

بنای مفاهیم در ارتباط میان فرهنگ‌ها^۱

← حسن یوسف زاده^۲، ابراهیم فیاض^۳

چکیده

در سال‌های اخیر فلسفه میان‌فرهنگی به‌عنوان یک رشته دانشگاهی جایگاه خود را در کشورهای غربی باز کرده است. فلسفه میان‌فرهنگی در پی در اختیار نهادن طرز تفکری برای توسعه «فرهنگ گفت‌و‌گویی» میان واحدهای فرهنگی، به‌منظور ظهور قابلیت‌های جدید-فهم-اراده و خرد جمعی- جهت حل مشکلات انسان معاصر، و تعالی و پیشرفت است. اندیشه میان‌فرهنگی نه یک فرضیه نظری فلسفی صرف، بلکه راهبردی علمی برای برون‌رفت از بن‌بست‌های فلسفی و فرهنگی است تا انسان‌ها بتوانند برغم برخورداری از «دگرگونی»، «دیگری» را لزوماً تهدیدکننده یا دشمن هویت «خودی» قلمداد نمایند. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با استفاده از روش توصیفی و تفسیری به این پرسش پاسخ بگوید که: فلسفه میان‌فرهنگی تا چه حد با اندیشه اسلامی سازگار است و نگاه اسلامی (قرآن کریم) چه سازوکارهایی را برای مفاهیم و خروج از بن‌بست‌های کنونی در اختیار بشر قرار می‌دهد. حاصل بررسی این شد که: دیدگاه اسلامی با الهام از آیات قرآن کریم و سیره و سنت ائمه معصومین علیهم‌السلام، دست‌کم سه مبنا برای مفاهیم در اختیار بشر امروز

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷

۲. عضو علمی پژوهشگاه بین‌المللی جامعه‌المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم.

sefzadeh.h@gmail.com

Efayaz@ut.ac.ir

۳. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

قرار می‌دهد که عبارتند از: اسلام (که در قلمرو امت قابل طرح است)، ظرفیت‌های مشترک ادیان و نیز فطرت بشر. هر سه مبنا در حقیقت به سمت توحیدگرایی جهت‌گیری می‌کنند. خلاصه کلام این است که بشر امروز جز با کمک گرفتن از ظرفیت‌های ادیان، نمی‌تواند بحران‌های اجتماعی و معرفتی را حل کند.

کلیدواژه: ارتباط میان‌فرهنگی، مفاهمه، فطرت

۱. فلسفه میان‌فرهنگی

در سال‌های اخیر فلسفه میان‌فرهنگی به‌عنوان یک رشته دانشگاهی جایگاه خود را در کشورهای غربی پیدا کرده است. در میان دانشمندان، مال، ویمر، کیمرله و بتانکور در تعریف و تبیین ساختار اندیشه میان‌فرهنگی بیش از دیگران تلاش کرده‌اند. (رضوی‌راد، ۱۳۹۲)

فلسفه میان‌فرهنگی در پی در اختیار نهادن طرز تفکری برای توسعه «فرهنگ گفت‌وگویی» میان واحدهای فرهنگی، به‌منظور ظهور قابلیت‌های جدید فهم اراده و خرد جمعی - جهت حل مشکلات انسان معاصر، و تعالی و پیشرفت است. فرهنگ گفت‌وگویی در درون خود بر واقعیت تکثر در برداشت‌ها، رویکردها، آیین‌ها، شعائر، رسوم و آداب؛ و عدم تعصب در برخورد با عقاید و آراء دیگری؛ و نیز عدالت و احترام به «دیگری» تأکید دارد. همان‌طوری که ملاحظه می‌شود، اصول اساسی فلسفه میان‌فرهنگی، گفت‌وگو و خوشه‌ای از ویژگی‌های به‌هم مرتبط به‌نام رواداری است. (شاه‌حسینی، ۱۳۹۲)

عقیده بر این است که اندیشه میان‌فرهنگی گرچه ملهم از ناکارآمدی‌ها و کاستی‌های غرب می‌تواند باشد، غربی نیست؛ چون غرب با اندیشه میان‌فرهنگی چالشی توأم با تحقیر و تنفر دارد. این اندیشه، بساط «ترانس کولتورالیزم» و «لایت کولتورالیزم» را که مدعای پنهان و آشکار غرب است، بر می‌چیند. شاید به‌همین دلیل فیلسوفان میان‌فرهنگی در غرب به‌ویژه در آلمان هنوز پذیرفته نشده و با مشکلات عدیده‌ای رو‌به‌رو هستند. (رضوی‌راد، همان)

برخی از چهره‌های شاخص اندیشه میان‌فرهنگی مثل مال و بتانکورت، اساساً غربی نیستند و اگر کیمرله هم از اندیشه میان‌فرهنگی دفاع می‌کند، این را محصول بیش از بیست سال مطالعه و حضور در آفریقا می‌داند! البته نمی‌توان گفت که غربی‌ها دوست ندارند یا نمی‌خواهند از درخت نونهال «اندیشه میان‌فرهنگی» میوه‌چینی کنند، بلکه باید تأکید کرد که با ادامه و استمرار غیبت دیگران در متن تحولات فکری و فرهنگی دنیا صد البته راحت‌تر میوه‌چینی خواهند کرد. اندیشه میان‌فرهنگی حضور «دیگران» را هدف گرفته است و این برای فرهنگ غربی که مدعی «فرهنگ غالب» است، پیام خوبی ندارد. (همان)

به‌نظر، اندیشه میان‌فرهنگی تنها یک فرضیه نظری فلسفی صرف نیست، بلکه یک راهبرد علمی برای برون‌رفت از بن‌بست‌های فلسفی و فرهنگی است. تا انسان‌ها بتوانند برغم برخورداری از «دگرگونی»، «دیگری» را لزوماً تهدیدکننده یا دشمن هویت «خودی» قلمداد نمایند. (همان) پیش‌وند «میان» در اصطلاح میان‌فرهنگی یک پیش‌وند تزئینی نیست، بلکه از آن معنا و مفهوم خاصی مراد و منظور است. (holestein, 1985: 149) اگر چنین است و «اگر بینش میان‌فرهنگی را فلسفه‌ای برای ایجاد تفاهم و تبادل در میان فرهنگ‌ها بدانیم، اولین و مهم‌ترین سوال، پرسش از غایت این سیر است. غایت، گفت و گو است.»؟ (بلخاری، ۱۳۹۲) راهکار ارائه شده از سوی این تئوری‌پردازان برای رسیدن به آن غایت، تحقق نگاه افقی در مقابل نگاه هرمی یا عمودی است با این بیان که: «من به‌همان اندازه حق دارم که تو نیز به‌همان میزان صاحب حقی». در برداشت فلسفه میان‌فرهنگی از گفتگو، «دیگری را همچون خود تلقی می‌کنیم و قایل به نسبتی متقارن بین خود و دیگری هستیم. (نک، ویمر، ۱۹۹۸) نسبت خود با دیگری را عمودی نمی‌بینیم». (مصلح، ۱۳۸۶)

از ویژگی‌های گفتگو در فلسفه میان‌فرهنگی، «تساهل» است. زیرا معتقدند در قلمرو گفتگوی میان‌فرهنگی و نه چندفرهنگی (از دیدگاه واضعان این فلسفه بین چندفرهنگی و میان‌فرهنگی یک تفاوت کلی وجود دارد) قطعاً باید منطق تساهل حاکم باشد. تساهل نه به معنای «تحمل دیگری»، بلکه بدین معنا که «برای دیگری نیز به اندازه خود حقی قائل شویم» و این می‌طلبد که هر گروه به جهان‌بینی خود نگاه معتدل‌تری داشته و ایده‌های خود را کران‌مند ببیند نه بی‌کران. از دیدگاه این واضعان، تا چنین فضایی ایجاد نشود بستری برای گفتگو فراهم نخواهد شد. (بلخاری، همان) همان‌طور که رام ادهر می‌گوید: «وجود یک فرهنگ خالص و ناب خودی، دقیقاً به اندازه وجود یک فرهنگ خالص و ناب دیگری امکان‌پذیر نیست» (رام ادهر، ۱۳۸۵) که البته خروجی چنین نگاهی نسبیّت در حق و حقیقت خواهد بود.

فلسفه میان‌فرهنگی دارای دو ویژگی بنیادی است. یکی بُعد فلسفی آن است که تلاش می‌کند فلسفه‌ای بنیان نهد که ریشه در یک فرهنگ بخصوص نداشته باشد و به اعتباری، فرافرهنگی باشد که از راه گفتگو ممکن می‌گردد. ویژگی دیگر به شرایط و امکان گفتگو مربوط می‌شود. در اینجا عمدتاً به شرایط ظاهری از جمله موضع برابر داشتن طرفین گفت‌وگو توجه می‌شود. اما از امکان واقعی گفت‌وگو و مبنای مفاهمه کم‌تر سخن می‌گویند. و بنظر می‌رسد دلیل غفلت از این بعد، بی‌اهمیت شمردن جایگاه فطرت الهی انسان و نیز ظرفیت ادیان توحیدی است. «بحث اساسی آنگونه که هابرماس می‌گوید قدرت و ثروت نیست؛ یعنی وی اینطور فکر می‌کند که با دیالوگ می‌توان بر مشکلات مدرنیته فائق آمد. مسأله بنیادی‌تر دیگری وجود دارد که از آن غفلت شده و لازم است نسبت به آن توجه شود.» (حشمت، در: مصلح، همان، ص ۱۷۴). هیچ عامل مشترکی در انسان‌های روی زمین جز انسانیت آنها وجود ندارد. بنابراین فلسفه میان‌فرهنگی با غفلت

از این مهم، عملی نیست. فلسفه میان‌فرهنگی نگرشی مثبت و خیرخواهانه دارد، می‌خواهد مفاهیم ایجاد شود ولی مشکلاتی نیز دارد که نتوانسته است خود را از آن‌ها رهایی بخشد که یکی از مهمترین آنها «سوبژکتیویسم» است.

۲. اسلام و اندیشه میان‌فرهنگی

فلسفه میان‌فرهنگی شباهت‌ها تفاوت‌هایی با رویکرد اسلام به ارتباطات میان‌فرهنگی دارد. در نگاه اسلامی همانند آنچه که در اندیشه میان‌فرهنگی مطرح شده است، تلاش بر این است تا «دیگرشناسی» جایگزین «دیگرستیزی» شود. حرف اساسی این اندیشه آن است که «دیگری» به جرم «دیگری» در پیش پای «خودی» به دلیل «خودی» ذبح نشود و حتی در بسیاری موارد درگیر با آن هم تصور نشود. شنیدن حرف حساب دیگران را صرفاً به دلیل «دیگری» مخل خودباوری و تصلب بر داشته‌های پنداشته نشود. هنر شنیدن نیز در کنار هنر گفتن آموخته شود و اندیشه خود پایان همه چیز تلقی نشود. (رضوی‌راد، همان) از نگاه اسلام ارتباط نه به صورت طولی و هرمی که به شکل افقی در نظر گرفته می‌شود. اصطلاح «تعارفوا» در آیه ۱۳ حجرات با ظرافت تمام، به این نکته انسان‌شناختی اشاره می‌کند. چون، «تعارف» یعنی شناسایی دو طرفه. ارتباط‌گر تلاش نمی‌کند به هر نحو ممکن و به لطایف‌الحیلی گفته خود را به کرسی بنشانند. بلکه با الهام از آموزه‌های آسمانی، تلاش می‌کند به نمایان‌شدن هرچه بیشتر حق و حقیقت کمک کند. «تعبیر به «تعالوا» در آیه ۶۴ آل‌عمران نشان می‌دهد که گوینده سخن هر چند خود در بلندی است لکن در مقام ارتباط با مخاطب به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا هنوز بالا نرفته است. رفتار اجتماعی رسول خدا که گوینده این سخن است آمیخته با تواضع است و متواضعانه سخن گفتن باعث جاذبه بیشتر سخنان برای هدایت به صراط مستقیم می‌شود. (مصطفی‌پور، ۱۳۸۵) در نگاه هرمی شخصی که در جایگاه

بالاتری قرار می‌گیرد برای مخاطبان خود ارزش و اعتباری همسان خویش قائل نیست؛ بلکه به عبارت آن‌ها را فرو دست خود می‌داند. این تئوری از چنین گفت‌وگوهایی به شدت گریزان است و به جای آن گفتگوهای مبتنی بر نگاه افقی ارائه می‌دهد (نک: خان‌محمدی، اندیشه ارتباطی ابن‌خلدون و هابرماس، ۱۳۹۰).

اما نگاه دینی و عقلانی توحیدی، برخلاف «فلسفه میان‌فرهنگی» هرگز به نسبییت مطلق در حق و حقیقت تن نمی‌دهد. کنش‌گر مسلمان همواره در کسوت یک داعی به دین قرار دارد. چنانچه «برای دیگری هم حقانیت و اعتباری همانند حقانیت و اعتبار خویش قایل بوده هیچ‌گاه برای دیدگاه و برداشت خود اعتباری نهایی قایل نشود»، اصطلاح کنش‌گر داعی و کنش دعوتی از اساس گمراه‌کننده خواهد بود. به تعبیر دیگر، گفتگو صرفاً برای گفتگو شکل نمی‌گیرد قطعاً گفتگو تابع هدفی از پیش تعیین شده است. «معمولاً هر کس با هر اعتقاد و نگرشی خود را بر حق و راه خود را درست‌تر می‌داند. برحق بودن دین اسلام نیز مورد تصریح قرآن کریم قرار گرفته است (آل‌عمران: ۸۵) و دلایل محکم و متقن عقلی و نقلی در این خصوص وجود دارد که در جای خود قابل توجه و بررسی است؛ اما در تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان، یا تعامل گروه‌ها و انسان‌های مختلف هر جامعه‌ای، اگر از ابتدا هر کس این بحث را مطرح کند که من بر حق هستم و طرف مقابل باطل است، راه هرگونه گفتگو و تعامل بسته می‌شود. قرآن کریم به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که به مشرکان بگوید یا ما یا شما، یکی در راه هدایت و یکی در گمراهی است. پیامبر می‌دانست که در راه هدایت است اما در بحث با طرف مقابل خود را هدایت‌شده و برحق نمی‌داند بلکه به طرف مقابل می‌گوید یکی از ما برحق است تا بدین شیوه راه گفتگو و استدلال و در نهایت تعامل و همکاری باز بماند». (علیخانی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵) زمخشری می‌گوید این سخن پیامبر و این نوع برخورد کاملاً منصفانه است و هر موافق و مخالفی که آن را بشنود خواهد گفت گوینده آن به انصاف عمل

می‌کند. قرآن به مسلمانان دستور داده که در گفت‌وگو با اقلیت‌های دینی آن زمان بگویند که به آنچه که از طرف خدا بر ما و بر شما نازل شده ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است و این به معنی برابر تلقی کردن خود با طرف مقابل در گفتگو است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۸۱)

البته تلقی‌ها درباره پدیده نسبتاً تازه فلسفه میان‌فرهنگی با هم‌دیگر همخوانی ندارند. رضوی‌راد معتقد است اندیشه میان‌فرهنگی کاری با مطلق‌گرایی فرهنگ‌ها ندارد؛ چه این‌که هر فرهنگ لزوماً خودش، خودش است و تا نسبت به خودش نظر اطلاقی نداشته باشد، شکل نمی‌گیرد. مهم این است که خوداثباتی مطلق را به معنای دیگرانکاری اطلاقی نگیرد. «من راست می‌گویم» را لزوماً به معنای «دیگران دروغ می‌گویند» قلمداد نکند. نفی و اثباتی، یا به تعبیر رایج، سفید و سیاه نیندیشد. (رضوی‌راد، همان) به نظر او این اندیشه بی‌آنکه با بود و نبود حقیقت مطلق مشکلی داشته باشد، به «حقیقت منحصر» اعتقادی ندارد و حقیقت را «منتشر» می‌بیند. اندیشه میان‌فرهنگی، حقیقت را گسترده‌تر و پیچیده‌تر از آن می‌داند که اسیر قانون همه یا هیچ شود و در دستان این یا آن با یک بازی گل یا پوچ تکلیفش معین شود. این باور نباید به «نسبیت حقیقت» که حرف تازه‌ای هم نیست تعبیر شود؛ چه این‌که حقیقت می‌تواند مطلق باشد و در عین حال در دست فرد یا جماعت خاصی هم اسیر نباشد. این همان معنای «حقیقت منتشر» است. تعبیر برخی از صاحب‌نظران آن است که اندیشه میان‌فرهنگی در صدد آن است که به نوعی حقیقت تواضعی را جایگزین حقیقت تعصبی نماید. (همان)

نکته مورد توجه این‌جاست که برخی نویسندگان، فلسفه میان‌فرهنگی واقعی را به سمت گفتگوی میان‌ادیان سوق می‌دهند. به نظر آنها گفتگوی واقعی در میان‌ادیان ممکن است؛ چون در فضای پست‌مدرن که به هیچ معنایی

اعتقادی نیست، گفتگو اساساً امکان ندارد. فرزین بانکی برای بسط این بحث از اصطلاح گفتمان مفتوحه استفاده می‌کند. بانکی، این اصطلاح را از سوره نصر به عاریت گرفته است. در این گفتمان به جای چندصدایی پسامدرن، دوباره گفتمان میان ادیان یا میان فرهنگ‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. زبان این گفتمان متبهمانه، پرسشگرانه و فراخواننده است. در این گفتمان مفاهیم‌ای بدون تعیین و تحدید برآمده از این همانی‌های شخصی و جمعی صورت می‌گیرد. گفتمان مفتوحانه نه در داخل و نه در حد و مرز یک جامعه ارتباطی بلکه در قلمرو حائل جامعه‌های متلاقی صورت می‌پذیرد، اما با این حال مستلزم فرض پیشین جایگاه‌هاست؛ وجود دو منظر و جایگاه متفاوت شرط امکان یافتن چنین گفتمانی است. به‌عنوان مثال مادامی که یک مسلمان و مسیحی علاقمند و وابسته به مواضع کلامی و نگرش‌های خاص نداشته باشند، مجالی برای این نوع از گفتمان پیش نمی‌آید. در گفتمان مفتوح، گروش معنای خاص خود را دارد؛ در اینجا گروش «اذعان متأملانه بر حقیقت خویش توأم با این آمادگی است که منتقل شدن‌های تصاویر جهانی را پذیرا باشیم». (بانکی، در: مصلح، همان، ص ۷۸ و ۷۹)

در هر حال باید گفت که توصیه به گفت‌وگو پدیده‌ای جدید نیست. در قرآن کریم، سیره و سنت معصومین علیهم‌السلام آموزه‌های فراوانی در این خصوص وجود دارد که به چند مورد اشاره اکتفا می‌شود. خدای متعال در آیات ۱۷ و ۱۸ زمر می‌فرماید: «بشارت بده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان». (زمر: ۶۹) حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «نگاه کن به سخنی که گفته می‌شود و نگاه نکن به کسی که سخن می‌گوید» (آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۶۱) همچنین می‌فرماید: «هرکس از آرایء دیگران استقبال کند موضع‌های

خطا را بهتر می‌شناسد». (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۳) روایاتی نیز که اخذ حکمت از مشرک (بحارالانوار، ج ۲، ص ۹۷) و یا منافق (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) را مجاز می‌شمارد این شبهه را رفع می‌کند که دایره گفت‌وگو محدود به جامعه مسلمانان باشد.

۳. مبنای مفاهمه در ارتباط میان فرهنگی از منظر قرآن

دست‌کم چهار آیه از قرآن کریم را می‌توان در خصوص مباحث ارتباطات میان فرهنگی از بعد نظری و زیرساختی مستمسک قرار داد و سایر آیات مرتبط را در حاشیه این آیات به بحث گذاشت. این چهار آیه عبارتند از:

۱. آیه دعوت:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل: ۱۲۵)

۲. آیه امت:

﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (مومنون: ۵۲)

۳. آیه اشتراک:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَمَوْلَاؤُا فَهَدُوا إِنَّا أَنَا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ۶۴).

۴. آیه تعارف:

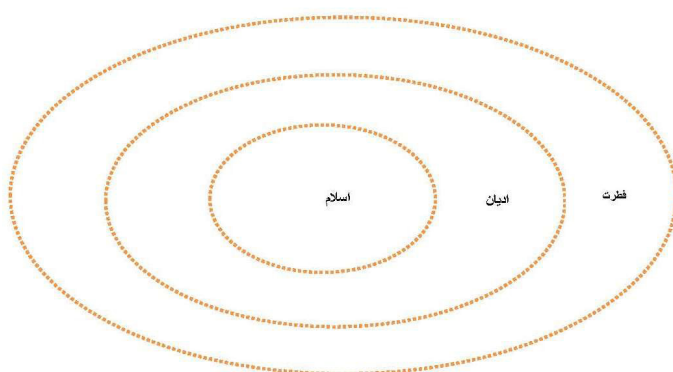
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات: ۱۳).

براساس سه آیه اخیر می‌توان سه مبنا برای مفاهمه مطرح کرد که به ترتیب عبارتند از: امت اسلام، اشتراکات ادیان و فطرت که در حقیقت، هر سه مبنا بر اشتراکات استوارند.

آیه امت قلمرو عقیده اسلامی را بیان می‌کند. آیه اشتراک، مبنایی را برای مفاهمه با مخاطب در اختیار می‌گذارد و آیه تعارف دارای نکته‌ای انسان‌شناختی

درباره امکان مفاهمه است. (طه، عبدالرحمن، ۲۰۰۵) اما در هر صورت با توجه به این که در هر سه آیه، هدف، آگاهی دادن به مخاطب و دعوت او به خداپرستی است، آیه دعوت می‌تواند بر سه آیه دیگر حاکم باشد. آیه دعوت هم مشتمل بر محتوا و هم شامل روش ارتباط است. با الهام از این چهار آیه شریفه، با اندکی تسامح، می‌توان مبنای مفاهمه را ذیل عناوین: «امت»، «مشترکات ادیان» و «فطرت» به بحث گذاشت. در حقیقت متعلقات دعوت در آیه ۱۲۵ نحل با سه آیه دیگر تفسیر می‌شود و مبنایی را برای مفاهمه با طرف ارتباط ترسیم می‌کند. بدون شک ارتباط میان فرهنگی بدون داشتن مبنایی برای مفاهمه منجر به شکست خواهد شود.

مبنای مفاهمه در ارتباط میان فرهنگی



۳-۱- مفاهمه در قلمرو امت

آیه ۱۲۵ سوره نحل پیش از توصیه به روش دعوت، جهت و متعلق دعوت را معین می‌کند. جهت دعوت در این آیه «راه خدا (سبیل ربک) است» که به صورت کلی بیان شده است و به نظر می‌رسد در آیه ۱۰۴ آل عمران بسط و تفسیر می‌شود. محتوای دعوت در آیه ۱۰۴ آل عمران، «خیر» معرفی شده است (آل عمران: ۱۲۵). «خیر» در قرآن رابطه جانشینی با بهشت (بقره: ۲۲۱)، رب (حج: ۶۷ قصص: ۸۷)، مایه حیات (انفال:

(۲۴)، دارالسلام (یونس: ۲۵)، اسلام (صف: ۷)، نجات (غافر: ۴۱)، ایمان (غافر: ۱۰)، انفاق (محمد: ۳۸)، الله (احزاب: ۴۶؛ نور: ۵۱)، رب (قصص: ۸۷)، صراط مستقیم، هدایت (کهف: ۵۷)، و کتاب الله (آل عمران: ۲۳). و رابطه همنشینی با الله (نمل: ۲۷)، حکمت (بقره: ۲۶۹)، آخرت (النساء: ۷۷)، تقوا (اعراف: ۲۶، ۱۶۹؛ یوسف: ۵۷)، انفاق (بقره: ۲۷۲)، رعایت حرام الهی (حج: ۳۰)، توبه (توبه: ۷۴)، نماز (جمعه: ۹)، جهاد (صف: ۱۱)، روزه (بقره: ۱۸۴)، ابتلا، فتنه (انبیاء: ۳۵) و... دارد که همانطور که در سطور بعدی توضیح داده خواهد شد، جمع همه این مصادیق امروز در دین اسلام میسر می‌گردد.

دین اسلام به جهت داشتن همه ویژگی‌های شرایع پیشین از نوعی جامعیت و دربرگیرندگی برخوردار می‌باشد که می‌توان بر پایه و اساس آن شریعت اسلام را همان دین جامع که همه پیامبران بدان اعتقاد داشته‌اند دانست که به دلیل اقتضائات زمانی و مکانی در ظرف زمان و مکان حضورشان امکان تحقق نمی‌توانست یابد. به این معنا که آرمان همه پیامبر و باور و اعتقادشان همین دین و شریعت جامع اخیر بوده است ولی به جهت فقدان ظرفیت امکان تحقق در آن زمان وجود نداشته است. بنابراین آنان به همین شریعت باور داشته ولی به جهت فقدان ظرفیت آن را بیان و یا به کار نمی‌گرفته‌اند. (منصوری، خلیل همزیستی و تکثرگرایی در شریعت [بی تا])

میان شرایع نمی‌تواند هم‌ترازی وجود داشته باشد. علت آنرا می‌توان به دو وجه بیان کرد: نخست آن که شرایع در شرایط زمانی و مکانی و مقتضیات عصر نازل شده‌اند و هر کدام بخشی از دین اسلام را که دین اول و آخر خداوند و صراط مستقیم به سوی کمال و سعادت است، دربرداشته‌اند؛ از این رو نمی‌تواند که دو شریعت موسوی و یا عیسوی با هم هم‌تراز باشند، بلکه شریعت متأخر به جهاتی از ظرفیت آموزه‌ای و تحقق بخشی به مفهوم دین (اسلام) قوی‌تر و جامع بودن نزدیک است. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان قایل و معتقد به هم‌ترازی میان شرایع شد. هر چند بر این باوریم که همه پیامبران بر دین اسلام و قایل به دین جامع بودند ولی خود در عصری می‌زیستند که برغم باورشان، نمی‌توانستند به همه

دین عمل کنند. از سوی دیگر، خداوند همان‌گونه که پیامبرانی را بر پیامبران دیگر برتری و فضیلت داده است این فضیلت در شرایع نیز وجود و تحقق یافته است. (بقره: ۲۵۳؛ اسراء: ۵۵)

دوم آن همه شرایع از نظر آموزه‌ها و گزاره‌ها در یک سطح نیستند و میان آنان تفاوت‌هایی وجود دارد که اگر موجب تغییر ماهوی نشود عامل مهمی برای ناهم‌ترازی است. شریعت آخرین از جهاتی چند بر همه شرایع پیشین مقدم و برتر است و هرگز بر سطح آن‌ها قرار نمی‌گیرد.

