

گفت‌وگو چیست؟^۱

لئونارد سویدلر

مهدی صالحی* و احمد مقری**

چکیده

به رغم توجه روزافزون به گفت‌وگوی ادیان و مکاتب در سطوح مختلف و پیدایش حجم عظیمی از ادبیات پژوهش در این عرصه، به ویژه در دو دهه اخیر، کمتر اندیشمندی واکاوی لایه‌های زیرین معنای گفت‌وگو را در دستور کار خود قرار داده است. این امر مهم در نوشتار حاضر محل توجه قرار گرفته است. لئونارد سویدلر، در مقاله حاضر، این تصور عمومی را که گفت‌وگوی ادیان مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تحلیل است، به چالش می‌گیرد. وی در مسیری که برای تبیین معنای مصطلح «گفت‌وگوی ادیان» می‌پیماید، با نگاهی ژرف، ابعاد متکثر موضوع را بررسی می‌کند. از این رو صرف نظر از چیستی گفت‌وگوی ادیان، در این مقاله به چرایی پیدایش گفت‌وگوی ادیان، متولیان آن، انواع گفت‌وگوی ادیان، اهداف، شیوه‌ها، موضوع و نیز هنگامه گفت‌وگوی ادیان پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگوی ادیان، گفت‌وگوی ایدئولوژی‌ها، ابعاد گفت‌وگو، مؤلفه‌های گفت‌وگو.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Swidler, Leonard J. (2007). "What is Dialogue?" in: *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, New London, Conn: Twenty-Third Publications, pp. 6-26.

* دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب.

** دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱. معنای گفت‌وگو

امروزه هنگامی که از گفت‌وگو میان ادیان و ایدئولوژی‌ها سخن می‌گوییم، مرادمان چیزی کاملاً مشخص، یعنی ارتباط دوسویه میان اشخاص است، بنابراین واضح است که سخنرانی یا نطق یک‌جانبه گفت‌وگو به شمار نمی‌رود. با این وصف، انواع گوناگونی از ارتباط دوسویه وجود دارد، برای مثال، نزاع، مشاجره، جر و بحث و غیره. اما مسلماً مراد از گفت‌وگو هیچ یک از اینها نیست. در سوی دیگر، نوع دیگری از ارتباط وجود دارد که بین افرادی رخ می‌دهد که درباره موضوعی خاص نظرات کاملاً یکسانی دارند. ما در خصوص این نوع ارتباط نیز اصطلاح «گفت‌وگو» را به کار نمی‌بریم. چه بسا آن را چیزی شبیه حمایت (encouragement) یا تأیید (reinforcement) بخوانیم؛ اما یقیناً آن را گفت‌وگو نمی‌دانیم. حال اگر این دو نوع ارتباط دوجانبه متضاد را که به مفهوم گفت‌وگو نیستند در نظر بگیریم، در واقع می‌توانیم به مفهوم نسبتاً دقیقی از کاربرد اصطلاح «گفت‌وگو» پی ببریم.

در مورد اخیر، اصل زیربنایی «تأیید» و مانند آن، فرض این است که هر دو طرف در خصوص حقیقت یک موضوع به درک مطلق دست یافته‌اند و بنابراین صرفاً نیاز دارند که در التزامشان به آن حمایت شوند. از آنجایی که این مورد و اصل زیربنایی آن خارج از معنای گفت‌وگو است، بدیهی است که گفت‌وگو لزوماً واجد این مفهوم است که هیچ یک از دو طرف، فهم مطلق در باب حقیقت موضوع در اختیار ندارد، بلکه هر دو محتاج کندوکاو بیشترند.

در مورد دوم، اصل زیربنایی منازعه و نظایر آن، فرض این است که یک طرف همه حقیقت مربوط به موضوع را دارد و طرف دیگر باید در مورد آن مطلع یا متقاعد شود. از آنجایی که این مثال و مبنای آن خارج از معنای گفت‌وگو قرار گرفته‌اند، به وضوح می‌توان گفت که گفت‌وگو به معنای آن است که حقیقت موضوع، ملک مطلق هیچ یک از دو طرف نیست، بلکه هر دو طرف باید بیشتر جست‌وجو کنند.

البته در برخی موارد ممکن است پس از گفت‌وگویی کمابیش همه‌جانبه مشخص شود که در واقع دو طرف کاملاً در خصوص موضوع مورد بحث توافق دارند. مسلماً چنین کشفی بدین معنا نیست که این مواجهه چیزی غیر از گفت‌وگو بوده است، بلکه بدین معنا است که گفت‌وگو طریقی برای پی بردن به این حقیقت جدید بوده که هر دو

طرف راجع به موضوع توافق دارند؛ با وجود این، ادامه این مرحله و سخن گفتن صرفاً درباره این حوزه توافق، به معنای انتقال از «گفت‌وگو» به «تأیید» خواهد بود.

بنابراین، دست‌کم در بیان بخش ابتدایی مفهوم گفت‌وگو به نحو ایجابی می‌توان گفت: گفت‌وگو ارتباطی دوجانبه بین افرادی است که درباره یک موضوع دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی دارند و هدفشان کسب حقایق بیشتر در خصوص آن موضوع از دیگری است.

ممکن است این تحلیل از نظر برخی بدیهی و بنابراین غیرضروری به نظر برسد. اما من چنین اعتقادی ندارم. گفت‌وگو به اصطلاحی مد روز تبدیل شده است و گاه مانند کار خیری است که برای سرپوش گذاشتن روی عیب‌ها به کار می‌رود. برای مثال، گاه افرادی این اصطلاح را به کار می‌برند که با اعتقاد کامل، خود را واجد تمام حقیقت در باب یک موضوع می‌دانند، با این حال به دلیل باب بودن «گفت‌وگو» در شرایط کنونی احساس می‌کنند اتخاذ شیوه‌ای کمتر تهاجمی، حقیقتی را که هم‌اکنون به طور کامل در اختیار دارند به نحو مؤثرتری به افراد ناآگاه انتقال خواهد داد. بنابراین، در حالی که برخورد آنها با دیگران هنوز بر مبنای اصل قدیمی گفت‌وگو نکردن قرار دارد، رویکرد کمتر مصرانه امروزه آنها گفت‌وگو تلقی خواهد شد. اما به ظاهر این نوع کاربرد صرفاً استفاده فرصت‌طلبانه از اصطلاح «گفت‌وگو» است.

به هر حال، احتمالاً برخی از این افراد هنگام اتخاذ چنین رویکردی، یعنی «فروش نرم» (soft sell) حقیقت، باور دارند که مشغول گفت‌وگو هستند و مخاطبان خود را ترغیب می‌کنند که آنها نیز دیدگاهشان را درباره آن موضوع بیان کنند. گرچه از پیش مشخص است که آنها به خطا رفته‌اند، زیرا چنین گفت‌وگویی احتمالاً فرد ناآگاه را در خصوص پذیرش حقیقتی مهیاتر می‌کند که طرف دیگر بدان اذعان دارد. در این شرایط «صاحبان حقیقت» صرفاً برداشت کاملاً غلطی از اصطلاح گفت‌وگو داشته‌اند و «نوکیس‌سازی» (convert-making) شان را گفت‌وگو نامیده‌اند. از این رو توضیح فوق مهم است.

البته ما در این متن درباره نوع خاصی از گفت‌وگو، یعنی گفت‌وگوی ادیان، سخن می‌گوییم که عبارت است از گفت‌وگوی افرادی که خود را متعلق به سنت‌ها و جوامع دینی متفاوت می‌دانند درباره موضوعی دینی. اگر دین را «شرح هدف نهایی زندگی و

چگونه زیستن بر طبق آن» بدانیم، تمام نظام‌های این‌چنینی مانند انسان‌محوری الحادی یا مارکسیسم را در بر خواهد گرفت، هرچند آنها عرفاً نه دین بلکه ایدئولوژی نامیده شوند. بنابراین، دقیق‌تر آن است که هم از گفت‌وگوی ادیان و هم از گفت‌وگوی ایدئولوژی‌ها سخن بگوییم.

