

موضع اسلام در قبال گفت‌وگوی میان‌دینی؛ انحصارگرایی در عین شمول‌گرایی

رحیم دهقان^۱، عزالدین رضانزاد^۲، علی قاسمی^۳

چکیده

مسئله عمده در این پژوهش آن است که اسلام از کدام‌یک از رویکردهای انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه استقبال کرده و با اتخاذ موضع خود، چه ظرفیتی را برای گفت‌وگو و تفاهم فراهم ساخته است؟ در پاسخ به این مسئله، پژوهش حاضر ضمن توجه به مبانی گفت‌وگوی دینی از منظر متون اسلامی، نشان داده است که انحصارگرایی به معنای خاص در اسلام معنایی ندارد، بلکه ضمن رهیافت شمول‌گرایانه معنا می‌یابد. اتخاذ این موضع که می‌توان از آن به «انحصارگرایی در عین شمول‌گرایی» تعبیر کرد، سبب ایجاد ظرفیت گسترده و زمینه مناسبی برای گفت‌وگو و تعامل با دیگر ادیان ابراهیمی شده است؛ چراکه این تقریر از انحصارگرایی، ضمن اذعان به حقانیت مطلق یک دین و حقانیت نسبی دیگر ادیان، اسلام را به‌عنوان مکمل و متمم آیین موسوی و عیسوی معرفی می‌کند. افزون بر این، توجه به حوزه اخلاق و نجات در رهیافت کثرت‌گرایانه نیز در غنا بخشیدن به ظرفیت گسترده اسلام برای گفت‌وگو، بی‌تأثیر نبوده و موضع اسلام را در قبال مسئله تعامل و گفت‌وگوی دینی تقویت کرده است. روش مقاله در مراجعه به آرا و آموزه‌ها، استنادی و در تبیین محتوا، توصیفی - تحلیلی است.

واژگان کلیدی: اسلام، گفت‌وگوی بین‌دینی، مبانی گفت‌وگو، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی.

r.dehghan88@yahoo.com

rezanejad39@yahoo.com

ali.qasemi@yahoo.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی

۳. استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

اهتمام به گفت‌وگو و تعامل، از جمله ویژگی‌های بنیادین فرهنگ اسلامی است. توجه قرآن کریم به این مسئله به قدری است که به نوعی پیامبر گرامی اسلام و تمامی مؤمنان را به گفت‌وگوی مبتنی بر تفکر، تدبیر، منطق و برهان^۱ امر می‌کند و می‌فرماید «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نما» (نحل (۱۶)، ۱۲۵). تاریخ اسلام نیز نشان می‌دهد همواره خود پیامبر و ائمه و شاگردان این بزرگواران به پیروی از قرآن کریم، اهتمام خاصی به این مسئله داشتند و مباحثه‌ها و گفت‌وگوهایی را با افراد مسیحی، یهودی و حتی آنان که پیرو دین خاصی نبودند، صورت می‌دادند.

این منطق قرآن و نیز این عملکرد تاریخی در سیره پیامبر و ائمه نشان می‌دهد در اصل استقبال اسلام از گفت‌وگوی بین‌دینی، هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای نیست؛ باین‌حال، مسئله این است که در چارچوب مسائل دین‌شناختیِ امروزی، موضع اسلام در قبال مسئله گفت‌وگوی بین‌دینی چگونه قابل تبیین است. امروزه در بحث تنوع دینی، از سه رویکرد عمده انحصارگرا، شمول‌گرا و کثرت‌گرا سخن گفته می‌شود (هیگ، ۱۳۷۸، ص ۶۵-۷۰). پرسش اینجاست که: اسلام کدام‌یک از این سه رویکرد را در پیش می‌گیرد و با توجه به اتخاذ موضع اسلام در خصوص هر یک از این سه رویکرد، آیا در موضع اسلام در قبال مسئله گفت‌وگوی دینی تغییری ایجاد خواهد شد یا نه؟ به‌منظور بررسی این مسئله، در

۱. این مسئله به‌روشنی در آیات مختلف قرآن کریم قابل مشاهده است؛ از جمله (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (نمل (۲۷)، ۶۴).

این مقاله ابتدا به مبانی گفت‌وگوی دینی که نشان‌دهنده نوع جهت‌گیری اسلام در قبال دیگر ادیان است، می‌پردازیم و سپس گفت‌وگوی دینی مدنظر اسلام را در قالب سه رویکرد یادشده تحلیل خواهیم کرد.

پیش از ورود به بحث لازم است بیان کنیم که مراد از گفت‌وگوی بین‌دینی، ارتباط بین دو معتقد در سطحی دینی است. گفت‌وگوی بین‌دینی، همراه شدن و تلاش کردن در مسیر حقیقت و برای حل مسائلی است که بر سر آنها نگرانی مشترک وجود دارد (Arinze, 1990, p162). گفت‌وگوی دینی به معنای متقاعد کردن فرد مقابل یا مصالحه و تراضی نمودن و یا تلاش کردن برای دست یافتن به دین واحد در جهان نیست، بلکه نوعی تلاش صادقانه برای تفاهم و ارتقای سطح دانایی است.

۱. مبانی گفت‌وگوی بین‌دینی از منظر قرآن

۱-۱. ارزش قایل شدن برای کتب الهی و انبیای سابق

نگاه اسلام به تمام کتب آسمانی، یکسان است و همه کتب آسمانی اعم از قرآن، انجیل، تورات و صحف ابراهیم و زبور داود در این نگاه، قابل احترام و مقدس‌اند و اگر اهانت به قرآن کریم و پیامبر خاتم ۹ ناپسند است، اهانت به همه کتب آسمانی و پیامبران الهی پیشین نیز به همین میزان حرام شمرده می‌شود: (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ)؛ «بگوئید به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسی و عیسی دادند و به آنچه انبیا از ناحیه پروردگارشان داده شدند، و خلاصه به همه اینها ایمان داریم و میان این پیغمبر و آن پیغمبر فرق نمی‌گذاریم» (بقره (۲)، ۱۳۶ و ۲۸۵).

این بیان شریف، نشان‌دهنده این است که قرآن کریم هیچ‌گونه اختلافی میان انبیای الهی قایل نشده و هر حقیقت آسمانی را مورد احترام دانسته و مقدس شمرده است. این مسئله که در آموزه‌های موجود دیگر ادیان آسمانی، از جمله یهودیت و مسیحیت بدین صورت یافت نمی‌شود، تا حد زیادی ظرفیت و زمینه تعامل و گفت‌وگو و استقبال اسلام را از هم‌سخنی با پیروان دیگر ادیان فراهم ساخته است. اتخاذ این نگرش، حلقه وصلی را به‌ویژه میان ادیان ابراهیمی پدید آورده، انگیزه بیشتری را در آنها برای تلاش در جهت دست یافتن به حقیقت کامل الهی به وجود می‌آورد.

۱-۲. ارزش قایل‌شدن برای کرامت انسان

از نگاه قرآن کریم، کرامت در سرشت و طبیعت انسان، فارغ از اینکه چه اعتقاد و رنگ و نژادی داشته باشد، قرار داده شده است. انگیزه و سبب احترام انسان از منظر قرآن، اموری از جمله خلیفه خدا بودن در زمین،^۱ ظرفیت علمی انسان^۲ و برخورداری او از فطرتی خدانشناس است.^۳ خداوند متعال بر اساس این ظرفیت‌ها به انسان کرامت داده است.^۴ البته کرامت مراتب دارد و انسان‌ها به قدر مرتبه‌ای که به حقیقت نزدیک شوند، از کرامت بیشتری برخوردار خواهند شد.

به بیان دیگر، کرامت یا اعطایی است یا اکتسابی. از دیدگاه قرآن کریم، کرامت اعطایی که با مسامحه می‌توان از آن به «کرامت ذاتی» تعبیر کرد، به‌صورت بالقوه در وجود تمام انسان‌ها نهاده شده است. به مقتضای برخی از آیات شریف قرآن می‌توان گفت انسان تا وقتی عنوان انسان بر او صدق کند، از نوعی حرمت و کرامت ذاتی برخوردار است.^۵ در کنار کرامت اعطایی، البته کرامت اکتسابی نیز مهم است و براین‌اساس، انسان‌ها در صورتی که در سیر قهقرایی، مسیری برخلاف حقیقت و سعادت برگزینند، کرامت اعطایی و ظرفیت‌های بالقوه‌نهادده در وجود خود را نیز نابود خواهند ساخت. بر همین اساس، اندیشمندان مسلمان، کرامت اعطایی را برای انسان بالفعل نمی‌دانند؛^۶ هرچند معتقدند

۱. (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ)؛ «یاد آر، آن‌گاه که پروردگار تو به ملائکه فرمود: من در زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت» (بقره (۲)، (۳۰)).

۲. (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)؛ «و خدای عالم همه اسما را به آدم تعلیم داد، آن‌گاه حقایق آن اسما را در نظر فرشتگان پدید آورد و فرمود: اگر شما در دعوی خود صادقید، اسما اینان را بیان کنید» (بقره (۲)، (۳۱)).

۳. (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ)؛ «آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی» (الاعراف (۷)، (۱۷۲)).

۴. (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)؛ «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم، از چیزهای پاکیزه روزی‌شان دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم» (اسراء (۱۷)، (۷۰)).

۵. یکی از آن آیات، همان است که انسان را برخوردار از روح الهی دانسته است. خداوند پس از آنکه انسان را از گل آفرید، از «روح» عظیمی در آن دمید: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)؛ «و از روح خود در آن دمیدم» (حجر (۱۵)، (۲۹)).

۶. علامه جعفری، در این زمینه معتقد است که: «اگر انسانی درصدد هواپرستی و خودکامگی برآید ... حق کرامت ذاتی ندارد» (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹). علامه طباطبائی معتقدند «رسیدن به کرامت الهی شرایطی

انسان، بالقوه گوهری شریف است. از نظر آنان عقیده، ایمان و آزادی معنوی است که منشأ کرامت بالفعل انسان قرار می‌گیرد. معیار اساسی در نگرش این بزرگواران، تقواست و مقام و موقعیت انسان متوقف بر میزان تقرب به فضایل و کمالات الهی است.

باین‌حال، بر اساس شواهد قرآن کریم، مرتبه پایین و بالقوه کرامت که از آن به «کرامت اعطایی» تعبیر شد، در تمام انسان‌ها وجود دارد و بر اساس آن، حقوق تمام انسان‌ها به صرف انسان بودن باید مورد احترام قرار داده شود. به همین دلیل، به گواه تاریخ اسلام، رفتار پیامبر و نیز ائمه همواره همین‌گونه بوده است.

برای نمونه، روزی پیامبر نشسته بود و دید جنازه‌ای را از جلو ایشان گذراندند. حضرت بلند شد و چند قدم جنازه را همراهی کرد. اطرافیان گفتند: مسلمان نیست، ولی حضرت فرمود: او گرچه مسلمان نیست، انسان است (بخاری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۲۸) و به دلیل انسان بودن باید او را احترام کرد. خود حضرت فرمودند: «هرکس به یکی از معاهدان اسلام ستم روا دارد و بالاتر از طاقت تکلیفی بر او تحمیل کند، در روز قیامت من خودم دشمن او خواهم بود»^۱. همچنین اندوه شدید حضرت علی ۷ از ماجرای حمله سردار معاویه و تعرض به زن کتابی و اهل ذمه که حضرت آن را قرین تعرض و جسارت به زن مسلمان قرار داده است و به‌طور یکسان از این واقعه شکایت می‌کند و می‌فرماید: «اگر از این پس مسلمانی از غم چنین حادثه‌ای بمیرد، جای ملامت نیست، بلکه به نظر من سزاوار است» (شریف‌الرضی، ۱۳۷۵، خطبه ۲۷) نشانه اهمیت و کرامت انسان در اندیشه اسلامی است. تعبیر بسیار دیگری نیز از حضرت رسول و ائمه وجود دارد که

دارد و آن وفای به عهد و پیمان خداست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۱۷). شهید مطهری نیز بیان می‌کند: «انسان حقیقی که خلیفه الله است، مسجود ملائکه است، انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۳). علامه مصباح‌یزدی در این باره معتقدند: «کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است که خوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد...» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵). آیت‌الله جوادی در این خصوص بیان می‌دارند: «کسی که به مقتضی خلیفه‌اللهی عمل نمی‌کند، انسانیت وی مصداق حقیقی خود را از دست می‌دهد...» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

۱. «من ظلم معاهد اُکنت خصمه فائق الله» یا «مَنْ آذَى ذَمِيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَمَنْ خَصَمْتُهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هرکس اهل ذمه‌ای را آزار رساند، من دشمن او خواهم بود و هرکس من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی خود را با او آشکار خواهم کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۶۸).

حاکمی از محترم شمردن نفس انسان به صرف انسان بودن است.^۱

۱-۳. آزادی تفکر در انتخاب عقیده

از نگاه اسلام، انسان در انتخاب عقیده مجبور نیست، بلکه باید با انتخاب خردمندانه به اقناع نفس خود دست پیدا کند و این خود یکی از مباحث کلیدی و مبنایی برای گفت و گوی دینی در اسلام به شمار می آید. «عقیده» یعنی گره خوردن امری با ذهن و روح و روان انسان (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۶۵) و اینکه انسان چه دیدگاهی را به طبیعت و سرشت خود گره بزند، امری است که خداوند با مجهز ساختن انسان به نیروی عقل و اراده، او را در این مسیر آزاد گذاشته است. آیه شریفه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)^۲ (بقره ۲۵۶)، در واقع بر همین امر دلالت دارد و حاکمی از آن است که مردم در انتخاب دین آزادند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۳). این آیه و آیات مشابه آن، مردم را به ترک تقلید در عقاید و پیروی از منطق و استدلال دعوت می کند؛ چه اینکه در اصول اعتقادی دین، تقلید و اکراه راهی ندارد.

البته توجه به این نکته لازم است که قایل شدن به آزادی برای انسان، بدین معنا نیست که هرکس هر دینی - حتی بت پرستی و شرک - را خواست، انتخاب کند؛ چون این نوعی تناقض است که اسلام به عنوان دینی که شالوده اش بر توحید و نفی شرک است، مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد و مانند این است که در دنیای امروز به مردم آزادی در مخالفت با قوانین و مقررات وضع شده، داده شود که این با وضع و قرارداد آن قوانین ابتدا سازش ندارد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹). برای داشتن فهم درست از مسئله آزادی مدنظر اسلام باید توجه داشته باشیم که:

الف) آزادی مدنظر آیه شریفه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) به ما این حقیقت را می فهماند که چون واقعیت اسلام در سایه قرآن و کلمات پیغمبر اکرم ۹ به روشنی بیان شده، احتیاجی ندارد مردم به پذیرفتن اسلام اجبار و اکراه شوند، بلکه آنها می توانند با علم و آگاهی مسیر درست را برگزینند. مؤید این مطلب جمله (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) است که

۱. حضرت امیرالمومنین علی ۷ فرمود: «من آذى ذمياً فكأنما آذاني» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۴۷).

برای مطالعه بیشتر در این رابطه رجوع کنید به: کریمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۸۸-۱۰۹.

۲. همچنین رجوع کنید به: کشف (۱۸)، ۲۹.

به عنوان علت، پس از آن ذکر شده است.

ب) اکراه و اجبار فقط در اعمال ظاهر و حرکات بدن تأثیر دارد، اما باورهای قلبی از منطقه نفوذ آن خارج است و محال است از راه اکراه و اجبار ظاهری به دست آید. در واقع جمله (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) حقیقتی تشریحی است که به حقیقتی تکوینی متکی است و از قبیل احکام ارشادی است؛ یعنی کسی را به پذیرفتن دین حق مجبور نکنید؛ چراکه ممکن نیست از راه اجبار به مقصود خود برسید (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

ج) بین آزادی تفکر و آزادی عقیده تفاوت وجود دارد. تفکر عبارت از به کارگیری نیروی عقل برای یافتن حقایق است و از این رو، فکر باید کاملاً آزاد باشد تا بتواند به حقیقت دست پیدا کند. اسلام به شدت با هر چیزی که فکر انسان را در بند می کشد و از حرکت آزادانه آن جلوگیری می کند، مانند اکراه، تقلید کورکورانه، جهالت، پیروی از هوا و هوس مبارزه می کند. اما عقیده، باور انسان به یک حقیقت است. از آنجاکه در هر زمینه ای حقیقت نمی تواند بیش از یک چیز باشد، فقط یک باور می تواند صحیح باشد^۱ (اسحاقی، ۱۳۸۳، ص ۳۹). بنابراین، قایل شدن به آزادی برای همه باورها و تأیید کردن همه آنها، امری نامعقول و غیرمنطقی است. شهید مطهری در این باره در مطلبی ارزشمند می نویسد:

فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می تواند در مسائل بیندیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد... اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد و می دانید که هر عقیده ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشأ بسیاری از عقاید یک سلسله عادت ها و تقلیدها و تعصبهاست... (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۷).

بنابراین، اگرچه قرآن کریم از یک سو آیاتی چون (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (بقره ۲، ۲۵۶) را بیان نموده و مأموریت پیامبر را نه تحمیل و اجبار، که تعلیم و تذکر دانسته است،^۲ باین حال از سوی دیگر به صراحت بیان کره است:

۱. در تبیین تفاوت تفکر و عقیده، از اثر ارزشمند فاضل ارجمند سیدحسین اسحاقی با عنوان آزادی عقیده در اسلام بهره برده ایم.

۲. (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ)؛ «پس یادآوری کن و پند ده که تو یادآور و پنددهنده ای و بس؛ بر آنان گماشته و چیره نیستی» (غاشیه (۸۸)، ۲۰-۲۱).

(الَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ)؛ و کسانی که در باره خدا پس از آنکه دعوتش اجابت شده است مجادله می کنند، دلیل شان نزد پروردگارشان باطل است و بر آنان غضب و عذاب شدیدی است (شوری (۴۲)، ۱۶).

از این رو، اسلام در اساس خود به مردم آزادی کامل در فکر داده و انسانها را ملزم دانسته در زمینه حقایق دینی آزادانه به تأمل بپردازند. در عین حال، آزادی عقیده را به این معنا قبول ندارد که اهل دیانت در قبال انحراف دیگر انسانها بی تفاوت باشند.

۱-۴. قاعده زرین اخلاق

از دیگر اموری که می توان آن را مبنایی کلیدی برای گفت و گوی دینی دانست، قاعده زرین است. قرآن کریم بر این قاعده تأکید کرده و در موارد متعددی به صراحت یا به صورت ضمنی از آن سخن گفته است. برای نمونه:

(و لِيُغْفِرُوا وَيُصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ)؛ باید مؤمنان همیشه بلندهمت باشند و درباره خلق، عفو و گذشت پیشه کنند و از بدیها درگذرند. آیا دوست نمی دارید خداوند هم در حق شما مغفرت و احسان کند؟ (نور (۲۴)، ۲۲).

این آیه شریفه، صراحتاً دستور می دهد همان گونه که انتظار دارید خداوند شما را ببخشد، شما نیز دیگران را ببخشاید و از خطاهای آنان درگذرید. آیات بسیار دیگری نیز در قرآن کریم، به صراحت یا به صورت ضمنی به این مطلب اشاره دارند.^۱ در متون روایی اسلام نیز این قاعده از قول پیامبران الهی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته و بیان شده است که خداوند به حضرت آدم ۷ وحی کرد «برای مردم آن را خوش بدار که برای خود خوش می داری، و برای مردم بد بدار آنچه برای خود بد می داری».^۲ همچنین لقمان حکیم به پسرش سفارش کرد: «فرزند عزیزم، برای مردم آنچه را برای

۱. از جمله، نحل (۱۶)، ۵۸ و ۵۹؛ بقره (۲)، ۲۶۷؛ نساء (۴)، ۹۴؛ زمر (۳۹)، ۲۹.

۲. أَوْحَى اللَّهُ إِلَى آدَمَ ۷ أَنِّي سَأَجْمَعُ لَكَ الْكَلَامَ (الْحَيَّرَ كُلَّهُ) فِي أَرْبَعِ كَلِمَاتٍ... وَ أَمَّا الَّتِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَ النَّاسِ فَتَرَضَى لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ [کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۴۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۶۲، ج ۱۱، ص ۱۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۱۵ و

۲۵۷، ج ۶۶، ص ۳۹۴، ج ۷۲، ص ۲۶ و ۳۸]

خود دوست می‌داری، دوست بدار؛ و برای آنان آنچه را برای خود بد می‌داری، بد بدار.^۱ بر مبنای این قاعده، باید توجه داشته باشیم که اگر در افکار و باورهای دیگران نادرستی و کجی دیدیم، این احتمال را بدهیم که در فهم و افکار خودمان نیز نادرستی‌هایی باشد و در پی اصلاح آن برآییم و باورهای خود را با استناد به آیات الهی و نعمت عقل و اندیشه، مستدل و استوار سازیم. همچنین بر مبنای این عقیده، هرگاه انتظار داشتیم دیگران آرا و باورهای ما را محترم شمارند، باید بدانیم دیگران هم همین انتظار را خواهند داشت تا به آرا و اعتقاداتشان توهین و بی‌احترامی نشود. به نظر می‌رسد در صورتی که قاعده زرین، از عرصه نظر و بیان به عرصه تحقق و عمل انتقال یابد و تمام انسان‌ها این قاعده را رعایت کنند، در حد وسیعی فضا برای گفت‌وگوی حقیقی و تفاهم همدلانه آماده خواهد شد.

۱-۵. مدارا یا رواداری

نکته دیگری که می‌تواند در مسیر گفت‌وگوهای دینی نقش تعیین‌کننده داشته باشد، مسئله مداراست که در سیره اجتماعی پیامبر اهمیت بسیاری داشته و خداوند متعال این خوش‌خلقی، مدارا و رحمت بودن آن حضرت را ستوده است (آل‌عمران (۳)، ۱۵۹؛ انبیاء (۲۱)، ۱۰۷؛ شعراء (۲۶)، ۳؛ احزاب (۳۳)، ۲۱). خود رسول خدا ﷺ در موارد متعددی فرمود: «أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۵۳۹). پیامبر گرامی اسلام ﷺ بر همین اساس، حرکت اصلاحی خویش را آغاز کرد و بر مبنای شریفه (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) (حجرات (۴۹)، ۱۰) معیار را مؤمن بودن دانست و کوشید بر گرد این محور، اشتباه‌ها و بدفهمی‌های پیروان برخی ادیان را اصلاح کند (ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶۰). این البته شیوه پیامبران الهی پیش از رسول گرامی اسلام نیز بوده است؛ لذا در متون روایی اسلام اشاره شده که حضرت موسی ۷ فرمود: «مدارا با مردم، حتی با دشمنان خویش را آشکار کن» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۱۶).

۱. قَالَ لُقْمَانُ الْحَكِيمُ لِابْنِهِ فِي وَصِيَّتِهِ: يَا بُنَيَّ أَحْتَكِ عَلَى سِتِّ خِصَالٍ لَيْسَ مِنْهَا خَضَلَةٌ إِلَّا تُقْرَبُكَ إِلَى [رِضْوَانِ] اللَّهِ وَتُبَاعَدُكَ عَنْ سَخَطِهِ... وَ الرَّابِعَةُ أَنْ تُجِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُجِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ [نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۴۵۷].

اهتمام ورزیدن به عنصر مدارا و رواداری، البته به معنای پذیرش کثرت‌گرایی نیست؛ چرا که اسلام، پلورالیسم را در حوزه حقانیت و تساوی عقاید گوناگون امری نادرست و نامعقول می‌داند، بلکه بدین معناست که دین مقدّس اسلام در مقام عمل، قایل به مدارا با کسانی است که از حقیقت اسلام دور هستند.

۱-۶: تمایز قایل شدن بین جاهل قاصر و مقصر

نکته دیگر که در تبیین موضع اسلام در قبال مسئله گفت‌وگو نقش تعیین‌کننده دارد، تمایز قایل شدن میان جاهل قاصر و مقصر است. از منظر اسلام، آنها که از دین حق پیروی نمی‌کنند، دو دسته‌اند. گروهی از آنها کسانی هستند که دین حق به آنها رسیده و آنان به حقانیت آن پی برده‌اند، اما با لجاجت و سرکشی حاضر به پذیرش نیستند. این‌گونه افراد کافر معاند و مستحق عذاب دوزخ‌اند؛ چراکه حق و حقیقت را شناخته‌اند و به سوء اختیار خود و با علم و عمد با آن مخالفت می‌کنند. چنین کسانی نوعی جهل مرکّب دارند و جهل آنها به دلیل تقصیر است و از این نظر «جاهل مقصر»^۱ نامیده می‌شوند و مستحق عقوبت هستند. طبعاً این گروه، اهل گفت‌وگو نیستند و در گفت‌وگوی بین‌دینی مورد خطاب نخواهند بود.

گروه دیگر که در اصطلاح به «جاهل قاصر» معروف‌اند، کسانی هستند که شرایط دسترسی به دین حق برایشان فراهم نبوده یا به دلیل اینکه حتی احتمال خلاف هم نمی‌داده‌اند، در پی تحقیق نرفته‌اند. چنین افرادی در عدم ایمان خود تقصیری ندارند. از منظر اسلام، این گروه معذور دانسته شده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۷) و اعمال صالح آنان باطل و فانی نخواهد شد، بلکه نزد خداوند کریم مأجور خواهند بود (قدردان‌قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۶۰-۶۳). براین اساس، قرآن کریم به صراحت بیان داشته است که «(وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)؛ هیچ طایفه‌ای را عذاب نمی‌کنیم، مگر حجت را بر آنها تمام کرده باشیم» (بقره (۲)، ۳۹).

تفکیک میان جاهل قاصر و مقصر نشان‌دهنده این است که دین اسلام هیچ عنادی با مذهب یا پیروان دین خاصی ندارد و تنها در پی آن است که حقیقت را آن‌گونه که هست،

۱. جاهل مقصر کسی است که به علم یا اماره (دلیل) معتبر دسترسی داشته، ولی کوتاهی کرده و فحص و جست‌وجو نکرده تا اینکه در مخالفت واقع گرفتار شده است. چنین انسانی در حکم عالم است و به عالم ملحق می‌شود.

به انسان‌ها معرفی کند و آنها را به تفحص در دست یافتن به دین حق وادارد و از مسیر نادرستی که در آن قرار گرفته‌اند، نجات دهد.

۲. رویکردهای عمده به گفت‌وگوی میان دینی و تعیین موضع اسلام

پس از بیان مبانی و مولفه‌های کلیدی در اسلام که زمینه را برای تبیین موضع اسلام در قبال مسئله گفت‌وگو و نوع برخورد با پیروان دیگر ادیان روشن می‌سازد، بار دیگر به این پرسش بازمی‌گردیم که: اسلام از کدام یک از رویکردهای انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه استقبال کرده و با اتخاذ موضع خود، چه ظرفیتی را برای گفت‌وگو و تفاهم فراهم ساخته است؟ به دلیل نزدیک بودن معنای انحصارگرایی و شمول‌گرایی در رهیافت اسلامی، ما این دو را تحت یک عنوان مورد بحث قرار خواهیم داد و در خصوص موضع کثرت‌گرایانه نیز جداگانه سخن خواهیم گفت.

۲-۱: انحصارگرایی در عین شمول‌گرایی

انحصارگرایی در معنای خاص خود آن است که ادعا شود تمامی حقیقت نزد دین واحدی قرار دارد و ادیان دیگر بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند. انحصارگرایی دو تقریر نظری یا عقیدتی و نجات‌شناسانه دارد. بنا بر انحصارگرایی عقیدتی یا نظری، آموزه‌های یک دین معین نزد آن دین، کاملاً صادق است و تعالیم دیگر ادیان، تا وقتی با آن دین معین در تعارض باشد، کاذب است. اما بنا بر انحصارگرایی نجات‌شناسانه، راه مؤثر رستگاری یا رهایی تنها در یک دین معین است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۰۲).

شمول‌گرایی به حقیقت مطلق یک دین و حقیقت نسبی دیگر ادیان حکم می‌کند. بر اساس اتخاذ این رویکرد به مسئله تنوع دینی، تنها یک دین خاص، نمایانگر واقعیت غایی است که راه نجات را ارائه می‌کند و دیگر ادیان تنها مدخل‌هایی برای ورود به آن دین یا دارای قرابت‌هایی با آن هستند و از این نظر می‌توانند به نحوی نجات‌دهنده باشند (Quinn, 1995, p35). شمول‌گرایی از انحصارگرایی فراتر می‌رود؛ زیرا به‌رغم پذیرفتن این مدعای انحصارگرایانه که یک دین خاص، حق است، می‌پذیرد که پیروان دیگر ادیان نیز می‌توانند رستگار شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۱۵).

برخی مدعی هستند که به‌لحاظ تاریخی، اسلام بیش از دیگر ادیان مهم جهان از انحصارگرایی حمایت کرده است (Lewis, 1993, p175). در نظر آنها، اسلام همچون مسیحیت مدعی است وحی الهی در اسلام، نه‌تنها جهانی و عالمگیر است، بلکه منحصراً

صادق است. به بیان دیگر، وحی ابلاغ شده به رسول گرامی اسلام 9 نه تنها برای همه انسان‌ها در همه زمان‌هاست، بلکه تنها وحی صادق و برترین در شأن انسان‌هاست (Ibid, p175). از این رو، هدایت دیگر انسان‌ها به مسیر اسلام، اغلب به‌عنوان وظیفه و تکلیف مسلمانان شمرده می‌شود و از این نظر می‌توان نوعی از انحصارگرایی اسلامی را تحت لوای اعتقاد به وحدانیت و قدرت مطلق خداوند در اسلام تشخیص داد (Ibid).

به نظر می‌رسد این ادعای انحصاریت برای دین اسلام، ادعایی درست است، اما باید توجه داشته باشیم که معنا و مفهوم انحصارگرایی در نگرش اسلامی، کاملاً متفاوت از ادعایی است که از سوی یهودیت و مسیحیت مطرح می‌شود. رویکرد انحصارگرایی اسلام از این نظر با دیگر ادیان ابراهیمی تفاوت دارد که اسلام خود را دین کامل در امتداد یهودیت و مسیحیت و به تعبیری روشن‌تر، متمم و مکمل آنها می‌داند. برای مثال، اگر یهودیت ادعای انحصاریت کند، به این معنا خواهد بود که تنها یهودیت دین حق است و دیگر ادیان باطل هستند؛ اما وقتی اسلام ادعای انحصاریت می‌کند، از آنجاکه تمام انبیای الهی پیشین را پیام‌آور دین واحد و رسالت واحد می‌داند،^۱ با این رهیافت انحصاری، یهودیت و مسیحیت واقعی را نیز در دل خود دارد و خود را در راستای دین واحدی که از سوی حضرت موسی و عیسی 8 ارائه شده بود، کامل‌ترین می‌داند و با راهکارهای منطقی و مستدل، دیگران را به خود به‌عنوان دین کامل فرامی‌خواند. بر همین اساس، خود را به‌عنوان نمونه کامل یهودیت و مسیحیت معرفی نموده و ضمن پذیرش اعتقادات اصیل و آموزه‌هایی که پیامبران الهی چون موسی و عیسی 8 آورده‌اند، پیروان مسیحیت و یهودیت را به تأمل درباره انحراف‌هایی فرامی‌خواند که آنها را در طول تاریخ از مسیر حق دور ساخته است. برای نمونه، آموزه الوهیت مسیح، آموزه تثلیث و آموزه گناه نخستین در نظر قرآن و در بین مسلمانان به‌عنوان عقیده نادرست و خطای مسیحیت شمرده می‌شود^۲ که در اصل دین مسیحیت نبوده و بعداً وارد آن شده تا آموزه‌هایی را که عیسی 7 در

۱. تعبیر (لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (بقره ۲)، (۱۳۶) و (لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ) (بقره ۲)،

۲۸۵، بیانگر این است که بیش از یک دین حقیقی وجود نداشته و آن اسلام حقیقی است. تمام انبیای الهی سلسله‌وار برای ابلاغ این دین حقیقی به‌عنوان برنامه سعادت انسان‌ها فرستاده شده‌اند.

۲. مانده (۵)، ۷۳-۷۹؛ انعام (۶)، ۱۰۱. (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

مقام پیامبر الهی به انسان‌ها آموخته بود، منحرف سازد.

این تقریر از انحصارگرایی، در واقع همان شمول‌گرایی است که به حَقَانِیَّتِ مطلق یک دین و حَقَانِیَّتِ نسبی دیگر ادیان حکم می‌کند، اما به دلیل اینکه اسلام مکمل و متمم آیین موسی و عیسی ۸ است، دیگر «ادیان ابراهیمی» یا «سایر ادیان» معنا ندارد و «دین واحد» بیش نیست. براین اساس می‌توان گفت انحصارگرایی به معنای خاص خود، در اسلام معنا ندارد؛^۱ چرا که از دیدگاه فرهنگ قرآنی، دین خدا از حضرت آدم ۷ تا حضرت محمد ۹ یکی است و همه پیامبران، همواره انسان‌ها را به مکتب واحد دعوت کرده‌اند (آل عمران (۳)، ۱۹ و ۶۷). بدین ترتیب، همه پیامبران از یک سلسله اصول مشترک و سنت‌های ثابت و واحدی چون دعوت به تقوا، نفی شخصیت‌پرستی، دعوت به وحدت، تبشیر و انذار، تحمل دشمنی و استهزای جاهلان، دعوت به تعالی و... پیروی می‌کردند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۱-۱۲۳). در واقع تأکید اسلام بر اینکه داوری نهایی بر عمل و نه اعتقاد مبتنی است (عمل محوری به جای ایمان محوری) و نیز معرفی خود نه به عنوان دینی جایگزین، بلکه به عنوان متمم و کامل‌کننده حقایق ضروری یهودیت و مسیحیت اصیل، می‌تواند نشان‌دهنده مخالفت اسلام با الهیات انحصاری به معنای خاص آن باشد. براین اساس، اسلام به تفکیک بنیادین بین مسیر خود و دیگر ادیان قایل نیست. برای یک مسلمان، ادیان دیگر و به‌ویژه یهودیت و مسیحیت، نمونه‌هایی محدود یا تحریف‌شده از دین حق هستند که نسخه کامل آن از سوی اسلام ارائه شده است و این امر خصیصه تفکر شمول‌گرا و نه انحصارگراست.

بر همین اساس آیات شریف قرآن کریم، آیین موسی و عیسی ۸ را برحق دانسته، در مواردی که مسیحیان برتری جویی خود را بر یهودیان ابراز می‌کردند یا برعکس، یهودیان برتری خود را بر مسیحیان ابراز می‌کردند، هر دو را تخطئه و ملامت کرده است.^۲

۱. تمام آیاتی را که در قرآن ناظر به منحصر بودن اسلام بیان شده، باید به همین شکل مدنظر قرار داد؛ از جمله آل عمران (۳)، ۱۹ و ۸۵؛ مریم (۱۹)، ۳۶؛ انعام (۶)، ۱۵۳؛ بقره (۲)، ۱۲۰؛ نساء (۴)، ۱۵۳ و ۱۷۱؛ توبه (۹)، ۳۰ تا ۳۴؛ شوری (۴۲)، ۱۳ و ۲۱؛ فتح (۴۸)، ۵۶.

۲. (وَ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) (بقره (۲)، ۱۱۳) برای

مطالعه بیشتر در این باره رجوع کنید به: [مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۶]

همچنین قرآن کریم دین مقبول را اسلام به عنوان نمونه کامل شده ادیان پیشین و همه پیامبران الهی و پیروانشان را مسلمان می داند:

(مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)؛

یهود و نصارا نبود، لیکن به دین حنیف توحید و اسلام بود و هرگز از آنان نبود که به خدا شرک آوردند (آل عمران (۳)، ۶۷).

در همین راستا قرآن کریم انتخاب اسم «مسلمان» را برای پیروان ادیان الهی به ابراهیم خلیل ۷ نسبت می دهد تا آیین حقیقی موسی و عیسی ۸ را که در طول تاریخ دچار انحراف هایی شده است، دربرگیرد (حج (۲۲)، ۷۸). علامه طباطبائی به همین دلیل جمله (وَ أَنَا أَوْلَى الْمُسْلِمِينَ) (انعام (۶)، ۱۴۳) را درباره رسول خدا ۹ این گونه تفسیر می کند که مقصود از «اول»، اولیت به حسب درجه است، نه اولیت به حسب زمان؛ زیرا قبل از آن حضرت نیز مسلمانانی بودند^۱ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۹۴).

بنابراین، اسلام به معنای واقعی به عنوان یک فرایند در حال تکامل در شریعت حضرت ابراهیم ۷، حضرت موسی و عیسی ۸ تبلور یافته و در قرآن کریم که از سوی رسول خاتم ۹ به بشر عرضه شده، به کمال رسیده است. براین اساس، گرچه جامعیت با اسلام است، یهودیت و مسیحیت وحی شده بر موسی و عیسی ۸ نیز بخشی از حقیقت را دارند. از این رو، اسلام به پیروان خود تعلیم می دهد میان پیامبران الهی جدایی قایل نشوند و به آیین های همه آنها احترام گذارند؛ چراکه اصول آیین حق، در همه جا یکی است و موسی و عیسی ۸ نیز پیرو آیین توحیدی و خالص حضرت ابراهیم ۷ بوده اند. پیامبران الهی اگرچه هر یک در مقاطع خاص زمانی، وظایف و ویژگی هایی داشتند، همه معلمان الهی بودند که در دوره های گوناگون، به راهنمایی انسان ها می پرداختند. هدف همه آنها هدایت بشر در پرتو توحید خالص و دین کامل بود که از سوی پیامبر خاتم ۹ به بشر عرضه شده است. به بیان شهید مطهری:

اسلام همان تسلیم است و حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته است. در این زمان،

۱. سخن حضرت نوح ۷ که (أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (یونس (۱۰)، ۷۲) و همچنین قول ابراهیم ۷ که گفت (أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (بقره (۲)، ۱۳۱) و نیز بیان قرآن درباره لوط ۷ (فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (ذاریات (۵۱)، ۴۲) مؤید این مطلب است.

شکل آن همان دین گران‌مایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۷).

براین اساس، در الهیات اسلامی در عین ادعای منحصر بودن دین اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین، تقریری محکم از شمول‌گرایی را، به‌ویژه در قلمرو ادیان ابراهیمی می‌توان یافت. از این نظر، رابطه اسلام با ادیان دیگر منحصر به فرد است؛ زیرا متن مقدس آن، که متقن‌تر از هر سنت دیگری به‌عنوان وحی شناخته می‌شود، ارزیابی صریحی از دو دین جهانی اصلی، مسیحیت و یهودیت انجام می‌دهد (Mc Carthy, 1999, p89). در نگرش اسلام، یهودیت و مسیحیت نه به‌عنوان دو سنت باطل، بلکه به‌عنوان دو سنت ناکامل یا تحریف‌شده نگریسته می‌شوند که نیازمند تصحیح و تکمیل در قالب وحی نهایی‌اند که در قرآن کریم عرضه شده است؛ اما در عین حال آنها تا آن اندازه که از حقیقت برخوردارند، اساساً مقدس، وحی شده از طرف خدا و از این رو، در بردارنده حقیقت و سزاوار احترام‌اند.

۲-۲: کثرت‌گرایی و گفت‌وگوی دینی

از رهیافت انحصارگرایانه و شمول‌گرایانه که بگذریم، رهیافت کثرت‌گرایانه نیز مسئله‌ای است که رویکرد اسلام درباره آن باید سنجیده شود؛ چراکه تعیین موضع اسلام در این باره نیز در نوع جهت‌گیری آن در خصوص مسئله گفت‌وگوی بین ادیان موثر است. از منظر اسلام، پلورالیسم را می‌توان در سه حوزه مورد بحث قرار داد. یکی پلورالیسم در حوزه حقانیت؛ بدین معنا که همه ادیان، حق و راه‌هایی متفاوت برای رسیدن به یک مقصد هستند (لگنهاوزن، ۱۳۸۴، ص ۳۶). خود این قسم در دو مبحث عمده مطرح است؛ کثرت‌گرایی در فهم دین و کثرت‌گرایی در خود دین. کثرت‌گرایی در فهم دین مربوط به فهم دینداران از دین است و کثرت‌گرایی در خود دین عمدتاً بحثی برون‌دینی است که همه ادیان را چهره‌هایی از حقیقتی واحد می‌داند (لاریجانی، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

اسلام و غالب اندیشمندان اسلامی این عقیده را به هر دو وجه باطل می‌دانند؛ چون آرا و اندیشه‌های مطرح‌شده در ادیان مختلف، گاه به حکم عقل متناقض هستند و بر مبنای اصل امتناع اجتماع تناقض، قابل جمع نیستند. برای نمونه، نمی‌توان پذیرفت که خدا هم فرزند داشته باشد و هم فرزند نداشته باشد؛ چراکه پذیرش این دو، اجتماع نقیضین است. لذا قرآن درباره برخی انحراف‌هایی که در مسیحیت ایجاد شده و پیروان مسیحیت همواره از آن دفاع می‌کنند می‌فرماید: (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (کهف

(۱۸، ۵). از نظر قرآن، نسنجیده بودن برخی از این سخنان به حدی است که «تکادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَّرْنَ» (مریم (۱۹)، ۹۰)؛ یعنی جای این دارد که آسمان‌ها از بیان شدن این سخنان نابه‌جا، از هم بپاشد. در همین راستا، قرآن ناظر به آموزه تثلیث که در مسیحیت حقیقی نبود و بعدها وارد اندیشه مسیحی شد و پذیرفته گردید، می‌فرماید: (وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا) (نساء (۴)، ۱۷۱)؛ یعنی به تثلیث قایل نباشید؛ خدا یکی است. به‌هرحال دین مقدس اسلام، پلورالیسم را در حوزه حَقَّانیت را ناپذیرفتنی می‌داند و شاید از همین روست که برخی معتقدند به‌سختی می‌توان نوعی مشابه از کثرت‌گرایی مورد حمایت هیک و پانیکار را در خارج از محافل دینی مسیحی پیدا کرد (Mc Carthy, 1999, p96).

افزون بر پلورالیسم در حوزه حَقَّانیت، در نگرش اسلامی می‌توان از دو نوع دیگری از پلورالیسم نیز سخن گفت که ظرفیت آن در جهت ایجاد زمینه گفت‌وگویی بین ادیان، گرچه نیازمند بحثی مفصل و مستقل است، اما به بیان مختصر می‌توان گفت از دیدگاه قرآن کریم، در عین اینکه کفر فی‌نفسه گناه بزرگی شمرده می‌شود و کافر شایسته دوزخ است (یونس (۱۰)، ۴؛ نساء (۴)، ۱۱۵)، باین‌حال، برخی آیات قرآن کریم حاکی از آن است که هر انسانی به مقدار معرفت و آگاهی خویش از حقیقت متعالی و به میزان تلاش و عمل صالح خویش در جهت رسیدن به خیر محض، بهره‌ای از نجات را به دست خواهد آورد. به بیان دیگر، بر اساس بیان قرآن کریم، همه انسان‌هایی که کافر نباشند و به امر قدسی و متعالی ایمان داشته باشند، بی‌تردید به میزان معرفت، آگاهی، ایمان و عمل صالح خود از آن امر قدسی، بهره و نصیبی از نجات و سعادت خواهند داشت (بقره (۲)، ۶۲). به مقتضای این رویکرد، تنها ملاک کار و سبب احترام و سعادت، حقیقت ایمان به خدا و روز جزا و نیز عمل صالح است. آیات دیگری نیز وجود دارد که شرط اساسی نجات را ایمان و عمل صالح می‌داند^۱ و به این معنا کثرت‌گرایی نجات را تأیید می‌کند.^۲

رهیافت سوم کثرت‌گرایی، کثرت‌گرایی اخلاقی است که پیامد آن زندگی مسالمت‌آمیز بین ادیان مختلف است و گستره‌ای از اخلاق جهانی را در پی خواهد داشت. از این رهیافت

۱. از جمله تغابن (۶۴)، ۹؛ مائده (۵)، ۶۹.

۲. لذا در قرآن آمده است (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (اسراء (۱۷)، ۱۵) و نیز (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا) (انفال (۸)، ۴۴).

معانی یا تفاسیر متعددی ارائه شده است. برخی آن را به معنای نوعی نسبی‌گرایی ارزشی و نفی ضوابط ثابت و عام اخلاقی و استدلال‌ناپذیری ارزش‌های اخلاقی دانسته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵) که البته این تفسیری غیرقابل قبول از پلورالیسم اخلاقی است. تفسیر دیگر که به نظر می‌رسد تفسیر درستی است، این است که می‌توان مدعی شد توصیه‌های اخلاقی هم مانند دیگر توصیه‌های دینی، نه مختص پیروان دین خاص، بلکه خطاب به پیروان تمام ادیان و مذاهب گوناگون و حتی انسان‌های لاییک و بدون دین است. این‌گونه نیست که یک دین خاص، مثلاً مسیحیت بگوید آموزه‌های اخلاقی تنها شامل دین من می‌شود و دیگر ادیان از این آموزه‌ها بی‌بهره‌اند، بلکه آموزه‌های اخلاقی مشترکی وجود دارند که در تمام ادیان توصیه شده‌اند. قرآن کریم این رهیافت را تأیید کرده^۱ و از این نظر ظرفیت گسترده‌ای برای گفت‌وگو با پیروان دیگر ادیان فراهم ساخته است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، در پاسخ به پرسش اصلی مقاله که اسلام از کدام‌یک از رویکردهای انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه استقبال کرده و با اتخاذ موضع خود چه ظرفیتی را برای گفت‌وگو و تفاهم فراهم ساخته است، باید بیان نمود که اسلام به دلیل اینکه خود را دین کامل در امتداد یهودیت و مسیحیت و به تعبیری، نه نافی ادیان پیشین، بلکه متمم و مکمل آنها می‌داند، در عین اتخاذ موضعی انحصارگرایانه، از رهیافت شمول‌گرایانه استقبال کرده و با این رهیافت شمول‌گرایانه، در حد قابل توجهی زمینه را برای گفت‌وگو و تعامل، به‌ویژه در بین ادیان ابراهیمی فراهم ساخته است. این رهیافت البته باید با توجه به مبانی گفت‌وگویی دینی از منظر اسلام فهم شود که در بخش اول مقاله تبیین شد.

اتخاذ این نگرش سبب شده است که در نسبت‌سنجی اسلام با دیگر ادیان ابراهیمی، رهیافت انحصارگرا به معنای خاص معنایی نداشته باشد، بلکه در قالب نوعی رهیافت شمول‌گرایانه قابل تصویر باشد که اسلام را نمونه کامل یهودیت و مسیحیت معرفی کرده،

۱. به‌طور کلی آیاتی که مؤید نظریه حسن و قبح ذاتی هستند، می‌توانند شواهدی در جهت تأیید نوعی کثرت‌گرایی در حوزه اخلاق تلقی شوند که بر اساس آنها، تمام انسان‌ها از ظرفیت‌هایی طبیعی درباره احکام اخلاقی برخوردارند (برای نمونه، سجده (۳۲)، ۱۸؛ توبه (۹)، ۱۰۹؛ فصلت (۴۱)، ۴۰؛ ص (۳۸)، ۲۸؛ رعد (۱۳)، ۱۶).

از این نظر صداقت اسلام در همراهی با پیروان دیگر ادیان در جهت دستیابی به حقیقت را نمایان می‌سازد. البته در رهیافت کثرت‌گرایانه نیز اگرچه اسلام پلورالیسم را در حوزه حقانیت به دلیل عدم امکان منطقی نمی‌پذیرد، در حوزه اخلاق (با تفسیر خاصی که بیان شد) و نجات، موضعی مثبت در پیش گرفته و از این نظر نیز ظرفیت گسترده‌ای را برای گفت‌وگو فراهم ساخته است.

منابع

- قرآن کریم
- شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۳۷۵). نهج البلاغة تصحيح صبحی صالح، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة‌الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه (ج ۱۷). قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
 ۲. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب (ج ۵). قم: نشر ادب.
 ۳. ابوداود، سلیمان‌بن‌اشعث (۱۴۱۰ق). سنن ابی‌داود (ج ۲). بیروت: دارالفکر.
 ۴. اسحاقی، سیدحسین (۱۳۸۳). «آزادی عقیده در اسلام»، فصلنامه رواق اندیشه، ۲۹، ص ۳۷-۵۸.
 ۵. بخاری، محمدبن‌اسماعیل (۱۴۰۰ق). صحیح بخاری (ج ۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۶. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
 ۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰). حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
 ۸. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۵). حق و تکلیف در اسلام. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.
 ۹. _____ (۱۳۷۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۴). قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. حر عاملی، محمدبن‌حسن (۱۴۰۹ق). وسائل‌الشیعه (ج ۱۵ و ۱۶). قم: مؤسسه آل‌البیت.
 ۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). کلام جدید با رویکرد اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
 ۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی (ج ۱). چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
 ۱۳. _____ (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ج ۷ و ۸). ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۴. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسير القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۰). قرآن و پلورالیزم. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۶. کریمی نیا، محمدمهدی (۱۳۸۲). «ادیان الهی و همزیستی مسالمت آمیز». رواق اندیشه، ۲۶، ص ۸۸-۱۰۹.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تصحیح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. لاریجانی، صادق (۱۳۸۰). «نقد پلورالیسم دینی»، میلغان، ۲۵، ص ۵۵-۷۴.
۱۹. لگنهاوزن، محمد (۱۳۸۴). اسلام و کثرت گرایی دینی. ترجمه نرجس جواندل. چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۱۱، ۶۶، ۷۱-۷۲ و ۷۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). پیرامون انقلاب اسلامی. چاپ بیست و یکم. تهران: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۱ و ۲). تهران: صدرا.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۶۶). تفسیر نمونه. (ج ۱) چاپ شانزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۱ و ۵). قم: مؤسسه آل البيت .:
۲۶. هیک، جان (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی تبیان.
27. Arinze, Cardinal Francis (1990). *The Church in Dialogue: Walking with Other Believers*. San Francisco: Ignatius Press.
28. Lewis, Bernard (1993). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.
29. Mc Carthy, K (1999). *Reckoning with Religious Difference: Models of Inter religious Moral Dialogue*. In: Twiss, Sumner B. and Grelle Bruce (ed.). *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and*

- interreligious Dialogue*. Westview press.
30. Quinn, Philip (1995). "Religious Pluralism and Religious Relativism", In: Lewis, Charls M. (ed.). *Relativism and Religion*. New York.