

تقریب به مثابه رشد: واکاوی تحلیلی - ساختاری مفهوم

«تقریب مذاهب اسلامی» و ارائه تعریفی «جدید»

رسول زرچینی / دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه خوارزمی تهران / Zarchi1990@gmail.com
سیدحسین سراج‌زاده (نویسنده مسئول) / دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی تهران / Serajsh@yahoo.com
سارا شریعتی مزینانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران / Salarsara@hotmail.com
تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰
(DOI): 10.22034/shistu.2024.1990854.2340

چکیده

علوم انسانی علوم مفاهیم است. مفاهیم مبهم و جزئی بیش از آنکه یاریگر ما در دستیابی به حقیقت باشند، خود حجاب حقیقت می‌شوند. مفهوم «تقریب مذاهب اسلامی» را می‌توان یکی از این مفاهیم مبهم و نارسا دانست که تعریفی کاربردی، جامع و مورد اجماع از آن وجود ندارد. از این‌رو چند پرسش اساسی را می‌توان مطرح کرد: مفهوم «تقریب مذاهب اسلامی» چه نسبتی با مفاهیمی همچون «همگرایی»، «اتحاد»، «انسجام» و «وحدت اسلامی» دارد؟ چه نقدهای مفهومی و ساختاری بر برداشت‌های موجود از اندیشه «تقریب» وارد است؟ و در نهایت، تقریب چه هست و چه نیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، این مقاله بر آن است که با روش «توصیفی - تحلیلی»، تعریفی نو و کارا ارائه دهد که قادر به تأمین نیازهای نظری و عملی حوزه همگرایی جوامع اسلامی باشد. در این بازتعریف که جدایی بین اندیشه و عمل را رد می‌کند، «تقریب» در دو معنای کلی و خاص تعریف می‌شود. در معنای کلی، «تقریب»، نزدیک کردن «خود» به «دیگری» از طریق یکی از راه‌های «تعارف»، «تتالف»، «تعایش» و «تعاون» است و در معنای خاص و در ادبیات همگرایی اسلامی «تقریب» به معنای کوشش نیتمند هر مسلمانی برای «رشد» و تبدیل کردن جهان به جهانی الهی‌تر، از طریق نزدیک شدن به «دیگری مسلمان» اش است.

کلیدواژه‌ها: تقریب، وحدت اسلامی، همگرایی، رشد، نقد نظریه، تعریف جدید.

مقدمه

«تقریب» واژه‌ای است که بیش از هر چیز، نزدیک شدن و نزدیک کردن را به ذهن متبادر می‌کند.^۱ تعاریف متعددی از اندیشه «تقریب» ارائه شده است که هر یک بر وجهه خاصی از آن تأکید دارد که در ادامه ذکر خواهد شد؛ اما برای آشنایی اولیه می‌توان به چند تعریف اساسی از این اندیشه اشاره نمود:

در *دانشنامه جهان اسلام*، «تقریب در معنای خاص، حرکتی است که علمای مذاهب اسلامی آن را پایه‌گذاری کرده‌اند و هدف از آن نزدیک ساختن شیعیان و اهل سنت به یکدیگر و رفع اختلاف و گاه خنثی کردن دشمنی مسلمانان به منظور متحد کردن آنان است.» (جوذکی، ۱۳۹۳)

از دید «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی»، «تقریب» عبارت است از: «نزدیک شدن پیروان مذاهب اسلامی به یکدیگر با هدف تعارف و شناخت یکدیگر به منظور دستیابی به تألیف و اخوت دینی بر اساس اصول مسلم و مشترکات اسلامی.» (تسخیری، ۱۳۹۱، ص ۹۴)

بنا بر نظر جعفر سبحانی نیز «تقریب نزدیک شدن رهبران و پیروان مذاهب اسلامی با تبیین مرزهای مشترک اسلامی در عقیده و شریعت و ترک برخی اختلاف‌های جانبی برای جمع شدن همه مذاهب در مسلمانی» است. (شاکر سلماسی، ۱۳۹۷، ص ۳۰)

از سوی دیگر «تقریب» صرفاً یک واژه نیست و در طول تاریخ، امید و آرمان بسیاری از رهبران اجتماعی و دینی مسلمان برای ایجاد اصلاحات و اتحاد در بین و درون جوامع مسلمان وجود داشته است. با این وجود، به علل متعددی - که بدان‌ها اشاره خواهد شد - حامیان و رهبران اندیشه تقریب نتوانسته‌اند انتظارات اولیه از این ابتکار اجتماعی - مذهبی را برآورده سازند. در واقع هم‌نظر با موانی (Mavani, 2016, P.134)، باید اذعان کرد

۱. برای آشنایی بیشتر با معناشناسی واژه «تقریب» نک. شفیعی‌نیا، ۱۳۹۶.

که در عمل، هیچ ابتکار و طرحی برای تقریب بین شیعه و سنی نتوانسته است در بین بدنه جوامع اسلامی ریشه بدواند یا به بیان فتحی (۱۳۹۶)، تا امروز شاهد رشد «فرهنگ مردمی تقریب» در سطح جوامع مسلمان نبوده‌ایم.

حتی در صورت سختگیری بیشتر در خصوص پیامدهای اجرای سیاست تقریب مذاهب اسلامی در سطح جامعه شیعی، می‌توان هم‌نوا با منتقدان وضعیت کنونی اندیشه تقریب، با این گزاره انتقادی عزیزاده نجار و سبحانی بیش از گذشته موافق بود که «شوربختانه تئوری‌هایی که تاکنون در مسیر تقریب و درمان تفرقه میان تشیع و تسنن دنبال شده، نه تنها چندان گرهی از کار نگشوده‌اند، بلکه چه بسا خود نیز دچار آسیب شده و تفرقه‌های درون‌مذهبی را بخصوص در دایره تشیع به ارمغان آورده‌اند.» (عزیزاده نجار و سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵) در مواجهه با این وضعیت، حامیان کارایی اندیشه تقریب، دو دیدگاه اساسی را درباره اولویت سرمایه‌گذاری‌های مادی و معنوی در این حوزه مطرح کرده‌اند:

۱. اولویت عمل به دانسته‌ها و معطوف کردن تلاش‌ها برای عملیاتی کردن اندیشه «تقریب». (برای نمونه، نک. تسخیری، ۱۳۹۱؛ ناصر معدلی، ۱۳۸۸)

۲. اولویت نظریه‌پردازی و طراحی در حوزه تقریب و رفع کاستی‌ها و تناقضات نظری موجود. (برای نمونه، نک. حب‌الله، ۱۳۸۴؛ سبحانی، ۱۳۹۷)

در منظر اول، بحثی اساسی درباره اهمیت، حدود، ثغور و کیفیت تقریب وجود ندارد و نبود همکاری لازم بین سران جوامع مسلمان و کارشکنی دشمنان داخلی و خارجی جهان اسلام، عامل اصلی وضعیت نامطلوب موجود به حساب می‌آید. در این منظر، تأکید بر برگزاری همایش‌های بین‌المللی، نهادی و دولتی‌سازی اندیشه تقریب، در جهت حساس کردن افراد تأثیرگذار و رجال دین و قدرت نسبت به آینده جوامع مسلمان صورت می‌گیرد تا آنان طرح تقریب را به سمت عملیاتی شدن به پیش برند.^۱

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر از کیفیت برگزاری همایش‌های سالانه وحدت اسلامی تهران و انتقادات اساسی وارد بر آن، نک. (ملکی، ۱۳۹۸)

اما در منظر دوم، ریشه اصلی مشکلات مبتلابه گسترش نظریه «تقریب» در ساحت نظریه‌پردازی جست‌وجو می‌شود. به عبارت دیگر در این برداشت، نظریه‌پردازی در مبحث «تقریب»، امر مهمی است که توجه‌های شایسته و بایسته بدان نشده و فرض بر این است که با وجود گذشت دهه‌ها از مطرح شدن اندیشه «تقریب» در بین جوامع اسلامی، توسعه نظری چندانی در این حوزه صورت نگرفته است.^۱

این نوشتار با پذیرش نظر دوم، مدعی است ادامه وضعیت موجود منجر به ناکارآمدی، اختلال و تشویش مفهومی بیشتر در حوزه همگرایی اسلامی خواهد شد. در واقع، با گذر زمان و آشکارتر شدن ناتوانی مجامع و انجمن‌های تقریبی موجود در عملیاتی کردن رسالت‌های خود در سطح جامعه، به سبب نداشتن فناوری‌های نرم لازم برای پیشبرد اهداف مد نظر، تعطیلی عملی و یا رسمی آنان در آینده نزدیک امری حتمی به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر، برآورده نشدن انتظارات از کیفیت عملکرد مجامع تقریبی در جوامع اسلامی و ناامیدی از کارآمدی اندیشه «تقریب» در صحنه عمل، با وجود سرمایه‌گذاری‌های مادی و معنوی بسیار، جذابیت و برتری طرح‌های مخالف اندیشه «تقریب» را در بین توده مردم افزایش داده، بر تنش‌های مذهبی درون و میان جوامع مسلمان خواهد افزود. طبیعتاً این وضعیت تصویر شده نویدبخش آینده‌ای روشن برای جوامع مسلمان و فراهم آورنده زمینه‌ای مناسب برای رشد و توسعه تمدن نوین اسلامی نخواهد بود.

با توجه به این مقدمه و با استفاده از روش «توصیفی - تحلیلی»، کوشش مقاله حاضر بر این است که در سه بخش تاریخ‌شناسی، مفهوم‌شناسی و نقد مفهومی - ساختاری اندیشه «تقریب»، مرزهای مفهومی، تفاوت در برداشت‌ها و کاستی‌های نظری این حوزه پژوهشی و آکادمی شود و در نهایت تعریفی نو و کاراتر از این اندیشه ارائه گردد.

۱. برای نمونه، نمی‌توان نحوه رشد اندیشه «تخیر بین مذاهب» شیخ شلتوت یا اندیشه «مرجعیت علمی اهل‌بیت» آیت‌الله بروجردی را شناسایی کرد یا نقدی اساسی و تحول‌ساز از طرف پژوهشگران معاصر تقریبی یافت که بر قاعده طلایی رشید رضا (تأکید بر مشترکات و معذور دانستن طرف مقابل در اختلافات) تمرکز کرده باشد.

۱. تاریخ‌شناسی تقریب

اندیشه «تقریب» به مثابه یک مفهوم، مانند هر مفهوم اجتماعی و فرهنگی دیگری در زمینه‌ای از روابط اجتماعی و فرهنگی توسعه و رشد پیدا کرده است. علم به خود این زمینه اجتماعی می‌تواند تأثیری اساسی، هم در ساحت نظر و هم در ساحت عمل داشته باشد. به بیان دیگر، افراد بسته به اینکه مراد از اندیشه «تقریب» چیست و نشئت گرفته از کدام زمینه‌های فرهنگی و سیاسی است، نسبت خود را با آن تنظیم می‌کنند. بر اساس آخرین پژوهش‌ها و به استناد روایت محیط طباطبائی (۱۳۸۰، ص ۲۰۱) و اولیور شاربروت (Scharbrodt, 2022a, P.129) از رشید رضا، مفهوم «تقریب» به معنای امروزی آن، برای اولین بار، در تأسیس انجمنی با عنوان «جمعیت تقریب بین الاسلام و اهل الکتاب» در سال ۱۳۰۳ قمری در لبنان توسط محمد عبده و محمدباقر بواناتی، معروف به «ابراهیم جان معطر»^۱ استفاده شده است. اما این مطلب مورد تأیید و یا تأکید همه پژوهشگران حوزه همگرایی اسلامی قرار ندارد و تفسیرهای متعددی از ریشه‌های آغاز اندیشه تقریب در جهان اسلام ارائه شده که به اختصار به چند نمونه از آن اشاره می‌شود:

برخی همچون مسائلی (۱۳۹۰) و آقانوری (۱۳۹۶) تقریب و وحدت اسلامی به معنای اجمالی آن را از زمان صدر اسلام و آغاز دوران خلافت اسلامی پیگیری کرده‌اند و ریشه تلاش‌های امروزی این حوزه را در آن زمان‌ها می‌بینند. برخی دیگر مانند کاظمی موسوی (2001) و بهرامیان و همکاران (۱۴۰۱) آغاز تلاش‌های تقریبی را در زمان مبارزه حکومت عباسیان با میراث بنی‌امیه و دوران حضور امامان شیعه و اهل سنت در جامعه اسلامی جست‌وجو می‌کنند و ظهور تشیع احسن در مقابل تشیع غالی در بغداد و نوشته‌های - به اصطلاح - مقارنی بزرگانی همچون شیخ طوسی در *الخلافا*، شیخ طبرسی در تفسیر مجمع

۱. مدرس زبان فارسی ادوارد براون و مترجم انگلیسی مجله *عروة الوثقی*. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره وی، نک. افشار، ۱۳۴۴، ص ۱-۴۵.

البیان و علامه حلی در کتاب تذکره را نمونه‌ای عالی از ادامه رویکرد تقریبی آن امامان می‌دانند. از دید محمدتقی سبحانی نیز تلاش نادرشاه افشار برای کاهش خصومت‌ها بین دولت ایران و عثمانی، اولین مرحله از مراحل سه‌گانه عملیاتی شدن اندیشه «تقریب» است. (سبحانی، ۱۳۹۷)^۱

علاوه بر این، در ریشه‌یابی‌های پیشانوگرایی از زمینه شکل‌گیری اندیشه «تقریب»، دو روایت رایج‌تر نیز قابل شناسایی است که بیشتر با پیامدهای مواجهه جهان اسلام با جهان استعماری غرب، تفکر احیاءگری اسلامی و ظهور وهابیت در شبه جزیره عربستان ارتباط دارند. در اولین روایت، فعالیت‌های اتحادگرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تشکیل «جمعیت اتحاد اسلام» در استانبول با حمایت سلطان عبدالحمید دوم و با همراهی افراد مهمی همچون شیخ‌الرئیس قاجار، میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، اولین نمونه از فعالیت‌های هدفمند مسلمانان برای ایجاد دوستی و تشکیل جبهه‌ای واحد در برابر کفار استعمارگر غربی به حساب می‌آید.^۲

در روایت دوم، اندیشه تقریب به تلاش‌های فرهنگی محمد عبده و شاگردان روشنفکر و حامی تجدد وی و فعالیت‌های انفرادی محمدتقی قمی اشاره دارد که در آن بر افزایش شناخت متقابل بین مسلمانان تأکید می‌شود. در این روایت، اندیشه «تقریب» در تلاش‌های نهادی - مذهبی در جهت مبارزه با توسعه نگاه‌های تکفیری و منفی وهابیت علیه شیعیان در میان عامه اهل سنت و مبارزه با مراسم‌های تنش‌آفرین و سنی‌ستیز در میان عامه مردم شیعه ریشه دارد.^۳

۱. باید توجه داشت که از دید همه فعالان تقریب و وحدت اسلامی، این مفاهیم ریشه در قرآن و سنت دارند.

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر از نقش سید جمال‌الدین آبادی در اندیشه «تقریب» نک. صاحبی، ۱۳۸۵؛ نیز برای اطلاع بیشتر از جمعیت اتحاد اسلام، نک. امیر اردوش، ۱۳۸۴.

۳. باید توجه داشت که هر دوی این رویکردها ریشه در طرح «احیاءگری اسلامی» دارند و وجود نگاه «اجتهادگرایی» در آنان مشخص است. برای مطالعه رویکردی انتقادی درباره اندیشه «احیاءگری» ←

پذیرش دیدگاه اول که در آن سیدجمال‌الدین اسدآبادی طلایه‌دار تقریب بین مذاهب است، افرادی همچون انده (Ende, 2000) و برونر (Brunner, 2004) را به این نتیجه رساند که اساساً طرح «تقریب مذاهب» ریشه در عقاید ضد استعماری و پان‌اسلامیستی دارد؛ برداشتی که در آن، از لحاظ تاریخی، اهل سنت و نه شیعیان، پیش‌قدم و طلایه‌دار ترویج نظریه «کاهش فاصله‌ها بین مسلمانان» به حساب می‌آیند.^۱

اما در دیدگاه دوم توجه‌ها حول وجود نوعی رقابت اندیشه‌ای بین دو جریان تسنن وهابی عربستانی و تسنن تجددخواه مصری بر سر تعریف «اسلام راستین» یا «کیفیت مسلمان بودن» در عصر امروزی متمرکز است؛ عقیده‌ای که در تبیین جایگاه جبهه مصری اهل سنت، نیازمند اثبات وجود تفاوت‌هایی اساسی بین دو رویکرد احیاءگرایی اسلامی متأثر از سیدجمال و محمد عبده یا به عبارت دقیق‌تر، رویکرد حکومت‌گرای سیاسی رشید رضا و «اخوان المسلمین» و رویکرد جامعه‌گرای فرهنگی شاگردان حامی تجدد محمد عبده (همچون شیخ مصطفی عبدالرازق، شیخ عبدالمجید سلیم و شیخ شلتوت) است.^۲

→ اسلامی»، نک. لباف، ۱۳۸۵؛ نیز برای شناخت نقش سیدجمال در انتقال اندیشه اجتهاد از جهان تشیع به جهان تسنن، نک. Kazemi Moussavi, 2001.

۱. پیش‌قدمی اهل سنت در نظریه «اتحاد مسلمانان جهان» را می‌توان در امام جماعت قرار دادن شیخ محمد حسین کاشف‌الغطاء در نماز جمعه مسجد الاقصی در کنگره بیت‌المقدس در سال ۱۹۳۱م/۱۳۵۰ق/۱۳۱۰ش (Nafi, 1996, P.263) و انعطاف‌پذیری و مدارای سلطان عبدالحمید دوم در تنش‌های مذهبی بین شیعیان و اهل سنت در عتبات عالیات (عربخانی، ۱۳۹۴) مشاهده کرد.
۲. برای نمونه، شیخ مصطفی عبدالرازق (برادر بزرگ‌تر علی عبدالرازق، نویسنده کتاب جنجالی *الاسلام و اصول الحکم* در رد نظام خلافت اسلامی)، وزیر اوقاف مصر و شیخ «الازهر» در دوران پیش از تأسیس «دارالتقریب»، فیلسوفی تراز اول و دانش‌آموخته دانشگاه سوربن فرانسه و از شاگردان امیل دورکیم است. برای کسب اطلاعات بیشتر، نک. مدخل «شیخ مصطفی عبدالرازق» در: (Goldschmidt, 2000, P.8)

به هرحال، پذیرش صرف هر یک از روایت‌های ذکر شده درباره ریشه اندیشه «تقریب مذاهب اسلامی» و بی‌توجهی به تفاوت‌های سیاسی و اجتماعی هر دوره و ماهیت متفاوت راهبردهای اتخاذی افراد در واکنش به وضعیت موجود جامعه خود، پژوهش‌های تقریبی را با معضلات تحلیلی بسیاری مواجه کرده که در نهایت، به نوعی «تقلیل‌گرایی»^۱ در تحلیل‌های موجود انجامیده است. از این رو جهت اصلاح این کاستی‌ها، می‌توان با ارائه تعاریفی مجزا از پنج مفهوم کلیدی «همگرایی»، «اتحاد»، «وحدت»، «انسجام» و «تقریب»، تا حدی از خطر تقلیل‌گرایی یا تشویش مفهومی در امان ماند و به دقت نظری بیشتری دست یافت. از این رو، در این متن:

- «همگرایی» به معنای کلی، تلاش برای کاهش فاصله‌ها بین افراد و جوامع مسلمان است.
- «اتحاد» به معنای تلاش برای ایجاد صف مشترک در مقابل دشمن (بی‌توجه به کیفیت مذهب دو طرف) است.
- «وحدت» به معنای تلاش برای ایجاد جبهه واحد مسلمانان در برابر دشمنان (با محوریت شریعت اسلامی) است.
- «انسجام» به معنای تلاش برای ایجاد هماهنگی و همکاری و دوری از ترویج بی‌احترامی، نزاع و درگیری درون جامعه است.
- «تقریب» (در تعریف رایج آن) به معنای تلاش برای افزایش شناخت و کاهش تصورات غلط بین دو طرف است.

حال با توجه به بررسی تفاسیر ارائه شده از زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری فعالیت‌های مرتبط با همگرایی اسلامی، می‌توان فعالیت‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی را ذیل «اتحاد

۱. تقلیل‌گرایی به این عنوان که به اندیشه «تقریب» صرفاً از منظر تاریخی، فقهی یا اندیشه سیاسی نگاه شود.

اسلامی؛ تلاش‌های برخی علمای ضداستعمار، همچون شیخ عبدالکریم زنجانی و شیخ محمد حسین کاشف‌الغطاء را جزو «وحدت اسلامی»؛ تلاش‌های نادرشاه افشار برای کاهش تنش‌های مذهبی در درون کشور و بهبود روابط با دولت اهل سنت عثمانی را ذیل «انسجام اسلامی»؛ و در نهایت، کوشش‌های آیت‌الله بروجردی، علامه شرف‌الدین، شیخ محمد تقی قمی و اعضای «دارالتقریب» مصر برای افزایش شناخت‌های متقابل را جزو طرح «تقریب مذاهب اسلامی» (در معنای رایج آن) به شمار آورد.^۱

۲. مفهوم‌شناسی «تقریب»

بنا بر آنچه بیان شد، اجماع خاصی بر روی چیستی و ماهیت اندیشه «تقریب» وجود ندارد. از این‌رو ضروری است در حد امکان، تعاریف متفاوت موجود از اندیشه «تقریب» بررسی شوند تا نقشه‌ای مفهومی از آن در ذهن خوانندگان تصویر گردد. البته لازم به ذکر است که این مقاله با تأکید بر نگاه روحانیت رسمی شیعه به عنوان بازیگران اصلی میدان اندیشه «تقریب» در عصر کنونی به نگارش درآمده و رویکردهای مربوط به بازنگری تاریخی و کلامی در مذاهب اسلامی موجود، در آثار قلمداران (۱۳۹۰)، حسینی طباطبائی (۱۳۵۹)، احمد الکاتب (۲۰۰۸)، احمد زقاقی (۲۰۰۸) و بسیاری دیگر از نواندیشان دینی شیعه و اهل سنت را به این علت که در نهایت، نه به تقریب، بلکه به توحید مذاهب می‌انجامند، موضوع بررسی قرار نداده است. به هر روی، برای شفاف‌سازی تعاریف و تصورات موجود از طرح «تقریب مذاهب اسلامی»، به چند برداشت اساسی از این اندیشه اشاره می‌شود:

۱. باید توجه داشت که این دسته‌بندی یک دسته‌بندی عام به شمار می‌آید و ضرورتاً تمام ابعاد اندیشه‌ای و ادوار علمی بزرگان یاد شده را در بر نمی‌گیرد. به عنوان نمونه علامه شرف‌الدین را باید یکی از بزرگ‌ترین فعالان ضداستعماری تاریخ اسلام دانست اما در این دسته‌بندی به واسطه تأکید ویژه وی بر بحث تبیین مذهب تشیع برای مردمان جامعه در کتاب‌های مختلفی همچون المراجعات، وی در دسته تقریبی‌ها به معنای سنتی آن قرار گرفته است.

محمد تقی قمی، مؤسس دارالتقريب مصر، هدف از تقريب را اين مي‌دانست که مذاهب با حفظ موقف خود، با طرح مشترکات، الفت بیشتری پيدا کنند و مسائل اختلافی را در محیطی آرام مطرح نمایند و در عين حال به عقايد یکديگر احترام بگذارند. (گروه معارف و تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶) از منظر ایشان:

تقريب متعهد بودن مسلمانان در اصول مشترک (شروط مسلمانی) بود و اين که در ساير مسائل اختلافی بر اساس قرآن و سنت پیامبر به بحث و بررسی پردازند و اگر اتفاق نظر در اين گونه مسائل بر اساس دليل و برهان میسر نشد، رأی و نظر هر کسی برای خودش محفوظ بوده، ديگران نیز به نظر او احترام بگذارند و او را در اين رابطه معذور دانسته و نسبت به او هيچ گونه سوؤظنی نداشته باشند. (علی اکبری، ۱۳۹۶، ص ۲۷)

شيخ شلتوت هم که احتمالاً به اعتبار صدور فتوای معروف خود درباره جواز پیروی از فقه جعفری، مشهورترین شخصیت تقریبی اهل سنت در میان شیعیان باشد، هدف تقريب بين مذاهب اسلامی را دعوت مسلمانان به سوی همکاری مبتنی بر محبت و ترک تعصب و نسبت‌های ناروا دادن به همديگر و دوری از سوءظن می‌دید. (آذرشب، ۱۳۸۴، ص ۲۶۰)

محمدحسین آل‌کاشف‌الغطاء به عنوان یکی ديگر از علمای برجسته حامی اندیشه تقريب، تنها آرزو و مهم‌ترین هدف تقريب را تبديل نشدن اختلافات موجود بين مذاهب اسلامی به دشمنی و عداوت، و تبديل دوری‌ها و مشاجره‌ها به برادری و نزديکی می‌دید. (داودی، ۱۳۹۶، ص ۲۲) در همین راستا، خسروشاهی (۱۳۸۹، ص ۲۲)، تقريب مذاهب اسلامی را کوششی جدی برای تحکيم روابط میان پیروان اين مذاهب می‌دانست که از راه درک اختلاف‌های موجود و زدودن پیامدهای منفي اين اختلاف‌ها و نه اصل اختلافات حاصل می‌شود.

واعظزاده خراسانی (۱۳۸۹، ص ۸۴) به عنوان اولین دبیرکل مجمع تقریب مذاهب اسلامی، تقریب را به معنای زندگی برادرانه در پرتو قرآن و سنت تعبیر می‌کرد و محمدآصف محسنی (۱۳۸۴، ص ۴۵۷) نیز، تقریب را همکاری در ترویج و حفاظت مشترکات دینی و معذور دانستن همدیگر در موارد اختلافاتی بر اساس اصل «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد» می‌دانست.

در نهایت، احمد مبلغی (۱۳۸۷)، رئیس اسبق دانشگاه مذاهب اسلامی تهران، تقریب مذاهب را نزدیکی پیروان مذاهب و نه خود مذاهب می‌داند و معتقد است که همه اجزاء مذهب تشیع با تقریب سازگارند زیرا که بین باور و رفتار جدایی وجود دارد و می‌توان همچنان که قائل به عدم حقانیت طرف مقابل بود، با توجه به ضرورت‌های اجتماعی، حسن تعامل با وی را واجب دانست. تقریب نزد مبلغی (۱۳۸۷، ص ۲۹) «رفتار اولی و طبیعی با همه افراد جامعه، بدون صف‌بندی و مرزکشی است». از دید وی، جامعه تقریبی، جامعه‌ای است که با پذیرش و اذعان به وجود اختلافات، این مسئله را به عرضه اجتماعی نمی‌کشاند. (محمدی عراقی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۶۸)

۳. دیدگاه‌های کلی نسبت به تقریب

با توجه به تعاریف ارائه شده، می‌توان چهار نگاه کلی نسبت به تقریب مذاهب اسلامی شناسایی نمود:^۱

۳-۱. تقریب به مثابه پیش‌شرط (وحدت)

در این نگاه، تقریب مذاهب پیش‌درآمد یا بعدی از وحدت اسلامی است که بی‌تحقق آن هیچ وحدتی پایدار نخواهد بود. به عبارت دیگر، تقریب مذاهب بعد فرهنگی و اندیشه‌ای وحدت اسلامی را تشکیل داده و رسیدن به وحدت اسلامی گامی فراتر از تقریب مذاهب اسلامی است. (برای نمونه، نک بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۸)

۱. برای آشنایی بیشتر با جریان‌شناسی تقریب، نک. اقبالی، ۱۳۸۷؛ مهریزی، ۱۳۸۹.

در «تقریب به مثابه پیش شرط»، تقریب و وحدت بعضاً به جای یکدیگر نیز به کار می‌روند.^۱ ریشه این رویکرد به فعالیت‌های ضداستعماری سید جمال و به‌ویژه شاگردان عرب وی پس از سقوط خلافت عثمانی بازمی‌گردد که در پی یافتن پاسخی برای چرایی شکست در برابر غرب، عقب‌ماندگی و انحطاط تمدنی جوامع اسلامی بودند. از دید آنان، یکی از مهم‌ترین پاسخ‌ها به این پرسش، پراکندگی و عدم اتحاد جوامع مسلمان است.

شیخ عبدالکریم زنجانی نجفی، یکی از طلایه‌داران همگرایی اسلامی، کتاب *الوحده الاسلامیه*^۲ خود را با همین جهان‌بینی به نگارش درآورد. او در این کتاب، تأسیس «دارالتقریب» قاهره و اندیشه «تقریب بین مذاهب اسلامی» را نسخه تضعیف شده اندیشه «وحدت اسلامی» معرفی می‌کند. (زنجانی نجفی، ۱۳۸۴)

۲-۳. تقریب به مثابه مواخات (امت)

در این رویکرد، دو طرف با تأکید بر لزوم شناخت شیعه و سنی از یکدیگر، ادعا دارند که این دو مذهب اسلامی در اصول با هم یکی هستند؛ اختلافات هم جزئی است. همه جزوی از امت واحده اسلام‌اند و باید برادرانه در کنار هم زندگی کنند. به عبارت دقیق‌تر، شرط برادری و عضویت در امت اسلامی، اثبات شدن و محوریت اشتراک در اصول است. در این دیدگاه، بر اجتهاد فراگیر نیز تأکید می‌شود و فرض بر این است که اگر مذاهب اسلامی یکدیگر را آن‌گونه که هستند، بشناسند و از تصورات دروغ و واهی از طرف مقابل دور شوند، متوجه می‌شوند که مشترکات آنها بیش از اختلافات است. بر اساس همین دیدگاه

۱. برای نمونه، نک. رساله دکتری «بررسی تحلیلی تقریب‌گرایی در حلقه نخبگان سیاسی دینی» (موسوی‌زاده، ۱۳۹۹) و مقاله کاظمی مومن‌سرائی و همکاران با عنوان «تأثیر مجمع تقریب مذاهب اسلامی در وحدت و انسجام کشورهای اسلامی» ۱۳۹۹.

۲. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان *یگانگی اسلام یا هم‌آهنگی مذاهب مسلمین* در سال ۱۳۸۴ هجری قمری در نجف اشرف به چاپ رسیده است.

است که واعظزاده (۱۳۷۳، ص ۱۵۱) و تسخیری (۱۳۸۳، ص ۹۱) مشابهت فقه شیعه و سنی را بالای ۸۰-۹۰ درصد اعلام می‌کنند! در همین رویکرد و از دید جناتی، اختلاف بین شیعه و سنی اختلاف بین دو مجتهد از یک مذهب در استنباط یک حکم از منبع اجتهادی است. (جناتی، ۱۳۷۳، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶)

۳-۳. تقریب به مثابه اقناع (تبیین)

این رویکرد که استفاده از واژه «تقریب» را به جای «وحدت» ترجیح می‌دهد، بر تبیین عقاید و محوریت تنویر افکار و زدودن اطلاعات غلط تمرکز دارد. در اینجا، اسباب استمرار و تداوم اختلافات شیعه و سنی در دو عنصر است: ناآگاهی و بی‌خبری از حقایق؛ و تعصب و غیرت‌ورزی نابخردانه. (علیزاده نجار و سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۸) به عبارت دقیق‌تر، در «تقریب به مثابه اقناع»، راهبرد غالب تبیین عقاید خود یا به عبارت دقیق‌تر، تبیین حقایق مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به نحوی شایسته و بایسته است که طرف مقابل بپذیرد که «شیعه آن‌گونه نیست که تصور می‌کردند». الگوی این رویکرد کتاب *الغدیر*، علامه امینی و آثار تبیینی علامه عسکری است. تلاش‌های جعفر سبحانی در کتاب *در ساحل تقریب* (۱۳۸۰) و مقاله «دیدگاه‌های شیعه در مسائل مربوط به تقریب» (۱۳۷۹) و کتاب *اصل الشیعه و اصولها*، از شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (۱۳۸۸) نیز ذیل همین نگاه قرار می‌گیرند.

