

## بررسی و نقد رویکردهای مختلف به هم‌زیستی ادیان

یونس نوربخش\*

### اشاره

امروزه با جهانی شدن ارتباطات، موضوع هم‌زیستی فرهنگ‌ها و ادیان و تلاش برای کاهش خشونت بیش از پیش اهمیت یافته است. هم‌زیستی انسان‌ها، با هر عقیده و ملیت، و پرهیز از خشونت و جنگ یکی از نیازهای اساسی جهان امروز است. از این‌رو بررسی رابطه دین و هم‌زیستی، به خصوص دین اسلام که امروزه با افزایش قدرت گروه‌های سیاسی- مذهبی بیشتر مورد توجه قرار گرفته، اهمیت بیشتری یافته است. بیشتر نظریه‌های کلاسیک در حوزه جامعه‌شناسی دین بر وجود رابطه بین دین و خشونت تأکید دارند، اما در دهه‌های اخیر با تحقیقات جدید، این پارادایم محل تردید واقع شده است. در این مقاله، نظریه‌های مختلف در حوزه دین و هم‌زیستی و تکثرگرایی به روش توصیفی و تبیینی بررسی، تحلیل و نقد شده است. در نهایت مدل مطلوب در هم‌زیستی ادیان از نظر اسلامی یا به عبارتی برای جوامع اسلامی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: ادیان، هم‌زیستی، شکیبایی، تکثر فرهنگی، خشونت، اسلام، گفت‌وگو.

## مقدمه

یکی از نیازهای اساسی جهان امروز، همزیستی انسان‌ها، با هر عقیده و ملیت، و نیز پرهیز از خشونت و جنگ است. همزیستی مفهومی است فراتر از صلح. در جامعه‌ای که بر اساس همزیستی بنا شده باشد گروه‌های مختلف دینی و اجتماعی نه تنها در کنار هم با آرامش زندگی می‌کنند، بلکه با هم در ساختن آن جامعه می‌کوشند.

همزیستی (coexistence) مفهومی است که برای نخستین بار رییس هیئت شوروی، گئورگ چیچرین، در ۱۹۲۲ در کنفرانس ژنو (Tschitscherin) به کار برد و منظور از آن اشاره به دوره جنگ سرد بین دو نظام کاپیتالیسم و سوسیالیسم بود که هر دو بلوک توافق کرده بودند در زمینه‌های اقتصادی با هم همکاری کنند و همزیستی مسالمت‌آمیزی با هم داشته باشند. بعدها خروشچف (Chruschtschow) آن را در سیاست خارجی به کار برد و از ۱۹۵۶ در سیاست خارجی شوروی مورد توجه قرار گرفت. این مفهوم بعدها در مباحث اجتماعی به طور گسترده مطرح شد. مفهوم همزیستی با مفاهیمی چون تساهل، احترام به دیگران و نیز تکرر فرهنگی ارتباط نزدیکی دارد. اگرچه در حدود و دایره هر کدام از این مفاهیم اختلاف نظر وجود دارد، اما در هر صورت درک همزیستی بدون این مفاهیم ناممکن به نظر می‌رسد. احترام به عقاید یکدیگر و بالا بردن ظرفیت‌های فردی و اجتماعی برای شنیدن دیدگاه‌های متفاوت و گفت‌وگو با همدیگر، امروزه تنها راه برای کشف حقیقت و رسیدن همه به یک زندگی سالم است.

در عصر حاضر، ما با پدیده دیگری نیز مواجه هستیم. جهانی شدن (globalisation) ارتباط فرهنگ‌ها و جوامع را افزایش داده است. جهانی شدن شبکه‌ای از ارتباطات فرهنگی و دینی در بین جوامع و فرهنگ‌ها ایجاد کرده است. هم‌زمان با توسعه ارتباطات، جوامع به سمت چندفرهنگی شدن و تنوع فرهنگی حرکت کرده‌اند. این امر موجب از بین رفتن تک‌محوری فرهنگی و جایگزین شدن نگاه چندفرهنگی به جای نگاه سلطه‌آمیز به مقوله‌های فرهنگی شده است. دیگر مثل گذشته شهری را نمی‌توان یافت که در آن، بر سر مجموعه‌ای از عقاید و افکار توافق عمومی وجود داشته باشد، بلکه انسان‌ها با ارزش‌های مختلف با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.

برخی جامعه‌شناسان تکرر را ویژگی جامعه مدرن دانسته‌اند. تضعیف ارتباط جامعه با انجمن‌های دینی، خالی شدن پایه‌های تشکیلاتی از عقاید دینی، خنثی شدن زندگی

نسبت به عقاید دینی و غیراجباری شدن پذیرش کلیسا، همه از شرایط ساختاری جامعه مدرن در غرب است که این تحولات را ایجاد یا تقویت کرده است. تغییرات عمیق در برابر موقعیت «هم‌سانی مذهبی» (homo religiosus) در قرون وسطا منجر به این شد که عقیده در شرایط مدرن دیگر جایی در شکل زندگی اجتماعی نداشته باشد و در عین حال برای همگرایی اجتماعی افراد اجتناب‌ناپذیر باشد. انحصارگرایی دینی دیگر به انحصارگرایی اجتماعی منجر نمی‌شود. قبل از هر چیز این عقیده «شکل زندگی طبیعی» (Natürliche Lebensform) را به نفع «جهت‌گیری فردی به دین» (Individuellen Zuwendung zur Religion) در دنیای مدرن عقب راند (Luhmann, 2000: 296). هم‌سانی مذهبی تنها در حاکمیت و ارتباط حقوقی خلاصه نمی‌شد، بلکه نگرش‌ها و روش فکر و احساسات آنها را نیز در بر می‌گرفت (Schwaabe, 2008: 199). اگر بخواهیم به صورت دو مدل اتوییپایی تفاوت قرون وسطا و جامعه مدرن را مطرح کنیم، می‌توان به هم‌سانی دین در قرون وسطا و تنوع و تکثر دینی در دنیای مدرن اشاره کرد. برخلاف تیپ ایدئال هم‌سانی مذهبی در قرون وسطا، انسان مدرن با تکثر ارزش‌ها مواجه است.

ویژگی مهم جامعه مدرن نیز، از نظر وبر، نه دینی یا غیردینی بودن آن، بلکه متکثر بودنش است. کثرت‌گرایی ارزشی به معنای پیش پا افتاده و بدیهی نیست که افراد یا اجتماعات مختلف ارزش‌های متفاوتی را برگزیده‌اند، بلکه دیدگاهی است درباره تعارض میان ارزش‌ها. بنابراین، نه تنها هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خیرها و ارزش‌های بشری را انکار می‌کند، بلکه تحقق تمامی آنها را در یک زمان واحد ناممکن می‌شمارد (جلیلی، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ جهان‌نگلو، ۱۳۸۰: ۷۶-۷۷). کثرت‌گرایی ارزشی مدعی است هر اخلاق پیچیده و پیشرفته‌ای مایه دردسر عاملان به آن است. این نظام موجب ایجاد رقابت میان فضایل می‌شود و «کمالی» که تمامی این فضایل و ارزش‌ها را در بر می‌گیرد وجود ندارد. ضمن آنکه حل تعارض‌ها از طریق تعقل و استدلال نیز میسر نیست. در نهایت راهی جز گزینش شخصی میان مدعیات و وعده‌های این فضایل نمی‌شناسد. به بیان نیچه و وبر، هر کس خود باید اخلاقش را برگزیند (جلیلی، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

تمام ادیان امروزه تحت مفهوم جهانی شدن، در جهان متکثر، خودشان را توسعه می‌دهند. چنان‌که بعضی از جامعه‌شناسان گفته‌اند، نشانه جامعه کثرت‌گرا تنها وجود ادیان و گرایش‌های مختلف نیست، بلکه هم‌زیستی آنها با یکدیگر زیر چتر یک دولت

قانونی مسالمت‌آمیز است، که در کنش متقابل مسالمت‌آمیز با هم هستند. بنابراین، ارتباطات میان‌فرهنگی لازمه چنین جامعه‌ای است (WieBe, 2009: 13). ادیان نیز یکی از مهم‌ترین وجوه عناصر فرهنگی ملت‌ها هستند. بخش عمده‌ای از پیام‌های رد و بدل‌شده میان فرهنگ‌ها، دینی بوده است. در طول تاریخ، همه ادیان کوشیده‌اند خود را به دیگران معرفی کنند و چهره مثبتی از خود در برابر دیگران به نمایش بگذارند و همین موجب رفت و آمدها و تلاش برای شناخت یکدیگر شده است. اطلاع افراد از وجود سایر ادیان و مذاهب و مبانی آنها مسائلی را در میان پیروان یک دین خاص به وجود می‌آورد. در این صورت پیروان ادیان از خود می‌پرسند وجوه اشتراک و افتراق ما با ادیان دیگر در چیست؟ ملاک حق و باطل بودن چیست؟ از همین جا پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن این است که اساساً جوهر و گوهر مشترک ادیان چیست؟ و مرز بین دینداران و بی‌دینان کجاست؟ (محمدی، ۱۳۸۲: ۳۵-۴۰).

دین در سراسر تاریخ یکی از مؤثرترین دژهای بشر در برابر بی‌هنجاری بوده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۲). با وجود این، بعد از عصر روشنگری و به ویژه انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، جریانی ضددینی، که بعدها به سکولاریسم شهرت یافت، به سرعت جهان‌گیر شد و به عنوان تنها پارادایم پایدار جهان معرفی گردید. اما از اواسط دهه ۸۰، نشانه‌های دیگری در صحنه پدیدار شد؛ نشانه‌هایی که با نظریه سکولاریزاسیون قابل توضیح نبود. با قوت یافتن مدرنیزاسیون، مذهبی بودن مردم کاهش نیافت، اما مدافعان نظریه سکولاریزاسیون تا مدت‌ها سعی داشتند این پدیده‌های غیرمعمول را همچنان با نظریه‌های سکولاریزاسیون، و البته با کمی تعدیل، تحلیل کنند ولی با اوج‌گیری تدریجی پدیده‌های سیاسی و اجتماعی غیرقابل تفسیر با نظریه‌های قبلی زمینه‌های شکل‌گیری پارادایم جدید فراهم شد. از این تاریخ به این سو نظریه‌های رقیبی ظاهر شده‌اند که در فرآیند سکولار شدن تشکیک کرده‌اند و دنیای مدرن را به همان اندازه دنیای سنتی دینی می‌دانند (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۲). از زوایای دیگری نیز در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین تغییرات پارادیمی ایجاد شده است.

مرلوپوتنی ادعا می‌کند که خشونت مذهبی و دین بستگی نزدیکی دارند. ارتباط با مطلق‌ها به معنای نفی نسبی‌گرایی و توجه به شرایط است؛ همچنین به معنای مرگ استقلال انسانی است. برای خشونت دینی دو مبنا وجود دارد: نخست اینکه دین تنها

تضمین مستقیم برای سلامت جوامع انسانی دیده شده است. دومین مبنا برای خشونت این ادعاست که تضمین مستقیم سلامت جامعه انسانی در این است که شهروندان دین را نخستین وظیفه خود بدانند و هر انحرافی از آن خطر برای دولت معنا شود. در این موارد خشونت دینی بر ادعای دینی که مدعی حقانیت است متکی نیست، بلکه بر رأی ایدئولوژیک و غیر قابل انتقاد، رابطه دینی با مطلق‌ها و ارتباط تنگاتنگ با واقعیت‌ها مبتنی است (Schillebeeckx, 2006: 11). بنابراین، دین با هم‌زیستی و شکیبایی سر ناسازگاری دارد. اگرچه این پارادایم‌ها امروزه دچار تغییر شده است، اما همچنان یافتن مدل مناسب برای جامعه‌ای که در آن ادیان نویدبخش صلح و هم‌زیستی برای جوامع باشند مورد توجه است. سکولاریسم با جدا کردن دین از دولت در حقیقت از ترکیب شدن دین و قدرت جلوگیری می‌کند؛ چیزی که در قرون وسطا کلیسا اعمال می‌کرد و دوره خشونت‌باری را خلق کرد. از نگاه سکولارها، از آنجایی که دین سیاست را ابزاری برای اهداف خود قرار داده و از آن سوء استفاده می‌کند و می‌کوشد خود را مهم‌ترین و اصلی‌ترین موضوع جامعه نشان دهد تا اقدام به برخورد خشونت‌بار با مخالفان خود کند، لذا دور کردن دین از حیطه سیاست و تعریف جامعه در قالب دولت - ملت می‌تواند انحصار خشونت و زور را در اختیار دولت قرار داده، آن را با قانون نهادینه کند. این امر در چارچوب حقوق شهروندی و دموکراسی صورت می‌گیرد. سکولاریسم اجتماعی یعنی عدم طرفداری از یک دین و بی‌طرفی کامل در برابر ادیان و حذف هر گونه تبعیض بین معتقدان ادیان و اعطای حقوق هر کدام از آنها. سکولاریسم فرآیندی است که طی آن، نهادها، کنش‌ها و آگاهی مذهبی اهمیت اجتماعی‌شان را از دست می‌دهند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۴).

بیش از سه قرن قبل، پژوهش‌گران اولیه مطالعات تطبیقی ادیان معتقد بودند انتشار عقاید ادیان جهانی (تکثرگرایی دینی) منجر به افزایش بی‌دینی می‌شود. زیرا به خاطر ادعاهای متعارض‌شان، هر کدام از ادیان، ادیان دیگر را رد می‌کنند (پریوس، ۱۹۸۷ به نقل از باینگانی، ۱۳۸۹/۳/۱۶). این دیدگاه به این مسئله انجامیده است که ایمان، امری بسیار شکننده است و نمی‌تواند از کشمکش‌ها جان سالم به در ببرد؛ از این‌رو اعتقاد بر این است که کثرت‌گرایی - وجود چندین گروه دینی رقیب در یک جامعه - با تعصب دینی ناسازگار است. این ایده‌ها را، در نهایت، برگر به زبان ساده جامعه‌شناختی بیان کرد، و

بارها استدلال کرد که کثرت‌گرایی ناگزیر، اعتبار همه ادیان را خدشه‌دار می‌کند و تنها جایی که یکی از ادیان بر دیگران غالب می‌شود نوعی «سایبان مقدس» (sacred canopy) به وجود می‌آید که می‌تواند موجب اطمینان و خشنودی عام شود.

در دنیای پسامدرن، هم‌گام با تحولات وسیع اجتماعی شاهد تغییرات گسترده در پارادایم‌های دین هستیم. دنیای جدید که در قالب جامعه شبکه‌ای ارتباطی شکل می‌گیرد دنیای تکثر، چندمحوری و هم‌زیستی است. عصر در هم آمیختن هویت‌ها و فرهنگ‌های قدیم و جدید است. مهاجرت و تکنولوژی ارتباطات دو عامل اساسی در ایجاد فرهنگ دورگه، کم‌رنگ شدن ویژگی‌های محلی-منطقه‌ای و ایجاد تنوع و تکثر فرهنگی است. در اروپا و آمریکا افزایش سیل مهاجران از دیگر کشورها به آن دو قاره آنها را از یکسانی فرهنگی و دینی خارج کرده است، اما در کشورهایی مثل کشور ما تکنولوژی ارتباطات، رسانه‌های جمعی و اینترنت بیشترین تأثیر را در ایجاد آگاهی جهانی و شکل‌گیری عقاید متنوع داشته است. جهان اسلام هم‌زیستی با ادیان دیگر را با توجه به ترکیب جمعیتی متنوع دینی آنها از دیرباز تجربه کرده، این در حالی است که اروپا قرن‌ها جامعه‌ای یکنواخت بوده است. در ایران نیز در یک دهه گذشته با توجه به تغییرات نسلی و توسعه ارتباطات، تحولی در نوع نگرش دینی ایجاد شده است. تفاوت نوع دینداری بین نسل اول و دوم از جمله این تغییرات است. تحقیقات میدانی زیادی نشان می‌دهد که رویکرد بخش قابل توجهی از جوانان به دین در چند دهه گذشته دچار تغییر شده است؛ (صرف نظر از اینکه مثبت باشد یا منفی). بنابراین، نوعی تکثرگرایی دینی به معنای انتخاب‌گری در دینداری و تنوع در منابع و مراجع دینداری ایجاد شده است (آروین، ۱۳۸۷: ۱۶۳؛ کاظمی و فرجی، ۱۳۸۸).

اینکه در این شرایط جدید تعامل ادیان باید چگونه باشد و چه الگوی مناسبی برای این تعامل و هم‌زیستی وجود دارد پرسشی اساسی است. در این پژوهش، ضمن بررسی رویکردهای مختلف برای پاسخ به این پرسش، به بررسی موضوع از دیدگاه اسلامی خواهیم پرداخت. روش تحقیق توصیفی و تبیینی است. نظریه‌های مهم در حوزه تکثر دینی و هم‌زیستی ادیان بررسی و نقد می‌شود و در نهایت رویکرد اسلام به عنوان رویکردی جامع مطرح می‌شود. مهم‌ترین مفاهیمی که بر اساس آنها هم‌زیستی تحلیل می‌شود عبارت‌اند از: نسبی‌گرایی، تحمل، تساهل و تکثرگرایی.

## نظریه‌های هم‌زیستی

دیدگاه‌های مختلفی کوشیده‌اند در خصوص هم‌زیستی و تکثر دینی نظریه‌پردازی کنند. پوپر این موضوع را از منظر معرفتی و در قالب جامعه باز مطرح می‌کند؛ دیویس آن را در چارچوب درک امر متعالی بررسی می‌کند؛ هیک از منظر مسیحیت و در قالب حقیقت‌های متکثر به این بحث می‌پردازد؛ نصر از منظر اسلامی و در قالب حقیقت جاویدان و وحدت ادیان به این بحث توجه می‌کند و برگر در مفهوم تکثرگرایی اجتماعی به بحث از آن می‌پردازد. در ادامه، پس از تحلیل و نقد این نظریه‌ها، مدل اسلام برای هم‌زیستی را ارائه خواهیم کرد.

### ۱. جامعه باز پوپر

بحث تساهل از دو دیدگاه قابل طرح است: دیدگاه نخست دیدگاهی است که بحث تساهل را از نظر سیاسی، اخلاقی یا اجتماعی ارزیابی می‌کند و به دفاع از تساهل فکری یا اخلاقی و تساهل نسبت به ویژگی‌های فردی یا گروهی می‌پردازد. دیدگاه دوم، که از جمله مباحث جدید در باب تساهل است، به تأمل در خاستگاه نظری تساهل می‌پردازد؛ تساهل از این منظر با مباحث معرفت‌شناختی ارتباط پیدا می‌کند. اذعان به این مسئله که انسان خطاپذیر است پشتوانه نظری این نوع از تساهل است.

بزرگ‌ترین مدافع نظریه‌پرداز در این زمینه و در دوران معاصر کارل پوپر است. حقیقت امری دست‌نیافتنی نیست، بلکه فرض بر این است که همواره می‌بایست در باب شناخت مطلق یک حقیقت شک روا داشت و در واقع از طریق همین تساهل، نظریه‌های خود را تا حد ممکن از قوت و استحکام بیشتر برخوردار کرد (لاک، ۱۳۷۷: ۴۰).

به باور پوپر، در یک نظام آزاد و باز، باید بتوانیم بدون خون‌ریزی حکومت را ساقط کنیم؛ یعنی قدرت منفی، به معنای تهدید به برکناری حکومت، بر قدرت مثبت، که انتصاب حکومت است، ارجحیت دارد. پس فرهنگ انتقاد در شالوده‌جامعه باز تنیده شده و موجب استحکام و دوام آن است. یعنی نقد و نقدپذیری از اصول اساسی جامعه باز است و به جای استهزا و توهین و فحش، مخالفت منطقی مطرح است؛ و این انتقاد مداوم، ضامن پویایی جامعه شده، نقص‌ها و عیوب، زیر ذره‌بین نقد، اصلاح می‌شود و سلامت روانی جامعه، که تعیین‌کننده ساختار فرهنگی آن جامعه نیز هست، تأمین

می‌شود. زیرا نقد به جای بار ارزشی، تنها نواقص را نشانه رفته و در پی رفع آن است ولی توهین و استهزا، انسان را نشانه گرفته است. از اینجاست که باید گفت جامعه باز جامعه‌ای انسان‌محور است و این مفهوم انسانیت، فراقومی و فرادینی است. زیرا انسان، ارزش تلقی شده و اعتقادات و باورها، همگی در مباحثه آزاد به ترازو گذاشته می‌شوند تا او در آسایش و رفاه باشد. یعنی مفهوم انسان‌گرایی ریشه در تکثر، تساهل و گفتمان دارد.

بر همین اساس، از نظر پوپر، خداگرایی دینی نباید مانعی بر سر راه پویایی جامعه باز پیش آورد، زیرا اساساً چنین جامعه‌ای نوعی خداگرایی فرادینی دارد که نسبت به بی‌دینی خصمانه عمل نمی‌کند و قوانین و ساختار سیاسی برای تضمین و بهینه کردن مباحثه و گفت‌وگوی مورد نظر، چنین نگرشی را در اولویت کاری خود قرار می‌دهد. این بدان معناست که تکثر و تعدد آرای شهروندان چنین جامعه‌ای مورد احترام قرار می‌گیرد؛ تحقق این جامعه، کنار گذاشتن الزام‌های ارزشی فردی و گروهی از اصول گفت‌وگو و شکل‌گیری یک جامعه باز است که همگان بتوانند در آن مشارکت داشته باشند و کسی شهروند درجه دو محسوب نشود.

آنچه را پوپر نگرش عقلی می‌نامد، می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

واقعاً فکر می‌کنم حق با من است؛ اما ممکن است اشتباه کنم و حق با تو باشد. در هر صورت بهتر آن است که در این باره خردمندانه گفت‌وگو کنیم، تا اینکه هر یک تنها بر دیدگاه خویش اصرار ورزد؛ زیرا از این راه ممکن است به حقیقت نزدیک‌تر شویم. بدیهی است این نگرش، که آن را نگرش عقلانی می‌نامم، مستلزم پذیرفتن قدری فروتنی عقلی است و شاید تنها از عهده کسانی برآید که بدانند گاهی اوقات حق با آنان نیست و به حسب عادت خطاهای خود را از یاد نمی‌برند (پوپر، ۱۹۴۸: وب سایت).

بنابراین، پوپر ریشه خشونت و بی‌تحملی‌ها را یا اختلاف بر سر منافع می‌داند یا اختلاف در تشخیص و تصمیم‌گیری. راه حل او برای حل قضایا تسلیم شدن به عقل خطاپذیر است. از این منظر ادعای یقین و دستیابی به حقیقت انحصارگرایی و دگماتیسم را به دنبال دارد که خود موجد خشونت‌های اجتماعی می‌شود.



## ۲. دیویس و تجربه دینی متعال

از نظر دیویس، تجربه امر متعال بهترین مبنا برای کثرت‌گرایی است. کثرت‌گرایی را به مثابه پیامد اصول نسبی‌گرایانه و سکولاریستی نمی‌توان به درستی درک کرد، بلکه به مثابه شیوه‌ای از تجربه کردن استعلا می‌توان آن را درست فهمید. کثرت‌گرایی دینی است که تناهی به نامتناهی دارد. دیویس معتقد است کثرت‌گرایی لیبرالی ممکن است خیلی آسان به درون نسبی‌گرایی بلغزد. اما در معنایی عمیق‌تر کثرت‌گرایی به مفهوم متفاوتی از عقل باز می‌گردد. عقل به مثابه گشودگی‌ای نامحدود نسبت به واقعیت فهمیده می‌شود. عقل ابزار صرف محاسبه نیست. امر استعلایی محتوایی حقیقی از خویش عرضه نمی‌کند. لذا هیچ نظام نمادینی نمی‌تواند ادعای حقیقت مطلق و انحصاری بکند. از این‌رو ایمان جزم‌اندیشی و نافی تفکر انتقادی نیست. ایمان دینی، حتی اصول اساسی آن، به میزانی که فهم انسانی رشد می‌یابد در معرض تجدید نظر قرار دارد. ایمان دینی هم در حوزه‌های معرفتی و هم در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی هر گونه مطلق‌گرایی را رد می‌کند، اما مرز خود را با هیچ‌انگاری حفظ می‌کند و همه ارزش‌ها را انکار نمی‌کند (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۱).

دیویس در بحث هویت این پرسش را مطرح می‌کند که آیا من از هر حیث یک مسیحی‌ام و به مثابه یک مسیحی با پیروان ادیان دیگر رابطه برقرار می‌کنم؟ یا اینکه ایمان دینی من در ژرفنای خود کیفیتی عام دارد که مرا به همه اهل ایمان وحدت می‌بخشد، ولو اینکه ایمان من در اشکال و نهادهای مسیحی، تجسم اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای پیدا کند؟

او سه نوع هویت را مطرح می‌سازد: هویت شخصی که هویت طبیعی است و در این مرحله کودک خود را به مثابه یک ارگانیزم تمیز می‌دهد. هویت عرف‌نگر (conventional) که در آن فرد باید خود را با نقش یا نقش‌هایی که جامعه تعیین کرده هم‌نوا سازد. این هویت جهت‌گیری به سمت اقتدار بیرونی (external authority) دارد. نوع سوم هویت پساعرف‌نگر یا عام‌گراست (universalistic identity). شخص به واسطه پیشرفت در اندیشه و برقراری پیوند میان هنجارها یا قواعد واقعی از یک سو و اصول عامی که هنجارها یا قواعد را پدید می‌آورند از سوی دیگر، از هویت عرف‌نگر به هویت پساعرف‌نگر یا عام‌گرا ارتقا می‌یابد. این هویت دیگر بر هنجارها یا قواعد اخلاقی

ملموس متمرکز نیست، بلکه مبتنی بر اصولی و رای این قواعد است. این شخص از طریق تأمل بر سرچشمه‌های خلاقیت انسان در گذار از یک نقش یا نظم اجتماعی به نقش یا نظم اجتماعی دیگر توانا می‌گردد. در این مرحله، عرف‌ها یا هنجارهای پذیرفته‌شده، خود باید در برابر وجدان، یعنی در برابر اصول عام، آزموده شوند تا عرف در زمره اصول اخلاقی کلی قرار گیرد. اما چون این آزمایش فردی و تک‌گویانه است ممکن است فرد منافع خودخواهانه خود را به مثابه ارزش‌های اخلاقی مطرح کند. لذا باید انسان‌ها در یک شبکه ارتباطی تعامل و گفت‌وگو آزاد با هم پیوند داشته باشند و این آزمایش صورت گیرد؛ و این تنها در جامعه‌ای مبتنی بر آزادی، عدالت و برابری می‌تواند تحقق یابد. این همان چیزی است که هابرماس بر آن تأکید می‌کند (همان: ۲۶۶-۲۷۵).

دینداران سنتی هویتی عرف‌نگر دارند. هویت دینی آنها با محتواهای ثابت یک سنت، نهادها و رویه‌های آن گره خورده است. لذا هر گونه تغییر اساسی در محتوا یا سنت به منزله از دست دادن هویت تجربه می‌شود. این نوع دینداری ممکن است به حصرگرایی (exclusiveness) منتهی شود. دین از نوع عرف‌نگر در بستر عام‌گرا می‌تواند هویتی شکسته پدید آورد، یعنی دین را از دیگر حوزه‌های تجربه انسانی جدا کند. این به این معنا نیست که ما باید به عقب برگردیم، بلکه باید به سمت عام‌گرایی تکامل یافته حرکت کنیم. به دلیل رشد ارتباطات جهانی و غوطه‌ور شدن مردم در تکرر فرهنگی، وضعیت به گونه‌ای شده است که برای بسیاری حفظ کردن ایستار دینی عرف‌نگر (religious stance)، بیش از پیش دشوار شده است. حرکت به سوی هویتی عام‌گرا می‌تواند به معنای اضمحلال کامل ایمان و عمل شود. اما اگر نشان داده شود که ایمان به معنای اصول عام و خلاق نمادها و سنت‌ها است و محدود به هیچ سنت منفردی نشود، این اضمحلال صورت نمی‌گیرد.

تاریخ سنت‌های دینی خاص، تنها در بستر تاریخ دینی دیده می‌شود. به عبارتی، ادیان نمی‌توانند ادعای هویت جمعی خودبسنده داشته باشند. ادیان ضمن داشتن رابطه اندام‌وار با یک سنت خاص، عام‌بودگی و تکرر را نیز دارند و این در یک کنش ارتباطی ممکن است؛ نه کنش راهبردی که می‌خواهد دیگران را دنبال خود بکشد؛ و نه کنش ابزاری که دیگران را ابزاری برای رسیدن به هدف می‌بیند (همان: ۲۷۹-۲۸۸).

### ۳. روش معرفتی: جان هیگ و کثرت‌گرایی دینی یا نگرش خطاگرا و نسبی‌گرایی معرفتی

منظور از کثرت‌گرایی دینی این است که باورهای دینی بزرگ جهان، از درون راه‌های فرهنگی متنوع و عمده انسان بودن، دربردارنده تصورات و ادراکات گوناگونی از حقیقت یا غایت هستند و در نتیجه عکس‌العمل‌های مختلفی نیز نسبت به آن دارند؛ و نیز اینکه در داخل هر یک از سنت‌های دینی مزبور، دگرگونی و تحویل وجود انسانی از خودمحوری به حقیقت‌محوری (خدامحوری) به وقوع می‌پیوندد؛ و این به وقوع پیوستن نیز، تا آنجا که مشاهده انسانی می‌تواند گواهی دهد، در همه آنها در همان حدود و اندازه است. بدین ترتیب سنت‌های دینی بزرگ را باید به مثابه فضاهای آخرت‌مدارانه جایگزین و یا طریقه‌هایی دانست که با طی کردن آنها زنان و مردان عالم می‌توانند به نجات، رهایی یا کمال دست پیدا کنند (هیگ، ۱۳۸۳: ۹۰-۹۱). این بر عهده پیروان هر یک از سنت‌های دینی بزرگ عالم است که به گونه‌ای نقادانه، اصول جزمی باورهای خویش را در پرتو تجربه جدید خود، در جهانی که از نظر دینی تکثرگرایانه می‌اندیشد، بازبینی کنند (همان: ۹۷).

بدین ترتیب سنت‌های دینی بزرگ را می‌توان به مثابه «فضاهایی» جایگزین همدیگر دانست که در درون آن فضاها راه‌هایی وجود دارد که از طریق آن راه‌ها مردان و زنان عالم می‌توانند به نجات و رستگاری برسند. اما آن نقطه برتر که انسان بتواند در آنجا بایستد و از آن موضع به حقیقت‌الاهی و منظرهای محدود انسانی بنگرد کدام است؟ منظرهایی که حقیقت مطلق خداوندی را به گونه‌های مختلفی مشاهده می‌کنند. مسلماً کسی که مدافع تکثر دینی باشد نمی‌تواند مدعی چنین دید کیهانی‌ای شود. در حقیقت او ادعای معرفت‌یقینی از نوع انحصارگرایانه یا شمول‌گرایانه ندارد. برداشت کثرت‌گرایانه به گونه‌ای استقرایی به دست آمده است. انسان از این حقیقت شروع می‌کند که بسیاری از مردم زندگی را در رابطه با یک حقیقت متعالی و نامحدود تجربه می‌کنند. این تجربه دینی مستعد تحلیلی کاملاً طبیعت‌گرایانه است که شامل هیچ‌گونه استناد و ارجاعی به هیچ واقعیتی غیر از واقعیات انسانی و طبیعی نیست. بدین ترتیب وقتی کسی با شکل خاص تجربه دینی خویش به مثابه تجربه‌ای مبتنی بر حقیقت مواجه شود، در آن صورت باید به این حقیقت نیز عنایت داشته باشد که جریان‌های عظیم

تجربه دینی دیگری نیز وجود دارند که اشکال متفاوتی به خود می‌گیرند. آنها به وسیله پندارها و تصورات جداگانه‌ای شکل داده می‌شوند و در قالب نهادها و شیوه‌های زندگی گوناگون دیگری مجسم می‌شوند (همان: ۷۶-۷۷).

از نظر هیک، ادیان واقعیاتی تاریخی‌اند که در سراسر قرون، روندی تکاملی داشته‌اند. آنها همگی با حقیقة الحقایق واحد مرتبط‌اند؛ اما تجارب تاریخی و فرهنگی تفاوت‌های قابل توجهی را میان آنها ایجاد کرده است. طی چند قرن آینده بی‌شک سنت‌های دینی همچنان دست‌خوش این تغییرات خواهند بود و احتمالاً با هم نزدیک‌تر خواهند شد و دیگر عنوان‌های دینی مانند اسلام و مسیحیت توصیف‌گر باور دینی انسان‌ها در آن موقع نخواهند بود (اصلان، ۱۳۸۵: ۸۴).

هر دین نسبت به ادیان دیگر سه رویکرد می‌تواند اتخاذ کند؛ رویکرد نخست انحصارگرایی است؛ از این منظر ادیان دیگر بر حق نیستند و اگر هم مجبور به احترام به آنها هستیم، درصدد یادگیری از آنها نیستیم. این رویکرد در بین ادیان کمتر از گذشته است. رویکرد دوم کثرت‌گرایی است. جان هیک در برابر فهم ماقبل کپرنیکی از دین، که بر اساس آن مسیحیت سنت‌های خود را مرکز جهان می‌دید که همه چیز دور آن می‌گردد، نظریه تکثرت‌گرایی را مطرح کرد. بر اساس این نظریه، همه ادیان سیاراتی هستند که به دور خورشید حقیقت می‌چرخند و هر کدام خورشید را از زاویه خود می‌بینند. اما در عین حال می‌دانند که سیارات دیگری نیز وجود دارند. دیدگاه سوم شمول‌گرایی است که دیدگاه میانی است و در آن فرد به هر دلیلی بعضی چیزها را حق می‌داند، اما در برابر عقاید دیگر نیز آماده پذیرش و تغییر است (Wiebe, 2009: 18).