هر چند اسلام نه تنها شرایع پیشین را به‌عنوان یک حق پذیرفته و به‌عنوان واقعیت با موجود از آن‌ها کنار آمده است و همه حقوق امت‌های پیشین را حفظ و محافظت می‌فرماید ولی هرگز تکافو و هم‌ترازی با شرایع دیگر را نپذیرفته است و شریعت خود را به‌عنوان دین اسلام معرفی و بیان می‌دارد که این شریعت است که تنها می‌تواند به‌عنوان دین کامل و جامع مقبول باشد. این نگره قرآنی و روایی بنیاد تکثرگرایی در دین را از میان می‌برد گرچه که تکثرگرایی در شریعت را به‌عنوان یک حق و واقعیت می‌پذیرد و با آن کنار می‌آید. (منصوری، همان)

برخی با تمسک به آیه ۱۴۵ سوره بقره که می‌فرماید: اگر هرگونه معجزه‌ای برای اهل کتاب بیاوری باز قبله تو را پیروی نمی‌کنند و تو نیز پیرو قبله آنان نیستی و خود آنان پیرو قبله یک دیگر نیستند، می‌کوشند تا تکثرگرایی در دین را به‌عنوان امری پذیرفته‌شده از سوی قرآن و پیامبر بیان دارند؛ درحالی که در این آیه با نگاهی نکوهش‌گونه و سرزنش‌آمیز به نگره و رویکرد امت‌های شرایع دیگر به آنان گوشزد می‌کند که این رویکرد بر پایه هوا و هوس است نه امری پذیرفتنی، معقول و حق؛ تا بر پایه آن ادعا شود که اسلام و قرآن تکثرگرایی در دین را پذیرفته است. (همان)

شهید مطهری (مجموعه آثار، ج ۱۶، ص: ۸۴) در توضیح وصف حضرت علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که او را «طیب دوار» می نامد، می فرماید: «البته معلوم است که مقصود پزشک بدن نیست که مثلاً برای مردم نسخه گل گاوزبان می داد، بلکه مقصود پزشک روان و پزشک اجتماع است. «طَيْبٌ دَوَّارٌ بِطَيْبِهِ» (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۰۷، ص ۳۲۱). در اولین تشبیه که او را به طیب تشبیه می کند، می خواهد بگوید روش پیغمبر روش یک طیب معالج با بیماران خودش بود. از جمله خصوصیات طیب معالج نسبت به بیمار، ترحم به حال بیمار است کما این که خود علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: اشخاصی که خدا به آنها توفیق داده که پاک مانده اند، باید به بیماران معصیت ترحم کنند». (همان، خطبه ۱۴۰، ص ۴۲۸). پیغمبر سراغ مریض های اخلاقی و معنوی می رفت. در تمام دوران زندگی اش کارش این بود. در ایام ماههای حرام که مصونیتی پیدا می کرد و قبایل عرب می آمدند برای اینکه اعمال حج را به همان ترتیب بت پرستانه خودشان انجام بدهند، وقتی در عرفات و منی و بالخصوص در عرفات جمع می شدند، پیغمبر از فرصت استفاده می کرد و به میان آنها می رفت... این برای چه بود؟ (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۴۰، ص ۴۲۸). این تلاش های دلسوزانه نبود مگر این که بتواند یک نفر دیگر را به جمع مومنان به اسلام دعوت کند. مضمون آیه های ۱۳ تا ۱۵ سوره مبارکه شوری با تاکید بر این که سفارش به برپایی دین امری مشترک میان قوم نوح، ابراهیم، موسی، عیسی بوده است، به پیامبر اسلام امر می کند که «تو نیز و نیز آنان را به سوی این آیین واحد الهی دعوت کن و آنچنان که مأمور شده ای استقامت نما...». در این صورت می توان گفت یکی از متعلقات دعوت در حال حاضر، دین اسلام است.

۲-۳- مشترکات ادیان

گزاره های قرآنی، پیوسته نهضت های پیامبران را در چهره فرهنگ هایی تعامل گر و دارای پیامها و ایده های نو ترسیم کرده اند که هم در صدد انتقال پیام و جذب

مخاطب هستند و هم پیامهایشان، توان نفوذ فرهنگی را دارند. (ر.ک: یوسف مصطفی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴) ویژگی دیگر این پیامها نیز تردید افکندن در همخوانی مؤلفه‌های زیربنایی فرهنگ‌های مقابل با منافع و مصالح واقعی انسانها است. همین تصویر کلی، برای روشن شدن این نکته کافی است که از نگاه قرآن، فرهنگ‌هایی که در معرض ارتباط با این نهضت‌ها و نفوذ پیامهای آنها قرار می‌گرفته‌اند، خود را در خطر از دست رفتن هویت فرهنگی و حاکمیت مؤلفه‌های فرهنگی خودی می‌یافته‌اند. به همین شکل، گزاره‌های متعددی به چالش‌های پیش‌روی گروه‌های ذی‌نفع در آن فرهنگ‌ها اشاره دارند که «وجهی» خود را در گرو بقای مؤلفه‌های آن فرهنگ‌ها و حفظ وضع موجود می‌دیدند و می‌کوشیدند تا مقابله فرهنگی جامعه را بر این اساس سامان دهند. (سلیمی، علی، پیشین) قرآن کریم تلاش می‌کند با تمرکز بر نکات مشترک ادیان و انسان‌ها این واهمه را از میان بردارد:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ۶۴)؛ بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند بگویید شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما]»

کاملاً روشن است که ادیان الهی مشترکات فراوانی با هم دارند. یکی شیوه‌های مفاهمه با مخاطب بیان مشترکات است. این عمل فاصله‌ها را کم‌تر، و حالت عناد و دشمنی نسبت به مخاطب را از بین می‌برد. به عبارت دیگر، هرگاه دونفر، دو گروه یا دو مذهب با هم جمع شوند و اشتراکات خود را مشخص نموده و نقاط همسو را مطرح کنند، راه نیل به تفاهم هموارتر می‌گردد. (حجتی و سلمان، ۱۳۸۵، ص ۳۲) ریچارسون در کتاب معجزه ارتباط می‌نویسد: «به دو روش می‌توان به مخاطب خود نگاه کرد. می‌توان به انتخاب، تفاوت‌های خود با دیگران را مورد تاکید قرار داد و یا بر وجوه مشترک تاکید

کرد. تاکید بر تفاوت‌ها ایجاد ارتباط موثر را دشوار می‌کند. اما توجه به وجوه مشترک مقاومت و خصومت را از میان برمی‌دارد». (ریچاردسون، ۱۳۹۲، ص ۱۶)

بنابراین مهم‌ترین آیه‌ای که در قرآن کریم بر دعوت به مشترکات میان مومنان به خدا وجود دارد، آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران است. در حقیقت دعوت به این است که همه بر معنای یک کلمه متفق و مجتمع شویم، به این معنا که بر مبنای آن کلمه واحده عمل کنیم و اگر نسبت را به خود «کلمه» داده، برای این بوده که بفهماند کلمه نامبرده چیزی است که همه از آن دم می‌زنند و بر سر همه زبان‌ها است. پس آیه شریفه بر پیامبر ﷺ دستور داده که اهل کتاب را دعوت کند به «توحید» که تفسیر حقیقی کلمه است و همه کتاب‌های آسمانی بدان دعوت می‌کنند. (المیزان، ج ۳، ص ۳۸۹)

آیت‌الله طالقانی ذیل آیات سوره بقره و جنگ شائول، طالوت و جالوت به تفصیل از تورات سخن نقل می‌کند و با حوصله و دقت، نشانه‌های موجود در داستان قرآن را با گزارش تورات مورد مقایسه دقیق قرار می‌دهد. او از تطابق جُلّ آنچه در کتب مقدّس ملل آمده با قرآن کریم سخن می‌گوید و از بی‌توجهی مفسران به این همسانی‌ها و تشابهات انتقاد می‌کند و معتقد است که اگر غبار و انحرافات را که در طول زمان پیش آمده، از روی تعالیم این بزرگان و پدران تربیت بشر بزداییم، وحدت اصول و گوهر تعالیم امثال بودا، کنفوسیوس، زردشت و حکمای کلدی و بابل و مصر و پیامبران بنی اسرائیل و حکمای یونان را می‌نگریم، هر یک از اینها با زبانی مردم را به توحید و یکتاپرستی و کوشش برای زندگی برتر و باقی خوانده‌اند. اصول تعلیم این بزرگان آنقدر به هم شبیه و نزدیک است که بعضی از محققان ادیان دچار این اشتباه شده‌اند که شاید آنها از یکدیگر الهام گرفته‌اند. (ر.ک: طالقانی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱۸۹، به‌نقل از خوش‌منش، ۱۳۹۰)

زمانی که پیامبر گرامی اسلام ﷺ بعد از ماجرای حدیبیه نامه‌هایی به سران

حکومت‌های بزرگ جهان مانند مقوقس زمامدار مصر و هرقل پادشاه روم و کسری پادشاه ایران نوشت، به آیه مذکور اشاره کرد یعنی اصل مهمی که حلقه اتصال همه ادیان آسمانی است همان اصل توحید است این نشان می‌دهد که صلح‌طلبی اسلام ریشه در عصر پیامبر ﷺ دارد. (خطیب، ۱۳۹۰ق، ص ۵۸۵) این آیه در حقیقت جوهر سوره آل عمران است و اساس حق و زیربنای اجتماع اهل کتاب و مسلمانان، بر مبنای توحید است. (مدرسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۸۰)

از نگاه آیه ۶۴ آل عمران، تاکید بر نقاط مشترک زیربنای تفاهم محسوب گردیده و هر تفاهمی می‌تواند زیربنای توافق بر مسأله‌ای دیگر باشد. آیاتی از این دست، در بردارنده نکات مفید می‌باشند؛ از جمله: الف) پرداختن به مشترکات بینابینی از روش‌های موثر در جذب پیروان ادیان دیگر به اسلام است؛ ب) چنانچه همه اهداف دست‌یافتنی نباشد، برای رسیدن به دیگر اهداف باید تلاش گردد؛ ج) در تبلیغ و دعوت به عقیده حق، عواطف پاک دیگران محترم شمرده شود: «كَلِمَةٌ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۱)؛ و د) قرآن به مسلمانان می‌آموزد که اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف با شما همکاری کنند، بکوشید دست‌کم در قسمتی که با شما اشتراک هدف دارند همکاری آن‌ها را جلب کنید و آن را پایه‌ای برای پیشبرد اهداف مقدس‌تان قرار دهید. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۵۰) دلیل انتخاب اهل کتاب و پیروان ادیان آسمانی و توحید، این است که قدر مشترک بین اسلام و آنها در مقیاس و سیعش وجود داشته و تفاهم بر آن به آشکاری قابل عمل بود. (عمید زنجانی، ج ۴، ص ۴۳۰)

توصیه به جدال احسن و نهی از ستیزه‌جویی نیز در راستای دعوت به توحید است. از آنجا که هدف از گفت‌وگوها و تعاملات اسلام با مخالفان فکری، اساساً دست‌یابی به حقیقت و اصلاح عقیده و اندیشه آنان است؛ هرگونه بحث و جدال ستیزه‌جویانه نهی شده و به بندگان خدا توصیه شده آنچه را بهتر است بگویند: «و به بندگانم بگو آنچه را بهتر است بگویند، که شیطان میان‌شان به هم می‌زند؛ زیرا شیطان همواره برای انسان دشمنی آشکار است». (اسراء: ۵۳) «سخنان بهتر» سخنانی

است که احسن و از نظر اشتمال بر ادب و خالی بودن از خشونت و ناسزا و پیامدهای نادرست، نیکوتر باشد. (المیزان، ج ۱۳، ص ۱۹۹) این که قرآن کریم تأکید می‌کند که در مباحثه با مخالفان از جدال احسن استفاده شود (نحل: ۱۲۶)، به این دلیل است که قرآن به دنبال گستراندن بذر توحید در همه زمین است. به این ترتیب خدای متعال «ابزار دعوت به سوی خویش را منطق و استدلال قوی به همراه کردار و رفتار مناسب با گفتار و در صورت لزوم جدال نیکو معرفی می‌کند. در حقیقت، این آیه با نگاهی روان‌شناسانه به مخاطبان خویش در مقابل گروه‌های فکری متفاوت، برای هر کدام روشی مناسب با ایشان را پیشنهاد می‌کند. در ابتدا دعوت با گفتاری حکیمانه همراه با منطق و استدلال، سپس با موعظه نیک را عرضه می‌نماید؛ زیرا برخی استدلال قوی و برخی دیگر صرفاً با موعظه نیک اقناع می‌شوند. بنابراین شکل دعوت به تناسب ویژگی‌های افراد متفاوت است.

سیره پیامبر در برخورد با غیرمسلمانان بویژه اهل کتاب مطابق دستور قرآن بر مبنای تأکید بر مشترکات است. جعفر بن ابی طالب فرستاده پیامبر به حبشه، در حضور نجاشی آیاتی از سوره مریم را تلاوت کرد و بر جایگاه معنوی عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و مادرش مریم نزد مسلمانان تأکید کرد. (تاریخ یعقوبی، ص ۳۸۶) مشرکین مکه به هنگام تنظیم مفاد صلح حدیبیه با نگارش اسم پیامبر مخالفت کردند و اعلام کردند خدای یگانه را در جایگاه خدایی و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به پیامبری قبول ندارند؛ لذا پیامبر به نوشتن «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ» به جای «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و نام محمد فرزند عبدالله به جای محمد پیامبر خدا اکتفا کرد. (واقعی، ص ۴۶۵) مطالعه متن نامه‌های پیامبر به هرقل قیصر روم و اسقف مسیحیان نجران نیز نمایانگر پیروی پیامبر از اصل شروع مذاکره بر اساس مبانی مشترک است. پیامبر هم‌چنین در بازگشت از سفر طائف در برخورد با عداس و هنگامی که متوجه شد وی از اهالی نینواس است از یونس پیامبر و اشتراکات دعوت انبیاء سخن گفت. (سیرت رسول الله، ص ۲۱۰).

انگیزه دعوت به توحید چنان مهم است که امام رضا علیه السلام معمولاً خود به سمت مکان مناظره حرکت می‌کردند. مأمون از امام سوال کرد که ایشان خواهد آمد یا مأمون و پیروان ادیان نزد ایشان بروند، امام پاسخ دادند: «ان شاء الله خودم خواهم آمد». (عیون اخبارالرضا، ص ۳۱۷) امام همچنین از فن جدل و استدلال علمی و مقایسه در مناظرات بهره می‌گرفت. امام بر انجیل تسلط کامل داشت و از روی بخش‌هایی از آن برای جاثلیق بزرگ مسیحیان که برای مذاکره نزد آن حضرت آمده بود خواند. (همان، ص ۳۲۰) امام رضا علیه السلام به جاثلیق بزرگ نصارا گفت: «ای مرد مسیحی اگر از انجیل برایت دلیل بیاورم می‌پذیری؟» جاثلیق گفت: «آیا می‌توانم آن چه را که انجیل فرموده رد کنم؟» و حضرت با استناد به انجیل شروع به صحبت کرد. (همان، ص ۳۱۸)

محسنیان‌راد پروژه سنگین هنجارها در سه کتاب مقدس را با هدف استخراج هنجارهای مشترک سه کتاب آسمانی تورات، انجیل و قرآن با روش تحلیل محتوای عمقی انجام داده است. به عنوان مثال، طبق تحقیق وی ده فرمان تورات برای حضرت موسی علیه السلام به عبارت‌هایی در انجیل و قرآن کریم نیز آمده است. محسنیان‌راد بر این باور است که گفتگوی میان مردم درباره دین یک دیگر که می‌توانسته یکی از مهم‌ترین حوزه‌های «ارتباطات میان‌فرهنگی» باشد، هنوز اتفاق نیافتاده و به‌جای آن گفتگوی روحانیان ادیان مختلف با یکدیگر انجام شده است. محسنیان مانع عمده را در عدم هم‌فهمی ناشی از فقدان زبان مشترک در میان پیروان ادیان مختلف جستجو می‌کند و بر این باور است که این وضع دیری نخواهد پایید و ظرف چند دهه آینده، با ورود به «بازار پیام» و با توسعه هوش مصنوعی و کشف روش‌های ذخیره‌سازی اطلاعات انبوه در فضاهای میکروسکوپی و حل مسأله درک زبان‌های مختلف، تحولی در حوزه ارتباطات میان‌فرهنگی در حوزه دین به وقوع خواهد پیوست. (ر.ک: محسنیان‌راد، ۱۳۹۲) محسنیان به فهم عامیانه یا «فهم ساده متن» از دین و گفتگوی بدون انگیزه‌های رقابتی بها می‌دهد. (همان)

۳-۲-۱- موعودگرایی مصداقی از امر مشترک میان دینی

مسأله عقیده به ظهور مصلحی جهانی در پایان دنیا امری عمومی و همگانی است، و اختصاص به هیچ قوم و ملتی ندارد. سر منشأ این اعتقاد کهن و ریشه دار، علاوه بر اشتیاق درونی و میل باطنی هر انسان که به طور طبیعی خواهان حکومت حق و عدل، و برقراری نظام صلح و امنیت در سرتاسر جهان است نویدهای پیامبران الهی در طول تاریخ بشر به مردم مؤمن و آزادی خواه جهان است. تمام پیامبران بزرگ الهی در دوران مأموریت الهی خود به عنوان جزیی از رسالت خویش به مردم وعده داده اند که در پایان روزگار، یک مصلح بزرگ جهانی ظهور خواهد نمود و مردمان جهان را از ظلم ظالمان و ستم ستمگران نجات خواهد داد و فساد، بی دینی و بی عدالتی را در تمام جهان ریشه کن ساخته و سراسر جهان را پر از عدل و داد خواهد ساخت. سیری کوتاه در افکار و عقاید ملل مختلف جهان مانند مصر باستان، هند، چین، ایران و یونان و نگرش به افسانه های دیگر اقوام مختلف بشری، این حقیقت را به خوبی روشن و مسلم می سازد که همه اقوام مختلف جهان در عین داشتن اختلاف آرا، عقاید و اندیشه، در انتظار مصلح موعود جهانی به سر می برند. «موعود آخرالزمان، به تایید اغلب ادیان و مذاهب توحید (و حتی بشری)، خواهد آمد تا اوضاع در هم ریخته و مناسبات سر تا پا ظلم حاکم بر بشریت در عرصه فرهنگ، اقتصاد، حقوق و حاکمیت را به نحوی کاملاً انقلابی و غیرعادی اصلاح کند». (رحیم پور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶) هانس اِکو، کشیش سوئدی پیرو مذهب پروتستان، در پاسخ به اختلافات و اشتراکات اسلام و مسیحیت می گوید: «موضوع منجی در نگاه اسلام و مسیحیت دارای وجوه اشتراک و افتراق بسیاری است. وجه اشتراک این دیدگاه انتظار برای ظهور فردی است که بشریت را به آرزوهای دیرین خود می رساند. تجلی عدالت، جامعه آرمانی، نجات انسانها از ظلم و فقر و تاریکی و نوید زندگی روشن و آرام بزرگترین بشارت اعتقاد به مهدویت است. بشر امروز گرفتار ناکامی ها و رنج های بسیاری است و مفهومی چون ظهور منجی می تواند چشم اندازی روشن را پیش رویش بگشاید و از رنج ها و

