

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل معرفت‌شناسی میرچا الیاده و جاناتان زیتل اسمیت در مطالعات ادیان

محسن اویسی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

lakzaei@urd.ac.ir

مهدی لکزایی / استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

ابوالفضل محمودی / دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

چکیده

هدف پژوهشگران در حوزه ادیان مقایسه‌ای، فهم ادیان مبتنی بر توصیف صحیح و نه مبتنی بر توصیه و عقیده است. جنبه‌های هستی‌ختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و روش‌ها، چهار جنبه به هم وابسته از مفاهیم بنیادین پژوهش‌اند. موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی (توجیه واقعیت و دیدگاه پژوهشگر درباره جهان)، معرفت‌شناسی (توجیه معرفت)، روش‌شناسی (توجیه روش) و روش (عمل پژوهش)، گفتمان‌های متفاوتی را تولید می‌کنند که به فهم تازه‌ای در جهان ادیان منجر می‌شوند.

نظریه‌های پژوهشی ریشه در مفروضات معرفت‌شناختی محققان دارند و هرچه در مواضع معرفت‌شناختی آنها بیشتر مذاقه شود، فهم و مقایسه نظریه‌ها و دیگر عناصر بنیادین پژوهش امکان‌پذیرتر خواهد بود. دو گفتمان متأخر که سهم بیشتری در نظام‌مند کردن رشته دانشگاهی تاریخ ادیان داشته، بر فضای دین‌پژوهی معاصر استیلا دارند، عبارت‌اند از: گفتمان پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق با مرجعیت بلامنازع میرچا الیاده و گفتمان روش مقایسه‌ای تاریخ‌مدار با عنوان «گذر از الیاده» به نمایندگی جاناتان زیتل اسمیت (۱۹۳۸-۲۰۱۷). هر چند آثار فراوانی در حوزه الیاده‌پژوهی هست، ولی خوانش نظریات الیاده و اسمیت از منظر معرفت‌شناسی تازه‌ای دارد. در ایران متأسفانه درباره زیتل اسمیت کار چندانی انجام نشده است و او به‌رغم اهمیت زیادی که دارد، همچنان در محافل دین‌پژوهی ناشناخته و غایب است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی ادیان، پدیدارشناسی دین، روش‌شناسی ادیان، دین‌پژوهی مقایسه‌ای.

بیان مسئله

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تکافوی تعریف، مورد مناقشه بوده و حتی برخی، تمایل به ادغام و پیوند آنها با یکدیگر دارند. در ادبیات پژوهشی، اگر موضع هستی‌شناختی، دیدگاه پژوهشگر دربارهٔ ماهیت جهان را بازتاب دهد، موضوع معرفت‌شناختی، نگرش ایشان دربارهٔ آنچه ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم را منعکس می‌کند. در واقع، معرفت‌شناسی جرح و تعدیل‌کنندهٔ روش‌شناسی است و معرفت حاصل را توجیه می‌کند. همچنین هستی‌شناسی، به نوبهٔ خود، راهبردهای پژوهش را توجیه می‌کند (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۸۴). جهت‌گیری دین‌پژوهان به موضوع دین، با موضع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها شکل می‌گیرد. هر چند برای بیشتر محققان، این مواضع بیش از آنکه روشن باشند، اغلب مبهم‌اند. اما صرف‌نظر از آن، رهیافت پژوهشگر به نظریه‌ها و روش‌هایی را که از آن بهره می‌برد، شکل می‌دهند (استوکر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶). اینها مباحثی نیستند که بتوان نادیده انگاشت. این بحث‌ها همانند پوست هستند و نه پوستین: آنها را نمی‌توان پوشید تا هرگاه پژوهشگر مناسب دیده، از تن بر کند (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۲). در پس نظریه‌های دین‌پژوهشی، مفروضات معرفت‌شناختی پژوهشگر نهفته است که هرچه مواضع معرفت‌شناسانه آنها بیشتر روشن شود، سنجش تطبیقی سایر عناصر بنیادین پژوهش و مقایسه نظریه‌هایشان اثربخش‌تر خواهد بود.

واژه «معرفت»، اختلاف آرای فراوانی را برانگیخته است: برخی تحت تأثیر نظریه «زبان متعارف» معتقدند که همهٔ مفاهیم دارای بافت باز هستند، یا تحت تأثیر آرای ویتگنشتاین متأخر، نیازی نمی‌بینند تا واژه‌ای نظیر معرفت بر معنایی کلی و مشترک اطلاق شود، بلکه براساس نظریهٔ «شباهت‌های خانوادگی»، این شباهت‌های گوناگون است که معانی را با هم مرتبط می‌کند. برخی نیز مفهوم واحد و عام معرفت را به‌عنوان هستهٔ مشترک در قلمروهای علمی، اخلاقی، فلسفی، دینی و غیره در گفت‌وگوهای رایج مردم می‌یابند. تعریف مشهور معرفت در فلسفهٔ غرب، تا همین اواخر، «باور صادق موجه» بود که ریشه در *تئیتوس (Theaetetus)* افلاطون داشت (موزر و وتروت، ۱۳۸۷، ص ۴۰ و ۶۰). در معرفت‌شناسی افلاطونی، همهٔ چیزهای مادی پیرامونی، فقط سایه‌ای از حقیقت هستند و نمی‌توان حقیقت را در این سایه‌ها یافت. ولی شاگردش *ارسطو*، فقط به دانش علمی موجود توجه داشت و اندیشیدن خارج از چهارچوب موجود را بی‌معنا می‌دانست. اختلاف این دو موضع، تا قرون وسطی با *آگوستین افلاطونی* و *آکوئیناس ارسطویی* ادامه داشت تا اینکه فلسفهٔ مدرن، با حمایت قاطع دکارت از موضع افلاطونی - آگوستینی آغاز شد. ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی دکارت با ادعای ذاتی بودن عقاید روشن توسط تجربه‌گرایان انگلیسی نظیر *جان لاک*، *برکلی* و *هیوم* به‌چالش کشیده شد. آنها معتقد بودند که همهٔ ایده‌ها از حواس ناشی می‌شوند (فینچ، ۲۰۰۵، ص ۲۸۱۸-۲۸۱۹).

فیلسوفان عقل‌محور در پی بنیاد یقینی برای معرفت، با روش‌های معین استدلال انسانی بودند. در مقابل، تجربی‌مذهبان امیدوار بودند که اساسی برای شناسایی در تجربه حسی کشف کنند. با ظهور *کانت* هم معرفت

حسی و هم معرفت عقلی، تصدیق شد. اما برای هر یک از آنها، حدّی معین گردید. در معرفت‌شناسی کانت، مقولات به‌منزله صورت‌اند و آنچه از طریق تجربه به‌دست آمده نیز به‌منزله ماده آن است و وجود هر دو برای علم ضروری است. از این‌رو، می‌توان گفت: علم ما فقط بر امور تجربی و محسوس؛ یعنی فنومن تعلق می‌گیرد و نه بر ذات اشیا؛ یعنی نومن. اما موضوعات فلسفه اولی، که به تجربه در نمی‌آیند، نمی‌توانند مورد جست‌وجوی عقل محض قرار گیرند. کانت می‌گوید: «من علمیت دین و اخلاق را کنار گذاشتم تا برای ایمان جا باز کنم» (پاپکین و آوروم، ۱۳۷۰، ص ۳۳۰-۳۳۷).

در قرن بیستم، دین‌پژوهی مقایسه‌ای در قامت نقطه اتکای مطالعات دانشگاهی در حوزه دین، با نام میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، گره خورده است. مرجعیت بلامنازع الیاده با رویکرد پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق، مورد وفاق اکثر دین‌پژوهان قرار گرفت به‌گونه‌ای که برخی او را پیامبر این عصر می‌دانستند. پیام او سازش بین فهم عقلانی و وحی سنتی بود تا اذهان مدرن را با سنت‌های محلی آشتی داده و مصمم به حفظ ارزش دین به‌طور کلی کند (رنه، ۱۳۹۷، ص ۶۴۵). الیاده، لازمه ورود به جهان دین‌پژوهی مقایسه‌ای را مراعات یک مجموعه فرضیات مهم معرفت‌شناختی دانسته، مقدمه فهم و تفسیر ادیان را نفی فروگاهش امر قدسی و التزام بر پژوهش هم‌دلانه می‌داند. جهان ادیان از منظر او، ماهیتی تاریخی و تجربی داشته و نمایشی فراگیر از دیالکتیک، امر قدسی و غیرقدسی می‌باشد. دین‌پژوه، با رویکرد دشوار مقایسه‌ای به درون دیرباب فهم انسان دین‌ورز یا انسان نمادساز نفوذ کرده و با دریافت‌های خردسوز و قیاس‌های بی‌شمار، به کشف ساختارهای مشابه لایه‌های زیرین پدیدارهای دینی می‌پردازد. تاریخ برای الیاده، فهم معنای این رویدادهاست که در تجربه و عمل انسان نمود می‌یابد تا در نهایت، سیر تحول اندیشه بشری را رقم زنند (لیچ، ۲۰۰۶، ص ۲۷۹).

به‌تدریج، از اواسط دهه هفتاد قرن بیستم با نفوذ تدریجی ایده‌های فلاسفه پسامدرن در مطالعات ادیان، شاهد ظهور گفتمان جدیدی با اثربخشی محوری جاناتان زیتل اسمیت و بسیاری از دین‌پژوهان معاصر مانند سگال (Robert Segal)، مک‌کات‌چن (Russell McCutcheon)، پادان (William Paden)، آلن داگلاس (Douglas Allen)، مورفی (Tim Murphy)، پرمتر (Rachela Permenter)، لینکلن (Bruce Lincoln)، پاتون (Kimberley C. Patton) و غیره بودیم که راهبری گفتمان گذر از الیاده را در مطالعات علمی ادیان بر عهده داشتند. اسمیت، با رهبری این تغییر بر آن بود تا تأکید بر شباهت‌ها، برای یافتن کهن‌الگوهای مشابه و ارائه اغواگرانه «ابروایت‌های مدرن» (Meta-Narrative)، ما را از تفاوت‌های فرهنگی جوامع غافل نکند و موجب نشود تا پژوهشگر موضوع پژوهش را استعمار کند. او از آنچه به‌عنوان «پدیدارشناسی دین الیاده‌ای» در نظر گرفته می‌شود، به‌شدت انتقاد کرد. اسمیت، با نفی تمرکز بر شباهت‌های همسان‌نگر، معتقد بود: الگوهایی که الیاده، در میان ادیان تسری می‌بخشد تنها تا زمانی می‌توانند الگوهایی جهان‌شمول تلقی شوند که با جزئیات کاری نداشته باشیم. همزمان با بررسی عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و...، در خواهیم یافت که این شباهت‌ها چندان هم

مشابه نبوده‌اند. *الیاده* به‌عنوان یک مورخ دین، وظیفه خود را بیشتر در استنتاج و تحلیل ذات ژرف و بی‌زمان امر قدسی و درک ساختار و معنای هیروفانی‌های اندیشه بشری می‌داند. از این‌رو، زمینه‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی برای او قابل فداشدن و نادیده گرفتن هستند (اسمیت، ۲۰۰۵، ص ۷). تمرکز یک‌جانبه *الیاده* بر تشابهات پدیدارهای دینی و نیز همسان‌پنداری و کشف الگوهای مشابه در مطالعات مقایسه‌ای ادیان، روش غالب در دین‌پژوهی او بود.

مهم‌ترین نقد بر مکتب *الیاده* نیز همین عدم التفات جدی به جزئیات تاریخی، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، عناصر اقتصادی و سیاسی در پژوهش‌های بین‌ادیانی است که توسط *زیتل/اسمیت* طرح شد. *زیتل/اسمیت*، روش مقایسه‌ای *الیاده* را به استعمار موضوع پژوهش متهم نموده و مقایسه را تنها نشانگر عوامل مشترک و مشابه نمی‌داند. *جاناتان زیتل/اسمیت*، به‌شدت از آنچه به‌عنوان «پدیدارشناسی دین الیاده‌ای» در نظر گرفته می‌شود، انتقاد می‌کند. او با نفی تمرکز بر شباهت‌های همسان‌نگر، معتقد بود: الگوهایی که *الیاده* در میان ادیان تسری می‌بخشد، تنها تا زمانی می‌توانند الگوهایی جهان‌شمول تلقی شوند که با جزئیات کاری نداشته باشیم. *زیتل/اسمیت*، با رهبری این تغییر پارادایم، بر آن بود تا تأکید بر شباهت‌ها و اغوای ارائه «برروایت‌های مدرن» (Meta-Narrative) ما را از تفاوت‌های فرهنگی جوامع غافل نکند و موجب نشود تا پژوهشگر، موضوع پژوهش را استعمار کند. بدین معنا که با مبانی عرفی فرهنگ خودی، به مطالعه سایر ادیان دیگر پرداخته و تئوری‌هایی بی‌توجه به بستر جامعه، ارائه دهد که بر شباهت‌ها تأکید و تفاوت‌ها را نادیده می‌پندارد. دین از قرن شانزدهم، به‌عنوان مقوله‌ای غیربومی از بیرون بر برخی از جنبه‌های فرهنگ بومی تحمیل شد و استعمار در سایه مقایسه، در پی تزریق چیز دیگری به نام «دین» با محتوایی متمایز بود، تا بتواند الگوی خود را تعمیم بخشیده و معیار هرگونه مقایسه‌ای قرار دهد (همان، ۲۰۰۴، ص ۱۷۹-۱۸۰).

گزاره‌های ادیانی را نمی‌توان بر اساس یک دین تعمیم داد. هر سنت یا پدیده دینی، با مقایسه آن با دیگر سنت‌ها و به تبع، فهم تفاوت و نحوه ارتباطشان، درک می‌شود (پادن، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷۷-۱۸۸۸). *الیاده* تمایل داشت تا پدیدارهای دینی را ذیل مفاهیم کهن‌الگویی دسته‌بندی کند و یک روایت کلان از خرده‌پدیدارهای دینی، در گوشه و کنار جهان به‌دست داده و آنها را همچون دانه‌های تسبیح از بند یک رشته بگذراند. انتقاد *زیتل/اسمیت* به او، دقیقاً در همین نقطه است. به‌زعم وی، در این کنار هم نهادن پدیدارهای دینی و آوردن آنها ذیل یک مفهوم عام و کهن‌الگویی، خصلت بی‌نظیری و یکتایی پدیدار دینی نادیده گرفته می‌شود. *الیاده*، گویی همچون پروکروستس (Procrustes) با پدیدارهای دینی برخورد می‌کند و درنهایت، همه پدیدارهای دینی یک سرنوشت بیشتر ندارند و آن هم قربانی شدن است.

چالش بین *الیاده* و *اسمیت*، با تمرکز بر مشکلاتی است که میراث *الیاده* برای شاگرد و همکار خود *جاناتان/اسمیت* فراهم آورده و البته *اسمیت* نیز تلاشی غیرمعمول را برای غلبه بر آنها به نمایش گذارده است. در آثار *اسمیت*

نظریه‌های شگفت‌انگیزی از قبیل «هیچ داده مشخصی برای دین وجود ندارد»، «دین با اهداف تحلیلی پژوهشگر ایجاد شده است» و «نقشه، قلمرو نیست»، «دین به‌تنهایی بر ساخته پژوهش و مطالعه محققان است و هیچ حضور مستقلی جدای از فضای علمی ندارد» به چشم می‌خورد که ما را دربارهٔ ممکن بودن معرفت و دستیابی به حقیقت دین، دچار سرگردانی می‌کند. سان معتقد است: مسئلهٔ اساسی که / اسمیت را با رویکرد الیاده‌ای درگیر می‌کند، این پرسش‌های محوری است که چگونه نظریه‌ها از منظر روش‌شناختی، می‌توانند معتبر باشند؟ وثاقت معرفت‌شناسانه ادیان چه میزان است؟ و چگونه می‌توان با این مفهوم گریزپا، مواجههٔ اطمینان‌بخشی پیدا کرد؟ مرز رویکرد حرفه‌ای دین‌پژوهانه کجاست و منافع سیاسی و اجتماعی کنش‌گران مطالعات ادیان چیست؟ (سان، ۲۰۰۸، ص ۱۸۹-۱۹۰).

تاریخ ادیان: گزارش واقعیت یا روایت معرفت

هرچند *الیاده* و *اسمیت*، خود را مورخ ادیان می‌دانند، ولی نگاهشان به تاریخ متفاوت بوده و دیدگاه‌های مختلف معرفت‌شناسی آنها، چپش و تنظیم پدیده‌های تاریخی را تغییر می‌دهد. تحلیل مورخ دربارهٔ ادیان را فرضیات معرفت‌شناختی او شکل و جهت می‌دهد؛ زیرا نگرش مورخ نسبت به پدیدار دینی، به استنباط هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مورخ بستگی دارد (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳). از جمله شاخص‌های اثربخش در گزارش‌های دین‌پژوهی هر محقق، پیش‌فرض‌ها و مفروضات معرفت‌شناسانه او در کسب معرفت تاریخی می‌باشد. در معرفت‌شناسی تاریخی، نظام شناخت علمی نه‌تنها برآیند مشاهدات، بلکه برآمده از ملزومات معرفت‌شناختی پژوهشگر است که می‌تواند روند تاریخی تحقیقات را دگرگون کند. در نتیجه، ساختار این نظام‌شناختی وابسته به گزینش‌های معرفت‌شناختی محقق است (کاربر، ۱۳۹۵، ص ۶۷). / اسمیت، با خوانش منتقدانه آثار *الیاده* به بررسی عناصر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش پژوهشی و میزان اعتبار برداشت‌های *الیاده* می‌پردازد. به نظر می‌رسد، ارائهٔ یکی از مناقشه‌های نظری میان *اسمیت* و *الیاده*، ما را با چالش‌های تثوریک تاریخ‌نگاری دین بیشتر آشنا کند: در هستی‌شناسی *میرچا الیاده*، وجود امر مقدس برای انسان، که پیوند او را با عالم بالا برقرار می‌کند، امری حیاتی است که در فقدان آن، نمی‌توان به زندگی ادامه داد (الیاده، ۱۹۷۳، ص ۵۳). *الیاده*، با بازخوانی افسانه‌ای از قبیله آچیلپا (Achilpa) از قبایل استرالیایی، به مضمون «نومباکالا» (Numbakulla)، یا وجود برتر آسمانی اشاره می‌کند. *نومباکالا* به آفرینش نیاکان و بنیان قبیله می‌پردازد و سپس از تنهٔ درخت صمغ، امر مقدس را شکل بخشیده و از آن بالا رفته و در آسمان ناپدید می‌گردد. مردمان قبیله، درخت صمغ را به‌مثابه محور مقدسی می‌پندارند که ادامهٔ ارتباط انسان با عالم بالا بوده و در نتیجه، امکان سکونت بر روی زمین را برای انسان‌ها ممکن ساخته است. اما هنگامی که این قطب آسمانی شکست، فاجعه روی داده و گویی که جهان پایان می‌یابد و همه‌جا را هرج و مرج فرا می‌گیرد. مرجع این روایت *الیاده*، گزارش نویسی / اسپنسر (Walter Baldwin Spencer) و گیلن (Francis James Gillen) از قوم‌نگاری‌هایشان دربارهٔ قبایل استرالیایی می‌باشد که *الیاده* به آن اشاره کرده، اظهار می‌دارد که یک‌بار که چنین اتفاقی روی داد، بومیان چنان دچار سراسیمگی شده بودند که تا مدتی بی‌هیچ هدف، به

این سو و آن سو می‌رفتند. سرگشتگی و بی‌تابی وجودشان را فراگرفت؛ به‌گونه‌ای که سرانجام بر روی زمین دراز کشیدند و منتظر ماندند تا مرگ به سراغ آنان بیاید (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۲۷).

روش پدیدارشناسانه *الیاده*، دین را در نهایت فراتر از واقعیت تاریخی می‌داند و در پی آن است تا با تصویری همدلانه و رویکرد هرمنوتیکی، آن موضوع را با ارائه الگوهای جهانی یا کهن‌الگو تبیین کند. اینجاست که عناصری همچون قطب یا ریسمان مقدس، به‌عنوان حلقه اتصال زمین با آسمان، اهتمام پیشینیان به یافتن راه درست، از طریق دست‌یازیدن به این ریسمان آسمانی و تلقی پاره‌شدن آن ریسمان، به‌منزله پایان جهان را در خوانش گزارش گیلین و اسپنسر وارد می‌کند. *اسمیت* مدعی است در خود متن، اصلاً به چنین موضوعاتی اشاره نشده و به‌صراحت روایت *الیاده* را منطبق بر متن اصلی *اسپنسر* و گیلین نمی‌داند. وی معتقد است: وقایع قبیله *آچلیپا*، در زمانی اسطوره‌های روی داده و این‌گونه نیست که بخشی از وقایع و رخدادها، مربوط به زمان معاصر و به‌عبارت دیگر، بازتاب وضعیت متأخر قبیله باشد. *زیتل/اسمیت*، «نومباکولا» را اسمی خاص ندانسته، بلکه عنوانی عام متعلق به طبقه‌ای از نیاکان مقدس برمی‌شمارد. کنش‌های آفرینش‌گرانه نومباکولا در مقایسه با سایر آداب و سنن شناخته‌شده قوم، ماهیتی کاملاً متعارف دارد؛ به‌این‌معنا که بر پایه افسانه‌های بومی استرالیا، کالبد پیشینیان پس از مرگ به خاک بازگشته، یا اینکه به سنگ، درخت و اشیای طبیعی تبدیل می‌شود. به‌عبارت دیگر، شیوه معمول در افسانه‌های بومی استرالیا، مرگ آسمانی نبوده، بلکه تحول یا دگردیسی این جهانی است که مستلزم حضوری همیشگی است. در افسانه‌های بومی استرالیا چنین آمده است که نیاکان پس از مرگ، در مکانی مقدس در زیر زمین به خواب ابدی می‌روند. این مکان مقدس، درواقع منزلگاه ابدی آنان است. به‌بیان دیگر، این صورت از اسطوره‌پردازی، با مفهوم پروردگار آسمان در اساطیر بومی استرالیا، تفاوت اساسی دارد. در روایت‌های پیشینیان *آچلیپا*، جایی برای حلقه یا امر مقدس نمی‌ماند تا بخواهد اتصال‌دهنده زمین و آسمان باشد؛ زیرا در این نوع اسطوره‌پردازی اصولاً گسست زمینی و این جهانی اتفاق نیفتاده که قرار باشد برطرف شود. *اسمیت* معتقد است: *الیاده* در نتیجه برجسته کردن رابطه علی نادرست میان شکستن امر مقدس و مرگ جسمانی نیاکان، از نیل به چهارچوب واقعی روایت غافل مانده و حقیقت روایت یا پیام واقعی آن را دریافته است (*اسمیت*، ۲۰۱۰، ص ۳-۷).

نکته اساسی در روایت‌های *آچلیپا*، آن است که فقدان، ضرورتی ندارد که به‌معنای انقطاع، سقوط و در ورطه هرج‌ومرج افتادن تعبیر شود، بلکه فقدان و نیستی، می‌تواند سرآغاز روند پیچیده تحول باشد. هرچند دگردیسی و مرگ پیشینیان، مانع از دسترسی مستقیم آنان به خودشان برای همیشه می‌شود، اما از رهگذر همین تغییر است که وجود یا بوده‌گی شخص از خودش، جدا و بیرون می‌آید و در دیگری جای می‌گیرد. درواقع، یک شیء یا شخص، با نشانه‌ای از پیشینیان، ابدی شده و برای همیشه دست‌یافتنی می‌گردد و حضور پیشینیان در یادمان‌شان استمرار پیدا می‌کند. *اسمیت* ارتباط آیینی را هدف مرکزی مناسک و محوری بنیادی بین نیاکان، عضو فعلی قبیله و «مکان» استقرارشان و به‌گونه‌ای دلالتی بر عبیت‌بخشی و تجدید میثاق با گذشته قبیله می‌داند. در چنین نظامی، فقط با

شکستن تیرک و قطب‌هایی که آسمان را به زمین وصل می‌کند، شکاف اتفاق نمی‌افتد، بلکه گسست واقعی می‌تواند بر اثر فراموشی و جدافتادگی انسان از ریشه‌هایش رخ دهد (همان، ص ۱۳).

اسمیت معرفت‌شناسی پیشینی *الیاده* را موجب آن می‌داند که داده‌ها را به گونه‌ای تعدیل کند که با روایت او، از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد؛ درحالی که باید به عکس عمل می‌کرد و نظریه‌ها را با داده‌های تاریخی محک می‌زد. هرچند الزامات معرفت‌شناختی به لحاظ تاریخی متغیر بوده و به هر حال، تابع گزینش پژوهشگر است. اسمیت، خطاهای نظری *الیاده* را با تأکید بر استفاده صحیح از منابع موثق تصحیح می‌کند؛ این کار مشروط به بررسی بافت فرهنگی و اجتماعی آن منابع است. روشن است که وجود تمایلات بالقوه خطایی که در کار نخستین انسان‌شناس‌ها و قوم‌نگارهایی که این گزارش‌ها را نوشته‌اند نباید نادیده گرفته شود (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹).

تقابل گفتمان‌ها

از جمله شاخص‌های مؤثر در نظریه‌های هر مورخ دین، پارادایم‌های حاکم بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی متناسب با آن است. هر معرفتی یک گفتمان است و اصولاً معرفت فراگفتمانی وجود ندارد. تاریخ مساوی با گذشته نیست، بلکه ما همواره در حال خوانش گذشته هستیم. تفسیرها و گفتمان‌های تاریخی، از دو ویژگی تنوع و تحول برخوردارند (آقاجری، ۱۳۹۶، ص ۲۹). *الیاده* و اسمیت، به رغم هم‌روزگاری و افق زمانی نزدیک، در دو بسترگفتمانی متفاوت به تاریخ ادیان می‌نگرند.

الیاده جوان در دهه سوم قرن ۲۰ میلادی با دو پارادایم متعارض در دین‌پژوهی روبه‌رو بود: نخست پوزیتیویست‌ها یا اثبات‌گرایانی که روش تحقیق در علوم انسانی را با علوم طبیعی، یکسان می‌پنداشتند. دوم تفسیرگرایان که معتقد بودند، از روش‌های به کلی متفاوت با روش اثباتی باید استفاده کرد. مشخصه‌های مشترک پارادایم اثبات‌گرایی، تأکید بر ساختار منطقی و قابل آزمون بودن گزاره‌های علمی، عدم وابستگی نتایج آن به وضعیت پژوهشگر، تفاخر بر توانایی انسان در کشف نظام علیت موجود و فروگاهش همه پدیده‌های قابل مشاهده، بر پایه مدلی کلی می‌باشد. برای مثال، دورکیم، جامعه را و *لوی اشتراوس* ساختار ذهنی انسان در ناخودآگاهش را محور همه پدیده‌ها قرار می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی‌های پارادایم تفسیرگرایی، عدم ساختار زیرین ثابت و مشترک بر زندگی اجتماعی انسان‌ها و تأکید بر تفاسیر متعدد و متغییر در فرایندهای تعاملی و نیز محوریت زبان و اطلاق معانی مختلف در سمبل‌ها و نمادها می‌باشد. تفسیرگرایان معتقدند: پدیده‌های اجتماعی، جهان را می‌سازند و معنا نیز در قالب جهان است که به وجود می‌آید و «خود»، پدیده‌ای مهم مانند سایر پدیده‌های اجتماعی است که در تعامل با دیگران ساخته می‌شود (ایمان، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۶۶).

الیاده بر این باور است که پرداختن به تاریخ ادیان در جهان جدید، اهمیت خاص داشته و بر نقش خاص و مثبت آن در ایجاد یک هرمنوتیک خلاق یا روش نقد تفسیری ناظر به شرایط دینی و موقعیت وجودی آدمیان تأکید بسیار دارد. هرمنوتیک او، تفسیری مبتنی بر همدلی و اصل جویانه (جست‌وجو در بنیان‌ها یا همان

کهن‌الگوها) است. به‌زعم او، وظیفهٔ مورخ ادیان با دریافت اینکه هر صورت مشخص فرهنگی، تاریخی داشته و بخش جدایی‌ناپذیری از ارگانسیم فرهنگی معینی است، پایان نمی‌یابد، بلکه هنوز باید معنا، نیت و پیام صورت دینی مورد مطالعه را تفسیر و روشن کند. این بدان معناست که مورخ ادیان باید لزوماً به هرمنوتیک بپردازد. همین دل‌مشغولی به هرمنوتیک بود که به کارهای *الیاده* و تحلیل‌های دینی خاص و بی‌طرفانه او عمق و غنایی خاص می‌بخشید (لک‌زایی و موسویان، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸). *راسل مک‌کاجن*، هرمنوتیک خلاق *الیاده* را ترکیبی از سه روش متمایز می‌داند: پدیدارشناسی، هرمنوتیک و ساختارگرایی. *الیاده* با هم‌دلی به مطالعه ظهورهای نمادین بسیار از امر قدسی فرازمانی در درون جهان تاریخی نامقدس می‌پردازد. مقدس، مرجع نهایی همهٔ هایروفانی‌هاست. پس از توصیف پدیدارشناسانه و تفسیر همهٔ هایروفانی‌ها، امکان جایابی آنها در یک کلیت به‌هم‌پیوسته و کامل، مهیا می‌شود؛ کلیتی که به‌نظر مک‌کاجن از هر جنبه تاریخی، مبراست (مک‌کاجن، ۲۰۰۳، ص ۳۹-۴۰). *راسموسن*، با محوریت هرمنوتیک در بررسی *الیاده* اولین مؤلفه را مخالفت *الیاده* با فروگاهش امر قدسی، معرفی می‌کند؛ گام‌های بعدی، دیالکتیک مقدس و نامقدس، و استخراج ساختارهای بنیادین پدیدارها است تا درنهایت، به فهمی از پدیدارهای دینی بینجامد (راسموسن، ۱۹۶۸، ص ۱۴۲-۱۴۶). به *باور آلن*، *الیاده* با بهره‌گیری از *ایوچه* و نگاه همدلانه، می‌کوشد شرایط ظهور امر قدسی را به‌صورت خلاقانه، بازآفرینی کند. اما گام نهایی، فهم معنای این ظهورهای امر قدسی، به‌وسیلهٔ هرمنوتیک ساختاری است که مبتنی بر تفسیر نمادگرایی دینی می‌باشد (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۰-۱۷۱).

آنچه به‌عنوان جنبه‌های هرمنوتیکی روش *الیاده* مطرح می‌شود، حیثیت پدیدارشناسانه آن است. لذا بحث از عدم فروگاهش امر قدسی، دیالکتیک مقدس - نامقدس، توجه به زمینهٔ تاریخی، و اتخاذ رویکرد مقایسه‌ای نیز از زاویه هرمنوتیک روش *الیاده* دارای نقش محوری و اساسی است. چگونه یک فرد می‌تواند به فهم و توضیح پدیدارهای دینی بپردازد. به‌اعتقاد *راسموسن*، *الیاده* این معضل هرمنوتیکی را با ارائهٔ دو ادعا امکان‌پذیر کرده است: یعنی با این دو مورد، می‌توان از ظهور امر قدسی در یک شی، به‌معنای آن دست یافت. آن دو نکته عبارت‌اند از: کهن‌الگو و سیستم برآمده از ساختار. از نظر *الیاده*، تجلی امر قدسی به کهن‌الگو منجر می‌شود. هر صورت دینی، با یک کهن‌الگوی حقیقی، قرابت دارد. کهن‌الگو می‌تواند به‌مثابه ساختار زیرین/ذاتی امر مقدس در نظر گرفته شود. در مجموع، ساختار در دو سطح عمل می‌کند: نخست، در سطح کهن‌الگوهای ذاتی، که توسط پدیدار قدسی ظاهر شده است. دوم در سطح منجر شدن این ساختار ذاتی به یک بافت ساختارمند به‌هم‌پیوسته بزرگ‌تر. یک کهن‌الگوی خاص با ظهور تاریخی، قابل فهم نمی‌شود، بلکه زمانی فهمیده می‌شود که کل سیستم ارتباطات آن بازسازی شود. ادعا این نیست که دلالت تاریخی هر پدیدار موجود، بی‌ارزش تلقی شود، بلکه فقط پیشنهاد می‌شود رابطهٔ میان هایروفانی‌ها غیرتاریخی در نظر گرفته شود؛ زیرا آنها از یک قاعده خاص تاریخی، تبعیت نمی‌کنند (راسموسن، ۱۹۶۸، ص ۱۴۶-۱۴۷). *الیاده* همانند

یونگ معتقد بود: نماد خود را از طریق کهن‌الگویی خاص آشکار می‌کند، اما ضمن تأکید بر تمایز مفهوم کهن‌الگویی خود با آنچه یونگ در این زمینه بیان کرده است، آن را معادل سرمشق (Paradigm) یا مدل نمونه (Protype) می‌دانست (لکزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱).

میرچا ایاده در میان دو پارادایم تفسیرگرایی و اثبات‌گرایی، به پارادایم نخست تعلق دارد. روش مطالعه ایاده، چندجانبه‌نگر و آمیزه‌ای از پدیدارشناسی، مردم‌شناسی، ساختارگرایی و هرمنوتیک است. او مانند هوسرل و دیلتای، میان روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی، تمایز می‌نهد؛ نکته‌ای که در زمانه او، نیاز به جسارت زیادی داشت. ایاده، به‌عنوان پدیدارشناس دین، دغدغه معنای پدیدارهای دینی را دارد؛ امری که موجب شده تا برخی محققان او را در زمرهٔ اصحاب هرمنوتیک قرار دهند (موسویان، ۱۳۹۸، ص ۱۱۸).

وظیفهٔ پدیدارشناس و مورخ ادیان، با دریافت اینکه هر صورت مشخص فرهنگی، تاریخی دارد و جزء لاینفک ارگانسیم فرهنگی معینی است، پایان نمی‌یابد. باید معنا، نیت و پیام صورت دینی مورد مطالعه را نیز تفسیر و روشن کرد. این بدان معناست که باید لزوماً به هرمنوتیک هم پرداخته شود. این دل‌مشغولی به هرمنوتیک، به کارها و تحلیل‌های دینی و عینی ایاده، عمق و غنایی خاص بخشیده است. او معتقد بود: تاریخ ادیان باید بیشتر برحسب معنای ادیان ساختارمند شود تا بر پایه و اساس این یا آن نظریه در باب روش‌شناسی، که برای واقعیت دینی هیچ اهمیت معنایی قائل نیست. هرچند بسیاری از مردم جدید هم، برای واقعیت دینی هیچ اهمیت معنایی قائل نیستند. برای بسیاری از مردم جدید، فقط واقعیت تاریخی، واقعیت علی‌الطلاق است. ایاده به‌هیچ وجه زیر بار تفاسیر تاریخی و عقلانی، به‌مثابه تنها رویکرد معتبر به واقعیت نمی‌رود. به‌زعم او، تعریف موقعیت آدمی به‌عنوان موقعیتی صرفاً تاریخی، حق مطلب را در مورد او به‌تمامی ادا نمی‌کند (لکزایی و موسویان، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸-۱۳۹).

هرچند ایاده اصرار دارد که تنها در قامت یک مورخ ادیان و نه در نگاه یک مردم‌شناس، یا جامعه‌شناس دیده شود (ایاده، ۱۹۷۵، ص ۱-۲). اما معتقد بود که فهم و تفسیر پدیدارهای دینی، اگر با دغدغه فهم انسان و کشف معنا پیش‌رود به «سفری طولانی از طریق یک هزار تو» شبیه می‌شود که دین‌پژوه، تنها یک مورخ نیست که مستنداتش رمزهای یک سنگ‌نوشته یا نسخه خطی کهن باشد، بلکه او پدیدارشناسی است که باید برای درک آنچه پژوهش می‌کند و در آن زندگی کند (ایاده، ۱۳۹۶، ص ۱۵۴-۱۵۵). ایاده نقش تأثیرگذاری بر مقبولیت پدیدارشناسی دین، نزد بسیاری از دین‌پژوهان معاصر دارد. مؤلفه‌های بنیادین پدیدارشناسی دین، از قبیل توصیف پدیدارهای دینی به‌جای توجیه (Justification) و تبیین (Explanation)، تمرکز بر حیث التفاتی نهفته ذهن شناسا در پدیدارهای دینی، تأکید بر ساختار چندتباری مسائل و چندضلعی بودن پدیده‌های دینی، تحویل شهودی به شهود ذات و دریافت ماهیت اصلی، پرهیز از تحویلی‌نگری و نیز تعلیق پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها از ویژگی‌های این رویکرد است.

رویکرد پدیدارشناسانه *الیاده* در معرض نقدهای جدی قرار گرفت. دین‌پژوهانی نظیر *اسمیت*، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی رمانتیک *الیاده* را عمیقاً غیرانسان‌شناسانه و غیرتاریخی دانسته، آن را فاقد همهٔ ابعاد یک نظام شناختی کامل، دانش مستقل و روشی برای داوری جامع می‌داند (*اسمیت*، ۲۰۰۴، ص ۷). او معتقد است که پدیدارشناسی برخلاف دین‌شناسی مقایسه‌ای - تاریخی، به کشف و شناسایی الگوهای غیرزمانی اهتمام می‌ورزد و از آنجا که پدیدارشناسی دین، به تحولات گوناگون پدیده‌های دینی در بستر تاریخ چندان التفاتی نمی‌کند، برای ارائهٔ الگوی فرازمانی جزئیات را نادیده پنداشته و شباهت آن، با روش مقایسه‌ای - تاریخی بسیار ضعیف است.

هرچند *اسمیت* نیز برخلاف منتقدان *الیاده*، ادعا می‌کند که *الیاده* هیچ مخالفتی با رویکرد ریخت‌شناسانه و مورفولوژیکی و تاریخی ندارد (سگال، ۲۰۰۵، ص ۱۱۷۶) و دین‌پژوهی *الیاده* را مبتنی بر بررسی مورفولوژیکی دین در الگوهای دین‌پژوهی مقایسه‌ای با امان نظر به شواهد و مطالعات تاریخی به حساب می‌آورد و بر این باور است که *الیاده* با بهره‌مندی و استفاده از رویکرد «کهن‌الگویی» (Archetypal) در جست‌وجوی ظهور معانی مختلف پدیده‌های دینی است. در عین حال، تمسک به این مستندات تاریخی برای *الیاده* یافتن مصادیقی برای تأیید کهن‌الگوهای ارائه شده توسط اوست. او ممکن است با توجه به اشراف عالمانه‌اش به شواهد تاریخی استناد کند، اما تفاوت‌ها را چندان برجسته نمی‌کند و از نقش آنها می‌کاهد و در مقایسه به تشابهات، برای بهره‌گیری از همسان بودن‌شان، به تعمیم و ارائه کهن‌الگوها تأکید می‌کند. در واقع، رویکرد پدیدارشناسانه *الیاده*، در پی آن است که مضامین مشترک را تشخیص دهد و معانی این مضامین را در بین ادیان، بدون در نظر گرفتن سنت تاریخی، یا موقعیت جغرافیایی آنها، توصیف کرده و در نهایت، در جست‌وجوی جوهر پدیده‌های دینی باشد. از این رو، *اسمیت تاریخچه سه جلدی ایده‌های دینی الیاده* را چندان به عنوان تاریخ متداول ادیان بر نمی‌شمارد (*اسمیت*، ۲۰۱۳، ص ۲۱).

اسمیت، به معنایی بسیار دقیق‌تر از آنچه نزد *الیاده* می‌یابیم، شایسته لقب مورخ ادیان است. با این حال، شیوه استفادهٔ او از تاریخ به عنوان ابزاری هرمنوتیکی نشان می‌دهد که او به معنایی وسیع‌تر در سنت *الیاده* جای دارد (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۴). *اسمیت* معتقد است: پدیدارشناسی دین، مرزهای میان الاهیات و دین‌پژوهی (به عنوان رشته علمی دانشگاهی) را از بین برده است و اهداف ایدئولوژیک و ذات‌گرایانه این دین‌پژوهان، کارهای آنها را بیش از آنکه به تحقیقی علمی نزدیک کند، به تفسیرهای الاهیاتی شبیه کرده است. همچنین تأکید می‌کند که هدف مطالعات ادیان باید «به جای توضیح و تعبیر کردن توصیف و به تصویر کشیدن» باشد (*اسمیت*، ۲۰۰۰، ص ۸۰). شاید اغلب چنین تصویری به معنای بی‌ثباتی سازه‌های مطالعاتی *الیاده* تصور شود، اما بیش از آنکه اعتراضی باشد، به نظر می‌رسد که تبیینی و توضیحی است. به عنوان مثال، در انتقاد از نقش «قطب آسمان» در اسطورهٔ قبیلهٔ آچیلپا، می‌توان نظر *اسمیت* به تعبیر تجدید میثاق با گذشتگان را ترجیح او نسبت به تئوری‌سازی و تعبیرسازی‌های *الیاده* قلمداد کرد؛ ایده و تصویری که به بی‌ثبات کردن سازه‌ها و بنای فکری *الیاده* منجر می‌شود (پاتون، ۲۰۱۹، ص ۵۰-۵۱).

در تقسیم‌بندی فلسفه معاصر، به‌رغم پراکندگی تعریفی و تنوع و تکثر موجود در نحله‌های متفاوت نگاه فلسفی به دین، به‌نظر می‌رسد بتوان گفت: /اسمیت با رویکرد فلسفه تحلیلی یا انگلو - آمریکایی و /الیاده با رویکردی فلسفی قاره‌ای به دین می‌نگرند. فلسفه قاره‌ای به مجموعه‌ای از سنت‌ها در فضای فلسفی دو قرن اخیر در قاره اروپا گفته می‌شود که جنبش‌های فلسفی نظیر پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیزم، هرمنوتیک، ساختارگرایی و پساساختارگرایی را در خود جای داده است. اندیشمندانی نظیر *شوپنهاور*، *کرکگارد*، *نیچه*، *هوسرل* و متأخرانی مانند *گادامر* و *دریدا* را در این سنت فلسفی قرار می‌دهند (سولمان و شیرمن، ۲۰۰۳، ص ۴-۸). تجزیه و تحلیل فلسفی در سنت تحلیلی، به مجموعه تکنیک‌هایی نظیر تحلیل مفهومی اطلاق می‌شود تا مسائل فلسفی را با تجزیه به اجزای ساده‌تری تحلیل کنند. خصوصیت بارز این جریان، با حضور فیلسوفانی نظیر *ویتگنشتاین*، *راسل*، *فرگه* و *مور لوزم دقت* و روشنی در طرح آرا و نیز جدیت در مرحله استدلال، برای پرهیز از ابهامات و نیز مشکلات مرتبط با تفسیر متون است (فرانسکی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

/اسمیت ضمن آنکه /الیاده را به استعمار موضوع پژوهش و محو خاستگاه فرهنگی موضوع مطالعه متهم می‌کند، بر این باور است که انسان‌شناسی و دین‌پژوهی معاصر، باید به‌عنوان بخشی از سنت فلسفه تحلیلی دیده شود که تمایل داشت، مفاهیم محوری نظیر «دیگری بودن» در مطالعات مقایسه‌ای ادیان را به‌عنوان یک مشکل ارتباطی، در مقایسه با سنت فلسفی قاره‌ای مورد توجه قرار دهد که به‌نوبه خود، خواسته است تا «دیگری» را از نظر تعالی و شاید هم از لحاظ تهدید، درک نماید (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۲۱۴).

دین‌شناخت

/الیاده به‌عنوان مفسر نمادهای دینی، همواره در پی فهم تجلیات امر قدسی و کشف پدیدارشناسانه کهن‌الگوها، با بهره‌گیری از مستندات تاریخی می‌باشد. از این‌رو، تأکید بر ذات‌مندی دین، راهگشای او در دین‌پژوهی است. /الیاده به‌ویژه در کتاب مقدس و نامقدس، امر مقدس را هسته مرکزی و ذات دین دانسته، همه ادیان با تمامی تفاوت‌هایشان را در این گزاره معرفتی پیشینی، مشترک می‌بیند. هرچند امر قدسی نامتناهی و غیرفیزیکی است و نمی‌توان از طریق تجربه به آن احاطه یافت، اما اگر جریانی بی‌نهایت باشد، با دیدن بخشی از آن، هنوز هم می‌توان آن را دید، هرچند دیدن یک چیز، بی‌نهایت دیدن همه آن بی‌نهایت نیست (آیدی، ۲۰۱۱، ص ۲۶۷-۲۶۸).

/الیاده محدوده فعالیت‌های انسانی را در دوگانه «مقدس و نامقدس» تعریف می‌کند. دین را به‌معنای فهم حقیقت متعال به‌واسطه بررسی پدیدارهای دینی می‌داند، به‌گونه‌ای که انسان دین‌ورز، در دوگانه مقدس - نامقدس می‌کوشد تا از طریق تعالی از نامقدس به تجربه امر مقدس نایل آید (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۸). تعریف /الیاده از دین، تلفیقی از دیدگاه *رودلف اوتو* و *دورکهایم* است. /الیاده همسو با *اوتو*، دین را تجربه *نومینوس* (Numinose) «به‌کلی دیگر» (Wholly Other) می‌داند. از سوی دیگر، براساس رویکرد

دورکهایم به نسبت میان دین و امر مقدس؛ یعنی ساحت مخالف با حیات دنیایی توجه نشان داده است (پالس، ۱۹۹۶، ص ۱۷۷-۱۷۸) و تاریخ را به مثابه مجموعه‌ای از هیروفانی‌هایی که از مقدس ظهور می‌یابند، نشان می‌دهد (اسمیت، ۲۰۰۵، ص ۷). در هر صورت، از نظر *الیاده*، ما واژه دقیق‌تری از دین، که حاکی از تجربه امر مقدس باشد، نداریم. در این معنا هم دین الزاماً به معنای باور به خدا یا خدایان و ارواح نیست، بلکه درحقیقت، این کلمه به تجربه امر مقدس اشاره دارد (لک‌زایی، ۱۳۹۳، ص ۹۸).

هرچند انسان‌شناس معاصر، کلیفورد گیرتز نکته‌آکنونی این هستی‌شناسی را وجود چشم‌انداز نهفته و نامرئی مقدس در جهان، از منظر شناسای مذهبی می‌داند، نه آنکه منبع خوداتکا و ذاتی قدسی، وجود داشته باشد. شخص تقدس‌گرا بر این باور است که در ساختار ذاتی واقعیت، بین راهی که شایسته است آدمی طبق آن زندگی کند، با آنچه واقعاً وجود دارد، یک ارتباط درونی ناگسستنی وجود دارد. در واقع، نمادهای مقدس در پی تهیه تصویری از ساخت جهان و برنامه‌ای برای رفتار انسان هستند که صرفاً بازتاب‌دهنده یکدیگر باشند (گیرتز، ۱۹۶۸، ص ۹۷).

از نظر *الیاده*، هر پدیدار دینی دارای جنبه‌های مختلف اجتماعی، زبان‌شناختی، اقتصادی و... است، اما نباید آن را به یکی از این موارد، فروکاست. دین تنها «به‌مثابه چیزی دارای جوهر و ذات اصیل و غیرقابل تحویل» باید مورد مطالعه قرار گیرد (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۶). اما *اسمیت* معتقد است: هرچند *الیاده*، پدیدار دینی را ایزوله نمی‌کند و آن را به یک جنبه خاص فرو نمی‌کاهد، اما به‌طور معمول یکی از جنبه‌ها را دارای اهمیت بیشتر تلقی می‌کند (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۲۵)؛ چراکه براساس نظر *هایدگر*، ماهیت تمام روش‌های تحقیق از جانب موضوعاتشان معین می‌شوند و جهت‌تفاتی علمی، به‌واسطه برداشت انتزاعی از وجود تجربه شده و اعمال آن واسطه، امکان بی‌طرفی را از خود سلب نموده و در بی‌واسطگی موجود، تصرف می‌کند (ریبا، ۲۰۰۶، ص ۱۱۲-۱۱۳).

الیاده، شالوده دین را بر پایه گزاره‌های معرفتی که از حد دانش بشری فراتر رفته و بر نوعی واقعیت الهوی عام قدسی قرار می‌دهد که به‌شکلی، سلسله مراتبی در قلمروهای بسیار گوناگون فکری، آیینی و تجربی آشکار می‌شود. منتقدانی نظیر طبیعت‌گرایان، چنین برداشت‌هایی را مبتنی بر واقعیت الاهیاتی - کلامی دانسته و آن را منبعی غیرعلمی در نظر می‌گیرند و فرض شالوده متافیزیکی ادیان را مرجعی غیرمجاز تلقی کرده، معتقدند: به‌جای اعمال دیدگاه تحلیلی یک ناظر بیرونی، به‌سادگی به تکرار ادبیات الاهیاتی خویش می‌پردازند. دین‌پژوهان حرفه‌ای مانند *الیاده* به‌واسطه عدم‌تعهد به پابندی به رویکردهای تجربی و تحلیلی امر مقابسه، در جهت اعمال روش‌های قابل آزمون، محور این انتقاد قرار می‌گیرند. در صورتی که باید نشان داد که عقاید و عملکردهای دینی، در شرایط خاص اجتماعی و تاریخی، چگونه بروز یافته و متفاوت عمل می‌کنند (پادن، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷۹-۱۸۸۰).

الیاده نه فقط به بررسی صور ماندگار دین، بلکه به ارزیابی تغییرات تاریخی آنها نیز علاقه‌مند بود. به نظر او، انسان‌ها در طول تاریخ همواره فعال بوده و دریافت‌های خود از امر مقدس را بیان می‌کردند. آنها

اسطوره‌های جدیدی خلق کرده، نمادهای تازه‌ای کشف می‌کردند و آنها را در نظام‌های وسیع‌تر و یا متفاوتی قرار می‌دادند. بنابراین، رسالت تاریخ ادیان، نخست کشف نمادها، اسطوره‌ها، آیین‌ها و نظام‌های آنهاست. در مرحله بعد، ردیابی آنها در خلال تاریخ و اینکه چگونه در مکان‌ها و دوره‌های مختلف دچار تغییر شده‌اند. *ایاده*، چگونگی در معرض تغییر مداوم قرار گرفتن نمادها، اسطوره‌ها و آیین‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را بیان می‌کند. آنها در طول تاریخ به‌طور مدام ساخته، اصلاح و کنار گذاشته و دوباره ساخته می‌شوند. او معتقد است: منطق طبیعی نمادها و اسطوره‌ها، همواره آنها را به‌سوی جهانی‌تر شدن می‌کشاند؛ بدین معنا که جزئیات زمان و مکان به‌خصوص را کنار نهاده و هرچه بیشتر با یک الگوی جهانی شباهت می‌یابند. درست همانند زمانی که یک الاهی محلی، بیشتر ویژگی‌های الاهی کهن الگویی باروری را کسب می‌کند (*ایاده*، ۲۰۱۸، ص ۴۳-۴۸). اما *اسمیت*، منتقدانه می‌گوید که دین را نمی‌توان صرفاً براساس تسری مستندات انتزاعی، برای ارائه الگوی واحد، مورد مطالعه قرار داد، بلکه باید به الزامات تاریخی و موارد مطالعات مردم‌شناسی نیز التفات داشت (*اسمیت*، ۲۰۰۴، ص ۶-۷).

به نظر می‌رسد، نکته مهمی که *زیتل/اسمیت* از آن غفلت کرده، این است که *ایاده* معتقد است: می‌توان صور عام معین و الگوهای کلی خاصی از پدیده‌های دینی را از زمان و مکان اصلی‌اش جدا نمود و با سایر صور و الگوهای دینی مقایسه کرد. به عقیده او، ممکن است زمان و مکان تغییر کند، ولی مفاهیم همواره همان‌اند که هستند (پالس، ۱۹۹۶، ص ۱۶۲). از نظر *ایاده*، کار مورخ ادیان، رمزگشایی از معانی ژرف پدیدارهای دینی است. مورخ ادیان در پی فهم دین برحسب معنا و تاریخ آن است. *ایاده* برای نیل به ذات و گوهر و نیز ساختار پدیدارهای دینی، مطالعات مقایسه‌ای را ضروری می‌داند. او با پدیدارشناسی دین محدود به فهم توصیفی دین، یا فرهنگ خاص یا صرف طبقه‌بندی داده‌های دینی، مخالف است. همه تجلیات و تظاهرات تاریخی یک پدیدار دینی، باید برای کشف آنچه که چنین پدیداری باید بگوید، مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. ساختار و معنا، مفاهیم کلیدی *زید/ایاده* است و او خود را هم مورخ ادیان و هم پدیدارشناس دین به‌شمار می‌آورد (موریس، ۱۹۹۸، ص ۱۷۷).

در داستان نقد *زیتل/اسمیت* به *ایاده*، باید بیشتر به ژرفای نگاه *ایاده* در مطالعات ادیان و دو اصطلاح خاص و کاربردی او یعنی «ساختار و کهن‌الگوهای عام و فراگیر» که کاملاً غیرتاریخی‌اند، توجه کرد. این نکته به‌درستی توسط *زیتل/اسمیت* فهم نشده است و کهن‌الگوهای عام و فراگیر *ایاده* را با ابرروایت‌های دوران مدرن آمیخته است. به‌همین دلیل، ضروری است کمی بیشتر درباره *ایاده* تأمل کنیم.

گوناگونی ادیان برای *اسمیت*، در راستای کوشش آدمی برای دسته‌بندی کردن مقوله‌هاست تا به‌گمانش بتواند همه چیز را بهتر بشناسد. اینکه چه کاری دینی است و چه کاری غیردینی و یا دقیقاً چند دین و فرقه وجود دارد، شاید بیش از آنکه در دنیای واقعی نمود داشته باشد، ساخته جامعه دانشگاهی باشد:

«دین فقط برآمده از مطالعه دانشمندان بوده و به منظور اهداف تحلیلی محققان توسط قوه خیالشان از مقایسه و تعمیم ایجاد شده است. دین جدای از فضای دانشگاهی و حوزوی هیچ‌گونه وجودی ندارد» (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۶). او مقوله دین را ابزاری مفهومی می‌داند که نباید با مقوله هستی‌شناختی، که در واقعیت وجود دارد، اشتباه گرفت. به عبارت دیگر، استفاده ما از طبقه‌بندی علمی دین، مثل نقشه‌برداری، بر پایه نظری بنیان نهاده شده است؛ الگویی که نباید با واقعیت - مثل سرزمین و قلمرو - اشتباه گرفته شود (مک کوهان، ۲۰۰۳، ص ۸).

واژه «دین» اصولاً مفهومی جهانی نبوده و ابداعی است که قدمت چندانی ندارد. از نظر/اسمیت، دین به‌عنوان مفهومی عام که فرهنگ‌های مختلف سهمی مشترک در تصور آن داشته باشند، تا پیش از قرن شانزدهم و گزارش سفرهای اکتشافی، عمدتاً ناشناخته بوده و قابل ردیابی نیست. هیچ واژه‌ای در سنسکریت کلاسیک و کتاب‌های مقدس هندو، یا در زبان پالی و متون بودایی، برای این مفهوم وجود ندارد. همچنین، اصطلاحی برای دین در زبان‌های چینی، ژاپنی، مصری یا بومی آمریکایی نیز وجود ندارد. در کتاب مقدس عبری، یا در متون یونانی، حتی کلمه‌ای برای دین وجود ندارد. فقط مسیحیان مدرن اروپایی هستند که رویه‌های خود را تعمیم داده و کلمه «دین» را به‌عنوان اصطلاحی برای طبقه‌بندی نوع خاصی از اعمال و رفتار و تفکرات فرهنگی پدید آورده‌اند. او تصریح می‌کند که نقشه قلمرو نیست و اشتباه است که مفاهیم ذهنی را با دنیای واقعی اشتباه بگیریم: «نقشه سرزمین نیست، بلکه نقشه‌ها فقط شمایی ترسیم‌شده از همه متصرفات ما هستند» (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳۰۹).

فیتز جرال (Timothy Fitzgerald)، دین‌پژوه معاصر به بررسی ذهنیت برخی مردمان شرق درباره مفهوم «دین» پرداخته و در تأیید ادعای اسمیت، شواهد متعددی بیان می‌کند. او به تمایز مفهوم «دین» و اصطلاح ژاپنی (shukyo) پرداخته و دریافتی که مردمان ژاپن از آیین خود دارند را فرسنگ‌ها دور از برچسب «دین» شینتویی» در مطالعات ادیان می‌داند. همچنین، مفهوم «کاست» در هند را تنها در بستر فرهنگی و اجتماعی هند قابل طرح و فهم می‌یابد (فیتز جرال، ۲۰۲۰)؛ زیرا یک اصطلاح، پیوست‌های مفهومی متعددی در زیست‌بوم یک فرهنگ دارد که اگر تنها بخشی از آن را به فرهنگ میزبان تحمیل کند، لاجرم گمراه‌کننده است. دین، اصطلاحی بومی نیست و مفهومی درجه دوم است که با تصویری کلی در ایجاد افقی نظام‌مند به کار گرفته می‌شود و همان نقشی را که «زبان» در زبان‌شناسی و یا «فرهنگ» در انسان‌شناسی ایفا می‌کند، برعهده می‌گیرد. اسمیت معتقد است: بدون چنین افقی نمی‌توان مطالعه‌ای نظام‌مند درباره دین را به سرانجام رساند (اسمیت، ۲۰۰۱، ص ۱۴۱-۱۴۶).

تسری بخشی و استیلاگری واژه بدون رقیب و جهانی «دین» حاوی مفاهیمی با منشأ غربی و مسیحی است که فقدان جامع‌نگری موجب انتقادهای جدی گردیده است. واژه «دین»، انواع متفاوتی از

باورها و رفتارها را ذیل یک اصطلاح عمومی واحد گردآورده و به تبع آن، تفاوت‌هایی را که برای تبیین شیوه‌های متعدد زندگی بشر ضروری هستند، پنهان می‌کند و فهرست متناقضی از پدیدارهای دینی، در ادیان مختلف را به صورت لفظی مشترک، به حصار انحصاری این واژه گرفتار می‌کند. به عنوان مثال، دوبیسون (Daniel Dubuisson)، مورخ معاصر دین می‌نویسد:

خلسه شرکت‌کننده در مراسم وودو (voodoo)، نیایش راهب بندیکتی در سلول خود، غسل برهمنی در رود گنگ، مراقبه مسیحی پیش از مراسم اعتراف، قربانی انسانی در مناسک آرتکها، فرایند قدیس شدن یک کاتولیک، شمایل پرستی بیژانسی، گردونه عبادی یک زائر تبتی، ممنوعیت پایبندی در خصوص پیشگیری از بارداری، تفسیر قبلائی کتاب مقدس، یوگا و مراقبه انفرادی راهب شیوایی، تمرین‌های تنفسی صبحگاهی استاد دانوبی، اعیاد چله تابستان دهقانان، آیین جان‌سپاری و اعلام وفاداری به امپراطور چین، پیشگویی یک رومی از روی پرندۀ مرده، زائر بیت‌الله در مکه، نمادگرایی کلیسای جامع سکرگور (the Sacre Coeur Cathedral)، خودکشی جمعی در جونزتاون، فهرست تبارشناسی فراعنه مصری، عرفان اوپنیشادی و... آیا به‌واقع، می‌توان مخرج مشترکی از این همه رنگارنگی و تفاوت را در یک واژه شناسایی کنیم؟ (دوبیسون، ۲۰۰۷، ص ۴۰-۴۱).

اسمیت، در تلاش برای تمایز انسان فرهنگی از انسان طبیعی، بر فعالیت‌های منحصر به فرد آدمی، به ویژه زبان و آگاهی تاریخی، تأکید کرده و دین را در زمره معرفت بشری قرار می‌دهد. اما این یکی از طعنه‌های تاریخی، چنین نظام عقل‌مداری است که موجب دوگانه کردن جهان فرهنگی به انسان معیار (که عموماً مانند ما هستند) و دیگری (که مانند ما نیستند) شده است تا در نهایت، به مرزبندی مجعول نقشه قومی «ما» و «آنها» کشیده شود (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۲۹۴). نکته قابل تأمل اینکه سبک‌های دین‌ورزی، آن‌چنان به طور کامل از یکدیگر متفاوتند که برای فهم و تفسیر «دین دیگری»، نه تنها باید پیش‌داوری‌ها و سوگیری‌های خود، بلکه باید استانداردها و معیارهای معرفت‌شناسی خود را در دین‌پژوهی و چه بسا حتی در تعریف عقلانیت نیز کنار بگذاریم؛ چراکه شاید با معیارهایی روبه‌رو شویم که یک‌سره با معیارهای ما ناسازگار و قیاس‌ناپذیر باشند.

اسمیت، برای درک پویایی پیچیده سنت‌های فرهنگی و دیالکتیک حاکم بر آن، برای خود محدودیتی قائل نمی‌شود:

نقش اصلی مطالعات دینی در تحقق این نکته بیان می‌شود که در فرهنگ و دین، هیچ متن ذاتی وجود ندارد، همه تفسیر است؛ هیچ منشأ و مرحله آغازینی وجود ندارد، همه تاریخ است؛ همه کاربست و ممارست بر انجام آن است. صرف‌نظر از نحوه تعامل ما با متون مقدس چه در فرهنگ‌های مکتوب و یا غیرمکتوبی که با آن سروکار داریم، تحقق این واقعیت مهم است که ما با فرایندهای تاریخی تفسیر و با سنت برآمده از آن روبه‌رو هستیم. اینکه گروهی خاص در برهه‌ای از زمان، این یا آن روش تفسیر از سنت مختص به خود را انتخاب می‌کنند، تنها گزینش یک راه خاص برای ارتباط خویش با گذشته تاریخی و اجتماعی‌شان می‌باشد (اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۲۲۴).

شاید بتوان گفت: مسیری را که از دکارت با ابتدای کل معرفت بر واقعیت بنیادی و تزلزل ناپذیر «من خوداتکا» در فلسفه غرب آغاز گردیده بود را، کانت با قرار دادن گزاره‌های دینی در برج «عقل عملی» از تیررس تکافوی ادله‌های جدلی‌الطرفین، حفظ کرده بود. درعین حال آن را یکسره در دامان عقل بشری قابل تسری حداکثری نهاده بود. متأللهانی نظیر *شلایر ماخر*، برای حفظ عنصر غیرقابل فروکاهش دین، آن را در حصار «احساسات» مرتبط با امر متعالی نهادند تا در نهایت یونگ به عنوان شاهدهی بر تجربه‌ای درونی و متعالی در کهن‌الگوهای «خود پنهان» بیابد. *رودلف آتو*، با تعریف گوهر دین در امر قدسی استعلایی راه را برای تعلیق و اپوخه توصیفی دین‌پژوهانی چون *میرچا الیاده* گشود تا از پنجره پدیدارشناسی تاریخی، به روایت بیرونی امر مقدس بپردازند. شاید مشخص بود ادامه این رویه برای همیشه، حریم امر قدسی را از پرسش‌های عقلانیت انتقادی محافظت نخواهد کرد. *جان اتان اسمیت* قدم‌های واپسین را برداشته و سبکبارانه عروس دین را از حجله تقدس ذاتی خویش بیرون کشیده و به یکباره شاهد بازاری مطالعات دین‌پژوهانه می‌کند.

نتیجه‌گیری

جنبه‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه و روش‌ها، چهار جنبه از پژوهش و فهم هستند که از مفاهیم بنیادین هر تحقیقی شمرده می‌شوند. گزینش‌های معرفت‌شناختی محقق، می‌توانند روند و نتایج پژوهش تاریخی را دگرگون کنند. *اسمیت*، معرفت‌شناسی *الیاده* به جهان‌بینی مبتنی بر ابرروایت کهن‌الگوهای جهانی را موجب آن می‌داند که داده‌ها را به گونه‌ای تعدیل کند که با روایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد.

هر معرفتی در بستر گفتمانی شکل می‌گیرد. *الیاده* به پارادایم تفسیرگرایی تعلق داشته و روش پژوهش او، آمیزه‌ای از پدیدارشناسی، ساختارگرایی و هرمنوتیک می‌باشد. *اسمیت*، معرفت‌شناسی رمانتیک *الیاده* را عمیقاً غیرانسان‌شناسانه و غیرتاریخی دانسته و آن را فاقد همه ابعاد یک نظام شناختی کامل و روشی برای داوری جامع می‌داند. مستندات تاریخی فراوانی که *الیاده* در پژوهش‌هایش مورد استفاده قرار می‌دهد، درحقیقت، یافتن مصادیقی برای تأیید کهن‌الگوهای اوست.

در تقسیم‌بندی فلسفه معاصر، *اسمیت* با رویکرد فلسفه تحلیلی و *الیاده* با رویکردی فلسفی قاره‌ای به دین می‌نگرند. *الیاده*، با بررسی تجلیات امر قدسی و کشف پدیدارشناسانه *آرکی تایپ‌ها* بر ذات‌مندی دین تأکید می‌کند و درمقابل، *اسمیت* دین را مفهومی عام و ذاتی ندانسته، و با پیگیری پیشینه تاریخی تسری این واژه، آن را برآمده از مطالعه دانشمندان و برای اهداف تحلیلی محققان برای طبقه‌بندی، مقایسه و تعمیم می‌داند.

منابع

- آقاجری، سیدهاشم، ۱۳۹۶، «رہیافت پسامدرنیستی به تاریخ: هایلدن وایت»، *خردنامه*، ش ۱۸، ص ۱۳-۳۴.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۶، *هزارتوی آزمون‌های دشوار: زندگی و اندیشه‌های میرچا الیاده در گفت‌وگو با کلودهانری روکه*، ترجمه آرمان صالحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- ایمان، محمدمتقی، ۱۳۸۹، *مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پاپکین، ریچارد و استرول آوروم، ۱۳۷۰، *کتاب کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، تهران، حکمت.
- رنه، برایان، ۱۳۹۷، «میرچا الیاده»، ویراسته مهدی لکزایی و علیرضا ابراهیم، *دانشنامه دین بریل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صابری نجف‌آبادی، ملیحه، ۱۳۹۶، «نگرش‌های فلسفی مورخان ادیان: مطالعه موردی جیمز فریزر و میرچا الیاده»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۹، ص ۶۶-۱۴۳.
- صادقی فسائی، سهیلا و محسن ناصر ی، راد، ۱۳۹۰، «عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۵، ص ۸۰-۱۰۰.
- فرانسکی، پائول، ۱۳۸۹، «فلسفه تحلیلی»، ترجمه ریحانه ترکی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۱، ص ۶۴-۶۷.
- کاریر، مارتین، ۱۳۹۵، «معرفت‌شناسی تاریخی: در تنوع و تغییر ارزش‌های معرفت‌شناختی علوم»، ترجمه سیدبرهان تفسیری، *تاریخ نو*، ش ۱۷، ص ۶۷-۸۹.
- کاکس، جیمز لیلند، ۱۳۹۷، *پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی*، ترجمه فلاحی، تهران، مرکز.
- لکزایی، مهدی، ۱۳۹۳، «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۶، ص ۹۱-۱۱۰.
- لکزایی، مهدی و سیدحمید موسویان، ۱۳۹۶، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک نزد میرچا الیاده»، *اندیشه دینی* دانشگاه شیراز، ش ۱۷، ص ۵۰-۱۳۷.
- مارش، دیوید و پاول فورلانگ، ۱۳۸۷، «پوست نه پوستین: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در علوم سیاسی»، ترجمه سیدعلی میرموسوی، *علوم سیاسی* دانشگاه باقرالعلوم، ش ۴۲، ص ۳۱-۶۴.
- موزر، پل و مولدرو وتروت، ۱۳۸۷، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسویان، سیدحمید، ۱۳۹۸، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک خلاق نزد میرچا الیاده»، پایان‌نامه دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Allen, Douglas. 1972. "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience." *The Journal of Religion*, Vol.52, p.170-86. <https://doi.org/10.1086/486296>.
- Audi, Robert, 2011, *Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge*, New York, Routledge.
- Dubuisson, Daniel, 2007, *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Eliade, Mircea, 1973, *Australian religions: An introduction, Symbol, myth, and ritual series*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____, 1975, *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth*, Transl from the French by Willard R. Trask, New York, Harper & Row.
- _____, 1979, *Patterns in comparative religion, Stagbooks*, London, Sheed and Ward.
- _____, 2018, *Myth of the eternal return: cosmos and history*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Finch, Henry Le Roy, 2005, "Epistemology", Edited by Jones Lindsay, *Encyclopedia of Religion*, Vol.4, United States of America, Macmillan.
- Fitzgerald, Timothy, 2020, *The Problem with "Religion"* (and related categories) Interview by David G. Robertson.
- Geertz, Clifford, 1968, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago London, University of Chicago Press.
- Leach, Edmund, 2006, "Sermons by a man on a ladder", *In Mircea Eliade: A critical reader*, edited by Bryan S Rennie, United Kingdom, Equinox, p.278-85.
- McCutcheon, Russell T, 2003, *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, New York, Oxford Univ. Press.
- Morris, Brian, 1998, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge, Koros Press.
- Paden, William. E, 2005, "Comparative Religion", Edited by Lindsay Jones and Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 3. Detroit, Macmillan.
- Pals, Daniel L, 1996, *Nine theories of religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Patton, Kimberley, 2019, "The Magus: Jonathan Z. Smith and 'the absolute wonder of the human imagination,'" *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.87, p.47-56. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfy048>.
- Rasmussen, David, 1968, "Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy", *Philosophy Today*, No.12, p.138-147. <https://doi.org/10.5840/philtoday196812220>.
- Ryba, Thomas, 2006, "Phenomenology of Religion", *In The Blackwell companion to the study of religion*, edited by Robert Alan Segal, Blackwell companions to religion, Malden, MA: Blackwell Pub.
- Segal, Robert A, 2005, "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.73, 4, United Kingdom, Oxford University Press.
- Smith, 2001, "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History", No.48, p.131-146.
- Smith, Jonathan .Z, 1983, "No need to travel to the Indies: Judaism and the study of religion", Edited by Neusner, *Take Judaism*, for example, p.215-226.
- _____, 1993, *Map is not territory: studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan .Z, 2000, "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's 'Patterns in Comparative Religion' (1949-1999), Part 1: The Work and Its Contexts." *History of Religions* 39 (4): 315-31. <https://doi.org/10.1086/463598>.
- Smith, Jonathan. Z, 2004, *Relating Religion: essays in the study of religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 2005, "Introduction to the 2005 Edition of The Myth of the Eternal Return, Cosmos and History by Mircea Eliade", *Princeton*, NJ: Princeton University, ix-xxi.
- _____, 2010, *To take place: Toward theory in ritual*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 2013, *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Solomon, Robert.C, and David L Sherman, 2003, *The Blackwell guide to continental philosophy*, Malden, Blackwell Pub.
- Stoker, Gerry, ed, 2002, *Theory and Methods in Political Science*, Houndmills; Basingstoke; Hampshire, Palgrave.
- Sun, Allan, 2008, "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith", *Sydney Studies in Religion*.