

An Inquiry of the critical understanding of inter-religious dialogue in Iranian experience and mentality

Bagher Talebi Darabi*

Majid Jafarian **

Abstract

It is more than 30 years that attending inter-religious meetings and symposiums has been on the agenda of some of the Iran's religious and social institutions. Those who have been and are still active in this area, as well as the different approaches they choose are an important source of analysis in terms of knowledge and experience. This research seeks to understand the knowledge and experience of the activists of the area and their critical interpretation of inter-religious dialogue and to provide a systematic analysis of it by constructing and systematizing its respective themes. Therefore, this research has been conducted with descriptive-analytic approach and qualitative method. For this purpose, along with theoretical findings, we have tried to collect empirical data using semi-structured interview techniques. The sampling method is purposeful and theoretical saturation criterion is an interview with 15 activists in this field. Thematic analysis method is also used for data analysis. Analyzing the findings, it became clear that the critics did not pay close attention to the religious and denominational origins of the subjects and were neutral in their critical analysis of them. Hence, their view to the other and the dialogue is extra-religious and they acknowledge the views and the ideas of this field in political and cultural terms and analyze them on this framework. In this approach, originality is with "the other" and the theological pluralism viewpoint is governed. Hence, dialogue with another-religious is not considered to be religious, but as an ethical-based subject. Through dialogue, critics do not seek to prove legitimacy, but consider their action as a means of looking at another according to moral standards, acting on ethical imperatives and sharing and generalizing ethics in controversial

* Assistant Professor of Religion Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
(Responsible author) [.darabi@gmail.com](mailto:darabi@gmail.com)

** Ph. D. Graduate of Religion Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
Majidjafarian1357@yahoo.com

Received: 09.10.2018

Accepted: 01.01.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

discussions. According to critics, the networking of societies, the attention to the ethical rationality, the ethical judgment and the expansion of rationality in the social and collective arenas of Iranians are among the factors that have led to the spread of the moralism for the issue of dialogue in Iran. Contrary to traditional beliefs that are loyal to religious texts and give importance to the role of religious government in interpreting religious texts, critics believe that this led to a political bias in the issue of dialogue and has created a serious weakness in the structure of government to make a decision about "the other" and the nature of dialogue. The critics try to separate the dialogue from theological perspective and believe the destruction of theology is the first step in the dialogue. They believe that this destruction leads to the emergence of a sound understanding of one another and the dialogue for the human beings. They criticize the bias in jurisprudential beliefs and considerations, and consider the unidimensional thinking and the disregard of the various human demands as major pitfalls for the failure to bring about social and religious justice in society and a reason for the creation of violence. In their view, jurisprudential monolog rather than a synthetic approach in this regard has led to a decline in tolerance in Iranian society. They insist on this fact that focusing on self-criticism, reviewing "the other" in religious interpretations, revising understanding of religious plurality, seizing the meaning of the invitation, which is a Qur'anic notion as well as an attention to the difference in the new concept of dialogue and making a distinction between dialogue and controversy in the public domain and the theological system is the set of measures by which one can change the position of traditional theory of dialogue and define it in the context of the sociological studies of inter-religious dialogue.

Keywords: Another-religious, inter-religious dialogue, critical understanding, thematic analysis, Iran

Bibliography

- Abbasi, Shahabuddin (2006), "Recognition: Peace in the Shadow of Dialogue: A Review of the Opinions of Hans Kung, A Contemporary Germanist", *Journal of Religion News*, No. 19, p. 34 to 35.
- Abu-Nimer, Mohammed(2001), *Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding*.
- Abu-Nimer, Mohammed, (2002)*The Miracles of Transformation Through Interfaith Dialogue: Are you a Believer? In Interfaith Dialogue and Peacebuilding*, ed. David R. Smock. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

- Abu-Nimer, Mohammed and S. Ayse Kadayifci-Orellana(2005), Muslim Peace Building Actors in the Balkans, Horn of Africa and the Graet Lake Regions. Salam Institute Report. Washington DC: Salam Institute.
- Abu-Nimer , Mohammed , Amal I. Khoury , and Emily Welty (2007) Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East . Washington, DC : United States Institute of Peace Press.
- Akhavan, Mehdi (2012), "Critical Realism and Referral Implausiveness", *Zamaneh Monthly*, No. 25 and 26, pp. 40-43.
- Ghazanfari, Ali and Pourkhallili, Reyhaneh (1990), "Critique of Religiousness Claiming the Dream of the Holy Qur'an, *Quranic Studies Quarterly*, No. 29, pp. 93-166.
- Haji Hosseini, Morteza and Nouri, Mohammad (2007), *Religious Dialogue: Proceedings of the Congress of Commemorations of Professor Falatouri*, Isfahan, Publishing of the Society of Cultural Works.
- Hick, John (1998), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, London: don Pres.
- Hick ,John, (1974), *Truth and Dialogue, The Relationship between World Religions*, Sheldon Press, London.
- Kung, Hans and Moltmann, Jurgen(1986), *Christianity Among World Religions*, Concilium, no. 183, Edinburgh: T. T. Clarke.
- Kung, Hans and Kuschel, Karl-Josef (1993),*A Global Ethics: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London: SCM Press.
- Mogharei, Ahmad and others (2015), Dialogue of and Religious another Issue in Religious Theology, *Journal of Religions Research*, No. 13, p. 89 to 104.
- Moyzes, Paul and Swidler, Leonard(1990), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston,NY: The Edwin Mellen Press.
- Nawab, Abolhassan, "The Critique of Transactional Reasons for Purity and impure of Those Possessing Bibles, *Journal of jurisprudence Research*, Vol. 9, No. 4, p. 41 to 67, 2013.
- Panikkar, Raimon(1981), *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. New York: Orbis Books.
- Panikkar ,Raimon(1999),*The_Intrareligious_Dialogue* (BookFi.org), published by Paulist press, Mahwah, New Jersey.
- Polladi, Kamal (2004), "The Age of Information and the emergence of a Network Society," *Book of the Moon of Social Sciences*, No. 69 and 70, pp. 38-47.
- Sampson, Cynthia(1997), *Religion and Peace Building in Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*. Eds. W.Zartman and L. Rasmussen. Washington, DC: United States Institute of Peace press.

- Saroukhani, Bagher (1964), "Concepts and Schools: Shaping Ideas", Social Sciences Letters, No. 3, pp. 111 to 117.
- Sharp, Eric (2005), "Dialogue of Religions", translation by Gholamreza Akrami, Journal of Religious News, No. 17, pp. 33-37.
- Swidler, Leonard (2003), "The Age of Global Dialogue," translated by Hooshang Rahnema, Journal of Religion News, No. 6, pp. 56-59.
- Swidler, Leonard (2005), "Islam and the Tripartite Dialogue of Ebrahimi religions", translated by Hasan Nouri Bidokht, Journal of Religious News, No. 13, p. 90 to 95.
- Zolfagharzadeh, Mohammad Mehdi and Hajari, Mehdi (2016), "Identifying the Dimensions and Components Effecting Development of the Diplomacy of Science and Technology of the Country", Journal of Science and Technology Policy, No. 2, pp. 101 to 116.



واکاوی فهم انتقادی از گفت‌وگوی بین ادیان در تجربه و ذهنیت ایرانی

باقر طالبی دارابی* - مجید جعفریان**

چکیده

بیش از ۳۰ سال است که حضور در اجلاس‌ها و سمپوزیوم‌های گفت‌وگوهای بین ادیان در دستور کار برخی از سازمان‌ها و نهادهای دینی و اجتماعی ایران قرار گرفته است. کنشگران فعالیت‌کننده، از نظر دانش و تجربه و نیز رویکردهای متفاوتی که برگزیدند، منبع مهمی برای تحلیل به شمار می‌روند. این پژوهش می‌کوشد به فهم دانش و تجربه کنشگران و تفسیر انتقادی آنها به گفت‌وگوی بین ادیان بپردازد و با ساخت و نظام‌مندسازی مضامین فراگیر مرتبط با آن، تحلیلی روشمند از آن ارائه دهد. از این نظر، این پژوهش با رویکردی توصیفی تحلیلی و با روش کیفی انجام شده است. بدین منظور، در کنار یافته‌های نظری سعی شد با استفاده از تکنیک مصاحبه نیم‌ساخت‌یافته، داده‌های تجربی گردآوری شود. روش نمونه‌گیری، هدفمند و معیار اشباع نظری مصاحبه با ۱۵ نفر از فعالان این حوزه است. در تحلیل مضامین، مشخص شد نگاه انتقادیون به گفت‌وگو و دیگری، برون‌دینی است. گفت‌وگو را به مثابه امری اخلاقی و نه صرفاً دینی در نظر گرفته‌اند. بین معنای الهیاتی و معنای عمومی از گفت‌وگو تفاوت قائل‌اند. نگاه قدرت و حاکمیتی به گفت‌وگو و دولتی‌شدن این سنخ از گفت‌وگوها نقد کرده‌اند و الهیات‌گرایی را مانع جدی برای آن می‌دانند.

واژه‌های کلیدی

دیگری دینی، گفت‌وگوی بین ادیان، فهم انتقادی، تحلیل مضمون، ایران

b.t.darabi@gmail.com

majidjafarian1357@yahoo.com

* استادیار گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱

۱. مقدمه

که از چنین رازی به‌طور کامل آگاه نیستند و در واقع دریافته‌اند که نکات بسیار مهمی وجود دارد که باید از دیگری بیاموزند» (سویدلر، ۱۳۸۴: ۹۱).

درباره ایران نیز عواملی موجب شد اندیشمندانی بر گفت‌وگو با دیگری دینی تمرکز کنند. نخست، انقلاب سال ۵۷ بستری برای رشد چنین افکاری بود. انقلابی که تأکید مداوم رهبر آن بر ایجاد صلح، وحدت و پرهیز از خشونت در جهان (رک: صحیفه امام، ج ۱۷: ۳۹۶) بود. از سوی دیگر طرح ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها در سال ۷۷، توجه به دفاع از حقوق مشروع هسته‌ای و عمومیت‌یافتگی آن در بین افراد جامعه در سال ۸۲، رشد سازوکارهای ابزاری و فکری گفت‌وگو در مؤسسات و نهادهای دینی و همچنین صدور فتوای برخی مراجع به‌ویژه رهبری نظام در خصوص اهل کتاب، موجب شد نسبت به گفت‌وگو با دیگری دینی ذهنیت عام‌تری پیدا شود.

عمومیت‌یافتگی این مسئله موجب برداشت‌ها و البته اختلاف‌نظرهایی در خصوص فهم دیگری و گفت‌وگو و جایگاه برجسته آن در حوزه‌های مهم دینی، معرفت‌شناختی، سیاسی و اجتماعی میان اندیشمندان ایرانی شد. اختلاف‌نظرهایی که به نظر می‌رسد محصول برداشت‌های متفاوت از آموزه‌های دینی اسلامی درباره پذیرش «دیگری دینی»، وجود جهان‌معناهای الهیاتی، فلسفی و دینی گوناگون و نیز رشد سریع تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران و تأثیر آن بر توجه به مسئله مدارا و تمایل به گفت‌وگو با دیگری دینی در سال‌های پس از انقلاب بوده است. عمدتاً بخشی از این تفسیرها و اختلاف‌نظرها ناظر به نگاه انتقادی آنها به این حوزه است؛ از این رو، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که فعالان این عرصه با توجه به چه مبانی و چارچوب نظری، نگاه انتقادی‌شان به حوزه گفت‌وگو با «دیگری دینی» را توصیف و تفسیر می‌کنند. بدون تردید، به لحاظ کیفی پاسخ به این پرسش می‌تواند به بر ساخته شدن فهم انتقادی از ذهنیت ایرانی نسبت به مسئله گفت‌وگو با

بدون تردید در تاریخ ادیان، گفت‌وگوی بین ادیان «از آغاز یا دست‌کم از زمان نخستین مواجهه ادیان مختلف با یکدیگر صورت گرفته است؛ هرچند به شکل رسمی نبوده و ثبت نشده است» (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۳). گفت‌وگوی بین ادیان معمولاً درباره عقاید، شعائر و اخلاقیات بوده است. از این نظر که «تقریباً همه ادیان دربرگیرنده ارزش‌ها و اصولی‌اند که صلح و عدالت را گسترش می‌دهند و بسیاری از کنشگران با ایمان، نقش اساسی در حل درگیری‌ها داشته و از سازوکارهای مختلفی مانند وساطت، ملاحظه و آموزش و پرورش برای حل منازعات با ریشه مذهبی استفاده کرده‌اند (Sampson, 1997: 50). از سوی دیگر، «در آستانه هزاره سوم، نوع انسان از سایه روشن عصر تک‌گویی که از آغاز در آن قرار داشت اندک‌اندک به سپیده دم عصر گفت‌وگو گام نهاده است؛ عصری که در آن، گفت‌وگو در سطح جهانی نه تنها یک امکان، یک ضرورت است» (سویدلر، ۱۳۸۲: ۵۹).

درواقع، تحولاتی همچون جنگ سرد، اقبال مستشرقان به حوزه هنر، دین و ادبیات مشرق‌زمین، توسعه ناسیونالیسم عربی در خاورمیانه، به قدرت رسیدن سوسیالیست‌ها در اروپا، رشد تروریسم مذهبی، علاقه فزاینده اجتماعات دینی و مذهبی به همگن شدن نسبت به گذشته، تشکیل شورای واتیکان که همگی پس از جنگ جهانی دوم بود، نقش تعیین‌کننده‌ای در رشد چنین گفت‌وگوهایی داشت؛ با این حال، امروزه برخلاف گذشته از گفت‌وگوها در سطح جهانی، برای نشان‌دادن مواجهه و رویارویی افراد و گروه‌ها با ادیان و ایدئولوژی‌های گوناگون استفاده می‌شود و با این رویکرد اصطلاح کاملاً بدیعی است؛ البته «در گذشته این رویارویی صرفاً با هدف چیرگی بر حریف انجام می‌شد و هر یک از طرفین بر این اعتقاد بودند که تنها دین یا ایدئولوژی مورد باور او راز سعادت و زندگی بشر را می‌داند؛ درحالی‌که در سال‌های اخیر این متقدمان متعصب، آرام‌آرام به این نتیجه رسیده‌اند

دیگری دینی منجر شود.

حقیقت دور داشته است» (مقری و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

ریمون پنیکار (Raimon Panikkar) (۲۰۱۰-۱۹۱۸) در کتاب گفت‌وگوهای ادیان نه بر تعلیق (Epoche) بلکه معتقد به مواجهه (encounter) با ادیان است. رویکردی که گفت‌وگوی ادیان را در وصل با گفت‌وگوی درون‌دینی معنا می‌کند. عدم تعلیق در مواجهه با دیگری به این معناست که «وقتی با دیگران مواجه می‌شوم، نمی‌توانم ایمان خود را به گونه‌ای متوقف کنم و فارغ از اعتقاداتی که در قلب و جان من وجود دارد با دیگری دینی به گفت‌وگو پردازیم؛ زیرا این اعتقاد من است که در گفت‌وگوی واقعی من را حفظ می‌کند. پس، گفت‌وگوی بین ادیان بدین معنی است که من به یک پدیدارشناسی دینی نیاز دارم تا بتوانم دیگران را در همان سطح یعنی ایمان و نه معرفت ببینم. این بازتاب غیرقابل انعطاف در عین حال ضروری، گفت‌وگوی بین ادیان را به گفت‌وگوی درون‌دینی تبدیل می‌کند» (Panikkar, 1999: 77).

با این حال، «گفت‌وگوی بین ادیان در سطح اعتقادی و بین نهادهای دینی انجام می‌شود؛ اما گفت‌وگوی درون‌دینی (dialogue intrareligious) که همان گفت‌وگوی مطلوب پنیکار است، عبارت است از اینکه فرد در قلب، اندیشه و زندگی‌اش برای طرف گفت‌وگوی خود جا باز کند. او را پاره‌خود بداند که در صدد تکمیل و تنقیح و تقویت اوست. در این سطح از گفت‌وگو بیشتر تجارب دینی منتقل می‌شود و دو طرف در پی آن‌اند که با استفاده از تجربیات طرف دیگر به حیات دینی خود عمق و شکوفایی بیشتر ببخشند (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۱).

لئونارد سویدلر (Leonard Swidler) (۱۹۲۹) بر این باور است که گفت‌وگوهای بین ادیان به‌منزله مهم‌ترین مؤلفه در روابط اجتماعی، دینی و بین‌المللی از تغییر پارادیمی فکری جدید نسبت به گفت‌وگو در جهان تأثیر می‌گیرد (سویدلر، ۱۳۸۲: ۵۹). سویدلر فهم از گفت‌وگو را براساس تعریفی استوار می‌کند که از دین و

۲. مبانی و پیشینه نظری در مطالعات خارجی و داخلی

به‌طور کلی دیدگاه‌های نسبتاً متعددی ناظر به فهم گفت‌وگو با «دیگری دینی» وجود دارد. جان هیک (۲۰۱۲-۱۹۲۲) در کتاب «حقیقت و گفت‌وگو: روابط بین ادیان جهان» مسیری دو مرحله‌ای در این خصوص بیان کرده است. در مرحله نخست بر الهیات پلورالیستی به ادیان به‌منزله مسئله‌مبنایی و حقیقت‌زنده در الهیات مذهبی اصرار می‌ورزد. با این نگاه، «ایمان مقوله‌ای بسیار متفاوت و گسترده در جهان است؛ اما آنچه تشخیص‌پذیر است، طرقتی است که می‌توان آنها را حقیقت جهان شمول معطوف به فهم و تجربه و پاسخ به زندگی نامید؛ از این رو، گفت‌وگو با «دیگری دینی» بر پایه طرد «مطلق‌انگاری حقایق» و اثبات «حقیقت‌پنداری همه ادیان» بنا شده است؛ از این رو، پذیرفتن حقایق همه ادیان یعنی بی‌اهمیت جلوه دادن آموزه‌های متضاد یا متناقض میان دو دین و کنار گذاشتن آنها؛ با این حال، در مسیر گفت‌وگو حقیقت یکی نیست و می‌توان در سایه حقیقت‌های متفاوت به اشتراکاتی نیز دست یافت» (Hick, 1974: 55). جان هیک در مرحله دوم براساس قاعده طلایی در اخلاق معتقد است «تجربه دینی من، توجیه‌کننده باور دینی من است و هرچه در مورد خود انجام می‌دهم در مورد دیگران هم باید انجام دهم؛ زیرا رستگاری در ادیان دیگر هم روی می‌دهد» (اخوان، ۱۳۹۱: ۴۱). این قاعده کمک می‌کند تا مسیر گفت‌وگو با دیگری برای طرفین در یک مسیر و قدرت متوازن دینی قرار گیرد؛ زیرا «هر یک از مشارکان در گفت‌وگوی ادیان می‌تواند دیگری را در تعالی‌بخشیدن به قالب‌های محدود دینی‌اش یاری رساند. در این صورت گفت‌وگوی ادیان با کنار هم نهادن قرائت‌های گوناگون در باب حقیقت غایی به‌مثابه فرایندی برای فائق آمدن بر کاستی‌ها و نقاط کوری است که مشارکان در گفت‌وگو را از رسیدن به درکی بهتر از

گفت‌وگوی بین ادیان در اندیشه او نیز بر همین اساس پی‌ریزی شود؛ با این حال، از آثار کونگ می‌توان استنباط کرد که او اخلاق را «ناظر به دو وجه درونی (مسئولیت‌پذیری) و بیرونی (واقعیت‌نگری) می‌داند و از همین رو است که عقیده دارد ما دست‌کم به همان اندازه که امروزه بر حقوق بشر تأکید می‌کنیم باید بر مسئولیت‌های بشر نیز تأکید بورزیم. وی در مورد واقعیت‌نگری هم می‌گوید اخلاق تنها در صورتی ممکن است که ما از نیست‌انگاری و نسیت‌گرایی و بدبینی فاصله بگیریم و بدبینی می‌تواند مبنایی برای یک اخلاق بنیادی باشد که به روی همگان گشوده است» (عباسی، ۱۳۸۵: ۳۱).

با این نگاه، گفت‌وگوی دینی به‌طور کاملاً واقع‌گرایانه‌ای از کشف حقیقت عدول کرده و بیشتر از هر چیز به دنبال واقعیت‌های عمده و بزرگ در جهان است. کونگ در این خصوص معتقد است «گفت‌وگوی اخلاقی که براساس مشترکات اخلاقی ادیان صورت می‌گیرد، مهم‌تر از گفت‌وگوی صرفاً نظری است. در عصری که تکنولوژی آمادگی یک کشتار گسترده اتمی را دارد، این وجه از گفت‌وگوی ادیان (وجه اخلاقی و عملی) مهم‌تر از همه نظریه‌پردازی‌ها و پیچیده‌اندیشی‌های آکادمیک و الهیاتی است؛ از این رو، نظریه‌ی وی در حوزه گفت‌وگوهای بین ادیان را می‌توان نظریه گفت‌وگوی معطوف به سازگاری نام نهاد» (همان: ۳۱). نظریه‌ای که در آن «همه سنخ‌های دینی فی‌نفسه راه‌های سیر و سلوک‌اند و نباید «حقیقت من» یا «حقیقت شما» مورد بحث قرار گیرد؛ بلکه بایستی باب ایده‌ها باز شود و هر کدام از دیگری بیاموزیم و حقایق‌مان را به اشتراک بگذاریم (Küng, 1986, 83).

هانس کونگ با تکیه بر این نظریه بر اعلامیه اخلاق جهانی پای می‌فشارد و می‌گوید «این اعلامیه قصد دارد با بحران اقتصادی، سیاسی و زیست محیطی فعلی در جهان مواجه شود. در این زمینه، گفت‌وگو اهمیت عملی زیادی خواهد یافت» (Ibid). منظور کونگ از این رویه، تکیه بر مدار توسعه و ترویج اخلاق در عرصه جهانی در مسئله

ایدئولوژی ارائه می‌دهد؛ زیرا به نظر او براساس تعاریف از دین است که گستردگی اختلافات خودشان را نشان می‌دهند و عرصه را برای «دیگری دینی» تنگ می‌کنند؛ از این رو، دین یعنی «تبیین معنای غائی زندگی و چگونگی زیستن بر طبق آن معنا، یا چنانچه این تبیین مبتنی بر نوعی مفهوم متعالی نباشد، عبارت است از نوعی ایدئولوژی یا عقیده. با توجه به اینکه [توصیف ما از] دین یا ایدئولوژی‌مان تا به این حد گسترده است، بنیادی‌ترین عرصه‌ای است که در آن «دیگری» به احتمال زیاد با ما تفاوت پیدا می‌کند، لذا ممکن است تهدیدکننده‌ترین حوزه قلمداد شود» (Moyzes and Swidler, 1990:8)؛ با این حال، گفت‌وگو در اندیشه سویدلر چیزی متفاوت از مشاجره و حتی ارتباط ساده و عادی روزمره بوده است و معرفی‌کننده مسیری مشخص برای اندیشیدن و تفکر به دیگری و خود را می‌پیماید.

از سوی دیگر، سویدلر تلاش می‌کند جنبه قانون‌نگری به بحث گفت‌وگو را به نوع نگاهی بشری پیوند بزند که بر او از ابتدای خلقت جهان هستی حاکم بوده است؛ چیزی که نوعی جهان‌سازی بر مبنای قانون‌مندی براساس وجه اشتراک انسانی است. سویدلر در این خصوص می‌گوید «در طول قرن‌ها بشر متقاعد شده بود باید یک قانون پدیدآورنده در زیربنای همه جهان‌بینی‌ها و همه جنبش‌ها وجود داشته باشد. این حدس به‌منزله یک قانون اولیه و جهانی مورد پافشاری و استمرار در میان همه جهان‌بینی‌ها قرار گرفت؛ از این رو سویدلر دست به تدوین ده فرمان ضروری و معروف خودش زده است» (Ibid, pp11- 30).

هانس کونگ (Hans Kung) (۱۹۲۸)، الهیدان و فیلسوف، از زاویه نظریه اخلاق جهانی به مسئله گفت‌وگو با دیگری دینی توجه کرده است. زمینه اصلی تحقیقات کونگ بهره‌گیری از اخلاق و مشترکات اخلاقی در ادیان است. او می‌کوشد نظام فکری دینی را بر مبنای اخلاق جهانی (Global ethics) استوار سازد و نمادهای بیرونی ادیان در حوزه اخلاق را برجسته کند؛ از این رو، طبیعی است نظریه

مذهبی اغلب ممکن است همدلی و بصیرت کافی باشد؛ ولی اعضای جامعه اقلیت چیزی بیش از «گفت‌وگو» و «بصیرت» طلب می‌کنند» (Ibid, p 23). در مورد دوم، وظایف اشتراکی موقعیت‌هایی را فراهم می‌کنند تا جوامع مذهبی طی آن در محیطی امن با یکدیگر کار کنند. خروجی موفق کارها به نیاز چشمگیری در جامعه پاسخ می‌گوید، به اعتبار و اعتماد بین جوامع کمک می‌کند و پیشرفت جامعه اقلیت را موجب شود (Ibid, p 26).

به‌طور کلی، در ایران پس انقلاب، چندین عامل به توسعه این بحث کمک کرده است. نخستین عامل طرح ایده «گفت‌وگوی تمدن‌ها» است که محصول جریان اصلاحات و شیوه رفتاری به «دیگری» بوده و به تقویت نگاه گفت‌وگوی دینی در ایران کمک کرده است. با نقد رهیافت «برخورد تمدن‌ها» در فضای سیاسی پیش از انتخابات سال ۱۳۷۶، زمینه طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها فراهم شد و این مفهوم پیش از آنکه از تریبون مجمع عمومی سازمان ملل متحد و در قالب یک قطعنامه بین‌المللی مطرح شود، نخستین بار در خلال فعالیت‌های انتخاباتی سیدمحمد خاتمی به میان آمد. عامل دوم رشد اندیشه‌ها در حوزه گفت‌وگوی بین ادیان است که با طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها شدت گرفت. افرادی همچون رضا داوری اردکانی، عبدالکریم سروش، سیدمهدی محقق داماد، محمد مسجدجامعی، ابوالحسن نواب، صادقی رشاد، محمدعلی تسخیری، مهدی هادوی تهرانی، مصطفی ملکیان، مجتهد شبستری و ... به تئوریزه کردن این دیدگاهها و استفاده آن در مناسبات بین ادیانی کمک شایانی کردند. عامل سوم «عمومیت‌سازی ایران هسته‌ای» در افکار عمومی مردم بود که از سال ۱۳۸۲ به‌منزله مسئله مهم جهانی برای ایرانیان مطرح شد و به‌طور فزاینده‌ای ذهنیت آنها را به سمت دیگری و مفهوم گفت‌وگو سوق داد. در همین راستا، اشعار حماسی، تحلیل‌های گسترده سیاسی در رسانه‌های جمعی، تولید پایان‌نامه‌هایی که در راستای تشریح نگاه فقهی و قرآنی نگاشته شدند،

گفت‌وگوست. درحقیقت توسعه اخلاق جهانی عرصه گفت‌وگو و روابط میان ادیان را در مسیری سازگارگونه قرار می‌دهد. هانس کونگ با انتقاد از سه موضع گفت‌وگوی دینی به‌صراحت به حد و مرزهای دین اشاره کرده و بر این باور است که از «سه معیار اصلی یعنی معیارهای اخلاقی جهان‌شمول، معیارهای دینی جهان‌شمول و معیارهای دینی خاص دو معیار اول برای درک و فهم نظریه سازگاری بسیار مهم‌اند» (Ibid).

محمد ابونیمر (Abu-Nimer)، برخلاف جان هیک، پنیکار، سویدلر و هانس کونگ که بیشتر از جنبه‌های الهیاتی به مسئله گفت‌وگو می‌نگرند، می‌کوشد گفت‌وگوی بین ادیان را در راستای پروژه اصلی خود یعنی صلح، مفهوم‌سازی و عملگرایانه‌تر با این مسئله برخورد کند؛ از این رو، گفت‌وگو را به‌مثابه روشی در نظر می‌گیرد که هم بر تعاملات زبانی تأکید می‌کند و هم بر شرایط ذاتی و اجتماعی جهان اجتماعی. بنابراین، آورده‌های سنت‌های مذهبی و نقش آن در گفت‌وگوهای بین ادیان در اندیشه او برجسته است؛ در نتیجه، «زمانی که تصاویر، متون و نمادهای دینی از طریق اهریمنی و غیرانسانی جلوه دادن رقیب، برای کاشتن بذر بی‌اعتمادی و بدگمانی به کار می‌رود، فقط همان سنت مذهبی است که می‌تواند پادزهر این کار باشد. هر سنت دینی دارای مجموعه‌ای از منابع اخلاقی و معنوی است که می‌تواند تسهیل‌کننده اعتماد، تغییر نگرش و الهام‌بخش حس تعلق و تعهد به فرآیند ایجاد صلح باشد» (Abu-Nimer, 2001: 686).

با این حال به عقیده ابونیمر علاوه بر اینکه باید بر تشابه‌های موجود بین سنت‌های دینی تمرکز کرد، توجه به «وظایف اشتراکی بین اکثریت و اقلیت مذهبی» و «سازمان‌دهی نشست‌های درون‌دینی قبل از گفت‌وگوهای بین ادیان» نیز از جایگاه برجسته‌ای در گفت‌وگو برخوردار است. در مورد اول، نتیجه نهایی گفت‌وگوی بین ادیان، خصوصاً برای گروه‌های اقلیت اهمیت فراوانی دارد. آنچنان که ابونیمر بدان تأکید می‌کند «برای اکثریت

اختصاص یافتن تیرت بسیاری از روزنامه‌ها به این مسئله، تشویق دانشجویان و دانش‌آموزان به ایجاد زنجیره‌های انسانی برای دفاع از حقوق هسته‌ای و تبدیل آن به گفتمان دینی سیاسی و ... به معناسازی و تبدیل تفکر مذاکره و گفت‌وگو با دیگری به یک جریان کمک کرد. تساهل در صدور فتوا درباره اهل کتاب عامل دیگری است که به رشد این اندیشه کمک کرده است. به عقیده برخی، معاشرت یا حیات اجتماعی پیروان ادیان که بروز و ظهور بیشتری دارد، فرع بر مسئله طهارت و نجاست آنهاست. با این حال، ضرورت بحث و بررسی ادله نقلی درخصوص رد یا اثبات این مسئله مرتبط با شرایطی است که معاشرت و روابط ما و اهل کتاب را در سال‌های پس از انقلاب در پی داشته است. ابوالحسن نواب از فعالان عرصه گفت‌وگوی ادیان معتقد است «امروزه پرداختن به مسئله طهارت یا نجاست اهل کتاب ضروری می‌نماید؛ چراکه از سویی تعامل مسلمانان با اهل کتاب اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر روابط بین‌المللی مسلمانان با جهانیان ضرورت دارد، به علاوه به کارگیری نیروی انسانی از یهودیان و مسیحیان در بین مسلمانان و برعکس رواج دارد و بدیهی است که حکم به نجاست اهل کتاب و ضرورت اجتناب و امتناع از روابط بین مسلمانان و اهل کتاب، مصداق عسر و حرج شدید خواهد بود» (نواب، ۱۳۹۲: ۴). عامل دیگر، ایجاد برخی از مؤسسات علمی و تحقیقاتی و تمایل و ورود برخی از سازمان‌های دینی به عرصه گفت‌وگوی دینی است. مرکز گفت‌وگوی ادیان سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی از مهم‌ترین و نخستین مراکز دولتی است که در این حوزه و از سال‌های آغازین انقلاب فعال بوده است. مؤسسه گفت‌وگوی ادیان از مراکز غیردولتی است که اوایل دهه ۸۰ برای رشد تفکر گفت‌وگوی بین دینی در ایران ایجاد شده است. نشریه اخبار ادیان از مهم‌ترین نشریه‌های موجود در حوزه گفت‌وگوی دینی محصول این مؤسسه است. دانشگاه ادیان و مذاهب از دیگر مراکز آکادمیک

غیردولتی است که هدف از تأسیس آن تربیت طلبه _ دانشجویانی است که بتوانند به کمک دانش حوزوی و آشنایی با علوم جدید انسانی، پیشگام در عرصه مذاکرات دینی با دیگر مذاهب اسلامی و ادیان باشند. انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم نیز در این عرصه فعال بوده‌اند که البته متأثر از شرایط آن زمان و تسلط مباحث گفت‌وگوی تمدن‌ها در دولت اصلاحات است. این انجمن ابتدا با ۱۲ عضو تشکیل شد و بعدها با ۳۳ عضو نشان داد در این مسیر حرکت جدی داشته است. اگرچه مجمع تقریب مذاهب اسلامی نیز به دنبال نزدیک کردن پیروان مذاهب اسلامی با هدف شناخت یکدیگر و دستیابی به اخوت دینی بر اساس اصول مسلم و مشترکات اسلامی» بوده و در پی ناهم‌سازگری‌ها و تفرقه‌های موجود میان جوامع مختلف اسلامی است، با توجه به سمینارها و مشارکت‌های علمی این مجمع با سازمان‌ها و مؤسسات همسو پر واضح است که مسئله گفت‌وگوی ادیان نیز به نوعی در این مجمع شایان توجه جدی است. مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید نیز با دعوت سالانه از اندیشمندان سراسر جهان برای حضور در سمینار علمی با موضوعات مختلف در حوزه «حقوق بشر» زمینه‌ای برای رشد تبادل‌فکری و گفت‌وگو بین اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی ایجاد کرده است. دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان برگزارکننده همایش‌های ملی درخصوص ادیان توحیدی با حضور سران و هیئت‌های نمایندگی رسمی ادیان توحیدی در ایران و مشارکت سازمان‌های همسو است که بین سال‌های ۸۹ تا ۹۴ موفق به برگزاری هفت همایش با عناوین خانواده در ادیان توحیدی، ادیان توحیدی و مسائل دینی جهان معاصر، هم‌دلی و هم‌زبانی در نفی خشونت و افراطی‌گرایی و ... شده است و اکنون این همایش‌ها در قالب گفت‌وگوهای ایران و اعراب در شعبه قم برگزار می‌شود. جامعه المصطفی العالمیه نیز نهاد بین‌المللی با تأسیس مرکز گفت‌وگوی ادیان است که برای دستیابی به اهدافی همچون برنامه‌ریزی‌های مشترک ادیان تفاهم و درک متقابل، تلاش برای نجات‌دادن جامعه انسانی از

است با نام تصحیح مقالات مندرج در ماهنامه اسلام با رویکرد تاریخی به بررسی مقالات مندرج در این مجله ماهنامه اسلام (۱۳۲۰-۱۳۲۲) پرداخته و تلاش کرده است نشان دهد گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت از چه ادبیات و مستندات برخوردار بوده‌اند. احمد مقری (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با نام گفت‌وگوی ادیان در چالش با هویت دینی با تأکید بر الهیات تطبیقی تلاش می‌کند چالشی که گاه میان گفت‌وگوی ادیان و هویت دینی دیده می‌شود را مسئله‌ای نوظهور مطرح کند و توجه بدان را در آثار اخیر برخی از پژوهشگرانی بررسی کند که حوزه پژوهش خود را در ارتباط با گفت‌وگوی ادیان و یا مباحث هویت تعریف کرده‌اند. اثری دیگری با نام گفت‌وگوی ادیان، مجموعه مقالات کنگره پرفسور عبدالجواد فلاطوری (۱۳۸۶) است. این کتاب مجموعه سخنرانی‌های اندیشمندان برجسته درباره نگاه فلاطوری به گفت‌وگوی بین ادیان است که نشر دانشگاه تهران در چهار فصل، صورت‌بندی و منتشر کرده است. محمد مسجدجامعی (۱۳۷۹) در پژوهش «گفت‌وگوی دینی - گفت‌وگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید»، که از قدیمی‌ترین پژوهش‌ها در این عرصه است به بحث درباره گفت‌وگوی دینی و تمدنی و البته رابطه اسلام و مسیحیت و روابط درونی شاخه‌های مختلف مسیحی در دوران معاصر می‌پردازد. محمدحسین مظفری (۱۳۸۲) در پژوهش «جهان اسلام و گفت‌وگوی ادیان» پس از بیان پیشینه گفت‌وگوی ادیان ابراهیمی شامل اسلام، مسیحیت و یهود به اهداف پنهان سیاسی و اقتصادی همایش‌های گفت‌وگوی ادیان پرداخته و در این زمینه به سه رویکرد سلبی، ایجابی و هدفمند و محدود در برقراری رابطه و گفت‌وگو بین ادیان به ویژه اسلام و سایر ادیان اشاره کرده است.

۳. روش تحقیق

با توجه به نوین بودن اینگونه پژوهش‌ها برای گردآوری داده‌ها از تکنیک مصاحبه نیم‌ساخته‌یافته با رویکرد

بحران‌های گوناگون، درک متقابل اعتقادی و دینی ادیان از یکدیگر، حل و فصل اختلاف‌های بین ادیان تقویت روحیه دینی و اتخاذ مواضع مشترک و از بین بردن درگیری‌های بین ادیان» (<http://www.miu.ac.ir>) بر حضور پررنگ گفت‌وگوی بین‌دینی در اندیشه نخبگان همت گمارده است.

با این حال، در عرصه پژوهش نیز اگرچه فعالیت‌ها گسترده نیست، اندیشمندان را به سوی تألیفات جدی سوق داده است. رسول جعفریان و مریم صدیقی (۱۳۹۵) با نداشت اثر از دربند تا قطف، گزارشی از گفت‌وگوهای مسیحی - اسلامی در دوره صفوی و قاجاری به بررسی اسناد تاریخی درخصوص گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت و بررسی رده‌های موجود پرداخته‌اند. مجید جعفریان و محمد مسجدجامعی (۱۳۹۴) در پژوهش «دیدگاه‌های نظری به گفت‌وگوی دینی در ایران» به بررسی نگاه سه کنشگر میدانی این عرصه یعنی آیت‌الله محقق داماد، حجت الاسلام نواب و حجت الاسلام مسجدجامعی پرداخته‌اند. آنها در این پژوهش کوشیده‌اند با کاوش در گفتارها و نوشتارهای ناظر به گفت‌وگوی بین ادیانی در ایران، فرایند نظری سه دیدگاه، یعنی گفت‌وگو به‌مثابه کنشی تعامل محور، ضرورت محور و زمینه محور را بر ساخته و بررسی کرده‌اند. مهدی صالحی (۱۳۹۳) در پایان‌نامه‌ای با نام بررسی و نقد علمی گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت در پنجاه سال اخیر ایران به وضعیت‌شناسی گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت پرداخته است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که گفت‌وگوهای اسلامی مسیحی در ایران با وجود دست‌آوردهای نسبی آن، با نقدهایی نظیر «ابهام در بنیان‌های نظری و معرفتی»، «کاستی در به رسمیت‌شناختن دیگری»، «تردید در امکان گفت‌وگوی اسلامی مسیحی»، «اکتفا به سطوح نازل گفت‌وگو»، «فقدان برنامه‌ریزی کلان»، «عدم تسری گفت‌وگو به جامعه دینداران» و «گسست گفت‌وگوی دینی از گفت‌وگوی تمدنی» مواجه است. حیدر عیوضی (۱۳۹۳) در پایان‌نامه‌ای که در قالب کتاب نیز چاپ شده

اکتشافی استفاده شد. برای انجام مصاحبه‌ها در ابتدا لیست ۳۵ نفره‌ای از فعالان و اندیشمندانی انتخاب شدند که جزو مطلعین بحث‌های مربوط به گفت‌وگوی ادیان بودند. سپس با توجه به ارتباط پژوهشگر با برخی از افراد و همچنین در نظر گرفتن چهار فاکتور تألیفات، قدرت در بیان مسئله و نظریه پردازی، حضور در میدان و مسئولیت حقوقی، ۵ نفر به‌عنوان افراد اصلی انتخاب شدند. در مرحله بعد با توجه به توصیه‌های ۵ نفر اصلی و به شیوه پرس‌وجو از آنها ۱۰ نفر دیگر از همان فهرست انتخاب شدند.

از ۱۵ نفر، ۵ نفر از افراد مصاحبه‌شده در زمان مصاحبه دارای مسئولیت اجرایی در مؤسسات و سازمان‌های مرتبط با حوزه گفت‌وگو بودند، بقیه نیز از افرادی بودند که دست‌کم در دو سمینار گفت‌وگوی ادیان در خارج از کشور شرکت کرده بودند که دارای آثار و سابقه آموزشی و پژوهشی در حوزه‌های الهیاتی، جامعه‌شناختی دین و مطالعات تطبیقی ادیان اشتغال داشتند. سؤالات زیر در مصاحبه، سؤالات اصلی در نظر گرفته شدند:

از نظر شما دیگری دینی کیست؟

تعریف شما گفت‌وگو با دیگری دینی وجود دارد؟ کدام یک از چارچوب‌های فکری، الهیاتی، سیاسی و اجتماعی دینی در ایران درباره گفت‌وگو با دیگری بیشتر وجود داشته است.

با توجه به مسئله حقانیت ادیان و پلورالیسم، گفتگوی بین ادیان چه توجیهی خواهد داشت؟ آیا اساساً امکان‌پذیر است یا خیر؟

تحلیل شما از متون دینی مان درباره پذیرش دیگری دینی و گفت‌وگو چیست؟ آیا تعارضی هم وجود دارد؟

برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از روش تحلیل

مضمون (thematic analysis) برای پاسخ به سؤال اصلی پژوهش استفاده شد. به‌طورکلی، تحلیل مضمون «روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند» (ذوالفقارزاده و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰۸)؛ با این حال، علت به‌کارگیری این روش در این پژوهش، اطلاعات اندکی است که درخصوص موضوع مورد مطالعه وجود داشت. در این روش، ابتدا متن مصاحبه با دقت و حفظ امانت‌داری از صوت ضبط شده مصاحبه‌شوندگان، پیاده‌سازی و تایپ و با استفاده از یادداشت‌های برداشته‌شده در طی جلسات مصاحبه تکمیل شد. سپس با مطالعه دقیق این متون، در ابتدا برای هر یک از مصاحبه‌های تهیه‌شده تمامی ایده‌های مستقل در قالب مضامین پایه، شناسایی و بر ساخته شد. سپس با رفت و برگشت بین مضامین پایه، برخی از مضامین تکراری، حذف و به لحاظ ارتباط معنایی و قرائن موجود بین آنها، مضامین سازمان‌دهنده، شناسایی و در یک قالب منسجم‌تری بر ساخته شد. در نهایت تلاش شد مضامین فراگیر که برای تحلیل ارائه شده بود، تعریف و بازبینی مجدد شود؛ با این حال، این تعریف و بازبینی کمک کرد محقق، مضامین فراگیر و اصلی چهارگانه «گفت‌وگو به مثابه امری اخلاق‌بنیاد، تفاوت‌انگاری در مفهوم گفت‌وگو، ناهم‌آمیزی قدرت، حاکمیت و گفت‌وگو، نقد الهیات‌گرایی در گفت‌وگو» را مشخص و معرفی کند. جدول شماره ۱ نشان‌دهنده مضامین پایه‌ای است که در قالب، مضامین سازمان‌دهنده و فراگیری، شناسایی و دسته‌بندی شده‌اند. در ادامه نتایج حاصل از این فرایند ارائه می‌شوند.

جدول شماره ۱: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر

مضمون هسته	مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه
فهم انتقادی	گفت‌وگو به مثابه امری اخلاق‌بنیاد	تأکید بر مشترکات اخلاقی به جای نگاه صرفاً دینی،	توجه به ارزش‌های اخلاقی مشترک، لزوم توجه به امر گفت‌وگو با عقل اخلاقی، استدلال‌گری دینی فرع بر نظام اخلاقی همزیستی، شبکه‌ای‌شدن جوامع دلیل توجه به مشترکات فرهنگی در گفت‌وگو
		بسط عقلانیت در زیست جمعی و عرصه‌های اجتماعی،	استدلال‌ورزی برای پذیرش دیگری، کشف حقیقت با گفت‌وگوی خردمندانه با دیگری، تأکید بر عقلی‌بودن آموزه‌ها در مواجهه با دیگری و گفت‌وگو، گفت‌وگو زمینه‌ای برای استدلالی‌گری، توجه به خرد جمعی در عرصه‌های اجتماعی محصول گفت‌وگو
	تفاوت‌انگاری در مفهوم گفت‌وگو	گفت‌وگو به مثابه طریق معتدل	گفت‌وگو زمینه‌ای برای انتقال ایده‌ها، گفت‌وگو نوعی مرادف فارغ از مباحث علمی است، گفت‌وگو به مثابه امری مشارکت‌گونه، تأکید بر نقش گفت‌وگو در سنت دینی
		جدل شیوه‌ای برای برتری‌طلبی	پرهیز از طرح ایده‌ها و مفاهیم انتزاعی در گفت‌وگو، برتری‌جدل بر گفت‌وگو در عرصه تمدنی، جدل به دنبال محکوم‌کردن دیگری، جدل به مثابه ابزاری اقتدارگر
		تفاوت معنایی برای گفت‌وگو در حوزه عمومی و تئولوژیکال	گفت‌وگو به مثابه امری عمومی و نه الهیاتی، لزوم توجه به فهم عرفی، دینی و تئولوژیک از گفت‌وگو، اتخاذ و بسط نگاه مدنی به جای نگرش‌های ایدئولوژیک، تمایز نگاه عمومی به گفت‌وگو با نگاه الهیاتی، فهم‌پذیری گفت‌وگو در پیوند با ساختار و اصل
	ناهم‌آمیزی قدرت، حاکمیت و گفت‌وگو	سیاسی‌نگری در فهم دیگری و ضعف در ساختار حکومتی در امر گفت‌وگو	پرونده‌های سیاسی گفت‌وگوها، ساختارمندی دولتی گفت‌وگو، نبود موضع‌شناسی گفت‌وگو در عرصه قدرت و حاکمیت، عدم‌اجماع بین ساختار حاکمیت و کارکردهای گفت‌وگو، همسوی‌نگر نبودن حاکمیت با نگاه جهانی در بحث گفت‌وگو
	نقد الهیات‌گرایی در گفت‌وگو	تمرکز بر خودانتقادی و بازنگری نسبت به دیگری در تفاسیر دینی	خودانتقادی نخستین گام برای ورود به گفت‌وگو، لزوم بازنگری در تفاسیر دینی ناظر به دیگری، بازنگری در تئولوژی جایگزین سنت شده، طرح مسائل انسانی به جای مسائل کلامی، لزوم بازنگری در فهم تکثر دینی، نقد درون‌دینی مبنایی برای فهم دیگری و گفت‌وگو، لزوم بازشناسی در مفهوم دعوت در قرآن
		پرهیز از پیش‌داوری، تعصب و جزم‌اندیشی	پیش‌داوری نسبت به دیگری، در نظر گرفتن پیش‌فرض‌های ذهنی، وجود عقاید قالبی گذشته، توطئه‌اندیشی به جای مثبت‌اندیشی دینی، برجست‌زنی خاص دینی
		یک‌سونگری در باورها و ملاحظات فقهی	یک‌جانبه‌گری در طرح عقیده و اعتقاد، ضعف در توجه به اعتقادات دیگری، ضعف در همانند‌انگاری اعتقادی و فقهی، اثبات حقایق به جای نگاه روادارانه، گذار از رویکرد تطبیقی به فقه به رویکرد ترکیبی

۴. یافته‌ها:

۴-۱. گفت‌وگو به مثابه امری اخلاق‌بنیاد

از نخستین مضامین فراگیر و اصلی از فهم انتقادی کنشگران نسبت به مسئله پژوهش، در نظر گرفتن گفت‌وگو به مثابه امری اخلاق‌بنیاد است. معنای این مضمون همان‌طور که انتقادیون بر آن تأکید می‌کنند، «این نیست که شرایط اخلاقی یا به تعبیر دیگری گفت‌وگوها باید واجد یک «منشور اخلاقی» باشد. اگرچه از ضروریات یک گفت‌وگوی متعارف کاربست مفاهیم اخلاقی در آن است، بلکه منظور برجسته کردن مشترکات و ارزش‌هایی است که از سنخ اخلاق بوده و به نوعی از آنها برای گفت‌وگو با دیگری دینی دعوت شده و درباره زمینه‌ها و کاربردهای آن در حوزه مسائل و مبتلایات مشترک بین‌الادیانی گفت‌وگو می‌شود».

با این حال، انتقادیون به دو دلیل معتقدند که چرا گفت‌وگو باید اخلاق‌بنیان باشد. نخست «شبکه‌ای شدن جوامع در دهه‌های اخیر و تأثیرگذاری آن بر بسیاری از عرصه‌های انسانی». به عقیده کاستلز «پیش از این و در دوره اولیه زیست انسانی، طبیعت بر فرهنگ مسلط بود و انسان برای بقا تلاش می‌کرد؛ اما در دوره شبکه‌ای شدن جوامع، به جای اینکه طبیعت، موضوع انقیاد باشد [همین طبیعت، اکنون] در هیأت خاص فرهنگی، احیا و خلق می‌شود» (پولادی، ۱۳۸۳: ۳۸)؛ از این رو، آنچه در حیات انسانی وجود دارد، زاینده و برساخته نظام معنایی فرهنگی است که در آن زیست می‌کند. با توجه به اینکه گفت‌وگو مؤثرترین و کارآمدترین امر انسانی است، بدون تردید شبکه‌ای شدن تأثیر جدی بر مدل و شیوه‌های گفت‌وگوی بین‌انسانی در عرصه بین‌الملل داشته است.

از سوی دیگر، با گسترش شبکه‌های ارتباطی عناصری همچون دین، قومیت، نژاد و سرزمین بیش از پیش بر اندیشه انسانی، مسلط و هویت‌ساز می‌شود و به نوعی انسان‌ها امنیت فردی خود را در آنها جستجو می‌کنند؛ برای مثال، در حوزه دین، انواع بنیادگرایی‌های دینی نظیر

بنیادگرایی اسلامی، مسیحی، یهودی و هندو به‌طور فزاینده‌ای رشد کرده و به نیرومندترین منبع بسیج جمعی و جست‌وجوی معنا در دهه‌های اخیر بدل شده‌اند؛ از این رو، جایگاه مشترکات اخلاقی و ارزش‌های موجود در مضامین اخلاقی‌ادیان و به کارگیری آن بسیار برجسته‌تر از پیشین شده است. انتقادیون بر این باورند که «بسط بحث از باورهای دینی در گفت‌وگوهای بین‌ادیانی به میزان زیادی در ارتباط با نگاه‌های عقلانی و احساسی است و این رویه گفت‌وگوها را از منطق و هدف اصلی یعنی «تفاهم برای زندگی» خارج خواهد کرد؛ درحالی‌که طرح مباحث اخلاقی با فرهنگ عامه و زندگی روزمره و تجربیات شخصی و اجتماعی افراد در تحولاتی که در عرصه فن‌آوری‌های نوین ایجاد شده، سهم بیشتری داشته‌اند و منازعات و اختلافات را نه تنها در ارزش‌های مشترک اخلاقی به میزان زیادی کاهش داده، انسان‌ها را به سمت «اجماع مشترک» در زندگی روزمره سوق داده است». مصاحبه‌شدگان تأکید می‌کردند «در اینجا (شبکه‌ای شدن جوامع) آنچه خودش را بیش از هر چیز دیگری نشان داده است، توجه به جنبه «تعمیم‌پذیری» و «اشتراک‌گذاری ذهنی» ارزش‌های اخلاقی بین‌الادیانی در گفت‌وگوها حتی گفت‌وگوهای عمومی است».

دلیل دیگر لزوم توجه به «عقل اخلاقی» در فهم و پذیرش دیگری برای شرایط جدید در جامعه ایران است. عقل اخلاقی در اندیشه انتقادیون، «همان حکمی است که عقل براساس موازین اخلاقی به داوری درباره درستی و نادرستی عملکردهای دیگری برای ورود داشتن یا نداشتن به حوزه خصوصی «من» می‌پردازد». «عقلانیت اخلاقی بر این نکته تأکید می‌کند که الزام اخلاقی مهم‌ترین دلیل برای انجام عمل فرد درون اجتماع و یا جامعه است». این نکته نشان می‌دهد نخست در اندیشه انتقادیون اخلاق و مشترکات اخلاقی چیزی متفاوت از دین و باورهای دینی برای فهم و پذیرش دیگری است. دوم، عقل اخلاقی مقدم بر استدلال‌گری دینی و عقلانیت‌سازی فلسفی باورهای

دیگری است. امروزه هنوز حوزویان در حوزه های علمیه به این شیوه به مثابه شیوه «پاسخگو» توجه کرده و بر آن متمرکزاند. شیوه‌ای که منتقدان از آن به «برتری طلبی» یاد کرده‌اند، کاربرد درون‌دینی داشته، در عرصه تمدنی به دنبال برتری بر دیگری بوده است و امروزه در عرصه‌ها و میدانگاههای بزرگ که حضور دین را به مثابه ابزاری برای نقش‌آفرینی و هویت‌بخشی قلمداد می‌کنند، جایگاهی ندارد. «اگرچه «من» به پای مذاکره می‌نشسته، هدف نه رسیدن به تفاهم، بلکه غلبه و برتری بر دیگری بوده است.» در این معنا هدف از جدل، محکوم کردن دیگری و نشان‌دادن اقتداری از نوع استدلالی‌گری در آموزه‌های دینی بوده است.

با این حال، جدل مبتنی بر رویکردی درون‌دینی است و «من» در مواجهه با دیگری، موضع و رویکردی دفاعی دارد. در رویکرد دفاعی «ارتباط‌هایی که در قدیم برقرار می‌شده، عناوین موعظه و ارشاد، دعوت و یا احتجاج و جدال بسیار بوده است ... مسلمانان به حکم یک آیه قرآنی مأمور بودند با دیگران از طریق حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن برخورد کنند ... در مسیحیت نیز واژه «تبشیر»، وجود داشت که آن هم، نوعی «دعوت» تلقی می‌شد؛ از این‌رو، در این نوع دیالوگ شرکت‌کننده ... متکلمی بوده که می‌خواسته است عقاید طرف مقابل را رد و از صحت عقاید دینی خود دفاع کند و یا استادی بوده که قصد داشته است مطالبی را به شاگردان یا مریدان خود بیاموزد». انتقادیون بر این باورند که امروزه و در پی تحولات اجتماعی فهم دیگری از گفت‌وگوی دینی برجسته شده است. در این فهم که از آن می‌توان به «فهم تحولی» نام برد، تلاش متدینان و عالمان دینی برای سازگاری است، نه دفاع یا رد طرف مقابل.

انتقادیون مدعی‌اند دو عامل اساسی در شکل‌گیری فهم جدید از گفت‌وگوی دینی نقش اساسی دارد که باید در جامعه ایران نیز به آن توجه کرد. نخست اینکه با ظهور تحولات جدید، تنش‌هایی به وجود آمد که بر متدینان و

دینی و همچنین کاربردسازی آن در حوزه‌های فقهی «برای فهم دیگری» است. اگرچه عقلانیت دینی بر محدودسازی شناخت، تعامل و گفت‌وگو با «دیگری» براساس فقه و سازوکار فقهی تمرکز می‌کند، عقلانیت اخلاقی دامنه روابط را از «شریعت» به «متن عمومی زندگی» انسان‌ها سوق داده است.

با این حال، به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت:

بازگشت به خرد جمعی در عرصه‌های اجتماعی به مثابه یک اصل برای ورود به گفت‌وگو با دیگری است. این بازگشت باید براساس مسائل مشترک اخلاقی و نه دینی باشد.

استدلال‌ورزی از جنس اخلاقی و نه دینی، مهم‌ترین ابزار برای پذیرش دیگری و البته مبنایی برای گفت‌وگو با «دیگری» است.

کشف «حقیقت» به واسطه گفت‌وگویی است که می‌تواند به شیوه خردمندانه‌ای با دیگری براساس مسائل مشترک اخلاقی صورت گیرد. در واقع، کشف حقیقت صرفاً براساس تحلیل عقلانی باورها و مسئله پیچیده دینی و فلسفی نیست؛ بلکه می‌توان با نگاهی اخلاقی به «حقایق» و تمرکز بر مشترکات و ارزش‌های اخلاقی نیز به تفاهم با دیگری دینی دست یافت.

تأکید بر عقلی‌بودن آموزه‌های اخلاقی که ناظر به تشریح، تفسیر و ابعاد دیگری بوده و در فهم و همزیستی مسالمت‌آمیز با او مؤثر است.

اگرچه می‌توان گفت‌وگو را در دیگر زمینه‌های مرتبط با حوزه دین و دینداری به کار گرفت، اساساً گفت‌وگو درواصل زمینه‌ای برای استدلالی‌گری و خردورزی در حوزه‌های مشترک اخلاقی است.

۴-۲. تفاوت در مفهوم گفت‌وگو مبنایی برای توسعه

گفت‌وگو

به لحاظ فهم انتقادی از ریز مقوله‌هایی که به نوعی مانع از بحث گفت‌وگو در مدار فکر و اندیشه ایرانی شده است، تأکید بر «جدل» به منزله شیوه‌ای برای گفت‌وگو با

در مباحث علمی و به رخ کشیدن استدلال‌ها ناظر به مباحث علمی در حوزه دین کاربست دارد.

نکته سوم در خصوص تفاوت‌انگاری مفهوم گفت‌وگو توجه به معنای گفت‌وگو در عرصه فرهنگ عمومی و تفاوت آن با فضای مفهومی آن در حوزه الهیاتی است؛ درحالی‌که از نگاه الهیاتی گفت‌وگو به این معناست که درک‌های متفاوتی از خدا در سنت‌های دینی مختلف و در یک سنت دینی خاص وجود دارد که می‌تواند «دیگری» را به وجود آورد؛ از این رو، «اگر تعامل ادیان از منظر فرهنگ الهیاتی مدنظر قرار داده شود، گفت‌وگو اساساً بی‌معناست؛ زیرا تعامل، نیاز به همدلی دارد و همدلی در سایه عمل ناظر به گفت‌وگوی عملی حاصل می‌شود و نه گفت‌وگویی که معیار «من» در «مقابل» دیگری است. از نگاه انتقادیون، آنچه تفاوت اساسی را در این دو نوع فهم از گفت‌وگو به خوبی روشن می‌کند «اتخاذ و بسط نگاه مدنی به جای نگرش‌های ایدئولوژیک» در معنا و کاربردسازی گفت‌وگو در حوزه عمومی است.

۴-۳. ناهم‌آمیزی قدرت و حاکمیت در مواجهه با دیگری و گفت‌وگو

از مقوله‌های مهم دیگری که در فهم انتقادی به مناسبات «من»، دیگری و مسئله گفت‌وگو توجه کرده و بسیار منتقدانه به آن پرداخته است، «نقد جدی بر مناسبات قدرت و حاکمیت و نقش آن در برخورد با دیگری و گفت‌وگو» در ایران است. «سیاسی‌نگری به مسئله گفت‌وگو» و «ضعف در ساختار حکومتی» دو مضمون سازمان‌دهنده‌ای است که در ارتباط با نقد مناسبات قدرت و حاکمیت با مسئله دیگری و گفت‌وگو در بین مضامین کشف و بر ساخته شد.

درواقع، پررنگ‌بودن وجه سیاسی و یا «سیاست‌زدگی» به تمامی مسائل از جمله «دیگری» بینش ما ایرانیان را بسیار متفاوت کرده است. انتقادیون بر این باورند که «زمانی که دیگری از منظر سیاسی نگریسته می‌شود، به این معناست که من خود را در جایگاهی بلندمرتبه، فرض و از

نیز دینداری آنها به شدت تأثیر گذاشته است؛ از این رو، ایده «نزدیک شدن مؤمنان» به یکدیگر به منظور حفظ عقاید، آموزه‌ها و مناسک دینی برجسته شده است. علت دیگر، ظهور جنبش‌ها و معنویت‌گرایی جدید است که می‌کوشند براساس تفسیرهای دینی جدید و متفاوت از دین رسمی، ظهور عمومی دین را در جامعه کم‌رنگ کنند. با توجه به این دو عامل نوع نگاه‌ها به گفت‌وگوی بین دینی تغییر کرد و کلید شکل‌گیری گفتمان جدید از معنای سابق به معنای جدید یعنی «دیالوگ» رقم خورده است. بدین ترتیب، دیالوگ به گفت‌وگو و بحثی اطلاق می‌شود که پیروان دو دین برای رسیدن به تفاهم و وجوه مشترک انجام می‌دهند و هیچ‌کس سعی در تخطئه عقاید دیگری و تبلیغ عقاید دینی خود ندارد.

نکته کاربردی دیگر در باب تفاوت‌انگاری در مفهوم گفت‌وگو «پرهیز از طرح ایده‌ها و مفاهیم انتزاعی در اصل گفت‌وگو است که ویژگی مباحث جدلی» است. درواقع، باید به گونه‌ای در بسط مفهوم گفت‌وگو پیش رفت که بتوان گفت‌وگو را به مثابه امری «طریقت‌پذیر»، قلمداد و معرفی کرد؛ به این معنا که گفت‌وگو به مثابه شیوه‌ای برای برون‌رفت از مشکلات و رسیدن به تفاهم، تعریف و به کار بسته شود. در این صورت، به اعتقاد انتقادیون گفت‌وگو سه ویژگی اساسی خواهد داشت که عبارت‌اند از:

۱- گفت‌وگو به مثابه امری مشارکت‌گونه قلمداد می‌شود؛ به این معنا که کنشگرانی وجود دارند که براساس نوعی تعامل مبتنی بر اعتدال حضور و احترام متقابل به میزان زیادی به فهم از این مواجهه دسترسی خواهند یافت.

۲- گفت‌وگو زمینه‌ای برای انتقال ایده‌هاست. در این صورت، در حوزه گفت‌وگو ایده‌هایی پذیرفتنی‌اند که به‌طور فزاینده‌ای موجب افزایش میزان مشارکت و تفاهم بین‌افردی براساس عقلانیت جمعی شود.

۳- گفت‌وگو ابزاری برای بهتر زیستن، آموختن و فهم بهتر از زندگی روزمره در کنار دیگری است. هرچند جدل

حکومت به‌عنوان مهم‌ترین مسئله در سه عرصه مستلزم تأمل است. این سه عرصه عبارت‌اند از:

نقش تعیین‌کنندگی گفت‌وگو در حوزه‌های عمومی (زندگی روزمره و سبک زندگی)، فرهنگی و اجتماعی زیستی و حوزه‌های خصوصی نظیر خانواده که بیشتر فاقد راهبرد قانونی و حقوقی است.

تأکید بر جنبه‌هایی که ظرفیت نمادین‌شدن دارند و می‌توانند حس «بودن» با دیگری را با شیوه‌های مرسوم، فولکور و بازاری پیوند دهند و برای هر دو حوزه عمومی و خصوصی به خوبی بازنمایی کنند. در این باره اساساً ساختار حاکمیتی در ایران توجهی به نمادهای تمدنی برای تبیین فهم، پذیرش و گفت‌وگو با دیگری ندارد.

برساخته‌کردن سنت غیررسمی در مقابل سنت رسمی رایج به‌واسطه گفت‌وگو.

۴-۴. انتقاد از الهیات‌گرایی در مواجهه با دیگری و

گفت‌وگو

انتقادیون در ابتدا اگرچه می‌پذیرند که گفت‌وگو با دیگری دینی، در یک فرم دینی اتفاق می‌افتد، آن را تصویری از دین و حیطه مطالعه دینی در نظر نمی‌گیرند. در واقع، به نظر آنها گفت‌وگو با دیگری دینی را باید بیرون از نگاه و سیستم دینی تحلیل کرد و نمی‌توان توجه چندانی به شناخت اثر محرک‌ها و قواعد دین بر گفت‌وگو با دیگری داشت؛ از این‌رو، انتقادیون معتقدند به دلیل مسئله محدودیت دینی در گفت‌وگو با دیگری دینی، چارچوب فکری حوزه دین درباره تفسیر و تلقی درست از این پدیده ناکام است. آنچه مهم است «نه نظام دینی و قواعد آن، بلکه سیستم اجتماعی و نظام حقوقی است که باید به تعریف دیگری و تعیین مصداق گفت‌وگو با دیگری و نحوه توزیع فرصت‌ها در امر گفت‌وگو، اقدام و آن را در مسیر درستی هدایت کند».

با وجود این، انتقادیون بر این باورند که «مشکل اصلی در مسئله گفت‌وگو با دیگری دینی این است که خاستگاه «ما» در برابر «دیگران» عموماً با تصویری الهیاتی همراه

آن جایگاه به دیگری نگاه می‌کنم. اگر دیگری مناسبتی با قدرتی که «من» تعریف می‌کند و اعتقادی به اصل حاکمیت داشت اجازه می‌یابد به عرصه «من» پای نهد، در غیر این صورت دیگری مجزای از من، متفاوت از من و در مقابل من است». با این نگاه، دیگری اساساً اصالتی ندارد، بلکه امر طفیلی است که با موضع قدرت «من» جایگاه او نیز متفاوت می‌شود. درحقیقت، «دیگری» به امر سیاسی تقلیل داده می‌شود و براساس دال مرکزی قدرت و سیاست، تبیین و تفسیر می‌شود.

از نظر گفت‌وگو نیز انتقادیون معتقدند بیش از آنکه این گفت‌وگوها مرتبط با مسائل و مشکلات جهانی از یک سو و ایده‌های مشترک ادیان درخصوص رفع مشکلات جهانی از سوی دیگر باشد، براساس ایده‌هایی پیش می‌رود که اهداف سیاسی نظام حاکم در ایران را دنبال می‌کند؛ البته به نظر آنها این رویه نشان از دلیل دیگری همچون «دولتی‌شدن یا ساختارمندکردن گفت‌وگو» براساس مأموریت‌های سازمان‌های وابسته به حکومت است. آنها معتقدند «ساختارمندبودن دولتی گفت‌وگوها موجب نبود موضع‌شناسی گفت‌وگو در عرصه قدرت و حاکمیت در عرصه مواجهه با دیگری دینی است».

در واقع، به دو دلیل جایگاه و موضع گفت‌وگو روشن نیست. دلیل نخست نسبت به وضعیتی است که این مفهوم در ساختار قدرت و نظام حاکم دارد. اگرچه جایگاه آن تا حدودی در نگاه سنت‌گراها مشخص است، معلوم نیست گفت‌وگو براساس چه بینش سیاسی و با توجه به چه نگاه حاکمیتی تفسیر و تبیین می‌شود. از سوی دیگر، تعیین نشده است که این گفت‌وگوها با توجه به کدام سرفصل‌ها و اهداف انجام می‌شود. به تعبیر دیگر، «عدم‌اجماع بین ساختار حاکمیت و کارکردهای گفت‌وگو از یک سو و همسوی‌نگرنبودن حاکمیت با نگاه جهانی در بحث گفت‌وگو از سوی دیگر، موجب اختلاط و شفاف‌نبودن بین مرز قدرت، حاکمیت و گفت‌وگو شده است؛ با این حال، به باور انتقادیون، موضع امر گفت‌وگو در ساختار

خشونت بر ضد دیگری شود. دو مضمون «در نگاه فقهی به گفت‌وگو با دیگری دینی باید گذار از رویکردی تطبیقی به فقه به رویکرد ترکیبی اتفاق بیوفتد» و «در فقه ترکیبی گاهی اوقات از فقه گزاره‌ای را می‌گیریم که در دستگاه‌های فقهی دیگر نیست؛ اما فقه‌های دیگر با آن مشکل ندارند و این را برای حل مسئله ما کارآمد می‌بینند» نشان می‌دهد علاوه بر اینکه «تک‌نگری فقهی به جای رویکرد ترکیبی» مهم‌ترین خاستگاه یکسونگری است، تأکید می‌کند در رویکرد ترکیبی به فقه باید دیگر دستگاه‌های مرتبط با فقه به‌ویژه اخلاق نیز مدنظر قرار گیرد.

تمرکز بر «خودانتقادی و بازنگری نسبت به دیگری در تفاسیر دینی» یکی از مهم‌ترین راهکارهای انتقادیون برای وضعیت بهتر در حوزه فهم، پذیرش و گفت‌وگو با دیگری است. به عقیده آنها «خودانتقادی، میزان شناخت ما را از خویش و آگاهی‌مان نسبت به دیگری و هر آنچه متصف و متصل به اوست به خوبی آشکار می‌کند. بسیاری از اندیشه‌ها نسبت به «من» تا زمانی که نقادی و کاوش نشده‌اند، مبهم خواهند بود؛ با این حال، دسترسی به فرایند خودانتقادی موجب بارورشدن گفت‌وگوها بین من و دیگری، پالوده‌شدن اندیشه‌ها و روشن‌شدن ابعاد مثبت و منفی هر اندیشه‌ای می‌شود و به انسان کمک می‌کند به صورت احساسی، تنها از یک نظر پیروی نکند؛ اما این پرسش مطرح است که خودانتقادی براساس چه فرایندی انجام شود. مضامینی در این زمینه نشان دادند سه نکته مهم در ایجاد این فرایند نقش حیاتی دارند. نخست اینکه «باید به حدود و ثغور آزادی‌ها و پذیرش نقد و لوازم آن احترام گذاشت». درحقیقت، آنچه مبنای شروع خودانتقادی جدی است این است که فرد، سازمان، برنامه و بسیاری از فعالیت‌هایی که به لحاظ دینی انجام می‌شوند را در وضعیتی قرار داد که به راحتی محتوای خودانتقادی را بیان کنند و براساس منطق درست و نه رویکردی مصححت‌گرایانه دیدگاه‌های خود را ارائه کنند.

است. درواقع تا امروز تئولوژی است که رابطه من و دیگری را تعریف کرده است. به باور این رویکرد، تئولوژی در این بافت، «مجموعه‌ای از باورهای نهادینه‌شده تاریخی است که خاستگاه جبهه‌بندی ما و دیگری را رقم زده و البته کاملاً در برابر روح تعالیم مؤسس این سنت است»؛ ازاین‌رو، «نخستین قدم در گفت‌وگو تخریب تئولوژی است؛ از این نظر که بتوان فهم درستی از دیگری داشت»؛ با این حال، انتقادیون تلاش می‌کنند الهیات‌گرایی را در یک موضع به نقد بکشند و با دو پیشنهاد «تقویت خودانتقادی» و «پرهیز از جزم‌اندیشی و پیش‌داوری» به بازسازی وضع موجود کمک کنند. «یکسونگری در باورها و ملاحظیات فقهی» مهم‌ترین نقدی است که انتقادیون به الهیات‌گرایی وارد می‌کنند. منظور از یکسونگری «یک‌بعدی‌اندیشیدن و توجه‌نکردن به خواسته‌های گوناگون انسانی» است که درحقیقت دارای مراتب مختلف و زوایای آشکار و پنهان است. یکسونگران همه واقعیات زندگی را براساس ضابطه می‌شناسند و تنها به یک جانب می‌نگرند. انعطاف در برخورد با مسائل از جمله دیگری دینی به میزان زیادی هم در اندیشه و هم در عمل افول می‌کند. از نظر آنها، آفت چنین نگاهی تمایل به یک‌جانبه‌گری در «طرح عقیده و اعتقاد خود به دیگری» و همچنین «ضعف در توجه به اعتقادات دیگری» و «شناخت نسبت به حقایقی» است که «من» می‌تواند نسبت به «دیگری» در بازخوانی ادبیات دینی و اخلاقی او به دست آورد. درحقیقت، یکسونگری ناظر به الهیات‌گرایی «ضعف در همانندنگاری اعتقادی من و دیگری» را به همراه خواهد داشت.

از سوی دیگر، یکسونگری مسئله حقایق را پرنرنگ می‌کند و به جای برجسته‌کردن نگاه «رواداران» که به نوعی بر یک رویکرد فرهنگی درون یک نظام دینی و برجسته‌کردن حرکت جمعی و ارتباط فکری بین «من» و «دیگری» تأکید می‌کند، موجب شده است آنچه می‌تواند به صلح و ثبات بیانجامد، تبدیل به موضعی همراه با

از سوی دیگر، به باور آنها «بازنگری در مفهوم دعوت در قرآن» به توسعه فهم تکثر دینی کمک خواهد کرد. «دعوتی که از آن در آموزه‌های دینی سخن به میان آمده است با گفت‌وگو تفاوت ماهوی دارد». این تفاوت در اهدافی است که هم «دعوت» دنبال می‌کند و هم «گفت‌وگو». نگاه کارکردی به مسئله دعوت مشخص می‌کند هدف از دعوت آن است که «با توجه به حقایق و مبانی مشترکی که به آنها ایمان داریم، درباره امور اختلافی با هم مباحثه کنیم تا معلوم شود «چه کسی بر حق و چه کسی باطل» است؛ درحالی که هدف گفت‌وگو «تشریح مساعی برای رسیدن به رهیافتی برای حل چالش‌های مشترک براساس ارزش‌ها و نمادهای مشترک است»؛ با این حال، مضامینی از جمله اینکه «دعوت برای شناساندن خودتان و هویتان به دیگری است»، «بهترین دعوت آن است که خودتان را بتوانید به خوبی معرفی کنید» و «دعوت دیگران به دین من بی معناست؛ چون من جزو کوچکی از جهانم و درون امکاناتی از جمله دینی که به آن تعلق دارم، پرتاب شده‌ام»، به خوبی نشان می‌دهد از نگاه انتقادی، نخست دعوت نه به مثابه امر دینی بلکه از آن نوعی برداشت اجتماعی شده که نزدیک به معنای گفت‌وگو است. دوم، اگرچه مبنای ورود به دیگری، «دعوت» عنوان شده است، «این آن چیزی نیست که «من» اتخاذ کرده باشد، بلکه «من» به نوعی در آن پرتاب شده و البته می‌تواند براساس شرایطی آن را تغییر دهد».

انتقادیون برای رشد مباحث مربوط به گفت‌وگو در ایران بر نکته دیگری پافشاری می‌کنند که البته جنبه منتقدانه هم دارد. از نگاه انتقادیون باید از هرگونه «پیش‌داوری، تعصب و جزم‌اندیشی» خودداری کرد. به عقیده انتقادیون «وجود عقاید قالبی گذشته» موجب تشدید پیش‌داوری ما نسبت به دیگری شده است. انتقادیون می‌گفتند «درباره غرب و برخورد ما با غربیان [به عنوان دیگری] گاهی حتی بدون شروع به هیچ بحثی در نخستین برخورد معمولی پیش‌فرض‌ها به سرعت عوض

دوم اینکه، «برای گفت‌وگو با دیگری دینی نباید از نقدهای درون‌دینی خودمان غفلت کرد». لزوم بازنگری در تفاسیر دینی ناظر به دیگری مهم‌ترین کار در عرصه نقد درون‌دینی است. منظور از نقدهای درون‌دینی، نقدهای زبان‌شناختی نسبت به جملات و واژگانی است که نسبت به دیگری در این سال‌ها با عنوان تفسیر دینی از دیگری بیان شده است. در همین راستا بنجامین وورف بر این باور است که «هر زبانی تجزیه از پیش‌پرداخته‌ای از عالم واقعیت است؛ زیرا زبان طبیعت را به گونه‌ای متفاوت از آنچه هست تجزیه و تقطیع می‌کند؛ حتی یک تجزیه عادی همسان را، زبان‌های مختلف به شیوه‌های مختلف تجزیه می‌کنند» (غضنفری و دیگران، ۱۳۶۹: ۹۸)؛ از این رو، برخی مضامین بیان می‌کردند «توجه به ملاحظات زبانی در گفت‌وگو با دیگری دینی اصل بوده» و «آنچه زبان مشترک ادیان برای گفت‌وگو مطرح کرده‌اند، بیش از اینکه زبانی فلسفی و کلامی باشد، زبانی عرفانی است که باید به عنوان معیار برای تحلیل‌های ما از دیگری شایان توجه قرار گیرد»؛ بنابراین، چگونه تشریح شدن دیگری در ادبیات و زبان دینی ما بسیار پراهمیت است.

سوم «لزوم بازنگری در فهم تکثر دینی» است. انتقادیون بر این باورند که می‌توان از تکثر دینی معنایی ارائه کرد که علاوه بر پذیرفتن حقیقت «من» با دیگری را نیز پذیرفت و با او گفت‌وگو کرد. انتقادیون می‌گفتند «در جهان امروز من چه انحصارگرا باشم، چه شمول‌گرا و چه تکثرگرا در گفت‌وگو با کسانی که متفاوت از من می‌اندیشند تأثیری ندارد؛ زیرا همه بهره‌ای از حقیقت دارند». به عبارت دیگر، قبول اندیشه تکثر و تنوع دینی به معنای پذیرش حقانیت برای همه نیست. این باور انتقادیون نشان می‌دهد گفت‌وگو با حقانیت ناسازگار است؛ زیرا حقانیت باور و مسئله مهم اعتقادی است؛ درحالی‌که اگر نوعی چرخش فکری و معنایی از «حقانیت» به «حقیقت» ایجاد شود، مسیر برای گفت‌وگو و پذیرش دیگری باز خواهد شد.

می‌شوند. به‌طور مثال، حالت ما به غربی‌ها نخست، خودباختگی است؛ از این رو، تلقی غرب تا به امروز از ما مریخی یا چیزی غیر از «انسان‌بودگی» است. دوم، این نگاه، فرد را از مثبت‌اندیشی نسبت به دیگری یا همان غربی به وضعیتی سوق داده است که می‌توان از آن به «توطئه‌اندیشی» یاد کرد.

۵. نتیجه‌گیری

وجود فعالان عرصه گفت‌وگوی بین ادیان در ایران نشان می‌دهد اهتمام ویژه‌ای هم در نظام سیاسی و هم در نظام علمی و دینی به این مسئله وجود دارد؛ از این رو، برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوتی از دیگری دینی و گفت‌وگوی بین ادیان نیز میان فعالان این عرصه در ایران وجود دارد. این پژوهش در پی آن بود که نشان دهد تفسیرهای انتقادی نسبت به این مسئله براساس چه مبانی فکری و چارچوب نظری ارائه می‌شوند. داده‌ها به شکل نظری و زمینه‌ای گردآوری و تحلیل شد. تحلیل داده‌ها نشان دادند نگاه انتقادیون به دیگری و گفت‌وگو «از بیرون» بوده است و ایده‌های مربوط به این حوزه را از جنس سیاسی دانسته و به لحاظ فرهنگی نقد کرده‌اند. انتقادیون همچنین توجه جدی به خاستگاه‌های دینی و مذهبی سوژه‌ها نداشته و در بررسی‌های انتقادی نسبت به سوژه‌ها بی‌طرف‌اند. از نگاه آنها، گفت‌وگو به‌مثابه امری دینی نیست؛ بلکه امری اخلاق‌بنیاد مدنظر است. انتقادیون با گفت‌وگو، به دنبال اثبات حقانیت نیستند؛ بلکه آن را ابزاری می‌دانند که با معیار اخلاقی به دیگری می‌نگرد و براساس الزامات اخلاقی و به اشتراک‌گذاری و تعمیم اخلاقیات در مباحثات طرفینی اقدام می‌کند. انتقادیون معتقدند شبکه‌ای شدن جوامع، توجه به عقلانیت اخلاقی، داوری براساس موازین اخلاقی و بسط عقلانیت در زیست جمعی و عرصه‌های اجتماعی در ایران از جمله عواملی‌اند که موجب گسترش اخلاقی‌انگاشتن گفت‌وگو در ایران شده‌اند. انتقادیون بر این باور بودند که

ناهم‌آمیزی حاکمیت و قدرت دینی و مواجهه آن با امر گفت‌وگو موجب سیاسی‌نگری و حکومتی‌کردن گفت‌وگو شده است؛ با این حال باید مسئله گفت‌وگو را از نگاه الهیاتی جدا کرد و نخستین قدم، تخریب تئولوژی است. این تخریب موجب پیدایی فهمی درست از دیگری و گفت‌وگو برای آدمی و البته افول سیاسی‌نگری دینی به آن می‌شود. انتقادیون یک‌سو‌نگری در باورها و ملاحظات فقهی را نقد کرده و یک‌بعدی‌اندیشیدن و توجه‌نکردن به خواسته‌های گوناگون انسانی را آفتی مهم برای عملیاتی‌نشدن عدالت اجتماعی و دینی در جامعه و ایجاد خشونت دانسته‌اند. به نظر آنها، تک‌نگری فقهی به جای رویکرد ترکیبی نیز رواداری در جامعه را کاهش خواهد داد؛ با این حال، تمرکز بر خودانتقادی و بازنگری نسبت به دیگری در تفاسیر دینی، بازنگری در فهم تکثر دینی، توجه به بازسازی معنای جدید از گفت‌وگو و تأکید بر تفکیک معنای عرفی و عمومی با معنای الهیاتی از گفت‌وگو مجموعه اقداماتی است که با آن می‌توان جایگاه نظریه سنتی از گفت‌وگو را در بینش دینی تغییر داد و برای آن در ذهن کنشگر تعیین موضع کرد.

منابع

- ۱- اخوان، مهدی، (۱۳۹۱)، «واقع‌گرایی انتقادی و ناواقع‌گرایی ارجاعی»، ماهنامه زمانه، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۴۰ تا ۴۳.
- ۲- پولادی، کمال، (۱۳۸۳)، «عصر اطلاعات و پیدایش جامعه شبکه‌ای»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۶۹ و ۷۰، صص ۳۸ تا ۴۷.
- ۳- ذوالفقارزاده، محمد مهدی و هاجری، مهدی، (۱۳۹۵)، «شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های مؤثر بر توسعه دیپلماسی علم و فن‌آوری کشور»، فصلنامه سیاست‌نامه علم و فن‌آوری، شماره ۲، صص ۱۰۱ تا ۱۱۶.
- ۴- سویدلر، لئونارد، (۱۳۸۲)، «عصر گفت‌وگوی جهانی»، ترجمه هوشنگ رهنما، مجله اخبار ادیان، شماره ۶، صص

and Peace Building in Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques. Eds. W.Zartman and L. Rasmussen. Washington, DC: United States Institute of Peace press.

۵۶ تا ۵۹.

۵- سویدلر، لئونارد، (۱۳۸۴)، «اسلام و گفت‌وگوی سه جانبه ادیان ابراهیمی»، ترجمه حسن نورایی بیدخت، مجله اخبار ادیان، شماره ۱۳، صص ۹۰ تا ۹۵.

۶- شارپ، اریک، (۱۳۸۴)، «گفت‌وگوی ادیان»، ترجمه غلامرضا اکرمی، مجله اخبار ادیان، شماره ۱۷، صص ۳۳ تا ۳۷.

۷- عباسی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۵)، «شناخت: صلح در سایه گفت‌وگو: مروری بر آراء هانس کونگ، متاله معاصر آلمانی»، مجله اخبار ادیان، شماره ۱۹، صص ۳۴ تا ۳۵.

۸- غضنفری، علی و پورخلیلی، ریحانه (۱۳۶۹)، «نقد و بررسی درون‌دینی غضنفری، علی؛ پورخلیلی، ریحانه، «مدعای رؤیایی بودن قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۲۹، صص ۹۳ تا ۱۱۶.

۹- مقری، احمد و دیگران، (۱۳۹۴)، «گفت‌وگوی ادیان و مسئله «دیگری دینی» در الهیات ناظر به ادیان»، مجله پژوهش‌های ادیبانی، شماره ۱۳، صص ۸۹ تا ۱۰۴.

۱۰- نواب، ابوالحسن، (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی ادله نقلی طهارت و نجاست اهل کتاب»، مجله پژوهش‌های فقهی، دوره ۹، شماره ۴، صص ۴۱ تا ۶۷.

11- Abu-Nimer, M. (2001). Conflict resolution, culture, and religion: Toward a training model of interreligious peacebuilding. *Journal of Peace Research*, 38(6), 685-704.

12- Hick, J. (1974). Truth and dialogue: the relationship between world religions. Küng, H., & Moltmann, J. (Eds.). (1986). *Christianity among world religions*. T. & T. Clark..

13- Mojzes, P., & Swidler, L. J. (Eds.). (1990). *Christian mission and interreligious dialogue*. Edwin Mellen Press.

14- Panikkar, Raimon. (1999). *The Intrareligious Dialogue* (BookFi.org), published by Paulist press, Mahwah, New Jersey.

15- Sampson, Cynthia. (1997). *Religion*



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی