از اینجا آغاز می کند که نقش دلیل در عالم معرفت بسیار ضعیف و گاهی صفر است و آنچه در تکوین معرفت و در ایجاد ماهیت و محتوای معرفت دخالت دارد، همه از جنس **علل** و **عوامل** است و **دلایل** هم به علل تحویل و استحاله می شوند و لذا دلیلی باقی نمی ماند. این موضع **نسبت گرایانه تام و تمام** است. در مقابل این موضع، ما موضع و موقف فیلسوفان و حکیمان و متفکران قبل از کانت و البته حکیمان اسلامی را داریم که تقریباً نقش **علل** را در ایجاد درونمایه معرفت صفر می دانستند و یا استثنایی و عارضی و زودگذر و زوددنی می شمردند و نقش دلیل را نقش غالب و حاکم می شناسند. به این سبب هم این حکیمان کلاسیک معرفت به واقعیت را معرفت تام و مدلل می دانند. لذا نسبت گرای یا معرفت شناسی نسبت گرایانه، معرفت شناسی ای است که قایل به معرفت **معلل** است و بس. معرفت شناسی غیر نسبت گرایانه قایل به معرفت شناسی مدلل است. اینها دو تیپ و در دو سر طیف قرار می گیرند. در میان این طیف، ترکیبات و معجونهای مختلف پیدا می شود و به میزانی که در این مخلوط، دلیل، غلبه داشته باشد یا علت، نوع معرفت شناسی ما فرق می کند.



تمام اکتشافاتی که از قرن ۱۸ به اینطرف در معرفت شناسی صورت گرفته و به تضعیف و تخفیف کفه دلیل کمک کرده، عبارت بوده از اکتشافاتی که در عرصه علل صورت گرفته و مصادیق تازه ای که برای علل معرفتی پیدا کرده اند؛ یعنی عللی که در حصول معرفت و در تکوین و تغییر آن دخیل هستند. از آن وقتی که *فرانسیس بیکن* از *بتهای غار* و *قبیله* و... سخن گفت تا *ایدیولوژی مارکس* و تا سخنان *پُست مدرن ها*، همه علت شناسی و علت ستایی کرده اند و دلیل کوبی. و همه به نحوی نشان داده اند که عنصر های غیر عقلانی (واز جنس علت) چگونه با عقل (و دلیل) بازی میکنند و خلوص آن را مخدوش و مغشوش می نمایند. نقش فرهنگ، جغرافیا، عاطفه، منافع و تعلقات، عوامل درونی و ژنتیک، ضمیر ناخودآگاه، قدرت و امثال اینها بمثابة **علل** در مسخ کردن شناخت و آگاهی و جهت دادن به آن انکار پذیر نیست. شما وقتی نگاه می کنید به فروید، فوکو، هابرماس، در حقیقت همه متعلق به یک اردوگاه اند. یعنی همه آنها بیان کننده عللی هستند که در تکوین و تغییر و تصحیح معرفت دخیلند. فروید به عناصر ناخودآگاه کار دارد (دلیل تراشیهای خودمدارانه)، فوکو بصورت خاص به عناصر اجتماعی و «قدرت» کار دارد (دلیل تراشیهای قدرتمدارانه)، و هابرماس به تعلقات آدمی (دلیل تراشیهای مصلحت مدارانه)، ولی همه اینها را می توانیم در یک مقوله و در یک کاسه بگذاریم که عبارت است از **علل**. از آنطرف فیلسوفان راسیونالیست (عقلگرای کلاسیک) از جمله دکارت را می توان فیلسوفانی دانست که به عنصر **دلیل** بسیار توجه دارند و معتقدند می توان یک رأی را به این سو و آن سو کرد. پس بنابر این با تعریفی که گفته آمد، **پُست مدرنیسم** عبارت است از: حصول یا حدوث دوره ای در عالم معرفت و فرهنگ که دلایل را در پای علل قربانی کرده و حظی و سهمی برای دلایل قایل نیست. **موضع معرفت شناسی سروش در این میان این است که دلایل در حصول معرفت و تکوین درونمایه آن نقش دارند، لکن پس از اینکه دلایل کار خودشان را کردند و به تکافوء رسیدند، علل در آنجا نقش پیدا خواهند کرد.** یعنی وقتی شما پاره ای از رأی ها را با دلیل دور انداختید و کنار گذاشتید و پاره ای را برگرفتید و نگه داشتید، در نهایت به چند رأی هم زور و هم توان خواهید رسید، در اینجاست که علل می توانند دخالت کنند (یا بالضروره دخالت می کنند) و یکی از آن آراء را بر آرای دیگر **علتاً**، و نه دلیلاً ترجیح می بخشند، لذا هم دلایل در عالم معرفت نقش دارند و هم علل. گاهی هم ممکن است دلایل چنان توانا باشند که از همان ابتدا تمام آرای رقیب را به کناری بزنند و یک رأی واحد را در صحنه باقی بگذارند. اما اگر زور دلایل به هم نرسد، شما قطعاً به یک **پلورالیسم دلیلی** خواهید رسید و این فرق دارد با **پلورالیسم نسبیتی** یا **پُست مدرنی که پلورالیسم علتی** است. و این فرق بسیار حساس و ژرفی است. بنا بر این نسبیت گرایی خالص بر علیت گرایی خالص معرفت شناسانه استوار است. پلورالیسم دلیلی نقطه وسطی طیف است و انتهای دیگر طیف راسیونالیسم (عقلانیت) خام است. پس **پلورالیسم مد نظر سروش وسط طیف است، و آن عبارت است از آرای مدلل باقی مانده که انتخاب علی (علتی) روی آن صورت می گیرد.**

در یک جمع‌بندی، اصولاً **پلورالیسم (کثرت) معرفت‌شناسانه بر سه گونه می باشد:**

- ۱) پلورالیسم (کثرت) **مُعَلَّل**: بر مبنای معرفت علتی
 - ۲) پلورالیسم (کثرت) **مُدَلَّل**: بر مبنای معرفت دلیلی
 - ۳) پلورالیسم (کثرت) **مُؤَلَّل**: بر مبنای معرفت تأویلی و معنا‌های گونه‌گون متن
- عقل غیر هرمنیوتیکی {
عقل هرمنیوتیکی {

این انواع سه‌گانه پلورالیسم معرفت‌شناسانه به نحو ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر به معرفت دینی و فهم دینی هم سرائبت میکند. چنین سرنوشتی برای دین و فهم دینی مقرر است که تاریخ بشریت و ظهور انواع مختلف ادیان و فهم‌های گوناگون در درون هر دین مؤید آنست.

نسبت پلورالیسم و دینداری و تعالیم دینی

برای تعیین نسبت پلورالیسم با دینداری نخست باید بین دینداری مقلدانه و دینداری محققانه تفکیک قابل شویم. بحث پلورالیسم دینی فقط برای محققان (یعنی دیندارانی که دین خود را پس از تحقیق و مطالعه بسیار و سیر در آفاق و انفس با کمال اختیار و آزادی برگزیده و انتخاب کرده‌اند) است نه مقلدان (که دین‌شان بخاطر تولدشان در یک خانواده منسوب به یک دین خاص تعیین شده است).

دینداران مقلد (دینداری مصلحت‌اندیش): که اکثریت دینداران هستند، بدون تصحیح و تنقیح پیشفرضها و مبادی فهم دین به دین خاصی تعلق خاطر پیدا می‌کنند و چون نگرششان مقلدانه و تقلیدی است، به آرای بیرون دینی عطف نظر نمی‌کنند و لذا درک نخستین و درک واپسین‌شان یکی است.

دینداران محقق (دینداری معرفت‌اندیش): به آرای بیرون دینی نظر می‌کنند. در آنجا (یعنی در بیرون دین) اگر به رأیی رسیدند و آنرا باور کردند، حتماً آن را در فهم درون دینی‌شان تأثیر خواهند داد. این اتفاق در تاریخ فلسفه و کلام دینی فراوان افتاده است. بحث پلورالیسم هم کاملاً یک بحث معرفت‌شناسانه است که پیامد‌های کلامی دارد و به همین علت دینداران محقق حتماً باید به آن بمنزله‌ای یک رأی بیرون دینی توجه کنند و آن را در فهم درون دینی خود به کار گیرند. شرط تحقیق این است.

ما از بوداییها و یهودیان مگر همین انتظار را نداریم؟ می‌گوییم در دین اسلام آرای هست که نسبت به دین آنها بیرون دینی است، اگر این آرا را به نحو اطمینان بخشی پذیرفتند و با آرای بیرون دینی‌شان منافات (تفاوت نفی‌کننده) پیدا کرد، انتظار عقلایی از آنها این است که فهم دینی خود را مورد تجدید و تأویل و بازفهمی قرار دهند.

بنا بر این بحث پلورالیسم مربوط به دینداری معرفت‌اندیش است، نه دینداری مصلحت‌اندیش. و تعارض حاصل بین رأی پلورالیستی با درک درون دینی نافی آن، از جنس تعارض فلسفه و دین یا تعارض علم و دین است و راه حل این تعارض همه جا یکی است و آن داوری تاریخی و جاری و جمعی جامعه‌دینداران محقق است.

نسبت حق و باطل (تئوری سروش در باب حق)

کسانی تلقی‌شان این است که وقتی ما تنوع ادیان را به رسمیت می‌شناسیم، گویا ادعا کرده ایم که همه ادیان حق‌اند، یا افلاً می‌گوییم همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند. از طرف دیگر ممکن است در بیرون از دین به این نتیجه برسند که هرگز نمی‌توان معتقد بود اعتقادی حق قطعی (یقینی) است، اما در عین حال در مقام دین‌ورزی و دینداری، دین خودشان را هم حق قطعی (یقینی) بدانند. ببینیم داکتر سروش در این باره چه نظری دارد؟

سروش می‌گوید: اولاً باید این نکته را روشن کنیم که به قطع و یقین رسیدن کار آسانی است و اینکه افراد در باره یقین اینهمه بحث می‌کنند، حاصل چندان ندارد. ما سه گونه یقین داریم:

یقین مُعَلَّل: که فراوان است و اکثریت دینداران، که دینداران متوسط می‌باشند، یقین‌هایشان مُعَلَّل است. یعنی علی (اعم از تربیتی، خانوادگی، عاطفی، تبلیغاتی و...) باعث شده است تا حالت روانی خاص که ما آنرا «جزم» می‌نامیم در آنها پیدا شود و همان عِلل هم لاجرم باعث می‌شوند که این حالت روانی ادامه پیدا نماید. و علل دیگری هم لاجرم باعث خواهد شد که این حالت روانی زایل بشود و به جایش حالت روانی دیگری بنشیند. ایجاد اینگونه یقین‌های مُعَلَّل کار بسیار ساده‌ای است. کمونیسیت‌ها به راحتی با فشار و تلقین و جو سازی ایمان و یقین نسبت به مکتب خود را در اذهان می‌نشانند، فاشیست‌ها هم اینکار را می‌کردند. عنصر و نیروی تبلیغات در عصر حاضر از این حیث واقعاً معجزه می‌کند. در عرصه ادیان هم بیشتر یقین‌ها از این جنس‌اند. به همین شیوه و سبب است که شیعه به تشیع یقین پیدا می‌کند، سنی به تسنن، یهودی به یهودیت و هكذا. اینها یقینهای مُعَلَّل و میراثی و تلقینی و آسان و ارزان و رایگان است. و همین جا باید

گفت که تقویت جوّ تلقین و ذهن را تحت ارباب تبلیغات دینی قرار دادن، اختیار و انتخاب را از دینداران ستاندن است و دعوت دینی را که مبتنی بر انتخاب آزادانه است، مشکل یا ناممکن کردن. و **این نکته ای است برای مبلغان و محققان که دعوت را در پای القاء و تلقین قربانی نکنند یا با آن یکی نگیرند.**

یقین مُدلل: یقین دیگر و بالاتری هم داریم که یقین مُدلل است. اینگونه یقین ها انصافاً در همه عرصه های فکر و ذهن بشری و مخصوصاً در عرصه دین بسیار نادر و کمیاب هستند. بنا بر این بر سر یقین چانه زدن به گمان ما حاصلی ندارد، برای اینکه در عالم واقع آن یقین واقعی مُدلل، در همه عرصه ها، از جمله عرصه دین بسیار اندک است و آن یقین مُعطل و غیر مُدلل در همه عرصه ها، از جمله در عرصه دین بسیار فراوان. یقین مُعطل به لحظه ای حاصل می شود و یقین مُدلل به سالها هم گاه بر نمی آید. (بگذریم که به قول یوعلی سینا بسیاری از آنها هم ظنون متراکمند) البته یقین نوع سومی هم داریم که

یقین کشفی- الهامی- قدسی- وصالی- حضوری: است. این یقین خاصّ اولیای خداوند است و محل سخن ما نیست. این نوع یقین البته از نادر هم نادر تر است.

البته شارع همان یقین مُعطل غیر مُدلل را از دینداران می پذیرد، در غیر آنصورت تکلیف فوق طاقت می شود. پیشوایان دین همه می دانستند که ایمان عموم مردم به کمترین تشویشی ممکن است ویران شود و فرو ریزد. به همین دلیل هم اجازه نمی دادند که در جامعه دینی علل و عوامل ضد دینی به راحتی رفت و آمد کند. این از باب شفقت بر خلق و عطوفت بر مؤمنین بود. و مدلولش این است که ایمان آنان را غیر یقینی و لرزان می دانستند و حفاظتش را واجب می شمردند. و همان ایمان غیر یقینی را هم به ایمان بودن قبول داشتند. برای اینکه همه چیز بشری را باید به قدر طاقت بشر دید و اندازه گرفت، از جمله ایمان و تدبیر و یقین را.

در همین جا لازم به تذکر است کسانی که می گویند بحثهای کلامی ایمان و یقین مردم را زایل می کند باید به اینها گفت کدام یقین؟ یقینهای لرزان، مُعطل، غیر مُدلل و میراثی و تقلیدی را می گویند؟ آنها با بحث و دلیل به دست نیامده اند تا با بحث و دلیل از دست بروند، به علّتی آمده اند و با علت مقابلی زایل می شوند. اگر هم ایمانهای مدلل را می گویند، بحثهای کلامی مادر و مولد آنگونه ایمانها هستند و بستن باب علم کلام و بحث آزاد به خاطر پاره ای از آفاتش، پرپر کردن گل است بخاطر خارهایش.

به هر حال وقتی خود ما هم قبول داریم که صاحبان ایمانهای مُعطل ناجی اند و به بهشت می روند و بر صراط المستقیم هستند، خوب پس چرا با دیگران بخل و خست بورزیم، یا طالب محال شویم و از همه مردم ایمانهای مُدلل بطلبیم؟ به قول انوری: نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجبانی!

فرق حق و باطل در منطق و دین

حق و باطل ادیان با حق و باطل فلسفی فرق دارد.

در منطق بطور کلی می گوئیم که بین حق و باطل فاصله ای نیست، مثل فاصله بین سلب و ایجاب یا فاصله بین نقیضین، یعنی در اینجا قابل به طرد شقّ ثالث یا قابل به ارتفاع نقیضین هستیم و معتقدیم اگر چیزی حق بود، یک نقیض دارد که آن هم باطل است، اگر چیزی صادق بود، یک نقیض دارد که آن هم کاذب است.

عده ای به حق و باطل ادیان این طور نگاه می کنند، یعنی می پندارند نسبت دین حق با سایر ادیان نسبت نقیضین است. در حالیکه نفس تعدد ادیان نشان می دهد که مسئله نقیضان در کار نیست. یعنی حق بودن یک دین، موجب بطلان بقیه علی الاطلاق نمی شود. مسئله در اینجا پیچیده تر از آن ساده سازی منطقی است. می پرسند دو تا نقیض چگونه می توانند توأمأ مورد قبول باشند؟ چگونه می توان دو دین مختلف را حق دانست؟ وقتی در مکتبی گفته می شود مثلاً «حضرت مسیح پیغمبر خاتم است» و در یک مکتب دیگری گفته می شود، «مسیح خاتم نیست» یا در دینی گفته می شود، حضرت محمد (ص) پیامبر است و در دین دیگر گفته می شود پیامبر نیست، این دو را چگونه می توان با هم صادق دانست، در حالی که چون یکی نقیض دیگری است و لذا حتماً یکی از آنها صادق و دیگری کاذب است؟

در دین باید توجه کنیم که:

اولاً سخن بر سر تناقض دو گزاره (عبارت) نیست، ادیان هر کدامشان یک سیستم اند یعنی مجموعه بزرگی از گزاره ها؛ به طوری که هر گزاره ای محفوف به گزاره های بسیار دیگری است، یعنی هیچ وقت در عالم واقع دو تک گزاره با هم مقایسه نمی شوند، بلکه دو سیستم یا دو دستگاه وارد مقایسه می شوند و این دو سیستم با آن حجم عظیم گزاره های مرتبط است که حکم به نقیض بودنشان بسیار مشکل است. هر یک از این سیستم ها، تواناییها و ناتوانی هایی در تفسیر

فکت ها، تجربه ها، اشباع روانها، تدبیر مشکلا و... دارند. و وقتی با این چشم نگریسته شوند، ترجیح یکی بر دیگری بسی دشوار تر از آن خواهد بود که ابتدا به نظر می آید و بیشتر به صورت احکام جدلی طرفین می شوند. یعنی هم تعیین دقیق موضع تناقض و هم تعیین مصداق حق و باطل بسیار مشکل می شود.

برای مثال، دو سیستم ایده آلیسم و ریالیسم یا نومینالیسم و ریالیسم (به معنی دوم ریالیسم) را در نظر بگیرید، اینها دو نظام اند. این طور نیست که یکی از آنها بگوید «جهان واقع» هست و دیگری بگوید نیست یا یکی بگوید «کلی» وجود دارد و دیگری بگوید ندارد و آنگاه بگوئیم که این دو رأی نقیضانند، پس یکی حق است و دیگری باطل. حقیقت این است که اینها دو نظام فلسفی اند، و هر یک از آن دو موضع، آن قدر توابع و لوازم دارند و هر کدام ضعفها و قوت‌هایی در تفسیر پدیدارها دارند که در نهایت آدمی به یک انتخاب خواهد رسید و ادله عقلی به هیچوجه برای ترجیح ریالیسم بر ایده آلیسم یا بالعکس کافی نخواهد بود. و اصلاً حین بررسی قوت و ضعف این دو نظام در تفسیر پدیدارها و از حیث ادله آنها آن قدر معنا و مضمون آنها عوض می شود و آن قدر درکهای مختلف از آنها برای فیلسوف پیدا می شود که براستی داوری در باره آنها مشکل می گردد. راز بقای نزاع ایده آلیسم و ریالیسم یا نومینالیسم و ریالیسم هم تا کنون، چیزی جز این نیست.

بنابراین باید این دید سیستمی را نگهداریم و گزاره ها را در چارچوب (سیستم) نگاه کنیم نه بیرون از چارچوب.

ثانیاً نکته دیگر و مهمتر این اینکه، در ادیان داستان این نیست که در نفس الامر یکی حق و بقیه باطل باشند. چنان تقابل نفس الامری (چون تقابل دو نقیض) میان دین ها برقرار نیست. خود ادیان هم چنان مثنی ای ندارند، یعنی مسلمانها نمی گویند که مسیحیت نقیض اسلام است یا یهودیت نقیض مسیحیت است، میگویند هر کدام از اینها در زمان خودشان حق بوده اند. یعنی در واقع یک نوع پلورالیت را قایلند و هیچ کدام را باطل مطلق نفس الامری نمی دانند، بلکه با درج یک قید همه را حق می شمارند و می گویند این هم حق است و آن هم حق است و آن دیگری هم. و این نکته مهمی است که بدانیم ما در میان اضداد یا نقیضهای منطقی گرفتار نشده ایم که بگوئیم اگر یکی در واقع و نفس الامر حق است، بقیه باطل مطلقند و با آن قابل جمع نیستند. به اعتقاد خود پیروان ادیان با درج قیودی، همه ادیان را می توان حق دانست؛ الف در زمان الف حق است، ب در زمان ب، ج در زمان ج، و... حال اگر با این قید می توان گفت، هم الف حق است، هم ب و هم ج، چرا قیود دیگری نتوان افزود؟ ما با افزودن یک قید توانستیم بگوئیم، «الف» مثلاً تا قرن اول میلادی حق بوده، «ب» از اول تاریخ میلادی تا مثلاً ۶۰۶ میلادی حق بوده و «ج» از ۶۰۶ تا زمان حال. پس سه تا حق داریم که نقیض یکدیگر نمی شوند، به شرط اینکه این قیود زمانی را در نظر بگیریم. ولی مگر تنها قید موجود و ممکن، قید زمانی است؟ چرا قید های دیگر نتوان یافت که در عین همزمانی، حقانیت همه را محفوظ نگاه دارد؟

ثالثاً حقانیت ادیان شباهت بسیار با حقانیت گزاره های اشاری^۷ (یا اشاره ای) دارد. صدق و حقانیت این گزاره ها بستگی دارد به اینکه چه کسی یا در کجا آنها را به کار برد. گزاره «من بیست ساله هستم» راست است اگر یک فرد بیست ساله آن را بگوید و دروغ است اگر یک فرد چهل ساله آن را بگوید. «امروز سرد است» راست است اگر در روزی سرد اداء شود و دروغ است اگر در روزی گرم اداء شود. حق و صدق این گزاره ها که Indexical خوانده می شوند «برای من» و «برای او» دارد و به این معنی خاص، نسبی است. در حالی که «زمین کروی است» و یا «فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند» حق و باطلشان نسبی نیست و برای من و برای او ندارد و هر کس آنها را بگوید فرق نمی کند.

ملاحظه کنید: «برای مسیحیان تا اسلام نیامده بود، مسیحیت حق بود»، این عقیده مسلمانان است. «برای یهودیان تا مسیح نیامده بود، یهودیت حق بود»، این عقیده مسیحیان و مسلمانان است. این گونه حقانیت، به هیچوجه از نوع حقایق علمی و فلسفی نیست که قید «برای زید و عمرو» ندارند. پس حساب حق و باطل ادیان، با حق و باطل مطلق نفس الامری فلسفی فرق دارد که می گوید وجود یا مطلقاً اصیل است یا نیست و اتوم یا وجود دارد یا وجود ندارد و امروز و دیروز و شمال و جنوب ندارد. اگر این طور است حالا شما فارمول یا قید دیگری پیدا کنید که با افزودن آن، همه دینها در عرض هم حق بشوند. مثلاً برای مسیحیانی که اسلام به ایشان نرسیده و یا دین اسلام را حق نیافته اند، مسیحیت حق است. این سخن هیچ اشکال منطقی و دینی ندارد.

نگویید اگر اسلام حق است، پس غیر آن هر چه باشد باطل است. این سخن ناشی از همان توهم است که حق بودن اسلام را چون حق بودن تئوری اتمی یا کرویت زمین می داند. باید مدل حقانیت را عوض کرد. اینجا ما با مدل های شبه اشاری رو به رو هستیم. یعنی «حق برای...» داریم، نه حق مطلق.

گمان نکنید معنای این سخن آن است که اگر امروزه آن مسیحیان با دین مسیحی به سر ببرند، مستضعف و معذورند. مگر تا وقتی پیامبر اسلام نیامده بود آنهایی که مسیحی بودند معذور بودند؟ خیر، بر دین حق و مهندی و ناجی بودند، حالا هم همینطور است. در قلمرو ادیان ما چنین وضعیتی داریم. اینها هر کدامشان با قیودی و نسبت به اشخاصی حق اند و اگر این قیود را در کار بیاوریم، در تکثر حق ها هیچ اشکالی وجود نخواهد داشت.

نتیجه ای که ازین بحثها منتج می شود: آنها که می گویند تکثر حق، اشکال دارد، توجه شان به تناقض حق و باطل نفس الامر است. در حالی که در اینجا بحث از نقیضین نفس الامر نیست، بلکه تباین دو سیستم اشاری است. در این جا از مغالطه «حق» و «حق برای...» باید حذر کرد.

گره‌گاه و محل پیوند حقانیت و عقلانیت:

یک نکته مهم دیگر در باب نسبت حق و باطل ادیان و فرق شان با حق و باطل نفس الامر اینست که هیچ یک از ادیان پیروان خود را مکلف نکرده اند که بروند و دیگر ادیان را بیازمایند و پس از اطمینان از بطلان آنها، به دین حق خود التزام ورزند. این واجبی نیست که ترک اش حرام و موجب عقوبت باشد، گویا هر دینی به پیروان خود می گوید به همان مقدار از ادله و شواهد که بر له (به نفع) دین خود دارند قناعت ورزند و آنها را در اثبات حقانیت خود و بطلان دیگران کافی بدانند. این، موضعی است عقلایی و منصفانه و مفادش آن است که هر کس بر اساس داده ها و اطلاعات خود منصفانه عمل کند، عقلاً راه او را حق و عمل او را خردمندانه و خود او را مُحَقّ می شمارند.

و بدین شیوه، حق ها و هدایت های بسیار می توانند به موازات هم وجود داشته باشند. و یک پلورالیسم عقلایی واقعی را پدید آورند. در این جا حقانیت با عقلانیت گره می خورد و شیوه عقلایی موند و مؤید حق قرار می گیرد. آن هم نه به این معنی که یکی بر حق است و بقیه مستضعف یا معذور، بل به این معنی که همه به طور یکسان حق اند چون همه مُحَقّ اند. یعنی مُحَقّ بودن دینداران به جای حق بودن ادیان می نشیند و مقام کشف بر مقام ثبوت سبقت می گیرد. و به راستی آیا می توانیم فراتر از این برویم و علاوه بر مُحَقّ بودن دینداران، به حق بودن واقعی اعتقادشان هم برسیم؟

بنا بر این در مبحث اعتقادات دینی (مباحث مبداء و معاد) و گزاره های ناظر به امور واقع (Factual) سروش قایل به حق مطلق است. اما بر حق اشاری یا «حق برای...» یا «حق مقید» نیز تأکید دارد. (یک قیدش هم همان قید مشهور زمانی است که دین الف تا زمان خاصی حق بود و دین ب تا زمان دیگری و... اما ممکن است ده تا قید دیگر را هم پیدا کرد) در بحث پلورالیسم به ادیان به نحو سیستمی (و نه گزاره های ساده منطقی) نگاه میکند و در عین حال منظورش نه همه ادیان است، بلکه ادیانی که از بوته آزمایش بیرون برآمده و به تکافوی ادله رسیده باشند و عقل دینی به بن بست رسیده باشد. بنا بر این مینیمم حقانیت ادیان از نظر سروش اینست که: عقل منطقی و فلسفی به بطلان قطعی شان فتوا نداده باشد و در طول تاریخ امتحان خود را داده باشند. بعد از این موضوع «حق برای...» یا حق مقید یا حق اشاری مطرح می شود.

سروش تأکید می کند که پلورالیسم در مختلفات و مفترقات به بن بست رسیده است، نه در مشترکات. و خطایی که بعضی ها مرتکب شده اند، این است که گفته اند بلی، ما هم به این قایلیم که مثلاً در مسیحیت مقداری مطالب حقه هست و مقصود شان این است که آنها هم بعضی حرفهای خود ما را می زنند. اما به جدیت باید گفت این پلورالیسم نیست، بلکه مونیسم است. در پلورالیسم بحث در مختلفات است یعنی در آنجا هایی که اختلاف پیدا می شود. یعنی اگر فرض کنیم که در یهودیت و اسلام و برخی ادیان دیگر اعتقاد به خدای واحد به یک نحو و در یک سطح هست، دیگر در اینجا بحث پلورالیسم معنا ندارد؛ پلورالیسم وقتی مطرح می شود که فرض کنیم در یهودیت اوصافی برای خداوند بیان می شود که احیاناً با اوصاف مورد قبول در اسلام فرق دارد.

عظمت واقعیت (مبداء) و چندگانگی کلام = (زبان عبارت و زبان اشارت)

در عین حال واقعیتی به نام مبداء که دین از آن سخن می گوید چنان عظیم و بلکه عظم است که زبان در مقام بیان آن به تناقض می افتد. یعنی اصلاً در آنجا تناقض گویی ادب و مقتضای مقام است. خداوند که سر است، بلکه سرالاسرار است، در ارتفاعی بس رفیع نسبت به ما قرار دارد. به قول مولوی:

بوی آن دلبر چو پَران می شود

آن زبانها جمله حیران می شود

به همین سبب در وصف او زبانها به تناقض می افتند، لذا هیچ بعید نیست و بلکه بسیار منتظر و محتمل است که در آنجا احکام متفاوت و بلکه متناقضی صادر شود و همه حق باشند و در عین حق بودن، غیر قابل جمع نیز باشند. در آنجا ما با واقعیتی روبرو هستیم که حصارهای زبان را می شکند. این البته از منظر بیرون دینی است. یعنی منظور ما عرفان یک دین خاص نیست. مثلاً (W.T. Stace) ظاهراً ملتزم به هیچ دین خاصی نبوده، اما به تجارب عارفان متوجه بوده و آنها را محترم و مهم می شمرده است. یکی از نتایج تحقیقات و دستاورد های تجربی او همین است که زبان عارفان نشان می دهد که قطعه ها یا منطقه هایی از واقعیت هست که وقتی انسان به آنها نزدیک می شود، زبانش تناقض آمیز می گردد. این امر به تجربه خدایند هم منحصر نیست، بلکه عموم تجربه های روحی و عرفانی چنین احوالی را پدید می آورند.

محالیت و معقولیت را باید به تناسب زمینه ای که در آن بحث میکنیم در نظر باید گرفت. وقتی متعلق معرفت و تجربه خدایند است، معقولیت اندیشه ها و گزاره های مربوط به او با معقولیت گزاره های مربوط به طبیعت فرق دارد. رازها همیشه چنین اند و لذا حدوث تناقض ظاهری در اینجا امری متعارف است.

در قرآن شریف می خوانیم که: « و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». یعنی هم رمی (سنگ زدن) را به پیامبر نسبت می دهد و هم از او سلب میکند. و این تناقض ظاهری، چه بحث ها و تحرکها در ذهن ها و روحها که ایجاد نکرده است. اینکه مولانا می گوید:

اتصالی بی تکلیف بی قیاس
هست ربّ الناس را با جان ناس
برای توضیح همین معناست.

ارتباط حق با آدمی، ارتباط بی چون است و این بی چون وقتی در قالب چون های الفاظ در می آید، تناقض را می شود. و این تناقض با علم و توجه به اینکه در چه مقامی هستیم، منافی معقولیت نیست. مجاز گویی همین جا راه خود را به درون زبان می گشاید.

البته شرط یک دستگاه فلسفی-علمی این است که تماماً پیراسته از تناقض باشد. ولی عرفان ابا ازین تناقضات ندارد، بلکه آموخته است که با این تناقضات سر کند و به همین دلیل هم بیان عارفان را نباید بیان جدی فیلسوفان گرفت. به دلیل وجود همین تناقضات عرفان سیستم ندارد و عارفان هیچ وقت یک دستگاه فکری منضبطی به وجود نیاوردند، در پی آن هم نبودند و با زبانهای تأویلی تمثیلی به میدان آمده اند. راز زبان مجازی دین همین است. زبان دین و عرفان هنگام سخن گفتن از خدایند زبان اشارت است و احکامش با زبان عبارت فرق میکند.

مبحث معاد (یا تجربه معاد)

معاد از تعالیم درون دینی است و با تعداد ادیان می تواند متنوع شود. و حقانیت اش تابع حقانیت خود دین است به توضیحی که قبلاً آورده شد.

در مبحث نبوت

ممکن است مثلاً کسی بگوید علاوه بر مبدأ و معاد، پیامبر بودن یا نبودن شخص الف هم جزء گزاره های ناظر به واقع Factual است. در این مورد سروش می گوید پیامبری به معنی مأموریت (نه به معنی واجد اوصاف معین بودن) از جنس «حق برای...» می باشد. لذا شخص الف ممکن است پیامبر برای فلان قوم باشد (با قیودی که آوردیم) و برای قوم دیگر نباشد و به عبارت دیگر فلان قوم ممکن است پیامبر شان شخص الف باشد یا نباشد.

در مورد آداب عملی و احکام فرعی شرعی و نیز احکام اخلاقی ادیان

سروش می گوید، در اینجا صحبت از حق و باطل نمی توان کرد و داوری سهل است. در این موارد، اعمال پیروان دین حق (به معنی مشارالیه) هم مبرءالذمه است، هم مقبول خدایند است، هم موجب نجات و ثواب و سعادت است. بعبارت دیگر در مبحث آداب عملی و احکام فرعی حق به معنای کارآمدی تلقی می گردد، چون با امور اعتباری مواجه هستیم که ابزاری هستند.

« گوهر دین » چیست؟

برای توضیح اینکه گوهر دین چیست حداقل باید به سه نوع «دین» یا دینداری قائل شویم:
دینداری مقلدانه (مصلحت اندیش): برای مقلدان، حقیقتاً گوهر دین عبارت است از اوامر و نواهی (باید ها و نباید ها) و پاره ای اخلاقیات ساده که ممد زندگی است. در نگاه مقلدان، دین برای زندگی است نه زندگی برای دین. به طوری که اگر آن اوامر و نواهی را کسی ترک کند، بی دین تلقی خواهد شد. در اینجا نه دقتهای معرفت اندیشانه در کار است و نه تجارب عارفانه. پیروی از پیامبر هم پیروی از امر و نهی هاست. اینان به تجارب پیغمبر اقتدا

نمی کنند و شریک ادواق و مواجید آن بزرگوار نیستند. گوهر دین برای مقلدان همین است، اما این گوهر برای دیگران قشر است. بالاتر ازین سطح، دینداری محققانه- متکلمانه را داریم و در مرتبه بالاتر هم دینداری عارفانه. هر یک از این مراتب، قشر مرتبه برتر است.

دینداری محققانه- متکلمانه (معرفت اندیش): برای متکلمان گوهر دین همین معارف دینی است (چون کلام باری، مسئله دعا، مسئله شرور، خلقت، حشر و...) که باید به شکل سازگاری در آیند تا آنان بتوانند فیلسوفانه پذیرای آنها باشند.

دینداری عارفانه (تجربیت اندیش): برای عارفان گوهر دین، تجربه های معنوی و اشراقی است.

به این ترتیب ما سه نوع برداشت یا سه حظ از دین داریم و این سه نوع دینداری گرچه منافاتی با یکدیگر ندارند، ولی به هیچ وجه عین یکدیگر نیستند. سه گوهر مختلف دارند؛ حالا آنکه می پرسد ما گزاره های دینی در باب برزخ و آخرت و عوالم دیگر را چگونه باید تلقی کنیم، کاملاً بستگی به نوع دینداری ما و نوع پیشفرض های ما دارد. تاریخ دین نشان داده که عامیان و مقلدان، آنها را به معنی تحت اللفظی و به نحو ابزاری (یعنی متعلق اعتقاد برای رسیدن به ثواب و سعادت) بر گرفته اند. متکلمان چنین خام اندیشی نکرده اند و بر حسب پیش فرضها شان، گاه مثلاً میزان اعمال در قیامت را عین ترازو های دنیوی دانسته اند و گاه تلطیفی در معنا قایل شده اند. عارفان هم همینطور.

سه نوع دینداری، در حقیقت سه نوع دین و سه نوع دنیای ماورای دین رادر پی دارد. متشابهات و محکمت - که هیچ دینی از آنها خالی نیست، و هر جا پای تفسیر باز شود پای آنها هم باز می شود- به همین جهات وارد مباحث دینی شده اند. حد اقل باید بگوییم بسیاری از مباحث مربوط به صفات و افعال باری تعالی و قیامت و... از جنس متشابهات هستند و با رجوع به محکمت (یعنی پیشفرضهای محکم) روشن می شوند. این پیشفرضها تحول بردارند و لذا معانی متشابهات هم تحول بر می دارند.

آیا ادیان گوهر واحدی دارند؟ و ارتباط آن با بحث پلورالیسم دینی چیست؟

نکته اول: اینست که ما دین را قایم به آورندگان دین می دانیم، که نام آنها را پیامبران می گذاریم. در ادیان غیر الهی، نام «پیامبر» نام شایسته ای نیست، باید مثلاً نام «مؤسس» را به کار ببریم. خود بودایی ها در مورد بودا، کلمه بودا را بکار می برند که به معنای شخص منور است. وقتی که بودا به روشنی و نورانیت رسید لقبش «بودا» شد.

نکته دوم: این پیامبران یا مؤسسان، واجد تجربه هایی بودند که به دنبال آن تجربه ها دین را به مردم عرضه کردند، و ما هم امروز ادیان را محصول شخصیت این بزرگواران می شناسیم. در این حالت، همه چیز بستگی دارد به اینکه ما تفاوت آن بزرگواران را در **نوع بدانیم یا در درجه، و تفاوت تجارب شان را نیز در نوع بدانیم یا در درجه.** اثبات تدرج و تنوع هم به طریق برهانی (استدلالی) ممکن نیست.

از باب توضیح: برای داوری در مورد تفاوت فوق الذکر ما در چارچوب سه نوع سیستم فلسفی می توانیم قضاوت کنیم- که البته اینها مواضع فلسفی بسیار مشکل اند و نزاع فیلسوفان همچنان پابرجاست بدون اینکه به نتیجه قاطعی رسیده باشد- :

۱- اگر **رنالیست** باشیم: می توانیم به یک نوع واحد در تمام ادیان قایل باشیم و تفاوت انبیاء را در درجه بدانیم. البته فرض تکامل و تدرج، ادیان را به خط می کند و نوعیت واحد به آنها می دهد. درینصورت **کشف گوهر واحد ادیان - اگر قائل به آن باشیم- هیچ روشی ندارد جز تأمل و شهود و... ولی کشف مشابهت شان روشی استقرایی دارد.** همان کاری که جامعه شناسان دین می کنند. **علی الظاهر بعضی از عارفان ما بر این مشرب هستند یعنی تفاوت وحی ها یا تجربه های انبیاء را در درجه می دانستند نه در نوع.** به همین سبب هم در مورد پیامبر خاتم تعبیر «کشف تام محمدی» را بکار می بردند، یعنی معتقد بودند که انبیای دیگر هم صاحب کشف بودند، اما کشف غیر تام و نوبت به پیامبر اکرم (ص) که رسید ایشان «کشف تام» کردند. و خاتمیت را هم به همین معنا می گرفتند یعنی می گفتند که فوق کشف تام مرحله ای وجود ندارد، و «الخاتم من ختم المراتب بأسرها».

۲- **نومینالیست** باشیم: که اصولاً به چیزی به نام نوع و گوهر باور ندارند. بنا بر نظر اینها، هیچ حکیمی تا کنون نتوانسته است اثبات کند که مثلاً کبوتران یک نوع اند یا گنجشکها یا گربه ها. راه اثبات این را هم نداشته اند. چون تعیین مصداق در فلسفه اولی ناممکن است (و داکتر سروش این معنا را در بحث های دیگرش شکافته است.) ملا صدرا هم که می گوید هر انسانی برای خود نوعی است، مبنای خود را در میان می آورد که با دیگران متفاوت است و با مشرب اصالت وجود او (که پهلو به پهلو نومینالیسم می زند) بسیار سازگار است.

۳- به **اصالت ماهیت** معتقد باشیم و دین را جنس بعید بدانیم: درینصورت هر دین را یک نوع قلمداد می کنیم و ادیان را انواع متباین می دانیم و از برتر بودن یا فروتر بودن یک دین نسبت به دین دیگر نمی توانیم بحث کنیم.

باری با فرض **کثرت و تنوع تباینی تجارب انبیا** (خواه نومینالیست باشیم خواه دریافتهای انبیا را انواع متباین بدانیم)، ما با درختهای متفاوتی روبه رو هستیم که هر کدام میوه های متفاوتی به بار می آورند و این میوه ها خواص و آثار مختلفی دارند. درینصورت نمی توانیم بگوییم که مثلاً چارمغز تکامل گیلاس یا گیلاس تکامل زرد آلو است. چنین ترتب را بین آنها نمی توان قرار داد، گرچه همه شان مفید هستند و به کار می آیند.

به این ترتیب کثرت در این عالم اصل است. این عجیب و غریب است که ما از پایگاه وحدت حرکت می کنیم، و می خواهیم کثرتها را مجاله (فشرده) کنیم. یعنی اگر شما قائل به **اصالت ماهیت** باشید، (که کثیری از فیلسوفان ما بوده اند) یا اگر قائل به **نومینالیسم** باشید (که کثیری از متکلمان مخصوصاً متکلمان اشعری چنین بوده اند) **کثرت ذوات در این عالم یک اصل است و وحدت روکش نازی است بر این کثرات**. واقعاً عالم پر از اجناس و انواع کثیره است و این امری غیر قابل انکار است. و هیچ اشکالی ندارد که ما عین این کثرت در «نوع» را در عالم ادیان و خصوصاً تجربه دینی و وحی نبوی هم قائل بشویم. چه دلیلی داریم برای آنکه این کثرت نوعی را منتفی بدانیم و یا آن قدر لاغرش کنیم که در وحدت منحل شود؟ در عالم واقع اصل بر کثرت است: کثرت نیروهای طبیعت، کثرت انواع و اجناس، کثرت تجارب. و اینها گر چه مشترکاتی دارند، اما کثرت شان (خواه کثرت نومینالیستی شان و خواه کثرت مبتنی بر اصالت ماهیت شان) به وحدت تحویل ناپذیر (استحاله ناپذیر) است.

آیا می توانیم در میان این تجربه ها ترجیح مدلی صورت بدهیم؟ (یعنی یک تجربه نبوی را بر دیگری ترجیح بدهیم؟)

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

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

از طرف دیگر یک تنوع در انتخاب مکتب فلسفی مورد استفاده خویش نیز داریم. ما همیشه در یک چارچوب استدلال می کنیم و شما وقتی استدلال می کنید، یا نومینالیست هستید یا رئالیست. چارچوب همچنان بر شما حاکم است. و در آنجا هم حقیقتاً پلورالیسمی حاکم است. اصلاً در چارچوب مکتب رئالیست بودن یا نبودن در نهایت یک انتخاب و تخییر (اختیار) است. یعنی در آن سطح بنیادین هم **دو نوع مکتب داریم، نه دو درجه**.

به نظر می رسد یک نوع گرایش وحدت اندیشانه کاملاً بی دلیل بر کثیری از اذهان حاکم است و اینها به هر جبر و زوری می خواهند کثرتها را مجاله کنند و در وحدتها نوب و منحل نمایند. گویی برای بعضی ها کلمه «وحدت» زیبایی بیشتری دارد و وقتی از کثرت صحبت می کنند، یاد پریشانی و تشنّت و تفرّق و هرج و مرج و به هم ریختگی می افتند. در حالیکه عالم واقع، عالم کثرت است. عرفای ما هم که می گفتند:

وجود اندر کمال خویش ساری ست

تعیّن ها امور اعتباری ست

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

مسئله «نجات» و «هدایت» و نسبت آنها با حق

آیا «هدایت یافتگی» لزوماً با «برحق بودن» یا «اصابت به واقع» نسبتی دارد، یا اینکه اگر کسی در عمل اخلاص ورزید، همین اخلاص ضامن هدایت یافتگی و به تبع آن نجات اوست؟

سروش:

نکته اول: همانطوریکه قبلاً به تأکید گفته آمد، حق و باطل ادیان، حق و باطل مقید است و پیروی از مُدل اشاری Indexical می کند. بنا بر این می توان چند مکتب داشت که همه حق باشند و در کنار یکدیگر زیست کنند، و پیروانی را هم به حق و از آن طریق به نجات برسانند.

آنچه برای منتقدان و منکران گران می آید این است که گمان می کنند پیرون از حقی که خودشان می پسندند و می پذیرند، حق دیگری امکان وجود ندارد و لذا همه باطل هستند. و چون بین هدایت و حق نسبتی است، پیرویان از آن مکتب خاص را مهدی (هدایت شده) هم نمی دانند. اما مطابق بیان ما چند مکتب می تواند حق باشد و پیروان آنها هدایت یافته و ناجی باشند (نه معذور).

نکته دوم: ببینیم «هدایت» و «نجات» منوط به چیست؟

وقتی بحث از «هدایت» و «نجات» و «فلاح» می کنیم، عمدتاً نجات در آخرت را منظور داریم. حال با دو مبنا و مفروض می توانیم در این مورد بحث کنیم:

- ۱- رسیدن به هدایت و نجات و فلاح در آخرت فقط در این دنیا قابل دسترسی است و پس از رفتن از این دنیا امکان نجات و هدایت میسر نیست.
- ۲- رسیدن به هدایت و نجات و فلاح در آخرت هم در این دنیا میسر است و هم می تواند پس از رفتن از این دنیا (یعنی در آخرت) هم بدست بیاید.

حال فرض کنیم مطابق رأی انحصار گرایان، حق واحد باشد و شخصی در این دنیا به آن حق واحد نرسیده باشد، لکن اخلاص در عمل پیشه کند (به قدر وسع و طاقت بدنی و عقلی خود). چه اشکالی دارد که بگوییم این شخص در قیامت به حق و فلاح و نجات خواهد رسید؟ چرا باید شرط نجات و فلاح را به حق رسیدن در این دنیا بدانیم؟ این چه فرضی است که فکر کنیم کسانی که در این دنیا به حق (مطابق درک و نظر ما) نرسیده اند، در آن دنیا هم به حق و لذا به فلاح و نجات خواهند رسید و فقط به جهنم خواهند پیوست؟! آن آیهء مبارکهء هم که می گوید: «من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى» (هر کسی در این جهان کور است در آن جهان هم کور خواهد بود)، سخن از کوران میگوید، نه از آنانی که چشمی دارند لکن بعضی حقایق را ندیده اند. برای اینان دیدن حق در جهان دیگر محال و ممنوع نیست، لذا آنان را هم می توان در صراط هدایت دانست. خلاصه اینکه هدایت اگر عبارات است از صراط رسیدن به حق، این صراط می تواند هم در این جهان به مقصد برسد و هم در آن جهان؛ و راهرو اش را در نهایت به سعادت برساند.

حتی اگر فرد اخلاص هم نداشته باشد باز هم بعید از لطف خداوندی نیست که در آخرت به حق برسد. مولوی توضیح بسیار نیکویی در این باب دارد:

معبد مرد کریم اکرمته
معبد مرد لئیم اسقمته
مر لئیمان را بزَن تا سر نهند
مر کریمان را بده تا بر دهند
لاجرم حق هر دو مسجد آفرید
دوزخ آنها را و اینها را مزید

می گوید افراد آفریده شده اند برای سجده و خضوع در برابر حق، منتها بعضی از ادما خوب هستند و خوب نخورده خضوع می کنند، اما بعضیها باید سر شان به سنگ بخورد تا خضوع کنند. مولوی می گوید به این حساب جهنم هم عبادتگاه است، لکن عبادتگاه لئیمان، یعنی آنها در آنجا سجده خواهند کرد. بنا بر این به حق رسیدن را نباید به مدت زمانی که انسان در این دنیا زندگی می کند منحصر کرد. این جاده گشوده است و بنا بر تعالیم ادیان، شخص عمر ابد دارد و ممکن است پس از مرگ (رحلت از این دنیا) به حق برسد. لذا اخلاص در عمل و پاکی در زندگی قسیم و مقابل رسیدن به حق واقع نمی شود، بلکه می تواند جاده و مقدمهء آن قرار بگیرد.

پیروان سایر ادیان مهدی (هدایت یافته) اند یا (معذور)؟

سخن پاره ای از منتقدان (از موضع انحصار گرایی) این است که اگر شخصی غیر معاند د راین دنیا به حق نرسیده، در آن دنیا «معذور» و ناجی است، اما «مهدی» یا هدایت یافته نیست، و این «معذور بودن» را هم می گویند تا خدا را معذور کنند. یعنی می خواهند بگویند اگر خداوند هدایت اش به این شخص نرسیده است، عذابش هم نمی کند، بنا بر این نمی توان بر خداوند ایرادی گرفت. لکن چنانکه آوردیم این سخن بی دلیل است. اینها همه از موضع انحصار گرایی Exclisivism بود.

اما از موضع پلورالیسم، حق های مختلف وجود دارند و همه هدایت آور و لذا سعادت آور هستند. با این توضیح باید اکثریت مردم مهدی (هدایت یافته) دانسته شوند. اینها انواع و درجات مختلف هدایت هستند و همه بشری اند. ما نمی توانیم هدایت را بیرون از وسع و توان انسانی تعریف کنیم. درست شبیه «عقلانیت» می ماند. مردم درجات مختلفی از «عقلانیت» دارند و همه هم به یک معنا عاقل هستند. هدایت هم یک چنین چیزی است.

هدایت = عدم عناد با حق یا روحیه حق پذیری

تا کنون از هدایت، مفهوم مقصد را داشتیم و غافل بودیم از اینکه هدایت، جاده است نه مقصد. و لذا نباید بگوییم فقط کسانی که به مقصد رسیده اند (یعنی عقاید حقه قطعیه...) مهدی یا هدایت یافته اند، بلکه تمام کسانی که پایشان را در راه حق گذاشته اند، حظی از هدایت دارند.

عجیب است که همه می خوانیم و از خداوند می خواهیم که ما را به «راه راست» هدایت کند و باز هم غافل هستیم از اینکه هدایت جاده و راه است نه یک سلسله اندیشه های تمام شده و در ذهن نشسته. قرآن شریف صریحاً «هوی» را در مقابل «هدی» می نهد و می گوید: «افرأیت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم فمن یهدیه من بعدالاه؟» (دیدنی آن کس را که خدایش هوایش بود و خداوند هم او را به همین سبب گمراه کرد؟)

پس دو جاده داریم: جاده هوی و جاده هدی و هر کس در عمل و نظر تبعیت از اهواء و امیال فاسده و باطله نکند، بر جاده هدایت است. همین و بس. و همین جاده است که دیر و زود در این جهان یا آن جهان وی را به مقصد فلاح خواهد رساند. مولانا هم می گوید:

تا هوا تازه است ایمان تازه نیست
کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست

پیامبران هم مصادیق مختلف نفی هوی را نشان داده اند. آنهاپی هم که بدون پیامبران بدان مصادیق (همه یا بعض آن) راه یافته اند، قطعاً مهدی و هدایت یافته اند چرا که شخصیت نبی در اینجا مدخلیت ندارد. آنچه مدخلیت دارد، تعلیمات اوست. و این تعلیمات را هر کس به هر راهی یافته باشد غنیمت است. شخصیتها در ادیان بالعرض اند. آنچه بالذات اصالت دارد پیام است. البته در عمل و در جهان خارج، بیشتر مردم محتاج نبی هستند و خود به پای خود راه هدایت را نمی یابند و نمی سپارند. و بلکه اگر هم آن راه را بیابند، به اعتقاد پاره ای از عارفان، دورا دور منظور نظر اولیاء افتاده اند: هر که تنها نادراً این ره برید هم بیاری دل پیران رسید

اسم هادی خداوند بر مبنای پلورالیسم دینی عمل میکند

بعضی ها گفته اند که اسم هادی خداوند دلالتی ندارد بر اینکه اکثریت مردم مهدی (هدایت یافته) باشند، چرا که خداوند از طریق فرستادن پیامبران، هدایت را عرضه کرده است. بعضی انسانها به اختیار دین را می پذیرند و بعضی نه. اگر کسی گمراه ماند (ولو آنکه اکثریت مردم باشند) تقصیر خداوند و منافی هدایتگری او نیست.

در جواب باید گفت اینجا بین اختیار و گزینش خلط شده است. مقلدان که اکثریت دینداران را تشکیل می دهند، به تقلید و به جبر محیط، یا به اصطلاح به علت دین می آورند. مختارند اما گزینش نمی کنند. چون شقوق مختلف در برابرشان نیست. اگر هم باشد قدرت و فرصت گزینش ندارند.

دینداری عامیانه، دینداری جزمی، قشری، علتی و غیر گزینشی است و چون چنین است در حقیقت گمراهان با اختیار خود گمراه نشده اند و گمراهی را بر نگزیده اند، بلکه از هدایت محروم مانده اند و این با هدایتگری خداوند منافات می یابد. بنا بر این: ۱- اگر ما قاعده لطف را قبول داشته باشیم (حتی با انکار آن) و ۲- اگر اسم هادی الهی را قبول داشته باشیم و ۳- اگر هدایت را در عقایدی که فقط خودمان حق می دانیم منحصر نکنیم؛ اسم هادی الهی عمل کرده است و در سراسر جهان

پخش شده است و مردم سهم‌ها و حظ‌های مختلف از هدایت برده‌اند و اکثریت مردم ناجی‌اند و نجات‌شان هم منبعث از و ناشی از اهدای آنهاست و اگر هم در این عالم به هدایت تام و تمام نرسند، در عالم دیگر به هدایت می‌رسند و بنا بر این مدلول اسم هادی خداوند همان است که ما گفتیم و این درست نیست که بگوییم مردم مختارند و اگر گمراه شدند خودشان مقصرند. به هیچ وجه این چنین نیست.

پس به این ترتیب ما شخص غیر مهتدی در این عالم نداریم؟
چرا نی، داریم. اگر بخواهیم فیلسوفانه در مورد اسمهای الهی بحث کنیم، باید بگوییم این اسامی به نحو اکثری تجلی می‌کنند و تحقق می‌یابند. موارد اقلی منافاتی با اسم هادی خداوند ندارند. به علاوه «مُضَلَّ» هم جزء اسامی الهی استو مظاهری دارد. لکن آن اسمی است تبعی و طفیلی و تحققش در ظل و ذیل تحقق اسم هادی است (به اعتقاد عارفان)

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

اولاً فرض کنیم پلورالیسم باطل است و موضع ما انحصار‌گرایی است، ولی انحصار‌گرایان سخاوتمندی وجود دارند که معتقدند دیگران اگر چه مهتدی (هدایت یافته) نیستند، اما ناجی (نجات یافته) هستند. در اینجا است که من از این اشخاص می‌پرسم: از منظر شما دعوت چرا؟ جهاد چرا؟ شهادت چرا؟ امر به معروف چرا؟ مگر این شخص ناجی کار منکری می‌کند؟ مگر از عذاب جیم‌رهایی ندارد؟ شما حد اکثر می‌توانید بگویید که ما او را به وضعیت بهتری دعوت می‌کنیم. ولی این کار که الزام آور و واجب نیست، خوب است اما ترک اش حرام و ردیلت نیست. بنا بر این خواه شما انحصار‌گرایی باشد که طرف مقابل راناجی می‌داند و خواه پلورالیست باشید که وی را مهتدی و ناجی می‌داند، در هر دو حال هر دو باید به این سوال پاسخ دهند. این سوال مشترک ورود است و هر دو طرف باید جواب بدهند.

ثانیاً بنا بر رأی قائلین به نجات غیر معاندان با حق، واقعاً راه‌های مستقیم نجات وجود دارد و از چند راه می‌توان به نجات رسید. چون چنانکه می‌دانیم و می‌بینیم ده‌ها راه وجود دارد که پیروانش معذور اند و ناجی‌اند، و این عین پلورالیسم است. اما جواب علامه حلی این است که بالاخره هر کسی با دلیل و از سر عشق به چیزی پایبند است، زیبایی‌هایی در آن چیز می‌بیند که در مقبولات و معتقدات دیگران نمی‌بیند. لذا مایل و مشتاق است که این زیبایی‌ها را به دیگران عرضه کند؛ یعنی دعوت در اینجا نوعی «عرضه کردن» است و بس. درست شبیه به یک نقاش که تابلو‌های خود را عرضه می‌کند. آیا اگر ما بگوییم در عالم هنر و شعر پلورالیسم حاکم است (که هست)، معنایش این است که سعدی و حافظ شعر هایشان را عرضه نکنند و در اختیار دیگران نگذارند؟ همه بدنبال شیفته شدن و شیفته کردن می‌گردند. در بعضی‌ها حس معشوقی غالب است و در بعضی‌ها حس عاشقی. بگذار بازار عاشقی و معشوقی گرم بماند. در این میان خیلی چیزها نصیب خیلی‌کس‌ها می‌شود. عالم دین هم عالم شیفتگی است و برای شیفته کردن‌ها، یک رشته زیباییها، پاکبها و پارسایی‌ها را باید عرضه کرد. در همین جا باید افزود که پلورالیسم به معنای حق دانستن همه‌ها حرفها نیست. لذا دعوت می‌تواند متضمن افشای باطل‌ها هم باشد.

ثالثاً، ظاهر آ تلقی غالب این است که دلیل جهاد این است که همه‌ها ادیان از صحنه عالم پاک بشود و فقط یک دین بماند و همه‌ها مؤمنان یک دست شوند. در پلورالیسم این‌گونه جهاد نمی‌گنجد. اگر مطابق تلقی منتقدان، غیر معاندان هم ناجی‌اند و از حد اقل نجات بهره‌مند هستند؛ پس چرا باید حذف شوند؟

رابعاً، کسانی هم گفته‌اند گر قائل به پلورالیسم دینی باشیم، دیگر یقینی نمی‌ماند که کسی بخاطر آن بجنگد. این از آن حرفهای عجیب و عوام‌فریب است. باید پرسید مگر مردم بر سر امور زندگی‌شان نزاع نمی‌کنند؟ مگر برای میهن‌شان جنگ نمی‌کنند و کشته نمی‌شوند؟ بیشتر این دفاع‌ها و جنگ‌ها غریزی و عاشقانه است. و اتفاقاً با فرض پلورالیسم هم همراه است. همه می‌دانند هر قومی میهنی دارند و حق دارند از میهن خود دفاع کنند و حق دارند که میهن خود را بیشتر از میهن دیگران بیسندند، مع الوصف در مقابل تجاوز، مقاومت می‌کنند. یعنی با فرض قبول میهن‌های مختلف (پلورالیسم) برای میهن خود جان می‌دهند. چرا عالم ادیان این چنین نباشد. متجاوزان را علی‌ای حال باید به جای خود نشاند. پاسخ سلام، سلام است و پاسخ سلاح، سلاح. بگذاریم از اینکه پلورالیست‌ها پاره‌ای از نزاع‌های بی‌حاصل را هم ریشه‌کن می‌سازند، که بسیار نیکوست ولی ما فعلاً به این پیامد‌ها کاری نداریم.

خامساً، اینکه «پیامبران دین خود را تبلیغ می‌کردند و به پلورالیسم دینی هم نمی‌اندیشیدند» حرف درستی است. ولی ما نیامده‌ایم که پیامبری کنیم. این از آن حرفهای مهمی است که من به آن پایبند هستم. خیلی کارهای پیامبر هست که ما نباید بکنیم. پیامبر فرمود به من درود بفرستید، اما ما حق نداریم بگوییم که به ما درود بفرستید. پیغمبر جهاد ابتدایی (برای مسلمان کردن غیر مسلمانان) می‌کرده‌اند، اما مطابق رأی اکثر فقها ما حق جهاد ابتدایی را نداریم، یا مثلاً ایشان ازدواج

های مکرر داشتند که حق ویژه ایشان بود، نه پیروان. همسران ایشان پس از مرگ پیامبر حق ازدواج مجدد نداشتند و غیره.

تأثیر نظریه کلامی پلورالیسم بر احکام فقهی ارتداد و دگرگونی آن

مدل پلورالیستی مبتنی بر حق مقید است. و در نهایت به این نتیجه می‌انجامد که انسانها مقدم بر عقاید هستند، نه عقاید بر انسانها. و مطابق این مبنا دیگر نمی‌توان کسی را بخاطر عقیده باطلش کشت یا دیگری را به زور و اجبار به عقیده خود در آورد.

از نظر سروش این موارد همه جزء احکامی است که اجتهاد بردار هستند و این اجتهادها همیشه در سایه پیشفرض‌های کلامی و انسان‌شناختی و... فقیه صورت می‌گیرد و اگر واقعاً یک فقهی پیشفرض‌های پلورالیستی را قبول داشته باشد، می‌تواند در این احکام اجتهاد تازه ای بکند.

پس از بحث در مورد کثرت معلل و کثرت مدلل، حال در باره

کثرت مؤول یا پلورالیسم متنی یا کثرت هرمنیوتیکی هم کمی بحث میکنیم:

نزاع بین کانت و شوپنهاور درین باره بسیار معروف است. جناب کانت معتقد بود که ما به نومن‌ها نمی‌رسیم و راهی به آنها نداریم. نصیب ما همین فنومن‌هاست و بس. شوپنهاور در مقابل می‌گفت که بالاخره رابطه‌ای بین فنومن‌ها و نومن‌ها هست. اینها از یکدیگر منعزل و منفصل نیستند (که فرض بسیار معقولی هم است). شوپنهاور معتقد بود نومن (مطابق آنچه که از فنومن‌ها بر می‌آید) بسیار زشت است، یعنی عالم واقع بسیار زشت و وحشتناک است و به همین سبب شوپنهاور بر آن بود که در این عالم زشت، به دست هنر زیبایی‌هایی بسازد. من ربط بین علم و فلسفه متافیزیکی را همین‌گونه می‌بینم. علم به فنومن‌ها^۱ می‌پردازد و فلسفه متافیزیک مدعی است که می‌تواند به نومن‌ها بپردازد. و معتقد است روش را دور می‌زند و مستقیماً به صید ماهیات و ذوات دست می‌برد و احکام آنها را بدست می‌آورد. و به همین دلیل باید گفت که بین علم و فلسفه رابطه‌ای است و نمی‌شود که نباشد.

اگر علم عبارت است از بیان احکام آنچه با روش علمی به دست می‌آید و اگر فلسفه عبارت است از بیان آنچه به روش شهودی یا فنومنولوژیک به دست می‌آید و احکام خود واقعیت را بیان میکند، در آنصورت این دو فن نمی‌تواند از یکدیگر گسسته باشند. یک رابطه جدی بین آنها برقرار است. به طور کلی بین مقام ثبوت و اثبات باید رابطه‌ای باشد.

می‌خواهم از این مطلب این نتیجه را بگیرم: اگر بگویم پاره‌ای از مسائل جدلی طرفین اند، یعنی عقل در موضعی واقعاً به بن بست می‌رسد و دو رأی کاملاً نقیض یکدیگر برایش مطرح می‌شود، به طوری که هیچ‌کس نمی‌تواند یکی از طرفین را اثبات کند و بر دیگری ترجیح بدهد (مقام اثبات)، آنگاه باید این نتیجه را بگیریم که مقام واقع یا نفس الامر یا ثبوت به نحوی است که عقل را به پیچ و تاب می‌افکند. نباید بگویم وقتی ذهن (مقام اثبات) به پیچ و تاب می‌افتد، خود واقعیت (مقام ثبوت) پیچ و تاب ندارد. آن واقعیت حیرت افکن، در حقیقت باید با واقعیت‌های دیگر فرق داشته باشد.

حالا در متن، این قصه خیلی واضح است. متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا بر می‌دارد. مثلاً این آیه شریفه را در نظر بگیرید: «وَاتَّبِعُوا مَا نَتَلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمٍ...» (بقره، ۱۰۲) مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیه نوشته‌اند که برای این آیه یک میلیون و دوصد شصت هزار معنی مطرح شده است. پس ما در مقام فهم (یا اثبات) با تعدد معانی مواجه هستیم. اینجاست که باید بگویم رابطه‌ای میان مقام «ثبوت» و «اثبات» هست، این تنوع و تعدد عجیب معانی خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامتعین است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد.

ما در عالم متن و سمبولیسم ذاتاً و واقعاً با چنین عدم تعینی روبرو هستیم. یعنی حتی اگر آن تشخص را که حکیمان در باب وجودات خارجی می‌گویند (الشیء مالم ینشخص، لم یوجد) بپذیریم، در عالم متن انصافاً این مدعا قابل پذیرش نیست و یکی از ادله‌اش هم همین است. ورود مجاز و تمثیل و امثال آن در زبان به عمد و قرار داد کسی نبوده است، بلکه زبان خود چنین چیزی را اقتضاء می‌کرده است. چنین نیست که مجاز نگفتن ممکن بوده، اما کسانی برای آنکه فصاحت مجالی به سخنگویان بدهند، یای مجاز را به عالم زبان گشوده‌اند. ابهام هم همینطور است. و دقت، هیچگاه ابهام ذاتی زبان را برطرف نکرده است. عالم معنا اصلاً و بالذات عالم پلورالی است؛ استثنائاً ممکن است معنای واحد پیدا شود. لکن، قاعده عبارت از پلورالیت است. در مورد متن «معنای درست» وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان، (وسع روش‌شناسی و طاقت عقلانی و...) خوب تفحیح کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید، چون «معنای واقعی» وجود ندارد. و معنای درست متعدد می‌تواند داشت. البته از معنای بیگانه هم می‌توانید سخن بگویید، و آن معنایی است که مقتضای شیوه شما نباشد، لکن آن معنا لزوماً «معنای نادرست» نیست. بلی محدودیت‌های ساختاری در متن است که هر معنایی را بر نمی‌تابد اما در عین حال متن ضرورتاً معنای واحد ندارد. در عالم متن «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم. مؤلفی که زبانی را برای افاده معنای انتخاب می‌کند، یکی از معنای هایش را خودش فهمیده است و به آن دلیل آن را اختیار کرده است، و الا معنای دیگری هم برای آن متن وجود دارد. اگر مؤلفی به

این مطلب آگاه باشد که متن مستقل از نیت و مراد مؤلف معنی می دهد، هیچ وقت به راحتی افراد را به نافی می متهم نمی کند.

در اینجا اصلاً مفهوم هدایت و ضلالت فرق میکند. غرض از متن هم صرفاً متن مکتوب نیست، مقصود نظامی از نمادها یا نشانه هاست که نه از جنس دلیل است برای اثبات مدّعی، و نه از جنس علت است برای ایجاد معلولی. بلکه از جنس سمبولیسم است برای کشفی و درکی. این سمبولیسم می تواند در تجربه های دینی باشد، می تواند در خواب و رؤیا باشد، می تواند در افعال و آیات ذات باری باشد، می تواند در متن مکتوب باشد و امثال آنها. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سمبول ها بر آدمی، پای عقل تأویلی و هرمنیوتیکی را در میان می آورد و ما در اینجا نه به فهم مُعلل، و نه فهم مُدلّل که به فهم مؤول می رسیم که پلورالیسم برای او ذاتی و لاینفک و اجتناب ناپذیر است.

سوال: ممکن است گفته شود انسان به علت محدودیت توانایی هایش نمی تواند کاری کند که متن فقط معنای مراد او را افاده کند، اما خداوند که قادر مطلق است می تواند در قالب متن دقیقاً همان معنایی را که مرادش است به خواننده افاده و القاء کند. و در نتیجه در اینجا عدم تعیین متن منتهی می شود.

سروش:

اولاً در عمل می بینیم که اینطور نشده است. اگر بنا بود خداوند چنین دقیق سخن بگوید، نباید در قرآن آیه ای می داشتیم که یک میلیون و دوصد هزار معنا داشته باشد، و می بینید که چنین اتفاقی افتاده است. و اگر گفته شود دقیقاً در همین موارد خداوند می خواسته است آیات محتمل الوجوه باشند و در موارد دیگر نمی خواسته، در آنصورت این ادعا ابطال ناپذیر می شود. یعنی معلوم نیست که اگر باطل باشد از کجا بفهمیم باطل است. راه کشف خطا را بر خود می بندد. ثانیاً، در نقض آن مدعا می توانیم بگوییم که در طبیعت هم شرور وجود دارد و حکما هم به این مقدار اعتراف کرده اند که وقوع شرور در عالم بالعرض و بالتبع است و بالذات نیست. و مطابق قول خود آنها این امرناشی از قصور ماده است، نه ناشی از عجز و ضعف قدرت باری تعالی. یعنی در اینجا خداوند دست به خلقت چیزی زده است که آن چیز مقتضیات ولوازم لاینفکی دارد که این لوازم لاینفک به صورت شرور و اعدام و نقایص و آفات ظهور میکند. عین این ماجرا در مورد زبان هم هست و در اینجا خداوند از ابزاری استفاده میکند که نوعی عدم تعیین و لاقتضایی و ابهام ذاتی و اجتناب ناپذیر دارد، ولو اینکه مورد استفاده باری قرار بگیرد.

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

سوال: پس در متون مقدس باید بگوییم که معنای متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می شود، یعنی معنای بالقوه کثیره متن، بالجمله مراد باری تعالی اند.

سروش: بله، یعنی خداوند می دانسته است که از چه ابزار و مرکبی استفاده میکند و می دانسته است که بندگان او بهره های متفاوت از آن خواهند برد و لذا باید بگوییم همه آنها مراد باری است و اگر خداوند مردم را تکلیف می کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاقت بود. چرا که زبان فی نفسه به یافتن یک مراد واحد راه نمی دهد. به زبان فلسفی تر، متن، فعلیت نیافته است، و بالقوه است و این قوه، صورتهای معنایی بسیار می پذیرد.

سوال: صرفنظر از شواهد استقرایی، آیا می توان دلیل عقلی هم بر تعیین ناپذیری زبان آورد؟ در واقع اختلاف شما و مخالفین به اینجا می رسد که مخالفین می گویند کشف مراد متکلم ممکن است و متکلم یک مراد واحد دارد، و شما در مقابل این مبنای زبان شناختی را مطرح می کنید که نه! متن ذاتاً نامتعیّن است و لذا واجد معانی مختلف است. حالا شما برای این پیشفرض فلسفی-زبان شناختی خودتان دلیلی دارید؟

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

سوال: اما ظاهراً دلیلی که شما بیان کردید، مثبت نیست، بلکه کثرت در مقام اثبات حد اکثر می تواند منبّه ما به کثرت در مقام ثبوت باشد، نه مثبت (اثبات کننده) آن. یعنی اگر در مقام اثبات (فهم) کثرتی دیدیم، یک فرض محتمل این است که بگوییم در مقام ثبوت (خود متن) کثرتی وجود دارد، ولی کثرت در مقام اثبات با فرض وحدت در مقام ثبوت لزوماً منافات ندارد.

سروش: ببینید ما باید برای کثرت در مقام اثبات «بهترین تبیین» را عرضه کنیم^۱. ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبرو هستیم که متونی (چه بشری چه مقدس) در اختیارند با معانی و احتمالات معنایی بسیار. شاید قویترین حدس یا تبیین برای توضیح این امر این باشد که متن واجد ابهام و لاتعینی ذاتی معنایی است.

سوال: یک تبیین دیگر هم این است که بگوییم این تکرر ناشی از تنوع ذهن خوانندگان است.

سروش: این هم به همانجا می رسد. معنی یعنی معنای فهمیدنی. تنوع ذهنها یعنی تنوع اندوخته های ذهنی. و اندوخته های ذهنی پیش شرط و پیشفرض درک معنا هستند. لذا تنوع اذهان در نهایت به تنوع معناهایی که از متن در ذهن می نشیند، بر می گردد. و اصلاً همین که اذهان مختلف معانی مختلف از متن در می آورد، معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لااقتضاء است و به همه راه می دهد و هذا هو المطلوب.

داکتر سید اکبر زیوری- جولای ۲۰۰۶
zadgah02@yahoo.co.uk

پی نوشته ها:

¹ طبق یک ارزیابی مجله تایمز چاپ امریکا، داکتر سروش در سال ۲۰۰۵ جزو یکصد شخصیت تأثیر گذار بر جهان و جزو ۱۵ متفکر طراز اول جهان معرفی گردید
² درین باب رجوع شود به مباحث کتابهای ایدئولوژی شیطانی (بخصوص مقاله دگماتیسم نقابدار)، قبض و بسط تئوریک شریعت، دین فرجه تر از ایدئولوژی و سایر آثار پانزده سال قبل داکتر سروش.

http://www.payamemojehed.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1445&Itemid=1&PHPSESSID=8bc6654ba7690a034f32b8dc9adc0f74

⁴ سروش، بسط تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴، ص ۶
⁵ برای آشنایی بیشتر با روشهای معرفت شناختی درجه اول و درجه دوم، تفاوتهای شان و اینکه نمی توان یک حکم معرفت شناسی درجه دوم در علم فقه شناسی را (مثل این نکته که فقه تحول پذیر است) با معرفت درجه اول فقهی (نظیر واجب، مستحب یا ضروری و غیر ضروری) سنجش و مقابله نمود و بحث های مبسوط تر در مورد آرای درون دینی و برون دینی مراجعه کنید به کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» اثر داکتر سروش، چاپ ششم، ۱۳۷۷، ص ۳۲۶ و سایر صفحات مربوطه.

⁶ Rationalism

⁷ Indexical

⁸ Phenomena

⁹ Inference to the best explanation