

## گفت‌وگوهای سازنده و نقش آن در افق تمدن ایران و جهان عرب

محمود واعظی\*

### چکیده

گفت‌وگو هم‌زاد با آفرینش بشر در سرشت و طبیعت انسان تکوین یافته و جایگاه و اهمیت آن با رفعت و عظمت انسان پیوند ناگسستنی یافته است. انسان از گاهی که به سطحی از زندگی اجتماعی دست یافت و تنوع و اختلاف در دیدگاه‌ها و برداشت‌هایش نمایان شد، در حقیقت پای به عرصه گفت‌وگو با دیگران گذاشت. طی تاریخ، متفکران و اندیشمندان هریک از دریچه‌ای به این مهم پرداخته‌اند، اما وجه مشترک همه پژوهش‌ها جز ضرورت اصل گفت‌وگو در میان آحاد انسانی، نهادها و طبقات اجتماعی، و در همه عرصه‌ها و موضوعات مورد نیاز نیست.

قرآن کریم نه فقط جایگاه و اصالت گفت‌وگو را با روش‌ها و موضوع‌های مختلف مطرح می‌کند، بلکه بر شکل و محتوای هدفمند و سازنده آن در حکم ابزاری ضروری و طبیعی برای دستیابی به آرمان‌ها، اهداف، و تعالی جامعه اسلامی در سطوح و لایه‌های گوناگون فردی و گروهی تأکید می‌کند. با توجه به این که آینده پژوهان بزرگ جهان پارادایم آینده بشریت را دو عنصر بنیادین اسلامی یعنی «معنویت و فرهنگ» می‌دانند، ضروری است ایران و جهان عرب با به‌کارگیری سنت قرآنی گفت‌وگوهای هدفمند و سازنده مسیر آرمانی جامعه متمدن، فرهنگی، و معناگرای خویش را با تکیه بر توان و سرمایه‌های انسانی هموار کنند. پرسش اصلی این تحقیق جایگاه و نقش گفت‌وگوهای سازنده قرآنی در جامعه متمدن پیش روی ایران و جهان عرب است که با روش کتاب‌خانه‌ای تدوین شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ایران، تمدن، عرب، گفت‌وگو.

\* استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، mvaezi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۱۵

## ۱. مقدمه

در روزگاری به‌سر می‌بریم که بیش از همیشه حدیث شریف رسول اکرم (ص) را به‌یاد می‌آوریم که به نقل‌های گوناگون در کتب عامه و خاصه روایت شده است: «الاسلام بدأ غریبا وَسَعَوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ» (بخاری، ۱۳۸۷: ۲۳۲). غربت اسلام و مسلمانان در اوضاع کنونی از آن‌روست که، با وجود بردوش کشیدن نام مسلمانی و اسلام و شعائر اسلامی، بیش از همیشه تحت تأثیر توطئه‌های شوم دشمنان قرار گرفته‌اند و یک‌دیگر را از درون تخریب و تضعیف می‌کنند. بی‌تردید امروزه یکی از بی‌ماندترین حوادث رویارویی مسلمانان با یک‌دیگر طی تاریخ را به‌نظاره نشستیم و خون‌بارترین روزهای درگیری‌های مسلمانان با طراحي صهیونیست‌ها آن‌چنان سامان‌دهی شده است که تحقق‌بخش کامل طرحی است که دست‌کم ده سال قبل روزنامه وابسته یکی از کشورهای عربی پیش‌خبر آن را نگاشته بود. عنوان سرمقاله بدین قرار بود: «مَشْرُوعُ تَدْمِيرِ الْإِسْلَامِ بِالْإِسْلَامِ» (طرح سرکوب اسلام به‌دست اسلام)؛ طرحی که در ده سال گذشته بیش از همیشه به‌صورت هدایت‌شده زیرساخت‌های کشورهای مسلمان را هدف گرفته است و انسان‌های مسلمان پاک اما ساده‌اندیش با شلیک برادر دینی مسلمان خود کشته می‌شوند.<sup>۱</sup>

بی‌شک بررسی تحلیلی چنین وضعیتی در جهان اسلام ما را به دو عامل اساسی سوق می‌دهد: نخست جهل و بساطت مسلمانان در جهان پیچیده روابط رسمی و غیررسمی؛ دوم طراحی جامع و دقیق و پی‌گیرانه صهیونیست‌ها و به تعبیری اسلام‌ستیزان.

آن‌چه ما را بیش از همه به تأمل وامی‌دارد آن است که راه‌کار برون‌رفت از اوضاع فعلی و نیز دست‌یابی به تمدن بزرگ و همه‌جانبه اسلامی و انسانی با توجه به توان فکری و تجربی و نیز ظرفیت‌های ویژه جهان اسلام کدام است؟

گرچه پاسخ این پرسش ممکن است به گونه‌های متعددی مطرح شود، اما بی‌تردید یکی از مسائل و پاسخ‌های محوری عبارت است از حذف آگاهانه یا ناآگاهانه گفت‌وگو، به‌منزله مبنایی‌ترین و ضروری‌ترین عامل حیات مشترک انسانی و اسلامی در روابط میان ملت‌ها و دولت‌ها در دهه اخیر. تبلیغات مسموم و درشت‌نمایی مشکلات طرف مقابل به‌دست دشمنان جهان اسلام، تشدید و ایجاد بی‌اعتمادی فزاینده به یک‌دیگر، و نادیده‌انگاری همه زمینه‌های مشترک و هم‌گرایی به‌دلیل رویکرد تعصبی و خودمحوری از جمله مواردی است که زمینه‌های گفت‌وگوی سازنده را از میان برمی‌دارد و در نتیجه روزبه‌روز بر تثبیت دشمنی‌ها و ایجاد فاصله در دیدگاه‌ها و رویکردها می‌افزاید.

این مقاله در صدد است، با تحلیل دیدگاه ارزنده آینده‌پژوهان برای گفتمان آینده بشری، به جایگاه و نقش الگویی گفت‌وگوهای سازنده مستمر و هدفمند به منزله مؤلفه اساسی و راه‌کار ضروری دستیابی ایران و جهان عرب به تمدن زرین، ارزش‌محور، و قرآن‌بنیان پردازد.

## ۲. گفت‌وگو در لغت و اصطلاح

«گفت» و «گو» از مصدر گفتن مشتق شده است که به معنی سخن‌راندن، صحبت‌کردن و بیان‌کردن، حرف‌زدن، تقریرکردن، و به‌نظم‌درآوردن است. حاصل مصدر آن در کتاب‌های لغت به شکل‌های مختلفی مانند گفت‌وگو، گفتگو، گفتگوی، گفت‌وگویی، و گفتاگوی به ثبت رسیده است.

«گفت» به معنی کلام و قول و مصدر مرخم از واژه گفتار است. «گو» یا «گویی» از ریشه فارسی باستان «گپ» یا «گف» است که، با افزوده‌شدن پسوند مصدری به بن ماضی، مصدر اصلی را شکل داده است.

صاحب تفسیر *ابوالفتح* واژه گفتاگوی را به‌کار برده است: «چون گفتاگوی بسیار شد، قرار دادند بر قرعه ...»؛ بنابراین گفت‌وگو واژه‌ای مرکب و حاصل مصدر، به معنی مباحثه، مجادله، و گفت‌وشنود است (دهخدا، ۱۳۳۶: ذیل واژه «گفت‌وگو»).

گفت‌وگو را می‌توان معادل «conversation» انگلیسی (Eliade, 1987: s.v. conversation) یا «الحوار» دانست. حوار از ماده «حور» مکالمه‌ای است که به‌صورت رودرو انجام می‌شود و به‌دور از هر گونه خصومت و تعصب در محیطی آرام به‌پایان می‌رسد. این کلمه سه ریشه دارد: رنگ، رجوع، و چرخش (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ذیل واژه «حوار»). به‌نظر می‌رسد «حوار» از حور به معنای رجوع گرفته شده است و حوار به آن‌چه میان دو شخص ردوبدل می‌شود، به‌گونه‌ای که هریک سخن دیگری را می‌شنوند و به آن سخن می‌گویند، اطلاق می‌شود. از همین روی گفته می‌شود: «با وی سخن گفتم، ولی پاسخی به من داده نشد» (همان) یا پس از آن‌که یکی از دو طرف سخن گفت، می‌گویند: «طرف دیگر پاسخی نداد» (زبیدی، ۱۴۱۴: ذیل واژه «حوار»). ظاهراً حوار در این معنا، به معنای احتجاج، جدال، مراء، مکابره، و مناظره نیز به‌کار می‌رود.

واژه dialogue نیز معادل دیگری به‌شمار می‌آید؛ با این تفاوت که عناصر معنایی مکتوب‌بودن و ادیبانه‌بودن در کاربرد آن سابقه بیش‌تری دارد، اما در بسیاری از ترجمه‌های

فارسی dialogue به‌همین منظور مطرح شده است. واژه chat نیز به معنای گفت‌وگوست، اما قید دوستانه‌بودن و تبادل اطلاعات فردی طرفین عنصر اصلی معنایی آن لحاظ شده است. هم‌چنین واژه discuss معادل گفت‌وگوست با تأکید بر این‌که با عمق بیش‌تر دربارهٔ ابعاد موضوع مشخصی بحث می‌شود و دربردارندهٔ هدف جدی و مشخصی است (Cowie, 1989: s.v. dialogue).

گفت‌وگو گاه به معنای communication نیز در نظر گرفته می‌شود که هر نوع ارتباط با دیگران را در زمینهٔ تبادل اطلاعات شامل می‌شود (Cowie, 1989: s.v. communication). بررسی کاربردها و تعاریف گوناگون این واژه نشان می‌دهد که عناصر معنایی آن سخن‌گفتن بین دست‌کم دو نفر و تبادل دیدگاه و نظر در محیط صمیمی است. به‌نظر می‌رسد از جمله عناصر اصلی معنایی واژه «گفت‌وگو» وجود دو گفت یا بیش‌تر به تناسب تعدد و گوناگونی اطراف آن است. گفتارهایی که در زمینهٔ تبیین اندیشه‌ها و آرمان‌های مطلوب اطراف گفت‌وگو و به‌صورت تبادل منطقی و ثمربخش افکار و آرای آنان ارائه می‌شود.

آنچه درخور تأمل است آن است که به‌نظر می‌رسد واژه گفت‌وگو با همهٔ زیبایی و کارآیی‌اش قادر نیست ارکان اصلی این تبادل منطقی و ثمربخش را تأمین کند؛ زیرا تبادل اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها فقط بر محور گفتن نمی‌چرخد، بلکه زمانی این تبادل شکل سودمندی پیدا می‌کند که گفتن با شنیدن همراه شود. در حقیقت اهمیت شنیدن در تحقق این هدف مهم کم‌تر از گفتن نیست. شاید بتوان گفت اساساً بدون شنیدن گفتن از پایه‌های استوار برخوردار نخواهد بود. به‌عبارت دیگر «گزیده‌گویی» یا «رساگویی» و «سزیده‌شناسی» هر دو از پایه‌های اصلی تبادل مفید و منطقی اندیشه‌ها و افکار است.

### ۳. تاریخچهٔ گفت‌وگو

گفت‌وگو در معنای وسیع خود با آفرینش بشر هم‌زاد است. در تاریخ مباحث عقلی غرب محدودۀ معنایی واژه «دیالوگ» به قطعه‌ای از اثر مکتوب اطلاق می‌شد که در قالب مکالمه و گفت‌وگو عرضه شده باشد. در تاریخ ادیان مکالمه‌های مربوط به مسائل عقیدتی، مراسم دینی، و اخلاقیات گرچه غیررسمی بوده و ثبت نشده است، اما از همان آغاز یا دست‌کم از اولین رویارویی دستگاه‌های عقیدتی ناهم‌گون این واژه در جریان بوده است. با وجود این، عبارت «گفت‌وگوی ادیان» میان مذاهب گوناگون فقط در نیمهٔ دوم قرن بیستم هجری شهرت یافته است.

دیالوگ‌های مکتوب در ادیان و موضوع‌های فلسفی پیشینه‌ای طولانی دارد. بی‌تردید مهم‌ترین نمونه‌های غربی آن دیالوگ‌های افلاطون، به‌ویژه روش‌های آموزشی سقراط، است که به‌صورت پرسش و پاسخ ارائه شده است.

در بسیاری از آثار دینی، گفت‌وگوهای میان اساتید و شاگردان به‌مثابه راهی برای تعمیق بصیرت و معنویات بر جای مانده است، اما تقریباً در همه موارد شاگردان همواره تسلیم اساتید بوده‌اند، اساتیدی که همه صلاحیت و مقبولیتشان از آن‌چه به‌طور شفاهی از استاد خود آموخته و به‌کار بسته بودند نشئت می‌گرفت. این نوع گفت‌وگو به‌صورت مشخص در سنت‌های هندی، نظیر هندو و بودیست و مانند آن، نمود دارد. میان مرید و مراد رابطه اعتقادی و دینی برقرار است؛ بنابراین مرید و شاگرد اغلب پس از طرح محترمانه پرسش توصیه‌های لازم را از استاد دریافت می‌کند. بسیاری از اوپانیشادها (Upanishads) در قالب «دیالوگ» عرضه شده‌اند؛ چنان‌که بهاگوادگیتا (bhagavad gita) و بخشی از اصول شرایع بودایی به نام «پالی» نیز همین‌طور است (Eliade, 1987: s. v. dialogue).

