

ابوریحان بیرونی: پدیدارشناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی دین

الله کرم کرمی پور^۱، ولی‌الله نصیری^{۲*}

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

۲. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۲/۱۰)

چکیده

واکاوای اندیشه‌های اندیشمندان ایرانی یکی از مهم‌ترین وظایف دانشگاهیان و حوزویان است. در این مقاله به بررسی اندیشه‌های ابوریحان بیرونی در حوزه‌های پدیدارشناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته خواهد شد. ابوریحان دانشمندی با سبک و روش ویژه در علوم بود، به نحوی که هر عملی را با روش خاص آن علم دنبال می‌کرد. ایشان با ورود به دیار هندوستان توانست افق جدیدی در علوم انسانی بگشاید و مسئله مردم‌شناسی و انسان‌شناسی را با سبک و شیوه امروزی دنبال کند. از نظر بیرونی برای رسیدن به هدف به لوازمی همچون دانش زبان، بازدید میدانی، مشاهده مشارکتی، زندگی در بین مردمان مورد مطالعه و غیره نیاز است. البته در گفته‌ها و کتاب‌های وی چنین بیان نشده، اما شیوه و روش ایشان بر پایه همین لوازم و اندیشه‌ها به بار نشست است. ابوریحان بیرونی از هرگونه پیشداوری و ارزش‌گذاری در انعکاس آراء، عقاید، دین و رسوم هندوان خودداری کرده و تنها به انعکاس آنچه خود آنها بیان می‌کردند، بسنده کرده و عقایدش را در تحقیق دخالت نداده است. حال این مقاله به بررسی ابعاد روش‌شناسی، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی از دیدگاه ابوریحان اختصاص یافته است.

واژگان کلیدی

ابوریحان بیرونی، انسان‌شناسی دین، پدیدارشناسی، روش‌شناسی.

مقدمه

ابوریحان بیرونی دانشمندی، دارای سبک و روش در علوم بود، وی ضمن طبقه بندی علوم، سیستماتیک و نظام مند بوده است. ابوریحان درک و فهم والایی از روش در علوم داشت و هر علمی را مطابق با روش خودش طرح و بازبینی می کرد. بر این اساس، هدفمندی او سبب شکل گیری مبانی فکری و نظری ایشان شد. ابوریحان روح حقیقت جویی و ذهن خلاق داشت، به طوری که هر مطلبی را به سادگی نمی پذیرفت و تا آن را آزمایش نمی کرد و در بوته امتحان قرار نمی داد؛ به راحتی نمی پذیرفت. از جمله نشانه های دقت علمی او اینکه در آثارالباقیه اشتباهی در باب تاریخ اسکندری کرده بود و بعد از آنکه نسخه کتاب استنساخ شد، به این اشتباه پی برد، پس رساله ای در عذر اشتباه نوشت و نیز در کتاب قانون مسعودی خویش به این اشتباه خود اقرار و آن را تصحیح کرده است (مینوی و دیگران، ۱۳۵۳: ۲۳). ابوریحان در آزمایش های خود مانند یک پژوهشگر امروزی می کوشد هنگام مقایسه ویژگی دو ماده، دیگر شرایط را برای آنها یکسان کند. به طور مثال، او برای بررسی این نظریه ارسطو که آب گرم از آب سرد زودتر یخ می بندد، چنین آزمایشی انجام می دهد: من دو ظرف یک شکل و یک اندازه برگرفتم و در هر دو ظرف، مقدار برابری از یک آب، یکی گرم و دیگری سرد ریختم و هر دو ظرف را در هوای سرد و خشک نهادم. سطح آب سرد یخ بست، در حالی که در آب گرم هنوز گرمایی باقی مانده بود. این را دیگر بار آزمودم، باز هم چنان شد (همان: ۲۵). ابوریحان دانشمند مقایسه گر و تطبیق گری بود و نخستین دانشمندی است که در همه نوشته های خود به پیشینه تاریخی و مقایسه نظر دانشمندان پیش از خود در هر موضوع می پردازد. گاه نیز کتاب هایی را فقط در موضوع تاریخ علم نگاشته است. برای نمونه در آثارالباقیه که در گاهشماری و شناخت زمان است، به معرفی گاهشماری ملت های گوناگون هندی، عربی، یونانی، یهودی و ایرانی می پردازد. از جمله این اطلاعات راجع به زردتشت که مرحوم تقی زاده نقل کرده، عبارتی بود که مرحوم تاوادیا دانشمند زردتشتی آن را مورد تدقیق قرار داده و قول ابوریحان را

چنین فهمیده است که زردتشت هفتاد و هفت سال زیست و چون شروع دعوت و پیغمبری او در سی و یک سالگی بود، مدت چهل و شش سال را به دعوت و تبلیغ دین خود گذراند. تاوادیا می‌گوید بی‌شک ابوریحان به مآخذ زردتشتی دسترسی داشته و شرح زندگانی زردتشت و آگاهی‌های راجع به دوره پیغمبری او را از آن منابع نقل کرده، ولی عبارت مذکور معیوب است و باید آن را چنین تأویل کرد که گفتیم (که زردتشت هفتاد و دو سال زندگی کرد و مدت چهل و شش سال را به دعوت و تبلیغ دین خود پرداخت) (همان: ۲۸). یا در کتاب تمهیدالمستقر و التحلیل و التقطیع که در اخترشناسی است، از چگونگی به دست آوردن شاخص‌های گوناگون اخترشناسی در سه مکتب یونانی، هندی و ایرانی و میزان تأثیرپذیری دانشمندان گوناگون از آنها سخن می‌گوید (تمهیدالمستقر و التحلیل و التقطیع: ۲۵). از این رو، بررسی نوشته‌های او راه تازه‌ای برای پژوهشگران تاریخ علم گشوده است تا دگرگونی علم را طی سده‌های دراز پیگیری کنند. برای نمونه، اشاره‌ای به گردهمایی اخترشناسان دوران انوشیروان برای تصحیح زیج شاه، پژوهشگران تاریخ علم را از وجود دستکم دو نگارش از زیج شاه آگاهی داده است (همان). ابوریحان در «تحقیق ماللهند» به بررسی تطبیقی باورهای هندوان با ملت‌های دیگر می‌پردازد. برای نمونه، چون به نظر او یونانیان پیش از آمدن مسیح (ع) به همان چیزها باور داشتند که هندوان باور دارند، نظرها و باورهای آن دو قوم را با هم مقایسه می‌کند. در جای دیگری از همین کتاب، به مقایسه جامعه طبقاتی هند و جامعه ساسانی می‌پردازد و آن دو را بسیار مانند هم می‌پندارد. وی یک پدیدارشناس بزرگ بوده است، زیرا در اول کتاب تحقیق ماللهند می‌گوید: این کتاب جدلی نیست، بنابراین این است که هدف ما نشان دادن جامعه هند است، آن گونه که رسوم، عقاید و دین مردمان هند می‌باشد، نه بر اساس عقاید ما (ابوریحان، آثارالباقیه: ۱۴). در واقع هدف ابوریحان، همدلی کردن، بی‌طرفانه بودن و توصیف دقیق بوده است.

۱. پدیدارشناسی

قبل از آنکه، دیدگاه‌های ابوریحان را در باب پدیدارشناسی مطرح کنیم، ضروری است ابتدا

به تعریف پدیدارشناسی و اقسام آن پردازیم و با توجه به این توضیحات، سیر تفکر ابوریحان در پدیدارشناسی را بیان کنیم. اصطلاحات Phenomenon و Phenomenology از واژه یونانی Phainomenon به معنای «آنچه خود را نشان می دهد» یا «آنچه ظاهر می شود» اشتقاق یافته است. به لحاظ لغوی، این واژه به معنای علم پدیدارهاست. منظور از پدیدار در اینجا نه به معنای کانتی آن، بلکه به معنای یونانی آن یعنی «آنچه خود را نشان می دهد» است (Bixler, 1965, p. 580). پدیدارشناسی مرکب از دو واژه فنومن به معنای پدیده یا پدیدار و لوژی به معنای شناخت، مکتبی است که با تأکید بر وجوه التفاتی ذهن و با هدف منظم کردن فلسفه به طور کلی و فلسفه شناخت به طور اخص توسط ادموند هوسرل پایه گذاری شد. این مکتب در پی آن است که با تفکیک آگاهی با واسطه و بی واسطه از یکدیگر، آگاهی انسان را از پدیدارهای ذهنی (که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می شوند و شاید حتی عینی هم نداشته باشند) بررسی کند. هوسرل معتقد است که هر فعالیت ذهنی «وجه التفاتی» خاصی دارد، یعنی چیزی که ذهن ما در موردش به تفکر می پردازد، در یک لحظه خاص به دلیل التفات ذهنی موجود می شود، حال آنکه شاید آن وجود ذهنی، موجودی عینی نباشد. در نظر هوسرل موضوع فلسفه همین موضوعات مورد آگاهی است، هر آنچه تجربه می کنیم، اعم از اینکه وجود داشته باشد یا نداشته باشد. هوسرل اصطلاح پدیدارشناسی را هم برای «روش» خاص و هم برای اصول و مبادی فلسفی خود به کار برد. او از دو واژه «منشأ» و «آغاز» در تبیین و توضیح این اصول و مبادی استفاده می کند. اندیشه هوسرل با خودآگاهی مبتنی بر پدیدارشناسی آغاز می شود و بر نقطه آغازین تفکر تأکید می ورزد و بر این باور است که اندیشمند می تواند بر سبب ذهن ها و تمایلات غالب آید و تنها بر مطالب متقین اتکا داشته باشد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۴۵). مکتب پدیدارشناسی اگر چه با نام ادموند هوسرل به عنوان پایه گذار مکتب و فیلسوفانی مانند، مارتین هایدگر، ژان پل سارتر، گادامر و موریس مرلوپوتتی به عنوان توسعه دهندگان این مکتب گره خورده، زبان آلمانی که همواره زبان فلسفه بوده، پیش از هوسرل نیز با این اصطلاح آشنایی داشته است، البته از هوسرل به بعد این اصطلاح معنای جدید و متفاوتی یافت، در واقع اصطلاح پدیدارشناسی به لحاظ مفهومی به دو دوره تاریخی پیشاهوسرل و پساهوسرل تقسیم

می‌شود. در مقطع زمانی پسا هوسرل، پدیدارشناسی بیشتر به فهم و ادراک هستی توجه دارد، اما در دوره زمانی پیشا هوسرل، پدیدارشناسی با نوعی از تکثر مفهومی مواجه می‌شود. در اپوخه یا تعلیق به‌عنوان روش پدیدارشناسی هوسرل در قبال متعلق‌ها و محتوای‌های شناسایی، نباید به آنچه مورد نظر فیلسوفان یا عالمان است، از قبیل ارج و ارزش آنها و نیز واقعیت یا عدم واقعیت آنها توجه شود. بلکه باید آنها را چنانکه می‌نمایند و عرضه می‌شوند، به‌عنوان صرف وجهه‌های نظر وجدان و به‌عنوان معانی، توصیف و ترسیم کرد و آنها را چنانکه هستند، آشکار کرد (روژه و دیگران، ۱۳۷۲: ۵۷). آلن داگلاس می‌گوید مشخصه‌های پدیدارشناسی عبارتند از: ۱. ماهیت توصیفی: پدیدارشناسی همواره کوشیده است «روش توصیفی» را اصل اول خود قرار دهد و توصیف در اینجا به دو معناست: نخست؛ اهمیت دادن به تجربه بی واسطه و توصیف مستقیم از پدیدارها؛ دوم؛ چشم پوشیدن از تبیین‌ها و تحلیل‌های مفهومی و عقلی در آغاز مطالعه امور (آلن، ۱۳۷۵: ۱۷۲)؛ ۲. مخالفت با فروکاهش مفرط: پدیدارشناسان معتقدند که پیش‌ذهنیت‌ها مانع مهمی بر سر راه آگاهی از چیستی و تنوع پدیدارهاست. از منظر پدیدارشناسی، گرایش به فروکاستن امور به آنچه از پیش می‌شناسیم و ساده‌سازی‌های افراطی که معمولاً با عباراتی مانند «x چیزی نیست، جز y» بیان می‌شوند و نگرش‌هایی مانند «اصالت روانشناسی»، «اصالت پدیدار» مرادشان اصیل و واقعی بودن تنها ظواهر محسوس است؛ ۳. التفات: عبارت از آن حیثی است که پدیدارها «چیستی» خود را در ذهن ما آشکار می‌کنند و آگاهی ما را برمی‌سازند. به‌عبارت دیگر می‌توان التفات را نحوه ظهور یا حیث آشکار شدن معنا کرد (همان، ۱۹۰)؛ ۴. در پراتز نهادن: هوسرل برای پدیدارشناسی دو اصل مهم در نظر گرفت که بعدها در پدیدارشناسی دین بیشتر مورد توجه واقع شدند؛ یکی تعلیق یا در دو هلال نهادن، و دیگری شهود ذات (Sharpe, 1986, p. 224). اصل تعلیق، لازمه تأکید بر اصل «پرهیز از فروکاستن» بود. مراد از تعلیق یا به تأخیر انداختن حکم یا نظریه، این است که شاید قبلاً پذیرفته شده باشد یا در بدو مطالعه و پیش از مواجهه مستقیم با پدیدارها، در ذهن محقق شکل گیرد و سبب شود تا جنبه نقادانه و محققانه مطالعه او از دست برود یا کم شود؛ ۵. شهود ذات: هوسرل از این مفهوم ذوات کلی افلاطونی را اقتباس می‌کرد، ذاتی

که همان چپستی اشیاست و مؤلفه های جوهرین و لایتغیر پدیدارها را دربر دارد و نوع یا گونه آن چیز را از دیگر چیزها متمایز می کند (آلن: ۱۷۴). در واقع پدیدارشناسی بر این نظریه تأکید دارد که ذهن و عین با یکدیگر در تعاملند و بنابراین، با شهود ذهنی ذوات اشیا، به شهود عینی آن ذوات نائل می آییم.

تمام پدیدارشناسان به یکی از چهار گرایش زیر تعلق دارند:

پدیدارشناسی واقع گرایانه ^۱	این قسم بر دیدن و توصیف ذوات عام تأکید می کند
پدیدارشناسی ساختاری ^۲	این قسم به دنبال آگاهی از نفس اشیاست
پدیدارشناسی اگزیستانسیال ^۳	این قسم بر جنبه های وجودی انسان در جهان تأکید می ورزد
پدیدارشناسی هرمنوتیک ^۴	این قسم بر نقش تأویل در تمام جنبه های زندگی تأکید می کند

۱.۱. پدیدارشناسی دین

در تعریف پدیدارشناسی^۵ دین (با اینکه گستره زیادی از دین پژوهی را بررسی کرده است) بین دانشمندان اتفاق نظر وجود ندارد (Allen, 2000, p. 67, Mbri, 1987, p. 272). آلن برای ریشه یابی این اصطلاح، میان چهار گروه از دانشمندان که این اصطلاح را به کار برده اند، تمایز قائل شده است: ۱. این اصطلاح در یک معنا به انبوه کارهایی اشاره دارد که در آنها پدیدارشناسی دین به معنایی مبهم و بسیار غیرنقادانه به کار می رود. در این معنا هدفش بیشتر تحقیق و پژوهش در مورد دین است؛ ۲. در معنای دیگر، مطالعه تطبیقی و طبقه بندی انواع مختلف پدیدارهای دینی است. دانشمندی مانند پ. د. شتپیه دولا سوسایه^۶ (۱۸۴۸

1. Realistic phenomenology
2. Structural phenomenology
3. Existential phenomenology
4. Hermeneutic phenomenology
5. Phenomenology of Religion
6. P.D. Sauaasye

- (۱۹۲۰) هلندی و دانشمندان معاصر مانند گئو ویدنگرن (۱۹۰۷ - ۱۹۹۶) و آک هولتکرانتز از پدیدارشناسی در این معنا استفاده کرده اند؛^۳ دانشمندان دیگری مانند و. برد. کریستنسن^۱ (۱۸۶۷ - ۱۹۵۳)، گاردوس فان درلیو (۱۸۹۰ - ۱۹۵۰)، یواخیم واخ (۱۸۹۸ - ۱۹۵۵)، سی. ژوکو بلکر^۲ (۱۸۹۸ - ۱۹۸۳)، میرچا الیاده و ژاک واردنبرگ، پدیدارشناسی دین را به‌عنوان شاخه‌ی خاصی با روش معین در دانش دین (Religionswissenschaft) می‌دانند. در این قسمت بیشترین یاری پدیدارشناسی دین، به مطالعه‌ی دین اختصاص دارد؛^۴ در گروهی از دانشمندان مانند مکس شلر (۱۸۷۴ - ۱۹۲۸)، پل ریکور (۱۹۱۳ - ۲۰۰۵)، رودلف اتو^۳ (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷)، فان دریو، و میرچا الیاده^۴ (۱۹۰۷ - ۱۹۸۶)، پدیدارشناسی دین تحت تأثیر پدیدارشناسی فلسفی شان است؛ اما افرادی مانند شلایرماخر^۵ (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، پل تیلیش (۱۹۶۵ - ۱۹۸۶) و تعدادی از افراد معاصر مانند فارالی^۶، پدیدارشناسی دین را به‌عنوان مرحله‌ی مقدماتی شکل‌گیری الهیات استفاده کرده‌اند (Allen, pp. 272 - 273). اصطلاح پدیدارشناسی دین نخستین بار توسط شنتپی دولاسوسایه^۷ به‌کار رفت و نامی برای یک رویکرد خاص یا مجموعه‌ای از رویکردها شد که به مطالعه‌ی علمی دین اختصاص دارند. پدیدارشناسی دین بر مبنای دغدغه‌های فلسفی خاصی دنبال شد، اما به‌طور عام پاسخی به علایق فرهنگی و میان‌فرهنگی است. در موارد خاص تحقیق در پدیدارشناسی دین با پژوهش‌ها و بررسی‌های الهیاتی شخصی‌تر شکوفا شده است.^۸

ژوکو بلیکر، سه نوع پدیدارشناسی دین را معرفی می‌کند: ۱. پدیدارشناسی توصیفی^۹: که در سازماندهی پدیدارهای دینی محدود می‌شود؛ ۲. پدیدارشناسی نوع‌شناختی^{۱۰}: که

-
1. Kristensen, W.B.
 2. Bleeker, C.J.
 3. Otto, R.
 4. Eliade, M.
 5. Schleirmacker, F.
 6. Farrley, E.
 7. P.D. Chantepie do La Saussaye
 8. aacqueWwaddcn dugg "foeewadd", bddd PXXXX
 9. Descriptive phenomenology
 10. Cognitive phenomenology

انواع مختلف دین را تبیین می‌کند؛^۳ معنای خاصی از پدیدارشناسی که ساختارهای اصلی و معنای پدیده دینی را بررسی می‌کند (Ibid, p. 276). تلاش پدیدارشناس آن است که با نظم بخشیدن به امور واقع تاریخی، معنای دینی آنها را درک کند. بر این اساس، وظیفه پدیدارشناس دین، در سه بُعد پدیدار دینی، یعنی «تئوریا»، «لوگوس»^۱ و «انتلیخیا» است (قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۳۳). تئوریای پدیدارها ماهیت^۲ و اهمیت امور واقع را آشکار می‌کند و دارای شالوده تجربی است و به درک مضامین پدیدارهای مختلف دینی می‌انجامد. لوگوس پدیدارها، در ساختار صور گوناگون حیات دینی نفوذ می‌کند و انتلیخیای پدیدارها، خود را در پویایی، یعنی سیر تحولی^۳ مشهود در حیات دینی انسان آشکار می‌کند (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۲۱۴ - ۲۲۱).

۱.۲. ویژگی‌های پدیدارشناسی دین

علاوه بر مؤلفه‌های پنج‌گانه پدیدارشناسی فلسفی که پیش‌تر بیان شد، ویژگی‌های دیگری برای پدیدارشناسی دین وجود دارد: ۱. به‌کارگیری روش مقایسه‌ای: استفاده از مقایسه روش رویکرد پدیدارشناسی مورد اتفاق همگان است، تا جایی که برخی پدیدارشناسان کاربست روش مقایسه‌ای را برابر با پدیدارشناسی دین انگاشته‌اند (آلن، ۱۳۷۵: ۱۸۷)؛ ۲. نظام‌مندسازی: طبقه‌بندی و انتظام بخشیدن به پدیدار دینی نیز از لوازم جدایی‌ناپذیر رویکرد پدیدارشناسی دین دانسته شده است (همان)؛ ۳. رهیافت تجربی: مراد از تجربی بودن در اینجا، پیشینی نبودن و تکیه بر شواهد تجربی بوده و این همان چیزی است که به‌عنوان «علمی» و «عینی» بودن از آن تعبیر می‌شود. اما در پدیدارشناسی دین به ارائه شواهد تجربی اکتفا نمی‌شود، بلکه می‌کوشند تا از توصیف داده‌های تجربی برای کشف ساختار ماهوی پدیدارهای دینی مدد جویند؛ ۴. کاربست رهیافت تاریخی: پدیدارشناسی دین اگرچه نگاه صرفاً تاریخی به دین را روا نمی‌داند، هرگز از توجه به ابعاد و زمینه‌های تاریخی دین بی‌بهره نمی‌ماند، چرا که هیچ پدیدار تاریخی نیست که بتوان آن را خارج از

-
1. Logos
 2. Matter
 3. Evolution

تاریخش فهم کرد؛ ۵) رهیافت توصیفی: مراد از توصیف در اینجا، دو چیز است: یکی سلبی، و دیگری ایجابی. در مفهوم سلبی، پدیدارشناسان دین اصرار دارند که کارشان فارغ از ارزش‌داوری و تجویز است (رویکرد غیرتجویزی) و در مفهوم ایجابی، همان‌گونه که دربارهٔ گم و کیف کاربست رهیافت تاریخی در پدیدارشناسی گفتیم، پدیدارشناسان اگرچه مانند دانشمندان علم تجربی، خود را صرفاً مقید به توصیف پدیدارهای دینی نمی‌دانند، معتقدند که کارشان همواره با توصیف داده‌های دینی آغاز می‌شود. آنان توصیف را لازمهٔ کار خود می‌دانند و با فرارفتن از آن، به تحلیل و کشف ساختارها، گونه‌ها و ماهیت پدیدارهای دینی دست می‌یابند (همان)؛ ۶. بهره‌مندی در عین استقلال از دیگر رویکردها و روش‌ها: پدیدارشناسی دین در عین حال که از داده‌های همهٔ روش‌ها و رویکردها به دین بهره‌مند می‌شود، همواره از توصیف این داده‌ها، چشم به کشف ابعاد ماهوی و نوعی پدیدارهای دینی دارد. بنابراین، پدیدارشناسی دین خود را با دیگر رویکردها، چه به صورت فردی و چه به وجه مجموعی، یگانه می‌داند و رشته‌ای مستقل می‌انگارد؛ ۷) تفاهم و همدلی: پدیدارشناسان دین معتقدند بدون رهایی از ذهنیت‌های از پیش شکل گرفته و بدون تقرب عاطفی و همدل شدن با پیروان ادیان، نمی‌توان به ماهیت پدیدارهای دینی پی برد. اما نباید این تفاهم و همدلی را الزاماً به معنای ایمان به آن دین، یا داشتن تجربهٔ دینی یا توصیف جانبدارانه انگاشت، بلکه بیشتر به معنای کنجکاوی عقلی، حساسیت و احترام نسبت به باورها، اعمال و احساسات دینی است؛ ۸) اجتناب از فرمول‌بندی‌های روش‌شناختی: برخلاف پدیدارشناسی فلسفی که بزرگ‌ترین اهتمامش بر «سیر به شهود ذات» متمرکز شده است، به استثنای برخی از پدیدارشناسان دین، در این رویکرد از چنین فرمول‌بندی‌های روش‌شناختی پرهیز می‌کنند، نتیجهٔ چنین رهیافتی این شد که مدعیات پدیدارشناسان دین در باب نوع‌شناسی پدیدارهای دینی و ذات آنها، فاقد توجیه و تحلیل نیرومند بماند و بیشتر ادعایی باشد تا انتقادی (Koestenbaum, 1967, pp. 177-192).

پدیدارشناسی دین به مثابهٔ یک جنبش، داعیهٔ شأن و جایگاه مطالعه و پژوهش علمی دربارهٔ ادیان را دارد. تنوع طبقه‌بندی‌ها، موضوعات و روش‌های این نوع مطالعات، حاکی از کثرت پدیدارشناسی‌ها در ذیل یک عنوان است. علاوه بر این، هیچ‌گونه موافقت یکپارچه‌ای

هم در خصوص رابطه صحیح میان عالمان نظریه پرداز در این جنبش از هوسرل گرفته تا یونگ و وظیفه‌ای توصیفی که بر عهده گرفته‌اند، وجود ندارد (Erricker, 2001, p. 90).

وستفال معتقد است که پدیدارشناسی دین رویکردی توصیفی به فلسفه دین است که در آن به جای پرسش از صدق و کذب باورهای دینی، از چیستی دین پرسش به‌میان می‌آید. پدیدارشناسی دین با این پرسش در صدد تعمیق درک ما از حیات دینی است (Westphal, Routledge: vol 7, p. 352). پدیدارشناسی دین، پرسش از مجاز بودن یا نبودن اعتقاد یا عدم اعتقاد به باورهای دینی را در پراگماتیک نهاد یا به‌طور موقت به حالت تعلیق درمی‌آورد. در عوض نقطه آغاز پدیدارشناسی دین این حقیقت است که دین پدیدار در خور توجهی در حیات آدمیان است و وظیفه پدیدارشناسی هم کمک به فهم بهتر چیستی دین با ارائه یک تحلیل توصیفی از این جنبه تجربه بشری است. از این لحاظ پدیدارشناسی دین بسیار به فلسفه علم یا فلسفه هنر شباهت دارد که وظیفه‌شان نه تحسین و تمجید علم و هنر و نه تقبیح و طرد آنها، بلکه صرفاً ارائه بصیرت ژرف‌تری نسبت به ساختارها و کارکردهای این‌گونه فعالیت‌های گسترده آدمی است (Ibid, p. 353).

بتیس^۱ در کتاب «پدیدارشناسی دین» میان سه نوع پدیدارشناسی دین تفاوت قائل می‌شود: ۱. پدیدارشناسی فلسفی؛ ۲. کاربرد روش پدیدارشناختی در تاریخ ادیان؛ ۳. کاربرد روش‌های عمومی پدیدارشناختی برای کل گستره باورها و اعمال دینی. پدیدارشناسی به زعم او علمی توصیفی است. هرکس ممکن است تا حدودی با این ادعا موافق باشد، اما پس از بررسی پاره‌ای از آثار در این حوزه، از جمله بخش‌هایی از کتاب فاندرالیو، کریستنسن و نیز بخش‌های کمی از آثار ماریتاین^۲، فوئرباخ، شلاپرماخر، تیلیش، مالدینوفسکی، الیاده و بوهر و مطالعه و بررسی تعریف بتیس، می‌توان گفت که پدیدارشناسی دین کوششی است برای توجه و تمرکز روی فهم و ادراک داده‌های دینی نمادین تا سر حد وضوح که اقتضای پرسش‌ها و مسائل کاملاً دقیق عقل جست‌وجوگر در عصر جدید است.

1. J.D. Bettis

2. Maritain

میان پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی دین پیوندهای روش‌شناختی و تاریخی محکمی وجود دارد، اما با وجود شباهت‌های ظاهری میان آنها، به نظر نمی‌رسد که از یک خانواده باشند. پدیدارشناسی دین سرشتی مقایسه‌ای دارد و خاستگاه آن هم مطالعات تطبیقی ادیان بوده است، در حالی که این مطلب در مورد پدیدارشناسی فلسفی صادق نیست. پدیدارشناسی فلسفی با جهان به مثابه «دیگری» روبه‌رو می‌شود، اما پدیدارشناسی دین با «دیگری» به مثابه جهان خودش مواجهه دارد. پدیدارشناسی دین می‌کوشد تا نه فقط جهان را آن‌گونه که برای ما آشکار شده است، بفهمد بلکه خواهان فهم زیست‌جهان مؤمنان دیگر سنت‌های دینی، درست آن‌گونه که بر خودشان آشکار شده است. پدیدارشناسی فلسفی بر تنوعات و دگرگونی‌های ذهنی، اما پدیدارشناسی دین بر داده‌های عینی مبتنی خواهد بود تا از رهگذر آن در هسته ثابت پدیدارها راه یابد (Sharma, 1983, pp. 245-246).

دو اصل تعلیق و شهود ذات در پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی دین، با هم شباهت خانوادگی دارند و نمی‌توان آنها را یکی دانست. اپوخه به معنای تعلیق داوری است. در پرتو این اصل شخص خود را جای شنونده و مخاطب قرار می‌دهد تا بر طبق مفاهیم از پیش اندیشیده‌شده داوری نکند. اپوخه در پدیدارشناسی دین به این معناست که این علم نمی‌تواند به مسئله حقانیت یک دین بپردازد و در مورد آن داوری کند. پدیدارشناسی دین با پدیدارهای دینی آغاز می‌کند و در نتیجه میان آنچه حیث دینی اصیل بوده، با آنچه ساختگی و جعلی است، تفاوت می‌گذارد. شهود ذات هم، شهود ذات و ماهیات پدیدارهای دینی است (Ibid, p. 71).

پدیدارشناسی به مثابه تحولی در عالم فلسفه جدید، پدیدارشناسی دین هم به عنوان تحولی در نظام مطالعات ادیان، به لحاظ تاریخی به هم مرتبط اما به عنوان امور و مشغله‌های فکری، کاملاً از یکدیگر متمایز هستند (Ibid, p. 82). معدودی از پدیدارشناسان فلسفی به پدیدارهای دینی تعلق خاطر نشان داده‌اند و به آن توجه کرده‌اند و پاره‌ای از اصطلاحات و در مواردی هم روش‌شناسی آن، پدیدارشناسی دین را تحت تأثیر خود قرار داده است (Douglas, pp. 275 - 276).

۱.۳. پدیدارشناسی دین از دیدگاه ابوریحان

از نظر هوسرل، برای نیل به ماهیت و ذات اشیا باید هرگونه نظریه پردازی و همه مفروضات پیشین را تعلیق حکم کرد تا بتوان با «خود پدیدار» مواجه شد. پدیدار همان چیزی است که خود را در آگاهی آشکار می‌کند که برای هوسرل، پدیدارشناسی روش شناخت ماهیت اشیا بود. هوسرل واژه دنیای زیست شده را مطرح کرد. او از این واژه به‌عنوان دنیای تجربه فوری و بی واسطه، دنیایی که به‌صورت طبیعی تجربه می‌شود؛ یعنی همان زندگی طبیعی اصیل نام می‌برد. در همین راستا، ابوریحان هزار سال پیش می‌گوید: «شنیدن کی بود مانند دیدن» (آنچه خود را می‌نماید)؛ یعنی همه فرضیه‌ها و پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها را باید کنار گذاشت. این پژوهش مدعی است، ابوریحان یک پدیدارشناس دین است، بیرونی بر اساس طبقه‌بندی^۱ چهارگانه پدیدارشناسی، پدیدارشناس واقع‌گرا محسوب می‌شود. ایشان در همان اول کتاب تحقیق ماللهند می‌گوید: کتاب جدلی^۲ نیست؛ بلکه کوشش بر گفتمن حقایق است و برای واقع‌گویی و حقیقت‌گویی، آنچه مردمان هند می‌گویند، همان را بیان می‌کنم نه آنچه خودم می‌خواهم. او می‌گوید کتاب من تنها هدفش بیان حقایق تاریخی است و هرگز در جایگاه نقد و به چالش کشیدن نیست. ایشان اظهار می‌دارد: من باید تمام نظریات هندوان را دریابم و در ادامه، این نظریات را با نظریات یونانیان مقایسه کنم و تطبیق دهم (Al-biruni. Chapter4, 1983, p.6).

مهم‌ترین جذبه بیرونی، روش‌شناسی اوست. وی تلاش می‌کند درکی از فرهنگ و مذهب هندوان به‌دست آورد. تمام نگرانی بیرونی ضبط حقایق است و می‌توان استدلال کرد که رویکرد بیرونی در باب مطالعات دینی، کاملاً به روش پدیدارشناسی معاصر نزدیک است (Ibid). ابوریحان می‌گوید: «من از پذیرش حقیقت از هر منبعی که بیابم، رویگردان نیستم، و پس از آن‌که فکر خود را از عوامل زیان‌آوری که بدان معتاد شده، از قبیل تعصب^۳ و غلبه و پیروی از هوا و ریاست‌طلبی - که سبب هلاکت بسیاری از مردم و مانع از دیدار

-
1. Classification
 2. Polemical
 3. Prejudice

حق و حقیقت است- پاک ساختم، باید آرا و گفته‌هایشان را در اثبات این مقصود با یکدیگر بسنجیم» (آثارالباقیه، ۱۳۹۲: ۳).

ابوریحان بر اساس تقسیم‌بندی آلن، در معنای دوم و سوم قرار می‌گیرد. وی، ضمن مطالعه تطبیقی ادیان، به دسته‌بندی و طبقه‌بندی آنها می‌پردازد. در مورد ابوریحان گفته شده است: مطالعه ابوریحان در باب ادیان بسیار آموزنده است؛ چرا که ایشان تمام سنت‌های دینی زمان خود یعنی، آیین هندو، بودا، زرتشت، دین یونانی، مانویت، یهودیت، مسیحیت، صابئیان و اسلام را مطالعه کرده است. ایشان به مطالعه بین‌رشته‌ای دین‌ها پرداخته و همه دین‌ها را یکی پس از دیگری بررسی کرده است (Al-biruni, Ibid, 1).

روش ابوریحان در مطالعه ادیان واقعی، دیدن حقیقت و ارزش در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف است و می‌کوشد نشان دهد که در همه سنت‌ها، حقایق جهانی موجود، وجود دارد و همه مذاهب و ادیان به یک اندازه در عبارات مذهبی و اجتماعی خود معتبر هستند. در واقع استدلال ابوریحان این است که همه سنت‌ها عنصر مشترکی دارند که آنها را از راه‌های دور به همدیگر نزدیک می‌کند. ابوریحان برای بیان دین هندوان یا دیگر ادیان، خود را ملزم به استفاده از منابع دست اول می‌کرد و هرگز به منابع دست‌چندم و حرف دیگران اکتفا و اعتنا نمی‌کرد و تا خود تحقیق نمی‌کرد و به آنچه حقیقت دارد نمی‌رسید، دست از تلاش برنمی‌داشت (Ibid).

ابوریحان از میان انواع پدیدارشناسی دین که بلیکر بیان کرده، در دسته دوم یعنی، پدیدارشناسی شناختی و دسته سوم یعنی پدیدارشناسی که ساختارهای اصلی و معنای پدیده دینی را بیان می‌کند، قرار می‌گیرد. ابوریحان بنیانگذار و آغازگر مطالعات تطبیقی در زمینه دین پژوهی^۱ و مردم‌شناسی دین و فرهنگ بوده است. او در مطالعه تطبیقی ادیان و طبقه‌بندی مردم جامعه هند، اساس پژوهش را بر مبانی واقعیت‌های عینی مذهبی و نهادهای اجتماعی و فرهنگی در جامعه و آرمان‌ها و عقاید مردم نهاده است. مباحث تحقیق ماللهند

(به‌ویژه فصل‌های پایانی آن) و مباحثی در آثارالباقیه، به بررسی ادیان و رفتارهای آیینی - مذهبی در هند و مقایسه آنها با مجموعه‌ای از رفتارهای مشابه در یونان و سنجش جهان‌بینی مردم در این ادیان با جهان‌بینی مسلمانان اختصاص دارد (اذکایی، ۱۳۸۹: ۳۸).

بر اساس ویژگی‌هایی که برای پدیدارشناسی دین بیان کردیم، ره‌یافت ابوریحان کاملاً، نظام‌مند و تطبیقی بوده؛ زیرا ایشان به‌دنبال طبقه‌بندی و تطبیق دادن پدیدارهای دینی بود و همواره از تصورات و داوری‌های شخصی دوری می‌جست. روش ابوریحان در شناخت و پژوهش ادیان و پدیده‌شناسی دین و جست‌وجو در یافتن اصول و قواعد مشترک برای شناخت حیات دینی مردم جهان و کاربرد شیوه تطبیقی در بررسی رفتارهای دینی مردم بود و تمسک به «اپوخه^۱» یا «تعلیق و توقیف تصورات^۲ و داوری‌های شخصی» برای فهم اغراض و معانی امور دینی، با شیوه‌های نهضت پیشرو غربی در دین‌پژوهی، پدیده‌شناسی دین و روش نوین و پیشرفته مردم‌شناسی در پژوهش دین و مذهب سازگاری دارد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۲۶۴).

ابوریحان تفاهم و همدلی نزدیکی با مردمان هند داشت و از آنجا که رهیافت و ویژگی تفاهم و همدلی داشت که یکی از ویژگی‌های مهم پدیدارشناسی دین است، به‌خوبی توانست به عقاید مردم هند به دیده احترام بنگرد؛ اگرچه وی به ارجحیت مبین اسلام اعتقاد داشت؛ سعی نکرد عقاید هندوان را سخیف و حقیر جلوه دهد؛ بلکه بر آن بود تا عقاید و آرای آنان را چنانکه خود آنها در می‌یابند، عرضه کند (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۱۷).

بنابراین ابوریحان با هوش و ذکاوت فطری خود، قرن‌ها پیش از آنکه «علم ادیان^۳»، دینداری انسان را یک امر کلی و عام بشناسد و تجلی حقیقت^۴ را در هر جا و هر زمان (و نه در یک زمان معین و در بین گروه خاصی) ممکن شمارد و برای شناخت حیات دینی^۵

-
1. Epoche
 2. Imagery
 3. Science of Religions
 4. Manifestation of the truth
 5. Religious life

مردم جهان، قواعد مشترک جست‌وجو کند، به این نکات پی‌برد و در تحقیقات دینی خود روشی اتخاذ کرده بود که اگر محدودیت‌های آن را که معلول محدودیت‌های امکانات زمانی و مکانی اوست، نادیده بگیریم، در اصول و قواعد کلی با شیوه‌های جدید توافق تام دارد (همان). بنابراین پیرامون ادیان و پدیده‌های دینی، در بینش‌ها و نظرگاه‌ها اختلاف نظر وجود دارد. مولانا، اختلاف دینی را ناشی از اختلاف در دیدگاه‌های انسان‌ها می‌داند. وی می‌گوید از آن‌رو که عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق^۱، محدود است، آدمی نمی‌تواند حقیقت را چنانکه هست، بشناسد. به این سبب اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امر قهری و گریزناپذیری است:

از نظرگاه، گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هرکس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(مثنوی معنوی، دفتر سوم: ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸)

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود

(همان: ۱۲۵۸)

بعضی می‌گویند پدیدارشناسی تنها توصیف^۲ می‌کند و آن خاصیت و ویژگی را ندارد؛ زیرا «لایسمن و لایغنی من جوع» است. به نظر من یک پدیدارشناس باید پدیده را همان‌گونه که مشاهده و رؤیت می‌کند، بیان کند. در این صورت بر اساس ذهنیات و پیش‌فرض‌های درونی به تبیین پدیده پرداخته می‌شود و این یعنی تفسیر^۳ به رأی. اگر ابوریحان مسئله سوزاندن مردگان هندوان را تشریح می‌کند، باید آن‌گونه که آنها بیان می‌کنند، آن‌را بیان کند، نه اینکه بر اساس دین خود و پیش‌فرض‌ها به بیان آن پردازد.

۲. روش‌شناسی

واژه «روش» که از آن به «متد» یاد می‌کنند، از واژه یونانی «متا» به معنای «در طول» و

-
1. Absolute truth
 2. Description
 3. Interpretation

«اودوس» یعنی «راه» گرفته شده و مفهوم آن در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است (کاظمی، ۱۳۷۴: ۲۸ - ۲۹). اصطلاح روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن. روش عبارت است از فرایند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنای کلی‌تر، روش هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. شاید روش به مجموعه راه‌هایی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۴).

۱.۲. موضوع روش‌شناسی

روش‌شناسی شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت خواهد بود و روش در ارتباط مستقیم با عواملی نظیر موضوع معرفت، هدف معرفت و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. معرفت خصوصاً اگر کاربردی باشد، در روش خود، از نظریه‌های مبتنی بر آن تأثیرپذیر است (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۰).

۲.۲. فرق بین روش‌شناسی و روش تحقیق و پژوهش

روش‌شناسی مربوط می‌شود به گزینش شیوه تحلیل و طرح پژوهش که بنیاد و چارچوب پژوهش را تشکیل می‌دهد. بلیکی در این زمینه می‌گوید: «روش‌شناسی عبارت است از بررسی این موضوع که پژوهش را چگونه باید پیش برد و چگونه پیش می‌رود. بنابراین هر چند روش‌شناسی تعیین‌کننده اصولی است که شاید راهنمای گزینش روش باشند، نباید آن را با خود روش‌ها و فنون پژوهش اشتباه گرفت. در واقع روش‌شناسان اغلب میان آن دو تمایز قائل می‌شوند و بر گستره شکاف میان آنچه اصول جافتاده روش‌شناختی و شیوه‌های عملی یا اجرایی روش‌شناختی می‌دانند، تأکید می‌کنند» (کالین، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

ابوریحان بیرونی روش‌شناس بزرگی بود، وی هر علمی را با روش خاص خود پیش می‌برد و بدون روش هرگز علمی را مطالعه نمی‌کرد. روش اصلی در انسان‌شناسی «استقرا»

و گردآوری داده از طریق «مشاهده میدانی» است، گرچه شاید چنان تکنیکی در ابتدا ساده به نظر برسد، مشاهده‌گر همواره باید دقت کند از آسیب‌هایی که ممکن است نتیجه کارش را تحت تأثیر قرار دهد، پرهیز کند، در نهایت نتیجه مشاهده وی به صورت یک تک‌نگاری سازماندهی می‌شود.

ابوریحان نه تنها به‌خوبی به اهمیت استقرا و مشاهده میدانی واقف بوده، بلکه همواره نگاه نقادانه و آسیب‌شناسانه خود را در این فرایند متذکر شده است، وی در نهایت محصول این تحقیق خود را در قالب یک تک‌نگاری گردآورده است. ابوریحان معتقد است: «نزدیک‌ترین ابزار و منبع برای دستیابی به آنچه از من خواسته‌اند، شناخت اخبار ملت‌های گذشته و تاریخ ملت‌های پیشین است، زیرا بیشتر امور یادشده، آداب و رسوم، تحولات و مقررات به‌جای مانده از آنان است و با استدلال عقلی و قیاس به امور مشاهده و محسوس نمی‌توان به آن دست یافت، مگر آنکه از پیروان کتب آسمانی و رهبران فرق و مذاهب و صاحب‌نظران، که این‌گونه تاریخ‌ها مورد استفاده و عمل آنان است، پیروی کنیم و آن را مبنای تحقیق قرار دهیم، و پس از آنکه فکر خود را از عوامل زیان‌آور، مانند آنچه بدان معتاد شده، تعصب، انگیزه غلبه بر دیگران، پیروی از هوا و ریاست‌طلبی که سبب هلاک بسیاری از مردم و مانع دیدار حق و حقیقت است، پاک ساختیم، آرا و گفته‌های ایشان را در اثبات این مقصود با هم بسنجیم» (آثارالباقیه، ۱۳۹۲: ۳۸). در این وادی، اصحاب علوم اجتماعی برآنند که محقق باید خود را از توهمات و پندارگرایی‌ها مصون نگه دارد و با خاطری آماده و کنجکاو در جامعه مورد مطالعه زندگی کند، همان‌گونه که پدیدارشناسان معاصر مانند ادموند هوسرل، در روش‌شناختی معتقد است، پژوهشگر باید هرگونه تصورات، باورها و معتقدات قبلی را نسبت به شیء تهی کند یا اصطلاحاً اطلاعات قبلی را در پرائتز گذاشته و آنها را در روند واریسی مداخله ندهد (تنهایی، ۱۳۷۴: ۳۴۱).

ابوریحان در عبارات فوق نادرستی روش «قیاس» در انسان‌شناسی را اعلام می‌کند و با به‌کار بردن عبارت «پاک ساختن دید و نگاه» توجه آگاهانه و انتقادی و آسیب‌شناختی به مشاهده میدانی را بیان کرده است. ابوریحان اظهار می‌دارد: «هرگاه اسمی از زبان آنان (هندیان) فرامی‌گرفتم و تمام تلاشم بر یادگیری آن بود، چون آن اسم را دوباره تکرار

می‌کردم، زبان‌دانان تنها با سختی آن را یاد می‌گرفتند، زبان هندوان بالذات عریض و طویل است و شبیه به زبان عربی است که یک شیء را به اسامی گوناگونی که مشتق از همنند، می‌خوانند. زبان آنان دو نوع است: یکی زبان بازاریان که مبتذل است، و دیگری زبان فضلالی زبردست آنهاست که زبانی محفوظ و فصیح است. حروفی که برخی از آنان تلفظ می‌کنند نه در زبان عربی و نه زبان فارسی یافت نمی‌شود، و به‌همین خاطر ما قادر به ادای آن نیستیم و گوش ما از شنیدن آن عاجز است و حتی دست ما هم یارای آن را ندارد» (تحقیق ماللهند: ۹ - ۱۰).

۳.۲. روش‌های ابوریحان بیرونی

۳.۲.۱. روش مشاهده مشارکتی

از ویژگی‌های ابوریحان در روش این است که با صراحت تمام به روش «مشاهده مشارکتی» می‌پردازد و از این روش پرده برمی‌دارد و می‌گوید: «من آن را به انجام رساندم و هرگز بر دشمنم بهتان نردم و از حکایت کلام او (دشمن) با آنکه از نظر من و دین و فرهنگ من، خلاف حق بوده، و از طرفی شنیدنش نزد اهل حق نهایت زشتی است، علی‌رغم میل باطنی نادیده گرفتم. چون این اعتقاد و باورداشت اوست و خود او به آن آگاه‌تر است. و این کتاب، کتاب برهان و جدل نیست تا در آن به ادله دشمنان پردازم، و آن دسته از ادله آنان که مخالف حق است، نقض گردد، بلکه این کتاب حکایت است. پس سخن هندوان به همان نحو که خودشان می‌گویند نقل می‌کنم، و از عقاید یونانیان، هر آنچه همانند هندوان است، را به آن اضافه می‌کنم» (تحقیق ماللهند: ۳).

۳.۲.۲. روش واقع‌نگری

از دیگر ویژگی‌های روش شناختی ابوریحان این است که او سعی داشت واقعیت را آن‌طور که هست، توصیف و تشریح کند، نه آن‌گونه که خود می‌خواهد. ابوریحان در پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی، همواره به شناخت واقعیت‌های موجود در جامعه و تاریخ به‌عنوان عینیت‌های قابل رؤیت نگاه می‌کند و یافته‌های فرایند تحقیق را با واقعیت‌ها و عینیات مطابقت می‌داد، در نظر او داده‌ها و اطلاعات، در صورتی اعتبار علمی داشت که با تجربه، آزمایش و

مشاهده عینی مطابقت پیدا می‌کرد (ستوده، ۱۳۷۶: ۱۰۶). او در مقدمه کتاب تحقیق ماللهند به عینیت‌گرایی خود چنین اعتراف می‌کند: «من آرای هندوها را درست آن‌سان که هستند به خوانندگان کتاب ارائه خواهم کرد» (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۲۰). ابوریحان همواره سعی کرد ضمن مراجعه به محل تحقیق، پدیده‌های اجتماعی و انسانی را از زاویه دید افراد مورد مطالعه و تحقیق به تصویر کشد و آرا و اندیشه‌های آنان را همان‌طور که هست حکایت کند، چنانکه خود می‌نویسد: «بیشتر آنچه من درباره جامعه هند ایراد خواهم کرد، محض حکایت و یا حکایت محض خواهد بود» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲). ابوریحان در مقدمه کتاب آثارالباقیه نخست از هرگونه تفکر قوم‌مداری و گرایش‌های مذهبی، ذهنش را پاک می‌کند (قاعده تجاهل)، تا خود را از پرتگاه پیشداوری‌های غیرعلمی دور کند، زیرا وی هیچ‌گاه نخواست باورها و نظر شخصی خود را در ارزیابی ارزش‌های جامعه و افراد مورد پژوهش دخالت دهد. وی عقاید و آرای جامعه مورد مطالعه را رد نمی‌کرد، بلکه آنها را امور واقعی قابل مطالعه می‌دانست و به تحلیل منشأ و کارکرد آنها می‌پرداخت (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ۲۴۹).

۲.۳.۳. روش تطبیقی و مقایسه‌ای

از ویژگی‌های روش‌شناختی ابوریحان در تحقیق ماللهند این بوده که با به‌کارگیری روش تطبیقی، تفکر مسلمانان را از سطح توصیف صرف و ساده در مسائل فرهنگی و دینی، به سطح تحلیل و بررسی بالا می‌برد. با روش تطبیقی امکان بررسی میزان شباهت‌ها و اختلاف‌ها، دلایل تاریخی، اجتماعی، فرهنگی آنها بررسی می‌شوند. ابوریحان تا حدی که در نواحی غربی هند امکان تحقیق و تفحص داشته، در این کار از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. در تحقیق ماللهند قطعات بسیاری از آثار عملی، دینی و فلسفی هندوان از زبان سانسکریت به عربی ترجمه و نقل شده است، البته این قطعات منقول از آثار سانسکریت، بیشتر نقل معانی و نزدیک کردن آنها به فهم خوانندگان بوده است نه ترجمه دقیق لفظ به لفظ (مجتبایی، بی تا: ۷۰۲ - ۷۰۹).

۲.۳.۴. روش همدلانه

ابوریحان در جامعه‌ای قدم نهاد که هیچ‌گونه شناخت و آگاهی از آن نداشت. جامعه

پیچیده هند که از تمام زوایا مانند زبان، آداب، عقاید، دین و تاریخ و مهم تر از همه، وجود طبقات اجتماعی، دارای پیچیدگی های خاص خود بود. ایشان با همه مردم هند به گرمی برخورد می کرد و هرگز خود را تافته جدا بافته از آن جامعه نمی دانست و از طرفی، خود را به عنوان نژاد و انسان والا و برتر نمی دید؛ بلکه برتری را به گفته دین اسلام، در تقوا و پرهیزگاری می دید.

با ورود ابوریحان به جامعه جدیدی که تاکنون ندیده بود و با اینکه افراد آن جامعه را از لحاظ درک و آگاهی آن چنان در سطح پایینی می یابد که چنانچه کسی نزد آنان قائل به وجود جوامع دیگر شود، او را محکوم به جهالت می کنند و باور نمی کنند که سرزمین و علوم و آیین دیگری غیر از آنچه در هند هست، وجود داشته باشد، او چنین جامعه ای را در عمل به رسمیت می شناسد و دارای فرهنگ، آیین و قواعد رفتاری خاص خودشان می داند و با احترام به باورها و ارزش های آنان، با تمام وجود سعی می کند وجوه فرهنگی آنان را بشناسد و این از نگرش عالمانه و عمیق بیرونی در نسبی گرایی فرهنگی مبنی بر برخورداری هر جامعه ای از فرهنگ خاص خود و متمایز با دیگر جوامع حکایت دارد.

وی با احترام، بصیرت و کنجکاوی درباره عقاید و مذاهب هندوان تحقیق کرد و تا حد امکان سعی داشت تا بی تعصب باشد و بی طرفی را حفظ کند. وی احساس برتری بر هندوان نکرد، بنابراین وقتی که وی عقاید و رسوم و آداب را که خلاف اسلام بود، مشاهده کرد، هندوان را سرزنش نکرد؛ بلکه کوشش کرد تا به علل آن پی ببرد (کورویاناک، ۱۳۵۲: ۶۰). در زمانی که بیرونی به هندوستان سفر کرد، از آنجا که هندیان در زبان و دین، هیچ گونه وجه مشترکی با ایرانیان نداشتند، «دیگری» محسوب می شدند. بیرونی در کتاب ماللهند آورده است: «این قوم (هندیان) ... با ما متفاوت هستند: و تفاوت اول آنها زبان است ... از دیگر عوامل مابینت این است که آنان با ما در دین به طور کامل مابین هستند ... از دیگر عوامل، مابینت در آداب و رسوم است، به نحوی که آنان فرزندان خود را از ما و لباس و هیأت ما می ترسانند و ما را به شیطنت و خود را به خلاف آن منسوب می کنند ... (تحقیق ماللهند، ۱۳۷۶: ۵ - ۱۳). بیرونی در ادامه، جنگ های میان مسلمانان و هندیان را عامل سیاسی تشدید این مابینت دانسته است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۹). بنابراین تصور بیرونی

از «دیگری» کاملاً دقیق و انسان‌شناسانه است و به تفکیک، وجوه تمایز «ما» و «آنها» در سه مقوله عینی، فرهنگی و سیاسی می‌پردازد.

در این مسئله جای بسی تأمل است، چرا که انسان‌شناسانی که پنج یا شش سده بعد از ابوریحان در اروپا و غرب (که خود را پرچمدار علم جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی می‌دانند) وقتی به کشف قاره آمریکا نائل می‌آیند و با ساکنان بومی و قبایل سرخپوست آنجا مواجه می‌شوند، آنان را به‌عنوان موجوداتی وحشی (که به حیوانات شباهت بیشتری دارند تا انسان) معرفی می‌کنند. به‌عنوان مثال اسقف ساتامارتا در کلمبیا در آمریکای جنوبی، سرخپوستان محلی را به‌عنوان انسان‌هایی که دارای روح تعقلی نیستند، بلکه وحشیان جنگل هستند و به‌همین دلیل نمی‌توانند نه آیین مسیحیت، نه هیچ‌گونه فضیلت اخلاقی و نه هیچ‌گونه یادگیری را در ذهن خود نگه دارند، توصیف می‌کرد (گیدنز، ۱۳۸۵: ۵۴ - ۵۵). این نوع قضاوت‌ها بر کوتاه‌بینی و کوتاه‌نظری آنان در شناخت فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ اروپایی دلالت دارد.

آنچه از بیانات ابوریحان کشف می‌شود، همان روش‌مند بودن است. ایشان به روش مشاهده مشارکتی و روش تطبیق و مقایسه کاملاً اذعان می‌کند. در نهایت، پیرامون روش‌شناسی ابوریحان می‌توان این نتایج را بیان کرد: ۱. ایشان در هر علمی دارای روش خاص آن علم بوده است، و به دلیل حساسیتش روی روش‌مند بودن، همواره بر لزوم به‌کار گرفتن روش‌های درخور هدف مطالعه خویش تأکید داشت؛ ۲. ابوریحان فردی معتقد به عقل، خرد و وحی بود و هیچ‌کس نمی‌تواند به ایشان ایراد وارد کند که چرا در انسان‌شناسی از روش عقل و وحی استفاده نکرده، زیرا ایشان معتقد بود که در علم انسان‌شناسی بهترین روش همان روش استقرا و مشاهده مشارکتی است؛ ۳. روش وی در انسان‌شناسی تنها مشاهده نبود، بلکه خود را در بین مردم هند ظاهر کردن و مشارکت بوده است و در این مشاهده مشارکتی هرگز از روی تعصب و پیشداوری به مردم و عقاید آنان نگاه نکرده است و ۴. ابوریحان برای بهتر شناساندن عقاید، رسوم، آداب و مذهب مردم مورد مطالعه اش از روش تطبیق و مقایسه استفاده کرده است. اعتبار و درستی تحقیق و

کارهای میدانی و اسلوب پژوهشی که ابوریحان در این مطالعات استفاده کرد تا آنجاست که امروزه این اصول به‌عنوان مهم‌ترین ارکان اساسی تحقیقات علمی به‌شمار می‌آید. سایمن کولمن و هلن واتسون معتقدند در مطالعات مردم‌شناسی نقش تحقیقات میدانی تعیین‌کننده است و آن را باید یکی از ویژگی‌های اساسی این رشته محسوب کرد (کولمن و واتسون، ۱۳۷۲: ۳۵). مارسل موس^۱ (۱۸۷۲ - ۱۹۵۰)، عقیده دارد که مردم‌شناس باید در جامعه مورد مطالعه حضور یابد و به مشاهده عینیت‌ها و وقایع توجه و آنها را عیناً منعکس کند (عسکری خانقاه، ۱۳۷۳: ۸۵). همچنین ژان پواریه مردم‌شناس معاصر با تأکید بر کارهای میدانی می‌گوید: «پژوهش‌هایی که مستقیماً در محل درباره موضوعات مختلف انجام گرفته است، دارای اصالت و سندیت خاصی است» (پواریه، ۱۳۷۰: ۷۳).

نگاه ابوریحان با توجه به معانی یادشده برای واژه روش در علم انسان‌شناسی، کاملاً پدیدارشناسانه بوده و در روش معرفت از روش تجربی استفاده کرده و در ادامه به استدلال آن از طریق روش استقرایی پرداخته است و سپس برای جمع‌آوری اطلاعات از روش مشاهده مشارکتی استفاده کرد و بعد از جمع‌آوری اطلاعات با روش آماری و ریاضی به تحلیل آنها پرداخت.

ابوریحان در روش خود برای رسیدن به علوم مورد نظر، هرگز خود را دچار حصر روشی نکرد، ایشان برای رسیدن به فلسفه نسبت به دیگر علوم آگاه بود، نه اینکه از روی عدم آگاهی آنها را طرد کند. در واقع حصر توجه به دانش خاص و غفلت از سایر علوم و روی‌آوردها را در تحلیل مسائل، حصرگرایی روش‌شناختی می‌نامیم. دانش‌آموخته فلسفه، با چارچوب، روی‌آوردها و ابزارهای فلسفی در تحلیل مسائل آشناست و همه پدیدارها را فقط از همین نظرگاه تحلیل می‌کند و از تحلیل‌های رایج در سایر دانش‌ها بی‌خبر یا آنها را منکر است و تحلیل‌های کلامی و عرفانی را تفسیر ناقص و ناروا می‌انگارد (قراملکی، ۱۳۹۱: ۳۷۸ - ۳۷۹). ابوریحان در روش خود می‌گوید: باید تعصب و جزم و حصر را کنار گذاشت (شنیدن کی بود مانند دیدن)، زیرا تعصب چشم‌ها را کور و گوش‌ها را کر می‌کند.

1. M. Mauss

جزم‌گرایی و دگماتیسم، موجب افزایش حصرگرایی و آثار آن می‌شود. تعصب ورزیدن در مورد آنچه در این گستره در دام تحقیق افتاده است، محقق را به اخذ مواضع نادرست و انکارآمیز در برابر سایر گستره‌ها سوق می‌دهد. حصرگرایی، نزاع‌های فراوان و غالباً بی‌حاصلی را در تاریخ تفکر پدید آورده است (همان).

۳. انسان‌شناسی دین

تعریف انسان‌شناسی دین بسیار دشوار است، چرا که تعریف دین مشکل است؛ اما می‌توان تعریفی نزدیک از آن ارائه داد. مردمی که در غرب زندگی می‌کنند، ایده‌روشنی از دین دارند و نگاهشان به دین این‌گونه است: دین در یک ساختمانی (کلیسا، کنیسه، مسجد، معبد و غیره) قرار دارد که برای هدف خاصی تعیین شده است (گیدنز، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۸).

انسان‌شناسان، دین و زمینه‌هایی را بررسی می‌کنند که عمل دینی در آن متفاوت هستند. در بسیاری از فرهنگ‌ها و جوامع، این ایده که خدا یکی است و همچنین خواندن کتاب مقدس مانند قرآن، تورات و انجیل، عجیب به نظر می‌رسد. حتی مفهوم غربی «باور»، معناهای زیادی در زمینه‌هایی که در آن، ایده‌هایی در مورد خدایان و ارواح بیان می‌شود، به دست داده است و این مفهوم به وسیله‌ی ادیان دیگر یا بر اساس نتیجه‌گیری از علوم طبیعی به چالش کشیده نمی‌شود. انسان‌شناسان دین، در پی کشف حقیقت یا دروغ بودن دین نیستند. آنها بیشتر علاقه‌مند به بیان ایده‌های مذهبی کیهان‌شناسی مردم هستند و به دنبال مفاهیمی می‌روند که جهان چگونه سازمان یافته است و نقش انسان در جهان چیست. مهم‌ترین تأثیر این تحقیقات، نزدیکی جوامع به همدیگر بوده است، تا در زمان بحران به همدیگر کمک کنند (Robert, 2008, p. 5).

جان والبریج، استاد دانشگاه فرهنگ و زبان‌های خاور نزدیک دانشگاه ایندیانا می‌گوید، اولین نفری که به مسئله‌ی انسان‌شناسی دین پرداخت، ابوریحان بیرونی بود، «در اوایل قرن یازدهم، ابوریحان بیرونی اولین مطالعات دقیق در انسان‌شناسی دین را در سراسر شرق دریای مدیترانه و شبه‌قاره هند نوشت. او در مورد مردم، آداب، رسوم، تاریخ، دین و مذهب شبه‌قاره هند، سخن گفته است» (Walbridge, 1998, p. 398 - 403). تمام تلاش بیرونی این بود که دین

و مذهب هندوان را مورد مطالعه قرار دهد، ایشان می‌کوشید تا آداب و رسوم آنها را در اختیار مردم ایران قرار دهد. بیرونی اولین مسلمانی بود که در مورد فلسفه و دین هندوان تحقیق عمیق کرد و بین دو ملت بزرگ ایران و هند واسطه مهمی شد (Biruni, 1976, p. 14).

آنچه در باب انسان شناسی دین مهم است، مطالعه دین و مذهب قوم یا ملتی است بدون هیچ تعصب و ارزشگذاری. در این نوع انسان شناسی، انسان شناس در کنار مردم قرار می‌گیرد و تمام اعمال، رفتار و آداب دینی آنها را زیر نظر می‌گیرد و بدون هیچ کم‌وکاستی به گزارش آنها می‌پردازد. «بیرونی با اعتقاد مسلمانی خویش، بدون پیشداوری، گزارش‌هایی بس روشن از اعتقادات غیراسلامی به‌دست داده است؛ یعنی تحقیق موضوعی بی‌طرفانه در مذاهبی که مخالف کیش و آیین اوست؛ پیوسته به اندیشه‌های دیگران احترام گذاشته و در مسائل دینی بسیار شکیبیا بوده است، اساساً نسبت به مذهب‌ها عینی‌گرا بوده است؛ بنابراین فارغ از هرگونه تعصبی به شناخت و بررسی آنها پرداخته و آماده‌گی داشته است که همواره باشهامت از حقیقت دین دفاع کند. با روش هم‌سنجی استادانه‌اش توانسته است که نگرش‌های هندویی را با یونان و در عین حال نظرات ایرانیان را با آن یهودیان و تازیان نیز مقایسه کند» (اذکایی، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

انسان شناسی دین، به عنوان پژوهشی جامع و تطبیقی درباره جوامع انسانی از خاستگاه‌های پیش از تاریخ این جوامع تا اکنون، به دنبال آن بوده است که باورها و رفتارهای دینی را توصیف، دسته‌بندی و تبیین کند (سگال، ۱۳۹۱: ۲۰۱). به نظر می‌آید که عمق کار در انسان شناسی دین نسبت به انسان شناسی دینی، بسیار زیاد است. در انسان شناسی دین، انسان شناس بیرون نشسته و هر آنچه را که انسان از قبیل اعمال، رفتار، آداب، دعا، نماز، عبادت، زیارت و غیره انجام می‌دهد، بدون تعصب و ارزشگذاری گزارش می‌دهد. در واقع در انسان شناسی دین، دیدگاه‌ها و نظریات شخصی انسان شناس نباید در گزارش‌هایش تأثیر بگذارد؛ زیرا مردم مورد تحقیقش، بر اساس آنچه هستند، معرفی نمی‌شوند؛ بلکه بر اساس آنچه انسان شناس می‌خواهد معرفی می‌شوند؛ بنابراین هر گونه داوری، تعصب، ارزشگذاری و تحریف از طرف انسان شناس، سبب عدم معرفی صحیح مردمان مورد تحقیق خواهد شد.

انسان‌شناس در برخی روش‌ها همچون سفیری از جهان خودش به روستا یا منطقه‌ای است که او مطالعه می‌کند. او نه تنها گروه‌های بومی را با جهان خودش تفسیر می‌کند، بلکه همچنین جهان خودش را با فرهنگ آنها تفسیر خواهد کرد. اگر او از روابط آگاه نباشد شاید مشکلاتی را برای دانشمندان اجتماعی که می‌خواهند در آینده بر روی منطقه یا کار او تحقیق کنند، ایجاد کند. سؤالی که در رابطه با این موضوع مطرح می‌شود اینکه آیا انسان‌شناسی خوب - حداقل از دیدگاه بومیان - انسان‌شناسی همدردانه و همدلانه است؟ الزاماً نه. انسان‌شناسان باید جامعه را آن‌گونه که هست و نه آن‌گونه که باید باشد، ثبت کنند. البته من فکر می‌کنم که انسان‌شناسی ضرورتاً باید منصف باشد نه همچون زگیل‌هایی بر روی صورت جامعه که نیاز به برطرف کردنش داشته باشند. به همین دلیل است که ما امروزه کتاب ایوان پریچارد را می‌خوانیم و آن را تحقیق عادلانه‌ای می‌دانیم؛ اگر چه توسط کارمندی استعماری در یک نسل قبل نوشته شده است. فهم برخی فضایل انسان‌ها مخصوصاً دیدن آنها به‌عنوان یک انسان‌شناس همراه با تحلیل‌های علمی، برای رشته انسان‌شناسی مهم است. پیرسن یه، در کتاب «روش مردم‌شناسی» می‌آورد: «مردم‌شناس برای آنکه به هدف‌های خود نائل گردد باید در جامعه‌ای که می‌خواهد به مطالعه آن پردازد نفوذ کند و با مردم آن از روی شیوه زندگی که خاص ایشان است، زیست نماید و کاری کند که او را به‌عنوان عضوی از جامعه خود بپذیرند» (بسن یه، ۱۳۴۳: ۲).

به نظر می‌رسد این مسئله که انسان‌شناسی مخلوق غرب و به‌ویژه امپراتوری غربی است، اگر فرزند آن نباشد، سخن درستی نیست؛ زیرا در بین مسلمانان اندیشمندان زیادی کار انسان‌شناسی انجام داده‌اند. کار ابن‌خلدون (با قالب تئوریک و پشتیبانی داده‌ها) در آثار برخی از بانفوذترین نظریه پردازان معاصر غربی از جمله کارل مارکس^۱ (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)، ماکس وبر^۲ (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰)، ویلفردو پارتو^۳ (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳) و ارنست گلنر^۴ (۱۹۲۵ -

1. Karl Heinrich Marx
2. Karl Emil Maximilian Max Weber
3. Vilferedo Fedeico Damaso Pareto
4. Ernest Gellner

(۱۹۹۵)، بازتاب یافته است. سنخ‌شناسی وبر از رهبران، چرخش نخبگان پارتو و نظریه نویسان آونگ گلنر از تسلیم شدن جامعه مسلمان، تحت تأثیر ابن خلدون بوده است. این در واقع تراژدی است که علم جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی بعد از ابن خلدون، توسط مسلمانان توسعه نیافت و ابن خلدون (۱۳۳۲ - ۱۴۰۴م)، از این منظر تنها نیست زیرا، ابوریحان (۹۷۳ - ۱۰۴۸م)، ابن بطوطه (۱۳۰۴ - ۱۳۷۷م)، مسعودی (۹۸۶ - ۹۵۷م) و چند نام دیگر وجود دارند. گاربارینو، ظاهراً با بی‌اطلاعی از تحقیقات ابوریحان در سده یازدهم میلادی، آغاز تحقیقات میدانی و جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها از میدان تحقیق را مربوط به سده نوزدهم میلادی می‌داند و می‌افزاید: «این نوع مطالعات رفته رفته گسترش یافته و در قرن بیستم زمینه توسعه تخصصی انسان‌شناسی را فراهم ساخته است» (گاربارینو، ۱۳۷۷: ۶۹ - ۷۰).

چرا در تاریخ نامی از ابوریحان به‌عنوان انسان‌شناس نیست؟ چرا از افرادی مثل ابن‌بطوطه، البکری و ابن‌خلدون به‌عنوان دانشمند علوم اجتماعی نام برده می‌شود، اما از ابوریحان که دارای اثرهای ارزشمندی مانند تحقیق ماللهند و آثارالباقیه در این زمینه بوده، نام برده نشده است یا نمی‌شود؟ ابوریحان در مقایسه با دیگر متفکران اجتماعی هم‌کیش خود (مسلمان)، هرگز به جایگاه شایسته خویش دست نیافته است. کلود ریویر^۱ وقتی به اندیشه انسان‌شناختی مسلمانان اشاره می‌کند نیز نامی از ابوریحان نمی‌برد، بلکه با اشاره به البکری (سده یازدهم)، ابن‌بطوطه (سده چهاردهم)، و ابن‌خلدون (سده چهاردهم) بسنده می‌کند (ریویر، ۱۳۸۵: ۵۲). در بین نویسندگان ایرانی هم افرادی مانند ناصر فکوهی، وقتی به اندیشه‌های انسان‌شناسان مسلمان و غیرمسلمان می‌پردازد، در حالی که مطالب بسیاری در مورد دیگران در این باب بیان می‌کند، سهم بسیار ناچیزی را به اندیشه‌های ابوریحان در این زمینه اختصاص می‌دهد (فکوهی، ۱۳۸۶: ۶۱ - ۸۰).

انسان‌شناسی دین دارای ویژگی‌ها و خصوصیتی است که هر انسان‌شناس باید در

هنگام انجام دادن تحقیقاتش آنها را به‌کار گیرد: ۱. همدلی و نزدیکی با مردمان مورد تحقیق؛ ۲. یادگیری زبان آنها؛ ۳. احترام متقابل؛ ۴. عاطفه‌مندی و ابراز آن؛ ۵. گفت‌وگو با آنها؛ ۶. شرکت در مراسم و آداب آنها؛ ۷. انعکاس واقعیات بدون کم و کاست و ارزشگذاری؛ ۸. نداشتن تعصب و پیشداوری. با توجه به این ویژگی‌ها ابوریحان تا حد زیادی توانسته است بر اساس این ویژگی‌ها، کار انسان‌شناسی خود را در بین مردمان هندو انجام دهد. از طرفی ابوریحان با بضاعت و امکانات کم توانسته است آداب، رسوم، عقاید، دین و ... مردمان هندو را به تألیف درآورد، به‌گونه‌ای که بعد از هزار سال از اثر تحقیق ماللهند در میان هندوان، به‌عنوان یک منبع مهم یاد می‌شود.

با اینکه تاریخ آغاز انسان‌شناسی را به سده هفدهم برمی‌گردانند و دورتیه درباره شیوه بنیانگذاری و آغاز انسان‌شناسی آورده است: «پروژه بنیانگذاری علمی چون "انسان‌شناسی" با هدف مطالعه آداب، رسوم و باورهای مردم، در اواخر قرن هفدهم شکل گرفت. برای این پروژه دو منشأ قائل شد: نخست فلسفه که در پی تأمل بر منشأ انسان و زندگی در جامعه بود و در ادامه سفرهای اکتشافی که امکان کشف مردمان «وحشی» را به‌وجود آورد (دورتیه، ۱۳۸۶: ۲۹). اما هستند کسانی که اولین انسان‌شناس را ابوریحان می‌دانند، جان والبریج، استاد دانشگاه فرهنگ و زبان‌های خاور نزدیک دانشگاه ایندیانا می‌گوید اولین نفری که به مسئله انسان‌شناسی دین پرداخت، ابوریحان بیرونی بود. «در اوایل قرن یازدهم، ابوریحان بیرونی اولین مطالعات دقیق در انسان‌شناسی دین را در سراسر شرق دریای مدیترانه و شبه‌قاره هند نوشت. او در مورد مردم، آداب، رسوم، تاریخ، دین و مذهب شبه‌قاره هند سخن گفته است» (Walbridge, 1998, p. 403). اکبر احمد انسان‌شناس پاکستانی می‌گوید: ابوریحان بیرونی سزاوارترین فرد برای عنوان پدر علم انسان‌شناسی می‌باشد (من این مطلب را در مقاله‌ای با نام «بیرونی اولین انسان‌شناس» در سال ۱۹۸۴ بیان کردم). اگر انسان‌شناسی علمی مبتنی بر مشاهده طولانی مشارکت‌کنندگان فرهنگ‌های دیگر با استفاده از داده‌های جمع‌آوری‌شده همراه با بی‌طرفی ارزشی و تحلیل بی‌طرفانه با به‌کارگیری روش تطبیقی است. پس در واقع ابوریحان انسان‌شناسی با بالاترین استانداردهای معاصر است (Ahmad, 1984, p. 1). کار او بر روی هندوها در کتاب ماللهند

هنوز هم یکی از مهم‌ترین کتاب‌های منبع برای مطالعات جنوب آسیا باقی مانده است. حساس‌ترین و باهوش‌ترین دانشمندان هندوی معاصر، از جمله سختگیرانه‌ترینشان مانند نیراد چائوداری^۱ نقل قول‌های او را تأیید کرده‌اند (همان). بنابراین تقریباً هزار سال قبل از مالینوفسکی^۲ (۱۸۸۴ - ۱۹۴۲) و گیرتز^۳ (۱۹۲۶ - ۲۰۰۶)، ابوریحان علم انسان‌شناسی را ایجاد کرد. در نتیجه، مطالعه جوامع توسط مسلمانان با جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی اسلامی، علم جدید یا غربی نیست. در واکاوی و بازاندیشی شیوه شکل‌گیری اندیشه انسان‌شناختی بیرونی، دو عنصر «فلسفه» و «سفر» بسیار مهم هستند، اما تفاوت بسیار مهمی در نگاه ابوریحان نسبت به انسان‌شناسان غربی وجود دارد که عبارت است از اینکه نگاه بیرونی در این مسافرت‌ها و تحقیقات میدانی بسیار انسانی‌تر و منطقی‌تر بود، زیرا ابوریحان به مردمان مورد تحقیقش (هندوان) هرگز برچسب «وحشی» نمی‌زند، و از طرفی چنان‌به آنها نزدیک می‌شود و از درون آنها به خود و دیگران می‌نگرد و به خوبی درک می‌کند که همه فرهنگ‌ها در آستانه «قوم‌مداری» هستند، او وقتی خود را در قالب انسان‌شناس می‌بیند، این خطر را احساس می‌کند و تحت تأثیر قوم‌مداری فرهنگ خود قرار نمی‌گیرد، در حالی‌که هندوان دیگران را «وحشی» و «بدوی» می‌انگارند، اما ابوریحان همواره با آنها خوش‌رفتار و محترمانه برخورد می‌کند. ابوریحان می‌گوید: «اهل هند خود را بر همگان برتر دانسته و معتقدند در روی کره زمین اصل و اساس همه چیز ما، اعم از زمین پادشاهی و دین و علم و بشر همان است که نزد آنان است و از هر جهت افضل دیگران هستند» (تحقیق ماللهند: ۱۳). ابوریحان آن چنان با هندوان همدل و صمیمی شد و توانست به درون جامعه آنان نفوذ کند که هیچ کس این چنین به درون جامعه و شیوه زندگی، تفکر و رفتار هندیان نفوذ نکرده بود (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۱۳). ابوریحان با آگاهی و بینش می‌کوشد، تحت تأثیر تفاوت‌ها و تمایزات فرهنگی، مذهبی و عقیدتی خود و مردم مورد مطالعه‌اش قرار نگیرد، «تا بدان حد با آداب و رسوم مردمان و همکاران کشورم مخالف هستند، که به نگاه

1. Nirad Chaudhari

2. Bronislaw malinowski

3. Clifford Geertz

ما اموری عجیب هستند» (تحقیق ماللهند: ۴۴۰). بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند کوشیده است با دید یک کارشناس بی‌طرف به معرفی باورها و آیین‌های هندوان پردازد و می‌نویسد: «این کتاب را دربارهٔ باورهای هندوان نوشتم و در حق آنان که با ما اختلاف دینی دارند، تهمت زدن بی‌اساس را برایشان روا نداشتم و نیز این مطلب را مخالف دینداری و مسلمانی خویش نپنداشتم که کلمات ایشان را، در آنجا که خیال می‌کردم برای روشن کردن مطلب ضرورت دارد، با طول و تفصیل نقل کردم. اگر این‌گونه نقل‌ها کفرآمیز به نظر می‌رسد و پیروان حق، یعنی مسلمانان، آن را قابل اعتراض می‌دانند، ما این را می‌گوییم که اعتقاد هندوان چنین است و آنان خود بهتر از هر کسی می‌دانند که چگونه به این اعتراضات پاسخ دهند» (همان: ۳).

ابوریحان در حقیقت، واضع انسان‌شناسی است. او در مطالعهٔ جامعه، تاریخ، فرهنگ و تمدن اعتقادات ملل، روش خاصی را به‌کار گرفته که کمتر دانشمندی قبل از او این حرکت را دنبال کرده است. مطالعات تاریخی و مقایسه‌ای ابوریحان چند ویژگی دارد: ۱. جمع‌آوری دقیق و صحیح اطلاعات و تهیهٔ مواد برهانی؛ ۲. شناسایی راه‌های انحراف تاریخی از قبیل حب، بغض، منفعت، ترس، تعصب، پیشداوری و ارزش‌گذاری؛ ۳. دوری کردن از روش قیاسی در مطالعهٔ تاریخ و ادیان، ۴. بهره‌گیری از روش و فرهنگ آماری و ریاضی؛ ۵. تطبیق و مقایسهٔ حوادث در جوامع مختلف. ابوریحان از طریق مقایسه، فهم مطالب را برای مخاطبان، تسهیل می‌کند و از سوی دیگر عجیب و غریب بودن فرهنگ و عقاید دیگر ملت‌ها را بر حسب میزان همگونی با فرهنگ خودی، از بین می‌برد. او با بینشی انسان‌شناسانه و روش‌شناسانه در زمینه‌های حقوق و سنن، نظام خویشاوندی^۱، طبقات اجتماعی^۲، علم‌الادیان^۳، آداب و رسوم، عقاید و مذهب هندوان تحقیق کرد و کتاب تحقیق ماللهند وی گواه آشکار این مدعاست.

1. Kinship system
2. Social classes
3. Science of Religions

نتیجه گیری

در تحلیل نهایی این مقاله پیرامون اندیشه‌های ابوریحان بیان این مطلب بدیهی است که ابوریحان در میان دانشمندان مسلمان به واسطه آثارش در زمینه مطالعات تطبیقی ادیان بی نظیر است محسوب می شود. اگر مطالعات تطبیقی ادیان تطبیقی به معنای پژوهش و بررسی ادیان به روش علمی، درست آن گونه که در کالبدشناسی تطبیقی یا فلسفه تطبیقی استفاده شده است (جمع آوری واقعیت‌ها درباره باورها، شعایر و گروه‌های دینی گوناگون، مرتب کردن و طبقه بندی آنها و بعد مقایسه آنها با یکدیگر به منظور نیل به یک فهم بهتر از اهمیت ادیان) باشد، پس می توان نتیجه گرفت که این گرایش دارای تاریخی طولانی تا عصر بیرونی است. بیرونی تقریباً در همه شاخه های علوم طبیعی درخسیده است، هر چند در هیچ یک از این شاخه های علوم، او یک ابداع کننده واقعی به نظر نمی آید. با این همه او در یک زمینه ابداع کننده و پیشتان است و به وادی خاصی پا نهاده که قبل از او کسی آن را نپیموده بود. او نخستین کسی است که به طور جدی طرح مطالعه تطبیقی فرهنگ انسانی را عهده دار شد. در مجموع او دانشمند و ریاضیدان، منجم و عالم به اخبار ادیان و فلسفه دیگر ملل بوده و به استفاده از روش تطبیقی در میان دانشمندان مسلمان ممتاز است؛ روشی که امروزه محققان ادیان نظیر اوتو، فاندربلیو، یواخیم واخ و الیاده در مباحث ادیان در پیش گرفته اند. در این روش تعلیق حکم نه فقط شرط لازم، بلکه شرط ضروری فهم معانی و مفاهیم دینی به شمار می آید. بیرونی به سائقه ذکاوت فطری خود به این نکته پی برده بود و در تحقیقات خود روشی اتخاذ کرده بود که اگر محدودیت های آن را معلول محدودیت های امکانات زمانی و مکانی اوست، نادیده بگیریم، در اصول و قواعد کلی و به لحاظ غرض و هدف، با موازین علمی امروز و روش ها و شیوه های محققان جدید حوزه دین پژوهشی، سازگار و همانند است.

منابع

۱. اذکایی، پرویز (۱۳۸۹). *ابوریحان بیرونی*، تهران: طرح نو.
۲. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۰). *اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون*، تهران: سروش.
۳. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱). *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر*، تهران: نشر علم.
۴. براون، کالین (۱۳۷۶). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طه طاموس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵. بسن‌یه، پیر (۱۳۴۳). *روش مردم‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
۶. بیرو، آلن (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۷. بیرونی، ابوریحان (۱۹۲۳). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک.
۸. _____ (۱۳۹۲). *آثار الباقیه*، ترجمه پرویز اذکایی، تهران: نشر نی.
۹. _____ (۱۳۵۲). *تحقیق ماللهند*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
۱۰. _____ (۱۳۷۶ / ۱۴۱۸ق). *تحقیق ماللهند*، قم: بیدار.
۱۱. _____ (۱۹۵۸). *فی تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل او مردوله*، حیدرآباد دکن، هند.
۱۲. _____ (۱۳۴۴). *تمهید المستقر و التحلیل و التقطیع*، تهران: امیرکبیر.
۱۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۳). *روش‌شناسی و اندیشه سیاسی*، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
۱۴. پواریه، ژان (۱۳۷۰). *تاریخ مردم‌شناسی*، ترجمه پرویز امینی، تهران: انتشارات خردمند.

۱۵. تنهایی، ابوالحسن حسین (۱۳۷۴). *درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامعه شناسی*، گناباد: نشر مرندیز.
۱۶. توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹). *نگاهی به نظریه های اجتماعی ابوریحان بیرونی*، نامه علوم اجتماعی، دوره جدید، ج ۲، ش ۱، تهران.
۱۷. دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۲). *علوم انسانی گستره شناخت ها*، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، تهران: نشر نی.
۱۸. ریوبر، کلود (۱۳۹۰). *درآمدی بر انسان شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۱۹. روزبه، کایوا و دیگران (۱۳۷۳). *جهان اسطوره شناسی*، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر نی.
۲۰. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵). *روش های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. جلال الدین، محمد (مولانا)، *مثنوی معنوی*.
۲۲. عسگری خانقاه، اصغر (۱۳۷۳). *مردم شناسی (روش، بینش، تجربه)*، تهران: شب تاب.
۲۳. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶). *تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی*، تهران: نشر نی.
۲۴. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۰). *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴). *روش و بینش در سیاست*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۲۶. کوریاناکی، ت (۱۳۵۳). *ابوریحان بیرونی و تحقیقات هند*، مجموعه سخنرانی های یادنامه بیرونی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
۲۷. کولمن، سایمن، هلن، واتسون (۱۳۷۲). *درآمدی به انسان شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر سیمرخ.
۲۸. گاربارینو، مروین (۱۳۷۷). *نظریه های مردم شناسی*، ترجمه عباس محمدی اصل، تهران: آوای نور.
۲۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). *جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

۳۰. مجتبایی، فتح‌الله (بی تا). *نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلام تا سده پنجم*، هفتاد مقاله، گردآوری یحیی محمودی و ایرج افشار، تهران.

۳۱. مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۳). *بیرونی و علم ادیان، یادنامه بیرونی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

۳۲. مینوی، مجتبی و دیگران (۱۳۵۲). *بررسی‌هایی درباره ابوریحان بیرونی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

33. Ahmad, Akbar (1984). S. Al- Biruni: the first anthropologist in: Rain, No. 60.
34. Al- Biruni (1983). Arabic Account of the Hindu religion: chapter4.
35. Allen, Douglas & M. Elade (ed) (1987). *phenomenology of religion in: the Encyclopedia of religion*, New York, macmillan.
36. Bixler, Julius seelye (1959). *the history of religion: essays in methodology*, Chicago & London, the university of Cichago perss.
37. Er J.shrrp., "Comprvvvv Rggggg,, Th Enyyooφdd of Rggggg, rrr ee Eliade, (ed).
38. Robert, L (2008). *Anthropology and religion: what we know, think, and Question* winzeler, Altamira press, 2008.
39. Schwandt, T. (2001). *A dictionary of qualitative inquiry* (2nd ed), thousand oaks, CA: sage.
40. Sharma, Arivind (1983). *Studies in Biruni India*, Wiesbaden, 1983.
41. J.T. Walbridge, *Explaining Away the Greek Gods in Islam*, journal of the history of ideas, 1998.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی