

بررسی رویکردهای جدید مطالعات ادیان در هند*

پراتاپ کومار

پیمان صمیمی**

چکیده

این مقاله بر رویکردهای روش‌شناختی و نظری در مطالعات ادیان، در دو دهه آخر قرن بیستم، تمرکز دارد. با در نظر گرفتن اجمالی مطالعاتی که پیش از این انجام شده، این تحقیق پرسشی اساسی را مطرح می‌کند: اگرچه دین پدیده‌ای اجتماعی و اصلی در هند است، و هزاران کتاب و مقاله درباره ادیان هندی نوشته شده، چرا ادیان تطبیقی و تاریخ ادیان به عنوان رشته‌ای تحصیلی در عرصه آکادمیک هند وجود نداشته است؟ در کوشش برای یافتن پاسخ این پرسش، موضوعات بنیادی دیگری همچون مفهوم عقلانیت و دین، دین به مثابه موضوعی شخصی، سیاست استعماری و غیره مطرح می‌شود. این مسائل عمدتاً پایه و اساس دلایلی است که استادان دانشگاه‌های هند برای نبود ادیان تطبیقی و تاریخ ادیان به عنوان رشته‌ای دانشگاهی در هند مطرح می‌کنند. این مقاله همچنین می‌کوشد برخی موضوعات واقعی در پس این دلایل را بررسی کند. در پایان، این تحقیق به تعیین برخی از انواع اصلی مطالعاتی که در دو دهه آخر قرن بیستم به وجود آمده‌اند می‌پردازد، و رویکردهای روش‌شناختی آنها را می‌کاود.

کلیدواژه‌ها: مطالعات ادیان در هند، ادیان تطبیقی در هند، تاریخ ادیان، عقلانیت.

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Kumar, Pratap (2005). "A Survey of New Approaches to the Study of Religion in India", in: Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, PP. 127-145.

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران p_samimi@yahoo.com

مقدمه

پژوهشگران غربی و همچنین محققان هندی، در سیصد سال اخیر، چندین هزار کتاب درباره ادیان هندی نگاشته‌اند. بیشتر ادیان در سرزمین هند پیروانی دارند. مسلماً، دین در هند پدیده‌ای مهم در سطح ملی و همچنین روستایی است و تقریباً همه بخش‌های جامعه را فرا می‌گیرد، و البته همواره موجب به وجود آمدن مشکلات در سطح سیاسی نیز بوده است. کشور هند در چند قرن اخیر،^۱ به‌خصوص با شروع حکومت مغول‌ها، به واسطه دین دچار رنجش بسیار شده است. ربودن یکی از هواپیماهای خطوط هوایی هندوستان در آسمان شهر آمریتسر در شب کریسمس ۱۹۹۹ به دست مبارزان طرفدار اسلام که برای [استقلال] کشمیر مبارزه می‌کنند، بیانگر اهمیت بسیار دین در سیاست‌های جنوب آسیا است. با وجود همه این وقایع، مطالعات ادیان هنوز در هند به رشته‌ای دانشگاهی تبدیل نشده و ادیان تطبیقی و تاریخ ادیان به عنوان یک رشته هنوز در دنیای دانشگاهی هند ظهور نکرده است.

از یک سو، دین هندو، اسلام، سیک و مسیحیت در چارچوب الاهیاتی خود مطالعه می‌شوند: دین هندو در دانشگاه هندویی بنارس و برخی دانشگاه‌های دیگر به صورت زیرمجموعه‌ای از دانشکده‌های فلسفه هندی مطالعه می‌شود؛ اسلام نیز در مراکز ماند دانشگاه اسلامی علیگر و دانشگاه عثمانیه مطالعه می‌شود؛ دین سیک در دانشگاه پاتیالا؛ و مسیحیت در حوزه‌های علمیه و مؤسسات الاهیات مسیحی؛ به استثنای یک کرسی مسیحیت که چند دهه پیش در دانشگاه میسور تأسیس شد. از سوی دیگر، بسیاری از ادیان کوچک مانند آیین بودا و جین در دانشکده‌های سانسکریت یا فلسفه هندی به عنوان زیرمجموعه‌ای از فلسفه و منطق مطالعه می‌شوند و نه به عنوان دین. دین زرتشت شاید یکی از ادیانی باشد که کمترین توجه به آن شده است. بسیاری از حوزه‌های مطالعاتی دیگر که انسان‌شناسان آنها را سنت‌های محلی یا ادیان قبیله‌ای می‌نامند، و تحت عنوان گسترده «سنت‌های کوچک» طبقه‌بندی می‌کنند، همگی در دانشکده‌های انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطالعه می‌شوند. به طور کلی، ادیان اصلی را، که در بالا به آنها اشاره شد، پیروان این ادیان و عمدتاً به منظور ترویج و آموزش دادن به کسانی که می‌خواهند الاهی‌دان و کارگزار آن دین شوند، مطالعه می‌کنند و آموزش می‌دهند. اما «سنت‌های کوچک» را لزوماً پیروانشان مطالعه نمی‌کنند، و فقط

اخیراً در مناطقی مانند بیهار و اوریسا و استان‌های شمال شرق هند، روشنفکران جدید برخاسته از دل قبایل، شروع به مطالعه ادیان خود در حوزه انسان‌شناسی اجتماعی فرهنگی کرده‌اند.

اگرچه وضعیت توصیف‌شده وضعیت حاکم در مطالعات ادیان در هند است، در دو دهه پایانی قرن بیستم مطالعات ادیان به رشته‌های دیگری مانند روزنامه‌نگاری، علوم سیاسی، اقتصاد و مدیریت کسب و کار وارد شده، و همچنین موضوع محل بحث بسیاری از محققان فمینیست در حوزه‌های مختلفی همچون ادبیات و مطالعات رسانه و فیلم شده است.

قبل از مطرح کردن این پرسش بسیار بدیهی که چه رویکردهای جدیدی هم‌اکنون در مطالعات ادیان در هند وجود دارند، لازم است بپرسیم چرا مطالعات تطبیقی ادیان و تاریخ ادیان به طور جدی و به عنوان رشته‌ای تحصیلی در هند توسعه نیافته، در حالی که از دیرباز، دین در بستر دانشگاهی و غیردانشگاهی موضوعی مطرح بوده است. آیا علت آن این است که چنین رشته‌ای ریشه در عقلانیت‌گرایی غربی دارد که عموماً مطالعات علمی اجتماعی را هدایت می‌کند؟ آیا فقط بدین سبب است که این رشته در مؤسسات دانشگاهی غربی به وجود آمده، جایی که دین لزوماً موضوعی شخصی نیست، بلکه امری بیش از حد عقلانی تلقی می‌شود، و از این‌رو از زندگی شخصی انسان‌ها فاصله گرفته است؟ آیا به این دلیل است که این رشته محصول سیاست‌های استعماری تلقی می‌شود؟ یا به سبب آن است که در بستر هند، دین یعنی عمل کردن و نه درک عقلانی پیامدهای مختلف نه چندان مستقیم و آشکار آن؟ تک‌تک این دلایل یا همه آنها می‌تواند دلایلی معتبر یا عذری ناموجه برای فقدان شکلی از مطالعات ادیان باشد که عمدتاً در دنیای غرب پدید آمده است. اگر این دلایل بهانه‌هایی ناموجه باشد، پس آیا فرصتی برای به وجود آمدن رشته ادیان تطبیقی و تاریخ ادیان در هند به همت محققان خارجی وجود دارد؟ اکنون که جهانی شدن در هر جنبه از زندگی ما در حال وقوع است، آیا جهانی شدن^۲ پژوهش دین نیز رخ خواهد داد؟ (بعداً در همین مقاله به چشم‌انداز جهانی شدن مطالعات ادیان و تأثیرات آن بر هند باز خواهیم گشت). با توجه به این موضوع که جهانی شدن نوعی برنامه توسعه‌گرایانه اقتصادی غربی است، آیا می‌تواند مانع تلاش‌های جدی محققان بین‌المللی برای ایجاد رشته‌ای واقعی و اصیل در

مطالعات ادیان شود؟ آیا اصلاً ادیان تطبیقی و تاریخ ادیان رشته‌ای حقیقی است؟ یا یکی دیگر از روش‌های جسورانه غرب در ساختن دانش است؟ قطعاً نمی‌توانم به همه این پرسش‌ها پاسخ منصفانه‌ای در محدوده این مقاله بدهم، اما اجازه دهید به‌اجمال و در حد امکان برخی از این مسائل را باز، و بررسی کنیم.

آیا دین‌پژوهی در عقلانیت غربی ریشه دارد؟

پاسخ بدیهی به این پرسش شاید «آری» باشد. به عبارت دیگر، این ادعا بهره‌ای از حقیقت دارد که اکتشافات جدید علمی و دانش تا حدود بسیاری از گفتمان تجربی عقلانی خاصی که ریشه در غرب داشت، سرچشمه گرفته است. اما آیا همچنان عقلانیت حوزه‌ای انحصاری در گفتمان غربی است؟ مگر نه آنکه همه تحقیقات علمی، صرف‌نظر از جامعه و فرهنگی که در آن صورت می‌گیرند، بر پایه عقل‌گرایی هستند؟ اگر عقلانیت اساس هر تحقیق علمی است، بدون توجه به مکان انجام‌دادن آن تحقیق، چرا باید به دین‌پژوهی نگاهی متفاوت داشت؟ مطالعات جدید فیزیک یا شیمی دیگر علوم منحصراً غربی در نظر گرفته نمی‌شوند، حتی با وجود آنکه بخش چشمگیری از این مطالعات احتمالاً از مؤسسات غربی سرچشمه گرفته است. در این صورت، استثنا قراردادن دین در این قاعده، یا ابداع نوع دیگری از عقلانیت برای دین‌پژوهی، توجیه‌پذیر نیست. علاوه بر این، تعداد بسیاری از هواداران فرهنگ در هند وجود دارند که همواره از کمک انکارناپذیر سنت فکری باستانی هند (که عمیقاً در جهان‌بینی دینی ریشه دارد) به مطالعات علمی و عقلانی در حوزه‌های ریاضیات، پزشکی و دیگر رشته‌های علمی یاد کرده‌اند. به عبارت دیگر، این افراد عقل‌گرایی را مقوله‌ای منحصراً غربی نمی‌بینند؛ بلکه آن را بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ هند می‌دانند. اگر عقلانیت مقوله‌ای مشترک در همه فرهنگ‌ها است، چرا چنین تفاوتی بر سر راه ما وجود دارد؟ چرا برخی از رشته‌ها با وجود آنکه در نهادهای غربی ساخته شده‌اند (مثلاً فیزیک جدید، فناوری فضایی و غیره) بیگانه با فرهنگ هند دیده نمی‌شوند، اما به رشته‌هایی که رنگ و بوی مذهبی و فرهنگی دارند، با سوءظن نگاه می‌شود که مبدا در دانشگاه‌های غرب ایجاد شده باشند؟ بنابراین، این استدلال که عقلانیت مقوله‌ای غربی است و به همین سبب در مطالعات ادیان و در قلمرو فرهنگی خاص هند مفید یا

معنادار نیست، اعتباری ندارد. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم از یک سو ادعا کنیم که عقلانیت بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار دانش در هند است و از سوی دیگر وجود آن را در بستر مطالعات ادیان منع کنیم. علاوه بر آن، این استدلال نیز که قلمرو معرفت دینی از دیگر انواع علوم طبیعی تجربی متفاوت است، بی‌اساس بوده، چراکه تمامی محققانی که مطالعه در خور توجهی درباره هند باستان مانند ادبیات و دایمی انجام داده‌اند، می‌دانند که در گذشته بسیاری از علوم مانند پزشکی، ریاضیات و غیره در چارچوب دینی مطالعه و پیگیری می‌شد. بنابراین، هیچ‌گونه شواهد اساسی در منابع فرهنگی هند مبنی بر تمایز بین دانش عقلانی و غیرعقلانی وجود ندارد. در واقع، سنت هندی همواره به واسطه پیشگام‌بودن در توسعه عقلانی‌ترین اصول معرفت‌شناختی همچون ادراک، استنتاج، مقایسه و استدلال قیاسی به خود بالیده است. جالب اینجا است که این سنت بدون هیچ مشکلی این اصول را در کنار اصل وحی یا تصدیقات متون مقدس قرار می‌دهد.

یکی دیگر از عوامل مهم در این زمینه، نبود مفهومی عام از دین در فرهنگ واژگان هند است. بنابراین، در فقدان مفهومی عمومی، تطبیق‌گرایی عمومی یا تلقی تاریخی از دین به عنوان پدیده‌ای عمومی ممکن نیست. اگرچه در بسیاری از جوامع غربی نقدهای سکولار جدی از دین صورت گرفته، چنین نقدی به طور چشمگیری در بستر هند کمتر رخ داده است؛ هرچند قانون اساسی هندوستان پس از استقلال این کشور، زمینه را برای سوسیالیست‌ها، سکولارها و دموکرات‌ها فراهم کرده است. در بستر هند، دولت سکولار به معنای دولتی است که پذیرای همه گروه‌های مذهبی باشد؛ و همه چیز را، اعم از تعطیلات خاص و مکانی برای انجام‌دادن مراسم آیینی در مؤسسات عمومی و غیره، برای مردم فراهم کند. این به‌روشنی با آنچه در بسیاری از جوامع غربی درک می‌شود متفاوت است. مثلاً در کشورهایی مانند ایالات متحده، کلیسا و دولت اساساً از یکدیگر جدا هستند. این جدایی دین و دولت در جوامع غربی تا حدودی مجال را برای نقد معنادار دین، بدون دخالت نهادهای دینی، فراهم کرده است. اما در هند دخالت نهادهای دینی در امور مذهبی به طرز نگران‌کننده‌ای بالا است. بنابراین، دولت همواره باید مراقب بروز مشکلات احتمالی به هنگام توجه اذهان عمومی به موضوع مذهبی خاصی باشد. برای مثال کتاب *آیات شیطانی* سلمان رشدی که آزادانه در اکثر کشورهای غربی در دسترس است، حتی پیش از ایران و سایر کشورهای اسلامی، ابتدا در هند

ممنوع شد. نمونه دیگر حادثه سال ۱۹۹۲ مسجد بابری است که برخی جناح‌های راست هندو برای تخریب آن اقدام کردند که با مداخله دولت مواجه شدند. اگرچه هند هرگز آشکارا دین خاصی را به عنوان دین دولتی نداشته، در طول تاریخ هزاران‌ساله خود، همواره یک دین در برهه‌ای از زمان از حمایت دولت برخوردار بوده است. مثلاً در طول حکومت سلسله گوپتا آنچه ما امروزه هندوییزم می‌نامیم تحت حمایت حاکمان قرار داشت؛ در زمان سلطنت امپراتور آشوکا، بودیزم تقریباً دین دولتی بود؛ و در دوران حکومت مغول‌ها اسلام نسبت به دین همتای خود، یعنی هندوییزم و بسیاری از فرقه‌های زیرشاخه آن، از حمایت بیشتری برخوردار بود. اگرچه سیاست اظهارشده کمپانی هند شرقی و همچنین امپراتوری بریتانیا تضعیف فعالیت‌های تبلیغی مسیحیت بود، به طور کلی در طول حکومت بریتانیا در هند از مسیحیت حمایت بسیار می‌شد.^۳ با این حال، در طول حکومت بریتانیا در هند، به دلایل عمدتاً سیاسی، فاصله‌گیری بیشتر دین از دولت آغاز شد. در همین دوره است که ما شاهد آگاهی بیشتر از تنوع دنیای دینی که برای قرن‌ها در هند وجود داشت، هستیم. خواه دین از حمایت دولت برخوردار باشد یا نه، قرن‌ها ادیان سازمان‌یافته (هندوییزم، اسلام، جینیزم، پارسیزم یا زردشتی، مسیحیت و غیره) در هند آنچنان پرقدرد و آشکارا از طریق آیین‌ها و دیگر جلوه‌های عمومی خود وجود داشته‌اند که افکار عمومی بیشتر به سمت تقسیم‌بندی نسبی قدرت در میان گروه‌های مذهبی و حمایت از مذهب تمایل پیدا کرده است، تا تفکری کلی و خنثا. حتی در چارچوب گفتمان با سایر ادیان که پدیده‌ای متأخر است (به استثنای چند نمونه در تاریخ گذشته، مثلاً آنچه اکبرشاه دین الاهی می‌نامید)، ما یا شاهد دفاع از جایگاه انتقادشده یکی از ادیان هستیم یا بیان‌گزینشی تشابهات بین ادیان، و همچنان خبری از درک جدی از دین به طور کلی نیست. بنابراین، حتی فلسفه دین در هند متفاوت با همتای خود در غرب است. به عبارت دیگر، وجود نقد اجتماعی و سکولار از دین در هند ممکن بود اگر مفهومی کلی از دین در فرهنگ واژگان دینی آن وجود داشت. این ایده تا زمانی که مباحثات غربی آن را به آگاهی عقلانی هند تحمیل کرد، با فرهنگ هند بیگانه بود. با وجود این، در سال‌های اخیر، نقد اجتماعی و سکولار از دین را باید بیشتر در اشکال مختلف مانند هنر، ادبیات، و به‌ویژه داستان‌های هندی که به انگلیسی نوشته شده‌اند، و مجلات فمینیستی گوناگون جست‌وجو کرد.