تنهایی‌ها و ناکامی‌هایش بکاهد. این مفهوم مشترک، که در همه ادیان وجود دارد، امیدی است روشن و شیرین، برای همه ادیان و پیروان آنها». (مصاحبه‌نگارنده با هانس اکو در اجلاس گفتمان مهدویت، ۱۳۹۰)

۴۲-۳- فطرت

کسانی که مورد خطاب قرآن و معصومان علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند و اسلام با آن‌ها به‌گفت‌وگو و مفاهمه نشسته است، پیش از آن که کافر و مشرک تلقی شوند انسان هستند و خارج از حوزه کفر و شرک، از وجوه و مشترکات انسانی فراوانی برخوردارند. گفت‌وگوی قرآنی با آنان نیز، با توجه به‌همین همبستگی‌ها و وجوه مشترک است. پیام‌های هدایتی و آموزه‌های قرآن، متوجه همه انسان‌هاست، نه ویژه گروه یا قوم خاصی. رهنمودها و عملکرد معصومان علیهم‌السلام و توصیه‌های قرآن نشانگر آن است که آنان، همواره در تلاش بوده‌اند که مسیر پیمودن راه کمال را به مخاطبان خود نشان دهند. معصومان علیهم‌السلام در مواجهه با کافران و مشرکان، ابتدا موجودیت طرف مقابل را به‌عنوان یک انسان، می‌پذیرفتند و کافر و ذمی را در مقام یک انسان و هم‌نوع که با آنان مشترکات انسانی فراوان دارند، مورد خطاب قرار می‌دادند و بدون در نظر گرفتن عقیده طرف مقابل، با توجه به فطرت انسانی و وجوه مشترک (گرایش به خوبی، خداجویی، کمال‌طلبی و...) با آنان وارد گفت‌وگو می‌شدند. با پذیرش این اصول مشترک و همبستگی‌های انسانی است که گفت‌وگوهای فرهنگی و میان‌فرهنگی معنی می‌یابد. پذیرش این اصل، در حقیقت پیش‌فرض گفت‌وگوهای فرهنگی و ارتباط میان‌فرهنگی به‌شمار می‌رود.

آیه ۱۳ سوره حجرات از یک نکته انسان‌شناختی پرده برمی‌دارد. طبق این آیه «تعارف» و شناخت یکدیگر یک ضرورت انسان‌شناختی (سرجانی، ۲۰۱۱، ص ۱۰) است.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ (حجرات: ۱۳)؛ ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و

شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست بی تردید خداوند دانای آگاه است».

خطاب این آیه تنها به مومنان و مسلمانان نیست بلکه همه مردم «الناس» در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. بنابراین، ارتباطات، خود پدیده‌ای فطری است. انسان بر اساس فطرت خویش به برقراری ارتباط با موجودات عالم گرایش دارد. سرّ فطری بودن ارتباطات، گرایش انسان به بروز درونیات خویش و بیان داشته‌های خود است. از این رو، پیدایش «زبان»، که رکن اساسی ارتباطات است، را باید پدیده‌ای فطری برشمرد. البته زبان، یکی از مظاهر این گرایش فطری است و این مسئله معنایی گسترده‌تر از صرف الفاظ دارد: «از جمله معشوقات (فطری)، اظهار و بیان معانی و کمال نهفته در باطن است. به همین دلیل، کلام، به این نام خوانده شده است و آن را به وجود لفظ مشروط نساخته‌اند». (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۴، به نقل از لیخندق، ۱۳۹۰)

مفاهمه، شرط برقراری ارتباط است. اگر دو انسان نتوانند زبان یکدیگر را بفهمند، ارتباطی شکل نخواهد گرفت. زبان مبتنی بر الفاظ، ناظر به «طبیعت» انسان است. بنابراین، به شدت وابسته به شرایط زمانی و مکانی متغیر است و از آن نمی‌توان انتظار فراهم کردن بستر مفاهمه و ارتباط کامل انسان‌ها را داشت. انسان‌ها و جوامع، برای پاسخ به این نیاز فطری خود، باید مجهز به زبان دیگری باشند که از فراگیری کامل در تمام زمان‌ها و مکان‌ها برخوردار باشد. فطرت، زبان ثابت، همگانی و همیشگی انسان‌هاست. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۴۰) این زبان، برخلاف زبان‌های اقوام و ملل مختلف، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه سرمایه تکوینی انسان‌هاست که هیچ‌کس نمی‌تواند دلالت‌های معنایی آن را تغییر دهد. زبان فطرت، بدون نیاز به هرگونه اعتبار و قرارداد و تصویب، توان پیوند انسان‌ها را دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱) انسان‌ها بر اساس این زبان مشترک، امکان مفاهمه و ارتباط در هر فرهنگ و جغرافیایی را پیدا می‌کنند. پس تنها زبانی که می‌تواند جهان گسترده بشریت را هماهنگ کند، زبان فطرت

است. (همان، ص ۲۴۱) به همین دلیل، «انسان‌ها مجموعاً یک واحد واقعی به‌شمار می‌روند و از یک وجدان مشترک انسانی بهره‌مندند». (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۶۴)

آیاتی از قرآن کریم که به فطرت‌مندی انسان اشاره دارند، فراوان است از آن جمله می‌توان به آیات تذکره: آیاتی که پیامبر را مذکور (غاشیه: ۲۱-۲۲) و قرآن را تذکره (مدثر: ۴۹ و ۵۴) و دین را ذکری (ذاریات: ۵۵) می‌داند؛ آیات نسیان (حشر: ۱۹؛ توبه: ۶۷)؛ آیات میثاق: آیاتی که بر عهد تکوینی و میثاق ازلی الهی با انسانها دلالت دارد (اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳)؛ آیات فطری‌انگاری دین (رم: ۳۰)؛ آیات التجاء (انعام: ۴۰-۴۱) و مانند آن اشاره کرد. (رک: رشاد، فطرت به مثابه دال دینی، ۱۳۸۴)

سرشت الهی انسان مختص به گروه یا افراد خاصی دانسته نشده و با استعمال واژه «ناس»، این صبغه الهی همگانی معرفی شده است. پس فطریات در همه افراد یافت می‌شود، هرچند کیفیت‌شان از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۴)، حتی مسئله کفر و ایمان افراد نیز دلیلی بر عدم فراگیری فطرت نیست. از این‌رو، کسانی که از مسیر الهی خارج می‌شوند نیز دارای این سرمایه الهی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳)

براساس نظریه اعتباریات علامه، همه فرهنگ‌ها به نوعی ریشه در فطرت انسانی دارند. «از نگاه علامه نفس کشیده‌شدن انسان به زندگی اجتماعی، امری طبیعی و مقتضای فطرت و سرشت خدادادی اوست. طبق این تحلیل نتایج بی‌واسطه و ثمرات طبیعی این زندگی نیز همچون فرهنگ به فطرت مستند خواهند بود». (شرف‌الدین، ۱۳۹۳) بر اساس ظرفیت فطری فرهنگ‌های گوناگون است که امکان گفت‌وگوی میان فرهنگی فراهم می‌گردد. آن‌بخش از فرهنگ‌ها که ناظر به بُعد طبیعی جوامع و اقوام است، به دلیل تفاوت ماهوی با بُعد طبیعی فرهنگ‌های دیگر، سرعت گفت‌وگو و مفاهمه را کم می‌کند. اما بعد فطری فرهنگ‌ها به دلیل همگانی و همه‌فهم بودن، بستر تسریع ارتباطات را فراهم خواهد کرد. حتی تفاوت‌های فرهنگی ناظر به ابعاد

طبیعی جوامع، اگر جاذبه ای برای سایر فرهنگ‌ها داشته باشد و آن‌ها را به خود جلب کند، این جذابیت و گرایش، حاصل فطرت «کنجکاوی» و «علاقه به نوآوری و ابداع» انسان‌هاست. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵)

بنابر ظرفیت فطری همه فرهنگ‌ها و مفاهیم آن‌ها با زبان فطرت، دین و فرهنگ دینی که تجلی فطرت انسان‌هاست، برای آن‌ها مأنوس و شناخته شده است. علامه در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره با اشاره به فلسفه ارسال پیامبران، نقش دین را برگرداندن مردم به مسیر فطرت تلقی می‌کند. (ترجمه المیزان، ج ۲، ص ۱۶۸) این تفسیر مطابق کلام حضرت علی علیه السلام در بیان فلسفه بعثت است. (نهج البلاغه، خطبه ۱) بر این اساس، فرهنگ دینی، به راحتی با همگان ارتباط برقرار می‌کند و آن‌ها را به گفت‌وگو فرامی‌خواند. قرآن، به عنوان کتاب دین، هر چند با زبان قوم خاصی بیان شده است، اما در باطن خود از زبان فطری و همه فهمی بهره می‌برد که انسان‌ها با آن مأنوس هستند. از این رو، در صورت ابلاغ پیام قرآن به نفوس مستعد، این پیام در عمق جان آنها، با هر رنگ و نژادی، اثر خواهد کرد. در حقیقت، هر امر فطری‌ای برای انسان مورد پسند و هر پدیده غیر فطری، اصالتاً برای او ناخوشایند است و ذاتاً از آن گریزان خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۰۶) دین نیز، که تجلی فطرت انسان است، محبوب همه انسان‌ها و جوامع خواهد بود؛ چراکه جوامع، آن را با جان و فطرت خود مأنوس و ملائم می‌یابند. به همین دلیل، دین را سمحه سهله توصیف کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۶)

همه فرهنگ‌ها به دلیل ماهیت هماهنگ و ملائم دین با فطرت‌شان، پذیرنده آن خواهند بود؛ البته در صورتی که موانع درونی و بیرونی جامعه برای دریافت پیام دین، از میان برداشته شود. (لبخند، ۱۳۹۰)

هر دینی به دنبال برقراری ارتباط با انسان‌هاست و برای این که بتواند خود را تبلیغ و گسترش دهد، نظام تبلیغی خود را بر مبنای خاص خود بنا می‌کند؛ مبنای خاصی

که براساس آن تولید معنا و مبادله معنا رخ می‌دهد. مبنای تولید و مبادله معنا در اسلام، فطرت انسان است. فطرت وجه مشترک مردمان در طول مکان‌ها و زمان‌هاست. پس می‌تواند وجه ارتباطی بین همه انسان‌ها در تمامی جغرافیا و تاریخ‌های زندگی آنها باشد. (فیاض، ۱۳۸۶) یگانه‌زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشر است، زبان «فطرت» است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان‌ها در همه اعصار و امصار است و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره‌مند است و هیچ فردی نمی‌تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر بیوراند و دست تطاول تاریخی به دامان پاک و پایه‌های استوار آن نمی‌رسد؛ چرا که خدای فطرت‌آفرین آن را از هر گزند مصون داشته است. (روم: ۳۰) منظور از زبان قرآن، سخن گفتن به فرهنگ مشترک مردم است. انسان‌ها گرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند و در فرهنگ‌های قومی و اقلیمی نیز باهم اشتراکی ندارند، در فرهنگ انسانی که همان فرهنگ فطرت پایدار و تغییرناپذیر است، باهم مشترک‌اند و قرآن با همین فرهنگ ثابت و مشترک با انسان‌ها سخن می‌گوید و مخاطب آن فطرت انسان‌هاست و رسالت قرآن شکوفا کردن فطرت‌هاست. از این‌رو زبانش برای همگان آشنا و فهمش میسر عموم بشر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۲۷) از این‌رو، قرآن، دعوت بر پایه فطرت را اساس کار خود می‌داند و تعالیم خود را با فطرت پاک انسانی همساز می‌داند و معتقد است که انسان‌ها همگی، دارای سرشتی پاک هستند و توانایی پذیرش و تشخیص حقیقت را دارند. زبان مشترک در ارتباطات میان فرهنگی، زبان فطرت است که هم، همگانی است و خداوند همه انسان‌ها را با آفرینشی خاص و فطرتی واحد آفریده است؛ و هم تغییرناپذیر، ثابت و پایدار است. فطرت، سرشت خاص و آفرینش آدمی است که با پاره‌ای بینش‌ها و گرایش‌های مشترک در میان انسان‌ها همراه است. بینش و گرایش‌های فطری، از آن‌رو که در طبیعت مشترک آدمیان، سرشته شده‌اند، در زمان و مکان خاصی، محصور نمی‌شوند، بلکه می‌توان آن‌ها را در همه انسان‌ها سراغ گرفت و همین امر، مهم‌ترین عنصر برقراری ارتباط میان افراد از فرهنگ‌های مختلف است. از همین‌رو در روایتی از امام

علی علیه السلام فلسفه ارسال رسل احیای فطرت بشری بیان شده است. (بحارالأنوار، ج ۱۱، ص ۶۱) با استفاده از این زبان واحد، ثابت، عمومی و مشترک، انسان‌ها با یکدیگر در ارتباط بوده و از تجربیات هم‌دیگر استفاده می‌کنند. از این‌رو، هدف اصلی تبادل فرهنگی، عبارت است از دستیابی به اندیشه برتر برای زندگی بهتر، ارشاد، ترویج عقاید و افکار صحیح، اخذ علوم و دانش‌های ضروری، آگاهی از تجارب دیگران، کمک به برقراری و تداوم صلح، مرتفع کردن سوء تفاهم‌ها، از میان بردن زمینه‌های جنگ افروزی، تبادل اطلاعات و هر آنچه در امور معنوی و انسان‌سازی و تکامل بشر، موثر واقع می‌شود. امام علی علیه السلام به فرزند خود، امام حسن مجتبی علیه السلام توصیه می‌فرماید که «خبرهای گذشتگان را به‌دلت عرضه‌دار، و آنچه را به آنان که پیش از تو بودند رسید، به ادش آر؛ و در خانه‌ها و بازمانده‌های [سرزمین و فرهنگ و تمدن] آنان بگرد و بنگر که چه کردند و از کجا به کجا شدند و کجا بار گشودند و در کجا فرود آمدند». (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۳۱، ص ۲۹۶) خداوند از انسان‌ها می‌خواهد که به فطرت پاک و سلیم خود بازگردند و با تکیه بر آن، راه و آیینی را برگزینند که به سرشتشان نزدیک‌تر، و با آن، همخوانی داشته باشد و در نهایت، مایه سعادت و سربلندی آن‌ها در دنیا و آخرت شود: «با تمام وجود، خود را آماده پذیرش دین و آیینی کن که کاملاً پاک و منزّه از آلودگی‌ها و پیرایه‌هاست و برخاسته از فطرت پاک انسان‌هاست که خداوند، آن‌ها را بر چنان فطرتی آفریده و البته هرگز در آنچه خدا آفریده، تغییر و تبدیلی راه ندارد. (روم: ۳۰)

رابطه شرایع و فطرت

«خداوند متعال به عنایت ازلی و رحمت واسعه، انبیای عظام علیهم‌السلام و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آن‌ها از خارج، به فطرت انسان کمک کنند و نفس را از این غلاف غلیظ طبیعت برهانند. چون انسان مولود عالم طبیعت است و در آغوش ماده به دنیا آمده و در غلاف طبیعت تربیت می‌شود و روحانیت و فطرت او نیز در این حجاب

وارد می‌شوند، به طوری که احکام طبیعت بر انسان احاطه دارند؛ هر چه آدمی در این عالم طبیعت رشد و نمو طبیعی کند این احکام بر او بیشتر چیره و غالب می‌گردد و چون به مرحله طفولیت برسد قوای حیوانی او را سخت در آغوش می‌کشند و هنگامی که این احتجاجات و ظلمات و کدورات بر نفس غلبه کنند کمتر اتفاق می‌افتد که کسی به خودی خود بتواند از این حجاب‌ها بیرون آید و با فطرت اصیل خود بتواند سیر نموده و به کمال مطلق و نور جمال و جلال مطلق برسد. خداوند متعال برای کمک به این فطرت که در غلاف طبیعت قرار گرفته، پیامبران عظام و دستورات الهی را فرستاده است که همه آنها در راستای فطرت الهی انسان است: و از این جهت، احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیاء عظام و اولیاء کرام برطبق نقشه فطرت و طبقه جبلت بنا نهاده شده، و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی، اصلی و استقلالی؛ و دیگر فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی‌واسطه یا با واسطه، رجوع کند». (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۹)

آیت الله جوادی آملی رابطه فطرت و ادیان را اینگونه توصیف می‌کند: «اگر دنیا اعتباری بیش نیست و درون این دنیا آخرت است، این قوانین اعتباری یک سلسله اعتباری است که از دورن نشأت گرفته و انسان را به درون هدایت می‌کند و برابر با درون و فطرت تنظیم شده است؛ لذا خدای سبحان از دین به عنوان فطرت یاد می‌کنند؛ یعنی رابطه بین اعتبار و تکوین چنان قوی است که اگر آن تکوین بخواهد به صورت اعتبار درآید می‌شد مقرررات دینی، و اگر ممکن باشد که مقررات اعتباری به صورت تکوین در آید می‌شود فطرت و حقیقت انسانی. پس این اعتبار یک زیربنای تکوینی دارد که آن زیربنای تکوینی با حقایق تکوینی گذشته انسان و با واقعیت‌های تکوینی آینده انسان در ارتباط است و انسان به وسیله این اعتباریات، سرپلی می‌سازد که به تکیه‌گاه تکوینی آنها راه پیدا می‌کند. اینجاست که مسیر حقائق به هم اتصال می‌یابد و گرنه انسان براساس صرفاً اعتباریات نه می‌تواند با گذشته خود رابطه

برقرار کند و نه می‌تواند با آینده خود در ارتباط باشد». (جوادی آملی، شرحی بر «رساله الولایه» میراث جاویدان، سال دوم، شماره دوم)

در تعبیر برخی از عالمان، فطرت به‌عنوان هدایت عام نام گرفته است که میان معرفت حاصل از آن و معرفت حاصل از هدایت وحیانی همبستگی و ارتباط وجود دارد. زیرا به گفته قرآن هر دو نوع هدایت، سرچشمه الهی دارد. از این رو، فرامین وحیانی کامل خداوند در مورد عدالت «به اجمال» از طریق فطرت قابل درک است. هدایت وحیانی به فرد کمک می‌کند تا به «مطلوب» برسد. خداوند از طریق هدایت وحیانی به انسان برخوردار از آگاهی اخلاقی ناشی از هدایت فطری تقوا عطا می‌کند. هدایت وحیانی افراد را در رویارویی با کافران و منافقان ثابت قدم می‌کند. (ر.ک: ساشادینا، ص ۱۶۲-۱۷۳)

جوهر دین که مطابق با فطرت انسانی است. (جمشیدی، نظریه فرهنگی استاد مطهری، ص ۶۹) نه تنها عامل تفاوت و تمایز نیست که راه تفاهم و اشتراک رأی را پیش پای معتقدان قرار می‌دهد. اما از آنجا که در مصادیق و تعینات حقیقت دین و فطرت اختلاف نظر زیاد است، «شریعت» به‌مثابه تجلی جوهر دین و فطرت، تعیین‌کننده خواهد بود. به‌تعبیر علامه طباطبائی، «عقیده و عملی که اسلام به آن دعوت می‌کند همان عقیده و عمل منطبق بر فطرت انسانی اوست که دین حق می‌باشد». (المیزان، ج ۱۹، ص ۲۰۷) طبق آیه ۸ سوره حدید، ارجاع به فطرت، ایمان به خدا را به‌دنبال دارد: «چرا به خدا ایمان نیاورید در حالی که رسول (او) شما را می‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید، و از شما پیمان گرفته است (پیمانی از طریق فطرت و خرد)، اگر آماده ایمان آوردن هستید.» (حدید: ۸)؛ همچنانکه خروج از تاریکی به روشنایی در پرتو قرآن کریم میسر خواهد بود (ابراهیم: ۱) که قرآن خود نور است (اعراف: ۱۵۷) و با آن هدایت می‌کند.

۴. خلاصه و نتیجه‌گیری

پس از مروری بر برخی از مهمترین مباحث فلسفه میان‌فرهنگی، آن را با دیدگاه

منابع

- بانکی، طرح گفتمان میان‌فرهنگی، در: مصلح، فلسفه میان‌فرهنگی و عالم معاصر، ص ۷۸ و ۷۹.
- بلخاری قهی، حسن، (۲۹۳۱)، بینش میان‌فرهنگی در بوته نقد، سایت مطالعات فرهنگی (<http://www.interculturalstudies.ir/fa/?p=285>)
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، محقق و مصحح: سیدمهدی، رجائی، قم، دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، چاپ هفتم.
- _____، (۱۳۸۸)، روابط بین‌الملل در اسلام، قم، اسراء.
- _____، (۱۳۷۸)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء.
- _____، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، (۱۳۸۸)، ج ۱۲، ص ۳۰۶.
- _____، (۱۳۸۸)، روابط بین‌الملل در اسلام، ص ۱۴۱.
- _____، شرحی بر «رساله الولایه» اثر ارجمند علامه طباطبائی، میران جاویدان، سال دوم، شماره دوم.
- جمشیدی، مهدی، (۱۳۹۳)، نظریه فرهنگی استاد مطهری؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حجتی، سیدمحمدباقر، سلمان، بلال، (۱۳۸۸)، همزیستی ادیات توحیدی از دیدگاه قرآن و روایات؛ نشریه پژوهش دینی، ش ۱۳، ص ۲۹-۵۰.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، بحارالانوار، لبنان: موسسه الوفاء بیروت.
- خانمحمدی، کریم، (۱۳۹۰)، اندیشه ارتباطی ابن خلدون و هابرماس.
- خطیب، عبدالکریم، (۱۳۹۰ق)، التفسیر القرآنی للقرآن، قاهره، دارالفکر.
- خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ هشتم.
- رام ادهر، مال؛ «فلسفه مطلق نداریم»؛ ترجمه پریش کوششی؛ خردنامه همشهری، دی ۱۳۸۵، شماره ۱۰.
- رحیم‌پور(ازغدی)، حسن، (۱۳۸۸)، مدارا، نه از راه پلورالیزم، تهران، طرح فردا، چاپ ششم.
- رضوی‌راد، محمد، (۱۳۸۵)، «پیدا و پنهان اندیشه میان‌فرهنگی»، پژوهش و حوزه، ش ۲۶، ص

۳۵-۵۰.

- رضوی‌راد، محمد، «پیدا و پنهان اندیشه میان فرهنگی»؛ برگرفته از سایت مطالعات میان فرهنگی به تاریخ ۱۷ اسفند ۱۳۹۲ (<http://www.interculturalstudies.ir/fa/?p=217>).
- ریچاردسون، جری، (۱۳۸۱)، معجزه ارتباط و ان. ال. پی، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، تهران، نشر پیکان، چاپ هفتم.
- زمخشری، (۱۴۰۷ق)، تفسیر الکشاف، بیروت، دارالکتاب، ج ۳، ص ۵۸۱.
- ساشادینا، عبدالعزیز، (۱۳۸۶)، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ترجمه سیدمحمدرضا هاشمی، قم، نشر ادیان.
- سرجانی، راغب، (۲۰۱۱)، المشترك الانسانی: نظریه جدیده للتقارب الشعوب، قاهره، الموسسه للنشر و التوزیع و الترجمة.
- سلیمی، علی، (۱۳۸۹)، «درون‌مایه‌های یک نظریه ارتباطات میان فرهنگی در آموزه‌های قرآن»؛ دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، پائیز و زمستان، ص ۷-۳۸.
- شاه‌حسینی، یوسف، (۱۳۹۳)، «رویکرد میان فرهنگی مولانا»، وبگاه اطلاعات حکمت و معرفت، قابل دسترسی در:
- http://www.ettelaathekmatvamarefat.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=893:1392-12-27-08-19-14&catid=54:mag12&Itemid=64
- شرف‌الدین، سیدحسین، (۱۳۹۳)، علامه طباطبائی و بنیادهای هستی‌شناختی فرهنگ، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال پنجم، ش دوم، پیاپی ۱۸، ص ۶۵-۹۲.
- خوش‌منش، ابولفضل، (۱۳۹۰)، «نگاه بین دینی و بین فرهنگی در تفسیر پرتوی از قرآن»، کتاب قیم، س اول، ش ۴، ص ۱۴۱-۱۶۶.
- عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۵)، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت.
- علیخانی، علی‌اکبر، (۱۳۹۲)، اسلام و زندگی مسالمت‌آمیز: چالش جهان مدرن برای زندگی؛ راهبردها و موانع، تهران، به‌افزین.
- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۴۶)، اسلام و حقوق ملل، تهران، آخوندی.
- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۹)، فقه سیاسی: حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران، سمت.
- ابن بابویه، محمدبن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبارالرضا، تهران، نشر جهان.
- فیاض، ابراهیم، (۱۳۸۶)، «منظری اسلامی به ارتباطات و رسانه»، در: دین و رسانه؛ محمدرضا جوادی یگانه و حمید عبدالهیان، تهران، دفتر پژوهش‌های رادیو.
- قاضی ابرقوه، (۱۳۷۷)، رفیع‌الدین اسحاق‌بن محمد همدانی (م ۶۲۳)، سیرت رسول الله، ترجمه

- و انشای تحقیق اصغر مهدوی، تهران، خوارزمی، چ ۳.
- قرآتی، محسن، (۱۳۷۴)، تفسیر نور، قم، موسسه در راه حق.
- لبخندقد، محسن، (۱۳۹۰)، «دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، شماره اول، زمستان، ص ۵۵-۸۰.
- سلیمیان حشمت، (۱۳۸۶)، تأملاتی در باب فلسفه میان‌فرهنگی، در: مصلح، علی اصغر، «خاستگاه بینش و فلسفه میان‌فرهنگی، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۰.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، لبنان، موسسه الوفاء بیروت.
- محسنیان‌راد، مهدی، (۱۳۹۲)، هنجارها در سه کتاب مقدس، قم، ادیان.
- مدرسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، من هدی القرآن، بیروت، دارالهدی.
- مصاحبه‌نگارنده با هانس اکو در اجلاس گفتمان مهدویت، ۱۳۹۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، آموزش عقاید، تهران: بین‌الملل.
- مصطفی‌پور، محمدرضا، (۱۳۸۵)، سیره پیامبر اسلام و چگونگی دعوت به حق.
- مصلح، علی اصغر، (۱۳۸۶)، «خاستگاه بینش و فلسفه میان‌فرهنگی، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۰، ص ۶۷-۸۲.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۶، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، انسان در قرآن، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، فطرت، چ هشتم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- منصوری، خلیل، (۱۳۹۳)، همزیستی و تکثرگرایی در شریعت، وبگاه مرکز فرهنگ و معارف قرآن
- <http://www.maarefquran.org/index.php/page/viewArticle/LinkID,3650>
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۳)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- محمدی ری‌شهری، میزان‌الحکمه، ج ۶، دارالحدیث.
- نهج‌البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۳۱، ص ۲۹۶.
- واقدی، محمدبن عمر (م ۲۰۷)، (۱۳۶۹)، مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر، ۹، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
- یوسف‌زاده، حسن، اسلامی و غمامی، سید محمدعلی، در آمدی بر الگوی رسانه مطلوب از نگاه اسلامی، [در شرف انتشار].

