

From John Hick to Abu-Nimer:

Theoretical analyzes of interreligious dialogues in the modern era

Majid Jafarian*

Abstract

In recent decades, interreligious dialogues have become a focus for intellectual exchanges between religious leaders and many thinkers have addressed this issue. This article aims to examine the place of inter-disciplinary dialogue from the point of view of prominent thinkers such as John Hick, Raimon Panikkar, Leonard Swidler, Hans Küng, and Mohammed Abu-Nimer, based on the intellectual framework and approach they adopted in their scientific path. The analyzis showed that John Hick believes that the realization of interreligious dialogue is based on the two principles of accepting religious pluralism and the golden rule in ethics. Panikkar does not believe in suspension but in confronting the religious other based on a system and an approach free from the epoch that Husserl puts forward. By emphasizing an epistemological point of view, Swidler connects the issue of dialogue with another religious person to the definition of religion and stresses its law-orientedness. Hans Küng talks about dialogues with the aim of creating world peace by proposing a declaration of global ethics. And finally, Abu-Nimer insists on bringing religious traditions, spiritual resources and removing misunderstandings in dialogue with another religion and considers all three as the most basic steps in the realization of this type of dialogues.

Keywords: dialogue, interreligious dialogue, religious other, theoretical analysis, modern era.

* Assistant Professor, Department of Social Ethics, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran, majidjafarian1357@yahoo.com

Date received: 21/02/2023, Date of acceptance: 27/07/2023



Introduction

In recent decades, interfaith dialogues have become a focus for religious leaders' intellectual exchanges, and many thinkers have addressed this issue. Views on interfaith dialogues have also undergone serious changes due to the place of religion in modern societies. These theoretical developments resulting from field activity and adherence to the principle of dialogue, which is one of the most important presuppositions of the life of the modern world, have been able to create a decisive role in many historical situations.

Research Question And Hypothesis

According to the said material, the question that this research wants to answer is how and in what intellectual framework and approach is the religious seer dialogue from the point of view of prominent thinkers such as John Hick, Raymond Panikar, Leonard Svidler, Hans Kong and Mohammad Abunimer. The modern era has been formulated. Although this research lacks a hypothesis due to its theoretical nature, there is a basic assumption that the modern era is the era of intellectual transformation in Europe, and different ideas and opinions have occurred in the area of dialogue between societies. The main stream of modernism emphasized the issue of technology and law and seeks to reform social systems based on democratic views in society. In the meantime, religion was somewhat forgotten in social and especially global arenas. However, many efforts have been made so that religion can at least enter the global arena as a unifying element and play a role in peace and creating a human space. For this reason, it will be very necessary and important to know the views that have been able to connect the issue of religion with dialogue.

Materials & Methods

To answer this question, the method of analyzing the main sources has been used. This means that the main sources of thinkers have been studied and the research problem has been investigated according to the main components in their theoretical framework. This method is an irreplaceable method mainly in library research.

Discussion and Conclusion

In the meantime, John Hick analyzes the possibility of forming interreligious dialogues in the framework of the theory of adopting pluralism to religion. A view that is against the exclusivist view of religion and seeks to accept another religion based on the

3 Abstract

acceptance of the validity of all religions. John Hick, influenced by Kant's epistemological point of view and relying on the golden rule of ethics, considers dialogue as a tool for proposing religious truths, which are the basis of a common truth in religions. The basis of these conversations is to explain the facts to achieve a peaceful and moral life. By dividing dialogues into two types of interreligious dialogues and institutional interreligious dialogues, Raimon Panikkar tries to show that intrareligious dialogue is the ideal dialogue in which a person makes room in his heart, thought and life for his interlocutor, considers him as part of himself that he is trying to complete. And it is to refine and strengthen him and somehow respect his value as a believer. At this level of dialogue, more religious experiences are transferred and both parties seek to give more depth and prosperity to their religious life by using the experiences of the other party. Accepting John Hick's theory of religious pluralism and using Edmund Husserl's phenomenological view, which focuses on confronting the issue of dialogue without previous assumptions and without any value judgment, he came to the conclusion that what causes the formation of interreligious dialogues is the confrontation with the religious other and the development of bio-ethics in is next to him Hence, what gives authenticity to interreligious dialogues is not the dialogue itself, but a structural dialogue that increases the awareness of other religious beliefs by relying on the ethical life and helps the peaceful life of religions. Leonard Swidler believes that the possibility of interreligious dialogues in redefining religion and creating a universal general rule. According to him, religion explains the ultimate meaning of life and living based on this meaning; whether it is the explanation of a transcendental concept; whether or not Hans, it includes all religions and their truths. Swidler, however, believes that on the other hand, we need a ten-point general rule that all worldviews are under. The meaning of worldviews is the human biological practices that can accommodate and cover these ten general laws in a way called dialogue. Focusing on the two aspects of responsibility and realism of ethics on the one hand and being influenced by Nietzsche's critical approach to ethics, Hans Küng has defined the path of interreligious dialogues to reach a general and common universal moral law. According to Küng, the declaration of universal ethics will help to reflect the perceptions of the absolute truth of religions and will lead to a minimum consensus for a long time. Finally, from the point of view of Mohammed Abu-Nimer, Abu-Nimer tries to conceptualize inter-religious dialogue in the direction of his main project, peace, and deal with this problem more pragmatically, unlike John Hick, Penikar, Swidler and Hans Küng, who look more at solving the problem of dialogue than the theological

aspects. Therefore, the definition of spiritual resources and religious traditions as the main indicators/symbols have a wide power in the realization of interreligious dialogues. Paying attention to such commonalities leads to the elimination of misunderstandings and provides the conditions for better and extensive relations between religions.

Conclusion

However, five points of view, both from theological and philosophical and anthropological positions, and relying on the teachings of the modern world, have tried to emphasize the moral positions regarding peace and the tendency and encouragement of religious people to live morally in the world arena as the most important step. Introduce for the possibility and formation of dialogues. Second; they have been looking for theories that can convince the elite to participate in the dialogue. For example, Swidler's ten articles, Panikkar's classification of interreligious dialogues, acceptance of various religious ideas by John Hick, emphasis on Hans Küng's global ethics, and finally highlighting the issue of peace from the point of view of Abu-Nimer are all the main signs to persuade elite thoughts to accept and better analyze interreligious dialogues. In the current situation, it is global.

Bibliography

- Abbasi, Shahabuddin.(2006). "Peace in the Shadow of Dialogue: A Review of the Opinions of Hans Küng, a Contemporary German Scholar", *Akhbar Adyan*, No. 19, 34-35. [in Persian]
- 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.
- Abu-Nimer, Mohammed.(2001). *Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding*.
- Akhawan, Mehdi. (2012). "Critical realism and referential non-realism". *Zamane*.No. 25 and 26. 40-43. [in Persian]
- 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.
- Knitter , P. I.(2002). *introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY : Orbis.
- Khosropanah, Abdul Hossein. (2004). "The process of the emergence and expansion of the pluralist theory and its consequences". *Qabadat*. 10th year No. 37. 121-136.[in Persian]

5 Abstract

- Küng, Hans.(1997). "Yes to a Global Ethic; Voices from Religion and Politics". Continuum International Publishing Group.
- Halali, Abdur Rahman. (2004). "Dialogue between religions and flow of views". Translated by Hamidreza Gharibreza, Pegah Hoze. No 167. [in Persian]
- Hick, John.(1998). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*.London: don Pres.
- Mohammad Rezaei, Mohammad and Taher Karimzadeh. (2010)." A Comparison between Doctrines of John Hick and S. H Nasr on Religious Pluralism ". *elaheyate tatbique*. No.2. 19-40. [in Persian]
- Moghri, Ahmed, Mehrab Sadeghnia and Mehdi Salehi. (2014). "Dialogue between religions and another religious issue in the theology related to religions". *Pajoheshhaye adeyani*. No. 13. 89-104. [in Persian]
- Moyzes, Paul and Swidler, Leonard, *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Panikkar, Raimon.(1999).*The Intrareligious Dialogue* (BookFi.org). published by Paulist press. Mahwah. New Jersey.
- Panikkar, Raimon.(1996). "A Self-Critical Dialogue". In *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. ed. Joseph Prabhu. New York: Orbis Books.
- Panikkar, Raimun.(1981).*The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. New York: Orbis Books.
- Panikkar, Raimon.(1995).*Cultural Disarmament: The Way to Peace*. Trans. Robert R. Barr. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Sharp, Eric. (2004). "Dialogue of Religions". Translated by Gholamreza Akrami. *Akhbare adeyan*. No. 17. 33-37. [in Persian]
- Smith , *Wilfred Cantwell*. (1981). *T owards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*.Westminster Press.
- Soltani, Azadeh. (2004). Religious dialogue center (Isfahan, new city of Baharestan). Master's thesis. Faculty of Fine Arts, Faculty of Architecture, University of Tehran. [in Persian]
- Swidler, Leonard. (2012). "Era of Global Dialogue". Translated by Hushang Rahmana. *Akhbare adeyan*. No .6. 56-59. [in Persian]
- Talebi Darabi, Baqer. (2012). "Getting to know the intellectual world of Leonard Solder (Dialogue or death: inevitable options of the new age)". *Akhbare adeyan*. No 1. 16-19. [in Persian]
- Yazdani, Abbas & Mahdi Jahanmehr.(2012).Hicks Religious Pluralism and Plantingas Exclusivism in a Comparative Encounter.*elaheyate tatbique*. No.10,71-82. [in Persian]

از جان هیک تا ابونمر:

تحلیل‌های نظری از گفت‌وگوی بینادینی در دوران مدرن

مجید جعفریان*

چکیده

گفت‌وگوی‌های بینادینی در دهه‌های اخیر تبدیل به کانونی برای تبادلات فکری بین رهبران دینی شده و اندیشمندان متعددی به این مسئله پرداخته‌اند. این مقاله با هدف بررسی جایگاه گفت‌وگوی بینادینی از نگاه اندیشمندان برجسته‌ای همچون جان هیک، ریمون پنیکار، لئونارد سویدلر، هانس کونگ، و محمد ابونمر براساس چارچوب فکری و رویکردی که در مسیر علمی‌شان اتخاذ کرده‌اند، به این مسئله پرداخته است. تحلیل‌ها نشان داد جان هیک تحقق گفت‌وگوی بینادینی را مبتنی بر دو اصل پذیرش کثرت‌گرایی دینی و قاعده طلایی در اخلاق می‌داند. پنیکار نه بر تعلیق بلکه معتقد به رویارویی با دیگری دینی براساس نظام و رهیافتی فارغ از اپوخه‌ای است که هوسرل مطرح می‌کند. سویدلر با تأکید بر نگاهی معرفت‌شناختی، مسئله گفت‌وگو با دیگری دینی را به تعریف دین پیوند زده و بر قانون‌محور بودن آن پای می‌فشد. هانس کونگ با طرح اعلامیه اخلاق جهانی از گفت‌وگوها با هدف ایجاد صلح جهانی سخن می‌گوید. و در نهایت، ابونمر بر آورده‌های سنت‌های مذهبی، منابع معنوی و رفع سوءبرداشت‌ها در گفت‌وگو با دیگری دینی اصرار ورزیده و هر سه را از اساسی‌ترین مراحل اولیه در تحقق این سنخ از گفت‌وگوها می‌داند.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگو، گفت‌وگوی بینادینی، دیگری دینی، تحلیل‌های نظری، دوران مدرن.

* استادیار گروه اخلاق اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول)،

majidjafarian1357@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۵



۱. مقدمه

بحث از گفت‌وگوی بین‌دینی عملاً پس از تشکیل پارلمان جهانی ادیان در سال ۱۸۹۳ و با رهیافتی صلح‌طلبانه بین ادیان قوت گرفت. اگرچه امروزه این گفت‌وگوها و نشست‌ها تغییر یافته و رشد کرده است و از گفت‌وگوهای یک‌جانبه به گفت‌وگوهای دو‌جانبه نزدیک و نزدیک‌تر شده‌ایم (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۷).

این گفت‌وگوها، پس از جنگ جهانی دوم تقویت شد. این جنگ اگرچه بین قدرت‌های اروپایی بود، اما بسیاری از مناطق جهان را تحت تأثیر قرار داد، جهان را به لحاظ فکری به دو جهان قبل و پس از جنگ تقسیم کرد و بسیاری از معادلات را برای تصمیم‌گیری در آینده و نگاه‌های فکری رو به جلو با تغییرات جدی مواجه نمود. با این حال، بخش عمده‌ای از تصمیم‌گیری‌های پس از جنگ به لحاظ سیاسی و حتی جغرافیایی مربوط به نوع گفت‌وگوهای کشورها با یکدیگر و دسترسی به تفاهم همه‌جانبه برای جلوگیری از جنگ مجدد در دنیا بوده است. از این رو، این جنگ نقطه عطفی برای تحولات بعدی براساس گفت‌وگو و مذاکره بین کشورها در جهان شد و لازمه بسیاری از حرکات‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در جهان گردید.

این گفت‌وگوها

نخست در چارچوبی محدود و در سطح مؤسسات پژوهشی و مجامع علمی و دینی مطرح شد، اما پس از اوج‌گیری پروژه برخورد و سقوط تمدن‌ها و پیدایش جنبش‌های فکری سیاسی، در سطح رویین مباحث نیز خودنمایی کرد و پژوهش‌های آکادمیک متعددی به شکل عام، به مقارنه میان ساختار عقیدتی، اخلاقی و ساختار شریعت در اسلام، تورات و انجیل و ادیان گوناگون دیگر پرداختند. به شکل خاص نیز، این تحقیقات بر مسایلی چون توحید و اخلاق تمرکز داشت (حلی، ۱۳۷۴، ص ۲۰).

پس از آن، طبیعی بود که تحلیل‌های گوناگونی از این پدیده ارائه شود؛ آن هم در دنیایی که دل به سکولارشدن بسته بود و می‌رفت که کم‌رنگ‌شدن نقش دین در حوزه‌های مختلف را تجربه کند. در این مقاله به برخی از دیدگاه‌های عمده در حوزه گفت‌وگوهای بین‌دینی اشاره می‌شود. ترتیب زمانی این دیدگاه‌ها نیز پس از دهه ۱۹۵۰ میلادی بوده و نگاه اندیشمندانی همچون جان هیک، ریمون پنیکار، لئونارد سویدلر، هانس کونگ و ابونمر را پوشش داده و براساس چارچوب فکری و رویکردی که در تحلیل این مسئله اتخاذ کرده‌اند به بررسی و جایگاه این نسخ از گفت‌وگوها می‌پردازد. با این حال، به نظریه‌های این اندیشمندان

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۹

پرداخته می‌شود چون بیش از دیگران بر افکار اندیشمندان ایرانی تأثیرگذار بوده‌اند. اگرچه در این میان نقش جان هیک و هانس کونگ از دیگران بیشتر است.

۲. جان هیک - کثرت‌گرایی دینی، وحدت حقیقی ادیان و گفت‌وگوی بین‌دینی

جان هیک (John Hick) (۱۹۲۲-۲۰۱۲) فیلسوف دین تحلیلی انگلیسی‌تبار با نظریه کثرت‌گرایی دینی و نقد جدی بر نظریه انحصارگرایی دینی (Religious exclusivism) و شمول‌گرایی دینی برجسته شد. نظریه انحصاری تأکید می‌کند که حقیقت ایمان، مطلق و تنها از آن یک دین است. در واقع، در انبوه ادیانی که وجود دارد یک دین کامل است و حق، رستگاری و نجات را محدود به خود می‌داند. تنها در همان سنت دینی است که می‌توان حقیقت غایی را جست‌وجو کرد و به هدفی که در پنهان و در پهنای ایمان قرار دارد، رسید.

از سوی دیگر، نظریه شمول‌گرایی دینی بر این استدلال بنا شده است که باورهای دینی جهان متنوع‌اند. کسانی که قائل به نظریه شمول‌گرایانه در الهیات‌اند، موافق با نظر انحصارگرایان نخست بر این نکته پا می‌فهرند که تنها یک دین، حقیقت مطلق است اما متفاوت از آنها معتقدند از آنجایی که تنها یک دین و یک خدا حقیقت مطلق است پس بدون تردید، حقیقت دین نیز، عام و جهان‌شمول است و می‌تواند از طریق باورهای دینی مختلف ظهور یابد (یزدانی و جان‌مهر، ۱۳۹۲: ۷۶).

به نظر جان هیک نظریه گفت‌وگو با «دیگری دینی» بر پایه اثبات حقانیت مطلق ادیان بنا شده است. وی، در کتاب *حقیقت و گفت‌وگو: روابط بین‌دینی جهان* (۱۹۹۸) بر این باور است که

پذیرفتن حقانیت همه ادیان یعنی بی‌اهمیت جلوه دادن 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. از این‌رو، همان‌طور که یک کشیش کاتولیک مسیحی، خود و مذهبش را حق می‌داند، یک مسلمان، یک بودایی و یک یهودی نیز، خود را حق و دیگران را باطل تصور می‌کند. پس در جهان رو به ترقی امروز، باید با دیدی روشن‌فکرانه راه حلی برای حقانیت ادیان پیشنهاد نمود و مسیری را برای گفت‌وگو براساس یک حقیقت جهانی باز کرد (Hick, 1998, 84).

با وجود این، هیک برای نزدیک‌شدن به گفت‌وگو با دیگری دینی با پذیرش الهیات کثرت‌گرایانه به ادیان به عنوان یک مسئله مبنایی و یک حقیقت زنده در الهیات مذهبی شروع و

با طرح قاعده طلائی به اخلاق اتمام می‌یابد. پذیرش کثرت‌گرایی دینی در اندیشه وی با تکیه بر تفاوت بین دلایل درون‌دینی و برون‌دینی است. از این‌رو، معتقد است در رویکرد درون‌دینی همه ادیان دلایلی در باب حقانیت آورده‌اند که این دعاوی و ادله با یکدیگر متعارض خواهند بود؛ چون ناظر و معطوف به خود ادیان‌اند. بنابراین؛ از نظر این رهیافت، ادیان غیروحیانی باطل‌اند و در صورت حق‌دانستن یک دین خاص، دیگر ادیان نفی می‌شوند و کثرت‌گرایی دینی نیز مفهومی نخواهد داشت. اما در رویکرد برون‌دینی چون دعاوی و تعارض بین آن‌ها معطوف به خود ادیان در نظر گرفته نمی‌شود، شاهد تکافؤ ادله و دعاوی متعارض خواهیم بود (پورحسن، ۱۳۹۴).

جان هیک در مرحله بعد براساس قاعده طلائی در اخلاق معتقد است، دیندارانی که در سنن دیگر زندگی می‌کنند به‌گونه مساوی در اعتماد بر تجربه دینی متمایزشان و در تکون باورهای‌شان بر مبنای آن برحق‌اند. این استدلال هیک بر دو اصل بنا شده است؛ «نخست اینکه تجربه دینی من، توجیه‌کننده 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). از این‌رو، به نظر جان هیک

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).

با وجود این، در دیدگاه کثرت‌گرایی دینی جان هیک،

حقیقت، مفهومی گفت‌وگومحور است. اگر حقیقت مفهومی گفت‌وگومحور تلقی شود، گفت‌وگو با دیگری دینی برای رسیدن به درک کامل‌تری از حقیقت غایی 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 کنارهم نهادن قرائت‌های گوناگون در باب حقیقت غایی به مثابه فرایندی برای فائق‌آمدن بر کاستی‌ها و نقاط کوری است که مشارکان در گفت‌وگو را از رسیدن به درکی بهتر از حقیقت دور داشته است (مقری و همکاران، ۱۳۹۴، ۱۰۲).

بنابراین، به عقیده جان هیک

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۱۱

این نگرش [به گفت‌وگو] 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 واقعیت نهایی (یا حقیقت غایی) به مثابه سوژه‌ای برای گفت‌وگو تغییر کنند (Hick, 1988, 88).

با این حال، جان هیک معتقد است:

از طریق شبکه رو به گسترشی از گفت‌وگوی بین ادیان و تأثیر و تأثرات متقابل بین جوامع دینی است که می‌توان به خواست متقابل شرکت در تجربیات و بصیرتها دست یافت. چنین خواست متقابلی با هدف تبدیل دین دیگران به اعتقاد دینی خود انسان صورت نمی‌گیرد؛ هر چند گاهی نیز تغییر دین‌هایی در مقیاس فردی در همه جهات به وقوع می‌پیوندد. بلکه هدف اصلی آن غنای بیشتر همکاری متقابل و مشترک در برابر مسائل بقای انسان در یک جامعه جهانی مبتنی بر عدالت و قابل حفظ و نگهداری است (محمدرضایی و کریم‌زاده، ۱۳۸۹، ۲۸-۲۹).

۳. ریمون پنیکار: کثرت‌گرایی دینی، خلوص دینی و گفت‌وگوی بینادینی

ریمون پنیکار (Raimon Panikkar) (۲۰۱۰-۱۹۱۸) فیلسوف هندی-کاتالان از دیگر برجسته‌گان گفت‌وگوی بینادینی در دوران معاصر است. پنیکار با نوشتن کتاب *گفت‌وگوهای بینادینی* (۱۹۹۹) تحول جدی در نگاه به این مسئله ایجاد کرد. رهیافت متداول وی در مطالعات دینی، 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.

دیدگاه ریمون پنیکار نه بر تعلیق (Epoche) آنگونه که ادموند هوسرل می‌گفت بلکه بر رویارویی و برخورد (encounter) براساس نظام و رهیافتی فارغ از اپوخه است؛ به این معنا که براساس پدیدارشناسی هوسرل که بر تعلیق قضاوت و داوری تأکید می‌کند، نمی‌توان معتقد به گفت‌وگو با دیگری دینی بود. پنیکار می‌گوید:

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 بینادینی

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 و در عین حال ضروری، گفت‌وگوی بینادینی را به گفت‌وگوی درون‌دینی تبدیل می‌کند (Panikkar, 1999, 77).

پنیکار به‌منظور تکمیل این ایده، میان دو اصطلاح گفت‌وگوی بینادینی (interreligious dialogue) و گفت‌وگوی درون‌دینی (dialogue intrareligious) تفکیک قائل است. پنیکار، این دو واژه را به معنایی که خودش استنباط کرده، مورد استفاده قرار داده و مدعی آن است که معناهای به کار رفته در هر دو با گفتمان رایج در گفت‌وگو متفاوت است. به عقیده پنیکار

گفت‌وگوی بینادینی در سطح اعتقادی و بین نهادهای دینی انجام می‌شود، اما گفت‌وگوی درون‌دینی همان گفت‌وگوی مطلوبی است که فرد در قلب، اندیشه و زندگی‌اش برای طرف گفت‌وگوی خود جا باز کند. او را پاره خود بدانند که درصدد تکمیل و تنقیح و تقویت اوست. در این سطح از گفت‌وگو بیشتر تجارب دینی منتقل می‌شود و دو طرف در پی آن هستند که با استفاده از تجربیات طرف دیگر به حیات دینی خود عمق و شکوفایی بیشتر ببخشند (شارپ، ۱۳۸۴، ۳۱).

از این‌رو، به نظر وی با فرض تعلیق در گفت‌وگوها نه‌تنها طرفین دست به گفت‌وگوی بینادینی نمی‌زنند بلکه در این گفت‌وگوها آنچه به ایمان قلبی و باورهای اعتقادی‌شان مربوط است را نیز از دست خواهند داد. از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه به گفت‌وگوهای بینادینی اصالت داده است، نفس گفت‌وگو نیست بلکه زیست اخلاقی 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.

نکته دیگر اینکه بحث پنیکار در مورد گفت‌وگوهای بینادینی نظیر جان‌هیک بر نوعی رهیافت کثرت‌گرایی به دین اما متفاوت از او بنا شده است. وی در این باره می‌گوید:

من به حقیقت خودم وفادارم. حتی حاضرم زندگی‌ام را وقف آن کنم و برای آن بمیرم. فقط می‌گویم که من حقی انحصاری در باب حقیقت ندارم. مهم نحوه ورود «تو» و «من» به حقیقت است؛ یعنی چگونگی درک آن و گوش سپردن به آن (Panikkar, 1999, 10).

با این حال، پنیکار به شکلی صریح این دیدگاه جان‌هیک که حقایق دینی متکثرند و راه‌های متفاوتی برای بیان آنها وجود دارد را انکار می‌کند. در نظر پنیکار کثرت‌گرایی

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۱۳

یک سیستم تئوریک یا نگرشی مبتنی بر احترام به چندگونگی دینی نیست؛ بلکه نگرشی است که به آزادی واقعیت برای تعالی بخشیدن به تلاش‌های نظام‌مند ما برای رسیدن به آن و تعریف آن احترام می‌گذارد. این نگرش به شکلی فعال در مقابل گرایش به سمت هر ادعایی مبنی بر اعتبار مقاومت می‌کند. کثرت‌گرایی اذعان می‌کند که موقعیتی جریان‌وار وجود دارد که به ما اجازه نمی‌دهد تا هیچ چیز واقعی را تثبیت کنیم و ثابت کنیم که این واقعیت و خود عقل کل (logos)، بی‌کرانه هستند (Panikkar, 1996, 255).

با وجود این، برای پنیکار، پلورلیسم نوعی تجویز دینی برای همگان و نهایت فروتنی و یادآور دیگری دینی است. در واقع، ارتباط کثرت‌گرایی به معنایی که پنیکار می‌گوید با گفت‌وگوهای بینادینی در توضیحی است که وی از این مسئله در پارادایم عرفان مسیحی هم‌چون کنوسیس (kenosis) یا همان الوهیت‌زدایی داوطلبانه عیسی که منجر به انسان‌شدن او گردید، ارائه می‌دهد. وی در این باره می‌گوید:

فقط زمانی انسان کاملاً از وجود خویش خالی می‌شود که در حالت کنوسیس باشد، حالت چشم‌پوشی و فنا و در این زمان است که مسیح در او حلول می‌کند. فقط کنوسیس است که حلول را ممکن می‌سازد و حلول تنها راه رستگاری است (Panikkar, 1981, 61).

در واقع، در نظر پنیکار خالص‌سازی و بازسازی درونی، یک حکم دینی است و کثرت‌گرایی و گفت‌وگوی درون‌دینی را نیز به شکل واقعی به یکدیگر پیوند زده است.

۴. لئونارد سویدلر: گفت‌وگوی بینادینی به مثابه اقدامی قانون‌مند

به نظر لئونارد سویدلر (Leonard Swidler) (۱۹۲۹) استاد اندیشه کاتولیک و گفتگوی بین‌الادیان در دانشگاه تمپل گفت‌وگوهای بینادینی به عنوان مهمترین مؤلفه در روابط اجتماعی، دینی و بین‌المللی، تحت تأثیر تغییر پارادایمی جدید است. سویدلر نگاهی متفاوت به این تغییر پارادایمی 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 دگرسیسنده‌ترین 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 (سویدلر، ۱۳۸۲، ۵۹).

اگرچه سویدلر این چرخش پارادایمی را به نفع گفت‌وگوی بینادینی به کار می‌گیرد، اما بیش از آنکه این چرخش را با نگاه الهیاتی (همان‌گونه که جان هیک و پنیکار بر آن اصرار دارند) بیامیزد با رهیافتی معرفت‌شناختی به دین پیوند زده و در ادامه بر چارچوبی قانون‌مند برای گفت‌وگو تأکید می‌کند. سویدلر، در جنبه معرفت‌شناختی، فهم از گفت‌وگو را براساس تعریفی که از دین و ایدئولوژی ارائه می‌دهد، استوار می‌کند؛ چرا که به نظر او، براساس تعاریف از دین است که گستردگی اختلافات خودشان را نشان داده و عرصه را برای «دیگری دینی» تنگ می‌کنند. از این‌رو، سویدلر به دنبال تعریفی از دین است که ناقض بسیاری از اختلافات و برجسته‌کننده مشترکات است. 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، عبارت‌است 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, Paul and Swidler, 1990, 8).

نتیجه ترکیب تفکر ناظر به تغییر پارادایمی و نیز نگاه معرفت‌شناسانه به دین و ارتباط آن با گفت‌وگوی بینادینی 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. از این‌رو،

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 درباب جهان و معنای آن. صرف نظر از این‌که کسی خداپاور است یا نه، این نکته هر روز روشن‌تر می‌شود که گفت‌وگو [یگانه] راه آینده برای تأمل دینی و ایدئولوژیک درباب معنای غایی زندگی، و چگونگی زیستن بر اساس آن است (Ibid, 9).

از این‌رو،

دین چیزی نیست که صرفاً به «سر» و «دست‌ها» مربوط باشد بلکه به «قلب» تمام بشریت نیز مربوط است. از این‌رو، 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 نشناسیم، گفت‌وگوی ما نسبتاً سطحی باقی خواهد ماند (سویدلر، ۱۳۹۳، ۱۸۲).

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۱۵

اما سویدلر در جنبه قانون‌نگری به مبحث گفت‌وگو آن را به نوع نگاه بشری که حاکم بر او از ابتدای خلقت جهان هستی بوده، پیوند می‌زند. چیزی که سویدلر آن را جهان‌سازی بر مبنای قانون‌مندی که وجه اشتراک انسانی است، نام می‌نهد. سویدلر در این خصوص می‌گوید

در طول قرن‌ها بشر متقاعد شده بود، که باید یک قانون پدیدآورنده در زیربنای همه جهان‌بینی‌ها و همه جنبش‌ها وجود داشته‌باشد. این حدس به عنوان یک قانون اولیه و جهانی مورد پافشاری و استمرار در میان همه جهان‌بینی‌ها قرار گرفت. همچنین آن دسته از دانشمندانی که اصرار داشتند باید یک اصول نخستین به عنوان منشأ همه یگانگی‌ها و تمایزها وجود داشته‌باشد (یک نیروی متحدکننده که همه حقایق را پدید می‌آورد و در کنارهم نگاه می‌دارد) بر این باور بوده‌اند. بارها و بارها تجربه شده‌است که این اصول اولیه باید در امکانات و توانایی نامحدود باشد. چنین اصل بیکرانی باید در منشأ جهانی همه حقایق، همه‌ی جهان‌بینی‌ها و سنت‌ها باشد. در هر حال یک نام و روایت درست جهانی [برای این اصول] به علت زبان‌های متنوع و وسیع تجربی، دقیقاً اکنون تنها از قلب بشر و تحول فرهنگی پدید می‌آید (Moyzes, Paul and Swidler, 1990, 11).