آثار کهن یهودی و مسیحی به‌شکلی مشابه دستوره‌های بسیاری را به‌شکل دیالوگ در خود جای داده‌اند. تورات یا عهد قدیم از طریق خاخام‌ها به‌صورت شفاهی و فقط برای جمع مریدانشان تفسیر می‌شد؛ در حالی که آموزه‌های حضرت مسیح اغلب در قالب مکالمه‌ها و جلسه‌های ارشادی پند و اندرز در جمع حواریون ارائه می‌شد. در هریک از این نمونه‌ها به‌سختی مکالمه‌ای از دو نفر هم‌سطح پیدا می‌شود؛ زیرا مرید یا شاگرد در جست‌وجوی معنویت و ارشادهایی است که فقط مراد و معلم ویژه قادر است آن را افاضه کند. در دیالوگ‌های سقراطی شاگرد نقش فعال‌تری ایفا می‌کند، اما حضور استاد موجب می‌شود هدایت و ارشاد به‌گونه‌ای مطلوب پدیدار شود؛ البته دیالوگ‌های تخیلی یا تصویری مرتبط با موضوع‌های دینی که با حریفی خیالی اشتباه‌ها و انحراف‌ها به وی منتقل می‌شد نیز در قرون وسطی رایج بود (ibid).

#### ۴. سیر پیدایش گفت‌وگوهای واقعی میان ادیان

در قرون هجدهم و نوزدهم ارتباط میان آداب و سنن مذهبی به‌سرعت رو به افزایش گذاشت و همراه با آن برخوردهای گفت‌وگوشنود واقعی (در برابر نوع خیالی) میان معتقدان هر فرقه فزونی یافت. بسیاری از این معتقدان بر این باور بودند که یک جریان منطقی محور باید به‌منزله محور گفت‌وگو حفظ شود. تصور می‌شود آن‌ها خود به این طرز تلقی پای‌بند نبودند؛

اما از آن‌جا که در خلال همین دوره کشورهای غربی از لحاظ سیاسی و اقتصادی حاکمیت داشتند و حرکت میسیونری مسیحی دستاوردهای زیادی را کسب کرده بود، گفت‌وشنودها اغلب مایه مسیحی یافت و شرکای دخیل در گفت‌وشنود نیز به‌ندرت هم‌ردیف و هم‌رتبه یک‌دیگر بودند. هر جا که پای سنن دیگر به‌میان می‌آمد، مثلاً در نزاع‌های میان هندوها و مسلمانان در هند، وجود برخی ظن و گمان‌ها از پیشینه‌های طرفین مانع گفت‌وشنودی سازنده میان آن‌ها می‌شد. در عین حال غرب هم‌چنان بر آگاهی‌اش حول مسائل مربوط به دیگر سنن مذهبی می‌افزود؛ در حالی که یورش سریع لیبرالیسم دینی در حال اصلاح واژگانی بود که مذهب غربی خود را از طریق آن واژگان تعریف می‌کرد (ibid).

قبل از جنگ جهانی اول، مفاهیم غالب عبارت بودند از «حسن تفاهم» (fulfillment) و «حسن عمل» (sympathy) و گرچه گفت‌وشنودهای بی‌شماری سرگرفت، اما هیچ‌کس بر آن‌ها نام «گفت‌وگو» ننهاده.

فرای استدلال و بحث‌وجدل، در اواخر قرن نوزدهم تلاشی جدی برای گردهم‌آوردن رهبران جهان زیر چتر صلح و آشتی به‌عمل آمد که تأکیدش بر نقاط اتحاد آن‌ها بود تا نقاط افتراق. نخستین جلسه «پارلمان جهانی مذاهب» بود که در ۱۸۹۳ در شیکاگو برگزار شد. تکانه اول این حرکت را طرف‌داران سویدنبرگ (Swedenberg)، دانشمند و فیلسوف بزرگ سوئدی (۱۶۷۸-۱۷۷۲)، پدید آوردند. با وجود این، همه آنان زیر پرچم یک خداشناسی مشترک گرد آمدند. پارلمان مزبور دست‌کم نمایندگان را از گروه‌های برجسته جلب کرد و اگرچه مذهب ارتدوکس را درباره بسیاری از کیش و آیین‌ها نگران کرد (به‌ویژه در محدوده مسیحیت انجیلی)، اما در عین حال ارتباطات بسیار مهمی را هم برقرار کرد. هم‌چنین آغاز دوره‌ای شد برای مأموریت تبلیغی مدرن هندوها به غرب، به‌دست افرادی به نام سوامی (Radha Soami) و یوکا ناندا (Uka Nanda)، که به پیروی از راماکریشنا (Rama Krishna) تساوی ارزشی برابر تمامی مذاهب را در حکم گذرگاه‌هایی برای رسیدن به واقعیت تعلیم می‌دادند. این دیدگاه را سازمان‌هایی نظیر انجمن اشراقیون (Theosophical Society)، که در سال ۱۸۷۵ تأسیس شد، از لحاظ نظری به‌شدت حمایت می‌کردند. یک کمیته بی‌گیری در شیکاگو شکل گرفت، اما دیگر هیچ نوع پارلمان جامعی برگزار نشد. با این حال روح پارلمان شیکاگو در شورای بین‌المللی یونیتاری و دیگر اندیشمندان و کارگردان لیبرال مذهبی حلول و این شورا از ۱۹۰۱-۱۹۱۳ فعالیت کرد. هدف این شورا عبارت بود از معرفی معتقدان آیین‌های گوناگون به یک‌دیگر برای تأکید بر «عناصر جهان‌شمول» در تمامی مذاهب و تلاش در زمینه «ارتقای اخلاق در جهان».

جنگ جهانی اول باعث وقفه‌ای در این تلاش‌ها شد، اما پس از جنگ، وقتی جهان‌نگری به‌منزله سپری در برابر منازعات آینده مطرح شد، حرکت‌های گوناگونی در تبادل عقاید پدیدار شد و در نهایت منجر به تأسیس انجمن دوستی جهانی عقاید (World Fellowship of Faiths, 1929) شد. هشت سال پیش‌تر، رودلف اتو (Rudolf Otto) اتحادیه بین المذاهب (Inter Religious League) را با همان اهداف بنیان‌گذارده بود (کاهش تنش‌های بین‌المللی از طریق متحدکردن مؤمنان ادیان). این اهداف اخلاق‌گرایانه مطلوب شاخه لیبرال مسیحیت قرار گرفت. آن‌ها آن را صریحاً در کنفرانس شورای بین‌المللی میسیونری در ۱۹۲۸ در بیت‌المقدس (اورشلیم) و به‌طور کلاسیک در مانیفست خود به سردبیری دیبلو. ای. هاکنینگ (W.E. Hocking) با عنوان «بازاندیشی مأموریت‌های تبلیغی» (Re-Thinking Missions, 1932) اعلام کردند. در عین حال به‌طور کلی مسیحیان درباره همکاری‌های میان مذاهب ناخرسند به‌نظر می‌رسیدند. هندوها آسان‌تر با قضیه کنار آمدند و با شخصیتی مانند ساروپالی رادهاکریشنن (Saruepall I Radhakrishnan) از سخن‌گوی جهانی صریح و پر قدرتی بهره‌مند شدند. رادهاکریشنن بیان کرد که مطالعه تطبیقی مذاهب باعث می‌شود دعوی‌های خاص هر فرقه مجزا غیرممکن شود و آن را در وراي تمامی اشکال تجربی مذهب از جمله نیت واحد، تلاش واحد، و ایمان واحد قرار داد. در فاصله میان دو جنگ جهانی، کنگره‌های جهان و انجمن‌های دوستی عقاید همچنان به نشست‌ها و تبادل آرا تحت شعارهای رنگارنگ و مستمر «تمامیت‌طلبی» ادامه می‌دادند. همچنین می‌توان از حرکت گروه آکسفورد (که متعاقباً به نام تجهیز دوباره اخلاقی (Moral Re-Armament) عنوان گرفت) نام برد که اساساً گروهی مسیحی بودند، اما بیش‌تر در پی موضوع‌های اخلاقی بودند تا خداشناختی. دوران شکوفایی این دسته اواخر دهه ۱۹۳۰ میلادی بود. در این دوره تعداد زیادی غیرمسیحی را به خود جذب کردند. از طرف دیگر، افرادی مانند کوماراسوامی (Coomaraswamy)، شون (Schuon)، و گنون (Guenon) با اعلام Philosophia Perennis طرف‌دارانی را از دیگر فرقه‌ها، چه شرق و چه غرب، به‌دست آوردند؛ البته این بیش‌تر وسیله‌ای بود تا از طریق آن پا را از سنن مذهبی فراتر نهاد تا این‌که جایگاهی برای فرقه‌های مذهبی باشد. در حوزه اندیشه، گرچه مطالعه مذهب بر پایه‌ای چندفرهنگی بی‌شک باعث فزونی احترام متقابل در میان فرقه‌ها و گفت‌وگوی بیش‌تر میان آن‌ها می‌شد، تعداد کمی از نخبه‌های فرهنگی آمادگی ابراز نظر در این باب را داشتند. فردی که باید از این سخن مستثنا کرد فریدریش هیلر (Friedrich Heiler) اهل ماربورگ است که در کنفرانسی بین‌المللی در توکیو در سال ۱۹۸۵ چنین اظهار کرد: «هنگامی که

مذاهب به تساهل و تسامح و همکاری واقعی به نفع بشریت برسند، آن‌گاه عصری نوین به روی بشر گشوده خواهد شد. کمک به هموارنمودن مسیر برای این عصر یکی از بلندترین امیدهای مطالعه علمی ادیان است» (Heiler, 1985). البته دیگر اندیشمندان این هدف آرمانی را کم‌تر علمی می‌دانستند (Eliade, 1987: s. v. dialogue).

پارلمان‌ها، کنگره‌ها، و کنفرانس‌ها هم‌چنان رهبران مذهبی را در فضایی از آرمان‌گرایی صلح‌طلبانه و براساس الگوی اتحادیه ملل به دور هم جمع می‌کردند. با وجود این، رژیم‌های تمامیت‌طلب اروپایی و نیز ماتریالیسم در حال القاکردن حسی فزاینده از تهدید به مذهب بودند و از همین روی تماس‌های متعددی با رهبران مذهبی جهان گرفته شد تا مردم خود را برای رویارویی با این فشارها با هم متحد کنند؛ البته آن‌چه این رهبران نمی‌توانستند تضمین انجامش را بدهند عوض کردن پیکربندی‌های مذهبی جهان بود. اوضاع منطقه‌ای، طی دوران بین دو جنگ، تحت سیطره دغدغه‌های منطقه‌ای قرار داشت.

مفهوم گفت‌وگو در معنای نوین آن در طی مهروموم‌های پرتلاطم و متلاطم‌کننده پس از جنگ جهانی اول وارد دنیای مذهب شد و به‌شدت نیز به فلسفه اگزیستانسیالیسم وابسته بود. نخستین و پرخواننده‌ترین مانیفست آن کتاب مارتین بوبر (Martin Buber) با عنوان *I and Thou* بود و سخن از این می‌راند که انسان‌ها نباید به یک‌دیگر صرفاً به‌مثابه شیء نگاه کنند و باید به یک‌دیگر مستقیماً و با پذیرشی متقابل در نقش هم‌نوعان انسانی نزدیک شوند؛ بنابراین به‌خوبی با ظلم نژادی، مذهبی، و اقتصادی آشنایی داشت، اما چنین اشکالی از ظلم ممکن بود هر وقت و هر جا، که ارزش‌گذاری‌های منفی به‌دست گروهی حاکم در حق زیردستان (فرضی)‌شان اعمال می‌شد، نمود یابد. یگانه راه‌کار عبارت بود از شناخت انسانیت مشترک و گفت‌وگو یا گفت‌وگوی افراد صرف‌نظر از این‌که عقایدشان چه باشد.