۳-۴. تقریب به مثابه ضرورت (انسجام)

این نگاه بسته به ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی، تقریب بین مذاهب اسلامی را در مقام حکم عقلی توصیه می‌کند. تقریب به مثابه ضرورت، رویکردی واقع‌گراست که به دنبال کاستن از هزینه‌های اجتماعی و دینی تنش‌های میان مذهبی است که تقریباً در نگاه بیشتر فعالان حوزه تقریب وجود دارد. در این رویکرد، مسائل بین مذاهب اسلامی و تنش‌ها بین پیروان این مذاهب، ناچیز شمرده نمی‌شود و با پذیرش وجود اختلافات بعضاً اساسی در

مباحث گوناگون فقهی، اجتماعی و سیاسی بر «ضرورت» حفظ انسجام مذهبی - اجتماعی برای تضمین پیشرفت و توسعه جامعه تأکید می‌گردد. نظریه‌های مرتبط با همزیستی مسالمت‌آمیز مدنی (سند، ۱۳۹۷؛ فیرحی، ۱۳۹۴؛ مظاهری، ۱۴۰۰) که به نوعی رسیدن به وحدت اسلامی را ناممکن یا نامطلوب به حساب می‌آورند، جزو این برداشت از اندیشه تقریب قرار می‌گیرند.

۴. نقد مفهومی - ساختاری تقریب

نقدهای بسیاری بر تعاریف و برداشت‌های موجود از اندیشه وارد است که در این نوشتار صرفاً سه نقد اساسی و ساختاری بررسی می‌شود. این نقدها بیشتر بر پیش‌فرض‌ها و کاستی‌های نظری اندیشه «تقریب» تمرکز دارند و بحث آسیب‌شناسی عملکردی فعالان حوزه تقریب را بررسی نمی‌کند.

۴-۱. اولویت و محوریت تغییر اذهان: گفت‌وگوگرایی انحصاری نخبگان دینی

اساسی‌ترین نقدی که بر تعاریف و برداشت‌های موجود از اندیشه «تقریب» وارد است، مسئله اولویت و محوریت تغییر اذهان و اندیشه‌های افراد است. در این نگاه، زمانی تقریب مذاهب اسلامی محقق می‌گردد که «سر»ها به هم نزدیک شوند؛ نزدیک شدن سرهایی که در پی آن «قلب»ها و «دست»های مسلمانان به هم نزدیک خواهد شد. پذیرش این فرض اساسی در میان حامیان و فعالان اصلی تقریب، پیامدهای اساسی به دنبال داشته است که از آن جمله می‌توان به گفت‌وگو محور، نخبگانی و دینی شدن اندیشه «تقریب» اشاره کرد. به عبارت دقیق‌تر، زمانی که اولویت، تغییر یافتن ذهن‌ها و اندیشه‌هاست، اذهان نخبگان و به ویژه نخبگان دینی از اهمیت بیشتری به نسبت اذهان عامه مردم برخوردار خواهند بود.^۱ دسترسی به این اذهان نیز جز با افزایش دیدارهای حضوری در نشست‌های مشترک، انتشار

۱. وضعیتی که در مواجهه با آن، مهدی سلیمانی (۱۳۹۶) از «حفره اجتماعی تقریب» یاد کرده است.

کتاب‌های تخصصی، گفت‌وگوی علمی یا بحث مذهبی در همایش‌ها و نظایر آن میسر نمی‌شود. به واقع این فرض اساسی منشأ آسیب «نخبه‌گرایی دینی» و «نظری بودن» بیشتر مفهوم‌پردازی‌های موجود از اندیشه «تقریب» است. برای نمونه، عملکرد «دارالتقریب» قاهره و حامیان اصلی آن نمونه خوبی از تسلط این نگاه نخبه‌گرا و نظری است که در آن، تقریب از طریق نگارش مقالات اندیشه‌ای در مجله رساله الاسلام پی‌گیری می‌شد و تمرکز تلاش‌ها، نه مستقیماً برای نزدیک کردن مردم مسلمان به هم، بلکه عمدتاً در جهت کاهش اختلافات بین علمای مذاهب صورت می‌گرفته است.^۱

با نگاهی عمیق‌تر به مفهوم‌پردازی موجود، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که در بیشتر ابتکارات تقریبی مطرح‌شده، فرض بر این است که اگر بین عالمان و بزرگان مذاهب آشتی برقرار شود، به صورت طبیعی این دوستی به سمت توده مردم رخنه می‌کند و دیگر تفرقه و تنش بین پیروان مذاهب وجود نخواهد داشت.^۲ در این دیدگاه نبود گفت‌وگو بین علما و تصورات غلط از اعتقادات طرف مقابل، مهم‌ترین نقش را در خشونت‌های بین‌مذهبی ایفا می‌کند. از دید سوامی، این پیش‌فرض علاوه بر نخبه‌گرایی، واقعیت تاریخی زندگی مسالمت‌آمیز بسیاری از مردم با هم را نادیده می‌گیرد؛ زیست مسالمت‌آمیزی که در آن افراد بدون دانستن جزئیات تفاوت‌های عقیدتی خود با طرف مقابل، زندگی اجتماعی همراه با آرامشی داشته‌اند. این فرض همچنین فعالیت‌ها و امور غیرمذهبی را که در زیست آرام اجتماعی نقش دارند، کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. (Swamy, 2016, P.146)

۱. ابتکار نامه‌نگاری‌ها بین شیخ عبدالکریم زنجانی و شیخ مصطفی مراغی یا مکاتبات بین آیت‌الله بروجردی و شیخ سلیم و شیخ شلتوت مؤید همین نگاه به مفهوم «تقریب» است. از دید فتحی (۱۳۹۶) نیز به آسانی نگاه انحصارگرا و عالم‌محور مؤسسان «دارالتقریب» و حتی نسل بعدی آنان قابل شناسایی است.

۲. از دید نگارنده، احتمالاً عکس این پیش‌فرض صادق‌تر باشد. به عبارت دیگر، در بیشتر موارد این مریدان‌اند که به رهبران اجازه اصلاح یا دوستی نمی‌دهند. برای نمونه، برای اطلاع بیشتر از نسبت بین توده مردم و مرجعیت شیعه، نک. (Scharbrodt, 2022b)

تأکید بر اصلاح اذهان و انحصار تقریب به تلاش‌های علمی علما، مشکلات دیگری نیز به همراه داشته است. از دید رهدار که معتقد است: نباید تقریب را به طبقه علمای دین تقلیل داد، این تقلیل موجب شده است تا به غلط، پایگاه دانش‌محوری حل مسائل نیز به صورت انحصاری دانش‌های فقه و کلام معرفی شوند و چنین استدلالی مطرح گردد که هرچند هدف از تقریب مذاهب نیل به وحدت عملی امت است، اما چنین وحدتی اگر مسبوق به مباحث نظری نباشد، چندان دوامی ندارد و با نخستین شبهات نظری در هم فروخواهد ریخت. (رهدار، ۱۴۰۰)

۴-۲. نگاه سنتی به مقوله «مردم و جامعه امروزی»: تغافل از اقتضائات اجتماعی و

سیاسی

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های پیش‌روی مفهوم‌پردازی اندیشه «تقریب»، نادیده گرفتن اقتضائات اجتماعی و سیاسی عصر حاضر و تغافل نسبت به وضعیت و واکنش جامعه کنونی مسلمانان است. نگاه صرفاً سیاسی یا فقهی به مسئله تقریب و غفلت از مردمان جامعه خود و طرف مقابل و یا تکرار طرح‌هایی که چندین دهه پیش و در یک فضای سیاسی، فرهنگی، جمعیت‌شناختی و فناورانه کاملاً متفاوت و در زمان نبود وسایل ارتباط جمعی فراگیر و شبکه‌های اجتماعی، نتایجی - به اصطلاح - موفقیت‌آمیز به دنبال داشته است، فرجامی جز شکست نخواهد داشت.

نگاه سنتی به مردم و جامعه و نخبه‌گرایی نهفته در مفهوم‌پردازی‌های موجود، موجب شده است تقریب وجهه‌ای دستوری و از بالا به پایین به خود بگیرد و فعالان این حوزه را از بررسی واکنش جامعه خود و جامعه مقابل در قبال سیاست‌های توسعه‌اندیشه «تقریب» بی‌نیاز جلوه دهد. مبتنی بر همین نگاه سنتی است که گروهی که به دنبال ترویج برادری و کاهش فاصله بین پیروان مذاهب اسلامی‌اند، درک کاملی از بیم و هراس اخلاقی جوامع نسبت به تغییر وضعیت موجود، کم‌رنگ شدن مرزهای هویتی و افزایش تغییر

مذهب‌ها ندارند و گروهی که به دنبال تبیین و روشن کردن عقاید مذهب خود هستند، اهمیتی شایسته‌ای به این واقعیت ندهند که مخالفان احتمالاً این عمل را به معنای تبلیغ و تبشیر مذهبی تفسیر خواهند کرد.^۱

از سوی دیگر، حامیان طرح تأکید بر بحث‌های علمی و مبارزه با خرافه‌پرستی، توجهی به این مسئله ندارند که اگر به واسطه فعالیت‌هایشان، شائبه تضعیف عقاید و شعائر دینی در دل مؤمنان محافظه‌کار برانگیخته شود، بر تلاش‌های این «عاشقان سنت» در ترویج نگاه‌های ضدتقریبی خود و در نتیجه، بر احتمال تقویت پایگاه اجتماعی آن در جامعه افزوده خواهد شد.^۲

تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز، از باب ضرورت نیز، به‌ویژه در جوامعی که سعی دارند نوعی حاکمیت شریعت اسلامی برپا کنند، مسئله‌ساز می‌شود و نباید و نمی‌توان با تأکید بر مشترکات فراوان موجود، از اختلافات اساسی در اعتقادات کلامی و فقهی دو طرف که نمود اجتماعی و فرهنگی بالایی دارند، چشم پوشید. در واقع، در نوع مفهوم‌پردازی که تقریب «دستوری»، «یک‌طرفه» و بدون تلاش برای اقباع «افکار عمومی» است، همیشه شائبه‌هایی بر سر کیستی «دستور دهنده» و نیت‌های وی و در نتیجه، تشدید «مقاومت افکار عمومی» در برابر آن وجود خواهد داشت.

با نگاهی به تاریخ، مشکلات این رویکرد به خوبی نمایان می‌شود. برای نمونه، می‌توان به سرگذشت پیشنهاد نادرشاه افشار در شناسایی مذهب جعفری به مثابه مذهب پنجم و رد شدن این پیشنهاد توسط سلطان عثمانی به علل سیاسی و جامعه‌شناختی اشاره نمود. (حائری، ۱۳۶۱؛ Özervarlı, 2017)

۱. برای آشنایی با ترس‌های اجتماعی، به‌ویژه در جهان اهل سنت و برخورد امنیتی آنان با این مسئله، نک. به (Bengio and Litvak, 2011; Brooke, 2017)

۲. برای آشنایی بیشتر با اینگونه واکنش‌ها در جهان معاصر شیعه، نک. اعتصامی، ۱۴۰۰؛ امیری‌فرد،

در نمونه‌ای دیگر، جامعه شیعه - به ویژه علما و بزرگان - در مواجهه با طرح «اتحاد اسلام» سید جمال‌الدین اسدآبادی حاضر نشد به بهای تضعیف شاه شیعه و حکومت شیعیان از رهبری سلطان اهل سنت عثمانی بر همه مسلمانان هرچند در برابر دشمن مشترک حمایت کنند. (Kia, 1996)

در تاریخ معاصر نیز عدم پیشرفت طرح مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام و یا از دست رفتن فرصت‌های تقریب بین شیعه و سنی در دوران افزایش محبوبیت «حزب‌الله» لبنان و محمود احمدی‌نژاد در بین توده مردم مسلمان (به واسطه ایستادگی در برابر رژیم صهیونیستی و ایالات متحده امریکا)، ریشه در همین نگاه سنتی به مقوله مردم و نداشتن نگرشی جامعه‌شناختی به مسئله «تقریب» دارد.^۱ به عبارت دقیق‌تر، پس از پیروزی جبهه مقاومت در جنگ ۳۳ روزه با اسرائیل در سال ۲۰۰۶ و محبوبیت چشمگیر سیدحسین نصرالله در بدنه اهل سنت منطقه، ترس از محبوبیت و رهبری یافتن جریان شیعی در میان برخی سران عبری - عربی موجب شد تا حملات رسانه‌ای علیه تشیع، شیعیان و به طور کلی جبهه مقاومت افزایش چشمگیری پیدا کند و در نتیجه، بیشتر انتظارات از تحکیم روابط بین ایران و کشورهای عربی و بهبود روابط شیعیان و اهل سنت منطقه، حتی در زمان به حکومت رسیدن «اخوان المسلمین» به نتیجه ملموسی ختم نشوند.^۲

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر از «مد شیعی»، جنگ سرد عربی و تلاش دولت‌های اهل سنت برای مبارزه با آن، نک. (Valbjørn and Bank, 2007; Brooke, 017, Elad-Altman, 2007) و برای اطلاع از چگونگی شکست انتظارات از تحقق وحدت اسلامی پس از بهار عربی و روابط ایران و مصر در زمان به قدرت رسیدن «اخوان المسلمین» به عنوان یکی از اولین حامیان طرح تقریب مذاهب اسلامی، نک.

Badawi, 2019.

۲. به احتمال بسیار و از دید اهل سنت، نگارش و انتشار آثاری همچون کتاب «خلافت ولی فقیه، تحقیق‌بخش وحدت امت واحده» (نعیمیان، ۱۴۰۱) توسط «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی»، نمونه بروزتری از بی‌توجهی به اقتضائات سیاسی، اجتماعی و مباحث مرتبط با حساسیت‌های هویتی و قومیتی در عصر جدید است.

۴-۳. تقلیل هویتی عاملان و مخاطبان تقریب: محدود شدن ظرفیت‌های توسعه

اندیشه «تقریب»

کیستی یک انسان صرفاً بر اساس وابستگی وی به یک مذهب فقهی، سبک زندگی یا یک ایدئولوژی خاص قابل تعیین نیست. در پاسخ به سؤال «تو کیستی؟» جواب‌های گوناگونی از جانب پرسش‌شوندگان خواهیم شنید که این خود نشان‌دهنده تنوع‌های هویتی مردمان هر جامعه‌ای است. در واقع، هر فرد در آن واحد می‌تواند چندین هویت داشته باشد و یا آن را به خود نسبت بدهد، از هویت ملی و قومی گرفته تا هویت شغلی و دینی و نظایر آن. علاوه بر این تعدد هویت‌ها، عصر جدید به «عصر پویایی هویت‌ها» نیز شناخته می‌شود که در آن هر فرد ممکن است در مواجهه با تجربیات و یا دانش‌های تحول‌آفرین جدید، تفسیری غیر سنتی از کیستی خود یا جهان پیرامون ارائه دهد. (Castells, 2010; Giddens, 1991) به عبارت دیگر، با اجتناب از نگاه‌های سنتی به مقوله انسان، اذعان خواهیم کرد که انسان امروزی همان انسان دوران تأسیس «دارالتقریب» قاهره در چندین دهه پیش نیست و ما با انسانی متفاوت مواجه هستیم؛ انسانی که «چند هویتی» بودن مشخصه بارز آن است.

حال اگر از زاویه‌ای دیگر به بحث «هویت» در اندیشه «تقریب» بنگریم، خواهیم دید که ارتکاز بر مسائل الهیاتی توسط عالمان دینی فعال در حوزه تقریب مذاهب اسلامی و تمرکز بر گفت‌وگوهای فقهی و کلامی، تمام هویت افراد، حتی خود هویت عالمان را به هویت دینی شفاف و ثابتی تقلیل داده و واقعیت چندلایه، سیال و پیچیده هویت اجتماعی در عصر ارتباطات را نادیده گرفته است. این رویکرد همچنان که مویرت (2019b) بدان اشاره دارد، قادر نیست وجود داد و ستدها بین مذاهب و ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را به رسمیت بشناسد و اذعان کند که پیروان مذاهب بعضاً درگیر عقاید و رسومی چندگانه‌اند. از دید وی، تمرکز بر هویت مذهبی، دیگر هویت‌های فرد (همچون قومیت، طبقه اقتصادی - اجتماعی، جنسیت و هویت شغلی وی) را تحت‌الشعاع قرار

می‌دهد و نابرابری‌ها در قدرت و سیاست مرتبط با این هویت‌ها را نادیده می‌گیرد. (Moyaert, 2019a) این نادیده گرفتن پیچیدگی‌های هویتی، عملاً فرصت درک و ایجاد ارتباط با قشرهای گوناگون اجتماعی را از بین می‌برد.

از طرفی دیگر با پذیرش ایده شفلر (Scheffler, 2007, P. 175)، مبنی بر اینکه تمرکز مفهومی برگشت‌وگو و شناخت متقابل (فقه مقارن)، روابط بین مذاهبی را به نخبگان علمی محدود می‌نماید، می‌توان با فقهی و باک (Fahy & Bock, 2018, P.69) هم نظر بود که این وضعیت، به صورت خودکار و غیر انتقادی این رهبران و فرهیختگان مذهبی را تبدیل به نمایندگان سنت‌های پیچیده و نامتناسج جوامعی می‌کند که تفاوت‌های آشکاری از لحاظ فرهنگی، اقتصادی و جنسیتی با هم دارند. همچنین باید پذیرفت که احتمالاً تفاوت میزان شباهت‌های اجتماعی، طبقاتی و اندیشه‌ای و به عبارت دیگر، ظرفیت‌های تعاملی بین این عالمان مذاهب اسلامی با هم و مردمان جوامع مد نظر با هم، بیش از آن باشد که بتوان از اهمیت آن چشم پوشید. از این‌رو، طبیعی است که از بسیاری ظرفیت‌های ارتباطی و فرهنگی برای تقریب مغفول واقع شده و از آنان بهره‌ای گرفته نشود. به عبارت دقیق‌تر، تقلیل هویتی افراد به هویت‌های فقهی متناسب به آنان، فرصت ارتباط‌گیری و استفاده از ظرفیت‌های بالقوه افرادی همچون دگراندیشان، زنان، طبقات فرودست، طردشدگان جامعه و جوانان را که از مراکز قدرت و نهادهای دینی به دور مانده‌اند، تحت تأثیر قرار می‌دهد و به شدت از نفوذ اندیشه «تقریب» در بین آحاد جامعه و توده مردم می‌کاهد.

هم‌نظر با نقد محدود بودن دایره مخاطبان، محمد سند (۱۳۹۷، ص ۱۱۴)، یکی از مهم‌ترین شروط توفیق اندیشه «تقریب» در میان طوایف و مذاهب اسلامی را «جامعیت» آن می‌داند و معتقد است: این ابتکار باید بتواند همه مذاهب اسلامی را بی‌استثنا دربرگیرد. از دید سند، مسلمان کسی است که شهادتین را به زبان آورده باشد و از این‌رو، نباید تقریب را به پیروان مذاهب فقهی هفتگانه (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، امامیه، زیدی و اباضی)

محدود کرد. از دید حب‌الله (۱۳۸۴، ص ۵۵) و ویلفرد بوختا (۲۰۰۱، ص ۳۴۶) نیز دور بودن یا دور نگاه داشتن دیگر جماعات یا گروه‌های مسلمان از این طرح، یکی از موانع اصلی موجود در ابتکارهای تقریبی است. از دید این دو، کنار گذاشته شدن یا کنارگیری سلفی‌ها و متصوفه شیعی و سنی، خود مثالی بر این مانع نظری در بحث «تقریب» به حساب می‌آید.

حال با توجه به این مفهوم‌پردازی‌های ذهن‌محور، سنتی و غیرشمول‌گرای موجود از اندیشه تقریب، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که چگونه طرحی که بر چنین منطقی‌هایی استوار است، قادر خواهد بود فرهنگ و تفکرات پردگرا و فرقه‌ای موجود در جوامع اسلامی را به چالش بکشد و از فاصله‌ها و اختلافات بکاهد؟

۵. تعریف مختار از «تقریب»: تقریب به مثابه رشد

با توجه به مطالب و نقدهای مطرح شده نسبت به مفهوم «تقریب»، دو تعریف عام و خاص جدید و در دو سطح میان‌فردی و میان‌سازمانی از این اندیشه ارائه می‌گردد:

۵-۱. تقریب به معنای عام

تلاشی است تدریجی و فرایندی که طی آن هر انسان یا سازمانی سعی دارد تا از طریق یک یا تمام طرق چهارگانه تقریبی (تعارف، تعاون، تئالف و تعایش)، «خود» را به «دیگری»^۱ نزدیک نماید و از فاصله‌ها^۲ بکاهد و به واسطه این عمل، یکی یا هر دو طرف در زمینه‌ای رشد^۳ کرده، از لحاظ معنوی، اخلاقی و ساختاری تعالی یابند. در این تعریف، هر «دیگری»^۱، از خود بدن انسان گرفته تا مردمان دیگر نژادها، اقوام، ادیان، مذاهب و ایدئولوژی‌ها، سازمان‌ها و حتی محیط زیست می‌تواند موضوع تقریب قرار گیرد.

۱. «دیگری» (The Other) هر کس یا چیزی غیر از خود (Self) و در نسبت با آن است. برای

کسب شناختی کلی از مفهوم «دیگری» نک. (Miller, 2008)

۲. منظور از «فاصله» در اینجا، فاصله به معنای عام آن است که فاصله ذهنی، احساسی، اجتماعی و یا حتی سازمانی را نیز دربرمی‌گیرد.

۳. «رشد» در اینجا به معنای بالندگی و تعالی یافتن است. رشد شکوفایی استعدادهاست.

۵-۲. تقریب به معنای خاص

در این معنای خاص میان فردی در حوزه همگرایی اسلامی، تلاشی تدریجی و فرایندی است که در آن یک مسلمان به صورتی نیتمند می‌کوشد تا فاصله خود با برادر دینی‌اش را از طریق یکی یا تمام طرق چهارگانه تقریبی کاهش دهد و با زدودن پیش‌داوری‌ها و احساسات منفی و مشاهده خود در آینه وی، زمینه‌های رشد و تعالی اجتماعی و معنوی دو طرف و تبدیل کردن جهان به جهانی الهی‌تر را فراهم سازد.

در تعریف «تقریب به مثابه رشد»، توجه به نکات ذیل ضروری است:

- مسلمان هر کسی است که به شهادتین اقرار کند و خود را جزو اهل قبله بداند.
- «تعارف» به معنای شناخت و به رسمیت شناختن تمام ابعاد وجودی و هویتی طرف مقابل (بما هو انسان) در تمام حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، حقوقی، تاریخی، مذهبی و ... است.
- «تعاون» به معنای همکاری در انجام کار مشترک خیر (بر) و تبدیل جهان به جهانی بهتر است.
- «تتالف» به معنای عاطفه‌زایی، افزایش محبت و کاهش کدورت‌ها و نگاه‌های منفی بین طرفین با واسطه رسانه‌هایی همچون شعر، هنر، رمان و ... است.
- «تعایش» به معنای زیستن و تجربه کردن «دیگری» است؛ زیستنی که در آن فرد نیتمند به صورتی «فعال» وارد جهان پدیداری طرف مقابل می‌شود و با او «زندگی» می‌کند.^۱

۱. «تعایش» در اینجا به معنای همزیستی صرف و عدم تخاصم نیست. مراد از «تعایش»، زندگی و هم‌تجربه شدن است. برای نمونه و در بافت اسلامی، یک اهل سنت یا یک شیعه ایرانی با حضور و شرکت در مراسم فرهنگی و مذهبی طرف مقابل، همچون نماز جماعت، مراسم خاکسپاری، نوروز، اعتکاف، عروسی و عزاداری و نظایر آن، سعی می‌کند با طرف مقابل زندگی، و زیست دینی و اجتماعی وی را تجربه کند. به عبارت دقیق‌تر، «تعایش» همزیستی فعال است.

در تقریب به مثابه رشد، فرد نیتمند «دیگری» اش را می‌پذیرد، نسبت به او خیراندیش و در پی افزایش و رشد خود و اوست. به عبارت دیگر، فرد نیتمند تقریب دغدغه «دیگری» اش را دارد. کمک به رشد یک انسان، خود انسان را نیز رشد می‌دهد. این تقریب - فی ذاته - ارزشمند است و ارزشمندی آن بسته به کیستی طرف مقابل و چپستی محور تقریب تغییری نمی‌کند و نیازی نیست که حتماً دوطرفه باشد. رشد در اینجا محدود به فرد نیست و می‌تواند عینیت یافتن امت واحده الهی را که در آن مرزی بین انسان‌ها و به ویژه مسلمانان وجود ندارد، محقق گرداند. در امت واحده الهی، همه انسان‌ها بندگان خداوند هستند و هر فردی، «دیگری» اش را در «مقام انسان بودن و حقوق مترتب بر آن» با خود برابر به حساب می‌آورد.

نکته اساسی در تعریف «تقریب به مثابه رشد»، گذشتن از دوگانه اندیشه‌ای بودن تقریب - عملی بودن وحدت است. در این تعریف مختار، دو مسیر یا دریچه تقریب، یعنی «تعاون» و «تعایش»، تقریب را از طریق عمل و کنش غیرنظری میسر می‌سازند، به نحوی که فرد نیتمند بدون الزام اولیه به تغییر و یا عدول در عقاید و نظریاتش می‌تواند درگیر مرحله‌ای عملی، همچون کار خیریه یا زیست مشترک شود و از این طریق با کاستن از فاصله خود با «دیگری» اش، فرصتی برای ایجاد تحولی مثبت در خود یا طرف مقابل به وجود آورد. در واقع، فرض بر این است که شرکت داشتن در فعالیت‌های خیر مشترک و همزیستی فعال نیز می‌تواند دریچه‌ای برای تغییر نگرش‌های منفی، تلطیف رفتار و کاهش فاصله‌ها باشد.

تقریب رشد محور در سطح سازمانی نیز قابلیت اجرا دارد. از این رو گفتمان تقریب را می‌توان از طریق دیپلماسی رسمی و برنامه‌های ترویجی میان‌سازمانی توسعه داد. برای نمونه، «حوزه علمیه قم» به منزله یک سازمان رسمی می‌تواند وارد فرایندی تقریبی با دیگر سازمان‌ها، همچون دانشگاه «الازهر» مصر در هر چهار زمینه «تعارف»، «تعاون»،

«تألف» و «تعایش» شود. توسعه فقه مقارن، همکاری در امور خیر و عام المنفعه، تلاش برای کاهش نگاه‌های منفی و مسموم نسبت به طرف مقابل، برگزاری جلسات درس مشترک (ایجاد حوزه علمیه مشترک شیعه و سنی) و در نهایت، کوشش برای درک محدودیت‌های سازمانی، سیاسی و اجتماعی دو طرف، همگی می‌توانند موجب توسعه دانشی، ساختاری و نفوذ اجتماعی این دو مرکز علمی-مذهبی جهان اسلام گردند.

۶. تقریب چه نیست؟

در ابتدای مقاله نشان دادیم که قایل به چه تمایزی بین چهار مفهوم «اتحاد»، «وحدت»، «انسجام» و «تقریب» هستیم. در بخش پیشین نیز به «چه چیزی بودن» تقریب در مفهوم‌پردازی جدید خود پرداختیم. در این بخش نهایی، مشخص می‌کنیم که تقریب چه نیست و چه مرزهایی دارد.

۶-۱. تقریب بین مذاهب نیست

در تعریف مختار ما از «تقریب»، این فرایند بین مسلمانان - نه لزوماً بین پیروان مذاهب مشهور - صورت می‌گیرد. از یک سو، تقریب بین مذاهب چندان معنادار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا هر مذهبی مجموعه‌ای از بنیان‌های فقهی و اصولی است که هرگونه تغییری در آن می‌تواند شائبه‌های تلاش برای توحید مذهبی یا نفوذ مذهبی را قوت بخشد. از سوی دیگر نیز نباید و نمی‌توان تغییر خوانش یک عالم دینی از قواعد یا احکام مذهب را به معنای تغییر در آن دانست. به عبارت دیگر، نظرات علمای یک مذهب، معادل و این‌همان آن مذهب نیست و باید توجه داشت که تعارضات موجود که به نام «دعوی مذاهب اسلامی» مطرح است، اساساً دعوی پیروان مذاهب است. در واقع این شیعیان و اهل سنت‌اند که با هم درگیری و تنش دارند و نه مذهب تشیع و مذهب تسنن.

۶-۲. تقریب صرفاً همزیستی مسالمت‌آمیز نیست

همزیستی مسالمت‌آمیز مدنی، هرچند می‌تواند برون‌داد فرایند موفقیت‌آمیز تقریب باشد، اما این نوع از رابطه انسانی را لزوماً نمی‌توان تقریب به حساب آورد. در طرح «همزیستی مسالمت‌آمیز» ضرورتی برای نزدیک شدن به دیگری از باب خیراندیشی دینی و اجتماعی و برای رشد دو طرف وجود ندارد و هرچند به مثابه هدفی انسانی و اخلاقی، ستودنی و نیاز و ضرورت هر جامعه‌ای است، اما چون ترکیبی از رعایت حقوق مدنی، تغافل و مداراست، نمی‌تواند به میزان طرح تقریب که طرحی ایجابی و نه صرفاً سلبی است، موجب رشد اجتماعی و اخلاقی افراد جامعه شود.^۱ در واقع، یکی از نقدهای اساسی وارد بر طرح همزیستی مسالمت‌آمیز و مفهوم‌پردازی سلبی آن، پدیده تشکیل گروه‌های اجتماعی و فرهنگی و جهان‌های موازی بین جوامع انسانی است که در آن بخشی از افراد یا گروه‌های اجتماعی علی‌رغم حضور در جامعه بزرگ‌تر، عملاً رها و طرد شده، طعمه خوبی برای گروه‌های ضداجتماعی‌ای همچون «داعش» و راست افراطی می‌شوند.^۲

۶-۳. تقریب گفت‌وگو، تبیین، مباحثه یا مناظره نیست

در «تقریب به مثابه رشد»، ما لزوماً در پی حل یک مسئله مشترک، شکست دادن استدلال‌های طرف مقابل یا تبیین نظرات خود به او نیستیم. تقریب فرصت تبلیغ یا اثبات عقایدمان نیست. تقریب فرصت دیدن خود در آینه دیگری، رشد یافتن و در صورت امکان، رشد دادن طرف مقابل است. اگر تقریب بر سر مسائل دینی نیز شکل بگیرد لزومی ندارد که حتماً به نوعی هم‌اندیشی برای رسیدن به حقیقت ختم گردد.

۱. برخی همچون مظاهری (۱۴۰۰) و فیروزی (۱۳۹۴) با اعلام شکست طرح «تقریب»، طرح «همزیستی اجتماعی» را مطرح کرده‌اند و مبلّغی (۱۳۹۴) نیز با ارائه نظریه «همزیستی اسلامی» سعی کرده به انتقادات وارد بر اندیشه «تقریب» پاسخ دهد. با این وجود، هر سه نظر، علی‌رغم توجهاتی که مبانی دینی و اجتماعی داشته‌اند، همچنان نسبت خود را با بحث «جهان‌های موازی»، اغفال و یا طرد «دیگری» مشخص نکرده‌اند. نقد این نظرات نیاز بحث و بررسی بیشتری دارد که در مجال این پژوهش نمی‌گنجد.

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره نقدهای وارد بر سیاست همزیستی و بحث جهان‌های موازی، نک. (Camina & Wood, 2009; Cantle, 2006)

۶-۴. تقریب انحصاراً فقیهانه و مردانه نیست

با توجه به وجود طریق تعارف در تعریف مختار از اندیشه «تقریب»، راه‌های رسیدن به این آرمان بزرگ در انحصار مردان و فقیهان قرار ندارد و تمام ابعاد وجودی و هویتی انسان‌ها (بدون هرگونه خط‌کشی)، موضوع تقریب به شمار می‌آیند. از سوی دیگر «تقریب» به مثابه رشد، با تأکید بر کم‌توجهی به نقش و جایگاه زنان در توسعه اندیشه «تقریب»، زنان، مادران و دختران جامعه را محوری بنیادین در ترویج این اندیشه می‌داند؛ زیرا به مثابه محور وجودی نهاد خانواده که مهم‌ترین نهاد اجتماعی است، در تمام جوامع انسانی، هم نصف جمعیت جامعه را تشکیل می‌دهند و هم نصف دیگر جامعه، زاده، پرورش‌یافته و در ارتباط مستقیم با آنان قرار دارد.

جمع‌بندی

اندیشه «تقریب» یا در معنای عام، «همگرایی اسلامی» را، چه از زمان صدر اسلام و عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام بدانیم، چه از زمان تثبیت مذاهب فقهی اسلامی یا از زمان تهاجم استعمار غرب به جهان اسلام یا تلاش برای مبارزه با تکفیرگرایی و هابیت، نقطه اشتراک نگاه طلایه‌داران همگرایی اسلامی در یک قرن اخیر، نخبه‌گرایی، گفت‌وگو محوری، غفلت از تنوع هویت‌ها، فرهنگ جوامع و اقتضائات جهان واقعی و عصر تجدد بوده است. در این مقاله و در مسیر یافتن پاسخی به مسائل مطرح شده در بخش مقدمه، متوجه شدیم که به سبب نبود زمینه‌های نظری مستحکم در حوزه همگرایی اسلامی، تعبیر متفاوتی از ریشه‌های آغاز اندیشه «تقریب» در اذهان پژوهشگران وجود دارد که خود موجب نوعی خلط مفهومی میان واژگانی همچون «همگرایی»، «اتحاد»، «انسجام» و «وحدت اسلامی» با واژه «تقریب» مذاهب شده است. در واکنش به این تشویش مفهومی، تعاریفی کاربردی برای هریک از واژگان ذکر شده ارائه و پس از این تمایزبخشی مفهومی، چهار برداشت متفاوت از اندیشه «تقریب» شناسایی شد که عبارتند از: «تقریب به مثابه پیش‌شرط»، «تقریب به

مثابه مواخات»، «تقریب به مثابه اقناع» و «تقریب به مثابه ضرورت» که آرمان هر کدام از این برداشتها - به ترتیب - رسیدن به وحدت اسلامی، امت واحده اسلامی، تبیین معارف اهل بیت علیهم السلام و انسجام اسلامی است.

پس از این مفهوم‌شناسی، سه نقد اساسی بر این برداشتها بررسی شد: «اولویت و محوریت تغییر اذهان»، «نگاه سنتی به مقوله مردم و جامعه عصر جدید» و «تقلیل هویتی عاملان و مخاطبان تقریب» در پایان تحلیل‌ها نیز تعریفی نو و کارا ارائه شد تا بتواند پاسخگوی نیازهای نظری و عملی حوزه همگرایی جوامع اسلامی باشد.

در این مفهوم‌پردازی جدید، گفتمان تقریب، گفتمانی صرفاً اندیشه‌ای در ساحت الهیات و تحت انحصار علمای دین نیست و با فراتر رفتن از این محدودیت‌ها، تبدیل به امری بین مردم و برای مردم می‌شود؛ تعدد هویت‌های قومی، ملی، طبقاتی و جنسی را به رسمیت می‌شناسد و با پذیرش واقعیت‌های جهان امروزی، راهکاری به‌روز برای «نزدیک کردن» افراد ارائه می‌دهد.

«تقریب به مثابه رشد» در پی نفوذ و حضور حداکثری در بین آحاد مردم جامعه است تا بتواند تأثیری محسوس و پایدار در زندگی جوامع گوناگون برجای بگذارد. در این خوانش نو از اندیشه «تقریب»، فرد تقریبی در پی رشد طرفین، سعی دارد از تمام ظرفیت‌های موجود (تعارف، تعاون، تئالف و تعایش) برای رشد اجتماعی و معنوی و شکوفایی استعدادها استفاده کند تا خود و یا جهان موجود را به فرد یا جهانی الهی‌تر و بهتر سوق دهد. در این برداشت جدید، کسی برای منافع این جهانی از اعتقادات خود عدول نمی‌کند، بلکه در فرایند مواجهه با «دیگری» اش، آنان را بازبینی و تبیین کرده، تعمیق می‌بخشد. از سوی دیگر، در «تقریب به مثابه رشد»، سازمان‌های اجتماعی و دینی نیز می‌توانند در مدار تقریب رشد‌محور قرار گرفته، از ضعف‌های دانشی، ساختاری و سیاسی خود بکاهند و بر شمول و نفوذ اجتماعی خود در بین آحاد مردم بیفزایند.

در نهایت، باید گفت: گفتمان تقریب به واسطه ریشه‌های سترگ خود در ادیان الهی و متون دینی، از ظرفیت بالایی در توسعه مفهومی و کارکردی ایده‌هایی همچون همزیستی، گفت‌وگو و همگرایی برخوردار است و از این رو می‌توان ادعا کرد که «تقریب به مثابه رشد» در معنای عام خود، فرصتی است برای تمام جهانیان تا با هم‌افزایی و کاهش تعارضات - خواسته و ناخواسته - زیستی شایسته‌تر را برای عموم مردم فراهم آورد.

منابع

۱. آذرشب، محمدعلی (۱۳۸۴)، پیشینه تقریب: تاریخچه و مستندات دارالتقریب مذاهب اسلامی در قاهره و بررسی مجله آن (رسالة الاسلام)، ترجمه ر. حمیدی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲. آقانوری، علی (۱۳۹۶)، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. آل کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۸۸)، آیین ما (اصل الشیعه)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، نشر علی بن ابی طالب.
۴. اعتصامی، عبدالمجید (۱۴۰۰)، «اندیشه برائت در نزد اصحاب در عصر صادقین علیهم السلام»، امامت پژوهی، ۳۰ (۱۱)، ص ۲۳۵-۲۶۳.
۵. افشار، ایرج (۱۳۴۴)، سواد و بیاض (مجموعه مقالات)، تهران، چاپخانه رنگین.
۶. اقبالی، محمدطاهر (۱۳۸۷)، «برداشت‌های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی»، پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۲۶ (۷)، ص ۱۱۳-۱۳۰.
۷. الکتب، احمد و محمد عماره (۲۰۰۸)، السنة و الشیعة وحدة الدین خلاف السیاسیة و التاریخ، مكتبة النافذه.
۸. امیر اردوش، محمدحسین (۱۳۸۴)، تأملی بر مسئله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی.
۹. امیری فرد، محسن (۱۳۸۹)، «استحاله‌گرایی در تعامل شیعه با مخالفان مذهبی»، هفت آسمان، ۴۷ (۱۲)، ص ۱۷۷-۲۰۸.
۱۰. بهرامیان، مسعود و صلاح، مهدی و فلاح‌زاده، احمد (۱۴۰۱)، «تفکر عثمانیه و انگیزه‌های احمد بن حنبل در ارائه گفتمان تریب»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۶ (۳۱)، ص ۷۵-۱۰۷.
۱۱. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۷۸)، «وحدت اسلامی گامی فراتر از تقریب از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و وحدت اسلامی»، ش ۱۲، ص ۷۱-۹۰.
۱۲. تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۳)، ایده‌های گفت‌وگو با دیگران، ترجمه م. مقدس، تهران، مجمع جهانی مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، مدیریت مطبوعات و انتشارات.
۱۳. تسخیری، محمدعلی (۱۳۹۱)، رسالت ما: تقریب در اندیشه‌ها و وحدت در عمل، ترجمه م. مقدس، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی.

۱۴. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۳)، «وحدت مذاهب و فقه اجتهادی»، *کیهان اندیشه*، ۵۵ (۱۰)، ص ۴۷-۵۰.
۱۵. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۴)، «مختصات تقریب بین مذاهب اسلامی»، *کیهان اندیشه*، ۶۰ (۱۱)، ص ۱۱۴-۱۲۷.
۱۶. جودکی، محبوبه (۱۳۹۳)، «تقریب»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۱)، «دیباچه‌ای بر پیشینه تاریخی جنبش‌های پان اسلامیسم - ۳»، *جستارهای نوین ادبی*، ۵۹ (۱۵)، ص ۴۰۹-۴۴۴.
۱۸. حب‌الله، حیدر (۱۳۸۴)، «طرح تقریب و مشکلات آگاهی دینی (قرائتی در منطق تقریب و گونه‌های فرهنگ دینی)»، *اندیشه تقریب*، ۲ (۱)، ص ۳۹-۷۴.
۱۹. حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۵۹)، *راهی به سوی وحدت اسلامی*، بی‌جا، تجریش.
۲۰. خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۸۹)، «پیشگفتار: درباره تقریب و بنیانگذار آن»، *سرگذشت تقریب: یک فرهنگ یک امت*، ص ۱۷-۸۸، تهران مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی.
۲۱. داودی، مجتبی (۱۳۹۶)، *کاشف الغطاء و تقریب بین مذاهب*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. رهدار، احمد (۱۴۰۰)، «آسیب‌شناسی گفتمان تقریب مذاهب»، *علوم سیاسی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۹۴ (۲۴)، ص ۷-۳۰.
۲۳. زقاقی، احمد (۲۰۰۸)، *التقريب بين الشيعة و اهل السنة و تحديات الاختلاف و التصحيح*، اردن، جدارا للكتاب العالمي.
۲۴. زنجانی نجفی، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *یگانگی اسلام یا هم‌آهنگی مذاهب مسلمین*، ترجمه ع. م. سردارنیا، قم، چاپخانه قضاء.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۰)، *در ساحل تقریب*، قم، نشر مشعر.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۹)، «دیدگاه‌های شیعه در مسائل مربوط به تقریب»، *میقات حج*، ۳۱ (۸)، ص ۱۸۷-۲۱۶.
۲۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۷)، *بازخوانی پرونده تقریب؛ رویکردها و چالش‌ها*، قابل دسترس در: <https://mobahesat.ir/17505>
۲۸. سلیمانیه، مهدی (۱۳۹۶)، «حفره اجتماعی تقریب (چرایی اجتماعی به حاشیه رفتن جریان نجات‌بخش تقریب مذاهب اسلامی)»، قابل دسترس در:

۲۹. سند، محمد (۱۳۹۷)، **نگاهی دیگر به وحدت و تقریب: بررسی فقهی - کلامی، ویرایش ع. العبادی، ترجمه ع. زاهدپور، قم، بوستان کتاب.**
۳۰. شاکر سلماسی، مجید (۱۳۹۷)، **مبانی نظری تقریب مذاهب اسلامی، قم، نشر ادیان و مذاهب.**
۳۱. شفیع‌نیا، احمد (۱۳۹۶)، «معناشناسی واژه تقریب»، **اندیشه تقریب**، ۳۴ (۱۳)، ص ۱۳-۲۶.
۳۲. صاحبی، محمدجواد (۱۳۸۵)، **سید جمال‌الدین حسینی پرچمدار اتحاد و تقریب، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی.**
۳۳. عربخانی، رسول (۱۳۹۴)، «تشیع ایرانی و تسنن عثمانی: پژوهشی درباره منازعات شیعی - سنی در عتبات عالیات قرن نوزدهم (با تکیه بر اسناد آرشیو عثمانی)»، **تاریخ اسلام و ایران**، ۲۶ (۲۵)، ص ۱۲۳-۱۴۲.
۳۴. علی‌اکبری، راضیه (۱۳۹۶)، **موانع اخلاقی اجتماعی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.**
۳۵. علیزاده نجار، مرتضی و سبحانی، محمدتقی (۱۴۰۰)، «وحدت و تقریب بر پایه امامت با تکیه بر سنت مشترک فریقین»، **امامت پژوهی**، ۳۰ (۱۱)، ص ۱۰۳-۱۴۲.
۳۶. فتحی، علی‌اشرف (۱۳۹۶)، **پروژه مصری تقریب؛ همچنان نخبه‌گرایانه و سیاست‌محور (به مناسبت درگذشت عبدالله قمی؛ دبیر کل دارالتقریب مذاهب اسلامی قاهره)**، تارنمای «مباحثات».
۳۷. فیرحی، داود (۱۳۹۴)، «باید از ایده‌های وحدت عبور کنیم و به سمت همزیستی پیش برویم، رابطه وحدت و خشونت: بررسی رادیکالیسم اسلامی نوین»، قابل دسترس در: <https://fa.shafaqna.com/news/97231>
۳۸. قلمداران، حیدر علی (۱۳۹۰)، **شاهراه اتحاد: بررسی نصوص امامت، ویرایش ا. دبیری، تهران، حقیقت.**
۳۹. کاظمی مؤمن‌سرائی، ابراهیم و بخشایش اردستانی، احمد و صفوردی، سوسن و درویش‌پور، حجت‌الله (۱۳۹۹)، «تأثیر مجمع تقریب مذاهب اسلامی در وحدت و انسجام کشورهای اسلامی» **پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام**، ۳۵ (۱۰)، ص ۱۳۷-۱۶۶.
۴۰. گروه معارف و تحقیقات اسلامی (۱۳۸۰)، «تقریب در چشم‌انداز پایه‌گذاران آن»، **هفت آسمان**، ش ۳ (دوازدهم و سیزدهم)، ص ۱۸۵-۲۰۰.

۴۱. لباف، علی (۱۳۸۵)، *مظلومی گمشده در سقیفه جلد اول*، چ چهارم، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر (به سفارش شورای عالی حوزه علمیه قم - مرکز مدیریت حوزه های علمیه خاوران).
۴۲. مبلّغی، احمد (۱۳۸۷)، «نظریه تقریب مذاهب اسلامی»، *مطالعات فقه تربیتی*، ۶ (۱)، ص ۱۳-۳۸.
۴۳. مبلّغی، احمد (۱۳۹۳)، *نظریه همزیستی در دین اسلام با اتکا به منابع و آراء علمای مذاهب اسلامی*، تهران، اتحادیه بین‌المللی امت واحده.
۴۴. محسنی، محمد آصف (۱۳۸۴)، *استراتژی و عوامل تقریب مذاهب اسلامی*، تهران، کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، ۱۸، ص ۴۵۷-۴۶۰.
۴۵. محمدی عراقی، مبلّغی، احمد و سند، محمد (۱۳۸۷) «بازخوانی اندیشه تقریب مذاهب اسلامی»، *بازتاب اندیشه*، ۱۰۷ (۱)، ص ۶۵-۷۳.
۴۶. محیط طباطبائی، محمد (۱۳۸۰)، *سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین*، ویرایشگر س. خسروشاهی، سماط، کلبه شروق.
۴۷. مسائلی، مهدی (۱۳۹۰)، *پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت*، تهران، سپیده باوران.
۴۸. مظاهری، محسن حسام (۱۴۰۰)، *بدیل‌های پروژه تقریب: مصاحبه با اندیشکده مرصاد*، قم، اندیشکده مرصاد.
۴۹. ملکی، علی (۱۳۹۸)، *کارنامه فعالیت‌های کنفرانس‌های سی‌گانه وحدت در تهران (آسیب‌شناسی و راهکارها)*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده شیعه‌شناسی.
۵۰. مهریزی، مهدی (۱۳۸۹)، «مقالات: جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی»، *هفت آسمان*، ش ۴۷ (۱۲)، ص ۲۶-۵.
۵۱. موسوی‌زاده، سید یاسین (۱۳۹۹)، *بررسی تحلیلی تقریب‌گرایی در حلقه نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران بر پایه شاخص‌های نظری و عملی مقام معظم رهبری در حوزه تقریب*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده شیعه‌شناسی.
۵۲. ناصر معدلی، فاطمه (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی مبانی، موانع و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی با رویکرد قرآنی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی.
۵۳. نعیمیان، ذبیح‌الله (۱۴۰۱)، *خلافت ولی فقیه، تحقق‌بخش وحدت امت واحده*، تهران، پژوهشگاه مطالعات تقریبی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۵۴. واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۸۹)، «وحدت اسلامی و مرجعیت اهل بیت در گفت‌وگو با آیت‌الله حاج شیخ محمد واعظزاده» حوزه، ش ۱۵۷ (۲۷)، ص ۴۹-۹۴.

۵۵. واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۷۳)، **پیام وحدت**، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی.

56. Badawi, Tamer (2019), **Mismatched Expectations: Iran and the Muslim Brotherhood After the Arab Uprisings**, Carnegie, Middle East Center, 1-6.

57. Bengio, Ofra & Litvak, Meir (2011), **Epilogue: The Sunni-Shi'i Paradox**. In **The Sunna and Shi'a in History Division and Ecumenism in the Muslim Middle East** (pp.243-251).

58. Brooke, Steven (2017), **Sectarianism and Social Conformity: Evidence from Egypt**, *Political Research Quarterly*, 70(4), pp.848-860, In: <https://doi.org/10.1177/1065912917717641>.

59. Brunner, Rainer (2004), **Islamic ecumenism in the 20th century: the Azhar and Shiism between rapprochement and restraint**, Brill, NV.

60. Buchta, Wilfried (2001), "Tehran's Ecumenical Society (Majma' Al-Taqrīb): A Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?", in: W. Ende & R. Brunner (Editors), **The Twelver Shia in Modern Times**, (pp.333-353), BRILL, in: https://doi.org/10.1163/9789004492035_023.

61. Camina, M.M. و Wood, M.J. (2009), **Parallel Lives: Towards a Greater Understanding of What Mixed Communities Can Offer**, *Urban Studies*, 46(2), pp.459-480, in: <https://doi.org/10.1177/0042098008099363>.

62. Cante, Ted (2006), **Parallel Lives**, *Index on Censorship*, 35(2), pp.85-90, in: <https://doi.org/10.1080/03064220600779624>.

63. Castells, Manuel (2010), **The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture**, (Second Edition), Singapore, Wiley.

64. Elad-Altman, Israel (2007), "The Sunni-Shi'a Conversion Controversy", *Current Trends in: Islamist Ideology*, 5, 1-10.

65. Ende, Werner (2000), **Takrib**. In **Encyclopedia of Islam (EI2)**, Vol.X, (pp.139-140), Brill, Leiden, The Netherlands.

66. Fahy, John و Bock, Jan-Jonathan (2018), **Beyond Dialogue? Interfaith Engagement in Delhi, Doha and London**, Doha, Qatar.

67. Giddens, Anthony (1991), **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**, Stanford University Press.

68. Goldschmidt, Arthur (2000), **Biographical dictionary of modern Egypt**, London, UK, Lynne Rienner Publishers.

69. Kazemi Moussavi, Ahmad (2001), "Sunni-Shi'i Rapprochement (Taqrīb)", **Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions**, pp.301-315.

70. Kia, Mehrdad (1996), "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran?", **Middle Eastern Studies**, 32(1), 30–52.
71. Mavani, Hamid (2016), "Sunni-Shi'i Rapprochement: Internal Contradictions", **American Journal of Islamic Social Sciences**, p.133.
72. Md Yusoff, Mohammad Yusri Yubhi و Ushama, Thameem (2022), "Maḥmūd Shaltūt's Wasaṭiyyah Approach to Al-Azhar Reform", **Advances in Social Sciences Research Journal**, 9(10), pp.56–70, in: <https://doi.org/10.14738/assrj.910.13244>.
73. Miller, J. Mitchell (2008), "OTHERNESS", In: L. Given (Editor), **The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods**, (pp.587-589), California, United States, SAGE Publications, Inc.
74. Moyaert, Marianne (2019a), "Broadening the Scope of Interreligious Studies: Interrituality", in **Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries** (pp.1-34), Springer International Publishing, in: https://doi.org/10.1007/978-3-030-05701-5_1.
75. Moyaert, Marianne (2019b), **Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries**, Springer International Publishing, in: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-05701-5>.
76. Nafi, Basheer M (1996), "The general Islamic congress of Jerusalem reconsidered", **The Muslim World**, 86(3-4), pp.243–272.
77. Özervarlı, M Sait (2017), "Between tension and rapprochement: Sunni-Shi'ite relations in the pre-modern Ottoman period, with a focus on the eighteenth century", **Historical Research**, 90(249), pp.526–542, in: <https://doi.org/10.1111/1468-2281.12191>.
78. Scharbrodt, Oliver (2022a), **Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity**, London, UK, Bloomsbury Academic.
79. Scharbrodt, Oliver (2022b), Contesting ritual practices in Twelver Shiism: modernism, sectarianism and the politics of self-flagellation (taṭbīr), **British Journal of Middle Eastern Studies**, pp.1–24, in: <https://doi.org/10.1080/13530194.2022.2057279>.
80. Scheffler, Thomas (2007), "Interreligious Dialogue and Peacebuilding", **Die Friedens-Warte**, 82(2/3), pp.173–187.
81. Swamy, Muthuraj (2016), **The Problem with Interreligious Dialogue: Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations**, London, UK, Bloomsbury Publishing.
82. Valbjørn, Morten و Bank, André (2007), "Signs of a New Arab Cold War: The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi'i Divide", **Middle East Report**, pp.242, 6–11.
83. Zebiri, Kate (1991), "Shaykh Maḥmūd Shaltūt: Between Tradition and Modernity", **Journal of Islamic Studies**, 2(2), pp.210–224, in: <https://doi.org/10.1093/jis/2.2.210>.