برای داشتن مباحثه علمی مستمری در باب دین همسو با نظریه‌های علمی انتقادی و اجتماعی، باید نقدهای انجام‌شده در حوزه‌های دیگر به جریان اصلی گفتمان ادیان در هند باز گردد. یکی از موانع بر سر انجام‌دادن این کار این است که نقد سکولار بی‌طرفانه اغلب از جانب پژوهشگران غربی صورت می‌گیرد و محققان هندی نیز همواره با حالتی تدافعی به آن پاسخ می‌دهند. در این خصوص می‌توان به گفتمان اخیر درباره مطالعه و تفسیر *به‌گودگیتا* اشاره کرد که جرعه آن از گفته *وندی دونیگر* درباره گیتا که متنی در جهت ترویج جنگ است، زده شد؛ و مثال دیگر پژوهش *جنفری کریپال* بر روی فرزند کالی است.^۴ هر دوی این مباحثات را پژوهشگران غربی مطرح کردند که با پاسخ‌های مختلف علما و افراد غیردانشگاهی هند مواجه شد. پاسخ‌ها، هم به شکل اعتراض جدی به هر دو دیدگاه بود و هم تصدیق حدودی این انتقادات، اما با اشاره به این نکته که در آنها تلاش شده بود متون مذهبی هندی مجدداً تفسیر شوند. در پاسخ به تفسیر *دونیگر* از گیتا، و. و. *رامان* می‌گوید:

دانشگاهیانی که دانش آنها محدود به کتاب است لازم است به یاد داشته باشند هنگامی که می‌خواهند اثری را تحلیل کنند که از نظر تعداد بسیاری از مردم مقدس است، آکادمیک‌بودن به مانند سفتی استخوان به نظر می‌رسد، در حالی که درک و همدلی به مثابه گوشت و خون است. بدون دومی، اولی همچون اسکلتی زشت، وحشت‌آور، هولناک، بی‌جان و اسفناک است. با دومی است که پژوهشگران نیرومند و زنده می‌شوند. نادیده‌گرفتن این حقیقت نتیجه‌ای جز نیل به سوی تفاسیر معنادار متفاوت نخواهد داشت.^۵

پاسخ دیگر از *بدریا مالمپالی* که *سانسور* در هند را تصدیق می‌کند، درباره همین موضوع اما مربوط به کتاب *رشدی* چنین است:

درباره *سانسور* باید بگویم که دولت هر جامعه‌ای برای محدودکردن ناآرامی‌های اجتماعی دلیلی دارد. فقط به خاطر *رشدی* و چند کتاب‌فروش که می‌خواهند یک شبه پولی دربیاورند، جان و اموال هند نباید دچار رنج و آسیب شود.^۶

در مقابل دو نظر بالا، پژوهشگر غربی لارس مارتین فوس، درباره کتاب فرزند کالی نوشته جفری کریپال، چنین می‌گوید:

می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که گرچه مطالب این کتاب ممکن است برای بسیاری از هندوها توهین‌آمیز باشد، اگر بخواهیم منصفانه قضاوت کنیم، نقد مسیحیت از سوی بسیاری از افراد سکولار (لاادری‌ها/ ملحدان) در غرب نیز به همین اندازه یا حتی بیشتر توهین‌آمیز است. بنابراین، هندوها نباید احساس کنند با آنها رفتار متفاوتی شده است. آنها فقط با لطمات ناشی از آزادی بیان در جامعه‌ای مواجه شده‌اند که ارزش آزادی بیان در آن بالاتر از دین است. این موضوع یکی از دلایلی است که چرا ماجرای رُشدی چنین عواقب مخربی در بسیاری از جاها داشت و این بدنامی را برای مسلمانان به بار آورد. این حقیقت که کتاب رُشدی به اعتقادات مسلمانان بی‌اعتنا است، برای مردم غرب عواقبی نخواهد داشت؛ چراکه در نظر غربی‌ها، مردم نباید به دیدگاه‌ها و اعتقادات شخصی خود بیش از حد حساس باشند.^۷

در مواجهه با مسائلی که ماهیت مذهبی دارند، دیدگاه‌های بالا روش متداول مواجهه پژوهشگران هند یا جنوب آسیا از یک سو، و پژوهشگران غربی از سوی دیگر را نشان می‌دهد. در حالی که پژوهشگران جنوب آسیا بیشتر با پس‌زمینه‌های مذهبی نگران صدمات احساسات دینی در جوامع خود هستند، گرایش پژوهشگران غربی متوجه ماهیت سکولاریزم در جامعه‌ای دموکراتیک است. تفاوت در همین جا است. به عبارت دیگر، پژوهشگر غربی قادر است از پس‌زمینه دینی خود فاصله بگیرد و در گفتمان دینی سکولاری شرکت کند. اما پژوهشگران جنوب آسیا نمی‌توانند میان دین و بحث علمی درباره دین تمایز ایجاد کنند، چه رسد به مردم عادی در آنجا. حال این پرسش مطرح می‌شود: آیا دلیل آن وجود این نکته اساسی در هند است که دین بیشتر درباره زندگی شخصی افراد است (و از این‌رو تجربه آن)، تا درباره مباحثه جدی و عقلانی در باب آن.

آیا دین مسئله‌ای شخصی است؟

مانع دیگری که ممکن است بر سر راه مطالعات تطبیقی ادیان و تاریخ ادیان در هند وجود داشته باشد این است که چنین مطالعاتی درباره دین به دور از زندگی شخصی مردم است، در حالی که دین در فرهنگ هند بیشتر درباره اهداف شخصی است تا فهم عقلانی آن. اگرچه این تصور عموماً در میان بسیاری از هندوان امی رایج است، میراث فکری ماندگاری وجود دارد که از اصلاح‌طلبان دینی، رهبران، گوروها و روشنفکرانی مانند اوربیندو^۸ و راداکریشنان^۹ باقی مانده است. حتی وقتی دانشمندان علوم اجتماعی در هند درباره فرهنگ، جامعه و دین این کشور مطالعه می‌کنند، این مطالعات بیشتر از دیدگاه مذهب به عنوان «روش زندگی» صورت می‌گیرد، و از مفاهیم سنتی مانند کاست، ورنه، جاتی و غیره استفاده می‌شود، و خبری از اینکه چگونه دین و جامعه با این مفاهیم سنتی ساخته می‌شوند نیست؛ یا آنکه چه زیرساخت‌های ایدئولوژیکی در توسعه این مفاهیم وجود دارند، و چه تغییرات و همسان‌سازی‌هایی در تاریخ طولانی جامعه هند اتفاق افتاده است. در مقالاتی که به افتخار لوئیس دومونت نگاشته شده‌اند، ان. تی. مادن به نوعی بی‌تابی درباره روش مطالعات جامعه‌شناختی قبل از دومونت اشاره دارد، و از تغییراتی که این مطالعات از طریق معرفی تجربه‌گرایی و عقلانیت به عنوان ابزارهای روش‌شناختی برای درک و توضیح جامعه و فرهنگ هند به وجود آوردند سخن می‌گوید. وی اظهار می‌دارد:

حساسیت بیش از حد به کاست و درک آن در رابطه با مدل‌های نظام‌مند تعامل را می‌توان کمک بی‌چون و چرای جامعه‌شناسان به درک جامعه هند در دو دهه اول نیمه قرن حاضر [قرن بیستم] دانست. اما تفکر و نگارش درباره جامعه و فرهنگ هند در اوایل این قرن و حتی زودتر از آن به دست پژوهشگرانی که با روش‌های مطالعاتی و تحقیقاتی غربی آموزش دیده بودند، صورت گرفته بود. این پژوهشگران اولیه به دیدگاه سنتی جامعه‌شناختی درباره واقعیت اجتماعی فرهنگی در هند رسیده بودند. بر اساس این دیدگاه، کاست یا ورنه عنصری در کلیتی پیچیده تصور می‌شد که به آن ورنسرَمه‌دَرَمه (Varnasramadhama) یا راه درست زندگی می‌گفتند. این راه درست زندگی به سازماندهی جامعه به صورت چهار طبقه اجتماعی به نام ورنه، و نظام زندگی فردی به شکل چهار مرحله زندگی

به نام آشرمه بستگی داشت. مفهوم چهار هدف زندگی، که پورشتاسرها (Pursarthas) نامیده می‌شود، و مفهوم تعهدات اخلاقی، که مستلزم پنج قربانی یا پنچاماهایجنه (Pancamahayajna) است، چارچوب اعتقادی گسترده‌ای برای ابعاد فردی و اجتماعی زندگی تشکیل می‌دهد. بنابراین، این نظریه فراگیر اجتماعی نه تنها در منوسمریتی آمده است (نک.: بوهرلر، ۱۸۸۶)، بلکه در تفاسیر معروف و مؤثر دوران معاصر نیز وجود دارد، مانند کتاب *رادا کریشانان* با عنوان دیدگاه *زندگی هندویی* (۱۹۲۷). من در این مقاله قصد ندارم به نقدها درباره این تفسیر و تفاسیر مشابه بپردازم، نقدهایی مبتنی بر اینکه این مطالب درکی ساده و حتی تحریف‌شده از هندوییزم عرضه می‌کنند و شیوه نگارش در آنها به گونه‌ای است که در دنیای غرب معتبر به نظر برسد. شاید این انتقاد منصفانه باشد اما جامعه‌شناسان هندی گناهکاران بدتری در این زمینه بوده‌اند، و این مطلب موضوع مرتبط در اینجا است (Madan, 1988: 407).

به عبارت دیگر، حتی در زمینه مطالعات علمی جامعه، مفاهیم سنتی که برای توضیح جامعه هند استفاده شده‌اند عمدتاً مفاهیمی هستند که دیدگاه زندگی شخصی انسان و بنابراین «روش زندگی» را تقویت می‌کنند، و در واقع این روش زندگی است که حتی در توضیح عواقب اجتماعی زندگی فردی مرتبط‌تر است. پیش از دومونت، تمرکز مطالعات علمی اجتماعی بر مسائل اجتماعی هند بود، موضوعاتی مانند طبقات و سازمان اجتماعی، بدون در نظر گرفتن ارزش‌های فرهنگی و مذهبی که در جامعه تأثیرگذار بودند. بنابراین، کمک دومونت به هم‌پیوستن دو رویکرد جدا از هم، یعنی حوزه جامعه‌شناسی و هندشناسی، است. *مادن* به درستی اشاره می‌کند:

بازشناسی اهمیت دوگانگی در دیدگاه منجر شد دومونت دیالکتیک زندگی اجتماعی هندو را در نظر بگیرد: در کنار کاست، ضد کاست یا فرقه باید مطالعه شود، در کنار خویشاوندی و تعهدات دنیوی، اهمیت چشم‌پوشی از آن باید محل توجه قرار گیرد، در کنار مقام برهمن، قدرت پادشاه به عنوان عنصری در نظام اجتماعی باید شناخته شود، و به همین ترتیب (Ibid.: 410).

این ترکیب عناصر اجتماعی و مذهبی، تعالی‌بخشی و مبتنی بر تجربه، به‌ناچار منجر به رویکردی کل‌نگرانه می‌شود، همان‌طور که در اثر دومونت مشاهده می‌شود. با این حال، تا آنجا که به هند مربوط می‌شود، چنین تلاش‌هایی برای ترکیب عناصر اجتماعی و مذهبی عمدتاً در حوزه علوم اجتماعی باقی مانده و به‌طور کلی هنوز بخشی از مطالعات ادیان نشده است. پژوهشگران دین در هند همچنان در عمل و تجربه دینی مانده‌اند، و از این‌رو مواجهه آنها با دین از بُعد الاهیات است تا اینکه آن را بخشی از یک کلیت در نظر بگیرند؛ کلیتی که در آن مذهب چیزی جز پدیده‌ای اجتماعی نیست. به‌طور کلی، در همه فرهنگ‌های مذهبی، دین در حقیقت در وهله اول امری شخصی است. فرهنگ هند هم مستثنای از آن نیست. این‌طور نیست که مطالعه عقلانی دین در فرهنگ هند بیگانه باشد. در هر صورت، بیشتر آنچه از آن به فلسفه هند یاد می‌شود، درک انتزاعی و عقلانی از دین است. در تمام آن مباحثات فلسفی هندی، مقایسه بودیزم، هندوییزم، جینیزم و دیگر مکاتب دینی فلسفی با یکدیگر بسیار رایج بود، اگرچه این کار برای به نقد کشیدن موقعیت طرف مقابل انجام می‌شد. در واقع، تطبیق، مقوله‌ای بنیادین و مهم در حوزه گفتمان دینی فلسفی در هند است. به عبارت دیگر، مطالعات تطبیقی در مباحثات قدیمی دینی به دلایل الاهیاتی انجام می‌شد. با این حال، چنین تلاش‌هایی در زمینه ادیان متأخری چون اسلام و مسیحیت در عرصه جدید مذهبی هند صورت نگرفته است. این بدان معنا نیست که هیچ پژوهشگری در حوزه مطالعات تطبیقی بین اسلام و هندوییزم، یا برعکس، تحقیق نکرده باشد. مطمئناً آثار معتبری وجود دارد که از دیدگاه مسیحیت انجام شده‌اند و باورهای آن را با عقاید هندوییزم مقایسه کرده‌اند، که البته هدف آنها برتری الاهیاتی بر دیگری یا شروع گفتمان بوده است.^{۱۰} بنابراین، این ادعا که مذهب در محیط هند بیشتر مسئله‌ای شخصی است، و به این دلیل مطالعات جدی علمی دین، که از اعتقادات دینی شخصی فاصله دارد، در محیط دانشگاهی هند جایگاهی پیدا نکرده، پذیرفتنی نیست. همچنین، نمی‌توانیم ادعا کنیم که مذهب فقط در هند مسئله‌ای شخصی است، یا اینکه بگوییم مطالعات تطبیقی با فرهنگ هند بیگانه است. دلایل واقعی را باید جای دیگری جست‌وجو کرد.

آیا مطالعات آکادمیک ادیان در دوران معاصر محصول استعمار است؟

راه راحت برای خلاصی از برخی چیزها، نسبت دادن آن به تاریخ استعمار است. این حقیقت انکارناپذیر است که مطالعات جدید ادیان با گرایش تطبیقی/تاریخی برخاسته از بستر تعاملات استعماری با فرهنگ شرق و دیگر فرهنگ‌ها است. در جای دیگری به این نکته اشاره کرده‌ام:

مطالعات ادیان غیرمسیحی در نتیجه ظهور مستعمرات غربی در شرق آغاز شد. گرچه بسیاری از مبلغان مذهبی بنیادگرا ادیان غیرمسیحی را محکوم می‌کردند، بعضی از آنها قدم به این شاهراه‌های فرهنگ انسانی نهادند. در واقع تعدادی از مبلغان مذهبی نه تنها به طور جدی ادیان غیرمسیحی را مطالعه کردند، بلکه حتی تحت تأثیر ارزش‌های دینی و فرهنگی آنها نیز قرار گرفتند (رابرت دونوبلی در قرن هفدهم در هند یکی از نمونه‌های در خور ذکر است). در طول قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، بسیاری از مبلغان مذهبی و دانشمندان سکولار غربی گنجینه‌های ادبیات باستانی هند و چین را استخراج کردند، که نتایج تلاش‌های آنها احتمالاً ابعاد گوناگونی را در پی داشت. در هر صورت دیدگاه مسیحیت به دیگر ادیان از آن زمان به بعد تغییر کرد (Kumar, 2003).

به غیر از تغییر نگرش مسیحیت، ظهور تدریجی حوزه جدیدی به نام مطالعات ادیان نیز وجود داشت. پروژه عظیم ماکس مولر درباره ترجمه متون سنسکریت به انگلیسی در اوایل قرن نوزدهم بی‌تردید اطلاعاتی را فراهم کرد که پژوهشگران اروپایی با اشتیاق فراوان در انتظار آن بودند. مطالعات ادیان در طول این دوره عمدتاً به صورت زیرمجموعه‌ای از فلسفه انجام می‌شد. متخصصان هندشناس اروپایی اغلب به زبان‌شناسی هندی اروپایی علاقه داشتند، و سنسکریت بیشترین اطلاعات جالب در این زمینه را به آنها می‌داد. اما، چون تقریباً تمام مطالب سنسکریت ماهیت مذهبی داشت، مطالعات ادیان اجتناب‌ناپذیر شد. برای کسانی که به دنبال مطالبی در اسطوره‌های دینی، نمادها، آیین‌ها و ... بودند، مطمئناً این فرصتی طلایی بود. به مرور زمان، مطالب مربوط به هند از زبان‌شناسان (رودلف روت، اتو بوتلینک، ا. وبر و دیگران) به دست دین‌پژوهان تطبیقی رسید و مطالعات تطبیقی جدی ادیان به تدریج شکل گرفت. حتی

دانشمندان زبان‌شناس به مطالعه فلسفه و ادیان هند متمایل شدند، مانند مونییر ویلیامز، که کرسی استادی زبان سنسکریت در دانشگاه آکسفورد را به دست آورد، و چندین سخنرانی عمومی در آنجا برگزار کرد (Williams, 1979: vi).

نخستین تلاش‌ها برای مطالعه ادیان و فرهنگ‌های غیرمسیحی، مشخصاً به همت مبلغان مسیحی مأمور شده به سرزمین‌های غیرمسیحی انجام شد. مثلاً، مونییر ویلیامز اشاره می‌کند که بنیان‌گذار کرسی استادی زبان سنسکریت در آکسفورد به‌وضوح خواسته خود را چنین اعلام کرد: «بهترین میراث من توسعه ترجمه کتاب مقدس به سنسکریت است تا اینکه هموطنانم بتوانند راه خود را برای گروش بومیان هندی به دین مسیحیت ادامه دهند» (Ibid.: ix). این هدف نه‌تنها کارهای پروفیسور ویلسون، بلکه کارهای مونییر ویلیامز را نیز هدایت می‌کرد (Ibid.). اما مونییر ویلیامز چیزهای بیشتری را به دستور کار خود افزود. به گفته وی، بخشی از هدف کارهای او در سنسکریت «ارتقای دانش و شناخت بهتر از مذهب و آداب و رسوم مردم هند است که در واقع بهترین راه در جهت رسیدن به شناخت درست نیازهای مذهبی مستعمره بزرگ ما در شرق است» (Ibid.: x). این موضوع به‌وضوح نشان می‌دهد که تلاش‌های ابتدایی برای مطالعات ادیان و فرهنگ‌های غیرمسیحی، از یک سو ارتقای دانش مبلغان مذهبی در خارج از کشور، و از سوی دیگر افزایش آگاهی دولت‌های استعماری بود. در هر صورت، هر آنچه دلیل مطالعه ادیان و فرهنگ‌های دیگر بود، حقیقت آن است که در آن دوران رشته‌ای جدید و حوزه‌ای مطالعاتی به‌تدریج شکل گرفت (Kumar, 1996: 1).

با وجود این، باید به یاد داشته باشیم که در همان دوره تعداد بسیاری از رشته‌های دیگر در حوزه علوم طبیعی و همچنین علوم اجتماعی (مانند انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و غیره) در این بستر پدید آمدند. اما هیچ کدام از آن رشته‌ها را روشنفکران هند لزوماً به عنوان محصولات استعمار رد نکردند. پس آیا این واقع‌گرایی عملی است که هند را به انتخاب برخی رشته‌های خاص، و نه تمامی رشته‌ها، برای دانشگاه‌های خود وا می‌دارد؟

علل واقعی نبودن مطالعات تطبیقی/تاریخی ادیان در هند چیست؟

نخست باید اعتراف کرد که فقدان دانشمندانی با توانایی تولید دانش باکیفیت در

رشته مطالعات تطبیقی/تاریخی ادیان محسوس است. به طور کلی حوزه‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی در دانشگاه‌های هند به شدت نادیده گرفته شده‌اند. دلیل اصلی این موضوع احتمالاً مشکلات سرمایه‌گذاری است. دانشگاه‌های هند به رشته‌هایی که کاربردی هستند و نیازهای تکنولوژیک کشور را برآورده می‌کنند، پول بیشتری اختصاص می‌دهند. در نتیجه اکثر دانشگاه‌ها، دانشکده‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی قوی ندارند.

دوم اینکه، اگر جایی برای مطالعات دین وجود داشته باشد، آن جایگاه در علوم انسانی و علوم اجتماعی است. اما با فقدان پژوهشگران خوبی که بتوانند پایه و اساس چنین مطالعاتی را در علوم انسانی و علوم اجتماعی ایجاد کنند، مطالعات ادیان چگونه می‌تواند به وجود آید و منجر به ایجاد رشته‌ای دانشگاهی شود؟

علت سوم این است که حتی همین سهم ناچیز مطالعات ادیان در یکی از رشته‌های فلسفه، زبان، ادبیات و غیره تحت سلطه تفصیل‌های توصیفی و الاهیاتی/پدیدارشناختی است. از این حیث، روش‌های قدیمی مبتنی بر زبان‌شناسی هنوز در مطالعات ادیان در هند غالب‌اند. نهایتاً، حوزه دین به طور کلی به دلیل نقش تاریخی آن در جامعه پرمناقشه هند، در دنیای دانشگاهی و همچنین در میان مردم امی با بدبینی بسیار مواجه است. به عبارت دیگر، برای انجام دادن مطالعات تطبیقی ادیان در هند باید توجه بسیار به برون‌خیزهای عاطفی شود که ممکن است در عرصه سیاست و اقتصاد به وجود آید. با توجه به وجود بردباری در مواجهه با دیگر ادیان در کشور هند، مردم هند عموماً با دیدگاه‌های انتقادی درباره ادیان خود راحت نیستند. حتی تصویری نوآورانه به سبک مدرن از الاهه‌ای به دست شخصی هنرمند می‌تواند موجی از ناآرامی‌های سیاسی در سراسر کشور ایجاد کند و هنرمند را در معرض تکفیر قرار دهد. اما چون مطالعات تطبیقی/تاریخی ادیان در روش‌های نقادانه علمی ریشه دارد، تضمینی نیست که در این حوزه اظهارنظرهای انتقادی درباره یک دین، یا دین به طور کلی صورت نگیرد؛ و لذا این موضوع عامل بازدارنده بزرگی بر سر راه توسعه پژوهش‌های نقادانه مذهبی در هند است. در حال حاضر، هرچند هر سال ناشران هندی تعداد زیادی کتاب منتشر می‌کنند (که بسیاری از آنها تألیف پژوهشگران غربی است)، بیشترشان فقط مطالعات توصیفی (خوبی) هستند که وارد حوزه تفکر انتقادی در باب ماهیت دین، ساختار آن در جامعه

بشری، و ابعاد مختلف تجربی آن نمی‌شوند. فقط کافی است نگاهی به عناوین کتاب‌های ناشران کرد تا بتوان نوع مطالعات انجام‌شده درباره دین را تشخیص داد. در بالا برخی از موانع ظهور مطالعات تطبیقی/تاریخی ادیان در هند ذکر شد.

روند تغییرات در دو دهه پایانی قرن بیستم در هند چگونه بوده است؟

گسترش نشر کتاب‌های دینی با دیدگاه روش‌شناسی توصیفی، همچنان در حوزه مطالعات ادیان در هند ادامه دارد. اگرچه تعداد در خور ملاحظه‌ای از این کتاب‌ها را محققان غربی تولید کرده‌اند، آثار پژوهشگران هندی در باب دین نیز رو به افزایش است. اکثر این پژوهشگران برخاسته از دل سنت‌های دینی هستند، اگرچه استثناهای بسیاری نیز وجود دارد. یکی دیگر از ویژگی‌های کتاب‌های منتشرشده در دو دهه آخر قرن بیستم این است که بیشتر آنها حول موضوع مشخصی نگاشته شده‌اند (مثلاً زنان، هویت، سیاست، خشونت، تغییر کیش، سکولاریزم، و غیره).^{۱۱} کتاب‌های جدید دو دهه گذشته فاصله چشمگیری از مطالعات متداول قدیمی که مبتنی بر روش‌های زبان‌شناسانه، متن‌محورانه و فلسفی بودند، پیدا کرده‌اند. بسیاری از این کتاب‌های جدید نشئت‌گرفته از قوم‌شناسی، انسان‌شناسی، هنر، ادبیات و حتی مطالعات اقتصادی و مدیریتی بوده است (مانند پیگیری مذهب و رشد مادی^{۱۲}). از آنجا که این موضوعات درباره زندگی روزمره مردم است، این موضوع‌محوری در مطالعات ادیان در هند احتمالاً تا چند دهه آینده ادامه خواهد داشت.

یکی از عواملی که به نظر می‌رسد در مطالعات معاصر دین مهم باشد حضور روزافزون زنان در این عرصه و در نتیجه ظهور دیدگاهی جدید است. در حالی که مطالعات متداول زبان‌شناختی و متن‌محور همچنان در دست پژوهشگران مرد قرار دارد (خواه غربی یا هندی)، پژوهشگران زن منابع متنوعی را به کار می‌گیرند که هرگز محققان نسل قبل استفاده نکرده‌اند. این منابع شامل فرهنگ و داستان‌های عامه، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، گفت‌وگوها، سینما، رسانه، هنر، ادبیات و غیره است. به نظر می‌رسد موضوع‌محوری و جست‌وجو برای منابع جدید هم‌زمان اتفاق افتاده است که تصادفی نیست، بلکه رویکرد آگاهانه جریان جدید محققان (عمدتاً زن) در مواجهه با دین و صورت‌های مختلف آن است.^{۱۳} در این خصوص، مطالعات ادیان در هند برای نخستین

بار، ناخواسته، فصل جدیدی را آغاز کرده است که در آن به جنبه تجربی و تاریخی دین بیش از ابعاد ماوراءطبیعی و متعالی آن توجه می‌شود. به عبارت دیگر، مطالعات ادیان در جامعه معاصر هند بیشتر درباره چگونگی ساخت دنیای دینی مردم و پیامدهای مهم آن است، تا درباره مضامین دینی. مثلاً پژوهشگران بیشتر علاقه‌مندند بدانند چگونه با زنان در معبد رفتار می‌شود تا اینکه متون سنسکریت درباره ساختار معبد چه اطلاعاتی به آنها می‌دهد؛ یا اینکه چگونه زنان از آیین‌های عبادی برای رهایی از تعصبات غالب مردانه استفاده می‌کنند؛ چه مسائلی بر شکل‌گیری هندوییزم و اسلام در چند قرن گذشته اثر گذاشته است؛ چگونه از دین به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف سیاسی استفاده می‌شود؛ چرا مثلاً بنیادگرایی دین سیک عامل اصلی در سیاست‌های این دین شد؛ چگونه معابد و مساجد به منشأ منازعات تبدیل شدند؟ در این زمینه می‌توان مسائل بیشتری را نیز برشمرد، اما همین نمونه‌ها برای نشان‌دادن تغییر گرایش‌ها کافی است.

گرایش مهم دیگری که در ارتباط با مطالعه ادیان در هند هم از سوی پژوهشگران هندی و هم پژوهشگران غربی اتفاق افتاده در خصوص وجود نارسایی‌های بسیار در ترجمه متون هندی در باب ادیان مختلف است که اغلب در قرن هجده و نوزده نگاشته شده‌اند. اگرچه بسیاری از محققان هندی و پاندیت‌های سنتی در این دو قرن درگیر کار سنگین ترجمه این آثار بودند، این حقیقت که بسیاری از این ترجمه‌ها با ویرایش و نظارت پژوهشگران غربی انجام شده موجب بروز مشکلات مهم هرمنوتیکی شده است. برخی از این مشکلات مستقیماً در خصوص چگونگی مطالعه ادیان در چند دهه اخیر در هند است. انتقاد د/بلیو. سی. /سمیت از نام‌نهادن بر سنت‌های دینی و مواجهه با آنها به مثابه محصولاتی اصلاح شده یا منقضی شده به منظور دسترسی مستقل محققان غربی به آنها برای مطالعه و تفسیر، تا حدودی با مطالعه ادیان در هند مرتبط است (Smith, 1964).^{۱۴} در سال‌های اخیر، بحثی اساسی درباره نام هندوییزم و مشکلات مربوط به آن به وجود آمده است (Baort, 1994; Frykenberg, 1997; Malik 1997; Smith, 1996; Thapar, 1997; King, 1999). محققان هندی و غربی ادیان هند، بررسی ترجمه‌های غرب‌گرایانه و پیامدهای آن بر مطالعات ادیان در هند را شروع کرده‌اند. مثلاً سوییتمن اخیراً در پایان‌نامه دکتری خود به موضوع چگونگی ساخته شدن هندوییزم در قرن‌های هجدهم و نوزدهم به دست محققان اروپایی، پرداخته است. او می‌گوید:

اهمیت تاریخی مطالعات ادیان هندی در این واقعیت نهفته است که مطالعات اولیه این ادیان هم‌زمان با تغییرات در معنا و محدوده کاربرد اصطلاح دین است. این هم‌زمانی درباره شکل‌گیری سنت مطالعات دینی که زیربنای مطالعات علمی معاصر ادیان را تشکیل می‌دهد نیز صدق می‌کند. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این مطالعات اولیه، شکل‌گیری مفهوم «هندویزم» بود (Sweetman, 1999: 1).

سوییتمن استدلال می‌کند که پژوهشگران اولیه هندویزم مانند (de Nobili, Ziegen-balg,...) در قرن هفدهم، واقعاً به تنوع دینی آن دوران آگاه بودند و در استفاده از مفهوم هندویزم به عنوان اصطلاحی یکپارچه احتیاط می‌کردند. دیدگاه سوییتمن با نظر بسیاری از محققان دیگر مانند کینگ (۱۹۹۹)، ایندن (۱۹۹۰) و مارشال (۱۹۷۰) در تضاد است. این محققان منشأ اصطلاح «هندویزم» را، به عنوان مفهومی واحد در مسیحیت غرب، استنباط‌های امپریالیستی می‌دانستند (Ibid.: 155).

بنابراین، جدیداً بررسی روزافزونی درباره آثار نوشته‌شده در باب هندویزم در دوست سال گذشته یا بیشتر، به وجود آمده است. بر اساس این روند جدید، بررسی سنت‌های دینی نه فقط از طریق متون آن، بلکه از طریق تاریخ و مباحثات مطالعاتی آن صورت می‌گیرد. مطالعه درباره چگونگی ترجمه متون کلاسیک (و درک ادیان هند که از آنها به وجود آمده‌اند) به مقولات مفهومی مدرن قطعاً بازده بسیار پرباری در بر خواهد داشت، و ما را قادر می‌سازد نه تنها متون کلاسیک را از دیدگاه دیگری ببینیم، بلکه درک و ساختار تصوراتمان از ادیان هندی را نیز بازنگری کنیم. روند بازبینی مطالعات ادیان هندی، پیامدهای اجتماعی سیاسی برای شبه‌قاره هند نیز به دنبال خواهد داشت، و دیدگاه‌های بسیاری از پیروان ادیان درباره سنت‌های خود را به پرسش خواهد کشید. به عبارت دیگر، همان‌طور که موضوعات جدید و بحث‌برانگیز پیدا می‌شوند، کلیت جهان‌بینی مردم در شبه‌قاره نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

جهانی‌شدن مطالعات ادیان و هند

همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، ادیان هند به مطالعات دانشگاهی ادیان، هم از نظر

مطالب و هم از طریق ایجاد زمینه‌های تکثرگرایانه برای مطالعه و درک نسبی این مطالب، کمک شایانی کرده‌اند. سال‌ها قبل از آنکه دنیای غرب نیاز به درک تطبیقی ادیان را احساس کند، هند به دلیل ماهیت تکثرگرایانه جامعه خود، مکانی ذاتی برای چنین درک تطبیقی فراهم کرده بود. با وجود این، مطالعات دانشگاهی نظام‌مند دین در حوزه تطبیقی در مؤسسات دانشگاهی غرب توسعه و رشد یافت، نه در هند. محققان اروپایی به هند می‌رفتند و مطالب مربوط به ادیان هند را جمع‌آوری می‌کردند، و در بازگشت به وطنشان، تجزیه و تحلیل نظام‌مند این ادیان با استفاده از روش‌های زبان‌شناختی، تاریخی و مقایسه‌ای را در پیش می‌گرفتند. به هر حال، کمک این تحقیقات دانشگاهی به درک ادیان و فرهنگ‌های خود غربی‌ها و تأثیرگذاری بر آن را نباید دست‌کم گرفت. در هر صورت، تحقیقات اولیه غربی‌ها در دوران گذشته، تأثیر ژرفی در درک جامعه هند از ادیان خود در دوران معاصر بر جای گذاشته است. بسیاری از کتاب‌های تولیدشده از این تحقیقات غربی‌ها درباره ادیان هند، به منابع اصلی هندی‌ها از ادیان خود تبدیل شده‌اند، و حتی مفاهیم و مقولات معرفی شده در این کتاب‌ها، بخشی از واژگان دینی جدید هندی‌ها شده است. در نتیجه منفعت پربار متقابل بین هند و دنیای غرب رخ داده و دین واسطه‌ای اصلی در این دگرگونی اجتماعی بوده است.

به همین ترتیب، ریشه‌های فرآیند جهانی‌سازی معاصر را می‌توان در مراحل ابتدایی که دین در بستر هند و غرب به وجود آورده است، جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، شاید دین یکی از اولین محصولات محصلاتی باشد که در بازارهای اجتماعی بین‌المللی مبادله می‌شد. امروزه منظور ما از جهانی‌شدن بیشتر از نظر اقتصادی است. اما این فرآیند جهانی‌سازی نمی‌تواند اهمیت اجتماعی‌ای را که ادیان هند در بسیاری از فرهنگ‌ها داشته‌اند کم‌رنگ یا انکار کند. امروزه فقط درباره جهانی‌سازی اقتصادی صحبت نمی‌کنیم، بلکه انجمن‌های غربی در حال تلاش‌هایی هستند تا مطالعات ادیان را در حوزه دانشگاهی هند گسترش دهند. به عبارت دیگر، مطالعات ادیان که در تعامل با مطالب نشئت‌گرفته از ادیان هند در طی دو‌یست سال گذشته در غرب رشد کرده، هم‌اکنون در حال تأثیرگذاری بر نحوه مطالعات دینی پژوهشگران هندی است. مطالب گرفته‌شده از هند، از طریق روش‌های غربی و ابزارهای نظری بررسی شده‌اند، و در حال حاضر این ابزارها به اوج تکامل خود رسیده‌اند. این‌طور به نظر می‌رسد که غرب

برای ایجاد تعادل یا شاید به جبران تمام آن مطالبی که از هند قرض گرفته بود تا دانش روان‌شناختی و نظری خود را توسعه دهد، هم‌اکنون قصد دارد این ابزار تکامل‌یافته را با هند به اشتراک بگذارد. آن دسته از پژوهشگران هندی که در خارج از کشور سکونت دارند هم‌اکنون مصرف‌کننده این ابزارهای روش‌شناختی و نظری غربی در مطالعات ادیان هستند. اما این موضوع که چنین تبدالی بین دانش نظری غرب در مطالعات ادیان و بسیاری از مؤسسات علمی دانشگاهی هندی در مقیاس وسیع بدون بروز هیچ‌گونه ناراحتی‌های اجتماعی ممکن باشد، هنوز مشخص نیست. همچنین، این ابزارهای روش‌شناختی و نظری توسعه‌یافته در غرب باید در بستر اجتماعی هند آزموده شوند تا مشخص شود که برای این مکان مناسب هستند یا خیر. شاید تفاوت اصلی در اینجا وجود دارد، یعنی طریقه همگون‌شدن راحت علوم طبیعی و روش‌ها و نظریه‌های غربی‌اش با مؤسسات هند، و روشی که از طریق آن علوم انسانی همچون مطالعات ادیان بخشی از نهادهای علمی هند شده‌اند. به عبارت دیگر، علوم طبیعی به‌راحتی در مراکز علمی هندی پذیرفته شده‌اند؛ چراکه روند جهانی‌سازی اقتصادی تبادل چنین ابزارهای تکنولوژیکی را میسر کرده بود. اما در زمینه مؤسسات دینی و فرهنگی، بسیاری از کشورها مانند هند، در روند جست‌وجوی هویت خویش‌تن، خود را از تأثیرات خارجی منزوی کرده‌اند. در این روند جهانی‌سازی و امکان‌گم‌کردن هویت خود، دین و فرهنگ ابزارهای مؤثری برای حفظ یگانگی و تفاوت به ما عرضه می‌کنند. کشورهایی نظیر هند به سنتی بودن جوامع خود افتخار می‌کنند، اگرچه آنها در اوج روند مدرنیته به دلیل تأثیر گسترده جهانی‌سازی قرار دارند. دقیقاً همین نیاز هند به حفظ جامعه سنتی خود یا شاید تمایل آن برای نگه‌داشتن چارچوب‌های فکری سنتی‌اش است که بزرگ‌ترین معضل بر سر راه ابزارهای روش‌شناختی و نظری غرب در مطالعات ادیان را به وجود می‌آورد. در هر صورت، همان‌طور که غرب ناچار به پذیرش هججه اطلاعاتی بود که هند در حوزه مطالعات ادیان به آن عرضه می‌کرد، هند نیز چاره‌ای جز پذیرش این هججه اطلاعاتی ندارد که هم‌اکنون از طریق مباحثات غربی در حوزه مطالعات ادیان به آن عرضه می‌شود. شاید در خلال این تعامل، ابزارهای روش‌شناختی و نظری جدیدی برای دانشمندان هند و همچنین پژوهشگران غربی به وجود آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. گ. جی. لارسون در کتاب خود با نام *عذاب هندوستان* به سبب دین (*India's Agony Over Religion*, 1997) درباره کشمکش‌های مذهبی در هند بحث می‌کند.
۲. در استفاده از عبارت «بین‌المللی‌کردن» مطالعات ادیان که برخی محققان استفاده کرده‌اند، تردید دارم (دیوید کیدستر [۱۹۹۸]، «پذیرش آفریقای جنوبی، بین‌المللی‌کردن مطالعات ادیان»، در *مجله مطالعات ادیان*، ش ۱۱، ص ۳۳-۵). مفهوم «بین‌المللی‌سازی» (internationalisation) در بسیاری از زمینه‌های مختلف، به‌خصوص اقتصاد، تجارت و بازرگانی استفاده شده و کشورهای در حال توسعه از آن به عنوان نیرویی منفی انتقاد می‌کنند، چراکه به کشورهای جهان اول به دلیل برتری تکنولوژیک و دیگر امکانات زیرساختی اولویت می‌دهد. در اصل، این مفهوم به عنوان برنامه‌ای نامحسوس از سوی کشورهای به اصطلاح جهان اول برای تسلط بر بازارهای نوظهور کشورهای در حال توسعه، نقد شده است. استفاده از این مفهوم که انتقادات و احساسات منفی بسیاری در پی دارد برای مطالعات ادیان نتیجه‌ای جز سوء تفاهم بیشتر نخواهد داشت، و این تفکر را به وجود می‌آورد که انجمن‌های علمی غربی در حوزه مطالعات ادیان در پی گسترش سلطه خود بر نهادهای علمی جهان سوم هستند. بنابراین، من از مفهوم ختاتر «جهانی‌سازی» (globalisation) استفاده می‌کنم؛ اگرچه این مفهوم نیز چندان خالی از نقد نیست.
۳. مثلاً وقتی سه مبلغ معروف مسیحی با نام‌های کری، مارشمان و وارد نخستین بار وارد هند شدند، کمپانی هند شرقی بریتانیا اجازه ورود به آنها نداد و مجبور شدند از طریق حمایت کمپانی هلندی هند شرقی وارد کشور شوند.
4. Jeffrey J. Kirpal (1998). *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teaching of Ramakrishna*, Chicago: University of Chicago Press [first published in 1995].
5. Quoted from the daily discussion on Indology@Listserve.liv.ac.uk, posted on Wed, 14 Mar 2001 11:27:42 _0500; Sender: INDOLOGY@LISTSERVE.LIV.AC.UK, From "V.V. Raman" VVRST@RITVAX.ISC.RIT.EDU, Subject: Re: SV: "Bagger Vance" & Doniger on the Gita.
6. Quoted from the daily discussion on Indology@Listserve.liv.ac.uk, posted on Wed, 14 Mar 2001 12:04:36 _0500; Reply-To: INDOLOGY@LISTSERVE.LIV.AC.UK, From: Bhadraiah Mallampalli" vaidix@Hotmail.com, Subject: Re: SV: "Bagger Vance" & Doniger on the Gita.
7. Quoted from the daily discussion on Indology@Listserve.liv.ac.uk, posted on Date: Wed, 20 Mar 2001 16:03:29 _+0100 Sender: INDOLOGY@LISTSERVE.LIV.AC.UK, From: Lars Martin Fosse Imfosse@Online.No Subject: SV: reviews and comments (Freud, Vishnu, Kali, Indus Smskrut).
8. Sri Aurobindo (1970). *The Life Divine*, Pondichery: Sri Aurobindo Ashram.
9. S. Radhakrishnan (1927). *The Hindu View of Life*, London: Allen & Unwin.
۱۰. برای مشاهده تلاش پژوهشگری مسلمان، نک: محمدجواد ظفر (۱۹۹۴). *الاهیات مسیحی اسلامی*، چاپ دهلی؛ برای مشاهده تلاش الاهی‌دانی مسیحی، نک: آ.جی. آپاسامی (۱۹۷۰). *الاهیات بهکتی هندو*، چاپ بنگلور؛ برای مشاهده تلاش گوری نوهندو، نک: ماهاراج چاران سینگ (۱۹۸۵).

پرتوی بر یوحناى قدیس، چاپ دهلی نو. به فهرست فوق تحقیقات آکادمیک تر بیشتری مانند ریموندو پانیکار (۱۹۶۴)، مسیح ناشناخته هندوییزم، چاپ لندن، و جان نیکول فارکوهر (۱۹۱۳)، تاج هندوییزم، چاپ لندن؛ و تحقیقات بسیار دیگری از دیدگاه مسیحیان می توان اضافه کرد.

11. Khan, 1997; Copley, 1997; A. Sharma, 1997a, 1997b; Ramaswamy, 1997; J. McGuire et al, 1996.

12. Ranjit Gupta/ B. L. Tripathi (1997). *Religious and Material Growth: A Study of Sri Dharmasthala Manjunatheswara Keshtra*, Ahmedabad: Indian Institute of Management, Centre for Management in Agriculture.

13. Doniger, 1980; Winslow, 1980; Douglas, 1970; Leslie, 1994; Ramaswamy, 1996, 1997; Caldwell, 1999; Sikri, 1999.

۱۴. در جای دیگر در مقاله‌ای به ارتباط انتقاد اسمیت به مطالعات ادیان هندی پرداخته‌ام؛ نک.:

P., Kumar (1983), "Religion and Theology: Issues in W.C. Smith's Towards a World Theology", in: *Bangalore Theological Forum*, India 15 (2): 151-62.

Suggested Bibliography

- Amaladass, Anand (1997). *The Problem of Evil: Essays on Cross-cultural Perspectives*, Chennai: Satya Nilayam Publications.
- Bajracharya, Naresh Man (1998). *Buddhism in Nepal: 465 B.C to 1199 A.D*, Delhi: Eastern Book Links.
- Baort, R. (1994). "Hinduism and Hindus in Europe," in: *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*, Kampen: Pharos.
- Bloss, Lowel W. (1996). *Theories of Religion*, Patiala: Publications Bureau, Punjabi University.
- Caldwell, Sara (1999). *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kali*, Oxford: Oxford University Press.
- Choudhary, Shahid A. (1998). *Sufism Is Not Islam: A Comparative Study*, New Delhi: Regency Publications.
- Copley, Antony (1997). *Religions in Conflict: Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late-Colonial India*, Delhi: Oxford University Press.
- Dash, G. N. (1998). *Hindus and Tribals: Quest for a Co-existence: Social Dynamics in Medieval Orissa*, New Delhi: Decent Books.
- Doniger, Wendy (1980). *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Douglas, Mary (1970). *Purity and Danger, An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth: Penguin.
- Engineer, A. A./ Mehta, Uday (eds.) (1998). *State Secularism and Religion: Western and Indian Experience*, Delhi: Ajanta Publications.
- Frykenberg, Robert E. (1997). "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India," in: *Hinduism Reconsidered*, ed. By Gunther-Dietz Sontheimer / Hermann Kulke, Delhi: Manohar.
- Gopal, Ram (1998). *Islam, Hindutva and Congress Quest: A Study in Conflicting Ideologies*, New Delhi: Reliance Publishing House.
- Grewal, J. S. (1997). *Historical Perspectives on Sikh Identity*, Patiala: Publication Bureau, Punjabi University.
- Grewal, J. S. (1998). *Contesting Interpretations of the Sikh Tradition*, New Delhi: Manohar Publishers.
- Hasan, Mushirul (ed.) (1998). *Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Inden, Ronald (1990). *Imagining India*, Oxford: Blackwell.
- Jatva, D. R. (1998). *Indian Society: Culture and Ideologies*, Jaipur, India: Surabhi.
- Khan, Dominique-Sila (1997). *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the*

- Ismailis in Rajasthan*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East.'* London: Routledge.
- Kirpal, Jeffrey J. (1998). *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teaching of Ramakrishna*, Chicago: University of Chicago Press [first published in 1995].
- Kishwar, Madhu (1998). *Religion at the Service of Nationalism and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press.
- Kumar, P. (1996). *Category Formation in Religious Studies: Methodological Dilemmas: 1.*
- Kumar, Stanley J. / Muralidhar, B. V. (eds.) (1997). *Achieving Communal Harmony and National Intergration: A Dream for Every Indian*, New Delhi: M. D. Publication.
- Kumar, P. (2003). *Methodological and Theoretical Issues: Perspectives from the Study of Hinduism and Indian Religions*, Durban: University of Durban-Westville.
- Larson, Gerald James (1997). *India's Agony over Religion*, Delhi: Oxford University Press.
- Leslie, J. (1994). "Some Traditional Indian Views on Menstruation and Female Sexuality," in: *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*, ed. By Roy Porter / Mikula Teich, Cambridge: Cambridge University Press: 63-81.
- Liebeskind, Claudia (1998). *Piety on Its Knees: Three Sufi Traditions in South Asia in Modern Times*, Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T. N. (1988). "For a Sociology of India", in: *Way of life: King, Householder, Renoucer, Essays in Honour of Louis Dumont*, ed. By T. N. Madan, Delhi: Motilal Banarsidass Publisher.
- Mahajan, Gurpeet (1998). *Identities and Rights: Aspects of Liberal Democracy in India*, Delhi: Oxford University Press.
- Malik, A. (1997). "Hinduism or 3306 Ways to Invoke a Construct," in: *Hinduism Reconsidered*, ed. by Gunther-Dietz Sontheimer / Hermann Kulke, Delhi: Manohar.
- Maneck Stiles, Susan (1997). *The Death of Ahriman: Culture, Identity and Theological Change among the Parsis of India*, Mumbai: K. R. Cama Oriental Institute.
- Marshall, Peter J. (1970). *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: University Press.
- McGuire, John / Reeves, Peter / Brasted, Howard (eds.) (1996). *Politics of Violence from Ayodhya to Behrampada*, New Delhi: Sage Publications.
- Parratt, S. N. A. / Parratt, John (1997). *The Pleasing of the Gods: Meitei Lai Haraoba*, New Delhi: Vikas Publishing House.
- Ramaswamy, Vijaya (1996). *Divinity and Diviance: Women in Virasaivism*, Delhi: Oxford University Press.
- Ramaswamy, Vijaya (1997). *Walking Naked: Women, Society, Spirituality in South India*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

- Robinson, Rowena (1998). *Conversion, Continuity and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, New Delhi: Sage Publications.
- Schuon, Frithjof (1996). *Christianity / Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, Bangalore: Select Books.
- Sharma, A. (ed.) (1997a). *Today's Women in World Religions*, Delhi: Sri Satguru Publication.
- Sharma, A. (1997b). *Religion and Women*, Delhi: Sri Satguru Publication.
- Sharma, Sita Ram (1998). *Anatomy of Communalism*, New Delhi: A. P. H. Publication Corp.
- Sikri, Rehana (1999). *Women in Islamic Culture and Society: A Study of Family, Feminism and Franchise*. New Delhi: Kanishka Publisher & Distributors.
- Singh, Dharendra (1998). *Indian Heritage & Culture*, New Delhi: A. P. H. Publishing Corporation.
- Singh, Jagdev Brigadier (1998). *Hindus of India*, New Delhi: Gyan Publishing House.
- Singh, Jodh (1997). *Multifaith Society: Issues and Concerns*, Patiala: Publication Bureau, Punjabi University.
- Smith, B. K. (1996). "Re-envisioning Hinduism and Evaluating the Hindutva Movement," in: *Religion* 26: 119-28.
- Smith, W. C. (1964). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: New American Library.
- Srinivas, S. (1998). *The Mouth of People, The Voice of God: Buddhists and Muslims in a Frontier Community of Ladakh*, Delhi: Oxford University Press.
- Stradde-Kennedy, Gerald (1998). *Providience and the Raj: Imperial Mission and Missionary Imperialism*, New Delhi: Sage Publications.
- Sweetman, B. W. H. (1999). *Mapping Hinduism, 'Hinduism' and the Study of Indian Religions, 1630-1776* (unpublished thesis submitted to the University of Cambridge).
- Thakur, M. R. (1997). *Myths, Rituals & Beliefs in Himachal Pradesh*, New Delhi: Indus Publishing Co.
- Thapar, R. (1997). "Syndicated Hinduism," in: *Hindism Reconsidered*, ed. by Gunther-Diets Sontheimer / Hermann Kulke, Delhi: Manohar.
- Tyagi, Anil Kumar (1997). *Communalism and Ramakatha in Historical Perspective*, New Delhi: Institute of Objective Studies.
- Vineeth, V. F. (1997). *Self and Salvation in Hinduism and Christianity: An Inter-religious Approach*, New Delhi: Intercultural Publications.
- Williams, Monier (1979). *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Winslow, D. (1980). "Rituals of Menstruation in Sri Lanka," in: *Man* 15 (4): December 1980: 603-25.