اگرچه از نظریات بوبر و دیگر اگزیستانسیالیست‌ها استقبال خوبی شد و اگرچه همان‌طور که دیده‌ایم نوآوری‌های زیادی در باب عقاید در فاصله بین دو جنگ بروز کرد، اما اطلاق اصطلاح گفت‌وگو به رابطه بین فرقه‌های مذهبی تا مهروموم‌ها پس از جنگ جهانی دوم رایج نشد. در آن مهروموم‌ها الگوهای سیاسی و مذهبی جهان هرچه سریع‌تر رو به تغییر بود. امپریالیسم سیاسی غرب به‌سرعت در حال فروپاشی بود. مستعمرات سابق تقریباً به‌طور روزانه کسب استقلال می‌کردند و در همین حال دائم ارزش‌های دوره استعماری را زیر سؤال می‌بردند و حتی ارزش‌های مذهبی را نیز از این قاعده مستثنا نمی‌کردند، اما در همین اوضاع و احوال مسیحیت عنصری مهم در زندگی ملت‌های جدید

به‌شمار می‌رفت و می‌خواست نقشی نوین و مستقل از قدرت‌های حاکم قبلی را برعهده گیرد. ملل تازه استقلال یافته کم‌تر مسیحی بودند. هند به‌طور رسمی سکولار (secular) شد؛ در حالی که تعداد عظیمی از مردمش هندو بودند و پاکستان به ایالتی مسلمان‌نشین تبدیل شد؛ زیرا گفت‌وگوی میان هندوها و مسلمانان در شبه‌قاره به شکستی آشکار بدل شده بود. در دیگر نقاط جهان، ایدئولوژی رسمی یا مسلمان، بودایی، و یهودی (فقط در اسرائیل) بود و یا سکولار، مسیحیت تقریباً در همه موارد بر مدافعان تحمیل شده بود. در خود کشورهای غربی، الگوی مسیحی دست‌خوش نوعی قطبی‌شدن تدریجی میان نظرگاه‌های محافظه‌کارانه و لیبرال شد؛ در حالی که لیبرال‌ها در این میان به‌ویژه از احساس گناه پس از دوره استعمار از یک طرف و عدم قطعیت و تعیین درباره ارزش‌های والای مذهبی از طرف دیگر دچار رنج و عذاب شده بودند. در این فضا بود که واژه گفت‌وگو در حکم یگانه اصطلاح کارگر پدیدار شد، که می‌شد با آن طرز فکر دقیق گروهی از معتقدان را در برابر دیگری توصیف کرد و شرح داد. در عین حال باید به یاد داشت که این لغت در خلال دوره‌ای که بیش‌ترین معروفیت را داشت، یعنی بین نیمه دهه ۶۰ و نیمه دهه ۷۰، تقریباً به‌طور انحصاری از طریق شاخه لیبرال مسیحی (هم کاتولیک و هم پروتستان) در غرب و نیز به‌دست مسیحیان لیبرال مشابه در ملل در حال توسعه «جهان سوم» به کار گرفته می‌شد. محافظه‌کاران این اصطلاح را نامطلوب تشخیص دادند؛ چراکه سربسته و کلی‌بودن مفهوم آن فرقه‌های مذهبی را با یک‌دیگر برابر می‌کرد یا دست‌کم این اصطلاح هنگامی که می‌خواست مدعاهای مسیحیت را تصدیق کند، چندان صریح نبود. در دنیای غیرغربی نیز افرادی گمانشان این بود که این تأکید تازه بر گفت‌وگو چیزی بیش از معضل و شکلی پنهان از میسیونری نیست (ibid; Eliade, 1987: s.v. dialogue).

سپس ره‌یافتی مهم و نمادین از طریق شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) از کلیسای کاتولیک روم صورت گرفت که در مستندات زیادی درباره گفت‌وگو صحبت می‌کرد؛ مثلاً کلیسا ترغیب می‌کرد پسران خود را که محتاطانه و از روی محبت، از طریق گفت‌وگو و همکاری با پیروان دیگر مذاهب، نیکی‌های اخلاقی و معنوی موجود در میان این مردمان را هم‌راه با ارزش‌هایی که در جامعه و فرهنگ ایشان وجود دارد بشناسند، حفظ کنند، و در ارتقا و رشد آن بکوشند<sup>۲</sup> (Nostra aetate). به‌همین ترتیب، شاگردان مسیح می‌توانند با گفت‌وگوی صادقانه و صبورانه بیاموزند که خداوند جمیل چه گنجینه‌هایی را در میان ملل روی زمین به ودیعه نهاده است<sup>۳</sup> (Ad gentes). اظهاراتی از این دست این تأثیر را داشت که کاتولیک‌ها را از قیود پیشین در دوستی با غیرکاتولیک‌ها آزاد و سیلی از ادبیات

گفت‌وگو» (dialogue littéraire) را در محصولی که اخیراً پروتستان‌ها نیز در تولید آن سهیم بودند جاری می‌کرد.

اما باید دقت کرد که تمام بخش‌های این ادبیات شاهد طبیعت و هدفی هم‌سو و هم‌راستا با هم نبودند. هم‌چنین عمده این ادبیات دچار مشکل بود؛ زیرا واقعاً از مباحث بین دین‌باوران فرقه‌های مختلف ریشه نمی‌گرفت، بلکه فقط در سطح نظریه‌پردازی در مورد گفت‌وگو باقی می‌ماند (Eliade, 1987: s.v. dialogue).

## ۵. اصطلاح گفت‌وگو در عصر جدید و اهداف آن

به‌طور کلی «دیالوگ»‌های دینی قدیم جنبه دفاعی یا تعلیمی داشته است؛ یعنی نویسنده یک دیالوگ گاه متکلمی بوده است که می‌خواسته عقاید طرف مقابل خود را رد و از صحت عقاید دینی خود دفاع کند یا استادی بوده است که قصد داشته مطالبی را به شاگردان یا مریدانش بیاموزد. خصوصیت همه این دیالوگ‌ها این است که طرفین در مقامی برابر قرار نگرفته‌اند. براساس همین دیدگاه بود که مسیحیان در قرن هجدهم و نوزدهم به فعالیت‌های تبلیغی و تبشیری روی آوردند، اما حوادثی که در اوایل قرن حاضر، به‌ویژه پس از جنگ جهانی اول، رخ داد موجب شد مسیحیان و پیروان دیگر ادیان روش دیگری برای بحث با دیگر ادیان در پیش گیرند (ibid).

متفکران دینی و متکلمان احساس کردند که برای کم‌کردن تنش‌های بین‌المللی باید در روابط خود با دیگر ادیان تجدیدنظر کنند و از نزاع‌های کلامی و کوشش برای تبلیغ دین خود و مجاب‌کردن دیگران دست بردارند و مجالسی تشکیل دهند که پیروان ادیان مختلف به‌طور برابر با هم سخن گویند تا از این طریق مؤمنان در ادیان مختلف به هم نزدیک شوند. از طرف دیگر، ادیان آسمانی همگی با خطر مشترکی مواجه بودند و آن حملاتی بود که از جانب مکاتب الحادی به دین و دین‌داری و ایمان به خداوند وارد می‌شد؛ بنابراین اقتضا می‌کرد که پیروان ادیان در مقابله با این دشمن مشترک با هم تشریک مساعی داشته باشند. یکی از نخستین متفکرانی که بر ضرورت این کار تأکید کرد رادها کریشنان (radha krishna) از کشور هندوستان بود، کشوری که در آن ادیان مختلف وجود داشت و سخت محتاج به تفاهم و سازش میان پیروان ادیان بود.

رادها کریشنان معتقد بود که ادیان مختلف باید حس برتری‌جویی را کنار بگذارند و از راه مطالعه تطبیقی ادیان بر حقیقتی که در دل همه آن‌ها نهفته است دست یابند و بر آن

تأکید کنند. همین کوشش‌ها به‌منظور برقراری تساهل و همکاری و وحدت و تفاهم میان متدینان بود که معنای سابق دیالوگ را به معنای جدید تبدیل کرد و دیالوگ به گفت‌وگو و بحثی اطلاق شد که پیروان دو دین برای رسیدن به تفاهم و وجوه مشترک انجام می‌دهند و هیچ‌یک در تخطئه عقاید دیگری و تبلیغ عقاید خود نمی‌کوشد. در حقیقت هدف نهایی دیالوگ دینی حفظ سلامت دینی در جامعه بشری و اعتصام به حبل‌الله و دفاع از معنویات است؛ اما این کار نه از راه تخطئه ادیان دیگر، بلکه از راه تفاهم با یک‌دیگر و تشریح مساعی و خلاصه صلح و دوستی انجام می‌گیرد.

به گفته موننگمیری وات (Montgomery Watt)، هدف دیالوگ این است که هریک از طرفین به درک بهتری از دین طرف مقابل برسد، اما تجربه نشان داده است که در این کوشش هریک از طرفین موفق خواهد شد که به درک عمیق‌تری از عقاید خود نیز برسد. این مطلب را رادها کریشان در مورد مطالعه تطبیقی ادیان گفته بود:

مطالعه ادیان دیگر همه مؤمنان را به هم نزدیک می‌کند و کمک می‌کند تا عقاید دیگران را درک کنند. اشتباهاتی که از سوءتفاهم ناشی می‌شود از این طریق برطرف می‌گردد ... از راه درک آنچه دیگران در دین خود تأکید می‌کنند. ما در واقع معتقدات خود را تقویت می‌کنیم (پورجوادی، ۱۳۷۱: ج ۱۲، ۱۷۴).

## ۶. گفت‌وگو در فرهنگ معاصر

دیالوگ دینی، به معنایی که در دهه‌های اخیر به‌کار برده می‌شود، شاید در نظر اول کار ساده‌ای باشد، اما در واقع عملی است بسیار مشکل. تعصب شدید و تنگ‌نظری‌ای که در میان پیروان ادیان از قدیم وجود داشته است مانع از آن می‌شود که با هم بنشینند و دوستانه درباره عقایدشان سخن گویند. علاوه بر این، چیزی که این عمل را دشوارتر می‌کند خاطره تلخ مشاجرات و حتی جنگ‌های سختی است که در اذهان وجود دارد. مسلمانان و مسیحیان نمی‌توانند خاطره جنگ‌های صلیبی را به‌آسانی فراموش کنند. این جنگ‌ها هم‌اکنون هم به صورت‌های دیگر در میان پیروان بعضی از ادیان وجود دارد. مسلمانان و هندوها و هندوها و سیک‌ها هنوز هم در هند درگیری دارند و به جای این‌که در کنار هم با دشمن یا دشمنان مشترکشان مقابله کنند نیروهای خود را صرف مجادله و مبارزه با یک‌دیگر می‌کنند، اما به هر حال پیروان ادیان مختلف اگر بخواهند موجودیتشان را در جهان کنونی حفظ کنند، دیر یا زود باید در یک محیط مسالمت‌آمیز و دوستانه کنار هم بنشینند و با یک‌دیگر دیالوگ یا هم‌سخنی برقرار کنند.

باور این نکته که طرف مقابل نیز از راه دین خود به تجربه یا تجربه‌های معنوی دست یازیده است و به عبارت دیگر، تصدیق این نکته که راه قرب به خداوند فقط در دین او نیست و ادیان دیگر نیز هریک راهی را برگزیده‌اند مهم‌ترین نکته در گفت‌وگوهای بین ادیان به‌شمار می‌رود. طرفین باید صمیمانه حق و احترام برابر را برای یک‌دیگر قائل باشند. هم‌چنان که سعی دارند عقاید و تجربه‌های خود را به طرف مقابل منتقل کنند، باید تلاش کنند از طرف مقابل نیز پذیرا باشند. بدیهی است انحصاراندیشی در همه باورها و جزئیات دینی و اعتقاد به حقانیت همه آن‌ها موجب می‌شود که ما دیگران را با هر مکتب و مذهبی، جز مذهب خودمان، گم‌راه و اهل دوزخ بدانیم و با چنین تصویری هیچ‌گاه تفاهم و گفت‌وگو برقرار نمی‌شود (Eliade, 1987: s.v. dialogue).

## ۷. انقلاب کپرنیکی جان هیک

پرفسور جان هیک (John Hick)، که از مسیحیان منصف و آزاداندیش است، معتقد است هر دین مبتنی بر تعالیم اولیه و اصیل و نیز جزئیات و عقایدی است که به‌دست متکلمان در طی تاریخ به اقتضای اوضاع و احوال زمانه تدوین شده است.

جوهره هر دینی در واقع همان تعالیم اولیه نابی است که از طریق بنیان‌گذار آن آموزش داده شده است. پیامبر یهودیان و مسیحیان و مسلمانان در آغاز همه بر عبودیت در برابر پروردگار یکتا و سرنهادن بر فطرت پاک انسانی تأکید داشته‌اند. در کنار این تعالیم، به تدریج عقاید دیگری در طی تاریخ شکل گرفته است که دایره دین را محدودتر کرده است، عقایدی که متکلمان به فراخور رویارویی‌ها و اقتضات زمانه به‌وجود آورده‌اند. آنچه هیک پیش‌نهاد می‌کند آن است که ادیان مختلف باید از اختلافات و مطالب جزئی دست بردارند و ایمان به خدای واحد و پرستش خدای یگانه را مبنای اصیل دین خود بدانند تا در عصری که جهان به‌صورت یک واحد ارتباطی (communicational unity) درآمده است عنصر فطری دین مبنای وحدت و تقریب ادیان قرار گیرد و شالوده یک الهیات جهانی (global theology) پی‌ریزی شود؛ هر دینی بر اصول اعتقادی خود وفادار بماند و الهیات تطبیقی‌اش را مطابق با تجربه اصیل دین خود تدوین کند، اما همه این نظام‌های کلامی و الهیات تطبیقی در یک بستر مشترک سامان یابد.

