

الهیات جهانی در اندیشه ویلفرد کنتول اسمیت

دکتر قربان علمی^۱

چکیده

طی دهه های اخیر، که مشخصه آن رشد مطالعات مقایسه ای دین است، اغلب از نیاز به نظام الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را در برگیرد بحث می شود. ویلفرد کنتول اسمیت یکی از طرفداران برجسته این دیدگاه است. او الهیات جهانی را "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" می داند. الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده، و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر است. با استفاده از این الهیات، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند. وی تاکید می کند که الهیات جهانی «الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان و همه خرده جوامع دینی جامعه بشری پدیدار می گردد». به عبارت دیگر، الهیات جهانی، «الهیات تاریخ دینی بشر» یا «تاریخ ایمان ما انسان ها» است. هرچند اسمیت چنین نظام الهیاتی را بر اساس وحدت تاریخ دین، ایمان- به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان- و امکان وجه جدیدی از دانش که فراتر از عینیت گرایی علمی و ذهنیت گرایی فرقه ای است، ممکن می داند، برخی تحقق چنین نظام الهیاتی را به دلیل عدم همگرایی بسیاری از پیش فرضهای فلسفی دین های مختلف، به ویژه ادیان ابراهیمی و دین های غیر ابراهیمی غیر ممکن می دانند.

کلید واژگان: کنتول اسمیت، الهیات جهانی، دین، ایمان، همگرایی دینی

^۱ دانشیار دانشگاه تهران gelmi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

Global Theology in the Thought of Wilfred Cantwell Smith

DR. Ghorban Elmi¹

Abstract

In recent decades, marked by the rise of comparative religious studies, the need for a theological system that encompasses not just one religion but all major world religions has been widely discussed. Wilfred Cantwell Smith is one of the leading proponents of this view. He defines global theology as "the theology of the religious history of humankind." Global theology is a comparative theology of religion that is constructed collectively and is, therefore, "acceptable and even convincing to all of humanity." Using this theological framework, Smith envisions a "global process of religious convergence." He emphasizes that global theology is "a theology for which 'religions' are the subject, not the object; a theology that emerges from 'all the world's religions,' from all religious communities and sub-communities of humanity." In other words, global theology is "the theology of the religious history of humankind" or "the history of our human faith." While Smith considers such a theological system possible based on the unity of religious history, faith—as the essence and common principle of religions—and the potential for a new kind of knowledge beyond scientific objectivism and sectarian subjectivism, some scholars argue that the realization of such a theology is impossible due to the lack of convergence among many of the philosophical presuppositions of different religions, especially between Abrahamic and non-Abrahamic traditions.

¹ Professor at the University of Tehran gelmi@ut.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

Keywords: Cantwell Smith, global theology, religion, faith, religious convergence

بیان مسئله

رشد سریع فن آوری در ابعاد گوناگون، مسئله انفجار دانش، توسعه علوم ارتباطات و پیدایش انواع وسایل دقیق پردازش اطلاعات در عصر حاضر، مردم جهان را چنان به یکدیگر مرتبط ساخته است که گویی مردم در یک دهکده بسر می برند و ناگزیر از زندگی با یکدیگر هستند؛ چنانکه مردم در تمامی عرصه های زندگی به طرز گسترده ای به یکدیگر وابسته بوده و از سرنوشت مشترکی برخوردارند. شرایط جهان کنونی نیز به گونه ای است که ما ناچار به رویارویی با سنخ های گوناگونی از اندیشه ها، افکار و عقاید از انسان هایی با فرهنگ ها و تمدن های مختلف هستیم. با کنار گذاشته شدن مرزها به وسیله ی دنیای ارتباطات، این امر بیشتر نمایان می شود و تنها راه عقلانی برای مواجه شدن و سازگاری یافتن با این موضوع، شناخت طرف مقابل و معرفی صحیح خود به آنان و داشتن روابط متقابل مبتنی بر تفاهم است.

فرهنگ مدرن در هر سطحی دچار مشکلات و مصیبت های زیاد، از جمله دشمنی ها و کینه ها شده است که یکی از مهمترین عوامل این گرفتاری ها عدم شناخت درست از یکدیگر و سوء فهم ها است. اما اشخاصی که بدون تردید از حیث ملیت، زبان، علایق، توانایی، جنس، سن، منش، ثروت، سنت دینی موروث و جز اینها با یکدیگر تفاوت دارند، وجه اشتراکشان می تواند این باشد که همه انسان اند، در دنیای پیچیده و پرمخاطره مدرن زندگی می کنند و به صورت بالقوه یا بالفعل در دل بستگی شان به حقیقت و به آنچه موحدان خدا می نامند، مشترک اند و همه، با درجات مختلفی از آگاهی و پاسخگویی، در حضور خداوند زندگی می کنند. این امر می تواند یکی از شرایط مهم ایجاد تفاهم میان انسان ها، به ویژه پیروان ادیان مختلف و فراهم آورنده صلح و دوستی در صحنه جهانی باشد، زیرا ادیان در طول تاریخ تحت تاثیر یکدیگر بوده اند، به طوری که مرز قایل شدن میان ادیان مشکل است (Heim, ۱۹۹۹, ۱۱۴-۱۱۵).

یکی از اندیشمندان معاصر که همه دغدغه اش کمک به انسان ها برای درک بهتر یکدیگر و بدست آوردن شناخت و فهمی متقابل از هم بوده است، ویلفرد کنتول اسمیت است. دلمشغولی مهم او برداشتن موانع و سوءفهم ها در تعامل پیروان ادیان گوناگون با یکدیگر است تا نه تنها از دین به عنوان بهانه و محملی برای دشمنی ها و ویرانگری استفاده نکنند، بلکه با شناخت درست دین بتوانند به "آشتی و درک وسیع تری از جامعه دست یابند" (Smith, ۱۹۶۲, ۵۴). اسمیت در کتاب "الگوهای ایمان در سراسر جهان" می نویسد: "به نظر من وظیفه پدیدآوردن حتی حداقل میزان دوستی و همبستگی جهانی عظیم تر از آن است که بتواند بر بنیانی غیراز دین استوار شود. بر این باورم که انسان ها برای رویارویی با این چالش، از هیچ منبعی جز ایمان نمی توانند انرژی، اخلاص، علاقه، دلبستگی، بصیرت، عزم، استقامت و برای فائق آمدن بر یاس و نومیدی، توانایی کسب کنند" (Smith, ۱۹۹۸, ۱۳۲-۳). او معتقد است مورخان دین و به طور کلی کسانی که به رابطه انسان با وجود متعالی توجه ویژه داشته اند، در رسیدن به شناخت حقیقی تر انسان، می توانند یاری بخش باشند. اسمیت بر آن است که هر یک از سنت های دینی نوع بشر باید به گونه ای تغییر و تحول یابند که دیگر انحصارگرا نباشد و تنها خود را نجات بخش نشمارند. اکنون هر یک از آنها باید جایی برای "دیگری" باز کند. این کار به ویژه در دنیای امروز ضروری است.

اسمیت دقت و حساسیت بسیار به خرج می دهد تا خود را یک مورخ نشان دهد یا کسی که به مباحث تطبیقی و مقایسه ای می پردازد، نه یک الهیدان. مع الوصف آثارش به روشنی نشان می دهد که دلمشغول آن بوده و سعی می کرده از حقیقت مربوط به خدا سخن بگوید. این تعلق خاطر الهیاتی، او را از بسیاری از دین پژوهان دیگر که هیچ دعوی الهیدان بودن ندارند یا نمی خواهند کسی آنان را به چشم الهیدان ببیند، جدا می کند. به گمان این محققان، قائل بودن به هرگونه نظر الهیاتی، به "بی طرفی" و "عینیت گرایی" آنها لطمه می زند. اما اسمیت، در سراسر فعالیت علمی خود یک ذهن الهیاتی نیرومند داشته است. او همواره سعی کرده با دقت و انصاف، تفسیری همدلانه و راستین از همه صور دینی ای که با آنها مواجه بود، به دست دهد و در این میان دو مؤلفه ایمان و استعلا برای او بیشتر مورد توجه بوده است.

به نظر اسمیت الهیات عبارت است از "سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا". سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا در این معنا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفاً مسیحیان. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را "الهیات جهانی" می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند. اسمیت تأکید می کند که متالهان باید "دین تطبیقی" را جدی تر از قبل بگیرند و این واقعیت را تصدیق کنند که فضل و رحمت خداوند همه انسان های روی زمین را دربرمی گیرد. دیدگاه اسمیت در الهیات جهانی توجه بسیاری از الهیدان ها و پژوهشگران شمول گرا را به خود جلب کرد (See N. Ross Reat and Edmund F. Perry, ۱۹۹۱, ۱-۲۵). به نظر اسمیت، رشد مطالعات مقایسه ای در دین، اغلب از نیاز به رشته الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را دربرگیرد بحث می شود و در این ارتباط سه سوال اساسی مورد بررسی قرار می گیرد: (۱) آیا تاسیس چنین رشته ای امکان پذیر است؟ (۲) موضوع مطالعه آن چه باید باشد؟ و (۳) از چه روشی می تواند استفاده کند؟ این مقاله، دیدگاه اسمیت در باره الهیات جهانی را بررسی کرده و ضمن پرداختن به سوالهای فوق به پرسش های زیر نیز پاسخ می دهد: الهیات جهانی چیست؟ اساس الهیات جهانی که مشترک در ادیان بزرگ است چیست؟

علیرغم اهمیت رویکرد اسمیت در دین پژوهی، تحقیق بسیار اندکی در داخل در مورد او صورت گرفته است؛ اما در باب الهیات جهانی وی تحقیقی انجام نگرفته است. روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی، از طریق تفسیر نوشته های او در مورد دین است.

الهیات جهانی

مشخصه عصر جدید، که ما در آن بسر می بریم، ظهور یک خودآگاهی است، که در آن همه ما- همه بشریت- کاملاً به صورت جمعی از میراث بشری/فکری/دینی کنونی و تاریخی خود و دیگران به صورت منتقدانه آگاه می شویم. از این خودآگاهی انتقادی جمعی در قلمرو دینی تعبیر به الهیات جهانی می شود که ابزار دستیابی به آن دین پژوهی، به ویژه مطالعه مقایسه ای سنت های دینی جهان است.

به نظر اسمیت، دین پژوهی تحقیقی است در مورد اشخاص. گرچه دین پژوهی به صورت ظاهر شامل مطالعه ابعاد عینی دین همچون نمادها، نهادها، آموزه ها و اعمال می شود، افزون بر این، آمال و آرزوهای انسانی را نیز بررسی می کند. در مجموع "ایمان خصوصیتی از زندگی انسان ها است" و ما هرگاه دین پژوهی می کنیم با "خصوصیات زندگی اشخاص" سر و کار داریم (Smith, ۱۹۶۲, ۳۴-۵). در صورتی در دین پژوهی موفق می شویم که بپذیریم که سروکارمان با انسان ها است نه با نظام های دینی، و نیز "اینکه هیچ بیانی در باره یک دین معتبر نیست مگر آنکه مورد تصدیق مومنان همان دین باشد" (Ibid., ۴۲). اسمیت تاکید دارد که مقصود وی از دین در این فضا، ایمانی است که در قلب های انسانها جای دارد. با این که کشف ابعاد بسیاری از یک نظام دینی برای دین پژوه ممکن نیست، آنگاه که وی در صدد فهم معنا و اهمیتی که این نظام برای جامعه دینی دارد بر می آید، نمی تواند از معتقد به آن دین پیشی بگیرد. این نوع رویکرد راهی برای برقراری رابطه ای شخصی تر میان دین پژوه و دین مورد تحقیقش است بدست می دهد. این نوع مواجهه گفت و گوی بین ادیان گوناگون را ممکن می سازد که در نهایت می تواند به "آشتی و حصول درک وسیع تری از جامعه منتهی شود" (Ibid., ۵۴). هنگامی که جامعه به اندازه کافی بزرگ شود، دین پژوهی به نوبه خود تبدیل به انسان شناسی می شود. البته این امر "در صورتی روی می دهد که عالمان ادیان مختلف رو در روی یکدیگر قرار نگیرند، بلکه در مواجهه با جهان با هم همکاری کنند و همه معضلاتی را که همه آنها با آن دست بگریانند مورد توجه قرار دهند" (Ibid., ۵۵). به نظر اسمیت این آغاز حرکت به سمت الهیات جهانی است که هدف غایی بشر است.

از اینرو، طی دهه های اخیر، که مشخصه آن رشد مطالعات مقایسه ای در دین است، اغلب از نیاز به نظام الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را در برگیرد بحث می شود. جان هیک برای چنین نظامی از عبارت "الهیات جهانی" (global theology) (Hick, ۱۹۸۵, ۲۹; p. ۱۹۸۰, ۸)، پانیکار و سویدلر از عبارت «الهیات جهانی دین» (universal theology of religion) (Panikkar, ۱۹۸۷, ۱۰۱; ۱۹۸۸, ۱۲۷) و وارد از عبارت «الهیات باز» (open theology) یا «الهیات همگرا» (convergent theology) در برابر «الهیات بسته» (closed theology) استفاده می کند (Ward, ۱۹۹۴, ۳۳۵, ۳۳۹-).

۳۴۰). اسمیت در کتاب به سوی الهیات جهانی نام های متعددی بر این نظام الهیاتی ارائه می دهد: «الهیات دین مقایسه ای» (theology of comparative religion)، «الهیات جهانی» ('world theology')، «الهیات تاریخ دینی بشر» (theology of the 'religious history of humankind')، «الهیات در نگاه جهانی» ('theology in global perspective) و «تعالی شناسی» (transcendentology). او در ادامه بحث توضیح می دهد که عبارت «دین مقایسه ای» با «آناتومی مقایسه ای»، «ادبیات مقایسه ای» و مانند آن، متناظر است و اصطلاح "تعالی شناسی" همان مطالعه ی امر متعالی است (Smith, ۱۹۸۱, ۱۲۳-۱۲۵, ۱۸۳).^۱

کانون توجه و بحث اسمیت کل بشریت است. دورنمای او در مورد کل بشر آن است که همه انسان ها وابستگی درونی به یکدیگر داشته باشند و به مدد تعامل و همدلی در میان خویش به خداوند خدمت کنند. او معتقد است که پیروان ادیان گوناگون به واسطه این ارتباط درونی و معنوی است که سرانجام به همکاری واقعی و پایدار می رسند. سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفا پیروان یک دین به خصوص مثل مسیحیان. همه انسان ها در حیات دینی بشر شرکت جویند، همه آنها از لایه های بیرونی به ژرفای حیات دینی و معنوی بشر دست یابند. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را «الهیات جهانی» می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند.

ویلفرد کنتول اسمیت که یکی از طرفداران برجسته دیدگاه الهیات جهانی است، در کتاب *به سوی الهیات جهانی*، استدلال می کند که یک الهیات واقعی باید همه ادیان را دربرگیرد و، متقابلا، همه ادیان آن را دربرگیرد. او الهیات جهانی را بگونه ای توصیف می کند که هم زمان مسیحی، یهودی، اسلامی، هندویی، بودایی، تائویی، کنفوسیوسی و غیره است. این بدان معنی است که هر آیین دینی را دربر می گیرد بدون اینکه بخشی از حقیقت آن آیین را قربانی کند. آن باید مسیحی اما به طور همزمان فراتر از مسیحی باشد، به طوری که آن

^۱ اسمیت «الهیات» را به صورت «سخن گفتن درباره خدا؛ یا به صورت کلی تر، درباره جنبه متعالی زندگی بشر و جهان، که تاریخ دین (تاریخ روح انسان) گواه آن است و آن را توضیح می دهد» تعریف می کند (Smith, ۱۹۸۱, ۱۵۱).

مسیحی و افزون بر آن است، به همین ترتیب، آن یهودی و افزون بر آن، اسلامی و افزون بر آن، هندویی و افزون بر آن و غیره است. آن الهیاتی است "که از همه ادیان جهان، یا...از همه جوامع دینی جهان و یا...از همه خرده جوامع دینی جامعه بشری در جهان پدیدار می گردد" (Ibid., ۱۲۴).

یکی از مسائل اصلی (شاید مهمترین آنها) در ایجاد نظام الهیاتی که به تمام ادیان بزرگ جهان توجه داشته باشد، زدودن آن از تعهد به اعتراف و اقرار به باورها و ایده های دینی خاص است. الهیات، طبق تعریف مشهور مقبول، دانشی است که به بررسی فقط یک دین اختصاص دارد. آن عهده دار تبیین و توضیح باورها و آموزه های دینی خاص به زبانی واقعی و معقول و دفاع از آنها است. کسانی که ادعای نظریه الهیات جهانی دارند به نظر می رسد از این واقعیت آگاهند که الهیات مسیحی، یهودی، اسلامی و هندویی و همچنین بوداشناسی و تائوشناسی هر یک متعهد به اعتراف و اقرار به باورها و آموزه های دین خاص خود هستند.

بنابراین، الهیات جهانی "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" است (Ibid., ۱۲۵). به عنوان مثال، الهیات مسیحی یا الهیات اسلامی، ناکافی است، زیرا آن تنها بخشی کوچک از کل تاریخ دینی نوع بشر است. الهیات جهانی نه تنها به جوامع دینی بلکه به تمام نوع بشر مربوط است، الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر است" (Ibid., ۱۲۶). او می افزاید که این دیدگاه، هر چند ممکن است یک رویا به نظر آید، اما باید آن را هدف دانسته و به سوی آن حرکت کرد.

اسمیت اظهار می کند که مفهوم «الهیات ادیان» ممکن است موجب سوء ظن نظام های الهیاتی دین های مسیحی، اسلامی، هندویی و غیره شود. وی ادعا می کند تا آنجا که الهیات مسیحی می تواند به کار، ازدواج، هنر و آزادی سیاسی بپردازد، به دلیل این که ایمان، در جنبه عقلانی خود، تقریباً تمامی آنچه که فرد درک می کند و در آن مشارکت می کند را دربر می گیرد، «...الهیات مسیحی نمی تواند الهیات ادیان دیگر باشد، زیرا دین چیزی بیشتر از آن که فرد بیگانه درک می کند را دربر می گیرد» (Ibid., ۱۱۰). منظور از واژه «بیشتر» چیست؟ اسمیت توضیح می دهد آن "ایمان" است که "اساسی"، "کامل" و "متعالی" است. الهیات درباره امور، بحث الهیاتی می کند، و آنها را به صورت یک کل منسجم در می آورد،

اما ایمان نمی تواند توسط فردی بیگانه موضوع بحث الهیاتی واقع شود، زیرا "آن خود یک اصل سازمان دهنده است که فرد بوسیله آن به امر نامتناهی راه می یابد و می تواند همه آنچه را که محدود است در رابطه با آن امر نامتناهی در یابد. در نتیجه ایمان یک جامعه دینی اساسا نمی تواند موضوع الهیات جامعه دیگر قرار گیرد. فقط از درون می توان از ایمان بحث الهیاتی نمود" (Ibid., ۱۱۰-۱۱۱).^۱ به همین دلیل اسمیت فکر می کند که الهیات مسیحی، اسلامی یا هندویی ناظر به ادیان، تا وقتی که ادیان مختلف را به عنوان «دیگر» می شناسد مفهومی غیر عقلانی است. (Ibid., ۱۱۱).

به نظر اسمیت مفهوم «الهیات دین مقایسه ای» ماهیت الهیات جهانی را منعکس می کند. او تاکید می کند که الهیات جهانی «الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان یا همه خرده جوامع دینی جامعه بشری، پدیدار می گردد" (Ibid., ۱۲۴). به عبارت دیگر، الهیات جهانی به عنوان یک دانش آینده، باید «الهیات تاریخ دینی بشر» یا «تاریخ ایمان همه ما انسان ها» باشد. آن باید دربردارنده عناصر بنیادی ایمان و الهیات یهودی، مسیحی، اسلامی، هندویی و بودایی باشد، اما آن نمی تواند هیچ یک از آنها باشد، زیرا، همانطور که اسمیت تاکید می کند الهیات ایمان نمی تواند از بیرون از دین وجود داشته باشد. بر این اساس، الهیات دین مقایسه ای «باید محصول فکری اندیشمندانی باشد که مردان و زنان همه گروه های دینی و همه سده ها را به عنوان اعضاء یک جامعه می بینند، احساس می کنند و در واقع می شناسند، جامعه ای که خود آنها نیز در آن مشارکت دارند" (Ibid., ۱۲۵). وظیفه اصلی این دانش «تفسیر عقلانی تمام ایمان انسان، خود و دیگران، به صورت جامع و عادلانه است»، اما با این فرض که هر یک از ادیان مختلف بخشی از تعالی، وحی، نجات و حقیقت دینی را منعکس می کند و هیچ

^۱ اسمیت در اینجا تمایز نوعی بین ایمان و اعتقاد قایل است. اولی، تجربه بشری که واقعیت متعالی او را می پاید است و لزوما مقدم بر هرگونه تلاش برای بیان آن به صورت مفهومی است. دومی، اشاره به نظام های الهیاتی و اعتقادی دارد که پس از آن تجربه ها می آیند و بر اساس آنها بنا می شوند و حیات خود را از آنها می گیرند. به نظر اسمیت نظام های الهیاتی، دارای قید و شرط تاریخی و فرهنگی هستند و به همین دلیل نسبی اند (Wainwright, ۱۹۸۴, ۳۵۳-۳۶۶).

کدام از آنها حقیقت نهایی و کامل دین نیست. بلکه هر یک از ادیان در مسیر حقیقت نهایی اند (Ibid., ۱۶۷, ۱۷۹, ۱۵۲-۱۸۷).

با استفاده از این الهیات جهانی، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند (Ibid., ۴۴). او چنین الهیات جهانی را بر اساس سه زمینه زیر بنیاد می کند: یکی وحدت تاریخ دین (unity of the history of religion)، دیگری ایمان (faith) به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان، و سوم امکان وجه جدیدی از دانش که فراتر از عینیت گرایی علمی (scientific objectivism) و ذهنیت گرایی فرقه ای (sectarian subjectivism) است.

وحدت تاریخ دین

به گفته اسمیت، در حال حاضر میان ادیان گوناگون یک نوع وحدت وجود دارد به این معنا که در تاریخ آنها وحدتی موجود است، نوع بشر تنها یک تاریخ دین دارد. او می گوید، این یک حقیقت تازه کشف شده است. به این معنی که آن واقعیتی است که می توان با مطالعه تاریخی مشاهده کرد. آن یک حقیقت الهیاتی نیز است (Ibid., ۶۱). او از "وحدت ادیان" صحبت نمی کند بلکه از "وحدت تاریخ دینی" سخن می گوید. منظور او این نیست که همه ادیان یکسان هستند؛ بلکه او تأکید می کند که دین در درون یک دین و همچنین در میان ادیان

^۱ باید خاطرنشان کرد که اسمیت مدل خود را در مرحله «آغاز و شروع» می بیند که نسل های بعدی زنان و مردان روی آن کار خواهند کرد، همانطور که جان مک کواری نظریه شخص گرایی او را «اکتشاف» در مسیر تحول نظریه معرفت شناسی می داند. جان مک کواری در کتاب "خود به عنوان عامل" (The Self as Agent) می نویسد "این کار امری آغازین است. آن به دنبال طرح یک دیدگاه است... یک طرح فلسفی جدید نمی تواند با ارائه نمونه ای اثبات شود... آن تنها می تواند در عمل ارائه و طرح شود... کارکرد طرح فلسفی عبارت است از نشان دادن وحدت تجربه بشری است..." (Macquarrie, ۱۹۵۷, ۱۳). همچنین، "کانت... تغییر دیدگاه (فلسفی) خود را با انقلاب کوپرنیکی در نجوم مقایسه نمود. در عمل چنین طرحی را می توان با آن مقایسه کرد" (Ibid., ۸۵). او در کتاب "اشخاص در ارتباط" (Persons in Relation) نیز می نویسد: "آنچه نوشته ام نمی تواند چیزی بیش تر از یک اکتشاف مقدماتی و احتمالی باشد" (Ibid., ۱۳).

بسیار گوناگون است. در میان ادیان تفاوت‌ها بیشتر از مشترکات است. با این حال، به نظر او، تاریخ ادیان مختلف در طول تاریخ بشر به هم پیوسته بوده و به این ترتیب یک تاریخ دین را تشکیل می‌دهند (Ibid., ۵).

تاریخ دین می‌تواند روایت حقیقی‌تر، تجربی‌تر و ملموس‌تری از تلاش آدمیان برای نیل به رستگاری به دست دهد. چنانکه او در جایی تاریخ دین را "گزارش عنایت و ارتباط الهام بخش، خلاق و دوستدارانه خداوند با مردان و زنان نافرمان و گناه‌آلود اما نه بی‌اعتنا و بی‌دغدغه" می‌شمارد و حکایت مسیحی را مثل هر سنت دینی دیگر صرفاً پاره‌ای از این تاریخ گسترده می‌داند. اسمیت جداکردن وحی و تاریخ را پوچ و بی‌معنی می‌شمرد، اما بین تاریخ نگاری دین به عنوان پژوهشی روشنفکرانه که بالنسبه جدید و عمدتاً غربی است و تاریخ دین که پدیده‌ای پویا و حیات‌غرب جزئی از آن است، فرق می‌گذارد.

وحدت تاریخ دینی بدان معنی است که هر آیین دینی به صورتی پویا با آیین‌های دینی مختلف در طول تاریخ در تعامل است، به طوری که تاریخ دینی هیچ آیینی نمی‌تواند از تاریخ دیگر ادیان جدا باشد. بنابراین، تاریخ همه ادیان زنجیره‌ای واحد را تشکیل می‌دهند. فردی که در یک آیین دینی واقع است، آگاهانه یا ناخودآگاه، می‌تواند به عنوان یکی از مشارکت‌کنندگان در دیگر آیین‌های دینی نیز دیده شود، چرا که آنها بخشی از یک زنجیره تاریخی هستند (Ibid., ۳۸). این بدان معنا است که اسمیت معتقد است که تنها یک تاریخ دین وجود دارد.

او با ارائه چند نمونه از ارتباط درونی و به هم پیوستگی بین آیین‌های دینی (Ibid., ۲۰-۳)، نتیجه می‌گیرد که نوع بشر در تاریخ جهانی دینی واحدی مشارکت دارد. وظیفه الهیات جهانی آشکار کردن این واقعیت تاریخی است. اما مشارکت در تاریخ دینی واحد، به گفته موکد اسمیت، به این معنا نیست که "مسیحیان از مسیحی بودن یا مسلمانان از مسلمان بودن دست بکشند، مقصودم این است که مسیحیان به عنوان مسیحی، مسلمانان به عنوان مسلمان، هندوها به عنوان هندو و بودایی‌ها به عنوان بودایی در حیات دینی بشر مشارکت جویند" (Ibid., ۴۴). خود او می‌گوید من یک پرسبیتی‌ام و هرگز آن را تا دم مرگ رها

نمی‌کنم اما به همین عنوان در زندگی مسیحی و به عنوان یک مسیحی در فرآیند جهانی همگرایی دینی مشارکت می‌کنم.

اسمیت افق دید خود را از "یک تاریخ دین" به "یک تاریخ نوع بشر" گسترش می‌دهد. در طول تاریخ بشر، او نه تنها ارتباطات دینی متقابل پویا بلکه روابط متقابل انسانی را می‌بیند که حقایق تاریخی مشهود هستند. انسان‌ها نه تنها در برخی از تاریخ‌های خاص بلکه در یک تاریخ انسانی به عنوان یک مجموعه کل تاریخ‌های خاص مشارکت دارند، به دلیل اینکه تمام تاریخ‌های خاص به هم پیوسته‌اند، او می‌گوید که "تاریخ انسانی، از جمله تاریخ دینی آن، یک شبکه پیچیده و ظریف روابط انسانی است" (Ibid., ۴۲). وی این دیدگاه را به عنوان یک کشف حقیقت تاریخی با ارزش دانسته، و حتی می‌گوید که "تاریخ جهانی نوع بشر احتمالاً راهی است که خدا آن را در همه زمان‌ها در نظر داشته است" (Ibid., ۱۸). او ادعا می‌کند که ما در نهایت یک جامعه و تاریخ واحد آن، یعنی تاریخ نوع بشر را داریم.

در این دیدگاه، مسیحی بودن به معنای "مشارکت مسیحی وار (Christianly) در زندگی کل نوع بشر-زندگی عقلانی، دینی، و همچنین اقتصادی و سیاسی- است". همین امر در مورد پیروان دیگر ادیان نیز صادق است: آنها یهودی‌گونه، مسلمان‌گونه، بودایی‌وار و ... در تاریخ کل نوع بشر مشارکت دارند" (Ibid., ۱۲۹). اسمیت معتقد است که "قربان ما بر بیگانگی ما تقدم دارد" (Ibid., ۱۰۳). بدین ترتیب، دیدگاه او در باره الهیات جهانی تنها در قلمرو دینی باقی نمی‌ماند؛ دامنه آن، در واقع، شامل تمام فعالیت‌های انسان می‌گردد.

از منظر تاریخ دین انسانی واحد، الهیات شایسته و بسنده باید یک الهیات جهانی باشد، که بر زنجیره تاریخ دینی واحد مبتنی است و در نتیجه در برگیرنده آن است و همه آیین‌های دینی گوناگون نیز آن را دربر می‌گیرند. آن الهیات مبتنی بر تمام داده‌های بدست آمده از مطالعه تاریخ دین است، و این هدف امکان‌پذیر است چرا که تمام داده‌ها همچون یک پیوستار تاریخی یکپارچه و واحد هستند.