۲. چرا گفت‌وگو ایجاد شد؟

مسلماناً می‌توان به شماری از پیشرفت‌های اخیر از جمله پیشرفت در آموزش و پرورش عمومی، ارتباطات و مسافرت، نظام اقتصاد جهان و تخریب تهدیدآمیز جهانی اشاره کرد که حقیقتاً به گسترش گفت‌وگو کمک کرده‌اند. با وجود این، دلیل اصلی و زیربنایی این امر، تغییر پارادیمی در غرب در نحوه درک و توضیح ما از جهان است. پارادایم، در معنای ساده نوعی الگو است؛ گروهی از فرضیات، که پدیده‌ها بر اساس آن درک و تشریح می‌شوند: برای مثال، الگوی زمین‌مرکز برای توضیح حرکات سیارات؛ اتخاذ الگوی دیگری (مثل الگوی خورشیدمرکز) تأثیر مهمی خواهد داشت. این تغییر پارادیمی در درک جهان غرب از گزاره‌های ناظر به حقیقت اتفاق افتاده است و کماکان در حال وقوع است. چنین رخدادی گفت‌وگو را نه تنها ممکن بلکه حتی ضروری کرده است. در حالی که تا قرن گذشته درک حقیقت در جهان غرب تا حد زیادی مطلق، ایستا، تک‌گویانه و انحصاری بود، این امر متعاقباً به فهمی غیرمطلق، پویا، گفت‌وگویی و در یک کلام ارتباطی بدل شد. این دیدگاه نسبتاً جدید در باب حقیقت، دست‌کم در شش شیوه متفاوت اما کاملاً مرتبط رخ داده است.

تا قرن نوزدهم در اروپا حقیقت یا به عبارت دیگر گزاره ناظر به واقع، به شیوه‌ای مطلق، ایستا و انحصارگرایانه درک می‌شد و معتقد بودند اگر گزاره‌ای در زمان خاصی درست است، همیشه درست بوده است؛ نه فقط در خصوص گزاره‌هایی که از حقایق تجربی سخن می‌گویند، بلکه درباره گزاره‌های ناظر به معانی چیزها نیز چنین است. چنین دیدگاهی درباره حقیقت، کلاسیک یا مطلق‌گرا است.

۱. پس از آن در قرن نوزدهم دانشمندان پی بردند که همه گزاره‌ها درباره حقیقت مفهوم امور تا حدودی محصول شرایط تاریخی آنها است؛ فقط با قرار دادن گزاره‌های مربوط به حقیقت در شرایط تاریخی‌شان می‌توان آنها را به درستی درک

کرد. متن فقط در بافت می‌تواند درک شود. بنابراین، تمام گزاره‌های ناظر به مفهوم چیزها در چارچوب زمان غیرمطلق تلقی شدند. این دیدگاهی تاریخی درباره حقیقت است.

۲. بعدها مشخص شد که ما چیزهایی می‌پرسیم تا معلومات و حقایقی را به دست آوریم که می‌خواهیم بر اساس آنها زندگی کنیم. این دیدگاهی کارکردی یا هدفمند (intentional) از حقیقت است. به عبارت دیگر، گزاره باید در ارتباط با قصد عمل محور متفکر درک شود.

۳. در اوایل قرن بیستم کارل مانهایم (Karl Mannheim) علمی را بنیان نهاد که آن را جامعه‌شناسی معرفت نامید. این علم خاطر نشان می‌کرد که تمام گزاره‌های راجع به حقیقت درباره مفهوم اشیای منظرمند (perspectival) هستند، زیرا هر حقیقتی از منظر فرهنگی، طبقاتی، جنسیتی و نظایر آن درک شده یا از آن سخن گفته می‌شود. این دیدگاهی منظرمند از حقیقت است.

۴. تعدادی از متفکران و به ویژه لودویک ویتگنشتاین تا حدودی محدودیت‌های زبان انسانی را کشف کردند. بر این اساس، هر توصیفی از حقیقت ضرورتاً نسبی است، زیرا گرچه می‌توان حقیقت را از نظرگاه‌های تقریباً نامحدودی مشاهده کرد، اما زبان انسانی می‌تواند هر بار چیزها را صرفاً از یک منظر بیان کند. این ویژگی نسبی و محدود زبان ضرورتاً هنگام صحبت درباره حقیقت متعال که بنا بر تعریف «فراتر از امور» است، بسیار شدید می‌شود. چنین دیدگاهی دیدگاه محدودیت زبانی (language-limited) درباره حقیقت است.

۵. نظام کنونی علم هرمنوتیک تأکید می‌کند که هر معرفتی نوعی معرفت تفسیری است. این یعنی در هر دانشی «من» می‌خواهم چیزی را بشناسم؛ شیء یا موضوع به شیوه‌ای خاص یعنی از طریق ابزار مشاهده‌ای که من برای درک آن به کار می‌برم، به من منتقل می‌شود. به گفته توماس آکوئیناس، «متعلق شناخت بر اساس حالت فرد شناسا در وی وجود دارد» (Summa Theologiae, II/II, Q. 1, a. 2). این دیدگاهی تفسیری (interpretive) درباره حقیقت است.

۶. با این همه، حقیقت فقط با زبانی که من به آن می‌دهم، می‌تواند با من «سخن بگوید»؛ «پاسخی» که از حقیقت دریافت می‌کنیم همیشه به زبان (یا در تناسب با

مقولات فکری) پرسشی خواهد بود که در برابر آن قرار می‌دهیم. اگر پاسخ‌هایی که دریافت می‌کنیم گاهی مبهم و نامطلوب هستند، احتمالاً باید یاد بگیریم آنگاه که پرسش‌هایی را در برابر حقیقت می‌نهیم، به زبان مناسب‌تری سخن بگوییم. برای مثال، اگر پرسیم «رنگ سبز چقدر سنگین است؟» مسلماً پاسخ بی‌ربطی دریافت خواهیم کرد. یا اگر درباره موجودات زنده در مقولات مکانیکی پرسیم، پاسخ‌های مبهم و نامطلوبی دریافت خواهیم کرد. همچنین اگر در پرسش‌های مربوط به جنسیت انسان از مقولات صرفاً فیزیکی - زیستی استفاده کنیم، پاسخ‌های مبهم و نامطلوبی دریافت خواهیم کرد. گواه بی‌معنایی این پاسخ که «قانون طبیعت مانع کنترل مواید می‌شود»، پرسشی است که به اشتباه، طبیعت انسانی را صرفاً فیزیکی - زیستی تلقی می‌کند. چنین تلقی‌ای از حقیقت نوعی تلقی گفت‌وگویی (dialogic) است.

به طور خلاصه، تلقی ما از حقیقت و واقعیت دستخوش تغییری بنیادین شده است. پارادایم جدیدی که در حال ایجاد است، تمام گزاره‌های ناظر به حقیقت، خاصه درباره مفاهیم را به نحو تاریخی، عملی یا هدفمند، منظرمند، محدودشده به زبان یا نسبی، تفسیری و گفت‌وگویی درک می‌کند. در یک کلام، درک ما از گزاره‌های مربوط به حقیقت «غیرمطلق» یا «نسبی» شده است. به این معنا که در حال حاضر همه گزاره‌های ناظر به حقیقت در پیوند با اموری چون بافت تاریخی، هدف عملی و منظر گوینده فهم می‌شوند و از این‌رو دیگر «مطلق» محسوب نمی‌شوند. بنابراین، اگر درک و توصیف من از جهان به طور محدود، یعنی صرفاً آن‌گونه که از جایگاه من در جهان دیده می‌شود، صحیح باشد، آنگاه اگر بخواهم درک خود از حقیقت را بسط دهم باید از دیگران معرفتی را فرا بگیرم که از جایگاهشان در جهان نسبت به حقیقت درک می‌کنند؛ معرفتی که من از منظر خود نمی‌توانم بدان نائل شوم. بدین ترتیب این امر صرفاً از طریق گفت‌وگو امکان‌پذیر است.

۳. چه کسی باید گفت‌وگو کند؟

یکی از مسائل مهم این است که چه کسی می‌تواند یا چه کسی باید در گفت‌وگوی ادیان و گفت‌وگوی ایدئولوژی‌ها شرکت کند. مسلماً برای چنین گفت‌وگویی جنبه‌ای

اصلی و عمومی وجود دارد. برای مثال، اگر شخصی نه لوتری باشد و نه یهودی نمی‌تواند در گفت‌وگویی اختصاصاً لوتری - یهودی شرکت کند. همچنین افرادی که به هیچ جامعه دینی یا ایدئولوژیکی تعلق ندارند، طبیعتاً نمی‌توانند در گفت‌وگوی ادیان یا گفت‌وگوی ایدئولوژی‌ها شرکت کنند. البته آنها ممکن است در گفت‌وگوهای مفید دینی یا ایدئولوژیک شرکت کنند اما روشن است که این گفت‌وگوها، گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها (به معنای مصطلح) نخواهد بود.

پس باید پرسید چه کسی صلاحیت عضویت در جامعه‌ای دینی را دارد. اگر این پرسش در خصوص نماینده رسمی یک جامعه در یک گفت‌وگو باشد، بنابراین پاسخ صریح، کسانی هستند که هیئت رسمی آن جامعه آنها را تعیین می‌کند: جماعت عبادت‌کنندگان، بت دین (bet din)، راشی (roshi)، اسقف، کمیته مرکزی و نظایر آن. اما اگر موضوع نماینده رسمی نباشد، معمولاً به شهرت عمومی توجه می‌شود. با وجود این، ممکن است از طریق اصول جامعه، حتی اصول رسمی بسیار مهم، در صلاحیت برخی افراد تشکیک کنند. برای مثال، شورای واتیکان در خصوص آموزه ایمان (Vatican Congregation for the Doctrine of the Faith) اعلام کرد که پروفیسور هانس کونگ (Hans Küng) و چارلز کوران (Charles Curran)، دیگر عالم‌الهیات کاتولیک محسوب نمی‌شوند. با وجود این، در هر دو مورد، صدها الهی‌دان کاتولیک بعدها آشکارا به صورت مکتوب اعلام کردند که این دو پروفیسور هنوز حقیقتاً عالم‌الهیات کاتولیک هستند.

به هر حال، سرانجام پیروی از این اصل، که هر فرد باید خودش تعیین کند که آیا عضو جامعه‌ای دینی هست یا نیست، بهتر به نظر می‌رسد. ممکن است گاهی موارد غیرمعمول، نابهنجاری‌های اولیه را ایجاد کنند اما بی‌شک آنها نیز حل می‌شوند. وانگهی باید آگاه باشیم که به ویژه در مراحل اولیه هر گفت‌وگوی ادیان یا مکاتبی، به احتمال زیاد افرادی که علاقه و توانایی ورود به گفت‌وگو را دارند، اعضای نامتعارف جوامع دینی، ایدئولوژیک هستند؛ افراد میانه‌روتر صرفاً پس از اینکه ثابت شد گفت‌وگو برای خط اصلی و اصول رسمی آنها ایمن است، خطر ورود به آن را می‌پذیرند.

همچنین شایان توجه است که گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها چیزی نیست که به نمایندگان رسمی جوامع محدود شود. در واقع حجم انبوهی از شمار گسترده چنین

گفت و گوهایی را که در سرتاسر دنیا رخ داده است، به ویژه در سه دهه گذشته، نمایندگان رسمی اجرا نکرده‌اند، گرچه گفت و گوهای رسمی نیز به طور فزاینده در حال افزایش است.

بنابراین، آنچه برای گفت و گو ضروری است عبارت است از:

۱. شرح صدر برای یاد گرفتن از دیگری؛
۲. آگاهی از سنت (دینی / ایدئولوژیک) خود؛
۳. گفت و گوکننده‌ای از سنت (دینی / ایدئولوژیک) دیگری که به همین نحو مشتاق و مطلع باشد.

نکته کلیدی، شرح صدر برای یادگیری از دیگری است. طبیعتاً آگاهی فرد از سنتش هیچ‌گاه نمی‌تواند کامل باشد؛ هر فرد باید دائماً چیزهای بیشتری درباره سنتش بیاموزد. فرد صرفاً باید بپذیرد که دانسته‌هایش محدود است و باید بداند که کجا می‌تواند دانش مورد نیاز را به دست آورد. همچنین، این امر نیز مهم است که طرفین گفت و گو در معلوماتی که از سنتشان دارند کمابیش برابر باشند. هرچه تقارن کمتر باشد، ارتباط، کمتر دوجانبه و به عبارت دیگر کمتر گفت و گویی خواهد بود.

بنابراین، مهم است که گفت و گوی ادیان و ایدئولوژی‌ها به نمایندگان رسمی یا حتی متخصصان سنت‌های مختلف محدود نشود، گرچه هر دو گروه نقش منحصر به فردی در گفت و گو دارند. بلکه گفت و گو باید تمام سطوح جوامع دینی، ایدئولوژیک و حتی «افراد نیمکت‌نشین»^۱ (persons in the pews) جوامع را در بر گیرد. صرفاً به این طریق جوامع دینی ایدئولوژیک از یکدیگر خواهند آموخت و به شناخت حقیقی یکدیگر نائل می‌شوند.

اسقف‌های کاتولیک دنیا آنگاه که به «تمام مؤمنان کاتولیک» توصیه کردند نشانه‌های زمان‌ها (signs of the times) را تشخیص دهند و در امر وحدت‌گرایی^۲ نقشی فعال و هوشمندانه داشته باشند، این بینش را بسیار صریح و قاطعانه در شورای دوم واتیکان بیان کردند. اسقف‌ها به این توصیه قناعت نکردند و در ادامه متذکر شدند که «در امر وحدت‌گرایی (همه) کاتولیک‌ها باید ... گام نخست را به سمت آنها (غیرکاتولیک‌ها) بردارند». در مواردی که افکار تاریک یا تمایلات متمرده‌ای وجود داشت، اسقف‌ها بار دیگر اذعان داشتند که وحدت‌گرایی کلیسایی - گفت و گوی ادیان و ایدئولوژی‌ها - «تمام

کلیسا، هم مؤمنان و هم روحانیان، را در بر می‌گیرد و هر فرد به فراخور ظرفیتش در این امر سهیم است» (Vatican II, Decree on Ecumenism, 4, 5). مسلماً این بینش به یک میلیارد و یکصد میلیون کاتولیک جهان محدود نمی‌شود و صدها میلیون نفر دیگر می‌توانند مانند این گروه، مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر مهم و چشم‌گیری داشته باشند.

با وجود این، با اعتراض افرادی که معتقدند در واقع «گفت‌وگوگرایان» (dialogists) نخبه‌گرا هستند، چون گفت‌وگو را به شیوه‌ای «لیبرال» تعریف می‌کنند که صرفاً «لیبرال‌های» هم‌عقیده می‌توانند در آن شرکت کنند، چه باید کرد؟ در ادامه مفصلاً توضیح خواهیم داد که در واقع، صرفاً افرادی که درکی «غیرمطلق» (deabsolutized) از حقیقت دارند قادرند وارد گفت‌وگو شوند. به عبارت دیگر، فقط افرادی می‌توانند وارد گفت‌وگو شوند که می‌فهمند همه گزاره‌های حقیقت، یعنی گزاره‌های ناظر به واقعیت، همواره به شیوه‌های گوناگون محدود می‌شوند و بنابراین مطلق نیستند. اما این امر تبعیض نخبه‌گرایانه علیه «مطلق‌گرایان» یا بنیادگرایان محسوب نمی‌شود. چنین اتهامی صرفاً یکی دیگر از نتایج درک نکردن مفهوم گفت‌وگو است. گفت‌وگو رابطه‌ای دوسویه است که هر دو طرف می‌توانند بیاموزند. اگر یک طرف بپذیرد که چیزی برای یادگیری از دیگری وجود دارد، با این پذیرش، فرض را بر این قرار می‌دهد که وی درکی محدود (غیرمطلق) از حقیقت مربوط به موضوع دارد. اگر یک طرف تصور کند که درک مطلق از حقیقت موضوع دارد، مسلماً معتقد است چیزی برای یاد گرفتن از دیگری وجود ندارد. بنابراین، مواجهه آنها گفت‌وگو محسوب نمی‌شود، بلکه نوعی تلاش برای آموزش یک‌جانبه یا مشاجره خواهد بود. پس طرفی که دید مطلق از حقیقت دارد نه تنها نمی‌تواند، بلکه چه بسا نمی‌خواهد در گفت‌وگو شرکت کند، مگر اینکه در صدد پنهان داشتن برداشت غلطی از مفهوم گفت‌وگو باشد که پیش‌تر تبیین شد یا هدفش سوء استفاده از این اصطلاح باشد.

۴. انواع گفت‌وگو

باید توجه داشت که ما معمولاً در برابر این پرسش که چه چیزی گفت‌وگوی ادیان یا ایدئولوژی‌ها را تشکیل می‌دهد، گفت‌وگو را تبادل دوجانبه نظرات و سخنان تعریف می‌کنیم. با وجود این، گاهی به این اصطلاح، مفهوم گسترده‌تری می‌دهیم و آن را عمل

مشترک یا همکاری و نیایش مشترک یا شریک شدن در بُعد معنوی یا ژرفای سنت خود تعریف می‌کنیم. گرچه مفهوم اولیه گفت‌وگو در واقع ارتباط فکری و کلامی است اما اگر نتایج آن به دو حوزه دیگر، یعنی عمل و معنویت، سرایت نکند، مسلماً بی‌ثمر خواهد بود. به علاوه، می‌تواند به نوعی روان‌گسیختگی و حتی تزویر منجر شود.

اگر جنبه مثبت آن را در نظر بگیریم، حضور جدی در عمل یا معنویت مشترک باعث به چالش گرفتن مواضع فکری گذشته و منجر به گفت‌وگو در حوزه شناختی می‌شود. برای مثال، روحانیان کاتولیک و پروتستان که به دلیل مقاومت مشترک علیه عمل ضد انسانی فاشیست در اردوگاه بیگاری داچاو (Concentration Camp Dachau)^۳ در کنار هم قرار گرفتند، رفته‌رفته از یکدیگر پرسیدند که چرا چنین کاری کردند و در کمال تعجب، در خلال گفت‌وگو متوجه شدند که مواضع فکری مشترک آنها بسیار بیشتر از موضعی است که آنها را از هم جدا می‌کند؛ در حقیقت این مواجهات و نظایر آن به نهضت یونا سنکتا (Una Sancta Movement)^۴ در آلمان پر و بال داد و این جنبش موتور محرکی بود که کلیسای کاتولیک را در شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) رسماً به حرکت واداشت تا وحدت‌گرایی و گفت‌وگوی ادیان را پس از قرن‌ها مخالفت شدید و رسمی بپذیرند.

از آنجایی که دین چیزی نیست که صرفاً به «سر» و «دست‌ها» مربوط باشد بلکه به «قلب» تمام بشریت نیز مربوط است، مواجهه ما با طرف مقابلمان باید سرانجام بُعد عمقی یا معنوی را هم در بر گیرد. این بعد معنوی یا عمقی با احساسات، تصور و خودآگاهی شهودی ما مرتبط است. اگر دست آخر در عمیق‌ترین بُعد وجودی خویش یکدیگر را شناسیم، گفت‌وگوی ما نسبتاً سطحی باقی خواهد ماند. شیوه‌ای که جان دان (John Dunne) آن را «تغییر دادن» (crossing over) نامید، می‌تواند در اینجا سودمند باشد. در این شیوه ما روی یک تصویر یا نماد اصلی از زندگی معنوی طرف مقابلمان متمرکز می‌شویم و اجازه می‌دهیم در تخیل و احساسات ما تأثیر بگذارد، و هر پاسخی را که می‌تواند برانگیزد و ما را به سوی احساسات متفاوتی سوق دهد. سپس به دنیای درونمان، در حالی که غنی و گسترده شده، و به دنیای درونی طرف مقابلمان همدلی عمیق‌تر و توجه بیشتری دارد، باز می‌گردیم. در چارچوب موقعیت این بعد درونی وسعت یافته، از آن پس در صدد طرز بیان شناختاری جدیدی خواهیم بود که برای

بازتاب آن موقعیت مناسب باشد، همچنین بر آن خواهیم بود که آگاهی و درک جدیدمان از حقیقت دینی طرف مقابلمان را در کنشی مناسب بیان کنیم. مواجهه با طرف مقابل صرفاً در یک یا دو سطح، در واقع گفت‌وگوی معتبری خواهد بود اما با توجه به طبیعت منسجم و جامع دین و ایدئولوژی، طبیعی است که ما از گفت‌وگو در یک سطح به سطوح دیگر هدایت می‌شویم. فقط با گفت‌وگو به این شیوه کامل و در هر سه سطح، گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها کامل خواهد شد.

۵. اهداف گفت‌وگو

هدف کلی گفت‌وگو برای هر طرف یادگیری و تغییر بر طبق آن است. مسلماً اگر یک طرف اساساً به منظور یادگیری از دیگری با او مواجه شود، پس طرف دیگر باید تعلیم دهد و بنابراین هم یادگیری و هم تعلیم اتفاق می‌افتد. با وجود این، می‌دانیم که اگر یک طرف اساساً به منظور تعلیم وارد مواجهه شود، هر دو طرف ترجیح خواهند داد که این مواجهه تمام شود و در نتیجه نه تعلیم و نه یادگیری اتفاق نمی‌افتد.

مسلماً در گفت‌وگو به تدریج اطلاعات بیشتر و بیشتری درباره طرف مقابلمان کسب می‌کنیم و در این فرآیند، اطلاعات غلطی رفع می‌شود که ممکن است در مورد وی داشته باشیم. با وجود این، ما چیز بیشتری نیز می‌آموزیم، چیزی که به مراتب به ما نزدیک‌تر است. بدین ترتیب طرف گفت‌وگو برای ما تا حدودی شبیه آینه‌ای می‌شود که خود را در آن به شیوه‌ای مشاهده می‌کنیم که از طریق دیگر قادر به مشاهده آن نخواهیم بود. در فرآیند پاسخ به پرسش‌های طرف مقابل، خود درونی‌مان و ستمان را به شیوه‌ای می‌بینیم که در غیر این فرآیند، احتمالاً هیچ‌گاه قادر به دیدن آن نبودیم، از این‌رو سرانجام به شناختی از خود می‌رسیم که خارج از گفت‌وگو نمی‌توانیم به آن دست یابیم.

افزون بر این، هنگام گوش دادن به توصیفات طرف مقابل درباره برداشتی که از ما دارد، در خصوص اینکه «ما در دنیا چگونه هستیم» بیشتر می‌آموزیم. از آنجایی که هیچ کس مطلقاً تنها نیست و همیشه با دیگران در ارتباط است، بنابراین اینکه «ما در دنیا چگونه هستیم» و چگونه با دیگران ارتباط داریم و روی آنها تأثیر می‌گذاریم، در واقع بخشی از حقیقت ما یعنی بخشی از ماست. برای مثال، صرفاً از طریق گفت‌وگو با

فرهنگ دیگر است که واقعاً به شناخت خود می‌رسیم: برای نمونه، من فقط وقتی چند سال در اروپا زندگی کردم از فرهنگ خاص آمریکایی خود مطلع شدم. فقط در آینه طرفِ گفت‌وگوی اروپایی‌ام به فرهنگ آمریکایی خود، شباهت‌ها و تفاوت‌هایش با فرهنگ اروپایی پی بردم.

مسلماً این شناخت گسترده از خود و دیگری که در گفت‌وگو حاصل می‌شود، در زندگی ما بی‌تأثیر باقی نخواهد ماند. همان‌طور که درک ما از خود، آن افراد و چیزهای اطرافمان تغییر می‌کند، نگرش ما به خود و دیگران و در نتیجه رفتار ما باید تغییر کند. بار دیگر می‌گویم، به اندازه‌ای که این تغییر درونی و بیرونی اتفاق نیفتد، به همان اندازه ما به سمت روان‌گسیختگی و تزویر پیش می‌رویم.

اینکه کسی بخواهد درباره گفت‌وگو سخن بگوید و سپس از تغییر متعاقب آن به عنوان «فراسوی گفت‌وگو» (beyond dialogue) یاد کند، چنان‌که جان کب (John Cobb) در کتابش (فراسوی گفت‌وگو) انجام داده، یا دیگری تغییر را به مثابه بخش مکمل فرآیند مستمر گفت‌وگو بداند، چنان‌که کلاوز کلوزترمیا (Klaus Klostermeier) چنین کرده است (*Journal of Ecumenical Studies*, 21,4 [Fall, 1984], pp. 755-759)، نباید ما را در این مرحله معطل کند. به هر حال، آنچه مهم است این است که زنجیره گفت‌وگو - شناخت - تغییر نباید گسسته شود. اگر حلقه آخر یعنی تغییر ایجاد نشود، اعتبار حلقه دوم، یعنی شناخت، و حلقه اول، یعنی گفت‌وگو، نیز محل تردید قرار می‌گیرد. دوباره تأکید می‌کنم: هدف گفت‌وگو این است که «هر دو طرف بیاموزند و بر طبق آن تغییر کنند».

افزون بر این، در گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها اهداف عام نیز وجود دارد. برخی از آنها مخصوص موقعیت ویژه طرفین گفت‌وگو است. برای مثال، ممکن است تعدادی از کلیساهای مسیحی با هدف اتحاد ساختاری در مسائل فکری وارد گفت‌وگو شوند. اما چنین اهداف اتحادی مخصوص جوامع مذهبی در درون یک دین یعنی شاخه‌های مذهبی در درون مسیحیت، آیین بودا، اسلام و غیره خواهد بود. با وجود این، گفت‌وگو میان ادیان و ایدئولوژی‌های مختلف این هدف اتحادی ساختاری را نخواهد داشت؛ بلکه پیش از هر چیز در صدد است طرفین گفت‌وگو را تا حد امکان به طور دقیق شناسایی و آنها را به نحو همدلانه درک کند. این گفت‌وگو در جهت شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های طرفین گفت‌وگو شکل می‌گیرد.

برای پی بردن به اینکه شباهت‌ها و تفاوت‌های اصیل میان دو دین یا ایدئولوژی در کجا نهفته است، شیوه‌ای ساده وجود دارد: تلاش برای به تفاهم رسیدن با طرف گفت‌وگو درباره موضوع بدون آنکه کسی از صداقتش دست بکشد؛ جایی که فرد نتواند بیشتر پیش رود همان جایی است که تفاوت اصیل وجود دارد و آنچه تا آن مرحله به اشتراک گذاشته شده، شباهت‌ها هستند. تجربه نشان می‌دهد که اغلب تفاوت‌های حقیقی ما در جایی غیر از آنجایی قرار دارند که قبل از گفت‌وگو تصور می‌کردیم.

یک هدف مشترک در تلاش برای پی بردن به شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دین، غالب آمدن بر تنافرها و سوء تفاهمات بدین منظور است که دو طرف بر اساس مشترکات، در اندیشه، احساس و عمل به یکدیگر نزدیک‌تر شوند. اما این هدف صرفاً زمانی قابل دستیابی است که اصل دیگری هم رعایت شود: گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها باید گفت‌وگویی دوجانبه درون حوزه مشترک و فراسوی آن باشد. ما باید همیشه با هم‌کیشان خود در گفت‌وگو باشیم و نتایج گفت‌وگوهای بین‌دینی و ایدئولوژیکی خود را با آنها در میان بگذاریم تا آنها نیز بتوانند درکشان را از اشتراکات و تفاوت‌های اصیل افزایش دهند، زیرا فقط از این طریق است که کل جوامع می‌توانند در شناخت و تغییر درونی و بیرونی رشد، و در نتیجه بر تنافرها غلبه کنند و نزدیک‌تر شوند. به علاوه، اگر این گفت‌وگوی دوجانبه تداوم پیدا نکند، صرفاً شناخت شرکت‌گندگان در گفت‌وگو ارتقا می‌یابد و فقط آنها تغییر حاصل‌آمده را تجربه خواهند کرد، بنابراین به آرامی از جامعه خود، که همچنان بی‌تغییر مانده است، دور می‌شوند و در نتیجه به «واقعیت سوم» (tertium quid) بدل می‌شوند که ابداً با هدف منسجم گفت‌وگو قابل جمع نیست.

مسلماً آگاهی کامل از مواردی که با طرف گفت‌وگویمان در آن مشترک هستیم اهمیت فراوانی دارد. این مشترکات غالباً بسیار گسترده‌تر از آن‌اند که بتوانیم پیش‌بینی کنیم؛ بنابراین با هماهنگی بیشتری به هم نزدیک خواهیم شد. با وجود این، پی بردن و آگاهی جامع از تفاوت‌ها نیز بسیار مهم است. چنین تفاوت‌هایی ممکن است (۱) تکمیلی باشند؛ برای مثال تأکید بر پیامبری به جای رازورزی، (۲) قیاس‌پذیر باشند؛ برای مثال اعتقاد به خدا در مذاهب سامی و اعتقاد به شونیتا (sunyata) (تهیت) در آیین

بودایی مَهیانه، یا (۳) متضاد باشند، تا آنجا که پذیرفتن یکی موجب رد دیگری شود، برای مثال مفهوم یهودی- مسیحی شآن مقدس هر فرد انسان، در مقابل سنت سَتّی (suttee) (سوزاندن بیوه زنان) در آیین هندو که در حال حاضر از بین رفته است. گروه سوم تفاوت‌ها در ادامه بررسی خواهد شد، اما در اینجا متذکر می‌شویم که تفاوت‌های دو گروه نخست به سادگی درک و تصدیق نمی‌شوند؛ در واقع آنها هر دو به خودی خود در خور احترام و توجه‌اند. چون با شناخت آنها است که درک خود از حقیقت و چگونگی زندگی کردن بر طبق آن را بسط داده‌ایم که هدف اصلی گفت‌وگو است.

۶. شیوه‌های گفت‌وگو

شیوه‌ها و روش‌های بسیار گوناگونی با موفقیت برای گفت‌وگو استفاده شده‌اند و بی‌شک برخی هنوز در حال شکل‌گیری‌اند. اما اصل کلی و راهنمای این مسئله این است که (۱) از تصورات خلاق و میزان توجه خود به افراد استفاده کنیم. روش‌هایی که تاکنون به کار گرفته شده، از سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهای مشترک متخصصان سنت‌های مختلف که حضار زیادی به آنها گوش می‌دهند، تا گفت و شنوندهای شخصی میان افراد «عادی» از سنت‌های مختلف را در بر می‌گیرد. با وجود این، هر گاه موردی رسمی‌تر از گفت و شنوندهای شخصی برنامه‌ریزی می‌شود، قانون مهم دیگری که باید به خاطر داشته باشیم این است که (۲) تمام سنت‌هایی که قرار است در گفت‌وگو شرکت کنند باید در برنامه‌ریزی اولیه آن دخیل باشند. این امر به ویژه زمانی صدق می‌کند که جوامع مختلف برای اولین بار با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند. بنابراین، گفت‌وگو درباره گفت‌وگوی بالقوه، خود بخشی ضروری از مواجهه‌ای گفت‌وگومحور است.

کاملاً مشخص است که در اولین رویارویی بین جوامع (۳) نباید به سخت‌ترین موارد تفاوت‌ها پرداخته شود. بلکه باید موضوعاتی مطرح شود که نوبدبخش اشتراکاتی برجسته هستند، به نحوی که موجب ایجاد و بسط اعتماد دوجانبه میان طرفین شود. زیرا بدون اعتماد دوجانبه گفت‌وگویی وجود نخواهد داشت.

برای شکل‌گیری این اعتماد دوجانبه لازم است (۴) هر دو طرف با خلوص و صداقت کامل وارد گفت‌وگو شوند. طرف مقابل من در گفت‌وگو مایل است من و سنت من را آن‌گونه بشناسد که واقعاً هستیم، اما اگر من کاملاً صادق و راستگو نباشم

این امر امکان‌پذیر نیست. البته همین امر، در مورد طرف مقابل هم صدق می‌کند؛ اگر او کاملاً صادق و روراست نباشد من نمی‌توانم او و سنتش را آن‌گونه که هست بشناسم. همچنین توجه داشته باشید که ما باید صداقت و خلوص کامل را در طرف مقابل مسلم فرض کنیم و هم‌زمان نیز خود، آنها را به کار بریم. در غیر این صورت اعتمادی وجود نخواهد داشت و بدون اعتماد گفت‌وگویی وجود نخواهد داشت.

در گفت‌وگو دقت نیز لازم است تا (۵) آرمان‌های خود را با آرمان‌های طرف مقابل و اعمالمان را با اعمال طرف مقابل مقایسه کنیم. اگر آرمان‌های خود را با اعمال طرف مقابل مقایسه کنیم، همیشه ما «برنده» خواهیم بود، اما مسلماً چیزی نخواهیم آموخت (یعنی شکست کامل هدف گفت‌وگو). برای مثال سنت سَنّی (سوزاندن بیوه‌های زنده) در آیین هندو که پیش‌تر اشاره شد، نباید با تعهد مسیحیت به شأن زندگی هر فرد مقایسه شود، بلکه باید با عمل دفن ساحره‌ها در مسیحیت که قرن‌ها ادامه داشت ([و] خوش‌بختانه در حال حاضر لغو شده) مقایسه شود.

تا کنون به چند «شیوه» دیگر گفت‌وگو اشاره شده است: (۶) هر طرف در گفت‌وگو باید خودش را تعریف کند؛ برای مثال فقط شخص مسلمان می‌تواند از درون بفهمد که مسلمان بودن به چه معناست، و این خودشناسی با پیشرفت گفت‌وگو تغییر و رشد خواهد کرد، گسترده و عمیق خواهد شد و بنابراین به ناچار صرفاً کسی که این حقیقت دینی زنده و در حال رشد را تجربه می‌کند می‌تواند آن را به درستی توصیف کند. (۷) هر طرف باید بدون آنکه فرض ثابتی راجع به تفاوت‌های اصیل بین سنت‌ها داشته باشد وارد گفت‌وگو شود، اما اگر فرد تا جایی که می‌تواند و بی آنکه صداقتش را زیر پا بگذارد با طرف مقابل با همدلی و سازش پیش رود، تفاوت‌های حقیقی مشخص خواهد شد. (۸) البته گفت‌وگوی کاملاً معتبر فقط در شرایط برابر ممکن است؛ میزان نابرابری، میزان ارتباط دوجانبه و به عبارت دیگر میزان گفت‌وگوی تجربه‌شده را تعیین خواهد کرد.

یکی از شیوه‌های اصلی و ضروری گفت‌وگو عبارت است از (۹) نگرش خودانتقادی به خود و سنت خود. اگر مایل نباشیم به خود و سنت خود با دیدی خودانتقادانه بنگریم، آشکارا حاکی از آن است که ما چیزی برای یاد گرفتن از طرف مقابلمان نداریم. اما در این صورت ما علاقه‌ای به گفت‌وگو، که هدف اصلی‌اش

آموختن از طرف مقابل است، نداریم. مسلماً ما به عنوان شخص بودایی، مسیحی یا مسلمان و ... با خلوص، صداقت و درستی وارد گفت‌وگو می‌شویم. با وجود این، خودانتقادی به معنای نداشتن خلوص، صداقت و درستی نیست. در واقع، فقدان خودانتقادی است که به معنای فقدان خلوص درخور، صداقت راستین و درستی اصیل خواهد بود.

در آخر، اساسی‌ترین شیوه گفت‌وگو عبارت است از (۱۰) داشتن درکی صحیح از گفت‌وگو. یعنی این درک که گفت‌وگو رابطه‌ای است دوسویه، به نحوی که هر دو طرف بتوانند از یکدیگر بیاموزند و بر اساس آن تغییر کنند. اگر این هدف مهم در نظر گرفته شود و قوه تخیل بر طبق آن عمل کند، گفت‌وگوی خلاق ثمربخش و تغییر رو به رشد زندگی هر دو طرف و جوامع آنها را در پی خواهد داشت.

۷. موضوع گفت‌وگو

قبلاً گفتیم ابتدا باید آن موضوعاتی را انتخاب کنیم که نویدبخش میزان بالای تفاهم هستند تا اعتماد دوجانبه ایجاد شود. همچنین درباره سه حوزه اصلی گفت‌وگو، یعنی گفت‌وگوی شناختی، عملی و معنوی، سخن گفتیم. حوزه اخیر، یعنی حوزه معنوی، از بعضی جهات، دست‌کم برای افرادی که گرایشی درونی‌تر، عرفانی و روان‌شناختی دارند جذاب‌تر از بقیه به نظر می‌رسد. به علاوه، این حوزه نویدبخش میزان زیادی از اشتراک است. ظاهراً در سطح بالایی از همبستگی با حقیقت نهایی به هر طریق که توصیف شود، (حتی در نظام‌های فلسفی‌تر مانند مکتب نوافلاطونی)، عرفا به یکدیگر نزدیک می‌شوند. برای مثال، به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین صوفیان مسلمان، طرفداران یهودی عرفان کابالا، بهکتی‌های (Bhaktas) هندو، عرفای مسیحی، بودی‌ستوه‌های (Bodhisattva) بودایی و فلاسفه افلاطونی همگی در تلاش برای تجربه همبستگی با حقیقت یگانه (the One) که در غرب «خدا» یا «تئوس» نامیده می‌شود، همسان هستند. گاهی تصویر ترسیم‌شده از خدا، قله کوهی است که همه انسان‌ها از طریق راه‌های مختلف به سمت آن بالا می‌روند. هر فرد شیوه متفاوتی (هودوس (hodos) در مسیحیت یونانی؛ هلاخا (halachah) در یهودیت عبری؛ شریعت در مسلمانان عرب‌زبان؛ مارگه (marga) در زبان سنسکریت آیین هندو؛ ماگه (magga) در زبان پالی آیین بودا؛ تائو (tao) در آیین

تائوی چینی) برای رسیدن به خدا دارد، اما همه این طرق بر یک هدف متمرکز شده است. از این‌رو چنین تفسیری از دین یا ایدئولوژی، برداشت خدامحور (theocentric) نامیده می‌شود.

از آنجایی که خدامحوری جذاب است فرد باید مراقب باشد که برداشت‌های گوناگون از خدا را نادیده نگیرد و بی‌اهمیت نپندارد؛ این برداشت‌ها می‌تواند در درک انسان از خود و بنابراین شیوه رفتار او با خودش، دیگران، جهان اطرافش و سرچشمه نهایی، تفاوت چشم‌گیری ایجاد کند. به علاوه، نگرش خدامحور یک ضعف دارد و آن اینکه غیرخداپرستان را در گفت‌وگو در بر نمی‌گیرد. این نگرش نه تنها انسان‌گرایان الحادی و مارکسیست‌های ملحد را از دایره گفت‌وگو خارج می‌کند، بلکه فرقه بودایی و غیرخداباور ترواده (Theravada) را نیز که منکر وجود خدا نیستند، بلکه حقیقت‌غایی را به شیوه‌ای غیرشخصی و غیرالاهی درک می‌کنند،^۵ طرد می‌کند. یک راه چاره برای آنکه گفت‌وگو هرچند در سطح معنوی‌اش شامل این افراد شود، سخن گفتن درباره جست‌وجوی مفهوم غایی زندگی، یعنی «رستگاری»،^۶ است، همان چیزی که همه انسان‌ها، اعم از خداباور و غیرخداباور، در حوزه «معنوی» مشترکاً به دنبال آن هستند. در نتیجه ما می‌توانیم از رستگاری‌محوری سخن بگوییم.

در حوزه عملی، گفت‌وگو باید به شیوه‌ای بنیادین بر اساس اصول زیربنایی عمل، که محرک هر سنتی است، اتفاق بیفتد. دوباره خاطرنشان می‌کنم، در این سطح شباهت‌های بسیاری مشاهده خواهد شد، اما تفاوت‌هایی هم وجود دارد که مسلماً در تعیین مواضع متفاوت جوامع در باب مسائل مختلف اخلاق فردی و اجتماعی مهم خواهد بود. صرفاً از طریق قرار دادن دقیق و محتاطانه تصمیم‌گیری اخلاقی بر پایه این اصول زیربنایی اخلاقی است که می‌توان از برداشت‌های غلط بعدی و ناکامی‌های ناموجه در موضوعات اخلاقی ویژه اجتناب کرد. بنابراین، موضوعات اخلاقی ویژه از قبیل اخلاق جنسی، اخلاق اجتماعی، اخلاق بومی، اخلاق پزشکی می‌تواند محور گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها شود و سرانجام به عمل مشترک بینجامد. چنین کنش مشترکی با اصول هر سنتی سازگار و در شرایط عینی توجیه‌پذیر است.

با وجود این، دامنه موضوعات احتمالی در حوزه شناختی از دامنه موضوعات دو حوزه دیگر وسیع‌تر است. باید به خاطر داشته باشیم که ابتدا موضوعات راحت‌تر و

سپس موضوعات سخت‌تر انتخاب شوند. اما متذکر می‌شویم که با این همه باید هر گروه گفت‌وگوکننده را تشویق کرد که خلاقانه استعداد درونی و علائقش را دنبال کند. البته برخی گروه‌ها با مسائل ویژه و عینی‌تری شروع می‌کنند و سپس به تدریج به بحث درباره مسائل و اصول زیربنایی کشیده می‌شوند. از سوی دیگر، برخی گروه‌ها با مسائل بنیادی‌تر شروع می‌کنند و سرانجام لوازم عینی‌تر آن اصول بنیادین را که پیش‌تر کشف شده‌اند، بازتاب می‌دهند. در هر صورت اگر آمادگی و توجه مناسب فراهم شود، هیچ موضوعی نباید از قبل، ممنوع اعلام شود.

شورای واتیکان در اینجا منبعی ترغیب‌کننده و چه بسا برای برخی غیرمنتظره است. دبیرخانه گفت‌وگو با غیرمؤمنان،^۷ اظهار داشت که حتی «گفت‌وگوی عقیدتی نیز باید با جسارت، صداقت، و با نهایت آزادی و احترام اجرا شود». سپس از این هم فراتر رفت و بیانیه‌ای داد که آزاداندیشی آن، ذهن را تکان می‌دهد: «بحث عقیدتی محتاج تیزبینی است، هم در بیان صادقانه عقیده خود شخص و هم در تشخیص حقیقت در همه جا، حتی اگر این حقیقت، فرد را به نحوی در هم بریزد که مجبور شود موقعیتش را هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، دست‌کم تا حدودی بازنگری کند». این دبیرخانه سپس تأکید کرده است که «در گفت‌وگو، حقیقت با هیچ ابزار دیگری جز خودش مغلوب نخواهد شد. بنابراین، آزادی شرکت‌کننده‌ها را باید قانون تضمین کند و عملاً محترم شمرده شود» (Secretariat pro Noncredenti, Humanae personae dignitatem, August 28, 1968). این جملات، عبارات قاطعی هستند که دوباره باید نه فقط برای کاتولیک‌های دنیا بلکه برای همگان عملی شود.

۸. چه موقع باید و چه موقع نباید گفت‌وگو کرد؟

اصولاً، به طور کلی، باید پذیرای گفت‌وگو با همه طرف‌های احتمالی و درباره همه موضوعات احتمالی باشیم. معمولاً این اصل باید امروزه و بی‌تردید در چند سال آینده متابعت شود، چراکه ادیان و ایدئولوژی‌های جهان آن‌قدر اطلاعات غلط درباره یکدیگر انباشت کرده‌اند و در حق هم خصومت ورزیده‌اند که پیش از گفت‌وگو، دانستن نظر واقعی طرف احتمالی ما درباره موضوعی معین تقریباً غیرممکن است. بنابراین، معمولاً باید قبل از هر چیز، دست‌کم تا زمانی که به تفاوت‌های واقعی خود و طرف دیگر گفت‌وگو پی ببریم، با هر طرف احتمالی وارد گفت‌وگوی صادقانه بشویم.

با وجود این، در خصوص تفاوت‌ها باید در ایجاد تمایزهای لازم بسیار دقیق باشیم. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ما در فرآیند گفت‌وگو اغلب متوجه این واقعیت می‌شویم که آن تفاوت‌هایی که گمان می‌کردیم تفاوت‌هایی واقعی هستند، در واقع فقط تفاوت‌هایی سطحی، اختلاف تعبیر یا سوء برداشت‌هایی بوده‌اند که صرفاً موقعیت‌های عموماً مشترک را پنهان می‌کنند. با وجود این، وقتی وارد گفت‌وگو می‌شویم باید این احتمال را در نظر بگیریم که سرانجام در برخی موضوعات، نه شباهت بلکه تفاوتی معتبر خواهیم یافت.

همان‌طور که اشاره شد، این تفاوت‌های معتبر سه گونه‌اند: تکمیلی، قیاس‌پذیر یا متضاد. تفاوت‌های معتبر تکمیلی مسلماً تفاوت‌های واقعی هستند، اما نه به این معنا که فقط یکی از دو امر متفاوت، می‌تواند منطقی باشد. به علاوه، تجربه نشان داده که تفاوت‌های تکمیلی معمولاً بسیار بیشتر از تفاوت‌های متضاد هستند. همچنین پی بردن به تفاوت‌های معتبر تکمیلی نه تنها معلومات ما را افزایش می‌دهد بلکه ممکن است به گرایش برای وفق دادن یک یا چند تفاوت تکمیلی طرف مقابل با سنت خود ما منجر شود. بنابراین، تفاوت‌های تکمیلی، چنان‌که از نامشان پیدا است، به نحوی یکدیگر را کامل می‌کنند، همان‌طور که ضرب‌المثل تائویی چینی می‌گوید: «امور متغایر همدیگر را تکمیل می‌کنند» (Xiang fan xiang cheng).

دقیقاً همان‌طور که باید دائماً در مورد «تعیین محدوده» تفاوت‌ها به نحو پیشینی بسیار مراقب باشیم که مبدا عجولانه آنها را در جای نامناسبی قرار دهیم، به همان نحو نباید به سادگی و به سرعت تفاوت‌های واقعی‌مان را در دسته تفاوت‌های متضاد قرار دهیم. برای مثال، موکشه (moksha) در آیین هند، ساتوری (satori) در آیین بودایی ذن، «رهایی فرزندان خدا» در مسیحیت و «حکومت کمونیست» در مارکسیسم، ممکن است متفاوت محسوب شوند، اما از نوع قیاس‌پذیر؛ زیرا همگی آزادی واقعی انسان را توصیف می‌کنند. هنگامی که از تفاوت‌های واقعی اما قیاس‌پذیر در اعتقادات و ارزش‌ها صحبت می‌کنیم، دیگر راجع به تشخیص آموزه‌ها و اعمال سنت طرف مقابل که ممکن است بعداً بخواهیم به سنت خود اختصاص دهیم سخن نمی‌گوییم. مسلماً چنین اتفاقی حتمی است و باید رخ دهد، اما در جایی که درباره چیزی سخن می‌گوییم که اساساً در هر دو سنت مشترک است و احتمالاً در یکی از سنت‌ها سرکوب شده یا تحلیل رفته است، یا در جایی که موضوع بحث تفاوتی معتبر اما تکمیلی است.

اما اگر این تفاوت قیاس‌پذیر تلقی شود نه تکمیلی یا متضاد، کارکرد آن در محدوده ساختار کلی و منسجم دین یا ایدئولوژی دیگر در نظر گرفته می‌شود و نقشش را به طور مناسب فقط در همان محدوده اجرا خواهد کرد. چنین تفاوتی نمی‌تواند همین نقش، یعنی ارتباط با بخش‌های دیگر را، در ساختار کلی و منسجم سنت ما داشته باشد، بنابراین نمی‌توان آن را در تضاد مستقیم با عامل «تفاوت‌آفرین» در ساختار سنت خود دانست. در عین حال، باید یادآور شویم که نباید این تفاوت‌های واقعی اما قیاس‌پذیر در عقاید یا ارزش‌ها را با یکدیگر مغایر دانست، بلکه آنها به لحاظ کارکرد موازی و از این حیث، قیاس‌پذیر هستند.

با این همه گاهی می‌توانیم دعاوی متضادی درباره حقیقت و ارزش در سنت‌های دینی، ایدئولوژیکی مختلف بیابیم. مسلماً این امر فقط زمانی اتفاق می‌افتد که نمی‌توان در نهایت آن دعاوی را به عنوان بیانات مختلف یک چیز (یک شباهت) یا به مثابه تفاوت‌های تکمیل‌کننده یا قیاس‌پذیر در نظر گرفت. هر گاه این امر اتفاق بیفتد، گرچه اتفاق نسبتاً نادری است، دو جامعه با مشکلی عمیق و اجتناب‌ناپذیر روبه‌رو می‌شوند: نگرش آنها به یکدیگر و رفتارشان در مقابل هم باید چگونه باشد؟ آیا باید در گفت‌وگو باقی بمانند، یکدیگر را تحمل کنند، همدیگر را نادیده بگیرند یا با هم مخالفت کنند؟ این مشکل به ویژه در ارزش‌دواری‌ها خودنمایی می‌کند. برای مثال، شخص مسیحی (یا یهودی، مسلمان یا مارکسیست) باید در مقابل سنت هندویی سوزاندن بیوه‌ها، که هم‌اکنون تا حد زیادی اما متأسفانه نه به طور کامل، منسوخ شده چه کند؟ آیا باید سعی کند به ارزش آن پی ببرد؟ یا باید با آن کنار بیاید؟ یا آن را نادیده بگیرد؟ یا با آن مخالفت کند؟ (به چه شیوه‌ای)؟ در خصوص اصل فاشیستی کشتن همه یهودیان نیز امر به همین منوال است. این موارد موضوعات نسبتاً واضحی هستند، اما در خصوص دین یا ایدئولوژی‌ای که برده‌داری را تأیید می‌کند، همان‌طور که مسیحیت، یهودیت و اسلام تا یک قرن پیش تأیید می‌کردند، چه باید کرد؟ شاید این مسئله نیز امروزه به اندازه کافی روشن شده باشد، اما با مسئله تبعیض جنسی (sexism) یا حتی جنسی‌گرایی معتدل چه باید کرد؟ یا با این ادعا که آزادی بشر صرفاً از طریق سرمایه‌داری یا سوسیالیسم قابل وصول است؟ هر چه پیش‌تر می‌رویم، اتخاذ موضع مناسب، رفته‌رفته با ابهام بیشتری مواجه می‌شود.

سرانجام در قرن نوزدهم برای بیشتر غیرهندوها مبرهن شد که برخورد مناسب با مسئله زنده‌سوزی بیوه‌زنان در آیین هندو، گفت‌وگو نیست بلکه مخالفت است؛ اما ظاهراً برای همه غیرفاشیست‌ها ثابت نشد که موضع مناسب در برابر کشتار جمعی یهودیان، مخالفت است. از این گذشته، تقریباً دو‌یست سال طول کشید تا مسیحیان به نتیجه مناسب درباره برده‌داری رسیدند. امروزه بسیاری از ادیان و مکاتب در صف مقدم مبارزه با تبعیض جنسی ایستاده‌اند، اما برخی حتی وجود چنین مسئله‌ای را رد می‌کنند. در آخر، نشان دادن ماهیت جنجالی مسئله امروزی کاپیتالیسم - سوسیالیسم نیازی به استدلال ندارد.

مسلماً تفاوت‌های متضاد مهمی بین ادیان و مکاتب وجود دارد و گاهی نه گفت‌وگو بلکه مخالفت را اقتضا می‌کند. ما به لحاظ فردی در خصوص مقبولیت موقعیت‌ها در محدوده سنت خود و همچنین در زندگی فردی قضاوت‌های منتقدانه‌ای داریم. اما یقیناً به کارگیری قابلیت‌های انتقادی به خودمان و ستیمان محدود نمی‌شود؛ چه بسا بیشتر قابلیت‌های انسانی سرانجام باید به رغم همه محدودیت‌ها و دغدغه‌ها، برای گفت‌وگویی فراگیر در دسترس همگان قرار گیرد. البته ابتدا باید مشخص شود بر چه اساسی می‌توانیم قضاوت کنیم که آیا تفاوت دینی - ایدئولوژیک در واقع تضاد هست یا نه. و اگر هست آیا به اندازه کافی مهم است و آیا ماهیتش به گونه‌ای است که مخالفت را توجیه می‌کند، یا خیر.

۹. زندگی انسانی کامل

از آنجایی که همه ادیان و مکاتب در صددند مفهوم حیات انسان و چگونه زندگی کردن بر طبق آن را توضیح دهند، ظاهراً آن آموزه‌ها و رسومی که در تخصص با زندگی انسان به شمار می‌روند، در زمره تفاوت‌های متضاد قرار می‌گیرند، نه تفاوت‌های تکمیلی یا قیاس‌پذیر، و مخالفت با آنها باید متناسب با میزان تهدید آنها برای زندگی باشد. بنابراین، آنچه باید در زندگی انسانی کامل و صحیح گنجانده شود، معیاری است که اصول همه ادیان و ایدئولوژی‌ها بر اساس آن آزموده می‌شوند. بدین ترتیب درباره اینکه آیا آنها هماهنگ، تکمیلی، قیاس‌پذیر یا متضاد هستند یا نه، قضاوت می‌کنیم و سپس بر اساس آن عمل می‌کنیم.

از آنجایی که انسان‌ها ذاتاً موجوداتی تاریخی هستند، مفهوم انسان کامل در حال تحول است. اساساً انسان هر چه باشد، آنچه برای همه به مثابه توصیفی حداقلی از ساختار ضروری انسان پذیرفتنی به نظر می‌رسد، عبارت است از اینکه انسان، حیوانی است که می‌تواند به طور انتزاعی فکر کند و آزادانه تصمیم بگیرد. بشر صرفاً به تدریج به موقعیت کنونی رسیده که در آن به نفع «حقوق بشر» استدلال می‌شود، به این عبارت که همه انسان‌ها صرفاً به این دلیل که انسان‌اند، نسبت به اشیا صاحب حق هستند. این موقعیت همیشه و همه جا حفظ نشده است، بلکه در واقع تا این اواخر عمدتاً به زحمت درک می‌شد.

برای مثال، تا همین صد سال پیش، برده‌داری همچنان مورد تأیید همگان بود، تا آنجا که کشیش‌های عالی‌رتبه مسیحی قاطعانه از آن دفاع، و بدان اقدام می‌کردند، بگذریم از یهودیان و مسلمانانی که تجارت‌کنندگان برده بودند. اما امروزه برده‌داری، که نقض تمام‌عیار «حقوق بشر» است، هم در عمل و هم در قانون کلاً از بین رفته است. امروزه هیچ متفکر یا رهبر عمومی در اندیشه توجیه برده‌داری، دست‌کم بدان‌گونه که دقیقاً در گذشته مرسوم بوده است، نخواهد بود (نک: ماده ۴ بیانیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل در ۱۹۴۸). در اینجا مثال روشنی از تحول تاریخی درک مفهوم انسان کامل یا به عبارتی آزادی کامل و ذاتی بشر در اختیار داریم.

آنچه در این قرن به عنوان مبنای انسان بودن به رسمیت شناخته می‌شود این است که انسان‌ها باید در تصمیمات خود مستقل باشند، چنین تصمیماتی را عقل و منطق انسان‌ها هدایت می‌کند و صرفاً از طریق حقوق مشابه دیگران محدود می‌شود: «همه انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند و در کرامت و حقوق برابرند. آنها از نعمت عقل و شعور برخوردارند و باید با یکدیگر با روحیه «برادری» رفتار کنند» (بیانیه جهانی، ماده ۱). در حوزه اخلاقی این استقلال که توماس آکوئیناس پیش‌تر آن را در قرن سیزدهم تصدیق کرده بود،^۸ در قرن هجدهم به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تعمیم یافت و در شعار انقلاب فرانسه یعنی «آزادی، برابری، برادری» گنجانده شد (آگاهی معاصر از تبعیض جنسی در زبان، به جایگزینی «وحدت» به جای «برادری» منجر می‌شود). اصطلاح «آزادی» ناظر به حقوق فردی و مدنی، اصطلاح «برابری» ناظر به حقوق مربوط به شرکت در تصمیم‌گیری‌های عمومی و اصطلاح «وحدت» ناظر به حقوق اجتماعی (در مفهومی گسترده و قرن بیستمی) است.

به رغم مخالفت‌های مستمر گذشته، که گاه در زمان حاضر نیز کماکان ادامه دارد، جوامع مذهبی بزرگ جهان غالباً و به شیوه‌های مختلف، آگاهی فزاینده‌ای در خصوص مفهوم انسان کامل نشان داده‌اند و تعهد به مفاهیم بسیاری را اظهار کرده‌اند که از چِستی انسان کامل حکایت دارند. بنابراین، بشر از طریق گفت‌وگو به سختی و به آرامی به سمت اتفاق نظر در باب اینکه چه مؤلفه‌هایی در زندگی انسانی کامل و اصیل وجود دارد، پیش می‌رود. بیانیه جهانی حقوق بشر که سازمان ملل در ۱۹۴۸ منتشر کرد، گام مهمی در این جهت بود. البته اگر قرار است ظرفیت گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها به نحو کامل احصا شود، اتفاق نظر بسیار بیشتری لازم است.

نتیجه

من معتقدم نتیجه این تأملات واضح است: گفت‌وگوی ادیان و ایدئولوژی‌ها در دنیای معاصر ما امری کاملاً ضروری است. وانگهی هر دین یا مکتب می‌تواند بیانیه‌های رسمی‌اش درباره ضرورت گفت‌وگو را عرضه کند، چنان‌که از جانب کلیسای کاتولیک، پاپ پل ششم در اولین منشور عامش آغازگر این حرکت بود:

امروزه گفت‌وگو نوعی نیاز است ... روند پویای فعالیتی که چهره جامعه مدرن را تغییر می‌دهد، نیازمند گفت‌وگو است. تکثر جامعه و بلوغی که انسان، امروز و در عصر حاضر به آن رسیده است، نیازمند گفت‌وگو است. او دیندار باشد یا نه، تحصیلات سکولارش به او این توانایی را داده است تا بیندیشد، سخن بگوید و گفت‌وگویی را با متانت اداره کند (Ecclesiam suam, no. 78).

در این خصوص، شورای واتیکان بعدها اضافه کرد:

همه مسیحیان باید تمام تلاش خود را به کار گیرند تا گفت‌وگو را به عنوان وظیفه‌ای برادرانه و خیرخواهانه که مناسب عصر رشدیافته و در حال پیشرفت ما است، بین افراد همه طبقات ترویج دهند ... تمایل به شرکت در گفت‌وگو معیار و نقطه قوت آن نوسازی کلی است که باید در کلیسا محقق شود. [بخوانید: در هر مذهب و مکتبی] (Humanae personae dignitatem, August 28, 1968, no. 1).

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور اқشار عمومی جامعه است که جایگاه متمایزی در ساختارهای حاکم بر اجتماع ندارند و نقش چندانی در جهت‌دهی به آن ایفا نمی‌کنند (م.).
 ۲. مراد گفت‌وگو میان کلیساهای مسیحی و در برداشت وسیع‌تر گفت‌وگو میان ادیان و مکاتب است، همان‌گونه که مستندات دیگر شورای دوم واتیکان و نیز تأسیس دبیرخانه‌های دائمی واتیکان برای گفت‌وگو با غیرمسیحیان و غیردینداران مؤید این معنا است.
 ۳. مراد اردوگاه کار اجباری در آلمان است که از مارس ۱۹۳۳ تا آوریل ۱۹۴۵ دایر بود. اسناد موجود از مرگ ۳۲ هزار نفر در این اردوگاه حکایت دارد (م.).
 ۴. نهضتی است آلمانی که پیش از شورای دوم واتیکان و با محوریت آموزه‌های کلیسایی و روحانی شکل گرفت و در میان هر دو شاخه پروتستان و کاتولیک پیروان فراوانی به دست آورد (م.).
 ۵. خداباوری یا theism، وجود یک خدای شخصی را مفروض می‌گیرد.
 ۶. salvation در زبان انگلیسی، معادل salus در زبان لاتین و soteria در زبان یونانی و به معنای زندگی سودمند، کامل و مقدس است.
7. The Secretariat for Dialogue with Unbelievers.
۸. «به هر حال در این میان، مخلوق صاحب عقل به طریق والاتری به مشیت الاهی گردن می‌نهد، تا آنجا که با به کار گرفتن مشیت برای خود و دیگران، خویشان را در مشیت الاهی سهیم می‌کند» (توماس آکوئیناس، جامع‌الاهیات، I-II، Q. 91، a. 2).