به نظر می‌رسد در اندیشه سویدلر قرارداد گفت‌وگو در یک چارچوب قانون‌مند به سه دلیل ضروری است. نخست تغییر نگاهی است که در حوزه پارادایمی معرفت‌شناختی در دوران مدرن اتفاق افتاده است. این تغییر پارادایمی نظام فکری را در روابط با دیگری مختل کرده است؛ چرا که همگی نیازمند بازسازی «قانون‌مندی» از منطق فکری جدیدی نسبت به دیگری هستیم. دوم گفت‌وگوی دینی بیش از دیگر گفت‌وگوها برای صلح است؛ چرا که افزایش خشونت‌ها موجب شده است که انسان‌ها هم در تفکر و هم در جلب به دیگری در بستری از ضعف و ناامیدی به سر برند. سوم، گفت‌وگو همراه با جلب توجه به افکار دیگری است که ریشه در همسان‌بودن نگاه کثرت‌گرایانه نسبت حقیقت‌داشتن دیگری دینی دارد. این سه دلیل موجب شده است که سویدلر دست به تدوین پروتکل ده‌گانه ضروری و به تعبیر دیگر پیش‌فرض‌های اساسی از پیش تعیین‌شده‌ای زده است. اینک:

۱. قانون اول: گفت‌وگو برای آموختن، تغییر دادن و رشد، و عمل برطبق آن؛

۲. قانون دوم: گفت‌وگو برای به اشتراک گذاشتن و دریافت از دیگران؛

۳. قانون سوم: گفت‌وگو براساس صداقت و خلوص نیت طرفین؛

۴. قانون چهارم: گفت‌وگو مقایسه اندیشه‌های خود با دیگری و عملکرد خود با دیگران نیست.

۵. قانون پنجم: گفت‌وگو برای معرفی خودتان به دیگری است؛
۶. قانون ششم: گفت‌وگو عدم تمرکز و اجتناب بر نقاط اختلاف و باورهای دیگران است؛
۷. قانون هفتم: تحقق گفت‌وگو مبتنی بر هم‌سنگ و هم‌تراز بودن است؛
۸. قانون هشتم: در گفت‌وگو، اصل بر اعتماد متقابل است؛
۹. قانون نهم: در گفت‌وگو باید نگاه و دیدی انتقادی به باورهای و سنت‌های خودتان داشته باشید؛
۱۰. قانون دهم: گفت‌وگو به دنبال فهم باورهای شخصی دیگری دینی آن هم «از درون همان دین و ایدئولوژی» است (Ibid, 30).

با این حال،

سویدلر از چارچوب و قالب اخلاق درون‌دینی و منطقه‌ای وارد عرصه اخلاق جهانی می‌شود که به عقیده وی از متن تعالیم و آموزه‌های اخلاقی تمامی ادیان جهان استخراج شده است. وی در این راه با هانس کونگ همفکری دارد و در تدوین اعلامیه جهانی اخلاق جهانی و نیز تدوین بیانیه پایانی پارلمانی ادیان جهان با عنوان اخلاق جهانی نقش اساسی را ایفا می‌کند (طالبی دارابی، ۱۳۸۳، ۱۸).

از این‌رو، تلاش می‌کند نیاز و ضرورت به گفت‌وگوهای بینادینی را براساس آنچه در حیطه اخلاقی/ انسانی وجود دارد، طراحی و بیان کند. در همین جهت، سویدلر به خوبی بیان می‌کند که برای گفت‌وگو سه چیز ضروری است: «(۱) شرح صدر برای (۲) یادگرفتن از دیگری، (۳) آگاهی از سنت دینی/ ایدئولوژیک خود و گفت‌وگوکننده‌ای از سنت دینی/ ایدئولوژیک دیگری که به همین نحو مشتاق و مطلع باشد» (سویدلر، ۱۳۹۳، ۱۸۰).

۵. هانس کونگ: اخلاق جهانی راهی به سوی گفت‌وگوی بینادینی

هانس کونگ (Hans Küng) (۱۹۲۸-۲۰۲۱) کشیش کاتولیک، متکلم و نویسنده سوئسی و رئیس بنیاد اخلاق جهانی بهره‌گیری از اخلاق و مشترکات اخلاقی در ادیان برای گفت‌وگوهای بینادینی است. وی می‌کوشد نظام فکری دینی را بر مبنای اخلاق جهانی استوار ساخته و نمادهای بیرونی ادیان در حوزه اخلاق را براساس رویه‌سازی امر صلح جهانی برجسته کند. از این‌رو، طبیعی است که نظریه گفت‌وگوی بینادینی در اندیشه وی نیز بر همین اساس

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۱۷

پی‌ریزی شود. در نظر کونگ دین متفاوت از اخلاق است. در واقع، کونگ معتقد به اخلاقی مجزای از دین و در چارچوب ایده‌های انسانی است. از آثار کونگ می‌توان استنباط کرد که اخلاق، صرفاً دینی نیست و ملحدان نیز می‌توانند صاحب یک اخلاق باشند.

کونگ اخلاق را ناظر به دو وجه درونی (مسئولیت‌پذیری) و بیرونی (واقعیت‌نگری) می‌داند. وی در مورد واقعیت‌نگری هم می‌گوید: «اخلاق تنها در صورتی ممکن است که ما از نیست‌انگاری و نسبی‌گرایی و بدبینی فاصله بگیریم و بدبینی می‌تواند مبنایی برای یک اخلاق بنیادی باشد که به روی همگان گشوده است» (عباسی، ۱۳۸۵، ۳۱). از این‌رو، شاید بتوان خاستگاه نظریه گفت‌وگو با دیگری دینی هانس کونگ را نظریه‌های اخلاقی نیچه و به‌کارگیری آن در عرصه گفت‌وگوی دینی دانست.

نیچه با رویکردی انتقادی به بررسی اخلاق جهانی یا مسئولیت‌پذیری جهانی توجه کرده است. او با طرح دیدگاه‌هایی در حوزه فلسفه عملی به دنبال بیان میدان گفت‌وگوی دینی است. این باور نیچه که آدمیان اصطلاح حقیقت را به کار می‌برند تا جهان را تغییر دهند، برای کونگ پراهمیت است. این در حالی است که ما حقیقت را از طریق عمل درک می‌کنیم. از این‌رو، می‌توان گفت که دینی یا غیردینی بودن حقیقت، وابسته به عمل است. نیچه تأکید می‌کرد که بدون توجه به نوع سنت دینی نمی‌توان با واقعیت رنج در جهان معاصر مواجه شد، چرا که اگر چنین باشد هندوها، مسیحیان، یهودیان، مسلمانان و بودیست‌ها اگر هر کدام به طور مثال یکی از اعتقادات محوری‌شان را که می‌توانند به آن استدلال کرده و بواسطه آن بر رنج‌های انسانی قائل آیند، نادیده بگیرند، بدون تردید این دست از اعتقادات کارکرد و اعتبارشان را از دست می‌دهند. از این جهت هم کونگ معتقد است

گفت‌وگوی اخلاقی که براساس مشترکات اخلاقی ادیان صورت می‌گیرد مهم‌تر از گفت‌وگوی صرفاً نظری است. در عصری که تکنولوژی آمادگی یک کشتار گسترده اتمی را دارد این وجه از گفت‌وگوی ادیان (وجه اخلاقی و عملی) مهم‌تر از همه نظریه‌پردازی‌ها و پیچیده‌اندیشی‌های آکادمیک و الهیاتی است (همان، ص ۳۱).

هانس کونگ برای اجرای این ایده بر ایجاد اعلامیه اخلاق جهانی پای فشرد. کونگ در این اعلامیه به وضوح روشن می‌کند که ادیان برای خلاص شدن از مشکلات نظری بحث‌برانگیز باید براساس عمل اخلاقی با یکدیگر گفت‌وگو دینی داشته باشند. از این‌رو، اولاً این اعلامیه به دنبال یک طرح اخلاقی دینی جهان‌شمول، منعکس‌کننده تأملات و برداشت‌ها از حقیقت

مطلق است. دوم اینکه این اعلامیه نشان می‌دهد که ادیان می‌توانند دست کم به یک اجماع حداقلی برای مدت زمان طولانی دست یابند. هانس کونگ در این باره می‌گوید

اعلامیه اخلاق جهانی قصد دارد با بحران اقتصادی، سیاسی و زیست محیطی فعلی در جهان مواجه شود. در این زمینه، گفت‌وگو اهمیت عملی زیادی خواهد یافت. اما در این مواجهه دو نکته عملی قابل تأمل و پرسش است. نخست اینکه اگر این اعلامیه اخلاقی، جهان‌شمول است برنامه‌های جهانی را چگونه دنبال می‌کند. دوم اینکه چه خدایی در این اعلامیه مد نظر است. اصول مقدس اخلاق دینی که در این اعلامیه به کار رفته است واجد چه شرایطی از امر قدسی است؟ آیا گفت‌وگویی که معطوف به عمل است مشکوک به حقایق دینی مطلق است و از تراز یک گفت‌وگوی فارغ از مسائلی که انحصارگراها به آن معتقدند، فراتر می‌رود یا خیر. در هر صورت، اینها سؤالاتی است که به دنبال طرح این اعلامیه وجود داشته و البته هنوز وجود دارد (Küng, 1997, 5).

با این حال کونگ معتقد به تنافی کثرت‌گرایی با مسئله گفت‌وگوها نیست. وی در این باره می‌گوید

در مورد تاریخ دینی باید تنوع واقعی که در حوزه دینداری مؤمنان وجود دارد را مورد توجه قرار داد. در مورد یک دین واقعی حقیقت مثبت دیگر ادیان باید شناخته شده و اصالت آنها باید بدون شرط و با فرض ایمان شناخته شود. در مورد حقیقت دینی هیچ انحصار دینی وجود ندارد و تنها خداست که حقیقت مطلق است. از این رو، همه سنخ‌های دینی فی‌نفسه راه‌های سیر و سلوک‌اند و نباید «حقیقت من» یا «حقیقت شما» مورد بحث قرار گیرد، بلکه بایستی باب ایده‌ها باز شود و هر کدام از دیگری بیاموزیم و حقایق مان را به اشتراک بگذاریم (Ibid, 6).

هانس کونگ به حد و مرزهای دین در مسئله گفت‌وگوی دینی اشاره کرده و بر این باور است که از

سه معیار اصلی یعنی معیارهای اخلاقی جهان‌شمول، معیارهای دینی جهان‌شمول و معیارهای دینی خاص تنها دو معیار اول مهم‌اند. نکته جدی در نخستین معیار این است که طبیعت بشر با معیارهای اخلاقی جهان‌شمول همراه است. در واقع، در هر دینی پرسش‌های خوب و واقعی وجود دارد. با در نظر گرفتن این فرض که همه ادیان در تاریخ نمونه‌های درست و غلط و خوب و بد نیستند این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه ادیان باید نسبت به استفاده از هر وسیله‌ای برای مقاصد دینی خودشان واکنش نشان دهند؟ ما چگونه می‌توانیم به حقیقت طبیعی انسانی دست یابیم؟ طبیعت انسانی به عنوان یک معیار اخلاقی

جهان‌شمول در همه ادیان کاربرسست داشته و ما می‌توانیم از مزایا و معایب قیود آن استفاده کنیم (Ibid).

معیار دوم، یعنی معیارهای دینی جهان‌شمول با مفاهیم ابتدایی و مقدس که هر دو مفهوم به نوعی مقابل یکدیگرند، پیوند خورده است. مفهوم نخست به منشاء دین مانند بنیانگذاران ادیان بزرگ و مفهوم دوم به انواع کتب مهم دینی نظیر عهد جدید و عهد قدیم و قرآن و غیره اشاره دارد. برای ادیان سنتی، متون مقدس و ابتدایی همیشه واجد اقتدار، هنجارمندی یا معیاری اساسی است. از کارکردهای مهم استفاده از معیارهای دینی جهان‌شمول، دقیق و قابل اطمینان این است که می‌توان به واسطه آنها ویژگی‌های اصلی و منحصر به فرد یک دین را مشاهده کرد. همین نکته، هم در نظریه و هم در عمل پاسخی متقاعدکننده به این سؤال است که چه چیزی مسیحیت، یهودیت، اسلام، بودیسم و هندوئیسم واقعی است و چه چیزی اینها نیست. پل نیتز الهیدان کاتولیک آمریکایی مفهوم جدیدی از گفت‌وگوی دینی به نام «الگوی تعامل‌گونه و مسئولیت‌گونه جهانی» معطوف به گفت‌وگو را طرح کرده و به نوعی به نقد هانس کونگ و البته در بسیاری از موارد همسو با نظریه اوست. نیتز، در توضیح اینکه چرا گفت‌وگوی دینی باید تعامل‌گونه باشد معتقد است «نوع تفکر دینی در جهان امروز، تکثرگرایانه است و این تکثرگرایی نه تنها واقعیت بلکه جزء روح و ماهیت روابط دینی است» (Knitter, 2002, 183). از این رو، کار گفت‌وگوی دینی تأکید بر هویت‌های دینی و تثبیت آنها بین دیگر ادیان نیست بلکه کاملاً مبتنی بر تمایزات و اختلافات بوده تا ثبات دینی معطوف بر گفت‌وگوی مشارکت‌گونه جمع‌گرا یا دوستانه را ترویج دهد؛ به گونه‌ای که همه مشارکت‌کنندگان بتوانند با یکدیگر گفت‌وگوی صادقانه داشته، به دقت به صحبت‌های یکدیگر گوش کنند و از یکدیگر بیاموزند و همدیگر را تصدیق کنند.

با وجود این، نیتز همسو با هانس کونگ بر این باور است که

طرف‌های گفت‌وگوی دینی باید مسئولیت‌های اخلاقی جهانی را بپذیرند و دنبال کنند؛ چراکه فقدان توجه و تلاش برای غلبه بر رنج‌های انسانی و زیست‌محیطی، مشکل جهان امروز است. نکته دیگر اینکه هرگونه رویارویی با طعم گفت‌وگوی دینی نمی‌تواند ما را به اهداف مطلوب‌مان برساند. حتی ممکن است این گفت‌وگو یا مواجهه با دیگری، خطرناک هم باشد. بنابراین، همه ادیان باید دست به دست یکدیگر داده و با همکاری یکدیگر در جهت ایجاد عدالت و رفاه بشری و در جهت مسائل بوم‌شناختی تلاش کنند. تنها بر این

اساس است که می‌توانیم بهتر یکدیگر را درک کنیم و به طور موثر در گفت‌وگوها شرکت کنیم و نه صرفاً تأکید بر کیهان‌شناختی اخلاقی (Ibid, 184).

۶. محمد ابونمر: گفت‌وگوی بینادینی بستری مهم برای صلح جهانی

پروفسور محمد ابونمر (Abu-Nimer) (۱۹۶۲) استاد تمام دانشکده همکاری‌های بین‌المللی در صلح بین‌الملل دانشگاه واشنگتن دی سی از دیگر متخصصان حوزه گفت‌وگوی بینادینی است. ابونمر گفت‌وگوی بینادینی 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 هم‌چون نژاد، طبقه، جنس، فرهنگ، دین و غیره» (Abu-Nimer, 2007, 8) تعریف کرده است. در حقیقت، ابونمر گفت‌وگو را به مثابه روشی در نظر می‌گیرد که هم بر تعاملات زبانی تأکید می‌کند و هم بر شرایط ذاتی و اجتماعی جهان اجتماعی.

تأکید ابونمر بر آورده‌های سنت‌های مذهبی و نقش آن در گفت‌وگوهای بینادینی بسیار حائز اهمیت است. اگرچه معتقد است

تا همین چند وقت پیش، حوزه حل و فصل منازعات توجه کافی به سنت‌های مذهبی به عنوان منبعی برای حل و فصل آنها نمی‌کرد و بسیاری از افراد سکولار معتقد بودند که ساده‌دلانه است اگر گفت‌وگوی بینادینی را مسیری برای حل و فصل نزاع‌های با ریشه مذهبی ببینیم (Ibid).

وی در خصوص اهمیت سنت‌های مذهبی می‌گوید

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 پادزهر این کار باشد. هر سنت دینی دارای مجموعه‌ای از منابع اخلاقی و معنوی است که می‌تواند تسهیل‌کننده اعتماد، تغییر نگرش و الهام‌بخش حس تعلق و تعهد به فرآیند ایجاد صلح باشد (Abu-Nimer, 2001, 686).

این گفته ابونمر نشان می‌دهد، گفت‌وگوی بینادینی بر روی منابع معنوی و سنت‌های مذهبی تأکید می‌گذارد و فرصت‌هایی را فراهم می‌آورد تا شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگو را در سطح معنوی عمیق‌تری به یکدیگر متصل کند.

از جان هیک تا ابونمر: ... (مجید جعفریان) ۲۱

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 آستی 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 بینادینی 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. این ارزش‌ها و متون الهام بخش بوده و راهنمایی برای شرکت‌کنندگان می‌شود و اینچنین سطحی از «اطمینان» و «صحت» را ارائه می‌دهند؛ به خصوص زمانی که موضوعات مشکلی محل بحث هستند. اینچنین، این متون تسهیل‌کننده دگرگونی برداشت‌ها می‌شوند و برای بازسازی ارتباطات یاری‌رسان هستند (Ibid,19).

نکته که در این بین ابونمر در مورد متون دینی بر آن تأکید کرده، استفاده از زبان و واژگان دینی به کار گرفته شده در این متون است. در واقع،

هر سنت دینی دارای زبان ثانویه و زبان اولیه است. زبان ثانویه دینی بر آن چیزهایی که بین سنت‌های مختلف مشترک است تأکید می‌ورزد؛ موضوعاتی مانند مدارا، صلح و گفت‌وگو؛ در حالی که زبان اولیه یک سنت دینی را از سنن دینی دیگر با مفاهیمی همچون تثلیث، جهاد، قوم برگزیده و... متمایز می‌کند. با وجود آن که مهم است که به هردوی این جنبه‌ها در گفت‌وگوی بینادینی بپردازیم، تمرکز بر روی زبان اولیه قبل از آن که اعتماد لازم ایجاد شود، می‌تواند تأثیر فرآیند را تحلیل برد (Ibid).

ابونمر در مرحله دوم بر تشابه‌های موجود بین سنت‌های دینی که به عنوان زبان ثانویه از آن یاد می‌کند، تمرکز کرده است؛ چرا که این تشابه‌ها به شرکت‌کنندگان برای پیوند واقعی کمک می‌کند. وی در این مورد نیز معتقد است

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. این به نوبه خود با استفاده از مجموعه‌ای از «گزاره‌های کلی» که می‌توانند به جلوگیری از درهم‌ریختگی درباره موضوعات الهیاتی بیانجامند، کمک می‌کند تا ارتباطی سازنده بین شرکت‌کنندگان ایجاد شود (Smith,1981,181).

ابونمر با تأکید بر برجسته‌سازی نکات مشترک و اختلافات به نوعی به دنبال ایجاد بخشی از پازل یک نظام‌واره عقلانی برای گفت‌وگو است. از این جهت معتقد است

برای آن که گفت‌وگوی بینادینی در دگرگون‌کردن ارتباطات مؤثر باشد، همین‌طور لازم است ما به اختلافات و نقاط ستیزه بین طرف‌ها نیز بپردازیم. اگر «تشابه‌ها» تنها موضوع اصلی گفت‌وگوی بینادینی شده و از این مسئله برای پرهیز از پرداختن به اختلافات ذاتی استفاده شود، گفت‌وگو می‌تواند نوعی توازن مصنوعی ایجاد کند - آنچه که انتقال‌دهندهٔ پیچیدگی تضادها و اختلافات ذاتی بینادینی نیست (Abu-Nimer, 2002, 23).

در نظر ابونمر علاوه بر توجه به تشابه‌ها دو اصل دیگر در شکل‌دهی به گفت‌وگوهای بینادینی مؤثراند. نخست، توجه به «وظایف اشتراکی» است. به عقیده وی

وظایف اشتراکی موقعیت‌هایی را فراهم می‌کند تا جوامع مذهبی در طی آن در محیطی امن با یکدیگر کار کنند. خروجی موفق کارها می‌تواند به نیاز چشمگیری در جامعه پاسخ گوید، به اعتبار و اعتماد بین جوامع کمک کرده و پیشرفت جامعهٔ اقلیت را موجب شود. این امر همین‌طور می‌تواند موجب گسترش علاقه به کار با «دیگر دین‌داران» به شکل عام شود. استمرار این وظایف اشتراکی خصوصاً در زمان‌های بحران برای محکم کردن اعتماد و یکپارچگی بین شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو ضروری است (Ibid, 26).

اصل دیگر توجه به «سازمان‌دهی نشست‌های درون‌دینی قبل از گفت‌وگوهای بینادینی» است. نشست‌هایی که می‌تواند علی‌رغم توجه به مسائل و موضوعات بینادینی بر لزوم توافقات جمعی در مسائل جهانی نیز تأکید کند. خاستگاه ایده ابونمر به اختلافی است که بین اعضای درون‌دینی در خصوص آراء، تفاسیر و برداشت‌های گوناگون از متون مقدس، تصاویر مذهبی و کهن‌الگوهای دینی ممکن است وجود داشته باشد. از این‌رو، این اختلافات می‌تواند به سوء برداشت‌ها بین یا داخل گروه‌هایی که در این فرآیند شرکت می‌کنند منجر شود. ابونمر در این خصوص معتقد است

توافق درون‌دینی قبل از گفت‌وگوی بینادینی می‌تواند به شکل آشکاری به موفقیت این مسیر کمک کند. سازمان‌دهی یک گفت‌وگوی درون‌دینی، اطمینانی ایجاد می‌کند که اعضای هر گروه دینی اختلافات و شباهت‌ها در تجربه دینی جمعی‌شان را فهمیده و به آن ارج نهند و این‌گونه، حمایتی برای آن گروه از افرادی که واقعاً این خطر را به جان می‌پذیرند تا در این فرآیند شرکت کنند، جلب می‌شود (Ibid).

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... همچنین ارتقای یادگیری متقابل، وضوح بخشیدن به ادراکات غلط و ایجاد موقعیت‌هایی برای ارتباط سازنده با طرف «دیگر» قرار داده است. فهم‌های دینی ذره‌بینی می‌شوند که از طریق آن اصحاب دعوی مقام غیرقابل فروکاست همه موجودات انسانی از جمله آن طرف «دیگر» منخاصمه را درک می‌کنند (Abu-Nimer, 2001, 686).

۷. بحث و نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف بررسی و تبیین چارچوب فکری پنج اندیشمند برجسته به مسئله گفت‌وگوهای بینادینی پرداخته است. در این میان جان هیک امکان شکل‌گیری گفت‌وگوهای بینادینی را در چارچوب نظریه اتخاذ کثرت‌گرایی به دین تحلیل می‌کند. نگاهی که مخالف نگاه انحصارگرایی به دین بوده و به دنبال پذیرش دیگری دینی بر مبنای پذیرش حقانیت همه ادیان است. جان هیک متأثر از نگاه معرفت‌شناختی کانتی و با تکیه بر قاعده طلایی اخلاق، گفت‌وگو را ابزاری برای طرح حقایق دینی می‌داند که مبنای یک حقیقت مشترک در ادیان هستند. اساس این گفت‌وگوها جهت تبیین حقایق برای رسیدن به یک زندگی مسالمت‌آمیز اخلاقی است. ریمون پنیکار با پذیرش نظریه کثرت‌گرایی دینی جان هیک و با استفاده از نگاه پدیدارشناختی ادموند هوسرل به این نتیجه رسیده که آنچه موجب شکل‌گیری گفت‌وگوهای بینادینی می‌شود، رویارویی با دیگری دینی و توسعه زیست اخلاقی در کنار اوست. از این رو، آنچه به گفت‌وگوهای بینادینی اصالت داده، نفس گفت‌وگو نیست بلکه گفت‌وگو ساختاری است که با تکیه بر زیست اخلاقی آگاهی از باورهای دینی دیگری را افزایش داده و به زیست مسالمت‌آمیز ادیان کمک می‌کند. لئونارد سویدلر معتقد است امکان گفت‌وگوهای بینادینی در تعریف مجدد از دین و ایجاد یک قانون کلی فراگیر است. به عقیده او دین، تبیین‌کننده معنای غائی زندگی و زیستن براساس این معناست؛ خواه تبیین از یک مفهوم متعالی باشد؛ خواه نباشد. از این رو، همه ادیان و حقایق آنها را شامل می‌شود. از سوی دیگر نیازمند یک قانون کلی ده ماده‌ای هستیم که تمام جهان‌بینی‌ها در زیر آن قرار گیرد. هانس کونگ با تمرکز بر دو وجه مسئولیت‌پذیری و واقعیت‌نگری اخلاق از یک سو و تأثیرپذیری از رویکرد انتقادی نیچه به اخلاق، مسیر گفت‌وگوهای بینادینی را رسیدن به یک قانون اخلاقی کلی و مشترک جهانی تعریف کرده است. به نظر کونگ اعلامیه اخلاق جهانی به انعکاس برداشت‌ها از حقیقت مطلق ادیان کمک کرده و موجب یک اجماع حداقلی برای مدت زمان طولانی خواهد شد. در نهایت

از نگاه محمد ابونمر ابونمر، برخلاف جان هیک، پنیکار، سویدلر و هانس کونگ که بیشتر از جنبه‌های الهیاتی به حل مسئله گفت‌وگو می‌نگرند، می‌کوشد گفت‌وگوی بینادینی را در جهت پروژه اصلی خود یعنی صلح، مفهوم‌سازی کرده و عمل‌گرایانه‌تر با این مسئله برخورد کند. از این رو، تعریف منابع معنوی و سنت‌های مذهبی به عنوان شاخص / نمادهای اصلی، توان گسترده‌ای در تحقیق یافتن گفت‌وگوهای بینادینی دارند. توجه به چنین مشترکاتی منجر به رفع سوء تفاهات شده و شرایط را برای روابط بهتر و گسترده میان ادیان فراهم می‌کند. با این حال، پنج دیدگاه بر مواضع اخلاقی ناظر به صلح تأکید کرده و گرایش و تشویق دینداران به زیست اخلاقی در عرصه جهانی مهمترین گام برای امکان و شکل‌گیری گفت‌وگوها می‌باشد.

کتاب‌نامه

- اخوان، مهدی. (۱۳۹۱). «واقع‌گرایی انتقادی و ناواقع‌گرایی ارجاعی». *زمانه*. شماره ۲۵ و ۲۶. ۴۰-۴۳.
- سلطانی، آزاده. (۱۳۸۴). *مرکز گفت‌وگوی ادیان (اصفهان شهر جدید بهارستان)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده هنرهای زیبای دانشکده معماری دانشگاه تهران.
- حلی، عبدالرحمن. (۱۳۸۴). «گفت‌وگوی ادیان و جریان‌شناسی دیدگاه‌ها». ترجمه حمیدرضا غریب‌رضا، *پگاه حوزه*. شماره ۱۶۷.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴). «فرایند ظهور و بسط نظریه پلورالیستی و تهافت‌های آن». *قبسات*. سال دهم. شماره ۳۷. ۱۲۱-۱۳۶.
- مقری، احمد، مهاباد صادق‌نیا و مهدی صالحی. (۱۳۹۴). «گفت‌وگوی ادیان و مسأله دیگری دینی در الهیات ناظر به ادیان». *پژوهش‌های ادیانی*. شماره ۱۳. ۸۹-۱۰۴.
- محمدرضایی، محمد و طاهر کریم‌زاده. (۱۳۸۹). «مقایسه دیدگاه جان هیک و سید حسن نصر در باب کثرت‌گرایی دینی». *الهیات تطبیقی*. شماره ۲. ۱۹-۴۰.
- شارپ، اریک. (۱۳۸۴). «گفت‌وگوی ادیان». ترجمه غلامرضا اکرمی. *اخبار ادیان*. شماره ۱۷. ۳۳-۳۷.
- سویدلر، لئونارد. (۱۳۸۲). «عصر گفت‌وگوی جهانی». ترجمه هوشنگ رهنما. *اخبار ادیان*. شماره ۶. ۵۶-۵۹.
- طالبی دارابی، باقر. (۱۳۸۲). «آشنایی با جهان فکری لئونارد سولدر (گفت‌وگو یا مرگ: گزینه‌های ناگزیر عصر جدید)». *اخبار ادیان*. شماره ۱. ۱۶-۱۹.
- عباسی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۵). «صلح در سایه گفت‌وگو: مروری بر آراء هانس کونگ. متأله معاصر آلمانی». *اخبار ادیان*. شماره ۱۹. ۳۴-۳۵.
- یزدانی، عباس و مهدی جهان‌مهر. (۱۳۹۲). «مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی جان هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلتنینگ». *الهیات تطبیقی*. شماره ۱۰. ۷۱-۸۲.

- 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.
- Abu-Nimer, Mohammed.(2001). *Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding*.
- Abu-Nimer, Mohammed.(2002). *The Miracles of Transformation Through Interfaith Dialogue: Are you a Believer? In Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. ed. David R. Smock. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Knitter , P. I.(2002). *introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY : Orbis.
- Küng, Hans.(1997). “Yes to a Global Ethic; Voices from Religion and Politics”. Continuum International Publishing Group.
- Hick, John.(1998). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*. London: don Pres.
- Moyzes, Paul & Swidler, Leonard.(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.
- Panikkar, Raimon.(1996). “A Self-Critical Dialogue”. In *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. ed. Joseph Prabhu. New York: Orbis Books.
- Panikkar, Raimun.(1981). *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. New York: Orbis Books.
- Panikkar, Raimon.(1995). *Cultural Disarmament: The Way to Peace*. Trans. Robert R. Barr. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Smith , Wilfred Cantwell. (1981). *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Westminster Press.