اما برخلاف آنچه هیک مفروض می‌گیرد، انحصارگرایی دینی پدیده‌ای همگانی نیست. برای نمونه، آیین اسلام ادیان مسیحیت و یهودیت را به مثابه ادیانی متعلق به خانواده واحد ادیان ابراهیمی می‌پذیرد. بنابراین، آن‌گونه که هیک ادعا کرده است بین کثرت ادیان و تعدد متعلقات پرستش هم‌بستگی وجود ندارد. به عبارتی، متعلق پرستش، واقعیت واحدی است که اسامی متعددی دارد. همه ادیان از حقیقت واحد به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند. از این رو برخلاف هیک که معتقد است احیای دینی در آینده به موجب تغییراتی در ادیان، از طریق همگرایی یا تعامل ادیان با یکدیگر و در نهایت از میان رفتن حد و مرزهای میان آنها، به وقوع خواهد پیوست، نصر معتقد است تحول

دینی در اثر بازیابی سنت و ارزش‌های سنتی برای بقای افراد و همچنین جوامع به وقوع خواهد پیوست. ادیان در آینده وحدت گوهری‌شان با یکدیگر را به رسمیت خواهند شناخت. زیرا خداوند نخواهد گذاشت ادیان، محو، و انسان‌ها در ظلمات رها شوند (اصلان، ۱۳۸۵: ۲۳۱: ۶۶: Nasr, 1989).

اما وقتی از منظر اسلامی به موضوع می‌نگریم اسلام دینی مبتنی بر متن مقدس و شریعت و فراتر از آن است که فرآورده خلاقیت بشری باشد. مفهوم «ثبات» مفهومی اساسی برای اسلام است (Nasr, 1989: 88). اسمیت این ثبات را معلول اعتقاد راسخ مسلمانان به شریعت می‌داند. لذا تحولات فقهی را که فقهای بزرگ در اسلام ایجاد کرده‌اند دلیل بر این دانسته که اسلام نیز نمی‌تواند نظام دینی ثابتی باشد (Smith, 1991: 147). اما نصر معتقد است اسلام، هم ابعاد متغیر دارد و هم ابعاد ثابت. از نظر او، در بطن هر دین «دین جاویدان» وجود دارد که مشتمل بر آموزه‌ای درباره ماهیت واقعیت و روش دست‌یابی به آن است. هرچند توصیف اعتقادی و تعیین روش‌ها از دینی به دین دیگر متفاوت می‌شود، اما گوهر و غایت همه ادیان یکسان است (Nasr, 1989: 84).

اگر بخواهیم این برداشت‌ها را با آموزه‌های اسلام مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که اسلام بدون انکار یک حقیقت خارجی دینی نوع دیگری از تکثرگرایی دینی را مطرح کرده است. اولاً اسلام برای عمل نیک با نیت خیر، بالذات ارزش اخلاقی و اخروی قائل است؛ این‌گونه نیست که رستگاری تنها با پذیرش یک سری اعتقادات معین حاصل شود. بنابراین، در بسیاری از اصول اخلاقی و نمودهای عینی آن، بین ادیان اشتراک وجود دارد. ضمن اینکه اسلام برای اعتقاد به توحید، ارزش زیادی قائل شده است، به طوری که موحد بودن به معنای داشتن سهم بزرگی از رستگاری است. از طرف دیگر، معرفت را منوط به توانایی کرده است؛ به طوری که انسان‌ها به اندازه توانایی خود در درک حقایق مسئول هستند و نجات و رستگاری آنها در ارتباط با توانایی آنها سنجیده می‌شود.

#### ۴. روش استدلال اجتماعی و مصلحتی: برگر و تکثرگرایی اجتماعی

نسبیت‌گرایی فرهنگی مهم‌ترین نتیجه اجتماعی دگرگونی اروپا بود. پیش از آن، دنیای مسیحی با منطق ایستای خود، همه هستی را به دو بخش مسیحی و غیرمسیحی، یا

خوب و بد، یا خودی و غیر خودی تقسیم می‌کرد. آنها در برخورد با فرهنگ‌ها و اقوام دیگر متوجه شدند که نباید مطابق با انگاره‌های فرهنگی معینی درباره همه فرهنگ‌ها داوری کرد (بارنز و بکر، ۱۳۸۴: ۳۹۰).

برگر عرفی شدن و تکثرگرایی را ملازم یکدیگر می‌داند. از نظر او، یقین ذهنی در هر موضوعی، از جمله دین، به ساختار اجتماعی حمایت‌کننده نیاز دارد. در وضعیت متکثر، یعنی وضعیتی که شخص با جهان‌بینی‌های متعدد روبه‌رو می‌شود، ساختارهای موجه‌نمایی متعددی نیز ظهور می‌یابند. در چنین شرایطی یقین به سستی می‌گراید. در چنین جامعه‌ای می‌توان باور دینی داشت، اما ثابت نگه داشتن باور دینی غیرممکن است (مرشدی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵).

به هر روی، تکثرگرایی مذهبی نه تنها به گسترش عقلانی شدن یاری رساند، بلکه در روی‌گردانی بسیاری از مردم از دین تأثیر مستقیم‌تری داشته است. این گفته برگر، که سازمان‌های مذهبی در «بازار مذهب» با هم رقابت داشتند و شخص می‌توانست از میان تفسیرها یک تفسیر را انتخاب کند، در کل به کاهش ارزش اقتدار دیدگاه دینی انجامیده است. لذا تکثرگرایی در درازمدت نه دین، بلکه دنیاگرایی را تقویت کرد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰۰). به نظر برگر، با دنیوی شدن به عوامل رقیبی که موجد نظام‌های معنایی‌اند اجازه تکثر داده می‌شود؛ لذا ویژگی انحصاری دین از آن سلب شده است (Berger, 1967: 457).

از نظر برگر، تکثرگرایی معنایی سیال دارد. او از pluralism هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را قصد می‌کند؛ هم‌زیستی ادیان و اقوام مختلف در یک دولت فدرال. تکثرگرایی عبارت است از زندگی مشترک ادیان و اقوام مختلف تحت دولت قانونی صلح‌آمیز که با یکدیگر کنش متقابل صلح‌آمیز دارند. از این منظر، مثلاً دولت عثمانی (نظام ملت) که در آن ادیان مختلف وجود داشتند ولی ارتباط متقابل بین آنها نبود، جامعه تکثرگرا محسوب نمی‌شود؛ چراکه در چنین جامعه‌ای رشد و گفت‌وگو صورت نمی‌گیرد. وقتی انسان تنها با انسان‌هایی صحبت می‌کند که نظر و دیدگاه یکسانی دارند، جهان‌بینی او نیز محدود می‌شود. تکثرگرایی دینی امروزه یکی از امور اجتناب‌ناپذیر دنیای مدرن است. دین امروزه بیشتر انتخاب است تا سرنوشت. دولت‌ها نیز همچون گذشته نمی‌توانند افراد را بر دینی مجبور سازند و مراکز دینی بدون توجه به نوع اعتقاد حاکمیت می‌کوشند افراد را به سوی خود جلب کنند و به آیین خود معتقد سازند. از

همین‌رو تکثرگرایی پرسش‌های زیادی را در زمینه دین و رابطه‌اش با دولت، ادیان و روابط متقابل آنها با یکدیگر مطرح می‌کند؛ چراکه همه آن تعاریف و تبیین‌های گذشته دچار تغییر شده است (Wieße, 2009: 13-21).

## ۵. نظریه‌های تساهل یا شکیبایی

تولرانس (Tolerance در انگلیسی و Toleranz در آلمانی) به معنای شکیبایی یا تحمل دیگری در مورد چیزی است که با آن موافقت نداریم. واژه «شکیبایی» و «بردباری» چند ویژگی را در خود دارد: در یک سو اندیشه درست و در طرف دیگر اندیشه نادرست قرار دارد. از طرف دیگر، فرد، شکیبایی را با اندیشه درست در برابر صاحب اندیشه نادرست پیشه می‌کند. بردباری هم نوعی رفتار صلح‌جویانه و بزرگووارانه از طرف اکثریت صاحب قدرت در برابر اقلیت است.

شکیبایی در دو سطح مطرح است: سطحی و عمقی یا واقعی. شکیبایی سطحی یا رسمی عبارت است از حالتی انفعالی و بی‌تفاوتی نسبت به دیگران. در این نوع از شکیبایی او شاهد حضور دیگری است، اما در برابر آن موضع‌گیری نمی‌کند. در چنین جامعه‌ای هر کس به موازات دیگری حرکت می‌کند و ادیان و مذاهب در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند بدون اینکه راه را بر دیگری ببندند، اما جهت‌گیری مثبت و فعال در جهت شناخت یکدیگر و پذیرش همدیگر وجود ندارد. اما نوع دوم از شکیبایی یعنی عمقی به معنای تماشاگری نیست، بلکه افراد جامعه می‌کوشند در کنار دیگر بازیگران اجتماعی، نقش بازی کنند. آنها زمینه‌های هم‌زیستی را در جامعه فراهم می‌بینند (Mensching, 1996: 43-44). در این مرحله، به جای تحمل دیگری که یک موضع اخلاقی است، باید رسمیت یافتن دیگری جایگزین شود. در کلام قدیم، این کار به معنای تشکیک در باور خود است، اما در کلام جدید این حق پذیرفته شده است که دیگری نیز عقاید خود را در مرحله عمل بروز دهد (Schlette, 1977: 193). شاید واژه مناسب برای این مفهوم، کلمه «رواداری» در فارسی به معنای جایز و مشروع شمردن، و «مماشات» در عربی به معنای همراهی کردن و با هم رفتن بدون هیچ امتیازخواهی باشد (پویا، ۱۳۸۶: ۲۳).

از یک زاویه دیگر، شکیبایی از نوع اول را می‌توان شکیبایی عمودی و شکیبایی از

نوع دوم را شکیبایی افقی دانست. شکیبایی عمودی برخاسته از نوعی نگرش از بالا به پایین به تعدادی افراد ره‌گم کرده و بی‌نواست، اما شکیبایی افقی برخاسته از دیدگاه برابرخواهانه و مساوی‌نگر است. از زاویه دیگر، شکیبایی نوع اول شکیبایی درونی است که عمدتاً ناظر به مماشات با هم‌کیشان و خودی‌هاست، اما شکیبایی نوع دوم از نوع بیرونی است و مرزهای آن گسترده‌تر است و شامل ادیان و مذاهب دیگر و دیگری‌های زیاد می‌شود (همان: ۲۷-۲۹).

ولی شکیبایی به معنای تحمل، به سختی با نابرابری، یعنی با ارزش پایه‌ای سیاسی مدرن، سازگاری دارد (همان: ۷۸-۷۹). انسان می‌تواند «آزادی دین» را با حقوق انسان برابر بداند ولی نمی‌تواند آن را با شکیبایی یکسان کند. انسان حقوق پایه‌ای دارد که انتخاب دین نیز یکی از حقوق اوست. حقوق انسان و آزادی در دین نیز برابری انسان‌ها را طلب می‌کند. در حالی که تولرانس با نابرابری می‌تواند جمع شود؛ لذا در سیاست فکر، تولرانس به مثابه «تفکر متکبرانه» شناخته می‌شود (Kant, 1999: 26).

اما پرسش اساسی این است که آیا پیروان مذاهب اسلامی یا مسیحی یا ادیان دیگر موظف‌اند اعضای فرقه‌های دیگر را بر اساس معیار تساوی به رسمیت بشناسند؟ آیا یک شخص دموکرات موظف است اشخاصی را به رسمیت بشناسد که دیکتاتوری را ترجیح می‌دهند؟ این پرسش در سطح مدنی یا دولتی نیست؛ به عبارت دیگر، منظور، اخلاق مدنی در برابر اخلاق حقوقی است. مسلم است که یک فرد دموکرات نمی‌تواند یک فرد طرفدار دیکتاتوری را به رسمیت بشناسد، اما می‌توان انتظار داشت در برابر آنها از خود شکیبایی نشان دهد. بنابراین، شکیبایی و تحمل به معنای نخست می‌تواند به مثابه ضابطه‌ای فرهنگی در اخلاق و خرده‌فرهنگ ما نقش بازی کند. لذا، در جوامع دموکراتیک در کنار به رسمیت شناختن دیگران، که یک فرهنگ رسمی اخلاق سیاسی است، شکیبایی به مثابه یک فضیلت اخلاقی نیز مطرح است (پویا، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۱). اسلام نیز در عین حال که یک فرد مؤمن و باتقوا را نزد خداوند عزیزتر از کفار می‌داند، اما حق انتخاب دین را برای همه قائل است. همچنین، ضمن اینکه معتقدان خود را به رفتار دور از خشونت با دیگران تشویق می‌کند و راه دعوت بر اساس حکمت و پند و نصیحت و گفت‌وگو را پیشنهاد می‌کند، از جهت حقوق اجتماعی بشری نیز حقوق یکسانی را برای همه شهروندان قائل است و توصیه‌های مهمی را در خصوص رعایت



حقوق اقلیت مطرح می‌کند. اصل آزادی انتخاب و عدم اکراه بر عقیده اصل مهمی است که بدون آن حتی اقرار به باور راستین، ارزش چندانی ندارد. اما دلایل شکیبایی در مکاتب مختلف متفاوت است. شاید بتوان آنها را در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

**الف. روش استدلال دینی و تلاش برای یافتن مؤیدها و شاهدها در متون دینی**

گاه تلاش می‌شود تا راه هم‌زیستی از گذر متون دینی جست‌وجو شود. امروزه آگاهی ادیان مختلف جهان از یکدیگر در مقایسه با گذشته بیشتر شده است. تنها در این اواخر برای ادیان سراسر جهان این امکان پدید آمده است که وارد روند تبادل دوستانه و فهم متقابل شوند. آیا چنین فهمی به توافق در اصول منجر می‌شود؟ آیا ممکن است یک دین جهانی جدید و نوعی آیین پروتستان به وجود آید؟ بسیاری از مردم، تشکیلات ظاهری و مناسک دین را همچون مانعی بین انسان و واقعیت نهایی می‌نگرند؛ زیرا آنها دنبال راه‌هایی برای نفوذ به فراسوی این ظواهر و رسیدن به مغز و گوهر دین هستند. چرا باید امور ظاهری انسان‌ها را از هم جدا کند؟ آیا بهتر نیست فکر کنیم اساساً همه ادیان یکی هستند. برای رسیدن به این رؤیای وحدت، باید به این پرسش مهم پردازیم که آیا واقعاً هسته‌ای از تعالیم وجود دارد که در همه ادیان جاری باشد یا خیر؟ اسمارت در بخش آخر کتابش تجربه دینی بشر<sup>۱</sup> به این موضوع پرداخته است. سه دین بزرگ جهان با منشأ سامی، یهودیت، اسلام و مسیحیت، همگی بر وجود یک خالق جهان، که خود را از طریق پیامبرانش به انسان معرفی کرده است، تأکید می‌کنند، اما در آیین بودا، شاخه تراوادا (Theravada)، اعتقاد به چنین خالقی رد می‌شود. در کنفوسیوس نیز بر ماهیت شخصی خدا تأکید نشده است؛ پس نخستین مسئله فقدان توافق بر سر مفهوم خالق است. مشابه این تفاوت‌ها را در دیگر موضوعات عقیدتی نیز می‌بینیم. اما وقتی به موضوعات اخلاقی و انسانی می‌رسیم وضعیت بهتر می‌شود و توافقات بیشتری دیده می‌شود؛ اگرچه در تفسیر موضوعات اخلاقی نیز تفاوت‌هایی دیده می‌شود و حتی در بعضی از موضوعات، مثل کشتن حیوانات، بین اسلام و هندوئیسم تفاوت زیاد است، اما در هر صورت دین فراتر از اصول اخلاقی است، اگرچه شامل آن نیز می‌شود.

علاوه بر اینها، وحدت ادیان را باید در تجربه دینی مشترک نیز جست‌وجو کنیم. باید بین تجربه نبوی و تعبدی و تجربه عرفانی تفاوت قائل شد. تأکید ادیان بر این دو نوع تجربه یکسان نیست. بعضی از آنها بر رستگاری ناشی از آگاهی پیامبرگونه اهمیت نمی‌دهند و بر عرفان و زهد تأکید دارند؛ در حالی که بعضی دیگر، تعبد مربوط به یک خدای مشخص را مورد توجه قرار داده‌اند. شاید عده‌ای بر تعالیم خاص و اصیل تأکید کنند و بخواهند با بازگشت به آن تعالیم مشترک، بین ادیان نزدیکی ایجاد کنند و وحدت برقرار سازند؛ اما باید توجه داشت که اکثریت مردم با آنچه در تاریخ دینی آنها آمده مأنوس هستند و حاضر نیستند به بهانه وحدت، آنچه را جزء میراث دینی خود نمی‌دانند، بپذیرند؛ اگرچه آیین هندو و دیتتا (Vedanta) و آیین بودا کوشیده‌اند دربرگیرنده همه ادیان و همه صور تجربه دینی، و مدلی برای صلح و آرامش بین‌دینی باشند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۳۶۹-۳۷۶).

#### ب. روش استدلال تاریخی و تلاش برای یافتن نمونه‌های شکیبایی در تاریخ

ادیان همیشه کوشیده‌اند چهره‌ای صلح‌جویانه از خود به دیگران نشان دهند تا به این وسیله دیگران را به سوی خود جلب کنند. هرچند تاریخ ادیان، چنان‌که دنیای مدرن ترسیم کرده و همه خشونت‌ها را به آن گره زده و رمز نجات انسان از خشونت‌های اجتماعی را تنها در سکولاریسم و رهایی از دین دانسته، نیست اما شواهدی نیز بر خشونت دینی و نزاع‌های اجتماعی با منشأ دینی وجود دارد. بنابراین، ادیان آنگاه که بخواهند مردم را علیه دشمن خود بسیج کنند، می‌توانند به مواردی از جنگ و جهاد استناد کنند و آنگاه که بخواهند بر هم‌زیستی تأکید کنند، می‌توانند بر نمونه‌های انسان‌دوستانه و صلح‌جویانه دین تمسک کنند. مثلاً طالبان برای توضیح اعمال خشونت‌بار خود به آیات جهاد و سنت صحابه پیامبر استناد می‌کنند که بر حکم جهاد در برابر کفار عمل می‌کردند. استناد به شواهد تاریخی و بازسازی آنها در حال حاضر نیز در میان سیاست‌مداران دیده می‌شود. مثلاً جورج دبلیو بوش در آغاز جنگ علیه عراق و افغانستان، برای مبارزه با تروریسم بین‌المللی، این جنگ را مشابه همان جنگ‌های صلیبی اعلام کرد.

## رویکرد اسلامی و شکیبایی

اسلام کوشیده رابطه خود را با شکیبایی به گونه‌ای تنظیم کند که در دام پوچ‌گرایی و هیچ‌گرایی نیفتد و ایمان و یقین قلبی معتقدان خود را کاهش ندهد. اطمینان به آینده و وعده‌های الهی همیشه برای انسان‌ها مایه آرامش و اطمینان بوده است. اما از طرف دیگر، اسلام می‌خواهد این ایمان را از جهل و خرافات به دور ساخته، آن را با علم و دلیل و برهان قابل استدلال کند؛ چراکه دین به معنای صرف تجربه شخصی و احساس قابل ارائه به دیگران نیست، بلکه نوعی کشف حقیقت و تلاش برای دستیابی به آن است. اطمینان و آرامش در یافتن یا ادعای حقیقت امکان‌پذیر است. اما این حقیقت در متون مقدسی است که از تحریف مصون بودند و آنچه ما از دین می‌فهمیم برداشت روشمند از دین است که به نوعی رهبران دینی در آن به اتفاق رسیده‌اند. قرآن علت اصلی چالش‌ها و نزاع‌ها را ابهام در حقیقت نمی‌بیند، بلکه معتقد است انسان‌ها ابتدا امتی واحد بودند که به تدریج در اثر پیدایش طبقات و تفاوت‌ها دچار نزاع شدند و خداوند پیامبران را فرستاد تا آنها به راه حقیقت هدایت شوند و این‌گونه از نزاع دست بردارند؛ ولی عده‌ای تسلیم حق نشدند و مسیر دیگری را پیمودند. از این بیان قرآن، این‌گونه برمی‌آید که راه وحدت دوباره انسان‌ها پذیرش وحی و بازگشت آنها به مسیر خداوند است.

اسلام همچنین با تأیید ادیان توحیدی دیگر، خود را در جریان پیوسته دینی قرار می‌دهد و همه آنها را در امتداد یک خط منتهی به یک مقصد می‌بیند. اگرچه این ادیان در یک درجه نیستند و هر کدام به زمان و مکان خاص تاریخی خود تعلق دارند اما جوهره آنها که دعوت به یک امر قدسی و آسمانی و پرستش خداوند است مشترک است. اسلام در عین حال که به مثابه دین تسری‌بخش در همه امور زندگی تعالیمی را مطرح می‌کند، اما از ایدئولوژیک شدن آن یعنی تبدیل دین به ابزاری برای سیاست‌مداران جهت پیش‌برد اهداف خود منع می‌کند. آزادی و حق انتخاب مردم اصل مهمی است که ارزش دینداری منوط به آن است و آنگاه دینداری یک فضیلت و ارزش اخلاقی می‌یابد که مبتنی بر انتخاب باشد.

نکته دیگری که اسلام برای هم‌زیستی آن را مهم می‌شمارد نوع رویکرد ما به انسان است. در بعضی از مکاتب، از جمله مکتب اپیکوری، در قرن سوم پیش از میلاد، انسان، همچون گرگ، موجودی دانسته شده که چالش‌برانگیز و نزاع‌طلب است و خصلت

جنگ و خشونت طلبی دارد. توماس هابز در قرن هفده این نظریه را به عنوان نظریه دولت بازسازی کرد. این در حالی است که اسلام بر فطرت پاک انسانی تأکید می‌کند. این به این معناست که علت چالش‌های اجتماعی نه در وجود انسان یا ذات دین، بلکه در ساختارهای غلط اجتماعی است. جوامع اسلامی و پیروان اسلام باید روابط اجتماعی خود با معتقدان ادیان دیگر را بر اساس اصول زیر دنبال کنند:

### الف. اجباری نبودن پذیرش اسلام

یکی از خاستگاه‌های خشونت و تهدیدکننده زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مختلف در یک جامعه، نظریه «اجبار در انتخاب دین» است. ممکن است جامعه از پیروان ادیان مختلف (حق و باطل) ترکیب یافته باشد. الزام و اجبار همه گروه‌ها به یک آیین می‌تواند هم‌زیستی را با تهدید مواجه کند، چنان‌که تاریخ، بعضی از این‌گونه رفتارها را در خود ضبط کرده است. هرچند آیین مقدس اسلام همه مردم و فرقه‌های مختلف را به سوی خود دعوت کرده و خود را دین کامل معرفی می‌کند، اما انحصارطلبی و تمامیت‌خواهی و به کارگیری زور را در دعوت خود بر نمی‌تابد.<sup>۲</sup>

### ب. طرح گفت‌وگوی منطقی با ادیان دیگر

یکی از خاستگاه‌های تفاهم و تسامح و هم‌زیستی گروه‌ها و مکاتب مختلف در یک جامعه، گشودن دریچه گفت‌وگو و مذاکره منطقی است. قرآن کریم از پیامبر می‌خواهد بنیان تبلیغ و معرفی دین خود را چه در مواجهه با مخالفان و چه در مواجهه با مسلمانان بر اصل گفت‌وگو و منطق و حکمت و جدال احسن قرار دهد.<sup>۳</sup>

### ج. مدارا با کافران

شاید از آیات پیشین این توهم پیش آید که هم‌زیستی اسلام با مخالفان اختصاص به پیروان کتاب‌های آسمانی و عمدتاً یهودیت و مسیحیت (اهل کتاب) دارد، اما اسلام هم‌زیستی با کافران و مشرکان را بر نمی‌تابد و موضع قرآن با آنان موضع مقابله و عدم مدارا است. اما ضعف توهم فوق نیز از تأمل در مجموع آیات ناظر به چگونگی مواجهه با کفار آشکار می‌شود.

تأمل در مجموع آیات جهاد و مقابله با کفار و مشرکان ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که جهاد با کفار به دلیل مقابله آنان با اسلام و مسلمانان است، حال آنکه اگر کفار صرفاً بر اعتقاد کفرآمیز یا شرک خود باقی بمانند و دست به شیطنت و ستیز با مسلمانان نزنند، قرآن نه تنها دستوری به مقابله و جهاد با آنان نمی‌دهد، بلکه پیغمبر اسلام را به مدارا و صلح نیز فرا می‌خواند.<sup>۴</sup>

#### د. عشق و محبت به تمامی مردم

حضرت علی (ع) در نامه رسمی و حکومتی خود به فرماندارش مالک اشتر، وی را علاوه بر رعایت اصل قانون و حقوق مردم و عدالت، به محبت و عطف قلبی به همه مردم، اعم از مسلمان و کافر، سفارش می‌کند و می‌فرماید:

ای مالک! قلبت را از رحمت و محبت و لطف به مردم آکنده کن و مبادا چون گرگ، فرصت‌طلبانه حقوق آنان را پایمال سازی. زیرا مردم دو قسم‌اند: یا مسلمان و برادر دینی توآند؛ و یا غیرمسلمان [اهل کتاب یا کافر] که در آفرینش مانند توآند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

#### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، در گام نخست، اهمیت هم‌زیستی در دنیای معاصر، که در اثر رشد آگاهی و جهانی شدن و توسعه ارتباطات، فرهنگ و دین از انحصار دولت‌ها و نهادها خارج شده و در عرصه گسترده مدنی فعال شده، آشکار می‌شود. موج مهاجرت‌ها، جهانی شدن، توسعه فضای مجازی و دو رگه شدن فرهنگ‌ها از جمله عواملی هستند که ارتباط ادیان و فرهنگ‌ها را افزایش داده است. هم‌سانی فرهنگی و تک‌محوری فرهنگی به شدت متزلزل شده و تکتگرایی، شناخت بیشتر همدیگر و حل مسائل از طریق گفت‌وگو مورد توجه انسان‌ها قرار گرفته است. برخلاف برگر، که معتقد است در جامعه متکثر ادیان در اثر رقابت به سستی خواهند گرایید و سکولاریسم تقویت خواهد شد، به نظر می‌رسد ادیان در عصر ارتباطات زمینه‌های زیادی برای گفت‌وگو و نزدیک شدن به یکدیگر و هم‌زیستی دارند؛ لذا در جامعه متکثر تقابل‌های دینی مشابه آنچه در قرون گذشته وجود داشته رو به کاهش می‌گذارد. ادعای حقانیت مطلق و انحصارطلبی،

موجب عدم تحمل دیگران و بسته شدن راه‌های ارتباطی و خشونت می‌شود؛ لذا ادیانی که انحصارگرا هستند و برای دیگران بهره‌ای از حقیقت قائل نیستند و یا احتمال خطا در برداشت‌های خود را نمی‌دهند، زمینه‌های گفت‌وگو و هم‌زیستی را به تقابل و رد اندیشه دیگری تبدیل می‌کنند. اما رویکرد هم‌زیستی، هم‌جواری و همراهی را بر تقابل و رویارویی ترجیح می‌دهد و این همراهی و هم‌زیستی، نه از سر اجبار که از طرد انحصارگرایی و اعتقاد به راه‌های متنوع وصول به خدا و حقیقت است و یا دست‌کم نشان از احترام به حقوق دیگران است. اسلام بی‌آنکه انسان را در دام نسبی‌گرایی و پوچ‌گرایی بیندازد با رویکردی شمول‌گرایانه به ادیان آسمانی و اعتقاد به حقوق طبیعی بشری زمینه‌های هم‌زیستی را فراهم کرده است. کثرت‌گرایی در اسلام به معنای تنوع در حقیقت نیست، بلکه تکثر در وحدت و انتزاع یک حقیقت والا از تجلیات متنوع آن است.

مدلی که جوامع اسلامی می‌توانند، متمایز از جوامع سکولار و نسبی‌گرا، برای هم‌زیستی در پیش گیرند، این است که پرهیز از خشونت و ترویج تحمل و مدارا و تلاش برای هم‌زیستی را اصل قرار داده، تفاوت‌های مذهبی را بهانه‌ای برای نادیده گرفتن حقوق دیگران قرار ندهند. انحصارگرایی دینی خطر دیگری است که مانع از خودانتقادی و بازاندیشی در اندیشه‌ها و پذیرش احتمال اشتباه در باورهای خود می‌شود. این اصل نیز باید مورد توجه قرار گیرد که دین اساساً مقوله‌ای اختیاری است و خداوند پذیرش دین از روی اختیار را می‌پسندد، در عین حال حقیقت ادیان همان پرستش یگانه هستی است که می‌تواند محور هم‌بستگی و معنویت اجتماعی شود.

امروزه ضرورت گفت‌وگوی ادیان ما را بر شناخت ادیان دیگر ملزم کرده است. از این‌رو مطالعه تطبیقی ادیان تنها یک علاقه عمومی نیست، بلکه یک ضرورت است که متکلمان به ادیان دیگر پردازند؛ نه تنها از این‌رو که آنها را یاد بگیرند و بفهمند، بلکه برای اینکه بسیاری از مفاهیم و ویژگی‌های دین خود را متوجه شوند و بر غنای معنوی آن بیفزایند (Schumann, 1997: 215)؛ چنان‌که والتر فریتاگ (Walter Freytag) می‌گوید: «هر کس تنها یک دین می‌شناسد او هیچ چیز نمی‌شناسد» (Ibid.: 219).

## پی‌نوشت‌ها

1. *The Religious Experience of Mankind*, Vol. 2.

۲. لا إكراه في الدين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (البقره: ۲۵۶).

۳. «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة و جادلهم بالتى هي احسن» (النحل: ۱۲۵).

۴. «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله أنه هوا السميع العليم» (الانفال: ۶۱).

## منابع

قرآن کریم.

آروین، بهاره (۱۳۸۷). «گرایش‌های دینداری در جامعه ایران»، در: صالحی امیری، سید رضا، *مسائل اجتماعی دین در ایران*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، ص ۱۳۹-۱۶۳.  
اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). *تجربه دینی بشر*، ترجمه: محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: سمت.

اصلان، عدنان (۱۳۸۵). *پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان، کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نقش جهان.  
بارنز، هری المر؛ بکر، هوارد (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ترجمه: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: امیرکبیر.  
باینگانی، بهمن (۱۳۸۹/۳/۱۶)

[http://sociologyofiran.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=957&Itemid=45](http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=957&Itemid=45)

پوپر، کارل (۱۹۴۸)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، در:

[http://sociologyofiran.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=852&Itemid=65](http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=852&Itemid=65)

پویا، عباس (۱۳۸۶). *شکلیابی، دموکراسی و حقوق بشر*، تهران: عرفان.  
جلیلی، هادی (۱۳۸۳). *تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن*، تهران: طرح نو.  
جهانبگلو، رامین (۱۳۸۰). *تفاوت و تساهل: گفتارهایی در تفکر سیاسی معاصر*، تهران: نشر مرکز.

دیویس، چارلز (۱۳۸۷). *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الیهیات اجتماعی*، ترجمه: حسن محدثی و حسین باب‌الحوایجی، تهران: یادآوران.  
سراج‌زاده، سید حسین (۱۳۸۳). *چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولار شدن*، تهران: طرح نو.  
کاظمی، عباس و فرجی، مهدی (۱۳۸۸). *سنجه‌های دینداری در ایران*، تهران: انتشارات جامعه و فرهنگ.

لاک، جان (۱۳۷۷). *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه: شیرزاد گل‌شاهی کریم، تهران: نشر نی.

محمدی، مجید (۱۳۸۲). *دین و ارتباطات*، تهران: انتشارات کویر.  
مرشدی، ابوالفضل (۱۳۸۷). «از عرفی شدن تا چندگانه شدن: مروری بر آرای پیتر برگر در مورد فرآیند عرفی شدن»، در: صالحی امیری، سید رضا، *مسائل اجتماعی دین در ایران*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، ص ۱۰۵-۱۳۵.

همیلتون، ملک (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

هیک، جان (۱۳۸۳). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.



- Berger, Peter L. (1967). *Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, Doubleday.
- Edgar F. Borgatta & Rhonda Montgomery (2000). *Encyclopedia of Sociology*, New York: Second Edition.
- Habermas, J. (2007a). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>
- Kant, Immanuel (1999). *Was ist Aufklärung: Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg: Hrg. Von Horst D. Brandt.
- Levin, J. S. (1996). *Religion in Aging and Health: The Original Foundations and Methodological Frontiers*, ASAGE Pub. Inc.
- Luhmann, Niklas (2000). *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt A. M.: suhrkamp.
- Mensching, G. (1996). *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, U. toruschka (Herg.), Weimar/halle S. 43- 44.
- Nasr, Sayyed Hossein (1989). *Knowledge and Sacred*, State University of New York Press, Albany.
- Schillebeeck, Edward (2006). *Religion und Gewalt*, Tübingen, ohne Jahr.
- Schlette, H. R. (1977). "Toleranz", in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt: Heinrich Lutz (Hrg.)
- Schumann, Olaf (1997). "Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums", In: *Zwischen Regionalität und Globalisierung*, Theodor Ahrens, Hamburg: Verlag an der Lottbek, pp. 347-369.
- Schwaabe, Christian (2008). "Die Religiosität der Gesellschaft: Systemische und lebensweltliche Kontexte des spätmodernen, Zwangs zur Häresie", in: Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hrsg.), *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 197-225.
- Smith, Wilfred Cantwell (1991). *The Meaning and End of Religion*, foreword by John Hick, Minneapolis: Fortress Press.
- Wießé, Wolfram (2009). *Theologie im Plural*, Hamburg: Wax Mann.

