

الهیات تطبیقی: «بیش از» مقایسه الهیات‌ها^۱

۱۷ کاترین کورنیل^۲

ترجمه و تحقیق: مصطفی رستگار^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶]

چکیده

«الهیات تطبیقی» بر خلاف «دین‌شناسی تطبیقی»، رشته‌ای هنجاری است که بر اساس حقانیت دین استوار شده است و به کشف یا پیشبرد «حقیقت» الهیاتی متعهد است. الهیات‌ورزی تطبیقی چیزی «بیش از» صرف ممارست فکری است و تعمیق و پُربارکردن دین خودی را از راه ورود به آموزه‌ها و رسوم عملی دیگر ادیان مطلوب دانسته است، به نتایج آشکار یا دقیق و جزئی هنجاری می‌اندیشد. رویکردهای گوناگونی به این رشته وجود دارد که هر کدام می‌تواند زیرشاخه‌ای مستقل به شمار آید. رویکرد پسااستعماری یا دیالکتیکی به دنبال افشای دوگانگی‌های دروغین بین ادیان است. رویکرد اعترافی (شهادت‌دهنده به آیین خویش) در پی آموختن از دیگر ادیان و بهره‌گیری از آن برای پررنگ کردن حقیقتی در دین خود یا بازیابی جنبه‌های از یادرفته یا فروگذارده آیین خویش به واسطه واکنش‌افزایی

۱. این نوشتار ترجمه و تحقیق مقاله زیر است:

Cornille, C. (2019, July). Comparative Theology: More than Comparing Theologies [Paper presentation]. 2019 International Conference on Comparative Theology, Melbourne, Australia. <http://bit.ly/3dGoyNZ>.

۲. خانم کاترین کورنیل (Catherine Cornille) (زاده ۱۹۶۱)، استاد الهیات تطبیقی و متخصص «الهیات ناظر به ادیان» و «گفتگوی بین‌دینی» در دانشگاه ژوزپتی بوستون کالج (Boston College) در ماساچوست آمریکاست.

۳. دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان (گرایش الهیات مسیحی)، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
(نویسنده مسئول) setayeshesabz62@gmail.com

آیین دیگر است. رویکرد فرااعترافی یا فرادینی هیچ نشانه آشکاری از هم‌ذات‌پنداری با هیچ دین خاصی ندارد و به جای بهره‌گیری از ثمره‌های مواجهه با دیگر ادیان در دین خودی، حتی از محدوده پذیرفتنی سنت خودی فراتر می‌رود و از راه بررسی کل منابع معنوی نوع بشر، الهیاتی جهان‌شمول را می‌جوید که بی‌آنکه ریشه در سنت دینی خاصی داشته باشد، معقول و متفکرانه به نظر برسد. رویکرد بین‌دینی اما در میانه اعتراف و فرااعتراف جای دارد و پُربارسازی و روشن کردن دوسویه دو سنت دینی را مطلوب می‌داند. این رویکرد می‌تواند در یک سوی طیف، به آمیخته‌تباری دینی یا تعلق دینی دو یا چندگانه بینجامد و در دیگر سو، حالت تبشیری به خود بگیرد.

کلیدواژه‌ها: الهیات تطبیقی، دین‌شناسی تطبیقی، هنجاری، پسااستعماری، اعترافی، فرااعترافی، بین‌دینی.

مقدمه

پیدایش یک رشته علمی جدید که در این جستار، شیوه جدیدی برای الهیات‌ورزی است، چالش‌هایی به همراه دارد که یکی از آنها نام‌گذاری رشته است. مواجهه با دیگر سنت‌های دینی و دسترسی آسان به متون، آموزه‌ها و رسوم عملی آنها انواع گوناگونی از تعاملات الهیاتی بین دینی را پدید آورده است که همه یا بسیاری از آنها نام «الهیات تطبیقی» (comparative theology) به خود گرفته‌اند. با این وجود کسانی که خود را الهی‌دان تطبیقی می‌نامند، بیشتر دیدگاه‌های بسیار گوناگونی دارند و با هدف‌های متفاوتی به این رشته می‌پردازند.

اصطلاح الهیات تطبیقی، تاریخچه طولانی و پرفرازونشیبی دارد. این الهیات در قرن هجدهم در پی آن بود تا جایگزین رویکردهای مدافعه جویانه سنتی در قبال دیگر ادیان شود.^۱ این رشته گرچه ادعای واقع‌بینی و بی‌طرفی علمی داشت، «پیش‌فرض‌های دینی» آن کاملاً هویدا بود و به گفته توموکو ماسوزاوا (Tomoko Masuzawa) «اعتقاد راسخ به برتری بی‌مانند مسیحیت، مشخصه قطعی آن به شمار می‌رفت».^۲ با ظهور جدی مطالعه بی‌طرفانه و علمی دین طی قرن نوزدهم، پیشگامانی چون فریدریش ماکس مولر (Friedrich Max Müller) در ابتدا اصطلاح «الهیات تطبیقی» را برای این رشته جدید برگزیدند؛^۳ ولی دیگرانی مانند لوئیس هنری جردن (Louis Henry Jordan) اصطلاح «دین‌شناسی تطبیقی» (comparative religion) را ترجیح دادند؛ زیرا «چنین به نظر می‌رسید که در مقوله الهیات تطبیقی، پژوهش به آموزه‌های کاملاً جزمی ادیانی که به طور اتفاقی با هم مقایسه شده‌اند، محدود می‌شود»؛^۴ نیز بدین سبب که «الهیات تطبیقی درحقیقت، تنها شعبه‌ای از دین‌شناسی تطبیقی» است.^۵ طی قرن بیستم، دلالت اصطلاحات «دین‌شناسی تطبیقی»، «مطالعه تطبیقی

ادیان»^۵ یا «تاریخ و مطالعه تطبیقی ادیان»^۶ بر مطالعه علمی ادیان کاملاً تثبیت شد؛ مطالعه‌ای که به منظور توصیف و مقایسه ادیان بر اساس ایده‌آل‌های علمی واقع‌بینی و بی‌طرفی انجام می‌شد.

این امر زمینه را فراهم کرد تا در نیمه دوم قرن بیستم، اصطلاح الهیات تطبیقی دوباره در معنای خاصی به کار رود و به رشته‌ای اختصاص یابد که به معنای دقیق‌تر کلمه، «الهیاتی» یا «هنجاری» (normative) است و از طریق فرایند مقایسه بین دینی، بینش‌های الهیاتی به ارمغان می‌آورد. بنابراین تفاوت اساسی دین‌شناسی تطبیقی و الهیات تطبیقی، در غایت‌ها یا اهداف خاص هر کدام از آنها نهفته است؛ درحالی‌که دین‌شناسی تطبیقی به دنبال «درک» عمیق‌تر پدیده‌های دینی یا متون، آموزه‌ها یا رسوم دینی خاص از طریق مطالعه شباهت و تفاوت‌های بین دو یا چند سنت دینی است، غایت الهیات تطبیقی این است که با ورودی سازنده به دانستنی‌های دیگر سنت‌های دینی، به کشف یا پیشبرد «حقیقت» الهیاتی بپردازد. بنابراین الهیات تطبیقی چیزی «بیش از» صرف مقایسه نظام‌های الهیاتی است. الهیات تطبیقی نه تنها به نظام‌های متنی، الهیاتی، اعتقادی یا فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه می‌خواهد چیزی «بیش از» ممارست شناختی (cognitive exercise) [ورزش فکری] باشد. در همین مسئله که «بیش بودن» چه چیزهایی را می‌تواند دربرگیرد، بحث‌هایی بین تطبیق‌گرایان رخ داده است.

شاید برخی تطبیق‌گرایان با این نظر مخالف باشند و بگویند بین الهیات تطبیقی و دین‌شناسی تطبیقی فرق چندان روشنی وجود ندارد.^۷ به طور کلی تفاوت این دو ذیل دو رویکرد متضاد هنجاری و غیرهنجاری می‌گنجد؛ ولی برخی دلیل آورده‌اند که در مطالعه ادیان، داشتن رویکرد کاملاً واقع‌شناسانه یا غیرهنجاری ناشدنی است؛

در نتیجه تفاوت این دو رشته تنها در «میزان» هنجاری یا غیرهنجاری بودن آنهاست، نه در اصل «ماهیت» آنها. بخشی از سردرگمی به این واقعیت برمی گردد که از یک سو در رویکردهای اولیه به اصطلاح «غیرهنجاری» به الهیات تطبیقی، نیت های آشکار هنجاری و مدافعه جویانه مشاهده می شود؛ از دیگر سو رویکردهای کنونی به الهیات تطبیقی نیز همواره چنین نیست که تا بدانجا جلو برود که واقعاً به نتایج آشکار یا دقیق و جزئی هنجاری بینجامد.

تطبیق گرایانی که واقعیت هنجارمندی این رشته و میل آن را به پیشبرد «حقیقت» الهیاتی و متحول سازی معنوی می پذیرند، درباره چگونگی تصور و تشخیص چنین «حقیقت»ی با هم اختلاف نظر دارند: برخی موضع سنت دینی خاص خویش را کاملاً حفظ می کنند؛ ولی برخی دیگر مایلند از محدوده هر سنتی فراتر بروند. من این تفاوت را ذیل دو رویکرد اعترافی و فرااعترافی^۸ [«شهادت دهنده به آیینی خاص» و «ورای شهادت دهنده به آیینی خاص»] جای می دهم.^۹ البته هر کدام از این دو رویکرد طیف گسترده ای دارد و می تواند برحسب غایات یا اهداف جزئی تری که بر روش های مورد استفاده تأثیر می گذارند، گونه گونه شود و ظرافت بیشتری بیابد. بنابراین شاید خوب باشد که به امکان یا ضرورت ابداع نام ها یا اصطلاحات دیگری برای انواع گوناگون الهیات تطبیقی نیز بیندیشیم.

دین شناسی تطبیقی و الهیات تطبیقی

تمایزگذاری بین دو نوع قدیمی و جدید الهیات تطبیقی امری متداول است؛ نوع قدیمی آن سرآغاز و نمونه اولیه «مطالعه و مقایسه علمی ادیان»^{۱۰} بود و نوع جدید آن جانشین «تاریخ و مطالعه تطبیقی ادیان»^{۱۱} شده است. در فاصله بین این دو نوع الهیات

تطبیقی، «تاریخ و مطالعه تطبیقی ادیان» چرخش‌ها و جهش‌های مهمی به خود دیده است: از بلندپروازی‌های کلان برای جمع‌آوری و فهرست‌نویسی همه داده‌های دینی در سطح جهان گرفته تا مطالعات بسیار تفصیلی و مقایسه داده‌های دینی بسیار جزئی و خاص؛ نیز از ادعاهای قاطع درباره بی‌طرفی و واقع‌شناسی بی‌کم‌وکاست گرفته تا حس وسواس درباره موقعیت تاریخی و [تلاش وسواس‌گونه برای پرهیز از] سوگیری احتمالی. طی بخش بزرگی از تاریخ مطالعه تطبیقی ادیان، برداشت‌های هنجاری یا الهیاتی دانشمندان به ندرت پنهان می‌ماند. اگرچه تطبیق‌گرایانی چون خراردرس فان در لئو^{۱۲} و میرچا الیاده (Mircea Eliade) برداشت‌های مدافعه‌جویانه خود را دیگر آشکارا دنبال نمی‌کردند، محتوای انتخابی‌شان و شیوه‌ای که بدان می‌پرداختند، پرده از پابندی‌ها و گرایش‌های دینی آنان برمی‌داشت.

این همان چیزی بود که در اواخر قرن بیستم، دین‌شناسی تطبیقی را به طور غیرمنتظره‌ای دچار بحران کرد. آثار برخی از پیشگامان این رشته، مانند میرچا الیاده با انتقاد شدید مواجه شد و نفس امکان و فایده ورود به «مطالعه و مقایسه علمی ادیان» مورد تردید قرار گرفت.^{۱۳} در طول زمان، اصل کاربرد واژه «دین» نیز زیر سؤال رفت و کل این رشته در معرض انتقادهای پسااستعماری و پسامدرن قرار گرفت.^{۱۴}

پس از آنکه این رشته دوره‌ای از خودناباوری و بلاتکلیفی را پشت سر گذاشت، اکنون روش تطبیقی آرام‌آرام در حال بازپس‌گیری جایگاهش در عرصه مطالعه ادیان است. دانشمندان بار دیگر بی‌پرده اظهار می‌دارند که مقایسه عنصر ذاتی همه اقسام تفکر و درک انسانی است و شاید سرانجام بتواند برخی از زوایای زندگی و فرهنگ دینی را روشن کند.^{۱۵} چنین گفته می‌شود این ادعا که هیچ الگوی وجه مشترکی بین سنت‌های دینی گوناگون وجود ندارد و اینکه نام‌بردن از چنین الگوهایی همواره

کم‌وبیش بوی برتری جویی یا تحمیل‌گری می‌دهد، دور از انصاف و صداقت است.^{۱۶} بنابراین اعتماد دوباره‌ای به روش تطبیقی شکل گرفته است و ژرف‌اندیشی تازه‌ای درباره پرسش‌های روش‌شناختی در این رشته پدید آمده است.

شکل مدرن الهیات تطبیقی ریشه در دین‌شناسی تطبیقی و روش‌شناسی آن دارد و کاملاً وام‌دار آن است. هر پژوهشگری که مقایسه بین‌دینی انجام می‌دهد، باید درباره سنت‌های دینی و محتوای مورد مطالعه خویش تسلط کافی داشته باشد. این امر مستلزم مطالعه گسترده تاریخ، زبان‌ها، متون، آموزه‌ها و اعمال و مناسک سنت‌های مورد نظر است؛ از این رو تطبیق‌ورزان به ندرت می‌توانند بیش از دو سنت را بررسی کنند و در آن صاحب نظر شوند. گاهی کارهای تطبیقی ثمره کشف تصادفی شباهت‌ها و تفاوت‌های جالب توجه یا آگاهی‌بخش در مقایسه بین متون، آموزه‌ها یا رسوم دینی خاص است، گاهی نیز نتیجه جستجوی حساب‌شده‌تر است؛ برای نمونه مطالعه شخص کریشنا (Krishna) در آیین هندو، می‌تواند نشان‌دهنده شباهت‌های چشمگیری با مضامین داستان‌های کودکی عیسی در کتاب مقدس باشد یا مثلاً می‌توان به دنبال یافتن و مقایسه مضامین دینی یا عمومی کلی‌تری مانند «وضعیت انسان»، «منشأ رنج»، «نقش زنان» و «واقعیت‌های غایی» در ادیان مختلف بود.

هر مقایسه‌ای مستلزم چیزی به نام «حد واسط مشترک»^{۱۷} است؛ یعنی جنبه یا پرسشی که با توجه به آن دو چیز با هم مقایسه می‌شوند. این مفهوم به تازگی موضوع بسیاری از تأملات روش‌شناختی در دین‌شناسی تطبیقی بوده است. اگرچه اصل این تصور که می‌توان برخی اندیشه‌ها و رسوم دینی متعلق به بافت‌های دینی بسیار متفاوت را ذیل مقوله‌های عام دینی گنجانید، مورد انتقاد بوده است؛ ولی برخی از طرفداران کنونی روش

تطبیقی مانند ویلیام پادن (William Paden) و میثائیل برگوند (Michael Bergunder) تأکید کرده‌اند که «حد واسط مشترک» مانند ترفندی اکتشافی (Heuristic device) عمل می‌کند [یعنی گرچه بهینگی آن تضمین شده نیست، میان‌بری است که موجب چابکی و رهیافت‌انی در پژوهش می‌شود] و همواره امکان توضیح، مسئله‌پردازی و اصلاح آن وجود دارد.^{۱۸} مقوله‌های مقایسه‌ای تنها بر یک جنبه از پدیده‌ای خاص تمرکز می‌یابند^{۱۹} و شباهت‌ها و تفاوت‌ها را برجسته می‌سازند؛ بدین‌سان هم در زمینه بیان‌های دینی خاص و منفرد و هم در زمینه الگوهای عام‌تر، بینش عمیق‌تری را امکان‌پذیر می‌گردانند؛ برای نمونه وندی دانیگر (Wendy Doniger) در کتابی که در باب دونیمه‌شدن شخصیت‌های اسطوره‌ای یونان و هند باستان می‌نگارد،^{۲۰} به الگوهای مشترکی بین این دو سنت یافته است؛ مانند این واقعیت که اسطوره‌های زن معمولاً دونیمه‌شدن یا همتاآفرینی‌شان برای پرهیز از ابتلا به رنج روحی است، درحالی‌که مردان معمولاً دونیمه می‌شوند تا لذت چندبرابر ببرند. نتیجه جسورانه او در پایان این است که در اسطوره‌های سنت‌های گوناگون، در آنجا که پای نقش زن و مرد در میان است، «جنسیت بر فرهنگ پیروز می‌شود».

بنابراین مقایسه‌ورزی و استفاده از «حد واسط مشترک» مستلزم بازتوصیف اصطلاحات بومی و درج آنها ذیل مقولات عام‌تر است. چنان‌که هیو نیکلسون (Hugh Nicholson) اشاره می‌کند: «مراد از بازتوصیف تطبیقی این است که با هدفی خاص، در کمان را از اصطلاحی که بازتوصیف می‌شود، متحول کنیم. این هدف می‌تواند فائق آمدن بر درک ناپذیری پدیده‌ای ناآشنا یا حتی خدشه دار کردن احساس درک‌پذیری پدیده‌ای آشنا باشد، احساسی که [آن پدیده را کاملاً عادی جلوه داده و] تیزی ذهن را در قبال آن گرفته است».^{۲۱ و ۲۲}

پژوهشگران دین‌شناسی تطبیقی بین شیوه‌ها یا سبک‌های گوناگون مقایسه فرق گذاشته‌اند؛ برای نمونه فیلیپ بورنه (Philippe Bornet) بین دو شیوه «تبارشناختی» (genealogical) و «تمثیلی» (analogical) تمایز می‌گذارد؛ اولی بر ارتباط و وام‌گیری در طول تاریخ متمرکز است، و دومی بر ارتباط به واسطه مضامین تمثیلی.^{۲۳} اولیور فرایبرگر (Oliver Freiberger) از دو سبک متفاوت «روشن‌سازانه» (illuminative) و «رده‌شناختی» (taxonomic) سخن می‌گوید؛ اولی «برای روشن کردن یک داده تاریخی خاص و به‌ویژه نقاط کور فرضی، با الهام از نمونه‌های دیگر» و دومی برای ایجاد و تعریف رده‌بندی یا طبقه‌بندی.^{۲۴}

بنابراین هدف نهایی دین‌شناسی تطبیقی، فقط فکری و علمی است: دین‌شناس تطبیقی با قراردادن پدیده‌ای دینی در یک بافت دینی کلی‌تر، درک خود را از آن پدیده ارتقا می‌بخشد. به گفته ویلیام پادن، دین‌شناسی تطبیقی «ممارستی است برای درک اینکه چه چیزی تکرار می‌شود، چه چیزی متفاوت است و چرا؟»^{۲۵}

بخش بزرگی از کار الهی‌دان تطبیقی، طی کردن مراحل علمی مربوط به دین‌شناسی تطبیقی است و دربرگیرنده مطالعه موشکافانه متون، آموزه‌ها و رسوم دینی، ساماندهی و تجزیه و تحلیل مطالب موجود پیرامون یک موضوع تطبیقی خاص یا یک «حد واسط مشترک» است. موضوع تطبیقی یا حد واسط می‌تواند مواردی مانند «جایگاه آموزه‌های اعتقادی» (status of doctrine)، «تسلیم عاشقانه [در برابر خدا]» (loving surrender)، «خدای غایب و ظاهر» (divine absence and presence)، «سیالیت [رابطه انسان و خدا]» (fluidity)، «وضعیت انسان»، «کودکی خدا» (divine infancy)، «مشیت الهی» (divine providence)، «آفرینش و اختیار» (creation and freedom) و ... باشد. این مضامین در متون، اندیشمندان یا رسوم

دینی خاص انتخابی با هم مقایسه می‌شوند. در الهیات تطبیقی نیز همچون دین‌شناسی تطبیقی، زمینه‌های واقعاً بی‌شماری برای مقایسه وجود دارد. یکی از تفاوت‌های بین دین‌شناسی تطبیقی و الهیات تطبیقی در همین مسئله نمایان می‌شود: انتخاب موضوعات و مطالب، در دین‌شناسی تطبیقی، بیشتر بر اساس تمایل [خنثای] ذهنی و به امید ثمره [صرفاً] فکری انجام می‌شود؛ درحالی‌که الهیدان تطبیقی به دنبال درک الهیاتی [که امری هنجاری است و با ایمان او سروکار دارد] یا تعمیق و توسعه فهم خویش از حقیقت دینی است. با این وجود در الهیات تطبیقی، انتخاب سنت‌ها، متون یا رسوم دینی تا اندازه‌ای دل‌خواهی [سلیقه‌ای و بدون معیارهای دقیق] انجام می‌شود؛ زیرا به واسطه سنت‌ها و مطالبی که انسان «اتفاقاً» با آنها آشنایی دارد [و معمولاً محتوای مورد اعتقاد خود اوست]، تحمیل می‌شود. البته این انتخاب تابع تمایل به ابهام‌زدایی از برخی مسائل خاص الهیاتی و دینی و پیشبرد حقیقت الهیاتی نیز هست؛ امری که پژوهشگران دین‌شناسی تطبیقی به شدت از آن بیزارند.

بنابراین هدف نهایی الهیات تطبیقی، آموختن از سنت دینی دیگر یا آموختن از طریق ترکیب آموزه‌های ادیان مختلف است. فرایند آموختن می‌تواند شکل‌های گوناگونی داشته باشد؛ از جمله پررنگ کردن (intensification) حقیقتی در یک دین از طریق نشان دادن آن در کنار حقیقتی در دین دیگر. در اینجا تمرکز بر همانندی‌ها یا همسانی‌های دینی و بر چگونگی هم‌افزایی آنهاست. نوع دیگری از آموختن می‌تواند در قالب بهسازی (rectification) یا تصحیح (correction) برداشت نادرست فرد از دیگری رخ دهد؛ امری که بر خودفهمی [دینی] فرد یا بر رابطه کلی بین ادیان نیز تأثیر می‌گذارد. فرایند آموختن می‌تواند در قالب بازیابی (recovering) برخی از جنبه‌های فروگذارده یا از یادرفته یک

سنت، به واسطه «تسهیل‌گری» (catalyst) [واکنش‌افزایی] سنت دیگر نیز رخ دهد. نوع چهارم یادگیری به واسطه بازتفسیر (reinterpretation) یک سنت از طریق مقوله‌های خاص یا از طریق کلیت چارچوب‌های فلسفی پدیدآمده در یک سنت دینی متفاوت انجام می‌شود. در حالت پنجم، رشد و بالندگی دینی می‌تواند از طریق وام‌گیری (bor-rowing) یا از آن خودسازی (appropriation) عناصر متعلق به سنت‌های گوناگون رخ دهد. و در نهایت آموختن می‌تواند به واسطه بازدرست‌شماری (reaffirming) برتری و حقانیت آموزه‌های خاص یک سنت در پرتو آموزه‌های سنت دیگر اتفاق بیفتد. بنابراین هدف نهایی در همه این موارد، ژرف‌سازی و پربارکردن آموزه‌ها و رسوم دینی از رهگذر ممارست الهیاتی سازنده است.

گذشته از مسئله انتخاب موضوع و هدف الهیات تطبیقی، تفاوت این رشته با دین‌شناسی تطبیقی در تعلق خاطر (subjectivity) پژوهشگر و شیوه پرداختنش به فرایند تطبیق نیز نمایان می‌شود. اگرچه هم در الهیات تطبیقی و هم در دین‌شناسی تطبیقی، دلبستگی‌ها و پایبندی‌های شخصی می‌تواند نقش ایفا کند؛ ولی الهی‌دان تطبیقی هویت و زمینه دینی خویش را در جایگاه ابزار کار خویش با کمال میل می‌پذیرد و به کار می‌بندد، حال آنکه دین‌شناس تطبیقی به هویت و انگیزه دینی شخصی خویش اعتراف می‌کند تا تأثیر آن را بر فرایند تطبیق و نتیجه‌گیری به کمترین میزان برساند. رید لاکلین (Reid Locklin) و هیو نیکلسون نیز با اذعان به شباهت‌های روش‌شناختی بین دین‌شناسی تطبیقی و الهیات تطبیقی، خاطرنشان می‌کنند «پذیرش و اعتراف به پایبندی هنجاری اگرچه حتی امروزه نیز برای بیشتر پژوهشگران مطالعات دینی [دین‌شناسی تطبیقی] به صورت یک مشکل روش‌شناختی باقی مانده است، چنین اعترافی به ذات پروژه الهیات تطبیقی تعلق دارد».^{۲۶}

بنابراین الهیات تطبیقی اگرچه بر اساس روش‌شناسی دین‌شناسی تطبیقی استوار است، از حیث اهداف، با الهیات نظام‌مند یا فلسفه دین همسوتر است؛ در همین نکته تفاوت رویکردهای موجود به خود الهیات تطبیقی نیز آشکار می‌شود. برخی الهیات تطبیقی را بیش از هر چیز، راهی برای پیشبرد حقانیت یک دین خاص می‌دانند؛ درحالی‌که دیگران به کشف یا تدوین یک حقیقت الهیاتی جهان‌شمول‌تر گرایش دارند. همچنین درحالی‌که برخی به دنبال تدوین حقیقتی جهان‌شمول و فراتر از هر دین خاص هستند، دیگران می‌کوشند با این وجود که حقیقت جهان‌شمول را از دل سنت‌های دینی [گوناگون] استخراج می‌کنند، به خودفهمی [دینی] خویش نیز وفادار بمانند. گذشته از چنین رویکردهایی به الهیات تطبیقی، این اصطلاح برای اشاره به تلاش برای واسازی (decon-struct) [ساخت‌گشایی و بازخوانی] رویه‌های برتری‌جویانه نیز به کار رفته است؛ رویه‌هایی که در آنها خودفهمی یک سنت بر اساس بدفهمی یا بدنمایی سنت دیگر بنا شده است. اگرچه این رویکرد اخیر به الهیات تطبیقی، می‌تواند همسویی بیشتری با دین‌شناسی تطبیقی داشته باشد، هدف نهایی آن غلبه بر همه انواع برتری‌جویی دینی است تا در نتیجه سنت‌های دینی به خودفهمی قابل‌اعتمادتر یا واقعی‌تری برسند که بتواند نوعی الهیات سازنده (constructive theology) نیز به شمار آید.

الهیات تطبیقی به منزله الهیات استعمارزدایانه

یکی از رویکردها به الهیات تطبیقی که تقریباً فقط بر فرایند آموختن از طریق بهسازی متمرکز است، در رویکردهای پسااستعماری یا استعمارزدایانه به این رشته یافت می‌شود. در اینجا بیش از هر چیز بر واسازی دوگانگی‌های دروغینی متمرکز می‌شود که موجب شکل‌گیری یا تقویت هویت یک دین یا نظام اعتقادی آن در برابر دیگر ادیان شده است. پیش‌فرض

این رویکرد آن است که تفاوت‌های بین ادیان بسیار نامشهودتر یا سیال‌تر از آن است که از دیرباز تصور می‌شده است و اینکه هدف اصلی الهیات تطبیقی، افشای همین واقعیت است؛ در نتیجه این رویکرد شامل بازبینی و نقد نحوه شکل‌گیری و تثبیت هویت‌های دینی در طول تاریخ است و البته نقد گونه‌های معاصر الهیات تطبیقی که چنین مرزها [و دوگانگی‌هایی] را کاملاً واقعی می‌پندارند و تقویت می‌کنند را نیز دربر می‌گیرد.

هیو نیکلسون در آنچه رویکردی دیالکتیکی به الهیات تطبیقی می‌نامد، می‌کوشد شیوه‌های استفاده از - یا شیوه تفسیر - غیریت دینی برای پیشبرد منافع دینی خودی را افشا کند؛ [او در این باره مثال‌هایی می‌آورد: از دفاع واسوباندو (Vasubandhu)] از آموزه «ناخود» (No-self) در بودیسم و [تلاش آتاناسیوس (Athanasius of Alexandria) برای توجیه] «هم‌ذاتی» (consubstantiality) پدر و پسر در مسیحیت^{۲۷} گرفته تا استفاده رودلف آتو (Rudolph Otto) از شانکارای (Adi Shankara) هندو برای اثبات حقانیت مایستر اکهارت (Meister Eckhart) مسیحی.^{۲۸} نیکلسون معتقد است همه انواع سنخ‌بندی‌های دوگانه دین دارای عنصری برتری‌جویانه هستند که باید از میان برود. بنابراین در اینجا الهیات تطبیقی به نوعی «خودآگاهی انتقادی» تبدیل می‌شود^{۲۹} که در آن «طبیعی بودن» تعارض بین هویت‌های دینی از بیخ‌وبن زیر سؤال می‌رود و «مقایسه بین فرهنگی می‌تواند وجوه اشتراکی را آشکار کند که از مرزهای تثبیت‌شده فرهنگی عبور می‌کند و از جنبه‌های من‌درآوردی و غیرضروری پرده برمی‌دارد».^{۳۰} بنابراین هدف نهایی الهیات تطبیقی دیالکتیکی، دست‌یابی به «شکل ناب‌تری جویانه گفتمان الهیاتی بین دینی» است.^{۳۱} تا زمانی که اندیشه‌ها، متون و اعمال مذهبی خاصی وجود داشته باشد که لازم باشد به شکل سازنده به آنها ورود کرد، این رویکرد ساخت‌گشایانه یا استعمارزدایانه به الهیات تطبیقی را می‌توان سرآغاز انواع سازنده‌تر این الهیات دانست.^{۳۲}

الهیات تطبیقی به منزله الهیات اعترافی

چنان‌که از خود اصطلاح برمی‌آید، الهیات تطبیقی اعترافی فرایندی است که الهی‌دان در آن در چارچوب دینی سنت دینی خاصی، با ورود به حیطه دیگر ادیان، به برداشت‌های الهیاتی سازنده مشغول می‌شوند. انگیزه، پرسش‌ها یا مشکلاتی الهیاتی که می‌باید غوروبررسی شوند و همچنین ضوابط راهنمای موردنیاز برای تشخیص حقیقت در دیگر ادیان، از جانب همین سنت دینی خاص تعیین می‌شود. هدف و داور نهایی این کار تطبیقی - الهیاتی نیز همین سنت دینی خاص است؛ بنابراین مراد از الهیات در اینجا تأمل در باب ایمان و رسوم دینی جامعه دینی خاصی است و الهیات‌ورزی تطبیقی برای خدمت به همین جامعه انجام می‌شود.

این نوع الهیات تطبیقی قبل از هرچیز نیازمند نوعی مجوز الهیاتی برای تعامل با دیگری دینی یا گشودگی در قبال حضور احتمالی برخی از آموزه‌ها و رسوم عملی دینی دیگر که برای الهی‌دان موضوعیت و اهمیت الهیاتی دارند، در دین خودی است. این الهیان بسته به منابع مورد استفاده و خوانش به‌کاررفته می‌تواند درون یک سنت خاص، شکل‌های مختلفی داشته باشد. نگرش‌های دینی در قبال حقانیت دیگر ادیان غالباً در مقوله‌های انحصارگرایی (exclusivism)، شمول‌گرایی (inclusivism) و کثرت‌گرایی (pluralism) تصویر شده است؛ ولی هر کدام از این مقولات ظرایف درونی مهمی دارد که بر شیوه انجام الهیات تطبیقی تأثیر می‌گذارد.^{۳۳} در اینجا وارد بحث تکراری و خسته‌کننده رابطه بین الهیات ناظر به ادیان (theology of religions) و الهیات تطبیقی نمی‌شوم و بدین اشاره بسنده می‌کنم که [در الهیات تطبیقی] حداقلی از گشودگی، اگرچه ناآشکار در قبال حقانیت دیگر ادیان

مفروض است و اینکه پرداختن به الهیات تطبیقی می تواند دیدگاه های الهیاتی انسان را به حقانیت دیگری دستخوش تغییر و تحول کند. البته پیش فرض های الهیاتی نیز هنگامی که در مورد مسئله حقانیت [و نه نجات] (salvation) به کار می روند، می توانند بسته به دین مورد بررسی، متفاوت باشند؛ در نتیجه ممکن است انسان در قبال برخی ادیان، نگرشی انحصارگرایانه پیدا کند و در قبال برخی دیگر، نگرشی بسیار باز و شمول گرا.

یکی از صفات ممیزه الهیات تطبیقی اعترافی این است که با پرسش یا مشکلی الهیاتی آغاز می شود که یا برای سنت دینی خاص خود الهی دان دارای اهمیت و موضوعیت است یا از منابع الهیاتی خود او سرچشمه می گیرد. به یقین چنین نقطه آغازی تنها می تواند در فرایند ورود به یک دین دیگر ظاهر شود؛ زیرا چنین ورودی سبب می شود در برابر آموزه ها یا رسوم دینی خاصی که در سنت خودی وجود دارد، نگاهی نو و دیگرگون پدید آید. جیمز فردریکس (James Fredericks) فرایند انتخاب نقطه تمرکز مناسب برای انجام مقایسه را فرایندی «دیالکتیکی» می داند: «کار مقایسه با بررسی انتقادی آیین دیگر آغاز می شود، فرایندی که گاهی از طریق خواندن متون اصیل آن آیین، گاهی از راه گفتگوی شخصی با رهروان آن و در بهترین حالت از هر دو طریق انجام می شود. گفتگو با سنت دیگر در نهایت به گفتگو درون سنت خودی تبدیل می شود؛ گفتگویی که در آن، متون اصیل و هنر و رسوم دینی و ریاضات و مراقبات و بقیه جوانب سنت خودی در پرتو سنت دیگر بازتفسیر می شود. ربط و نسبت هایی انتقادی که در فرایند مقایسه کشف می شود، می تواند مثبت باشد یا منفی؛ بدین معنا که آنچه بازشناسی می شود، گاهی مشابهت است و گاهی مغایرت».^{۳۴}

مجموعه «تفسیرهای مسیحی بر متون مقدس غیرمسیحی» [که تاکنون به نُه جلد رسیده است]، فرایند دیالکتیکی موجود در انتخاب محتوا برای الهیات‌ورزی تطبیقی را به خوبی نشان می‌دهد.^{۳۵} در این مجموعه خاص، عطف توجه نویسندگان به یک متن خاص می‌تواند تا اندازه‌ای به دلیل پیش‌زمینه مسیحی آنان و پیش‌گرایش‌های مربوط باشد. با این وجود، خواندن متن مقدس دین دیگر به نوبه خود موجب می‌شود آنان به سنت خود بازگردند و متون یا اندیشه‌های خود را در پرتو دین دیگر بازبایی کنند. دانیل شریدن (Daniel Sheridan) در تفسیر مسیحی خود بر «نارادا سوترا» (Narada Sutras) در آیین هندو، متون مقدس ادیان دیگر را «عواملی واکنش‌افزا» می‌داند که «می‌توانند ما را یاری دهند تا به فهمی تازه از سنت خود برسیم؛ فهمی که می‌توانیم متناسب با الزام‌های و چالش‌های فرهنگ مدرن زندگی خویش، آن را جذب و از آن سنت خود کنیم. کارکرد عامل واکنش‌افزا این است که به قوه خیال ما نیرویی تازه می‌بخشد و شوری دوباره در ما پدید می‌آورد و جان خسته ما را برای درک زیبایی خدا دوباره سرشوق می‌آورد؛ بدان سان که بتوانیم با همه گنجایش قلب و روح و ذهن و همه توان خویش، به واقعیت دوست‌داشتنی و شخص‌وار خدا پاسخ دهیم».^{۳۶}

حتی اگر کار را از درون یک سنت دینی خاص آغاز کنیم، بازگزینه‌های بی‌شماری برای برداشت‌های الهیاتی تطبیقی وجود خواهد داشت؛ تا جایی که هدف الهیات تطبیقی، پُربارکردن برداشت‌های کلی‌تر الهیاتی (و نه باقی‌ماندن در حد یک ممارست حاشیه‌ای یا سلیقه‌ای) درون یک سنت دینی باشد. تأکید من بر اهمیت تمرکز بر موضوعاتی بوده است که درون یک سنت خاص، حساسیت و ضرورت دارند؛ برای نمونه «راز فدا» هنوز یکی از مهم‌ترین و چالشی‌ترین مسائل در الهیات

مسیحی است. در کتاب آموزه فدا و الهیات تطبیقی، الهی دانانی مسیحی که در زمینه دیگر سنت‌های گوناگون دینی پژوهش می‌کنند، بدین پرسش پرداخته‌اند که دیگر ادیان چگونه می‌توانند به درک مسیحیت از رنج نیابتی مسیح کمک کنند.^{۳۷} با توجه به سنت دینی مورد بررسی، نتایج متفاوتی به دست خواهد آمد؛ برخی سنت‌ها بر مسئله گناه و حس گناهکاری تمرکز دارند؛ برخی دیگر بر رنج نیابتی، دیگران بر قربانی خونین و بنابراین ادیان مختلف می‌توانند جنبه‌های متفاوتی از درک مسیحیت از آموزه فدا را نمایان‌تر کنند و بدین سان ابعاد گوناگون خودفهمی مسیحیت را هم بسط و هم ژرفای بیشتر دهند.

در روکرد اعترافی به الهیات تطبیقی، سنت خودی نه تنها نقطه آغاز، بلکه نقطه ارجاع در پرداختن به دین دیگر است. هم موضوع اصلی مقایسه و هم اهمیت نسبی مشابهت‌ها و مغایرت‌های خاص را سنت خودی تعیین می‌کند. عینک هرمنوتیکی مورد نیاز برای فهم سنت دیگر را نیز سنت خودی فراهم می‌کند؛ بدین سان به ناگزیر سنتی در پرتو سنتی دیگر بازتوصیف می‌شود. اگرچه شاید بتوان این را نوعی تحمیل‌گری برتری جویانه برشمرد؛ ولی می‌توان از این زاویه نیز به قضیه نگاه کرد که در اینجا الهی دان اظهار می‌دارد موقعیت هرمنوتیکی خویش را فروتنانه پذیرفته است و معترف است که چارچوب‌های گریزناپذیری وجود دارد که پیروان ادیان گوناگون از درون آنهاست که یکدیگر را درک می‌کنند. البته بدیهی است غایت الهیات تطبیقی، فراتر رفتن از چارچوب هرمنوتیکی خویش به منظور درک حداکثری دیگری در چارچوب درک خود او از خویشتن است؛ همچنین هدف نهایی الهیات تطبیقی، گسترش افق هرمنوتیکی خود و آموختن از سنت دیگر است.

سنت خودی افزون بر ارائه نقطه آغاز و چارچوب هرمنوتیکی، هنجار یا معیار تشخیص اعتبار یا صدق آموزه‌ها و رسوم عملی دین دیگر را نیز ارائه می‌دهد. فقط آن دسته از آموزه‌هایی که با آموزه‌های اصلی سنت خودی هماهنگ یا دست‌کم نامتعارض باشند، منابع و فرصت‌هایی احتمالی برای یادگیری بین دینی دانسته می‌شوند. اگرچه این اصلی روشن و معقول به نظر می‌رسد، مسئله چگونگی پرداختن به این نوع داوری هنجاری و اینکه کدام هنجارها [معیارها] را می‌توان برای یک پدیده خاص به کار بست، غالباً پاسخی به همین روشنی دریافت نمی‌کند و خود نیازمند تشخیص دقیق است.^{۳۸}

سومین ویژگی الهیات تطبیقی اعترافی، مسئولیت آن در قبال زنجیره بزرگ‌تری از افراد است؛ بدان معنا نه تنها الهی‌دان تطبیقی ممکن است در کار خود به پرسش‌های حساس جامعه خاص اطراف خویش توجه کند، بلکه کار او در معرض مواجهه جامعه نیز قرار دارد؛ بنابراین داور نهایی صدق و اعتبار کار الهی‌دان تطبیقی، جامعه گسترده‌تر پیرامونی او یا نمایندگان آن هستند. البته قصد محدود کردن این قضیه به تأیید یا عدم تأیید مرجعیت تعلیمی نیست. به گواهی تاریخ، غالباً زمان زیادی لازم است تا حقانیت بینش‌های نو در یک سنت دینی ریشه بدواند و جای خود را باز کند؛ ولی ویژگی سودمند الهیات تطبیقی اعترافی، این است که فرایند تشخیص حقیقت الهیاتی [در سایر سنت‌های دینی]، به داوری شخصی یک الهی‌دان واحد محدود نمی‌شود.

الهیات تطبیقی فرادینی (transreligious) [فرااعترافی]

گذشته از رویکرد اعترافی، اصطلاح الهیات تطبیقی در معنای کلی‌تری برای اشاره به انواعی از ورود سازنده به آموزه‌های سنت‌های دینی مختلف، بی‌هیچ نشانه آشکار یا ثابتی از هم‌ذات‌پنداری با آموزه‌ها و رسوم عملی یک دین خاص نیز به کار رفته است. اگرچه

الهی دانی که به این نوع الهیات تطبیقی می‌پردازد، ممکن است عمدتاً در یک سنت خاص پرورش یافته باشد؛ ولی این واقعیت هیچ‌گونه نقش‌هنجاری در ورود او به واقعیت تکثر دینی بازی نمی‌کند. هاستویت (J. R. Hustwit) این نوع الهیات تطبیقی را به طور مفید و مختصر، چنین توصیف می‌کند: «الهی دان در مواجهه با دیگری، به جای استفاده از ثمره‌های این مواجهه در سنت خویش، وارد فرایند پژوهشی مشترکی می‌شود که پای از محدوده پذیرفتنی سنت خودی فراتر می‌گذارد. در اینجا تبعیت کامل از هیچ سنت دینی خاصی ضروری نیست».^{۳۹}

البته در اینجا نیز برای پیشبرد حقیقت دینی، تعهد وجود دارد؛ ولی به گفته رابرت نویل (Robert Neville) این حقیقت باید «در پایان پژوهش به دست آید، نه در آغاز آن»؛^{۴۰} در حالی که تطبیق‌گرای اعترافی می‌کوشد حقیقت «از قبل اثبات شده» را تبیین یا پُر بار کند؛ تطبیق‌گرای فرادینی به گفته جان تاتامانیل ((John Thatamanil به دنبال «اثبات» حقیقت موضوعات الهیاتی از طریق گفتگو و همکاری است».^{۴۱} تاتامانیل در اینجا پیرو دیدگاه گوردون کاوفمن (Gordon Kaufman) درباره «درک پویا و دیالوگی از حقیقت» است؛ دیدگاهی که در آن، حقیقت همواره «در فرایند شدن» قرار دارد و «تقریباً به طور غیرمنتظره از دل گفتگو بیرون می‌آید».^{۴۲}

کیث وارد (Keith Ward) نیز بین الهیات تطبیقی اعترافی و فرااعترافی تمایز آشکاری می‌گذارد: او اولی را «کاوش در مکاشفه (revelation) مفروض و مسلم توسط فردی که آن مکاشفه را کاملاً پذیرفته و با آن زندگی می‌کند» می‌داند؛ دومی را نیز «نه نوعی مدافعه‌گری از دینی خاص، بلکه رشته‌ای علمی [برمی‌شمرد] که به مطالعه اندیشه‌های مربوط به ارزش و هدف غایی حیات انسان می‌پردازد؛ چنان‌که در انواع سنت‌های دینی درک و اظهار شده است».^{۴۳} نویل وجه تمایز الهیات تطبیقی فرااعترافی را با عبارت «فهم در طلب ایمان»

(understanding seeking faith) توصیف می‌کند که برعکسِ درک کلاسیک از الهیات، با عنوان «ایمان در طلب فهم» (faith seeking understanding) است. جری مارتین (Jerry Martin) نیز الهیات فرادینی را جایگزینی برای الهیات تطبیقی اعترافی برمی‌شمرد. به نظر او الهیات تطبیقی اعترافی «به فراسوی سنت خود می‌نگرد؛ ولی قطب‌نما و سُکان را از عناصر خالص و کافی موجود در سنت خود تأمین می‌کند»؛^{۴۴} حال آنکه الهیات فرادینی راهی است «برای حرکتِ بیشتر به جلو و بررسی کل منابع معنوی نوع بشر و بازبینی هر منبع مکاشفه و روشن‌نگری و درون‌بینی، بی‌آنکه لنگرهای سنتی مان را به دنبال خود بکشیم».^{۴۵}

اگرچه وسلی وایلدمن (Wesley Wildman) می‌پذیرد که الهیات فرادینی ریشه در الهیات تطبیقی دارد و اگرچه ضرورت تغذیه الهیات فرادینی با استفاده از سنت‌های دینی رادر این مرحله تصدیق می‌کند، وضعیتی فراتر از این نوع وابستگی را نیز متصور می‌شود که در آن «رابطهٔ طفیلی وار الهیات فرادینی با سنت‌های دینی قاطع‌اندیش از میان می‌رود».^{۴۶} او این نوع الهیات فرادینی را «پس‌آدینی» یا «غیردینی» می‌داند؛ «یعنی الهیاتی که بی‌آنکه ریشه در سنت دینی خاصی داشته باشد، معقول و متفکرانه به نظر می‌رسد و بی‌آنکه هیچ نهاد دینی زنده‌ای پشتیبان آن باشد، از ماندگاری اجتماعی برخوردار است».^{۴۷} دغدغهٔ خاص وایلدمن جایگاه الهیات در فضای سکولار دانشگاهی و لزوم رهانیدن آن از هرگونه مبنا یا سوگیری فرقه‌ای است؛ با این وجود او به خود اجازه می‌دهد از «والا ترین سطح اندیشه دربارهٔ واقعیت غایی و وضعیت انسان» نیز سخن بگوید.^{۴۸}

بنابراین الهیات تطبیقیِ فرااعترافی به درک «فلسفی» حقیقت‌گرایی دارد، نه درک سنتی الهیاتی. نویل چنین اذعان می‌کند: «من الهیات خویش را بر اساس الهیات تطبیقی بنا می‌نهم؛ الهیات من یک الهیات فلسفی نظام‌مند است که به بنیاد تطبیقی خود رجوع می‌کند تا دیدگاه‌های تطبیقی تازه‌ای سامان دهد و به بررسی

آنها پردازد.^{۴۹} و هدف این نوع الهیات تطبیقی، تدوین الهیاتی است که می‌توان «الهیات جهانی» (World Theology) «الهیات جهان‌روا» (Global Theology) یا «الهیات جهان‌شمول» (Universal Theology) نامید. این الهیات عمیقاً مرهون کار ویلفرد کانتول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) در کتابی به نام به سوی الهیات جهانی است (Toward a World Theology)؛ او در این اثر می‌کوشد چیزی به وجود آورد که خود «الهیات دین‌شناسی تطبیقی» (Theology of Comparative Religion) می‌نامد. در این الهیات «در خصوص جهان و انسان و حقیقت و نجات (خدا و رفتارش با جهان)، برداشت الهیاتی خاصی ارائه می‌شود و مهم این است که محتوایی که این برداشت الهیاتی بر مبنای آن تنظیم می‌شود، می‌باید به واسطه مطالعه تاریخ دین فراهم آمده باشد».^{۵۱} ریموند پانیکار (Raimon Panikkar) وقتی به این عرصه وارد می‌شود، به جای الهیات تطبیقی، از اصطلاح «فلسفه یادگیر» (im-perative philosophy) [فلسفه گفتگویی] (dialogical philosophy) استفاده می‌کند و آن را چنین توصیف می‌کند: «یک نگرش باز فلسفی که آماده است از گوشه‌وکنار جهان فلسفه بیاموزد، البته بی آنکه ادعا کند با واقع‌بینی و بی طرفی و از موضعی برین به مقایسه فلسفه‌ها می‌پردازد».^{۵۲}

پانیکار درباره نقش سنت یا جامعه در تدوین یا ارزیابی بینش‌های الهیاتی اظهار می‌دارد: «در جایگاه یک مسیحی، نمی‌توانم بپذیرم که صرفاً به فرقه‌ای مذهبی تعلق دارم که فقط دوهزار سال از عمر آن می‌گذرد» (Christophany, p. 168).^{۵۳} همچنین استفاده پانیکار از آنچه خود «هرمنوتیک مکان‌سپار»^{۵۴} می‌نامد نیز گویای پرهیز وی از هم‌ذات‌پنداری با یک سنت خاص و گرایش او به تلاش برای سخن گفتن به زبانی جهانی‌تر است: «می‌کوشم به زبانی سخن بگویم که برای پیروان بیش از یک سنت فلسفی مفهوم باشد - شاید این نوعی خطر کردن باشد؛ ولی برای ادای حق پژوهش بین فرهنگی ضروری است».^{۵۵}

درباره معیارهای تشخیص حقیقت [در دیگر سنت‌های دینی]، هیچ‌گونه هم‌نوایی میان الهی‌دانان تطبیقی فرااعترافی وجود ندارد. از آنجاکه حقیقت دارای مبنای دگرسالار (heteronomous) نیست [یعنی از ضوابط خارجی پیروی نمی‌کند و فرمان‌بر دیگری نیست]، فرایند تشخیص حقیقت در الهیات تطبیقی روشنی کمتری دارد و غالباً به داوری شخصی الهی‌دان سپرده می‌شود. هاستویت اگرچه با چارچوب کلی پروژه الهیات فرادینی هم‌دل است، خاطرنشان می‌کند که نبود معیارهای قطعی و تردیدناپذیر خردپذیری، بزرگ‌ترین چالش الهیات تطبیقی فرااعترافی به شمار می‌آید؛ چراکه: «هر تعداد از صاحب‌نظران هم که با اندیشه‌ای موافق باشند و هر اندازه هم که یک فرضیه الهیاتی فاخر و موجه و خلل‌ناپذیر به نظر برسد، در نهایت ادعاهای مربوط به حقیقت را هرگز نمی‌توان قاطعانه راستی آزمایی کرد. به گمانم بهترین کاری که می‌توان انجام داد، داوری‌های "بهرتر" و "بدتر" است؛ داوری‌هایی که با استفاده از معیارهای گوناگون تشخیص حقیقت که ناسرراست و جهان‌بینی - محور هستند، سرهم‌بندی شده‌اند».^{۵۶}

او در جایی دیگر پیشنهاد می‌دهد که معیارهای حقیقت می‌تواند از صرف انسجام درونی بینش‌های الهیاتی یا از «اجماع نسبی جامعه صاحب‌نظران»^{۵۷} به دست آید؛ البته او مشخص نمی‌کند که چنین جامعه‌ای چگونه می‌تواند تشکیل شود؟

این رویکرد فرااعترافی به الهیات تطبیقی، در گروه علمی «الهیات بدون دیوار» (theology without walls) و در یک انجمن و نیز در نشریه «الهیات باز» (Open Theology) برای خود پایگاهی یافته است. پیروان الهیات تطبیقی فرااعترافی خود را به هیچ سنت خاصی محدود نمی‌کنند. درست همان‌طور که خود الهی‌دانان این عرصه با هیچ سنت دینی خاصی هم‌ذات‌پنداری ندارند، بینش‌های الهیاتی‌شان نیز مطلوب و مناسب افرادی است که هیچ هویت دینی خاص یا یگانه‌ای ندارند. جان تاتامانیل

از سنخیت این نوع الهیات با کسانی سخن به میان می‌آورد که در زمره «معنوی غیردینی» (spiritual but not religious) یا «بی‌تعلق» (none) می‌گنجند.^{۵۸} و^{۵۹} این نوع الهیات تطبیقی فرااعترافی می‌تواند به لحاظ الهیاتی، برای چنین جویندگانی الهام‌بخش یا هدایت‌کننده باشد.

الهیات تطبیقی به منزله الهیات بین‌دینی

یکی از رویکردها به الهیات تطبیقی که می‌تواند بین الهیات تطبیقی اعترافی و فرااعترافی جای بگیرد، بر امکان پُر بار کردن و روشن سازی دوسویه هر دو سنت دخیل در ممارست الهیاتی تطبیقی متمرکز است. این رویکرد از یک سو همانند الهیات فرادینی است و به پیشبرد حقانیت یک سنت دینی خاص محدود نمی‌شود؛ ولی از جهت دیگر به الهیات اعترافی شباهت دارد و در برابر آموزه‌های هنجاری و اساسی هر دو دین مورد بررسی وفادار می‌ماند. در اینجا الهی‌دانی که در بیش از یک سنت سررشته دارد، می‌تواند تعیین کند هر دو سنت دخیل در ممارست الهیاتی تطبیقی، چه چیزهایی می‌توانند از هم بیاموزند. الهی‌دان همچنین می‌تواند مصمم به کشف سازگاری‌های بین دو دین و یافتن زمینه‌های مشترکی باشد که بتواند آن دو را کنار هم بنشانند. پری اشمیت - لویکل (Perry Schmidt-Leukel) برای توصیف هدف این نوع خاص از الهیات تطبیقی، از اصطلاح مورد نظر آرویند شارما (Arvind Sharma)، یعنی «روشن کردن دوسویه»، (reciprocal illumination) استفاده می‌کند.^{۶۰}

الهی‌دان ممکن است در رویکرد الهیات بین‌دینی، همچنان و پیش از هر چیز خود را پیرو یک سنت خاص معرفی کند و سپس در دو جهت رفت و آمد داشته باشد: از یک سو آنچه را سنت خودش از سنت دیگر آموخته است، در میان بگذارد؛ از دیگر سو به اموری اشاره کند که سنت دیگر می‌تواند از سنت او بیاموزد. چنین حالتی را برای

نمونه در کتاب دیدار عشق و عقل، اثر آلوسیوس پیرس،^{۶۱} در مقاله «نقد بودایی بر الهیات آزادی بخش مسیحی و آنچه بوداییان از این الهیات می‌آموزند»، نوشته جان ماکرانسکی^{۶۲} و نیز در کتاب فراتر از گفتگو: به سوی متحول‌سازی دوسویه مسیحیت و بودیسم،^{۶۳} اثر جان کاب می‌بینیم. الهی‌دانانی که در یک سنت دینی دیگر نیز تخصص دارند، بی‌گمان درباره آنچه هر دو دین می‌توانند از هم بیاموزند، ایده‌هایی خواهند داشت. این رویکرد تطبیقی که الهی‌دان را به آنچه می‌تواند از دیگری بیاموزد، محدود نمی‌کند، بلکه پیشنهاد می‌دهد دیگری نیز می‌تواند چیزی از سنت دینی خود او بیاموزد، ممکن است نوعی شهادت دادن یا تبشیر به شمار آید. جان کاب در این باره چنین توضیح می‌دهد: «پس از آنکه ابهام‌های موجود در موقعیت دیگران را به دقت ارزیابی کردیم و پس از آنکه به واسطه حقیقتی که آنان می‌توانند به ما بیاموزند، تحول یافتیم، دیگر وقت آن نیز هست که بکوشیم به آنان نشان دهیم که ایمان به عیسی مسیح چگونه می‌تواند به شکل بدیعی در سنت‌هایشان تحول بیافریند و آنان را از بند برهاند» (John Cobb, Beyond Dialogue, p 141).

بنابراین در اینجا الهیات تطبیقی دارای ویژگی نیرومند اعترافی است. البته لزومی ندارد این را تحمیل‌گری بدانیم؛ درست همان‌طور که هر سنت دینی می‌تواند فروتنانه به امکان آموختن از دیگری اذعان کند، ممکن است با خرسندی به امکان ارائه ارزش یا بینشی خاص به سنت دیگر نیز بیندیشد. البته اختیار پذیرفتن یا نپذیرفتن چنان پیشنهادی با سنت دیگر است.

با این وجود می‌توان از منظر «آمیخته‌باری دینی» (religious hybridity) یا «تعلق دینی دوگانه» (dual belonging) نیز وارد الهیات بین دینی شد. الهی‌دان در اینجا دیگر نه به انحصار و نه عمده با هیچ سنت دینی خاصی هم‌ذات‌پنداری نمی‌کند، بلکه میان

سنت‌ها رفت‌وآمد دارد و با توجه به موضوع مورد نظر، هنجارگذاری یکی از دو سنت را اختیار می‌کند؛ برای نمونه آثار پل نیتز (Paul Knitter) چنین رویکردی دارد؛ وی بیشتر در مسائل مربوط به عدالت اجتماعی، هنجارگذاری مسیحیت و در ساحت‌های فلسفه و معنویت، هنجارگذاری بودیسم را می‌پذیرد.^{۶۴} پری اشمیت لویکل نیز در رویکردش به الهیات بین‌دینی، استدلال می‌کند که معیارهای گوناگون ادیان گوناگون می‌توانند اصولاً حالت مکمل داشته باشند، نه حالت سلسله‌مراتبی.^{۶۵}

اما پرسش این است که چنین روشن‌کردن دوسویه‌ای چگونه حاصل می‌شود؟ یا اینکه چگونه باید به این نوع الهیات ورزی تطبیقی پرداخت؟ از آنجاکه الهی‌دانان دو سنت دینی متفاوت، به الهام‌گیری از مقولات مشابه در دین‌های همدیگر می‌پردازند، شکلی از الهیات تطبیقی اعترافی پدید می‌آید که هم‌زمان و با هم انجام می‌شود؛ همچنین ممکن است الهی‌دانی که پیرو هر کدام از آن دو دین باشد یا نباشد، به ثبت و ضبط چنان الهام‌گیری‌هایی بپردازد؛ برای نمونه ممکن است الهی‌دان این موضوع را بررسی کند که «درک مسیحی از عیسی مسیح» و «درک بودایی از بودی ستوا (Bodhisattva)» در گذشته چگونه برای یکدیگر منبع پُربار کردن دوسویه بوده‌اند. البته این کار می‌تواند جلوتر برود و بدین بینجامد که الهی‌دان تعیین کند این دو دین چه چیزهایی می‌توانند یا می‌باید از هم بیاموزند. درجات مختلف چنین رویکردی را می‌توان در کتاب بدون بودا نمی‌توانستم مسیحی باشم اثر پل نیتز یافت (Without Buddha I Could not be a Christian).

الهی‌دانان بین‌دینی افزون بر بررسی آنچه دو دین می‌توانند از هم بیاموزند، غالباً در جستجوی وجوه اشتراک سنت‌های دینی نیز هستند و این کار را از طریق همین بررسی نیز انجام می‌دهند؛ گاهی نیز به دنبال یک هم‌نهاد (سنتز) می‌گردند که

جایگاهش فراتر یا پیش از تفاوت‌های دینی باشد. برخلاف الهیات فرادینی، الهیات بین‌دینی هنوز بیشتر دارای دغدغه وفاداری به خویش‌فهمی پیروان ادیان موردنظر است. جوزف اولری (Joseph O'Leary) در رویکرد خود به الهیات بین‌دینی، در جستجوی «ایمان پیشامذهبی» (pre-denominational faith) است؛^{۶۶} یعنی ایمانی که پیش از آموزه‌پردازی‌های ادیان گوناگون وجود داشته است، ولی با آموزه‌ها در تعارض نیست؛ بنابراین او بر «عناصر عام و فراگیر در باورها و رویدادهای دینی خاص» متمرکز است.^{۶۷} به گفته اشمیت لویکل، هدف الهیات بین‌دینی «جستجوی سازگاری» بین هر دو دینی است که با وجود تصریح به هویت‌های خاص خویش، به سوی حقیقتی مشترک حرکت می‌کنند.^{۶۸}

مخاطبان این نوع الهیات تطبیقی بین‌دینی از همان ویژگی‌های الهی دانان این عرصه برخوردارند؛ یعنی یا به یکی از دو سنت موردنظر متعلق‌اند، یا به احتمال بیشتر در مرز بین دو دین ساکن‌اند و با هر دو هم‌ذات‌پنداری می‌کنند. پری اشمیت لویکل مخاطبان الهیات بین‌دینی را افرادی می‌داند که دارای «مراتب گوناگون هویت چنددینی» هستند؛ اینان «در سطح خُرد، نمایان‌کننده تحولی هستند که در سطح کلان جامعه جهانی ما، از آینده کلی الهیات حکایت دارد».^{۶۹} با این وجود برخی از الهی دانان در درجه نخست، به منظور بهره‌مندی و ارتقای بینش یک جامعه دینی خاص است که به الهیات تطبیقی بین‌دینی می‌پردازند؛ برای نمونه استفاده جوزف اولری از چارچوب فلسفی ماهایانا (Ma-hayana) بیشتر در راستای تقویت و ایجاد تحول در خویش‌فهمی مسیحی است. پل نیتز نیز در مقدمه‌اش بر بدون‌بودن‌می‌توانستم مسیحی باشم چنین تصریح می‌کند: «بنابراین در "پرسش‌های راست‌کیشانه" ای که در فصل‌های آینده مطرح می‌کنم، روی سخنم با جامعه مسیحی است، نه جامعه بودایی».^{۷۰} و^{۷۱} در اینجا است که الهیات بین‌دینی به رویکرد اعترافی به الهیات تطبیقی نزدیک‌تر می‌شود.

جمع‌بندی

اگرچه الهیات تطبیقی به طور کامل در دین‌شناسی تطبیقی ریشه دارد، نمی‌توان آن را به مطالعه و مقایسه علمی ادیان تقلیل داد. «بیش بودن» الهیات تطبیقی در انگیزه و روش و اهداف آن نمایان می‌شود. انگیزه پرداختن به الهیات تطبیقی فقط کنجکاوی فکری و میل به شناخت عمیق‌تر نیست - هرچند این نیز حتماً می‌تواند ارزشمند باشد -، بلکه عطشی است برای دستیابی به حقیقت دینی یا غایی و محتوای معنوی. این مسئله در انتخاب موضوعاتی که تطبیق‌گرایان بدان می‌پردازند، تأثیر می‌گذارد. اگرچه موضوعات احتمالی بی‌شماری برای مقایسه وجود دارد، تطبیق‌گرایان بیشتر بر مواردی متمرکز می‌شوند که برای شخص آنان و برای دینی که بدان تعلق دارند، معنای ژرف معنوی یا دینی داشته باشد. سومین حوزه‌ای که «بیش بودن» الهیات تطبیقی در آن نمایان می‌شود، هدف و مخاطب این الهیات است؛ درحالی‌که هدف دین‌شناسی تطبیقی روشن کردن پدیده‌های دینی و در نتیجه پاسخ‌دهی به علاقمندی و کنجکاوی فکری دیگر پژوهشگران یا عموم علاقمندان است، الهیات تطبیقی به دنبال تعمیق و پیشبرد حقیقت دینی و از این رهگذر، پُربارکردن خویش‌فهمی دینی سنت‌های دینی و فرونشانی تشنگی معنوی و متحول‌سازی پویندگان راه دین است.

در اینجا است که تفاوت رویکردهای گوناگون به الهیات تطبیقی آشکار می‌شود. برخی تطبیق‌گرایان بر ساخت‌گشایی و بازخوانی دوگانگی‌های دروغین یا ساختگی بین ادیان تمرکز می‌کنند؛ حال آنکه دیگران سرگرم ممارست الهیاتی سازنده‌تری می‌شوند. برخی از آنان بر تقویت خودفهمی یک دین تمرکز می‌یابند و برخی دیگر بر پیشبرد حقیقت دو دینی که مشمول ممارست الهیاتی تطبیقی هستند یا بر پیشبرد کلیت حقیقت دین. بنابراین برخی بر جوامع خاص متمرکزند، حال آنکه دیگران از دل تجربه آمیخته‌تباری دینی سخن می‌گویند و مخاطبشان نیز صاحبان همان تجربه یا عموم رهپویان دین است.

چنین نیست که تفاوت رویکردهای گوناگون به الهیات تطبیقی، همواره در آثار تطبیق‌گرایان به روشنی مشخص باشد. تطبیق‌گرایانِ فرااعترافی اگرچه قصد یا ادعای فراتر رفتن از مرزهای ادیان را دارند، معمولاً تا اندازه‌ی خیلی زیادی به طور خودآگاه یا ناخودآگاه، تحت تأثیر چارچوب مفهومی یا نمادین یک دین خاص هستند. تطبیق‌گرایانِ اعترافی نیز گاهی مرزهای سنت‌های خاص خویش را چنان درمی‌نوردند که خودفهمی آن ادیان را به چالش می‌کشند یا در کوره‌ی آزمون می‌گذارند. الهیات بین‌دینی نیز غالباً الزام‌های ویژه‌بودگی سنت‌های دینی را رعایت نمی‌کند و به الهیات فرادینی تبدیل می‌شود و ممکن است مرزبندی هویت‌های اعترافی جابجا شود و الهی دانان تطبیقی در زمان‌های مختلف سخنگوی توده‌های متفاوتی باشند.

همه‌ی انواع الهیات تطبیقی می‌توانند از نقد برتری جویی دینی چیزهایی بیاموزند. تطبیق‌گرایانِ اعترافی می‌توانند گوشی داشته باشند برای شنیدن سخن الهی دانانِ دیگر ادیان که ممکن است فکر کنند می‌توانند به الهی دانانِ دیگر چیز بیاموزند یا عرضه بدارند. تطبیق‌گرایانِ فرااعترافی می‌توانند به گفته‌ی هانس گوستافسون (Hans Gustafson) «به الهیات و گفتگوی دینی و بین‌دینی تلنگری بزنند و آنها را از حریم امنی که در آن جا خوش کرده‌اند، تکانی بدهند و نگاه احتمالاً بسیار ساده‌اندیشه‌شان را به هویت‌های دینی از آنها بگیرند و آنها را به فضاهای رهایی بخش و خیال‌آفرین و پُر بالندگی الهیات فرادینی بکشانند».^{۷۶}

اگرچه همه‌ی انواع گوناگون ورود الهیاتی به سنت‌های دینی دیگر را می‌توان الهیات تطبیقی نامید، منطقی به نظر می‌رسد که رویکردهای مختلف به انواع گوناگون الهیات ورزیِ هنجاری بین‌دینی را نام‌های متفاوتی بدهیم. فارغ از اینکه همه‌ی این رویکردها بر مطالعه‌ی جدی بیش از یک دین تأکید می‌ورزند، روش‌های مورد استفاده و ضوابط سخت‌گیرانه‌ی آنها کاملاً با هم فرق دارد. البته پژوهشگرانی که به انواع گوناگون الهیات تطبیقی می‌پردازند، به طور طبیعی و بی‌آنکه دقت چندانی به خرج داده باشند، اصطلاحات «الهیات تطبیقی» (برای رویکرد اعترافی)، «الهیات فرادینی» (برای رویکرد فرااعترافی) و «الهیات بین‌دینی»

(برای رویکرد متمرکز بر متحول‌سازی دوسویه) را انتخاب کرده‌اند. این تنوع و تفاوت‌های ظریف اصطلاحی، از یک سو می‌تواند تا اندازه‌ای شفافیتِ روش‌شناختی ایجاد کند و بین شیوه‌های احتمالی گوناگون برای ورود الهیاتی به تنوع دینی تمایز بگذارد؛ از دیگر سو می‌تواند برای پیشبرد برداشت‌های انتقادی نیز مؤثر واقع شود؛ یعنی برداشت‌هایی در باب چگونگی مفهوم‌سازی برای موهبت‌های گوناگون یا انواع «بیش بودن»‌هایی که این رشته یا رشته‌ها می‌توانند به کلیت برداشت‌های الهیاتی ارزانی بدارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کهن‌ترین منبعی که در این باره اطلاعات فراوان و ارزشمندی به دست می‌دهد، کتاب جیمز گاردن (James Garden)، در سال ۱۷۰۰ است:

Comparative Theology: or the True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology

2. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 96.

3. Max Muller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 21. Freeman Clarke, *Ten Great Religions*, vol I, p. 3. Also the *Encyclopedia Britannica*, 10th ed.

4. Louis Henry Jordan, *Comparative Religion*. Atlanta: Scholars Press, 1905, p. 27.

5. the comparative study of religions.

6. history and comparative study of religions. .

7 . Ulrich Winkler, “On Creativity, Participation and Normativity: Comparative Theology in Discussion with Arvind Sharma’s Reciprocal Illumination” in *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology* (P. Schmidt- Leukel and A. Nehring, eds) London: Bloomsbury, 2018, pp. 191-203.

8. confessional versus meta-confessional.
9. Catherine Cornille, *Meaning and Method in Comparative Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2019, pp. 9-42.
10. scientific study and comparison of religions.
11. history and comparative study of religions.
12. Gerardus van der Leeuw.
13. Robert Segal, "in Defense of Reductionism" in *Journal of the American Academy of Religion* (1983) 3, pp. 591- 605. Ivan Strenski, "Mircea Eliade: Some Theoretical Problems" in *Religion in Relation* (R. Segal, ed.) Columbia: University of South Carolina Press, 1993, pp. 15-40. Christian Wedemeyer and Wendy Doniger, *Hermeneutics*, eds., *Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
14. Timothy Fitzgerald, "A Critique of Religion as a Cross-Cultural Category" in *Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997), pp. 91-110.
15. نخستین مجموعه مقالات مهمی که چنین استدلالی را مطرح کرد، منبع زیر بود:
A Magic Still Dwells, edited by Kimberly Patton and Benjamin Ray. Berkeley: University of California Press, 2000.
16. مجموعه مقالات جدیدتری که از مقایسه در مطالعه ادیان دفاع می‌کند، منبع زیر است:
Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology, eited by Perry Schmidt-Leukel and Andreas Nehring. London: Bloomsbury, 2016.
17. ترجمه تحت‌اللفظی اصطلاح tertium comparationis «عنصر سوم مقایسه» است. می‌توان آن را «جهت مشترکه»، «حد وسط» و «میانجی»، نیز ترجمه کرد - مترجم

18. William Paden, "Elements of a New Comparativism" in *A Magic Still Dwells* (K. Patton and B. Ray, eds.) Berkeley: University of California Press, 2000, p. 186. Michael Bergunder, "Comparison in the Maelstrom of History: A Postcolonial Perspective on Comparative Religion" in *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology* (P. Schmidt-Leukel and A. Nehring, eds.) London: Bloomsbury, 2016, p. 45.

۱۹. «دو شیء می‌توانند با این وجود که از یک جهت معین به یک طبقه مرجع تعلق دارند، از تمامی دیگر جهات و از هر نظر، با همه‌اشیای دیگر آن طبقه، فرق داشته باشند» (Paden 188).

20. Wendy Doniger, *Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

21. Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 130.

۲۲. خوب است نوشتار نیکلسون (2011, p. 130) را کامل‌تر بیاوریم: «ابتدا مایلیم یک ویژگی مهم فرایند تطبیق را مورد توجه قرار دهیم [...]». اگر تطبیق را راهی بدانیم برای معنایابی یا بازتوصیف چیزی در پرتو چیز دیگر به‌منظور برجسته‌سازی جنبه‌هایی از چیز اول که مورد علاقه خاص پژوهشگر است، تمایز گذاشتن بین آنچه بازتوصیف می‌شود و آنچه امکان بازتوصیف را فراهم می‌سازد، مهم است. مراد از بازتوصیف تطبیقی این است که با هدفی خاص، درک خود را از اصطلاحی که بازتوصیف می‌شود، متحول کنیم. این هدف می‌تواند فائق آمدن بر درک ناپذیری پدیده‌ای ناآشنا یا حتی خدشه دار کردن احساس درک‌پذیری پدیده‌ای آشنا باشد، احساسی که [آن پدیده را کاملاً عادی جلوه داده و] تیزی ذهن را در قبال آن گرفته است. در هر دو حالت، آنچه دست‌کم در زمان انجام مقایسه، در کانون توجه مقایسه‌کننده قرار دارد، آن پدیده‌ای است که باید بازتوصیف شود. می‌توان گفت که در معادله تطبیق، اصطلاحی که بازتوصیف می‌شود، «داده متغیر» است؛ و اصطلاحی که واسطه

بازتوصیف قرار می‌گیرد، «داده ثابت». این بدین معناست که، به معنای دقیق کلمه، تطبیق فرایندی متقارن نیست؛ یعنی بازتوصیف «الف» در پرتو «ب» همان بازتوصیف «ب» در پرتو «الف» نیست، بلکه هرکدام از دو جهت مقایسه، متضمن هدفی متفاوت است. بنابراین مقایسه می‌تواند از جهتی (آنگاه که اصطلاح کمترآشنا در پرتو اصطلاح ناآشنا بازتوصیف می‌شود) وسیله‌ای آشناساز باشد و از جهتی دیگر (آنگاه که اصطلاح آشنا در پرتو اصطلاح آشنا بازتوصیف شود)، ترفندی ناآشناساز - مترجم.

23. Philippe Bornet, "Comparison as a Necessary Evil: Examples from Indian and Jewish Worlds" in *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology*, pp. 72-94
24. Oliver Freiburger, *Considering Comparison. A Method in Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 126-131.
25. William Paden, "Elements of a New Comparativism," in *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age* (K. Patton and B. Ray, eds.) Berkeley: University of California Press, 2000, p. 190.
26. Hugh Nicholson and Reid Locklin, "The Return of Comparative Theology" in *Journal of the American Academy of Religion* (2010): 490.
27. Hugh Nicholson, "Rhetorics of Theological One-Upmanship in Christianity and Buddhism. Athanasius' Polemic Against the Arians and Vasubandhu's Refutation of Pudgalavada Buddhism" in *How to do Comparative Theology* (Clooney and Von Stosch, eds.) New York: Fordham University Press, 2018, pp 72-97.
28. Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
29. Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, p. 14.

30. Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, p. 95.

31. Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, p.29.

