معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۸، بهار ۱۴۰۳، ص ۱۶۵-۱۸۲
https://creativecommons.org/licenses /by-nc /4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2024.2020998

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی رویکردهای مطالعه و مواجهه با ادیان در ایران معاصر

محمدحسن یعقوبیان / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری
orcid.org/0000-0001-6980-0565 mohammadyaghoobian@yahoo.com
دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

چکیده

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، شناسایی و بازخوانی رویکردهای مطالعه و مواجهه با ادیان در ایران معاصر است تا ضمن مطالعهٔ توصیفی آنها، به تحلیل مختصات و ویژگی‌های آنها به‌منظور خودآگاهی بیشتر در زمینهٔ مطالعات ادیانی پرداخته شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سه رویکرد سنتی، روشنفکری و تحقیقات دین‌شناسی تطبیقی، دارای سه مدل فرقهٔ ناجیه، قهوه‌خانهٔ سورات و تطبیقی هستند که در مؤلفه‌هایی نظیر توجه به دیگریِ دینی، اصل گفت‌وگو و وحدت میان ادیان اشتراک دارند، اما در خاستگاه، ضرورت‌های فرهنگی و سبک گفت‌وگو از یکدیگر متمایزند. مدل فرقهٔ ناجیه با سیاست غالب تمایز و مدل قهوه‌خانهٔ سورات با سیاست غالب تشابه، از مدل تطبیقی که بر هم‌گرایی موازی تشابه و تمایز تأکید دارد، متمایزند. شرایط تکثر فرهنگی ـ دینی جهان معاصر، به‌ضمیمهٔ حقیقت‌جویی انسان در میان گزینه‌های متنوع دینی، ضرورت تحقیقات دین‌شناسی تطبیقی به‌شکل روشمند را بیش‌ازپیش برجسته کرده است. این تحقیقات، اگرچه از تحقیقات نوین ماکس مولر در جهان نوین پررنگ شده‌اند، تبار خود را تا کارهای ابوریحان بیرونی و شهرستانی در فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: ادیان، دین‌شناسی تطبیقی، تشابه، تمایز، گفت‌وگو، ایران معاصر.

مقدمه

توجه به آموزه‌ها و تعالیم ادیان مختلف از دیرباز در ایران و فرهنگ اسلامی وجود داشته و ضرورت‌های فرهنگی ـ تمدنی و دغدغه‌های شخصی اندیشمندان پرداختن بدان را ایجاب می‌کرده است؛ چه اینکه ایران به‌عنوان یک چهارراه فرهنگی، در دوران قبل از اسلام در ارتباط با یونان و روم و آیین‌های زرتشتی، بودایی، مسیحی و اسلام با فراز و نشیب‌هایی مواجه بوده است. تولد اسلام در میانهٔ دو تمدن ایران و روم و همسایگی با ادیان دیگر و توجه قرآن به ادیان ابراهیمی و انبیای الهی نیز در التفات به تاریخ انبیا و این‌گونه تحقیقات، مشوق و محرک بوده و این امر خود را در کتب تفسیری و تاریخ اسلام نشان داده است. در ادامه نیز در قرون سوم و چهارم هجری در مباحث ملل و نحل و فِرق و بعضاً مباحث فرهنگ‌شناسی و دیگریِ دینی نظیر هند و یونان در کار *ابوریحان بیرونی*، و گسترش تدریجی فرهنگ اسلامی در کشورها و فرهنگ‌های مختلف تا زمان صفویه و قاجاریه در مواجهه با غرب و عصر تجدد، مسئلهٔ تکثر فرهنگی و تنوع دینی وجود داشته است. در دوران کنونی نیز این تحقیقات با تکیه بر میراث کتب ملل و نحل و تاریخ ادیان و ضرورت‌های معاصر در زمینهٔ توجه به تنوع و تکثر فرهنگی ـ دینی، ادامه یافته است، اما اینک لازم است که در پیوند اصالت و معاصرت و توجه به گذشته و حال، این مطالعات، خودآگاهی تاریخی و محتوایی و روشی خود را بیابد تا بتواند بیش‌ازپیش به‌طور روشمند و نظام‌یافته نسبت خود را با وضعیت کنونی پیدا کند. لذا مسئلهٔ اصلی این پژوهش، بازخوانی رویکردهای مطالعهٔ ادیان و دستیابی به مدل و روش متخَذ آنها در بازه و دامنهٔ ایران معاصر است تا ضمن توجه دادن به تنوع رویکردی موجود، تحلیل و بررسی آنها در خصوص چگونگی و چرایی و کارایی‌شان، شفافیت بهتری بیابد. بدین منظور ابتدا به توصیف سه رویکرد مطالعهٔ ادیان در ایران معاصر و سپس به تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

۱. رویکردهای سه‌گانهٔ مطالعات ادیان

در باب مطالعات ادیان در مباحث معاصر، به‌شکل استقرایی و ناظر به تحقیقات و آثار انجام‌شده می‌توان سه رویکرد را از یکدیگر متمایز کرد: رویکرد سنتی، رویکرد روشنفکری و رویکرد تطبیقی. در ادامه، تفصیل این سه رویکرد شرح داده می‌شود.

۱ـ۱. رویکرد سنتی

رویکرد سنتی را می‌توان در مباحث ملل و نحل و تاریخ ادیان و فِرق دنبال کرد که پیشینه‌ای در گذشتهٔ تاریخ و فرهنگ اسلامی دارد. برای شناخت و معرفی بهتر، اشاره‌ای به تاریخچهٔ گذشتهٔ آن می‌کنیم و سپس امتدادش تا دوران معاصر را پی می‌گیریم. در مباحث ملل و نحل در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، عوامل مختلفی از تعصبات حزبی و قبیله‌ای، سوءفهم و سوءبرداشت از حقایق دینی، منع کتابت حدیث، مجال‌یابی احبار و رهبانان برای نقل اساطیر و قصص عهدین، و البته ترابطات و مواجهات فرهنگی با اقوام و ادیان غیراسلامی را معمولاً باعث ایجاد و

تکثر فرق می‌دانند (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰). لذا وجود ادیان پیش از اسلام در جغرافیای جهان اسلام و پیدایش فرقه‌ها و نظام‌های الهیاتی، به‌تدریج نیاز به تاریخ ادیان و فرق را ایجاد کرد و اندیشمندانی در دنیای اسلام با حمایت سیاسیون و حاکمان بدین امر اهتمام ورزیدند. البته ارباب ملل و نحل بیشتر بر فرقهٔ ناجیه و نگاه انحصارگرایانه در زمینهٔ حقانیت ادیان تأکید داشتند (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۴)، اما به‌تدریج این تحقیقات بین دو رویکرد تمایز پررنگ‌تری قائل شدند (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۸): یکی رویکرد با گرایشی کلامی است که با نظر به صدق و کذب نظام‌های الهیاتی و کلامی به مقایسه، سنجش و داوری میان آنها می‌پردازد، اما رویکرد دوم گرایشی ادیانی و تاریخی دارد که از سیره‌نویسی‌های زندگی پیامبرﷺ و مغازی و تاریخ سیاسی اسلام و حوادث آن آغاز می‌شود. همچنین کتب جغرافیا، مانند ***معجم البلدان*** *یاقوت حموی* (همان، ص ۲۱) و کتب تذکره و تاریخ اَعلام، مانند ***رجال کشی*** و ***رجال اصفهان*** یا ***وفیات الاعیان*** *ابن‌خلکان* نیز حاوی اطلاعات مفیدی دربارهٔ ائمه و صاحبان مذاهب اسلامی هستند (همان، ص ۲۲). پس از آن، کتب تاریخ فِرق و ملل و نحل در شیعه ظاهراً با کتاب *محمدبن‌احمد نعیمی* از اصحاب امام حسن عسگری‌ؑ و کتاب ***فرق الشیعة*** *ابوالقاسم بلخی نصربن‌صباح* آغاز می‌شود (همان) و با کتاب مشهور ***فِرق الشیعة*** *حسن‌بن‌موسی نوبختی* و کتاب ***الآراء و الدیانات*** او که گویا به‌پایان نرسیده است (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱) و ***المقالات و الفرق*** *سعدبن‌عبدالله اشعری قمی* در قرن سوم هجری (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۳) که اضافاتی نسبت‌به ***فرق الشیعة*** دارد (نوبختی، ۱۳۹۱، ص ۲۰)، تداوم می‌یابد. در میان اشاعره نیز نخستین کتاب، ***مقالات الاسلامیین*** *ابوالحسن اشعری* است که بر مقالات ذیل دین اسلام تمرکز دارد (اشعری، ۱۳۶۹ق، ص ۲۸). همچنین می‌توان به کتاب ***الفَرق بین الفِرق*** *عبدالقاهر بغدادی* و ***الملل و النحل*** او (همان، ص ۲۹)، ***الفصل فی الاهواء و النحل*** *ابن‌حزم*، ***ملل و نحل*** *باقلانی* و ***ملل و نحل*** *شهرستانی* اشاره کرد.

کتب ملل و نحل به‌لحاظ میدان و وسعت بحث، به سه قسم قابل تقسیم‌اند:

۱. برخی شامل جمیع شرایع و ادیان در عالم می‌شده‌اند؛ مانند: ***الفصل*** *ابن‌حزم* و ***ملل و نحل*** *شهرستانی*؛

۲. برخی تنها مخصوص و محدود به فِرق یک دین مانند دین اسلام بوده‌اند؛ همچون: ***مقالات الاسلامیین*** *اشعری* و ***الفَرق بین الفِرق*** *بغدادی*؛

۳. برخی نیز محدود به فِرق یک مذهب بوده‌اند؛ مانند: ***فِرق الشیعة*** *نوبختی* (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳؛ برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۳).

برخی همچون *محی‌الدین عبدالحمید* در مقدمهٔ کتاب ***مقالات الاسلامیین*** *اشعری* به‌لحاظ محتوا به سه قسم کتب مقالات اشاره کرده‌اند: ***مقالات غیرالاسلامیین***، مانند کتاب *ابن‌تیمیه*؛ یا مقالهٔ واحد در نقض و رد یک مذهب یا ***مقالات الاسلامیین***، که مقالات ذیل شریعت اسلام است؛ و نوع سوم که جمع میان دیدگاه‌های ملحدین و موحدین است و در کتبی مانند ***جمل المقالات*** *اشعری* ارائه شده است (اشعری، ۱۳۶۹ق، ص ۲۸ـ۳۰).

رصد کتب ملل و نحل نشان می‌دهد که هرچه جلوتر آمده است، از تعصبات فرقه‌ای و نگرش انحصارگرایانه‌ای

که در کار کسانی چون *بغدادی* دیده می‌شود، فاصله گرفته است و معاصرین به نقد چنین تعصباتی پرداخته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱) و روش خود را بر دو اصلِ «تلاش برای نسبت دادن واقعی آرا به یک فرقه و مذهب» و «تحلیل و نقد آرای ایشان» مبتنی کرده‌اند (همان، ص ۱۹ و ۲۰)؛ اگرچه گاه در آنها نشانه‌هایی از تخلیط رویکرد کلامی با دین‌شناسی و تاریخ ادیان دیده می‌شود (همان، ص ۱۶)، اما به‌تدریج تاریخ ادیان از سیطرهٔ کلام رها شد و افق‌های وسیع‌تری را کاویده (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۱۴) و کوشیده است تا از پیش‌داوری‌های متعصبانه بپرهیزد: «إن علم الملل والنحل یتعرض للموضوعات الکلامیة المبحوث عنها فی علم الکلام ویشرحها ویعرض الآراء المختلفة حولها من دون القضاء بینها...» (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷).

اما در بیشتر پژوهش‌های معاصر ملل و نحل، همچنان سبک قدیمی معمول این آثار در تقسیم فِرق و بحث دربارهٔ آنها محفوظ مانده است (ثقفی، ۱۳۷۹، ص ۲۰)؛ با این تفاوت که برخی از فرق و مذاهب جدیدتر، مانند وهابیت، شیخیه، بابیت و بهائیت به‌اختصار بدان افزوده شده‌اند (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶ــ۱۹۵)؛ همچنین در آثار معاصر، مخاطبان جدید دانشگاهی نیز لحاظ شده‌اند؛ مانند ***ملل و نحل*** *رشید یاسمی* که به‌منظور تدریس در دانشکدهٔ معقول و منقول در سال ۱۳۱۵ نوشته شده است، اما برخی از کتاب‌ها با الهام از کتب محققان غربی، مانند ***تاریخ جامع ادیان*** *جان ناس*، به تاریخ ادیان بزرگ پرداخته‌اند. همچنین تحقیقاتی به‌شکل دایرةالمعارف یا فرهنگنامه‌نویسی دنبال شده است؛ نظیر آنچه در ***دایرةالمعارف اسلامی*** *ونسینک* یا ***دایرةالمعارف القرن العشرین*** تألیف *فرید وجدی* می‌بینیم. ***مذاهب الاسلامیین*** *عبدالرحمن بدوی* و ***فرهنگ فرق اسلامی*** دکتر *محمدجواد مشکور* نیز در همین راستا قابل ذکرند که به‌تدریج به‌سمت تفکیک تاریخ ادیان از فرقه‌ها و مذاهب نیز گرایش یافته‌اند. برخی آثار نیز کوشیده‌اند تا بخشی از نیاز آشنایی با گروه‌های جدیدی مانند نومعتزلیان و روشنفکران جهان عرب (فکری و صالحی، ۱۳۹۶، ص ۷) را برطرف کنند.

همچنین تحقیقاتی چون تاریخ اندیشه‌های کلامی، گفتمان‌های دین‌پژوهی و جریان‌شناسی فکری به مباحث ملل و نحل قدیم افزوده شده‌اند که به تعریف و تقسیم گرایش‌های الهیاتی و اجتماعی جریان‌ها بنا به معیارهایی مانند تجدد و غرب پرداخته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۹).

۲ـ۱. رویکرد جریان روشنفکری

در جریان روشنفکری و مباحث تجددگرایانه شاهد نوعی رویکرد یگانگی ادیان و دعوت به مدارا و محبت هستیم که نگرشی پلورالیستی را دنبال می‌کند. پیشینهٔ این رویکرد را در داستان معروف *سن دوپیر*، نویسندهٔ مشهور فرانسوی، می‌توان دنبال کرد که از طرفداران *ژان ژاک روسو* بوده و کتاب‌هایی مانند ***سفر به جزیرهٔ فرانسه*** و ***دروس طبیعت*** را نوشته و شاهکار مشهورش ***پاول و ویرژینی*** است. اثر مشهور دیگر او در باب ادیان، داستان قهوه‌خانهٔ سورت یا سورات است که قهوه‌خانه‌ای در شهر سورت هندوستان و محل تجمع مسافران بوده است. در این داستان در باب اثبات خدا، بحث میان شخصیت‌های مختلفی شامل غلام آفریقایی، برهمن هندی، دلال

یهودی، کشیش پروتستان، ترک مسلمان و لامای تبتی شکل می‌گیرد و سرانجام از زبان یک چینی کنفسیوسی داستان نابینایی ذکر می‌شود که به‌دلیل نگاه به نور آفتاب نابینا شده است و خورشید را باور ندارد؛ تا اینکه دیگران در زمینهٔ اثبات آفتاب بحث می‌کنند و می‌پندارند که آفتاب تنها به کشور و وطن آنها می‌تابد، نه در آسمان و برای همهٔ کشورها؛ و لذا از انحصارگرایی ادیان و اقوام در باب خدا و دین سخن می‌گوید و توصیه می‌کند به اینکه جمیع مردم باید اختلافات مذهبی را کنار بگذارند و در نوع‌پرستی و انسان‌دوستی بر یکدیگر سبقت جویند (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۶۲، ص ۴۸ـ۴۹).

این داستان در فرهنگ‌های مختلف پراکنده شده و اثرگذار بوده است؛ ازجمله در کشور ما نیز مورد توجه قرار گرفته؛ چنان‌که *احمد کسروی* با اسم مستعار *سیداحمد تبریزی* این رساله را به عربی ترجمه کرده (همان، ص ۱۷۹) و *کاظم‌زاده ایرانشهر* بر آن مقدمه زده است و *میرزا آقاخان کرمانی* که از روشنفکران زمان *ناصرالدین‌شاه* بود، در کنار کتاب‌هایی مانند ***رسالهٔ سه مکتوب*** که دربارهٔ اسلام واقعی و اتحاد مسلمانان با یکدیگر سخن می‌گوید (همان، ص ۸)، در کتاب ***هفتاد و دو ملت*** به‌استقبال داستان *سن دوپیر* رفته است و داستان را به همین شکل پیش می‌برد؛ با این تفاوت که مواردی از قبیل مسلمان سنی و شیعی از اهل نجف و شیخیه (همان، ص ۷۶) و فرقهٔ نعمت‌اللهی (همان، ص ۷۸) و *سلیمان‌خان* از بابیه (همان، ص ۸۱) را اضافه می‌کند؛ همچنین در پایان کار، پس از سخنان آن مرد چینی، به *میرزاجواد* می‌رسد که اخلاق ایرانیان را نکوهش می‌کند و خواهان ترقی ایران و خیرخواه همهٔ ابنای بشر به‌یکسان است و بر همهٔ انبیا تعظیم می‌کند (همان، ص ۹۳) و از تساهل عملی و دوستی بیشتر با حکما و عرفا (همان، ص ۹۶) و تساوی ابنای بشر سخن می‌گوید (همان، ص ۱۰۰).

سپس *میرزاجواد* به نقل داستان آن مرد انگلیسی می‌پردازد که حکیمی انگلیسی در پی حقیقت بود و از محسوسات و مادیات اروپا دلتنگ شده بود؛ وی متون اسلامی را می‌خواند؛ سپس به هند می‌رود تا «پندیت» و «رکهیر بزرگ» را ببیند، اما از رطب و یابس او پریشان می‌شود (همان، ص ۱۱۶) و در راه بازگشت، دهقانی از نژاد دراویدی‌ها را می‌بیند که او را متوجه حقوق مساوی مردم انگلستان می‌کند و اینکه حقیقت، خدمت به ابنای بشر و نظم و نظام عالَم و قانون عدل و انصاف است (همان، ص ۱۲۰). ازهمین‌رو آن حکیم انگلیسی روانه می‌شود؛ درحالی‌که این حقیقت را دریافته بود که آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می‌کرد. سپس *میرزاجواد* طریقهٔ خویش براساس عقل و برهان را روشن می‌کند (همان، ص ۱۲۱) و اینکه دین کامل دین اسلام است که جامع همهٔ ادیان و مذاهب است و نافی آنها نیست، بلکه سایر ادیان و مذاهب را کوچه‌ها و راه‌های محدود و تنگ می‌داند که فرنگیان به اخذ این اسلام ارتقا جستند و مسلمانان با ترک آن تنزل کردند (همان، ص ۱۲۲).

بدین‌سان در این مدل، با نوعی خوانش مدرن و بومی‌شده از سوی *میرزا آقاخان کرمانی* روبه‌رو هستیم که به‌نحوی نگاه بشردوستانه و کثرت‌گرایانه را دنبال می‌کند.

به‌نظر می‌رسد که تداوم این نگرش روشنفکرانه، با نگرش‌های پلورالیستی مباحث فلسفهٔ دین و کلام جدید از

سوی روشنفکران بعدی دنبال می‌شود. ازجمله قرائت‌های مهم معاصر از پلورالیسم، الهیات کپرنیکی *جان* هیک است. *جان* هیک بیان می‌کند که در تجارب اجتماعی خود، در جامعهٔ چندصدایی شهر بیرمنگام در تشکیلات داوطلبانه‌ای به‌نام «تمام ادیان برای نژاد واحد» فعالیت داشته است (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۹). وی از این تجارب عملی به عرصهٔ نظری می‌رسد. در آنجا او خود را با این مسئله روبه‌رو می‌بیند که همهٔ ادیان مدعی حقانیت مطلق‌اند، اما دربارهٔ اینکه ناظر بیرونی باید کدام یک را بپذیرد و بر دیگری ترجیح دهد، از دو راه‌حل ارائه‌شده سخن می‌گوید: یکی انحصارگرایی، که حقانیت را در انحصار یک دین می‌داند و دیگران را در یک حکم کلی باطل تلقی می‌کند؛ و دیگری شمول‌گرایی، که در عین آنکه دین حق را مسیحیت می‌داند، پیروان ادیان دیگر را هم شامل لطف و فیض مسیح و شمول رستگاری قرار می‌دهد، اما *جان* هیک هیچ‌یک از این دو را برنمی‌تابد و راه‌حل سومی به‌نام کثرت‌گرایی یا پلورالیسم را مطرح می‌کند که براساس آن، راه‌های متعدد و متکثری برای نجات و رستگاری وجود دارد (همان، ص ۶۹).

در تداوم نگرش پلورالیستی *جان* هیک در ایران، نظریاتی مانند صراط‌های مستقیم در روشنفکری دینی معاصر شکل می‌گیرد که با ابتنا بر تفسیر وحی به تجربهٔ معنوی (سروش، ۱۳۸۰، ص ۹)، ساخت‌گرایی تجربهٔ معنوی (همان، ص ۱۱)، رئالیسم پیچیده (همان، ص ۱۴۴) و انسجام‌گروی معرفت‌شناختی (همان، ص ۱۵۷) به طرح پلورالیسم با تأکید بر تباین ادیان می‌پردازد (همان، ص ۲۹) و از پلورالیسم دینی و سیاسی سخن به‌میان می‌آورد (همان، ص ۴۹) و بر جامعهٔ پلورالیستیک تأکید دارد (همان).

در کنار الهیات کپرنیکی، سنت‌گرایان نیز که حکمت خالده را دنبال می‌کنند، کثرت‌گرایی ادیان را مدنظر دارند (نصر، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۱). در این تفکر، چنان‌که دکتر *حسین نصر* به شرح و تبیین آن پرداخته است، به حقایق متصل به منشأ الوهی عنوان «سنت» اطلاق می‌شود (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۵۵)؛ سنتی که دارای تکثر صور قدسی است. البته سنت‌گرایان کثرت‌گرایی کپرنیکی را برنمی‌تابند و در مقابل، از الهیاتی کهکشانی سخن به‌میان می‌آورند که منظومه‌های مختلف شمسی را در یک نظام سیاره‌ای دربردارد (همان، ص ۵۵۷). درواقع سنت‌گرایی بر مفاهیم و حقایق مشترک ادیان دست می‌گذارد (همان، ص ۵۶۸) و تکثر ادیان را ناشی از تجلیات ذات مطلق متعالی ادیان می‌داند. بدین‌سان سنت‌گرایان با نفی ساخت‌گرایی و تاریخ‌گرایی، کثرت‌گرایی خود را بر ذات‌گرایی تجارب معنوی بنا می‌کنند و ادیان را صور ظاهری باطن واحد می‌دانند (همان، ص ۵۵۸). البته رویکرد سنت‌گرایی در کنار طرح نوعی خوانش کثرت‌گرایانه در ساحت ادیان، متمایز از آن جریان روشنفکری‌ای است که ذیل مدل قهوه‌خانهٔ سورات بر مدرنیته و مؤلفه‌های آن در تساهل و صلح میان ادیان تأکید دارد، بلکه در کنار تحقیقات کسانی چون *کربن* قرار دارد که به‌نوعی بر تطابق معنویت‌ها و ادیان برای تقرب به حقیقت واحده نظر دارند که در ادامه تبیین آن خواهد آمد.

۳ـ۱. رویکرد دین‌شناسی تطبیقی

در کنار رویکرد و مدل منطق فرقهٔ ناجیه (که بیشتر معطوف به انحصارگرایی ادیان بود و با تعدیل تدریجی همچنان

در تحقیقات ملل و نحل دنبال می‌شود) و مدل قهوه‌خانهٔ سورات (که نگرشی پلورالیستیک دارد)، می‌توان از رویکرد تطبیقی در مباحث ادیان نام برد. این رویکرد با سعهٔ وسیع‌تری از تحقیقات سنتی که ادیان را به دوگانهٔ معمول الهی و بشری تقسیم می‌کردند، به ادیان محقق و نه لزوماً حق در نگاه اول اشاره دارد و با رویکردی شمول‌گرایانه در حقانیت ادیان، در سطح آموزه‌های ادیان، به سنجش و مقایسهٔ آنها می‌پردازد.

۱ـ۳ـ۱. تحقیقات مدرن دین‌شناسی تطبیقی

تحقیقات مدرن دین‌شناسی تطبیقی از قرن نوزدهم و به‌ویژه با تحقیقات *ماکس مولر* آغاز می‌شود (پادن، ص ۳۹) که این شعار *گوته* در ادبیات تطبیقی را دنبال می‌کند: کسی که فقط یک دین را می‌شناسد، هیچ دینی را نمی‌شناسد (شارپ، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴). اگرچه برخی در کنار *ماکس مولر* از مصرشناس هلندی *سی. پی. تی‌یل* هم نام برده‌اند (همان، ص ۱۰۳)، اما شخصیت جهانی *ماکس مولر* و کارهای او، نظیر پاورقی به کتاب ***مقدمه‌ای بر علم دین***، ترجمهٔ ***ریگ وداها و اسطوره‌شناسی تطبیقی***، او را در ردیف نخست دین‌شناسی تطبیقی و پدر این علم قرار می‌دهد. دین‌شناسی تطبیقی نوین ابتدا با رویکردهای متأثر از زبان‌شناسی تطبیقی کار خود را آغاز کرد (همان، ص ۱۳۰) و سپس با نگرش‌های داروینی در زمینهٔ رشد و تکامل تاریخ ادیان، مسیر دیگری پیمود (همان، ص ۱۳۱)؛ اگرچه این رویکرد نیز با تحقیقات *لانگ* در دستیابی به یک «هستی متعال» در قبایل و اقوام باستانی (همان، ص ۱۶۵) و نظرات پدر *ویلهلم اشمیت*، کشیش اتریشی، که نشان می‌داد اعتقاد به خدای متعالی در اقوام ابتدایی نیز وجود داشته است، زیر سؤال رفت (همان، ص ۴۲۴)، که به‌ویژه با آموزه‌های شرایع الهی و خدای صانع واحد و آیین حنیف نیز سازگاری داشت (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۴۴).

تحقیقات دین‌شناسی تطبیقی مسیری از محافل خصوصی مثل «اورانوس» تا رشتهٔ دانشگاهی شدن را طی کرده است تا به نقش فرهنگ و گفت‌وگوی ادیان در انجمن‌هایی چون «انجمن ادیان شیکاگو» در سال ۱۸۹۳م برسد (شارپ،۱۳۹۴، ص ۵۸۵). در ادامه، انجمن‌های اخوت و ادیان در آمریکا شکل گرفتند. *رودلف اتو* در سال ۱۹۲۱م جامعهٔ بین‌الادیانی را رسماً افتتاح کرد (همان، ص ۵۹۵). از شرقیان هندی نیز کسانی چون *شری‌راما کریشنا* از «سادهانا»های ادیان که به حقیقت واحدی می‌رسند، سخن گفتند (همان، ص ۵۹۰) و دو نفر از شاگردانش، *کشوب چوندرسن* و *سوامی ویوکاناندا* (همان، ص ۵۴۹)، همکاری و اخوت ادیان را ذیل یک وحدت تلفیق‌گرایانه دنبال کردند (همان، ص ۵۹۱) و با شاخهٔ غربی نیز در سال‌های بین دو جنگ جهانی ملاقات کردند.

۲ـ۳ـ۱. دین‌شناسی تطبیقی در فرهنگ اسلامی

چنان‌که برخی مانند *اریک جی شارپ* اشاره کرده‌اند، تحقیقات و مطالعات تطبیقی ادیان، اگرچه در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ قرن نوزدهم میلادی شکل گرفته و گسترده شده است، اما به‌طور ناگهانی و بدون پیشینه به‌وجود نیامده است (شارپ، ۱۳۹۴، ص ۲۲). ازهمین‌رو *شارپ* تاریخچه‌ای از یونان و روم باستان (همان، ص ۲۳) تا قرون وسطی و

دوران مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در همین راستا، وی ضمن اشاره به *مسعودی*، *طبری* و *ابوریحان بیرونی* در این تاریخچه، به ***ملل و نحل*** *شهرستانی* به‌عنوان نگارش اولین تاریخ ادیان جهان اشاره می‌کند: «به‌نظر می‌رسد افتخار نگارش اولین ادیان جهان متعلق به دانشمند مسلمان، *شهرستانی*، باشد که کتاب ***ملل و نحل*** او به توضیح نظام‌مند همهٔ ادیان شناخته‌شدهٔ جهان در آن عصر و زمانه تا مرزهای چین می‌پردازد. این اثر برجسته به‌مراتب جلوتر از همهٔ آن چیزهایی است که نویسندگان مسیحی آن روزگار می‌توانستند بنویسند» (همان، ص ۴۶). *دیوید تریسی* نیز در پیشینهٔ مطالعات ادیان از *شهرستانی* نام می‌برد (تریسی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۶). بنابراین *شهرستانی* از بنیان‌گذاران مطالعات تطبیقی ادیان است (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۳۳) که به‌اعتراف خودش در مقدمهٔ ***ملل و نحل***، شرط و تعهد روشی‌اش را رعایت بی‌طرفی قرار داده است: «وشرطی علی نفسی أن اورد مذهب کل فرقة علی ما وجدته فی کتبهم من غیر تعصب لهم ولا کسر علیهم دون أن أبیّن صحیحه من فاسده واعین حقه من باطله...» (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶).

نمونهٔ خوب دیگر در فرهنگ اسلامی، *ابوریحان بیرونی* است. *ابوریحان* که سیزده سال ملازم سفرهای *سلطان محمود* بود (مجتبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۷)، در هند مشغول فراگیری زبان سانسکریت، مباحثه با دانشمندان هندو و فهم فرهنگ آنان می‌شود و نزدیک به صد اثر تألیف می‌کند (همان، ص ۱۸) که از مهم‌ترین آنها، کتاب‌های ***ترجمهٔ فلسفهٔ سانکهیه*** و ***سوتره‌های یوگا پاتانجالی*** است و بیش از همه، ***ما للهند***، که درواقع نوعی دایرةالمعارف فرهنگ هند است.

کار تطبیقی *ابوریحان* شامل «معرفی فرهنگ و معنویت حکمت هندی به فرهنگ اسلامی»، «توجه به مطالب صوفیان» و مؤلفهٔ سومی به‌نام «علوم و اندیشهٔ یونانی» است (همان، ص ۲۲). روش وی، به‌اعتراف خودش، حکایت است، نه جدل و مناقضه: «ولیس الکتاب کتاب حجاج وجدل حتی استعمل فیه بایراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق وإنما هو کتاب حکایة فاورد الکلام الهند علی وجهه واضیف الیه ما للیونانیین من مثله لتعرف المقاربة بینهم...» (بیرونی، ۱۳۷۵، ص ۵)، که درواقع با نوعی رویکرد پدیدارشناختی و حکایت، معطوف به تمایزات و تشابهات و اپوخه کردن پیش‌فرض‌هاست (مجتبایی، ص ۳۳) و روش خود را چنان بر توجه به مشاهدات عینی و اخبار مورد اعتماد و مستند متکی می‌کند (همان، ص ۴۵) که به‌تعبیر استاد *زرین‌کوب*، گویی از محققان تربیت‌یافتهٔ عصر ما با شیوه‌های جدید علمی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۳۱).

۳ـ۳ـ۱. دین‌شناسی تطبیقی در ایران معاصر

در دورهٔ معاصر ایران، برخی چون استاد *عبدالحسین زرین‌کوب*، از تاریخ ادیان به‌عنوان رشتهٔ پیوندی در اخوت جهانی یاد می‌کنند؛ چراکه جهات جامع در بین انسان‌ها را در کنار جهات فارق نشان می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۱۸). ایشان بین رویکردی که ملل و نحل را مدخل تحقیقات کلامی می‌داند و رویکردی که با نگاه تاریخی یا فلسفی و دیدگاه تطبیقی به بحث ادیان اهتمام می‌ورزد، تفکیک می‌کنند (همان، ص ۲۰) و لذا در مواردی چند بر

اهمیت نگاه تطبیقی تأکید دارند (همان، ص ۲۱) که باید در مقام توصیف و داوری از روش تحقیقی خارج نشود. همچنین معتقدند که مسلمانان با شخصیت‌هایی مانند *شهرستانی* و *ابن‌حزم* به‌احتمال قوی نخستین قوم عالَم‌اند که این تحقیق علمی را بنیاد نهاده‌اند (همان، ص ۲۱)؛ اگرچه سوابقی از آن را بدون انسجام و انضباط علمی لازم، در یونان و روم باستان می‌توان دید. البته نقش مسلمین در گسترش علم ملل و نحل، ناشی از تساهل و تسامح در قلمرو اسلام و شریعت سمحه بوده است (همان، ص ۲۶) و اگرچه گاه لحن جدلی و برداشت‌های کلامی سخت‌گیرانه در کار کسانی چون *بغدادی* و *ابن‌حزم* دیده می‌شود، اما در نقطهٔ مقابل آن، کارهای کسانی چون *ابوریحان بیرونی* هم وجود دارد (همان، ص ۳۰).

همچنین شخصیت‌هایی چون *هانری کربن* و *ایزوتسو* نیز قابل ذکرند؛ اگرچه *کربن* با روش کشف‌المحجوب و مدل انطباق تجارب معنوی، دیدگاه خاصی را دنبال می‌کند و *ایزوتسو* هم با تمایزاتی بر گفت‌وگوی فراتاریخی در ادیان تطبیقی تأکید دارد (یوسفی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۳۹). *کربن* از سویی بنا به مؤلفهٔ حکمت خالده، در کنار سنت‌گرایان قرار می‌گیرد، اما ازدیگرسو، در مؤلفه‌هایی خود را از آنها متمایز می‌کند. او خمیرهٔ ازلیه را از *سهروردی* اخذ می‌کند و به نوعی ذات‌گرایی تجارب معنوی توجه می‌کند و به حقیقت واحده‌ای در ارض ملکوت و اقلیم هشتم می‌رسد (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۰) و امکان انطباق تجارب معنوی در اسلام و مسیحیت و ادیان و آیین‌های مختلف، از *افلاطون* یونان گرفته تا افلاطونیان پارس، را فراهم می‌کند. درواقع *کربن* علاوه بر گفت‌وگوی عملی با متفکران مختلف و گفت‌وگو با متون اندیشمندان اسلامی، مانند *سهروردی* و *ابن‌عربی* ــ که در محضر آنها می‌نشیند و به‌شکل پدیدار کتاب قدسی با روش پدیدارشناسی تأویلی، اجازهٔ بروز اندیشه‌های آنان را می‌دهد ـ به نوعی گفت‌وگوی ماورای تاریخی و معنوی اشاره می‌کند که اقلیم هشتم را به‌عنوان تالار گفت‌وگو برگزیده است (همو، ۱۳۸۴، ص ۵۸)؛ گفت‌وگویی که به‌تعبیر یکی از شارحانش، دکتر *انشاالله رحمتی*، از غایات مهم تحقیقات *کربن* است (اتو، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

البته امروزه مدل‌های دیگری از گفت‌وگو در تحقیقات ادیان و الهیات شکل گرفته که برخی ناظر به گفت‌وگوی من ـ تویی *بوبر* است و دین گفت‌وگویی شخصیت‌هایی چون *امام موسی صدر* را به تبیین نشسته است (رسولی‌پور، ۱۴۰۱، ص ۶۲)، که اگرچه در اخذ مؤلفهٔ گفت‌وگو، با تحقیقات تطبیقی اشتراک دارند، اما از این جهت متمایزند که بر نقش پررنگ گفت‌وگو تمرکز دارند.

در همین راستا و در کنار تحقیقات تطبیقی ادیان، گرایش دیگری به‌نام «میان‌فرهنگی» نیز وجود دارد که از شخصیت‌های اولیهٔ آن، *رام ادهر مال* است که یک بعد از ابعاد مختلف این نگرش را، در زمینهٔ ادیان می‌داند (مال، ۲۰۱۷، ص ۱۴). البته خوانش او، از سویی با نظر به تکثر زمینه‌ای فرهنگی، به الهیات کوپرنیکی *جان هیک* نظر دارد و می‌کوشد تا هم‌ارزی گفتمانی را پاس بدارد، اما ازدیگرسو، ازآنجاکه خوانش هندی را به‌خدمت می‌گیرد (مال، ۲۰۱۷، ص ۱۴)، دارمای جاودان او به کثرت‌گرایی عرفانی و خوانش سنت‌گرایان نزدیک می‌شود. البته کثرت‌گرایی

مورد نظر *ادهر مال*، به‌ویژه در باب ادیان، با نگرش الهیاتی شمول‌گرایانه در زمینهٔ حقانیت ادیان سر سازگاری ندارد که از این جهت مورد انتقاد قرار گرفته است (عسگری و مصلح، ۱۳۹۷، ص ۱۴۱). ارتباط استاد *عبدالجواد فلاطوری* با *ادهر مال* در نگرش میان‌فرهنگی و گفت‌وگوهای بین‌الادیانی در مقیاس جهانی (یوسفی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۶ و ۱۷۱) و همکاری او با افرادی از ایران در طول این سال‌ها، ازجمله نقاط عطف این نگرش در ایران است که همچنان در ایران دنبال می‌شود. نگرش میان‌فرهنگی با تأکید بر مؤلفهٔ گفت‌وگوی بین‌الادیانی، به حل مسائل مشترک جهان معاصر نظر دارد (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۳۵۱).

تحقیقات *داریوش شایگان* در توجه به ادیان و مکاتب فلسفی هند نیز از رویکردهای قابل توجه معاصر است و او، به‌ویژه در کتاب ***عرفان اسلامی و هندو***، با نقد و عبور از روش *داراشکوه* (شایگان، ۱۳۹۷، ص ۳ و ۲۲) که نوعی تشابه‌انگاری سطحی و همسانی‌های مفهومی بوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۳۶)، روش خود را مدل تناسب می‌داند که برگرفته از تحقیقات *ماسون اورسل* در فلسفهٔ تطبیقی است (شایگان، ۱۳۹۷، ص ۲۷). *اورسل* که در ادیان شرقی و هندشناسی نیز تخصص دارد (بریه، ۱۳۸۴، ص ۸)، در تحقیقات خود از روش تناسب و مماثلت بهره می‌جوید؛ روشی که در آن از جزء به کل می‌رسد؛ برای مثال به بررسی نسبت *سقراط* در فرهنگ یونان و *کنفسیوس* در فرهنگ چین می‌پردازد (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۵۰).

توجه به روش تطبیق به‌تدریج اهمیت روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در حوزهٔ دین‌پژوهی را برجسته کرد (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۷) تا عناصری مانند تحقیق مسئله‌محور، طرفین تطبیق و غرض تطبیق در شناخت کامل‌تر و جامع‌تر از پدیدارها و نظریات از طریق تشابهات و تمایزات واقعی، مورد توجه قرار گیرد؛ فرایندی که از طریق دو پردازش اولیهٔ توصیفی و پردازش ثانویه تبیین تطبیقی شکل می‌گیرد (همان، ص ۳۱۴)؛ همچنین به مداقه و بحث دربارهٔ چالش‌های مطالعات مقایسه‌ای ادیان می‌پردازد (سگال، ۱۳۹۸، ص ۳۴۷) و رویکردهای نوین مطالعات تطبیقی دین در جهان، بیش‌ازپیش مورد توجه قرار می‌گیرد (حمیدیه، ۱۳۹۹، ص ۲۷۶). علاوه بر اینها و به‌دنبال نسبت عرفان‌ها و معنویت‌ها با ادیان، به‌تدریج مطالعات پررنگ‌تری از عرفان تطبیقی و معنویت تطبیقی نیز در ایران شکل گرفته و در حال گسترش است که تفصیل آن بر عهدهٔ مقالات دیگری است.

۲. تحلیل و بررسی

تا اینجا گزارشی از تاریخچه و ویژگی‌های سه رویکرد مطالعاتی ادیان ارائه شد که گویای تمایزات آنها نیز بود و اینک با نکاتی چند، به تحلیل و بررسی بیشتر آنها به‌لحاظ مدل و مختصات آنها می‌پردازیم.

۲ـ۱. مدل فرقهٔ ناجیه

چنان‌که گذشت، تحقیقات سنتی ادیان ریشه در مطالعات ملل و نحل دارد و هرچه به زمان معاصر رسیده، بین دو رویکرد کلامی و ادیانی خود تمایز قائل شده و کوشیده است نگاه‌های انحصارگرایانهٔ خود را تعدیل کند؛ همچنین مفاهیمی چون اندیشه و جریان‌شناسی و گفتمان و قالب‌هایی چون فرهنگ‌نامه و دایرةالمعارف را به کار خود بیفزاید.

مدلی را که در کار رویکرد سنتی، به‌ویژه در گذشته وجود دارد، می‌توان مدل «فرقهٔ ناجیه» نامید؛ چه اینکه با اتکا بر حدیث افتراق، که امت اسلامی به ۷۳ فرقه تقسیم می‌شود، به‌دنبال کشف مصداق فرقهٔ ناجیه و تعیین تکلیف برای سایر فِرق و مذاهب هالکه بوده است. البته به‌تدریج این نگاه و این حدیث مورد بازخوانی اصحاب ملل و نحل قرار گرفته و تلاش شده است که با نقد و بررسی سند حدیث افتراق و اختلاف لفظی و تفسیری عدد و معدود این فرقه‌ها (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳)، از منطق فرقهٔ ناجیه و نگاه انحصارگرایانه فاصله گرفته شود؛ چنان‌که برخی از قدما نیز پیش‌تر بدان پرداخته‌اند (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۹) و در زمان معاصر نیز کسانی چون *عبدالرحمن بدوی* نیز به این حدیث و نقد آن اشاره کرده‌اند؛ چه اینکه در کتب قرن دوم و سوم هجری ذکری از این حدیث نیامده است و هریک از فرق اسلامی نیز در پایان حدیث، نام خود را به‌عنوان فرقهٔ ناجیه ذکر کرده‌اند یا مورخان فرق اسلامی با تکلف و سختی کوشیده‌اند تا ۷۳ فرقه را در زمان خود بیابند یا بسازند (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۹).

ریشهٔ تحقیقات گذشته، به‌ویژه در فرهنگ اسلامی، برآمده از تنوعات فرهنگی و دینی در آن دوران بوده است که منجر به نگارش کتب فِرق، ملل و نحل و مقالات شد و هرچه به جلو آمده، خودآگاهی بیشتری یافته است؛ چنان‌که توجه به تاریخ این رشته از تحقیقات ملل و نحل در فرهنگ اسلامی را در مقالهٔ استاد *علی‌اکبر فیاض* می‌بینیم (فیاض، ۱۳۲۶، ص ۳۲). وی ضمن بیان تاریخچهٔ مختصر ملل و نحل از یونان باستان و فرهنگ اسلامی تا تحقیقات جدید معاصر غرب، به شعار معروف *گوته* اشاره می‌کند و آن را به تحقیقات ملل و نحل نیز سرایت می‌دهد که: «آن کس که فقط یک زبان می‌داند، هیچ زبانی نمی‌داند».

همچنین توجه دوباره به پژوهش‌های میدانی در کنار تحقیقات نظری و کتابخانه‌ای، ازجمله محاسن تحقیقات نوینی است که به‌نحوی در ادامهٔ کار اندیشمندانی از قدما مانند ابوریحان بیرونی است؛ چنان‌که برخی علاوه بر تحقیقات در زمینهٔ تهیهٔ فهرست مصادر فرق اسلامی(ضیائی، ۱۳۹۷)، به تحقیقات میدانی دربارهٔ فِرقی نظیر اباضیه (ضیائی، ۱۳۹۰) و تجارب زیسته از ارتباط با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر پرداخته‌اند (ضیائی، ۱۳۹۶) .

افزون بر این، در مباحث ملل و نحل قدیم تقسیم‌بندی فرقه‌ها گاه مبتنی بر حدیث افتراق و لذا پیشینی است و گاه تاریخی و استقرایی در فِرق موجود و مبتنی بر مسائل مطروحه در آن زمان و بعضاً بدون مَقسم مشخصی بوده است (جعفریان، ۱۳۹۹، ص ۵ و ۹)، اما به‌تدریج، هم رویکردهای تاریخی و هم مسائل جدید، مانند نسبت با تجدّد، عامل تقسیم‌بندی و دسته‌بندی گروه‌ها شده است. البته در این راه، بصیرت پژوهشگرانه در زمینهٔ ظهور و خفای ظاهری و واقعی فرقه‌ها و جریان‌ها بسیار لازم است؛ چه اینکه برخی از این فرقه‌ها شاید به‌لحاظ ظاهری مرده باشند، اما روحشان در تاریخ جاری بوده است یا مسائلی چون ایمان یا جبر و اختیار یا حدوث قرآن و چیستی وحی را بازطرح و بازتولید کرده‌اند که از باب مثال، به نگرش‌های نومعتزلی یا نوظهور معنوی یا دینی منجر شده است یا موانع اجتماعی و فرهنگی در برابر بروز و ظهور تام عقاید فرقه‌ها، مانع شناسایی و دسته‌بندی برخی افکار و جریانات و فرقه‌ها می‌شوند.

در کنار نگاه اعتدالی‌ای که به‌تدریج در کتب ملل و نحل معاصر به دیگری‌های دینی و مذهبی شکل گرفته است، همچنین نگاه تقریبی به ادیان و مذاهب نیز در جریان سنتی کوشیده است تا وحدت جوامع اسلامی را از نظر دور ندارد و گفت‌وگوی بین‌الادیانی را دنبال کند؛ درواقع سه مدل *مؤتمر نجف* در زمان *نادرشاه* و سپس مدل وحدت جوامع اسلامی *سیدجمال‌الدین اسدآبادی* و دارالتقریب و مدل مجمع جهانی تقریب را طی کرده است، اما به‌زعم برخی، هنوز یک نظریهٔ دینی در باب تقریب و الگوی شفاف وجود ندارد و متناسب با مدل سنتی، گفت‌وگو در آن نیز همراه با نوعی رویکرد تبلیغی و شیوهٔ توسعه‌طلب همراه است تا بتواند دیگری‌های غیردینی یا دینی را به خود جذب کند.

۲ـ۲. مدل قهوه‌خانهٔ سورات

مدل به‌کاررفته در رویکرد روشنفکری را با نظر به داستان گفت‌وگو در قهوه‌خانه، می‌توان مدل «قهوه‌خانهٔ سورات» نامید که در خوانش بومی‌شدهٔ خود، رنگ‌وبوی روشنفکری و متجددانه یافته است. البته این مدل برخلاف مدل سنتی، بیش از آنکه به تحقیقات و مطالعات تاریخی ادیان نظر داشته باشد، مواجهه و تفسیر فرهنگی نسبتِ دین با جهان معاصر و زندگی جدید را وجههٔ نظر قرار داده است؛ لذا در تلاقی با فرهنگ مدرن و متجدد و توجه به آن است که کوشیده تا تنازعات ادیانی را بی‌رنگ کرده، صلح جهانی را با نقد نگاه‌های انحصارگرایانه و مالکیت حقیقت دنبال کند. از این روست که بر مفاهیمی چون نوع‌دوستی و مدارا و محبت و صلح تأکید دارد.

در نگرش‌های تجددمآبانه در مدل قهوه‌خانهٔ سورات یا نظریهٔ صراط‌های مستقیم، با اصالت‌بخشی به مدرنیته کوشش شده است تا نگاهی کثرت‌گرایانه به ادیان دنبال شود که یا چنان‌که *میرزاآقاخان کرمانی* اشاره می‌کرد، به جامعهٔ مدرن انگلیسی یا به جامعهٔ پلورالیستیک و چندصدایی‌ای برسیم که نظریهٔ صراط‌های مستقیم دنبال می‌کند. گذشته از اصالت‌بخشی به مدرنیته، مبانی فکری این نظرات، به‌ویژه در نظریهٔ صراط‌های مستقیم، بر تجربهٔ معنوی و ساخت‌گرایی مطلق آن در باب چیستی وحی تکیه دارد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳) و از بسط تجربهٔ نبوی و رؤیای رسولانه سخن می‌گوید که تحلیل و بررسی تفصیلی آن را در جای دیگری باید جست‌وجو کرد (یعقوبیان، ۱۳۹۵، ص ۲۹۲ـ۲۹۵). سطح نازل‌تری از رویکرد پلورالیستی را در معنویت‌های نوظهور معاصر با نگاه پست‌مدرن به تکثر (یعقوبیان، ۱۳۹۴، ص ۴۰۴) و در ایران با رویکرد التقاطی در فرقه‌هایی مانند رام‌الله و عرفان حلقه نیز مشاهده می‌کنیم که بعضاً با ادعای بومی کردن این معنویت‌ها با نظر به فرهنگ ایرانی ـ اسلامی، مشغول ترکیب التقاطی آموزه‌های مختلف ادیان بوده‌اند (همان، ص ۲۹۰).

بدیهی است که مدل قهوه‌خانهٔ سورات در رؤیای یک دین مشترک انسانی، بیشتر بر تشابهات تأکید دارد و حتی نگاه کثرت‌گرایانهٔ *جان هیک* نیز ـ چنان‌که گذشت ـ در دل خود به مؤلفهٔ حقیقت غایی مشترک ادیان، که عبور از خودگرایی به غایت‌گرایی است، نظر دارد؛ گرچه خوانش نظریهٔ صراط‌های مستقیم، با تأکید بیش از حد بر تباین محض میان ادیان، از *جان هیک* نیز فاصله می‌گیرد. به‌هرروی تأکید بر تشابهات و عبور از گزاره‌های متعارض

ادیان، در تحقیقات ادیان و نسبت‌سنجی آموزه‌های آنها دچار مشکل می‌شود؛ چه اینکه، هم مسیر سیاست تشابه برای حفظ هم‌عرضی ادیان یا مسیر تباین و تکثرگرایی پررنگ، با مبنای توجه همزمان به تشابهات و تمایزات در مطالعات درست تطبیقی و شناخت صحیح ادیان سازگاری ندارد و هم اینکه تکثرگرایی و نسبی‌گرایی پررنگ میان ادیان، امکان گفت‌وگو و مفاهمه میان آنها را نیز از بین می‌برد؛ به‌ویژه گفت‌وگویی که به‌عنوان یک فضیلت شهروندی و بیناتمدنی مورد توجه جریان روشنفکری گفت‌وگویی است (قانعی‌راد، ۱۳۹۸، ص ۱۷)، اما گفت‌وگو در جریان روشنفکری ایران، که البته گاه می‌کوشد جایگاه دینی نیز برای خود بیابد (خانیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۰)، به نقد عرفان و الهیات سکوت در مدل سنتی می‌پردازد (قانعی‌راد، ۱۳۹۸، ص ۳۳) تا با تمسک به مدل‌های هابرماسی و گادامری از گفت‌وگو، به ترسیم یک جامعهٔ چندصدایی برسد (همان، ص ۳۱).

۳ـ۲. مدل تطبیقی

مدل تطبیقی در رویکرد دین‌شناسی نوین، اگرچه برآمده از فضای تحقیقات جدید و حتی تلقی نوینی از دین است، لزوماً بدین معنا نیست که هر مطالعهٔ تطبیقی مبتنی بر تلقی مدرن از دین است (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۷)؛ گواینکه مطالعات تطبیقی و توجه به تکثرات دینی ـ فرهنگی، برآمده از نقد همگون‌طلبی و یکسان‌سازی مدرنیته است و همچنین در برخی از آموزه‌های دینی ریشه دارد؛ ازجمله: «مَن استقبل وجوه الآراء عَرف مواقعَ الخطاء» (کلینی، ج ۸، ص ۲۲). و چنان‌که اشاره شد، پیشینه‌ای در فرهنگ اسلامی از شخصیت‌هایی چون *ابوریحان بیرونی*، *شهرستانی* و *ابن‌حزم* داشته و تا معاصرانی چون دکتر *زرین‌کوب* در ایران تداوم یافته است. درواقع این مدل کوشیده است که از انحصارگرایی و کثرت‌گرایی عبور کرده، بر شمول‌گرایی تکیه کند؛ چنان‌که برخی دربارهٔ مبنای شمول‌گرایانهٔ مطالعات تطبیقی در حوزهٔ الهیات سخن گفته‌اند (کلونی، ۱۳۹۰، ص ۴۷). البته الهیات و کلام تطبیقی از دین‌شناسی تطبیقی متمایز است؛ چه اینکه برخلاف دین‌شناسی، بر نظام‌های الهیاتی و نه خود آموزه‌ها و صدق و کذب گزاره‌های دینی تکیه و تأکید دارد (همان، ص ۴۴).

ریشهٔ این‌گونه تحقیقات را ـ علاوه بر ضرورت‌های تمدنی و فرهنگی، که روزگاری کسانی مانند *ابوریحان* و *شهرستانی* را به توجه به دیگری فرهنگی و دینی فرامی‌خواند ـ می‌توان پارادایم فرهنگ در جهان معاصر کنونی با تکثر فرهنگی و بحران‌های مشترک انسانی دانست که یک مطالعهٔ نظام‌مند دین نمی‌تواند فارغ از یک رویکرد بین‌فرهنگی و دیدن تنوع ادیان باشد (پادن، ۱۳۹۹، ص ۳۸). البته دلایل تحقیقی نیز نباید از نظر دور بماند؛ چنان‌که *اریک شارپ* از آزاداندیشی و حقیقت‌جویی دین‌پژوهان تطبیقی می‌گوید (شارپ، ۱۳۹۴، ص ۵۸۴) و اینکه به‌قول *ماکس مولر*، هرکس که تنها یک دین را می‌شناسد، گویی هیچ دینی را نمی‌شناسد؛ چه اینکه شناخت بهتر و عمیق‌تر دینی، در پرتو سنجش و مقایسه، و مقایسه در سایهٔ توجه به تعدد و تنوع میسر می‌شود و دیدن تنوع، خروج از انحصارگرایی و ادعای مالکیت حقیقت و خودمرکزگرایی بطلمیوسی را می‌طلبد.

روش تطبیقی در مطالعات ادیان، با رویکردی توصیفی و البته تبیین موجّه، تلاش دارد تا پژوهشی روشمند را دنبال کند (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳ و ۳۱۴) و البته نیازمند خودآگاهی است تا پژوهشگر از تنوع روش‌های مثلاً *زینر* و سنت‌گرایان با الهیات کهکشانی‌شان و تحقیقات پدیدارشناسی *الیاده* و روش‌های گفت‌وگویی و... باخبر باشد و هرکس بداند که در کدام رویکرد و روش چه چیز را می‌جوید؛ برای مثال، تحقیقات *هانری کربن* را بشناسد، که اگرچه معنویت و دین‌شناسی تطبیقی است، اما با گرایش فراتاریخی و جست‌وجوی پررنگ‌تر تشابهات، مدل تطابق را دنبال می‌کند که با مطالعات مبتنی بر سنجش مقایسه‌ای متفاوت است. مدل تطبیقی یا مقایسه‌ای، جست‌وجو و کاوش هم‌زمان تشابهات و تمایزات ادیان را برای شناخت بهتر طرفین تطبیق یا مسئلهٔ مورد نظر در پرتو طرفین، مدنظر دارد و برای کارا و ثمربخش بودن بهتر، پرهیز از تحویلی‌نگری و مسئله‌محوری را دنبال می‌کند (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۹) و نیازمند شناخت پیش‌فرض‌های پنهان تطبیق در باب انسان و فرهنگ به‌عنوان زیرساخت (سگال، ۱۳۹۸، ص ۳۴۵) و همچنین دنبال کردن یک ساخت پژوهشی است تا روش و رویکردی سامانمند در مقایسه را دنبال کند (حمیدیه، ۱۳۹۹، ص ۲۷۹).

به‌نظر می‌رسد که مدل منطق فرقهٔ ناجیه، به‌ویژه در خوانش قدیمی‌تر خود، سیاست تمایز را دنبال می‌کرده است تا تکلیف ایمانی خود را با دیگر ادیان در این دنیا و جهان آخرت مشخص کند. مدل روشنفکری نیز ذیل ارزش‌های جامعهٔ مدرن می‌کوشیده است که بر تشابهات انسانی و ارزش‌های مدنی تأکید کند تا بخشی از دهکدهٔ نوین جهانی باشد، اما دین‌شناسی تطبیقی، سیاست هم‌گرایی تشابه و تمایز با مؤلفه‌هایی نظیر گفت‌وگو، مفاهمه و احترام به دیگریِ دینی و مذهبی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ گفت‌وگویی که مانند رویکرد سنتی یا مدرن، مبتنی بر خودمرکزگرایی و توسعه‌طلبی شرقی یا غربی نیست، بلکه گفت‌وگوی بین‌الادیانی را در یک ارتباط من-تویی به‌تعبیر *بوبر* (بوبر، ۱۳۹۸، ص ۵۳) و موضع برابر، جهت فهم دیگری دینی آن‌گونه‌که هست یا ترمیم و خودفهمی سنت خودی به‌کار می‌گیرد.

همچنین قابل ذکر است که رویکرد تطبیقی بر مؤلفهٔ گفت‌وگو تأکید دارد، اما صرفاً برای گفت‌وگو نیست؛ چنان‌که الهیات دیالوگی بر آن تأکید دارد؛ یا مانند رویکرد میان‌فرهنگی نیست که از غایت بودن گفت‌وگو و مفاهمه و ارتباط سخن می‌گوید و مدعی انتقال و عبور از مطالعات تطبیقی است (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۲۷۵). مدل گفت‌وگویی کسانی چون *پانیکار* نیز بر گفت‌وگو به‌مثابهٔ همدلی تأکید دارد که متمایز از سنجش و مقایسه در تحقیقات تطبیقی است؛ چراکه به‌زعم او، هیچ متافلسفه و سرزمین غیربشری در میان بشر وجود ندارد (فلاح، ۱۳۹۸، ص ۵۷). بنابراین اگرچه از گفت‌وگو سخن گفته است، اما گفت‌وگوی در سطح مفهومی را در نظر ندارد، بلکه متناسب با تجربهٔ زیسته‌اش ـ که خود را، هم کاملاً مسیحی و هم کاملاً هندو می‌داند ـ معتقد به گفت‌وگو در سطح تجربهٔ زیسته و همدلانه و ایجاد یک زمین بازی و زبان مشترک میان ادیان است (همان، ص ۶۳).

مدل گفت‌وگوی فراتاریخی *کربن* نیز ـ چنان‌که پیش‌تر تبیین شد ـ بیش از آنکه مقایسه باشد، مبتنی بر تطابق یا انطباق است و با تأکید بر حکمت خالده و ذات‌گرایی، تالار گفت‌وگو را اقلیم هشتم و ارض ملکوت می‌داند که هم با نگرش‌های میان‌فرهنگی با تأکید بر زمینه و زمانهٔ فرهنگی متمایز است و هم ازآنجاکه بر تشابه مشرقیان جهان و حقایق اشراقی و معنوی و نه بحثی تأکید دارد، سنجش و مقایسه و لزوم هم‌گرایی تمایز در کنار تشابه در مطالعات تطبیقی را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد.

نتیجه

با نظر به مباحث گذشته درمی‌یابیم که سه رویکرد در باب مطالعه و مواجهه با ادیان در ایران معاصر وجود دارد که سه مدل فرقهٔ ناجیه، مدل قهوه‌خانهٔ سورات و مدل تطبیقی را دنبال کرده‌اند و هرکدام برآمده از ضرورت‌های فرهنگی شرایط روزگار خود بوده‌اند و به‌تدریج هرکدام کوشیده‌اند تا سَر خود را در برابر دیگری‌های دینی بالا بگیرند؛ اگرچه روش‌ها و مبانی متفاوتی داشته‌اند.

این سه مدل در مواردی نظیر «توجه اولیه به تنوع ادیان»، «وحدت» و «گفت‌وگو با ادیان دیگر» اشتراک دارند؛ چه اینکه مدل فرقهٔ ناجیه به‌رغم برخی تعصبات در برخی از متون، تنوع ملل و بحث گفت‌وگو و سیاست تقریب ادیان و مذاهب را در خوانش‌های تعدیل شدهٔ خود دنبال کرده است. مدل قهوه‌خانهٔ سورات نیز علاوه بر وحدت و صلح میان مردمان ایران و جهان، سبک کار خود در قهوه‌خانه را بر گفت‌وگو بنا نهاده است. مدل تطبیقی نیز روش گفت‌وگوی ادیان و همدلی و مفاهمه برای یک جهان صلح‌آمیزتر و سنجش و مقایسهٔ علمی را مدنظر داشته است.

اما از تمایزات این سه مدل، ضرورت‌های فرهنگی ـ تمدنیِ متفاوت است که یکی آغازش مربوط به زمان تسلط و قدرت اسلام و امپراتوری اسلامی و شناخت تنوعات و حفظ وحدت امت اسلامی بوده و دیگری در دوران ارتباط با غرب و تجدد در دهکدهٔ جهانی مدرن مطرح شده است؛ و مدل تطبیقی نیز دنیای معاصر و تکثراتِ به‌رسمیت شناخته‌شده و پارادایم فرهنگ را در پیش رو دارد. همچنین رویکرد غالب مدل فرقهٔ ناجیه «سیاست تمایز»، رویکرد غالب مدل روشنفکری «سیاست تشابه» و رویکرد غالب مدل تطبیقی، «هم‌گرایی موازی تشابهات و تمایزات» است.

البته نوع مؤلفهٔ گفت‌وگو نیز در هر سه مدل متمایز است؛ چنان‌که مدل فرقهٔ ناجیه گفت‌وگو به‌سبک تبلیغ و جذب به دین حق و گفت‌وگوهای بعضاً کلامی بوده که در دوره‌های گذشته با تکیه بر تمایزات، و در دورهٔ معاصر با عبور از تمایزات بوده است. مدل قهوه‌خانهٔ سورات هم برای رسیدن به تشابه براساس مفاهیم و گفتمان جامعهٔ مدرن، عبور از تعارضات و تمایزات است و مدل تطبیقی، گفت‌وگوی سقراطی برای کاوش دربارهٔ حقیقت و نوعی رابطهٔ من–تویی با دیگری‌های دینی است.

مؤلفهٔ گفت‌وگو برای دین‌شناسی تطبیقی مهم است، اما از رویکردهای گفت‌وگویی صرف، مانند الهیات دیالوگی یا گفت‌وگوی بین‌الادیانی و میان‌فرهنگی، متمایز است. افزون بر اینکه مدل گفت‌وگوهایی نظیر گفت‌وگوی فراتاریخی یا گفت‌وگوی همدلانهٔ پانیکار، مسیری کاملاً منطبق با مطالعات مقایسه‌ای را ندارند.

منابع

ابن‌ندیم، محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، ***الفهرست***، ترجمهٔ محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.

اتو، رودولف، ۱۳۹۷، ***عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای دربارهٔ ماهیت عرفان***، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.

اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۹ق، ***مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین***، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، ***تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام***، ترجمهٔ حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

برنجکار، رضا، ۱۳۷۸، ***آشنایی با فرق ومذاهب اسلامی***، قم، طه.

بریه، امیل، ۱۳۸۴، ***تاریخ فلسفه در دورهٔ یونانی***، تهران، دانشگاه تهران.

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ۱۳۸۸، ***الفرق بین الفرق: تاریخ مذاهب اسلام***، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، اشراقی.

بوبر، مارتین، ۱۳۹۸، ***من و تو***، ترجمهٔ ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، چ۴، تهران، فرزان.

بیرونی، ابوریحان، ۱۳۷۵، ***تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل او مرذوله***، قم، بیدار.

پادن، ویلیام، ۱۳۹۹، «پژوهشی در باب مطالعه مقایسه‌ای دین»، ترجمهٔ علیرضا رضایت، ***اطلاعات حکمت و معرفت***، ش ۱۵۴، ص ۳۸ـ۴۵.

تریسی، دوید، ۱۳۷۴، «الهیات تطبیقی»، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، ***ارغنون***، ش ۵ و ۶ ص ۲۷۱ـ۲۹۲.

ثقفی، سیدمحمد، ۱۳۷۹، «اسلام ومسلمانان: علم دین‌شناسی در جهان و تمدن اسلامی»، ***مشکوه***، ش ۶۶ ص ۷ـ۲۲.

جعفریان، رسول، ۱۳۹۹، «منطق تکثیر فرقه‌ها: مدل تقسیم فرق اسلامی و روش شهرستانی در ملل و نحل»، ***کتیبه میراث شیعه***، ش ۴، ص ۳ـ۱۲.

حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۹، «مطالعه تطبیقی معنویت: ملاحظات روش‌شناختی»، ***ادیان و عرفان***، ش ۲، ص ۲۷۳ـ۲۷۹.

خانیکی، هادی، ۱۳۹۲، ***در جهان گفت‌وگو***، تهران، هرمس.

خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، ***جریان‌شناسی فکری ایران معاصر***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی حکمت نوین اسلامی.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۵، ***فرق و مذاهب کلامی***، قم، مرکز جهانی علوم انسانی.

رسولی‌پور، رسول، ۱۴۰۱، «الهیات دیالوگی به مثابه گفت‌وگو و در میان بودگی»، ***فرهنگ امروز***، ش ۳۶، ص ۵۸ـ۶۴

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۶ق، ***بحوث فی الملل و النحل***، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، ***صراط‌های مستقیم***، تهران، صراط.

سگال، رابرت، ۱۳۹۸، ***راهنمای دین‌پژوهی***، ترجمهٔ محسن زندی و محمد حقانی فاضل، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

شایگان، داریوش، ۱۳۹۷، ***آئین هندو و عرفان اسلامی***، ترجمهٔ جمشید ارجمند، چ ششم، تهران، فرزان.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۱۵ق، ***الملل و النحل***، بیروت، دارالمعرفه.

ضیائی، علی اکبر، ۱۳۹۰، ***تاریخ و اعتقادات اباضیه***، قم، ادیان.

ـــــ ، ۱۳۹۶، ***سیر اندیشه در بستر زمان***، تهران، بین المللی امین.

ـــــ ، ۱۳۹۷، ***فهرس مصادر الفرق الاسلامیه***، تهران، بین المللی امین.

عسگری، حسن و علی‌اصغر مصلح و رضا داوری اردکانی، ۱۳۹۷، «بررسی و نقد فلسفهٔ میان فرهنگی به مثابه رویکرد بینادینی رام ادهر مال»، ***اندیشهٔ نوین دینی***، ش ۵۴، ص ۱۲۵ـ۱۴۴.

فلاح، محمدمهدی، ۱۳۹۸، «تقریری از نقد ریمون پانیکار بر فلسفهٔ دین تطبیقی»، ***نقد کتاب حکمت***، ش ۱۷، ص ۶۱ـ۶۶

فیاض، علی‌اکبر، ۱۳۲۶ق، «تحولات تاریخ ملل و نحل»، ***آموزش و پرورش***، ش ۳، ص ۳۱ـ۳۳.

قانعی‌راد، محمدامین، ۱۳۹۸، ***پیدایش روشنفکر گفت‌وگویی در ایران***، چ دوم، تهران، آگاه.

قراملکی، احد، ۱۳۸۵، «کارایی و اثربخشی در مطالعات ادیان»، ***پژوهش و حوزه***، ش ۲۶، ص ۲۴ـ۳۴.

کربن، هانری، ۱۳۸۴، ***تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی***، ترجمهٔ انشاالله رحمتی، تهران، جامی.
ـــــ ، ۱۳۹۵، ***ارض ملکوت***، ترجمهٔ انشاالله رحمتی، تهران، سوفیا.
کلونی، فرانسیس، ۱۳۹۰، «درآمدی به الهیات تطبیقی»، ترجمهٔ مالک شجاعی جوشقانی، ***کتاب ماه دین***، ش ۱۷۰، ص ۴۳ـ۴۹.
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، ***اصول کافی***، تهران، دارالکتب االاسلامی.
مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۸۹، ***پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دورهٔ اسلامی***، تهران، مؤسسهٔ پژوهی حکمت و فلسفه ایران.
مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲، ***فرهنگ فرق اسلامی***، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
مصلح، علی‌اصغر، ۱۳۹۷، ***با دیگری***، تهران، علمی.
نصر، سیدحسین، ۱۳۸۵ الف، ***دین و نظم طبیعت***، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، نی.
ـــــ ، ۱۳۸۵ ب، ***معرفت و معنویت***، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
نوبختی، حسن‌بن موسی، ۱۳۹۱، ***فرق الشیعه***، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
هیک، جان، ۱۳۷۸، ***پلورالیسم دینی***، تهران، تبیان.
یعقوبیان، محمدحسن، ۱۳۹۴، ***رنسانس قدسی***، قم، وثوق.
ـــــ ، ۱۳۹۵، ***حقیقت وحی***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ـــــ ، ۱۴۰۱، «تبارشناسی و گونه‌شناسی عرفان تطبیقی در ایران»، ***اطلاعات حکمت و معرفت***، ش ۱۶۲، ص ۳۴ـ۴۰.
یوسفی، حمیدرضا، ۱۳۹۶، ***مبانی و ساختار فلسفه میان فرهنگی***، ترجمهٔ صدیقه خوانساری موسوی،ت هران، مؤسسهٔ پگاه روزگار نو.
یوسفی‌فر، شهرام، ۱۳۸۲، ***سخنگوی شرق و غرب***، تهران، دانشگاه تهران.
Philosophy conference, 2017, "Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition", Brazil: Sao Paulo.
Mall. R. A, 2000, ***Intercultural Philosophy***, United States: Roman & Littlefield Publishers.
Oursel, Masson, 1926, ***Comparative Philosophy***, London, Routledg.