

## A Study of Chantepie's Phenomenology of Religion and the Evaluation of its Critics

Susan Anjom-e Rouz<sup>✉ 1</sup>  | Ghorban Elmi<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Corresponding Author, Assistant Professor of Comparative Religions and Mysticism Department, University of Tehran, Iran. Email: [su.anjomerooz@ut.ac.ir](mailto:su.anjomerooz@ut.ac.ir)

<sup>2</sup> Associate Professor of Comparative Religions and Mysticism Department, University of Tehran, Iran. Email: [gelmi@ut.ac.ir](mailto:gelmi@ut.ac.ir)

---

### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received 11 September 2021

Received in revised form 31  
January 2022

Accepted 16 March 2022

Published online 13 August  
2023**Keywords:**Chantepie de la Saussaye,  
science of religion,  
phenomenology of religion, the  
essence and manifestations of  
religion, the holy

### ABSTRACT

Most of scientists of religion sometimes consider Chantepie de la Saussaye to be the founder of the phenomenology of religion. This study first explains Chantepie's view of the phenomenology of religion, and while analyzing the phenomenology of Chantepie's religion, which lies between the philosophy of religion and the history of religion, believes that the critique of the phenomenology of Chantepie's religion in general is self-critical. The most important critique of Chantepie's phenomenology of religion is that it did not deal with the essence of phenomena and the nature of religion. His phenomenology is the classification of phenomena with a non-historical perspective. By reflecting on Chantepie's ideas, this article proves that Chantepie pays attention to the special nature of religion. Contrary to the criticisms leveled at him that his phenomenology is merely descriptive, Chantepie has in fact studied two basic aspects of religion, namely its essence and manifestations. This paper explores and then evaluates this critique, and finally distinguishes that critics measure Chantepie's phenomenology of religion in terms of Husserl's philosophical phenomenology; while Chantepie, by emphasizing ritual phenomena, seeks to understand the nature of religion and the sacred as the essence of religions.

---

**Cite this article:** Anjom-e Rouz, S. & Elmi, Gh. (2023). A Study of Chantepie's Phenomenology of Religion and the Evaluation of its Critics. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 574-595. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.47860.2963>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.47860.2963>

Publisher: University of Tabriz.

## **Extended Abstract**

Phenomenology of religion should be considered as a reaction against historical, psychological, or sociological approaches. Most researchers consider Chantepie de la Saussaye to be the founder of the phenomenology of religion as a special classification system. They put him in phenomenology of religion between history and philosophy, and consider his approach in this position, descriptive and comparative. This article tries to analyze the Chantepie's Phenomenology of Religion, which had a great influence on the development of Science of religion and early Phenomenology of Religion.

In this regard, the present research also wants to analyze the criticisms against Chantepie's Phenomenology of Religion: What is the relationship between Chantepie's Phenomenology of Religion and the history of religion and philosophy of religion? Whether Chantepie, according to the most critics, merely dealt with describing and classifying various manifestations of religious phenomena and did not pay attention to the nature of religion?

In Chantepie's view, science of religion, which is the study of the essence and manifestations of religion, has a great relationship with philosophy and history. He considers the philosophy of religion and the history of religion (religions) as the most important branches of that science. According to Chantepie, three conditions are necessary for the emergence and independence of the science of religion:

- 1- Considering religion as a subject for philosophical knowledge;
- 2- Paying attention to the philosophy of history to achieve a comprehensive and holistic perspective; and
- 3- Collecting and studying data materials of science of religion.

According to Chantepie, philosophy should be regarded alongside theology and history as an instrument of knowledge. In this context, he points to the importance of Kant, Schleiermacher and especially Hegel.

By examining and analyzing Chantepie's theories and the criticisms that have been made against him, we find that contrary to the claim that Chantepie's phenomenology is merely descriptive, he took a step forward and analyzed the nature of religion.

"Discussion of phenomenological and historical facts" is actually dealing with the nature of religion, which takes Chantepie's phenomenology beyond mere description, because Chantepie's goal is: what is the "presupposition of the science of religion": namely the unity of religion despite the diversity of its different forms.

It is possible to understand and receive the unity of religion by examining the nature of religion and not just by describing it. Chantepie has discussed the nature of religion in different positions and is trying to explain the nature of religion. This has been done not only theoretically but also practically: the subject of Chantepie's thesis was the question of the roots of religion. Chantepie states that this question cannot be answered based on empirical science, but intuition and thinking are needed in this matter. An external perspective is not enough for this issue: only by permeating

the essence of religion, one can know the root of religion, which ultimately means that one can think about God. It means, therefore, Chantepie tried to explain the essence of religion.

Chantepie's *Manual of the Science of Religion* shows that Chantepie's method in the phenomenology of religion is different from the method used by Husserl in philosophical phenomenology, and therefore the critique of Chantepie's phenomenology based on the principles and methods of Husserl's phenomenology is a misplaced criticism.

Those Researchers who have criticized Chantepie for purely descriptive phenomenology are probably Husserlian phenomenologists. While evaluating Chantepie's phenomenology based on Husserl's phenomenology is not a correct assessment:

1) Chantepie's *Manual of the Science of Religion* was published in 1887 before the works of Brentano and Husserl. Husserl's phenomenology is completely different. In Husserl's phenomenology, we have access to the essence of things and understand the essence of things, while Chantepie wanted to place the phenomenology of religion as a special discipline between history and philosophy (experimental facts and systematic thinking).

2) The distinction that Chantepie made between the essence and the appearances of religion came to him from the Hegelian heritage. Chantepie distinguished much more sharply and more than Hegel between the philosophy of religion and the history of religion: while the philosophy of religion focuses on the "essence" of religion, the history of religion examines the "appearances" of religion as an empirical discipline.

3) Collecting and categorizing different religious phenomena is a transition from history to philosophy of religion. According to Chantepie, the philosophy of religion studies religion in both subjective and objective aspects. The philosophy of religion is related to the ideas that are in the minds of religious people (Subjective) and the rituals that they practice (Objective), and as a result, it includes what Chantepie called the "psychology" and "supernatural". The supernatural philosophy of religion emphasizes the discussion of the objectivity of God, His essence and existence, while the philosophy of psychology of religion emphasizes on the human mentality to reach God.

4) Chantepie's purpose of using the term of phenomenology in his book was to understand the essence and unity of the multiple forms of religions; therefore, it is not possible to expect Chantepie's phenomenology, which aims to explain the essence of religion, to be in the same way that Husserl's philosophical phenomenology sought to achieve the essence of things.

5) However, Chantepie's phenomenology has been criticized for not explaining the nature of religion and for being descriptive phenomenology limited to the classification of religious phenomena.

In Shantpeh's view, the essence of religion is that The Holy, which is the center of that religion for its followers, has a mysterious nature and is not accessible to believers.

This explanation itself is a discussion of the nature of religion; so Chantepie has paid attention to the nature of religion. From his point of view, the nature of religion is such that the fundamental element of religion, i.e., the The Holy, is not going to be disclosed to the followers of that religion.

Here, two points about the nature of religion are raised: a) the internal matter of religion, which is God or an idol; b) The nature of religion from outside. Chantepie's type of discussion is different from the discussion of believers who seek The Holy from within the religion.

If Chantepie states that The Holy that is examined within religion, its essence is not disclosed to the seekers of religion, it does not mean that we do not understand the nature of religion; because Chantepie is examining religion from the outside. If someone does not believe that the Holy of the religion is accessible it does not mean that he is not speaking about the nature of the religion. According to Chantepie, in order to categorize religious phenomena, one should deal with the most important religious rituals and the forms of religious doctrines without resorting to a strict systematic classification or trying for a theoretical classification that does not match the objective facts.

In intra-religious debates, naturally, The Holy remains hidden in the veil of mystery; but it is not the case that if we explore the essence of The Holy from the outside, we will necessarily understand its essence. When the researcher is studying the nature of religion, namely when he is studying "religious matter" from outside of the religion, then there are two issues: 1) Religion, 2) The Holy within religion.

Phenomenology merely carefully discusses the meaning of the most important types and categories of religious phenomena. Chantepie, therefore, has investigated the nature of religion with a methodical study, although he has not explained the nature of religion; because from his point of view, the nature of religion is unattainable, and since it is unattainable, then the nature of religion cannot be fully known; because "The Holy" is unknowable.

## بررسی و تحلیل پدیدارشناسی دین شانتیبه و ارزیابی نقادان آن

سوزان انجمرروز<sup>۱</sup> | قربان علمی<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول)، استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: [su.anjomerooz@ut.ac.ir](mailto:su.anjomerooz@ut.ac.ir)

<sup>۲</sup> دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: [gelmi@ut.ac.ir](mailto:gelmi@ut.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

عموم دین‌پژوهان گاهی شانتیبه دلاوسوسایه را بنیانگذار پدیدارشناسی دین می‌دانند. این پژوهش نخست به تبیین دیدگاه شانتیبه درباره پدیدارشناسی دین می‌پردازد و ضمن تحلیل پدیدارشناسی دین شانتیبه که در میانه فلسفه دین و تاریخ دین قرار دارد، بر این باور است نقدی که عموماً بر پدیدارشناسی دین شانتیبه شده است، خود قابل نقد است. مهم‌ترین نقد بر پدیدارشناسی دین شانتیبه این است که او به ذات پدیدارها و ماهیت دین نپرداخت و پدیدارشناسی او از جهت رده‌بندی پدیده‌ها و با نگاه غیرتاریخی است. این مقاله با تعمق در اندیشه‌های شانتیبه اثبات می‌کند که اینگونه نیست که شانتیبه مطلقاً به ماهیت دین اعتنایی نداشت بلکه او به ماهیت دین به شکل معینی توجه دارد و برخلاف نقدهایی که به او وارد می‌شود که مدعی است پدیدارشناسی وی توصیفی صرف می‌باشد، در حقیقت شانتیبه دو جنبه اساسی ادیان یعنی ذات و ظهورات آن را مطالعه کرده است. این جستار این نقد را مورد کنکاش قرار داده و سپس آن را ارزیابی می‌کند و در نهایت تمییز می‌دهد که منتقدان، پدیدارشناسی دین شانتیبه را با توجه به پدیدارشناسی فلسفی هوسرل می‌سنجند؛ در حالی که شانتیبه با تأکید بر پدیدارهای آیینی درصدد شناخت ماهیت دین و در چشم‌اندازی شامل، درک امر قدسی به مثابه گوهر ادیان است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

### کلیدواژه‌ها:

شانتیبه دلاوسوسایه، علم دین، پدیدارشناسی دین، ذات و ظهورات دین، امر قدسی.

استناد: انجمرروز، سوزان و علمی، قربان، (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل پدیدارشناسی دین شانتیبه و ارزیابی نقادان آن، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۵۷۴-۵۹۵.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.47860.2963>

ناشر: دانشگاه تبریز.



© نویسندگان.

## طرح مسأله

گذر از عصر رنسانس به دوره روشنگری، که خود محصول انقلاب فلسفی و علمی بود، تغییری بنیادین در کیهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش پژوهش به وجود آورد. متفکران دوره روشنگری روش‌شناسی نوینی را، که دکارت و گالیله پیشروان آن بودند، در مورد تمامی شاخه‌های دانش بشری به کار گرفتند. نه تنها پدیده‌های طبیعی بلکه امور انسانی و اجتماعی نیز با روش تحقیق جدید زمینه بررسی قرار گرفتند. این امر مباحث معرفت‌شناختی را دگرگون کرد که یکی از ثمرات چنین مباحثی ایجاد رشته‌های دانشگاهی جدیدی مانند انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی و... بود. چنین تحولی بیش از همه در تحول ایمان دینی و نگرش به دین تأثیری شگرف گذاشت. رویکردهای جدید متفاوت با رهیافت الهیاتی در نگرش به دین و مطالعه آن به وجود آمد که متأثر از جنبش‌های جدید در تفکر فلسفی بود و با عصر روشنگری و آرمان آن، که علمی اندیشیدن است، پیوندی تمام داشت؛ به این معنا که در پی دوران رنسانس، جریان نقد تاریخی کتاب مقدس و انقلاب صنعتی تغییرات بنیادینی در بینش و روش دانشمندان علوم مختلف پدید آمد که همین امر در حوزه دین‌پژوهی قرن نوزدهم نیز ایجاد شد و دین نیز به عنوان یک موضوع، مورد مطالعه قرار گرفت. در واقع، نگاه به دین به عنوان صورتی منسوخ شده یا شاید خرافاتی و غیرعقلانی از فعالیت انسانی به کناری نهاده شد و دین به مثابه فعالیتی عقلانی و ساختی از شناخت موضوع بررسی قرار گرفت. پدیدارشناسی به موازات این حوزه‌های نوظهور مطالعه «علمی» و متأثر از جنبش‌های نوین اندیشه فلسفی، پا به عرصه حیات نهاد و به عنوان یک روش علمی تحقیق که با رهیافت‌های الهیاتی تفاوت دارد، در ساحت مطالعه دین نیز به کار رفت.

پدیدارشناسی دین<sup>۱</sup> را باید واکنشی در برابر رهیافت‌های تاریخی، روان‌شناختی، یا جامعه‌شناختی در نظر گرفت. بیشتر پدیده‌شناسان دین، چنین رهیافت‌هایی را، «واگشت‌گرایی»<sup>۲</sup> «یعنی تبیین دین همچون پدیدار فرهنگ انسانی و پاسخ به نیازهای اجتماعی یا روان‌شناختی که به مفهوم خاصی محصول آن نیازهاست» (علمی، ۱۳۷۷، ۹۲) تلقی می‌کنند، زیرا به جای توضیح ماهیت دین، آن را به امری روان‌شناختی یا پدیده‌ای جامعه‌شناختی یا واقعیت‌های تاریخی تقلیل می‌دهند و به همین سبب به جای توضیح آن، به محو آن می‌پردازند. به باور پدیدارشناسان دین، به جای تقلیل دین به مفاهیم دلخواه، باید دین را چونان امر واقعی مطالعه و تبیین کرد؛ دین امری تحویل‌ناپذیر است که آن را فقط با خودش می‌توان شناخت.

گرچه پدیدارشناسی دین بیش‌تر با جریان گسترده‌تر جنبش پدیدارشناسی در فلسفه در می‌آمیزد، ولی دور از انصاف خواهد بود که سرچشمه مستقل پدیدارشناسی دین را که از پژوهش مقایسه‌ای دین حاصل آمده است نادیده بگیریم. عموم پژوهشگران، شانتیپه دلاوسوسایه<sup>۳</sup> را بنیانگذار پدیدارشناسی دین به مثابه نظام خاص دسته‌بندی می‌دانند. جایگاه او را در پدیدارشناسی دین، میان تاریخ و فلسفه قرار داده و رویکرد او را در این جایگاه، توصیفی، مقایسه‌ای می‌خوانند که اساساً پدیده‌های دینی را دسته‌بندی کرده است. این مقاله درصدد تحلیل رویکرد پدیدارشناختی دین شانتیپه است که تأثیری بسیار بر پیشرفت علم دین و پدیدارشناسی دین اولیه داشت. در

<sup>1</sup> Phenomenology of religion

<sup>2</sup> Reductionism

<sup>3</sup> Chantepie de la Saussaye

همین راستا، این پژوهش می‌خواهد نقدهایی را که به پدیدارشناسی دین شانتیپه شده است، نیز تحلیل کند: پدیدارشناسی دین شانتیپه چه نسبتی با تاریخ دین و فلسفه دین دارد؟ آیا شانتیپه، براساس عموم نقدها، تنها به توصیف و طبقه‌بندی نمودهای فراوان و مختلف پدیدارهای دینی بسنده کرده و به ماهیت دین نپرداخته است؟

## ۱. پدیدارشناسی دین شانتیپه

سنت پدیدارشناسی دین در کشورهای اسکاندیناوی، به ویژه هلند، پیش از سایر حوزه‌ها بوده و اندیشمندان مشهوری در این‌جا ظهور کرده‌اند؛ یکی از آنها شانتیپه دلاوسوسایه (۱۸۴۸-۱۹۲۰م) از پیشگامان پدیدارشناسی دین است. وی از معدود محققان برجسته اروپایی تاریخ ادیان در اوایل قرن بیستم بود. عموم محققان شانتیپه را مؤسس پدیدارشناسی دین به عنوان رشته خاص در نظر می‌گیرند (اریکر، ۱۹۹۹، ۷۸؛ واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۵؛ آلن، ۱۹۸۷، ۲۷۶). بعدها دانشجویانش در لیدن، خط سیر فکری شانتیپه نسبت به «علم دین» را ادامه داده و توانستند در مسیری که استادشان ترسیم کرده بود، بکوشند و پدیدارشناسی دین را به عنوان شاخه‌ای خاص از مطالعه دین توسعه دهند.

اکنون دیگر همه دانشمندان پذیرفته‌اند که واژه «پدیدارشناسی دین» نخستین بار در کتاب *درسنامه تاریخ ادیان*<sup>۱</sup> شانتیپه به کار رفته است (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۶۷)<sup>۲</sup>. اما او با آن که این واژه را معرفی می‌کند هیچ دلیل فلسفی‌ای برای کاربرد آن نمی‌آورد و فقط به صورت کلی می‌گوید که وظیفه دین‌شناسی<sup>۳</sup> پژوهش در دو مسئله جوهر دین و نمودهای تجربی و مشهود آن است (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷). شانتیپه با بیان دلایلی، هگل را نخستین دانشمندی می‌داند که ارتباط نزدیک بین جنبه‌های نظری و تجربی دین را دریافت و پس از آن می‌افزاید: «پدیدارشناسی دین با روانشناسی بسیار مرتبط است، زیرا با واقعیت‌های ضمیر انسان سروکار دارد» (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷). اما به روشنی نمی‌گوید که در حال معرفی کردن روش علمی نوینی است بلکه بیشتر می‌کوشد تا «دسته‌هایی از پدیدارهای دینی» مانند متعلقات<sup>۴</sup> پرستش، بت‌پرستی، سنگها، درختان و حیوانات مقدس، پرستش طبیعت، پرستش انسان، خدایان، جادوگری و پیشگویی، قربانی و نیایش، مکان‌ها، زمان‌ها و اشخاص مقدس، جامعه مقدس، نوشته‌های مقدس، اعتقادات، اسطوره‌ها، اشکال فلسفی و جزمی نظریه‌های دینی، اخلاق و هنر را گرد آورد (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷۱، ۲۴۲). *راهنمای علم دین*، هنوز هم یکی از سودمندترین آثار دربردارنده همه موضوعات در این حوزه به شمار می‌رود. این اثر، به ویژه از این حیث که توجه شایانی به روانشناسی دارد، آغاز دوره جدیدی را در حوزه مطالعات دینی نشان می‌دهد. ظاهراً *راهنمای علم دین* در نخستین چاپ خود مشتمل بر چهار فصل بود: مقدمه (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۱-۶۶)، بخش پدیدارشناختی (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۶۷-۲۴۲)، قوم‌نگاری (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۲۴۳-۳۳۱) و تاریخی (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۳۳۲-۶۶۸). شانتیپه کوشید که در بخش مقدمه، خود را از نگرش‌های فلسفی و نظریه‌های تقلیلی که عموماً مطالعات مربوط به

<sup>۱</sup> Lehr Buch de Religionsgeschichte

<sup>۲</sup> . از شانتیپه دو کتاب و چندین مقاله بر جای مانده است؛ اثر مهم وی کتاب دوجلدی *درسنامه تاریخ ادیان*، در ۱۸۸۷ تألیف گردید و در ۱۸۹۱ با عنوان *راهنمای علم دین* (Manual of the Science of Religion) به‌انگلیسی ترجمه شد و از این حیث که اولین اثر در این حوزه و یکی از اسناد تاریخی مهم به‌شمار می‌رود، شایسته توجه است.

<sup>۳</sup> Religionswissenschaft

<sup>۴</sup> Objects

دین در آن زمان به آن گرفتار بود، دور نگه دارد و به بحث درباره علم نوین دین پردازد (رک. آسموسن، ۱۹۸۷، ۵۴۰۴؛ آیدم، ۱۹۷۳، ۱۵۳۱؛ بوکوت، ۱۹۷۳، ۲۴؛ واردنبرگ، ۱۹۸۷، ۱۵۳۱).

شانتیپه بخش پدیدارشناسی دین را که در چاپ اول راهنمای علم دین وی وجود داشت، در چاپ دوم و سوم حذف کرد. احتمالاً این امر به این دلیل بود که از نظر شانتیپه، پدیدارشناسی دین باید به طور مستقل بررسی شود. شانتیپه از نخستین اندیشمندانی بود که پدیدارشناسی دین را رشته خاصی از مطالعه ادیان در نظر می‌گرفت. او همچنین بر دشواری پیوند رضایت‌بخش میان عینیت‌های علمی و تعلقات اعتقادی مسیحی در بیان مباحث پدیدارشناختی اشاره دارد. شانتیپه، خود نیز بر این مهم تأکید می‌کند که راهنمای علم دین سهم بسزایی در دانش نوین دینی دارد؛ اما با وجود این، متأسفانه این اثر به خوبی مورد توجه قرار نگرفته و در حوزه مطالعات دینی جایگاه شایسته خود را پیدا نکرده است (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۶۷-۲۴۲؛ واردنبرگ، ۱۹۸۷، ۱۵۳۱؛ شارپ، ۱۹۸۶، ۲۲۳).

در دیدگاه شانتیپه علم دین، که مطالعه گوهر و تجلیات دین است، ارتباط زیادی با فلسفه و تاریخ دارد. او در لازم و مرتبط دانستن آن دو با علم دین تا آنجا پیش می‌رود که فلسفه دین و تاریخ دین (ادیان) را مهم‌ترین شاخه‌های آن علم می‌داند. این دو بسیار به هم نزدیک و برای تحقق دین‌شناسی لازم هستند. وی در راهنمای علم دین در این باره می‌نویسد:

فلسفه دین بی‌فایده و تهی خواهد بود اگر در تعریف و مشخص کردن معنای دین، حقایق تاریخی را که پیش از ما رخ داده است نادیده بگیرد؛ و تاریخ دین نیز نمی‌تواند بدون فلسفه دین رشد کرده و رونق بگیرد (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷-۸).

از دیدگاه شانتیپه، برای پیدایش و استقلال علم دین سه شرط لازم است:

۱- تلقی دین همچون موضوعی برای معرفت فلسفی؛

۲- توجه به فلسفه تاریخ برای داشتن یک چشم‌انداز جامع و کل‌نگر؛

۳- جمع‌آوری و مطالعه مواد داده‌های علم دین (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۳-۵).

شانتیپه درباره شرط نخست، مسیحیت را مثال می‌زند و معتقد است در حال حاضر در فلسفه جدید، مسیحیت در علم دین قابل بررسی است، یعنی این دین موضوع مطالعه فلسفی قرار گرفته است بدون اینکه مسیحیت وحی شده در کتاب مقدس و اخبار آن موردنظر باشد. این امر به معنای سکولار کردن دین است تا مانند امور دیگر مورد مطالعه قرار گیرد و پیش‌فرض‌های دینی وارد پژوهش‌های علم دین نگردد. برای مثال نباید همچون آگوستین این‌گونه پنداشت که انسان به واسطه گناه اولیه، عقل‌اش آلوده گشته و در شناسایی دین ناتوان است. از نظر شانتیپه باید فلسفه را همچو ابزار معرفت در کنار الهیات و تاریخ جای داد. او در این زمینه به اهمیت کانت، شلایرماخر و مخصوصاً هگل اشاره می‌کند: «اصول اساسی روشمند کانت و شلایرماخر برخی سنگ بناهای پایه‌ای را فراهم می‌کند که بر آنها فلسفه دین برپا می‌شود» (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۳-۵؛ واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۶).

شرط دوم برای علم دین، فلسفه تاریخ است؛ فلسفه تاریخ سعی می‌کند تا زندگی نوع بشر را همچون یک کل معنادار و نه صرفاً به منزله سلسله‌ای از رویدادهای ظاهری بشناسد. از دیدگاه شانتیپه در کنار تاریخ سیاسی باید به تاریخ تمدن نیز توجه کرد که نه تنها



سرنوشت ملت‌ها را بیان می‌کند، بلکه هم‌چنین نظام‌های اجتماعی، توسعه‌ی مادی و پیشرفت هنرها و تاریخ عقاید را نیز می‌آموزد (شاتتپیه، ۱۸۹۱، ۴).

شاتتپیه سومین شرط پیدایش علم دین را در دسترس بودن داده‌های جدید می‌داند. دو شرط پیشین زمینه را برای علم دین فراهم می‌آورند؛ اما برای تحقق آن باید موادی وجود داشته باشد (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۷). او بیان می‌کند:

کار بزرگ عصر حاضر، جمع‌آوری، مطالعه و پژوهش مواد جدید در حوزه‌ای است که از آن، پیشتر مردم هیچ تصویری نداشته‌اند (شاتتپیه، ۱۸۹۱، ۵).

البته شاتتپیه متوجه انتقادات بود و می‌دانست تاسیس علم دین با بعضی مقاومت‌ها و مخالفت‌ها از سوی زبان‌شناسان و متخصصان مواجه خواهد شد که معتقدند یک چنین مطالعه‌ی کلی منجر به کاری از روی تفنن و به شکل غیرحرفه‌ای خواهد شد. هم‌چنین این امر موردعلاقه و مصلحت مسیحیت نیست زیرا ممکن است این مطالعات فقط شک، سهل‌انگاری و بی‌قیدی نسبت به مسیحیت را افزایش دهد. با وجود این، از نظر شاتتپیه یک پژوهش صادقانه و جدی درباره‌ی موضوع دین می‌تواند این اعتراض‌ها را رد کند. شاتتپیه برای نمونه سمینارهای سالیانه در شهرهای مختلف انگلستان از جمله سخنرانی هیبرت در لندن، آکسفورد و نیز سخنرانی‌های می‌یور و گیفورد را نام می‌برد که نتایج این پژوهش‌ها در دسترس عامه‌ی مردم گذاشته می‌شود. اما در آلمان که گرایش الهیاتی‌بودن بیشتر است، تنها رشته‌ی علم دین به خوبی ظاهر شد، اما دوره‌های سخنرانی درباره‌ی علم دین همچو یک امر کلی، چنانکه در انگلستان برگزار می‌شود، برای نمونه سمینار آر. روث در توینگن، به ندرت ایراد شده است (شاتتپیه، ۱۸۹۱، ۷).

درباره‌ی لزوم علم دین، شاتتپیه سخن مشهور ماکس مولر را یادآوری می‌کند: «کسی که یک چیز می‌داند، در اصل هیچ نمی‌داند». از نظر شاتتپیه فردی که در زمینه‌ی تنها یک دین آگاهی دارد، ممکن است درباره‌ی ارزش و اهمیت آن دین گزاره‌گویی کند؛ اما شخصی که روی متون مقدس مختلف کار کرده است، با یک بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای ادیان، بهتر می‌تواند ایده‌ها و اندیشه‌های دینی را درک و نقد کند. شاتتپیه برای نمونه مسیحیت را ذکر می‌کند و تأکید می‌کند که تاریخ مسیحیت تنها زمانی می‌تواند به درستی فهمیده شود که پژوهشگر، ادیان غیرمسیحی را که مسیحیت بسیاری از آموزه‌ها و مناسک‌اش را از آن‌ها اقتباس و وام گرفته است و یا با آن ادیان دیگر مخالفت شدیدی دارد، بررسی کرده باشد. سرانجام شاتتپیه بیان می‌دارد که بدون مطالعه و پژوهش علم دین، مبلغان مذهبی ممکن است نتوانند حتی تبلیغ و دعوت به دین خود را به درستی انجام دهند (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۹).

از نظر شاتتپیه، جمع‌آوری و طبقه‌بندی شواهد دینی، زمینه را برای بررسی، مقایسه و سنجش فراهم می‌کند و سبب می‌شود تا مطالعه دین به صورت یک طرح تاریخی و پدیدارشناختی ممکن شود. از این‌رو پدیدارشناسی دین شاتتپیه، نوعی شناخت علمی دین است که دین را در نگرشی غیرالهیاتی و در چشم‌اندازی شامل بررسی می‌کند.

## ۲. نقد بر پدیدارشناسی دین شانتیپه

نقدهای چندی بر شانتیپه شده است؛ از جمله «ویژگی غیرتاریخی» در پدیدارشناسی شانتیپه که آن را مطالعه‌ای نظام‌مند، غیرتوسعه‌ای و ضد تاریخ‌گرایی از دین می‌داند (جمیز، ۱۹۹۵، ۶۳-۸۱). حتی برخی معتقدند تقابل‌هایی در اندیشه‌های شانتیپه از علم دین وجود دارد و میان اندیشه شانتیپه درباره علم دین و طبقه‌بندی او از ادیان تناقض وجود دارد (ریبا، ۲۰۰۱، ۳۲۶).

گروهی نیز بر این باورند که تیله<sup>۱</sup> (۱۸۳۰-۱۹۰۲) و شانتیپه اولین پدیدارشناسان دین شناخته می‌شوند فقط به این دلیل که آنها یک سیستم توصیفی را برای طبقه‌بندی به کار می‌برند تا با مشخصات دین سازگار شوند (آنتس و گیرتز، ۲۰۰۴، ۷۴). همچنین عموم محققان متفق‌اند که گرچه راهنمای علم دین شانتیپه رده‌بندی سنجیده‌ای از پدیدارهای دینی را فراهم آورد و از این‌رو شانتیپه پیش‌تاز پدیدارشناسان دین شد اما در مقایسه با تیله گرایش کمتری به تأمل فلسفی در ماهیت دین داشت (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۰۷). با وجود این، بیشتر پژوهشگران شانتیپه را مؤسس پدیدارشناسی دین، به عنوان رشته‌ای خاص و مبدع واژه «پدیدارشناسی دین» می‌دانند<sup>۲</sup> و پدیدارشناسی دین شانتیپه را حد واسط بین فلسفه و تاریخ و رویکردی تطبیقی-توصیفی شامل جمع‌آوری و دسته‌بندی پدیدارهای دینی مختلف می‌دانند (اریکر، ۱۹۹۹، ۷۲؛ شارپ، ۱۹۸۶، ۲۲۲؛ ریبا، ۲۰۱۷، ۱۰۵) «یکی از موارد اختیار کردن اصطلاح «پدیدارشناسی» برای مقاصد غیرفلسفی-کاربردی که به ویژه در آغاز ربطی به کاربرد فلسفی این اصطلاح نداشت، در دین‌شناسی است. شانتیپه، چاپ اول راهنمای علم دین را در سال ۱۸۸۷ با «بخش پدیدارشناسانه» ای آغاز کرد که هدفش «نظم بخشیدن به دسته‌های اصلی پدیدارهای دینی بدون تبیین آن‌ها از طریق تقلیل آموزه یا نظری بود به نحوی که مهم‌ترین جنبه‌ها و نظرگاه‌ها از خود موضوع سر بر آورند». (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ۵۳).

برخی معتقدند «پدیدارشناسی دین» نخست تنها بدیلی نظام‌مند برای تاریخ دین بود، با وجود مواجهه با مسائلی مانند جداماندگی فرهنگی و ترتیب زمانی، روشی ابتدایی برای مقایسه میان فرهنگی عناصری بود که اعتقاد و عمل دینی را شکل می‌دهند. اگر بخواهیم این روش را از روش‌های متأخر و فلسفی‌تری که همین کلمه را به کار می‌برند متمایز کنیم، می‌توانیم ابداع شانتیپه را «پدیدارشناسی توصیفی» بنامیم (شارپ، ۱۹۸۶، ۲۲۳). منتقدان صریح‌تر شانتیپه معتقدند:

شانتیپه هیچ اشاره‌ای به تمایز معروف ویلهلم دیلتای بین توضیح و فهم نمی‌کند. با این حال، وقتی او توضیحی ارائه می‌دهد، به طور کلی به ایده یا احساسات پشت پدیده مربوط می‌شود، نه یک رابطه علی بین پدیده و برخی شرایط بیرونی آن (جمیز، ۱۹۹۵، ۷۳).

از نظر آنان:

<sup>۱</sup> Cornelius Petrus Tiele

<sup>۲</sup> «حدود صد سال پس از این که لامبرت واژه «پدیدارشناسی» را وضع کرد، شانتیپه اصطلاح «پدیدارشناسی دینی» را در راهنمای علم دین خود به کار برد» (ریبا، ۱۳۸۹، ۱۸).

بحث شانتیپه نه دارای اپوخه پدیدارشناختی، نه کاوش در آگاهی ادیان و نه شهود ماهیت دین است. واضح‌ترین معنای واژه پدیدارشناسی که با کاربرد شانتیپه از این اصطلاح مرتبط است، از این واقعیت آشکار است که تلاش او طبقه‌بندی کاملاً توصیفی پدیده‌هایی است که می‌توانند براساس ویژگی‌های بارزشان متمایز و مرتبط شوند (جمیز، ۱۹۹۵، ۷۳).

بنابراین عمومی‌ترین و مهم‌ترین نقد بر پدیدارشناسی دین شانتیپه این است که شانتیپه به ذات اشیاء نپرداخته و پدیدارشناسی وی ماهیت و ذات دین را بررسی نمی‌کند و صرفاً توصیفی است. حال آنکه به نظر می‌رسد خود این نقد بر شانتیپه را می‌توانیم نقد کنیم.

### ۳. پاسخ به نقد بر پدیدارشناسی شانتیپه

با بررسی و تحلیل نظریات شانتیپه و نقدهایی که بر وی شده است، درمی‌یابیم برخلاف اینکه گفته می‌شود پدیدارشناسی شانتیپه، صرفاً توصیفی است، وی گامی پیش‌تر نهاده و به تحلیل ماهیت دین نیز پرداخته است.

نخست به این دلیل که کتاب *راهنمای علم دین* یک سهم مهم برای علم جدید دین در یک رابطه خاص داشت. پدیدارشناسی دین در بخش دوم این کتاب<sup>۱</sup> (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۶۷-۲۴۲)، نخستین اثر در نوع خودش بود و به شکل گسترده‌ای بر اساس افکار هگل طراحی شده بود. شانتیپه گرچه به نقش مهم کانت در معرفت‌شناسی و شلایرماخر در تفسیر متن مقدس اشاره می‌کند اما هگل را بنیانگذار حقیقی فلسفه دین می‌داند: «زیرا هگل بود که در آغاز تصور و اندیشه وسیعی درباره نقد و درک و فهم روش‌ها و اسلوب‌های مختلف (متافیزیکی، روانشناختی و تاریخی) برای بررسی دین، همچو یک کل را انجام داد و نگرش ما را به گونه‌ای ساخت که هماهنگی بین ایده و درک دین داشته باشیم» (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۴). این بینش برای علم دین ضرورت دارد، زیرا «ایده» دین در اصل با پدیدارهای آن یکی است (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۶). هگل بر آن بود که بر تقسیم دوگانی فنومن-نومن (پدیدارها-ذات‌های) کانت غلبه کند. پدیدارها، مراحل متحقق جلوه‌های معرفت در سلوک روح بود که از آگاهی ناپخته‌ای نسبت به تجربه‌های حسی صرف ناشی می‌شد و به صورت معرفت مطلق تکامل می‌یافت. در دیدگاه هگل، پدیدارشناسی، معرفتی است که طی آن ذهن با مطالعه نمودها و جلوه‌هایش، از سیر و سلوک روح آگاه می‌شود و ذات آن - یعنی روح - را فی حد نفسه می‌شناسد» (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۷۰). این پدیدارشناسی هگل تأثیر بسیار زیادی بر شانتیپه در شکل‌گیری دیدگاه‌اش درباره ذات و ظهورات و کیفیات ظهور ذات داشت. شانتیپه به شکل قابل‌توجهی متأثر از روش و اندیشه هگل بود، تا آنجا که از نظر شانتیپه برای سخن‌گفتن از فلسفه دین باید همچون هگل آن را درک کرد.

دلیل دوم در اثر بزرگ دو جلدی *راهنمای علم دین* (۱۸۸۷-۱۸۸۹ م.) نهفته است؛ راهنمایی درباره دانش علم دین به عنوان رشته دانشگاهی در مفهوم گسترده آن، که در این زمینه از نخستین آثار و یکی از بزرگ‌ترین دسته‌بندی‌های اسناد تاریخی است و شایسته توجه جدی دانش‌پژوهان علم دین است. شانتیپه علم جدید دین را همچون یک امر کلی، به منظور کشف بسیاری از منابع مادی جدید برای ادیان کهن و نیز برای این واقعیت که تاریخ جهان می‌تواند همچون یک نهاد مستقل باشد و به ویژه برای دیدگاه‌های جدید فلسفی

<sup>1</sup> Phenomenological Section

دربارهٔ دین، توصیف می‌کند. شانتیپه در سرتاسر تمایزات الهیاتی در کتاب اظهار می‌دارد که فلسفهٔ جدید، وحدت دین در شکل‌های مختلف‌اش را به رسمیت می‌شناسد و دین را همچو یک موضوع تجلی مجرد برای معرفت فلسفی در نظر می‌گیرد. نقطهٔ آغاز شانتیپه برای مطالعهٔ علم دین، مقولات ذهن، عین و ارتباط متقابل ذهن و عین است. بنا بر دیدگاه وی موضوع علم دین، بررسی دین است از جهت ذات دین و ظهورات آن (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷)، کلید واژه‌های اساسی شانتیپه برای مطالعهٔ علم دین، ذات و کیفیات ظهور آن است. این دلیل سومی است که بر اساس آن می‌توان گفت شانتیپه به ماهیت دین نیز پرداخته است. از نظر شانتیپه نه تنها طبقه‌بندی و بررسی دقیق پدیده‌های دینی، بلکه حتی تعیین اینکه آیا چنین پدیده‌هایی دارای ماهیت دینی هستند، به تعریف دین بستگی دارد. شانتیپه در تعریف و تبیین دین از رویکرد تقلیلی و یا کارکردی به دین دوری می‌کند و تأکید بر رویکرد جوهری دارد؛ زیرا تعریف دین در زمینه پدیدارشناسی، براساس «ماهیت دین» و رویکردی جوهری است.

در دیدگاه شانتیپه، ویژگی ضد واگشت‌گرایی، مانند ویژگی‌های غیرتاریخی و غیرالهیاتی، هنوز به طور کامل توسعه نیافته است. با وجود این نمایان و مهم است. گرچه او این نگرانی را به عنوان یک جدل استوار و مستدل مطرح نمی‌کند، اما پاسخ او به بینش‌های مختلف علم دین نشان می‌دهد که او به همان اندازه که با نظریه‌های توسعه دین و مداخلهٔ مباحث رایج الهیاتی بر پژوهش‌اش مخالفت دارد، با واگشت‌گرایی نیز مخالف است (جمیز، ۱۹۹۵، ۱۱۹).

شانتیپه دو فصل اول راهنمای علم دین را به فلسفهٔ دین و دو فصل آخر را به موضوعات مربوط به قوم‌نگاری و تاریخی اختصاص می‌دهد. قوم‌نگاری جزئیاتی از ادیان مردمان نانویسا<sup>۱</sup> که فرزندان طبیعت نامیده شده‌اند یا گروهی از نژاد انسان که تاریخ نداشت، به دست می‌دهد. بخش تاریخی آگاهی‌هایی دربارهٔ سیر تکامل تاریخ ادیان ملت‌های متمدن را ارائه می‌دهد (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۸)، این ادیان، به استثنای یهودیت و مسیحیت، شامل همهٔ ادیانی می‌شود که توسعهٔ تاریخی داشته‌اند. شانتیپه دو دین مذکور را در فصل پدیدارشناسی بررسی می‌کند و می‌گوید مقصود این نیست که این دو دین را بیرون از محدودهٔ علم دین قرار دهیم، بلکه برعکس یهودیت و مسیحیت در بخش پدیدارشناسی بررسی می‌شوند زیرا فلسفهٔ دین، این دو را به این سبب که ناقص‌اند، نادیده نمی‌انگارد. این دو دین خودشان معرّف هستند و دین بابلی‌ها، هندی‌ها، آشوری‌ها و... را مطالعه می‌کند (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۹).

برخی پژوهشگران معتقدند شانتیپه در راهنمای علم دین‌اش فقط به جنبهٔ تاریخی علم دین پرداخته و ضمن اشاره به محدودیت‌ها و مشکلات واقعی فلسفی بر این باور است که باید یک طرح کلی از پدیده‌های دینی ارائه داد: «ما باید در این امر موفق شویم که به بهترین شکل موضوعات مورد مطالعه را دسته‌بندی و طبقه‌بندی کنیم» (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۰۸). در عین حال شانتیپه می‌نویسد «این امر زمانی حاصل می‌شود که پس از بررسی برخی پرسش‌های مقدماتی، به بحث از حقایق پدیدارشناسی، قوم‌نگارانه و در نهایت در معنای محدود، به حقایق تاریخی بپردازیم» (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۸)، «بحث از حقایق پدیدارشناسی و حقایق تاریخی» در واقع پرداختن به ماهیت دین است که پدیدارشناسی شانتیپه را فراتر از توصیف صرف می‌برد، زیرا هدف شانتیپه آن چیزی است که «پیشفرض علم دین»

<sup>1</sup> Savage

است: وحدت دین در عین تنوع اشکال مختلف آن» (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۹)، درک و دریافت وحدت دین از طریق بررسی ماهیت دین امکانپذیر است و نه صرف توصیف. نقطه تاکید شانتیپه برای این منظور توجه عمیق به شعایر و آیین‌های عبادی به عنوان عمده‌ترین پدیده دینی است؛ از این رو در اثر دیگرش، دین تئوتون‌ها<sup>۱</sup> به پژوهش درباره دین، مناسک و باورهای دینی مردم باستانی آلمان پرداخته است (رک. شانتیپه، ۱۸۹۱، ۱-۳۹۸؛ واردنبرگ، ۱۹۷۳)

بنابراین با بررسی جامع‌تر و تحلیل عمیق‌تر نظریات شانتیپه، درمی‌یابیم برخلاف نقدی که عموماً بر پدیدارشناسی وی شده است که صرفاً توصیفی است، شانتیپه در مواضع مختلفی به ماهیت دین پرداخته و درصدد است ماهیت دین را اظهار کند. این امر علاوه بر حوزه نظر، در عمل نیز تحقق یافت: موضوع رساله شانتیپه پرسش از ریشه دین بود (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۱۲۲-۱۲۶). روش و فحوای اثر وی نظام‌مند است و می‌تواند تحت «روش و تئوری علم دین» یا حتی تحت الهیات روشمند طبقه‌بندی شود (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ج ۲، ۳۷-۳۸). شانتیپه می‌گوید که به این پرسش نمی‌توان از روی علم تجربی پاسخ گفت، بلکه در این مسئله شهود و تفکر نیاز است؛ یعنی تأمل پدیدارشناختی درباره ذات شیء و مواجهه مستقیم با ماهیت آن. یک چشم‌انداز بیرونی به این موضوع کافی نیست: تنها با رسوخ در همان گوهر دین می‌توان ریشه دین را شناخت، که نهایتاً بدین معنی است که می‌توان درباره خدا تفکر کرد. بنابراین شانتیپه درصدد تبیین ذات دین نیز برآمده است.

#### ۴. نقد نقادان شانتیپه: تفاوت پدیدارشناسی شانتیپه با پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی مطالعه روش‌هایی است که پدیدارها خود را از آن طریق آشکار می‌کنند. پدیدارشناسی دین بر این اساس، مطالعه پدیدارهای دینی است و حتی می‌تواند شامل تأمل بر ذات هم باشد، ذاتی که ظهور پدیدارها را بدان‌ها می‌بخشد. اصطلاح پدیدارشناسی دین برای تلاش‌هایی که به جهت مطالعه دین انجام می‌گیرد، به کار می‌رود. این تلاش‌ها می‌تواند بدون تعهد به حقیقت یا آنچه به عنوان حقیقت موضوع مطالعه قرار گرفته و با تعلیق ارزش‌داورانه درباره ارزش یا هر آنچه به شکل دیگر به مثابه ارزش، موضوع مطالعه است، باشد. چنین فهم گسترده‌ای از این اصطلاح اجازه می‌دهد تا سبک‌ها و روش‌های بسیار متفاوت مطالعه دین را «پدیدارشناسانه» بنامیم (بوکر، ۱۹۹۷، ۷۴۸). بنابراین اصطلاح «پدیدارشناسی دین» چنان گسترده است که کاربردهای مختلف آن را براساس معیارهای خاصی تقسیم‌بندی می‌کنند تا روشن شود در کدام زمینه از پدیدارشناسی دین بحث می‌شود همچنان که برخی پدیدارشناسی دین را در یک دسته‌بندی چهار گروهی از یکدیگر متمایز کرده‌اند.<sup>۲</sup> البته پدیدارشناسی شانتیپه پیشگام است و بعدها پدیدارشناسی فلسفی شکل گرفت که از آن جمله پدیدارشناسی وجودی سارتر، پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل پیشرفت کردند.

<sup>۱</sup> The Religion of the Teutons

<sup>۲</sup> گروه اول؛ کسانی که پدیدارشناسی دین را به معنایی مبهم، موسع و به شیوه‌ای بسیار غیرنقدانه به کار برده‌اند. دوم؛ کاربرد کسانی - از شانتیپه گرفته تا پژوهشگران معاصر - نظیر ویدن‌گرن و هولت کراتس - که مراد آنها از پدیدارشناسی دین، مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌های دینی است. این دسته توجه ناچیزی به مفاهیم پدیدارشناسی خاص، روش‌ها و شیوه‌های تحقیق‌پذیری دارند. سوم محققانی نظیر کریستینسن، فاندربلو، یواخیم واخ، بلیکر، الیاده و واردنبرگ هستند که پدیدارشناسی دین را یک رشته یا شیوه خاصی در دین‌پژوهی می‌دانند؛ اینجاست که مهمترین یاری پدیدارشناسی دین به دین‌پژوهی عرضه شده است. چهارم محققانی هستند که پدیدارشناسی

تاریخ و پدیدارشناسی دین نیز مانند مردم‌شناسی دین، طلیعه‌های فلسفی دارد، مخصوصاً در آثار ویکو، هردر، هگل و شلایرماخر. می‌توان از شلایرماخر خطاً مستقیمی به دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م.) و تأثیر او بر مطالعات علوم انسانی، از جمله تاریخ ادیان کشید. او نیز مانند ویکو، تمایز قاطعی بین مطالعات علوم طبیعی و علوم انسانی قائل بود؛ و این برخلاف گرایش عام قرن نوزدهمی بود که دومی را طبق مدل اولی می‌سنجیدند. دیلتای تأکید داشت که موضوع و محتوای مطالعات علوم انسانی، فقط بر وفق معانی‌ای که انسانها مراد کرده‌اند، قابل «فهم» است، نه اینکه طبق قوانین علی قابل تبیین باشد. «فهم و دریافت<sup>۱</sup>» به معنای همدلانه کلمه، همانا مفهوم کلیدی‌ای بود که دیلتای به نسل‌های مورخان فرهنگ و دین عرضه داشت (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۲۱).

گرچه محققان بسیاری واژه «پدیدارشناسی» را برای توصیف اهداف روش‌شناختی خود به کار می‌برند، اما در معنای این اصطلاح همیشه توافق ندارند. همچنین آنها همیشه درک روشنی از سنت‌های فکری که بدون آنها پدیدارشناسی دین بوجود نمی‌آید، ندارند (آنتس و گیرتز، ۲۰۰۴، ۷۲).

دلیل این عدم توافق این است که حداقل دو رشته اندیشه وجود دارد، دو نقطه عزیمت فکری که می‌تواند پدیدارشناسی دین را ایجاد کند. از همه آشکارتر آن یکی است که مستقیماً از فلسفه قاره‌ای پسا-کانتی و پسا-هگلی نشات می‌گیرد (آنتس و گیرتز، ۲۰۰۴، ۷۳). این رشته همواره هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) را الهام‌بخش اولیه و بنیانگذار خود ذکر می‌کند. بنابراین، تا به امروز، اصطلاح «پدیدارشناسی دین» تمایل به برانگیختن علاقه، فنون و اصطلاحات مفهومی پیروان هوسرل دارد. مطالعات دینی از راه‌هایی که هوسرل به امور می‌پرداخت بیشتر الگوبرداری کرده است تا از ذات (یا اصل) فلسفه او. رشته دوم پدیدارشناسی، از درون تاریخ ادیان پرورش یافته است. بسیاری از دانشمندان غربی که پدیدارشناس دین شناخته می‌شوند، ابتدا به عنوان مورخ دین و نه فیلسوف آموزش دیده‌اند. بیشتر آنها همچنین تاریخ ادیان و پدیدارشناسی دین را می‌فهمند تا کارشان مکمل و متقابل باشد. این پدیدارشناسان دین غالباً تصدیق می‌کنند که تنها درک سطحی از مباحث بنیادی هوسرلی دارند. هنگامی که آنها ریشه‌های فکری خود را جستجو می‌کنند، شجره‌نامه‌ای که ارائه می‌دهند تمایل به بازگشت به هوسرل نیست، بلکه به چهره‌هایی مانند تیله و شانتیپه است (آنتس و گیرتز، ۲۰۰۴، ۷۳).

*راهنمای علم دین شانتیپه نشان می‌دهد روش شانتیپه در پدیدارشناسی دین، با روشی که هوسرل در پدیدارشناسی فلسفی به کار برده است، تفاوت دارد و بنابراین نقد پدیدارشناسی شانتیپه بر مبنای اصول و روش‌های پدیدارشناسی هوسرل نقدی نابجاست.*

*واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد دو تعریف از پدیدارشناسی ارائه می‌دهد: «الف) علم پدیده‌ها متمایز از هستی (هستی‌شناسی). ب) تقسیم‌بندی هر علمی که پدیده‌های آنرا توصیف و طبقه‌بندی کند». کاربرد دوم امروزه ادامه دارد اما گسترده نیست، در حالی که کاربرد نخست مربوط به رشته‌ای است که هوسرل آنرا به دقت شرح داده است (اسمیت، ۲۰۰۷، ۲۰۰). بنابراین نقد شانتیپه مبنی بر این که به*

دینی‌شان تحت تأثیر پدیدارشناسی فلسفی بوده است نظیر: ماکس شلر و پل ریکور. اوتو، فاندربلیو و الیاده نوعی روش پدیدارشناسی به کار برده‌اند و لاقلاً تا حدودی متأثر از پدیدارشناسی فلسفی بوده‌اند (آلن، ۱۹۸۷، ۲۷۶) و نیز: نک. الیاده، ۱۳۷۵، ۱۶۷-۱۶۸).

<sup>1</sup> Verstehen

ماهیت دین نپرداخت، با در نظر داشتن پدیدارشناسی هوسرل است، زیرا هوسرل معتقد بود ماهیت اشیایی را که از طریق پدیدارشناسی موضوع مطالعه قرار می‌دهیم، می‌شناسیم.

در پدیدارشناسی هوسرل ما به ذات اشیا دسترسی داریم و ذات اشیا را درک می‌کنیم. به این دلیل که هوسرل بر این باور است که «پدیدارشناسی مطالعه آگاهی<sup>۱</sup> از دیدگاه اول شخص است: بنابراین، ما اشکال مختلف تجربه را مشخص می‌کنیم و اشیاء را همانطور که آنها را، در ادراک، تفکر، تخیل، احساسات، تمایل، اراده و... تجربه می‌کنیم، توصیف می‌کنیم. برنتانو<sup>۲</sup> روانشناسی توصیفی یا پدیدارشناسی را از روانشناسی تکوینی متمایز کرد: اولی انواع و خصوصیات حالات روانی را مطالعه می‌کند، در حالی که دومی پیدایش و منشأ علی حالت‌های روانی را بررسی می‌کند. هوسرل با الهام از برنتانو، پدیدارشناسی را به عنوان یک علم جدید و متمایز توسعه داد. هوسرل پدیدارشناسی را رسماً علم ذات آگاهی<sup>۳</sup> تعریف کرد. به طور معمول، هوسرل دریافت، آگاهی، آگاهی نسبت به چیزی است. به این معنا که هر عمل آگاهی، التفات<sup>۴</sup> است؛ با توجه کردن به برخی اشیاء، آگاهی از آن شیء شکل می‌گیرد. بنابراین، التفاتی بودن، ساختار مرکزی در ذات آگاهی است. هوسرل نظریه‌ای مفصل درباره التفاتی بودن آگاهی ارائه داد. یک عمل<sup>۵</sup> آگاهی توسط یک سوژه (فاعل شناسا) تجربه می‌شود و به سوی یک شیء مناسب هدایت می‌شود... تجزیه و تحلیل هوسرل از ساختار التفاتی، پایه و اساس علم جدید پدیدارشناسی اوست (اسمیت، ۲۰۰۷، ۲۳۳). بنابراین نباید از پدیدارشناسی دین شانتیه انتظار پدیدارشناسی فلسفی هوسرل را داشت زیرا «ویژگی‌هایی که هوسرل برای تأویل استعلایی-پدیدارشناختی به دست می‌دهد در حقیقت توصیف پدیدارشناختی اندیشیدن متأملانه در برابر اندیشیدن بی‌واسطه غیرمتأملانه است» (اسمیت، ۱۹۶۷، ۲۸).

هوسرل پدیدارشناسی را توسعه‌ای از آنچه استادش برنتانو، توصیفی می‌نامد در مقابل روانشناسی ژنتیک (تکوینی) تصور کرد. هرچند هوسرل در نهایت اصرار داشت که پدیدارشناسی به شدت از علم طبیعی روانشناسی متمایز شود (اسمیت، ۲۰۰۷، ۹۰). هوسرل پدیدارشناسی را به مثابه یک علم «استعلایی» و نه «طبیعت‌گرایانه» مشخص کرد که به روش‌های کاملاً متفاوتی برای تحقیق نیاز داشت. از نظر هوسرل آنچه پدیدارشناسی را فراتر از همه علوم طبیعی، از جمله روانشناسی، می‌برد، نقش مرکزی مفهوم در تجربه است. بررسی مفهوم، در منطق و پدیدارشناسی، با مشاهده تجربی و تعمیم، موازی و شبیه آنچه در فیزیک، شیمی و... است، انجام نمی‌گیرد (اسمیت، ۲۰۰۷، ۹۱).

تفاوت پدیدارشناسی هوسرل با دیگران در شرایطی است که هر پژوهشی باید داشته باشد تا بتوان آن را پژوهش پدیدارشناختی نامید. به نظر هوسرل، تنها هنگامی پدیدارشناس معتبری می‌تواند آغاز به

<sup>1</sup> consciousness

<sup>2</sup> Brentano

<sup>3</sup> the science of the essence of consciousness

<sup>4</sup> intentional

<sup>5</sup> act

پدیدارشناسی کند که تأویل استعلایی-پدیدارشناختی را قبلاً انجام داده باشد. توصیفات که پیش از آنها تأویل انجام نشده باشد پدیدارشناختی نیست (اسمیت، ۱۹۶۷، ۲۷).

هوسرل به تجربیات حسی و ویژگی‌های آنها به عنوان الگوهای تجزیه و تحلیل پدیدارشناسی نگاه نمی‌کرد. در واقع، هوسرل تجربیات ادراکی ما را برای داشتن یک محتوا یا معنای ادراکی در نظر گرفت که چیزهای پیرامون ما را با ویژگی بسیار غنی‌تری از احساسات محض نشان می‌دهد (اسمیت، ۲۰۰۷، ۸۹).

بنابراین کسانی که پدیدارشناسی شانتیپه را صرفاً توصیفی ارزیابی می‌کنند که به ماهیت دین نپرداخت، اغلب به استناد به پدیدارشناسی هوسرل است؛ زیرا هوسرل معتقد بود که از طریق روش پدیدارشناسی می‌توان به ذات و ماهیت اشیا پی برد. «به بیان خود هوسرل، پدیدارشناسی، علم ذات (ماهیت) آگاهی و فهم است. به طور خلاصه، ماهیت آگاهی چیست؟» (اسمیت، ۲۰۰۷، ۹۱). طبق نظر هوسرل ما ماهیت اشیایی را که از طریق پدیدارشناسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، درک می‌کنیم و با ماهیت اشیا مواجه می‌شویم؛ با پرسش، به ذات اشیا و به خود اشیا برمی‌گردیم. بنابراین هوسرل مدعی است که ذوات اشیا را می‌توان شناخت و نه شانتیپه. «هوسرل طی دوران حرفه‌ای خود، ساختارهای اساسی ادراک، داوری، عمل، آگاهی از مکان، آگاهی از زمان، آگاهی از بدن خود و خود، آگاهی همدلانه از دیگران و موارد بیشتری را با جزئیات قابل توجهی تجزیه و تحلیل کرد... تجزیه و تحلیل هوسرل از این ویژگی‌های گوناگون تجربه، روایتی پیچیده از ساختار کلی آگاهی را با هم ترکیب می‌کند و در نتیجه مؤلفه‌های رشته جدید پدیدارشناسی را مشخص می‌کند. تجزیه و تحلیل پدیدارشناختی هوسرل، شخصیت جهان ما را اساساً عینی، ذهنی و بین‌الذهانی نشان می‌دهد» (اسمیت، ۲۰۰۷، ۲۳۴) بنابراین محققانی که شانتیپه را به جهت پدیدارشناسی توصیفی محض نقد کرده‌اند احتمالاً آنچه از پدیدارشناسی موردنظرشان است، پدیدارشناسی هوسرلی است؛ در حالی که سنجش پدیدارشناسی شانتیپه بر مبنای پدیدارشناسی هوسرل ارزیابی درستی نیست:

۱) راهنمای علم دین شانتیپه در سال ۱۸۸۷ پیش از آثار برنتانو و هوسرل چاپ شد. هوسرل پدیدارشناسی را در روشی کاملاً متفاوت درک کرد. در پدیدارشناسی هوسرل ما به ذات اشیا دسترسی داریم و ذات اشیا را درک می‌کنیم، در حالی که شانتیپه تمایل داشت که پدیدارشناسی دین را یک رشته خاص در میان تاریخ و فلسفه (حقایق تجربی و تفکر نظام‌مند) جای دهد.

۲) تمایزی که شانتیپه بین ذات و ظهورات دین قائل شد، از میراث هگلیمان به او رسید. پدیدارشناسی هگل نیز جدا از جنبش‌های پدیدارشناسانه‌ای بود که با برنتانو و هوسرل شروع شده بود. شانتیپه بسیار شدیدتر و بیشتر از هگل میان فلسفه دین و تاریخ دین تمایز قائل می‌شد: در حالی که فلسفه دین بر «ذات» دین تمرکز دارد، تاریخ دین همچو رشته‌ای تجربی «ظهورات» دین را بررسی می‌کند (جانز، ۱۹۵۴، ۱۵۳۲). چنانکه در راهنمای علم دین نیز تاریخ دین به اجزاء فرعی تقسیم شده که یک بخش آن قوم‌نگاری است که انسان را «بدون تاریخ» مطالعه می‌کند و یک بخش بسیار بزرگ که دین بشر را با توجه به اسناد مکتوب مورد بررسی قرار می‌دهد (چانپیی، ۱۸۹۱، ۸).

پدیدارشناسی دین شانتیپه از الهیات به این دلیل متمایز می‌شود که نه تنها اهمیت موضوع‌اش، اعمال مذهبی، آیین، آداب و رسوم و غیره نمی‌تواند در جایی که در الهیات به واسطه معرفت خداوند اشغال شده است، قرار گیرد



بلکه با این واقعیت که موضوع‌های بررسی‌های قوم‌نگاری و تاریخی واقعیت‌هایی نیستند که محقق به آنها وابستگی داشته باشد (جیمز، ۱۹۹۵، ۱۰۲).

۳) گردآوری و دسته‌بندی پدیده‌های مختلف دینی، گذار و تحول از تاریخ به فلسفه دین است. بنابر دیدگاه شانتیپه فلسفه دین، دین را در هر دو جنبه ذهنی و عینی پژوهش می‌کند. فلسفه دین مربوط به ایده‌هایی است که در ذهن دینداران است<sup>۱</sup> و مناسکی که بدان می‌پردازند<sup>۲</sup> و در نتیجه شامل آن چیزی می‌شود که شانتیپه آن را بخش‌های «روان‌شناسی» و «فراطبیعی» می‌نامد. فلسفه فراطبیعی دین بر بحث از عینیت خدا، ذات و زیست او تأکید دارد، در حالی که در فلسفه روان‌شناسی دین بر ذهنیت بشر برای رسیدن به خدا تأکید می‌شود. از نظر شانتیپه جنبه «روان‌شناسانه» قادر نیست خیلی واقعیت تحقیق‌پذیر و تجربی دین را مشخص کند، همچنانکه یک مقوله فلسفی، جنبه ذهنی انسان را نمی‌تواند مشخص کند (جانز، ۱۹۵۴، ۱۱۵۳۲). بر این اساس می‌توان گفت شانتیپه تنها به توصیف صرف بسنده نکرده بلکه در پی شناخت ذات دین براساس پدیدارشناسی متقدم خود نیز بوده است.

۴) هدف شانتیپه از به کار بردن تعبیر پدیدارشناسی در کتاب‌اش، درک ذات و وحدت صورت‌های متکثر ادیان بود (شانتیپه، ۱۸۹۱،

۹)؛

از این روی کوشید تا پدیدارشناسی دین را در ادیان گوناگون با یک‌دیگر مطابقت دهد تا سرانجام، وحدت ذاتی نهفته در پس این پدیدارها برملا شود. به نظر شانتیپه، روش توصیف منظم پدیدارهای دینی به منظور دستیابی به ماهیت و ذات وحدانی نهفته در آنها، دستور کار پدیدارشناسی دین شد (خاتمی، ۱۳۸۲، ۹۴).

بنابراین نمی‌توان از پدیدارشناسی شانتیپه که در راستای تبیین ذات دین است، انتظار داشت بدان صورت که پدیدارشناسی فلسفی هوسرل به دنبال دستیابی به ماهیت اشیا بود، باشد.

۵) پدیدارشناسی شانتیپه مورد نقد قرار گرفته که ذات دین را بررسی نکرده و پدیدارشناسی توصیفی و محدود به طبقه‌بندی پدیده‌های دینی است. خود شانتیپه هم مدعی به ذوات پدیدارها نیست بلکه پدیدارشناسی دین را از جهت رشته‌ای خاص میان تاریخ و فلسفه بررسی می‌کند.

علیرغم خواسته شانتیپه درباره پیشرفت پدیدارشناسی دین به مثابه رشته‌ای خاص میان تاریخ و فلسفه (پدیدارهای تجربی و تفکری نظام‌مند) بیش از دسته‌بندی ظاهری و ارائه نظام‌مند قالب‌های دینی محقق نشد. شانتیپه تمایز آشکاری بین فلسفه و تاریخ دین قایل شد و تاریخ دین را به مثابه یک نظام تجربی در نظر گرفت و پدیدارشناسی را نظامی میان تاریخ و فلسفه زمینه مطالعه قرار داد. بنا بر باور او، وظیفه پدیدارشناسی جمع‌آوری و دسته‌بندی پدیدارهای گوناگون دینی و ارائه مفهومی است که شامل انواع گوناگون پدیدارها باشد. شانتیپه این نکته را بر مبنای میراث پدیدارشناسی هگلی، با وجه تمایزش میان ماهیت و پدیدارهای دین ارائه داد.

<sup>1</sup> Subjective

<sup>2</sup> Objective

پدیدارشناسی شانتیپه، که کاملاً مستقل از جریان پدیدارشناسی برنتانو و هوسرل بود، نظامی بسیار فرم‌گرا بود که فهم مفاهیم دینی را اساساً به فلسفه یا دریافت محقق، یا بدتر از آن به دیدگاه‌ها و اعتقادات دینی شخصی محققان واگذار می‌کرد (واردنبرگ، ۱۹۸۷، ۱۵۳۲؛ شانپیه، ۱۹۸۶، ۲۲۳).

از دیدگاه شانتیپه پدیدارشناسی دین تا آن جایی که به حقایق فهم و آگاهی انسان می‌پردازد، نزدیک‌ترین ارتباط را با روان‌شناسی دارد. پدیدارشناسی دین، بررسی ذات دین است که در قلب مؤمن می‌باشد و از سوی دیگر علمی که به ضمائر درونی انسان و مطالعه آن‌ها می‌پردازد، روان‌شناسی است. از نظر شانتیپه حتی نمودهای ظاهری دین فقط می‌توانند از طریق فرآیندهای درونی توضیح داده شوند:

اعمال مذهبی، تصورات و طرزفکرها و احساسات مذهبی از روی اعمال، تصورات و احساسات غیرمذهبی و با هر نشانه بیرونی تشخیص داده نمی‌شوند بلکه صرفاً به وسیله ارتباط درونی معینی تمیز داده می‌شوند (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۱۰).

مسئله بسیار مهم در پدیدارشناسی دین این است که وقتی ذات دین را بیان می‌کند آیا ذات دین برای پیروانش آشکارشدنی است؟ در دیدگاه شانتیپه ذات دین اینگونه است که آن امر قدسی یا متافیزیکی، که محور آن دین برای پیروانش است، ماهیتی آشکارنشده دارد و در دسترس مومنان قرار نمی‌گیرد. خود این تبیین، بحث از ذات دین است؛ پس شانتیپه ذات دین را بررسی کرده است. از نظر او ذات دین اینگونه است که آن عنصر بنیادی دین، «امر قدسی» برای پیروان آن دین آشکار نمی‌شود. اینجا دو نکته درباره ذات دین مطرح است: الف) امر درون‌دینی که خدا یا بت است؛ ب) ماهیت دین از بیرون دین. نوع بحث شانتیپه با بحث مؤمنان که امر قدسی را از درون دین می‌طلبند، تفاوت دارد.

پدیدارشناسی دین شانتیپه با الهیات متفاوت است، نه تنها در موضوعی که مطالعه می‌کند بلکه در نگرش‌اش نسبت به این موضوع نیز متفاوت است. به بیان دقیق‌تر، به سبب ویژگی خاص موضوع مطالعه الهیاتی، نگرش محقق نیز متفاوت است (جیمز، ۱۹۹۵، ۹۹).

عموماً از دو جهت می‌توان ذات دین را زمینه پژوهش قرار داد که دو امر مستقل از یکدیگرند: از درون دین، از بیرون دین. اگر شانتیپه می‌گوید آن امر قدسی که در درون دین بررسی می‌شود، ذات‌اش بر جویندگان دین آشکار نمی‌شود (شانتیپه، ۱۸۹۱، ۷۱-۷۴)؛ معنایش این نیست که ما نمی‌فهمیم ماهیت دین چیست؛ زیرا شانتیپه از بیرون در حال بررسی دین است. اگر کسی گفت که این دین، امر قدسی‌اش آشکار نمی‌شود، باز هم ماهیت دین را بررسی کرده است. از نظر شانتیپه برای دسته‌بندی پدیده‌های دینی باید به مهم‌ترین جنبه‌های آیین دینی و اشکال آموزه‌ها و تعالیم دینی پرداخت بدون این که به دسته‌بندی نظام‌مند سخت‌گیرانه‌ای مبادرت کرد و یا برای یک دسته‌بندی نظری که با حقایق عینی مطابقت نداشته باشد کوشش کرد. او می‌نویسد:

من به عمد از اشکال<sup>۱</sup> آموزه دینی<sup>۲</sup> سخن می‌گویم، زیرا ما نمی‌توانیم به طور کامل بر محتوای غنی فهم دینی دست یابیم چنانکه کسانی مانند فلایدرر<sup>۳</sup> (پدیده‌های دینی را) به هفت شرط اصلی طبقه‌بندی کردند (شانتپیه، ۱۸۹۱، ۶۸).

در بحث‌های درون‌دینی، طبیعتاً امر قدسی در پرده راز نهان می‌ماند؛ اما اینگونه هم نیست که اگر ذات آن امر قدسی را از بیرون کاوش کردیم، لزوماً ذات آن را درک خواهیم کرد. اینکه به نظر محقق ماهیت دین چگونه است، یعنی «امر دینی» را از بیرون پدیده دین بررسی می‌کند؛ پس دو موضوع وجود دارد: (۱) دین، (۲) آن امر قدسی درون دین.

شانتپیه با بیان اینکه الهیات و علم دین باید راه‌های جداگانه‌ای را طی کنند و موضوعات و اهداف متفاوتی را در نظر داشته باشند، نشان می‌دهد که دیدگاه الهیاتی را متناسب با وظیفه علم دین و پدیدارشناسی دین نمی‌داند. این دیدگاهی است که به منظور این تحقیق، او مایل است از آن اجتناب کند (جیمز، ۱۹۹۵، ۱۰۶).

شانتپیه می‌گوید باید از تعریف دقیق درباره ماهیت پدیده دینی برای فلسفه دست کشید و محتوای دینی را با دسته‌بندی مهم‌ترین داده‌های قوم‌نگاری و تاریخی با پدیده دین مرتبط کرد. همچنین نباید در پی تجزیه و تحلیل آگاهی دینی بود زیرا این کار برعهده روانشناسی دین است. پدیدارشناسی تنها درباره معنای مهم‌ترین سنخ‌ها و دسته‌بندی‌های پدیده دینی به دقت بحث می‌کند (شانتپیه، ۱۸۹۱، ۶۷) واردنبرگ پدیدارشناسی دین شانتپیه را بدون هرگونه اصطلاحات خاص فلسفی و یا روشی، صرفاً پژوهشی تطبیقی و در نهایت دسته‌بندی پدیدارهای دینی مختلف می‌داند (واردنبرگ، ۱۹۷۳، ۱۱۰)؛ اما همین دسته‌بندی‌های مدون و منسجم شانتپیه نمایانگر کیفیت متمایز موضوع تحقیق وی است.

از نظر شانتپیه، دین پدیده‌ای متکثر است و گستردگی آن بیش از آن چیزی است که اغلب نظریه‌ها و رویکردهای برتر به دین آن را درک می‌کنند. وی معتقد است که دین موضوع مهمی است که متفاوت از سایر انواع رفتار و اندیشه است. انتقاد وی از تلاش‌ها برای برپایی مطالعه دین بر بنیاد یک علم مثبت این است که آنها در دین ابعادی را که دین را به موضوع متمایزی از تحقیق تبدیل می‌کند، تشخیص نمی‌دهند. تا زمانی که شانتپیه از اصطلاح واگشت‌گرایی برضد مخالفان خود استفاده نمی‌کند، بدیهی است که نگرانی ضد واگشت‌گرایی در بافتار آثار او وجود دارد (جیمز، ۱۹۹۵، ۱۳۷).

<sup>1</sup> Forms

<sup>2</sup> Doctrine

<sup>3</sup> Pfleiderer

بنابراین شانتیپیه با یک مطالعه روشمند، ماهیت دین را بررسی کرده است گرچه ذات دین را تبیین نکرده است؛ زیرا از نگاه وی، ذات دین امری دست‌نیافتنی است و چون دست‌نیافتنی است، پس ماهیت دین را نمی‌توان به طور کامل شناخت؛ زیرا «امر قدسی» ناشناختنی است.

### نتیجه‌گیری

روش‌شناسی در شناخت پدیده دین و ادیان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ بدون روش‌شناسی نمی‌توان اثر و پژوهش یک اندیشمند را به درستی دریافت. برای فهم، ارزیابی و داوری عادلانه درباره‌ی یک نظریه، باید روش‌شناسی آن نظریه را شناخت. با شناخت روش، بهتر می‌توان مسئله‌ای که دغدغه فکری یک پژوهشگر است و او را واداشته تا برای حل آن مسئله از آن روش بهره‌گیرد، درک کرد. بنابراین در ارزیابی نظریه‌های دین‌شناسان باید به روش‌شناسی آنها دقت کرد و روش آنها را از مطالعه آثارشان استنباط کرد. در این جستار نخست با بررسی پدیدارشناسی دین شانتیپیه، آنگونه که از آثار وی به دست می‌آید، دریافتیم که شانتیپیه با مقایسه تطبیقی و دسته‌بندی پدیدارهای گوناگون دینی در پی فهم ذات یگانه ادیان بوده است. رویکرد پدیدارشناختی شانتیپیه که ترکیبی از تاریخ دین و فلسفه دین است نمایانگر مطالعه قاعده‌مند وی از ماهیت دین می‌باشد. با تبیین پدیدارشناسی دین شانتیپیه دریافتیم که مسئله اصلی وی بررسی ماهیت دین بدون واگشت‌گرایی، هدف وی پایه‌گذاری علم دین و مطالعه الهیات به مثابه یک علم بوده است و روشی را که برای این منظور به کار گرفت، پدیدارشناسی و مطالعه علمی دین است. علاوه بر فهم و توضیح این مؤلفه‌های مهم در دین‌شناسی شانتیپیه، در ادامه با توجه به مفاهیمی که او به کار می‌برد و تعریفی که از مفاهیم روش‌شناختی خود دارد، به بازشناسی و تحلیل پدیدارشناسی شانتیپیه پرداختیم. پدیدارشناسی شانتیپیه به هر دو جنبه ذهن و عین در مطالعه «پدیده دینی» توجه دارد و به این معناست که پژوهشگر در بررسی پدیده‌ها سعی کند آنطور که پدیدارها هستند و واقعیت دارند، آنها را بشناسد؛ اما این شناسایی به معنای ذات این پدیده‌ها را شناختن نیست؛ زیرا علم نمی‌تواند حتی ذات پدیده‌های مادی را بفهمد چه رسد به ذات پدیده‌های دینی و معنوی. مقصود شانتیپیه از پدیدارشناسی این است که این پدیده‌های دینی چگونه خود را ظاهر می‌گردانند و در این معنا، پدیدارشناسی شانتیپیه نزدیک به پدیدارشناسی علوم طبیعی و تجربی است که دانشمندان خواص پدیده‌ها را آنطور که ظاهر می‌شود، بررسی می‌کنند بدون اینکه پیشفرض‌های خود را دخالت دهند. شانتیپیه نیز موضوع الهیات را به مثابه یک علم مطرح کرد و سپس به توصیف و شناخت پدیده‌های دینی آنطور که ظاهر شده‌اند، پرداخت. پس از تلاش‌های لامبرت، کانت و هگل زمینه برای شانتیپیه فراهم شد. شانتیپیه به شدت متأثر از اندیشه‌های هگل بود؛ هگل معتقد بود تنها یک روح وجود دارد و تمام تغییرات و تحولات، ظهورات همان روح در تاریخ است. پس از پدیدارشناسی فلسفی کانت و دینی هگل، پدیدارشناسی شانتیپیه در قرن نوزدهم، پدیدارشناسی به معنای هر نوع پژوهش توصیفی - تبیینی در زمینه یک پدیده دینی است. پدیدارشناسی به مفهوم کلاسیک، توصیف‌گر پدیدارهاست؛ پدیده یا فنومن، آنچه خود را می‌نمایاند و پدیدار می‌گرداند، موضوعی در برابر ذهن شناسنده است. این پدیدارشناسی می‌تواند با ذات شی یکی باشد و یا یکی نباشد. اما پدیدارشناسی به معنای جدید در سده بیستم، رهیافتی فلسفی است که روش پدیدارشناختی را به کار می‌گیرد تا ذات پدیدارها را شناسایی

کند. این رهیافت را بیشتر مربوط به پدیدارشناسی استعلایی هوسرل می‌دانند و حتی به پدیدارشناسی وجودی سارتر و هرمنوتیکی هایدگر برمی‌گردانند.

پس از تحلیل نظریات شانتپیه و ارزیابی نقدهایی که به وی شده است اثبات کردیم برخلاف اینکه در این نقدها عموماً گفته می‌شود پدیدارشناسی شانتپیه صرفاً توصیفی و به ماهیت دین نپرداخته است، شانتپیه در پدیدارشناسی دین تمایز آشکاری قرار داد بین پدیدارهای دینی به عنوان «نمود»ها و حقیقت فی‌نفسه دین که «امر قدسی» است. شانتپیه ضمن پرهیز از واگشت‌گرایی، برای درک امر قدسی، هم نگرش‌های تاریخی و هم نگرش‌های مفهومی و معناشناختی پدیدارهای دینی را در نظر دارد؛ از این رو بر متوازن ساختن الهیات و علم دین تأکید داشت. وی طبقه‌بندی نظام‌مند و منسجمی از پدیده‌های دینی ارائه داد زیرا از چشم‌انداز شانتپیه با روش دسته‌بندی منظم پدیدارهای دینی، می‌توان تا اندازه‌ای آن ذات یگانه در پس پشت این پدیده‌ها را درک کرد. بنابراین نگارندگان این پژوهش علاوه بر اینکه معتقدند شانتپیه به ماهیت دین پرداخته است، بر نقادان شانتپیه این نقد را وارد می‌دانند که انتظار دارند بررسی ماهیت دین در پدیدارشناسی شانتپیه باید بدان صورت باشد که در پدیدارشناسی هوسرل است. هوسرل پدیدارشناسی را از منظر فلسفی بحث و بررسی می‌کند. پدیدارشناسی شانتپیه به این دلیل که روش پدیدارشناسی دین در آغاز تنها رویکردی تطبیقی بود که با دسته‌بندی پدیدارهای مختلف دینی و به قصد سامانمندی رخدادهای تاریخی درصدد دریافتن معنای پدیدارهای دینی بود، دانشی بیشتر تجربی و متفاوت با پدیدارشناسی فلسفی هوسرل است. البته بررسی شانتپیه، برون‌دینی است و در پی آن است تا ماهیت دین را از منظر بیرونی بررسی کند و اینکه می‌گوید «امر قدسی را نمی‌توان شناخت» بحث پدیدارشناسی است. وی پدیدارشناسی را به معنای عام، مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیدارهای دینی به کار می‌برد. پدیدارشناسی متقدم شانتپیه، برخلاف پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، نه تنها در فلسفه بلکه در سایر دانش‌ها نیز قابل به کار بردن است. بنابراین بر کسانی که پدیدارشناسی شانتپیه را توصیفی صرف دانسته‌اند، این نقد وارد است که پدیدارشناسی شانتپیه را بر مبنای پدیدارشناسی فلسفی هوسرل می‌سنجند.

با ژرف‌اندیشی در پدیدارشناسی دین شانتپیه و ارزیابی نقدهایی که بر وی شده است و نیز سنجش منتقدان وی، به این نتیجه نائل شدیم که شانتپیه در تلاش بود تا با رده‌بندی و نظم‌بخشیدن به پدیدارهای دینی تاریخی، معنای دینی آنها را درک کند. این طبقه‌بندی در پدیدارشناسی شانتپیه، فراتر از توصیف صرف می‌رود و قدرت تبیین و تحلیل می‌دهد تا آنجا که وی برای درک گوهر دین، به بررسی شاعر و آیین‌های عبادی به عنوان عمده‌ترین پدیده دینی می‌پردازد و معتقد است دین را باید با نگاهی کل‌نگرانه تبیین کرد و از چشم‌اندازی شامل شناخت.

## References

- Allen, D. (1987). Phenomenology of Religion, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, Macmillan Publishing.
- Antes, P.; Geertz, A. W. & Warne, R. R. (Ed) (2004). *New Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785.
- Asmussen, J. P. (1987). Lehman Edvard, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 8, 2<sup>nd</sup> 000ed, Gale.
- Bouquet, A. C. (1973). *Comparative Religion*, Pelican.

- Bowker, J. (1997). *The Oxford Dictionary of World Religion*, Oxford University Press.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1891), *Manual of the Science of Religion*, Longmans.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1902). *The Religion of the Teutons*, Ginn.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1998). *Methodologische bijdrage*; on this dissertation see particularly J. G. Platvoet, *Close Harmonies. The Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860–1960*, in: *Numen* 45.
- Eliadeh, M. (1996). *Religious Studies*, translated by B. Khorramshahi, Institute of Humanities and Cultural Studies. (in persian)
- Elmi, Gh. (1998). An introduction to the religious theory of Rudolf Otto based on the book of the concept of the sacred, *Essays and Reviews*, 64, 89-101. (In persian)
- Erricker, C. (1999). *Phenomenological Approaches to the Study of Religion*, edited by P. Connolly, Continuum.
- James, G. A. (1995). *Interpreting Religion: the phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, The Catholic University of America Press.
- Jones, L. (1954). *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed, Thomson Gale.
- Khatami, M. (2012). Religion Phenomenology: Contexts, *Qabasat*, 8(27), 93-104. (In persian)
- Pals, D. (2005). *Seven Theories about Religion*, translated by M. A. Bakhtiari, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In persian)
- Riba, T. (2010). The Origin, Nature and Future of the Phenomenology of Religion, translated by A. Moslemi, *Book of Month: Religion*, 158, 10-28. (in persian)
- Ryba, T. (2001). Comparative Religion, Taxonomies and 19<sup>th</sup> century Philosophies of Science: Chantepie de la Saussaye and Tiele, *Numen*, 48(3), Brill.
- Ryba, T. (2017). *Phenomenology of Religion, The Blackwell Companion to the Study of Religion*, edited by Robert A. Segal, Chapter 5.
- Schmidt, R. (1967). *Husserl's Transcendental-Phenomenological Interpretation*, translated by Z. Mowahed, *Farhang (Philosophy) Quarterly* (1996), 18, 27-37. (In persian)
- Sharpe, E. J. (1986). The Phenomenology of Religion, *Comparative Religion: A History*, Open Court.
- Smith, D. W. (2007). *Husserl*, Routledge.
- Spiegelberg, H. (2011). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, translated by Masoud Olia, Minou-ye Kherad. (In persian)
- Waardenburg, J. (1973). *Classical Approaches to the Study of Religion*, Mouton & Co. N.V.
- Waardenburg, J. (1987). Chantepie de la Saussaye, P. D., *Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, 2<sup>nd</sup> ed., Gale.