۳۲. برخی از اقسام استعمارزدایانه الهیات تطبیقی تا بدانجا پیش می‌روند که اصل وجود هویت‌های دینی متمایز را انکار می‌کنند.

۳۳. تصورات الهیاتی مربوط به حقانیت سایر ادیان تأثیراتی بر شیوه الهیات‌ورزی تطبیقی دارد که در فصل دوم کتاب معنا و روش در الهیات تطبیقی (in *Meaning and Method in Comparative Theology*. Wiley- Blackwell, 2020) آن را کاویده‌ام.

34. James Fredericks, "Introduction" in *The New Comparative Theology* (F. Clooney, ed.) London: T&T Clark, 2010, p. xi.

35. Volumes in the series are Catherine Cornille, ed. *Song Divine. Christian Commentaries on the Bhagavadgita* (2006), Daniel Sheridan, *Loving God: Krishna and Christ. A Christian Commentary on the Narada Sutras* (2007), Francis Clooney, *The Truth. The Way, the Life. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus* (2008), Leo Lefebure and Peter Feldmeier, *The Path of Wisdom. A Christian Commentary on the Dhammapada* (2011), Reid Locklin, *Liturgy of Liberation. A Christian Commentary on Shankara's Upadeshasahasri* (2011), John Keenan and Linda Keenan, *I Am/No Self, A Christian Commentary on the Heart Sutra* (2011), Joseph O'Leary, *Buddhist Nonduality . Paschal Paradox: A Christian Commentary on the Teaching of Vimalakirti* (2017), Daniel Joslyn-Siemiatkosky, *The More Torah, The More Life. A Christian Commentary on Mishnah Avot* (2018), and Perry Schmidt-Leukel, *Buddha Mind-Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhi-caryavatara* (2019).

36. Daniel Sheridan, *Loving God: Krishna and Christ. A Christian Commentary on the Narada Sutras*. Leuven: Peeters Press, 2007, pp. 6-7.
37. Catherine Cornille, ed., *Atonement and Comparative Theology*. New York: Fordham University Press, 2020.
38. C. Cornille, ed. *Criteria of Discernment* در کتاب معیار تشخیص در گفتگوی بین دینی (in *Interreligious Dialogue*), روشن می شود که تعلق الهی دانان به سنت دینی یکسان همیشه موجب نمی شود که آنان بر سر ترتیب اهمیت معیارهای یک دین خاص، یا انتخاب معیار مناسب برای تشخیص [حقیقت الهیاتی در دیگر سنت های دینی] در یک مورد خاص، با هم توافق داشته باشند.
39. J.R. Hustwit, "Myself, only Moreso: Conditions for the Possibility of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 236.
40. Robert Neville, "On Comparative Theology: Theology of Religions or a Trans-Religious Discipline," p. 18.
41. John Thatamanil, *The Immanent Divine. God, Creation , and the Human Predicament*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 3.
42. Thatamanil here quotes from Gordon Kaufman, *God, Mystery, Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 199.
43. Keith Ward, *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 40.
44. Jerry Martin, "Introduction to the Topical Issue 'Is Transreligious Theology Possible?'" in *Open Theology* 2 (2016), p. 261.
45. Jerry Martin, "Introduction to the Topical Issue 'Is Transreligious Theology Possible?'" in *Open Theology* 2 (2016), p. 261.

46. Wesley Wildman, "Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 243.
47. Wesley Wildman, "Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 247.
48. Wesley Wildman, "Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 247.
49. Wesley Wildman, "Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 19.

۵۰. خوب است گفتار رابرت نویل را کامل تر بیاوریم: «برای ما الهی دانان تطبیقی، اعتقاد به صدق برخی اندیشه ها می باید در "پایان" پژوهش اتفاق بیفتد، نه در آغاز آن. [...] البته ما شخصاً مذهبی هستیم و در طول مسیر، پایبندی های الهیاتی مان را حفظ می کنیم. با این حال در فرایند پژوهش، اندیشه های الهیاتی ما در معرض اصلاح قرار دارد و ممکن است پس از سال ها مطالعه، از نقطه ای سر برآوریم که به کلی با نقطه شروع ما فرق داشته باشد. [...] هر موضوع الهیاتی با واسطه یا بی واسطه، تقریباً با هر موضوع الهیاتی دیگری مرتبط است. بنابراین ما نیازمند تصحیح اندیشه های خود از طریق مقایسه با هر اندیشه احتمالی دیگر هستیم و همواره مقصیریم که چرا دیگران را به طور کامل به حساب نیاورده ایم. سبک من [...] این است که جامع نگری را بر ژرف نگری ترجیح می دهم. من الهیاتم را بر پایه الهیات تطبیقی بنا می نهم؛ الهیات من یک الهیات فلسفی نظام مند است که به پایه تطبیقی خود رجوع می کند تا دیدگاه های تطبیقی تازه ای سامان دهد و به بررسی آنها بپردازد. من همچنین معتقدم که ما باید "با همکاری دیگران" به الهیات تطبیقی بپردازیم، کسانی که در زمینه سنت های فراوان دیگر تخصص داشته باشند و بتوانند جلوی جانب داری و سطحی نگری را بگیرند» (Neville, 2017) - مترجم.

51. Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981, p. 126.

52. What is Comparative Philosophy Comparing?" in *Interpreting across Boundaries*, G. Larson and E. Deutsch, eds., (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 127.

۵۳. سلسله مراتب تعلیمی کلیسای کاتولیک، آثار پانیکار را هرگز نه تأیید کرد و نه محکوم.

۵۴. «هرمنوتیک مکان سپار یا در - مکانی (diatopical) روش تفسیری مورد نیاز برای حالتی است که فاصله‌ای که برای حصول هرگونه فهم، باید بر آن غلبه شود، فقط فاصله موجود درون یک فرهنگ واحد (هرمنوتیک ریخت شناسیک (morphological))، یا یک فاصله زمانی (هرمنوتیک زمان سپار یا در-زمانی (diachronic)) نیست، بلکه فاصله بین دو (یا بیش از دو) فرهنگ است که در مکان‌های (topoi) متفاوت، به طور مستقل از یکدیگر، در کنار مقولاتی که فراخور حال آنهاست، برای خود روش‌های فلسفه‌ورزی و شیوه‌های خاص دست‌یابی به خردپذیری ایجاد کرده‌اند» (Panikkar, 2014, p. 130) - مترجم.

55. Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1979), p. 381.

56. J.R. Hustwit, "Myself, only Moreso: Conditions for the Possibility of Transreligious Theology" in *Open Theology* 2 (2016), p. 241.

57. J.R. Hustwit, *Interreligious Hermeneutics and the Pursuit of Truth*. Lanham: Lexington Books, 2014, p. 115.

58. In "Transreligious Theology as the Quest for Interreligious Wisdom" in *Open Theology* 2 (2016), p. 362.

۵۹. با این وجود او در رویکرد خود، از «معنویت‌های دورگه بازاری که این روزها بسیار باب شده‌اند»، فاصله می‌گیرد؛ شیوه او مطالعه دقیق و عمیق همان دو سنت یا دو متفکری است که [جنبه‌هایی از آن‌ها با هم ترکیب شده است و] خود می‌توانند به «ارزیابی انتقادی» این معنویت‌های ترکیبی بپردازند.

- 60 . Perry Schmidt-Leukel, “Christ as Bodhisattva: A Case of Reciprocal Illumination” in *Inter-religious Comparisons in Religious Studies and Theology*”, p. 214.
- 61 . Pieris, A. (1989). *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Faith meets faith). Orbis Books.
- 62 . Makransky, J. (2014). A Buddhist critique of, and learning from, Christian liberation theology. *Theological Studies*, 75(3), 635-657.
- 63 . Cobb, J. B. (1998). *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Reprint). Wipf & Stock Pub.
- 64 . Paul Knitter, “Comparative Theology is not ‘Business-as-Usual Theology’,” *Buddhist-Christian Studies*, 35 (2015), pp. 185-91.
- ۶۵ . اشمیت-لویکل چنین می‌گوید: «این واقعیت که بودیسم و مسیحیت در ارزیابی خود از دیگر واسطه‌های احتمالی تعالی (transcendence) تأکیدهای معیارشناختی متفاوتی دارند، لزوماً به معنای ادعای برتری آنها نیست؛ چراکه ... تأکید بودیسم بر تقویت نادلبستگی [انقطاع] و تأکید مسیحیت بر تقویت محبت را می‌توان مکمل یکدیگر و موجب شایسته‌سازی دوسویه دانست. نادلبستگی تهی از محبت‌پیشگی نشانه‌رهای نیست، بلکه در بهترین حالت، نوعی بی‌توجهی خودرضامندانه است. محبت‌پیشگی بدون نادلبستگی نیز چیزی جز نوعی خودمحوری نه‌چندان پنهان به نظر نمی‌رسد» (Cornille, 2019, p. 65) – مترجم.
- 66 . Joseph O’Leary, *Reality Itself. Philosophical Challenges of Indian Mahayana*. Nagoya: Chisokudo, 2019, p. 25.
- 67 . Joseph O’Leary, *Reality Itself. Philosophical Challenges of Indian Mahayana*, p. 176.
- 68 . Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2017, p. 138.
- 69 . Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, p. 11.
- 70 . Paul Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*. Oxford: Oneworld, 2009, p. xiv.

۷۱. نوشتار کامل تر پل نیتز چنین است: «اگرچه امیدوارم بودایی‌ها این کتاب را جالب و شاید مفید ببابند؛ ولی آن را عمدتاً برای مسیحیانی می‌نویسم که مانند خودم، غالباً دردمندانه درگیر تلاش برای حفظ باورهای شخصی و فکری مسیحی خویش هستند. بنابراین در "پرسش‌های راست‌گیشانه" ای که در فصل‌های آینده مطرح می‌کنم، روی سختم با جامعه مسیحی است نه جامعه بودایی» (Knitter, 2013, p. xiv) - مترجم.

72. Hans Gustafson, "Is Transreligious Theology Unavoidable in Interreligious Theology and Dialogue" in *Open Theology* 2 (2016), p. 259.

مدارک توضیحات مترجم

Cornille, C. (2019). *Meaning and Method in Comparative Theology*. Wiley-Blackwell.

Knitter, P. F. (2013). *Without Buddha I Could Not be a Christian*. Oneworld Academic.

Neville, R. (March 6, 2017). Religion-Specific or Trans-Religious? [Video]. Harvard Center for the Study of World Religions. <https://cswr.hds.harvard.edu/news/2017/03/06/video-religion-specific-or-trans-religious>

Nicholson, H. (2011). *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. Oxford: Oxford University Press.

Panikkar, R. (2014). What is comparative philosophy comparing?. In *Interpreting across Boundaries* (pp. 116-136). Princeton University Press.

Thatamanil, J. (2006). *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament*. Fortress Press.