او نظریه خود را یک انقلاب کپرنیکی می‌خواند و معتقد است چنان‌که در نجوم بطلمیوس زمین مرکز عالم بود و افلاک گرد آن می‌چرخیدند و کپرنیک خورشید را مرکز

قرار داد، هر دینی نیز باید خود را از محوریت بیرون آورد و در انقلاب کپرنیکی جدید دینی باید ایمان به خدا، توحید، و عبودیت انسان با پروردگار در مرکزیت کلامی - اعتقادی ادیان قرار گیرد و دیگر عقایدی را که در هر دین در طی تاریخ شکل گرفته است چون کراتی بدانیم که به محور خداشناسی در گردش‌اند. هیک دیدگاهش را که تاحدودی حاصل گفت‌وگو و تبادل نظر با مسلمانان است نخست از درون مسیحیت آغاز کرد و با جسارت سنت‌گرایی را از چهره بسیاری از کلیساها زدود؛ تا جایی که بیانیه دومین شورای واتیکان، احترام متقابل به مسلمانان، را به‌منزله اصول مسلم خود پذیرفت (Hick, 1988: 121).

## ۸. گفت‌وگوی سازنده از منظر قرآن کریم

قرآن کریم گفت‌وگو را از جمله صفات ذاتی و هم‌زاد با سرشت انسان معرفی می‌کند. چنان‌که می‌فرماید: «و کان الانسان اکثر شی جدلا» (کهف: ۵۴) انسان چنین آفریده شده است که در زندگی روزمره با تمامی مسائل و پدیده‌ها و دیدگاه‌ها با افتتاح عقلی و به‌گونه فعال روبه‌رو شود و آرام نگیرد؛ بنابراین ملاحظه می‌کنیم که حس کاوش‌گری انسان در همان زمان که به شیئی برانگیخته می‌شود برای ضد آن نیز وجود دارد. هم از حق و هم از باطل سراغ می‌گیرد تا درباره آن با دیگران به گفت‌وگو پردازد. در این مسیر نخست تردید می‌کند؛ تردید خود گام مبارکی است که او را به‌سوی سرمنزل یقین و معرفت قطعی رهنمون می‌شود. بدین ترتیب، به‌تبع مسائل گوناگون و شرایط جدید، تغییر و تحول افکار و دیدگاه‌ها در هر مرحله‌ای از مراحل زندگی نمایان می‌شود؛ در حقیقت در هر مرحله افکار و اندیشه‌ای برتر مطرح می‌شود و بسیاری از اعتقادات پیشین را در مسائل مختلف اجتماعی - سیاسی - اقتصادی پشت سر می‌گذارد و دوره‌های تکاملی اندیشه بشری را در بستر تاریخ شکل می‌دهد.

در پرتو این سیر تکاملی، گفت‌وگو، جدل، راه‌های اقناع، تیرنه، بازی با الفاظ، یا تمرکزدهی به قدرت بیان برای ارائه بهتر مفاهیم و مقاصد متحول می‌شود. تمامی این فرایندها در زمینه ورود به عرصه فکر و اندیشه‌ای است که هریک از طرفین گفت‌وگو می‌کوشد با تکیه بر آن به پیروزی دست یابد یا طعم تلخ شکست را تجربه کند (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۵۶).

واژه‌های «حوار» و «جدل» در موارد متعددی در قرآن کریم به‌کار رفته‌اند. واژه حوار دو مورد در سوره کهف و یک مورد در سوره مجادله آمده است:

۱. «فقال لصاحبه وهو يحاوره انا اكثر منك مالاً و اعزّ نفراً» (کهف: ۳۴): «پس به رفیقش، در حالی که با او گفت و گو می‌کرد، گفت: مال من از تو بیش تر است و از حیث افراد از تو نیرومندترم»؛

۲. «قال له صاحبه و هو يحاوره اكفرت باللذی خلقك من تراب من نطفه ثم سوّيك رجلاً» (کهف: ۳۷): «رفیقش، در حالی که با او گفت و گو می‌کرد، به او گفت: آیا به آن کسی که تو را از خاک، سپس از نطفه آفرید، آن‌گاه تو را [به صورت] مردی درآورد، کافر شدی؟»؛

۳. «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها و تشتکی الی الله و الله یسمع تحاورکما ان الله سمیع بصیر» (مجادله: ۱): «خدا گفتار [زنی] را که درباره شوهرش با تو گفت و گو و به خدا شکایت می‌کرد شنید و خدا گفت و گوی شما را می‌شنود؛ زیرا خدا شنوای بیناست».

قرآن کریم واژه «جدل» را در ۲۷ مورد از آیات مبارک قرآنی به کار گرفته است؛ از جمله: هود: ۳۲؛ غافر: ۵؛ نساء: ۱۰۷؛ عنکبوت: ۴۶، حج: ۸

و گاه آن را خوی طبیعی انسان دانسته و می‌فرماید:

«و کان الانسان اکثر شی جدلاً»: «[ولی] انسان بیش از هر چیز سر جدال دارد» (کهف: ۵۴). نگاه اجمالی به این آیات نشان می‌دهد که کاربرد واژه «جدل» محدودیتی نداشته و در مسائل خاص و عام و در موضوع‌های گوناگون دینی و اجتماعی استعمال شده است. به نظر می‌رسد وجه گستردگی کاربرد این واژه در قرآن کریم رویارویی اسلام با مسائل و شرایط گوناگون عصری است. اسلام دو گونه چالش را در مقابل داشت:

۱. چالشی که از طریق تفکرات و اندیشه‌های کورکورانه و غیرمنطقی در اعماق افکار انسان‌ها جای خوش کرده بود و اسلام در حرکت اصلاحی خود و ایجاد تحول در مبانی ایدئولوژیکی انسان‌ها و نیز بیرون آوردن آنان از بهار خوابی‌ها و جهالت‌ها به سرای نور هدایت و توحید را رسالت خود می‌دانست؛

۲. چالش‌هایی که از محیط بیرونی انسان‌ها در زمینه‌های سیاسی، دینی، و اجتماعی وجود داشت و به زندگی همه افراد جوامع غیرمسلمان سایه افکنده بود و با همه توان و امکانات در ایجاد تردید و نیز برای زیرسؤال کشاندن مبانی و فرمان‌های اسلام تلاش می‌کرد. اسلام در برابر همه این چالش‌ها ایستاد تا با افزایش سطح حق‌گرایی و حق‌محوری و نیز ارزش‌گذاری برای اندیشه و فکر، و نه با اظهار تمایل برای برتری جویی و غلبه بر مخالفان، آنان را به چالشی مشابه فراخواند. بر همین اساس، اسلام جدل مبتنی بر گفت‌وگوی مستقیم را، که اندیشه و فکر را به عرصه چالش می‌کشاند، مطرح کرد تا با

علامت سؤال گذاشتن بر پندارها و ارائه پاسخ‌های منطقی عرصه اندیشه را یک‌سر به تسخیر درآورد و فرهنگ تلاش را برای تحقیق و پژوهش در همگان ایجاد کند؛ این‌همه از این روی است که خودآگاهی انسان‌ها را افزایش دهد و اندیشه را بر پایه یقین استوار کند (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۴۹-۵۲).

## ۹. انواع گفت‌وگو به لحاظ مخاطب

گفت‌وگو واژه عامی است که طرفین یا اطراف آن ممکن است متعدد و متنوع باشد. در فرهنگ قرآنی طرف گفت‌وگو می‌تواند نفس و خود انسانی و ثانیاً دیگران باشد که به اختصار به هریک پرداخته می‌شود:

### ۱.۹ گفت‌وگو با خود

ساختار ادراک و فهم آدمی و نیز تحلیل و تجزیه و پردازش یافته‌های اطلاعاتی در ذهن او به گونه‌ای است که خودش اولین مخاطب به‌شمار می‌رود و انسان اوقات زیادی را با خود به گفت‌وگو می‌پردازد. از منظر دینی ایمان از فرایندی که حاصل گفت‌وگوی درونی انسان با خویش است شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که هیچ ایمان و باور قلبی‌ای بدون گفت‌وگو در عمق تفکر ممکن نیست. گویا همه اسلام حرکت برای گفت‌وگویی است که با سخن انسان در درونش آغاز می‌شود. حرکت جدلی اندیشه انسان پیرامون چند امر احتمالی است یا برای ارزیابی و سنجش یک نظریه در برابر نظریه دیگر شکل می‌گیرد، مسئله‌ای که شخصیت و گرایش هویتی انسان به آن وابسته است. از بعد دیگر گفت‌وگویی را می‌بینیم که در درون، در مسیر بروز عواطف و احساسات از یک سو و واقعیت‌ها از سوی دیگر، در زمان جذب و واکنش میان منطق عقل و منطق عاطفه در فراسوی نقاط قوت و ضعف به حرکت درمی‌آید، گفت‌وگویی که شخصیت استوار و متعهد انسان گفت‌وگویی را می‌سازد. در حقیقت انسانی که در درون خود پیوسته با گفت‌وگو و محاوره زندگی نکند، شایسته نیست طرف گفت‌وگوی دیگری قرار گیرد.

خلاصه آن‌که گفت‌وگو انسان را به اقناع و استقلال نفسانی می‌رساند تا در دوگانگی‌ها و تناقضات فکری، احساسی، و عاطفی به حالت تردید و بی‌ارادگی باقی نماند؛ چراکه این نوع چندگانگی‌های سرکش در درون انسان، بدون گفت‌وگو، آرامش و امنیت را از روانش سلب خواهد کرد (همان: ۵۲).

بنابر آنچه گفته شد، حقیقتی اصیل و دینی کشف می‌شود و آن این است که ایمان حرکتی است در عقل او نه مافوق آن. حتی در امور ماوراءالطبیعه و عینی نیز گریزی جز تأیید وجود آنان به دست عقل نیست. پس از آن به حکم عقل، حرکت اختیاری برای کشف مجهول آغاز می‌شود؛ بنابراین بایسته است عقل درباره هر آنچه لباس وجود پوشیده است (وجود باید عقلانی باشد)، حتی اگر عقل قدرت بررسی کلمات و مفاهیمی را که خارج از دایره حواس و عرف است نداشته باشد؛ اما وجود خداوند را با نیروی عقل به روشنی درک می‌کنیم گرچه راهی برای کنکاش در ذات الهی نداریم. هم‌چنین در منطق و برهان دین، ما حقیقت وجود غیب را از طریق عقل درمی‌یابیم؛ گرچه از ماورای آن سر در نمی‌آوریم و کنه وجودی آن را نمی‌شناسیم، چنان‌که در علم فلسفه هم نمی‌توان به شناخت حقیقت جوهر دست یافت، اما می‌توان به آن اشاره کرد. پس انسان به آنچه تعقل می‌کند ایمان دارد و بر این اساس باید بر تجربه و تردید برای رسیدن به یقین تکیه کند؛ البته این مسئله سفر طولانی در عالم درگیری درونی انسان را طلب می‌کند؛ به گونه‌ای که از میان همین تناقض احتمالات و تضاد افکار و تعارض دیدگاه‌ها به موارد سست و نادرست پی می‌برد و حق و باطل از هم تمیز داده می‌شود و از ظلمت جهل به نور علم کشانده می‌شود.

در همین زمینه برخی فقها معتقدند اگر کسی در وجود خدا یا رسول خدا (ص) یا رسالت ایشان تردید کند کافر است، اما امام صادق (ع) در روایتی مسئله را تبیین فرمود؛ در مورد کسی که در وجود خدا شک کند؟ فرمود کافر است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۶، ۱۲۹)، اما اضافه کردند: «همانا آن‌گاه که انکار کند کافر می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۹۹)؛ بنابراین تا زمانی که انسان در حالت تردید به سر می‌برد و در جست‌وجوی رسیدن به یقین است به او کافر اطلاق نمی‌شود؛ بلکه او پژوهش‌گر حقیقت است. روایت دیگری از حضرت مسئله را بیش‌تر تأیید می‌کند که فرمودند: «لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم یجحدوا لم یکفروا» (همان: ج ۳، ۱۱۷؛ محاسن ۲۱۶/۱): اگر مردم تا زمانی که جاهل‌اند متوقف شده و انکار نکنند کافر نمی‌شوند.

پس مهم آن است که به مجرد شک انکار نشود؛ زیرا انکار کردن به دلیل و برهان نیاز دارد؛ چنان‌که اثبات کردن نیز دلیل می‌خواهد؛ بنابراین برخی فلاسفه گفته‌اند: در جهان ملحد به معنای دقیق علمی وجود ندارد؛ ممکن نیست کسی برای انکار وجود خدا دلیلی ارائه کند. لازمه نفی کلی آن است که ادراک تمامی عالم محسوس و غیر محسوس برای فرد منکر میسر باشد و چون این امر ممکن نیست، پس انکار ممکن نیست. شاید بتوان گفت انسان‌ها دو گروه‌اند: ایمان‌آوردگان و تردیدکنندگان و در عالم ملحدی وجود ندارد.

برخی آیات قرآنی انسان‌ها را به گفت‌وگوی درونی و تفکر آزاد در همه‌ی ظواهر کون‌ومکان دعوت می‌کند تا از این مسیر به نتایج قطعی دست یازند (آل‌عمران: ۱۹۱؛ احقاف: ۳؛ عنکبوت: ۲۰).

ملاحظه می‌شود که در این آیات و نظایر آن به ضرورت تفکر در ظواهر عالم هستی و اسرار وجود انسان اشاره شده است؛ به گونه‌ای که از خلال جست‌وجو در پیچیدگی‌های نظام هستی، طبق قانون علیت، بین پدیده و پدیدآورنده ارتباط ایجاد می‌کند و موجب اقتناع انسان می‌شود. آنچه در این جا مدنظر است، برانگیختن قدرت تفکر در آیات آفاقی و انفسی است که در عمق خود نشانه‌های وجود خداوند را همراه با صفات قدرت، حکمت، دقت، و اتقان بیان می‌کند.

## ۲.۹ گفت‌وگو با دیگران

همان‌طور که اسلام بر گفت‌وگوی با خود در حرکت طبیعی فکر، براساس مبنای عقل برای ایمان، پای می‌فشارد، طبیعی است که بر گفت‌وگو با انسان دیگری که اندیشه‌ی مخالف دارد نیز تأکید می‌ورزد؛ چراکه او نیز حرکت فکر را در قالب شنیداری مجسم می‌کند. همین نگرش مبنای اصلی گفت‌وگوی فردی و گروهی همه‌انیا برای دعوت تبلیغی بوده است تا آحاد مردم با آنان وارد صحبت شوند و با طرح آراءشان مناقشه واقعی ایجاد شود و با تداوم امر گفت‌وگو باورهای نادرست آنان اصلاح شود؛ گرچه عکس‌العمل مخاطبان آنان چنین نبود. با مطالعه‌ی قصه‌های پیامبران در قرآن کریم درمی‌یابیم که مخاطبان آنان اهل دشنام و استهزا بودند و در مقابل دلیل و منطق تسلیم نمی‌شدند و حاضر نبودند به حرف حق گوش فرادهند. این نشان می‌دهد که گفت‌وگو و نقد و اصلاح مسئله‌ی جدیدی نیست، بلکه با پیدایش دین آغاز شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۷۰).

دائرة‌المعارف دین ذیل کلمه‌ی گفت‌وگو (dialogue) انواع گفت‌وگوهای رایج در دهه‌های قبل را چنین بیان می‌کند:

**الف) گفت‌وگوی پراکنده** (که در گذشته مناظره یا مباحثه خوانده می‌شد): به معنای دیدن یک‌دیگر، گوش کردن، و بحث در سطح پرسش و کندوکاو متقابل خردورزانه و کارآمد. به این ترتیب، این گفت‌وگو نه خیلی جدید و نه خیلی برجسته می‌نمود؛ گرچه همواره پدیده‌ای نسبتاً غریب بود، ولی به‌منزله‌ی عملی خردورزانه تنها می‌توانست میان افرادی که از آمادگی مساوی برخوردار بودند مفید واقع شود؛ زیرا که پیش‌فرض آن خواست هر دو طرف به شنیدن و نیز سخن گفتن بود؛

**ب) گفت‌وگوی انسانی** یا «بوری»: مبنایی اگزستانسیالیستی دارد؛ همان‌طور که قبلاً شرح آن گذشت، فرض را بر این می‌نهد که برای موجودات انسانی امکان‌پذیر است که صرفاً و خیلی ساده در مقام انسان، صرف‌نظر از عقایدی که آن‌ها را از هم جدا می‌کند، با یک‌دیگر روبه‌رو شوند؛

نقطه‌ضعف بزرگ این رویکرد فردگرایی آن است؛ گرچه در میان خردورزان در غرب نیمه‌سکولار مقبولیت کافی دارد، حد و میزان شکل‌دهندگی فرد را از طریق جامعه‌ای که او بسته به حمایت و پای‌بندی به ارزش‌هایش عضوی از آن است از نظر دور داشته است. در این نظرگاه نادیده‌انگاشتن جامعه اغلب امری غیرممکن است و گرچه این رویکرد شامل آرمان‌های بلندی است، ممکن است چیزی فراتر از یک موضع نظری تلقی نشود؛

**ج) گفت‌وگوی سکولار**: بر این تأکید دارد که وقتی وظایفی در جهان وجود دارد که باید اجرا شود، دین‌باوران کیش‌های مختلف می‌توانند در برنامه‌ای مشترک، بدون توجه به یقین و اعتقادشان، تشریک مساعی کنند. در فضای خداشناسی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به‌نظر می‌رسید گفت‌وگو دائم به این سو جهت گرفته باشد. این نوع گفت‌وگو به‌راحتی از مسئله عقیده به نفع اصول عملی صرف‌نظر می‌کرد. قداست‌زدایی چشمان انسان‌ها را به سوی جهان، زمان، و تاریخ می‌گرداند و واقعیت‌های تاریخ اغلب برای اهداف گفت‌وگویی از اموری فرادنیوی از یک جهان اثیری قابل‌پذیرش‌ترند؛

**د) گفت‌وگوی روحانی**: عمدتاً از طرف کسانی حمایت می‌شود که به‌صورت درون‌نگر و راهب‌مسلك تربیت شده و آموخته‌اند که بر روحانیت شرق (و دیگر روحانیان) ارجح و الایی نهند و در عین حال از پای‌بندی به روحانیت خویش نیز نگاهند. ورد آن‌ها بحث و مناظره نیست، بلکه تفکر و دعاست و در مهر و موم‌های اخیر به ساخت تعداد درخور توجهی اشرام (ashram) (معبد هندوها) و مراکز تفکر و تعمق در شرق و غرب انجامیده است. از لحاظ نظری، آن‌ها به وحدت وجود در خداشناسی (monastic theology) معتقدند که از بسیاری جهات شبیه به ودانتا (Vedanta) است. از لحاظ عملی این تفکر درجه‌ای از فضیلت را از لحاظ روحانیت برای شرق قائل می‌شود که از فضیلت روحانی غرب برتر است و آماده است از کتب آسمانی، آیین‌های کلیسایی، و فنون غیرمسیحی شانه‌به‌شانه همین‌گونه چیزها که خاص مسیحیت است استفاده کند. این نظر اغلب بر اهمیت خداشناسی نفی (theologia negativa) تکیه دارد و تقدم منطق و دانش عقلانی را انکار می‌کند و بر تجربه، شهود، و تعمق پا می‌فشارد. این نظر حاصل مهر و موم‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی بود.

از حدود اواسط دهه ۱۹۷۰، اصطلاح گفت‌وگو تا اندازه‌ای کم‌تر از دهه پیشین استفاده شد و این تاحدی به دلیل تغییر رسم و رسوم در پاسخ به فشارهای اقتصادی - اجتماعی بوده است. شاهد کمی بر این مطلب وجود دارد که اهداف بیان‌شده گفت‌وگو (دست‌کم آن‌طور که مسیحیت فرموله کرده است) حتی اندکی برآورده شده باشند و در هر حال، هر نسل جدید ناچار بوده که وظیفه رویاروشدن با دیگر دین‌باوران را تازه و زنده نگه دارد، اما دست‌کم «دوران گفت‌وگو» به کنارزدن برخی از تحمل‌ناپذیری‌ها و بی‌دقتی‌های گذشته کمک کرد؛ هرچند بی‌شک مشکلات تازه‌ای را از درون به وجود آورد؛ گرچه این مسئله به بسیاری از مسیحیان اهمیت حسن تفاهم و جدی‌بودن در گفتمان بین مذاهب را آموخت، اما نتوانست توجه اغلب فرقه‌های دیگر را فراتر از یک حد سطحی و پایین ارتقا دهد. بدین ترتیب آنچه اغلب عنوان «گفت‌وگوی مذاهب» گرفته و فعالیت عملی را پیش رو نهاده فقط در سطح نظریه و آرمان باقی مانده است.

در هر حال برخورد واقعی بین دین‌باوران هم‌چنان برقرار خواهد بود. این برخوردها بی‌شک تضادی پیش‌بینی‌نشده و گاهی خشن بوده است و همواره تحت سیطره اوضاع محلی خواهند بود (دائرةالمعارف دین).

## ۱۰. امتیازات گفت‌وگوهای سازنده در اسلام

اسلام ضمن تأکید بر اصل گفت‌وگو، گفت‌وگوی پویا و سازنده را مطرح می‌کند و امتیازات آن را چنین برمی‌شمارد:

### ۱.۱۰ عقل محوری

اسلام در حیات عمومی جامعه قاعده اصیل تفکر را مبنا قرار داده است، که عقل را حاکم صالح و میزان صحت و نادرستی قضایا می‌داند؛ تا جایی که عقل را در مقام پیامبر درونی هر انسانی معرفی کرده و عقل مدنظر را عقل خارجی معرفی کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۶۱) تا نقش و جایگاه آن در روابط اجتماعی و راه‌یابی به سعادت و حقانیت هموار شود. اسلام به منزله دینی که بیش از همه ادیان بر عقلانیت و جایگاه عقل در روابط انسانی تکیه دارد (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۰) و حدود یک‌پنجم از آیات قرآنی با خطابه‌های عقلی و ضرورت تأمل و تفکر و تدبیر مطرح شده است و انسان را به دلیل تقلید کورکورانه (عسگری، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۵) و فقدان تفکر و بصیرت و مشابه

آن مذمت و سرزنش می‌کند؛ بنابراین بر امر گفت‌وگوی سازنده و هدفمند بیش از همه اصرار و تأکید می‌ورزد.

### ۲.۱۰ محدودیت‌ناپذیری موضوعات گفت‌وگو

در اسلام دامنه موضوعات گفت‌وگو محدود نیست؛ بلکه هر موضوعی قابلیت گفت‌وگو دارد؛ حتی در وجود خداوند و شخصیت رسول اکرم (ص) و نیز تکذیب‌ها و اتهامات منکران آنان نیز موضوع گفت‌وگوهای قرآن کریم قرار گرفته است؛ مثلاً این‌که آیا پیامبر مجنون است یا عاقل، ساحر است یا نبی، صادق است یا کاذب، قرآن او بشری است یا الهی؟ می‌فرماید: «و لقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر»: «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند جز این نیست که بشری به او می‌آموزد» (نحل: ۱۰۳).

«و اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين»: «و هنگامی که به آنان گفته شود پروردگارتان چه چیز نازل کرده است؟ می‌گویند: این‌ها (وحی الهی نیست)، همان افسانه‌های دروغین پیشینیان است» (همان: ۲۴).

شاید تحدی بزرگی که قرآن در آن کوشش کرده است این کلام آن‌هاست که می‌گفتند: پیامبر مجنون است. قرآن به آنان می‌گوید:

«قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تتفکروا ما بصاحبکم من جنه ان هو الانذیر لکم بین یدی عذاب شدید»: «بگو شما را تنها به یک چیز اندرز می‌دهم، آن این‌که دو نفر دو نفر و به تنهایی برای خدا به پا خیزید. سپس ببیندیشید که این دوست و هم‌نشین شما هیچ‌گونه دیوانگی ندارد. او فقط بیم‌دهنده شما در برابر عذاب شدید (الهی) است» (سبا: ۴۶).

قرآن می‌فرماید که از این فضای تبلیغاتی پرهیاهو که انسان را از خودش جدا می‌کند کناره بگیرید و به خود بازگردید؛ چراکه عقل گروهی (وقتی غالب می‌شود) انسان را از تفکر و اندیشه مستقل باز می‌دارد. دوتا دوتا، یکی یکی پراکند شوید و از این جو حاکم فاصله بگیرید و به حرکات و گفتار رسول ما اندیشه کنید به‌زودی درخواهید یافت که «ما بصاحبکم من جنه».

این نکته درخور تأمل است که قرآن، با حذف هر گونه مرزبندی برای گفت‌وگو، برخی اتهامات را به‌منظور جاودانه کردن آن مطرح کرده است تا پیرامون آن به گفت‌وگو پردازیم؛ هم‌چنان که در گذشته نیز موضوع گفت‌وگو بوده است. موضوعات اساسی عقیدتی مرتبط

با ایمان و کفر نیز مستثنا نشده و مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است که آیات ۷۸ و ۷۹ سوره مبارکه یس نمونه روشنی برای این مدعاست.

### ۳.۱۰ فقدان محدودیت در طرف گفت‌وگو

اسلام، هم‌چنان که در موضوعات گفت‌وگو محدودیتی نمی‌پذیرد، در مورد اشخاص طرف گفت‌وگو نیز مرزبندی را قبول ندارد. انسان مسلمان قادر است با هر کس و در هر مقامی گفت‌وگو کند؛ مگر در موارد خاصی که گفت‌وگو مفهوم دیگری دارد و ممکن است موجب ایجاد خدشه در مسائل مهم‌تری شود که البته استثناست و قواعد و مبانی براساس مستثنیات شکل نمی‌گیرد. قاعده و اصل اولیه بر این است که با هر فردی که از نظر فکری، عقیدتی، سیاسی، و اجتماعی اختلاف داشته باشیم، می‌توانیم گفت‌وگو کنیم؛ چنان‌که خداوند با ابلیس در سوره اعراف، آیه ۱۱-۱۸، گفت‌وگو کرده است و از سوی دیگر به ملائکه نیز اجازه داده است که درباره خلقت آدم با او به گفت‌وگو بپردازند؛ چنان‌که می‌فرماید:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نحن نسيح بحمدك و تقدس لك...»: «(به یاد آور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی خواهم گماشت. فرشتگان گفتند (پروردگارا) آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد؟ و حال آن‌که با ستایش تو، (تو را) تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم...» (بقره: ۳۰).

خدای سبحان آنان را سرزنش و توبیخ نفرمود، بلکه پاسخ داد: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ بنابراین اسلام جایگاه و شخصیت هیچ‌کس را فراتر از آن‌که بتواند طرف گفت‌وگو قرار گیرد نمی‌داند و به کسی اجازه نمی‌دهد که بگوید چون من از او بالاترم با او گفت‌وگو نمی‌کنم.

شناخت حق طبیعی مردم است و دست‌یافتن به شناخت شرایطی دارد که خود شامل ابعاد متفاوتی است. کسانی که بخشی از معرفت را در اختیار دارند موظف‌اند آن‌ها را در اختیار دیگران قرار دهند و آنان را برای رسیدن به یقین جازم یاری کنند. هم‌چنین باید هر علامت پرسشی را، اعم از این‌که سؤال از کلیات باشد یا جزئیات، پی‌گیری کنند تا از این طریق مبانی باورها و اندیشه‌ها براساس حجت و برهان استوار شود. قرآن کریم کسانی که معرفت را احتکار و بینات الهی را کتمان می‌کنند به لعنت خود، که مقرون با لعنت مردمان است، تهدید کرده است؛ چراکه آنان در فقر شناخت و معرفت باقی مانده‌اند (فضل الله، ۱۴۱۷: ۶۰).

گفتنی است آن‌چه مرز ندارد و می‌تواند به صورت نامحدود درباره آن گفت‌وگو شود موضوعات مورد بحث است، اما این نکته پنهان نیست که گفت‌وگوی مطلوب اسلام گفت‌وگویی است که برای کشف حقیقت و دستیابی به معرفت برتر انجام می‌شود.

#### ۴.۱۰ آزادی اندیشه

تأکید اسلام بر گفت‌وگو به منظور دستیابی به حقیقت صرفاً از طریق علمی است؛ بنابراین بر آزادی طرفین در گفت‌وگو برای طرح افکار متضادشان اصرار می‌ورزد. درباره اندیشه مخالف، حتی اگر مخالف دیدگاه عمومی باشد، باز هم احادی حق اعتراض و مقابله هم‌راه با اسائه ادب و هوچی‌گری را ندارد و نمی‌تواند او را به کفر، گم‌راهی، ضلالت، زندقه، و خروج از دین یا کلماتی مانند آن متهم کند. رسول اکرم (ص) در رویارویی با برخی دشمنان و ناآگاهان می‌فرمود: «و رَسُولُ اللَّهِ لَا يَغْتَنَمُ جَهْلَكُمْ وَلَا يُكَلِّفُكُمُ التَّسْلِيمَ بغيرِ الْحُجَّةِ»: «و رسول خدا جهل شما را مغتنم نمی‌شمارد و شما را وادار نمی‌کند که بی‌دلیل تسلیم او شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹، ۳۱۳) و نیز بررسی سیره زندگی امام صادق (ع) این واقعیت را بیش‌تر روشن می‌کند.

امام گاه کنار کعبه در مسجدالحرام می‌نشست تا با جماعتی چون زنداقه و شکاکانی چون ابن مقفع و ابن ابی العوجا در زمینه مسائل کلامی - فلسفی گفت‌وگو کند. برخی موارد این گفت‌وگوها به مرحله چالش‌های غیرمعقول و مسخره‌آمیز کشیده می‌شد، در عین حال به رفتار خشونت‌آمیز نمی‌انجامید. روزی فردی به ایشان گفت: «تا کی دور این سنگ‌ها می‌چرخید؟» امام به آرامی و با روی گشاده پرسش او را، ضمن گفتاری در زمینه فلسفه و اسرار حج و منافع آن، پاسخ فرمود (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۷۷).

بنابراین گفت‌وگو در اسلام برپایه آزادی اندیشه در میدان بحث استوار است. انسانی که آزادی طرح سؤال و اعتراض و نقد آن‌چه را که مدنظرش است ندارد نمی‌تواند به حق نزدیک شود و با آن انس گیرد.

#### ۵.۱۰ پرهیز از خودمحوری

گفت‌وگوی سازنده در اسلام مزیت دیگری نیز دارد که بسیار شایان توجه است و آن این است که در رویارویی‌های فکری انسان باید از تأیید آرای شخصی خود یک‌سر فاصله گیرد؛ خلاف روشی که اصالت را به اندیشه شخصی خود می‌دهد و صحت گفتار دیگران

را با احتمال می‌پذیرد؛ چراکه روش معروف گفت‌وگو در جهان این است که: «نظر من صحیح است و احتمال خطا دارد، اما نظر دیگران خطاست و احتمال دارد صحیح باشد».

مبنای این قاعده آن است که صحت و درستی بیش‌تر در اندیشه ما انباشته است و از سوی دیگر، خطا و نادرستی اصالتاً از ما دور و در ذهن و نظر مخاطب قرار دارد. قرآن با این دیدگاه اعلام مخالفت می‌کند و می‌فرماید: «وَأَنَا أَوَّاهٌ مُّسْتَرْسِدٌ وَمَا أَدْرَاكُكَ نَارُهُ أَفْهَىٰ وَبُيُوتُهُ أَغْوَىٰ» (سبأ: ۲۴). در مکتب اسلام انسان با پیش‌فرض صحت نظر خودش وارد گفت‌وگو نمی‌شود؛ بلکه مبنای او در برابر مطالب آن است که ممکن است در هریک از دیدگاه‌ها درستی و نادرستی وجود داشته باشد؛ چنان‌که قرآن کریم صفت هدایت و ضلالت را از نظر نفی و اثبات به طرفین گفت‌وگو نسبت داده است؛ بنابراین در فضای گفت‌وگوی اسلامی هیچ‌گونه جنبه احساسی برای پویایی اندیشه‌ها وجود ندارد، بلکه صرفاً جنبه حقیقت‌طلبی به دور از هر گونه هراس، پیچیدگی، و سختی مدنظر است. از جمله ویژگی‌های این روش آن است که فرد گفت‌وگوکننده مطمئن می‌شود از پیش‌ذهنیت‌های تأثیرگذار در پذیرش یا رد مطالب جدا شده است، اما مهم آن است که این تشکیک مسئله مشترک هر دو طرف به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که در هریک زمینه ضرورت بازنگری در تفکر خود را القا کند و بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری درباره درستی یا نادرستی دیدگاه‌ها فقط در جست‌وجوی دست‌یابی به حقیقت در بستر گفت‌وگویی باشد که مبتنی بر آگاهی و احساس نیاز شدید ایجاد شده است؛ حال نتیجه هر چه می‌خواهد باشد.

جنبه دیگر این روش، که در رویارویی با طرف مقابل بروز می‌کند، آن است که افکار مورد قبول سدی برای پذیرش مطالب دیگران نمی‌شود، بلکه زمینه شنیدن، تحلیل، و پذیرش فکر دیگران را در انسان ایجاد می‌کند و گاه این مطلب جدید باورهای نادرست انسان را اصلاح می‌کند تا جهت‌گیری قرآنی «أَهْدِي سَبِيلًا» را تحقق بخشد. به‌نظر می‌رسد وجه ارزشمندبودن این روش آن است که تعصب و تحجرگرایی را از افکار انسان می‌زداید و اجازه نمی‌دهد کشمکش و منازعه جدیدی گشوده شود؛ البته این روش مرهون جایگاه ایمان و باورهای اعتقادی است که دیگران را به‌چالش فرامی‌خواند و خود نیز آمادگی چالش‌پذیری در برابر مطالب جدید را دارد و بر همین اساس است که قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»: «بگو: پس اگر راست می‌گویید، کتابی از جانب خدا بیاورید که از این دو هدایت‌کننده‌تر باشد تا پیروی‌اش کنم» (قصص: ۴۹).

رسول اکرم (ص) مردمان را به زبان قرآن چنین خطاب می‌فرماید: «این کتاب من است که از جانب خداست. اگر شما هم کتاب دیگری از جانب خدا در اختیار دارید، آن‌ها را عرضه کنید تا اگر حق است با هم از آن‌ها تبعیت کنیم»؛ بنابراین مسئله اصلی حقیقت‌محوری و هدایت‌مداری است که هر جا باشد باید بلادرنگ و فارغ از هر گونه تحجر فکری یا احساسات و عواطف شناسایی و پذیرفته شود.

### ۱۱. گفت‌وگو سنگ بنای جامعه متمدن و پیش‌رفته

تمدن عبارت است از شهرنشینی، به اخلاق و آداب شهریان خوگرفتن، و نیز همکاری افراد جوامع در امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و مانند آن (معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه «تمدن»). خارج شدن یک جامعه از مرحله ابتدایی و وحشی‌گری، موشکافی کردن، ظرافت به‌کاربردن، تربیت کردن، و یک مرحله یا سیستم پیش‌رفته از توسعه اجتماعی نیز در معرفی واژه تمدن (civilization) آمده است (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹). ویل دورانت تمدن را نظامی اجتماعی می‌داند که طی آن خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود، جریان می‌یابد، و ظهورش منوط به برقراری امنیت و پایان‌یافتن هرج‌ومرج است. به نظر او عوامل گوناگونی در حوزه‌های جغرافیایی، نژادی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، عقلی، و روحی تمدن‌سازند. او برای تمدن چهار رکن اساسی قائل است: ۱. پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی؛ ۲. سازمان سیاسی؛ ۳. سنن اخلاقی؛ ۴. کوشش در راه معرفت و بسط هنر (دورانت، ۱۳۶۷: ۱۹).

آرنولد توین بی، مؤلف بررسی تاریخ تمدن، که در دوازده جلد به چاپ رسیده است، می‌نویسد:

... من تمدن را برحسب معیارهای معنوی تعریف می‌کنم و شاید بتوان آن را چنین تعریف کرد که تمدن عبارت است از تلاش برای آفریدن جامعه‌ای که کل بشریت بتواند با هم‌نوایی در کنار یک‌دیگر و به‌منزله اعضایی از یک خانواده کامل و جامع در درون آن زندگی کنند. عقیده دارم هدف تمام تمدن‌هایی که تاکنون شناخته‌ایم، اگر نگوئیم آگاهانه، یقیناً به‌طور ناخودآگاه در همین راستا بوده است (توین بی، ۱۳۹۳: ۴۸).

از متفکران جدید ساموئل هانتینگتون، که فرضیه برخورد تمدن‌ها را در زمان حاضر مطرح کرده است، مجموعه عناصر معنوی، ذهنی، و فکری را به‌هم‌راه عناصر عینی مشترک تمدن می‌شناسد. او می‌نویسد:

تمدن یک موجودیت فرهنگی (cultural entity) است ... تمدن هم با توجه به عناصر عینی مشترک (هم‌چون زبان، تاریخ، مذهب، و نهادها) تعریف می‌شود و هم با توجه به وابستگی و قرابت‌های ذهنی و درونی انسان‌ها (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۴۷).

بر اساس تعاریف فوق بی‌تردید سنگ بنای تمدن انسانی چیزی جز فرهنگ نیست و فرهنگ خود محصولی است از باورها و سنت‌های جوامع و نه یک فرد یا یک گروه؛ بنابراین جامعه، که خود به‌منزله مرکبی حقیقی (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰) آحاد انسانی را براساس منافع، اهداف، و تعاملات مشترک تشکیل می‌دهد، جز برپایه عقلانیت و گفت‌وگو استوار نمی‌شود؛ بنابراین گفتنی است زیرساخت بنای تمدن و فرهنگ بشری و تاروپود جوامع انسانی بر محوریت گفت‌وگو می‌گردد؛ چراکه گفت‌وگو از درون انسان با خود آغاز می‌شود و تا سطح دیگری ادامه می‌یابد (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۲۷). بر همین اساس است که قرآن کریم بنیان انسان و جامعه را بر مبنای گفت‌وگو و حوار معرفی می‌کند. اکنون ضروری است در زمینه بنای جامعه متمدن مشترک نیم‌نگاهی به پارادایم آینده جهانی داشته باشیم.

## ۱۲. پارادایم آینده جهانی

الوین تافلر (Alvin Toffler) در موج سوم براساس تحلیل‌های تاریخی خود موج اول را کشاورزی، موج دوم جهانی را صنعتی، و موج سوم را عصر الکترونیک می‌نامد و تمدن موج جدید را به قالب‌شکنی و درهم‌ریختن ارزش‌ها و سنت‌های معمول و کهن در همه بخش‌های جامعه می‌داند که از خانواده تا حاکمیت را در برمی‌گیرد؛ البته در این مختصر جای توضیح و بسط آن نیست (تافلر، ۱۹۸۰: ۱۱۳-۱۳۹).

