

The traditional foundationalist reading of inter-religious dialogue in post-revolutionary Iran - A qualitative study

Majid Jafariyan *

Hassan Bashir **

Mohsen Alviri ***

Received: 2019/11/15

Accepted: 2020/01/21

Abstract

Dialogue with Religious Another is one of the important results and events that can be imagined in the field of religion. After the revolution in Iran, some governmental and non-governmental organizations and institutions took this issue on the assumption that there was a history of this type of dialogue in the field of Islamic civilization. Undoubtedly, the representatives of these institutions have gained experience over the years by relying on these conversations to prove Islamic-Shiite identity with other religions, and in particular Catholic Christianity. This qualitative study seeks to answer the question by analyzing the content of the discourses on the subjectivity and experience of these individuals that, essentially, based on the intrinsic approach adopted by the traditional foundationalist, how does one view the religion as another and what is the interpretation of the dialogue with the "other"? Provide. For this purpose, field data were collected through purposeful sampling in a semi-structured interview with 15 actors in this field. The analysis of the themes of the discourse showed that, from a traditional foundationalist perspective, dialogue with another religion prioritized religious equality, embraced religious globalization as a fixed principle in dialogue, and attempted to negotiate another through political-religious legitimacy.

Keywords: "Inter-religious dialogue"; " Religious Another "; "traditional foundationalist"; "Thematic Analysis"; "Iran"

*Ph.D of Religious Studies, Qom University of University of Religions and Denominations

Majidjafarian1357@yahoo.com

**Professor of Sociology of International Communications- Imam Sadegh University

bashir@isu.ac.ir

***Associate Professor, Dept. of History and Civilization, Baqir al-Olum University

alviri@bou.ac.ir

خوانش مبنای سستی از گفت‌وگوی بینادینی در ایران پس‌انقلاب - یک مطالعه کیفی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

مجید جعفریان*

حسن بشیر**

محسن الویری***

چکیده

گفت‌وگو با دیگری دینی از نتایج و رویدادهای مهمی است که در عرصه دینداری قابل تصور است. پس از انقلاب در ایران برخی سازمان‌ها و نهادهای دولتی و غیردولتی با این پیش‌فرض که پیشینه این سنخ از گفت‌وگوها در حوزه تمدن اسلامی وجود دارد، به این مسئله توجه کردند. بدون تردید، نمایندگان این نهادها در این سال‌ها با اتکا بر همین گفت‌وگوها در اثبات هویت اسلامی - شیعی با ادیان دیگر و به‌ویژه مسیحیت کاتولیک، کسب تجربه کرده‌اند. این پژوهش با رویکردی کیفی می‌کوشد با تحلیل مضمون گفتارهای ناظر به ذهنیت و تجربه این افراد به این پرسش پاسخ دهد که اساساً کنشگران با ابتناء بر رویکرد درون‌دینی که مبنای سستی اتخاذ می‌کند، چگونه به دیگری دینی نگریسته و چه تفسیری از گفت‌وگو با «آن دیگری» ارائه می‌کند. بدین منظور، داده‌های میدانی به روش نمونه‌گیری هدفمند و در مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۱۵ نفر از کنشگران این عرصه گردآوری شد. تحلیل مضامین گفتارها نشان داد که از نگاه مبنای سستی، گفت‌وگو با دیگری دینی در مواجهه با دیگری دینی حقانیت را مقدم بر همسان‌نگری مذهبی کرده، جهان‌گری دینی را به عنوان یک اصل ثابت در گفت‌وگوها پذیرفته و تلاش می‌کند با مشروعیت‌بخشی سیاسی - دینی به دیگری مسیر گفت‌وگوهای دینی را از پیش تعیین کند.

واژگان کلیدی: گفت‌وگوی بینادینی، دیگری دینی، مبنای سستی، تحلیل مضمون، ایران.

* دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)

Majidjafarian1357@yahoo.com

bashir@isu.ac.ir

** استاد جامعه‌شناسی ارتباطات بین‌الملل - دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)

alviri@bou.ac.ir

** دانشیار گروه تاریخ و تمدن دانشگاه باقرالعلوم قم (علیه‌السلام)

مقدمه و بیان مسئله

گفت‌وگو با دیگری به دلیل وجود ابزار مشترک انسانی یعنی زبان، مهم‌ترین پدیده در ایجاد تمدن‌های گوناگون بوده است. در حقیقت، زبان فصل مشترک فرهنگ‌های مختلف بوده و شکل‌گیری و تمامیت تمدن‌ها براساس حضور عناصر فرهنگی است که به واسطه گفت‌وگوها شکل گرفته‌اند. در این میان، گفت‌وگو و نقش زبان‌شناختی آن در ارتباطات میان فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته و در انتقال بینش‌های تمدنی، کارکرد اساسی داشته است. بدون تردید، بخشی از انتقالات تمدنی که ناظر به برداشت‌ها و آورده‌های فرهنگی است بر باورها و قواعد اخلاقی و دینی ابتناء یافته است. با این نگاه دین، محور گفت‌وگوست و آنچه در پهنه تمدنی اتفاق می‌افتد، تعاملاتی است که انسان‌ها آن را در درون ادیان یافته‌اند. تعاملاتی که ممکن است منجر به تقریب بیشتر ادیان و شناخت آنها از یکدیگر در پس فرایندی همگون شود.

با وجود این، در شرایط کنونی به چند دلیل بحث از گفت‌وگوهای بین‌دینی ضروری است. نخست اینکه تاریخ نشان داده که ره‌آورد نادانی و جهل نسبت به دیگری دینی تعصب بوده و تعصب نیز ایجادکننده خصومت‌های مذهبی است؛ در حالی که معرفت به دیگران تأمین‌کننده امنیت و احترام متقابل دینی است. دوم اینکه ما و دیگری هر کدام مسئولیت‌ها و تعهدات متفاوتی نسبت به مذهب، ایمان و دینداری‌مان داریم. همه ما به خوبی می‌توانیم این امر را تشخیص داده و با مدارا کردن، با یکدیگر با احترام برخورد کنیم. گفت‌وگوها خاستگاهی برای تقویت فهم متقابل از دیگری و درک احترام‌های متقابل است. سوم، رهبران دینی به دنبال استقرار اهداف سازمان‌یافته خود، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کلان‌ناچارند که خود را در تعامل با دیگری قرار دهند. این رویه، علی‌رغم اینکه آنها را اندک‌اندک از سایه روشن عصر تک‌گویی به سپیده دم عصر گفت‌وگو (سویدلر، ۱۳۸۲، ص. ۵۹) سوق می‌دهد موجب تبادلات فکری بیشتر با

دیگری شده، از تنش‌ها کاسته و وجود آنها را در عرصه جهانی به عنصری فعال بدل خواهد کرد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، گفت‌وگوی دینی به عنوان یک پیش‌فرض که واجد پیشینه‌ای در تمدن اسلامی است، پذیرفته شد. در حقیقت، تأکید شد که در تمدن اسلامی، مسئله‌ای به نام گفت‌وگو وجود داشته و متون دینی و بزرگان دین بر تعاملات گفتاری با دیگری دینی تأکید کرده‌اند (رشاد، ۱۳۸۵؛ فاضلی، ۱۳۸۵؛ مسعودی، مبلغی و کاشفی، ۱۳۸۴ و مسجدجامعی، ۱۳۸۲). با این حال، ایجاد دفاتر گفت‌وگوی ادیان در برخی از سازمان‌ها نظیر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی در ابتدای دهه شصت، فعالیت‌های علمی مؤسساتی همچون مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، جامعه‌المصطفی‌العالمیه و مجمع تقریب مذاهب اسلامی، طرح و تقویت برخی دیدگاه‌های نظری نظیر طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها توسط دولت اصلاحات در اواخر دهه ۷۰ و همچنین پذیرش مذاکره با دیگری سیاسی در حوزه هسته‌ای و تعمیم‌یافتگی آن به حوزه عمومی به کارسازی این نوع نگاه در جامعه کمک کرد. این رویه، همچنین به توسعه روابط اجتماعی و تعاملات بین‌المللی و به‌طور کلی بسط ابعاد سیاست‌گذاری برون‌مرزی نیز به میزان زیادی براساس ایده‌ها و ظرفیت‌های اجتماعات، انجمن‌ها و سازمان‌های دینی و به پیش‌تاز بودن ایران در عرصه صلح جهانی با رهیافت دینی سود رساند.

با وجود این، به دلیل اختلاف نظرهایی که در عرصه پذیرش دیگری دینی و چگونگی مواجهه و گفت‌وگو با «او» در ایران وجود دارد، هنوز فهم درستی از این سنخ گفت‌وگوها و جایگاه آن، ارائه نشده و «تعریف منقح و مورد اجماعی در دست نیست» (رشاد، ۱۳۸۵، ص. ۳۲). اختلاف نظرهایی که احتمالاً بخشی از آن محصول وجود فهم درون‌دینی ناظر به دیگری دینی و گفت‌وگوست که از رویکردهای مسلط تمدن اسلامی در ایران است. این پژوهش با هدف کم‌کردن این فاصله‌ها و براساس

تحلیل دانش و تجربه کنش‌گران این عرصه انجام شده و به دنبال پاسخ به این پرسش است که براساس تجربه این کنش‌گران کسانی که با ابتناء بر رویکردی سنتی به دیگری دینی و گفت‌وگوی بینادینی توجه کرده‌اند، اساساً براساس چه چارچوب نظری و مبانی فکری گفت‌وگو با «آن دیگری» را تفسیر می‌کند؟

مبانی نظری

در جهان اجتماعی مدرن، دیگری و گفت‌وگو جایگاه مفهومی مهمی در عرصه گفت‌وگوهای بینادینی دارند. در نگاه فلسفی، اثر کلاسیک بوهر اولین کتابی بود که به بررسی مفهوم دیگری پرداخت و «من و تو» از اولین تلاش‌ها برای فهم دیگری بود. بوهر دو شیوه برقراری ارتباط با دیگران را از هم تفکیک می‌کند: «من _ او» و «من _ تو». در این میان «من _ تو» شیوه‌ای مستقیم و کاملاً شخصی است، به انسان حیثیت می‌بخشد و افراد را از هم دور می‌کند (بوهر، ۱۳۸۰، ص. ۶۱). از این رو، دیگری دینی در اندیشه بوهری نه در زمره روابط من - تو بلکه در روابط من - اوست که شکل می‌گیرد و اساساً، بر کسی اطلاق می‌شود که هم می‌تواند به «من دینی» هویت ببخشد و هم عرصه تعاملات را گسترده‌تر کند.

از سوی دیگر گفت‌وگوی دینی «فرآیندی عمومی است که برای مشارکت دادن همه افراد و گروه‌ها در کاوش موضوعات اجتماعی همچون سیاست، نژادپرستی و فرهنگ طراحی شده است و اغلب این موضوعات منبع اشتعال قطبی‌سازی و درگیری اجتماعی‌اند. گفت‌وگو هم دربرگیرنده گفت‌وگوهای رسمی و هم غیررسمی و نیز نوآوری‌های آموزشی، برنامه‌های موسیقی یا نمایشگاه‌های هنری و دیگر پروژهاست» (Dessel, ۲۰۰۶, p.۳۰۳). در واقع این نوع گفت‌وگوها «روشی امن برای تعامل از طریق تبادل افکار، ایده‌ها، مسائل، اطلاعات و برداشت‌ها به شکل شفاهی و غیرشفاهی بین افراد با زمینه‌های گوناگون (نژاد، طبقه، جنس، فرهنگ، دین و غیره) است. در این صورت، گفت‌وگو توضیح‌دهنده سوءتفاهم‌هاست و نیز روشن‌کننده مناطقی از

همگرایی و هم‌واگرایی از طریق تسهیم متقابل و شنیدن است. این‌گونه، این‌گفت‌وگو به بازسازی اعتماد کمک می‌کند و فضایی برای معالجه زخم‌ها و آشتی فراهم می‌آورد» (Abu-Nimer, ۲۰۰۷, p.۸).

با طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها در نیمه دوم ۷۰ شمسی، گفت‌وگوی بینادینی نیز از نگاه برجسته‌تری در بین اندیشمندان ایرانی برخوردار شد. پیش از همه اینها، سید حسین نصر بر مسئله گفت‌وگوی ادیان تأکید کرده و با تکیه بر مفهوم سنت از این سنخ گفت‌وگوها سخن گفته بود. نصر، پس از روشن کردن مقصود خود از سنت که «الهی ازلی و ابدی است و منشأ قدسی دارد و در تمامی مراتب وجود، ساری و جاری است» (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۴)، به منظور تشریح ماهیت گفت‌وگو بر سه امر مشترک بیناتمدنی که می‌تواند گفت‌وگو براساس آن ایجاد شود، تأکید کرده است. نخست وجود جهان‌بینی و در حقیقت رسیدن به یک جهان‌بینی مشترک؛ «یعنی همان اندیشه سیادت که دین، خودش، در درک متافیزیکی، فلسفی و الهیاتی [دارد]. زمانی می‌تواند میان تمدن‌ها توافقی برقرار شود که قبل از آن توافقی بر سر جهان‌بینی پدید بیاید» (نصر، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۲).

از نظر نصر، عنصر دیگری که در حوزه تمدنی وجود داشته و همگی ادیان بر آن توافق داشته‌اند، اخلاق است. «هیچ تمدنی نیست که به اخلاق تأکید نکرده باشد. اعمال و رفتارها روی روح تأثیر می‌گذارند. رفتارها بی‌تفاوت نیستند. اینها از یک طریق بینادینی بر ما اثر می‌گذارند و بنابراین آنها فقط امور مصلحتی نیستند. اینها برای حفاظت از یک سری ارزش‌های مشخص، و امکانات رویکردهای مشخص، وجود دارند؛ اینها تابع زندگی دینی مشخصی هستند که خودش برای هستی انسان کاملاً اساسی است (همان). نصر، هنر را سومین مؤلفه بیناتمدنی مهمی قلمداد می‌کند که اولاً وجه مشترک تمامی ادیان بوده و ثانیاً استفاده از آن در عرصه گفت‌وگوی ادیان کاربردی است. در واقع، «هنر به معنای گستره آفرینش چیزهاست و خداوند

بهترین هنرمند است. اوست که به ما این قدرت آفرینندگی را اعطا کرده است. هنر بستر بسیار مهمی برای گفتگو و تفاهم میان تمدن‌ها است. نیروی هنر همچنین می‌تواند گاهی اوقات مفاهیمی را که انتقالشان با واژگان فلسفی و کلامی آسان نیست، به آسانی بیان کند» (www.iranianstudies.org).

رضا داوری اردکانی در خصوص دیالوگ معتقد است: «در دیالوگ (هم‌زبانی و هم‌داستانی) زبان اصیل گشوده می‌شود. زبان رسمی و متداول نیز با دیالوگ قوت می‌گیرد. قوت و نشاط زبان در حقیقت عین قدرت فهم و خرد است؛ به این ترتیب دیالوگ، پیروی از عقل و قانون است. دیالوگ مبنای نظم است. ما با حقیقت، با آزادی و با صرف‌نظرکردن از تمتع به قانون و نظم و تمتع می‌رسیم. از این‌رو، ساحت دیالوگ بالاتر از ساحت تمتع و مصلح‌بینی است به این جهت در فیزیک، فقه و در تجارت و سیاست دیالوگ جایی ندارد (داوری اردکانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۵). داوری، منازعه دیالوگ و قدرت را به رخ کشیده و با تأکید بر اینکه زبان قدرت توان از میدان به در کردن دیالوگ بینادینی را در بسیاری از شرایط و حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دارد، امیدوارانه می‌گوید: «شاید دیالوگ بینادینی بتواند غرور قدرت را که گاهی در برابر روح دین و دینداری قرار می‌گیرد، بشناسد و متذکر شود که این غرور جهان و زندگی بشر را به خطر می‌اندازد» (همان).

در همین راستا، عبدالکریم سروش نیز معتقد بود: «واژه گفت‌وگو، واژه دل‌انگیزی است برای اینکه متضمن معنای مشارکت است، دلالت بر آن دارد که اقلاً دو گروه در آن شرکت دارند. وجود دیگری به رسمیت شناخته می‌شود، رقابت موضوعیت پیدا می‌کند و طرفین رقیب می‌توانند در فضای عادلانه، منصفانه و آزادانه سخنان یکدیگر را بشنوند (سروش، ۱۳۸۰، ص. ۴۰۵). با این حال، سروش برای گفت‌وگو حد و مرزی زمانی قائل نبوده و فارغ از یک نگاه فلسفی و بسیار عملگرایانه بر این است که «گفت‌وگو، امری پایان‌ناپذیر است؛ یعنی همین که وارد گفت‌وگو شویم، باید ادامه

دهیم. پایان‌دادن به گفت‌وگو یعنی پایان‌دادن به حیات گفت‌وگوگرانه که شأن یک انسان خردورز علم‌دوست نیست» (همان، ص ۴۰۶).

سروش بحث گفت‌وگوی بینادینی را بر مبنای اعتقاد به گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و نه گفت‌وگوی تمدن‌ها، استوار می‌کند. اگرچه، استدلال وی این است که «تمدن‌ها امور به پایان رسیده‌اند؛ یعنی وقتی فرهنگ‌ها از حالت پویایی خارج می‌شوند و به حالت ایستایی، رکود و سکون می‌رسند، نام تمدن به خود می‌گیرند. در حالی که فرهنگ‌ها متعلق به دوران جوشش، بالندگی و زاینده‌گی یک مجموعه‌اند» (همان). پس گفت‌وگوی بینادینی نیز در زمره گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها قابل بررسی است. با این حال، سروش این پرسش را در حوزه گفت‌وگو با دیگری دینی مطرح می‌کند که «انسان دیندار که قاعدتاً اهل یقین است، ورود در گفت‌وگو و در نیمه راه دیدن خویشتن و مستعجل دانستن اعتقاد خود چه وجهی و چه معنایی دارد و آیا این با منطق دینداری منافات ندارد» (همان، ص. ۴۰۷). سروش به این پرسش با توجه به تحولی که در معنای یقین ایجاد کرده است، پاسخ داده و معتقد بود: «اشکالی ندارد که یک دیندار متیقن باشد اما در عین یقین داشتن وارد گفت‌وگو شود. این با منطق یقین‌ورزی منافات ندارد؛ چون یقین امر مشروطی است؛ مثل احتمال که امر مشروطی است. انسان در گفت‌وگو آن پایه‌هایی را که بر اثر آن پایه‌ها و به اتکای آن پایه‌ها به یقین رسیده است، به بحث بگذارد (همان).

سروش زبان معنویت را به عنوان زبان دوم برای مواجهه با دیگری دینی برشمرده و معتقد است: «مسلمانان امروزه اگر به خودشان تکانی بدهند، حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. اتفاقاً در گفت‌وگو، زبان معنویت می‌تواند زبان دومی شود. در مغرب زمین متفکران زیادی معتقدند که این فرهنگ و تمدن جدید که زبان حقوق، زبان اصلی آن شده است، متأسفانه کمبودهایی دارد و ما باید مقوله ثالثی و رای حق و تکلیف پیدا کنیم که از آن طریق با یکدیگر سخن بگوییم. بحث فضیلت و معنویت بسیار زیاد شده و

این بحث می‌تواند مورد استفاده جهان اسلام و مسلمانان نیز قرار گیرد» (سروش و نصری، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۵).

محقق داماد معتقد است که گفت‌وگو در اندیشه و عمل پیشینیان رهیافتی دفاعی داشته در حالی که به عقیده وی معنای گفت‌وگو براساس شرایط و اقتضائات امروزی متفاوت شده است. «دیالوگ، به گفت‌وگو و بحثی اطلاق شد 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. هدف از این گفت‌وگوها حفظ سلامت دینی در جامعه بشری و اعتصام به حبل الله و دفاع از معنویات است، لکن این کار نه از راه تخطئه ادیان دیگر، بلکه از راه تفاهم با یکدیگر و تشریک مساعی و صلح و دوستی انجام می‌گیرد» (محقق داماد، ۱۳۸۲، صص. ۱۰-۱۱).

محقق داماد، دو شرط اصلی را برای ایجاد یک گفت‌وگوی بیندینی، ضروری می‌داند. «اولین شرط این است که طرفین برای یکدیگر حق تساوی و احترام قائل شوند... هر دو طرف بپذیرد که طرف مقابل او، از راه دین خود به تجربه یا تجربه‌های معنوی رسیده است. دیگر این که در یک بده و بستان حقیقی شرکت کنند؛ یعنی همان‌طور که سعی دارد تا از عقاید خود برای دیگران سخن بگوید و فوایدی را که در دین خود بدان رسیده است به دیگری هم بدهد، کوشش کند که از دیگری هم چیزی بستاند، به سخنان او گوش دهد و با او به همدلی برسد» (همان). بنابراین؛ به عقیده وی «گفت‌وگو، در حقیقت کنش متقابل هر دو طرف در یک «امر مشترک» است. این کنش براساس سه اصل اساسی صورت می‌گیرد؛ توجه به حق مشترک، احترام متقابل و در نهایت داد و ستد دینی. با تمرکز بر این سه اصل است که اساس گفت‌وگوی دینی تعامل محور را، بر آنچه ادیان به‌ویژه ادیان ابراهیمی اشتراک دارند، می‌توان بنا کرد» (جعفریان و مسجد جامعی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۸).

ابوالحسن نواب، در بحث از گفت‌وگوی دینی، دو معنا را از یکدیگر متمایز کرده است؛ معنایی که مربوط به نگاه شرق است و معنایی که براساس ساختار فکر غربی از گفت‌وگوی دینی ترسیم شده و در اندیشه جهانی نیز از اولویت جدی‌تری برخوردار است. نواب در این میان دو سنخ گفت‌وگو را برجسته کرده است؛ گفت‌وگوی ضروری و گفت‌وگوهای مصلحتی. «در شرق به خاطر ملاحظات از جمله توجه عمیق‌تر به دین، از منظر معنابخشی که نوعی نگاه کارکردی به دین است و نیز به این سبب که در شرق، کشورها و دولت‌ها با جمعیت‌های دینی چه اقلیت و چه اکثریت، چه مهاجر چه بومی، مشکلی احساس نکردند و آن را خطری برای ثبات و امنیت جامعه نمی‌دانند، بیشتر با گفت‌وگویی که من آن را گفت‌وگوی ضروری می‌نامیم روبرو هستیم... غرب و به-خصوص اروپا، وقتی از گفت‌وگو سخن می‌گوید گفت‌وگوی مصلحتی و نه الزاماً گفت‌وگوی ضروری را مدنظر دارد؛ گفت‌وگویی که از پس آن می‌خواهد به حل بحران‌های اجتماعی-امنیتی و سیاسی ناشی از وجود اقلیت‌های دینی و حتی جوامع دینی غالب خودش برسد. مبانی سکولار و غیر دینی این حکومت‌ها اقتضا می‌کند که ادیان را در کنار هم بنشانند تا خود راحت‌تر ادامه حیات دهند» (نواب، ۱۳۸۳، صص. ۱۱-۱۲).

نواب، دو راهکار اساسی برای ترویج فرهنگ گفت‌وگو با دیگری دینی در ایران پیشنهاد می‌دهد. نخست تلاش برای تفسیری جدید از آن چیزی است که در قانون اساسی در مورد اقلیت‌های مذهبی وجود دارد. «ما با توجه به حصری که در قانون اساسی برای تعداد اقلیت‌های دینی رسمی در نظر گرفته شده است در حوزه گفت‌وگوی با ادیان شرق کمتر تلاش کرده‌ایم، اما اگر سیاست اصلی نظام و تشیع را در نظر بگیریم این شمارش در قانون اساسی را شاید بتوان از باب نمونه و مثال یا حتی در مفهوم واژه اهل کتاب توسعه‌ی قائل شد و پاره‌ای دیگر از ادیان را نیز اهل کتاب دانست» (همان).

راه دیگری که نواب بر آن تأکید کرده است، اجتناب از هرگونه مباحثه کلامی و الهیاتی در حیطه گفت‌وگوی دینی و تمرکز بر موضوعاتی مشترک جهانی است. «اکنون طرف‌های گفت‌وگو وارد بحث‌های ریشه‌ای می‌شوند و می‌خواهند مباحثی مانند: عشق، صلح، دوستی، آزادی و عدالت را مطرح کنند. آن‌ها از وارد شدن به مباحث کلامی و الهیاتی اجتناب دارند و به نظر می‌رسد این مشی، مشی ثمربخشی است» (همان). مسجدجامعی درباره ماهیت گفت‌وگوی بینادینی می‌گوید: «ما به معنای مصطلح این واژه که در گذشته بوده یا نه و اگر بوده به چه معنایی بوده است؟ توجهی نداریم، ولی این کلمه در فارسی و معادل‌هایش اصطلاحاتی هستند که به لحاظ بار معنایی کاملاً جدید هستند» (همان). با این حال، «در ایران، از گفت‌وگوی بینادینی تصویری هست که کم و بیش در کشورهای سنی‌نشین این تصور نیست. احتمالاً علت اصلی‌اش این است که شیعیان یک سلسله احتجاجات و بحث‌هایی دارند، مخصوصاً بحث‌های فلسفی و کلامی با ادیان دیگر» (جعفریان و مسجدجامعی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳). مسجدجامعی، اساس ضرورت گفت‌وگوی بینادینی را با ظهور پدیده جهانی شدن و مواجهه دین با آن در دنیای امروز پیوند می‌زند. وی بر آن است که: «هر چند جهانی شدن، فرصت‌هایی را در اختیار دین قرار می‌دهد، اما می‌توان گفت این پدیده، مهم‌ترین چالش برای دین در دوران معاصر است. گفت‌وگوی بینادینی در این میان می‌تواند به تمامی ادیان کمک کند» (مسجدجامعی، ۱۳۸۲، ص. ۷).

مسجدجامعی، دو نکته بنیادین را لازمه یک گفت‌وگوی بینادینی می‌داند. نخست اینکه، اگر قرار است گفت‌وگوی بینادینی صورت گیرد، می‌بایست تفسیری که یک دین برای پیروان خودش ارائه می‌کند مغایر با مبانی، روش‌ها و نگاه‌های درون‌دینی همان دین نباشد. نکته دیگر این‌که، طرفین گفت‌وگو نباید انتظار داشته باشند که طرف گفت‌وگوی آن‌ها دین‌شان را آن‌گونه که دیگری می‌فهمد دریابند، تفسیر کنند و به تبلیغ آن پردازند، بلکه هر کس متولی دینی است که در درون آن قرار دارد. «مسجدجامعی»،

در این مورد معتقد است: «هیچ دینی نمی‌تواند مغایر با اصول و مبانی و بدون استفاده از روش‌های علمی و قابل قبول خود تفسیری ارائه کند... و [همچنین این‌گونه نیست که] دیگران از پیروان یک دین بخواهند دین‌شان را آن‌گونه که آن‌ها توصیه می‌کنند دریافته، تفسیر و تبلیغ کنند» (همان ص ۹). مسجدجامعی، فایده گفت‌وگوی بینادینی در جهان مدرن را حفظ ثبات مرجعیت قانونی و حقوقی دانسته و می‌گوید: «مرجعیت قانونی در تمامی موارد در حال رنگ باختن است تا آن‌جا که به نظر می‌رسد در آینده نزدیک، با خلأ عمیقی در این زمینه مواجه خواهیم شد و این پدیده کاملاً جدیدی است... بدین ترتیب همکاری‌ها [ی دینی] می‌تواند به سود همگان باشد، چراکه با فراهم آوردن زمینه‌ای ملموس جهت همکاری‌های علمی و عملی، عملاً زمینه شناخت و تفاهم بیشتر را فراهم می‌آورد و نیز در برابر تهدیدهای یاد شده می‌ایستد و تلاش می‌کند مرجعیت قانونی و حقوقی را حفظ کند و مانع از آن شود که تحولات در خلاء قانونی به پیش رود» (همان، ص. ۱۰).

با وجود این، به‌طور کلی، جهان‌معناهای جامعه‌شناختی، الهیاتی، فلسفی و دینی گوناگونی بر دیدگاه‌های این اندیشمندان حاکم است. اگرچه، در این میان، نسبت به چیستی مفهوم گفت‌وگو و تعیین قلمرو ما نسبت به دیگری دینی اختلافات جدی وجود دارد (رک: جعفریان، بشیر و میری، ۱۳۹۷). با این حال، اصل گفت‌وگو با دیگری دینی در این اندیشه‌ها به صورت یک اصل مسلم پذیرفته شده و به‌طور منطقی گویای پذیرش دیگری دینی به مثابه یک سوژه و تأثیرگذار بر «من مسلمان» تلقی می‌شود. همچنین در این میان، کشف و به‌کارگیری جهان‌بینی‌های مشترک به منظور ایجاد زبان مشترک برای ظهور گفت‌وگویی مشترک، اصل مسلم دیگری است که در نگاه آنها به مسئله گفت‌وگو به خوبی مورد توجه قرار گرفته است. در واقع، بر این باورند که دیالوگ با تکیه بر مفاهیم و مقوله‌های مشترک، ایجادکننده نظم است که به واسطه آن می‌توان بازگشت دین را به جهان مدرن رقم زد و نظم جدیدی آفرید. از سوی دیگر،

توجه این اندیشمندان به تأثیر جنبه‌های بیرونی مسئله گفت‌وگو فارغ از مسائل نظری بوده و همین امر موجب تقریب دیدگاه‌های آنها به یکدیگر شده است. منظور از جنبه‌های بیرونی، جنبه‌هایی است که به مشترکات حوزه عمومی و خصوصی دینداران در جوامع خودشان مربوط بوده و تأثیرگذاری آنها بر این دو حوزه قابل تردید نیست. به طور مثال، زمانی که دعوت به پرهیز از مجادلات کلامی و تفسیرهای درون‌دینی در گفت‌وگوها می‌شود و ایده تغییر در قوانین حقوقی مدنی به نفع اقلیت‌های دینی مطرح می‌گردد، بدون تردید، شاهد چرخش پارادایمی و تغییر اساسی از تحلیل گفت‌وگوی بین‌دینی بر مبنای گفت‌وگوی تمدن‌ها به گفت‌وگوی فرهنگ‌ها هستیم. در واقع، آنچه به عنوان یک منبع عظیم و تحقق‌بخش گفت‌وگوها می‌تواند به کار آید، فرهنگ و عناصر فرهنگی درون جوامع و سازمان‌های دینی است. حال به واسطه این چرخش است که پیشنهاد می‌شود زبان معنویت به مثابه زبان قدرت بر گفت‌وگوهای بین‌دینی حاکم شده و جایگزین رویه جاری گفت‌وگوها در جهان اجتماعی شود که امروزه بر نظامات حقوقی استوار است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام شده در این حوزه اگرچه، به لحاظ تعداد محدود بوده اما گویای توجه، علاقه و اهتمام نسبی نویسندگان ایرانی به این حوزه مطالعاتی است. با این حال، به نظر می‌رسد دو عامل اصلی یعنی تسلط گفتمان سنتی مذهبی و نیز جدیدبودن فضای گفت‌وگو تأثیر جدی بر تدوین و تولید محتوای پژوهشی در فضاهای آکادمیک در خصوص مسئله گفت‌وگوی دینی داشته است. با این حال، با مرور پژوهش‌هایی انجام شده می‌توان دریافت که این پژوهش‌ها، انعکاس‌دهنده ذهنیت محققان ایرانی نه البته نسبت به ایران بلکه بیشتر با هدف طرح دیدگاه‌های بین‌المللی و شخصیت‌های برجسته به خصوص در بخش مقالات انجام شده است. در بخش کتاب‌ها، رسول جعفریان و مریم صدیقی (۱۳۹۵) در اثری با عنوان از دربند تا قطیف؛ گزارشی از گفت‌وگوهای

مسیحی - اسلامی در دوره صفوی و قاجاری، به بررسی اسناد تاریخی در این خصوص پرداخته و هدف از انجام آن را شناخت نقطه‌نظر جایگاه ایرانیان و شیعیان در مباحث گفت‌وگوی ادیان و این که چه مراحل را پشت سر گذاشته‌ایم، عنوان کرده‌اند. دیلمی معزی و عنایتی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان تاریخ تمدن اسلامی: نقش گفت‌وگو در توسعه تمدن اسلامی (دوره میانه) با طرح این پرسش که گفت‌وگو چه نقشی در پیشرفت تمدن اسلامی دوره میانه داشته است، مهم‌ترین مسئله را در این دوره گفت‌وگو تلقی کرده و معتقد است این امر را می‌توان در اندیشه اسلامی یافت که اصل دعوت به بهترین نحو آن را بیان می‌دارد. حیدر عیوضی (۱۳۹۳) در کتاب تصحیح مقالات مندرج در ماهنامه اسلام (۱۳۲۰-۱۳۲۲) با رهیافت تاریخی به بررسی مقالات مندرج در ماهنامه پرداخته و معتقد است این مجله علی‌رغم دینی‌بودن به طرف‌های گفت‌وگو و متون مقدس (قرآن و عهدین) اهمیت داده و به یکی از مسائل مهم اجتماعی یعنی گفت‌وگو پرداخته و مسائل مورد گفت‌وگو را برای عموم اطلاع‌رسانی می‌کرده است. مجموعه مقالات گفت‌وگوی ادیان (۱۳۸۶) از دیگر آثار در این حوزه است که به بهانه بزرگداشت مرحوم فلاطوری تدوین و منتشر شده است. گفت‌وگوی دینی، مبناداری و بازاندیشی (محمدرضا بهشتی)، اهمیت و نقش قصص ایرانی - اسلامی در گفت‌وگوی فرهنگی شرق و غرب (پروفسور الریخ مارسولف)، گفت‌وگوی ادیان: پیش‌فرض‌ها، مغالطه‌ها و دستاوردها (جوزف فان اس)، دیالوگ یا گفت‌وگوی ادیان از دیدگاه اسلام (غلامرضا اعوانی)، برخی از مهم‌ترین مقالات این مجموعه است. محمد مسجدجامعی (۱۳۷۹) در پژوهشی با عنوان گفت‌وگوی دینی - گفت‌وگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید، که از قدیمی‌ترین پژوهش‌ها در این عرصه است به بحث از گفت‌وگوی دینی و تمدنی و البته ناظر به رابطه اسلام و مسیحیت و روابط درونی شاخه‌های مختلف مسیحی در دوران معاصر می‌پردازد. در این پژوهش در ده مقاله با موضوعاتی چون: دین و تمدن: رابطه متقابل، دین و نوگرایی، ایران و اروپا:

اصول و امکانات و اسلام، مسیحیت و تمدن نوین به چاپ رسیده و در قسمت مصاحبه‌ها نیز دوازده گفت و شنود گرد آمده است همچون اسلام و غرب: تلقی جدید، مسیحیت امروز: جریان‌ها و هدف‌ها، دین و ناسیونالیسم در اروپا، ایران و کلیسای ارتدوکسی، نقش جهانی واتیکان و مسیحیت در روزگار ما به ادبیات موجود در حوزه گفت‌وگوی ادیان پرداخته شده است. در بخش پایان‌نامه‌ها، مهدی صالحی (۱۳۹۳) در رساله‌ای با عنوان بررسی و نقد علمی گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت در پنجاه سال اخیر ایران به وضعیت‌شناسی گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت اشاره کرد. وی با نگاهی آسیب‌شناختی به وضعیت گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت در ایران پرداخته و معتقد است 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 از مهم‌ترین آسیب‌هایی است که در این حوزه با آن مواجه است. احمد مقری (۱۳۹۲) در رساله‌ای با عنوان گفت‌وگوی ادیان در چالش با هویت دینی با تأکید بر الهیات تطبیقی تلاش می‌کند رابطه میان گفت‌وگوی ادیان و هویت دینی را در الهیات مسیحی بازنمایی کند؛ با این تصور که گفت‌وگوی ادیان، فرع پذیرش تکثر دینی قلمداد شده و مبتنی بر نوعی الهیات ناظر به ادیان است.

در بخش مقالات جعفریان، بشیر و میری (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران پسا انقلاب - یک مطالعه کیفی با رویکردی کیفی به این مسئله پرداخته و بر این باورند که در نگاه فرهنگی، دیگری یک سوژه است و نه یک ابژه و نوعی این همانی بین من و دیگری برقرار است. گفت‌وگو نقشی هویت‌ساز داشته، جامعه‌پذیرکردن آن امری ضروری و مهم‌ترین عامل برای تقویت مدارای اجتماعی است. این رویکرد، در گفت‌وگو با دیگری دینی اصالت را به دیگری داده و توجه به کرامت و برابری حقوق و ارزش‌های مشترک را مهم‌ترین عواملی

می‌داند که به یکی شدن من و دیگری با محوریت مرجعیت‌پذیری انسانی کمک کرده است. طالبی دارابی و جعفریان (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان رویکردی انتقادی به گفت‌وگوی میان ادیان در ایران پس از انقلاب نشان داده‌اند که انتقادیون گفت‌وگو و دیگری را یک مسئله برون‌دینی و صرفاً اخلاقی تلقی کرده، بین معنای الهیاتی و معنای عمومی از گفت‌وگو تفاوت قائل‌اند، نگاه قدرت و حاکمیتی به گفت‌وگو و دولتی شدن این سنخ از گفت‌وگوها را مورد نقد قرار داده و الهیات‌گرایی را مانع جدی برای آن در جامعه ایران می‌دانند. الویری و مهربانی‌فر (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان مطالعه چگونگی و کارکردهای گفت‌وگو در سیره نبوی با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی با تأکید بر اینکه سنت اسلامی همواره گفت‌وگو را به عنوان راهبردی کلیدی در حل منازعات و گسترش همدلی و همزبانی مورد توجه قرار داده است مشخصه‌های اصلی گفت‌وگوهای حضرت را برابری در گفت‌وگو، دادن آزادی بیان، صبر و حوصله، استماع دقیق بیان کرده‌اند. آنچه تلاش این مقاله را مضاعف کرده است تأکید بر اثبات مشابهت بین نظریه کنش ارتباطی هابرماس و نظریه اجماع و حقیقت بین‌الاذهانی او با ایده‌محوری گفت‌وگو در سیره نبوی است. علی‌اکبر صادقی رشاد (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان گفت‌وگوی بینادینی: اهداف و آفات ضمن اشاره به ضرورت و زمینه‌های گفت‌وگوی بینادینی اهداف این فعالیت علمی و اجتماعی برشمرده شده است. شهاب‌الدین عباسی (۱۳۸۶) در مقاله دیگری با عنوان پل نیترا؛ منادی گفت‌وگوی ادیان در جهان محنت‌آلود، ضمن اشاره به انواع گفت‌وگوی دینی از نگاه نیترا و توسعه مفهومی که وی در حوزه گفت‌وگوی دینی ایجاد کرده است به نقل از پل بیان می‌کند که گفت‌وگو در عصر حاضر مورد تهدید قرار گرفته است. رضا داوری اردکانی (۱۳۸۴) در مقاله شرایط امکان دیالوگ بینادینی با توضیح اینکه دیالوگ، مناظره نیست بلکه گشودن زبان دل و گوش جان است بر این باور است که شاید دیالوگ بینادینی بتواند غرور قدرت را که گاهی در برابر روح دین و دینداری قرار می‌گیرد، بشناسد و

متذکر شود که این غرور جهان و زندگی بشر را به خطر می‌اندازد. محمدحسین مظفری (۱۳۸۲) در مقاله 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 رهیافت سلبی، ایجابی و هدفمند و محدود در برقراری رابطه و گفت‌وگوی بین‌دینی به‌ویژه اسلام و سایر ادیان اشاره می‌کند. چنانچه پیش‌تر نیز بیان شد، موضوع گفت‌وگوی بین‌دینی بسیار محدود به آن توجه شده است. سایر آثار منتشر شده در این حوزه عموماً با محوریت‌های کلی و عدم توجه به وضعیت اندیشه‌ای موجود در ایران به صورت اجمالی به مطالعه این مسئله پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد، انجام پژوهش‌های میدانی متعددی که بتوان صورت‌بندی دقیق‌تری از وضعیت فکری و کنشی کنشگران ایرانی نسبت به گفت‌وگو با دیگری دینی ارائه داد، ضرورت دارد که البته این پژوهش به دنبال پر کردن این خلأ خواهد بود.

روش پژوهش

روش در این پژوهش کیفی است و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روش شبکه مضامین آتراید - استرلینگ که از رویکردهای چهارگانه روش تحلیل مضمون قلمداد می‌شود، استفاده شده است. به عقیده استرلینگ آنچه شبکه مضامین عرضه می‌کند «نقش‌هایی شبیه تارنما به مثابه اصل سازمان‌دهنده و روش نمایش است. شبکه مضامین براساس روندی مشخص پایین‌ترین سطح قضایای پدیده را از متن بیرون می‌کشد (مضمون پایه)؛ سپس با دسته‌بندی این مضامین پایه‌ای، تلخیص آنها به اصول مجردتر و انتزاعی‌تر دست پیدا می‌کند (مضامین سازمان‌دهنده)؛ در قدم سوم این مضامین عالی در قالب استعاره‌های اساسی گنجانده شده و به صورت مضامین حاکم بر کل متن درمی‌آیند (مضامین فراگیر). سپس این مضامین به صورت نقشه‌های شبکه تارنما، رسم

و مضامین برجسته هر یک از این سه سطح همراه با روابط میان آنها نشان داده می‌شود» (Stirling, ۲۰۰۱, p. ۳۹۱).

براساس این روش، ابتدا متن مصاحبه‌های انجام‌شده با دقت و حفظ امانت‌داری از صوت ضبط‌شده پیاده‌سازی و تایپ شد و با استفاده از یادداشت‌های برداشته‌شده در طی جلسات مصاحبه، تکمیل گردید. سپس با مطالعه دقیق این متون، در ابتدا برای هر یک از مصاحبه‌های آماده‌شده، تمامی ایده‌های مستقل در قالب مضامین پایه شناسایی شدند. سپس با رفت و برگشت بین مضامین پایه، برخی از مضامین تکراری حذف و با لحاظ ارتباط معنایی و قرائن موجود بین آنها، مضامین سازمان‌دهنده، شناسایی شده و در یک قالب مسنجم‌تری تدوین گردید. در نهایت تلاش شد براساس تارنمای ایجاد شده، مضامین فراگیر را تعریف کرده و پس از بازبینی مجدد در قالب یک گزارش نهایی، مورد تحلیل قرار گیرد.

نمونه‌گیری و مشارکت‌کنندگان

از برجسته‌ترین نمونه‌گیری‌های کیفی، نمونه‌گیری هدفمند است که در این پژوهش از آن استفاده شده است. نمونه‌گیری هدفمند انتخاب آگاهانه شرکت‌کننده‌های خاص توسط پژوهشگر بوده و همه تلاش‌ها برای واردکردن نمونه‌ها یا وضعیت‌های مشخص می‌باشد. در این روش، شرکت‌کننده‌ها توسط پژوهشگر دست‌چین می‌شوند؛ چرا که یا به صورت مشخص دارای ویژگی و یا پدیده موردنظر هستند و یا غنی از اطلاعات در موردی خاص. این روش بیشتر زمانی استفاده می‌شود که نیاز به نمونه‌های خبره باشد (جلالی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱۳).

با این حال، برای گردآوری داده‌های میدانی با ۱۵ نفر از کنشگران اصلی که دارای مسئولیت اجرایی و یا سابقه حضور در سمینارهای گفت‌وگوی ادیان در خارج از کشور بودند، و همچنین نسبت به اندیشه‌هایی که در مواجهه با دیگر اندیشه‌ها از نگاه دینی جدی‌تری برخوردار بودند، مصاحبه نیم‌ساختاریافته انجام شد. ملاک شرکت در

مصاحبه‌ها نیز تمایل و علاقه مشارکت‌کنندگان به بیان عقاید و تجربیات خود درباره موضوع پژوهش بود. فرآیند نمونه‌گیری در جریان مصاحبه با به اشباع رسیدن داده‌ها متوقف شد. به عنوان اولین سؤال پرسیده شد دیگری دینی از نگاه دین واجد چه جایگاهی است؟ پیش‌نیازهای اتخاذ رویکرد اسلامی به گفت‌وگوهای بینادینی کدام‌اند؟ با کدام مؤلفه‌های محوری دینی می‌توان با دیگری دینی گفت‌وگو کرد و هدف از آن چیست؟ اساساً گفت‌وگوی بینادینی با مسئله حقانیت چگونه قابل جمع است؟

یافته‌ها: توصیف شبکه مضامین

مبناگروی سنتی ۱ دیدگاهی است معرفتی - فلسفی که سیطره جدی بر حوزه‌های الهیاتی تمدنی دارد. در واقع، از رویکردهای جدی برای تحلیل الهیاتی آموزه‌ها و سوژه‌های دینی - اجتماعی همین رویکرد است. این دیدگاه به دنبال برجسته‌کردن آن دسته از باورهای پایه است که به منظور موجه‌ساختن و نیز کشف، فهم و تفسیر معنای بسیاری از رویدادها، مفاهیم و به طور کلی دستاوردهای اجتماعی و دینی به کار گرفته می‌شود. مبناگرایان سنتی معتقدند که این باورها صدق خودشان را تضمین می‌کنند. از این‌رو، هیچ‌گونه استدلالی برای آنها نه رواست که آورده شود و نه پژوهشگران می‌توانند استدلالی بر آن اقامه کنند و نه وجود دارد (مصاحبه با قاسم پورحسن، ۱۳۹۷). همچنین، این باورها زمینه‌ای برای موجه‌ساختن آن دسته از باورهایی را برای آدمیان فراهم می‌کنند که در قبول آن به لحاظ اجتماعی و دینی مشکل دارند. با این حال، مبناگروی سه ویژگی اساسی خواهد داشت. نخست اینکه «در ساختار معرفتی انسان دو نوع باور وجود دارد؛ باورهای پایه و باورهای استنتاجی. دوم، هر گزاره‌ای نمی‌تواند به عنوان گزاره پایه در نظر گرفته شود؛ چرا که گزاره‌های پایه دارای شروطی هستند. در نهایت، شرط باور پایه، یقینی‌بودن یک باور است. در واقع، باور پایه، باوری است که یقینی [و البته یقین‌آور است] باشد» (اکبری، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۵).

با این توضیح، مبنای در این جا به این معناست که فرد دیندار دارای باورها، مبادی و مبانی معینی است که تغییرناپذیر، قطعی و در منطق آن دین جایگاه ویژه‌ای دارد. بنیان‌گذاران، رهبران و دینداران یک دین، پای‌بند به این باورهای موجه بوده و تلاش می‌کنند برای تحلیل سوژه‌هایی که برای دینداری‌شان جنبه حیاتی و اجتماعی دارد از این باورها تأملانه بهره‌جویند. نکته مهم درباره باورهای دینی و شبه دینی این است که همه آنها جزء باورهای قلبی فرد بوده و جهت‌دهنده ذهن و عمل فردی اوست. بدون تردید بسیاری از این مبادی و مبانی در تعارض و متفاوت از نگرش‌های دینی «آن دیگری دینی» است. همین امر بر موضع‌گیری‌ها نسبت به گفت‌وگو نیز تأثیرگذار است. گفتارهای کارشناسان حاکی از آن بود که:

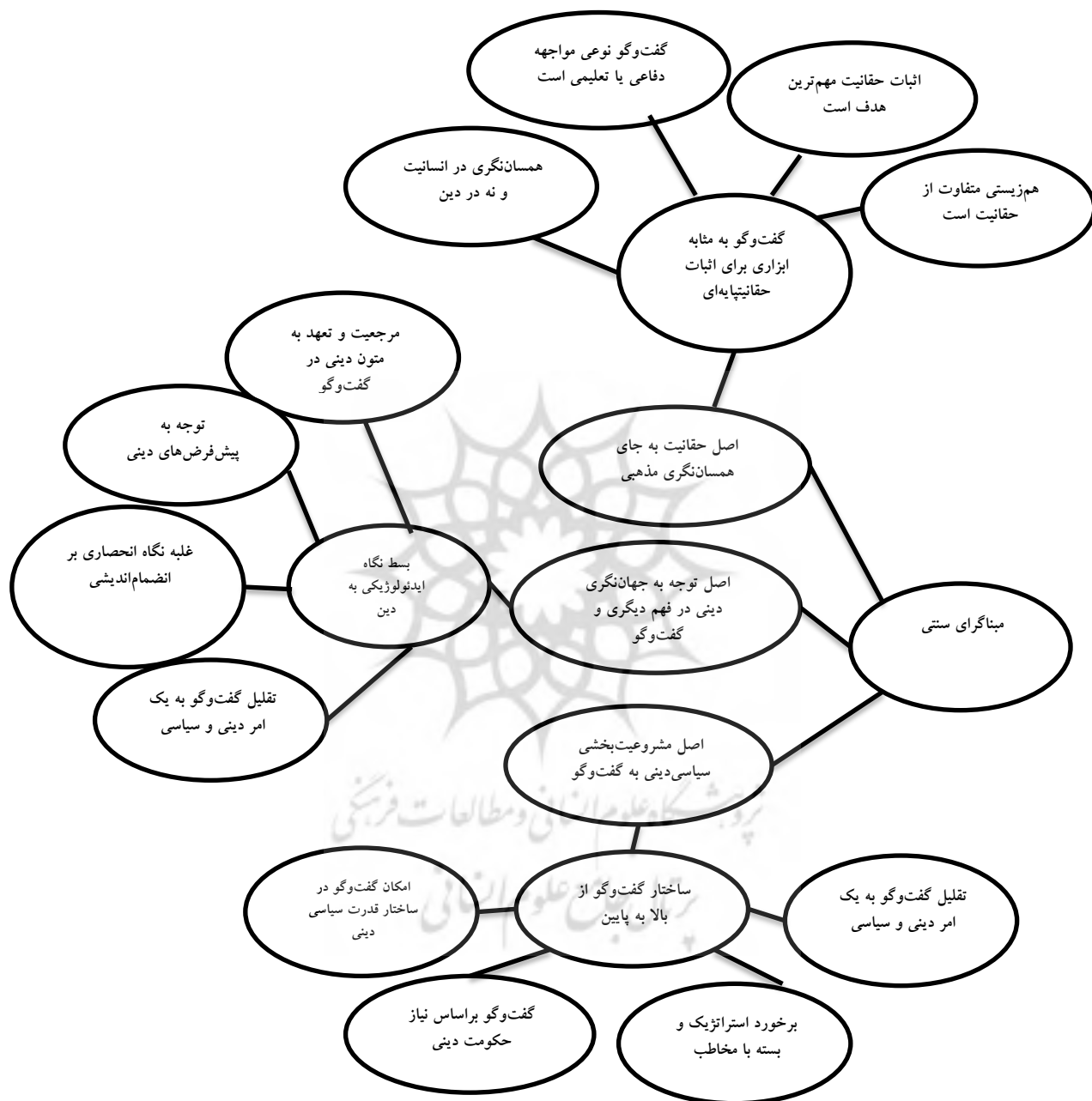
این نوع نگاه [مبنای سستی] مسلط‌ترین نگاه در دوران پس از انقلاب ایران بوده و به نوعی از شرایط هژمونیک برای اداره جامعه اسلامی برخوردار است و سه دلیل برای حفظ این نوع نگاه در جامعه ایران وجود داشته است: ۱- اینکه شعار انقلاب «تغییر» نابسامانی در وضعیت دینی و معیشتی مردم و تبدیل آن به شرایط بهتر و در دسترس قرار دادن و تأکید بر شعار «منابع برای همه» بوده است. ۲- پایگیری و پیگیری روند عدالت و اجرای آن در جامعه. لزوم اجرای عدالت نیز در گرو اندیشه‌های بنیادینی است که در کتاب و سنت به آن پرداخته شده است. ۳- مسلط بودن این رویکرد، نزدیک کردن ذهنیت جامعه و حفظ آن در قالب ساختار دفاعی و تأکید بر مسئله «جهاد اسلامی» است.

این سه دلیل به خوبی نشان می‌دهد که مبنای‌گرایان سنتی، سه موضع اساسی را هدف قرار داده‌اند. تأکید بر نگاه مذهبی به مثابه شاخص‌ترین مسئله حوزه فرهنگ، تقویت نگاه عدالت‌محوری به مثابه تأکید بر ساختار سیاسی، اجتماعی، شهروندی و در نهایت، برجسته کردن موضع جهاد به مثابه اصلی‌ترین شاخص برای حفظ کیان مرزها و سرزمین اسلامی. با این حال، به واسطه سه مضمون فراگیر و اصلی مکشوف از

گفتارهای مصاحبه‌شدگان می‌توان ذهنیت این رویکرد را نسبت به مسئله گفت‌وگو با دیگری دینی بر ساخته کرد که در ادامه به آنها می‌پردازم. با توجه به داده‌های به دست آمده از مصاحبه‌ها و رفت و برگشت بین مضامین پایه و با استفاده از تحلیل‌های منطقی متنی در نهایت ۳ مضمون فراگیر (۱) اصل حقانیت به جای همسان‌نگری مذهبی، (۲) اصل توجه به جهان‌نگری دینی در فهم دیگری و گفت‌وگو (۳) مشروعیت‌بخشی سیاسی دینی به دیگری دینی گفت‌وگو، به عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های اصلی این رویکرد کشف و بر ساخته شد.

جدول شماره ۱- مضامین پایه‌ای، سازمان‌دهنده و فراگیر

مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر	ردیف
گفت‌وگو نوعی مواجهه دفاعی یا تعلیمی	گفت‌وگو به مثابه ابزاری برای اثبات حقانیت	اصل حقانیت به جای همسان‌نگری مذهبی	۱
			۲
			۳
			۴
تقلیل گفت‌وگو به یک امر دینی و سیاسی	ساختار گفت‌وگو از بالا به پایین	اصل مشروعیت‌بخشی سیاسی دینی به گفت‌وگو	۵
			۶
			۷
			۸
مرجعیت و تعهد به متون دینی در گفت‌وگو	بسط نگاه ایدئولوژیکی به دین	اصل توجه به جهان‌نگری دینی در فهم دیگری و گفت‌وگو	۹
			۱۰
			۱۱
			۱۲
			۱۳



تأکید بر حقانیت به جای همسان‌نگری مذهبی

نخستین مقوله در این رویکرد تأکید بر «حقانیت مطلق دینی» به جای «همسان‌نگری مذهبی» است. حقانیت دین خودی از اساسی‌ترین باورهای پایه برای مبنای سستی است. به این معنا که «اولاً حقایق قطعی صرفاً از جانب خدا مکشوف می‌شود. ثانیاً این حقایق قطعی را فقط آنها در اختیار دارند. نتیجه این اعتقاد این است که آنها قاعدتاً باید معتقد باشند که تمامی کسانی که با آنها موافق نیستند نه فقط در اشتباه هستند، بلکه با خدا هم مخالفاند» (هوردرن، ۱۳۶۸، ص. ۱۰). در این بین، دو دسته ادله و معیار برای اثبات حقانیت وجود دارد. معیارهای درون‌دینی و معیارهای برون‌دینی. حقانیتی که مبنای مبنای از آن سخن می‌گویند براساس ادله و معیارهای درون‌دینی قابل اثبات است؛ معیارهایی که از بطن دین گرفته شده و استدلال آنها برآمده از نگاهی است که به دین خودی وجود دارد. براین اساس، از معیارهای مهم درون‌دینی ناظر به مسئله حقانیت دین، «وحيانی‌بودن» آموزه‌های دینی است. در این معنا از حقانیت هر آنچه در دین وجود دارد از سمت آسمان، الوهیت و امر مقدس ارسال شده است. به نظر می‌رسد از نظر آنها «چون حریم وحی الهی از هر گونه خطا و سهو نیشان مصون است پس همه معرفت‌ها بی‌واسطه یا باواسطه باید بر معرفت وحيانی عرضه و با آن توزین شوند. صحت و سقم نهایی معارف پایین‌تر پس از عرضه بر معرفت کامل و عالی‌تر دانسته می‌شود، زیرا سلسله طولی علل و معالیل چه در عالم عین و چه در عالم علم چنین اقتضایی را دارد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۹۳).

این معیار به فرد دیندار این امکان را خواهد داد تا نگرشش به دیگری را تعریف کرده و براساس آن اقدام به تعاملات بین‌افردی و ارتباطات کلامی کند. با این نگاه مبنای سستی دو امر دیگری و گفت‌وگو با دیگری را از یکدیگر متمایز می‌کنند. در گفتارهای مصاحبه‌شوندگان بود که به باور مبنای سستی:

دیگری یک اصل در زندگی جاری و روزمره انسانی است، چاره‌ای از وجود آن در نظام اجتماعی نیست و جایگاه بنیادینی در ذهن و حرکت‌های فرد در جامعه دارد. به همین دلیل برای اثبات «آن دیگری» نیازی به استدلال‌ورزی فلسفی، اجتماعی و دینی نیست بلکه باورهای پایه دینی قادر است که دیگری را به مثابه یک «انسان» و نه یک «دیندار» در عرصه‌های مختلف بپذیرد. اما در حوزه گفت‌وگو که اساس ورود به «ساحت» و «دنیا» دیگری است، وضعیت متفاوت است. در واقع، اگرچه گفت‌وگو در بطن وجود آدمی نهفته است، اما اساس تعلیمات بنیادین دینی است که گفت‌وگو با دیگری را صورت‌بندی و جهت می‌دهد.

از این نظر، در صورت پذیرفتن امر گفت‌وگو با دیگری دینی اثبات حقانیت دین خودی، مهم‌ترین هدف است. در واقع، از نگاه این رویکرد، گفت‌وگو به مثابه ابزاری برای اثبات حقانیت در نظر گرفته می‌شود. از این رو، مصاحبه‌شونده‌ای معتقد بود در این نگاه:

گفت‌وگوها نیز نوعی مواجهه دفاعی و یا تعلیمی است. عالمان و متفکران اگر هم پای میز مذاکره می‌نشینند یا برای اثبات حقانیت خودشان است یا برای دعوت طرف مقابل به دین یا اینکه اگر بخواهم با نگاه بدبینانه‌ای بگویم دست کم به دنبال دور کردن ضررهای احتمالی از خودشان و تبیین و تفهیم دین‌شان به دیگران هستند. این گفته نشان می‌دهد که گفت‌وگو جنبه کارکردی داشته و نه آنکه بتوان مسیر آن را با نگاهی ذات‌انگارانه که مختص به روابط انسانی است تصویر کرد.

در همین راستا برخی مصاحبه‌شوندگان بر این باور بودند که در نگاه مبنای سستی: گزینه گفت‌وگو انتخاب می‌شود چون مسیری را پیش روی شخص دیندار قرار می‌دهد که اگر نتواند حقانیت دین خودش را به دیگری ثابت کند، مسیرهای احتمالی خبط و خطا را بر دیگری مسدود کرده و در جهاتی دیگر، دیگری را با مقوله «دعوت» یا «تبشیر» فراخوانده است. با این حال، گفت‌وگو نیز به مثابه امری نه فارغ از دعوت،

بلکه درون «امر دعوت» در نظر گرفته شده و صرفاً می‌توان برای تعامل با دیگری براساس چارچوب‌هایی که «نظام و قواعد دینی» مشخص می‌کند آن را تعریف کرد. این توضیحات نشان می‌دهد که این رویکرد تبیین‌گر این مسئله است که در سنت‌های دینی به‌ویژه از نوع اسلامی نوعی نگرش «فقه‌نگرانه» بر رابطه با دیگری دینی در سال‌های پس از انقلاب مسلط بوده است؛ به طوری که «دیگری» حتی در قانون اساسی نه با نگاه «از بیرون» بلکه با نگاه «از درون» و نه با توجه به جنبه‌های انسان‌شناختی فقهی و مصلحت‌گرایانه بلکه با رویکردی آمرانه و «از بالا به پایین» تعریف شده است. از این‌رو، فهم دیگری دینی بر مبنای آنچه عقاید دیگری و حتی عقاید «من» بیان می‌کند، امکان‌پذیر نیست.

نکته دیگر اینکه، اساس همزیستی با دیگری که نقطه مرکزی آن گفت‌وگو است با اصل حقانیت دین خودی از یک رتبه برخوردار نیست. از نگاه برخی صاحب‌ها «مبنای در کنار دیگری بودن براساس روابط کلامی است و همین مسئله موجب پررنگ شدن همزیستی در نظام اجتماعی می‌شود. در واقع، همزیستی با انسان‌های دیگر متفاوت از اصل حقانیت است. آنچه نتیجه گفت‌وگو با دیگری است، همزیستی است و نه پذیرفتن حقانیت یک دین دیگری». به تعبیر دیگری، گفت‌وگو به انسان‌ها کمک می‌کند که مسیر مسالمت‌آمیزی را طی کرده و در فرم منطقی و موزون قرار گیرند، در حالی که حقانیت، یک باور دینی است و به آن دسته از باورهایی مرتبط است که ذهنیت فرد را به یک مسیر مشخص سوق می‌دهد. با این حال، «پذیرفتن حقانیت یک دین، پیش‌فرض اساسی برای ورود به همزیستی مسالمت‌آمیز است. این احتمال وجود دارد که دیگری را بتوان تحمل کرد، اگرچه حقانیت دین «من» را نپذیرفته است». ولی بدون تردید، در این مرحله کنشی تحت عنوان «همزیستی» رخ نداده، بلکه نوعی برخورداری از شرایط انسانی برجسته شده است. به عبارت دیگر، در نظر مبنای‌گرای سنتی همسان‌نگری من و دیگری در «انسانیت» تبلور یافته و نه در اصل دین. از این‌رو، «صرفاً می‌توان در کنار

دیگری و در وضعیت «مسامحه» و «مدارای» برگرفته از دین با او به سر برد و نه «رواداری»^۱ و «مساوات‌طلبی»^۲ که خاستگاه آن امر اجتماعی است. با وجود این، در بستر دینی جایی برای گفت‌وگو با دیگری دینی به معنای مدرن آن که بر پایه «یکسان‌سازی حقوق» از یک طرف و باورها از سوی دیگر است، وجود ندارد. با هر دیگری دینی نمی‌توان گفت‌وگو کرد؛ چون گفت‌وگو بر امر مساوات و برابری میان «من» و «دیگری» تأکید می‌کند، در حالی که مسئله دین شفاف‌سازی «حقانیت مطلق دینی» با تکیه بر پشتوانه‌ها و باورهای مذهبی متعن است.

با نگاه عملگرایانه نیز از نظر مبنایان اولاً گفت‌وگو ابزاری برای اثبات حقانیت است و نه پذیرفتن دیگری. ثانیاً آنچه به جای گفت‌وگو و مهم‌تر از گفت‌وگو به امر اثبات حقانیت کمک می‌کند «ردیه‌نویسی» و «مدافعه‌نگاری» من در مقابل دیگری است؛ چرا که از این نگاه من «خودم را بر حق می‌دانم و آمده‌ام که از حقانیت خودم دفاع کنم و ناحقانیت دیگری را به کرسی بنشانم. این همان چیزی است که در زبان عامه به آن جر و بحث می‌گویند». علاوه بر این، از مصاحبه‌ها به دست می‌آید که مبنایان به سه دلیل که هر سه ریشه در تأکید بر حقانیت دارد، ورود به گفت‌وگو با دیگری دینی را به معنایی رایج در دنیای جدید هنوز نپذیرفته‌اند. این دلایل عبارتند از:

۱- «ادیان قابل تغییر نیستند، پس به چه دلیل باید گفت‌وگویی انجام شود. در واقع، اگر قرار بود ادیان به همین سادگی تغییرپذیر باشند یا با گفت‌وگو تغییری در آنها به وجود می‌آید که خیلی زودتر از اینها از بین رفته بودند یا تقریباً هر پنجاه سال باید تغییر شکل می‌دادند. وقتی ادیانی شکل چند هزار ساله خودشان را حفظ کرده‌اند، به این معنا که آنها بسیار مسلط‌تر از این حرف‌ها هستند که با مذاکره، تغییراتی حتی سطحی در آنها ایجاد شود؛ چه رسد به تغییرات عمده، عمیق و کلی. پس لزومی به گفت‌وگو با دیگری نمی‌بینند.

1. Tolerance
2. egalitarianism

۲- ورود به گفت‌وگو با دیگری دینی نشانه سست‌بنیانی ایمانی برای فرد دیندار است و کسانی که حاضرند بنشینند و با دیگری حرف بزنند آن هم در فضایی که حتی صحبت کردن با غیر، سخت و دشوار است در واقع یا امری قبیح انجام داده‌اند یا نشانه سست‌ایمانی آنها قلمداد می‌شود.

۳- اساساً دینی که کهن‌تر یا متقدم‌تر است نسبت به ادیان دیگر قاعده‌تاً کمتر پای گفت‌وگو می‌نشیند؛ چون حرف دیگری ندارد یعنی خودش هست و عالم خودش و آنچه که برای او از آسمان آمده است. پس حق را به خودش داده و دلیلی برای نشستن پای صحبت‌های دیگری را ندارد. ۴- «وجود فقه و احکام و به‌طور کلی شریعت که اسلام و یهودیت بیشتر از آن برخوردارند در مسیر اثبات حقانیت است و پذیرش گفت‌وگو با دیگری را منع می‌کند؛ چرا که احکام یک شبکه بسیار پیچیده‌ای است که یک تصلب دینی را ایجاد کرده و انعطاف را گاهی اوقات بسیار کم می‌کند. لذا دینی که فقه قوی‌تر و یا بهتر بگوییم حجیم‌تری دارد به‌طور قطع، در مقابل گفت‌وگو بیشتر مقاومت می‌کند.

اصل توجه به جهان‌نگری دینی در فهم دیگری و گفت‌وگو

مقوله دیگری که از گفتارهای مصاحبه‌شوندگان به بر ساخته شدن نگاه مبنای سستی کمک کرد «اصل توجه به جهان‌نگری دینی در فهم دیگری و گفت‌وگو» است. این اصل در حقیقت در پرتو بسط نگاه ایدئولوژیک و تعمیم آن به حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی تبیین می‌شود. منظور از نگاه ایدئولوژیک، نگاهی است که تلاش می‌کند دین را در عرصه اجتماعی البته آن‌گونه که رهبران دینی به صلاح جامعه می‌دانند، فهم کرده و به کار گیرد. این نوع نگاه دارای پیش‌فرض‌هایی برای مواجهه با دیگری و گفت‌وگو است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

نخستین پیش‌فرض، «تعهد به متون دینی» است. این پیش‌فرض یکی دیگر از مقوله‌های اساسی رویکرد مبنای‌گرایان بوده که در تبیین پذیرفتن یا نپذیرفتن دیگری و

گفت‌وگو با او مورد استفاده قرار گرفته و تبیین‌گر نگاه ایدئولوژیک آنها به مسئله دیگری است. این نکته در گفتارهای مصاحبه‌شوندگان فراوان وجود داشت که «سستی‌ها نسبت به متون دینی از نوعی تعهد جدی برخوردارند. منظور از «تعهد» نیز نوعی وفاداری به متون برای مراجعه، تفسیر و مواجهه با دیگری است». آنچه به عنوان مضمون سازمان‌دهنده به همراه دیگر مضامین پایه، این مقوله را پوشش می‌داد، «ترجیح نگاه انحصاری (انتزاعی) بر نگاه انضمامی» مبنایان نسبت به مسئله گفت‌وگو بود. در واقع نگاه تعهدی به متون باعث شده است که بیشتر از آنکه مبنایان بر گفت‌وگو به مثابه یک امر واقعی تأکید کنند، آن را به یک مفهوم انتزاعی تقلیل داده‌اند. در حالی که انضمامی‌بودن یعنی در نظر گرفتن گفت‌وگو به مثابه یک امر عینی، مشخص، فردی و جزئی در برابر انتزاعی به معنای ذهنی، کلی و نامشخص.

نگاه انضمامی موجب واقعیت‌یافتگی و «حضور» گفت‌وگو در حیات اجتماعی و کوششی برای پیوند زدن تفکر با امور مکانی و زمانی است، در حالی که نگاه انتزاعی و انحصاری گفت‌وگو را به مثابه کلیتی در نظر می‌گیرد که صرفاً براساس نگاه به متون دینی و به لحاظ ذهنی قابل اثبات و پیگیری است و نه آنکه ارتباط این متن با جامعه درخور توجه باشد.

با این حال، «تعهدگرایی» با توجه به نوع نگاه انتزاعی / انحصاری مبنایان به واسطه دو مضمون پایه و اصلی قابل تشخیص است. مضمون نخست، «مرجعیت‌بخشی به متون دینی» است.

متون دینی به عنوان مرجعیت اصلی در تعریف دیگری و الگوهای مواجهه با «آن دیگری» بوده و در گفت‌وگو با دیگری هر نوع مرجعیت یا اتوریته‌ای پذیرفتنی نیست. در صورتی که عده‌ای تن به چنین گفت‌وگوهایی با دیگر ادیان می‌دهند، ضعف نگرشی آنها به متون دینی و به ویژه قرآن به عنوان یک مرجع است.

در همین رابطه مصاحبه‌شونده‌ای بر این باور بود که:

ما در کلیت فعالیت‌هایی که در زمینه گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران انجام داده‌ایم چه آنهایی که مبتنی بر سیستم‌های دولتی است و چه فعالیت‌هایی که توسط نهادهای خودبنیاد انجام می‌شود هنوز به قرآن به عنوان موضوع دارای اهمیتی که می‌تواند خودش به تنهایی موضع ما در برابر دیگری را مشخص کند فکر و توجه نکرده‌ایم. مضمون دوم، «لزوم توجه به پیش‌فرض‌ها در قالب مضامین دینی» برای گفت‌وگو با دیگری است. سه نکته از گفتارهای برخی مصاحبه‌شوندگان به عنوان پیش‌فرض قابل استخراج است.

پیش‌فرض نخست اینکه پذیرش دیگری به معنای حقانیت او نیست و این اصل به شکل ریشه‌ای با مسئله گفت‌وگو ناسازگار است؛ چرا که گفت‌وگو زمانی تحقق می‌یابد که هر یک از طرفین، سخن طرف دیگر را بشنود و با یکدیگر به تبادل آرا و عقاید بپردازد.

دوم اینکه هدف پیامبران، بزرگان و مصلحان از گفت‌وگو با دیگری دینی یا غیر دینی، برای هدایت انسان‌ها بوده و گفت‌وگوها همیشه زمینه‌ساز هدایت دیگری‌اند. از این‌رو، گفت‌وگو باید به مثابه ابزاری برای هدایت، ارشاد و تبلیغ دین به دیگری و برای دیگری در نظر گرفته شود، نه آنکه وسیله‌ای برای ایجاد تفاهم و صرفاً نزدیک‌شدن افکار به یکدیگر باشد. در صورتی که هدایتی در کار نباشد، بسیاری از گفت‌وگوها رأساً و شرعاً کنش شایسته‌ای نیست و لغو و بیهوده است.

سوم گفت‌وگو قبل از اینکه امری اجتماعی تلقی شود امری است که از سوی فرد دیندار و ناظر به تفکر او از دین مورد توجه است. در واقع، تا زمانی که مسئله برای «من» روشن نشده و با خدای خویش ارتباط خوبی برقرار نکرده است، نمی‌تواند با دیگر انسان‌ها بر سر موضوعات به گفت‌وگو نشسته و به دنبال تفاهم با «آن دیگری» باشد.

پیش‌فرض دوم «بسط نگاه جهان‌نگری دینی در مواجهه با دیگری و فهم آن» است. به این معنا که برخلاف برخی رویکردها که اصالت با دیگری است و من در درون دیگری شکل گرفته و هویت می‌یابد (رک، جعفریان، بشیر و میری، ۱۳۹۸؛ همچنین جعفریان و طالبی دارابی، ۱۳۹۷)، در این نگاه چندین مصاحبه‌شونده معتقد بودند: همیشه اصالت با واقعیت دینی و بازنمایی آن در جامعه است. زمانی که همه چیز ما براساس دین و دستورات دینی باشد، دیگری و گفت‌وگو با او نیز همین منوال را خواهد داشت. همه چیز را باید در آینه دین مشاهده کرد». پیش از این، گفته شد که مبنای مبنایان متعهد به متون دینی بوده و پایبند به اصولی هستند که از تفسیر متون دینی به دست می‌آید.

با این حال، اگرچه بخشی از اصالت واقعیت دینی، ریشه در تعهد به متون دینی دارد اما بخش دیگر آن مربوط به تمایز بین «واقعیت امر دینی» و آن مقوله‌ای است که می‌توان از آن به «دینداری» یاد کرد. چرا که فرد دیندار خود را ملتزم به رعایت اخلاق دینی در مواجهه با دیگری دانسته و این امکان وجود دارد که نسبت به واقعیت دینی که توصیه می‌شود، به میزان فزاینده‌ای فاصله گیرد.

با وجود این، اخیراً تلاش‌هایی برای تمایز بین دین و دینداری و بین جهان‌بینی‌ها و تفسیرهای زندگی انجام شده است. پیش از این دورکیم معتقد بود «مفهوم دین راجع به ذات و جوهر دین است که در هاله‌ای از تقدس قرار دارد و مرجع تعریف آن خود دین و در مورد ادیان آسمانی مستغنی از بشر است. اندیشه و تفکر دین نیز فوق طبیعی و در مرزهای روشن و مشخصی از اندیشه بشری قرار دارد» (دورکیم، ۱۳۸۱، ص. ۳۱). در حالی که دینداری و تفسیرهای زندگی، تلاش فردی برای کسب معنا در زندگی را توصیف می‌کنند، چندین دانش‌پژوه دین ادعا می‌کنند که «در جوامع مدرن و پسامدرن در جستجو برای تفسیرهای زندگی از ادیان مستقر و جهان‌بینی‌های سنتی کمک می‌گیرند. پس تفسیرهای زندگی مبتنی بر چند سنت مستقری هستند که با

تفسیرهای خود فرد ترکیب شده‌اند» (فورشت و ریستاد، ۱۳۹۴، ص. ۹۳)؛ این ترکیب، به نوعی بر جهان‌نگری جهان‌معنای دیندار بر فهم او از دیگری تأثیرگذار است. نکته دیگر که به جهان‌نگری مبنایگرایان کمک کرده است، ارزش‌داوری نسبت به دیگری است. اینکه دیگری را براساس چه معیارهای درون‌دینی، برون‌دینی، فردی و یا اجتماعی می‌توان واجد ارزش دانست و نسبت به او قضاوت و داوری کرد. در اینجا، مبنایگرایان بر فهم تاریخی از دین پافشاری کرده و آن را به عنوان معیاری مسلط که نقش تعیین‌کننده‌ای در ارزش‌گذاری دیگری دارد، معرفی می‌کنند. مصاحبه‌شونده‌ای می‌گفت:

خودآگاهی و ذهنیت تاریخی ما در بحث گفت‌وگو با دیگری دینی بسیار مهم است. توجه به ساختارهایی که برای «من» به لحاظ اجتماعی - تاریخی در مواجهه با «دیگری» برجسته به‌واسطه آموزش‌های دینی برجسته شده و براساس آن به قضاوت درباره دیگری می‌پردازد. منظور از تاریختی دین نیز انگاره‌ها، قرائت‌ها و اندیشه‌هایی است که در قرون و اعصار گذشته، تجربه و به کار بسته شده است.

از مهم‌ترین این انگاره‌ها که مربوط به تفکیک «من» و «دیگری» بوده و در فرم‌های دینی جای گرفته است، «تفکیک مؤمن/ کافر، مسیحی/ مسلمان، انصار/ مهاجر و بسیاری از اینهاست که براساس واقعیت‌های دینی ناظر به نوعی معرفت تاریخی برجسته شده‌اند. این نگرش، مشخص‌کننده ارزشمندی دیگری در جهان‌نگری ماست. چیزی که به تعبیر یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌توان تحت عنوان «برچسب‌زنی دینی» یاد کرد. این کارشناس معتقد بود:

برچسب خاص دینی این است که وقتی به من می‌گویند برای دوستی بین انسان‌ها چه باید کرد من می‌توانم بگوییم که هم‌نوعت را مانند خودت دوست بدار. این جمله یک جمله عام است که به دل هر انسانی می‌نشیند، اما اگر روی آن برچسب زدیم یعنی

گفتم در سفر لایوان تورات فصل بیست و ششم مثلاً این آیه ذکر شده است، بلافاصله این برچسب من یک حالت تدافعی برای غیر یهودی ایجاد می‌کند. پیش‌فرض دیگری که به نوعی به نگاه جهان‌نگری کمک کرده و البته مقوم نگرش ایدئولوژیکی در مواجهه با دیگری است، «تفسیر متفاوت از کثرت و تنوع دینی» است که می‌تواند به عنوان یکی از قوی‌ترین دلایل برای اهمیت یافتن گفت‌وگوها در دنیای معاصر باشد. در این مورد، پلورالیسم‌ها معتقدند: «تنوع و رقابت دینی بین جهان‌بینی‌ها منجر به سکولاریزاسیون نمی‌شود، بلکه به سرزندگی دینی^۱ و بسیج دینی^۲ بیشتری می‌انجامد. دین سازمان‌یافته در یک نظام بازار آزاد که وجه مشخصه آن رقابت است، واجد بهترین نشو و نما است. دو بنیان‌گذار این نظریه راجر فینک و رادنی استارک (۱۹۸۸) معتقدند که کثرت‌گرایی بیشتر، یعنی بسیج دینی بیشتر در جمعیت» (همان، ص. ۲۹).

با این حال، این نوع نگاه به رابطه من و دیگری بیشتر معتقد بوده و زمینه‌های حضور دیگری دینی در مواجهه با «من» نه در راستای نگاه مذهبی، بلکه براساس نگاه فردیت و نقش اجتماعی انسان در حیات بشری تفسیر و تبیین می‌شود. این ایده نه تنها منجر به بروز عواملی آسیب‌زا همچون سکولاریزاسیون مذهبی نمی‌شود، بلکه معتقد به نوعی اتحاد و وحدت دینی مشترک بین الادیانی است.

در این راستا، جهان‌نگری دینی علی‌رغم پذیرفتن ایده پلورالیستی و تنوع دینی اما به لحاظ نظری، نگرشی و کنشی متفاوت به این بحث ورود می‌کند. در همین راستا برخی از مصاحبه‌شوندگان در تحلیل نگاه میناگرایان به این نگاه متفاوت از تنوع و کثرت می‌گفتند:

اساساً اصول متفاوت بیانگر کثرت نیست، بلکه اصول متفاوت اشاره به حقیقت واحدی می‌کند که این حقیقت بر حقانیت محض دینی تأکید دارد و نه تکثر دینی. در واقع،

1. religious vitality
2. religious mobilization

تکثر و تنوع دینی از دو زاویه متفاوت نگریسته می‌شود. در نگاه اول یعنی پلورالیستی؛ آنچه مهم است ایده‌هایی است که به واسطه زمینه‌های اجتماعی دین در جامعه ایجاد شده و باید مجال برای نشان‌دادن خود بیابند و مسیر این مجال از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود. در واقع، «حقیقت واحده» از آن یک دین است و اصول متفاوتی که در نگاه انسان‌ها ایجاد می‌شود، نشانه چنین «حقانیت مثبت‌های» است.

مشروعیت بخشی سیاسی دینی به گفت‌وگو

مقوله دیگری که برجسته‌کننده نگاه مبنایان به دیگری و گفت‌وگو بود، «مشروعیت بخشی سیاسی دینی به گفت‌وگو» با دیگری است. به این معنا که ارتباط و عدم ارتباط با دیگری به چه میزان با مشروعیت سیاسی نظام دینی «من» پیوند خورده است. در صورت تبیین چنین ارتباطی، دیگری و گفت‌وگو از یک سو با نگاه «از بالا به پایین» قدرت قابل تفسیر است و از سوی دیگر با مقوله «حکومت دینی» که بنیان نظام سیاسی و اجتماعی به‌طور اساسی پیوند خورده است. به عبارت دیگر، دسترسی به مشروعیت مطلق دینی در سایه انسداد بر روابط با دیگری است.

با این حال، به لحاظ سیاسی اصالت مشروعیت و فلسفه قدرت سیاسی نیز اگرچه جنبه دینی و متنی دارد، اما ساختار و حضور اجتماعی آن برگرفته از نوعی همبستگی اجتماعی است که محصول تفکر «دشمن‌پنداشتن دیگری» است. در این بین تفسیر متون دینی، برنامه‌های حکومتی، اساس شکل‌گیری نگاه‌ها و جریان‌های حزبی و حتی برنامه‌های فرهنگی، اجتماعی و شناختی از دین، در نگاه انتقادی به دیگری دینی ساخته و پرداخته می‌شود. با وجود این، در صورتی که گفت‌وگویی انجام شود یا بر آن تأکید گردد، در این فرایند به جای تأمل بر گفت‌وگو به عنوان پدیده‌ای انسانی، تکیه بر مواضع سیاسی ناظر به دین برای گفت‌وگو با دیگری برجسته است. این همان نگاهی است که تحت عنوان نگاه ایدئولوژیکی به دین در مواجهه با دیگری می‌توان به آن پرداخت. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند:

نگاه سستی در این خصوص با توسل به حکومت دینی گویای این است که اولاً گفت‌وگو باید به یک امر سیاسی - دینی تقلیل داده شود. به این معنا که پیش از آنکه با دیگری گفت‌وگو شود باید اعتبارسنجی کرد که دیگری به چه میزان نگاه سیاسی به تفکر دینی رایج و هژمونیک «من» را پذیرفته است و به چه میزان تلفیق دین و سیاست و نقش آن در امر اجتماعی را به وضوح می‌پذیرد.

در واقع، پذیرش این تلفیق ذهنیت تعامل با دیگری را از یک نگاه غیر دینی صرف و منفعلانه به یک نگاه کاملاً تدافعی، تعلیمی و جدل‌گونه سوق خواهد داد. در واقع، تلفیق تفکر دینی و قدرت سیاسی، مبنای‌گرایان را بر آن داشته است که معیار ورود به گفت‌وگوها را آمیخته‌ای از دانش تاریخی از دین و قدرت سیاسی برای بسط و توسعه نظام دینی و مراقبت از آن قرار دهند. این همان نگاهی است که طیف اصلاح‌طلب در ایران از آن به کنش محافظه‌کارانه در گفت‌وگو با دیگری دینی از آن یاد می‌کند. دومین نکته‌ای که در این خصوص مصاحبه‌شوندگان بر آن تأکید داشتند این بود که:

گفت‌وگو اساساً امری است ساختاری و در درون ساختار قدرت سیاسی آن هم از نوع دینی، قابل اجراست. قدرت سیاسی است که گفت‌وگو با دیگری را همسو با منافع دینی کرده و ساختار آن را شبیه به یک نظام همسونگر با مذهب خواهد کرد. با این حال، ساختار قدرت سیاسی زمانی می‌تواند در جهت فهم دیگری و گفت‌وگو گام بردارد که نیاز حکومت دینی را تأمین نماید. در حقیقت، نیاز به گفت‌وگو براساس نیاز حکومت دینی است و تا زمانی که این نیاز براساس تفکر رایج به خوبی نمایان نشود، نیاز به شناخت دیگری و گفت‌وگو با او نیست.

با این همه، استراتژیک در برخورد با دیگری، از نوع استراتژیک امنیتی و بسته است. منظور از برخورد امنیتی و بسته یعنی صرفاً در یک چارچوب خاص و در یک حوزه مشخص و معین که مصلحت نظام و حکومت دینی است، می‌توان با دیگری گفت‌وگو کرد؛ مصلحتی که براساس نوعی تفکر دینی - سیاسی شکل گرفته است. با

وجود این، از مجموع مضامینی که دیدگاه مبنای سستی را در خصوص مسئله گفت‌وگو شکل داده است اگرچه نه به سهولت اما می‌توان فهمید که گفت‌وگو به چه معناست. از این نظرگاه، به شکل مناسبی بر روی آن که گفت‌وگو از جنس مناظره است، تأکید می‌شود. در حقیقت، مناظره القاکننده نیتی برای برنده شدن در بحث و اثبات درستی یک طرف و تغییر در دیدگاه‌های طرف مقابل است. گفت‌وگو به این معنا، هدفش برای از بین بردن تفاوت نظر و اقناع است و نه فهم و پذیرش اختلافاتی که بین من و دیگری ایجاد شده است. بنابراین، گفت‌وگوی بینادینی اگرچه هدفش غنی‌سازی، اعتماد، احترام و ایجاد فضایی با حس «از ما بودن» و مروج این ایده است که از این طریق افزایش فهم حاصل می‌شود، اما اساساً گفت‌وگو در زمینه‌ای اتفاق می‌افتد که مبنای سستی آن را تعیین و استدلال‌پذیر می‌داند. از این رو، گفت‌وگو در چنین رویکردی، مشتمل بر «فرآیندی مستمر از آموزش و بازآدگیری» از طریق ارتباطی فعال نیست، بلکه برجسته‌کننده نوعی تبلیغ و دعوت جدی از دیگری به یک عرصه جدید دینی و مذهبی است. گفت‌وگوی بینادینی از این نگاه واکنشی به یک ایده و یا نظریه دینی و یا حتی اجتماعی جدید بوده و به نوعی با تلاش برای سست کردن عقاید دیگری شرایطی را با تمرکز بر روحیه استدلال‌پذیری فراهم می‌کند که دیگری را دعوت به سنت‌های دینی «من» می‌کند و نه آنکه تقویت‌کننده باورهای آن دیگری باشد. در واقع، اصل دعوت که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند در کنار اصولی که به اجبارآمیز نبودن یا به عبارت بهتر اختیاری بودن عقیده اشاره می‌کنند، از لحاظ تئوریک این مسئله را به اثبات می‌رساند که اسلام مبتنی بر گفتگو است، در حالی که به نظر می‌رسد از نگاه مبنای سستی چنین تعریفی از گفت‌وگو مغفول مانده است.

نتیجه‌گیری

امروزه به تناسب تغییر و تحولات در مناسبات جهانی، مسئله گفت‌وگو با دیگری شتاب جدی‌تری به خود گرفته است. این تغییرات موجب آورده‌هایی در حوزه گفت‌وگو با

دیگری و به طور خاص با دیگری دینی شده و توجه به روند آن نیز مورد توجه بسیاری از متولیان امر و نخبگان در جهان و البته در ایران قرار گرفته است. در همین راستا، گفتمان تمدنی شیعی مسلط در ایران همواره پیشتاز نگاه تفکر همزیستی مسالمت‌آمیز با ادیان و فرق دیگر بوده و مدعی پای‌بندی قانونی، فقهی و اخلاقی به این مسئله است؛ چرا که گفت‌وگوهای بینادینی، از یک سو نقش انتقال‌دهندگی مفاهیم و آموزه‌های دینی را به دیگری در اختیار داشته و از سوی دیگر موجب نظام مرتبط با افکار، ایده‌ها، نیازها و جذابیت‌های نگرشی نسل نو به بحث گفت‌وگو به عنوان یک مسئله مهم شده‌اند. با این حال، حوزه گفت‌وگوهای بینادینی در ایران مورد مناقشه جدی است. فقدان تعریفی جامع از گفت‌وگو با دیگری براساس فکر سیاسی دینی شیعی حاکم در ایران موجب چنین اختلافاتی در فهم این سنخ از گفت‌وگوها شده است. این پژوهش با طرح این سؤال که از نگاه کنشگران اصلی، میناگرای سنتی چه برداشت و تفسیری از گفت‌وگوی بینادینی دارند به مسئله گفت‌وگوی بینادینی پرداخته است. در این راستا، با استفاده از اجماعی که در بین داده‌های میدانی و رفت و برگشت حاصل از جلسات خبرگانی و ۱۵ مصاحبه صورت گرفت، سه اصل اساسی رویکرد میناگرای سنتی به دیگری دینی و گفت‌وگو بر ساخته شد. در همین راستا، میناگرایان سنتی با تأکید بر حقانیت به جای همسان‌نگری مذهبی، توجه به اصل جهان‌نگری دینی و مشروعیت بخشی سیاسی دینی به گفت‌وگو بر این باورند که می‌توانند به واسطه باورهای پایه به فهم دیگری و گفت‌وگو با دیگری نزدیک شوند. هر چند این رویکرد، اصالت را دیگری ندانسته و صرفاً دیگری را به عنوان یک انسان تلقی می‌کند و او را واجد احکامی می‌داند، میناگرایان، دیگری و گفت‌وگو را براساس اصل تعلیمات دینی دو مقوله مجزا از یکدیگر در نظر گرفته‌اند. در جهان‌نگری دینی مسئله دین، شفاف‌سازی «حقانیت مطلق دینی» با تکیه بر پشتوانه‌ها و باورهای مذهبی متقن و بسط نگاه ایدئولوژیک در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی است. در این صورت پذیرش

دیگری به معنای قبول حقانیت او نیست. گفت‌وگو نیز در این جا به مثابه ابزاری برای انتقال حقانیت «من» به دیگری، ارشاد و هدایت دیگری و شناخت من به دیگری براساس تعالیم دینی است. نکته اخیر کمک می‌کند تا مشروعیت بخشی سیاسی دینی به گفت‌وگو با دیگری نیز تحقق یابد. مبنایان، نخست به صورت فردی و در امتداد آن با یک حرکت دینی و سیاسی در قالب حکومت دینی به دنبال اثبات و تحمیل حقانیت به دیگری هستند. در مرحله دوم قدرت سیاسی است که گفت‌وگو با دیگری را همسو با منافع دینی کرده و ساختار آن را شبیه به یک نظام همسویگر با مذهب خواهد کرد. با این حال، ساختار قدرت سیاسی براساس نیاز حکومت دینی میزان نگاه به دیگری و گفت‌وگو را تبیین و تفسیر می‌کند. بنابراین از نگاه این رویکرد، گفت‌وگو یک امر فرایندی و تکاملی نیست، بلکه گفت‌وگوی بینادینی امری است که اولاً مروج حقانیت خود و نه دیگری است. دوم به دنبال نوعی استدلال‌پذیری است که بر باورهای بنیادین در این عرصه متکی است. سوم، در این میان، آداب و رسوم و عقاید دیگری جدی گرفته نشده و صرفاً تلاش می‌شود این آداب و رسوم را پایه‌ای برای مجادله دینی قوی خود در مواجهه با دیگری قرار دهد.

کتابنامه

- اکبری، رضا (۱۳۸۵). *ایمان‌گرایی: ایمان‌گرایی: نظریات کرگوز، ویتگنشتاین و پلانستینگا*. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- الویری، محسن و مهربانی‌فر، حسین (۱۳۹۳). «چگونگی و کارکردهای گفت‌وگو در سیره نبوی با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی با تأکید بر اینکه سنت اسلامی». *مجله اسلام و مطالعات اجتماعی*، (۲) ۲.
- بویر، مارتین (۱۳۸۰). *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴). «شرایط امکان دیالوگ بینادینی». نامه فرهنگ، ش ۵۶، ۱۵۴ - ۱۵۹.

جعفریان، رسول و صدیقی، مریم (۱۳۹۵). از دربند تا قطیف (گزارشی از گفتگوهای مسیحی-اسلامی در دوره صفوی و قاجاری). قم: انتشارات علم.

جعفریان، مجید و مسجدجامعی، محمد (۱۳۹۴). «دیدگاه‌های نظری به گفت‌وگوی دینی در ایران». مجله الهیات تطبیقی، شماره ۱۳، ۱۰۵ - ۱۲۰.

جعفریان، مجید؛ بشیر، حسن و میری، سیدجواد (۱۳۹۷). «خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بینادینی در ایران- مطالعه کیفی». مجله ارتباطات میان‌فرهنگی، شماره ۳۵، ۹ - ۳۵.

جلالی، رستم (۱۳۹۱). نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی، فصلنامه تحقیقات کیفی در علوم سلامت، ۱(۴)، ۳۱۰-۳۲۰.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. قم: نشر بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. قم: مؤسسه حکمت نوین اسلامی.

دورکیم، امیل (۱۳۸۱). درباره تقسیم کار اجتماعی. باقر پرهام، تهران: نشر مرکز. دیلمی معزی، امین و عنایتی، علیرضا (۱۳۹۴). تاریخ تمدن اسلامی: نقش گفت‌وگو در توسعه تمدن اسلامی «دوره میانه». تهران: سپهر اندیشه.

رشاد صادقی، علی‌اکبر (۱۳۸۵)، «اهداف و قواعد گفت‌وگوی دینی و تمدنی»، مجله چشم‌اندازهای ارتباطات فرهنگی، شماره ۲۶، ۳۲ - ۳۶.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، «گفت‌وگو، عدالت و آزادی»، بازتاب اندیشه، ش ۱۸، ۱۳ - ۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۶)، «گفت‌وگوی فرهنگ‌ها به جای گفت‌وگوی تمدن‌ها»، نقاد: علی‌اصغر نصرتی، بازتاب اندیشه، ش ۸۶، صص ۷ - ۱۱.

سویدلر، لئونارد (۱۳۸۲)، «عصر گفت‌وگوی جهانی»، ترجمه هوشنگ رهنما، مجله اخبار ادیان، شماره ۶، ۵۶ - ۵۹.

صالحی، مهدی (۱۳۹۳). بررسی و نقد علمی گفت وگوهای اسلام و مسیحیت در پنجاه سال اخیر ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمد مسجد جامعی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

طالبی‌دارابی، باقر و جعفریان، مجید (۱۳۹۷)، «واکاوی فهم انتقادی از گفت‌وگوی بین ادیان در تجربه و ذهنیت ایرانی»، *مجله الهیات تطبیقی*، شماره ۲۰، ۴۱ - ۵۸.

عباسی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶)، «پل نیترو؛ منادی گفت و گوی ادیان در جهان محنت آلود»، *اخبار ادیان*، شماره ۲۲.

فاضلی، مهسا (۱۳۸۵)، «گفت‌وگو در قرآن»، *مجله بشارت*، شماره ۵۵.

فورشت، اینگر و ریستاد، پل (۱۳۹۴). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین: نظریه‌های کلاسیک و معاصر*. ترجمه مجید جعفریان، قم: نشر ادیان.

مجموعه مقالات، *سنت گفت‌وگو و مناظره با ادیان و مذاهب* (۱۳۸۴)، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم

مسجدجامعی، محمد (۱۳۸۲)، «جایگاه گفت‌وگوی ادیان در فعالیت‌های فرهنگی خارج از کشور»، *مجله چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*، ش ۷، ۵ - ۱۳.

مسجد جامعی، محمد (۱۳۷۹)، *گفتگوی دینی - گفتگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید*، تهران: انتشارات پورشاد، چاپ اول.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۲)، «دین و گفت‌وگوی ادیان»، *نامه فرهنگستان علوم*، ش ۲۰، ۷ - ۲۲.

مظفری، محمدحسین (۱۳۸۲)، «جهان اسلام و گفت‌وگوی ادیان»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی* بهمن و اسفند، شماره ۱۹۷ و ۱۹۸.

مقری، احمد (۱۳۹۳). *گفت وگویی ادیان در چالش با هویت دینی با تأکید بر الهیات تطبیقی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مهتاب صادق‌نیا، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۵). *معرفت و معنویت*. ترجمه انشالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

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

نواب، ابوالحسن (۱۳۸۳)، «انقلاب اسلامی و گفت‌وگوی ادیان»، نشریه فرهنگ و هنر، ش ۱۴، ۱۱ - ۱۲.

نوری، محمد و حاج حسینی، مرتضی (۱۳۸۶). گفتگوی ادیان: مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروفیسور عبدالجواد فلاطوری. اصفهان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

هوردن، ویلیام (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه طاهوس میکائلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی.

Abu-Nimer , Mohammed , Amal I. Houry , and Emily Welty (2007) *Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East*, Washington, DC : United States Institute of Peace Press.

Dessel , Adrienne , Mary E. Rogge , and Sarah B Garlington,(2006) “ Using Intergroup Dialogue to Promote Social Justice and Change .” *Social Work* 51 (4, pp. 303 – 315.

.J ,Stirling-Attride (۲۰۰۱),An Analytic Tool for Qualitative :Networks Thematic: Research Qualitative , "Research, pp. ۴۰۵-۳۸۵ .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی