

تاریخ ادیان، تمهیدی برای تعامل ادیان*

فریدریش هایلر

جعفر فلاحی**

اشاره

علی‌رغم نزاع‌هایی که بین پیروان ادیان مختلف در طول اعصار مشاهده می‌شود، نه تنها آموزه‌های این ادیان حاوی چنین روحی نیستند، بلکه به‌عکس دینداران را به دوستی و صمیمیتی نزدیک و معنوی فرامی‌خوانند. فریدریش هایلر در این زمینه موارد بسیاری را از پیروان ادیان مختلف ذکر می‌کند که همگی دال بر این روح معنوی و همدلانه‌اند. هایلر معتقد است امروزه در سایه مطالعات ادیان، گنجینه‌ای ارزشمند فراهم آمده است که بر اساس آن راه دوستی و صمیمیت بین این پیروان، هموارتر از سابق گشته است. او در ادامه به هفت محور که می‌توان در آنها ادیان را هم‌نوا دید اشاره می‌کند و بر آن است که از مهم‌ترین وظایف رشته ادیان تطبیقی آشکار نمودن این اشتراکات است. رشته ادیان تطبیقی به این معنا می‌تواند تمهیدی باشد برای تعاملی دوستانه میان پیروان ادیان.

کلیدواژه‌ها: مطالعات ادیان، وحدت ادیان، تعامل دینداران، صلح جهانی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Friedrich Heiler (1962), "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", in: *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.), University of Chicago Press.

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان.

«آیا همگی ما پدری واحد نداریم؟ آیا خدایی واحد ما را نیافریده است؟ پس چرا چنین نسبت به یکدیگر بی‌اعتقادیم؟» این سخنان ملاکی نبی (۱۰:۲) چند دهه پیش، از زبان یک حاخام یهودی، در جریان پیام تبریک او به مناسبت [مراسم] بزرگداشت اسقفی کاتولیک بیان شدند. به‌راستی اعتقاد به خدای واحد باید در دینداران همهٔ ادیان بزرگ، این خودآگاهی را بیدار کند که همگی به یک خانواده تعلق دارند و وظیفه دارند در کنار یکدیگر برادری‌شان را حفظ کنند. درک این نکته که معتقدان به چندگانه‌پرستی ملی، نه تنها به دلایل سیاسی بلکه به دلایل دینی نیز، بایست خودشان را دشمنان یکدیگر بینگارند، امکان‌پذیر است؛ نزاع ملی برای آنان جنگ خدایانشان نیز است؛ اما در نظر اول نمی‌توان باور کرد کسانی که به یک خداوند یا یک ذات الوهی اعتقاد دارند، قادرند روح دشمنی و قهر را با روح دینی درآمیزند.

اما در تاریخ ادیان چنین چیزی رخ داده است. دینداران ادیان بزرگ بارها و بارها به مخالفت با یکدیگر پرداخته‌اند. آنان اگر درگیر آزار و شکنجهٔ خونین نشده باشند، دست‌کم پیروان سایر ادیان را — به‌عنوان غافلانی که باید هر چه سریع‌تر به دین و مذهب درست هدایت شوند — تحقیر کرده‌اند. بسا آدمیان که قربانی نبردهای مذهبی شده‌اند، چه بسیار که تحت فشار وجدان‌های دینی دیگر قرار گرفته‌اند، یا به دلیل اعتراف شجاعانه به دین خود به شهادت رسیده‌اند. هرچند در دوره‌های اخیرتر عصر جدید، آزار و شکنجه از دست قدرت‌های دینی به قدرت‌های سیاسی تمامیت‌خواه منتقل شده، اما هنوز هم تنفر و تحقیری شدیداً غیرعقلانی نسبت به دیگر ادیان رایج است. در پاسخ به این سؤال که چرا احساس وحدت در آنجایی که بیشترین نیاز به آن وجود دارد (یعنی در عالم ادیان) به چشم نمی‌خورد، متوجه ویژگی مطلق‌نگری‌ای می‌شویم که در بخشی از دین‌های بزرگ وجود دارد.

آرنولد توین‌بی (Arnold Toynbee) در کتاب *رویکردی تاریخی به دین* (1956) می‌گوید سه دین و حیانی اسلام، مسیحیت و یهودیت که از یک منشأ تاریخی واحد سرچشمه گرفته‌اند، به انحصارگرایی و عدم‌تساهل میل دارند. آنها هر کدام برای خود، اعتباری مطلق قائل‌اند. در حالی که دینداران هر یک از ادیان هندی، سایر ادیان را به صرف آنکه نمودی از اصول دین خود را در آنها بیابند، به رسمیت می‌شناسند، آن سه دین مذکور (به‌خصوص مسیحیت) تا بدان پایه انحصارگرا هستند که پیروانشان غالباً، سایر ادیان را

محصول خطا، گناه و بدجنسی می‌دانند. از این روی آنان اطلاقی را که از صفات انحصاری الوهیت و سرمدیت است، به نظام اعتقادی خود نسبت می‌دهند، بی آنکه توجه کنند که این اطلاق الوهی را می‌توان در صورت‌های کاملاً متفاوتی از اندیشه و پرستش نیز درک کرد.

در عین حال، در میان متألهان مسیحی در همه ادوار، بوده‌اند کسانی که به مکاشفه خداوند در دنیای غیرمسیحی توجه نموده‌اند؛ متألهانی همچون یوستین، فیلسوف شهید قرن دوم میلادی، که گفته است: «همه کسانی که با لوگوس — یعنی با عقل کیهانی سرمدی و الاهی — زیسته‌اند مسیحی‌اند، حتی اگر همچون سقراط و هراکلیتوس ملحد به حساب آیند» (Justin: i/46)؛ نیکولای کوزایی (Nicolas of Cusa)، از کاردینال‌های کلیسای کاتولیک، که در تمامی ادیان تمنای یک خدا را می‌دید (Nicolas of Cusa, 1453: CXIV b)؛ اولریش تسوینگلی (Huldreich Zwingli)، مصلح سوئیسی، که معتقد بود همه کافریشان بزرگ را می‌توان در بهشت یافت (Zwingli, IV/65) و بدین وسیله موجب بهت لوتر شده بود. در این میان می‌توان از کسان دیگری همچون اوریگن، معنویت‌گرایان قرن شانزدهم و بالاتر از همه آنان سباستیان فرانک (Sebastian Franck) (Franck, 1531; Franck 1533; W. E. Peuckert, 1943)؛ فریدریش شلایرماخر (Schleiermacher, 1899: Rede 5/123, 155) و ناتان زُدربلوم (Söderblom, 1932: I/356). نیز نام برد. در کنار این نمونه‌های مسیحی، در یهودیت و اسلام نیز، مؤمنانی وجود دارند که فارغ از انحصارگرایی بوده و توانسته‌اند مکاشفه خداوند را در سایر ادیان هم دریابند. نمونه‌هایی را می‌توان در میان حسیدیم یهودی و نمایندگان یهودیت اصلاح‌شده و همچنین صوفیان مسلمان عرب و ایرانی و ترک یافت.

اما سرزنش توین‌بی، مبنی بر اینکه اکثریت نمایندگان کلیسا و الاهیات مسیحی، انحصارگرا بوده و در واقع بسیاری از آنان، عدم‌تساهل را ضرورت و فخر آموزه مسیحی می‌دانند، همچنان معتبر است. گرایش غالب در مذهب پروتستان رایج — همه موارد که به الاهیات دیالکتیک معروف است — هرگونه مکاشفه خداوند در بیرون از کتاب مقدس مسیحی را نفی کرده، سایر ادیان را صرفاً تلاش‌هایی خودسر می‌بیند، که خداوند در باب آنها قضاوت می‌کند.

لیکن این تصویر تیره‌گون از ادیان، مطابق حقیقت نیست. علم مدرن مطالعات ادیان، کلیت ادیان را از طریق نمودهای بی‌واسطه و زنده آنها در کلمات، متون و هنر، بررسی

نموده و نگرشی کاملاً متفاوت را به ما عرضه می‌دارد. به واسطهٔ مساعی همگام رشته‌های گوناگون علمی جدید مثل فلسفه، قوم‌شناسی، پیشاتاریخ و تاریخ، باستان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، روش‌های علم دین گسترش و ارتقا یافته‌اند. به این ترتیب امروزه در باب دین و ادیان، به نگرشی عمیق‌تر و فراگیرتر از آنچه برای نسل‌های پیشین مهیا بوده است، دست یافته‌ایم. این مطالعات ما را صاحب چنان بینشی کرده است که در پرتو آن می‌توان پیش‌داوری‌هایی به قدمت چندین قرن را از میان برداشت.

اولین تأثیر حاصل از مطالعهٔ تاریخ ادیان، مربوط است به غنای حیرت‌آور ادیان. این سخن کهن که احساس شگفتی و هیبت آغاز فلسفه است را می‌توان در باب دانش دین نیز صادق دانست. این احساس شگفتی و هیبت حاصل از حضور بسیار متنوع پدیدار دینی، در اثر جاودان شلایرماخر یعنی موعظه‌هایی در باب دین — که توسط رودلف اتو در ۱۸۹۹ به مناسبت صدمین سالگردش ویرایش مجدد شد — رسوخ کرده است (Schleiermacher, 1899: Rede 10). لیکن این احساس هیبت و شگفتی نه‌تنها به غنای صور، مفاهیم و تجربه‌های دینی‌ای مربوط است که شلایرماخر آنها را «برخاسته از آن کانون عالم که از ازل مقدر است»^۱ می‌داند (Ibid: Rede 5/241)، بلکه به پدیده‌های فردی ادیان بزرگ نیز مربوط است که هم‌اینک به دنیای معنوی ما گشوده‌اند. شوری را که لایبنیتس (Leibniz) با آن دین و فلسفه چینی را مورد تحسین قرار می‌داد به یاد آورید (Söderblom, 1916: 335) و تحسین بی‌پایانی که شوپنهاور در باب عرفان اوپنیشادهای ودایی ادا کرد (Schopenhauer: chap. 16, par. 184/418) و نیز سرودهٔ پر ابهتی را که آگوست ویلهلم شلگل (August Wilhelm Schlegel) و ویلهلم فن هومبلت (Wilhelm von Humboldt) در باب بهگودگیتا، متن عرفان هندی، سرودند (Bhagavadgita, 1823: xxv). مکس مولر با چه از خودگذشتگی‌ای زیبایی‌های کهن‌ترین کتاب مقدس بشر یعنی ریگ ودا را بر غرب عیان ساخت (Max Müller, 1865; 1867: I/ 1-49). ریچارد واگنر (Slepcevic, 1920: 40) و آناتول فرانس (Anatole France) نیز در باب گوتمه بودا چنین کردند و والتر آیلیتز (Walter Eitlitz) اخیراً با چه شوری کلام پراعجاز بهکتی هندو — یعنی عرفان مبتنی بر عشق — را بر جهان غرب فاش ساخت (Eitlitz, 1955).

دومین ثمره پژوهش دینی احترام به سایر ادیان است. هندو و بودایی، مسلمان و زرتشتی، یهودی و مسیحی همه سرشار از احساسات همسان مانند شوق، خلوص، عشق پرسوز، عبودیت و آمادگی برای قربانی‌اند. تقوای شدید، اعتراف شجاعانه و عشق همراه با عمل به برادران، که در سایر ادیان وجود دارد، غالباً مسیحیان را شرم‌زده ساخته است.

مهم‌تر از این تأثیرات مستقیم و نسبتاً احساسی سایر ادیان، آگاه شدن از خط‌آلودگی قضاوت‌های جدلی بی‌شمار گذشتگان است. در طول قرون بسیاری اهل جدل مسیحی، محمد[ص] را فردی متقلب و مظهر بی‌اخلاقی معرفی می‌کردند، تا آنکه تحقیقات زبان‌شناختی و تاریخی، به دیدگاهی مناسب نسبت به او بازگشت و حق شخصیت دینی او را ادا کرد (Haas, 1916).^۲ اوج چندین قرن مطالعات بر روی اسلام، مربوط است به کار تور آندر (Tor Andrae) (Andrae, 1932)، اسقف لوتری اهل سوئد، که با فهمی عمیق و همراه با اخلاص، حتی آن خصیصه‌های پیامبر را که بارها باعث قضاوت‌های تند در مورد او شده بود، آشکار و واضح ساخت. دین هندو مدتی مدید گونه‌ای چندگانه‌پرستی نامانوس و التقاطی تصور می‌شد، تا آنکه مطالعه متون آنها نیرویی را آشکار ساخت که الاهیات هندی به واسطه آن، عدم ثنویت، وحدت خدایان و درون‌بینی‌ای را دریافت، که عرفان مبتنی بر بهکتی هندی با تکیه بر آنها، لطف‌رهایی‌بخش خدای واحد نجات‌بخش را در خود داشت (see also: "Vishnu-Narayana," in *Texte zur indischen Gottesmystik* [Jena, 1917, 1923], Vol. I, *Siddhanta des Ramanuja* [2d ed.; Jena, 1917, 1926]; Otto, 1923). برای دهه‌ها، الاهیات غربی چنین می‌نمایاند که دین بودایی کهن، چیزی بیش از یک جهان‌بینی و اخلاق الحادی نیست که به لاشیئی نیروانا منتهی می‌شود، تا آنکه مطالعات موشکافانه نشان داد که گوتمه بودا یک طریق عرفانی ناظر بر نجات را تعلیم می‌دهد، که به همان ارزش‌های والایی که عرفان به تمامی در پی آن است راه می‌برد (Beckh, 1919: Vol. II). بسیاری از آن دلایل که مدافعه‌گران مسیحی می‌پنداشتند دال بر خطا و نازل‌تر بودن ادیان شرق‌اند، به واسطه تحقیقات علمی بر روی متون اصلی این ادیان، غیرقابل‌دفاع تلقی شده‌اند. تحقیقات علمی در باب دین با حذف پیش‌داوری‌های ریشه‌دار، بیش از پیش پرده از ارتباط نزدیک‌تر بین ادیانی برداشته است که از نظر ظاهری متفاوت از یکدیگر به نظر می‌رسند.

[این تحقیقات] بیش از پیش نشان‌دهنده آن وحدت ادیانی است که شلایرماخر به گونه‌ای شهودی بدان پی برده، در *باب دین می‌گوید*: «هر چه در دین عمیق‌تر شویم، بیش از پیش جهان دینی را به‌مثابه یک کل تقسیم‌ناپذیر درک می‌کنیم» (Schleiermacher, 1899: Rede 4/186). مکس مولر، دانشمند بزرگ انگلیسی-آلمانی، نیز همواره قائل بود که: «تنها یک دین ازلی و جهان‌شمول بر فراز، در ژرفا و در ورای همه ادیان واقع شده است، که همه آنها به آن تعلق دارند یا می‌توانند تعلق داشته باشند» (Müller, 1906: 153). پدیدارشناسی مدرن دین — که در آغاز توسط دو دین‌پژوه آلمانی یعنی فان‌درلیو و بلیکر نمایندگی می‌شد (van der Leeuw, 1933; Bleeker, 1934) — این وحدت فراگیر را با انگشت‌نهادن بر شباهت‌های موجود در جهان پدیدارهای دینی مورد تأیید قرار داده است. چنین تأییدی را توسط روان‌شناسی دین — با عطف توجه به حوزه تجربیات دینی — و توسط جامعه‌شناسی دین — که در آن یواخیم واخ (Joachim Wach) اثر کلاسیک خود را در باب صور جامعه دینی نگاشت — نیز شاهدیم. این پیوندی است که دین‌های بزرگ و کوچک را دربرمی‌گیرد. این وحدت به‌ویژه در زبان دینی، واضح و آشکار می‌گردد. ادیان بزرگ، عارفان برجسته و نیز نهان‌بینان ژرف‌نگر، پیوسته زبان ادیان جادویی ابتدایی را به کار می‌گیرند، بی‌آنکه از آن آگاه باشند؛ به‌عنوان مثال باور ابتدایی و جادویی به خون و قربانی، به‌ویژه اعتقاد به قدرت کفاره‌دهندگی قربانی فرزند، به قالب بیان عمیق‌ترین راز مسیحی ناظر به نجات بدل گردیده است.

در چارچوب این وحدت عظیم دربرگیرنده همه اشکال و سطوح دینی متفاوت، ادیان بزرگ وحدت بیشتری را می‌نمایانند. هرچند تفاوت‌های قابل‌توجهی بین ادیان عرفانی ناظر بر رهایی، و ادیان پیامبرانه ناظر بر وحی وجود دارد (و حتی در میان این ادیان پیامبرانه، تفاوت‌های عظیمی بین یهودیت، دین زرتشت، اسلام و مسیحیت وجود دارد)، اما شاید آنچه به اندازه این تفاوت‌ها اهمیت دارد این است که، آنها در احاطه یک وحدت نهایی‌اند. ادیان بزرگ زمین، بیانگر هفت حوزه اصلی وحدت هستند:

۱. واقعیت امر متعالی، قدسی، الوهی و ماورایی (the Other). از زیر و زبر این جهان رنگارنگ پدیداری، به تعبیر افلاطون «هستی حقیقی» (Plato: vi/490B) و به تعبیر اوپنیشادی «واقعیت همه واقعیت‌ها» (Brhad-Aranyaka-Upanisad: II/3, 6; *satyasya satyam*) و Chandogya-Upanisad: VI/2، «یگانگی بی‌مثال» و به تعبیر صوفیان مسلمان «حقیقت ازلی»، و

«حق» آشکار می‌شود. بر فراز همه امور گذرا، کیهان بزرگ، نظم ازلی، دائوی چین کهن، رتای هندی و لوگوس یونان باستان پدیدار می‌شود. این واقعیت، پیوسته در صورت‌های دینی‌ای مثل یهوه، وارونا، اهورامزدا، الله، ویشنو، کریشنا، بودا، کالی و کوانیین صورت شخصی به خود می‌گیرد و نیز با صورت‌های انسانی مثل حاکم، پدر، مادر، دوست، منجی، عروس و داماد به تصویر کشیده می‌شود. لیکن عناصر شخصی و عقلانی در مفهوم خداوند — یعنی آن «تو» که به خدا خطاب می‌شود — هیچ‌گاه از واقعیت کاملاً متعال الوهی خالی نمی‌شوند. در تصویر زیبای رودلف اتو [از این واقعیت]، یعنی «دماغه امید نیک»،^۳ آنها تنها یک تمهیدند؛ دامنه کوهی که قله‌اش در تاریکی ازلی از چشمانمان دور افتاده است (Otto, 1917: 276).

۲. این واقعیت متعالی، در قلوب آدمیان جاری و ساری است. روح القدس (the divine spirit) جان بیمار آدمیان را حیات می‌بخشد. آن‌گونه که پولس می‌گوید: «روح آدمی معبد روح القدس است» (اول قرنتیان ۱۶:۳؛ دوم قرنتیان ۱۶:۶) و چنان‌که قرآن می‌گوید: «از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است» (قرآن ۱۶:۵۰)، و بر اساس گفته آگوستین «از عمیق‌ترین هستی من به من نزدیک‌تر» (Augustine, Confessions: iii/6) (interior intimo meo). اصل و مبنای روح آدمی با قدرت فراگیر الاهی یکی است؛ بر اساس عرفان هند کهن، آتمن با برهمن یکی است (Heiler, 1925: 23)، و عرفای مسیحی از قله روح (acies mentis) که خدا را لمس می‌کند، از «جرقه‌های کوچکی که از آتش الاهی برمی‌جهد و درون جان آدمی را روشن می‌سازد» سخن می‌گویند، و از «تولد خداوند در میدانگاه روح آدمی».

۳. این واقعیت برای آدمی برترین خیر، عالی‌ترین حقیقت، راستی و درستی، خوبی و زیبایی و در حقیقت فراتر از خیر و زیبایی است، «ابرخیر»، «ابرزیبایی» (Plotinus: i./8.2; vi. / 9.6)، آن‌گونه که عرفای نوافلاطونی می‌گویند «خیر اعلا» (summum bonum) است. این عبارت بین همگی عرفا مشترک است. آن را در دئودجینگ اثر لائوزه، در بهگودگیتا، در احکام کهن بودایی، نزد افلاطون، فلوطین و در میان عرفای مسیحی نیز مشاهده می‌کنیم (Heiler, 1923: 260). در عالم طبیعت و روح نمی‌توان چیزی را یافت که با این امر غایی و اعلا، با این کمال مطلق که بی‌دوامی و ظلمت راهی به او ندارد، قابل مقایسه باشد. بنابراین، این خیر اعلا، هدف غایی همه آرزوها و تلاش‌های ادیان

بزرگ است. گوتمه بودا در مجیمه نیکایه می‌گوید: «آنچه ابدی نیست، لذت آدمی و اقبال و جستشش را نشاید» (Majjhima-Nikaya: II/263; Beckh, 1919: II/123).

۴. این واقعیت الوهی، عشق بی‌کرانی است که خود را به آدمیان و در آنان آشکار می‌سازد. رحمت و فیض، در تجربه پیامبران بنی‌اسرائیل، صفات یهوه‌اند. خدای انجیل، عشق برون‌گرایانه و بخشاینده است. «خداوند عشق است» (یوحنا ۴: ۱۶)، خیر و عنایت فراگیر از مشخصه‌های دائوی لائوزه است (Tao-teh-king: 4, 25, 34, 52, 62)، در دین بودایی مه‌ایانه، «قلب عظیم مملو از شفقت» (mahakaruna-cittam) اساس الوهیت است، و بر روی همه آدمیان گشوده است (Suzuki, 1907: 292 and passim). همچون نور ماه که به هر آبی می‌تابد، چه گل‌آلودترین گودال، چه دریاچه زلالی در کوه‌ها و چه اقیانوسی بی‌پایان، به همین ترتیب این قلب الوهی مملو از عشق، خود را بر بشریت در هر سطحی هویدا می‌سازد.

۵. طریق آدمی به سوی خداوند همواره راه قربانی است. راه نجات در هر کجا با عزلتی توأم با حزن و اندوه، تسلیم، خویش‌داری اخلاقی و زهد آغاز می‌شود. ادامه این طریق به سوی خداوند را می‌توان در تأمل، مراقبه و نیایش مشاهده نمود. در میانه تأمل (contemplation) و نیایش با کلام، نیایش همراه با سکوت قرار دارد (Heiler, 1932: 176). می‌توان نیایش موجود در ادیان بزرگ را به لحاظ محتوا و حالات فیزیکی، با نیایش در ادیان انسان‌های ابتدایی و قدیم قابل‌مقایسه دانست (Ibid: 40). کلمات نیایش که آدمیان بر اثر نیازشان هزاران سال پیش با آنها، بر درگاه موجودات الوهی نیایش کرده‌اند، تا امروز باقی مانده‌اند. اما در ادیان بزرگ به لحاظ محتوا تغییراتی رخ داده است؛ یگانه مقصود — یا لاقلاً مقصود محوری — نیایش، خود خداوند است؛ آن‌گونه که آگوستین می‌گوید: «از خداوند نباید چیزی جز خود خداوند را بخواهی»^۴ (Augustine, Sermons: 331).
 ۴. این سخن آگوستین را به نحوی کاملاً مشابه از عارف ایرانی مسلمان سعدی می‌شنویم (Tholuck, 1825: 241). همان قدر که نیایش حاوی آرزوها و خواسته‌های بشر بود، مقصود نیازها در نیایش، عبارت بود از تعامل با خداوند، تطابق اراده انسان با اراده خداوند و رهایی از هر آن چیزی که آدمی را از خداوند جدا می‌کند (Heiler, 1932: 241). این فریاد پر از راز و نیاز که «نه اراده من، بل اراده تو محقق گردد»، نه تنها از لبان مسیحیان، بلکه از نیایشگران غیرمسیحی، فلاسفه کهن و پارسایان هندو، بودایی و

مسلمان نیز شنیده شده است (Ibid: 97, 187, 265) و نیایش تا آنجا که به تمامی عالم متوجه می‌شود، همانا جست‌وجوی قانون خداوند بر روی زمین است که مورد تمنا است؛ خستره وئیریه در دین زرتشت، ملکوت یهوه در یهودیت، و ملکوت خداوند در مسیحیت اولیه (Ibid: 248). همه مؤمنان نیایش می‌کنند؛ پاره‌ای با کلام، پاره‌ای بدون کلام، پاره‌ای در تنهایی کامل و پاره‌ای در جماعت دینداران. و پاکان و اولیای همه دین‌های بزرگ آن‌گونه که پولس می‌گوید، «دائم در نمازند» (اول تسالونیکیان ۵: ۱۷)، یا آن‌گونه که اورینگن گفت حیاتشان برابر است با «نیایش یگانه، بزرگ، مدام» (Origen: I. 12. 1/325).

لیکن در آخرین بررسی، نیایش دینداران را می‌توان نه صعود انسان به سوی خداوند، بلکه مکاشفه خداوند در قلب انسان دانست. بزرگ‌ترین عارف‌شاعر مسلمان، جلال‌الدین رومی، نقل می‌کند که فردی که اغلب به نیایش مشغول بود، ناگاه به تردید درافتاد که چرا پاسخی از جانب خداوند در برابر نیایش‌هایش دریافت نمی‌کند. آنگاه این پاسخ از جانب خداوند آمد که فریاد «خدایا»ی تو، ندای «من اینجایم» من است و در هر «خدایا»ی تو صدها پاسخ «من اینجایم» نهفته است: «گفت آن الله تو لیبک ماست/ و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست» (مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۸۹ به بعد). چنین ایمانی یادآور آن کلام خداوند است که پاسکال معتقد بود آن را شنیده است: «مرا مجوی اگر پیش از این نیافته‌ای» (Pascal: I. 348) و در اعترافات رومیان داریم: «... نمی‌دانیم که بایست چگونه دعا کنیم، لکن خود روح برای ما شفاعت می‌کند به ناله‌هایی که نمی‌شود بیان کرد» (رومیان ۸: ۲۶). از آنجا که خداوند ازلی و ابدی خود در جان آدمی همچون زمینه، روح و اخگری رازآلود حضور دارد، جان آدمی با نیایش و مراقبه پلی می‌زند میان متناهی و نامتناهی. همچنین همگی ادیان بزرگ بر سر این نکته توافق دارند که قدیسان و عابدانشان همگی یک گروه بزرگ و نامرئی از هم‌سرایان در حال نیایش را تشکیل می‌دهند.

۶. تمامی ادیان بزرگ نه تنها راهنما به سوی خداوند بلکه همواره و هم‌زمان راهنما به سوی همسایه نیز هستند. منظور از همسایه نه آدمیان که هر موجود زنده‌ای است. راه عارفانه نجات، راهی به تمامی نظری (*vita contemplativa*) — آن‌گونه که فلوپین می‌گوید: «راه پرواز این تنها به سوی آن تنها» (Plotinus: vi/ 9, 11) — نبوده، بلکه تداوم آن، ضرورتاً در گرو خدمت به برادر است؛ یعنی این راه، راهی معطوف به عمل (*vita activa*) است.

آنگاه که گوتمه بودا در زیر درخت بودی (روشنایی)، به روشنایی کامل نائل آمد، در برابر این وسوسه قرار گرفت که در سکوتی منفعل باقی بماند. سپس از سر شفقت بر همه موجوداتی که به دور از پیام نجات او، هلاک خواهند گردید، بر آن شد که حقیقت مقدسی را که بر او فاش گردیده بود، تعلیم دهد (Mahavagga: I, 5, 2; Majjhima-Nikaya: I, 167; Oldenberg, 1903: 139). مایستر اکهارت بیان داشت که اگر در متعالی‌ترین جاذبه‌ها و جدوها، فرد بیماری را دیدی که به قدری سوپ نیاز دارد، بهتر است که از آن جاذبه دست بکشی و به فرد نیازمند یاری برسانی (Eckhart, *Reden der Unterscheidung*). دین‌های کنفوسیوس، دائو، برهمنی، بودا، هندو، زرتشت، اسلام و مسیحیت، همگی عشق برادرانه را تعلیم می‌دهند. بودا می‌گوید تمامی خصایل پسندیده را ارزشی به اندازه یک شانزدهم ارزش عشق نیست (Ittivuttaka, 27) و در اول فرشتیان باب ۱۳، می‌خوانیم که در مقایسه با محبت (agape) رایگان، ایثارگرانه، بخشاینده، و بردبارانه، همه عطایای باشکوه فیض خاص بی‌ارزش و بی‌فایده‌اند.

این عشق را هیچ محدودیتی نیست. «چونان مادری که با عشق فرزندش را حمایت می‌کند، شاگردان بودا به تمامی موجودات، عشقی بی‌حد و مرز دارند» (Sutta-nipata: 149). خارق‌العاده‌ترین بیان برای این جهان‌شمول بودن عشق را در دستورالعمل‌های بودا در باب تأمل در عشق، شفقت و لذت حاصل از تعاون، می‌توان دید. راهبی که به مراقبه نشسته «قدرت عشقی را که قلبش از آن لبریز است در سراسر قلمرو بهشتی می‌پراکند، آری فراتر از قلمرو دوم، سوم و چهارم، بالا، ماورا، اطراف، در تمامی جهات، در سراسر تمامیتش، می‌گذارد تا این قدرت عشق که قلبش را آکنده، بر سراسر زمین گسترده شود. چنین است گستره آن عشق بزرگ، وسیع و بی‌حد و مرز که از نفرت و بددلی عاری است» (Digha-Nikaya: XIII, 76; Heiler, 1922: 24, 79).

به همین نحو، او شفقت، سرور، و آرامش مقدس خود را در سراسر کیهان می‌پراکند. این تأمل در باب محبت، به لحاظ وسعت و عمق، به سطح آن نیایش شفاعت‌آمیز عمومی می‌رسد که عمیقاً ریشه در مناسک مسیحی و نیز در نیایش فردی قدیسان بزرگ مسیحی دارد.

این محبت موجود زنده‌ای را از قلم نینداخته، به مخلوقات فروتر از انسان یعنی حیوانات نیز ابراز می‌گردد. قدیسان مسیحی در عشقشان به حیوانات با قدیسان بودایی

و هندو در رقابت‌اند. یک بار یوگی‌ای هندی به من گفت: «قدیس فرانسیس یک بودایی بود»^۵ و ممکن است کسی این جمله را چنین برگرداند: «بودا یک فرانسیسی بود». دو مقولهٔ محبت مسیحی و شفقت بودایی نسبت به عالم، در گفتهٔ یکی از بزرگ‌ترین عرفای ارتدوکس شرقی، اسحاق سوری جاری می‌گردد؛ گفته‌ای که هم کاملاً بودایی است و هم مسیحی: «چيست قلبی رحيم؟ قلبی که از برای همهٔ مخلوقات، آدمیان، پرندگان، و حیوانات، آری حتی برای اهریمنان و برای هر آنچه هست، در التهاب است، به‌طوری‌که با به خاطر آوردن یا نظاره کردن آنان، به دلیل قدرت مهري که قلب را به شفقتی عظیم می‌کشاند، چشمان از اشک آکنده می‌شوند» (Isaac the Syrian: chap. 74/ 341).

در دین بودایی مه‌ایانه متأخر، این عشق نظری به‌شدت رنگ و بوی عمل به خود می‌گیرد. عشق، به خدمت ایثارگرانه به همهٔ موجودات بدل می‌گردد. «به همان نحو که آب سبب رشد همهٔ علف‌ها، بوته‌ها و گیاهان می‌شود، یک رهرو بودایی راستین، با تصدیق عشقش به همهٔ موجودات، آنها را شکوفا می‌سازد. او سبب پرورش خصایل خوب همهٔ موجودات می‌گردد» (Kasyapa-parivarta; Winternitz, 1930: 36). وظیفه‌ای که او با عهدی مخلصانه خود را وقف آن ساخته، آن است که به نیابت از سایر موجودات زنده، رنج بکشد و بر آلام آنها فائق آید: «بار تمامی رنج‌ها را بر دوش می‌نهم... رستگاری همهٔ موجودات زنده برعهدهٔ من است... بار رنج همهٔ موجودات را به‌تمامی باید بر خویش نهم... باید ریشه‌های خیر را تا کمال تعقیب کنم، تا تمام موجودات به شادی‌ای نامتناهی و خوشحالی‌ای وصف‌ناپذیر دست یابند» (Vajradhvaha-Sutra in *Siksa-samuccaya*: 280; Winternitz, 1930: 34).

کسی که با معارف بودایی آشنا شود، پیوسته با خلوص، وسعت و عمق این عشق مواجه می‌گردد. اما شگفت‌انگیزتر از آن اینکه این عشق بودایی، مانند آنچه نزد برهمنان و صوفیان می‌بینیم، شامل حال دشمنان نیز می‌شود. ترتولیان، نویسنده‌ای متعلق به دوران اولیهٔ مسیحیت، بر آن است که عشق به دشمن مشخصهٔ انحصاری مسیحیت است (Tertullian, *Ad scapulam* 1). او در این قول کاملاً بر خطاست. تمامی ادیان بزرگ عالم، نه‌تنها دین‌های شرقی ناظر بر نجات، بلکه دین‌های پیشامسیحی غرب نیز، متوجه دستور محبت به دشمن‌اند (Haas, 1927). کتابی چینی موسوم به *لی-چی* (کتاب تشریفات) می‌گوید: «پاسخ نفرت را با خوبی دهید تا توجه آدمی به خود شخص معطوف شود»

لائوزه حکیم مؤکداً خواستار «پاسخ به ناملايمات با لطف و خير است» (Tao-teh-king, 63; cf. 49). عشق به همسايه از ديرباز در هند مورد توصيه بوده است. در حماسه پهلواني مهابهاراتا مي خوانيم: «حتي به دشمن، آنگاه كه به خانهات درآيد بايد مهمان نوازانه برخورد كرد؛ يك درخت سايه اش را دريغ نمي دارد، حتي از او كه براي بر زمين افكندنش آمده است» (Mahabharat: 12, 5528; Bothlink, 1870-73: 573). در حماسه اي ديگر به نام رامايانا مي خوانيم: «فرزانه بايست با زندگي اش دشمني را كه از او خشمگين است، يا آنكه از روي نياز به كمك خود را به دشمن تسليم نموده است، حمايت كند» (Ramayana: 292). بودا به شاگردان خود مي گويد: «اي راهبان، حتي اگر دزدان و قاتلان اعضاي بدن كسي را با اره يك به يك جدا كنند، آنگاه جان او از خشم آكنده شد، آن فرد بر دين من نخواهد بود. پس بدان كه در اين باب ذهن نبايد آشفته گردد. نمي خواهيم سخني شر به زبان آوريم، بلكه مي خواهيم فارغ از نفرتي دروني، مهربان، مشفق و خيرخواه بمانيم؛ و مي خواهيم با روي نيك، با روي بي كران و آزاد از خصومت و بددلي در اين بشر رخنه كنيم» (Madjhima-Nikaya, 21; Seidenstucker: 320). ادبيات بودايي مثال هايي بي نظير از عشق به دشمن را در خود دارد؛ به عنوان مثال داستان پادشاه لانگ محنت كشيده (King Long-Suffere) كه به همراه همسرش به دست پادشاه همسايه، برهمادتا (Brahmadatta) قطعه قطعه شد. پيش از اجراي مراسم اعدام، فرزندش را سرزنش نموده، گفت: «دشمني را با دشمني نمي توان فرونشاند، دشمني را با صلح مي توان فرونشاند». هنگامي كه در نهايت اين فرزند مجال يافت تا از پادشاهي كه چنين شري را بر والدينش تحميل نمود، انتقامي خونين بگيرد، سرزنش پدر را به خاطر آورده و بر نفرتش غالب آمد (Mahavagga, X, 2; Oldenberg, 1903: 337). مثال ديگر، شاهزاده كونالا (Prince Kunala) بود كه به عشق همسر پادشاه پاسخ منفي داد و در پي آن چشمانش را به دستور پادشاه درآوردند. زماني كه دستور را به او رساندند، خروشيد كه: «باشد كه او [مؤنث] كه اين دستور را صادر نمود و بدين وسيله مرا رستگار مي كند، از لذت حيات طولاني، شادي و قدرت بهره مند گردد». هنگامي كه پادشاه تصميم به شكنجه و قتل همسرش گرفت، او چنين واكنش نشان داد: «اگر او ناراستي كرد، تو به خير عمل كن؛ زني را مكش. پاداشي بالاتر از آنچه به عشق تعلق گيرد وجود ندارد... اي پادشاه، من دردي احساس نمي كنم، و علي رغم بيدادي كه در قبال من رخ داد،

خشمی احساس نمی‌کنم. قلب من برای او که چشمانم را درآورد، تنها دارای عشق است» (Divyavandana: 405; Oldenberg, 1903: 340).

رواج مفهوم عشق به دشمن که در دوره پیشامسیحی رواج داشته، اعتبار گفته‌های لسینگ را اثبات می‌کند که: «مسیحیت پیش از آنچه نویسندگان انجیل و حواریون نوشته بودند، وجود داشت». اما قدیسان پسامسیحی، یهودیان و مسلمانان، مبلّغ عشق به همسایه بوده‌اند و بر اساس آن زیسته‌اند. ابن‌عماد صوفی می‌گوید: «انسان کامل باید خیر را برای دشمنان خود بخواهد؛ زیرا آنان خود نمی‌دانند که دارند چه می‌کنند. به این نحو او به جامه صفات الهی در خواهد آمد، زیرا خداوند همواره به نیکی با دشمنانش رفتار می‌کند، هرچند آنان او را در نمی‌یابند» (Andrae, 1918: 223). همچنین حسیدیم یهودی مدعی است: «بر اساس تواضع، دیندار باایمان نباید بدی را با بدی پاسخ دهد، بلکه باید آنان را که با او خصومت دارند و آزارش داده‌اند ببخشد و گناهکاران را دوست داشته باشد. باید به خود بگوید که در چشمان خداوند، گناهکار هم‌سنگ من است. چگونه می‌توان به کسی نفرت ورزید که خدا دوستش می‌دارد؟» (Levertoff, 1918: 89). این بیانات یهودی، پژوهشی همچون سخنان عیسی در موعظه فراز کوه دارد: «دشمن را دوست بدار» (متی ۵: ۴۴).

ایمان به اینکه خداوند عشق است و دستور به اینکه آدمیان باید از جهت داشتن عشقی فراگیر، همچون خداوند گردند — عشقی که حتی دشمن را دربرمی‌گیرد — خود موجد نوعی اشتراک بین تمامی ادیان بزرگ است. مفهوم انسانیت، در اساس یک مفهوم عقلانی صرف، یا اندیشه اخلاقی محض نبوده، بلکه عمیقاً دینی است. ما غربی‌ها این مفهوم را از اخلاق یونانی و دین هلنی و نیز در زمان ظهور مسیحیت از انبیای اسرائیل گرفتیم (Heiler, 1951: No. 1/1-29). اما فرهنگ‌های شرقی نیز از طریق دین‌هایشان به این مفهوم انسانیت رسیده‌اند. کنفوسیوس گفت: «همه آدمیانی که در میان چهار اقیانوس عالم ساکن‌اند، برادران انسان کامل‌اند» (Kung-tse, *Gespräche* [Lun yü]: XII, 5/121). نتیجه‌جانبی‌ای که از مفهوم انسانیت عاید می‌شود، مفهوم صلح جهانی است. لائوزه و شاگردانش در چین، نخستین رسولان صلح بودند. سخنی که از قدیم به چوانگزه، پیرو لائوزه نسبت داده می‌شود از این قرار است: «آنان با عشقی سوزان در پی آن بودند که آدمیان را وحدتی

برادرانه بخشند... آنان خشونت را ممنوع کردند و دستور به کنار نهادن اسلحه دادند تا شاید بشر از جنگ نجات یابد... آنان با این تعالیم در سراسر عالم منتشر شدند»
(*The Texts of Taoism*: 222).

در متون مهاییانه در باب رهروان بودا آمده است که: «طی زمانی در میانهٔ اعصار، آنگاه که آدمیان با سلاح‌هایشان مشغول نبردند، ذهن‌های آنان متوجه محبت است، و صد میلیون موجود زنده را به صلح‌جویی می‌خوانند. و در میانهٔ نبرد بزرگ، رهروان راسخ بودا با همهٔ جناح‌ها برابر بوده، تنها از صلح و آرامش جانبداری می‌کنند»
(*Siksa-samuccaya*, 325; Winternitz, 1930: 38).

عشق، عمل خداوند است. عشق نه از قلب کوچک آدمی بلکه از عشق سرمدی خداوند جریان می‌یابد. اما همان‌گونه که عشق از قلب خداوند برمی‌خیزد، به سوی او نیز بازمی‌گردد؛ آن همسایه که آدمی به او عشق می‌ورزد، خود خداوند است در هیئت آدمی. یونانیان کهن از زئوسی صحبت می‌کنند که به گونه‌ای رازآلود در قالب یک غریب، نیازمند، آواره، و همدم به سوی ما می‌آید؛ زئوس غریب (*xenios*)، همدم (*physis*)، حاجت‌مند (*hikesios*)، و مسافر (*metoikios*) (Nilsson, 1941: I/392). بودا به شاگردانش آموخت که از او مراقبت کنند، حتی در قالب اطرافیان بیمارشان (*Mahavagga*: VIII/ 26, 4; Winternitz, 1929: 141). بر اساس پیش‌گویی عیسی در باب داوری (متی ۲۵: ۳۱)، داور مسیحایی هر عمل خیرخواهانهٔ فرد نسبت به افراد گرسنه، تشنه، غریب، برهنه، بیمار و زندانی را چونان عملی به حساب می‌آورد که در حق خود وی (یعنی داور) صورت گرفته و هر گاه که از چنین اعمالی غفلت شده، گویی غفلت در حق وی صورت گرفته است. این اندیشه را به صورت خلاصه‌شده در این قول غیرکتاب مقدسی عیسی می‌بینیم که: «اگر برادرت را دیده‌ای، پروردگار را دیده‌ای» (Clement of Alexandria: i. 19, 94; ii, 15, 70; Tertullian: 26). چنین اندیشه‌هایی را نزد مؤسسان گروه‌های مختلف رهبانی مثل بندیکت (Benedict)، فرانسیس آسیزی (Francis of Assisi) و وینسنت دوپل (Vincent DePaul) می‌بینیم (Heiler, 1931: 34). لوتر در مواعظش، از آموختن این نکته به مخاطبان خود خسته نمی‌شود که مسیح همواره در هیئت متکدیان و نیازمندان به یاری، با ما مواجه می‌شود (Ibid.: 224; *Mysterium* 418) «جهان پر است، پر از خداوند، در هر کوی و برزن، بر درگاهت می‌توانی مسیح را بیابی» (Luther, 1526: XVII/260). انسان نیازمند، خداست که تغییر قیافه داده، و این

تجسد دائمی‌اش است. نیایش رابیندرانات تاگور (Rabindranath Tagore) این بود: «نشیمن تو اینجاست. و در آن خستگی پاهایت را درمی‌آوری، آنجا که فقیرترین و بیچاره‌ترین چنین کنند، آنجا که از یاد رفتگان زندگی می‌کنند» (Tagore, *Gitanjali* 10, [in *Gesammelte Werke*: I/138]). در آنجا که عشقی بزرگ وجود دارد، مرزهای میان ادیان باید فرو ریزد، و اگر تا اکنون این مرزها فرو نریخته‌اند، دلیلش آن است که آنها نتایج عمیق‌ترین و غایی‌ترین اصولشان را جدی نگرفته‌اند. ارنست رنان (Ernest Renan) — که بسیار مورد طعن بود — به درستی گفته است که: «دین عشق است» (131: Psichari, (1937)). عشق راه اثبات آن است که خداوندی وجود دارد؛ چراکه در عشق، خداوند مشهود است. یوحنا می‌گوید: «هیچ انسانی تاکنون خداوند را ندیده است. اگر یکدیگر را دوست بداریم، خداوند در ما سکنا خواهد گزید و عشق او در ما به کمال خواهد رسید» (یوحنا ۴: ۱۲). عشق دوسویه میان آدمیان چیزی نیست جز تجلی مشهود خداوند.

۷. عشق متعالی‌ترین راه به سوی خداست. تمامی ادیان بزرگ از این طریق به مقصود غاییِ ناظر بر لایتناهی بودن خداوند می‌رسند که در آن، همهٔ امور متناهی به تحقق و انجام خود خواهند رسید، هرچند این مقصود را در ادیان مختلف با توصیف‌های متفاوت به تصویر می‌کشند؛ ملکوت خداوند، آسمان اعلا (heaven)، بهشت، سرزمین سعادت (سوخواوتی / *sukhavati*)، برهمنیروانا (Brahmanirvana) و پری‌نیروانا (Parinirvana) که چیزی نیستند جز نام‌هایی مختلف، برای واقعیتی یگانه، یا به قول بوداییان «برترین سعادت» (*paranam sukham*) (Heiler, 1922: 40, 84). هرچند این سعادت اکنون، چونان حل شدن امر متناهی در نامتناهی (وینیشادا آن را با حل شدن نمک در آب مقایسه می‌کنند [in Deussen 1921: 166]) و متون بودایی با پیوستن رود به دریا) (*Anguttara-Nikaya*: IV/202; *Udana*: 55) یا چونان دیدار سیمای الاهی، یا اتحاد روح با یار آسمانی تصویر می‌شود، اما همه اینها همان یگانه واقعیتی است که جان انسان مؤمن در این حالت تناهی در جست‌وجوی آن است و این تناهی، تمهیدی است برای آن. این «ورود هر روزی‌مان به قلمرو آسمان» که یک / وینیشادا از آن سخن می‌گوید [in Deussen, 1921: 191] (*Chandogya-Upanishad*: VIII/3, 3) همان «مملکت‌مان در آسمان» است، که پولس از آن یاد کرده است (فلیمون ۳: ۲۰). لیکن در ادیان بزرگ این سعادت، به منزلهٔ وجود نهایی برای ارواح نازل‌تر بوده و مطلق و همیشگی است. به بیان

دیگر، عاری است از هر انگاره ظالمانه و شریرانه مجازات ابدی در دوزخ، که در میان مردمان عامی متداول است. بودی‌ستوه مشفق [آمیدا بودا] (*Amida Buddha*)، قسم خورده است که به سرزمین سعادت پای نگذارد، مگر پس از آنکه همه موجودات راه‌رهایی را یافته باشند (3, 103: 1914 Söderblom; also cf. Haas, 1910; *Sukhavati-vyuha-Sutra*). این آموزه بودایی مهیانه، نزدیک است به آن آموزه زرتشتی در باب عالم، ناظر بر آنکه عالم در نهایت با موجودات الوهی پر خواهد شد (Söderblom, 1901: 270) و با آن آموزه مسیحی ناظر بر نجات همه چیز (*Apokatastasis hapanton*) که اوریگن (به پیروی از گنوسی‌گری (Gnosticism) مسیحیت اولیه) آن را مورد تأیید قرار داد (اول قرن‌های ۱۵: ۲۸) و پدران کلیسای شرقی، گریگوری نازیازوسی (Gregory of Nazianzus) و گریگوری نیسایی (Gregory of Nyssa) آن را ترویج کردند و بسیاری از قدیسان مسیحی نیز در تقابل با باورهای دینی عامه، مدعی آن بودند (Schneider: I, 466).

از این روی شاهد وحدتی غایی و عمیق، میان همه ادیان بزرگ از جمله دین بودا هستیم، که علی‌رغم لادری‌گری ضدمابعدالطبیعی ظاهری‌اش، دینی عرفانی ناظر بر رستگاری عرضه می‌دارد، که معادل است با ناب‌ترین صورت‌های عرفان همه دوران‌ها و همه ادیان. این وحدت به‌رغم تمامی تفاوت‌ها، در آموزه و مناسک وجود دارد. اثبات این وحدت نیازی به درانداختن خود به تکلف ندارد، بلکه غواصی را می‌طلبد که از اعماق اقیانوس، آن جواهر را به روی آورد. لیکن گاه‌گاه این جواهر گران‌بها خود بر سطح آب است و برای همگان قابل رؤیت. مکس مولر اشاره می‌کند که «یکی از شگفت‌انگیزترین واقعیت‌های تاریخ ادیان» (Hayes, 1931: 7) پذیرفتن بودا در تقویم قدیسان رم است (Müller, 1986: I/546; cf. Müller 1875: IV/179-89). یکی از متداول‌ترین افسانه‌های قرون وسطایی درباره قدیسان، داستان *برئام و یوزاف* است، که داستان بوداست. این داستان از طریق ایران، عربستان، سوریه و بیزانس، وارد کلیسای شرقی و نیز کلیسای غربی شده است (Hass, 1923; Gunter, 1922; Kuhn, 1987). قدیس یوزاف که یادبودش سالانه در تقویم (*Menaean*) کلیسای ارتدوکس یونان و نیز در فهرست قدیسان رم (*Martyrologium Romanum*) دیده می‌شود، کسی نیست جز بودی‌ستوه. این واقعه معنایی نمادین دارد؛ گفته سیاح معروف، مارکوپولو را اثبات می‌کند که: «اگر بودا مسیحی می‌بود، یکی از قدیسان بزرگ سرورمان عیسی مسیح می‌گردید. زندگانی‌ای که او از

خود بر جای نهاد بسا نیکو و پاک بود» (Polo, 1903: II/318). همچنین مکس مولر در مورد بودا می‌گوید: «اگر او چنان‌که در آنجا وصف می‌شود زیسته باشد، شمار اندکی از قدیسان برای احراز آن عنوان بهتر از بودا هستند؛ و نیازی نیست کسی، چه در کلیسای یونانی و چه در کلیسای رومی، شرمسار باشد از ارجی که به نیت قدیس یوزاف، شاهزاده، راهب، و قدیس، به خاطرۀ بودا نهاده است» (Müller, 1867: IV, 188). چنین اشخاص مقدسی را به وفور در تمامی ادیان بزرگ می‌یابیم. فقط به دلیل تشابه فراوان میان قدیسان دین‌های مختلف است که مؤسس بزرگ‌ترین دین شرقی ناظر بر نجات، در عداد قدیسان مسیحی پذیرفته شده است.

در میان این وحدت عظیم ادیان بزرگ، چهار دین نبوی مبتنی بر وحی (یهودیت، مسیحیت، اسلام و دین زرتشت) رشته‌های یک وحدت نزدیک‌تر را بین خود احساس می‌کنند. آنها به لحاظ تاریخی، ارتباطی نزدیک با یکدیگر دارند. همگی آنها دین‌هایی توحیدی و اخلاقی‌اند و همگی شان نمازهای واجب یومیه را در ستایش بلند مرتبگی خداوند، بر پیروان خود مقرر نموده‌اند.

دین‌های سه‌گانه یهودیت، مسیحیت و اسلام، به دلیل یگانگی‌ای که در ایمان به خداوند خالق و شارع، داور و غفور، مجازاتگر و بخشاینده دارند، در میان چهار دین مذکور برجسته‌تر هستند. دینداری یهودی، مسیحی و اسلامی حول قطب‌های گناه و فیض حلقه می‌زند. از آنجا که صورت عبادت مسیحی از یهودیت بیرون آمده و صورت عبادت اسلام از یهودیت و مسیحیت، می‌توان گفت که نظام عبادی دسته‌جمعی که مشخصه این ادیان است، نشانه‌ی یک سنت مشترک است. این مسئله نه‌تنها در باب صورت عبادت، بلکه در باب مکان عبادت نیز صدق می‌کند. در میان معابد سایر ادیان، کنیسه، کلیسا و مسجد از لحاظ معماری دارای وحدت هستند. هر سه آنها دارای یک «قدس الاقداس» (Holy of holies) هستند. این مکان، در کنیسه، صندوق مقدس عهد و طومارهای تورات است؛ در کلیسا قربانگاه (Altar) و در کلیسای کاتولیک متأخر، پرستشگاه (Tabernacle) است؛ و در مسجد محراب است که روی به مکه دارد. این یک غم‌نامه عمیق است که در تاریخ روابط مسیحیان و یهودیان از یک سوی، و مسیحیان و مسلمانان از سوی دیگر، با این واقعیت مواجه می‌شویم که آنان نزاع‌هایی بسیار تلخ داشته‌اند. با نظر به رابطه دینی نزدیکی که بین این سه دین وجود دارد، این خصومت

شدید هیچ معنایی ندارد؛ هرچند آتش نزاع بین یهودیان اسرائیل و مسلمانان عرب امروز نیز افروخته است.

این سه دین، باور به نهادهای دینی و شریعت را گرامی می‌دارند، اما در همه آنها نظام شرعی، توسط یک عرفان عمیق و ناب که در آن بالاترین هدف اتحاد روح با خداوند سرمدی است، تعادل یافته یا مغلوب گردیده است. تاریخچه دینداری شخصی در این ادیان، عمدتاً تاریخ یک عرفان نظری-الاهیاتی است و نیز عرفانی که خود را در نیایش‌های ساده نمایان می‌سازد. قبلاً و حسیدیم یهودی و تصوف اسلامی، شباهتی اعجاب‌انگیز با عرفان مسیحی دارند، و این عرفان نیز رشته اتحادی به دور صورت‌های عرفانی مرتبط، که تشکیل‌دهنده قلب ادیان شرقی بزرگ ناظر بر نجات‌اند — مثل آیین دائو، آیین برهمنی، آیین هندویی و بودایی — ایجاد می‌کند (Cf. Heiler, 1919).

در میان این سه دین نبوی ناظر بر رستگاری، اتحاد مسیحیت و دین مادرش یعنی دین بنی اسرائیل، حاکی از رابطه‌ای نزدیک‌تر است. عیسی تحقق موعظه‌های انبیای بنی اسرائیل است. جماعت مسیحیان مدیون یهودیت‌اند و این دین نه تنها به دلیل مفاهیم خلقت جهان از هیچ، ایمان نبوی به مکاشفه خداوند در تاریخ، شدت آگاهی از گناه، اعتماد به فیض بخشاینده خداوند، انتظار ملکوت خداوند و نیایش به مثابه «آنچه از دل لبریز می‌شود»، بلکه به جهت مقدس‌ترین آیین آن [یعنی عشای ربانی] نیز می‌باشد. شام وداع عیسی در اورشلیم، که از آن غذای رازآلود عهد جدید بیرون آمد، یک وعده غذای یهودی است. عنوان آن، یعنی eucharist (عشای ربانی)، ترجمه یونانی براکای (berakha) عبری است که به معنای تبرک و سپاس‌گزاری با نان و شراب است. هنگامی که در یک مراسم عبادی یهودی در عصر پیش از روز سبت، جام قیدوش (kiddusch-cup) را می‌بینم که بالا رفته و این کلمات را می‌شنوم که: «مبارک بادا تو که میوه تاک را بر ما ارزانی می‌داری»، در آن زمان آن جام (chalice) را می‌بینم که در مراسم عشای ربانی، توسط کشیش مسیحی بالا رفته است. هرچند بند ناف مسیحیت را در لحظه تولد قطع کرده‌اند، اما کلیسای عهد جدید هنوز با مردمان خداوند در عهد عتیق، اتحاد ناگسستنی مادر و فرزند دارد. از همین روی، کلیسای مسیحی همواره از مزامیر (psalter) یهودی به‌عنوان بهترین کتاب برای نیایش بهره می‌جوید. در حقیقت مقدس‌ترین سرود نیایش عالم مسیحی، یعنی دعای خداوند

(Lord's Prayer)^۷ خلاصه و چکیده‌ای است از نیایشی که توسط یهودیان زمان عیسی به کار برده می‌شده است.

با توجه به این اتحاد عظیم ادیان بزرگ، می‌توان نیایش کاردینال نیکولاس کوزایی (Cardinal Nicolas of Cusa) را تکرار نمود: «این تویی، ای پروردگار، که به طرق گوناگون در ادیان مختلف جست‌وجو می‌شوی، و به نام‌های گوناگون نامیده می‌شوی، چراکه تو بر همان قرار که هستی می‌مانی؛ درک‌ناشدنی و به زبان نیامدنی. رحمتگر باش و تأییدات را بر ما بنمای... آنگاه که تو رحیمانه چنین کنی، شمشیر، نفرت حسودانه، و همه شرور، متوقف خواهند شد و خواهند دانست که در میانه رسوم دینی گوناگون، تنها یک دین وجود دارد».^۸

یکی از مهم‌ترین وظایف علم دین، آفتابی کردن این وحدت ادیان است. از این جهت، این دانش تنها یک مقصود را دنبال می‌کند و آن همان شناخت مطلق حقیقت است. اما از ریشه‌های تحقیقات علمی در باب حقیقت، بی‌آنکه قصدی در کار باشد، درختی جوانه خواهد زد که نه تنها شکوفه‌هایی شگرف، بلکه میوه‌هایی عالی نیز دارد. هنگامی که هلمهلتز (Helmholz) یک قرن پیش آینه چشم (Eye-mirror) را کشف نمود، به دنبال یک هدف عملی پزشکی نبود، بلکه صرفاً یک مقصود نظری تحقیقاتی را دنبال می‌کرد. اما به دلیل تلاش‌های تحقیقاتی‌اش، به میلیون‌ها انسان که از بیماری چشم رنج می‌بردند یاری رساند. این مسئله در مورد مطالعه علمی دین نیز صدق می‌کند. تحقیقات در باب حقیقت در این رشته، نتایج مهمی برای ارتباط عملی یک دین با دیگر ادیان دارد. هر کس که اتحاد آنها را درمی‌یابد، می‌بایست آن را با مدارای در گفتار و کردار، جدی بگیرد. بنابراین نگاه علمی به این وحدت، ما را به درکی عملی در مبادله‌ای دوستانه و کوشش‌های اخلاقی و اجتماعی فرامی‌خواند که انگلیسی‌ها به آن Fellowship (همراهی) و Co-operation (تعامل) می‌گویند.

این اتحاد و این همراهی، نه التقاط در دین است و نه تغییر کیش از یک نظام دینی به نظام دیگر. کتاب در باب دین شلایرماخر، هشدار صمیمانه می‌دهد: «اگر در پی مقایسه ادیان به مثابه عمل پیش‌رونده روح جهانی هستید، بایست این خواهش عبث و بیهوده را رها کنید که، تنها باید یک دین وجود داشته باشد. بایست تنفر از تنوع ادیان را به کنار نهید و با به‌کارگیری حداکثر بی‌طرفی ممکن، همه آن چیزهایی

که در قالب صور متغیر و سنت‌های در حال پیشرفت بشر، از قلب از ازل سرشار هستی، بیرون آمده را به یکدیگر پیوند زنید» (Schleiermacher, 1899: Rede 5/241, 123). رابیندرانات تاگور با این هشدار در باب انزجار از تکثر ادیان و طلب استیلا توسط یک دین، موافق است. او می‌گوید: «برای آدمیانی که به جانبداری متعصبانه از مذهب خود (sectarianism) متمایل‌اند، تلاش برای حاکم ساختن آن مذهب در هر جا و برای همیشه، کاری است طبیعی. بنابراین آنان نمی‌خواهند بشنوند که خداوند در توزیع محبتش والاطبع است، یا اینکه برخوردش با آدمیان محدود به کوره‌راهی نیست که در نقطه‌ای از تاریخ به یک سکون ناگهانی می‌رسد. حتی اگر باید چنین فاجعه‌ای بر سر بشریت واقع گردد، که یک دین بایست همه چیز را مستغرق سازد، آنگاه خداوند کشتی نوح دومی خواهد فرستاد تا مخلوقاتش را از انهدام معنوی پاس دارد» (Tagore, Lebensweisheit, [in *Gesammelte Werke*: VIII/282]).

لذت بردن از هویت مستقل یک دین دیگر، لذت نهایی از خود خداوند است. شلایرماخر پرسید که آیا قرار بر آن بود که مسیحیت تنها دین بشریت شود؟ ظاهراً او معتقد بود که مسیحیت با چنین استبدادی مخالف بوده است. طلب هم‌شکلی (Uniformity) در حوزه دین، به واسطه تخریب سایر نظام‌های دینی، اصلی محوری در مسیحیت نیست. بلکه مسیحیت تمامی صور دینی را گرامی می‌دارد، چراکه همگی آنها دارای مؤلفه‌هایی ضروری از آنچه شلایرماخر آن را «دین ناظر به همه ادیان» می‌نامد هستند. لیکن شلایرماخر در این باب، با خوش‌بینی زیادی دست به قضاوت زد. از میان متألّهان مسیحی، شمار فراوانی راه او را در این مسئله دنبال نکرده‌اند، اما در میان موافقان او، مردانی سرشناس چون ناتان زودربلوم و رودلف اتورا می‌توان یافت. بسیاری از متألّهان مسیحی از هیچ چیز مثل «نسبی‌گرایی» نمی‌ترسند. پاسخ من به این متألّهان آن است که خداوند - آن مطلق - خود بزرگ‌ترین نسبی‌گراست، چراکه او خود کمال است، و کمال او در تنوع ناشمردنی طبیعت و حیات معنوی آشکار است.

توین‌بی در کتابی که پیش از این ذکر شد، از کوینیتوس اورلیوس سیماکوس (Quintus Aurelius Symmachus) از مدافعان ادیان شرک‌آلود در حال اضمحلال گفته‌نغزی را در برابر آمبروز (Ambrosius)، یکی از آباء کلیسا نقل می‌کند: «عمق رازی به این عظمت،

هرگز با پیروی از یک طریق به دست نخواهد آمد» (Relatio Symmachi: 6, 1 / 282; Migne, under the works of Ambrose: XVI/966). توین بی به این جمله، شرحی می‌افزاید: «می‌توان سخن سیماکوس را به قلب خود راه داد بی‌آنکه به مسیحیت بی‌وفایی کرد، اما نمی‌توان دریچه قلب خود را بی‌آنکه علیه مسیح سختش کرد، بر سیماکوس فروبست؛ زیرا آنچه سیماکوس تبلیغ می‌کند عشق مسیحی است که به گفته حواری نمی‌توان آن را متوقف ساخت. هر چند پیش‌گویی‌هایی در کار باشند، باید به‌کناری روند. هر چند گفتاری باشد، متوقف خواهد گردید. گرچه دانشی باشد، به‌کناری خواهد رفت» (Toynbee, 1956: 297).

هر چه احترام‌مان به خدا فزون‌تر باشد، احترام‌مان به سایر ادیان نیز باید بیشتر باشد. بیش از دو هزار سال پیش، پادشاه آشوکا، مرید سرسخت بودا، بر مردمانش آشکار ساخت، که هر کس به ادیان دیگر حرمت نهد، دین خود را حرمت نهاده، و هر کس به دینی دیگر بی‌حرمتی کند، دین خود را بی‌حرمت ساخته. این تذکر او به کار امروز ما نیز می‌آید؛ هر آن کس که راز دین در او رسوخ یافته، در پی تغییر کیش سایر دینداران بر نمی‌آید، بلکه خواهشی دوسویه دارد: داد و ستد؛ عرضه‌ناب‌ترین شکل مسیحیت به دیگران و در مقابل آموختن در باب عمیق‌ترین سیرت عقاید دیگران. چنین انسانی در پی تفوق بر سایر ادیان نیست، بلکه خواستار اتحاد با آنها در سطحی عالی‌تر است. آنها را «تخریب» نمی‌کند بلکه «تحقق» می‌بخشد (متی ۵: ۱۷)؛ مرگ هیچ دینی را نمی‌خواهد بلکه (چنان‌که رودلف اتو گفت) خواستار آن است که هیچ دینی پیش از عرضه‌معنای نهایی و عمیق‌ترین خود، نمیرد (Otto, 1917: 224). معنای مأموریت مذهبی، تبلیغ یا تغییر کیش یا سلطه بر دیگران نیست، بلکه تعامل و رقابت برادرانه است. مکس مولر می‌گوید: «معنای تبلیغ مذهبی آن است که مواجهه بین گونه‌های عظیم فرهنگی بشر، که یکی از توانایی‌های بزرگ اندیشه بشری است، تا آنجا که امکان دارد عمیق، محوری و ذوابعاد شود» (Heiler, 1931). به این معنا، نه‌تنها آرزوی‌مان باید این باشد که تبلیغات مسیحی در میان ادیان شرقی ادامه یابد (مکس مولر گفت که برای هر مأموریت مذهبی ده نفر بیشتر اعزام خواهد کرد (Müller 1867: IV/354)، بلکه همان‌گونه که لایبنیتس در مقدمه کتابش خبرهای اخیر از چین (Novissima Sinica) آرزو کرده بود، ادیان شرق نیز مبلغانی به سوی ما بفرستند (Leibniz, 1699)؛ چنین تبلیغی راه به التقاطی‌گری و پراکنده‌گزینی (eclecticism) نمی‌برد، بلکه به «چنان رشد و تعالی‌ای در اصول» می‌انجامد

که آشوکا از ادیان مختلف طلبیده بود و معنی آن چیزی نیست مگر عشق به خدا و انسان.

بر این اساس طبیعتاً در زمینه «زندگی و کار» مشارکتی میان ادیان رخ می‌دهد. [هدف این مشارکت] التقاطی‌گری غیرارگانیک ادیان نیست. هر دینی باید در پی آشکار ساختن تفرد خود باشد. اما از طریق دوستی و همکاری‌های مشترک بین ادیان، می‌توانیم انسانیت را بیش از پیش پرورش دهیم. تمامی دین‌های بزرگ، متمایز از ادیان ملی‌گرایانه نازل‌تر بشوند (Heiler, 1951: No. 1/1-29). لیکن آنها مفهوم بشریتی را که در جهت آن می‌کوشند به نحوی ناقص درک کرده‌اند، به این دلیل که خود را از سایر ادیان که در تلاش برای هدفی مشابه‌اند، جدا ساخته‌اند و به این دلیل که در عوض آنکه به یکدیگر به مثابه برادران و فرزندان در خانواده خداوند بنگرند، یکدیگر را رقیب یا حتی دشمن می‌انگارند، حال آنکه برادران و فرزندان‌اند از خانواده خداوند.

اگر ادیان به این ترتیب بیاموزند که یکدیگر را دریابند و با هم همکاری کنند، در درک بشریت و بنابراین در صلح جهانی، سهمی افزون‌تر از مساعی سیاست — که درخور ذکرند — خواهند داشت. همکاری در غلبه بر مشکلات نژادی، ملی، اقتصادی و اجتماعی به خودی خود، راه به تامین صلح جهانی می‌برد. مسئولیت در برابر خداوند ازلی و عشق ایثارگرانه به برادر، اینها به تنهایی ضامن بالاترین امنیت‌اند. ساتیاگراها (satyagraha) (درک حقیقت)، اهیمسا (ahimsa) (عدم خشونت همه حیات)، پاراتما‌ساماتا (paratma-samata) (همانی جان‌های بیگانه)، پاراتما‌نیروانه (paratma-nirvana) (انتقال خویش به روحی بیگانه)، مهاماتری (mahamatri) (عشق عظیم و فراگیر)، و مها-کرونا (maha-karuna) (شفقت بزرگ)، آرمان‌های دینی کهن‌اند، که فرزندان هندی قرن‌ها پیش از مسیح آنها را دریافتند و گاندی در قرن ما آنها را به کار بست (Heiler, 1926: 37-51; Mühlmann, 1950). نیز گاندی مثالی برای وحدت ادیان است. او نه تنها از گنجینه‌ای که از نیاکان هندی خود در دست دارد، از اوپانیشادها و بهگودگیتا، بلکه از قرآن و عهد جدید، به‌خصوص از موعظه فراز کوه بهره جسته است. او به وحدت رازآلوده مکاشفه‌الاهی در تمامی ادیان بزرگ معتقد بود. اینکه می‌توان تعاملی آیینی بین دینداران ادیان مختلف داشت، در اختتامیه کنگره جهانی مسیحیت آزاد و پیشرفت دینی در برلین (۱۹۱۰) دیده شد^۹؛ یعنی زمانی که پیر هیآچینته لویزن (Père Hyacinthe Loyson)

راهب سابق کارملیت^{۱۰} شروع به نیایش پروردگار کرد، و یهودیان، مسلمانان، هندوها، سیک‌ها و بوداییان نیز، برخی با کلام و برخی بدون کلام به او پیوستند. آن هنگام که ادیان، از جانب بشر به تساهل و مشارکتی راستین دست یابند، طلوع روزگاری نو برای بشر خواهد بود. کمک در آماده‌سازی راه برای ظهور این روزگار، یکی از ظریف‌ترین امیدهای مطالعه علمی دین است.

پی‌نوشت

1. the eternally provident bosom of the universe.
۲. کارل ارنست؛ *اقتدا به محمد (ص)*: بازاندیشی اسلام در جهان معاصر، ترجمه: حسن نورایی بیدخت، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹. کارل ارنست در این کتاب به همین تصویر نادرست غرب به محمد (ص) پرداخته و سعی نموده است پس از آن تصویری صحیح ارائه دهد. م.
۳. The Cape of Good Hope؛ نام دماغه‌ای در جنوبی‌ترین نقطه آفریقا. م
4. *Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum.*
۵. در باب تناظر بین بودا و فرانسیس آسیزی به اثر زیر رجوع کنید:
Bohn, Wolfgang (1921), *Der Buddhist in den Ländern des Westens*, Leipzig.
۶. Barlaam and Joasaph؛ در متون پارسی کهن معروف است به بلوهر و بوزاسف. م
۷. اشاره دارد به نیایش عیسی با خداوند (متی ۶: ۹-۱۳ و لوقا ۱۱: ۲-۴). م.
8. *una religio in rituum varietate* from “*De pace seu concordantia fidei*”.
9. *World Congress for Free Christianity and Religious Progress, Protocol of Discussions [Berlin, 1910]*.
10. Carmelite [نام فرقه‌ای مسیحی در مذهب کاتولیک. م.]

کتاب نامه

قرآن

کتاب مقدس (عهدین)

جلال‌الدین مولانا، مثنوی معنوی.

- Andrae, Tor (1918), *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala.
- _____ (1932), *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen.
- Anguttara-Nikaya*.
- Anstein, Hans and Heiler, Friedrich (1927), *Die Wahrheit Sundar Singhs, Neue Dokumente zum Sadhustreit*, Munich.
- Augustine, *Confessions*.
- Augustine, *Sermons*.
- Barth, Karl (1932), *Kirchliche Dogmatik*, Munich.
- Beckh, Hermann (1919), *Buddhismus*, Berlin: Goschen.
- Bhagavadgita*.
- Bleeker, C. J. (1934), *Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst*, Assen.
- Bothlink, O. (1870-73), *Indische Spruche, Sanskrit und Deutsch*, Petersburg.
- Brhad-Aranyaka-Upanisad*.
- Chandogya-Upanishad*, [Deussen (1921), 60 *Upanishads des Veda*, Leipzig].
- Clement of Alexandria, *Stromateis*.
- Digha-Nikaya*.
- Divyavandana*.
- Eckhart, Meister, *Reden der Unterscheidung*.
- Eissfeldt, Otto (1914), in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. IV, ed. Friedrich Michael Soehle, Tübingen.
- Eitlitz, Walter (1955), *Die indische Gottesliebe*, Frieberg.
- Franck, Sebastian (1531), *Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel*.
- _____ (1533), *Paradoxa*, ed. Heinrich Ziegler (1909), Jena.
- Gunter, H. (1922), *Buddha in der abendändischen Legende?*, Leipzig.
- Haas, Hans (1910), *Amida Buddha unsere Zuflucht*, Leipzig.
- _____ (1916), "Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten," *Zeitschrift für Missionskunde und: Religionswissenschaft*, Vol. XXXI.
- _____ (1923), *Buddha in der abendländischen Legende?*, Leipzig.
- _____ (1927), *Idee und Ideal der Feindesliebe in der nichtchristlichen Welt* Leipziger Universitätsschrift.

Hayes, Will (1931), *How the Buddha Became a Christian Saint*, Dublin.

Heiler, Friedrich (1913), "Die Mission des Christentums in Indien," in *Rudolf Otto Festgruss*, 5, Gotha.

_____ (1919), *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, Munich.

_____ (1922), *Die Buddhistische Versenkung*.

_____ (1923), *Das Gebet*, Munich.

_____ (1925), *Die Mystik in den Upanishaden*, Munich.

_____ (1926), *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*, Munich.

_____ (1931), "Der ganze Christus" in: *Im Ringen um die Kirche*, Munich.

_____ (1932), *Prayer*, trans. S. McComb, New York.

_____ (1938), "Die Frage der 'Absolutheit' des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte," *Eine heilige Kirche*, XX.

_____ (1951), "Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits -- und Friedensgedankens", *Oehumenische Einheit*, II.

_____ (1953-54) "i zur Liebe," in *Die Zusammenarbeit der Religionen im Dienste der ganzen Menschheit* [Lecture in the "Week of Brotherhood"], *Eine heilige Kirche*.

_____ (1922), *Buddhistische Versenkung*, Munich.

Iranschähr, K. H. ed. (1957), *Weltharmonie: Wegweiser zur Lebensharmonie und zum Weltfrieden, Gründer und Redaktor*, (Winterthur: W. Baltensberger), ninth Annual.

Isaac the Syrian, *Mystic Treatises by Isaac of Ninive*, trans. A. J. Wensinek.

Ittivuttaka.

Justin, *Apology*.

Kasyapa-parivarta.

Kuhn, Ernst (1897), "Barlaam und Joasaph", Eine *bibliographisch-literargeschichtliche Studie*, Munich .

Kung-tse, *Gespräche* [Lun yü], trans. Richard Wilhelm [Jena, 1921].

Leibniz ,Gottfried Wilhelm (1699), *Novissima Sinica, historiam nostri temporis illustratura in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propapato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaeorum ,etc.*, 2d ed. (The first edition appeared anonymously in 1697).

Levertoff, Paul (1918), *Die religiöse Denkweise der Chassidim nach den Quellen dargestellt* , Leipzig.

Li-ki

Luther, Martin (1526), Sermon on the 18th Sunday after Trinity, [Erlangen ed.].

- Mahabharata.*
- Mahavagga.*
- Majjhima-Nikaya.*
- Migne, Patrologia Latina.
- Mühlmann, W. E. (1950), *Mahatma Gandhi, der Mann, sein Werk und seine Wirkung*
Tübingen.
- Müller, Max (1856), *Lectures on the Vedas.*
_____ (1867), *Chips from a German Workshop*, London.
_____ (1869), *Selected Essays.*
_____ (1906), *Leben und Religion*, Stuttgart.
- Mysterium caritatus.
- Nicolas of Cusa (1453), *De pace seu concordantia fidei*, ed. Faber Stapulensis (1514), Paris.
- Nilsson, Martin P. (1941), *Geschichte der griechischen Religion*, Munich.
- Oldenberg, Hermann (1903), *Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart.
- Origen, *De oratione* ,ed. Koetschen.
- Otto, Rudolf (1917), *Das Heilige.*
_____ (1917), *Vishnu-Narayana.*
_____ (1920), "Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund,"
Christliche Welt, No. 9.
_____ (1926), *West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung*, Gotha, (English
translation: *Mysticism East and West*)
- Pascal ,*Œuvres complètes.*
- Peuckert, W. E. (1943), *Sebastian Franck.*
- Plato, *Republic.*
- Plotinus, *Enneadi.*
- Polo, Marco (1903), *The Book of Sir Marco Polo*, trans. and ed. Sir Henry Yule, London.
- Psichari, Henriette (1937), *Renan d'après lui-même* ,Paris.
- Ramayana*, Trans. A. Holtzmann, *Indische Sagen*, ed. M. Winternitz [new ed.; Jena, 1913].
- Relatio Symmachi*, ed. Seeck.
- RGG (1929), [Religion in Geschichte und Gegenwart].
- Schleiermacher, Friedrich (1899), *Reden über die Religion*, (Centennial ed. of the original, ed.
Rudolf Otto (1913) Göttingen).
- Schneider, Carl (1954), *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Vol. II, Munich.
_____, *Geistestgeschichte des antiken Christentum.*

- Schnitzer, Joseph (1923), *Savonarola*, Munich.
- Schopenhauer *Parerge und Parilipomena*.
- Schwab, Raymond. (1950), *Renaissance orientale*, Paris.
- Schweitzer, Albert (1952), *Denken und Tat*, Interview with Rudolf Grabs, Hamburg.
- Seidenstucker ,Karl ,*Pali-Buddhismus in Uebersetzungen*, 2nd ed.
Siksa-samuccaya.
- Slepcevic, Pero (1920), *Der Buddhismus in der deutschen Literatur*, Vienna.
- Söderblom, Nathan (1910), *La Vie future d'après le Mazdéisme* ("Annales du Musée Guimet" Paris).
- _____ (1914), *Natürliche Theologie und aligemeine Religionageschichte*, Leipzig.
- _____ (1916), *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig.
- _____ (1932), *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionspeschichte*, German ed. by Friedrich Heiler, Munich.
- Sukhavati-vyuha-Sutra, Sacred Books of the East*, Vol. XLIX.
- Sutta-nipata*
- Tagore, *Gitanjali*, from *Gesammelte Werke*, ed. Meyer-Benfey and Helene Meyer-Franck, Munich.
- Tagore, Rabindranath, from *Gesammelte Werke*, ed. Meyer-Benfey and Helene Meyer-Franck, Munich.
- Tao-teh-king*
- Tertullian, *Ad scapulam*.
- Tertullian, *De oratione*.
- The Texts of Taoism*, trans. James Legge, *Sacred Books of the East*.
- Tholuck, F. A. D. (1825), *Blütenlese aus der morgenländischen Mystik*, Berlin.
- Toynbee, Arnold (1956), *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press.
- Udana*.
- Vajradhvaha-Sutra in *Siksa-samuccaya*.
- van der Leeuw, Gerardus (1933), *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- Wilhelm, R. (1921), *Kungfutse Gespräche*.
- Winternitz (1930), "Der Mahayana-Buddhismus," in *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, ed. Bertholet, Tübingen.
- Winternitz, Moritz (1929), *Der ältere Buddhismus*, in *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (Bertholet ed.), Tübingen.
- Zwingli, Huldreich, "Expositio Christianae fidei" in *Werke*, ed. Schuler and Schulthess.