اما آینده‌پژوهان حاضر، با بررسی ابعاد گوناگون تمدن جهانی و شرایط عصری، آینده بشری را به‌گونه دیگری ترسیم می‌کنند و موج چهارم را به‌گونه‌ای دیگر آینده‌پژوهی می‌کنند. سهیل عنایت‌الله، از پژوهش‌گران معروف و طراز اول جهانی، در بخشی از مقاله‌اش با عنوان «زمانه تغییر کرده است» («Times have changed») می‌نویسد اخیراً Westpac Bank رویکرد جدیدی در زمینه معیارهای سستی و مسئولیت‌پذیری منتشر کرده است. آن‌ها اکنون پیش‌رفت خود را با سه معیار اندازه‌گیری می‌کنند: رفاه، عدالت اجتماعی، و محیط زیست. در گزارش اخیر این بانک (www.westpac.com.au) ادعای کسب‌وکار اخلاقی، شفافیت، حقوق بشر، و دغدغه‌های زیست‌محیطی مطرح شده است و triple bottom line یا موج‌های سه‌گانه مطمح نظرشان قرار گرفته است.

سازمان‌ها بر این باورند، غیر از منافع و سود، تعهدات دیگری هم دارند که عبارت است از نیاز به عدالت اجتماعی و اقدامات اجتماعی و معتقدند در امر توسعه پایدار زمین مسئولیت دارند و مسائل زیست‌محیطی مسائلی خارج از سازمان‌ها نیست، بلکه در موفقیت سازمان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. او می‌افزاید که جنبش خط پایان سه‌گانه آغاز شده است؛ این نه به دلیل سخاوت و بخشش شرکت‌ها و مؤسسات است، بلکه به دلیل تغییر ذی‌نفعان است؛ بدین معنا که ذی‌نفعان فقط سهام‌داران نیستند، بلکه مدیران، کارکنان، و محیط فزاینده از سازمان، مانند محیط زیست، نقش مؤثری دارند و باید به آن‌ها توجه شود. کارمندان سازمان‌ها مایل‌اند به محیط کاری خود افتخار کنند و از سوی دیگر، سازمان‌ها معتقدند که علاوه بر امور سازمانی باید حقوق بشر، سوادآموزی، و تأثیر خود در محیط زیست و نسل‌های آینده را ارزیابی کنند.

مدیران بخشی از این تغییر ارزش‌ها به‌شمار می‌روند. تنش‌های داخلی، حمله‌های قلبی و سرطانی و بیماری‌های فراوان و متنوع، نگاه‌کردن کارمندان به بیرون و فضای باز از پنجره‌های کارگاه‌ها، و نیز مشاهده معترضان عصبی بخشی از دلایل این تغییر بوده است. به گفته جان رنش (John Renesh)، رهبران و سازمان‌ها خودآگاه و درون‌نگر می‌شوند<sup>۵</sup> و از سازمان دستوری و فردمحور به سمت سازمان یادگیرنده و بهبوددهنده حرکت می‌کنند. در هر مرحله شاهد کاهش نگاه مکانیکی و افزایش نگاه زنده و خودآگاه در سازمان هستیم. سرمایه‌های انسانی، حافظه جمعی، و نیز چشم‌انداز مشترک کارکنان به دارایی کلیدی سازمان‌ها تبدیل می‌شود. در کشورهای متعدد این مسیر دنبال می‌شود. شرکت بوتان شاخص خوش‌بختی ناخالص توسعه را ارائه داده است. انگلستان شاخص خوش‌بختی را به صورت جدی مدنظر قرار داده است و اداره کابینه یک سلسله سمینار درباره رضایت از زندگی برگزار کرده است که سیاست‌های پیشنهادی آن می‌تواند به افزایش خوش‌بختی مردم منجر شود.<sup>۶</sup> این سیاست‌ها شاخص‌های کیفیت زندگی را به هنگام تصمیم‌گیری در مورد سلامت و آموزش مدنظر قرار می‌دهند و جانشین تولید ناخالص داخلی در حکم معیاری از عملکرد مناسب کشور می‌شوند؛ معیاری که خوش‌بختی و رفاه، آموزش، و حقوق بشر را منعکس می‌کند؛<sup>۷</sup> حتی مجله‌های علمی و پرفسورهای خوش‌بختی هم وجود دارند؛<sup>۸</sup> بنابراین خوش‌بختی به یک معیار درونی از کیفیت زندگی تبدیل شده است و از کمیت فاصله می‌گیرد.

هم‌زمان با حرکت کشورها به سمت اقتصاد پسامدرن، اهمیت مسائل دیگر بیش‌تر می‌شود. یکی از این مسائل معنویت است، معنویتی که مربوط به امور روحی و ادیان فئودال

نیست، بلکه مربوط به معنای زندگی و خوش‌بختی کامل یا سعادت‌تری فراتر از درد و لذت است. ایشان معنویت را با تبیین چهار عامل وابسته به هم تفسیر می‌کند:

۱. ارتباط با باری تعالی که امری غریزی و متعالی است؛
۲. یک عمل آیینی و از سنخ مناسک، مانند نیایش و نماز که مراقبه منظم را در پی داشته باشد؛
۳. یک عمل فیزیکی برای هماهنگ‌سازی بدن، مانند یوگا، تای‌چی، و چی‌کونگ یا دیگر اعمال مشابه؛

۴. یک ارتباط اجتماعی، محلی، یا جهانی که مراقبت از دیگران را داشته باشد.  
در ادامه بحث ایشان به طرح یک سؤال می‌پردازد که آیا اساساً معنویت می‌تواند موج چهارم باشد یا خیر؟ در پاسخ به دو نکته بسیار مهم اشاره می‌کند:

اولاً، باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا می‌توان امر «اندازه‌گیری نمی‌شود» را اندازه‌گیری کرد؟ او می‌گوید که من واژگان استاد معنویت پی آر سرکار (P.R.Sarhur) را در مورد ذات باری تعالی به‌خوبی به‌یاد دارم. این واژگان را نمی‌توان با زبان بیان کرد؛ یعنی نمی‌توان اندازه‌گیری کرد (عنایت‌الله، ۲۰۰۲: ۳۵). طبیعی است که با بحث اندازه‌گیری وارد زمینه پیچیده‌ای می‌شویم و می‌دانیم که همه تلاش‌ها برای تعیین موفقیت تاریخی باری تعالی منجر به شکست و فاجعه شده است. هر جمعی که به دنبال فرمان‌روا باشد، خدا را فرامی‌خواند و ادعا می‌کند که «او» مرحمت «خویش» را شامل حال آن‌ها کرده است. توصیف زبانی باری تعالی اغلب به بحث‌های جنسیتی می‌انجامد و حقوق نیمی از جمعیت جهان نادیده گرفته می‌شود. ادعای گروه‌های نخبگان این است که باری تعالی را بهتر می‌توانند تعبیر و تفسیر کنند. باری تعالی تبدیل به یک سلاح زبانی سیاسی - اقتصادی و منبعی از قدرت و کنترل قلمروها می‌شود و این ماهیت دنیای ماست. از همه مفاهیم می‌توان این‌گونه استفاده کرد؛ به‌ویژه از مفاهیم عمیق و معنوی.

برای حل این مشکل ایشان به روش «تحلیل لایه‌های علی» به‌منزله مناسب‌ترین روش متمسک می‌شود. با استفاده از استعاره کوه یخ معنویت قله کوه می‌تواند قابلیت اندازه‌گیری داشته باشد؛ چراکه مرئی و مشاهده‌شدنی است، اما کمی پایین‌تر ابعاد اجتماعی معنویت قرار دارند. مراقبت از جامعه و مراقبت گروهی و نیز تجارب مشترک یا نظام معنویت. در سطح پایین‌تر و عمیق‌تر جهان‌بینی معنویت قرار می‌گیرد. اخلاق، بوم‌شناسی، پرستش، راه‌های مختلف و چندگانه شناخت باری تعالی، و بالاخره عمیق‌ترین سطح اسطوره‌های کیمیاگری و عرفانی فردی قرار دارد که هرچه عمیق‌تر می‌شود، اندازه‌گیری دشوارتر می‌شود.

نکته دوم را ایشان با این پرسش مطرح می‌کند که آیا مسئله معنویت جاذبه‌ای دارد و قادر است نگاه‌ها را به خود جلب کند یا خیر؟ و پاسخ می‌دهد که البته شواهدی بر این مسئله وجود دارد؛ مثلاً به‌منزله تجربه شخصی از برگزاری کارگاه‌های متعددی که در کشورهای کرواسی، پاکستان، مالزی، استرالیا، تایلند، آلمان، تایوان، نیوزلند، و هاوایی داشته‌ام دریافتیم که آینده معنویت مطلوب و جذاب است (برای مطالعه بیشتر تر ← [www.metafuture.org](http://www.metafuture.org)). ویژگی‌های کلی این آینده از نظر عنایت‌الله عبارت است از:

۱. معنویت فردی؛
۲. مشارکت عمومی؛
۳. جوامع بوم‌شناخت پایدار؛
۴. فناوری بومی شده، اما نه از سنخ پیشران؛
۵. جای‌گزین‌های اقتصادی دیدگاه سرمایه‌داری؛
۶. حاکمیت جهانی.

این مطلب به‌صورت مشروح در مقاله سهیل عنایت‌الله «Spirituality as the forth bottom» ملاحظه می‌شود.

نکته شایان توجه آن است که چشم‌انداز معنویت پژوهش‌های پاول ری (Paul Ray) و شری اندرسن (Sherry Anderson) را تأیید می‌کند. آن‌ها پدیده‌ای جدید را مستندسازی کرده‌اند و آن عبارت است از افزایش خلاقان فرهنگی. به باور آن‌ها این افراد با تغییر نوگرایانه و به‌چالش‌کشاندن دیدگاه سنتی مشکلات روز را حل خواهند کرد. اندرسن پای را فراتر می‌گذارد و می‌گوید اکنون حدود ۲۵٪ از کشورهای OECD مشارکت معنوی بومی جنسیتی را پذیرفته‌اند.<sup>۸</sup> با وجود این تصریح می‌کند که خلاقان فرهنگی وابسته به یک گروه یا جنبش خاص اجتماعی - سیاسی نیستند، بلکه در واقع نماینده یک پارادایم و یک تغییر در ارزش‌هایند.

اطلاعاتی در دسترس است که نشان می‌دهد مادی‌گرایی منجر به شادمانی نمی‌شود. مطالعه‌ای که تیم کسر (Tim Kasser) در دانشگاه ناکس (Knox College) انجام داد نشان می‌دهد که افراد میان‌سالی که روی پول، وجهه، و شهرت تمرکز می‌کنند، افسرده‌ترند و شور و اشتیاق کم‌تری برای زندگی دارند و بیش‌تر از دیگران علائم فیزیکی، مانند سردرد و گلودرد، را بروز می‌دهند (بانند، ۲۰۰۲: ۴۳).

پس از تحلیل و بررسی مطالب اندرسن ایشان به نکته مهمی اشاره می‌کند که بخشی از چالش آینده عبارت است از تغییر الگوی زندگی. الگوی موجود عبارت است از تولد،

دانش آموزی، کار، بازنشستگی، و مرگ. الگوی نظام هندی عبارت است از دانش آموزی، خانه‌داری، خدمت به جامعه و رهبانیت، اما در الگوی معنوی، معنویت در همه این مراحل وجود خواهد داشت. هم‌چنین دوره دانش آموزی هرگز پایان نخواهد یافت و یادگیری مادام‌العمر در زندگی افراد ادامه دارد. به‌علاوه کار نیز همیشگی خواهد بود. خدمت‌رسانی به جامعه نیز روزانه و همیشگی خواهد بود. هر روز مناسب است برای یافتن راهی در خدمت به دیگران؛ بنابراین در نظر گرفتن معنویت به‌منزله موج چهارم به معنای تغییر الگوی زیربنایی زندگی ماست.

نکته دیگر این‌که برای افرادی که تاریخ کلان‌الگوهای بزرگ تغییر را مطالعه می‌کنند این تغییر عجیب نیست، اما این تجدد، پیش‌رفت، و فناوری‌های خیره‌کننده صرفاً تمدن ظاهری را به ارمغان می‌آورد و شگفت این‌جاست که معنویت در حکم عنصری عاطفی و انسانی در این تمدن دیده نمی‌شود.

هشدار آن‌که موج جدید معنویت الزاماً به معنای پدیدآوردن مدینه فاضله نیست؛ بدین معنا که اگر شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اصلی آن کنترل و برنامه‌ریزی نشود و اگر تعصب‌های نابه‌جا و سخت‌گیرانه و نیز تبعیض‌های جنسیتی حذف نشود، سر از قرون وسطی در خواهد آورد. پیام تاریخ مهم است، اما نیازی به بازگشتن به دوران غارنشینی نیست. آخرین نکته که بسیار حائز اهمیت است آن است که باید تذکر آشیس نانندی (Ashis Nandy) را جدی گرفت که می‌گوید:

نکته کلیدی این است که راهایی برای فرار از چشم‌انداز ما وجود دارد و دیدگاه‌های متناقضی در این موضوع دیده می‌شود و در این زمینه ما به دیدگاه‌های رقیب در مسائل معنوی نیاز داریم تا مبادا مسائل معنوی و معنویت تشریفاتی و بی‌اثر شوند (Nandy, 1987: 40).

بنابراین پارادایم آینده جهانی یا به تعبیری تمدن نوین جهانی بر محور معنویت و نه مادیت شکل خواهد گرفت و آنچه مهم است آن است که نباید چشم از رقیب برداریم و نباید اجازه دهیم معنویت در صورت نامناسب و ناکارآمد بودن به بشریت عرضه شود. اکنون شایسته است بیش از همیشه بر ظرفیت‌های خویش تکیه کنیم. ظرفیتی که در حکم بزرگ‌ترین سرمایه انسانی و بشری از سوی مقام ربوبی، از طریق رسول امین محمد مصطفی، برای همه بشریت به ارمغان آورده شده است و عرب و عجم، زرد و سیاه و سفید، شرقی و غربی، و همه و همه به‌صورت یک‌پارچه بهره‌وران و ذی‌نفعان آن به‌شمار می‌روند (← خطبة حجة الوداع و صحیح مسلم و بخاری که به عبارات گوناگون روایت معروف را نقل کرده‌اند: لَافْضَلُ لِعَرَبِيٍّ عَلٰی اَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلٰی عَرَبِيٍّ: پیامبر خدا فرمود:

عرب بر غیرعرب هیچ برتری ندارد و هیچ غیرعربی بر عرب امتیازی ندارد) (کلینی، بی تا: ج ۱، ۶۹) و حقیقت آن جز بر تعالی روح و اندیشه انسانی و اخلاق کریمه استوار نیست. مکتبی که مجموعه عقاید، باورها، و فرایندهای دینی را بیش از آن که بر مناسک و رفتارهای تبعیدی و خاص بنا نهد، بر اخلاق و معنویت و نیز عقلانیت بنا نهاده است؛ چنان که قرآن کریم در توصیف یگانه انسان کامل آفرینش فرمود: «وَ أَنْتَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۲۹) و خود در بیانی رسا و جهانی در توصیف مکتب اسلام فرمود: «الاسلامُ حُسْنُ الخُلُقِ» (هندی، ۱۳۶۴، حدیث ۵۲۲۵) که اسلام بر سیره و رفتار نیکو و خیرخواهانه، محبت، صدق و صفا، برادری و مساوات، و وفاداری رقم زده شده است.

ایران و عرب در برپایی تمدن اسلامی در قرون اولیه اسلامی سهم وافری داشته‌اند. علمای نیشابور تا بخارا و خراسان بزرگ و بیهق و طبرستان و نیز اروپا و اندلس و در کنار اعلام جهان عرب از بغداد تا بصره و از شام تا دارالبیضا و مکه و مدینه هریک به سهم خود در ایجاد تمدن بزرگ اسلامی کوشیده‌اند و بر این باوریم که در عصر حاضر نیز ایران و عرب با پشت کردن به دسیسه‌های صهیونیستی و استثمارگران بین‌المللی و با تکیه بر سرمایه‌های درونی و بین‌المللی و بیش از همه با اعتماد به سرمایه بی‌کران و ثروت لایزال الهی با برنامه‌ریزی و طراحی و استفاده از حداکثر فرصت‌ها و نقاط قوت به استقبال موج چهارم و پارادایم آینده جهانی می‌روند و نقش خویش را در توسعه و گسترش معنویت و فرهنگ ایفا می‌کنند؛ و چنان که در عصر جاهلیت، قرن هفتم میلادی، اتباع احسن القول را از رسول امین با گوش جان فراگرفتند، امروزه نیز با گفت‌وگوهای سازنده و تدبیر امور و یافتن راه کارهای مشترک، در مقام امتی الگو و اعتدال‌گرا و اسوه‌ای شایسته، در تلاش‌اند تا تمدن انسانی تجلی کند و با تکیه بر معنویت اسلام محمدی بر قله معرفت جهانی بدرخشد؛ چراکه این سخن قرآن کریم است که: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»: «و ما هم چنان شما (مسلمین) را به آیین اسلام هدایت کردیم و به سیرت نیکو بیاراستیم تا گواه مردم باشید و پیغمبر نیز گواه شما باشد تا شما از وی بیاموزید». بسیاری از مفسران بر این نکته مهم تأکید ورزیده‌اند که جامعه آرمانی اسلامی جامعه‌ای است اعتدالی و دور از افراط و تفریط و امتی است نمونه و مرجع که بر فراز تمدن‌های جهانی به منزله تمدنی پویا، زنده، و الگو درخشش و روشن‌گری دارد و برای همه مردمان جهان در نقش امتی نمونه و معیار در همه زمینه‌های اخلاقی، علمی، فنی و فناوری، و غیره مطرح است. به همین دلیل است که رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «امت و ملتی نیست، مگر آن که روز قیامت آرزو کند از امت ما باشد» و در تفسیر همین آیه شریفه چه زیبا می‌فرماید سید قطب که:

وَ إِنَّهَا لِلْأُمَّةِ الْوَسْطِ بِكُلِّ مَعْنَى الْوَسْطِ سِوَاءٍ مِنْ الْوَسَاطَةِ بِمَعْنَى الْحَسَنِ وَالْفَضْلِ، أَوْ مِنْ الْوَسْطِ بِمَعْنَى الْعَدَالِ وَالْقَصْدِ، أَوْ مِنْ الْوَسْطِ بِمَعْنَاهُ الْمَادِي الْحِسِّي ... الْوَسْطُ فِي التَّصَوُّرِ وَالْإِعْتِقَادِ ... فِي التَّفْكِيرِ وَالشُّعُورِ ... أُمَّةٌ وَسْطًا فِي التَّنْظِيمِ وَالتَّنْسِيقِ ... أُمَّةٌ وَسْطًا فِي الْعِلَاقَاتِ وَالْإِرْتِبَاطَاتِ ... أُمَّةٌ وَسْطًا فِي الْمَكَانِ ... أُمَّةٌ وَسْطًا فِي الزَّمَانِ ...

امت رسول اکرم امت اعتدالی و وسط است از همه جهات، چه وسط به معنای نیکویی و برتری، چه وسط به معنای اعتدال و میانه‌روی، یا وسط به معنای مادی و حسی آن ... و یا وسط به معنای اعتدال در تصورات و اعتقادات ... و یا وسط به معنای اعتدال در تفکر کردن و عقلانیت ... و یا وسط به معنای امت وسط در سازمان‌دهی و سامان‌دهی ... و یا امت وسط در روابط و ارتباطات ... یا امت وسط در جایگاه و موقعیت ... و نیز امت وسط به معنای اعتدال در زمان ... (سید قطب، ۱۴۱۲: ج ۱، ۱۳۲).

### ۱۳. نتیجه‌گیری

تمدن و فرهنگ گرچه هریک تعاریف متفاوت و متنوعی دارند، اما زیرساخت هر کدام بدون تردید بر پایه عقلانیت و گفت‌وگو بنا شده است. گفت‌وگو از واژه‌های هم‌زاد با آفرینش انسان است که بدون مرز و محدودیت در حوزه موضوع و مخاطب شایسته تأکید است. اسلام در میان همه ادیان و مکاتب بیش از همه بر گفت‌وگوهای سازنده و پویا و هدفمند تأکید دارد و به‌کارگیری امتیازات گفت‌وگوهای اسلامی در عرصه‌های مختلف زندگی و نیز در رده‌های متفاوت اجتماعی، زمینه‌های صلح و آرامش، و دستیابی به دستاوردهای بزرگ و ارزشمند را فراهم می‌آورد. پیش‌گویی‌های علمی آینده‌پژوهان عرصه جهانی، که پارادایم آینده و موج چهارم جهانی را معنویت و فرهنگ می‌دانند، بیش از همیشه جامعه اسلامی امروزمان را به اصل عقلانیت و گفت‌وگوهای سازنده فرامی‌خواند تا در سایه حکمت و عقل و تکیه بر توان و سرمایه فعال و فراوان، ایران و جهان عرب، جامعه‌ای توحیدی و متمدن و سعادتمند را به‌منزله جامعه‌ای آرمانی پی‌ریزی کنند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ← روزنامه قطری *الرأیه* و سایت شبکه فلسطین *للحوار*، مورخ ۲۰۰۷  
<https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=137487>
۲. بیانیه‌ای که در شورای دوم کلیسا برای رابطه با غیرمسیحیان در نوامبر ۱۹۶۵ زمان پاپ پل ششم تصویب شد.

۳. کلمه‌ای لاتینی است که در شورای دوم واتیکان با عنوان *To the Nations* فرمان مأموریت‌های تبلیغی کلیسا صادر شده است.

4. [www.renesch.com](http://www.renesch.com)

5. [www.number10.gov.uk/su/is/paper.pdf](http://www.number10.gov.uk/su/is/paper.pdf)

6. Michael Bond, "The pursuit of happiness", *New Scientist* (4 October 2003, 40)

7. [www.kluweronline.com/issn/1389-4978](http://www.kluweronline.com/issn/1389-4978)

8. [www.culturalcreatives.org](http://www.culturalcreatives.org)

## منابع

قرآن کریم.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول*، محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین قم.

ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، محقق و مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن کثیر (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۸۷). *صحیح البخاری*، ترجمه عبدالعلی نور احاراری، تربت جام: شیخ الاسلام احمد جام.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۱). «انقلاب کپرنیکی در کلام»، *نشر دانش*، ش ۶۹.

تافلر، لویس آلون (۱۳۶۴). *ورق‌های آینده*، ترجمه نیک‌گهر، تهران: به نشر.

تافلر، لویس آلون (۱۳۷۸). *موج سوم*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: نشر علم.

تسخیری، شیخ محمدعلی (۲۰۱۱). *الحوار مع الذات و الاخر*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

توین بی، آرنولد جوزف (۱۳۹۳). *بررسی تاریخ تمدن*، ترجمه محمدحسین آریا لریستانی، تهران: امیرکبیر.

جروم، سی گلن و تئودور جی گوردون (۱۳۸۴). *وضعیت آینده ۲۰۰۲*، ترجمه شرکت متن، ویرایش علمی فارسی بهرامی، تهران: خضرا.

خاشعی، رضا (۱۳۹۱). *سفر به آینده؛ آینده‌پژوهی، مفاهیم، مبانی و روش‌ها*، تهران: هنر رسانه.

دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۳۸۵ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.

سید قطب (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۶). *عقاید اسلام در قرآن کریم*، ترجمه محمدجواد کرمی، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- فخرالدین بن محمد طریحی، سید احمد حسینی (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهیه و تنظیم مرتضی اشکوری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۹۹۶). *الحوار فی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
- قربانی، سعید (۱۳۸۵). «آینده‌اندیشی از منظر اسلام»، <http://iranasef.org/pdf/Articles/39.pdf>
- کلینی، ثقة‌الاسلام ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی تا). *اصول کافی*، تهران: نشر فرهنگ اهل بیت.
- کورنیش، ادوارد (۱۳۹۴). *آینده‌پژوهی پیش‌رفته*، ترجمه سیاوش ملکی فر و فرخنده ملکی فر، تهران: آینده‌پژوه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۷۵). *فرهنگ معین*، تهران: سپهر.
- ملکی فر، عقیل و دیگران (۱۳۸۵). *الفبای آینده‌پژوهی*، تهران: کرانه علم.
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). *تاریخ و تمدن اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶). *نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران: مؤسسه چاپ و انتشار وزارت امور خارجه.
- هندی، علی‌المتقی ابن حسام الدین (۱۳۶۴ ق). *کنز العمال*، دائرةالمعارف العثمانیة بعاصمة حیدرآباد.

Bond, Michael (200). *The Pursuit of Happiness*, Cambridge: The MIT Press.

Cowie, A.P. (1989). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, London: Oxford University Press.

Eliade, Mica (1987). *The Encyclopedia of Religion*, London.

Hick, John (1988). *God and the Universe of Faiths*, London.

Inayatullah, Soheil (1999). *Situating Sarkar*, Maleny: Gurukul.

Kasser, Tim (2002). *The High Price of Materialism*, Cambridge: The MIT Press.

Nandy, Ashis (1987). *Traditions, Tyranny, and Utopias*, Delhi: Oxford University Press.

Sarkur, P.R. (2002). *Understanding Sarkur*, Leiden: Brill.

Sohail Inayatullah, "Trajectories, Spirituality as the fourth bottom line?", [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com).

Tafler, lowis Elwin (1980). *The Third Wave*, USA: Bantanbooks.

[www.Iranasef.ird](http://www.Iranasef.ird)