چگونه می‌توان الهیات جهانی بنا کرد که بتواند تمام تاریخ دین را همچون یک پیوستار تاریخی دربر گیرد؟ به نظر اسمیت، بوسیله بنای یک الهیات مبتنی بر "ایمان" شخصی می‌توان آن را بدست آورد.

ایمان به مثابه بنیان مشترک ادیان

به اعتقاد اسمیت تاریخ دین، سیر درگیری و دلمشغولی دوگانه در امور عادی و دنیوی و امور متعالی است. سیر بالفعل و واقعی زندگی دینی و معنوی انسان مستلزم ارتباط با وجود متعالی است. این ارتباط و پیوند را اسمیت "ایمان" می خواند. انسان ها در هر جا همواره براساس ایمان زندگی کرده اند و می کنند و فقط هنگامی آن را از دست می دهند که نهایتا پوچ گرایی، نیست انگاری، خودمحوری، بی هدفی، اخلاق ستیزی، بی معنایی و یاس وجودی بر آنان چیره شود. اسمیت معتقد است که جوهر و ذات دین آموزه اعتقادی یا عمل ظاهری نیست بلکه "ایمان" شخصی است، که یک "ویژگی انسانی همگانی در زندگی" است (Ibid., ۱۱۳). برابر دانستن آموزه ها، اخلاق و شعائر دینی با دین امری نابجا است. جوهر آیین دینی صورت های ظاهری آن نیست، بلکه ویژگی انسانی شخصی و درونی، یعنی ایمان است. ایمان جهت گیری شخصیت به خود، به همسایه خود و به جهان؛ طرز نگاه کردن به جهان و احساس آن؛ استعداد زندگی در سطحی برتر از زندگی دنیوی؛ بینش، احساس و عمل برحسب یک بعد متعالی است (Ibid., ۱۱۳-۴). آن "شکلی از آرامش، شجاعت، وفاداری و خدمت است: اعتماد به نفس که انسان را قادر می سازد در جهان احساس راحتی کند، و در جهان و در زندگی خود احساس معنا کند، معنایی که عمیق، غایی و پایدار است. مهم نیست در زندگی ظاهری برایش چه رخ می دهد" (Smith, ۱۹۷۹, ۱۲).

در مقابل ایمان به این معنا، "پوچ گرایی قرار دارد، که عبارت است از ناتوانی آشکار و تلخ برای یافتن معنا و ارزش جهان پیرامون یا زندگی خاص فرد؛ عدم وجود روابط متقابل، که در آن انسان نمی تواند به جهان و یا به همسایه خود پاسخ دهد، با اینکه می داند که باید پاسخ دهد؛ وابستگی تقریبا کامل بر حوادث پیش آمده همراه با این احساس که واقعا و یا برای مدت طولانی نمی توان بر این رویدادها تکیه داشت؛ احساس گم گشتگی، که امروزه از آن تعبیر به از خود بیگانگی، از دست دادن هویت و بی تعهدی می شود" (Ibid., ۱۲۸).

با وجود توصیف مفصل از ایمان، اسمیت قصد ندارد یک بیان گزاره ای دقیق از آن ارائه دهد، چرا که او فکر می کند که آن ماهیت غیر گزاره ای دارد: "ایمان هرگز نمی تواند در

کلمات بیان شود" (Ibid., ۱۳۳). سوال "ایمان چیست؟" یک تحقیق مداوم را می‌طلبد (Ibid., ۱۲۸).

اسمیت به جای واژه دین مفاهیم مشابه ایمان و سنت انباشته؛ یعنی تجربه دینی انسان‌ها از یک سو و اطلاعات تاریخی در باره زندگی دینی انسان‌ها از سوی دیگر را قرار می‌دهد. او سنت انباشته را ساخته بشر می‌داند که بیانگر آن است که جلوه‌های ایمان می‌تواند صورت‌های متعدد به خود گیرد. او مفهوم نخست را تاثیر امر متعالی بر زندگی انسان می‌داند. بنابراین مطابق نظر اسمیت آنچه ما دین می‌خوانیم فرایند دیالکتیکی یا تاثیر متقابل میان سنت و ایمان است (Smith, ۱۹۹۱, ۱۴۱, ۱۶۲, ۱۷۵).

ایمان عبارت است از تاثیر امر متعالی بر حیات بشر و واکنش انسان نسبت به آن. در حالی که سنت انباشته مفهومی بشری است که می‌تواند به صورت متعددی در آید و صرفاً جلوه‌ای از ایمان انسان است. بنابراین دین، همکنشی ایمان و سنت است. او با تاکید بر ایمان شخصی که از تعبیر رسمی ایمان یا سنت انباشته متمایز است، توانست اظهار کند حقیقت در اشخاص قرار دارد و نه در قضایا یا گزاره‌ها (Smith, ۱۹۷۴, ۲۰-۴۴). او این نکته را القا می‌کند که انسان باید در تاریخ دینی بشر سهیم باشد و نه ناظر؛ به عبارت دیگر، اگر ما بپذیریم که سر و کارمان با مردم است و نه با نظام‌ها، در دین پژوهی پیشرفت خواهیم کرد. گزاره‌های راجع به یک دین تنها وقتی معتبرند که اعتبارشان به وسیله پیروان دین مورد نظر نیز تصدیق شود (Smith, ۱۹۶۲, ۴۲, ۵۵).

ایمان در آیین‌های دینی گوناگون به شیوه‌های مختلف بیان شده است، اما ماهیت آن در تمامی این آیین‌ها یکسان است، زیرا آن یک ایده نیست بلکه یک ویژگی انسانی همگانی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا به "حقیقت" (Truth) یا "متعالی" (Transcendent) پاسخ دهند. بدین وسیله است که تنوع آیین‌های دینی امکان‌پذیر می‌شود (Hughes, ۱۹۸۶, ۳۷-۴۰). اسمیت می‌گوید که این نتیجه‌گیری بر اساس مشاهدات تاریخی تجربی و تجزیه و تحلیل بدست آمده است (Smith, ۱۹۷۹, ۱۰-۱۲). او به شدت بین ایمان درونی و اعتقاد بیرونی تمایز قایل است. اعتقاد بیان تاریخی، به خصوص عقلانی سازی، ایمان انسانی همگانی است، به طوری که اعتقادات بسیار مختلف زیادی وجود دارد که مبتنی بر آیین‌های

دینی گوناگون و شرایط تاریخی است. اما ایمان در همه اعتقادات دینی یکسان است به این معنی که ایمان در ایجاد آن عقاید خویشکاری یکسان دارد. اسمیت به طور خلاصه می گوید که "ایمان موهبت الهی است، اما انسان اعتقادات را طی قرن ها می سازد" (Smith, ۱۹۷۷, ۹۶). آیین های دینی بیان ها و یا صورت های گوناگون ایمان مشترک انسان هستند. "ایمان در صورت متفاوت است، اما نه در نوع" (Smith, ۱۹۸۱, ۱۶۸). اصطلاح مناسب در اشاره به هر دین، به گفته اسمیت، "ایمان به صورت مسیحی" یا "ایمان به صورت اسلامی" است. با این دیدگاه، اسمیت معتقد است که الهیات مناسب از دیدگاه جهانی الهیات "تاریخ ایمان ما انسان ها" یا "ایمان در صورت های مختلف آن" است. "الهیات ایمان" عقلانی سازی انتقادی ایمان، و جهان آنگونه که در ایمان شناخته می شود است. "آن تاریخ ما انسان ها را به گونه ای تفسیر می کند که بیانی عقلانی (معنوی) به ایمان ما، ایمان همه ما... ببخشد" (Ibid., ۱۲۵). اگر یک "الهیات ایمان" وجود داشته باشد، آن الهیات جهانی است، که می تواند همه ادیان را دربرگیرد. ایمان یک ویژگی انسانی همگانی، و در نتیجه بنیان مشترک همه ادیان است. اصطلاحات الهیات های فرقه ای، از جمله الهیات مسیحی باید جای خود را به اصطلاحاتی بدهد که بخشی از یک الهیات ایمان واحد است. به عنوان مثال، الهیات مسیحی باید جای خود را به "الهیات ایمان به شکل های مسیحی" بدهد و الهیات اسلامی با "الهیات ایمان به شکل های اسلامی" جایگزین شود. "الهیات ایمان" نیز می تواند "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" باشد زیرا الهیات ایمان می تواند تمام تاریخ دینی نوع بشر را در بر گیرد. پس چگونه می توان با دانستن ایمان دیگران همچون ایمان خود، الهیات ایمان جهانی ساخت؟ اسمیت پاسخ می دهد از طریق "خود آگاهی انتقادی جمعی" (self-corporate critical consciousness).

دانش و رای عینیت و ذهنیت

اسمیت یک وجه از دانش جدید را که فراتر از عینیت و ذهنیت است مطرح می سازد، که آن را "خود آگاهی انتقادی جمعی" می خواند. آن به معنی "خود آگاهی انتقادی، عقلانی و استقرائی است، که به وسیله آن جمعی از افراد-متشکل از حداقل دو نفر، که یکی مطالعه

می کند و دیگری موضوع مطالعه است، اما به طور ایده آل کل نژاد بشر-از وضعیت یا عمل انسانی خاص خود به عنوان یک جامعه آگاه است؛ و آن آگاهی مبتنی بر تجربه و درکی است که همزمان بطور ذهنی (شخصاً، به طور وجودی) و عینی (به طور ظاهری، انتقادی، تحلیلی، و به اصطلاح علمی) بدست می آید" (Ibid., ۶۰).

اسمیت خاطر نشان می سازد که عینیت گرایی علمی نوین، که مناسب برای علوم طبیعی است، برای "علوم انسانی" که عبارت است از معرفت و پژوهش انسان توسط انسان، "نامناسب است" (Ibid., ۵۶). او معتقد است که مشاهده بیرونی عینی هرگز نمی تواند انسانیت را به طور کامل بشناسد زیرا آن نمی تواند جهان ذهنی درونی نوع بشر را که از سنخ جوهر وجود انسانی است مشاهده نماید. دین پژوهی دانشی از نوع علوم انسانی است. بنابراین، به نظر اسمیت، یک رویکرد بیرونی عینی به دین نمی تواند آن را درک کند زیرا آن نمی تواند جهان دینی درونی شخصی انسان را، که هسته اصلی دین است، دریابد. به نظر وی، محققانی که به دنبال مطالعه عینی دین می باشند مثل مگس هایی هستند "که در بیرون یک کاسه ماهی قرمز می پرند": آنها می توانند "مشاهدات دقیق و کامل از ماهی درون کاسه داشته باشند و به شناخت ماهی کمک زیادی کنند، اما هرگز نمی توانند در یابند که "ماهی قرمز بودن یعنی چه" (Smith, ۱۹۹۱, ۷). بسیاری از دانشمندان غربی ادیان شرقی را بدین روش مورد مطالعه قرار داده اند. اسمیت سهم آنها را در دین شناسی نادیده نمی گیرد، اما خاطر نشان می کند که آنها به ندرت جهان درونی ادیان شرق را درک کرده اند. محققانی که شناخت عمیق از بودیسم دارد ممکن نیست جهان درونی یک بودایی تحصیل نکرده ی در حال رکوع در برابر یک مجسمه بودا را درک کند.

این بدان معنا نیست که اسمیت اصرار بر بازگشت به ذهن گرایی به عنوان روشی در دین پژوهی دارد. در واقع، او استدلال می کند که جهان درونی ذهنی باید و می تواند تا حدی بطور عینی تحقیق پذیر باشد. او در دین پژوهی به دنبال یک روش شناسی فراتر از عینیت و ذهنیت است. چنانکه در این مورد می گوید: "تا به حال، ما عمدتاً با دو نوع شخصی که کار او درک عقلانی مسائل دینی بوده است، سروکار داشته ایم: مشاهده گر بیرونی، که سعی در تفسیر مشاهدات خود داشته است، و مشارکت کننده در یک آیین که می خواست دانسته

خود را تفسیر کند (و یا سعی در دانستن آن چیزی بود که از دیگری گرفته است). اکنون می توان یک نوع سوم را به آنها اضافه کرد: نسل آینده، که کار آنها تا اندازه ای تصمیم گیری، انتخاب، کشف و نوآوری خواهد بود. در کار آنها نقش مشاهده گر و مشارکت کننده در هم آمیخته و یکی شده است. چنانکه اهل ایمان خود را به عنوان اعضای مجموعه دینی واحد کل نوع بشر، متشکل از جوامع گوناگون، اما نه دیگر جدا از هم، مورد مطالعه قرار خواهند داد" (Ibid., ۲۰۰). آنها از روشی استفاده خواهند نمود، که مشاهده گران و مشارکت کنندگان، هر دو، در مطالعه دینی درگیر هستند. به گفته اسمیت، این راه در حال ظهور است. مطالعه دین به مرحله جدیدی رسیده است که در آن محقق فراتر از مشاهده عینی خارجی دین رفته و به مطالعه جهان درونی ادیان مورد بررسی می پردازد. متقابلاً، این تحول نیاز به یک تغییر در نگرش ذهنی مشارکت کنندگان نیز دارد. اسمیت استدلال می کند که به واسطه مواجهه با مردم از آیین های دیگر، مشارکت کننده می تواند تا اندازه ای ایمان خود را عینیت بخشد. در این فرآیند، انسان از ایمان خاص خود به عنوان بخشی از یک جامعه ایمان جهانی واحد آگاه می شود. به عبارت دیگر، او در مورد آیین دینی خود به خود آگاهی می رسد. او این روند در حال تغییر را این گونه شرح می دهد: "هنگامی که محققان غربی برای اولین بار شروع به مطالعه ادیان غیر از مسیحیت نمودند، آنها دین دیگری را به طور غیر شخصی همچون "آن" تلقی کردند. آنها فقط صورت های خارجی دیگر آیین های دینی را مورد مطالعه قرار دادند. هنگامی که به بازنمایی پیروان ادیان دیگر پرداختند، آنها ادیان دیگر را به طور شخصی همچون "آن ها" تلقی کردند. آنگاه که با ادیان دیگر بیشتر درگیر شدند، دیگر ادیان را به عنوان "شما" در نظر گرفتند. در نهایت، نیاز به این بود که آنها ادیان دیگر را به عنوان "ما" تلقی کنند (Smith, ۱۹۶۲, ۳۴). در جهت رسیدن به خود آگاهی چهار مرحله وجود دارد:

اولین مرحله عینی گرا است که در آن، به عنوان مثال، مسیحیان اسلام و هندوئیسم را به عنوان سیستم های عینی تلقی می کنند؛ در مرحله دوم، مسیحیان جهان را از دیدگاه اسلام و هندوئیسم می بینند؛ در مرحله سوم، مسیحیان نظام مسیحی خود را آنگونه می بینند که

دیگران مشاهده می کنند؛ در مرحله چهارم، ما همگی از آن چه که انجام می دهیم آگاه هستیم (Smith, ۱۹۸۱, ۱۰۰).

اسمیت معتقد است که دانش فراتر از عینیت گرایی و ذهن گرایی امکان پذیر است. او بر آن است که فراتر رفتن از عینیت گرایی با قرار دادن جهان درونی ادیان مورد مشاهده به عنوان معیاری برای قضاوت در باره ادیان، و فراتر رفتن از ذهن گرایی با لحاظ مشاهدات خارجی از ادیان به عنوان معیار دیگری برای قضاوت صورت می گیرد. هنگامی که این دو قضاوت همزمان شوند، آنها به طور ایده آل به دانش انسانی واقعی همچون "خود آگاهی انتقادی جمعی" تبدیل می شوند. خود آگاهی انتقادی جمعی در مورد بعد ایمان یک آیین دینی بکار می رود. آیین های دینی انباشته را می توان به طور عینی شناخت، اما ایمان شخصی درونی را تنها به عنوان خود آگاهی انتقادی جمعی می توان شناخت. اسمیت می گوید که "هیچ گفته ای از سوی مشاهده گر در مورد یک گروه از افراد نمی تواند معتبر باشد مگر اینکه آن افراد آن را تصدیق کنند و خاص خود دانند. مثلاً هیچ گفته ای در مورد ایمان اسلامی درست نیست مگر اینکه مسلمانان آن را بپذیرند" (Ibid., ۹۷). این متقابلاً بدان معنی است که هیچ گزاره ای از یک گروه از افراد معتبر نیست مگر اینکه مشاهده گران آن را درست تلقی کنند. بنابراین، او می گوید که یک "گزاره علمی در مورد یک جامعه دینی باید به طور همزمان برای آن جامعه و برای جامعه علمی با مشاهده گران غیر مشارکت کننده معقول باشد" (Ibid., ۹۸). بنابراین، هر گزاره ای در مورد ایمان شخصی، باید در اصل به طور عقلانی برای اهل ایمان و مشاهده گر بیرونی تیزهوش مقبول باشد" (Ibid., ۱۰۱). بنا به این نظر، به عنوان مثال، "بنای گزاره هایی در مورد دین که حداقل در دو آیین به طور همزمان قابل فهم هستند" ممکن است (Smith, ۱۹۶۲, ۵۲). این دانش آرمانی در مورد علوم انسانی است که اسمیت از آن تعبیر به خود آگاهی انتقادی جمعی کرده و به دنبال آن است. او در ادامه توضیح می دهد که خود آگاهی انتقادی جمعی نه تنها در حوزه دین بلکه در تمام امور انسانی کاربرد دارد. او استدلال می کند که دانش واقعی، در امور انسانی، "علم به این است که همه زنان و مردان باهوش، مشارکت کنندگان و مشاهده گران، می توانند در مشارکت و مشاهده شرکت کنند و به طور مشترک تحقیق کنند" (Smith, ۱۹۸۱, ۱۰۲).

این دانش واقعی در مطالعه دینی را می توان از طریق گفت و گو میان مردم وابسته به آیین های دینی گوناگون به دست آورد. همانطور که در بالا ذکر شد، این امکان پذیر است چرا که ما همه انسان ها دارای دو ویژگی اساسی استعداد برای درک کردن و درک شدن داریم (Ibid., ۶۸). خود آگاهی انتقادی جمعی از طریق یادگیری انسانی بدست می آید، که بدان وسیله خود را نیز متحول می سازد. یادگیری انسانی مقتضی آن است که "انسان خود را در معرض آن چیزی قرار دهد که ممکن است بزرگتر از خودش باشد" (Ibid., ۷۶). داشتن شناخت انسانی از انسان عبارت است از مواجهه بین یا میان افراد در سراسر قرون و یا در سراسر جهان است" (Ibid., ۷۷). برای این کار، تواضع و فروتنی خاصی لازم است؛ هر فردی باید خود را نیازمند به تعالی خود ببیند.

این روش معرفت شناختی به طور طبیعی در مورد حقیقت این سوال را بر می انگیزد که چگونه در یابیم که در معرفت شناسی فلسفی و دینی حقیقت امری مهم است. همانطور که انتظار می رود، اسمیت مفهوم حقیقت به عنوان مطابقت مفهوم با واقعیت عینی را در علوم انسانی رد می کند. حقیقت موضوع خود گزاره نیست. به نظر اسمیت، مفهوم غیر شخصی حقیقت به عنوان گزاره مطابق با واقعیت عینی در مورد علوم طبیعی درست است، اما برای دین پژوهی که جزو علوم انسانی می باشد سزاوار نیست. از آنجا که ذات دین پویایی درونی انسان ها است، حقیقت دینی نیز موضوع جهان درون اهل ایمان است. حقیقت دینی توسط کسانی که ایمان آورده و به آن عمل می کنند تعیین می یابد. ادعای حقیقت دینی تنها در رابطه با اشخاص در تاریخ می تواند درست یا غلط باشد. "حقیقت ... به لحاظ تاریخی قابل درک است" (Ibid., ۱۵۱). اسمیت این دیدگاه از حقیقت را "دیدگاه انسانی از حقیقت" می خواند (Smith, ۱۹۷۴, ۲۰-۳۹). به نظر وی، منبع حقیقت انسان ها هستند. تلاش برای بحث عینی در باب حقیقت یا کذب ادعاهای دینی بدون در نظر گرفتن افرادی که در این ادعا دخالت دارند بی معنی و غیر ممکن است. بنابراین، هیچ تعارضی نمی تواند بین ادعاهای مختلف مربوط به حقیقت دینی وجود داشته باشد (Smith, ۱۹۷۴, ۱۵۶-۶۲). البته، منظور اسمیت این نیست که همه ادیان و یا ادعاهای دینی به یک اندازه درست و حقیقی هستند. او می گوید که "حتی اینطور نیست که یک "دین" به طور مطلق در همه مواردش در طول

تاریخ به یک اندازه درست است" (Smith, 1981, 187). منظور آن است که یک دین در ارتباط با افراد خاص کما بیش درست یا خطا می شود. به نظر اسمیت، حقیقت، مانند ایمان، یک صفت و ویژگی شخصی است. هر دینی که به جلوه ای از خدا دست یافته و وجهی از حقیقت غایی را مشاهده کرده است باید به خداطلبی و حقیقت جویی مردمان سایر جوامع دینی نیز توجه کند. پیرو هر دین در این حالت، خود به شخصی بدل می شود که به تعبیر اسمیت در طریق گفتگو قرار می گیرد. گفت وگویی که "ما، همه ما، درباره ما" سخن می گوئیم و در به فعلیت رساندن واقعیتی به نام "تشکیل یک جامعه جهانی" مشارکت می کنیم.

نتیجه و ارزیابی

با توجه به آنچه که گفته شد، دلمشغولی مهم اسمیت برداشتن موانع و سوءفهم ها در تعامل پیروان ادیان گوناگون با یکدیگر است و در این راه بر لزوم شکستن مرزها و از میان بردن موانعی که انسان ها را از یکدیگر جدا می سازند تاکید دارد. به نظر او تکبر و نخوت، مشخصه انحصارگرایی است و از این رو می تواند نگرشی غیر اخلاقی تلقی شود. دیگر برای هیچ کس روا نیست که به انسان های هممنوع خود بگوید که او نجات یافته و آنها جهنمی هستند و یا این که تا آنجا که به شناخت خدا مربوط می شود او بر حق و دیگران بر باطل اند. چنین دیدگاهی اخلاقاً غیرقابل دفاع است. کانون توجه و بحث اسمیت کل بشریت است. دورنمای او در مورد کل بشر آن است که همه انسان ها وابستگی درونی به یکدیگر داشته باشند و به مدد تعامل و همدلی در میان خویش به خداوند خدمت کنند. او معتقد است به واسطه این ارتباط درونی و معنوی، سرانجام می توان به همکاری واقعی و پایدار رسید. وی یگانه منبع رویارویی با چالش ها و پدیدآمدن حداقل میزان دوستی و همبستگی میان انسان ها را "ایمان" می داند که می تواند انرژی، اخلاص، علاقه، دلبستگی، بصیرت، عزم، استقامت و فائق آمدن بر یاس و نومیدی را در آنها ایجاد نماید. اسمیت بر آن است که هر یک از سنت های دینی نوع بشر باید به گونه ای تغییر و تحول یابند که دیگر انحصارگرا نباشد و تنها خود را نجات یافته نشمارند. هر یک از آنها باید جایی برای "دیگری" باز کند. این کار به ویژه در

دنیای امروز ضروری است و مورخان دین و به طور کلی کسانی که به رابطه انسان با وجود متعالی توجه ویژه داشته اند، می توانند آنها را در این امر یاری کنند.

هرچند اسمیت دقت و حساسیت بسیار به خرج می دهد تا خود را یک مورخ نشان دهد یا کسی که به مباحث مقایسه ای می پردازد، اما آثار او به روشنی نشان می دهد که از تعلق خاطر الهیاتی برخوردار بوده است و همین امر او را از بسیاری از دین پژوهان دیگر جدا می کند. او در سراسر فعالیت علمی خود یک ذهن الهیاتی نیرومند داشته و همواره سعی می کرده با دقت و انصاف تفسیری همدلانه و راستین از همه صور دینی ای که با آنها مواجه بود، به دست دهد و در این میان دو مؤلفه ایمان و استعلا برای او بیشتر مورد توجه بوده است.

به نظر او هر نظریه الهیاتی یا دینی باید در مقام فهم سنت های دینی گوناگون برآمده و برای پیروان همه ادیان قابل قبول باشد. او از یک جامعه جهانی توأم با الهیات جهانی حمایت می کند و می داند که اگر فضای اعترافی، مدافعه گرانه و دعوت به تغییر آیین بر ادیان خاص حاکم باشد، تاسیس یک چنین جامعه ای ممکن نخواهد بود. سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفاً پیروان یک دین به خصوص مثل مسیحیان. همه انسان ها در حیات دینی بشر شرکت جویند، همه آنها از لایه های بیرونی به ژرفای حیات دینی و معنوی بشر دست یابند. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را "الهیات جهانی" می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند. الهیات جهانی "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" است. الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده، و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر" خواهد بود. الهیات جهانی الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان یا همه خرده جوامع دینی جامعه بشری، پدیدار می گردد. با استفاده از این الهیات جهانی، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند که بر اساس زمینه هایی همچون وحدت تاریخ دین، ایمان به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه جوهر و اصل مشترک ادیان، و "خود آگاهی انتقادی جمعی" تحقق می یابد.

هر چند دیدگاه اسمیت در الهیات جهانی توجه بسیاری از الهیدان ها و پژوهشگران شمول گرا را به خود جلب کرد، با این حال، دیدگاه او دارای مشکلاتی نیز است که اعتبار آن را تضعیف می کند. یکی از نقدهایی که متوجه دیدگاه اسمیت است انتقاد از پیش فرض های او در بنای الهیات جهانی، یعنی وحدت تاریخ دین، ایمان- به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان- و "خود آگاهی انتقادی جمعی" به عنوان دانشی فراتر از عینیت گرایی علمی و ذهنیت گرایی فرقه ای است. نمی توان ادعا نمود که همه انسان ها از تاریخ مشترک، یعنی تاریخ دینی واحد برخوردار هستند. تاریخ های دینی گوناگون را نمی توان به سادگی به "یک زنجیره تاریخ دین" فرو کاست. البته، باید پذیرفت که ادیان در طول تاریخ تحت تاثیر یک دیگر بوده اند، به طوری که مرز قایل شدن میان ادیان مشکل است، اما این واقعیت تاریخی بر آن نیست که بگوییم نوع بشر تاریخ دین واحدی دارد. مثلا مسلمانان به شدت منکر آن هستند که تاریخ مسیحیت غربی را به عنوان تاریخ دینی خود بدانند. مسلمانان می خواهند تاریخ و خودآگاهی تاریخی خاص خود را داشته باشند و به بسط آن بپردازند. اسمیت برای این دیدگاه خود از ایمان به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه زمینه مشترک ادیان دلیل قانع کننده ای ارائه نمی دهد. این در حالی است که به نظر می رسد دیدگاه خود او در باره ماهیت ایمان به خوبی روشن نیست. با وجود توصیف مفصل از ایمان، او یک بیان گزاره ای دقیق از آن ارائه نمی دهد، چرا که فکر می کند که آن ماهیت غیر گزاره ای دارد و غیر قابل توصیف است. او آنچه را که از ایمان مسیحی یا اسلامی مشاهده می کند به همه آیین های دینی تعمیم می دهد. بنابراین مشاهدات تاریخی ایده ایمان همگانی را تایید نمی کند. تضاد بین ایمان و اعتقاد از سوی او غیر واقعی است. او معتقد به جدایی ایمان از سنت است، در صورتی که واقعیت تاریخی هرگز این امر را تایید نمی کند و نمی توان ایمان را از اعتقاد و اعمال جدا نمود.

اما در ارتباط با دانش جدید و رای عینیت و ذهنیت که اسمیت مطرح می کند و آن را "خود آگاهی انتقادی جمعی" می خواند می توان گفت که هر چند اسمیت عینیت گرایی علمی را رد می کند، اما از نوعی علم انسانی سخن می گوید که عملا نوع دیگری از عینیت گرایی در آن وجود دارد.

References

منابع

- Heim. S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis, ۱۹۹۹.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, London: Macmillan, ۱۹۸۵.
- -----, *God Has Many Names*, London and Basingstoke: Macmillan Press, ۱۹۸۰.
- Macquarrie, John. *The Self as Agent* (Gifford Lecture, ۱۹۵۳). London: Faber & Faber, ۱۹۵۷.
- -----, *Persons in Relation* (Gifford Lecture ۱۹۵۴), London: Humanities Press International, ۱۹۶۱.
- Panikkar, R., "The Jordan, the Tiber, and the Ganges, Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness", in J. Hick, P. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis, ۱۹۸۷.
- -----, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?" in Swidler L. (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll: Orbis Books, ۱۹۸۸.
- Hughes, Edward, *Wilfred Cantwell Smith: Theology for the World* (London: SCM Press, ۱۹۸۶), ۳۷-۴۰.
- Ross Reat, N. and Edmund F. Perry, *A World Theology: The Central Spiritual Reality of Humankind*(New York: Cambridge University Press, ۱۹۹۱).
- Smith, W.C., *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London: Macmillan ۱۹۸۱,
- -----, *Faith and History* (Charlottesville: University Press of Virginia, ۱۹۷۷).
- -----, *patterns of faith around the world*, Oneworld, Oxford, ۱۹۹۸.

- -----, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, ۱۹۹۱)
- -----, *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press. ۱۹۷۹, ۱۲)
- -----, "Comparative Religion: Whither-and Why?", in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press. ۱۹۶۲)
- -----, "A Human View of Truth," in *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, ed. John Hick (London: Sheldon Press), ۱۹۷۴, ۲۰-۴۴
- -----, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder in *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, ed. John Hick (London: Sheldon Press), ۱۹۷۴, ۱۵۶-۶۲
- Wainwright, W.J., "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies* ۲۰ (۱۹۸۴), pp. ۳۵۳-۳۶۶
- Ward, K., *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, ۱۹۹۴