

۳

پدیدارشناسی دین*

. نوشته: داگلاس آلن

ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی

هر چند پدیدارشناسی دین، در طی قرن بیستم، هم به عنوان رشته عمده‌ای از دین پژوهی و هم به عنوان رهیافت مؤثری به دین به کار رفته است، تدوین و تنسيق مقاله‌ای در این زمینه با مشکلات جدی مواجه است. این اصطلاح تداول عام یافته و پژوهندگان بسیاری آن را به کار برده‌اند، ولی وحدت نظر در میان آنها، اگر باشد، ناچیز است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

کاربردهای این اصطلاح

برای سامان‌دهی به این بحث، ابتدا چهارگروه از پژوهندگان را که این اصطلاح - یعنی پدیدارشناسی دین - را به کار برده‌اند، از یکدیگر متمایز می‌سازم. نخست آن دسته از کسانی که در انبوهی از آثار، پدیدارشناسی دین را به معنایی مبهم و موسّع و به شیوه‌ای بسیار غیرنقادانه به کار برده‌اند. در این مورد، غالباً این

* Phenomenology of religion

این مقاله نوشته داگلاس آلن است و از دایرة المعارف دین، ویراسته میرجا الیاده ترجمه شده است.

اصطلاح چیزی بیشتر از پژوهش پدیده دین افاده نمی کند. دوم کاربرد کسانی، از محقق هلندی موسوم به پ. د. سوسه (P.D.Saussaye) گرفته تا پژوهشگران معاصر، چون گئو وایدن گرن (Geo widengren) و اک هولت کرانتس (Ake Hultkrantz) مورخان دین، که مراد آنان از پدیدارشناسی دین مطالعه تطبیقی و رده بندی انواع مختلف پدیده ها [= پدیدارها]ی مختلف دینی است. اینان توجه ناچیزی به مفاهیم پدیدارشناسی خاص و روشهای تحقیق پذیری دارند.

سومین گروه، محققان متعددی هستند نظیر و. برد کریستنسن (W.B.Kristensen)، گرار دوس فان در لیو (G.Leeuw)، خواکیم واچ (J.Wach)، ک. ژوکوبلیکر (C.J.Bleeker)، میرچا الیاده، و ژاک واردن برگ (J.Waardenburg) که پدیدارشناسی دین را یک رشته یا حوزه یا شیوه ای خاص در دین پژوهی می دانند. در اینجا است که مهمترین یاری پدیدارشناسی دین به مطالعه دین عرضه شده است. چهارمین گروه عده ای از محققان هستند که پدیدارشناسی دینی شان تحت تأثیر پدیدارشناسی فلسفی بوده است. چندتن از محققان نظیر ماکس شلر، و پل ریکور بخش اعظم رهیافتشان را جزو پدیدارشناسی فلسفی دانسته اند. دیگران از جمله رودولف اوتو، فان در لیو، و الیاده، نوعی روش پدیدارشناسی به کار برده اند و لااقل تا حدی متأثر از پدیدارشناسی فلسفی بوده اند. برداشتهای کلامی متعددی، در آثار فریدریش شلایر ماخر یا در آثار پل تیلیخ و بسیاری از متکلمان معاصر، نظیر ادوارد فارلی (E.Farrley) هست که از نوعی پدیدارشناسی دین به عنوان مرحله مقدماتی در تدوین یک مکتب کلامی استفاده کرده است.

تاریخچه این اصطلاح

اصطلاحات phenomenon, phenomenology از کلمه یونانی phainomenon (به معنای چیزی که خود را می نمایاند یا پدیدار است) گرفته شده است. چنانکه

هربرت اشپیگلبرگ (H. Spiegelberg) در نخستین مجلد از کتاب درآمد تاریخی به نهضت پدیدارشناسی ثابت کرده است اصطلاح فنومولوژی هم ریشه‌های فلسفی و هم غیرفلسفی دارد.

پدیدارشناسیهای غیرفلسفی: در علوم طبیعی، مخصوصاً در رشته فیزیک به پدیدارشناسیهای غیرفلسفی برمی‌خوریم. دانشمندان معمولاً از اصطلاح پدیدارشناسی تأکید بر برداشت توصیفی - در مقابل تبیینی - رشته علمی خود را مراد کرده‌اند. (در پدیدارشناسی دین هم باید پرده از چنین تأکیدی برداشته شود، چه گاه پدیدارشناسان اذعان دارند که رهیافت آنان ماهیت پدیدارهای دینی را توصیف - و نه تبیین - می‌کند.)

کاربرد دوم پدیدارشناسی غیرفلسفی در مطالعه توصیفی، سیستماتیک و تطبیقی ادیان دیده می‌شود که در آن دانشمندان گروههای پدیدارهای دینی را برای کشف جنبه‌های اصلی و عمده، و تنظیم و تنسيق نوع آنها گرد می‌آورند. این پدیدارشناسی تطبیقی دین ریشه‌هایی مستقل از پدیدارشناسی فلسفی دارد. پدیدارشناسیهای فلسفی: نخستین کاربرد فلسفی مستند از اصطلاح فنومولوژی توسط یوهان هاینریش لمبرت (J. H. Lambert) فیلسوف آلمانی در کتابش ارغنون نو (Neues organon) (لایپزیک، ۱۷۶۴) بوده است. لمبرت با کاربردی که به پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی دینی متأخر ربطی ندارد، این اصطلاح را «نظریه توهم» (theory of illusion) تعریف کرده است.

در اواخر قرن هجدهم امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی (کند و کاو بسیاری بر روی «پدیدارها» به عنوان داده‌های تجربه، یعنی چیزهایی که بر اذهان، پدیدار یا توسط آنها برساخته می‌شوند انجام داد. چنین پدیدارهایی که کانت آنها را متمایز از نومنها [= ذوات مکنون] یا اشیاء فی نفسه در نظر می‌گرفت، می‌توانند مستقل از اذهان داننده، تحت مطالعه عقلی و عینی در آیند. در «پدیدارشناسیهای توصیفی» بسیاری از پدیدارشناسان دین هم بین پدیدارهای دینی - به عنوان

نمودها و واقعیت فی نفسه دینی، که فراتر از پدیدارشناسی است، تمایز مشابهی گذارده‌اند.

از میان همه کاربردهای اصطلاح فنومولوژی از سوی فیلسوفان، پیش از نهضت پدیدارشناختی قرن بیستمی، این اصطلاح بیش از همه با آرا و آثار هگل، فیلسوف آلمانی، و مخصوصاً با پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷م) او قرین است. هگل بر آن بود که بر تقسیم دوگانی فنومن-نومن کانت غلبه کند. پدیدارها مراحل متحقق جلوه‌های معرفت در سلوک روح بودند، روحی که از آگاهی ناپخته‌ای از تجربه‌های حسی صرف نشأت می‌گرفت و به صورت معرفت مطلق تکامل می‌یافت. پدیدارشناسی معرفتی است که در آن ذهن از طریق مطالعه نمودها و جلوه‌های روح از سیر و سلوک آن آگاه می‌گردد و ذات آن، یعنی روح را فی حد نفسه می‌شناسد.

در طی قرن نوزدهم و اوایل بیستم عده‌ای از فیلسوفان پدیدارشناسی را بنحوی به کار می‌بردند که حاکی از مطالعه صرفاً توصیفی یک موضوع یا مضمون بود. بدین سان، ویلیام هامیلتون (W. Hamilton) در سخنرانیهای خود در باب مابعدالطبیعه (منتشره به سال ۱۸۵۸) فنومولوژی را بنحوی به کاربرد که دلالت بر مرحله توصیفی روانشناسی تجربی داشته باشد. ادوارد فون هارتمان (E. Von Hartman) خود چند روایت از پدیدارشناسی تدوین کرد؛ از جمله پدیدارشناسی توصیفی آگاهی اخلاقی. و چارلز سندرس پیرس (C.S. Pierce)، فیلسوف امریکایی فنومولوژی را بنحوی به کاربرد که دال بر مطالعه توصیفی هر آنچه باشد که بر ذهن عرضه می‌گردد، اعم از واقعی یا موهوم.

دو معنای این اصطلاح: چنانکه ریچارد اشمیت (R. Schmitt) در مقاله خود تحت عنوان «پدیدارشناسی» در دایرةالمعارف فلسفه (۱۹۶۷) - ویراسته پل ادواردز - خاطر نشان می‌کند، زمینه و پیشینه فلسفی، منتهی به حصول دو معنای متمایز از پدیدارشناسی شده است. معنای قدیمتر و موسع‌تر از این اصطلاح عبارت است از هر نوع مطالعه توصیفی موضوع یا رشته‌ای تحقیقی که توصیفگر

پدیدارهای مشهود است. معنای دوم معنایی است محدودتر و قرن بیستمی که آن را رهیافتی فلسفی می‌دانند که روش پدیدارشناختی را به کار می‌برد. در اینجا به شرح وسط بیشتر معنای دوم می‌پردازیم.

پدیدارشناسی فلسفی

پدیدارشناسی به عنوان یکی از مکتبها، نهضتها یا رهیافتهای عمده در فلسفه قرن بیستم، صور مختلفی یافته است. فی‌المثل می‌توان بین پدیدارشناسی استعلائی ادموند هوسرل، پدیدارشناسی وجودی ژان پل سارتر و موریس مرلوپونتی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی مارتین هایدگر و پل ریکور فرق گذاشت. از آنجا که پدیدارشناسی مکتب یا نگرش یا روشی چند گونه بوده است، طبعاً هر پدیدارشناس تمامی وجوه آن را نمی‌پذیرد.

نهضت پدیدارشناختی: هدف اولیه پدیدارشناسی فلسفی پژوهش و آگاهی مستقیم از پدیدارهایی است که در تجربه بلاواسطه آشکار می‌گردد و لذا به پدیدارشناس این اجازه و امکان را می‌دهد که ساختارهای ماهوی یا ذاتی این پدیدارها را توصیف کند. بدین وسیله پدیدارشناسی می‌کوشد خود را از پیشفرضهای نامجرب آزاد کند و از توضیح علی و سایر تبیینهای دیگر پرهیز کند و روشی به کاربرد که توصیف آنچه آشکار می‌گردد یا شهود یا کشف حجاب از معانی ذاتی را ممکن سازد.

