

## خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران: یک مطالعه کیفی

(صفحات ۹ تا ۴۰)

مجید جعفریان<sup>۱</sup> \* حسن بشیر<sup>۲</sup> سید جواد میری<sup>۳</sup>

پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۳

دریافت: ۹۶/۱۱/۳۰

### چکیده

ایران پس از انقلاب تجربه‌های گوناگونی را در عرصه‌های مختلف از سرگذرانده است. از تجربه‌های مهمی که بیشتر در حوزه‌های نخبگانی مطرح بوده، گفت‌وگوهایی است که نه در عرصه سیاسی بلکه با رویکردی دینی و در قالب‌های سازمانی و آکادمیک با رویکردی دینی رقم خورده است. این پژوهش بر اساس روش تحلیل مضمون می‌کوشد با تمرکز بر دانش و تجربه کنشگران به فهم و تفسیر فرهنگی آنها از گفت‌وگوی بین‌دینی پرداخته و آن را به گونه‌ای روشمند سامان دهد. بدین منظور، داده‌های میدانی به روش هدفمند و در مصاحبه نیم‌ساخت‌یافته با ۱۵ نفر از کنشگران این عرصه گردآوری شد. در تحلیل مضامین برآمده از گفتارها مشخص شد به لحاظ فرهنگی، دیگری یک سوژه است و نه یک ابژه و نوعی این همانی بین من و دیگری برقرار است. گفت‌وگو نقشی هویت‌ساز داشته، جامعه‌پذیر کردن آن

۱. دکترای دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)

Majidjafarian1357@yahoo.com

۲. استاد جامعه‌شناسی ارتباطات بین‌المللی، دانشگاه امام صادق (ع)

Drhbashir100@gmail.com

۳. دانشیار جامعه‌شناسی و مطالعات ادیان، پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Seyedjavad@hotmail.com

..... خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران: یک مطالعه کیفی

امری ضروری و مهمترین عامل برای تقویت مدارای اجتماعی است. این رویکرد، با اتخاذ نگاهی انسان‌شناختی در گفت‌وگو با دیگری دینی اصالت را به دیگری داده و توجه به کرامت، برابری حقوق و ارزش‌های مشترک را مهمترین عواملی می‌داند که به یکی شدن من و دیگری با محوریت مرجعیت‌پذیری انسانی کمک خواهد کرد.

واژگان کلیدی: خوانش فرهنگی، دیگری دینی، گفت‌وگوی بین‌دینی، تحلیل مضمون، ایران.

### مقدمه

در تجربه جهانی، گفت‌وگوهای بین‌دینی پس از جنگ جهانی دوم اهمیت یافت. اهمیت این مسئله پس از جنگ علاوه بر دلایل مذهبی، دلایل سیاسی و اجتماعی متعددی داشت. تلاش متدینان برای دسترسی بیشتر و بهتر به شرایط اجتماعی پیرامونی، دستیابی به فرهنگ دیگری، جریان‌سازی در حوزه‌های فرهنگی، رفع مشکلات زیست‌محیطی، تنش‌زدایی از اقدامات عصبیتی - قومیتی، دفاع از حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی، تشریح نظام دینی و استدلال بر برتری جایگاه آن بر تفکر سکولار و تسلط بر نگاه‌های غیر به منظور دستیابی به منابع طبیعی از اساسی‌ترین دلایل برای برگزاری چنین اجلاس‌هایی بوده که در عرصه روابط بین‌الملل و البته با طعم و مذاق دینی برگزار شده است. این از آن جهت است که «تقریباً همه ادیان دربرگیرنده ارزش‌ها و اصولی هستند که صلح و عدالت را گسترش می‌دهند و بسیاری از کنشگران با ایمان، نقش اساسی در حل و فصل درگیری‌ها داشته‌اند. از این رو، از سازوکارهای مختلفی مانند وساطت، ملاحظه و آموزش و پرورش برای حل منازعات با ریشه مذهبی استفاده شده است (Sampson, 1997:50). در همین راستا نمونه‌های زیادی از گفت‌وگوهای بین‌دینی در جهان رخ داده که البته تأثیرات نسبتاً مثبتی در عرصه‌های بین‌المللی به همراه داشته است. از نمونه‌های اخیر که نقش برجسته‌ای نیز ایفا کرد نشست بود که درست یک سال قبل از حملات سال ۲۰۱۱ به مرکز تجارت جهانی در نیویورک برگزار شد. در ۲۹ اوت سال ۲۰۰۰ کوفی عنان برای بیش از هزار نفر از رهبران دینی که برای نشست صلح رهبران دینی و معنوی در هزاره جدید در همان شهر گرد هم آمده بودند، سخنرانی کرد. هدف این نشست، تشخیص راه‌هایی بود که از طریق آنها جوامع دینی و معنوی می‌توانستند با همدیگر به عنوان متحدان بین ادیان با سازمان ملل متحد در زمینه صلح، فقر و مسائل زیست‌محیطی همکاری و گفت‌وگو کنند. کوفی عنان در این سخنرانی تصریح کرد که «مذهب همواره به ملی‌گرایی گره خورده، آتش نزارهای خونین را برانگیخته و گروه‌ها را علیه هم شورانده است. رهبران دینی باید مثالی از همکاری و گفت‌وگوی بین ادیان باشند این رویداد، نقطه عطف مهمی در تاریخ معاصر سیاسی بود، چه آن که مذهب در طی آن به عنوان ابزاری کارآمد برای تغییر

نزاع‌ها و رهبران مذهبی به عنوان عواملی مهم برای ایجاد صلح تلقی شدند، آن هم در زمانی که مذهب با خشونت و درگیری پیوند خورده بود (Littl & Appleby, 2004:3). با این حال، توجه به مسئله گفت‌وگوهای بین‌دینی در شرایط کنونی به چند دلیل دارای اهمیت بوده و بحث از آن 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 و ایمان و دینداری‌مان داریم. همه ما به خوبی می‌توانیم این امر را تشخیص داده و با مدارا کردن، با یکدیگر با احترام برخورد کنیم. سوم اینکه گفت‌وگوها خاستگاهی برای تقویت فهم متقابل از دیگری و درک احترام‌های متقابل‌اند. از سوی دیگر، «در آستانه هزاره سوم، نوع انسان از سایه روشن عصر تک‌گویی که از آغاز در آن قرار داشت اندک‌اندک به سپیده دم عصر گفت‌وگو گام نهاده است» (سویدلر، ۱۳۸۲: ۵۹). از این رو، با مرور فعالیت‌های سالانه برخی نهادهای بین‌المللی شاهدیم که بسیاری از آنها براساس همین ضرورت و به منظور استقرار اهداف سازمان‌یافته خود به گفت‌وگوی بین‌دینی در برنامه‌ریزی‌های کلان و سیاستگذاری عمومی خود به طور فزاینده‌ای توجه کرده‌اند. پس بدون تردید، درک منطقه‌ای از فهم این سنخ گفت‌وگوها می‌تواند در ردیف اهداف مهم سیاستگذاری اجتماعی و بین‌المللی قرار گیرد.

در تجربه ایران، وجود برخی اقدامات همچون ایجاد دفاتر گفت‌وگوی ادیان در برخی از سازمان‌ها نظیر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی در ابتدای دهه شصت، تأسیس مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، جامعه‌المصطفی‌العالمیه و مجمع تقریب مذاهب اسلامی که از بدنه حوزه‌های علمیه برآمده بود، طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها توسط دولت اصلاحات در اواخر دهه ۷۰، طرح مذاکرات هسته‌ای که به صورت نمادین به عرصه‌های مختلف اجتماعی تعمیم داده شد و تساهل در صدور فتوا در خصوص اهل کتاب و حرمت به ساخت سلاح هسته‌ای براساس فتوای آیت‌الله‌خامنه‌ای حاکی از مسئله‌بودن این حوزه در اذهان سیاسی، مذهبی و نخبگانی است مجموع عامل

یاد شده موجب شتاب یافتن حضور ایران برای گفت‌وگو با دیگری در عرصه‌های بین‌المللی و به ویژه دینی در سال‌های پس از ۶۸ خورشیدی شد. با این حال، 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 جایگاهی که می‌تواند در حوزه‌های مهم معرفت‌شناختی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران داشته باشد، ارائه نشده است. بدون تردید، بخشی از این اختلاف‌ها می‌تواند به دلیل وجود ضعف در عدم خوانش‌هایی باشد که از این مسئله ارائه می‌شود. از این رو، هدف اصلی در این پژوهش کشف و شناسایی نگاه فرهنگی کنشگران این عرصه به گفت‌وگوی بیندینی و خوانشی است که می‌توان با توجه به نگاه فرهنگی آنها به این مسئله داشت. در همین راستا، در نگاه فرهنگی، گفت‌وگو با دیگری دینی در ظرف زندگی اجتماعی و در قالب روابط و مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد. چون انسان دغدغه «بودن» در این جهان را دارد، گفت‌وگو با دیگری حقیقتی است تا آدمی در مواجهه با آن رشد کند. همچنین بتواند سازوکارهای زیست‌جهان و حوزه عمومی‌اش را تنظیم کرده، خود را از حیث ناملازمات دور و وضعیت سیاسی، اجتماعی و دینی خودش را بهبود بخشد. همچنین با این نگاه عموماً گفت‌وگو به مثابه پدیده‌ای درک می‌شود که زمینه لازم برای تفکر و تأمل در خویشتن را برای انسان‌ها فراهم می‌کند. با وجود این، از آنجایی که این نگاه پیوسته به دنبال نگاه‌داشت هویت من در مقابل دیگری است کشف و شناسایی نگاه فرهنگی می‌تواند تجربه‌گرایی به فهم دیگری دینی را در پس اتفاقات روزمره انسانی و با حضور دیگری پیوسته به ما منتقل کند.

### ۱. ادبیات پژوهش

#### ۱-۱. ادبیات تجربی

جعفریان و صدیقی (۱۳۹۵) در پژوهشی براساس اسناد تاریخی و بررسی ردیه‌های موجود در خصوص گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت با این پیش‌فرض که گفت‌وگو و ردیه‌ها بخشی از ذهنیت ما ایرانی‌ها و جزو تاریخ ماست به این نتیجه رسیده‌اند که گفت‌وگویی که از دوره‌های قدیمی بر جای مانده است، نه برای تفاهم، بلکه برای

اثبات حقانیت یک طرف علیه مخالفانش بوده است. جعفریان و مسجدجامعی (۱۳۹۴) در پژوهشی براساس نگاه سه کنشگر میدانی گفت‌وگوهای بینادینی یعنی آیت‌الله محقق داماد، حجت الاسلام نواب و حجت الاسلام مسجدجامعی سه رویکرد خاص به گفت‌وگو یعنی گفت‌وگو به مثابه کنشی تعامل محور، ضرورت محور و زمینه محور را بر ساخته و مورد بررسی قرار داده‌اند. صالحی (۱۳۹۳) در پژوهشی نتیجه گرفته است که گفت‌وگوهای اسلامی - مسیحی در ایران به رغم دستاوردهای نسبی آن، با نقدهایی نظیر «ابهام در بنیان‌های نظری و معرفتی»، «کاستی در به رسمیت شناختن دیگری»، «تردید در امکان گفت‌وگوی اسلامی مسیحی»، «اکتفا به سطوح نازل گفت‌وگو»، «فقدان برنامه ریزی کلان»، «عدم تسری گفت‌وگو به جامعه دینداران» و «گسست گفت‌وگوی دینی از گفت‌وگوی تمدنی» مواجه است. عیوضی (۱۳۹۴) در پژوهشی با رهیافت تاریخی به بررسی مقالات مندرج در این مجله ماهنامه اسلام (۱۳۲۰-۱۳۲۲) پرداخته و تلاش می‌کند نشان دهد که گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت از چه ادبیات و مستندات بر خوردار بوده است. مقری (۱۳۹۴) در پژوهشی با تأکید بر الهیات تطبیقی تلاش می‌کند چالشی که گه‌گاه میان گفت‌وگوی ادیان و هویت دینی دیده می‌شود را، به عنوان مسئله‌ای نوظهور مطرح کرده و این مسئله را در آثار اخیر برخی از پژوهشگرانی که حوزه پژوهش خود را در ارتباط با گفت‌وگوی ادیان و یا مباحث هویت تعریف کرده‌اند مورد بررسی قرار دهد. صادقی رشاد (۱۳۸۸) در پژوهشی ضمن اشاره به ضرورت و زمینه‌های گفت‌وگوی بین ادیان اهداف این فعالیت علمی - اجتماعی و آفات آن را مورد بررسی قرار داده است. مجموعه مقالات گفت‌وگوی ادیان (۱۳۸۶) حاصل سخنرانی‌های اندیشمندانی است که درباره نگاه فلاطوری به گفت‌وگوی بین ادیان نگاشته شده است. عباسی (۱۳۸۶) در پژوهشی ضمن اشاره به انواع گفت‌وگوی دینی از نگاه نیترو توسعه مفهومی که وی در حوزه گفت‌وگوی دینی ایجاد کرده است به این نتیجه رسیده است که از نگاه وی گفت‌وگو در عصر حاضر مورد تهدید قرار گرفته است. داوری اردکانی (۱۳۸۴) در پژوهشی با توضیح اینکه دیالوگ، مناظره نیست بلکه گشودن زبان دل و گوش جان است بر این باور است که شاید دیالوگ بین ادیان 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. نگاه نظری اندیشمندان ایرانی به این مسئله است. کتاب سنت گفت‌وگو و مناظره با ادیان و مذاهب (۱۳۸۴) حاوی مجموعه مقالاتی است که تلاش می‌کند با توجه به آنچه از دیرباز در سنت مسلمانان برای انتقال سرمایه‌های علمی و معنوی خودشان به دیگر مردمان وجود داشته است، به صورت مفهومی‌تر به بازنمایی آن بپردازد. بهشتی (۱۳۹۳) در پژوهشی اشاره کرده است که صلح و حقیقت دو مفهومی است که به یکدیگر گره خورده و مسیردستیابی به هر دو مفهوم تمرکز بر گفت‌وگوهایی بین‌الذهانی براساس یک حقیقت مشترک است. مظفری (۱۳۸۹) در پژوهشی نتیجه گرفته است که سه رهیافت سلبی، ایجابی و هدفمند و محدود در برقراری رابطه و گفت‌وگو بین ادیان به‌ویژه اسلام و سایر ادیان وجود دارد. مسجدجامعی (۱۳۷۹) در پژوهشی به بررسی روابط دین و تمدن، مسحیت و تمدن نوین، نقش جهانی واتیکان و مسیحیت روزگار ما و ... پرداخته و سعی در غنی‌سازی بحث‌های تمدنی در حوزه گفت‌وگوهای اسلامی - مسیحی است.

### ۱-۲. ادبیات نظری

اصطلاح گفت‌وگوی ادیان فقط از نیمه دوم قرن بیستم به بعد در بین سنت‌های دینی مختلف رواج و عمومیت یافت (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۳) و لازمه بسیاری از حرکت‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در جهان شد. طبیعی بود که دیدگاه‌های گوناگونی از این پدیده ارائه شود؛ آن هم در دنیایی که دل به سکولار شدن بسته بود و می‌رفت که محدودیت نقش دین در حوزه‌های مختلف را تجربه کند. این دیدگاه‌ها پس از سال ۱۹۵۰م رشد یافت و نگاه اندیشمندانی همچون جان هیک، لئونارد سویدلر، ریمون پینیکار، هانس کونگ و ابونمر بیش از دیگران اندیشمندان توسعه یافت.

جان هیک با تمرکز بر نظریه پلورالیستی به الهیات و قاعده‌طلایی اخلاق از مسئله‌ای به نام گفت‌وگوی بینادینی سخن گفته است. وی، در کتاب «حقیقت و گفت‌وگو: روابط بین ادیان جهان» (۱۹۷۴)، بر این باور است که «پذیرفتن حقانیت همه ادیان یعنی بی‌اهمیت جلوه‌دادن آموزه‌های متضاد یا متناقض میان دو دین و کنار گذاشتن آنها. با

این حال، حقیقت یکی است و می‌توان در سایه حقیقت‌های متفاوت به اشتراکاتی نیز دست یافت» (Hick, 1998:84). هیک براساس قاعدهٔ تلاپی در اخلاق معتقد بود «تجربهٔ دینی من، توجیه‌کنندهٔ باور دینی من است؛ دوم، هرچه در مورد خود انجام می‌دهم در مورد دیگران هم باید انجام دهم؛ زیرا رستگاری در ادیان دیگر هم روی می‌دهد» (اخوان، ۱۳۹۱: ۴۱). به نظر وی «اگرچه سنت‌های دینی هم در غایتی (نجات، رهایی، شکوفایی و روشن‌شدگی) که برای حیات آدمی در نظر می‌گیرند و هم در طریقه لازم برای وصل به این غایات با یکدیگر متفاوت‌اند اما هر یک از این طریق ظاهراً متفاوت در راستای تحول‌آفرینی حیات آدمی از خودمحوری به حق‌محوری کاملاً مساوی‌اند» (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۲۹).

از این رو، در دیدگاه پلورالیستی جان هیک، «حقیقت، مفهومی گفت‌وگو محور است. اگر حقیقت مفهومی گفت‌وگو محور تلقی شود، گفت‌وگو با دیگری دینی برای رسیدن به درک کامل‌تری از حقیقت‌غایی گریزناپذیر خواهد بود. هر یک از مشارکان در گفت‌وگوی ادیان می‌تواند دیگری را در تعالی‌بخشیدن به قالب‌های محدود دینی‌اش یاری رساند. در این صورت گفت‌وگوی ادیان با کنار هم نهادن قرائت‌های گوناگون در باب حقیقت‌غایی به مثابه فرآیندی برای فائق آمدن بر کاستی‌ها و نقاط کوری است که مشارکان در گفت‌وگو را از رسیدن به درکی بهتر از حقیقت دور داشته است» (مقری و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

با وجود این، به عقیده جان هیک: «این نگرش نخست این توانایی را دارد که منجر به تغییر ذهنیت دینداران نسبت به دیگری دینی شود. همچنین می‌تواند موجب برجسته‌شدن آموزه‌های مشترکی شود که الهیات مشترکی را نیز برای همه ادیان به همراه داشته باشد. با وجود این، در نظرگاه مؤمنان، یک دین و آموزه‌های آن به عنوان محور گفت‌وگو می‌تواند جای خودش را به واقعیت‌نهایی (یا حقیقت‌غایی) به مثابه سوژه‌ای برای گفت‌وگو تغییر کنند» (Hick, 1998:88).

از سوی دیگر، رهیافت ریمون پنیکار در کتاب گفت‌وگوهای بین ادیان میان فرهنگی است و بر آنست که با دانسته‌هایی که از دو یا چند سنت در اختیار دارد، خطوط مقایسه‌ای بین آنها را کشف کرده و در بررسی مسائل موجود در دنیای بیرون به



کار گیرد. از سوی دیگر، ذهن نظام‌یافته پنیکار به گونه‌ای چیدمان شده است که با هر گونه تعلیق (Epoche) در مواجهه با ادیان به شدت مخالف است. نظر پنیکار نه بر تعلیق بلکه معتقد به مواجهه (encounter) براساس نظام و رهیافتی فارغ از اپوخه است. رهیافتی که گفت‌وگوی بین ادیان را در وصل با گفت‌وگوی درون‌دینی معنادار می‌کند. پنیکار در این باره معتقد است «وقتی با دیگران مواجه می‌شوم، نمی‌توانم ایمان خود را به گونه‌ای متوقف کنم و فارغ از اعتقاداتی که در قلب و جان من وجود دارد با دیگری دینی به گفت‌وگو پردازیم؛ زیرا این اعتقاد من است که در گفت‌وگوی واقعی من را حفظ می‌کند. در واقع، گفت‌وگوی بین ادیان بدین معنی است که من به یک پدیدارشناسی دینی نیاز دارم تا بتوانم دیگران را در همان سطح، یعنی ایمان و نه معرفت، ببینم. این بازتاب غیر قابل انعطاف در عین حال ضروری، گفت‌وگوی بین ادیان را به گفت‌وگوی درون‌دینی تبدیل می‌کند» (Panikkar, 1999:77).

پنیکار به منظور تکمیل این ایده، بین دو اصطلاح گفت‌وگوی بین‌ادینی (interreligious dialogue) و گفت‌وگوی درون‌دینی (intrareligious dialogue) تفکیک قائل است. پنیکار، این دو تعبیر را به معنایی که خودش استنباط کرده، مورد استفاده قرار داده و مدعی آن است که معناهای به کار رفته در دو واژه با گفتمان رایج در گفت‌وگو متفاوت است. پنیکار در این خصوص می‌گوید: «گفت‌وگوی بین ادیان در سطح اعتقادی و بین نهادهای دینی انجام می‌شود، اما گفت‌وگوی درون‌دینی که همان گفت‌وگوی مطلوب اوست عبارت است از اینکه فرد در قلب، اندیشه و زندگی‌اش برای طرف گفت‌وگوی خود جا باز کند. او را پاره خود بداند که درصدد تکمیل و تنقیح و تقویت اوست. در این سطح از گفت‌وگو بیشتر تجارب دینی منتقل می‌شود و دو طرف در پی آنند که با استفاده از تجربیات طرف دیگر به حیات دینی خود عمق و شکوفایی بیشتر ببخشند» (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۱).

از این رو، پنیکار سطح گفت‌وگوهای بین ادیان را در یک قالب و افقی «متعالی» می‌بیند و «تعلیق» را به عنوان نقطه انهدام‌کننده طرفین گفت‌وگو نسبت به برداشت‌های دینی خودشان از دین‌شان نیز قلمداد می‌کند. در واقع، به نظر وی با فرض تعلیق در گفت‌وگوها نه تنها طرفین دست به گفت‌وگوی بین ادیان نمی‌زنند بلکه در این

گفت‌وگوها آنچه به ایمان قلبی و باورهای اعتقادی‌شان مربوط است را نیز از دست خواهند داد. از این رو، در نظر پنیکار آنچه به گفت‌وگوهای بین‌ادیان اصالت داده است، نفس‌گفت‌وگو نیست بلکه زیست‌اخلاقی و سلوکی است که طرفین گفت‌وگو در مواجهه با یکدیگر نسبت به باورهای دینی‌شان طی کرده و آن را در «ساختاری» به نام گفت‌وگو به کار می‌گیرند.

به نظر لئونارد سویدلر گفت‌وگوهای بین‌ادیان به عنوان مهمترین مؤلفه در روابط اجتماعی، دینی و بین‌المللی، تحت تأثیر تغییر پارادیمی جدید است. سویدلر نگاهی متفاوت به این تغییر پارادیمی در حوزه معرفت‌شناسی داشته و مسیر این پارادایم را بسیار موافق با آنچه نیاز امروز در جهان کنونی است، می‌داند. سویدلر در این باره می‌گوید: «چرخش به سوی گفت‌وگو به باور من بنیادی‌ترین، ژرف‌ترین و دگرديسنده‌ترین عناصر کلیدی پارادایم نوظهور است. با این همه، تغییر از تک‌گویی به گفت‌وگو، آگاهی انسانی را آنچنان دگرگون می‌کند و در تاریخ انسانی از آغاز تا امروز تا آن اندازه تازه و بدیع است که باید از آن به انقلابی یاد کرد» (سويدلر، ۱۳۸۲: ۵۹).

سويدلر، فهم از گفت‌وگو را براساس تعریفی که از دین و ایدئولوژی ارائه می‌دهد، استوار ساخته است؛ چرا که به نظر وی براساس تعاریف از دین است که گستردگی اختلافات خودشان را نشان داده و عرصه را برای «دیگری دینی» تنگ می‌کنند. به نظر سویدلر دین عبارت است از: «تبیین معنای غائی زندگی و چگونگی زیستن بر طبق آن معنا، یا چنانچه این تبیین مبتنی بر نوعی مفهوم متعالی نباشد، عبارت است از نوعی ایدئولوژی یا عقیده. از آنجا که [توصیف ما از] دین یا ایدئولوژی مان تا به این حد گسترده است، بنیادی‌ترین عرصه‌ای است که در آن «دیگری» به احتمال زیاد با ما تفاوت پیدا می‌کند، لذا ممکن است تهدیدکننده‌ترین حوزه قلمداد شود» (Moyzes & Swidler, 1990: 8).

نتیجه ترکیب تفکر ناظر به تغییر پارادایمی و نیز نگاه معرفت‌شناسانه به دین و ارتباط آن با گفت‌وگوی بین‌ادیان آن است که گفت‌وگو در اندیشه سویدلر چیزی متفاوت از مشاجره و حتی یک ارتباط ساده و عادی روزمره بوده و معرفی‌کننده مسیری

مشخص برای اندیشیدن و تفکر به دیگری و خود را می‌پیماید. به عقیده سویدلر و همکارش «گفت‌وگو، به‌ویژه در «زمینه دینی و ایدئولوژیک، صرفاً سلسله‌ای از گفت‌وشنودهای ساده نیست؛ بلکه شیوه‌ای کاملاً نو برای اندیشیدن است، راهی برای نظر افکندن و اندیشیدن در باب جهان و معنای آن. صرف نظر از این که کسی خدا باور است یا نه، این نکته هر روز روشن‌تر می‌شود که گفت‌وگو [یگانه] راه آینده برای تأمل دینی و ایدئولوژیک در باب معنای غایی زندگی و چگونگی زیستن بر اساس آن است» (Moyzes & Swidler, 1990:9).

از این رو، دین چیزی نیست که صرفاً به «سر» و «دست‌ها» مربوط باشد بلکه به «قلب» تمام بشریت نیز مربوط است. از این رو، مواجهه ما با طرف مقابلمان باید سرانجام بُعد عمقی یا معنوی را هم در برگیرد. این بُعد 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» (سویدلر، ۱۳۹۳: ۱۸۲). هانس کونگ<sup>۱</sup> نیز می‌کوشد نظام فکری دینی را بر مبنای اخلاق جهانی استوار ساخته و نمادهای بیرونی ادیان را در حوزه اخلاق برجسته کند. از این رو، طبیعی است که نظریه گفت‌وگوی بین ادیان در اندیشه وی نیز بر همین اساس پی‌ریزی شود. کونگ براساس مبنای اخلاق جهانی می‌گوید «گفت‌وگوی اخلاقی که براساس مشترکات اخلاقی ادیان صورت می‌گیرد مهم‌تر از گفت‌وگوی صرفاً نظری است. در عصری که تکنولوژی آمادگی یک کشتار گسترده اتمی را دارد این وجه از گفت‌وگوی ادیان (وجه اخلاقی و عملی) مهم‌تر از همه نظریه‌پردازی‌ها و پیچیده‌اندیشی‌های آکادمیک و الهیاتی است» (عباسی، ۱۳۸۵: ۳۱).

هانس کونگ در همین راستا با تکیه بر اعلامیه اخلاق جهانی به وضوح تعیین موضع کرده و بر این باور است که «ادیان برای خلاص شدن از مشکلات نظری بحث‌برانگیز باید براساس عمل اخلاقی با یکدیگر گفت‌وگوی دینی داشته باشند. از این رو، اولاً این اعلامیه باید به عنوان یک طرح اخلاقی دینی جهان‌شمول، منعکس‌کننده تأملات و برداشتها از حقیقت مطلق باشد. دوم اینکه این اعلامیه به دنبال آن است که نشان دهد

<sup>۱</sup>. Hans Kung

که ادیان می‌توانند دست کم به یک اجماع حداقلی برای مدت زمان طولانی دست یابند» (Küng, 1986: 83).

البته نباید از نظر دور داشت که هانس کونگ همواره بر پیوند میان اخلاق و اندیشه در میان صاحبان گفت‌وگو تأکید کرده است. وی در این باره می‌گوید: «ما به پل‌سازان نیازمندیم. پل‌سازانی در موضوعات بزرگ و کوچک، پل‌سازانی که با وجود همه دشواری‌ها و نزاع‌ها و اختلاف‌ها، نظر به چیزهایی دارند که همه در آنها اشتراک داریم» (عباسی، ۱۳۸۵: ۳۱). با این حال، وی تصریح می‌کند که: «گفت‌وگوی بین‌ادیان در معنای عمیق‌اش فقط میان نمایندگان معتقد سنت‌های دینی میسر است، یعنی میان مردان و زنانی که خودشان را یکسره و با تمام وجود در زندگی و در مرگ به پیام اصلی و کامل طریق دینی‌شان تسلیم و متعهد کرده‌اند. کسانی که وارد گفت‌وگو با دیگران می‌شوند بدون آنکه به دیدگاه و منظر خودشان علم داشته باشند بیش از هر چیز دیگری باعث آشفتنگی و سردرگمی می‌شوند» (عباسی، ۱۳۸۵: ۳۲).

محمد ابونمر، گفت‌وگوی بین‌دینی را به عنوان «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)» در نظر گرفته است. در حقیقت، ابونمر گفت‌وگو را به مثابه روشی در نظر می‌گیرد که «هم‌بر تعاملات زبانی تأکید می‌کند و هم بر شرایط ذاتی و اجتماعی جهان اجتماعی. از این رو، این سنخ از گفت‌وگوها می‌تواند به بازسازی اعتماد کمک کند و فضایی برای معالجه زخم‌ها و آشتی فراهم سازد» (Abu-Nimer & et al, 2007:8).

تأکید ابونمر بر آورده‌های سنت‌های مذهبی و نقش آن در گفت‌وگوهای بین‌ادیان بسیار حائز اهمیت است. وی در این خصوص معتقد است: «زمانی که تصاویر، متون و نمادهای دینی از طریق اهریمنی و غیرانسانی جلوه‌دادن رقیب، برای کاشتن بذر بی‌اعتمادی و بدگمانی به کار می‌رود، فقط همان سنت مذهبی است که می‌تواند یادزهر این کار باشد. هر سنت دینی دارای مجموعه‌ای از منابع اخلاقی و معنوی است که می‌تواند تسهیل‌کننده اعتماد، تغییر نگرش و الهام‌بخش حس تعلق و تعهد به فرآیند ایجاد صلح باشد» (Abu-Nimer, 2001:686).

این گفته ابونمر نشان می‌دهد، گفت‌وگوی بین ادیان بر روی منابع معنوی سنت‌های مذهبی تأکید می‌گذارد و فرصت‌هایی را فراهم می‌آورد تا شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگو را در سطح معنوی عمیق‌تری با یکدیگر متصل کند. در واقع، «استفاده از معنویت به عنوان منبع اصلی تعهد به تغییرات اجتماعی آن چیزی است که گفت‌وگوی بین ادیان را از دیگر اشکال گفت‌وگو متمایز می‌کند. از این رو، مناسک به شکلی مؤثر منتقل‌کننده احساسات و عواطف پیچیده به شکلی نمادین هستند. مؤمنان با سنت دین‌شان مرتبط می‌شوند و ارزش‌ها و عقایدشان را از طریق مناسک و نمادهای دینی به شکل عملی اقامه می‌کنند» (Abu-Nimer, 2002: 16-18).

از سوی دیگر، به عقیده وی متون دینی و کتب آسمانی نیز در گفت‌وگوهای دینی به عنوان یکی از ستون‌های اصلی و زمینه‌ساز صلح‌اند. وی در این باره می‌گوید: «متون دینی و کتب آسمانی اغلب به شکلی غنی بیانگر ارزش‌هایی با مرکزیت آشتی و صلح‌طلبی همچون شفقت، بخشش و مسئولیت‌پذیری و غیره هستند. ریشه‌یابی این ارزش‌ها در درون شاخصه‌های متون مقدس به این امور مشروعیت می‌بخشد. شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوی بین ادیان اغلب به آیات و منتخب‌هایی از متون مقدس خود درباره موضوع بحث اشاره می‌کنند و دیگران را دعوت می‌کنند تا درباره آن متن به صحبت بنشینند» (Abu-Nimer, 2002: 18). با این حال، در بافت ذهنی ابونمر این باور وجود دارد که: «اغلب گفت‌وگوها هدفشان تسهیل تغییر از نگرش‌ها و برداشت‌های تنگ‌نظرانه، طردطلب، خصومت‌آمیز و پیش‌داورانه به سمت نگرشی مدارا‌آمیز و بی‌تعصب است. گفت‌وگوی بین ادیان پرورش‌دهنده روابط با اعتماد بوده و پیوستگی اجتماعی را با دست‌گذاردن بر روی دنیای مقدس احساسات دینی که به شکلی قوی تجربه شده‌اند، افزایش می‌دهد». ابونمر معتقد است که گفت‌وگوی بینادینی باید در سه مرحله انجام شود. «در مرحله اول پرداختن به موضوعاتی است که ممکن است سوءبرداشت ایجاد کند؛ زیرا ایجاد توازن مصنوعی ممکن است باعث ایجاد حس فریب شود و این مسئله باعث ایجاد بی‌اعتمادی عمیق می‌شود» (Abu-Nimer, 2001: 686). در مرحله دوم باید «به تشابه‌های موجود بین سنت‌های دینی تمرکز کرد؛ چرا که این تشابه‌ها به شرکت‌کنندگان برای پیوند واقعی کمک می‌کند.

در واقع، تمرکز بر روی تشابه‌ها بین سنت‌های دینی است که می‌تواند به شرکت‌کنندگان کمک کند تا خط اتصالی بین یکدیگر بیابند و به این شکل جوی از اعتماد ایجاد شود». در نهایت «سازمان‌دهی نشست‌های درون‌دینی قبل از گفت‌وگوهای بین ادیان» است. نشست‌هایی که می‌تواند علی‌رغم توجه به مسائل و موضوعات بین ادیان بر لزوم توافقات جمعی در مسائل جهانی نیز تأکید کند. ابونمر در این خصوص معتقد است «هر سنت دینی، دارای آرایه‌ای از تفاسیر، برداشت‌ها و شیوه‌های گوناگون است. شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوی بین‌دینی از یک سنت یا جامعه منفرد ممکن است دارای فهم متفاوتی دربارهٔ متون مقدس، تصاویر مذهبی و سرمشق‌های دینی باشند. این تقسیم‌بندی‌های داخلی اغلب در گفت‌وگوی بین‌دینی مورد توجه قرار نمی‌گیرند و این اختلافات می‌توانند به سوء برداشت در بین یا داخل گروه‌هایی که در این فرآیند شرکت می‌کنند، منجر شوند. روشن ساختن هم اختلافات و هم نکات مربوط به توافق درون دینی قبل از گفت‌وگوی بین‌دینی می‌تواند به شکل آشکاری به موفقیت این مسیر کمک کند» (Smith, 1981: 26, 181).

## ۲. روش پژوهش

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، مصاحبه نیم‌ساخت یافته انجام شد. ملاک شرکت در مصاحبه‌ها نیز تمایل و علاقه آنها به بیان عقاید و تجربیات خود درباره موضوع پژوهش بود. فرآیند نمونه‌گیری در جریان مصاحبه با به اشباع رسیدن داده‌ها متوقف شد. برخی از سؤالات طرح شده با مصاحبه‌شوندگان عبارتند از:

آیا گفت‌وگو با دیگری دینی را یک امر دینی می‌داند یا فرهنگی؟ چرا؟  
بواسطه کدام جنبه‌های شناختی و انسانی می‌توان از دیگری دینی و گفت‌وگو سخن گفت؟

در گفت‌وگو با دیگری دینی پذیرش چه نوع پلورالیسمی به ما برای تحلیل این مسئله کمک می‌کند؟

ظرفیت‌های فرهنگی ما برای مواجهه با دیگری دینی کدام است؟

به لحاظ فرهنگی تأثیر گفت‌وگو با دیگری دینی برای دینداران ما چیست؟ برای تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روش شبکه مضامین استفاده شده است. شبکه مضامین یکی از روش‌های چهارگانه روش تحلیل مضمون است که آتراید - استرلینگ<sup>۱</sup> آن را بسط داد. به عقیده استرلینگ آنچه شبکه مضامین عرضه می‌کند «نقش‌های 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 در می‌آیند (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» (درخشه، ۱۳۹۴: ۵۴-۵۵).

با این حال، استرلینگ تحلیل شبکه مضمونی را به سه بخش اصلی تقسیم کرده است. بخشی که پژوهشگر به تحلیل و تحویل متن می‌پردازد. بخشی که به اکتشاف متن دست زده و بخشی که تلاش می‌کند اکتشاف‌هایی که انجام داده است را یکپارچه کند. استرلینگ مراحل را که برای یافتن شبکه مضمونی لازم است طی شود در جدول زیر نشان داده است.

<sup>۱</sup>.Attride-Stirling

جدول ۱: مراحل تنظیم شبکه مضمونی آتراید استرلینگ

مراحل تحلیلی	گام‌ها	اجرا
الف: تحویل یا تفکیک متن	کدگذاری	الف) ایجاد یک چارچوب برای کدگذاری
		ب) متن را با استفاده از چارچوب کدگذاری به پاره‌گفتارهای متنی بشکنید.
	شناخت مضامین	الف) مضامین را از پاره‌گفتارهای متنی کدگذاری شده استخراج کنید.
		ب) کدها را تصحیح کنید.
	ساختن شبکه مضامین	الف) مضامین را مرتب کنید.
		ب) مضامین پایه را انتخاب کنید.
		ج) آنها را به مضمون‌های سازمان‌دهنده بازچینی کنید.
		د) مضامین فراگیر را استنتاج کنید.
		ه) آنها را به شکل شبکه مضامین مصور کنید.
	ب: اکتشاف متن	شبکه مضامین را توصیف و کشف کنید.
ب) شبکه مضامین را کشف کنید		
شبکه‌های مضمونی را خلاصه‌سازی کنید		
یکپارچه‌سازی اکتشاف‌ها	الگوها را توصیف کنید	

(Stirling-Attrid , 2001:391)

براساس این روش، ابتدا متن مصاحبه‌های انجام‌شده با دقت و حفظ امانت‌داری از صوت ضبط شده پیاده‌سازی و تایپ شد و با استفاده از یادداشت‌های برداشته شده 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.

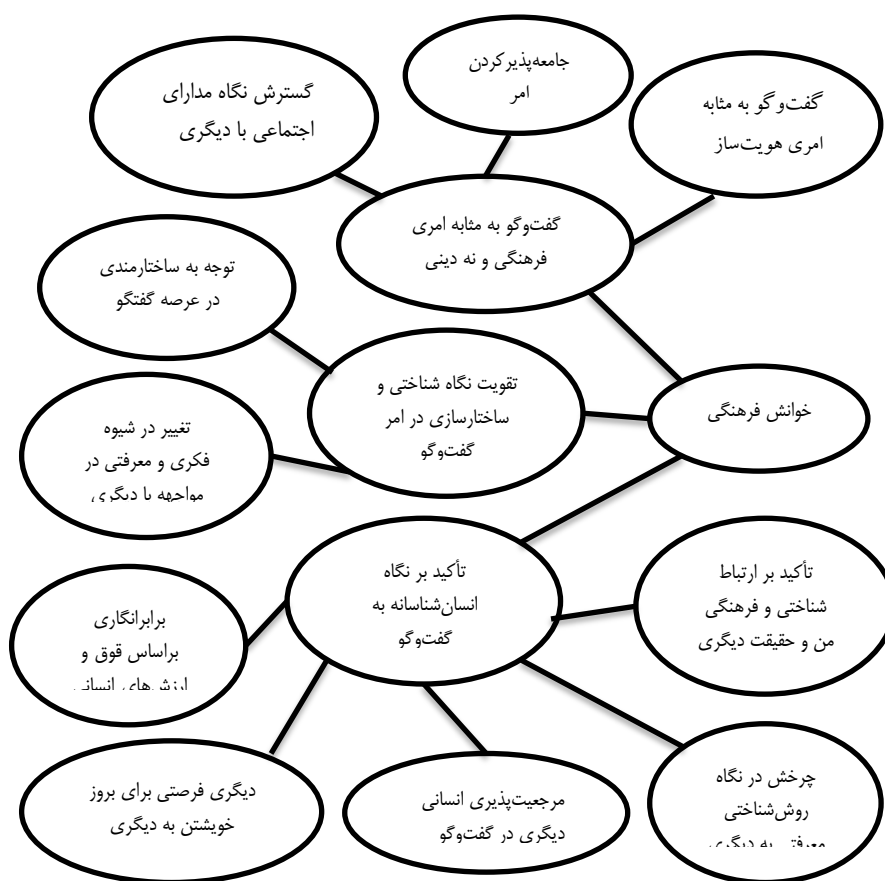


جدول ۲: مضامین پایه‌ای، سازمان دهنده و فراگیر

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	گفت‌وگو ابزاری برای تعریف و شناخت هویت	گفت‌وگو به مثابه امری هویت‌ساز	گفت‌وگو به مثابه امری فرهنگی و نه دینی
۲	بایداری هویت در مواجهه با دیگری		
۳	رشد هویت‌های دینی نتیجه گفت‌وگو		
۴	گفت‌وگو عامل شناسایی هویت‌های جدید		
۵	لزوم توجه به گفت‌وگو به مثابه نوعی سبک زندگی		
۶	پیوند هویت ملی و مذهبی با امر گفت‌وگو		
۷	گفت‌وگو به مثابه فرایندی آموزشی و آکادمیک		
۸	اتخاذ رهیافت آموزشی به مسئله دیگری		
۹	عمومی‌سازی ارزش‌های مشترک زمینه‌ای برای مطلق‌زدایی		
۱۰	لزوم توجه به تاب‌آوری حوزه فرهنگ در عرصه گفت‌وگو		
۱۱	پیوند عقلانی مدارا با گفت‌وگو	گسترش نگاه مدارای اجتماعی با دیگری	
۱۲	مدارای اجتماعی شرط گفت‌وگو با دیگری		
۱۳	مصلحت اساس گفت‌وگو با دیگری		
۱۴	تفکیک تسامح‌نگری از سیاست‌زدگی		
۱۵	پلورالیسم فرهنگی به مثابه ابزاری برای مدارا		
۱۶	گفت‌وگو براساس اصل مدارا یعنی پذیرش دیگری		
۱۷	لزوم توجه به فرم به جای محتوا در گفت‌وگو با دیگری	توجه به ساختارمندی در عرصه گفت‌وگو	تقویت نگاه شناختی و ساختارساز ی به امر گفت‌وگو
۱۸	گفت‌وگو به مثابه نوعی دیپلماسی دینداران		
۱۹	تقویت دیپلماسی دینداران به جای دیپلماسی مذهبی		
۲۰	توجه به کادرسازی نیروی انسانی کنشگر		
۲۱	قانون‌گزینی مناسب راهی برای توسعه گفت‌وگو		
۲۲	حوزه‌های نهادی تئوری‌ساز در حوزه الهیات گفت‌وگو		
۲۳	گفت‌وگو برای حل یک مسئله است.	تغییر در شیوه فکری و معرفتی در	
۲۴	آشکارنمودن حقیقت دلیل معرفتی استقبال از گفت‌وگو		

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۲۵	انگیزه‌سازی ذهنی ابزاری برای رشد فکری گفت‌وگو	مواجهه با دیگری	
۲۶	بازاندیشی معرفتی در حوزه گفت‌وگو براساس اقتضانات و نیاز حوزه عمومی		
۲۷	تخصصی‌شدن امور معرفتی		
۲۸	واقع‌نگری و شناخت تجربه‌گرا نسبت به تفاوت‌ها و مرزهای دینی و مشترکات فرهنگی	تأکید بر ارتباط شناختی و فرهنگی من و حقیقت دیگری	
۲۹	یکپارچگی فکری بین مطلق‌نگری و امر گفت‌وگو		
۳۰	تفکیک حق‌گونگی از تحمیل حق بر دیگری		
۳۱	پذیرش هرمنوتیک فهم از متن به جای پلورالیسم دینی	چرخش در نگاه روشن‌شناختی معرفتی به دیگری	
۳۲	بسط فهم متن به مسلک‌ها و مرام‌های زیستی و انسانی		
۳۳	لزوم توجه به نگاه تحلیلی و میدانی در گفت‌وگو		
۳۴	گفت‌وگو به مثابه کنشی مشارکت‌گونه	مرجعیت‌پذیری انسانی دیگری در گفت‌وگو	تأکید بر نگاه انسان‌شناسانه به گفت‌وگو
۳۵	کشف حقیقت براساس صادق‌انگاری دیگری		
۳۶	دیگری عامل تقویت و خاستگاه گفت‌وگو		
۳۷	پذیرفتن دیگری مهمترین اصل در گفت‌وگو		
۳۸	گفت‌وگو ابزاری برای ارزش‌نهادن به دیگری		
۳۹	اصالت در گفت‌وگو با دیگری است و نه من		
۴۰	اصالت‌داشتن دیگری به مثابه یک سوژه و نه ابژه		
۴۱	یکی‌شدن متعالی نتیجه به رسمیت‌شناختن دیگری		
۴۲	شناخت دیگری مبنای شناخت خود	دیگری فرصتی برای بروز خویشتن به دیگری	
۴۳	گفت‌وگو بازگشت به خویشتن		
۴۴	گفت‌وگو به مثابه ابزاری برای کشف وجود دیگری		
۴۵	شناخت عیوب خود مبنایی برای شناخت دیگری		
۴۶	شرم حضور نخستین اثر در مواجهه با دیگری	برابرانگاری براساس حقوق و ارزش‌های	
۴۷	گفت‌وگو باید براساس کرامت انسانی باشد		
۴۸	رعایت اصل انسانی در گفت‌وگو با دیگری		
۴۹	تقویت نگاه حقوقی به مقوله گفت‌وگو در ایران		

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۵۰	عدالت انسانی محور مهمی در گفت‌وگوها	انسانی	
۵۱	لزوم توجه به احترام و آزادی دیگری		
۵۲	درک و ارتباط آزادانه انسانی در گفت‌وگو		
۵۳	حقیقت براساس نگاه صادقانه به ارزش‌های دیگری		



نمودار ۱: ترسیم شبکه مضامین

### ۳. یافته‌های پژوهش: توصیف شبکه مضامین

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 به عنوان ویژگی‌های اصلی این رهیافت کشف و بر ساخته شده است. ویژگی‌هایی همچون (۱) گفت‌وگو به مثابه امری فرهنگی و نه دینی (۲) تقویت نگاه شناختی و ساختار سازی امر گفت‌وگو (۳) تفسیری انسان‌شناختی از دیگری و گفت‌وگو به جای تفسیر دینی که هر سه مشخص کننده چارچوب فکری و مبانی نظری این رهیافت نسبت به «دیگری» و «گفت‌وگو» در جامعه ایران‌اند. در ادامه به تفسیر این ویژگی‌ها بر اساس داده‌های مستخرج از مصاحبه‌ها پرداخته خواهد شد.

#### ۳-۱. گفت‌وگو به مثابه امری فرهنگی و نه دینی

مهمترین مضمون در خوانش فرهنگی در نظر گرفتن «گفت‌وگو به مثابه یک امر فرهنگی و نه دینی» است. تبیین این مضمون در اندیشه مصاحبه شوندگان با طرح چند نکته اساسی بود. نخست اینکه «گفت‌وگو را پیش آنکه یک امر دینی یا سیاسی بدانیم باید آن را زمینه‌مند مطالعه کرد؛ یعنی گفت‌وگو بر اساس نگاه فرهنگی مطالعه شود و به عنوان یک پدیده یا تولید فرهنگی به دنبال توسعه فکر در جامعه باشد». نکته دیگر اینکه «فرهنگ یا همان شیوه زیست یک اجتماع، ابزاری برای فهم نظام حاکم بر مواجهه من و دیگری است؛ چرا که آنچه به لحاظ فرهنگی گفت‌وگو را شکل می‌دهد، وجود «دیگری» در جامعه «من» و وجود «من» در جامعه «دیگری» است». در برخی مضامین دیگر به این نکته به گونه‌ای دیگر اشاره شده بود که «فرهنگی دانستن گفت‌وگو، خاص کردن گفت‌وگو و در نتیجه بومی کردن آن بر اساس اصل حاکم بر نظامات فرهنگی است». سوم اینکه «هر فرهنگی می‌تواند نظام گفت‌وگویی خاص و منحصر به فردی را تجربه و خلق کرده و ما نه با یک چارچوب جهان‌شمول در خصوص قواعد گفت‌وگو بلکه با انواع متفاوت چارچوب‌های بومی در فضای «من» و «دیگری» مواجه‌ایم». از سوی دیگر، نخستین محور در این مضمون که مورد توجه مصاحبه شوندگان بود، نقش هویت‌ساز گفت‌وگو در نظام فرهنگی در مواجهه من و

دیگری است. تیلور در این خصوص معتقد است: «رابطه دو سویه «هویت» و «غیریت» بسیار پر اهمیت است. همان‌گونه که هویت، منجر به پیدایش افق‌هایی می‌شود که در پرتو آن می‌توان نسبت به دیگری اتخاذ موضع کرد، ارجاع به دیگری و توجه به شأن و جایگاه او نقشی اساسی در [ساخت] و بازشناسی هویت من ایفا می‌کند» (هادوی، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۹). از این رو، گفت‌وگو به مثابه امری هویت‌ساز به این معناست که گفت‌وگو بستر و مبنایی برای شناخت «من» در مواجهه با «دیگری» است. در واقع، نقش واسطه‌گری گفت‌وگو بین «من» و «دیگری» بسیار پراهمیت است. یکی از مصاحبه‌شوندگان معتقد بود: «گفت‌وگو ابزاری برای تعریف و شناخت هویت دیگری به من است. پایداری و ثبات هویت «من» در مواجهه با «دیگری» نیز با گفت‌وگو محقق می‌شود. «من» هویت «شخصی» و «حقیقی» خود را در درون شناخت هویت «جمعی» و «دیگری» می‌یابد و با نزدیک شدن به دیگری است که راه و مسیر برای او روشن می‌شود. با این حال، هویت «دیگری» نخستین عامل برای ورود به دنیای «غیریت» است. در حقیقت، آنچه به عنوان هویت «من» از آن یاد می‌شود به حضور و ارتباط با دیگری احیا و تقویت می‌شود».

با وجود این، به نظر می‌رسد، دو نگاه در مورد هویت دینی «من» و دیگری یا همان «غیریت» در پس از انقلاب و ناظر به فرهنگ حاکم ایجاد شده است. نخست نگاهی است که هویت دینی را زیر مجموعه هویت ملی و بومی می‌داند و به عبارتی هویت دینی را مؤخر از هویت ملی قلمداد می‌کند. این همان نگاهی است که برون‌داد اندیشه‌های اعضای نهضت آزادی در قبل و پس از انقلاب در ایران است. الهیات ناظر به این نهضت اساساً هویت را برگرفته از یک امر اجتماعی می‌دانست و نگاه دینی را در پس این هویت تعریف و تبیین می‌کرد. در این نگاه نه اینکه، هویت دینی جایگاهی ندارد، بلکه جایگاه هویت دینی متفاوت از هویت ملی - قومی در مواجهه با دیگری تعریف می‌شود.

در نگاه دوم هویت دینی به جهت بُعد مکتبی و وحدت‌ساز آن، شالوده و مبنای اساسی هویت ملی و بومی است. از این رو، هویت دینی با تجمیع آرمان‌ها و خواست‌های ملی و بومی مردم، آنها را منسجم می‌سازد. در واقع در اینجا هویت در

زمینه فرهنگی مولد نوعی نگاه الهیاتی است و نه اجتماعی. با این حال، در هر دو نگاه نوعی ضدیت و رویارویی با هویت دیگری دینی یا همان «غیریت» دیده می‌شود، اگرچه سنخ و جنس تحلیل‌ها با هم کاملاً متفاوت است. در یک تحلیل به نظر می‌رسد، از نظر فرهنگ دینی حاکم در ایران آنچه بیش از پیش حضور جدی برای هویت‌سازی داشته است سنخ دوم و مواجهه مردم با فرهنگی از جنس و زبان دینی و تقدم آن بر هویت ملی و بومی بوده است. مصاحبه‌شونده‌ای با تأیید بر نگاه دوم می‌گفت: «علی‌رغم اینکه توجه به الان و شرایط فعلی جامعه خودمان و جامعه جهانی داریم باید نگاه به گذشته و فرهنگ سنتی و البته تمدنی که نه در مجادله‌ها نفهته باشد بلکه در گفت‌وگو با دیگران و احترام متقابل انجام شده است، هم داشته باشیم. در واقع، فرهنگ و گذشته آن که در یک باب ما از آن به تمدن نام می‌بریم باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد». با وجود این، از مضامین مختلف به دست آمد که گفت‌وگو به لحاظ فرهنگی دارای کارکرد زیر است:

رشد هویت دینی «من» نتیجه گفت‌وگو با «دیگری» است.

گفت‌وگو عامل شناسایی هویت‌های جدید است.

گفت‌وگو به مثابه نوعی سبک زندگی در بطن جامعه بومی به نفع «من» وجود دارد.

هویت ملی و مذهبی با امر گفت‌وگو پیوند اساسی خواهد خورد.

گفت‌وگو در قالب الهیات فرهنگی منجر به نوعی تغییر در هویت دینی می‌شود که می‌توان از آن به «هویت ترکیب» یاد کرد.

نکته دیگر در این خصوص، توجه به امر «جامعه‌پذیری گفت‌وگو» برای رشد و ارتقاء آن در جامعه ایران است. در حقیقت، اجتماعی کردن امر گفت‌وگو به هویت‌ساز بودن آن به لحاظ فرهنگی کمک‌شایانی خواهد کرد. در جامعه‌پذیری «افراد به تدریج درون نقش‌های جامعه‌ای رشد می‌کنند و یاد می‌گیرند از انتظاراتی که معطوف به این نقش‌ها است، تبعیت کنند. نقش‌ها، ممکن است کم و بیش برای رفتار مشخص باشند. نقش‌ها، غالباً وظایف گوناگونی که فرد باید انجام دهد و اغلب شیوه‌هایی را که هر یک از آنها باید انجام گیرند را تعیین می‌کنند» (فورشت و رپستاد، ۱۳۹۴: ۳۵۹). در فرایند جامعه‌پذیری آموزش‌های بلندمدت، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. از این‌رو،

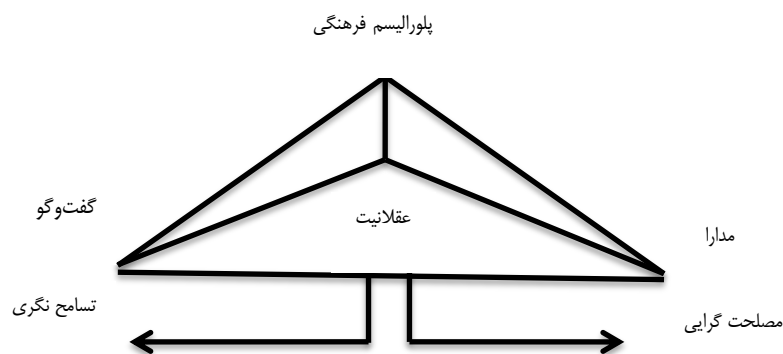
مصاحبه‌شونده‌ای معتقد بود: «در نظام آموزشی والدین و معلمان و دیگر بزرگسالان مدل‌های نقشی هستند که می‌توانند مفاهیمی همچون دیگری و گفت‌وگو را به کودکان آموزش دهند. در جامعه‌شناسی مفهوم نقش بر مجموع انتظاراتی دلالت دارد که معطوف به شخص در یک وضعیت خاص است. امروزه این مفهوم بخشی از زبان روزمره است. ما از نقش‌های جنسیتی، نقش‌های معلم و غیره سخن می‌گوییم. به نظر می‌رسد، از نقش‌های مهمی که می‌توان براساس آموزش جایگاه آن را مشخص کرد و به کودکان آموزش داد، نقشی است که من به جای «دیگری» بازی می‌کنم. مضامین دیگری نیز در این زمینه وجود داشت که نشان می‌داد تلاش برای جامعه‌پذیر کردن این امر بسیار زیاد است. مضامینی همچون «در نظام آموزشی باید به سمتی برویم که حس کودکان را نسبت به دیگری کنجکاو کنیم نه آنکه او را از دیگری زده کنیم، «تاریخ تحولات بشری از همین حس کنجکاوی‌ها نشأت گرفته است. وقتی که شما نسبت به دیگری و به طور کلی جهان هستی حس کنجکاوی داشته باشید شروع به حرکت می‌کنید»، «ما در نظام آموزشی مان دیگری را کما هو حقّه معرفی نمی‌کنیم». این باعث شده است قرائت‌ها و خوانش‌هایی هم که از این دینی که خودمان را منتسب به آن می‌کنیم، به جای آنکه خوانش‌های ما دیالوگ‌محور باشد، آنالوگ‌محور است»، «تربیت به عنوان مهمترین مؤلفه می‌تواند نگاه به گفت‌وگو با دیگری را بسط دهد» و «اساساً نظام‌های آموزشی، تربیتی و پرورشی در جهان اسلام به گونه‌ای نیست که به دیگری، تمایزات و تفاوت‌ها بها داده و توجیه‌گر مسائل مرتبط با آن برای زدودن مطلق‌گرایی باشد، لذا نیازمند آن هستیم که گفت‌وگو و تحمل دیگری را به کودکان آموزش دهیم» به چندین نکته اساسی زیر اشاره دارد:

- اتخاذ رهیافت آموزشی به مسئله دیگری
- در نظر گرفتن گفت‌وگو به مثابه یک امر فرایندی، آموزشی و آکادمیک
- عمومی‌سازی ارزش‌های مشترک زمینه‌ای برای مطلق‌زدایی دینی و حاکم کردن نگاه فرهنگی به دیگری در جامعه
- لزوم توجه به تقویت تاب‌آوری حوزه فرهنگ عمومی به‌ویژه کودکان در عرصه گفت‌وگو

ریز مقوله دیگری که در گفتارهای مصاحبه‌شوندگان در این خصوص بر ساخته شد، «گسترش مفهوم مدارای اجتماعی براساس اصل گفت‌وگو» در نظام فرهنگی ایران است. در واقع، مفهوم مدارا به چند دلیل قابل بسط بوده است. نخست پیوند عقلانیت با مداراست. در همین رابطه مصاحبه‌شونده‌ای می‌گفت: «سیاست عقل‌گرای شیعی می‌تواند مسیر را در جهت نگاه‌های مسالمت‌آمیز برای گفت‌وگو با دیگر عقاید باز کند». دوم پیوند مصلحت و مدارا با گفت‌وگو است. مضامینی همچون «گفت‌وگوی مصلحتی یعنی اینکه همیشه هر جا دشمن مشترکی فرض شود، آنهایی که خود با هم دشمن هستند یا بهتر بگوییم بودند، براساس مصلحتی کنار هم می‌نشینند»، «من فکر می‌کنم اگر ما بخواهیم گفت‌وگو را ترویج بدهیم می‌توانیم با یک رهیافت مصلحت‌گرایانه وارد گفت‌وگو شویم»، «گفت‌وگوی مصلحتی اساساً برای مبارز با الحاد و عرفی‌شدن و دین‌گریزی بوده است»، «گفت‌وگوی مصلحتی به دلیل حل بحران‌های اجتماعی - امنیتی و سیاسی ناشی از وجود اقلیت‌های دینی و حتی جوامع دینی غالب است و ما در ایران با آن درگیر هستیم» و «رهیافت مصلحت‌گرایانه این است که هر نگاه معرفتی، مبنا و برداشت دینی داشته باشد بالاخره مصلحت اقتضا می‌کند که ما در کنار هم قرار بگیریم» حاکی از این پیونده است.

سوم توجه به تسامح‌نگری با پذیرفتن پلورالیسم فرهنگی است. مضامینی همچون «فرهنگ تسامح، فرهنگ دینی اصیل و به دور از سیاست‌زدگی حاکمان دست‌کم از بیش از چهارصد سال پیش در ایران زمین وجود داشته است»، «نوعی حصر در قانون اساسی برای تعداد اقلیت‌های دینی رسمی در نظر گرفته شده است»، «با در نظر گرفتن سیاست اصلی نظام شیعی حتی می‌توان در مفهوم واژه اهل کتاب توسعهی قائل شد و پاره‌ای دیگر از ادیان را نیز اهل کتاب دانست» نشان می‌دهد که علاوه بر تأکید بر بازخوانی تاریخی از سنت گفت‌وگو در ایران بر وجود و البته تغییر برخی از حصارهای قانونی و تغییر در سیاست‌های موجود در قانون اساسی در این زمینه تأکید می‌شود.





نمودار ۲: رابطه عقلانیت، مدارا و گفت‌وگو با پلورالیسم فرهنگی

### ۲-۳. تقویت نگاه شناختی و ساختارسازی در امر گفت‌وگو

منظور از نگاه شناختی زمینه‌هایی است که به اندیشه و نگرش و البته گرایش دینداران کمک می‌کند تا دیگری و گفت‌وگو با او را در یک فضای متناسب با فکر و اندیشه معتدل و برگرفته از فرهنگ عام دینی درک کنند. نخستین ریز مقوله‌ای که در این رابطه مصاحبه‌شوندگان بر آن تأکید می‌کردند «تغییر در شیوه فکری در مواجهه معرفتی با دیگری» است. از نگاه آنها اولین گام «در نظر گرفتن گفت‌وگو به مثابه حل مسئله است. در حقیقت، گفت‌وگو با بحث، مناظره، مشاجره و حتی مذاکره متفاوت است. گفت‌وگو برای حل مشکلات در مرحله عمل و حوزه علم در مرحله نظر است». از این رو، گفت‌وگو به لحاظ معرفت‌شناختی در دو جهت بین «من» و «دیگری» ارتباط برقرار کرده است. مرحله‌ای که «من» و «دیگری» می‌توانند تغییرات نگاه معرفت‌شناختی‌شان را در حوزه علم و عمل دنبال کنند. دلیل دیگر تغییر معرفتی در مواجهه با دیگری، آشکار نبودن حقیقت است. ملکیان در این خصوص معتقد بود: «اگر حقیقت امور آشکار بود، اگر به گفته قدما، حقیقت چیزی بود که با عقل صریح و صراح می‌شد آن را به دست آورد، دیگر نیازی به گفت‌وگو نبود. از این رو «ایدئولوژی مکتب یا سنت یا جنبش و گرایشی است که عقیده دارد حقیقت آشکار است و آن حقیقت هم نزد ماست. از این رو، هر چه «من» از نظریه آشکارگی حقیقت فاصله بگیرد، از ایدئولوژیک اندیشیدن فاصله گرفته است و به جای ایدئولوژی به ایده‌ها روی آورده است؛ یعنی به باورهایی که باهم در نزدیکی به حقیقت رقابت می‌کنند» (ملکیان،

(۱۳۹۰).

دلیل سوم، «رشد فزاینده تخصصی شدن امور» در جامعه ایران است. مصاحبه‌شونده‌ای می‌گفت: «اینکه کارهای ما تخصصی شده باعث شده که هر کسی متوجه شود که بسیاری از تخصص‌ها را نداشته و در صورت فقدان چنین تخصصی‌هایی نمی‌تواند در مدار حیات اجتماعی حرکت کند. از این‌رو، به لحاظ معرفتی خود را جاهل و دیگری را عالم به موضوعاتی می‌بیند که در تخصصش نیست. از این‌رو، هر کسی برای روشن شدن وضعیت دانش و قدرت می‌بایست وارد گفت‌وگو با «دیگری علمی»، «دیگری سیاسی»، «دیگری فرهنگی»، «دیگری خانوادگی» و «دیگری فنی و صنفی و حزبی» قرار گیرد. در مضمون سازمان‌دهنده دیگر «ساختارمند کردن گفت‌وگو در عرصه فرهنگی» است. مضامینی همچون «دراکثر گفت‌وگوها با ادیان دیگر دغدغه‌ها نباید بر اصل محتوا باشد بلکه باید به شکل و ساختار و فایده آن در جنبه‌های عمومی نیز توجه کنیم، «متناسب با کارکردهایی که گفت‌وگوی بین ادیان برای نظام دارد باید سبک گفتاری، شنیداری و مهارتی ما در این عرصه روزبه‌روز رشد فزاینده‌ای داشته باشد»، «در عصر جهانی شدن و فن‌آوری‌های نوین ارتباطی مسائل زبانی و توجه به اهمیت ورود به عرصه‌های زبانی و توانش‌های زبانی دیگر، نقش تعیین‌کننده در گفت‌وگوها دارد»، و «در زیرساخت گفت‌وگو با دیگری توجه به فن‌آوری‌های ارتباطی \_ زبانی جدید است» به خوبی نشان می‌دهند که فرم نقش تعیین‌کننده‌ای برای شیوه مواجهه من و دیگری است. در واقع، تأکید بر لزوم توجه به فرم به جای محتوا در گفت‌وگو با دیگری، اصلی است که توان استفاده از آن در جهت ساختارمند کردن گفت‌وگو بسیار بالاست؛ فهم از این متون که بعداً بر فهم هرمنوتیکی آن در حوزه فرهنگی تأکید می‌شود نیز به عنوان پشتوانه روشی این محتوا، در دسترس است. اما آنچه باید در این عرصه فرا گرفته است، ساختار و فرمی است که براساس آن من و دیگری توان تجربه چنین مواجهه‌ای را کسب می‌کنند. در همین راستا برخی بر بیان این نکته پافشاری می‌کردند که «می‌توان فرم / ساختار گفت‌وگو را به مثابه نوعی «دیپلماسی دینداران» در نظر گرفت و به جای دیپلماسی مذهبی تقویت نمود. منظور ما هم از دیپلماسی دینداران، صرف گفت‌وگوهایی است که در حوزه

تجربه‌های فولکور از دین توسط متجربان آن وجود داشته و خاستگاه آن دانش زمینه‌ای است که از متن دینداری عامیانه حاصل می‌شود». با این حال به عقیده برخی از مصاحبه‌شوندگان، «زمانی می‌توان صحبت از دیپلماسی مذهبی کرد که مردم بفهمند ضرورتی برای این نوع دیپلماسی در دنیا به وجود آمده و آنها در آن سهیم‌اند. بنابراین، برای گفت‌وگو در ایران به لحاظ ساختاری با مشکلاتی همچون فقدان برخی مؤلفه‌های اصیل یک گفت‌وگوی خوب و ثمربخش در حوزه عمومی مواجهه‌ایم».

نکته‌نهایی در حوزه ساختاری اشاره به مهمترین اصل، یعنی «رجوع به اصل قانون» برای تاب‌آور کردن نظام گفت‌وگوی دینی است. بدون تردید، «قانون‌گزینی» مناسب‌ترین راه برای توسعه فرهنگ گفت‌وگو در ایران است. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند: «از آنجایی که نگاه ما به دیگری همیشه متفاوت و البته همراه با ابهام بوده است فهمی که از دیگری دینی در سال‌های پس از انقلاب برای ما به وجود آمده نه مطابق با نظام سکولار، نه مطابق با فرامینی است که در نصوص دینی آمده و نه براساس تجربه‌هایی شکل گرفته که در تمدن اسلامی وجود دارد». به نظر آنها ضعف اساسی در قانون اساسی است و بازنگری در امور مربوط به اقلیت‌های دینی و مذهبی مهمترین واکنش به این ضعف است.

### ۳-۳. تأکید بر نگاه انسان‌شناسانه به گفت‌وگو

«مرجعیت‌پذیری انسانی به جای مرجعیت‌پذیری دینی» مهمترین مضمون سازمان‌دهنده در این بخش است. این مضمون براساس مضامینی همچون «تنها مؤلفه‌ای که در پذیرش دیگری مهم است، مؤلفه انسانیت است و جوهرهای دیگر همه عرضی‌اند. این نگاه باعث می‌شود که زمینه‌ای برای گفت‌وگو با دیگری دینی ایجاد شود» و «زمانی که با نگاهی انسانی به قضیه خودمان و دیگری نگاه کنید و البته بیندیشیم به این نتیجه می‌رسیم که اصالت دیگری به مثابه یک سوژه است و نه یک ابژه؛ به این معنا که دیگری در بطن «من» وجود دارد. «دیگری» جزیی از من و نه ابژه‌ای در برابر «من» است. در این صورت، من و دیگری وحدت داریم و دیگری کنار عنصر غیریت یک نوع این‌همانی با «من» دارد.» بر ساخته شده است. با این حال، از نگاه یکی از

مصاحبه‌شوندگان «وضعیت دیگری دینی در این زمینه مشخص است. چون دین یک فورس و جبر اجتماعی قلمداد شده و چیزی به عنوان «دیگری دینی» معنا ندارد. در واقع، مقصود این است که اصلاً نباید چیزی به عنوان «ما»ی دینی و «دیگری» دینی که خارج از ماست وجود داشته باشد؛ همان‌طور که امروز در مجامع حقوقی پذیرفته نیست که «ما»ی سفیدپوستان درباره «دیگرانی» که رنگین‌پوست هستند، گروهی تشکیل داده و مشخص‌کننده این مسئله باشند که با دیگری رنگین‌پوست براساس چه ضوابط و قواعدی باید رفتار کرد». در واقع، برداشت از این مضمون این است که از وضوح ذاتیات کمک گرفته و با تشبیهی که ایجاد می‌کند به این باور معتقد است که دین نیز به قدر همان ذاتیات (پوست، نژاد و قومیت) امری غیر انتخابی است. با وجود این، براساس مضامین فرعی‌تر ایده مرجعیت‌پذیری انسانی سه نتیجه اساسی خواهد داشت: نخست «دیگری به مثابه فرصتی برای بروز خویشتن خود و دیگری است». دوم «گفت‌وگو بازگشت به خویشتن و آنگاه مواجهه با دیگری است. پس دیگری می‌تواند عامل تقویت و خاستگاه گفت‌وگو نیز باشد» و سوم «گفت‌وگو ابزاری برای ارزش نهادن به دیگری و کشف حقیقت دیگری است». درارتباط رابطه حقیقت، گفت‌وگو و دیگری مصاحبه‌شونده‌ای می‌گفت: «کشف حقیقت براساس صادق‌انگاشتن دیگری و نگاه صادقانه به گفتار او برای تبیین حقیقت است. تا زمانی که صداقت به عنوان یک اصل اخلاقی در گفتار دیگری مورد نظر قرار نگیرد، حقیقت از گفت‌وگوها کشف نمی‌شود». مضمون دیگری که بر تفسیر انسان‌شناختی در این خصوص تأکید داشت «برابری‌انگاری براساس حقوق و ارزش‌های انسانی» است. از نظر مصاحبه‌شوندگان برابری‌انگاری «پذیرش این باور است که همان‌طور که من در موضوعی بر حقم و در موضوعی ممکن است بر باطل باشم طرف مقابل من هم در موضوعی بر حق است و در موضوعی ممکن است بر باطل باشد». در مضمون دیگری که می‌توان آن را مفسر مضمون پیشین دانست مصاحبه‌شونده‌ای به این نکته اشاره می‌کند که «بسیاری از ارزش‌های مشترکی که بین ما و دیگران وجود دارد اشاره به حقوقی دارد که اتفاقاً بسیاری از آنها در زبان ما و دیگران یکسان است. نگاه انسانی به ما می‌گوید که باید اولاً به ارزش‌های دیگران و ثانیاً به حقوق آنها احترام گذاشت».

..... خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران: یک مطالعه کیفی

مرجعیت‌پذیری دینی دانسته شده و برجسته‌کننده تفسیری انسان‌شناختی و آگزیستانس از دیگری و اصالت اوست. این خوانش بر کرامت انسانی تأکید کرده و توجه به برابری حقوق و ارزش‌های مشترک را مهمترین عاملی می‌داند که به یکی شدن من و دیگری با محوریت مرجعیت‌پذیری انسانی کمک خواهد کرد.

با این حال، در مضامینی همچون «از شاخصه‌های مهم در گفت‌وگو با دیگری دینی توجه به قاعده‌مندی گفت‌وگوها براساس کرامت انسانی است»، «اکنون طرف‌های گفت‌وگوی ما به دنبال طرح مباحثی همچون عشق، صلح، دوستی، آزادی و عدالت هستند»، «عدالت انسانی محور مهمی در گفت‌وگوهاست و تقویت نگاه حقوقی به همان میزان استقبال از بحث گفت‌وگو را به طور فزاینده‌ای گسترش خواهد داد»، همچنین «احترام به دیگری، احساس آزادی و حریت در بیان اعتقادات و دیدگاه‌های مذهبی از جمله عناصر اصلی برای شروع یک گفت‌وگو با دیگری دینی در مجامع جهانی است» هم بر کرامت، هم عدالت و حریت به عنوان مفاهیمی اصلی در سازوکار گفت‌وگو با دیگری دینی تأکید شده بوده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

وجود فعالان عرصه گفت‌وگوی بین‌ادیان در ایران نشان می‌دهد که اهتمام ویژه‌ای هم در نظام سیاسی و هم در نظام علمی و دینی به این مسئله وجود دارد. از این‌رو، برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوتی از دیگری دینی و گفت‌وگوی بین‌ادیان نیز میان فعالان این عرصه در ایران وجود دارد. این پژوهش با طرح این سؤال که جامعه نخبگانی به لحاظ فرهنگی چه تفسیری از دیگری دینی و گفت‌وگوی بین‌ادیان در ایران داشته‌اند، تلاش کرد رویکردی متفاوت به این مسئله را بر ساخته کند. در تحلیل مضامین مشخص شد که گفت‌وگو به مثابه یک امر فرهنگی در نظر گرفته و بر نقش هویت‌ساز آن در نظام فرهنگی تأکید می‌شود. با این حال، گفت‌وگو بستری برای شناخت «من» در مواجهه با «دیگری» بوده و عامل شناسایی هویت‌های جدید در جامعه است. از این‌رو، اتخاذ رهیافت آموزشی می‌تواند به جامعه پذیر کردن امر گفت‌وگو در جامعه کمک کند. این نگاه، پلورالیسم فرهنگی را جایگزین پلورالیسم کلامی می‌کند؛ نگاهی که دیگری را براساس مشترکات فرهنگی و فراتر از نگاه‌های کلامی/آموزه‌ای می‌پذیرد. همچنین، در حوزه شناختی عواملی همچون تغییر در شیوه فکری در مواجهه معرفتی با دیگری، آشکارنبودن حقیقت و رشد فزاینده تخصصی شدن را از مهمترین عوامل ضرورت پی‌گیری امر گفت‌وگو با دیگری دینی در جامعه ایران می‌داند. با نگاه انسان‌شناختی که این نگاه ارائه می‌دهد، مرجعیت‌پذیری انسانی دیگری مقدم بر

## منابع

- اخوان، مهدی (۱۳۹۱). واقع‌گرایی انتقادی و ناواقع‌گرایی ارجاعی، ماهنامه زمانه، (۲۵ و ۲۶)، ۴۰ - ۴۳.
- بهشتی، محمدرضا (۱۳۹۳). صلح و حقیقت در گفت‌وگوی ادیان، مجله چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، (۱۳)، ۳۰ - ۳۳.
- جعفریان، رسول، صدیقی، مریم (۱۳۹۵). از دربند تا قطف: گزارشی از گفتگوهای مسیحی - اسلامی در دوره صفوی و قاجاری (به ضمیمه ۵ رساله)، تهران، انتشارات علم.
- جعفریان، مجید، مسجدجامعی، محمد (۱۳۹۴). رویکردهای نظری به گفت‌وگوی دینی، مجله الهیات تطبیقی، (۱۳)، ۱۲۰ تا ۱۵۰.
- حاجی حسینی، مرتضی، نوری، محمد (۱۳۸۶). گفت‌وگوی ادیان: مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروفیسور فلاطوری، اصفهان، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). فرایند ظهور و بسط نظریه پلورالیستی و تهافت‌های آن، نشریه قیسات، (۳۷)، ۱۰، ۱۲۱ تا ۱۳۶.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴). شرایط امکان دیالوگ بین ادیان، نامه فرهنگ، (۵۶)، ۱۵۴ تا ۱۵۹.
- درخشه، جلال و دیگران (۱۳۹۴). تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه جستارهای سیاسی، (۳)، ۶، ۵۳ تا ۷۲.
- سویدلر، لئونارد (۱۳۸۲). عصر گفت‌وگوی جهانی، ترجمه هوشنگ رهنما، مجله اخبار ادیان، (۶)، ۵۶ - ۵۹.
- سویدلر، لئونارد (۱۳۹۳). گفت‌وگو چیست، ترجمه مهدی صالحی و احمد مقری، مجله هفت آسمان، (۶۳ - ۶۴)، ۱۷۳ - ۱۹۶.
- شارپ، اریک (۱۳۸۴). گفت‌وگوی ادیان، ترجمه غلامرضا اکرمی، مجله اخبار ادیان، (۱۷)، ۳۳ - ۳۷.
- صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸). گفت‌وگوی بین‌دینی؛ اهداف و آفات، نامه الهیات، (۶)، ۲۹ - ۳۶.
- عباسی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶). پل نیترو؛ منادی گفت‌وگو و گوی ادیان در جهان محنت‌آلود، اخبار ادیان شماره ۲۲.
- عباسی، شهاب‌الدین (۱۳۸۵). شناخت: صلح در سایه گفت‌وگو: مروری بر آراء هانس کونگ، متأله معاصر آلمانی، مجله اخبار ادیان، (۱۹)، ۳۴ تا ۳۵.
- عیوضی، حیدر (۱۳۹۴). صفاخانه اصفهان در گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت، قم، نشر ادیان.
- فورشت، اینگر، ریستاد، پل (۱۳۹۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین: نظریه‌های کلاسیک و معاصر، ترجمه مجید جعفریان، قم: نشر ادیان.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۸۴). سنت گفت‌وگو و مناظره با ادیان و مذاهب، قم، حوزه علمیه قم.

..... خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بین‌دینی در ایران: یک مطالعه کیفی

- مسجدجامعی، محمد (۱۳۸۹). گفت‌وگوی دینی-گفت‌وگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید، تهران، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مقری، احمد و دیگران (۱۳۹۴). گفت‌وگوی ادیان و مساله «دیگری دینی» در الهیات ناظر به ادیان، مجله پژوهش‌های ادیانی، (۱۳)، ۸۹-۱۰۴.
- هادوی، حسین (۱۳۸۲). بررسی نظریه چارلز تیلور پیرامون مسئله هویت و گوناگونی فرهنگ در عصر مدرن، مجله علوم سیاسی دانشگاه کرج، (۶)، ۱۳۳-۱۴۸.
- Abu-Nimer, Mohammed (2002). The Miracles of Transformation Through Interfaith Dialogue: Are you a Believer? In Interfaith Dialogue and Peacebuilding, ed. David R. Smock. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Abu-Nimer, Mohammed (2001). Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding.
- Abu-Nimer, Mohammed, Amal I, Khoury & Emily, Welty (2007). Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Hick, John (1998). Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions, London: on Pres.
- Kung, Hans & Moltmann, Jurgen (1986). Christianity Among World Religions, Concilium, no. 183, Edinburgh: T. T. Clarke.
- Littl, David & Scoot, Appleby (2004). A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict, in Religion and Peacebuilding, eds. H. Coward & G.S. Smith. Albany, NY: State University of New York Press.
- Moyzes, Paul & Swidler, Leonar (1990). Christian Mission and Interreligious Dialogue, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Panikkar, Raimon (1999). The Intrareligious Dialogue (BookFi.org), published by Paulist press, Mahwah, New Jersey.
- Sampson, Cynthia (1997). Religion and Peace Building in Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques. Eds. W. Zartman and L. Rasmussen. Washington, DC: United States Institute of Peace press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1981). Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.
- Stirling-Attride, J (2001). An Analytic Tool for Qualitative Research: Networks Thematic: Research Qualitative, Research, 405-385.