

یک قرن گفت و گوی ادیان *

تاریخچه مطالعات تطبیقی ادیان

اریک شارپ

ترجمه: محمدحسین محمدپور



اشاره مترجم

آنچه از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد ترجمه یک فصل از کتاب تاریخ دین‌شناسی تطبیقی اریک شارپ است. این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۷۵ در لندن منتشر شده و سیزده فصل دارد. عناوین فصل‌های این کتاب عبارتند از: ۱- پیشینه دین‌شناسی تطبیقی، ۲- هر که فقط یک چیز بداند هیچ نمی‌داند، ۳- داروین‌سیم آن‌را امکان‌پذیر ساخت، ۴- توت‌میسیم و جادو، ۵- برخی از انواع تجربه دینی، ۶- در جستجوی شناخت نظری، ۷- دین بماهودین و دین تطبیقی، ۸- فرهنگ و تاریخ، ۹- دین و ناخودآگاه، ۱۰- پدیدارشناسی دین، ۱۱- درباره گفت و گوی ادیان، ۱۲- بیست سال مناقشه بین المللی، از ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰، ۱۳- از دین‌شناسی تطبیقی تا مطالعات دینی. این کتاب در سال ۱۹۷۶ م به چاپ دوم رسیده و فصل ترجمه شده از این چاپ انتخاب شده است. او در پیشگفتاری که بر چاپ نخست این کتاب نوشته می‌گوید: ((این کتاب از مجموعه درسگفتارهایی که برای دانشجویان دانشگاه‌های منچستر و لنکستر عرضه شده، فراهم آمده و من در نوشتن آن تلاش کرده‌ام تا جایی که مقدور است نیازهای دانشجویان را لحاظ کنم)) شارپ مطالعه ادیان را همچون مطالعه اقتصاد، علوم تجربی، تاریخی و... امری ضروری تلقی می‌کند و از این رهگذر به خوانندگان این کتاب توصیه می‌کند که با رعایت جانب انصاف و بی‌طرفی و بدون از هرگونه پیش‌داوری و ارزش‌داوری در حق سایر ادیان، به مقایسه آنها همت گماردند. او با در نظر داشتن چنین هدفی در این مقاله که به دست دادن گزارشی جامع از فعالیت‌هایی که در راستای نزدیک‌سازی و درک متقابل پیروان ادیان گوناگون انجام گرفته، برآن است تا به این پرسش که آیا گفت‌وگوی ادیان کاری شدنی است یا نه؟ پاسخ دهد. شارپ با نام بردن از افرادی نظیر ماکس، مولر، جیمز فریزر، اتو، راداکریشنان و... آن‌ها را انسان‌هایی آزاد اندیش می‌داند که فقط به حقیقت سرسپرده بودند و همه تلاش آنها این بود که اندیشمندان ادیان را گرد هم آورند و از دیدگاه‌های آنها در جهت صلح و امنیت و آرامش جهانی استفاده کنند. او در ادامه مقاله به دیدگاه سنت‌گرایانی چون کوماراسوامی، فریتیوف شوان، رنه‌گنون که از حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان دم می‌زنند، اشاره می‌کند و نظر برخی از مخالفان این مکتب، مخصوصاً آرسی. زئنه، را نیز مطرح می‌کند.

در همایش بین‌المللی تاریخ ادیان در توکیو که در سال ۱۹۵۸ میلادی برگزار شد، فردریش هایلر از دانشگاه ماربورگ مقاله‌ای با عنوان «تاریخ

ادیان به منزله راهی به سوی وحدت ادیان» ارائه داد. او در این مقاله تحقیق بخشیدن به مسأله وحدت ادیان را مهمترین وظیفه علم دین‌شناسی دانست. وی مقاله خود را این‌گونه آغاز کرد: ... بررسی عالمانه حقیقت [وحدت ادیان] نتایج مهمی را برای روابط عملی یک دین با ادیان دیگر به‌بار می‌آورد. هرکس مسأله وحدت ادیان را به رسمیت می‌شناسد باید با جدیت و با تساهل در گفتار و رفتار آن‌را بپذیرد. بنابراین بینش علمی پیرامون این وحدت مستلزم تحقق عملی روابط دوستانه و تلاش اخلاقی مشترک میان [پیروان ادیان] یا همان اخوت و همدلی و همیاری است. (۱)

هایلر در سخنان خود به تصور رایج و متعارفی که اخیراً درباره دین‌شناسی تطبیقی (علم‌الادیان) پدید آمده است، اشاره دارد که تنها دلیل موجه برای پرداختن به این نوع مطالعه را بهبود بخشیدن به روابط میان پیروان ادیان گوناگون می‌داند. شاید از من بپرسید اگر پژوهشگر حوزه دین‌شناسی تطبیقی به یافتن راه حلی برای درک متقابل مسیحیان و هندوها، مسلمانان و یهودیان قائل نباشد، چه هدفی را مطالعات خود می‌تواند داشته باشد؟

آنهایی که پرسش‌هایی از این‌دست را مطرح می‌کنند ممکن است چنین مسائلی را مایه آزردهی خاطر و گیج‌کننده تلقی کنند، اما فردی که در این حوزه متخصص است پاسخ خواهد داد که این نوع مطالعه فی‌نفسه موجه است و وارد شدن مقولات «انتزاعی» و دارای بار عاطفی مانند «گفتگو» در این بحث از دقت و کیفیت این نوع مطالعه خواهد کاست و عملاً پرداختن به گفتگو هیچ نقشی در رسالتی که برعهده اوست، نخواهد داشت. در حال‌علی‌الاصول تمام وقت او پیش از اینکه صرف مطالعه وضعیت کنونی ادیان شود، به مطالعه وضعیت گذشته ادیان سپری خواهد شد. به‌زودی متوجه خواهیم شد که چه مقدار از بحث‌های اخیر حول این پرسش غامض بوده است، اما در آغاز باید به اجمال شرایطی را که این مناقشه در آن پدید آمده و عقایدی که شکل گرفته و اینک برخی آنها را نقد و برخی دیگر از آنها دفاع می‌کنند، بررسی کنیم.

دلیل دیگری نیز برای بررسی این مطالب وجود دارد. مسیحیان راست‌کیش (و شاید دیگران) براین باورند که پژوهشگر عرصه دین‌شناسی تطبیقی ذاتاً یک دیندار مقایسه‌گر است، یعنی او فردی است که وقت خود را صرف نسبت‌بندی تلیف دینی کرده و از این‌رو نمی‌توان به او اعتماد کرد. وانگهی این دلیل را -اگر بتوان فقط به یک دلیل بسنده کرد- باید در همان حوزه‌ای که به نزدیک‌سازی و گفتگوی درون‌دینی اختصاص



□ در مجمع بعدی که در سال ۱۸۹۷ میلادی در استکهلم و در سال ۱۹۰۰ میلادی در پاریس برگزار شد، شاهد این هستیم که طرفداران دین شناسی تطبیقی به تدریج بر دیگران تفوق یافتند و این رشته را به یک علم تاریخی محض تبدیل کردند

که به این رشته [صرفاً] علاقه نشان می‌دادند آن‌را به منزله وسیله‌ای برای یک هدف خاص به کار بردند. [پرسش این است که] تا چه اندازه می‌توان از آشننگی بعدی که بر تفکرات این دو گروه سایه افکنده، چشم پوشید و آیا این دو دسته می‌توانند اصطلاحاتی مخصوص به خود وضع کنند و آیا چنین امری به تصویر درمی‌آید؟

اکنون نوبت آن است به دیدگاه آنهایی که به این زمینه کاری اشتیاق نشان می‌دادند نظری بیفکنیم، مسیری که بیش از همه از شیکاگو آغاز شد و به یک «هیأت پیگیری» و سپس به مجموعه‌ای از نشست‌های برگزار شده شورای بین‌المللی کلیسای یکتاپرستان و دیگر متفکران دینی آزاداندیش و اعضای طبقه کارگران که تحت حمایت‌های کلیسای یکتاپرستان در سال ۱۹۰۱ میلادی و ۱۹۱۳ میلادی در لندن، آمستردام، ژنو، بوستون، برلین و پاریس بودند، ختم شد (۲). کوشش‌هایی در سال‌های عاجل پیش از جنگ برای گسترش این نوع فعالیت‌ها با برگزاری همایش‌هایی در هند، سیلان، چین و ژاپن صورت گرفت، اما به یکباره جنگ درگرفت. بعدها جابز.تی. ساندلرند که تلاش کرده بود این همایش‌ها را در آسیا سازماندهی کند، هدفش از این کار را این گونه شرح داد:

باور به اینکه یک خدا بر فراز تمام این عالم ایستاده و همه ادیان دربردارنده حقایقی هستند که از اهمیت حیاتی و همیشگی برای آدمیان برخوردارند، نمایندگان همه ادیان را برای گردهم آمدن به منظور تبادل نظر و گفتگو براساس عقیده و ابوت فراگیر خداوند و اخوت فراگیر انسان‌ها دعوت کردم (۳).

به بیان دقیق‌تر انتظار می‌رفت که این همایش‌ها (الف) پیروان ادیان مختلف را به آشنایی هرچه بیشتر با یکدیگر تشویق کنند؛ (ب) بر اصول فراگیر در همه ادیان تأکید کنند؛ (ج) تلاش کنند این عقیده را که وظیفه بزرگ همه ادیان بهبود روحیه اخلاقی جهان است، در آنها پدید آورند (۴).

جای تعجب نیست اگر بشنویم که برخی گروه‌ها در هند از پیشنهادهای ساندلرند استقبال گرمی کردند؛ چه، در این زمان این دیدگاه که همه ادیان به منزله سادها‌ناها، یعنی شیوه‌ها و راه‌های روحانی رسیدن به خدا از ارزش یکسانی برخوردارند، تقریباً در میان روشنفکران مقبول بود.

اکنون مجال آن نیست که ظهور چنین دیدگاهی را به‌طور کلی ترسیم کنیم. اما باید به نام‌های برخی از برجسته‌ترین مدافعان این دیدگاه در دوره‌های اخیر اشاره‌ای داشته باشیم. رام موهون روی (۱۸۳۳-۱۷۷۲/۴ میلادی) بنیانگذار فرقه برهاسماج، هندوکیشی بود که خدا باوری را از منابع اسلامی آموخته بود و افکارش مانند یک دئیست (خداباور طبیعی) که به یگانگی خدا و عقلانیت ایمان معتقد بود، شکل گرفته بود. او که ارتباط نزدیکی با پیروان کلیسای یکتاپرستان و پروتستان‌های انجیلی داشت کتابی را با نام دستورات اخلاقی عیسی [ع] راهمایی به‌سوی صلح و شادی در سال ۱۸۲۰ میلادی منتشر کرد و هنگامی که مبلغان پروتستان انجیلی به مواضع او حمله‌ور شدند با

دارد، جستجو کرد. پیوند دین‌شناسی تطبیقی با رویکردهای دینی خاصی که ماهیتی بیش از حد آزاداندیشانه دارند، دلیل واقعی این بحث و گفتگو است. ما برآنیم تا در مناقشه کنونی‌مان برخی از مطالب مرتبط [بحثمان] را بیشتر به‌منظور اقامه دلیل به‌نفع آنها و نه جانبداری از آنها و نیز به سبب دغدغه‌هایی که هنوز در مورد هر کدام از این موارد وجود دارد، ارزیابی کنیم.

در آغاز این نکته را یادآور می‌شویم که بنیانگذاران دین‌شناسی تطبیقی افرادی نظیر سی. پی. تایل، ماکس مولر، جیمز فریزر و پی. دی. چنت‌پای دلاساوسی از این حیث که هیچ‌گونه تعهد و سرسپردگی به شأن ظاهری مرجعیت در دین نداشته‌اند، در زمره «انسان‌های آزاداندیش» بودند. این افراد به تنها چیزی که تعبد می‌ورزیدند حقیقت بود که آن‌هم در یک فرآیند بررسی و پژوهش آزادانه بر آنها مکشوف می‌شد. با این‌که تمام هم آنها مصروف مسائلی در باب منشأ دین می‌شد، از مسائلی نیز که به دین موجود مربوط می‌شد غافل نمی‌شدند. به‌ویژه ماکس مولر بارها درباره مقوله سیاست و مناقشاتی که در باب مرز میان دین و سیاست وجود دارد، سخن گفته است. بنابراین افراد عزم آن داشتند تا نام خود را با جلوه‌های همگانی دین مانند پارلمان جهانی ادیان شیکاگو در سال ۱۸۹۳ میلادی پیوند دهند که ماکس مولر نمونه بارز آنها است. دیدگاه‌ها درباره این‌که چه نتیجه‌ای ممکن است از این نوع عمل حاصل شود، متفاوت بود. شاید آنهایی که دیدگاهی راست‌گیشانه‌تر داشتند بی‌صبرانه منتظر پیروزی مسیحیت بودند، البته مسیحیتی که اندیشه‌های موجود در کتب مقدس شرق [ماکس مولر] به آن غنا بخشیده بود. آنهایی هم که دیدگاهی متعالی‌تر داشتند به‌دنبال تفریق ادیان بودند تا از این رهگذر همه مذاهب، چنددستگی‌ها، فرقه‌ها و گروه‌های دینی را با یکدیگر درآمیزند. اما دین‌شناسی تطبیقی که از اساس یک فعالیت عملی به‌شمار می‌رفت در این خلقات تغییری حاصل نکرد.

اما همه دانشمندان به چنین دیدگاه‌هایی قائل نبودند، چنانکه ما در مجمع بعدی که در سال ۱۸۹۷ میلادی در استکهلم و در سال ۱۹۰۰ میلادی در پاریس برگزار شد، شاهد این هستیم که طرفداران دین‌شناسی تطبیقی به تدریج بر دیگران تفوق یافتند و این رشته را به یک علم تاریخی محض تبدیل کردند. آنهایی که به این مجامع دل بسته بودند از این امر خشنود نشدند و دیری نپایید که پی بردند علائق آنها برای نوعی انجمن کاملاً مستقل که هدفش اتحاد نهایی همه دینداران بود، به خدمت گرفته شده است. این جدایی به‌مرور زمان بیشتر و بیشتر نمایان شد و شرایط عادلانه این عقیده از تکامل تک‌خطی و مقایسه در سطح جهانی‌اش گسست و به‌سوی تاریخ فرهنگ، حلقه‌های فرهنگی و انحصار سنت‌های دینی متمایل گشت. بنابراین در سال ۱۹۲۰ میلادی این دو شیوه کاملاً از یکدیگر جدا شدند. از بد حادثه هر دو گروه زمینه کاری‌شان را برای دانشجویان بعدی، دین‌شناسی تطبیقی نامیدند. دانشمندان این رشته آن‌را برای توضیح گونه‌ای تحقیق تاریخی که بسیار بی‌تفاوت و مستقل است، به خدمت گرفتند؛ اما آنهایی

تمام توان به دفاع از خودش برخاست. او در این عقیده و باور خود که همه ادیان بزرگ ذاتاً حقایق مشابهی را دربر دارند و در معرض لغزیدن در خطاهای مشخص و جزئی هستند، هم از دئیست‌های اروپایی بود. رام موهون روی به‌منظور پشتیبانی از ره‌یافت پلورالیستی به مسائل دینی آموزه هندویی دیگری، یعنی برابری ادیان راه (که برخی از متفکران غربی نیز بدان رسیده بودند) مطرح کرد(۵).

امامت زیادی از این قرن سپری نشده بود که این دیدگاه به‌صورت جدی پیشرفت کرد، به‌گونه‌ای که ثمره مستقیم آن‌را در اثر معروف عارف بنگالی سری راماکریشنا و دو تن از شاگردانش رکشوب چاندرسن و سوامی ویو کاندنا مشاهده می‌کنیم.

راما کریشنا (۱۸۸۶-۱۸۳۴ میلادی) در مساعی خود برای بررسی همه ابزار در دسترس در مسیر نیل به بصیرت روحانی، هرآنچه را که به نظر او در اسلام و مسیحیت ساده‌انان [راه‌های روحانی رسیدن به خدا] تلقی می‌شد، آزمود؛ او عیسی [ع] و محمد [ص] را در خواب دیده و مدعی شده بود که اختلافات میان روش‌های روحانی اعتبار واقعی ندارند؛ او یک‌بار گفت: «زبان‌های بنگالی، اردو و انگلیسی هر کدام واژه‌های مختلفی برای توصیف آب دارند اما جوهر آب فی‌نفسه یک چیز است نه سه چیز». به همان شیوه دیدگاه‌های رقیب و آشکارا ضد دین نیز به نوعی شهود روحانی واقعیت که دست‌یافتنی است اشاره دارند. همه ساده‌انان سرانجام به یک هدف مشترک منتهی می‌شوند و تنها بدعت‌نهایی این است که از درک آن واقعیت عاجز و ناتوان باشیم. تغییر کیش یا تلاش برای تغییر کیش، هدر دادن وقت است، تغییر مسیری که به بالای کوه مه‌آلود ختم می‌شود درواقع ممکن است به مراتب بدتر باشد، زیرا دلایل فرهنگی محکمی وجود دارد که فرد در درون دین نیاکانی خود باقی بماند. بنابراین راماکریشنا با این پیش‌زمینه می‌تواند بگوید همه انسان‌ها باید به دین خود پایبند باشند. یک مسیحی باید به مسیحیت پایبند باشد، یک مسلمان باید به اسلام پایبند باشد و ... او بی‌درنگ می‌تواند سخن خود را این‌گونه ادامه دهد که برای یک هندو راه باستانی یعنی راه ریشی‌های آریایی بهترین راه است(۶).

انتشار تعالیم راماکریشنا و گسترش آنها در یک نظریه جامع [مبتنی بر] اخوت و همکاری درون‌دینی به‌دست دو تن از شاگردان او یعنی کشوب چاندرسن و سوامی ویو کاندنا کامل شد.

سن در مقام رهبر برهما‌سماج که میراث بر رام موهون روی و شاگرد راماکریشنا محسوب می‌شد، آموزه کمال ادیان (ساده‌انان) را در یک برنامه عملی و در فرقه شریعت (دین) نوین (شاخه التقاطی برهما‌سماج) پیاده کرد. او قادر بود این تعالیم را عملی کند. گویند که سه اصل عمده این [شاخه] شریعت نوین حضوری بودن، جامع بودن و درونگرایانه بودن است و همه این اصول در نوشته زیر که پیش از سال ۱۸۸۰ میلادی در نگارش درآمده، گرد آمده است:

پس به‌سوی وحدت ترکیبی شریعت نوین روی آورید...

خواهید دید که چگونه همه شرایع دیگر در این شریعت (دین) وحدت می‌یابند و همه کین‌توزی‌ها و خصومت‌های کلیساها در یک وحدت ترکیبی فیصله می‌یابند. در میان انبوهی از شرایع (ادیان) در جهان یک وحدت پنهان موجود است و برای همه ما مهم است که در پرتو منطق و علم آن وحدت را کشف کنیم. زیرا علم و رستگاری یک چیزند و وحدت حقیقی اعلی و خدا همسان‌اند. اگر علم به هر چیزی ممکن است، آیا علم به شرایع خداوند ممکن نیست؟(۷)

پس برخلاف راماکریشنا که هرگز بنگال را ترک نکرد، از اروپا دیدن کرد و در آنجا با ماکس مولر ملاقات کرد و تأثیر شگرفی نیز بر او گذاشت. اما تأثیر سین بر غرب در مقایسه با سوامی ویو کاندنا که به مناسبت تأسیس پارلمان جهانی ادیان شیکاگو در سال ۱۸۹۳ میلادی از آنجا دیدن کرده بود، ناچیز بود. لزومی ندارد که این داستان را به تفصیل در اینجا ذکر کنیم(۸). ویو کاندنا در مقام شاگرد بی‌واسطه راماکریشنا ادعا کرد که از زبان استادش سخن می‌گوید و بی‌تردید چنین نیز بود. او بسیاری از تعلیماتش را درباره ارزش یکسان ادیان حقیقتاً از راماکریشنا اقتباس کرده بود. اما برخلاف راماکریشنا این تعالیم را به گوش جهان غرب رسانده بود و هنگام بازگشت به‌عنوان نخستین مبلغ هند به غرب به یک قهرمان ملی تبدیل شد(۹). ویو کاندنا در سال ۱۹۰۲ میلادی درگذشت. او به پدید آمدن یک راست‌کیشی نوین که معتقد بود همه ادیان خوب و برحق‌اند و برترین حکمت تشخیص این واقعیت است، یاری رساند. تلاش برای فراخواندن مردم به دینی غیر از آنچه بدان متدین‌اند (خواه توفیق یابد خواه به شکست انجامد) نوعی ارتداد تلقی می‌شود. درواقع این جمله لحنی خصمانه و جدلی داشت چنان‌که جریان کلی مسیحیت نیز آن‌را اقتضا می‌کرد. اما ما برای رسیدن به اهدافمان یادآوری این نکته را لازم می‌بینیم که این لحن خصمانه در عین حال به فراهم آمدن اوضاع و شرایط خوب در هند برای پیدایش نوع خاصی از دین‌شناسی تطبیقی یاری رساند. به‌نحوی که زمینه گفتگویی پویا میان ادیان را روزبه‌روز افزایش داد و نهایتاً به هدف خود که وحدت صادقانه همه دینداران بود دست یافت.

این فرآیند به لحاظ محتوا به‌دست جامعه عرفانی تکمیل شد. این جامعه در نیویورک در سال ۱۸۷۵ میلادی تأسیس شد، در چند سال اول قرن بیستم مقر آن به مدرس منتقل شد، در آنجا خانم آنی یزانت عهده‌دار امور این جامعه شد. دو هدف از اهداف آشکار این جامعه عبارت بودند از: (۱) برادری همه انسان‌ها (۲) ترغیب مردم به مطالعه دین تطبیقی (عمدتاً عبارتی که در این‌جا به‌کار می‌رفت دین آریایی بود)(۱۰) - با اشاره ضمنی به این مطلب که مطالعه دین تطبیقی سهم عمده‌ای در خلق مفهومی درباره اخوت فراگیر داشت.

در حقیقت شاخه‌های شرقی و غربی این جنبش در سال‌های میان جنگ یعنی در شرایطی که رویدادهای سال‌های ۱۹۱۴ میلادی تا ۱۹۱۸ میلادی جدی‌تر شده

راما کریشنا (۱۸۸۶-۱۸۳۴ میلادی) در مساعی خود برای بررسی همه ابزار در دسترس در مسیر نیل به بصیرت روحانی، هرآنچه را که به نظر او در اسلام و مسیحیت ساده‌انان [راه‌های روحانی رسیدن به خدا] تلقی می‌شد، آزمود؛ او عیسی [ع] و محمد [ص] را در خواب دیده و مدعی شده بود که اختلافات میان روش‌های روحانی اعتبار واقعی ندارند



رودلف اتو



□ در سال ۱۹۲۱ میلادی رودلف اتو جامعه بین‌الادیانی (Religioser Menschheitsbund) را رسماً افتتاح کرد. برنامه‌های این جامعه با این پرسش آغاز شد که: چه کسی جهان را از فرط رنج و اندوه فراگیر و عظیم که دامن‌گیر آن است و ما هر آن عمیق‌تر در آن فرو می‌رویم، نجات خواهد داد؟

بود که با جلب حمایت رهبران دینی بتواند با جریانی که اصول اخلاقی و دینی را نفی و انکار می‌کردند، به مبارزه برخیزد. اما بسیاری از مسیحیان او را متهم کردند که در آستانه پشت کردن به دوستان خود است و از این‌رو بیشتر همکاران او از مشارکت در این امر خودداری کردند. مثلاً ناتان سودر بلوم هنگامی که در سال ۱۹۳۰ میلادی برای شرکت در همایش ادیان جهان برای صلح در ژنو دعوت شد به همکاریش نناظر نوشت: تو باید به این همایش بروی، آرزوی من این است که مانند یک مسیحی پروتستان از دنیا بروم. سودر بلوم از عقاید و نوآوری‌های اتو انتقاد می‌کرد و آنها را به نوعی التقاطی می‌پنداشت (۱۵).

از این که بگذریم خصوصیت بارز فشارها و دغدغه‌های دینی این دوره باعث شد که یک دین ساختگی مانند بهائیت از اقبال عمومی بسیاری در این سال‌ها برخوردار گردد. یکی از معروف‌ترین کتاب‌ها درباره بهائیت یعنی بهاء‌الله و دوران نوین (۱۹۲۳ میلادی) نوشته اسلمونت اهداف این دین را «اتحاد جهان بشریت، متحد کردن ادیان مختلف جهان با یکدیگر، آشتی دادن دین علم و برقراری صلح جهانی بر شمرده» (۱۶) اتو در پی تأسیس یک دین جهانی نبود، بلکه او می‌خواست یک مجمع جهانی تشکیل دهد تا نمایندگان سنت‌های دینی مختلف گردهم آیند و با دشمن مشترکشان، که به انحاء مختلف «ماتریالیسم» یا «سکولاریسم» نامیده می‌شدند، به مبارزه برخیزند.

بسیاری از رهبران دینی در بهیوه جنگ با این پیشنهاد اعلام موافقت کردند. مثلاً این پیشنهاد در همایش شورای تبلیغات بین‌المللی اورشلیم در سال ۱۹۲۸ میلادی مطرح شد (۱۷) و گزارش این نشست چهار سال بعد با عنوان تبلیغات تجدید نظر شده منتشر شد (۱۸). در حقیقت این پیشنهادی بود که آزاداندیشان همه سنت‌های دینی با آن موافقت کردند؛ اما ارتباط این پیشنهاد با دین‌شناسی تطبیقی در چه چیزی است؟

در میان کسانی که با عزمی راسخ دل‌مشغولی درباره دین‌شناسی تطبیقی را یا دغدغه‌های مربوط به صلح جهانی، هماهنگی بین‌المللی و اخوت جهانی همسو تلقی کردند، سروپالی راداکریشان جایگاه ویژه و تأثیرگذاری دارد و این شأن سال‌ها ادامه یافت (۱۹).

راداکریشان در تلگو براهمین پای به عرصه وجود نهاد. او فلسفه رادرمدرس نزد ای.جی. هوگ معروف آموخت و از همان آغاز تحت تأثیر منش اخلاقی ویوکاندا قرار گرفت. وی در فاصله میان سال‌های ۱۹۰۹ میلادی تا ۱۹۲۶ میلادی کرسی‌های استادی مدرس، میسور و کلکته را به عهده گرفت. او در سال ۱۹۲۶ میلادی برای نخستین‌بار به دعوت ال.پی. جکز ویراستار آن زمان مجله هیرت یونیتارین به منظور سخنرانی در کالج منچستر آکسفورد عازم غرب شد. این سخنرانی‌ها بعدها با عنوان دیدگاه هندو درباره زندگی منتشر شد. در سال ۱۹۲۹ میلادی مقام استادی دین‌شناسی تطبیقی در کالج منچستر را که پیشتر جی. استلین کارپنتر برعهده داشت، از آن خود کرد. هنگام بازگشت به هند مدت کوتاهی رئیس دانشگاه آندرا

بود، تأسیس شد. بدینی عالمانه انگلیسی-آلمانی که بیشتر به آن اشاره شد، به سرعت در حال رشد و پیشرفت بود و برخی احساس می‌کردند که اتفاقات سال‌های پس از جنگ بلافاصله از بین نخواهد رفت.

اما در این بین افراد خوشبین نیز وجود داشتند. از جمله این افراد رئیس جمهور ویلسون و اعضای جامعه ملل بودند و پس از اتمام ریاست جمهوری او نهضت‌های بین‌المللی به وجود آمدند که ایالات متحده آمریکا از آنها حمایت می‌کرد. در سال ۱۹۱۸ میلادی جامعه هم‌نوعان برای وحدت نژادی فعالیتش را آغاز کرد؛ در سال ۱۹۲۸ میلادی یک نهضت سه بخشی یعنی اتحاد شرق و غرب، جامعه هم‌نوعان و اخوت ادیان بنیان نهاده شد و در سال ۱۹۲۹ میلادی این نهضت سه بخشی به اخوت جهانی ادیان تبدیل شد (۱۱).

در این فاصله در اروپا همایش جهانی برای صلح بین‌المللی به یاری دین همراه با همایش‌های اولیه که در سال ۱۹۲۰ میلادی و آغاز سال ۱۹۳۰ میلادی برگزار شد، در جریان بود. در سال ۱۹۲۱ میلادی رودلف اتو جامعه بین‌الادیانی (Religioser Menschheitsbund) را رسماً افتتاح کرد. برنامه‌های این جامعه با این پرسش آغاز شد که:

چه کسی جهان را از فرط رنج و اندوه فراگیر و عظیم که دامن‌گیر آن است و ما هر آن عمیق‌تر در آن فرو می‌رویم، نجات خواهد داد؟ سیاست، علم تجربی یا اقتصاد؟ این علوم قادر نیستند آن امر حیاتی را که منظور نظر ماست برابمان فراهم کنند. اما این امر حیاتی چیست؟ این امر حیاتی از رهگذر یک تصمیم یکپارچه، راسخ و مشترک و برعهده گرفتن یک مسئولیت فرهنگی گسترده برای فائق آمدن بر پلیدی و شرارت از راه کوشش و انتخاب هدفی دوجانبه از طریق تعهد دوسویه و تبادل نظر هدفمند، حاصل می‌شود... (۱۲)

فقط دین با تشکیلات خود، با نظام تعلیم و تربیت خود، با بیانیه‌های خود و با رهبران و پیشوایان برگزیده‌اش می‌تواند بر این هدف جامه عمل بپوشاند. و از این‌رو اگر کلیساها و دیگر نهادهای دینی جهان فقط به کناری بنشینند و از دور در این فرآیند فهم دستی بر آتش داشته و یاریگرمان باشند، چه چیزی ممکن است عایدمان گردد؟ شاید... «یک شالوده معنوی برای عقیده‌ای رایج پدید بیاید که بیرون از آن اشکال ثابتی را بتوان در تشکیلات [بین‌المللی] ملت‌ها و طبقات [اجتماعی] رشد داد» (۱۳).

اتو در سال ۱۹۲۸ میلادی به سیلان و هند رفت تا برای جامعه بین‌الادیانی خود حامیانی را جذب کند. از گزارش بسیار مفصلی که همکار سوئدی او برگه فویری از این مسافرت عرضه کرده چنین برمی‌آید که اتو در سراسر شبه قاره و جبهه بسیار مقبولی یافته بود (۱۴). اما از سوی دیگر به همان اندازه آشکار است که رهبران هندویی غالباً اتو را با معیارها و ضوابط خودشان می‌پذیرفتند و به معیارهای او وقتی نمی‌نهادند. مسلماً اتو در پی پدید آوردن یک دین از نوع اسپرانتویی و ساختگی‌اش نبود؛ او صرفاً بر آن

شد. او در سال ۱۹۳۶ میلادی به آکسفورد بازگشت و کرسی استادی ادیان شرقی و فلسفه اخلاق این دانشگاه را تا آغاز جنگ جهانی دوم به عهده گرفت. او بعدها به مقتضای شغلی که داشت، از دین و فلسفه به سمت سیاست متمایل شد. و سرانجام از سال ۱۹۶۲ میلادی تا هنگام بازنشستگی در سال ۱۹۶۷ میلادی رئیس جمهور هند شد.

خلاصه اندیشه‌های راداکریشنان را درباره وظیفه و مسئولیت دین‌شناسی تطبیقی که همانا یاری رساندن به اتحاد انبیا بشر بود می‌توان در کتاب‌های او یافت؛ اما از میان این آثار می‌توانیم یکی از صریح‌ترین اظهارات او را در این باره یعنی سخنرانی‌اش درباره دین‌شناسی تطبیقی که در کالج منچستر در ماه اکتبر سال ۱۹۲۹ میلادی ایراد شده و با عنوان دین در شرق و غرب در سال ۱۹۳۳ میلادی منتشر شد، برگزینیم.

راداکریشنان می‌گوید: «بر پژوهشگر عرصه دین فرض است که همه ادیان را با بی‌طرفی و انصاف تمام بررسی کند» (۲۰) اما بی‌طرفی مدنظر راداکریشنان با بی‌طرفی پدیدار شناسان که می‌کوشیدند طرز تلقی ایمان خود فرد دیندار را هرچه که هست به عینه بپذیرند و آن را مقدر فرض کنند، یکسان نیست. از منظر او بی‌طرفی در اصل منوط به این است که «ما بتوانیم از ادعاهای انحصارگرایانه خود دست بشوییم» و طرز تلقی از دین را که فلسفه دین بخصوصی آن را به ما پیشنهاد می‌کند، بپذیریم. به هر تقدیر دین‌شناسی تطبیقی به ما می‌آموزد که دین یک پدیده جهان شمول، فطری روان آدمی و انسجام‌بخش سرشت انسان است؛ و پرده از این واقعیت برمی‌دارد که ورای همه نمودهای ظاهری دین یک غایت مشترک، یک کوشش مشترک و یک ایمان مشترک نهفته است (۲۱). چنین درکی مخصوصاً برای دوران کنونی ما که جهان در یک آشفتگی به سر می‌برد، بسیار ارزشمند است. در خلال این بی‌نظمی و آشفتگی جهان (باید خاطر نشان کنم دوره‌ای که این کتاب در آن نوشته شده مدنظر بوده است) نیاز به نوعی وحدت و تشریک مساعی احساس می‌شود. و آنهایی که نشانه‌های چنین آشفتگی‌ای را در این دوره مشاهده می‌کنند چاره‌ای ندارند جز اینکه بیشتر یا یکدیگر در ارتباط باشند، بیشتر با همدیگر تبادل نظر کنند و درک متقابل از یکدیگر داشته باشند. و او در ادامه چنین می‌گوید:

نکته اصلی این نگرش جدید با واژه «مشارکت» بیان می‌شود. دینداران در شرق و غرب عالم در مکاشفات و بصیرت‌ها، امیدها و بیم‌ها و طرح‌ها و اهدافشان با یکدیگر مشترکند. متأسفانه درست همان گونه که در قلمرو مسائل سیاسی این امر بیشتر یک آرزو است تا عمل و فعالیت، در این حوزه نیز بر همین منوال است. دین‌شناسی تطبیقی به ما یاری می‌رساند تا این آرمان مشارکت را در میان ادیانی که دیگر از گوشه انزوا به‌در آمده‌اند، تقویت کنیم ... آنها حول یک هدف مشترک با یکدیگر همکاری می‌کنند (۲۲).

باور به اینکه در تاریخ عقاید ویرایش متأخرترین کتاب [دین در شرق و غرب] مرجع تحسین برانگیزی برای گزارش لیمن در سال ۱۹۳۲ میلادی با عنوان تبلیغات تجدید نظر شده به شمار رفته، مهم است.

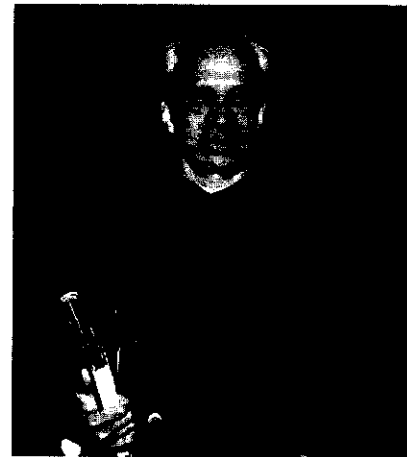
راداکریشنان در کنار این باور خود که دین‌شناسی تطبیقی ابزاری برای مشارکت محسوب می‌شود، این عقیده را مطرح می‌کند که دین‌شناسی تطبیقی اقدامی پیشگیرانه و احتیاط‌آمیز در برابر انحصارطلبی است، او (همچنان که در سراسر حیات خود نیز به این امر معتقد بود) می‌گوید: «دین‌شناسی تطبیقی بر روی ادعای انحصارگرایی مطلق همه ادیان خط بطلان می‌کشد». فرد ممکن است این گونه اظهار نظر کند که دین‌شناسی تطبیقی می‌تواند از عهده انجام این کار برآید، اما نه منزله یک علم تجربی؛ دین‌شناسی تطبیقی فقط هنگامی می‌تواند بر انجام این کار توفیق یابد که پژوهشگر این عرصه با این پیش‌فرض که آنچه را قبلاً بدان باور داشته قطعاً با اهداف دین‌شناسی تطبیقی سازگاری دارد، کار خود را آغاز کند. دین‌شناسی تطبیقی آن‌سان که ما به‌مثابه مراحل پیشرفت آن در این صفحات هستیم حداکثر می‌تواند تلویحاً چنین کارکردی داشته باشد؛ اما هرگز دغدغه آشکار آن یا محور و اساس خط مشی کلی آن محسوب نمی‌شود.

یکی از آخرین و مهم‌ترین گردهمایی‌هایی که راداکریشنان پیش از بازنشستگی در آن شرکت کرده، ایراد یک سخنرانی در مراسم افتتاح مرکز مطالعات ادیان جهان در دانشگاه هاروارد آمریکا بود. این سخنرانی با عنوان اخوت (برادری) انسان‌ها در سال ۱۹۶۱ میلادی منتشر شد و چندی بعد در کتاب فلسفه، دین و ظهور تمدن جهانی با ویراستاری آل. اس. راورتر که مجموعه مقالاتی در نکوداشت دلیویای، هوکینگ بیتانگنار تبلیغات تجدید نظر شده بود، تجدید چاپ شد. راداکریشنان در این سخنرانی بار دیگر اظهار داشت که به بشریت ایمان دارد اما درباره تک‌تک انسان‌ها بدبین است. او همچنین اعلام کرد که امیدوار است این نوع مطالعه دین خوش‌بینی را در میان آدمیان پدید آورد. او گفت به اعتماد دوسوی‌ای که این نوع مطالعه بین انسان‌ها پدید می‌آورد، ایمان دارد. این بحث و گفتگو همانی است که در سال ۱۹۲۰ میلادی ایراد شده بود. من ضرورتی نمی‌بینم که رئیس مطالب آن را در اینجا مطرح کنم، لذا فقط به ذکر نتیجه‌گیری آن بسنده می‌کنم:

ادیان مختلف را می‌توان سنگ بنای پیشرفت فرهنگ بشری دانست، که پیروان آنها برادرانه با یکدیگر متحد می‌شوند و خود را فرزندان یک موجود متعال می‌دانند. همه ادیان به پیروان خود پیغام امید جاودان را منتقل می‌کنند. دینی نو در جهان پدید خواهد آمد که از لونی دیگر و چیزی جز آن دین کهن خواهد بود، خداگونه‌ی نهاده در قلب‌ها و روان‌های آدمیان برای دست‌یابی به هدفی والاتر که همانا اتحاد همه انسان‌ها است، اثر خواهد کرد. من امیدوارم و دعا می‌کنم که انسان‌های بی‌اعتقاد از صحنه روزگار محو گردند و فکر ما گرفتار خرافات و توهمات نشود و ما بپذیریم که برادران روحانی یکدیگر هستیم (۲۳).

اکنون به زمانی پیش از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردیم، در این میان در سال ۱۹۳۰ میلادی همایش‌های بین‌الادیانی فراوانی در دو سوی آتلانتیک برگزار شد. به نظر می‌رسد جامع‌ترین این همایش‌ها کنگره بین‌المللی اخوت جهانی

راداکریشنان در کنار این باور خود که دین‌شناسی تطبیقی ابزاری برای مشارکت محسوب می‌شود، این عقیده را مطرح می‌کند که دین‌شناسی تطبیقی اقدامی پیشگیرانه و احتیاط‌آمیز در برابر انحصارطلبی است □



راداکریشنان

ادیان است که در سال ۱۹۳۳ میلادی در ایالات متحده آمریکا برگزار شد (۲۴). در بریتانیای سال‌های ۱۹۳۶، ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ نیز به اجلاس مهم درباره کنگره جهانی ادیان در لندن، آکسفورد و کمبریج به ریاست سرفرانسیس یانگ هاسیند برگزار شد.

اگر براساس گزارش‌های واسله از سومین کنگره جهانی ادیان قضاوت کنیم (۲۵)، این گزارش کلی باید از دیدگاه صاحب‌نظران دانشگاهی موید این نکته باشد که این همان جریان است که دین‌شناسی تطبیقی بدان اشاره دارد. سه سال پیش از این رویداد راداکریشان (یکی از سخت‌گویان برجسته این عرصه) که کرسی استادی ادیان شرقی و فلسفه اخلاقی دانشگاه آکسفورد را از آن خود کرده بود نخستین استخدامی از این نوع از زمان ماکس مولر به‌شمار می‌رفت. ما به‌خوبی بر این مطلب واقفیم که او با وجود شهرتش در مقام یک استاد هندو مذهب، خوشبینانه که به مسأله بت‌گریم، یک دانشمند دین‌شناس جانبدار و غرض‌ورز محسوب می‌شد. پیش از این متذکر شدیم که دین‌شناسی تطبیقی تا آنجا که به دانشگاه آکسفورد مربوط است با اعتقادات مخالف کلیسای انگلستان که فقط در کالج منچستر (کلیسای یکتاپرستان) و کالج منسفیلد (کلیسای مستقل) تبلیغ می‌شد، مرتبط بوده است. راداکریشان بیشتر در ظاهر یک رام موهورن روی مدرن و در مقام یک مسیحی موحد بیگانه وارد دانشگاه آکسفورد شد. او قطعاً از برخی حمایت‌های محدود شاخه آزاداندیش‌تر مقامات [کلیسای] انگلیکن برخوردار بوده است. اما به‌عبارتی این تحولات مانع از این شد که دین‌شناسی تطبیقی جایگاه دانشگاهی معتبری به‌منزله یک رشته صرفاً تاریخی و رها از قید و بندهای الهیاتی (و مردم‌شناختی) کسب کند. انتقال کنگره جهانی ادیان به دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج ممکن بود این بدگمانی را در اذهان برخی از مردم تشدید کند که دین‌شناسی تطبیقی نمی‌تواند به جد یک رشته دانشگاهی تلقی گردد.

اما در همین زمان سی‌ای‌راون که در مقام استاد انقلابی الهیات در این همایش در حال سخنرانی بود مراقب سیاس خود را نسبت به برگزاری این کنگره که او آن را «نیهضت عصر ما» نامیده اعلام کرد، او گفت: ... اگر این نیهضت تأثیر واقعی خود را بر تاریخ دوران ما بگذارد، دیر یا زود به دانشگاه‌ها راه خواهد یافت و به‌همین سبب کاری که استاد راداکریشان در دانشگاه آکسفورد در حال انجام آن است، استانداردهای لازم را کسب کرده و چیزی که بی‌صبرانه منتظرش هستیم به ما ارزانی خواهد داشت (۲۶).

از این که بگذریم این سخنرانی به مسأله‌ای اشاره کرد که از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. او چنین اظهار داشت که دانشجوی الهیات باید فرصتی بیابد و به دین خودش و نیز به ادیان بزرگ دیگر که تاریخ آنها به گذشته‌ای خیلی دور برمی‌گردد و پیوند آنها با تجربه دینی بشر بسیار عمیق است، معرفت بی‌واسطه حاصل کند (۲۷). و نیز وظایفی را که این کنگره باید در کل به عهده بگیرد این‌گونه شرح می‌دهد: ما را مدد رساند تا گرفتار کژ فهمی‌ها نشویم ... بر فهم ما از دین به مفهوم عام کلمه و نیز ادیانی که بدان‌ها

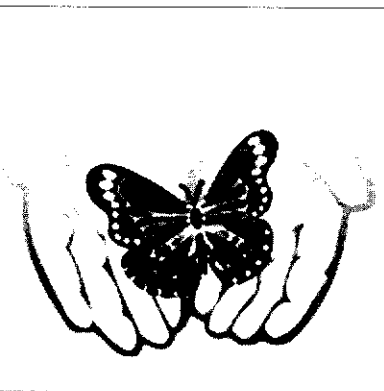
پایبندیم بیفزاید و با شیوه‌هایی استوار و سریع سطح آگاهی و فهم ما را بالا برد (۲۸). ممکن است کسی چنین اظهار نظر کند که در کنار برخی از دانشمندان دین تطبیقی که قطعاً با این ارزیابی موافق‌اند، دانشمندان فراوانی نیز وجود دارند که در مردم‌شناسی و علوم اجتماعی نوبنیاد از قدمت زیادی برخوردارند، هنوز در مطالعه علمی دین نفوذ نگرده است. صرفاً مبلغانی که بسیار مغرض و بدخواهاند ممکن است با چنین شرایطی راحت و آسوده برخورد کنند، اما این گونه نیست که آنها بر کسانی که در کنگره‌های جهانی یا اجوت جهانی ادیان مشارکت دارند، برتری داشته باشند.

می‌توان گفت که کنگره جهانی ادیان و نهضت‌های مشابه آن نقش مهمی در تلاش برای گردهم آوردن پیروان ادیان گوناگون دارند. مسلماً کژفهمی‌های بسیاری در میان دینداران که در آن موقع نیاز داشتند گردهم آیند و تاحد زیادی هنوز هم نیاز دارند، پدید خواهد آمد. اما در عین حال گروه دیگری خواهند گفت که ظواهر و سطوح مشهود دین از هیچ ارزش واقعی برخوردار نیستند و اینکه بررسی دقیق شواهد به‌دست آمده از دین‌شناسی تطبیقی گوهری از حقیقت را بر ما آشکار می‌سازند که در همه (یا بیشتر) سنت‌های دینی بزرگ مشترک است و همه افراد حتی آنهایی که به سنت‌های دینی مهم بی‌تفاوتند می‌توانند آن را بپذیرند و بدان احترام بگذارند.

از بعضی جنبه‌ها این نهضت کاملاً یک نهضت دئیستی نوین بوده، از جنبه‌های دیگر هم این نهضت خود را به سنت عرفانی به‌ویژه آن بخش از سنت عرفانی که مشهور آیین هندویی جدید محسوب می‌شد، نزدیک می‌کرد. این نهضت عنوان «حکمت خالده» را برای خود برگزید. در این مقاله مجال آن نیست که به تفصیل این رویکرد را بررسی کنیم. اما می‌توانیم از فعال‌ترین طرفداران این نهضت از جمله آننده، گی، کوماراسوامی و شاگردانش فریتیفوف شوان و رنه گتون یاد کنیم.

برخواننده‌ترین پایه این مکتب کتاب حکمت خالده (۱۹۴۶) آلدوس هاکسلی است که آن را به این صورت معرفی می‌کند: «حکمت خالده در وهله اول بایگانه حقیقت الهی که اصل و اساس جهان متنوع اشیاء، موجودات زنده و افکار و اندیشه‌هاست، در ارتباط است» (۲۹) از میان دانشمندانی که به‌صورت محرمانه معترفند که به حکمت خالده سرسپرده‌اند می‌توان به بوداپژوه معروف ادوارد کونز (۱۹۰۴) اشاره کرد، اما در میان کسانی که با این مکتب مخالفند و از اهمیت به‌سزایی نیز برخوردارند می‌توان به آر.سی. زئتر (۱۹۷۴-۱۹۱۳) که خود را میراث‌دار راداکریشان می‌دانست، اشاره کرد.

زئتر در سخنرانی آغاز کارش که در نوامبر سال ۱۹۵۳ میلادی ایراد شد، از آقا و خانم ان.اچ. اسپالدینگ که یک کرسی را با هدف گردهم آوردن ادیان بزرگ جهان در یک فهم، هماهنگی و دوستی صمیمانه‌تر اختصاص داده‌اند، قدردانی کرد و گفت: «این کرسی استادی سه کارکرد عمده داشت، اولاً علاقه به ادیان بزرگ جهان را افزایش داد؛ ثانیاً معنا و وجوه اشتراک و افتراق این نظام‌های دینی را بر ما



□ کنگره جهانی ادیان و نهضت‌های مشابه آن نقش مهمی در تلاش برای گردهم آوردن پیروان ادیان گوناگون دارند. مسلماً کژفهمی‌های بسیاری در میان دینداران که در آن موقع نیاز داشتند گردهم آیند و تاحد زیادی هنوز هم نیاز دارند، پدید خواهد آمد

عیان ساخت و ثانیاً با گردهم آوردن این نظام‌های دینی در کنار یکدیگر سبب پدید آمدن همدلی، هماهنگی و روابط دوستانه عمیق‌تر در میان آنها شد. او احساس می‌کرد که تنها دو مورد اول از این موارد از مقبولیت بیشتری برخوردارند. وی در ادامه سخنان، خود را این‌گونه پی می‌گیرد:

جای پای سومین کارکرد - یعنی ارتقاء فهم در میان ادیان بزرگ - را به‌سختی می‌توان در یک دانشگاه بریتانیایی که ادیان غیرمسیحی به دشواری می‌توانند توانایی‌های خود را بروز دهند، یافت. اگر هماهنگی حاصله [در میان ادیان] امری سطحی، برخاسته از لقلقه زبان و بی‌بایه و اساس باشد، که ای بسا گزیر و گریزی از آن نیست، دیگر گمان نمی‌کنم بتوان نقش یک استاد دانشگاه را که می‌کوشد در میان انسان‌ها که همانند ادیان بزرگ ناهمگونی‌های فراوانی با یکدیگر دارند، هماهنگی ایجاد می‌کند، مثبت ارزیابی کرد. چنین روندی ممکن است درباره یک سیاستمدار بسیار ستودنی و پذیرفتنی باشد، اما درباره فردی که پیشه‌اش جستجوی حقیقت است این امر بسیار منفرود تلقی می‌شود. (۳۰)

در حقیقت ما در دوره‌ای که زئتر در دانشگاه آکسفورد به‌سر می‌برد شاهد یک تغییر نگرش کلی از آن اعتقادی که رادا کریشنان داشت به یک روش تطبیقی با بهره بردن از مقایسه همه جانبه در کرسی [دین‌شناسی تطبیقی] اسپالدینگ هستیم. از میان آثاری که زئتر به نگارش درآورده می‌توان به زروان، یک معمای زردشتی (۱۹۵۵)، عرفان قدسی و دنیوی (۱۹۶۰)، در اوقات مختلف (۱۹۵۸)، عرفان هندویی و عرفان اسلامی (۱۹۶۰) و مجموعه سخنرانی‌های او در گیفورد در سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۶۹ باعنوان انسجام در عین بی‌انسجامی (۱۹۷۰)، اشاره کرد. زئتر به منزله یک کاتولیک معمولی نشان داد که با حکمت خالده در هر شکلش مخالف است. شاید این امر ناشی از تصور منحصر به فردی باشد که او از تعالیم ادیان بدون پیامبر داشت. او درباره ادیان پیامبر محور مانند دین یهود (که مسیحیت و اسلام از دل آن پدید آمده‌اند) و دین زردشتی که بر مبانی کاملاً متفاوت استوارند، براین باور بود که هرگونه تلاش برای گنجاندن آنها ذیل یک مفهوم واحد به‌نام حکمت خالده کار بسیار نادرستی است. او در کتاب در اوقات مختلف چنین نوشت: «عرفان چیزی از انسان‌ها نمی‌خواهند، آنها فقط دلیل راهند؛ پیامبران خواسته‌های مصرانه‌ای دارند، آنها خواهان تسلیم ما هستند. آنها افرادی بسیار نگران و پریشان احوالند (۳۱). بنابراین با اینکه یکی از اهداف دین‌شناسی افزایش درک متقابل دینداران است، اما به هیچ‌وجه در پی هدفی دورتر یعنی پدید آوردن یک دین ساختگی ورای اجزای جدا از هم ادیان جهان یا تظاهر به این که همه راه‌ها به یک مقصود معین ختم می‌شوند، نیست. او در سخنرانی‌های اعتراف‌گونه‌اش در گیفورد دیدگاهی صریح و روشن را اتخاذ می‌کند:

هدف من در همه نوشته‌هایم این بوده که نشان دهم الگوی منسجمی در تاریخ ادیان وجود دارد. به نظر من فقط مسیح می‌تواند در کانون این انسجام قرار بگیرد. از وقتی که من به اختیار خودم به کلیسای کاتولیک سرسپردم به‌سختی می‌توانم جور دیگری ببینم. حال اگر به این باور نرسیده بودم که نجات من در این نوع سرسپردگی است و در واقع این همان دین راستینی است که من بدان پایبندم، هرگز نمی‌توانستم چنین کاری را انجام دهم. (۳۲)

نکته قابل بحثی باقی می‌ماند و آن این نکته است که زئتر تا چه اندازه توانسته است موبه‌مو خواسته‌های کرسی اسپالدینگ را برآورده سازد، اما در این که نوشته‌های او در غالب موارد توانسته‌اند سنت‌های دینی زردشتی و هندویی را بهتر از قبل به ما معرفی کنند، جای هیچ بحث و گفتگویی نیست.

ما در آغاز یادآور شدیم که برخی افراد هنگام مشاهده دانشمندانی که از مطالعه تطبیقی ادیان دم می‌زنند اما از سوی دیگر نمی‌خواهند خود را درگیر مواجعه عملی دینداران با یکدیگر ببینند، احساس می‌کنند دچار نوعی سردرگمی شده‌اند. ما به‌گونه‌ای فشرده و موجز خطوط کلی سنتی را که در این مواجعه بسیار درگیر بوده، ترسیم کرده‌ایم و به آن نوع مخالفی که این سنت برانگیخته به‌صورت غیرمستقیم اشاره کرده‌ایم، اما باید اذعان کنیم که جریان افکار عمومی به‌مدت چندین سال قویاً به‌نفع «گفتگو» رقم خوده است.

برخی افراد هنگام مشاهده دانشمندانی که از مطالعه تطبیقی ادیان دم می‌زنند اما از سوی دیگر نمی‌خواهند خود را درگیر مواجعه عملی دینداران با یکدیگر ببینند، احساس می‌کنند دچار نوعی سردرگمی شده‌اند. ما به‌گونه‌ای فشرده و موجز خطوط کلی سنتی را که در این مواجعه بسیار درگیر بوده، ترسیم کرده‌ایم و به آن نوع مخالفی که این سنت برانگیخته به‌صورت غیرمستقیم اشاره کرده‌ایم، اما باید اذعان کنیم که جریان افکار عمومی به‌مدت چندین سال قویاً به‌نفع «گفتگو» رقم خوده است.





رای هم‌داستانند که دین به منزله یک نیروی اخلاقی و معنوی در حیات آدمی، اهمیت به‌سزایی دارد. نقش دین در امر آموزش، سهم آن در نظم اجتماعی و تأثیر آن بر صلح و امنیت دلیل بر صدق مدعای ماست. [رجوع کنید به:]

Herford (ed), Joseph Estlin Carpenter (1929), P.130f

3. Weller (ed), World Fellowship, (1935), P.520. همان، ص ۵۲۱

۴. درباره رام موهون روی نگاه کنید به:

Hinnels and sharpe (ed), Hinduism (1972), PP.80ff; Farquhar, Modern Religious Movements in India (1915), PP.29ff.

۵. درباره راماکریشنا نگاه کنید به:

Hinnels and sharpe (ed), op. cit, PP & 6ff; Farquhar, op. cit, PP.188ff.

۶. می‌توانید در این باره به منبع زیر مراجعه کنید:

Parekh, The Brahma Samaj, (1929), P.164f.

۸. مقایسه کنید با صفحه ۱۳۸ به‌بعد:

9. Sharma, Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth centuries (1944), P.281.

۱۰. در این زمینه رجوع کنید به:

Besant, "Theosophical society", in ERE XII (1921), PP.300ff.

اهدافی که این جامعه به‌دنبال آن است عبارتند از: ۱) تشکیل کانونی برای اخوت فراگیر جهانی انسان‌ها بدون در نظر گرفتن نژاد، دین، جنسیت، طبقه اجتماعی و رنگ آنها. ۲) ترغیب مردم به مطالعه دین تطبیقی، فلسفه و علم تجربی. ۳) تأمل و تدبیر در قوانین اسرارآمیز طبیعت و نیروهای پنهان وجود آدمی. مقایسه کنید با:

Farquhar, Modern Movements in India (1913), pp.208ff.

11. World Fellowship, p.502.

۱۲. همان، ص ۵۰۴

۱۳. همان، ص ۵۰۵

14. Forell, Fran Ceylon till Himalaya (1929)

15. Sundkler, Nathan Soderblom (1968), p.422ff.

16. Essemont, Baha'ullah and the New Era (1973ed.), p.258.

۱۷. عنوان گزارش همایش شورای تبلیغات بین‌المللی اورشلیم در سال ۱۹۲۸ این بود: رابطه حیات و پیام مسیحیت با نهادهای غیرمسیحی. شاید مهمترین گزارش را کوپکر روفوس جونز به‌دست داده که عبارتست از «تمدن سکولار و وظیفه مسیحیان»، ص ۲۸۴ به‌بعد.

۱۸. اعضای این نشست عبارت بودند از: ویلیام ارنست هوکینگ، رئیس جلسه (۱۹۳۲)، رفوس جونز یکی از اعضای اصلی این جلسه محسوب می‌شد. کتاب کرمز باعنوان پیام مسیحیت در جهان غیرمسیحی (۱۹۳۸) حمله بسیار تندی به این گزارش به‌شمار می‌آید.

دومین اثر یک مجله است که نخستین شماره آن در سال ۱۹۶۰ میلادی منتشر شد و به مقولاتی چون مابعدالطبیعه، کیهان‌شناسی، سنت و نمادگرایی اختصاص داشت. زمینه فعالیت این مجله به جد اعتقاد به حکمت خالده بود و صفحات بسیاری از آن را مقالات گروه سه‌نفره آنانداکوماراسوامی، فریتویف شوان و رنه گنون اشغال می‌کرد. در این‌جا دین‌شناسی تطبیقی فرآیندی محسوب می‌شود که فرد با کمک آن به شکل خاصی از روشنگری فردگرایانه ناائل می‌آید.

سومین اثر «مطالعات دین تطبیقی استکهلم» نام دارد که از سال ۱۹۶۸ میلادی آغاز شد و شامل هشت تک‌نگاری است که هرکدام از آنها ماهیتی بسیار تخصصی و به طرز بدیع محققانه دارد. از این میان می‌توان به ایوار پالشن، ارواح و خدایان محافظ محیط وحشی آسیای جنوبی (۱۹۶۱)؛ آکه هولنکرانتز، ادیان و اقوام ابتدایی سرخپوست آمریکا (۱۹۶۳)؛ آندره یوهانسن، محافظ مزرعه در عقاید محلی لیتوانی (۱۹۶۴)؛ و والتر ایدلیتتر، کرشنا چایتانیا (۱۹۶۸) اشاره کرد. در پژوهش‌های اسکاندیناویایی که در این مقاله به آنها اشارت رفت اصطلاح «دین تطبیقی» برای بار دوم به‌عنوان یک اصطلاح مقبول بین‌المللی جایگزین اصطلاح «تاریخ ادیان» شد، اما نیاز مبرم به بی‌طرفی و دقت محققانه مانند رشته‌ای زرین در سراسر این صد سال که ما به مطالعه آن پرداخته‌ایم همچنان باقی است. با این حال تأکید واقعی تأکیدی مردم شناختی و قوم شناختی است.

شاید برخی چنین استدلال کنند که اصطلاحاتی که قابلیت استعمال در چنین معانی وسیع و گوناگون را داراست صرف‌نظر از مقولاتی در باب گفتگو دیگر هرگز کاربردی نخواهد داشت. اما در واقع این اصطلاح هنوز، برخلاف پس‌زمینه عدم قطعیت روش شناختی با همه انگیزه‌های متفاوت که در هنگام معرفی این کتاب از نظر گذرانده‌ایم، کاربرد دارد. ما در ادامه باید تلاش کنیم این بررسی را با به‌دست دادن گزارشی از برخی بحث‌های روش شناختی در ۲۰ سال گذشته به نتیجه برسانیم.

یادداشت‌ها

۱. خلاصه مذكرات یازدهمین كنگره بین‌المللی تاریخ ادیان، توکیو و کیوتو، ۱۹۵۸ (۱۹۶۰) ص ۱۹. مقایسه کنید با بخش‌های بعدی، ص ۲۷۱-۳.
۲. نخستین رئیس این شورا جی. استلین کارپنتر بود (مقایسه کنید با صفحات ۱۲۹-۱۳۰) که درباره نشست برلین در سال ۱۹۱۰ میلادی چنین نوشت: «آزادی و پیشرفت همواره شعارهای اصلی این کنگره بوده... با همه اختلاف نظرها و عقاید همه بالاتفاق با این

29. Huxley, the perennial philosophy (1946), p.10.

30. Zachner, concordant Discord (1970), p.429.

31. Id., At Sundry Times (1958), p.26.

32. Concordant Discord.

۳۳. شارپ، «اهداف گفتگوی بین‌الادیانی» در هیک (ویراستار)، حقیقت و گفتگو، ۱۹۷۴، ص ۷۷ به بعد. من در این مقاله تلاش کرده‌ام نشان دهم که اصطلاح «گفتگو» که به شیوه‌های مختلفی به کار می‌رود عمدتاً با اهدافی که انتظار می‌رود این فرآیند بدان منتهی شود، مشخص می‌شود و اینکه کاربرد عمومی این اصطلاح همواره رهزن است.

۳۴. مسنجر، مطالعاتی در دین‌شناسی تطبیقی، ۱۹۵۶-۱۹۵۳. از نویسندگان دیگر این کتابچه‌ها می‌توان به ویلهلم اشمیت، ال. دلاولی پوزین، ای.چی. کارنوی و کریستوفر داونسون اشاره کرد.

۳۵. مسنجر، فلسفه دین‌شناسی تطبیقی، (جلد ۳۹ از همین مجموعه)، ص ۲۶ به بعد.

* مشخصات کتابشناختی مقاله به این شرح است:
Eric J. Sharpe, "Toward a Dialogue of Religions?" in **Comparative Religion, a history**, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1386, P. 266-251

۱۹. رجوع کنید به:

Schilpp (ed.), The philosophy of Savepall; Radhakrishnan (1952); Sharpe and Hinnels, Hinduism (1972), pp.102ff.

20. Radhakrishnan, East and west in Religion (1933), p.16.

[این کتاب با مشخصات کتاب‌شناختی زیر به فارسی برگردانده شده است:

سروپالی راداکریشنان، مذهب در شرق و غرب، ترجمه امیر فریدون گرگانی، سازمان کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۴ م.

۲۱. همان، ص ۱۹

۲۲. همان، ص ۲۶

23. Rouner, op. cit., p.296.

24. Waller (ed.), World Fellowship: Addresses and Messages by Leading spokemen of all Faiths, Races and Countries (1935).

25. The Renaissance of Religion: Being the proceedings of the third meeting of the world congress of Faiths, combridge University 1938 (1938)).

۲۶. همان، ص ۵

۲۷. همان، ص ۶

۲۸. همان، ص ۷