یکی از نخستین تدوین و تنسیقهای نهضت پدیدارشناسی به صورت بیانیه‌ای مطرح شد و زیر نظر ادموند هوسرل تدوین و از سال ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۰ انتشار یافت (Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung) سایر استادان این اثر عبارت بودند از پدیدارشناسان برجسته‌ای چون موریتس گایگر (M. Geiger) (۱۸۸۰-۱۹۳۷)، الکساندر فندر (A. Pfander) (۱۸۷۰-۱۹۴۱)، آدولف رایناخ (A. Reinach) (۱۸۸۳-۱۹۱۷)، ماکس شلر (۱۸۷۴-۱۹۲۸)، مارتین هایدگر و اسکار بکر

(O. Becker) (۱۸۸۹-۱۹۶۴).

معمولاً هوسرل مؤسس و مؤثرترین فیلسوف نهضت پدیدارشناسی شمرده می‌شود. هوسرل از حدود سال ۱۹۰۵ محبوبیت بسیاری در میان دانشجویانش پیدا کرد. نخستین پدیدارشناسان در چند دانشگاه آلمان مخصوصاً در گوتینگن و مونیخ پیدا شدند. مهمترین پدیدارشناسانی که در خارج از حیطه نفوذ عظیم هوسرل بر پدیدارشناسی قرار دارند عبارت بودند از ماکس شلر - که خود متفکری مستقل و مبتکر بود، و مارتین هایدگر که یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن بیستم شد. نخستین درخشش نهضت پدیدارشناسی در دوره منتهی به جنگ جهانی اول، در «حلقه گوتینگن» و «حلقه مونیخ» بود و تا سالهای ۱۹۳۰ که کانون این نهضت به فرانسه منتقل شد پدیدارشناسی عمدتاً فلسفه‌ای آلمانی بود. از حدود سالهای ۱۹۳۰ تا لاقبل دهه ۱۹۶۰ پدیدارشناسی فرانسه با کارهای ژان پل سارتر، موریس مرلوپونتی، گایریل مارسل، پل ریکور و دیگران، به عنوان یکی از مراحل پیشتاز فلسفه پدیدارشناسی، شناخته و محرز شد. آنچه در این مورد شایان ذکر است این است که فرانسویان کوشیدند علایق و نگرشهای پدیدارشناسی را با علایق و نگرشهای اگزیستانسیالیسم تلفیق کنند.

ویژگیهای پدیدارشناسی فلسفی: می‌توان پنج مشخصه پدیدارشناسی فلسفی را که ربط و پیوند مخصوصی با پدیدارشناسی دین داشته است، به ترتیب ذیل برشمرد:

(۱) ماهیت توصیفی: هدف پدیدارشناسی همواره این بوده است که یک دانش، رشته یا رهیافت توصیفی دقیق باشد. شعار پدیدارشناسی («به سوی ذات خوداشیاء») بیانگر عزم اعراض از نظریه‌ها و مفاهیم فلسفی، و روی آوردن به شهود و توصیف مستقیم پدیدارهاست، آن چنانکه در تجربه بیواسطه آشکار می‌گردند. پدیدارشناسی می‌کوشد که ماهیت پدیدارها شیوه‌ای که نمودها خود را آشکار می‌سازند و ساختارهای ماهوی را در عمق تجربه انسانی توصیف کند. پدیدارشناسی در تقابل با بسیاری از مکتبهای فلسفی که فقط هر چه را معقول

است واقعی می‌شمارند و لذا تعلق و تقید فلسفی به قوای عقلی و تحلیل مفهومی دارند، در صدد توصیف دقیق مظاهر پدیداری در تجربه انسانی است. پدیدارشناسی توصیفی می‌کوشد از تحویل‌گرایی یا فروگاهش مفرط (reductionism) پرهیز کند و همواره در هوای تعلیق پدیدارشناختی است (شرحش خواهد آمد)، در پی آن است که تنوع، پیچیدگی و غنای تجربه را بیان کند.

۲) مخالفت با فروگاهش مفرط. ضدیت با تحویل‌گرایی یا فروگاهش مفرط ما را از قید سبق ذهنهای غیرانتقادی که مانع آگاهی از خصوصیت و تنوع پدیدارهاست، آزاد می‌کند، و بدینسان به ما اجازه می‌دهد که تجربه بیواسطه را وسیعتر و عمیقتر کنیم و توصیفهای دقیقتر از این تجربه را ممکن می‌سازد. من باب مثال، هوسرل به صور مختلف به تحویل‌گرایی یا فروگاهش مفرط نظیر «اصالت روانشناسی» که می‌کوشید قوانین منطق را از قوانین روانشناختی بیرون کشد، یا به طور کلی همه پدیدارها را به حد پدیدارهای روانی و روانشناختی فروکاهد، حمله می‌کرد. پدیدارشناسان با مخالفتی که با ساده‌سازیهایی افراطی که اصالت تجربه سنتی و سایر صور تحویل‌گرایی یا فروگاهش مفرط دارند، در صدد آنند که هر چه امین‌تر با پدیدارها به عنوان پدیدار، سروکار داشته باشند، و از آنچه پدیدارها در حیث یا التفات کاملشان آشکار می‌سازند، آگاه شوند.

۳) التفات: یک ذهن داننده همواره التفات به یک موضوع یا متعلق دارد، و التفات خصوصیت همه آگاهیها را به عنوان آگاهی از چیزی تعریف می‌کند. همه اعمال آگاهی معطوف به تجربه چیزی است، یعنی موضوع و متعلق التفات. از نظر هوسرل که این اصطلاح را از استادش فرانتس برنتانو (F. Brentano) (۱۸۳۸-۱۹۱۷) گرفت، التفات شیوه‌ای است برای توصیف اینکه چگونه آگاهی پدیدار را برمی‌سازد.

۴) در پرانتز نهادن (bracketing) از نظر بسیاری از پدیدارشناسان، تأکید ضد تحویلی بر تقلیل‌ناپذیری تجربه بلاواسطه التفاتی، متضمن در پیش گرفتن

«تعلیق پدیدارشناختی» است. لغت یونانی اپوخه (epoche) به معنای «پرهیز» و خودداری یا «تعلیق حکم» است و غالباً به عنوان روش «در پرانتز نهادن» تعریف می‌شود. فقط به مدد تعلیق یا در پرانتز نهادن «جهان طبیعی»... که بدون نقادی پذیرفته شده - و با تعلیق معتقدات و احکام مبتنی بر «نظرگاه طبیعی» غیرنقادانه مان است که پدیدارشناسان می‌توانند از پدیدارهای تجربه بیواسطه آگاه شوند و بصیرتی نسبت به ساختارهای ماهوی یا ذاتی آنها حاصل کنند. گاه تعلیق بر وفق هدف تأسیس یک علم یا فلسفه بدون پیشفرض تعریف می‌شود. ولی اغلب پدیدارشناسان این گونه «در پرانتز نهادن» را ناظر به آزادسازی پدیدارشناسی از پیشفرضهای بررسی نشده، یا رهایی از تصریح و روشن سازی پیشفرضهایمان - و نه انکار بالمره وجود آنها - تعبیر می‌کنند. تعلیق پدیدارشناختی اعم از شیوه فنی «تحویل استعلائی» (transcendental reduction) هوسرلی، یا روایتهای دیگرش صرفاً توسط پدیدارشناسان «به اجرا در نمی‌آید»، بلکه مستلزم بعضی شیوه‌های انتقاد از خود و آزمون بین‌الذهانی است که بصیرت یافتن نسبت به ساختار و معانی را ممکن می‌سازد.

(۵) شهود ذات: درک و دریافت ماهیتهای، غالباً به شهود ذاتی (eidetic vision) یا تحویل ذاتی توصیف می‌شود و با کلمه eidos یونانی ارتباط دارد. هوسرل این کلمه را با فحوای افلاطونی آن اقتباس کرد و از آن «ذوات کلی» را مراد کرد. چنین ذاتهایی بیانگر «چیستی» اشیاء اند، یعنی خواص ذاتی و لایتغیر پدیدارها که به ما اجازه می‌دهد پدیدارها را، همچون پدیدارهای یک نوع خاص بشناسیم. از پنج ویژگی روش پدیدارشناختی که برشمردیم، التفات و تعلیق، یا آنکه کانونی اند، ولی نزد پدیدارشناسان قبول عام نیافته‌اند. تقریباً همه پدیدارشناسان قائل به پدیدارشناسی توصیفی که ضد تحویلی است و مستلزم حصول بصیرت نسبت به ساختارهای ذاتی یا ماهوی است، هستند. آنچه در پی می‌آید تدوین و تنسیق مؤثری از یک روند پدیدارشناختی عام برای حصول بصیرت نسبت به

چنین ساختارها و معانی ذاتی است و در مورد پدیدارهای تجربه دینی به کار بسته شده است.

پدیدارشناسان در «شهود ذات‌ها» می‌کوشند ساختارهای ذاتی را که در پدیدارهای خاصی تجسم یافته است، از قید رها سازند. کار با داده‌های خاص و جزئی آغاز می‌شود. یعنی پدیدارهای خاص که جلوه‌های تجربه‌های التفاتی هستند. هدف کانونی روش پدیدارشناختی همانا انکشاف «چیستی» یا ساختار ماهوی متجسم در داده‌های خاص است.

پژوهنده به مدد روش «تغییرهای آزاد» (free variation) نسبت به معنا بصیرت پیدا می‌کند. پدیدارشناس پس از گردآوری نمونه‌های متنوعی از پدیدارهای خاصی، در طلب هسته نامتغیری که تشکیل دهنده معنای ذاتی (ماهوی) پدیدارهاست برمی‌آید. پدیدارها که دستخوش روند «تغییرهای آزاد» هستند صور خاصی به خود می‌گیرند که عرضی یا غیرذاتی شمرده می‌شوند. به این معنا که پدیدارشناس می‌تواند به فراتر از حدودی که این صور تحمیل کرده‌اند، برود، بدون زائل کردن خصلت اساسی یا التفاتی بودن داده‌های مورد پژوهش خویش. فی‌المثل، تنوع انبوه عظیمی از پدیدارهای دینی ممکن است آشکار سازد که ساختارهای منحصر به فرد توحید، تشکیل دهنده هسته ماهوی یا ساختار کلی همه تجربه‌های دینی نیست.

پدیدارشناس به تدریج ملاحظه می‌کند که پدیدارها صورتهایی به خود می‌گیرند که ماهوی شمرده می‌شود، به این معنی که دیگر نمی‌تواند بدون زائل کردن «چیستی» اساسی یا التفاتی بودن داده‌ها از این ساختارها فراتر برود یا آنها را سلب کند. فی‌المثل [پژوهش] تغییرهای آزاد ممکن است نشان بدهد که بعضی ساختارهای ماهوی «استعلا» تشکیل دهنده هسته ثابت تجربه دینی است. وقتی که ماهیت کلی دریافت شود، پدیدارشناسان به شهود ذات نایل شده‌اند.

هوسرل بر آن بود که همه پدیدارها برساخته آگاهی نیستند، و ما در شهود ذاتها می‌توانیم امر جزئی، یعنی داده متحقق بالفعل را منتفی گرفته به ساحت

«امکان محض» فرا رویم. اغلب پدیدارشناسانی که روش شهود ذات را به کار می‌برند، پیشنهاد می‌کنند که بپذیریم پدیدارهای تاریخی، نوعی اولویت دارند، و ما باید به جای متغیر خیالی هوسرل یک متغیر از داده‌های تاریخی بگذاریم و بر آنند که پدیدارهای خاص برساخته ما نیست بلکه منشاء این نیروی برساختن و قضاوت ما را تشکیل می‌دهد.

هر چند معدودی از پدیدارشناسان فلسفی تعلق خاطر جدی به پدیدارهای دینی داشته‌اند بعضی از مصطلحات پدیدارشناسی فلسفی و در چند مورد میراثی از روش شناسی آن، بر پدیدارشناسی دین تأثیر نهاده‌است.

پدیدارشناسی دین و تاریخ ادیان

دین پژوهشی عالمانه جدید احتمالاً از اواخر قرن هجدهم، عمدتاً به عنوان فرآوردی از رهیافت عقلی و علمی «روشنگری» آغاز شده، ولی نخستین شخصیت بزرگ در این زمینه از قرن نوزدهم و موسوم به ف. ماکس مولر (M. Muller) (۱۸۲۳-۱۹۰۰) است، مولر بر آن بود که تاریخ دین (Religionswissenschaft) یک علم توصیفی و عینی است و از ماهیت دستوری مطالعات کلامی و فلسفی دین، فارغ است. تاریخ دین وابسته به رشته‌ای از تحقیق است که متشکل از چند رشته‌است که هر یک رهیافت دیگری در کار می‌کنند.

پ. د. سوسه (۱۸۴۸-۱۹۲۰) گاه به عنوان مؤسس پدیدارشناسی دین به عنوان رشته و رده‌بندی خاص، در نظر گرفته می‌شود. پدیدارشناسی دین که از نظر او حد واسط بین تاریخ و فلسفه بود، یک رهیافت توصیفی و تطبیقی در «گردآوری و گروه‌بندی پدیدارهای دینی مختلف بود». ک. پ. تیله (C.P. Tiele) (۱۸۳۰-۱۹۰۲) یکی از مؤسسان رشته تاریخ دین و مورخ هلندی پدیدارشناسی را نخستین مرحله از جنبه فلسفی «علم دین» می‌شمرد.

ژوکوبلیکر (۱۸۹۸-۱۹۸۳) قائل به سه نوع پدیدارشناسی دین بود:

۱) پدیدارشناسی توصیفی که محدود به تنظیم و دستگامندسازی پدیدارهای

دینی بود، ۲) پدیدارشناسی که نوع شناختی که انواع مختلف ادیان را رده‌بندی و تدوین و تنسیق می‌کرد (۳) پدیدارشناسی به معنای اخص که ساختارهای ماهوی و معانی پدیدارهای دینی را مورد پژوهش قرار می‌داد.

یکی از ویژگیهای پدیدارشناسی دین که مورخان دین درباره آن اتفاق نظر دارند، کلیت و شمول آن است که رهیافت آن را دستگامند (سیستماتیک) می‌سازد. از نظر ویدن گرن هدف پدیدارشناسی دین «توصیف منسجم همه پدیدارهای مختلف دین» است که از همین راه «تکمله دستگامند تاریخ دین می‌گردد». رهیافت تاریخی، تحلیل تاریخی سیر ادیان گوناگون را تسهیل می‌کند و پدیدارشناسی زمینه‌ساز «تلفیق دستگامند» می‌شود. مورخ ادیان ایتالیایی موسوم به رافائل پتاتسونی (R. Pettazoni) (۱۸۸۳-۱۹۵۹) کوشید گرایشهای روش شناختی و تلاشهای مربوط به تعریف «تاریخ دین» را بر وفق دو جنبه مکمل، تدوین کند.

یک جنبه‌اش تاریخی و جنبه دیگرش پدیدارشناختی بود. از یک سو تاریخ ادیان می‌کوشد «آنچه را که رخ داده است و تکوین واقعیات را دقیقاً کشف شد» ولی این تلاش منتهی به درک ژرفتر معنای آنچه رخ داده و نیز کشف «معنای امر دینی» نمی‌گردد. این کارها بر عهده پدیدارشناسی است. از سوی دیگر پدیدارشناسی نمی‌تواند بدون قوم‌شناسی، فقه‌اللغه و سایر رشته‌های جنبی تاریخی کار کند. لذا طبق نظر پتاتسونی پدیدارشناسی و تاریخ دو جنبه مکمل از علم یگانه دین هستند.

پدیدارشناسان بزرگ دین

در اینجا رهیافتها و خدمات علمی شش پدیدارشناس ذی نفوذ دین بررسی می‌گردد که عبارتند از: وبرد کریستنسن، رودولف اوتو، گرادوس فان در لیو، فریدریک هیلر (F. Heiler)، ژوکوبلیکر، و میرچا الیاده همچنین انتقادهای رایجی را که درباره سه تن از برجسته‌ترین اینها، یعنی اوتو، فان در لیو و الیاده طرح شده،

مطرح می‌سازم.

و برد کریستنسن

از پ. د. سوسه و تیله گرفته تا فان در لیو و کریستنسن نروژی تبعیدی تا آخرین آثار بلیکر و دیگران، سراسر این حوزه، تحت تأثیر سنت هلندی پدیدارشناسی دین است. این حوزه گاه توسعه یافته و سنت هلندی - اسکاندیناویائی را نیز به خاطر اهمیت و نفوذ پدیدارشناسانی چون ناتان سودریلوم (N. Soderblom) در برمی گرفته است.

و برد کریستنسن (۱۸۶۷-۱۹۵۳) که متخصص ادیان باستانی مصر است، به خاطر رهیافت توصیفی در پدیدارشناسی خویش، شاخص است. طبق نظر کریستنسن پدیدارشناسی که از متفرعات علم کلی دین است رهیافتی دستگامند و تطبیقی، و توصیفی است - نه دستوری [= تجویزی، هنجارین]. کریستنسن در مخالفت با رهیافتهای پوزیتیویستی و تکامل‌گرا یا نه نسبت به دین، می‌کوشید که دانش تاریخی از امور واقع را با همدلی و احساس نسبت به داده‌ها به منظور درک معنای باطنی ارزشهای دینی در متون مختلف، تلفیق کند.

پدیدارشناس باید ایمان مؤمنان را به عنوان تنها «واقعیت دینی» بپذیرد. ما باید با قبول اینکه مؤمنان یک دین کاملاً برحق‌اند، از تحمیل ارزش‌گذاریهای خویش بر تجربه‌های آن مؤمنان پرهیز کنیم. به عبارت دیگر تمرکز اصلی و اولی، در پدیدارشناسی مان توصیف این امر است که آن مؤمنان ایمانشان را چگونه می‌فهمیده‌اند. ما باید به ارزش مطلق که مؤمنان به ایمان خویش نسبت می‌دهند، احترام بگذاریم. درک و دریافت ما از این واقعیت دینی همواره تقریبی یا نسبی است، چرا که ما هرگز نمی‌توانیم دین دیگران را دقیقاً همانند خود متدینان به آن، احساس و تجربه کنیم.

پس از توصیف «اعتقاد معتقدان» پژوهنده ممکن است پدیده‌ها را طبق انواع ماهوی رده‌بندی کند و ارزیابیهای تطبیقی انجام دهد. ولی همه ژرفکاریهای

ماهیت و ارزیابیهای پدیدارها متضمن ارزشگذاری [=داوری ارزشی] از سوی تعبیرگراست و فراتر از حدود پدیدارشناسی توصیفی است.

رودولف اوتو

رودولف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) دو خدمت علمی روش شناختی مربوط به هم انجام داده است که در خور توجه و تاکید است: نخست رهیافت تجربی اش که مستلزم توصیف پدیدارشناختی ساختار ماهوی و کلی تجربه دینی است، دوم مخالفتش با تحویل یا فروکاهش افراطی که به کیفیت منحصر به فرد، تحلیل ناپذیر و «مینوی» (numinous) همه تجربه های دینی ارج می نهد.

اوتو در کوششی که برای کشف ساختار ماهوی و معنی همه تجربه های دینی می ورزد، عنصر عام «مینوی» را مقوله پیشینی [=ما قبل تجربی] معنی و ارزش توصیف می کند. مراد اوتو از مینو و مینوی همانا مفهوم «امر قدسی» (the holy) بدون جنبه های اخلاقی و عقلانی آن است. او با تأکید بر این جنبه نااخلاقی و ناعقلانی دین، می کوشد «عمده معنی» را در فراسوی عقلانیت و مفهومیت، که تشکیل دهنده ماهیت کلی تجربه دینی است، بازیابی کند. از آنجا که چنین تجربه ناعقلانی نه می تواند تعریف شود، نه به صورت مفهوم درآید، لذا توصیفات کنائی و تمثیلی ساخته و پرداخته می گردند که در دل مخاطب تجربه امر قدسی را برانگیزند. تجربه دینی امر مینوی - به عنوان ساختار پیشینی آگاهی انسانی - می تواند به مدد حس مینوی ما یعنی استعدادی که برای این معرفت ماقبل تجربی از امر قدسی داریم، بیدار یا بازشناخته شود.

در این مورد، اوتو ساختار پدیدارشناختی عام تجربه دینی را تدوین و تنسیق می کند، به نحوی که پدیدارشناس می تواند پدیدارهای دینی خودمختار را به مدد جنبه مینوی آنها تمیز دهد و جلوه های دینی خاص را هماهنگ یا تجزیه و تحلیل کند. او به «احساس مخلوقیت» ما یعنی احساس اتکای مطلق در حضور تجربی امر قدسی، اشاره می کند. این تجربه که «نوع منحصر به فرد» است

به عنوان تجربه موجودی «به کلی دیگر» (wholly other) که کیفاً یگانه و متعال و ماوراء تجربه است، توصیف شده است. این تأکید در باب کیفیت یگانه و پیشینی تجربه دینی حاکی از مخالفت اوتو با تحویل و فروکاهش افراطی است. او تحریف و تعصب یک جانبه روشنفکرانه و خردگرایانه اغلب تعبیرها و تفسیرها و نیز تحویل یا فروکاهش پدیدارهای دینی را به صورت طرحهای تعبیرگرایانه تحلیل زبانی، مردمشناختی، جامعه شناختی، روانشناختی، و رهیافتهای تاریخگرانه دیگر تخطئه می کند. این تأکید در باب خودمختاری دین، با نیاز به یک رهیافت پدیدارشناختی بی همتا و خودمختار که در خور تعبیر و تفسیر معنای تحویل ناپذیر تجربه دینی است، کلاً مورد قبول پدیدارشناسان بزرگ دین قرار گرفته است.

بعضی از صاحب نظران از رهیافت پدیدارشناسی اوتو انتقاد کرده و آن را خیلی «باریک نگر» و «تنگ میدان» توصیف کرده اند. طبق نظر این منتقدان، رهیافت اوتو بر جنبه های ناعقلانی بعضی از تجربه های عرفانی و به همین گونه «افراطی» معطوف است و برای تعبیر و تفسیر تنوع و پیچیدگیهای داده های دینی چنانکه باید فراگیر نیست، همچنین چندانکه باید و شاید به صور تاریخی و فرهنگی خاص پدیدارهای دینی توجه ندارد. منتقدان همچنین به ماهیت پیشینی و ماقبل تجربی طرح اوتو و نفوذ اغراض و اهواء شخصی، مسیحی، کلامی و مدافعه گرانه در پدیدارشناسی او ایراد گرفته اند. فان در لیو از یک سو با ستیزه اوتو با تحویل و فروکاهش مفرط موافق است و از سوی دیگر می کوشد پدیدارشناسی او را با پژوهش در انبوه عظیمی از پدیدارهای دینی متفاوت و نظم بخشیدن به آنها وسیع تر کند.

گراردوس فان در لیو

اریک شارپ (E.G.Sharpe) در کتاب دین تطبیقی اش نوشته است «بین سالهای ۱۹۲۵ تا ۱۹۵۰ پدیدارشناسی دین تقریباً به کلی با نام گراردوس

فان در لیو (۱۸۹۰-۱۹۵۰) محقق هلندی و کتابش پدیدارشناسی دین قرین بود. در میان تأثیرها و نفوذهای گوناگونی که از مکاتب و مشارب فکری و فلسفی مختلف بر اندیشه فان در لیو اثر نهاده، آنچه مورد اذعان خود او هم قرار گرفته است، نفوذ آثار ویلهلم دیلتای (W. Dilthey) فیلسوف آلمانی، در زمینه هرمنوتیک و مفهوم «فهم» است.

فان در لیو در چند اثر، مخصوصاً در پیشگفتار پدیدارشناسی دین (۱۹۳۳) که شامل فصلهایی چون «پدیدار و پدیدارشناسی» و «پدیدارشناسی دین» است، مشروحاً پیشفرضها، مفاهیم و مراحل رهیافت پدیدارشناختی خود را تعریف می‌کند. طبق نظر این پژوهشگر هلندی پدیدارشناس باید به خصلت التفاتی خاص پدیدارهای دینی احترام بگذارد و پدیدار را صرفاً «آنچه به نظر پدیدار می‌گردد» توصیف کند. پدیدار در روابط متقابل بین عالم و معلوم (ذهن و عین) آشکار می‌گردد، یعنی «کل ذات» آن در «پدیدارشدنش برای کسی» ارائه می‌گردد. فان در لیو یک روش پدیدارشناختی ظریف و پیچیده، عرضه کرد که بسی فراتر از پدیدارشناسی توصیفی پیش رود. روش او متضمن درون‌نگری دستگامند است یعنی «تعمیم پدیدارها به زندگی خودمان» به عنوان مقدمه لازمی جهت درک پدیدارهای دینی. ژاک واردن بورگ در نخستین مجلد کتابش «رهیافتهای کلاسیک به مطالعه دین» روش پدیدارشناختی - روانشناختی او را «روش تجربی برای رهبرد شهود و رسیدن به دریافت بیواسطه همچنین طبقه‌بندی پدیدارهای دینی به مدد انواع آرمانی که یا شیوه بازآزمایی معانی دینی ساخته می‌شود» (ص ۵۷) توصیف کرده است.

طبق نظر فان در لیو پدیدارشناسی باید با پژوهش تاریخی توأم باشد. چه پژوهش تاریخی مقدم بر دریافت پدیدارشناختی است و برای پدیدارشناس داده‌های کافی تأمین می‌کند.

پدیدارشناسی باید نسبت به «تصحیح مداوم به مدد تحقیقات دقیق فقه اللغة و باستانشناسی پذیرا باشد و اگر خود را از قید و مهار تاریخی رها کند لاجرم یا

«به صورت هنری ناب در می آید، یا مجموعه از تخیلات واهی خواهد بود» (پدیدارشناسی دین، ج ۲، ص ۶۷۷). به تأکیدی که فان در لیو در باب جنبه دینی «قدرت» در شالوده هر شکل [از پدیده] دینی و برای تعریف و توضیح آنچه دینی است، قائل است، باید توجه داشت. «پدیدارشناسی چگونگی سلوک انسان را با قدرت، توصیف می کند». (پیشین، ج ۱، ص ۱۹۱). اصطلاحاتی چون مقدس، قدسی، تابو و نظایر آن، وقتی که با هم در نظر گرفته شوند، آنچه را که در هر تجربه دینی رخ می دهد، توصیف می کنند: «یک قدرت به کلی دیگر، به درون زندگی راه یافته است» (پیشین، ج ۲، ص ۶۸۱)

در تجزیه و تحلیل فان در لیو از روش پدیدارشناسی، یعنی در سیر او به سوی دریافت ساختارها و معانی دینی، نظرگاه مسیحی خود او نقش کانونی دارد. فی المثل او بر آن است «ایمان و تعلیق عقلی، مانعة الجمع نیستند» و «هر دریافتی بر عشق آمیخته به تسلیم استوار است». (پیشین ج ۲، ص ۶۸۳-۶۸۴). در واقع فان در لیو بیش و پیش از هر چیز خود را متکلم می داند و این نکته را پذیرفته است که پدیدارشناسی دین، راه به مردم شناسی و کلام (الهیات) می برد. بسیاری از محققان در مورد او به این نتیجه رسیده اند که بخش اعظم پدیدارشناسی دین او باید بر وفق الهیات تعبیر و تفسیر شود.

منتقدان در عین حال که کتاب پدیدارشناسی دین او را به عنوان مجموعه ای فوق العاده از داده های دینی تحسین می کنند، به شیوه پدیدارشناسی دین او ایرادهای بسیاری دارند، از جمله می گویند رهیافت پدیدارشناختی او مبتنی بر پیشفرضها و داروهای ارزشی متعدد کلامی و مابعدالطبیعی است. یا می گویند که شیوه او بسیار ذهنی و نظرپردازانه است، یا از زمینه تاریخی و فرهنگی پدیدارهای دینی غافل است و لذا برای تحقیقات تجربی تر ارزش چندانی ندارد.

فریدریک هیلر

متولد مونیخ (۱۸۹۲-۱۹۶۷) است و شهرتش بیشتر به خاطر تحقیقاتی در مورد

نیایش، شخصیت‌های بزرگ دینی، وحدت کلیساهای مسیحی، و وحدت همه ادیان، و نوعی پدیدارشناسی دینی فراگیر و جامع است.

طبق نظر هیلر، روش پدیدارشناختی از ظواهر بیرونی دین به طرف ماهیت دین سیر می‌کند. هر چند هر رهیافتی پیشفرضهایی دارد، پدیدارشناسی دین باید از هر نگرش فلسفی پیشینی فارغ باشد و فقط آن پیشفرضهایی را به کار گیرد که با روش استقرایی سازگار است. پدیدارشناسی دین هیلر، که الهیات گراست، بر ارزش اساسی «همدلی» تأکید دارد: پدیدارشناس باید تفاهم همدلانه و توأم با احترام و مدارا نسبت به همه تجربه‌های دینی و حقیقت دینی نهفته در داده‌ها داشته باشد. در واقع تجربه دینی شخصی پدیدارشناس، شرط و مقدمه لازمی برای درک همدلانه کل داده‌های دینی است.

ژوکو بلیکر

چنانکه پیشتر هم اشاره شد، بلیکر به سه نوع یا مکتب جداگانه در پدیدارشناسی دین قائل است. (۱) توصیفی، (۲) نوع شناختی و (۳) پدیدارشناختی به معنی اخص کلمه. طبق رهیافت اخص او، پدیدارشناسی دین معنای دوگانه دارد: یعنی دانش مستقلی است که [مانند هر دانش دیگر] آثار و متونی پدید می‌آورد. نظیر پدیدارشناسی دین اثر لیو یا الگوهای مطالعه تطبیقی دین اثر الیاده، ولی در عین حال یک روش تحقیقی است که اصولی چون تعلیق پدیدارشناختی و شهود ذات رابه کار می‌برد. بلیکر هر چند این اصطلاحات فنی را به وفور، برای تحصیل بصیرت نسبت به ساختارهای دینی، به کار می‌برد و اذعان دارد که این اصطلاحات با پدیدارشناسی فلسفی هوسرل و مکتب او رواج یافته‌است، ولی بر آن است که پدیدارشناسی دین، آنها را به معنای مجازی به کار می‌برد.

طبق نظر بلیکر، پدیدارشناسی دین یک رهیافت انتقادی و توجه به توضیحات دقیق را با حس همدلی نسبت به پدیدارها توأم و تلفیق می‌کند. طبق برداشت او، این مکتب، یک دانش تجربی، بدون آرمانهای فلسفی است، و باید

بین فعالیتهای آن و فعالیتهای پدیدارشناسی و مردمشناسی فلسفی فرق گذاشت. او هشدار می‌دهد که مورخان و پدیدارشناسان دین، نباید دربارهٔ روش به بحثهای فلسفی بپردازند.

