

گفتگوی بین ادیان بر پایه مناسبات عرفانی خلیل حکیمی فر^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۰۸/۲۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۶/۰۴/۲۶)

چکیده

نقش دین در سیر تحولات تاریخی امری بی‌بدیل است؛ از یک‌سو ادیان دارای تنوع و تفاوت‌های بسیاری هستند و از سوی دیگر در طول تاریخ کشمکش و نزاع‌های طولانی که به نام دین صورت گرفته، گفتگو میان ادیان را به یک ضرورت تبدیل نموده است. اما چگونه می‌توان شیوه و مبانی مدونی را برای گفتگو براساس تعامل بین ادیان دنبال نمود؟ در سال‌های اخیر درباره شیوه گفتگو بین ادیان نظریاتی ارائه شده و فرصت‌هایی برای به‌کار بستن آنها با هدف ایجاد رواداری، احترام و درک متقابل فراهم گردیده است، اما هنوز تا رسیدن به کمال مطلوب فاصله بسیار است. در این نوشتار به بررسی شیوه‌های چهارگانه گفتگو پرداخته خواهد شد که از کثرت‌گرایی جان‌هیک و پارادایم‌های سه‌گانه او آغاز می‌شود و با طرح روش گفتگوی مارتین بوبر مبتنی بر اندیشه من - تو ادامه می‌یابد و پس از تأکید بر روش کویاما که مبتنی بر اصل بازتاب است، سرانجام به بحث درباره روش چهارم یعنی گفتگوی مبتنی بر اندیشه عرفانی می‌رسد. روش چهارم، در مقایسه با سه روش دیگر، جریانی مطمئن و انسانی را در گفتگوی بین ادیان طی می‌کند. آنچه در این نوشتار خواهد آمد، بررسی این شیوه‌ها و تحلیل بهترین ابزار و روش در گفتگوی بین ادیان است.

کلیدواژه‌ها: ادیان، عرفان، گفتگو، معنویت.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

Email: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

مقدمه

فارغ از برخی رقابت‌ها، تبلیغات و ادعاها، دین پدیده‌ای است برای ایجاد سازگاری بیشتر و آشتی نهایی بشریت و رویکردی است بنیادین در ایجاد روابط موجود میان آنان. همچنین، ارزش‌ها و عقاید دینی، رهبران دینی و نهادهای ایمان‌محور ظرفیت بالایی در ایجاد صلح در جامعه و در میان ملت‌ها دارند؛ اما تاریخ موارد متعددی را از خصومت موجود میان متدینان گزارش می‌کند و از درگیری‌های خونین میان پیروان یک دین یا میان پیروان ادیان مختلف سخن می‌گوید.^۱ در مورد علل و انگیزه‌های این خشونت‌ها دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد: برخی انگیزه واقعی نزاع‌های دینی را مسائل سیاسی و منافع اقتصادی می‌دانند نه خود دین، به عبارت دیگر این درگیری‌ها ربط چندانی به دین ندارند، البته با نحوه دینداری متدینان هم چندان بی‌ارتباط نیست؛ یا گفته می‌شود کسانی که به خشونت می‌پردازند، در واقع دیندار نیستند؛ برخی از اندیشمندان هم مجموعه‌ای از عوامل را به‌عنوان ریشه نزاع‌ها معرفی می‌کنند و به عواملی مانند رقابت‌های رهبران دینی، نارضایتی‌ها و نیازها، مسائل تاریخی، گرایش‌های سیاسی، منافع اقتصادی و حتی مسائل ناسیونالیستی اشاره می‌کنند.^۲ در قرون اخیر بحث گفتگوی میان ادیان، به‌عنوان راه حلی برای اجتناب از خصومت‌های میان پیروان ادیان، بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است و به نظر می‌رسد که اگرچه معتقدان این طرح، عوامل یادشده را به‌عنوان اسباب خصومت میان پیروان ادیان می‌پذیرند، اما درعین حال بر عامل دیگری تأکید دارند که آن نداشتن درک متقابل میان پیروان ادیان است.

از قرن بیستم مفهوم گفتگو یا دیالوگ در پژوهش‌های مربوط به ارتباط میان ادیان تا حد زیادی رایج شده و ضرورت و امکان گفتگو با عناوینی مانند رسیدن به زمینه‌های مشترک در تعریف خداوند، اساس زندگی مشترک، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها، مقوله اخلاق، امید به آینده مشترک ادیان و غلبه بر تاریخ گذشته، ایجاد شده و «گفتگوی میان ادیان» به‌عنوان یک پارادایم، اشکال و صور مختلفی را به خود گرفته و

۱. قرآن کریم در عین اینکه مسلمانان را از خصومت با پیروان ادیان دیگر بر حذر می‌دارد، روحیه تجاوز و حسادت (آل عمران، ۱۹)، برتری‌طلبی (بقره، ۱۱۳)، جهالت (مائده، ۶۴)، نسیان (مائده، ۱۴) و لجاجت (آل عمران، ۱۰۵) را از جمله دلایل خصومت میان پیروان ادیان می‌داند.

۲. نک. The Role of Religion in Conflict and Peace- building, British Academy for the Humanities and Social Sciences. Sep. 2015, p. 16

انعکاس وسیعی یافته است. علت این امر را هم باید در مختصات عصر جدید جستجو کرد؛ عصری که برخی از اندیشمندان آن را عصر جهان‌بینی‌های مختلف و در عین حال مؤثر می‌دانند؛ جهان‌بینی‌هایی که پیامدهای مثبت و منفی عظیمی دارند. در واقع هر انسان دارای یک جهان‌بینی است و هر فرد، طرح یا نقشه‌ای در ذهن دارد که بر اساس آن می‌تواند جهان را بشناسد. اما هریک از این طرح‌ها می‌توانند منشأ دینی یا غیر دینی داشته باشند^۱.

سؤال اساسی در اینجا این است که چگونه می‌توان میان این جهان‌بینی‌ها ارتباط ایجاد کرد؛ ارتباطی که منجر به تفاهم و رواداری شود؟ چه نوع و کدامین مدل از گفتمان می‌تواند موجد بیشترین درک متقابل میان جهان‌بینی‌های متفاوت اعم از دینی و غیر دینی شود؟ روش‌هایی که برای نیل بدین مقصود در اینجا بررسی می‌شوند، عبارتند از: گفتگوی مبتنی بر اندیشه کثرت‌گرایی دینی، گفتگوی مبتنی بر اندیشه «من - تو»یی، گفتگوی مبتنی بر اندیشه «من - من»ی و گفتگوی مبتنی بر «آیین درویشی» یا عرفان.

۱. پل تیلیخ (۱۹۵۷) جهان‌بینی‌ها را واکنش‌های انسان‌ها در برابر دغدغه‌ها و مسائل بنیادین تلقی می‌کند. بعدها مکنز (۱۹۹۱، ص ۱۳) نگرانی و افسوس را هم بر این نگرانی‌ها اضافه کرد. نینیان /سمارت (۱۹۸۳) مورخ برجسته دین از یک الگوی شش‌بعدی نام می‌برد و آنها را به‌عنوان جنبه‌های مشترک جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی می‌داند. این ابعاد مشترک عبارتند از: ابعاد تجربی، اسطوره‌ای، آموزه‌ای (تعلیمی)، اخلاقی، آیینی و اجتماعی. رایت (۱۹۹۲) از جهان‌بینی اشرافی سخن به میان می‌آورد و ماورای طبیعت را کاملاً متمایز از طبیعت به حساب می‌آورد. برگر و لاکمند (۱۹۶۷) جهان‌بینی‌ها را ساختارهای معقول و الگوهای عقیدتی می‌دانند که می‌توانند معیاری برای سنجش عقاید باشند. کاکس (۱۹۹۹) از نوع خاصی از جهان‌بینی سرمایه‌داری سخن می‌گوید و در آن به امور ارزشمند و ذی‌قیمت در میان خداپاوران اشاره می‌کند. اسکوسر (۲۰۰۲، ص ۲۲۵ و ۲۶۱) اشاره به جهان‌بینی‌هایی دارد که می‌توانند بیشترین هماهنگی را به وجود آورند. اسکوسر در ادامه از تأثیر این جهان‌بینی‌ها بر صنایع غذایی سخن می‌گوید و بر مصرف‌گرایی تأکید می‌ورزد. رایت و دیگران بر اساس داستان‌ها و حکایاتی که حاکی از واقعیت‌های زندگی مردم هستند، نمادهایی را برمی‌شمارند و آنها را به‌عنوان رویه و شیوه زندگی بشر امروزی می‌دانند. این نمادها عبارتند از: دودکش‌ها (نماد صنعتی شدن)، اسکناس (سرمایه‌داری)، کمان‌های طلائی (مصرف‌گرایی)، چکش و داس (کمونیسم) و صلیب (مسیحیت). [17, pp6-71]

الف) گفتگوی مبتنی بر کثرت‌گرایی (پلورالیسم)

از زمان طرح مباحث مربوط به کثرت و اختلاف ادیان و حقانیت آنها، پاسخ‌ها و رویکردهای مختلفی در قبال آن پدید آمد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: رویکردهای انحصار‌گرایی دینی، شمول‌گرایی دینی، گوهر‌گرایی دینی، نسبی‌گرایی دینی و رویکرد مبتنی بر گفتگوی ادیان یا کثرت‌گرایی دینی. ریشه کثرت‌گرایی دینی را باید در نسبی‌گرایی فرهنگی و سپس در نسبی‌گرایی دینی فیلسوفانی چون ویلهلم دیلتای و *ارنست ترولتچ* جستجو کرد که با رویکردی تاریخی به بررسی دین پرداختند و مدعی شدند که الهیات بسیار متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره است و از این رو، هیچ نظام دینی و الهیاتی نمی‌تواند ادعای مطلق بودن داشته باشد. خود کثرت‌گرایی دینی قرائت‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، هرمنوتیکی و... مختلفی دارد که از طرح آنها در اینجا خودداری می‌شود. مهم‌ترین نظریه‌پردازان کثرت‌گرایی دینی کسانی چون جان هیک^۱، کنتول اسمیت^۲، نینان اسمارت^۳ و ریموندو پانیکار^۴ هستند که هر یک جستارهایی در این زمینه داشته‌اند، از جمله جان هیک که در کتاب «اسطوره تجسد خدا»^۵ به مسئله کثرت‌گرایی دینی پرداخت و با این ادعا که اندیشه خدامحوری در ادیان جایگزین اندیشه مسیح‌محوری یا کلیسامحوری سنتی گشته است، بحث‌هایش را حول محور به اصطلاح پارادایم‌های دینی انحصار‌گرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی شکل داد. آنچه از کثرت‌گرایی در اینجا محل بحث است، در برابر انحصار‌گرایی به‌طور کلی و فارغ از تفاسیر مختلف از آن است.

بر اساس کثرت‌گرایی دینی، واقعیت دینی نهایی واحدی وجود دارد که در همه سنت‌های دینی اصلی، تجربه و فهم شده است و همگی به‌طور یکسان راه‌های مؤثری را برای نجات و رهایی (رستگاری) ارائه می‌کنند. بنا بر کثرت‌گرایی دینی سنن دینی بزرگ جهان بیانگر تصورات و ادراکات متفاوت بشری از یک واقعیت الهی نامتناهی و پاسخ آنها به آن هستند [۱۱، ص ۲۴۹]. بر این اساس، الله، یهوه، کریشنا، شیوا، پدر عیسی، تجلی‌های مختلف یک واقعیت

-
1. John Hick
 2. Wilfred Cantwell Smith
 3. Ninain Smart
 4. Raimundo Panikar
 5. "God has many names; the myth of God incarnation"

در آگاهی بشری، در متن جریان‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی و به نظر تا حدی محصول فرافکنی‌های ذهنی بشری است [۱۱، صص ۲۴۵-۲۴۷]. در برابر کثرت‌گرایی دینی انحصارگرایی قرار دارد که به معنی منحصر کردن حق و رستگاری در دینی خاص است.

با اینکه ظاهراً تفاوت نگرش بسیاری در میان انحصارگرایی و کثرت‌گرایی وجود دارد، اما در عمل و در گفتگوهای موجود میان ادیان، هم در بین انحصارگرایان و هم در میان کثرت‌گرایان، رواداری موجود نیست؛ البته این دو نوع نبود رواداری یکسان نیستند. بدترین حالت در انحصارگرایی این است که طرفین گفتگو در ذهن خود به دنبال آرمانی هستند و گویی هر کس با خود می‌گوید که «اگر همه با من موافق باشند، همه چیز درست خواهد شد». این نوع گفتگو مانند صدای نابهنجاری است که به هیچ نوع هماهنگی نمی‌انجامد. این همان انحصارگرایی است که می‌توان نبود رواداری را در آن دید؛ اما شق دوم هم این است که تصور شود پلورالیسم تنها تلقی صحیح موجود است. در این صورت انحصارگرایان احساس می‌کنند که پلورالیسم دیدگاه انحصارگرایی آنها را تحمل نمی‌کند. مشکل دیگر ارزیابی عقاید دینی به وسیله انحصارگرایی است که یکی را بر دیگران ترجیح می‌دهد، این در حالی است که پلورالیسم در مورد نظریه‌های مربوط به عقاید دینی بحث می‌کند، نه خود عقاید دینی و از این رو می‌توان گفت که انحصارگرایی امروزه خود به شکل پیچیده‌ای ادامه یافته و گفتگوها به نوعی تک‌گویی تقلیل یافته‌اند. به نظر می‌رسد مشکل این باشد که همه سخن می‌گویند، اما کسی شنونده نیست. چنین است که دیالوگ‌های دینی در اشکال مختلف به نتیجه ملموسی نمی‌رسد و ظاهراً اساس تک‌گویی‌ها و همه زبان بودن‌ها ریشه در اندیشه رابطه «من - آن» به جای رابطه مبتنی بر «من - تو» یا رابطه احیاناً مبتنی بر «من - من» دارد.

ب) گفتگوی مبتنی بر اندیشه «من - تو»

مارتین بوبر^۱ (۱۸۷۸-۱۹۶۵) فیلسوف و نویسنده یهودی اتریشی در مهم‌ترین مقاله

فلسفی^۱ خود از دو راه ارتباطی «من - تو» و «من - آن» سخن می‌گوید. گزاره اصلی بوبر این است که ما به دو نوع رابطه می‌توانیم بیندیشیم:

رابطه «من - آن» رابطه انسان با شیء است، امری که به خودی خود مستقل از ماست و ما می‌توانیم آن را تجربه و یا از آن استفاده نماییم. این نوع ارتباط مربوط به دنیای حسی و تجربی است.

رابطه «من - تو»، رابطه میان افراد با یکدیگر است و مرزهای از هم گسسته‌ای ندارد. این رابطه در روح و ذهن یک من وجود دارد و اساساً این احساس یا ایده از جمله مسائل ادراکی بنیادین انسان به شمار می‌رود.

از نظر بوبر، زندگی انسان جایی است که در آن حیات گفتمانی اتفاق بیفتد. این بدان معنا نیست که انسان باید تمام تلاش خود را برای ایجاد ارتباط با دیگران انجام دهد، بلکه زندگی واقعی همین ارتباط است و از این رو وظیفه من است که از دوستم سپاسگزاری کنم، حتی اگر هیچ کار خاصی برایم انجام نداده باشد، ولی چرا؟ به این دلیل که با من مواجهه‌ای داشته و من به دلیل اعتمادش به من و برای گشودن آنچه را که من بدان «دل کاملاً بسته» می‌گوییم، باید به مواجهه او پاسخ مثبت بدهم.

مطلب مهم این است که از نظر بوبر زندگی انسان با این ارتباط معنا پیدا می‌کند و همه ارتباطات، در نهایت به ارتباط با خدا منجر می‌شوند؛ خدایی که «تو»ی ابدی است. او روابط بین انسان‌ها را مبتنی بر جایگاه زندگی دینی اصیل و واقعی می‌داند. به تعبیر وی وقتی روابط «من - تو» بین اشخاص گسترش پیدا کند، با توئی ابدی (Eternal You) تلاقی می‌یابد. بوبر از وجود الهی با تعبیر «توئی ابدی» سخن می‌گوید و بدین وسیله این نظر را مطرح می‌سازد که ارتباط با وجود الهی براساس رابطه «من - آن» غیر ممکن است. از نظر این فیلسوف اگزیستانسیالیست، در رابطه آدمی با جهان، دو ساحت وجود دارد: «من - تو» و «من - آن». نمی‌توان کلمه «من» را بدون ارتباط با جهان خارج از خود، گفت. «تو» در روابط «من - تو» بر بودن و حضور و به بیان بوبر بر «اکنون» تأکید دارد. رابطه «من - تو» به زندگی معنا می‌دهد و ما را به سوی تکامل پیش می‌برد؛ بنابراین از نظر بوبر انسان علاوه بر موجودات هم‌نوع خود، با سایر

۲. مقاله "من و تو" مارتین بوبر نخستین بار توسط رونالد گریگر Ronald Gregor در سال ۱۹۷۳ و سپس توسط والتر کفمن Walter Kaufmann به انگلیسی ترجمه شد. ترجمه فارسی آن نخستین بار توسط آقای ابوتراب سهراب و خانم الهام عطاردی انجام شده است

موجودات زنده از قبیل حیوانات و نباتات و با «تو»ی الهی نیز ارتباط برقرار کند. بوبر به استثنایی که در رابطه خدا و انسان وجود دارد، اشاره می‌کند: «... از یک طرف، فاصله موجود میان من و خدا نامحدود است و از طرف دیگر، خدا همه جهان و من را در بر می‌گیرد» [۱، ص ۱۶۶]. از نگاه بوبر، رابطه انسان با خدا یکی از انواع رابطه‌های انسان با دیگران نیست، بلکه رابطه‌ای استثنایی است که تمام رابطه‌های دیگر او را در بر می‌گیرد [۹، ص ۱۷۹].

از نظر بوبر انسان هم می‌تواند به زندگی نگاهی «من - آن»ی داشته باشد و آن را تقدیری بداند که بر او تحمیل شده و هم می‌تواند آن را امری ارتباط‌محور بداند. در این صورت می‌توان زندگی را به‌عنوان یک خطاب بر خود تصور کرد، درست مثل درخواستی که باید بدان پاسخ گفت. این بدان معناست که انسان باید به جای اینکه طرحی مستقل داشته باشد و در صدد تحقق آن باشد، بدین واقعیت واکنش نشان دهد. در این صورت زندگی یک پاسخ است. بنابراین انسان مأمور است پاسخ بگوید، اما در عین حال باید این را هم در نظر داشت که از نظر بوبر بدون «من»، هیچ «تو»یی وجود ندارد، زیرا در این صورت اساساً هیچ مواجهه‌ای قابل تصور نیست. نیل دونالد والش در کتاب «گفتگو با خدا» می‌گوید: «از طریق ارتباط با سایر مردم، مکان‌ها و رخدادهاست که تو می‌توانی در عالم هستی وجود داشته باشی، یادت باشد اگر چیزهای دیگر نباشد، تو هم نیستی و به رابطه‌ها به‌صورت وسیله‌ای برای شکل بخشیدن به خود واقعی‌ات نگاه کن» [۴، ص ۷].

انسان در این نوع از رابطه، جهان نسبت را تجربه می‌کند و تصمیم می‌گیرد که در این رابطه به جای قبضه کردن دیگری، وجود خود را از طریق او مکشوف سازد. در این صورت متوجه می‌شود که با وجود «تو» و «او» است که «من» معنی می‌یابد و لذا هر گفتی از شنود مایه می‌گیرد. نکته دقیق دیگر درباره اصطلاح دیالوگ در آثار بوبر، این است که این اصطلاح تنها مربوط به کلمات نمی‌شود، بلکه گامی در جهت شناخت و درک هستی است. به همین جهت گفتگو از دید ایشان رابطه من - تویی است که در زبان حال جریان دارد. بنابراین، انسان در رابطه من - تویی، این امکان را می‌یابد که از خویش و جهان خویش آزاد و با کل جهان رودررو شود [۱، ص ۱۵].

ج) گفتگوی مبتنی بر اصل «بازتاب»

در برابر مدل گفتمانی بویر، ایوا کویاما^۱ (۱۹۹۳-۱۹۰۵)، شاگرد مکتب نی‌شیدا در کتاب «منطق باشو»^۲ اصل «بازتاب»^۴ را مطرح می‌کند و منظور خود را از این اصل، «فراخوانی و اجابت یا ندا و پاسخ به ندا» می‌داند. از نظر کویاما برای هر ندایی پاسخی قابل تصور است و هر اجابتی در پاسخ به ندایی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر ندایی هست لاجرم پاسخی نیز وجود دارد و اگر اجابتی هست، قطعاً ندایی هم وجود داشته است. خلاصه اینکه، بازتاب یک حالتی از حالات وجودی انسان است [15, p69].

از نظر کویاما گفتگو جزء کیفیات ثانوی انسان نیست که افراد ضمن گفتگو وارد آن شوند، بلکه جزء ساختار وجودی انسان‌هاست، بنابراین آنچه در گفتگو اتفاق می‌افتد، نه تنها ارتباط موجود میان دو شخص، بلکه ارتباط میان دو موضوع است. حتی از نظر کویاما، در تنهایی هویت برای انسان معنا ندارد و براین اساس هویت وجودی انسان و فردیت او، نه در تنهایی، بلکه در جمع مشخص می‌شود [15, p70].

سخنان کویاما تداعی‌کننده نوع گفتگوی «من - تو» پی است که پیشتر در مورد مارتین بویر گفته شد. در اینجا دو فرد خودآگاه برای اثبات تفوق خود یا برای اثبات موضع خود در کشمکش‌اند. در فرایند این نزاع، دو طرف صفت شخص بودن را از یکدیگر می‌ستانند و یکدیگر را به صورت شیء تجسم می‌کنند. انگیزه چنین امری، به اعتقاد نیچه، سلطه‌جویی یا فقدان احساس امنیت نسبت به بنیادهای هویت ساز و طبق گفته سارتر، ناشی از تنش در خودآگاهی انسان است.

اما آنچه کویاما مطرح می‌کند، رابطه «من - تو» پی نیست، بلکه رابطه متقابل میان دو «خود» یا «خودها» است. از نظر او انسان‌ها اشیایی در برابر هم نیستند، بلکه در ارتباطی پویا در حال تعامل با یکدیگرند. فردیت، هویت و نیز عقاید و افکار انسان در همین ارتباط با یکدیگر شکل می‌گیرد و چنین تعاملی در واقع دادوستد، ندا و پاسخی است که فردیت را شکل داده و آن را می‌پروراند. بازتاب به این معناست که دو فرد به‌عنوان دو «من» و نه یک «من» و یک «تو» در نظر گرفته می‌شوند. در اینجا منظور از دو «من» همان یک «من» است و به عبارت دیگر، این امر دیگر یک دیالوگ نیست،

1. Iwao Koyama

۲. نی‌شیدا (۱۹۴۵-۱۸۷۰)؛ فیلسوف برجسته ژاپنی و مؤسس مکتب فلسفی کیوتو

3. logic of Basho

4. Principle of Antiphony

بلکه مونولوگ است؛ یعنی به شکل دونفری نیست که یکی سؤال کند و دیگری پاسخ بگوید [14, p27].

در نزد متفکران بودایی خودآگاهی عمیق منجر به نوعی خودآگاهی می‌شود که در آن خود مستقل، یک امر وهمی و خیالی بیش نیست. این آگاهی نسبت به افق کلی در دو مرحله پدید می‌آید: در مرحله نخست، خودتهیگی خودش را می‌شناسد و نیز از ساختار هویتی و وابستگی خود به کلیت آگاه می‌شود. در وهله بعد، خودآگاهی نسبت به این حقیقت آگاهی می‌یابد که کلیت و تعالی به خودی خود ایجاد نمی‌شود، بلکه در شخصی پدید می‌آید که هر لحظه خودآگاهی را در خود مجسم نماید [14, p27].

به‌هرحال اگر کسی دریابد که آنچه ما آن را «خود» می‌نامیم، چیزی جز یک کلیت نیست، در این صورت او می‌تواند متوجه شباهت نهفته در هر تفاوت شود. به عبارت دیگر، همان‌گونه که تفاوت‌ها مشخص است، به همین صورت شباهت‌ها نیز معلوم است. در این صورت «خود» و «دیگری» بیانی از یک امرند. به عبارت دیگر در کثرت وحدت وجود دارد. در این صورت، جایی که خودآگاهی به دیگرآگاهی منجر می‌شود، می‌تواند نقطه آغازی برای فهم امر کلی و رفتن به سوی صلح و رواداری باشد.

جیمز هسیک^۱ (متولد ۱۹۴۴) فیلسوف دین که بیشتر در زمینه فلسفه دین در ژاپن تحقیق و مطالعه می‌کند، در کتاب «نیستی و تمایل»^۲ به شرح نظریه کویاما می‌پردازد و می‌گوید:

مدل بازتاب در گفتگوی ادیان شبیه نواختن موسیقی جاز است که در آن نوازنده نه تنها نسبت به حضور خودآگاه است، بلکه نسبت به سهیم کردن موسیقی با دیگران و در عین حال نسبت به حفظ تفسیر خاص خود از یک آهنگ مشترک آگاه است. بدین صورت، در گفتگوی ادیان، طرف‌های گفتگو در یک توافق یا رضایت، مواضع خاص خود را کنار نمی‌گذارند، بلکه در عین حفظ فردیت خود باعث غنای بحث می‌گردند. در این صورت آهنگ‌های ناموزون به آهنگی موزون و همگن بدل می‌شود و بازتاب اتفاق می‌افتد [13, p141].

هسیک اصل بازتاب را مدلی می‌داند که می‌تواند گفتگوها را هم جذاب و هم نگران‌کننده سازد؛ چراکه هم تجربه‌ها و تفاسیر شخصی را نشان می‌دهد و هم بیانگر محدودیت‌های ذهنی و عقیدتی افراد است. نهایت اینکه، در یک گفتگوی حقیقی باید

1. James Heisig
2. Nothingness and Desire

دریافت که فرد حقیقت دیگر را بر اساس ذهنیت خود، نه بر اساس ذهنیت دیگری، درک می‌کند؛ بنابراین ممکن است ذهنیت و تجربه ما برای دیگری حقیقت نداشته باشد. به‌رحال شرکت در یک گفتمان به قصد گوش دادن و نه متقاعد کردن امری دشوار است، زیرا چنین گفتمانی پیش‌فرض‌ها و هویت ساختاری فرد را با چالش مواجه می‌کند و موجب رنجش او می‌شود، اما در هر صورت، این تنها راه پذیرش کثرت و درعین حال رسیدن به وحدت است [13, p142].

د) گفتگوی مبتنی بر آیین درویشی

در عرفان سخن از این است که عارف برای تعالی از عالم صورت‌ها و ظواهر، و عبور از جهان کثرت به سوی وحدت، همه تلاش خود را به کار می‌گیرد و به واسطه همین امر است که جهان کثرت‌ها به وحدت مبدل می‌شود. به قول شیخ شبستری در مثنوی «گلشن راز» مادام که من و تو مطرح باشد، سخن از کیش من و تو خواهد بود و آنگاه که این کثرت در دریای وحدت غرق شوند و با دریا یکی شوند، دیگر کعبه و بتخانه و دیر و کلیسا فرقی نمی‌کند. این همدلی و هم‌زبانی ویژگی‌های خاصی برای اندیشه عرفانی در ادیان مختلف ایجاد کرده که حتی اگر به اندیشه عرفانی بدون توجه به ادیان دیگر هم نگاه کنیم، می‌بینیم که این ویژگی‌های مشترک وجود دارد. خود این ویژگی‌های مشترک می‌تواند مبنایی برای گفتگوی میان ادیان باشد. این زمینه‌های مشترک که در بحث گفتگوی ادیان دارای اهمیت بسیارند، عبارت‌اند از:

اصل سکوت

بر خلاف روش‌های دیگر که در آنها گفتن و ابراز عقاید عامل اصلی گفتگوست، در گفتگوی عرفانی سکوت اصل و معیار است. البته سکوت زبان گفتگوی با خداست، اما می‌تواند الگویی باشد برای گفتگو با دیگران و نشانگر رجحان گوش دادن بر سخن گفتن. افرادی با چنین تجربیاتی، تلاش نمی‌کنند که فقط عقاید طرف مقابل را بفهمند، بلکه می‌خواهند احساسات عقیدتی او را نیز درک نمایند. در اینجا برای ورود به دنیای دیگری نه تنها سر بلکه دل (همان احساسات و تصورات)، از اهمیت برخوردار است. این مستلزم آن است که فرد بتواند از ظرفیت‌های معنوی دیگری، شیوه‌های مراقبه‌ای او و از عبادات و آیین‌های او استفاده کند و نیز در داستان‌ها، تصاویر و اسطوره‌های طرف مقابل ورود پیدا کند. برای دستیابی به این هدف باید تسلیم داستان‌ها و نمادها شد تا او را به هر کجا خواستند ببرند. به جای گوش دادن به موسیقی باید خود آهنگ شد. ما در این

گفتگو با عرفانی مواجه می‌شویم که دارای زبانی متفاوت است. در چنین حالتی، آنها نه تنها با هم به عبادت می‌پردازند، بلکه با هم کار می‌کنند و با هم به دنبال شناسایی درد و رنج انسان‌ها و محیط زیست برمی‌خیزند و نیز با هم در پی این امر هستند که ببینند چه کسی و در کجا نیاز به یاری دارد. در عین حال در چنین گفتگویی هر یک متوجه تفاوت‌ها نیز هست. هر مسلمان، مسیحی، بودایی و... در عین هم‌صدایی برای کاستن رنج‌ها، در چگونگی برخورد با بی‌عدالتی، دردها و خشونت‌ها، دیدگاه‌های خاص خود را دارند. این تفاوت‌ها نه موجب تنازع بلکه موجب رشد و کمال خواهند شد [14, p4].

رواداری مبتنی بر عقیده وحدت در کثرت

در میان آثار و شاهکارهای ادبی فارسی، «مثنوی» مولانا هم کتابی بسیار ارزشمند و والاست و به قول مرحوم همایی در میان کتب بشری یگانه و بی‌همتاست و هم کتاب گفتگوست، اثری که زیرساخت آن روایت است و قالب آن نیز به‌گونه‌ای است که در آن گفتگو جلوه و نمود ویژه‌ای دارد [۴، صص ۱۱۲-۹۱].

مولانا بیش از هر چیزی به همزیستی در بین انسان‌ها معتقد است. آینه‌ای را که او در دست دارد، جز هم‌سوایی و هم‌آوایی تصویر دیگری را نمی‌نماید. او بر این باور است که انسان‌ها از یک تبارند و مرزها، دریاها و آبراهه‌ها را توان آن نیست که در بین ایشان فاصله ایجاد کند؛ لذا او ریشه همه مشکلات دشمنی‌زا را در ظاهرگرایی و قشری‌گری و محدوداندیشی می‌داند.

از نظر ابن‌عربی هم خدا خود منشأ تمام کثرات در جهان است و از این‌رو تنوع عقاید در میان انسان‌ها در نهایت به خود او بازمی‌گردد. از نظر او تنوع عقاید یکی از نشانه‌های این حدیث قدسی است که «رحمت خداوند بر غضب او پیشی دارد»؛ لذا در نهایت همه چیز به رحمت او ختم خواهد شد.

ابن‌عربی دائماً به این موضوع اشاره دارد که همه اشیا به واسطه اصل مشترکی که در حقیقت الهی دارند، ذاتاً با یکدیگر مرتبط‌اند. عالم با همه کثرات بی‌نهایتش، چیزی نیست جز ظهور خارجی اسمای الهی که عبارت‌اند از جوهری که خدا از طریق آنها رو به سمت خلق دارد. بنابراین، همه شرایع به وجودی واحد برمی‌گردند، ولی هر کدام، طبق مشیت الهی تعیین خاصی از وجودند و اختلاف هر یک به خاطر اختلاف در نسبت‌ها و احوال است [۲، ص ۱۹۵ و ۲۵۲]. لازم به ذکر است که گرچه ابن‌عربی همه شرایع و ادیان را نور می‌داند اما دین محمد (ص) را چون خورشید در کنار ستارگان در نظر می‌گیرد که وقتی خورشید می‌تابد ستارگان ناپدید می‌شوند. از

نظر او هر چند که دیگر ادیان و حیانی وجود دارند اما نور آنها در نور آفتاب مجتمع می‌گردد. با وجود این، آنها وجود دارند درست مثل ستارگانی که وجود دارند. لذا او نتیجه می‌گیرد که ایمان به حقیقت پیامبران و ادیان و حیانی ضروری است. [همان] ابن عربی از جنبه هرمنوتیکی بر این عقیده است که وحی الهی بویژه در کتاب مقدس دارای استعداد داشتن معانی بی‌نهایتی است. چنین درکی از ماهیت کتاب مقدس می‌تواند در امر گفتگو بسیار ارزشمند باشد. این باعث می‌شود که فرد معتقد نه تنها موضع اعتقادی خود نسبت به کتاب مقدس را داشته باشد، بلکه در عین حال متوجه باشد که عقیده او هر چند عمیق، معنی منحصر بفرد و قطعی در میان معانی بالقوه نیست. [12, p8]

برخلاف باور بسیاری از افراد که معتقدند نمی‌توان میان ادیان گفتگویی جدی برقرار کرد و این گفتگو فقط در سطح انجام می‌گیرد، ابن عربی معتقد بود که گفتگوی ادیان تنها در عمق ممکن می‌شود. به باور ابن عربی، اختلاف موجب حرکت و رؤیت افق‌های جدید است. از نظر او اختلاف میان ادیان حتی مقدم بر وحدت عالی ادیان و وحدت وجود است و پایه اولیه برای گفتگوی میان ادیان هم همین اختلافات است که در نهایت می‌تواند به وفاق بینجامد. در این شرایط است که زبان‌های بیرونی به سکوت واداشته شده و زبان‌های باطنی گفتگو را آغاز می‌کنند و در این شرایط است که اختلافات موجود میان ادیان رنگ باخته و همه از وجود حقیقی و مرکزی یعنی خداوند سخن می‌گویند.

معنویت‌گرایی

معنویت، عبور از ظواهر هستی به باطن دنیا و نگاهی ژرف به جهان پررمز و راز یا آگاهی از سطح دیگر وجود پنداشته شده است. چنین آگاهی از یک حقیقت برتر و فراگیر اغلب نتیجه تجربه‌ای است که نمی‌توان آن را فقط با رجوع به زندگی روزمره توضیح داد. این‌گونه تجربیات در بطن سنت‌های دینی است که رد پای بسیاری از آنها را می‌توان در لحظات متحول‌کننده مکاشفات و القائنات روحانی دید [16, p1].

تجربه معنوی که واژه کلی‌تری است؛ تجربه‌ای نیست که لزوماً منعکس‌کننده ایده‌های خاص دینی باشد، بلکه تجربه‌ای است که تأثیری شگرف و غیر قابل توضیح بر زندگی عادی انسان دارد. افراد واجد چنین تجربیاتی، نگرشی گسترده و فراگیری نسبت

به بعد دیگر زندگی می‌یابند. این رویداد اغلب از مقوله عشق، آرامش و ارشاد و هدایت است. حال، ممکن است فردی چنین امری را ناشی از آموزه‌های دینی بداند یا به شکلی ساده‌تر، آن را به‌عنوان بعد دیگر حیات در نظر بگیرد؛ اما در واقع بسیاری از این آموزه‌ها در بطن سنن دینی بوده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت که معنویت ارتباط تنگاتنگی با دین دارد، تا آنجا که می‌توان ادعا کرد که بسیاری از سنن دینی ریشه در تجارب معنوی افراد برجسته دارند. به هر حال، تجارب معنوی احتمالاً از گسترده‌ترین تجربیات بشری‌اند که انسان را به حقیقتی برتر در زندگی رهنمون می‌شوند یا بر قواعد اخلاقی دلالت می‌نمایند و آنچه در این تجارب همیشه مورد تأکید است، آرامش درون و احتمالاً مراقبه است.

بنابراین، گفتگوی بین ادیان در وهله نخست باید در سطحی مطرح شود که مربوط به عمق و کنه ادیان است؛ یعنی در سطح حیات معنوی و تجربه دینی. در چنین گفتگویی، یک فرد معنوی یا یک قدیس نباید خود را محدود به سنت‌های دینی خود کند، بلکه باید نوعی شناخت نسبت به آن سوی باورهای شخصی خود داشته باشد. در واقع می‌توان گفت که در درون این افراد تغییری اساسی رخ داده، به گونه‌ای که دیگران را در این سفر معنوی، نه در مقابل هم، بلکه در کنار خود و همسفر خود می‌بینند و در واقع تبدیل به افرادی می‌شوند که باعث رشد و شکوفایی بیشتر او در تجربه ایمانی می‌شوند. این نوع نگاه می‌تواند دو راز را برملا کند: راز نخست، مبتنی بر این عقیده است که خدا از طریق دیگری سخن می‌گوید و ما نیز باید چنین کنیم و راز دوم هم فهم این نکته است که دیگران نیز بهره‌ای از حق دارند که می‌توانند مکمل حقانیت ما باشند و کسی نمی‌تواند ادعا کند که تمام حقیقت نزد اوست یا نسبت به تمام اسرار الهی آگاه است.

نیایش الگویی برای گفتگو

ضرورت مشارکت و تعامل دو موجود در نیایش نیز قابل تأمل است. در منظومه فکری ابن عربی نیایش دیالوگی است که در برابر رحمت الهی، شفقت انسانی را قرار می‌دهد. / ابن عربی از نیایش خدا با انسان و نیایش انسان با خدا و گفتگوی جاودانه عاشق و معشوق، سخن رانده است و از نظر او نقش نیایش میان خدا و انسان مشترک است: مشارکتی بودن نیایش مستلزم تصور دو موجود در گفتگوی با هم است، زیرا رحمت خدای رحمان تنها در جهت خالق به مخلوق یا از معشوق به عاشق نیست؛

بلکه متقابلاً از مخلوق به خالق خود، از عاشق به معشوق خود نیز حرکتی دارد. اگر رحمت الهی را نیایش خدا بدانیم که مشتاق خروج از اعماق پوشیده غیب است، نیایش یا نماز انسان هم برای آن است که دوباره به خدای خود برگردد [۳، صص ۴۰۶-۴۰۵].

اهمیت تعامل با بندگان خدا

در مدل گفتگویی مارتین بوبر گفته شد که او رابطه انسان با خدا را یک رابطه استثنایی می‌داند که تمام روابط دیگر او را شامل می‌شود. عرفا علاوه بر پذیرش این اصل و با اشاره به فاصله نامتناهی میان انسان و خدا، یادآور می‌شوند که اولاً تنها خدا می‌تواند این فاصله را از میان بردارد و در ثانی معامله آدمی با بندگان خدا همسنگ تعامل انسان با خداوند به شمار می‌رود.

سیمون وی، نویسنده و عارف فرانسوی (تولد ۱۹۰۹م) نیز به ظرافت و حساسیت این موضوع اشاره دارد. از نظر او، درحقیقت، خدا در جستجوی انسان است، نه انسان در جستجوی خدا. این اندیشه که خدا به جستجوی انسان می‌رود، چیزی بی‌نهایت زیبا و ژرف است و آغاز انحراف به محض آن است که فکر کنیم انسان به جستجوی خدا می‌رود [۱۰، ص ۱۷۱].

عین‌القضات، عشق را مذهبی مشترک میان خدا و انسان می‌شمارد و از «مذهب خدا» سخن می‌گوید. از نظر او میان عشق بزرگ که عشق خدا به بندگان و عشق کوچک که عشق بندگان به خداوند است، پیوندی استوار برقرار است. از این رو انسانی که به معرفت و عشق خدا دست یابد، خود معشوقه خدای خود می‌شود و می‌تواند خداوند را به معشوقگی خود سوگند دهد که: «الهی به حق من، به جان من، به جمال من...» [۸، ص ۸۷].

به نظر می‌رسد نوع خاصی از رابطه خدا و انسان وجود دارد که می‌توان آن را مبتنی بر مهرورزی و شفقت در رابطه انسان با خدا یا به تعبیر ساده رابطه انسان با انسان نامید. در این رابطه آدمی با انسان دیگری که خلیفه و جانشین خداست، بر پایه احادیثی مانند «الخلق کلهم عیال الله فاحبهم الی الله انفعهم عیاله» مواجه می‌شود. این رابطه در حقیقت و در نگاهی کلی شامل رابطه انسان با تمامی مخلوقات و مصنوعات خدا می‌شود که در اینجا بارزترین و برجسته‌ترین نمود آن یعنی رابطه انسان با انسان در نظر گرفته شده است.

سخن آخر آنکه امروزه پارادایم دینی جان‌هیک رو به زوال است و ما در حال گذر از

آنیم؛ زیرا معرفی اندیشه خدامحوری به عنوان نقطه مشترک ادیان، نه تنها نادیده گرفتن تفاوت‌ها بلکه گرایش به سمت تقلیل‌گرایی و نسبی‌گرایی نامعقول است. در واقع هر سنت دینی در یک زمینه خاص شکل گرفته و تنها با آن شرایط قابل درک است. هیچ مسیحیتی بدون مسیح، هیچ بودیسمی بدون بودا و هیچ اسلامی بدون محمد(ص) وجود ندارد. الهیات عصر حاضر به این نتیجه رسیده است که بر معنویت تمرکز کند، بر اینکه وظیفه بشر امروزه چیست و خدا برای او چه طرح و برنامه‌ای دارد؛ در گفتگوهای بین ادیان رویکردهای نظری هر چند لازم، اما کافی نیست. بهتر است گفتمان با تجربه‌ای واقعی یعنی در سطح حیات معنوی و تجربه دینی که کنه ادیان‌اند، پیش برود. این اتفاق در عمل به وسیله اهالی معنا و با تکیه بر باطن ادیان و نیز با گذر از محدودیت‌های عقاید شخصی و با نگرش مثبت و به همه ادیان و تکریم سایر معتقدان قابل رخ دادن است.

نتیجه‌گیری

برایند مطالب مذکور، این است که مهم‌ترین اشکال مدل‌های سه‌گانه در گفتگوهای میان ادیان به رویکردها و سطوح گفتگو مربوط می‌شود. در گفتگوهای بین ادیان، رویکردهای نظری هر چند لازم، اما کافی نیست. همچنین، گفتگوی موجود بین ادیان باید در سطحی مطرح شود که مربوط به عمق و کنه ادیان است؛ یعنی در سطح حیات معنوی و تجربه دینی. این اتفاق عملاً به وسیله اهالی معنا و با تکیه بر باطن ادیان و با گذر از محدودیت‌های عقاید شخصی و با نگرش مثبت به همه ادیان و تکریم سایر معتقدان قابل رخ دادن است.

آنچه که در پرتو گفتگوی عمیق تحقق خواهد یافت، نوعی خودشناسی عمیق است که حتی ممکن است به اعتراف یا بازسازی اعمال اشتباهی که پیشتر صورت گرفته، منجر شود و یا به ممانعت از تنازعات و خشونت‌ها بینجامد. با توجه به تجارب معنوی در طول تاریخ، در سرتاسر جهان، و گزارش‌های عصر حاضر دیده می‌شود که ظاهراً این پدیده در میان کل بشریت امری مشترک باشد، همچنین به نظر می‌آید که بشریت در حیطه معنوی که منجر به عطوفت و عقلانیت می‌شود، سخت به هم پیوسته باشند. بنابراین لازم است چنین نیرویی مهار گردد و در خدمت گفتگوهای بین ادیان قرار گیرد تا پیروان ادیان را قادر به سازگاری و رواداری نماید. ما برای حفظ و بقای سیاره خود به همکاری و مساعدت با یکدیگر نیاز داریم و اگر قادر به درک محدودیت‌های بشر در یک

قلمرو نامحدود شویم، می‌توانیم جهان را از منظر دیگری ببینیم و با هم در صلح و آرامش زندگی کنیم.

منابع

- [۱] بوهر، مارتین (1378). من تو. ترجمه: خسرو ریگی، تهران، جیحون.
- [۲] چیتیک، ویلیام (1392). *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. مترجم: قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس.
- [۳] شایگان، داریوش (1373). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. مترجم: باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
- [۴] گرجی، مصطفی (1381). «گفتگوی فرهنگها و تحلیل مؤلفه‌های آن در مثنوی معنوی». فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره 1، صص ۹۱-۱۱۲.
- [۸] مایل هروی، نجیب (1374). *خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آرا و گزیده آثار فارسی عین القضاة همدانی*. تهران، نی.
- [۹] نیکلسن، رینولد آلین (1374). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. مترجم: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- [۱۰] وی، سیمون (1381). *نامه به یک کشیش*. مترجم: فروزان راسخی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
- [۱۱] هیک، جان (1386). *اسطوره تجسد خدا*. مترجم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، انتشارات حوزه علمیه.
- [12] Almirzahan, S. "Ibn al-Arabi's Sufi Hermeneutics: Application to Interfaith Dialogue", in *Sharing Values, A Hermeneutics for Global Ethics*, Eds. Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana, Geneva: Global Ethics. Net
- [13] Heisig, J. W. (2013). *Nothingness and Desire: An East-West Philosophical Antiphony*. Honolulu: University of Hawai i Press.
- [14] Kope, G. (2015), "Antiphony a model of dialogue", *Bulletin of the Nanzen Institute for religion & culture*, N. 39, pp. 26-36
- [15] K yma Iwao. (1976). *the logic of basho and the principle of antiphony*. Tokyo: S bunsha.
- [16] Rankin, M. (2009). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, Continuum international publishing group. New York.
- [17] Valk, J. (May 2009), "Religion or Worldview: enhancing dialogue in the public square", *Marburg Journal of Religion*: Volume 14, No. 1 (May 2009)