بلیکر می‌گوید: «پدیدارشناسی دین یک رشتهٔ فلسفی نیست، بلکه نظم بخشیدن به امور واقع تاریخی به قصد درک معنای دینی آنهاست». (مسائل و روشهای تاریخ ادیان، ویراستهٔ بیانکی (Bianchi) و دیگران، ۱۹۷۲، مقالهٔ بلیکر) شاید معروفترین فرمولی که در تأملات بلیکر در باب پدیدارشناسی هست، همان تحلیل او از وظیفهٔ پدیدارشناسی دین به عنوان پژوهش در سه بعد پدیدار دینی یعنی تثوریا (نظر، نظریه)، لوگوس (کلمه) و انتلخیا (entelecheia) (کمال) باشد. تثوریای پدیدارها «ماهیت و اهمیت امور واقع را آشکار می‌سازد» و دارای شالودهٔ تجربی است و منتهی به درک فحوای جنبه‌های مختلف دین می‌گردد. لوگوس پدیدارها «به ساختار صور مختلف حیات دینی نفوذ می‌کند». و بدینسان با نشان دادن اینکه ساختارهای نهانی «بر طبق قوانین اکید درونی ساخته شده‌اند» و دین «همواره ساختارهایی خاص، با منطقی درونی دارد» احساس عینیت به بار می‌آورد.

در مورد انتلخیا موضع بلیکر اصیل‌تر و ابتکاری‌تر است. به نظر او انتلخیای پدیدارها «خود را در پوئایی، یعنی سیر تحولی‌ای که در حیات دینی انسان مشهود است، آشکار می‌سازد» یا «در سیر حوادثی که در آن، ماهیت به مدد جلوه‌هایش، تحقق می‌یابد». کرارا گفته می‌شود که پدیدارشناسی، چکیدهٔ تحول تاریخی است و ارائه دهندهٔ برداشتی کمابیش ایستا از ساختارها و معانی ماهوی است. بلیکر می‌خواهد با طرح اصطلاح انتلخیا بر این نکته تأکید کند که دین ایستا نیست بلکه «یک نیروی تسخیرناپذیر، خلاق و خودزاست» پدیدارشناس دین در مطالعهٔ پوئایی پدیدارها و سیر تحولی دین، باید با مورخ ادیان همکاری نزدیک داشته باشد.

میرچا الیاده

طبق نظر این مورخ ادیان و مفسر نمادهای دینی، دین «به تجربه امر قدسی راجع است». کارهای پدیدارشناس با اسناد تاریخی بیانگر و نمایانگر جلوه‌های امر قدسی است و می‌کوشد رمز موقعیت وجودی و معنای دینی بیان شده از طریق داده‌ها را کشف کند. قدسی و دنیوی بیانگر «دو وجه از بودن در جهان است.» و دین همواره شامل تلاش انسان دین‌ورز برای فرا رفتن از جهان غیر قدسی یا دنیوی نسبی و تاریخی-زمانی به مدد تجربه کردن جهان فرا انسانی ارزشهای متعال است.

در پرتو نخستین تعریف بلیکر از پدیدارشناسی دین به عنوان رشته مستقلی که منابع و متونی پدید می‌آورد که ساختارهای ماهوی و معانی را توصیف و طبقه‌بندی می‌کند، می‌توان مطالعات ریخت‌شناسانه متعدد الیاده را از انواع و اقسام نماد پرداززی (سمبولیسم) دینی، بهتر درک کرد، یعنی تعبیر و تفسیرهای او از ساختار و نقش اسطوره، با نظر به آفرینش و جهان‌شناسی و مبدأ جهان، نقش اسطوره به عنوان مدل و سرمشق؛ همچنین پژوهشهای او در مورد شعائر، از جمله ورود به سلک و آیین، و تحلیل ساختاری او از مکان مقدس، زمان مقدس و تاریخ مقدس، و مطالعات ماندگار او از انواع و اقسام تجربه‌های دینی نظیر یوگا، آئین شمن، کیمیا، و سایر پدیدارهای کهن.

تعریف یا معنای دوم بلیکر از پدیدارشناسی دین به عنوان روش خاص، یادآور سه اصل پدیدارشناختی نهفته در رهیافت الیاده است: یعنی استنباط او از «تحویل ناپذیری و تجزیه ناپذیری امر قدسی»، تأکید او بر «دیالکتیک امر قدسی» به عنوان ساختار عام قدسی شدن و پرده برگرفتن او از ساختار نظامهای نهادهای دینی که چهارچوب تأویلی (هرمنوتیک) او را تشکیل می‌دهد، چهارچوبی که طبق آن معنای دینی را تعبیر و تفسیر می‌کند.

قول به تحویل ناپذیری و تجزیه ناپذیری امر دینی، نوعی تعلیق پدیدارشناختی است. پدیدارشناس دینی، در تلاش برای فهم و توصیف معنای

پدیدارهای دینی، باید روشی ضد تحویلی و همسو و هماهنگ با ماهیت داده‌ها به کار برد. فقط یک مبنای مقایسه یا سنجه دینی مربوط به تعبیر و تفسیر است که حیث یا التفات دینی تحویل ناپذیر جلوه‌گر در داده‌ها را، تحریف نمی‌کند. ساختار عام دیالکتیک امر قدسی، به‌یادماندگی می‌دهد که معیارهای ماهوی لازم برای فرق نهادن بین پدیدارهای دینی را به دست آورد. فی‌المثل، همواره حصر دو وجهی یا دوگانی قدسی - دنیوی و جداگانگی شیء مقدس مطرح است. منظور از شیء مقدس یک کوه، یا درخت یا شخص خاص است که جلوه امر قدسی انگاشته می‌شود. امر قدسی که متعال (transcendent) است، به نحوی متناقض نما با تجسد و تجسم یافتن در چیزی متناهی و عادی و زمانی و تاریخی و دنیوی، محدود می‌گردد و متدینان امر قدسی را به عنوان چیزی قدرتمند، غائی، معنی‌دار و هنجارین تلقی می‌کنند.

مطالعه در نمادپردازی و ساختارهای نمادین با موقعیت مرکزی و ممتازی که در کار و اندیشه الیاده دارد، زمینه‌های پدیدارشناختی را برای تأویل (هرمنوتیک) ساختاری او آماده می‌سازد. بعضی از ویژگیهای نمادها عبارتند از: ۱) منطق آنها که اجازه می‌دهد نمادهای متعدد با هم تجمع و تجانس یابند و نظامهای نمادین منسجم بسازند. ۲) چند ارزشی بودن آنها، که از این طریق، در آن واحد تعدادی معنی را با انسجام ساختاری، بیان می‌کنند؛ معانی‌ای که در سطح تجربه بیواسطه، آشکار نیست و ۳) «نقش وحدت بخش» که از آن طریق پدیدارهای ناهمگن را در درون یک کل یا یک نظام، وحدت می‌بخشند. این نظامهای خود مختار، عام، و منسجم نمادها معمولاً چهارچوب پدیدارشناختی برای تفسیر الیاده از معنای دینی به دست می‌دهد. فی‌المثل او معنای یک پدیدار دینی مرتبط با خورشید یا ماه را با پیوند دادن مجدد آن در درون نظامهای ساختار شمسی یا قمری فحوای نمادین، تعبیر و تفسیر می‌کند.

الیاده هر چند ستایشگران خاص خودش را دارد، بسیاری از محققان تاریخ ادیان یا پدیدارشناسی دین او را نادیده می‌گیرند یا منکر اویندو از او انتقاد

می‌کنند. رایج‌ترین انتقادی که از او می‌کنند این است که الیاده از نظر روش شناختی غیر انتقادی است، یا تعمیم‌های ذهنی بی‌محابا و تحکمی انجام می‌دهد که مبتنی بر داده‌های خاص تاریخی و تجربی نیست. منتقدان همچنین این ایراد را می‌گیرند که رهیافت او متأثر از احکام هنجارین متعددی است و موضع هستی‌شناختی من‌عندی دارد، که نسبت به وجه دینی و غیرتاریخی هستی و پدیدارهای خاص شرقی و کهن جانبدارانه است.

ویژگیها و انتقادات پدیدارشناسی دین

خصوصیات مندرج در ذیل، که به بعضی از آنها پیشتر هم اشاره شد، ویژگیهای عمده پدیدارشناسی دین است: هویت آن به عنوان یک رشته و رهیافت تطبیقی، دستگامند، تجربی، تاریخی، توصیفی، دعاوی ضد تحویلی و ماهیت خودمختارانه آن؛ اقتباس آن از مفاهیم پدیدارشناسی فلسفی از جمله التفات (حیث)، و تعلیق؛ تأکید آن در باب ارزش درک و دریافت همدلانه، و تعهد دینی؛ و ادعای آن برای کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی. بعضی از این ویژگیها عمدتاً مربوط به پدیدارشناسی دین است، و بعضی دیگر در عین آنکه مقبول اغلب پدیدارشناسان دین است، مورد قبول سایر مورخان دین هم واقع شده است.

رهیافت تطبیقی و دستگامند

چنانکه پیشتر هم اشاره شد؛ توافق گسترده‌ای درباره‌ی این امر هست که پدیدارشناسی دین یک رهیافت فراگیر است که با طبقه‌بندی و انتظام بخشیدن به پدیدار دینی سروکار دارد. همچنان همگان در این نکته اتفاق نظر دارند که این رشته، رهیافت تطبیقی به کار می‌برد. پدیدارشناسان متعددی، پدیدارشناسی دین‌شان را صرفاً برابر با دین پژوهشی تطبیقی تعریف کرده‌اند. ولی حتی آن محققانی که چنین یگانگی و همانندی ساده‌ای را رد کرده‌اند، برآنند که

پدیدارشناسان، فقط پس از تطبیق و مقایسه تعداد کثیری از اسنادی که بیانگر تنوع عظیم پدیدارهای دینی است، نسبت به ساختارها و معنای ماهوی آنها، بصیرت پیدا می کنند.

رهیافت تجربی

بلیکر، الیاده و بسیاری از پدیدارشناسان دین برآنند که رهیافت تجربی به کار می برند که فارغ از استنباطها و احکام پیشینی است. چنین رهیافت تجربی، که غالباً به عنوان «علمی» و «عینی» وصف می شود با گردآوری اسناد و شواهد دینی آغاز می شود و سپس با کشف رمز پدیدارهای دینی به مدد توصیف آنچه که صرفاً داده های تجربی آشکار می سازد، ادامه می یابد. این پدیدارشناسان معمولاً برآنند که کشفشان از نوع شناسی ماهوی و ساختارهای عام مبتنی بر تعمیمهای تجربی و استقرائی است.

یکی از رایج ترین ایرادها و حمله ها به پدیدارشناسی دین این است که می گویند اساس تجربی ندارد و بنابراین دلخواهانه، ذهنی و غیرعلمی است. منتقدان ایراد می کنند که ساختارهای عام و معانیی که پدیدارشناسان ادعا می کنند در داده های تجربی یافت نمی شود و اکتشافات پدیدارشناختی، بر آزمونهای تجربی تحقیق پذیری یا درستی آزمائی (verification) عرضه نمی گردد.

رهیافت تاریخی

پدیدارشناسان دین برآنند که رهیافت آنها نه فقط باید با پژوهشهای تاریخی همیاری داشته باشد و از آنها استکمال یابد، بلکه پدیدارشناسی دین عمیقاً تاریخی هم هست. همه داده های دینی تاریخی اند؛ هیچ پدیداری ممکن نیست که در خارج از تاریخش فهمیده شود. پدیدارشناسان باید از زمینه های خاص تاریخی، فرهنگی و اجتماعی-اقتصادی- که پدیدارهای دینی در درون آنها ظاهر می گردند- آگاه باشند.

منتقدان ایراد می‌کنند که نه فقط پدیدارشناسی دین تاریخی نیست، بلکه ضدتاریخی است، هم از نظر روش پدیدارشناسی ای که از زمینه خاص تاریخی و فرهنگ غافل است، هم از نظر اولویت و اهمیتی که در روش شناسی و هستی‌شناسی اش - برای ساختارهای عام غیرتاریخی و غیرزمانی قائل است.

رهیافت توصیفی

بر خلاف مولر که قائل به این بود که دین پژوهی جدید باید یک علم توصیفی باشد و همان خودمختاری و عینیت علوم طبیعی توصیفی را پیدا کند، و برخلاف کریستنسن که پدیدارشناسی دین را «صرفاً توصیفی» می‌دانست، سایر پدیدارشناسان پیشتازی که در این مقاله به آنها اشاره کرده‌ام، و شاید امروز همه پدیدارشناسان دین خود را مقید به صرف توصیف پدیدارهای دینی نمی‌دانند. پدیدارشناسان در عین آگاهی از ماهیت ذهنی بسیاری از پژوهشهای گذشته و قبول این حقیقت که مفسران داده‌های تجربی را از صافی فرضها و ارزشگذاریهای خود می‌گذارند، از محدودیتهای سخت روش شناختی پدیدارشناسی توصیفی بسیار فراتر رفته‌اند.

مع ذلک همین پدیدارشناسان، رشته و رهیافت خود را پدیدارشناسی توصیفی دین و لااقل «ماهیتاً توصیفی» و گاه «صرفاً توصیفی» قلمداد می‌کنند. و مدعی هستند که رهیافت توصیفی به کار می‌برند و برداشت خود در مورد طبقه‌بندیها، نوع شناسیها و ساختارها را توصیفی می‌خوانند. گاه پدیدارشناسان دین بین گردآوری و توصیف داده‌های دینی که عینی و علمی است، و تعبیر معنی که لااقل تا حدودی ذهنی و تجویزی است، فرق می‌گذارند.

مخالفت با فروکاهش مفرط

پدیدارشناسی فلسفی، که خود را اساساً فلسفه توصیفی می‌داند، با انواع و اقسام فروکاهش مفرط یا تحویل‌گرایی مخالف بوده‌است. لازم بود با فروکاهش

مفرط - که پندارهای غیرانتقادی و احکام نسنجیده‌ای بر داده‌ها تحمیل می‌کرد، ضدیت شود تا سرانجام پدیدارشناسان بتوانند با پدیدارها صرفاً به عنوان پدیدار رفتار کنند و بتوانند صرفاً از آنچه که پدیدار ظاهر می‌سازد، توصیفهای دقیق‌تری تهیه کنند. پدیدارشناسی دین، بیش از هر رهیافتی در حوزه دین پژوهی جدید، تأکید داشته‌است که پژوهشگر با داده‌های دینی، همچون پدیدارهایی که اساساً و به نحوی تحویل ناپذیر، دینی اند، سروکار دارد. او تو، یاده و سایر پدیدارشناسان دین با انتقاد از رهیافتهای تحویل‌گرای قدیمی از موضع شدیداً ضد تحویل‌گرای خود دفاع کرده‌اند. فی‌المثل بسیاری از این تعبیر و تفسیرهای گذشته، مبتنی بر هنجارهای پوزیتیویستی و راسیونالیستی بودند و داده‌های دینی را با سبق تصمیم به قوالب توضیحی تکاملی و یکسویه می‌ریختند. پدیدارشناسان از فروکاهش داده‌های دینی که کوشیده‌اند با نظرگاههای غیردینی نظیر نظرگاههای جامعه‌شناسی، روانشناسی یا اقتصاد وفق پیدا کنند، انتقاد کرده‌اند. به نظر آنان این گونه فروکاهشهای مفراط، خصوصیت، پیچیدگی، و حیث تحویل ناپذیر داده‌های دینی را از بین می‌برد. پدیدارشناسان برای آنکه بتوانند همدلانه بکوشند تجربه دیگران را بفهمند، باید به حیث دینی «اصیل» که در داده‌ها جلوه‌گر است، حرمت بگذارند.

خودمختاری

تلقی پدیدارشناسی دین به عنوان یک رشته یا رهیافت خودمختار، مستقیماً با مدعای ضد تحویلی و تحویل ناپذیر انگاشتن امر دینی ارتباط دارد. اگر پدیدارهای دینی چند وجه تحویل ناپذیر داشته باشد، ما باید یک روش خاص به کار بریم متناسب با سرشت دینی موضوع و محتوای تحقیق ما باشد و باید از پدیدارهای دینی تعبیر و تفسیرهای دینی تحویل ناپذیر عرضه کنیم.

پدیدارشناسی دین خودمختار است ولی خود بسنده یا مکتفی با لذات نیست. و عمیقاً مبتنی است بر تحقیق تاریخی و بر داده‌هایی که فقه‌اللغه،

قوم‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی و سایر رهیافتهای تهیه می‌کنند، ولی همواره باید تلاشها و خدمات سایر رهیافتهای را در چشم‌انداز پدیدارشناختی یگانه خود یک کاسه کند.

التفات

پدیدارشناسی فلسفی اعمال آگاهی را به «آگاهی از چیزی» تحلیل می‌کند و بر آن است که معنا در التفات به ساختار نهفته است. پدیدارشناسان برای درک و دریافت پدیدارهای دینی، بر التفات نهفته در داده‌هایشان، توجه و تمرکز می‌کنند. از نظر اوتو ساختار پیشینی آگاهی دینی همانا آگاهی از «متعلق مینوی» و التفاتی آن است. شیوه پدیدارشناختی - روانشناختی فان در لیو و دیالکتیک امر مقدس از نظر الیاده، شیوه‌هایی هستند برای صید ویژگیهای التفاتی جلوه‌های دینی. انتقاد عمده پدیدارشناسان دین از رهیافت تحویل‌گرا، ناظر به غفلت و نفی آن از التفاتی بودن بی‌همتای پدیدارهای دینی است.

تعلیق، تفاهم، و درک همدلانه

بسیاری از پدیدارشناسان فلسفی، تعلیق پدیدارشناختی را عبارت از در پُرانتز نهادن معتقدات و سبق ذهنهایی که ما معمولاً بر پدیدارها تحمیل می‌کنیم می‌دانند. روشن کردن این نکته حائز اهمیت است که اگر هوسرل و سایر فیلسوفان قائل به «تحویل یا فروکاهش پدیدارشناختی» شدند، و آن را برابر با تعلیق گرفتند، مرادشان محدود سازی چشم‌انداز و نفی پیچیدگی و خصوصیت پدیدارها نبود. تحویل پدیدارشناختی آنها ناظر به چیزی بود که نقطه مقابل تحویل‌گرایی است. به این شرح که می‌گفتند با تعلیق استنباطات و پیشفرضهای نسنجیده و سبق ذهنهای عادی، راه برای آگاهی انتقادی از پدیدارها که بیشتر در سطحی پیش از تأمل تجربه شده‌اند، باز می‌شود، بدینسان امکان کسب بصیرت جدید نسبت به جنبه خاص التفاتی بودن تجربه و غنای عینی آن، حاصل

می‌گردد. تعلیق پدیدارشناختی، با تأکید بر تفاهم و درک همدلانه، در واقع با تحویل ستیزی [مخالفت با فروهش مفرط] روش شناختی ارتباط دارد. اگر پدیدارشناس می‌خواهد معنای پدیدارهای دینی را آن‌سان که در حیات متدینان جلوه‌گر شده‌اند، توصیف کند، باید همهٔ سبق ذهنهایش را در باب اینکه چه چیز «واقعی» است معلق بگذارد، و بکوشد با این جلوه‌ها یا نمودهای دینی همدلی کند و به مدد تخیل، به آنها حیات و حرکت ببخشد. پدیدارشناسان با اصرار و تأکید بر تحویل‌ناپذیری امر دینی، می‌کوشند که خود را همدلانه در حریم «زیستگاه» امر دینی قرار دهند و معنای دینی پدیدارها را دریابند.

البته این درگیر شدن شخصی محدودیت‌هایی دارد، زیرا دیگران، همواره تا حدی «دیگران» باقی می‌مانند. پدیدارشناسان تأکید دارند که تفاهم و رهیافت همدلانه، و درگیر شدن شخصی، به هیچ وجه لزوم رهیافت علمی انتقادی را که معیارهای نیرومندی برای تعبیر و تفسیر داشته باشد، نفی نمی‌کند. این رویکرد پدیدارشناختی چه بسا درست خلاف آن چیزی باشد که با داشتن آرمان‌عینیت فارغدلانه و غیرشخصی، مشخصهٔ تقریباً تمامی رهیافتهای قرن نوزدهمی در حوزه دین‌پژوهی علمی را تشکیل می‌داد و امروزه هم معرف رهیافتهای بسیاری است.

پدیدارشناس با در پیش گرفتن رهیافت همدلانه، مدعی نمی‌شود که پدیدارهای دینی «وهم‌آمیز» نیستند و موضوع و متعلق التفات، «واقعی» است. (فی الواقع بسیاری از پدیدارشناسان چنین استنباطها و احکام کلامی و مابعدالطبیعی پیدا کرده‌اند، ولی این امر، قید و بندهای خود پذیرفتهٔ چشم‌اندازهای پدیدارشناختی را نقض می‌کند.) تعلیق پدیدارشناختی متضمن معلق نهادن همهٔ این گونه ارزش‌داوریهاست که فی‌المثل امر قدسی به واقع تجربهٔ حق و حقیقت است یا خیر.

به نظر می‌رسد که پدیدارشناسان، با چند استثنای معدود، در عین حال که قائل به تعلیق یا ارزشهای مشابه هستند؛ این‌گونه مفاهیم را تجزیه و تحلیل جدی نکرده‌اند. اینان برای پرهیز از ارزش‌داوری و یا به کاربردن تاب و توان خود برای

تفاهم همدلانه یا به اصطلاح «از خود مایه گذاشتن»، تلاش ناچیز و مبهمی می‌کنند. از سوی دیگر معیارهای علمی برای اینکه پی ببرند آیا چنین درک همدلانه‌ای حاصل شده است یا خیر، ندارند.

بسیاری از پدیدارشناسان در باب لزوم تعهد دینی، ایمان و دیانت شخصی، یا لاقلاً تجربه دینی شخصی به منظور اینکه یک محقق قادر به تفاهم، درگیر شدن و درک همدلانه باشد، بحث و احتجاج کرده‌اند. سایر پدیدارشناسان در این بحث کرده‌اند که چنین تعهدات دینی شخصی، عموماً توصیف‌های بسیار جانبدارانه به بار آورده است به طوری که انصاف را در باب تجربه دینی دیگران رعایت نکرده است. به نظر می‌رسد که داشتن ایمان خاص یا تعهد کلامی (الهیاتی)، شرط لازم برای توصیف‌های دقیق پدیدارشناختی نیست. بلکه تعهد در قبال پدیدارهای دینی - که به صورت کنجکاوی عقلی، حساسیت و احترام جلوه می‌کند - برای درگیر شدن و تفاهم لازم است. مؤمنان و نامؤمنان به یکسان می‌توانند چنین تعهدی داشته باشند.

بصیرت به ساختارهای ماهوی و معانی

چنانکه می‌توان انتظار داشت در پدیدارشناسی فلسفی، هیچ محتوا و مضمونی اساسی تر و کانونی تر از تجزیه و تحلیل شهودی (eidetic reduction) و رؤیت شهودی یا شهود ذاتها نیست، یعنی شیوه تنوع یا بی‌آزاد و سایر شیوه‌های کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی پدیدارها. برعکس، پدیدارشناسی دین، حتی در معنای خاص یعنی رهیافتی که به توصیف ساختارهای ماهوی و معانی می‌پردازد عالماً و عامداً از چنین فرمول‌بندیهای روش‌شناختی پرهیز می‌کند.

البته استثناهای معتاب‌هی وجود دارد، ماکس شلر فیلسوف، در تجزیه و تحلیلش از «پدیدارشناسی عینی» و «پدیدارشناسی ماهوی» و سایر جنبه‌های پدیدارشناسی دین، یک روش پیشرفته پدیدارشناختی تدوین و تنسيق می‌کند که

به میزان بسیار تحت تأثیر طرح و برنامه هوسرلی بوده است. استثنای دیگر پل ریکور فیلسوف است که در تدوین و تنسيق پدیدارشناختی دینی تأویلی [=هرمنوتیک] پیشرفته خود عمیقاً تحت تأثیر هوسرل و هایدگر بوده است.

به طور کلی ملاحظه می شود که بسیاری از پدیدارشناسان دین قید و شرط بلیکر را پذیرفته اند که اصطلاحاتی نظیر شهود ذات فقط به معنای مجازی به کار می رود، همچنین هشدار او را که پدیدارشناسی دین باید از تأملات فلسفی پرهیز کند و وارد مسائل دشوار فلسفی مربوط به روش شناسی نشود. نتیجه از این قرار است که غالباً با نوع شناسیهای پدیدارشناختی ساختارهای عام و معانی ماهوی پدیدارهای دینی مواجه می شویم که فاقد تحلیلی نیرومند در این باب هستند که پدیدارشناسان چگونه به این کشفیات رسیده اند، یا چگونه صدق و صحت آنها را آزموده اند: حاصل آنکه عمده پدیدارشناسی دین در مدعیاتش در باب بصیرت به ساختارهای ماهوی و معانی از نظر روش شناسی غیرانتقادی است. هدف پدیدارشناسان، شهود، تعبیر و تفسیر و توصیف ذات یا ماهیت پدیدارهای دینی است، ولی مناقشه و اختلاف آراء بسیاری هست بر سر اینکه چه چیز ساختار ماهوی را تشکیل می دهد؟ از نظر بعضی از پدیدارشناسان، «ساختار ماهوی» نتیجه یک تعمیم استقرائی تجربی می نماید که بیانگر خصوصیتی است که پدیدارهای مختلف، مشترکاً واجد آن هستند. از نظر دیگران «ساختارهای ماهوی» ناظر به انواع پدیدارهای دینی است و در باب رابطه بین انواع تاریخی و انواع پدیدارشناختی مناقشه است. ذات یا ماهیت، در معنای بسیار نزدیکش به پدیدارشناسی فلسفی، ناظر به ساختارهای ژرف و نهانی است که در سطح تجربه بیواسطه، آشکار نیستند و باید از طریق روش پدیدارشناختی کشف و رمزگشائی یا تعبیر و تفسیر شوند. به علاوه، این ساختارها بیانگر ویژگیهای لازم و لایتغیری است که به ما امکان متمایز کردن پدیدارهای دینی و دریافت آنها را به عنوان نوعی خاص می دهد.

مسائل بحث انگیز

من در بررسی‌هایم از پدیدارشناسان بزرگ دین و ویژگی‌های عمده پدیدارشناسی دین، مباحث بحث‌انگیز بسیاری را مطرح ساخته‌ام. در این بخش نهائی در باب بعضی از آنها، تأمل می‌کنم و چند فقره جدید را به میان می‌آورم.

دعای توصیفی

این مدعا که پدیدارشناسی دین یک رشته توصیفی است و روش توصیفی دارد، معرکه آراء است، علی‌الخصوص که تقریباً همه پدیدارشناسان پا را از حد توصیف صرف داده‌ها فراتر گذارده در باب ساختارهای عام و معانی ماهوی و پدیدارها اقدام به مقایسه و ارزشیابی می‌کنند.

بسیاری از این مباحث و اختلاف آراء از پذیرش تمایز کمابیش سنتی توصیفی - تجویزی نشأت می‌گیرد، طبق اصالت تجربه کلاسیک فیلسوفانی چون دیوید هیوم، و چهارچوب فلسفی کانت و به وفق اغلب رهیافتهای قرن نوزدهمی و بیستمی در تاریخ ادیان، بسیاری از پدیدارشناسان دین قائل به یک حصر دو وجهی توصیفی - تجویزی حاد و گاه مطلق هستند.

حتی آن عده از پدیدارشناسان دین که فراتر از محدودیت‌های توصیفی کریستنسن می‌روند، غالباً بین جمع و توصیف داده‌های دینی، که عملی عینی و علمی می‌نماید، و تعبیر و تفسیر معنی، که لااقل تا حدودی ذهنی و تجویزی است، تمایز صریحی قائلند. شاید چنین باشد که پدیدارشناسی دین علی‌رغم تخطئه مدل‌های اولیه پوزیتیویسم، ناخودآگاهانه بعضی از استنباطها و انگارشهای پوزیتیویستی را در مورد پژوهیدن امور واقع عینی و تعبیر ناشده جذب کرده‌باشد.

در دهه‌های اخیر، فلسفه با این حصر دو وجهی مطلق درافتاده است. آنچه عینی و علمی تلقی می‌شود، وضع و تقرر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دارد و مبتنی بر پیشفرضهاست و بر وفق ارزشداوریهای پیدا و پنهان شکل گرفته‌است.

فی المثل باید دید که حتی خود پژوهش چگونه آغاز می‌شود؟ کدام بوده‌ها یا امور واقعی را باید به عنوان امور واقع دینی جمع آوری کرد؟ اصولی که پژوهشگر در انتخاب دارد، همواره فارغ از ارزشگذاری نیست. در واقع پدیدارشناسان فلسفی، هرگز این حصر دو وجهی قاطع را نپذیرفته‌اند، زیرا کل طرح پدیدارشناسی بر مبنای امکانات توصیف معانی بنا شده‌است. انتظار اصلی‌ای که از پدیدارشناسی دین می‌رود این است که روش و چهارچوب پدیدارشناختی‌ای برای تفسیر تدوین و تنسیق کند، به نحوی که امکان توصیف ساختارهای ماهوی و معانی را، با فحوای عینیت، فراهم آورد.

سایر بحث و مناقشه‌ها از این مدعای کلی برمی‌خیزد که هدف پدیدارشناسی درک و دریافت است (که مستلزم توصیف معانی هم هست) و نه توضیح و تبیین (که مستلزم کشف روابط تاریخی و سایر روابط علی است).

«درک دریافت» غالباً معنای برابر با *verstehen* دارد. چنانکه دیلتای و سایرین به عنوان روش و هدف هرمنوتیک [=تأویل] تعیین کرده‌اند. منتقدان با این روشها و هدفها معارضه دارند و می‌پرسند آیا دریافت پدیدارشناختی و تبیین غیرپدیدارشناختی می‌توانند به کلی جدا از هم باشند.

دعای تحویل ستیزی

بسیاری از منتقدان به تحویل ستیزی یعنی مخالفت با فروکاهش مفرط از سوی پدیدارشناسی دین ایراد دارند و برآنند که این عمل از نظر روش‌شناسی، مغشوش و ناموجه است و از نیت کلام (الهیاتی) دفاع از دین در برابر تحلیلهای دنیوی نشأت می‌گیرد. رایج‌ترین انتقاد وارد بر این تحویل ستیزی مبتنی بر این است که همهٔ رهیافتهای روش‌شناختی، محدود به دیدگاه خاص، محدود کنند، و لزوماً تقلیلی یا فروکاهشی است. فرض تقلیل ناپذیری امر دینی خود تقلیل‌گراست؛ زیرا تعیین می‌کند که چه پدیدارهایی باید مورد پژوهش قرار گیرد، چه جنبه‌هایی از پدیدارها باید توصیف گردد، و چه معانی‌ای باید تعبیر و

تفسیر شود. پدیدارشناسان دین نمی‌توانند ادعا کنند که سایر رهیافتهای تحویلی لزوماً باطل است و رهیافت آنها حق همهٔ ابعاد جلوه‌های دینی را ادا می‌کند.

انتظاری که از پدیدارشناسی دین می‌رود این است که نشان دهد تحویل ستیزی دینی اش باید طبیعتاً برخوردار از اولویت روش شناختی خاص، بر مبنای مفاهیم کلیدی‌ای نظیر التفات و بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی باشد. باید بر وفق روشی دقیقی که تعبیه‌های تحقیق‌پذیری یا درستی آزمائی داشته باشد، نشان دهد که دیدگاههای خاصش در روشن ساختن چنین ساختارها و معانی‌ای، ضرورت و نقش اساسی دارد.

دعای تجربی و تاریخی

منتقدان غالباً برآنند که پدیدارشناسی دین با فرضها و استنباطهای پیشینی غیرتجربی آغاز می‌گردد و روشی به کار می‌برد که بر تجربه استوار نیست و ساختارها و معانی دینی را از زمینه‌های خاص تاریخی و فرهنگی شان جدا می‌کند. این منتقدان غالباً قائل به یک حصر دو وجهی قاطع بین رهیافت تجربی، استقرائی، تاریخی از یک سو، و رهیافت غیر تجربی، (غالباً عقلی) قیاسی و ضدتاریخی از سوی دیگر هستند. اینان رهیافتهای خود را از سنخ اول و پدیدارشناسی دین را از سنخ دوم به شمار می‌آورند. و نتیجه می‌گیرند که پدیدارشناسی دین نمی‌تواند حداقل معیارهای تجربی، تاریخی و استقرائی، را که برای رهیافت علمی لازم است برآورد. یعنی معیارهای دقیق برای تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری. (باید خاطر نشان ساخت که سیر کلی فلسفهٔ جدید نه فقط در جهت انتقاد از اصالت تجربهٔ کلاسیک، بلکه در جهت نفی حکمت از این حصر دو وجهی است.) پدیدارشناسی فلسفی عمدتاً در تضاد با اصالت تجربهٔ سنتی است. هوسرل در طلب یک «تحویل پدیدارشناختی» بود که در آن پدیدارشناس، «نظرگاه طبیعی» و جهان تجربی‌اش را معلق بگذارد تا ذوات پدیدارشناختی

ژرفتر رابه شهود دریابد. هر چند چنین پدیدارشناسی به عنوان اصالت تجربه زادیکال توصیف شده قطعاً متضمن نقد اصالت تجربه سنتی است که در بخش اعظم تاریخ ادیان سیطره داشته است.

مناقشات نیز درباره این انتقادهای در گرفته است که می گویند پدیدارشناسی دین به شدت تجویزی (normative) و ذهنی است، زیرا استنباطهای غیر تجربی، غیر تاریخی، پیشینی، کلامی و سایر انواع تجویزی (دستوری، هنجارین) عرضه می دارد و نیز برای پدیدارهای دینی و انواع خاص تجربه دینی، شأن هستی شناختی ممتازی قائل می گردد. بدین سان منتقدان ایراد می کنند که کریستنسن، اوتو، فان در لیو، هیلر، الیاده و سایرین استنباطها و مقاصد و اهداف غیر تجربی، غیر تاریخی، فراپدیدارشناختی، کلامی و سایر انواع برداشتهای تجویزی داشته اند که مشخصه اکثر طرحهای پدیدارشناختی آنان است، و در حوزه ای فراتر از قلمرو پدیدارشناسی توصیفی قرار دارد. شأن و موقعیت ساختارهای ماهوی دینی و معانی دینی نیز مورد مناقشه است. زیرا اینها از یک سو جزئیت تجربی بودن را دارند، یعنی بر پژوهش نمونه محدودی از داده های تاریخی استوارند، و در عین حال واز سوی دیگر، کلی اند. این ساختارها از یک سو حدوث تجربی دارند، و از سوی دیگر دارای خصوصیات ذاتاً ضروری پدیده های دینی هستند.

سرانجام، مناقشه ای دیگر درباره اصرار بعضی از پدیدارشناسان دین در گرفته است که قائل به نوعی از استنتاج استقرائی تجربی هستند که بی شباهت به روایات کلاسیک استقراء که پیش نهاده و پرورده جان استوارت میل و دیگران بوده نیست. منتقدان ایراد می گیرند که پدیدارشناسان نمی توانند این استنتاجهای استقرائی را به عمل در آورند، و ساختارهای پدیدارشناختی در داده های تجربی جلوه گر نمی گردد، و پدیدارشناسان در داده های شان انواع و اقسام معانی ماهوی را وارد می کنند.

یکی از واکنشهایی که پدیدارشناسان به این ایراد نشان داده اند، آن است که

در کتاب «آزمایش دین» (فیلا دلفیا ۱۹۷۷) نوشته گیلفورد دادلی (G. Dudley) آمده است. او می گوید پدیدارشناسان باید دعاوی تجربی و تاریخی شان را رها کنند و به رهیافتی غیر تجربی، غیر تاریخی، عقل گرا و قیاسی روی آورند. واکنش دیگر آن است که من در کتاب «ساختار و خلاقیت در دین» (۱۹۷۸) عرضه داشته‌ام و عبارت از این است که روش تازه‌ای از «استقرار پدیدارشناختی» به دست داده‌ام که با استقراء تجربی کلاسیک فرق دارد. در این روش ساختارهای ماهوی و معانی [دینی] مبتنی بر داده‌های تجربی اند، نه اینکه در داده‌های تجربی پیدا می شوند. این پاسخ متشکل از روند تلفیق تخیلی و ایده آل سازی از سوی پدیدارشناسان است. و در این زمینه ساختارهای ماهوی باید دقیقاً بر وفق پرتوی که بر داده‌های تجربی - تاریخی می افکنند آزموده شوند.

مسائل مربوط به تحقیق پذیری

من بارها به انتقادهای مختلفی از پدیدارشناسی دین به خاطر آنکه از نظر روش شناختی غیرانتقادی است، اشاره کرده‌ام. آیا پدیدارشناسی دین، - اگر قرار است بر این انتقادهای غلبه کند - می تواند در تن در دادن به مباحث و مسائل روش شناختی اساسی که پدیدارشناسی فلسفی و سایر معارف به بار می آورند، طفره برود؟ اغلب این مسائل، چنانکه ملاحظه کرده‌ایم مربوط به مسائل تحقیق پذیری است. شهود، این مسؤلیت را از گردن پژوهنده نمی اندازد که تعیین کند کدام تفسیر از فلان پدیده، مناسب تر است و تقریر کند که چرا چنین است. آنچه به این مناقشه دامن می زند این ملاحظه است که پدیدارشناسان مختلف، در عین حال که پدیدارهای واحدی را می پژوهند و مدعی هستند که روش پدیدارشناختی به کار می برند، ولی همواره شهودهای ذاتی مختلفی عرضه داشته‌اند. این اختلال را که در بصیرت و برداشت پدیدارشناختی راه یافته، چگونه باید چاره کرد؟ چگونه باید تعبیر و تفسیرهای خاص را به تحقیق رساند و بین تعبیر و تفسیرهای مختلف داوری کرد؟

چنین مسائلی مشکلات خاصی برای روش پدیدارشناختی تعلیق یا شهود ذاتها به بار می آورد. روش پدیدارشناختی غالباً معیارهای متعارف «عینیت» را که به پژوهندگان اجازه درستی آزمائی تعبیر و تفسیرها و انتخاب بین گزارشهای بدیل را می دهد، معلق می گذارد. آیا این امر پدیدارشناسی دین را با انبوهی از تعبیرها و تفسیرهای ساختارها و معانی که بسیار شخصی، فوق العاده ذهنی و به طرز چاره ناپذیری جسته و گریخته هستند مواجه می سازد؟ به طوری که هر تعبیر و تفسیر نسبی بر اثر موقعیت و رویکرد خاص هر پدیدارشناس، تعیین یافته است؟ پدیدارشناس دین می تواند احتجاج کند که معیارهای قدیمی مربوط به تحقیق پذیری نارسا بوده اند و به احساس کاذب عینیت منتج شده اند. ولی پدیدارشناسی دین باید با دست و پنجه نرم کردن با مسائل مربوط به تحقیق پذیری، بر اتهامات ذهنیت محض و نسبیت غلبه کند. باید روندهای دقیقی برای آزمون کشف ساختارها و معانی تدوین کند. و این روندها باید شامل معیارهایی جهت تحقیق پذیری بین الاذهانی (intersubjective verification) باشد.

پاسخ به مناقشه ها

بسیاری از محققان برآنند که پدیدارشناسی دین امروزه گرفتار بحران است. اینان معمولاً خدمات ارزشمند پدیدارشناسی را در دین پژوهی، از جمله سر و سامان بخشیدن به انبوه داده های دینی و طرح پرسشهای اساسی در باب معنی که در رهیافتهای دیگر مغفول مانده است، دست کم می گیرند.

اگر قرار است پدیدارشناسی دین، با مناقشه هائی که در اطرافش به پاشده، به نحو شایسته ای مقابله کند، در آینده به این چند وظیفه عمل کند. نخست باید از رهیافتهای تاریخی، فقه اللغوی و تخصصی دیگر به داده های دینی، و ملاحظه جنبه های مختلف این داده ها آگاهتر باشد. در ثانی باید رهیافتهای مختلف منتقدانش را نقادی کند و بدینسان نشان دهد که روش پدیدارشناختی ملزم

نیست، به مدعیات آنها که با معیارهای نارسا در طلب عینیت هستند، گردن بگذارد. مهمتر از همه باید در مسائل روش شناسی، نقادانه تر تأمل کند، به طوری که پدیدارشناسی دین بتواند روشی دقیقتر تدوین کند. روشی که بیش از پیش امکان توصیف پدیدارها، تعبیر و تفسیر ساختارها و معانی آنها و تحقیق پذیری کشفیات آنها را تأمین کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی