

رهیافت‌های پدیدارشناختی مطالعه دین^۱

چکیده: مقاله حاضر که تصویری است روشمند از پدیدارشناسی دین، گونه‌هایی از پدیدارشناسی را از نظرگاه فلسفی هگل و هوسرل و چشم‌انداز انسان‌شناختی کنتول اسمیت، عرضه می‌کند. هرچند تعریف دقیق و متفق‌القولی از پدیدارشناسی وجود ندارد، اما دغدغه عمده پدیدارشناسان این است که رهیافت پدیدارشناسانه و فارغ از پیش‌داوری، همسنگ رهیافت علمی است.

نویسنده در این مقاله از کسانی نام برده که آثار و آرایشان به جنبش پدیدارشناسی برای مطالعه دین بر اساس ملاک‌ها و معیارهای خود دین، کمک کرده است. وی از نقد پدیدارشناختی نیز غافل نبوده و با اشاره به دیدگاه‌های لیوتار، ژاک دریدا و حتی آرای ادوارد سعید، غفلت پدیدارشناسی توصیفی را از وضعیت‌ها و احساسات درونی خود یادآور می‌شود. در پایان نتیجه می‌گیرد که پدیدارشناسی به دلیل خصلت ذاتی‌اش، سیالیت دین و فرهنگ را تاکنون درک نکرده است.

کلیدواژه: پدیدارشناسی، دین، مطالعه دین.

* کارشناسی ارشد فلسفه.

1. *Approaches to the Study of Religion*, Ed. by Peter Connolly, Continuum, London, 2001, pp 73ff.

معنای اصطلاح پدیدارشناسی هنوز در حوزه مطالعه دین، احراز و مسجل نشده است. بنابراین وقتی بر آنیم تا تعیین کنیم که رهیافت پدیدارشناختی به دین مستلزم چه چیزی است، باید با احتیاط گام برداریم. با این حال این اصطلاح در رابطه با رشته‌های دیگری که مدعی اند می‌توانند درکی از موضوع دین را به ما عرضه کنند، کارایی آشکاری دارد. شاید بهترین راه توضیح چرایی و بایستگی وجود رشته‌ای به نام پدیدارشناسی دین - که مدعی حدود و روش‌های تحقیق خاص خود است - آن باشد که آن را با رهیافت‌های دیگر مقایسه کنیم و با دلایل تاریخی و روش‌شناختی آشکار نماییم که چرا این رشته در پی احراز صلاحیت و شرایط لازم خویش است. همین امر ما را درگیر این مسئله می‌کند که بفهمیم چرا دین، به عنوان یک موضوع مطالعه، نیازمند آن است که به عنوان یک هویت مستقل و جداگانه، هدف‌شناسایی قرار گیرد، و چرا رشته‌های مختلف مدعی اند که می‌توانند آن را بنا به معیارهای مندرج در رهیافت‌های مختلف‌شان تبیین کنند. این مطلب ما را به ویژگی‌های خاص خود پدیدارشناسی رهنمون می‌سازد.

الهیات به نحو سنتی و سیله‌ای است برای شرح و تحلیل معنای دینی در محدوده جامعه غربی و در بافت سنت مسیحی. حقیقت و حیانی که در پیکره متون قانونی موسوم به کتاب مقدس تجسم یافته، اساس و حدود ماهیت معرفت^۲ را پی‌ریزی و تعیین کرد. آن تحول فکری که به [نهضت] روشنگری معروف است، مباحث معرفت‌شناختی را دگرگون کرد که نمونه بارز آن را می‌توان در آثار روسو،^۳ کانت^۴ و هیوم^۵ دید. یکی از ثمرات چنین مباحثی ایجاد رشته‌های دانشگاهی جدید بود: جامعه‌شناسی و روان‌شناسی. پدیدارشناسی به موازات این حوزه‌های نوظهور مطالعه «علمی» و تحت تأثیر جنبش‌های نوین اندیشه فلسفی، پا به عرصه حیات نهاد و به عنوان یک روش علمی تحقیق که با رهیافت‌های الهیاتی تفاوت دارد، در سپهر مطالعه دین نیز به کار رفت. در مطالبی که پس از این می‌آوریم، سیر تحول و بسط تاریخی پدیدارشناسی دین را ترسیم می‌کنیم. زمینه مذکور راهنمای ما خواهد بود.

2. knowledge.

4. Kant.

3. Rousseau.

5. Hume.

تحول تاریخی رهیافت‌های پدیدارشناختی

تحقیق ژاک واردنبرگ،^۶ رهیافت‌های کلاسیک به مطالعه دین،^۷ اثری قابل توجه در بررسی تحول تاریخی پدیدارشناسی دین است. وی می‌نویسد:

برگرفتن «دین» به عنوان موضوع تحقیق تجربی و اقدام به بررسی آن به عنوان نوعی واقعیت انسانی، نه تنها سعی بلیغ بلکه جسارت و شجاعتی چشمگیر می‌طلبد.... یکی از حوزه‌های بزرگی که به نحو سستی آن را «خردگریز»^۸ می‌دانستند، نه تنها موضوع کاوش فلسفی بلکه همچنین موضوع تحقیق عقلی قرار گرفت (Waardenberg, 1973, p 3).

اصطلاحات «تجربی» و «عقلی» اصطلاحات کلیدی در عبارات واردنبرگ است. مراد از [تحقیق] تجربی، معرفت حاصل از تحقیق علمی است که به عنوان یک روش از روش‌های علوم طبیعی اخذ و به عنوان بررسی ساختارهای اجتماعی و رفتار انسانی بر علوم اجتماعی نیز اطلاق می‌شود، و مراد از پژوهش عقلی، بررسی رفتار انسان براساس مبانی و یافته‌های معرفت علمی است. بنابراین، خردگریز، وصف دین است به عنوان پدیده‌ای که تحت چنان پارامترهایی در نمی‌آید. همین امر پرسشی را برمی‌انگیزد و آن اینکه آیا دین فعالیتی عقلانی است و آیا باید آن را حوزه‌ای از معرفت تلقی کرد یا باید آن را به عنوان شکلی قدیمی و منسوخ و شاید خرافاتی از فعالیت آدمی، که به ماقبل علمی موسوم است، کنار نهاد. این مطلب، جانمایه انتقاد فروید^۹ و گرایش دیگر تحلیل‌ها، به ویژه تحلیل‌های فوئر باخ^{۱۰} و مارکس است. وظیفه پدیدارشناسان این بود که نشان دهند که دین را باید جدی گرفت و آن را به نحو ایجابی و مثبت در فهم خود از انسان به کمک گرفت. این کوشش و اقدام پیچیده‌ای بود که محققان مختلفی به طرق متعدد و گوناگون در پی آن بودند. لازم است چگونگی صورت پذیرفتن این اقدام را روشن سازیم. در اینجا باز به واردنبرگ برمی‌گردیم:

-
- | | |
|---|----------------|
| 6. Jacques Waardenberg. | 8. irrational. |
| 7. Classical Approaches to the Study of Religion. | 9. Freud. |
| | 10. Feuerbach. |

ما به عنوان دین پژوه باید همواره بدین امر واقف باشیم که خود مفهوم «دین» جزئی از ما است. محققان در سراسر آثار خود... به ایده یا تصور (Image) خاصی از دین مورد مطالعه خود دست یافتند، و پاره‌ای به ضرب تعمیم و پاره‌ای دیگر به مدد برداشت‌هایی از دین که حاصل تجربه‌های زندگی خودشان است، به مفهومی عام و کلی از دین نایل آمدند (همان، ص ۳ و ۴).

این مطلب، ذهن ما را به این واقعیت معطوف می‌کند که مطالعه دین نمی‌تواند پژوهشی صرفاً عینی و بی‌طرفانه^{۱۱} باشد؛ بلکه باید درگیری و مدخلیت^{۱۲} محقق را در خود موضوع مطمح نظر قرار داد. این امر موجب طرح مسائل روش‌شناختی در مورد مطالعه دین به عنوان حوزه‌ای از تحقیق علمی می‌شود. واردنبرگ این وضعیت را به‌اجمال چنین بیان می‌کند:

... مسائل واقعی روش‌شناختی زمانی مطرح می‌شوند که شیوه‌های تثبیت شده آموزش و تحقیق، به تدریج بداهت^{۱۳} خود، یعنی مقام خود را به عنوان حقیقت بی‌چون و چرا، از دست بدهند.... در بسیاری از موارد بحث و مناقشه‌ای اساسی بین جریان‌های فکری مختلف یا تعارضی بین رهیافت‌های مختلف در باب موضوع واحدی وجود دارد (همان، ص ۴ و ۵).

پدیدارشناسی دین از میان این بحث‌ها و مناقشات سر برآورد، و پیشینه تاریخی خود را نقد و ارزیابی کرد و بر آن شد تا چارچوب روش‌شناختی خود را برای مطالعه دین در نسبت با رهیافت‌های بدیل در این باب تعریف و تحدید کند. اما باید مواظب بود که پدیدارشناسی را رشته‌ای کاملاً متمایز و جدا از سایر رشته‌ها ندانیم. وضعیت بسی سیال‌تر و پیچیده‌تر از این بود. محققان اولیه برای رسیدن به نتایج و مقاصد خودشان، مشتاقانه سعی داشتند تا از بینش‌ها و باریک‌اندیشی‌های متفکران در رشته‌های مختلف بهره‌گیرند.

افزون بر این پاره‌ای ساخت‌های فرهنگی، یا چارچوب‌های مرجع^{۱۴} در مسیر

11. objective.

13. self-evidence.

12. involvement.

14. frames of reference.

دست‌یابی به چنان تفسیری دخیل بودند. به عنوان مثال، در نوشته‌های لوی برول^{۱۵} شاهد تمایزی هستیم بین اندیشهٔ عقلانی و اندیشهٔ بدوی که بر گرفته از مطالعاتش در مورد اقوام «بی‌سواد و پیش‌نوشتاری»^{۱۶} است. این تمایز با مفاهیم و تلقی‌های رایج از اندیشهٔ عقلانی در فلسفهٔ غرب همخوانی دارد، اما مفروضاتی را که مبتنی آن تلقی‌ها و مفاهیم است، به چالش نمی‌کشد. در نتیجه، مطالعات او نشان‌دهندهٔ شیوه‌ای است که در آن، نتایج با معیارهای از پیش معین شده‌ای متناسب است که آن معیارها نیز بر فرضیه‌های فرهنگی مبتنی است که توجهی به انسجام و سازواری درونی پدیدهٔ مورد مطالعه نمی‌کند. خلاصه اینکه او دیدگاه‌های خود را از طریق درکی که از دیدگاه‌های دیگران دارد، تحمیل می‌کند. این موضوع بازتاب‌های مهمی در سراسر تاریخ مطالعات پدیدارشناختی به مطالعهٔ دین و رشته‌های وابسته دارد. برای ایضاح این مسئله، نمونه‌ای از خود لوی برول را می‌آوریم.

بنابراین انسان بدوی در فضایی زندگی و عمل می‌کند که دارای موجوداتی با اوصاف رازآمیز است... این پدیده همه جا در میان اقوام توسعه‌نیافته و عقب‌مانده جریان دارد... از این رو با اطمینان و به نحو موثق می‌توان گفت که این ذهنیت با ذهنیت خود ما متفاوت است. خلاصه، اندیشهٔ منطقی، به نحو کمابیش آگاهانه‌ای، متضمن نوعی وحدت سیستماتیک می‌باشد که به بهترین وجه در علم و فلسفه قابل تحقق است... و اما این ابزار و مصالح در اختیار اذهان بدوی نیست (همان، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

مطالعات لوی برول بر مطالعات دیگر مردم‌شناسان،^{۱۷} به ویژه تایلر (Tylor: 1871) و موس (Mauss: 1947) استوار بود. او همچنین متأثر از مدل تکاملی توسعهٔ انسانی بود، که نقطهٔ اوج آن را تمدن امروزی غرب عرضه کرد. از این رو لفظ «بدوی» بار معنایی منفی و تحقیرآمیز به خود می‌گیرد. این مطالعات مردم‌شناختی با تلاش‌های دیگر محققان برای دست‌یابی به نوعی گونه‌شناسی^{۱۸} دین قرین شد؛ گونه‌شناسی‌ای که بر آداب، اسطوره‌ها و باورهایی که ادیان مختلف از خود نشان می‌دادند، مبتنی بود. این مطالعات بخشی از

15. Levy-Bruhl.

17. anthropologists.

16. preliterate.

18. Typology.

مشارکتی برجسته در مطالعه موضوعی بود که تاریخ ادیان یا دین تطبیقی تلقی می‌شد. نویسندهٔ پرکار و مفسر این رهیافت میرچا الیاده^{۱۹} بود، که کتاب‌های انگاره‌های دین تطبیقی (۱۹۵۸) و امر قدسی و امر دنیوی (۱۹۵۹) او به عنوان الگوهای تحولات بعدی این رهیافت عمل کردند. تلاش برای ایجاد رهیافت علمی به مطالعهٔ دین که از رشته‌های متعددی - نظیر تاریخ، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی - کمک می‌گرفت، آشکارا دچار مشکل بود که روشن‌ترین آن، مشکل روش بود. بحث و مناقشات مربوط به این رشتهٔ نوین حول محور این مسئلهٔ پیچیده (روش) متمرکز گردید.

... در کتاب یک محقق، آنچه برای فهم مفاهیمی که آن محقق به کار می‌برد و فهم دیدگاه و منظری که با توجه به آن می‌اندیشد و نیز فهم نیات و مقاصد تحقیقات او، از بیشترین اهمیت برخوردار است، همان سخنان و عبارات روش‌شناختی او است. خلاصه اینکه، بدون فهم و درک روش‌شناسی یک محقق نمی‌توان اثر و مطالب او را فهمید، و بدون به کارگیری و عمل به روش‌شناسی یک رشته نمی‌توان در آن رشته کار کرد (همان، ص ۴).

از این رو، رهیافت پدیدارشناسانه به مثابه کوششی برای بنا نهادن نوعی روش‌شناسی منسجم برای مطالعهٔ دین پدید آمد. اکنون می‌توانیم با تفصیل بیشتری به تحول و گسترش این رهیافت بپردازیم.

فلسفهٔ هگل مبنایی را برای بنا نهادن [این ساختمان] فراهم آورد. هگل در کتاب تأثیر گذارش، پدیدارشناسی روح (۱۸۰۶)^{۲۲} این نظر را مطرح ساخت که ذات (Wesen) به واسطهٔ تحقیق در نمودها^{۲۳} و تجلیات^{۲۴} فهمیده می‌شود. هگل می‌خواهد نشان دهد که این امر چگونه منجر به این درک و فهم می‌شود که همهٔ پدیدارها، با همهٔ تنوعی که دارند،

19. Mircea Eliade.

20. Patterns in Comparative Religion.

21. The Sacred and the profane

این کتاب را آقای نصرالله زنگویی با عنوان مقدس و نامقدس ترجمه و انتشارات سروش چاپ کرده است.

22. Phenomenology of Spirit.

23. Appearances.

24. Manifestations.

ریشه در یک ذات یا وحدت مبنایی (روح یا ذهن) دارند. چنین استفاده‌ای از رابطه بین ذات و تجلی، مبنایی را برای فهم این مطلب فراهم می‌آورد که چگونه می‌توان دین را، با همه تنوعش، ذاتاً به عنوان یک هویت مستقل و متمایز فهمید. این امر همچنین، به سبب ارائه یک واقعیت متعالی، که نه جدا از جهان بلکه در خود جهان قابل تشخیص است، به اهمیت دین به عنوان موضوع مطالعه و موضوعی که می‌تواند در معرفت «علمی» ما سهمی داشته باشد، اعتبار می‌بخشد. تأثیر هگل در عنوان اولین کتاب مهمی که به منظور ترسیم خطوط کلی نوعی رهیافت پدیدارشناسانه و منسجم به دین چاپ شد، کاملاً آشکار است. این کتاب را گرار دوس وان در لئو^{۲۵} با عنوان *Phenomenologie der Religion* (۱۹۳۳) تألیف کرد، که ترجمه آن دین در ذات و تجلی^{۲۶} می‌باشد. البته خود گرار دوس لئو خاطر نشان می‌سازد که در آثار نویسندگان گذشته رهیافت پدیدارشناسانه کاملاً مشهود است.

دومین عامل فلسفی مؤثری که وان در لئو از آن تأثیر پذیرفت و کمک گرفت ادموند هوسرل^{۲۷} بود. اگرچه خود هوسرل مستقیماً توجه خود را معطوف به مطالعه دین نکرد، اما دو مفهوم از مفاهیمی که اساس کار او را تشکیل می‌دهند، آغازگاه‌های^{۲۸} روش شناسانه ارزشمندی را برای مطالعه پدیدارشناسانه دین فراهم آورد: اپوخه (تعلیق حکم = Epoche) و شهود آیدتیک.^{۲۹} این دو اصطلاح که مأخوذ از زبان یونانی است، هم دامنه روش و هم تنش‌های درون آن را آشکار می‌سازد. اپوخه شامل تعلیق یا خودداری از حکم^{۳۰} است. این اصطلاح به معنای «در پرانتز نهادن»^{۳۱} نیز آمده است. این به معنای فقدان پیش فرض است که بر درک و فهم حاصل تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، دخالت مفاهیم و ساحت‌های جهان‌بینی در مطالعات، تأثیر تحریف‌کننده‌ای بر نتایج حاصله خواهد گذاشت. لوی برول را که قبلاً مثال زدیم، نمونه‌ای از چنین موردی است. شهود آیدتیک به توانایی مشاهده چیزی که بالفعل هست، مربوط می‌شود. این اصطلاح با پیش فرض قرار دادن اپوخه، توانایی انسان را برای مشاهده «عینی و بی‌طرفانه»^{۳۲} ذات

25. Gerardus van der Leeuw.

26. Religion in Essence and Manifestation.

27. Edmund Husserl.

28. starting-point.

29. Eidetic vision.

30. judgement.

31. Bracketing out.

32. Objectively.

پدیده مطرح می‌کند و نیز موضوع عینیت ادراک حسی و تأمل درونی^{۳۳} را می‌کاود. پیش فرض این امر، توانایی فهم شهودی پدیده است و می‌توان از آن به عنوان معرفت «عینی» نیز دفاع کرد. به راحتی می‌توان کثرت مشکلات معرفت‌شناختی این مسئله را دریافت. بنابراین جای تعجب نیست که این موضوع موجب بحث و مناقشه انتقادی دامنه‌داری شده است و پاره‌ای پدیدارشناسان که در پی دست‌یازیدن به رهیافت توصیفی ساده‌تری هستند، در باب آن نگران و بیمناک بوده‌اند. به زودی به آن باز می‌گردیم.

در ابتدا کارنامه شماری از شخصیت‌های مهم تاریخی در سنت پدیدارشناسی را ملاحظه خواهیم کرد. از این شخصیت‌ها، وان درلئو مهم‌ترین است؛ زیرا وی محرک این جنبش و گستره و ذوق تلفیقی تحقیقات بود. او از رشته‌های متنوع و متعددی بهره گرفت؛ رشته‌هایی از فلسفه و روان‌شناسی گرفته تا مردم‌شناسی، تاریخ و الهیات و رابطه دین و هنر. در نتیجه، رهیافت او، هم پیچیده است و هم عمیق؛ در عین حال مبهم و تاریک نیست. او به مشکلات روش‌شناختی موجود واقف بود؛ اما برای رهیافتی میان‌رشته‌ای^{۳۴} بحث و استدلال می‌کرد که در عین حال به وضوح تعریف شده باشد. وی می‌نویسد:

نوعی آگاهی دائم‌التزاید وجود دارد، مبنی بر اینکه واقعیت بسی پرمایه‌تر و چندلایه‌تر از آن است که بتوان آن را با توجه به یک اصل واحد و با یک روش واحد تفسیر کرد (van der Leeuw, 1938, p 399).

این نشان دهنده توجه جدی او به وجود تمایل فزاینده‌ای برای جدا کردن روش‌های تحقیق «عینی» از روش‌های موسوم به «ذهنی»^{۳۵} است. او روان‌شناسی را چنین توضیح می‌دهد:

روان‌شناسی از قبل دریافته بود که این دو مکتب (عین‌گرا و ذهن‌گرا) تا چه اندازه مکمل هم‌دیگرند... ذهن‌گرایان می‌توانند روان‌شناسی علمی را به خوبی از تصلب و خشکی بیرون بیاورند و آن را وادارند تا با نوعی روش علمی، مسیر خود را به «اعماق» روح بگشاید... وجود عین‌گرایان نیز لازم است تا در

33. perception and reflection.

34. interdisciplinary.

35. subjective.

این مسیر سررشته‌ی روش‌شناسی علمی را از دست ندهیم (همان، ص ۴۰۰).

او این مطلب را چنین به مطالعه‌ی دین مربوط می‌سازد: «... زندگی‌ای که دارد آزموده می‌شود، باید در زندگی پژوهشگری که باید آن را با توجه به خودِ درونی‌اش بفهمد، جایی داشته باشد» (همان، ص ۴۰۰ و ۴۰۱). این امر موجب همدلی می‌شود؛ «... یعنی خود را در جای شیء یا موضوع مطالعه و عین خارجی^{۳۶} قرار دادن یا تجربه‌ی دوباره^{۳۷} آن... انتزاع شهودی - یعنی امتناع پدیدارشناسانه یا «تعلیق حکم»^{۳۸} - فقط پس از نوعی صمیمیتِ خود به خودی، یعنی اخلاصِ فداکارانه، صورت می‌گیرد» (همان، ص ۴۰۰ - ۴۰۳). او این امر را شرطِ لازم تعیین بخشیدن به روابط ساختاری و نمونه‌های مثالی^{۳۹} - صورت‌های ذهنی، که فرایندها و روابط خاصی را در یک کل وحدت‌یافته ترکیب می‌کند - می‌داند. روش پدیدارشناختی وان درلئو آشکارا پیچیده است و به راحتی از هوسرل و پدیدارشناسان فلسفی دیگری چون یاسپرس^{۴۰} و دیلتای^{۴۱} بهره می‌برد. اما محققان دیگر مایل نبودند که خود را درگیر چنان معضلات و پیچیدگی‌های فلسفی نمایند. اینک به رهیافت‌های بدیلی می‌پردازیم که می‌توان آنها را زیر عنوان «پدیدارشناسی توصیفی» در یک گروه قرار داد.

پیتر دانیل شانتپیه دلا سوسایه^{۴۲} در سال ۱۸۴۸ در هلند به دنیا آمد و تلاش او مقدم بر کوشش‌های وان درلئو بود. توجه اصلی او به طبقه‌بندی نظام مند دین و باب کردن نوعی روش‌شناسی مناسب معطوف شد. او یکی از اولین کسانی بود که پدیدارشناسی دین را یک رشته علمی تلقی کرد. تیزبینی او از این جهت مؤثر بود. او از یک طرف به اهمیت هگل پی برد و از طرف دیگر به اکبر شاه هندی (۱۶۰۶ - ۱۵۵۵ م) حاکم مسلمانی که به دلیل تساهل و مدارایش مشهور بود، و به ابن رشد (۱۱۹۶ - ۱۱۲۶ م) که تفاسیرش از کتب فلاسفه یونانی، افلاطون و ارسطو، به مباحث فلسفی در عالم اسلامی رونق و غنای زیادی بخشید، عطف توجه کرد. توجه جدی دلا سوسای به فلسفه تاریخ، که آن را وابسته به علم دین می‌دانست، موجب شد تا ویکو،^{۴۳} فیلسوف قرن

36. object.

40. Jaspers.

37. Re-experience

41. Dilthey.

38. Epoche.

42. Pierre Daniel Chantepie de la saussaye.

39. ideal types.

43. Vico.

هیجدهمی، که نظریه معرفتی متفاوت با مدل رایج دکارتی ارائه داد، اهمیت مغفول شده خود را بازیابد. متوازن ساختن اهمیت الهیات مسیحی و علم دین از سوی او دقیق و تیزبینانه بود؛ گرچه تلقی او از مطالعات قوم‌نگارانه^{۴۴} چنین نبود، و آن را به «جزئیات ادیان قبایل وحشی» مربوط می‌دانست (ر. ک: راهنمای علم دین، ۱۸۹۱). اما نقطه تأکید دلا سوسای با نقطه تأکید وان درلثو فرق داشت؛ بدین معنا که گستره علایق او محدودتر بود و توجه عمیقش به شعائر و آیین‌های عبادی^{۴۵} به عنوان عمده‌ترین پدیده، منجر به باریک‌بینی‌های فلسفی - آن گونه که خصیصه فعالیت لثو بود - نشد.

از شخصیت‌های متقدم، ناتان سودربلوم^{۴۶} و ویلیام برد کریستنسن^{۴۷} مهم‌ترین چهره‌ها هستند. سودربلوم نشانه‌های یک فرد مسیحی لیبرال و متعهد را به معنایی واضح‌تر از هر کس دیگری در عصر خود دارا بود. وان درلثو او را عامل تغییر جهت در تاریخ دین قلمداد می‌کرد، و این به سبب تیزبینی و دیدگاه عمیقاً نافذ او در باب آنچه «نمودار می‌شود» (همان، ص ۶۹۴) بود.

او که مؤسس کرسی دین‌شناسی تطبیقی در سوئد بود، در بستر مرگ گفت: «می‌دانم که خداوند زنده است؛ می‌توانم این را از طریق تاریخ دین ثابت کنم» (Andrae, 1931, p 328) این سخن پرمعنایی است و مبین پای‌بندی او به دین به عنوان نوعی اظهار قدسیت می‌باشد. نباید یک پدیده منحصر به فرد^{۴۸} را به سادگی به جنبه‌ای از کارکرد جامعه انسانی فروکاست، یا نباید به هر طریق دیگری به توجیه یا تبیین^{۴۹} آن پرداخت. او برخلاف معاصران خود در کلیسای مسیحی، هیچ‌گونه تمایز ارزش گزارانه‌ای بین حقیقت مسیحی و منزلت دیگر باورهای دینی قائل نشد. وی نوشت: «قدسیت^{۵۰} واژه بسیار مهمی در دین می‌باشد؛ این واژه حتی مهم‌تر از مفهوم خدا است. دین واقعی ممکن است بدون برداشت و مفهومی قطعی و تعریف شده از الوهیت^{۵۱} وجود داشته باشد، اما هیچ دین واقعی‌ای بدون نوعی تمایز میان امر قدسی و امر دنیوی وجود ندارد» (Soderblom, 1973, p 731). این امر نشانگر تلقی او از «جست‌وجو و تکاپوی عام دینی

44. ethnographical.

48. Sui generis.

45. ritual.

49. explain away.

46. Nathan Soderblom.

50. holiness.

47. William Brede Kristensen.

51. deity.

نوع بشر» است (Waardenberg, 1973, p 3). سودرلوم در طرز تلقی‌ها و تأکیدهای خود راجع به تمایز امر قدسی از امر دنیوی، بازتاب کار دانشمند معاصر خود رودلف اتو^{۵۲} و گواه کار الیاده می‌باشد.

کریستنسن، پدیدارشناسی دین را مکمل رهیافت‌های تاریخی و فلسفی می‌دانست؛ اما اهداف آنها را متفاوت قلمداد می‌کرد. او وظیفه پدیدارشناسی را دسته‌بندی نظام‌مند داده‌های خاص به منظور ایضاح منش و سرشت دینی انسان می‌دانست. این امر موجب آفتابی شدن عناصر ذاتی و نوعی دین می‌شود. این وظیفه، وظیفه‌ای توصیفی بود، نه تفسیری. آن پیش شرط و لازمه کار فلسفی تعیین نمودن ذات یا ماهیت دین بود. همچنین، تحقیقات تاریخی پرده از داده‌های مربوط به یک دین خاص، که بدون آن تلاش پدیدارشناسانه غیرممکن می‌باشد، بر می‌دارد. کمک عمده‌ای که کریستنسن به تأسیس پدیدارشناسی به عنوان رشته‌ای مستقل کرد، همین وضوح و گویا بودن تعریف نقش‌ها و وظایف بود. او همچنین بر اهمیت فهم یک دین از منظر مؤمنان تأکید کرد. این اصل، با وجود اینکه تنها یکی از کتاب‌های او، و آن هم نسبتاً با تاخیر، به انگلیسی ترجمه شده بود، یعنی معنای دین (۱۹۶۰)،^{۵۳} به یک اصل موضوع در بسیاری از مطالعات پدیدارشناختی بعدی، نظیر مطالعات اسمارت،^{۵۴} تبدیل شد. کتاب مذکور از یادداشت‌های او برای سخنرانی تألیف شد. گزیده‌ای از آن را می‌آوریم تا تأکید او را که از منظر پدیدارشناختی دارای اهمیت است، بر پذیرش نظرگاه‌های فرهنگی و دینی بیگانه و چالش‌هایی که این امر پیش روی محقق می‌نهد، نشان دهیم.

دیدگاه تکاملی... دیدگاهی غیرتاریخی است... بیشتر مردم وقتی موضوعات معنوی زندگی در معرض خطر باشد، به ندرت می‌توانند نسبت به دیدگاه دیگران انصاف به خرج دهند. ما در تحقیقات تاریخی به عنوان مشاهده‌گر با اطلاعات و داده‌های دینی مواجه می‌شویم؛ بیشتر مردم دستیابی به چنین رویکردی را مشکل می‌دانند... و تنها آن‌را و اندیشه‌هایی را می‌پذیرند که با واقعیات زندگی عملی جور در بیاید. وقتی چنین چیزی

52. Rudolph Otto.

53. The Meaning of Religion.

54. Smart.

صورت گرفته باشد، محکوم و تقبیح کردن دیدگاه دیگران بر پایه دیدگاه خاص خودمان امری اجتناب‌ناپذیر است. اگر از دیدگاه عملی قضاوت کنیم حق با این مردم است؛ زیرا ما در عمل نسبت به آنچه بیگانه است با عدم پذیرش آنها مخالفت خود را نشان می‌دهیم. اما آن مردم از دیدگاه نظری بر خطا می‌باشند (Kristensen, 1960).

هیچ نگاهی به سیر تحول رهیافت پدیدارشناسانه کامل نخواهد بود اگر یادی از تأثیر رودلف اتو نشود. کتاب او با عنوان *مفهوم امر قدسی*^{۵۵} در ایجاد یک جهت‌گیری برای تحولات آتی در این حوزه، دارای بیشترین اهمیت بود و برای نویسندگان بعدی به عنوان کتابی تأثیرگذار و همسنگ کتاب وان در لئو نمود پیدا کرد. این کتاب قدر و اهمیت خود را در سخنان واردنبرگ پیدا کرد؛ زیرا «اتو امر قدسی را مقوله‌ای مستقل و پیشین،^{۵۶} یعنی مقوله‌ای که دارای معنا و ارزش است، تلقی می‌کند. او از این رهگذر استقلال دین را به عنوان امری متفاوت با سایر ساحت‌های زندگی مسلم فرض می‌کند و مبنایی معرفت‌شناختی به معرفت دینی می‌بخشد که به نحو روان‌شناختی از طریق «تجربه امر قدسی» قابل حصول است» (Waardenberg, 1973, p 432).

در واقع اتو پاره‌ای از مشکلات اساسی را که مانع مطالعه پدیدارشناسانه بودند، حل کرد. او تعدادی از شاخه‌ها و رهیافت‌های ناهمگون را گرد هم آورد. او این کار را با تحلیل تجربه دینی صورت داد؛ به طوری که بتوان از ذهنیت^{۵۷} دخیل و موجود به عنوان مبنای مطالعه «عینی» دفاع کرد. اتو ادعا می‌کرد که وجود نومین^{۵۸} (امر قدسی) را، به‌رغم اینکه به سبب وصف‌ناپذیری اش با موازین و معیارهای عقلی نمی‌خواند، می‌توان به عنوان مقوله‌ای بیگانه و منحصر به فرد^{۵۹} اثبات کرد؛ تا تنها بر اساس ملاک‌های خاص خودش فهمیده شود. این سخن بر این فرض مبتنی است که معرفت به سبب ایمان

55. The Idea of the Holy.

این کتاب را آقای همایون همتی ترجمه و انتشارات نقش جهان آن را منتشر کرده است.

56. apriori.

57. subjectivity.

58. Numen.

59. Sui generis.

حاصل می‌شود. از سخن او بر این اساس دفاع می‌شود که مفاهیم عقلی، در اصطلاحات و موازین دینی، همواره به چیزی ورای آن مفاهیم اشاره دارد. این البته نفی ارزش امور عقلی نیست؛ «بلکه به این معنا است که راست‌گویی^۶ موجود در ساختار اصول عقاید و آموزه‌ها به هیچ وجه حق و انصاف را در مورد جنبه ناعقلانی موضوع آن اصول عقاید و آموزه‌ها رعایت نمی‌کند» (Otto, 1923, p 3). در اینجا اُتو به روشنی شیوه‌ای را تعیین می‌کند که با توجه به آن بایستی بین رهیافت پدیدارشناسانه به دین با رهیافت پدیدارشناسانه به فلسفه، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تفاوت قائل شد. اما این کار برای او هزینه داشت؛ زیرا مطالعات او بر نوعی تمایل اعتقادی و جانبدارانه به دین خود او تأکید دارد. وی می‌گوید: «مسیحیت نه تنها دارای چنین مفاهیمی (از امر قدسی) است، بلکه آنها را با فراوانی و وضوح بی‌نظیری دارا می‌باشد، و این نشانه‌ای کاملاً واقعی، اگرچه نه یگانه نشانه یا حتی عمده‌ترین نشانه، برای برتری آن نسبت به دیگر صور و سطوح دینی محسوب می‌شود» (همان، ص ۱).

ما در اینجا کاوش خود را دربارهٔ تحولات عمده در تاریخ پدیدارشناسی دین و با توجه به محققانی که آن را شکل و صورت بخشیدند، به اتمام رسانده‌ایم. با توجه به این کاوش چند مبحث در مورد پدیدارشناسی مطرح می‌شود:

- وجه تمایز آن به عنوان یک رهیافت به مطالعهٔ دین؛
 - شرایط لازم آن به عنوان رهیافتی «علمی»؛
 - توانایی آن برای متحد ساختن طیفی از پدیدارهای دینی؛
 - ظرفیت و توان آن برای شناسایی نوعی روش‌شناسی متلائم و منسجم.
- در بخش آینده به ممیزات و اوصاف خاص مطالعهٔ پدیدارشناسانه، با تفصیل بیشتری به ویژه با توجه به تحولات بعدی آن، می‌پردازیم.

ویژگی‌های اصلی رهیافت‌های پدیدارشناسانه

می‌توان پدیدارشناسان را به دو دسته تقسیم کرد، گرچه هیچ‌یک از این دو دسته نفوذناپذیر نیستند. چنین تقسیمی به ما کمک خواهد کرد تا موضوعات اساسی ناشی از رهیافت پدیدارشناسانه را مورد بحث قرار دهیم. گروه نخست کسانی هستند که توجه‌شان

به مطالعه «توصیفی» دین معطوف است. هدف آنها احراز شناختی از ظهورات و بروزات^{۶۱} گوناگون پدیده است، که فی نفسه هدفی است شبیه هدف دانشمند علوم طبیعی، آن گاه که می‌خواهد انواع مختلف یک جنس خاصی را مشخص و تعیین نماید. همین امر ممکن است به طبقه‌بندی گونه‌ها،^{۶۲} یعنی نوعی گونه‌شناسی،^{۶۳} بینجامد. در نتیجه، شناخت ما از دین به همان طریقی گسترش می‌یابد که مثلاً یک زیست‌شناس دریایی ما را با ویژگی‌های آن جنبه از جهان طبیعت آشنا می‌سازد. این تمثیل، پاره‌ای مسائل هرمنوتیکی و روش شناختی را روشن می‌سازد. آیا می‌توان با روشی همچون روش دانشمندان علوم طبیعی، یک پدیده انسانی و اجتماعی را مطالعه کرد؟ آیا چنین رهیافتی، راجع به تعریف موضوع مطالعه، دارای پاره‌ای پیش فرض‌های ذاتی و درونی است؟ آیا ما از ذهنیت و فاعلیت نفسانی^{۶۴} خاص خودمان غافلیم و همین ممکن است بر توصیفات و طبقه‌بندی‌هایمان تأثیر بگذارد؟ آیا اصول روش شناختی واحدی را می‌توان بر موضوعی که هم تاریخی و هم معاصر است، اطلاق کرد؟ آیا این امر اهمیت استفاده از چارچوب‌های تفسیری حوزه‌های وابسته، نظیر مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفه را از نظر دور نمی‌دارد؟ رهیافت کاملاً توصیفی، پدیدارشناسی را رشته‌ای متمایز و جدا معرفی می‌کند، اما آن را در مقابل طیفی از نقدها، که ناپختگی هرمنوتیکی آن را هدف قرار داده و اعتبار نتایجش را مخدوش می‌سازند، آسیب‌پذیر می‌کند.

پدیدارشناسی برای مقابله با چنین نقدهایی ممکن است مستقیماً به موضوعات و مباحث هرمنوتیکی بپردازد و نوعی روش‌شناسی را بنا نهد که منعکس‌کننده موضع نظری خاصی باشد. در این صورت پدیدارشناس از یک نظریه تفسیر در رشته دیگری بهره خواهد برد که طریقی را برای مطالعه دین به روشی غیرالهیاتی تعریف می‌کند. او به نوعی گونه‌شناسی مبادرت خواهد ورزید که مبتنی بر همان مبنای نظری است، و نه تنها با تعیین حدود و دامنه پدیده بلکه با توجیه معنا و مدلول آن، با توجه به اهمیتش برای امور انسانی درگیر خواهد بود، و در نهایت به نوعی دفاعیه رسمی^{۶۵} شبیه آنچه الهی‌دانان برای «حقیقت» وجودی یا ارزش مسیحیت عرضه می‌کردند، منتهی می‌شود؛ اما در

61. expressions.

64. subjectivity.

62. types.

65. Apologia.

63. typology.

این صورت برای اهمیت دین، من حیث المجموع یا به دلیل اهمیت آن در پاره‌ای صور و اشکال خاص آن، استدلال می‌شود. می‌توان این را دومین موضع نامید.

این دیدگاه در معرض نقدهای زیر است: چه چیزی دقیقاً وجه ممیزه رهیافت پدیدارشناسانه به دین است؟ آیا پدیدارشناس صرفاً نوع دیگری از مورخ، روان‌شناس یا فیلسوف نیست که دین موضوع تحقیق و کاوش او است؟ «پدیدارشناس» شاید در واقع «الهی‌دانی» همه دین‌انگار^{۶۶} در لباس مبدل باشد؟ آیا پدیدارشناس نقاب دانشمند به چهره زده تا آماج همان نقدهایی قرار نگیرد که سایر عالمان علوم اجتماعی که از نظریه‌های تفسیری خاص برای توجیه نتایج‌شان به عنوان «معرفت علمی» استفاده می‌کنند، در معرض آن هستند؟ مشکلی که در پذیرش این راه دوم هست این است که پدیدارشناس ممکن است خود را در تنگنا قرار دهد؛ یعنی دیگر نمی‌توان توجیه کردن کار خود را پدیدارشناسانه نامید.

ما عملاً ممکن است دیدگاه‌های پیش گفته را دو سر یک طیف یا پیوستار بدانیم. ویژگی‌های رهیافت پدیدارشناسانه را باید در درون این مرزها جست و هر محقق کار خود را با توجه به این موضوعات تعریف و تحدید می‌کند. بدین سان در این مختصات جای و موضع می‌گیرد. این امر نکته‌ای را بر ما روشن می‌سازد و آن اینکه جست‌وجوی تعریفی دقیق برای پدیدارشناسی، بیهوده است. چاره کار وقوف به این نکته است که مفهوم مطالعه پدیدارشناسانه دین، در واقع تلاشی بود برای توجیه مطالعه دین براساس ملاک‌ها و موازین خود دین و نه براساس ملاک‌های الهی‌دانان یا عالمان علوم اجتماعی. دیدگاهی که پشت این مطلب قرار دارد، خصلتاً بلندنظر و آزاداندیش است، و می‌خواهد اهمیت توجه برابر به «فرهنگ‌های دینی» مختلف، اعم از گذشته و حال را تأکید نماید و با دیدگاه‌های سنن مختلف و طیف وسیع آداب و مناسک دینی همدلی کرده، آنها را بفهمد و برای اهمیت مطالعه دین در دنیای آکادمیک استدلال نماید.

در بخش سوم این مقاله به منتقدان امروزی پدیدارشناسی خواهیم پرداخت؛ اما در اینجا طریقه ارائه و ویژگی‌های پدیدارشناسی و نحوه بحث از آنها را توسط کسانی که به این رهیافت یا مجموعه رهیافت‌ها می‌پردازند، از نظر می‌گذرانیم. یکی از نکات عجیب این است که ویلیام جیمز^{۶۷} روان‌شناس را غالباً به عنوان نمونه‌ای از مطالعه پدیدارشناختی

66. pan-religious theologian.

67. William James.

ذکر می‌کنند؛ هرچند او خودش هیچ‌گاه خود را یک پدیدارشناس به معنای دقیق کلمه ندانست. اما نکته مهم این است که او به توصیف رهیافتی پرداخت که نمایانگر دغدغه‌ها و موضوعات پدیدارشناختی بود. او در کتاب خود انواع تجربه دینی: تحقیقی در ماهیت بشر^{۶۸} (۱۹۰۲) از مطالعات روان‌شناختی فردی با ماهیت توصیفی آن بهره گرفت و نتایج فلسفی را مطابق با دیدگاه پراگماتیک خودش صورت‌بندی و نظام‌مند نمود. او می‌نویسد:

من با این باور که شناخت گستره جزئیات، بیش از داشتن قواعدی انتزاعی، هرچند هم عمیق باشند، ما را داناتر می‌سازد، این سخنرانی‌ها (منظور سخنرانی‌های گیفورد^{۶۹} در ادینبرا^{۷۰} است که این کتاب حاصل آن است) را از مثال‌های ملموس و عینی آکنده‌ام، و اینها را از میان کثرت بی‌شماری از ابراز احساسات دینی برگزیده‌ام.

وی می‌افزاید:

بیشتر کتاب‌های مربوط به فلسفه دین می‌کوشند با تعریف ماهیت دین و بیان اجزای ماهوی آن شروع کنند... واقعیت کثرت ادیان و تفاوتشان با همدیگر برای اثبات این نکته کافی است که واژه «دین» را نمی‌توان نماینده هیچ اصل یا ماهیتی دانست؛ بلکه در واقع نوعی اسم جمع است (James, 1902).

نقاط قوت رهیافت جیمز (به نظر راقم این سطور) در این است که وی موضوع مطالعه را به نمونه‌های فردی خاص محدود کرده و آن را به وسیله نمونه‌ای تجربی و کیفی که به لحاظ سنخی و گونه‌شناسی مطابق اصول روان‌شناسی و فلسفی پراگماتیک تفسیر می‌شود، صورت داده است. به عبارت دیگر، هیچ پیش‌فرض ایدئولوژیکی آشکاری راجع به صدق یا ارزش سخنان گفته شده وجود ندارد و هیچ تلاشی صورت نمی‌گیرد تا نتایج را در یک چارچوب تفسیری و هرمنوتیکی وسیع‌تری که قابل‌اخذ از منابعی غیر از داده‌های جمع‌آوری شده باشد، جای دهد.

68. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.

69. Gifford.

70. Edinburgh.

نارسایی یا محدودیت‌های چنین مطالعه‌ای به این امر مربوط می‌شود که در هیچ ارزیابی و سنجشی از این نوع نمی‌توان به این مسئله پرداخت که آیا تجربه دینی را می‌توان معرفت به معنای عینی (اگر قرار است نوعی محدودیت تلقی گردد) قلمداد کرد، و آیا شامل حیطه‌ای از فهم دینی نمی‌شود که بتوان با مستندسازی باورها و آداب مرسوم در شماری از سنت‌ها - اعم از اینکه این مستندسازی عیناً با توجه به متون باشد یا به لحاظ مردم‌شناسی و تاریخی صورت گیرد - به آن وقوف پیدا کرد. توجه داشته باشید که جیمز، به عنوان فردی پراگماتیست، ایده وجود نوعی «ذات»^{۷۱} را برای دین رد می‌کند. از این لحاظ او وظیفه و کار خود را متفاوت با پدیدارشناسانی می‌داند که می‌خواهند از مطالعاتشان برای نشان دادن وجود امر مینوی،^{۷۲} خدا یا امر قدسی^{۷۳} استفاده کنند.

در مقابل جیمز، می‌توان به کار میرچا الیاده اشاره کرد. الیاده توجهش به بیان تفاوت بین امر قدسی و امر دنیوی^{۷۴} در تجربه انسانی معطوف شده بود. او استدلال می‌کرد که ما در دنیای مدرن مفهوم امر قدسی را که فرهنگ‌های گذشته آن را جزء لاینفکی از شیوه زندگی و نیز دیدگاه خود در باب واقعیت قرار داده بودند، از دست داده‌ایم. در نتیجه چیزی که برای تمدن‌های جدید ضرورت دارد بازیابی مجدد امری است که در تکاپوی بی‌وقفه و پایان‌ناپذیرمان برای پیشرفت از دست داده‌ایم. این پیامی پیامبرانه بود برای بازیابی دوباره ماهیت حقیقی خودمان. او در امر قدسی و امر دنیوی می‌گوید:

دغدغه اصلی ما... نشان دادن این است که انسان دینی به چه طریقی سعی دارد... در جهانی مقدس باقی بماند، و از این رو، چه چیزی از تجربه کلی او از زندگی قابل مقایسه با تجربه انسان فاقد احساسات دینی است... که در دنیایی زندگی می‌کند، یا می‌خواهد زندگی کند، که از آن قداست‌زدایی شده.^{۷۵} با توجه به اهدافی که در پیش داریم کافی است توجه کنیم که قداست‌زدایی^{۷۶} بر تمام تجربه انسان غیردینی در جوامع مدرن سایه افکنده و بدین رو او به نحو روزافزونی کشف دوباره آن ابعاد وجودی انسان دینی را در جوامع باستانی دشوار می‌بیند (Eliade, 1959, p 13).

71. essence.

74. The Sacred And the Profane=مقدس و نامقدس

72. numinous.

75. desacralised.

73. The Holy.

76. desacralization.

انسان در عین اینکه از ایده و بینش الیاده به وجد می‌آید، روش و قصد او را مورد سؤال قرار می‌دهد. در این تصویرگری، فرجه نقاشی او بسیار پهن و غیرظریف است. بدین معنا که او در پی آن است که در گستره تاریخی وسیعی دست به تلفیق و ترکیب بزند و مقولاتی که برای سامان دادن مطالعه خود به کار می‌برد، نوعی تفاوت اصیل و بنیادی بین جوامع «باستانی»^{۷۷} و همتایان مدرن آنها را مفروض می‌گیرند که این تفاوت [هرگز] قابل تحقیق تجربی و مستند به مدارک و شواهد تاریخی نیست. بنابراین باید پرسید که این ادله و قراین گونه شناختی از کجا اخذ و استنباط می‌شود. جالب است که الیاده برای احراز طبقه‌بندی‌های خود، مثلاً به مفهوم کهن الگوها یا نمونه‌های مثالی^{۷۸} (اساسی‌ترین صور همه دینی یا نمادهای امر قدسی) و رازنمایی^{۷۹} (تجلی امر قدسی) به تحلیل روان‌شناسانه یونگی^{۸۰} متوسل می‌شود؛ گرچه بر فروکاستن^{۸۱} مقولات دینی (مثلاً اسطوره) به مقولات روان‌شناختی (مثلاً رؤیا) تأکید می‌ورزد. الیاده در عین حال به موضوع ادراک واقعیت می‌پردازد، که امری مهم و تعیین‌کننده برای این نظر او است؛ بدین معنا که انسان عهد باستان جهان را واقعاً به شیوه‌ای متفاوت و پربارتر و تقدس‌آمیزتر از تلقی امروزی ما می‌دید: «تجربه مکان قدسی، بنیان نهادن جهان را ممکن می‌سازد... و واقعیت چهره خود را عیان می‌کند و جهت‌گیری و تشخیص موقعیت ممکن می‌گردد» (همان، ص ۲۰۵) الیاده از آن رو که در همسنجی و مقایسه داده‌های «تاریخی تطبیقی» به تحقیقات مردم‌شناختی توجه نمی‌کند و نیز به خاطر استفاده‌اش از یک پارادایم روان‌شناختی خاص، سخت مورد انتقاد قرار گرفته است. با این حال وی تأثیری اساسی بر شمار دیگری از محققان داشته است؛ به‌ویژه بر هاینریش تسیمر^{۸۲} و جوزف کمبل،^{۸۳} که مانند الیاده اصولاً به اسطوره و آیین‌های عبادی در دین می‌پرداختند و به نحو چشمگیری آگاهی‌های تازه‌ای را در این زمینه‌ها در اختیار نهادند.

می‌توان مطالعات بنیادین اسمارت^{۸۴} را در جایگاهی در حد فاصل جیمز و الیاده قرار داد. اسمارت توجه خود را بر مطالعات مردم‌شناختی تفصیلی و خاص، یعنی مطالعات

77. archaic.

81. reduction.

78. archetypes.

82. Heinrich Zimmer.

79. Hierophany.

83. Joseph Campbell.

80. Jungian.

84. Ninian Smart.



مربوط به احساسات دینی فردی یا مطالعات اسطوره‌ای و باستانی، متمرکز نمی‌کند. او به تحول انداموار دین در تاریخ بشری، که معرف آن از یک طرف سنت‌ها و نهادها و از طرف دیگر ابعاد و ساحت‌های دینی بوده، می‌پردازد. او همچنین به مسائل روش‌شناختی که مبنای تحقیق پدیدارشناسانه را تشکیل می‌دهند، توجه خاصی می‌کند. سومین خصیصه رهیافت اسمارت تلاش او است برای گسترش دامنه موضوع مطالعه تا ایدئولوژی‌هایی را نیز شامل شود که خصلت‌هایی چون خصائص ادیان را از خود بروز می‌دهند؛ ایدئولوژی‌هایی نظیر مارکسیسم و اومانیسم. در نتیجه اسمارت به مطالعه «جهان‌بینی‌ها»،^{۸۵} و نه دقیقاً ادیان، علاقه‌مند است. منظور او از تحول انداموار،^{۸۶} تأثیر متقابل بین راست‌کیشی^{۸۷} و دگراندیشی^{۸۸} در تحول تاریخی یک سنت است. او این مطلب را با اشاره به آیین بودا چنین مطرح می‌کند:

... بوداشناسان معاصر دگرگونی‌های رخ داده در جنبه اعتقادی آیین بودا را نشان می‌دهند. اگر بخواهیم به نحو تحصُّلی^{۸۹} بگوییم، نمی‌توان صرفاً با توجه به محتوای الهیات بودایی نوین که اصلی‌ترین آیین بودایی دانسته می‌شود، سخن گفت. از این رو بعد آموزه‌ای آیین بودا، نظیر کل آن نظام، شکل‌پذیری خاصی خواهد داشت. به این تمثیل توجه کنید: وقتی بخواهیم زندگینامه فیدل کاسترو را در زمان کنونی بنویسیم باب تحولات تازه را در منش و اندیشه او باز می‌گذاریم. پژوهشگر حوزه دین نیز در نوشتن زندگینامه سیلان بودایی^{۹۰} به دگرگونی‌هایی که همواره پیش می‌آیند واقف است، و یکی از شیوه‌هایی که وی در پیش می‌گیرد گفت‌وگو با الهی‌دانان آیین بودا است. او درگیر نوعی تاریخ‌آرا و اندیشه‌ها است که پایان ندارد (Smart, 1973, pp 44-45).

اسمارت در ادامه، مطالب فوق را چنین توضیح می‌دهد: «نیچی‌رن،^{۹۱} بنیان‌گذار فرقه ژاپنی نیچی‌رن، در این مورد مثال خوبی است. در میان بودائیان همواره این بحث

85. worldviews.

89. positivistically.

86. organic development.

90. Ceylon Buddhism.

87. orthodoxy.

91. Nichiren.

88. Heterodoxy.

وجود داشته است که آیا تعالیم او و فرقه‌ای را که بنیان نهاد باید حقیقتاً جزء سنت بودایی تلقی کرد یا نه» (همان، ص ۴۶). اسمارت می‌گوید که از منظر پدیدارشناختی، اعم از اینکه سنت بودایی، نیچی‌رن را در مقطع زمانی خاصی به رسمیت بشناسد یا نه، باید او را نوعی الهی‌دان بودایی به حساب آورد. این سخن بر این اساس گفته می‌شود که ماهیت سنت را تا حدودی حوادث آینده رقم می‌زند. «بنیان‌گذار رسمیت نیافتۀ فعلی ممکن است فردا با تأثیر وافر جزء جریان اصلی اعلام گردد» (همان، ص ۴۷).

اسمارت در این نظریه می‌خواهد تفاوت میان نگاه از درون سنت به دین، یعنی وظیفۀ الهی‌دان و همتای بودایی آن، و نگاه بیرونی به آن، به عنوان یک پدیدارشناس را بدون گسستی که باید میان آنها باشد، بیان نماید. او همچنین با این سخن که: «باید سعی شود مطالعه دین را به نحوی ملایم و صمیمانه طرح و از منطبق ساختارهای مورد مطالعه پیروی کرد» (همان، ص ۳۷ و ۳۸)، موضع خود را از موضع تحلیل تقلیل‌گرایانه^{۹۲} جدا می‌سازد. او تأکید می‌کند که ارزش چنین رهیافتی فراهم آوردن نوعی مطالعه عینی است که هم به کار افراد داخلی و وابسته (مثلاً مبلغان) می‌آید و هم به کار بیرونی‌ها و بیگانگان؛ زیرا این رهیافت، امکان بسط و تکامل نوعی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین را که غیرتقلیل‌گرایانه است فراهم می‌سازد. اسمارت برای تفصیل بیشتر این رهیافت، به مفاهیم هوسرلی تعلیق حکم^{۹۳} و شهود آیدتیک^{۹۴} که قبلاً بدان اشاره کردیم، عطف توجه کرده، نوعی گونه‌شناسی مشتمل بر شش بُعد را - که بعداً اصلاح گردید و به هفت بُعد افزایش یافت - بنا می‌نهد که می‌توان پدیدارهای دین (یعنی پویایی‌های آن) را تحت این گونه‌شناسی طبقه‌بندی کرد: بُعد عبادی، اسطوره‌شناختی، آموزه‌ای، اخلاقی، اجتماعی و تجربی (Smartt, 1969, p15-25).

اسمارت در کتاب بعدی خود، استفاده از این گونه‌شناسی را مورد کاوش و مذاقه قرار می‌دهد و می‌گوید:

امیدوارم این کتاب مقدمه خوبی برای مطالعه دین به شیوه مدرن باشد. برای مطالعه عقاید و احساسات آدمی و آداب و مناسکی که همراه آن عقاید

92. reductionist.

93. Epoche.

94. eidetic vision.

و احساسات است، لازم است فراتر از ادیان سنتی برویم... خلاصه اینکه، من به هر نیروی اعتقادی و احساسی مهمی که به جهان ما، حیات و سرزندگی می‌بخشد، توجه می‌کنم (Smart, 1983).

اسمارت در پایان این کتاب در اندیشه‌ی طرح متفاوتی است برای پدیدارشناس دین که با ماهیت جامعه جهانی معاصر آشنایی دارد: «این... طریقی است برای تجربه کردن عالم کیهانی»^{۹۵} (علاوه بر امور دیگر). دین چیزهای جهان پیرامون ما را به گونه‌ای مشاهده می‌کند که دارای مجموعه‌ی معانی خاصی هستند» (همان، ص ۱۶۴). این امر او را به ملاحظه‌ی این مسئله می‌کشاند که امروزه این نحوه‌ی مشاهده و نگرش، چه کارکردی می‌تواند داشته باشد. وی مفهوم «انسان‌گرایی دینی»^{۹۶} را مطرح می‌کند که به سرشت مینوی عالم می‌پردازد، نه اینکه بخواهد وجود خدایی را اثبات کند، بلکه می‌خواهد شیوه‌ای برای پاسخگویی به اعجاب‌های حیات عرضه کند. او در آن چیزی که «جهان یکپارچه‌ی شهر جهانی» می‌نامد، به تنوعی از گزینه‌ها و امکانات قابل دسترس پی می‌برد. این برای ایده‌ی نوعی «قدرالایسم» میسر است که ما در آن از گذشته در همناویی با آینده بهره‌های فراوان می‌بریم. بدین ترتیب، چیزی که زمانی به عنوان مطالعه‌ی دین عهده‌دارش بودیم [امروزه] دامنه‌اش به مفهوم «تحلیل جهان‌بینی» گسترش یافته است: «... به نظر می‌رسد دیگر نمی‌توان هیچ برهانی له یا علیه اعتبار هیچ جهان‌بینی‌ای ارائه کرد. مردم باید قبول کنند که طرق مختلف زندگی، به اصطلاح، آزمون‌های مختلف در زندگی هستند. هیچ کس نمی‌تواند مدعی مطلق بودن»^{۹۷} (همان، ص ۱۰۷).

اسمارت می‌افزاید که مفهوم کلی ایدئولوژی دینی به عنوان یک موضوع مطالعه، نمی‌تواند حاکی از تصویر حقیقی باشد؛ نوعی انتزاع آکادمیک است که بر مناسبات قدرت میان گروه‌های ذی‌نفع استوار است. واقعیت ممکن است تا حدی متفاوت باشد:

... گونه‌گونی‌ها بسی بیش از آن چیزی است که در نگاه نخست به چشم می‌آید؛ و دسته‌بندی‌های گسترده‌ای که به نام «ایسم‌ها» می‌کنیم غالباً گمراه‌کننده‌اند؛ زیرا این ایسم‌ها جهان بسیار پیچیده را ساده جلوه

95. cosmos.

96. Religious Humanism.

97. Absoluteness.

می‌دهند... این مثل آن است که دامنه تپه‌ای را پوشیده از گل‌هایی ببینیم که برخی زردرنگ، برخی بنفش، برخی قرمز، پاره‌ای سفید و برخی آبی باشند و گمان بریم که پنج گونه گل در آنجا وجود دارد. اما زمانی که به میان گل‌ها می‌رویم در می‌یابیم که هر رنگی طیفی از اقسام مختلف گل را در بر می‌گیرد. چه بسیار طبقه‌بندی‌ها که حد و حدود رنگ را از میان می‌برند: شیدر سفید و بنفش در ابتدا به طبقات جداگانه‌ای تعلق داشتند، اما با نگاه دقیق‌تر معلوم می‌شود که آنها هم جنس‌های نزدیکی هستند (همان، ص ۱۷۱).

تحول رهیافت اسمارت، بسیاری از موضوعاتی را که در تحقیق پدیدارشناسانه جای می‌گیرند، آشکار می‌سازد. او از مطالعه تحول سنت‌های دینی بزرگ و استفاده از نوعی گونه‌شناسی ساختاری که مطالعه تطبیقی را ممکن می‌سازد، شروع می‌کند. همین امر او را به این درک و آگاهی می‌رساند که نفس ارتباط میان دین و تکامل اجتماعی، ماهیت امر مورد مطالعه را دگرگون می‌کند. این آگاهی برآمده از اذعان خود وی نسبت به آن پدیده (ارتباط دین و تکامل اجتماعی) است. او سپس زمینه مطالعه را به آن سوی مرزهای سنتی طبقه‌بندی موضوع [مطالعه] گسترش می‌دهد. در نتیجه، آنچه مطالعه پدیدارشناسانه تلقی و با معنای عام و فراگیر به دین نهاده شده محدود می‌شد، به مطالعه جهان بینی‌ها تبدیل می‌شود که تلقی‌های دینی و غیردینی در مورد موضوعات وجودی و ادراکات تجربی را شامل می‌گردد. قالب و مبنای سنجش^{۹۸} تغییر یافته است. موضوعی که باید به آن پرداخته شود، این است که آیا این شکل‌بندی موضوعی نوین، امر مناسب و درخوری است یا نه.

جالب است بدانید که کتاب بعدی اسمارت به نحو چشمگیری به دیدگاه مورد اعتقاد الیاده در مورد هدف از مطالعه ادیان نزدیک می‌شود. الیاده در کتاب اسطوره‌ها، رؤیاها و رازها^{۹۹} می‌گوید: «غرب، روزی مجبور خواهد شد که موقعیت‌های وجودی و عوالم فرهنگی مردمان غیرغربی را بشناسد و بفهمد» و «این مواجهه با دیگران به انسان غربی کمک خواهد کرد که درک بهتری از خود داشته باشد که محصول آن، غنای چشمگیر خودآگاهی خواهد بود» (Eliade, 1968, p 11) اسمارت، که در ابتدا مطالعه دین را کاری

98. frame of reference.

99. Myths, Dreams and Mysteries.

کاملاً آکادمیک می‌دانست و این مطلب را «عمدتاً با دلایل عقلی، و نه براساس فایده آن یا توانایی اش برای بهبودی وضع آدمیان، توجیه می‌کرد» (Smart, 1973, p 8)، سپس دریافت که کثرت‌گرایی دینی «از طریق شبکه‌رو به رشد گفت‌وگوی درون‌دینی و تأثیرات متقابل جوامع ایمانی... نوعی رسالت متقابل بهره‌بردن از تجربه‌ها و بصیرت‌ها» را با هدف «غنابخشی متقابل و... همکاری در مواجهه با مسائل ضروری مربوط به بقای انسان در یک جامعه جهانی عادلانه و پایدار» ممکن می‌سازد (Smart, 1984, p 164).

قوت دیدگاه اسمارت در وسعت نظر و آزادی تحقیق او است. از ویژگی‌های بارز او، تأکیدش بر لزوم همدلی و درک متقابل می‌باشد. او همچنین می‌کوشد مقولات سنتی را که موضوع را بر حسب دگرگونی‌های حاصله در جامعه قرن بیستمی تعریف می‌کند، زیر سؤال ببرد. طرح و قالب دامنه‌دار او همان وسیله و طریقه‌ای است که به مدد آن مطالعاتش در رابطه با پدیده‌های مورد بررسی تداوم می‌یابد. در اینجا شاهد نوعی توازن میان سیالیت و ساختار هستیم. به علاوه، به نظر می‌رسد اسمارت از مشکلی اجتناب کرده است که به نحو شگفت‌انگیزی میان مورخان دین که از رهیافتی پدیدارشناسانه استفاده می‌کنند، رایج است و آن تحمیل دآوری‌های ارزشی و درونی بر مطالعات خود است. این ارزش‌دآوری‌ها همواره بر برتری مسیحیت تأکید می‌کنند، و موجب انتقادات تندی شبیه انتقاد ویدنگرن^{۱۰۰} از بلیکر^{۱۰۱} می‌شوند:

مجبورم اعلام کنم که غیرممکن است پدیدارشناسی بتواند از چنین دآوری‌های ارزشی، به سبب خصلت کاملاً ذهنی آنها، بگذرد... چنین دآوری‌هایی به طریقی آشکار از حد و مرزهای کار عینی عالم و محقق فراتر می‌روند. اینجا است که اپوخه‌ای بسیار جدی [مورد نیاز است] (James, 1985, p 317).

ما با تأمل در محدودیت‌های کار اسمارت ممکن است این مسئله را مطرح کنیم که او روش و هدف مطالعه را تا چه حد پیش برد. اسمارت در خصوص فهم پدیده، شدیداً به دیدگاه هوسرل و نیز ارزیابی ویتگنشتاین از دین که بر شباهت خانوادگی استوار است و نه هویدا نمودن ذات پدیده، متعهد و پای‌بند است. آیا این امر مسئله معانی دو پهلوی این اصطلاح را که در اوایل این فصل بدان اشاره کردیم حل می‌کند؟ هوسرل با «نقد

100. Widengron

101. Bleeker.

معرفت» (همان، ص ۳۲۵) سر و کار داشت که متضمن بررسی تمام عیار و فلسفی چارچوب‌ها و فرایندهای تفسیری است که به کار می‌گیریم. اسمارت به هر دلیلی در مقام ارائه چنین چیزی به ما نیست. وان در لئو به نفع نموده‌ها بحث و استدلال می‌کند و این به نوعی گونه‌شناسی مربوط به طبقه‌بندی‌های خاصی، مثلاً [آئین] قربانی^{۱۰۲} و تطهیر،^{۱۰۳} منجر می‌شود. او همچنین به «وارد کردن پدیده در زندگی خودمان» اشاره می‌کند، اما با این حال تصور هم نمی‌کند که پدیدارشناسی بتواند از تجربه فی‌نفسه خود وحی و انکشاف سخن بگوید. پدیدارشناسی فقط می‌تواند از پدیده «واکنش انسان به وحی و انکشاف»، که فی‌نفسه فعالیتی تعبیری و تفسیری است، سخن به میان آورد. این تنش مربوط به رابطه بین تجربه و تفسیر (تعبیر)، مشکلی معرفت‌شناختی است که از همان آغاز ملازم با تحقیق پدیدارشناسانه بوده است. اسمارت، به عنوان مفسر و شارح امروزی این رشته، ظاهراً آن را حل نمی‌کند. در نتیجه، خواهیم دید که این رشته یکی از مهم‌ترین انتقادات عصر حاضر از کل این جنبش را متوجه خود می‌سازد.

پیش از اتمام این بخش لازم است از کار محقق معاصر دیگری، یعنی ویلفرد کنتول اسمیت^{۱۰۴} یاد کنیم. او در کتاب بسیار مؤثر خود، معنا و غایت دین،^{۱۰۵} دو حوزه تحقیق را از هم باز می‌شناسد: ایمان فرد فرد مؤمنان و مجموعه سنت‌ها، که چنین ایمانی در درون آن نمود پیدا می‌کند. تحقیق در مورد ارتباط درونی این دو جنبه از دین است که فهم و درکی مستوفی از پدیده دین را به عنوان یک کل، فراهم می‌آورد (همان، ص ۴).

قصد کنتول اسمیت از طرح این رهیافت، بیان این نکته است که مطالعه دین امری بسیار پیچیده و متغیر است؛ و نیز نمی‌توان مطالعه دین را تا حد نوعی انتزاع مفهومی در ذهن و اندیشه محقق تنزل داد. او برای رعایت انصاف درباره دیدگاه افراد وابسته [به دین] و نیز اهداف علوم اجتماعی، بر خصلت دائماً متحول دین و اهمیت پیوند میان انواع مختلف تحقیق، تأکید می‌ورزد. او راجع به استفاده از خود اصطلاح «دین»، موضوع مهمی را مطرح می‌کند؛ زیرا دین مقوله‌ای است که بر پدیده‌های مورد مطالعه محقق اطلاق می‌شود که ممکن است آن پدیده‌ها مورد تأیید و تصدیق اجتماعی که او مطالعه

102. sacrifice.

103. purification.

104. Wilfred Cantwell Smith.

می‌کند، نباشد. آنچه را که شاید ما بخواهیم عمل یا آداب و مناسک دینی بخوانیم، ممکن است از سوی فرهنگ‌ها و جوامعی که در صدد مطالعه آنها هستیم - فرهنگ‌ها و جوامعی که مقولات و طبقه‌بندی‌هایشان اساساً با مقولات و طبقه‌بندی‌های ما متفاوت است - به شیوه‌ای آن‌چنان متمایز و مجزا با عمل و آداب دینی یکی دانسته نشود. در واقع، او می‌گوید استفاده از لفظ «دین» به لحاظ تاریخی امری بسیار متغیر و سیال است. کنترل اسمیت و اسمارت در نوشته‌های خود بسیاری از موضوعاتی را که امروزه پیش روی دین‌پژوهان است، توضیح و تبیین می‌نمایند.

بحث‌ها و مناقشات

با توجه به بررسی و تحقیقی که تاکنون انجام داده‌ایم می‌توان گفت که پدیدارشناسی دین به عنوان یک جنبش، چیزی نیست جز جنبشی که مدعی داشتن مقام و شأن مطالعه علمی دین است. [نیز با توجه به بررسی فوق در می‌یابیم] که تنوع طبقه‌بندی‌ها، متعلق‌ها و روش‌های مطالعه بیانگر نوعی کثرت‌گرایی پدیدارشناسی‌ها تحت یک عنوان واحد می‌باشد. افزون بر این، راجع به ارتباط مناسب و واقعی بین کسانی که در مقام نظر، اطلاعاتی از این رهیافت را به دست می‌دهند، از هوسرل گرفته تا یونگ، و وظیفه «توصیفی» که بر دوش است، هیچ اتفاق نظر منسجمی وجود ندارد. با این حال در بحث‌های انتقادی در حوزه تاریخ ادیان یا مطالعه علمی ادیان باید در باب رهیافت‌های پدیدارشناسانه نوعی داوری و اظهار نظر تاریخی صورت گیرد، اما بحث‌های پیرامون ارزش اعتبار پدیدارشناسی از نقدهای جدید، به ویژه در حوزه‌های مردم‌شناسی، فلسفه و مطالعات فرهنگی، تأثیر می‌پذیرند. همان‌طور که یکی از محققان معاصر می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که علم دین امکان استفاده از اصطلاحی را برای متمایز ساختن رهیافتی به دین داشته است که خود آن اصطلاح دارای بار معنایی و دلالت‌های مفهومی است که فزون‌تر از آن چیزی است که مظهر یا نمود خاصی از آن رهیافت می‌توانست داشته باشد. از آنجا که آن اصطلاح پیش‌تر به طرق متعدد و متنوعی به کار رفته بود، افراد مختلفی در مطالعه دین آن را به راحتی در انواع مختلف فعالیت‌ها به کار بردند. نکته جالب توجه اینکه امروزه تقریباً غیرممکن است بتوان اجماع نظری را در باب ماهیت چنان مطالعه‌ای پیدا کرد (همان، ص ۳۳۴).

در این بخش شماری از نقدهای مهم بر پدیدارشناسی و ارزش آن در مطالعهٔ دین را ملاحظه کرده، در پایان چکیده‌ای از اوضاع و احوال امروزی را بیان می‌کنیم. یکی از انتقادات وارد بر شیوهٔ پی‌گیری تاریخ ادیان، به موضوع مطالعه^{۱۰۶} مربوط می‌شود. توروشکا^{۱۰۷} ادعا می‌کند:

پدیدارشناسان کلاسیکی چون گرادوس وان درلئو، گوستاف منشینگ،^{۱۰۸} فرایدیش هایلر،^{۱۰۹} میرچا الیاده و کورت گولدامر^{۱۱۰} اصطلاح «انسان دینی»^{۱۱۱} را می‌پسندیدند. آنان به شخصیت‌های مهم دینی نظیر بنیانگذاران، اصلاحگران، معلمان، عارفان، پیامبران و الهی‌دانان می‌پرداختند. به عنوان مثال منشینگ از «شخصیت‌های خلاق دینی»^{۱۱۲} تمجید و ستایش می‌کرد. این نظریه علیه توده‌های غیرخلاق و نابارور با عقاید متعارفشان یعنی «تدین» به اصطلاح «عامیانه»، به تبعیض قائل است.

به نظر او راه اصلاح و چارهٔ چنین وضعیتی آن است که «تاریخ ادیان نباید صرفاً به مراجع و صاحب‌نظران هر سنت بپردازد. تاریخ ادیان سخت نیازمند ارتباط زمینی اجتماعی - تاریخی،^{۱۱۳} یعنی ارتباط با ریشه‌های چمن زار، و مطالعهٔ مسائل روزمره است. تاریخ مدرن ادیان، سخت نیازمند یک جهت‌گیری مردم‌شناسانهٔ عمیق‌تری است. این تاریخ باید علاقهٔ بیشتری به آدم‌های معمولی و عادی و محیط زیست آنها داشته باشد» (Tworuschka, 1996).

این پیشنهاد جدید در موضوع مطالعه، لوازم مهمی دارد: نخست اینکه بر ماهیت امروزی پدیده‌ها تأکید می‌کند. دوم، به جای توجه به «سنت‌ها»، «مراجع و صاحب‌نظران» و «اظهار نظرهای رسماً اعتقادی» در باب درونمایه‌ها و مضامین الهیاتی، بر افراد، گروه‌ها و «هر روزی بودن»^{۱۱۴} دیدگاه‌های دینی متمرکز می‌شود. سوم، تأکید و تصدیق می‌کند که تکثر نه تنها بر طیفی از سنت‌ها، بلکه بر واقعیت بسیار

105. The Meaning and End 110. Kurt Goldammer.

of Religion. 111. Homo Religiosus.

106. Object of Study. 112. Schopfergestalten.

107. Tworuschka. 113. Socio-historical earth contact.

108. Gustav Mensching. 114. everydayness.

109. Freidrich Heiler.

پیچیده‌تر دین، چه منطقه‌ای و بومی و چه جهانی، چه پویا و چه سستی، اطلاق می‌شود، و نیز آشکال و صور دین بسی سیال‌تر و درهم تنیده‌تر از آن است که قبلاً پنداشته می‌شد. چهارم، ارتباط بین دین و فرهنگ، به‌ویژه، پیچیده‌تر است. خطری که محققان را تهدید می‌کند، این است که سعی کنند یکی را از روی دیگری قیاس یا استنتاج نمایند؛ چنان که گویی چیزی به نام دین وجود دارد که با حذف افزوده‌های [یا همان عَرَضیات] فرهنگی آن، می‌توان طبیعت یا ماهیت ذاتی آن را شناخت.

دیدگاه ذات‌گرایانه،^{۱۱۵} که ممکن است در صدد انجام وظیفه دیگری، یعنی مقایسه «ادیان» بر آید، تا «ذات» خود دین را (مثلاً مینوی، آن‌گونه که اُتو قائل بود یا قدسی در تمایز با دنیوی به نظر یاده و دیگران) شناسایی کند، به نحو روزافزونی به صورت وظیفه‌ای جلوه می‌کند که فرد دین پرست^{۱۱۶} بر اساس مفروضات پیشین و نه توجه به خود پدیده، برای خود ابداع کرده است. وقتی خوب به عنوان ترجمه شده کتاب وان در لئو، یعنی ذات و تجلی^{۱۱۷} توجه کنیم، آن را گرانبار از مفروضات و انتظارات و محصور در جهان بینی فرد محقق می‌بینیم که همچنین به واسطه فرهنگ‌پذیری^{۱۱۸} خود او (محقق) تابع مقتضیات و زمینه‌مند^{۱۱۹} شده است.

نقدهای وارده بر موضوع مطالعه، پیامدهایی را برای روش نیز دارد. تئوروشکا این دیدگاه را اختیار می‌کند که لازم است بر تاریخ شفاهی و نه مکتوب و بر کارکردهای اولیه در زندگی روزمره تأمل و تمرکز شود: «این به معنای آن است که انسان چگونه به خوردن، آشامیدن، عمل جنسی، تنفس، خوابیدن، آموزش بهداشت، مراحل زندگی، زندگی خانوادگی، لباس پوشیدن، کار کردن، اوقات فراغت و زندگی کردن می‌پردازد» (همان). بنابراین، پژوهشگر باید درگیر بحث یا گفت‌وگویی شود که «تجربه میان فرهنگی» را آشکار می‌سازد. اگر چه کاملاً روشن نیست که منظور از این اصطلاح چیست. احساسات گسسته‌ناظر به تجربه‌های فردی که جیمز (۱۹۰۲) آنها را طبقه‌بندی و بررسی کرد، طرح‌های ساختاری^{۱۲۰} و نظام‌مندی نیست که مدلول اصطلاح «جهان‌بینی‌ها»ی مورد استفاده اسمارت باشد؛ اگر چه بسیار به سبک و اسلوب بعدی

115. Essentialist.

118. enculturation.

116. Religionist.

119. contextualized.

117. Essence and Manifestation.

120. constructions.

تحقیق اسمارت نزدیک تر است. توروшка نیز با این مثال در مورد چیزی که وی «پدیده حرکت»^{۱۲۱} می نامد توضیح می دهد:

مارسل موس^{۱۲۲} کار تحقیقی زیادی درباره مطالعات فرهنگی و پدیدارشناسانه مربوط به حرکت انجام داد. این قوم شناس فرانسوی بر آن است که بزرگسالان^{۱۲۳} به هیچ وجه «شیوه طبیعی» حرکت کردن را در پیش نگرفته اند. طریقه راه رفتن از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر تفاوت می کند، چنان که دیگر فعالیت های جسمی، روانی و جامعه شناختی نیز چنین است.

شیوه چابک راه رفتن اهالی مناطق کوهستانی پاکستان شمالی با شیوه «آنوی»^{۱۲۴} راه رفتن زنان قبایل مائوری نیوزیلند فرق می کند. نمادپردازی^{۱۲۵} راه برای زبان عبری بسیار مهم است. این را می توان در مترادف های متعدد در خانواده کلمات مشاهده کرد: رفتن، حرکت کردن، راه، قدم، پا.^{۱۲۶} برای پدیدارشناس دین بسی هیجان انگیز است وقتی می بیند ادیان چگونه بر فنون و شیوه های بدن، تا آنجا که مسئله حرکت در میان است، تاثیر می گذارند. چه باور کنی چه نه، پاها برای پدیدارشناس دین بسیار جالب توجهند (مراقبه یا مدیتیشن بودائیان، اثر پای بنیانگذاران و خدایان و نظایر اینها). صعود از کوه ها و دویدن بر گرد قربانگاه، طواف بر گرد کعبه، بالا رفتن از هیکل^{۱۲۷} در اسرائیل باستان، دویدن به دلایل دینی یا آیینی، و شنا کردن، همگی به مثابه طرق دست یابی به تجربه های دینی تلقی می شوند (همان).

اما اگر آرای توروшка را جدی بگیریم ناچاریم به جنبه دیگری از روش پردازیم. ما چگونه به فهم و درکی از چنین اموری نائل می آییم؟ پدیدارشناس به طور سنتی بر امکانات و مقدرات تعلیق حکم (اپوخه) و شهود آیدتیک اعتماد و تکیه کرده است. جکسون^{۱۲۸}

121. phenomenon of movement.

125. Symbolism.

122. Marcel Mauss.

126. To go, Move, Way, Step, Feet.

123. Grown-ups.

127. temple.

124. Onoi.

128. Jackson.

معتقد است که اینها را به شیوه‌ای خام و ساده‌لوحانه به کار برده‌اند؛ چنان که گویی تمایل به فهمیدن دیدگاه دیگران نه تنها امکان عینیت بلکه توان شنیدن آنچه که آنها می‌شنوند، دیدن آنچه آنها می‌بینند و اندیشیدن همان گونه که آنها می‌اندیشند، یعنی آگاهی همدلانه را بر ایمان ممکن می‌سازد. او در این نقد «درک دستور زبان گفتمان شخص دیگر» را اصلی‌ترین امر عینی می‌داند که همدلی می‌تواند از آن ناشی شود. او این مطلب را با اشاره به وان در لئو و فرهنگ موسیقی (تمثیلی که خود وان در لئو آن را مفید دانسته بود) توضیح می‌دهد.

چیزی که وان در لئو از آن سخن نمی‌گوید آشنایی دقیق او با موسیقی اروپائیان فرهیخته است که مورد اشاره او است و نقش دستور زبان در توانایی او برای همدلی و تفسیر نمونه‌هایی از آن. انسان در می‌ماند که او چه استفاده‌ای از ارکستر گامیلان^{۱۲۹} اهالی بالی،^{۱۳۰} نغمه‌های ناگاسوارای^{۱۳۱} شمال هند یا تکنوازی با ساز آلتوساکسِفون^{۱۳۲} توسط چارلی پارکر^{۱۳۳} کرده است. این بدان معنا نیست که هیچ یک از اینها ممکن است با او «سخن» نگفته یا به لحاظ عاطفی او را متأثر ساخته باشد؛ بلکه بدین معنا است که تکیه او برای درک معنای آنها بر مسئله همدلی، احتمالاً وی را دچار پاره‌ای خطاهای بسیار جدی کرده است. همچنین مقصود این نیست که استعداد حساسیت که ملازم با همدلی و هم‌حسی است، مؤلفه مهمی در درک شیوه زندگی دیگران نیست. ادعای من این است که حساسیت شرط لازم، اما غیر کافی فهم است. ممکن است استعداد و توان فرد برای همدلی و هم‌حسی بعد از درک «دستور زبان» گفتمان فرد دیگر شکوفا شود (Jackson, 1993, p 151).

جکسون چنین نتیجه می‌گیرد که «پدیدارشناسی... نمی‌تواند ابزارهای تفسیر جهان بینی دیگران را با کمترین تحریف در اختیار نهد» (همان). او به روش‌های کلیفورد گرتز^{۱۳۴}

129. Gamelan Orchestra.

130. Balinese.

131. Nagaswara.

132. Alto Saxophone.

133. Charlie Parker.

134. Clifford Geertz.

مردم‌شناس و نقدهای فرهنگی اصلاح‌گرایانه ادوارد سعید^{۱۳۵} عطف نظر می‌کند (همان، ص ۱۵۰-۱۵۵).

گرتز مخصوصاً به شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن مفاهیم فرهنگی بر وجوه و نحوه‌های گفتار تأثیر گذاشته، دستور زبان آنها را تعیین می‌کنند. او برای ایضاح این مطلب از تمایزی که هایتس کوهوت^{۱۳۶} بین مفاهیم معطوف به «تجربه نزدیک»^{۱۳۷} و مفاهیم معطوف به «تجربه دور»^{۱۳۸} قائل می‌شود، استفاده می‌کند.

مفهوم مربوط به تجربه نزدیک به طور کلی مفهومی است که شخصی - یک بیمار، یک فاعل شناسا، یا در بحث حاضر یک منبع خبر-^{۱۳۹} ممکن است خودش به طور طبیعی و بدون هیچ دروسری آن را برای تعریف آنچه دوستان یا رفقای می‌بینند، احساس می‌کنند، می‌اندیشند، تخیل می‌کنند و نظایر آن به کار برد و نیز هنگامی که دیگران آن را به طریق مشابهی به کار می‌برند، خیلی راحت آن را می‌فهمد. مفهوم مربوط به تجربه دور (یا تجربه از فاصله دور) مفهومی است که اقسامی از متخصصان (تحلیل‌گر، آزمون‌گر، قوم‌نگار، حتی کشیش یا الهی‌دان) آن را برای پیشبرد اهداف علمی، فلسفی یا عملی خود به کار می‌برند. «عشق»، مفهومی است ناظر به تجربه نزدیک، و «تأثیرگذاری در شیء»^{۱۴۰} مفهومی است ناظر به تجربه دور. «قشربندی اجتماعی»^{۱۴۱} و شاید برای اغلب مردم دنیا حتی «دین» و یقیناً «نظام یا دستگاه دینی» تجربه دور هستند. «کاست»^{۱۴۲} و

135. Edward Said.

136. Heinz Kohut.

137. experience-near.

138. experience-far.

139. Informant.

۱۴۰. Object Cathexis = در اصطلاح روانکاوی، به معنای اختصاص دادن نیروی لیبیدو (حتی در شکل تعالی یافته) به چیزی خارج از خود (م).

141. social stratification.

142. Cast.

«نیروانا»^{۱۴۳} دست کم برای هندوها و بودائی‌ان، تجربه نزدیک‌اند
(Geert, 1983, p 57).

او از همین جا به طرح این نکته می‌پردازد که این موضوعی معرفت‌شناختی است، نه موضوعی مربوط به داشتن نوعی «قریحه یا حس فوق‌العاده برای اندیشیدن، احساس کردن یا درک کردن مثل یک بومی» (همان، ص ۵۶). او با تحلیل مفهوم شخص، در این مورد مثال می‌زند:

دست‌کم مفهومی از چیستی شخص در مقابل [مفهوم] یک صخره، حیوان، طوفان، یا یک الهه، تا آنجا که تصور می‌کنم، کلی و جهان‌شمول است. اما در عین حال، همان‌طور که این مثال‌های تصادفی نشان می‌دهد، مفاهیمی که بالفعل دخیل‌اند، از یک گروه تا گروه دیگر متفاوت‌اند و غالباً هم تفاوت عمیق دارند. مفهوم غربی شخص به عنوان یک عالم کرانمند، یگانه، عالم‌انگیزی و شناختی کمابیش یکپارچه، کانون بویای آگاهی، عاطفه، داوری و عمل، که در یک کل متمایز تشکل و سازمان یافته و به نحوی قیاسی و سنجشی هم با کل‌های مشابه دیگر و هم با پس‌زمینه اجتماعی و طبیعی خود مغایرت و تضاد دارد، هر چند ممکن است به نظر ما تصدیق‌ناپذیر بنماید، اما تصور کاملاً خاص و ویژه‌ای در متن و بافت فرهنگ‌های جهان می‌باشد. برای فهم آن فرهنگ‌ها به جای اینکه سعی کنیم تا تجربه دیگران را در چارچوب و قالب چنان مفهومی جای دهیم، که همان چیزی است که «همدلی» منحصر به آن است، باید سعی شود آن مفهوم را کنار گذاشت و تجربه‌های آنها را در قالب و چارچوب تصور خود آنها از چیستی خویشتن خویش^{۱۴۴} مشاهده و درک کرد (همان، ص ۵۹).

گرتز می‌گوید برای این کار عملاً مجبورید به فهمی از خود آن فرهنگ خاص نائل آید و با کسانی که در آن فرهنگ به سر می‌برند به گفت‌وگو بنشینید. ملاحظات او بر حوزه کاریش در جاوا، بالی و مراکش مبتنی است. او این روش تفسیری را «توصیف پُرمایه»^{۱۴۵} می‌نامد.

143. Nirvana.

144. selfhood.

145. thick description.

این امر به معنایی متفاوت اما مرتبط، ما را به انتقادات ادوارد سعید می‌رساند. او آن‌گاه که به ترسیم و شناسایی اوصاف مشخصه^{۱۴۶} و وجه بارز شرق می‌پردازد، توجهش به امپریالیسم فرهنگ غربی معطوف است. وی در کتابش، شرق‌شناسی^{۱۴۷} (۱۹۷۸)، از این مفهوم که تشکیل‌دهنده ماهیتی به نام هویت خاورمیانه‌ای، اسلامی و عربی است، سخن به میان می‌آورد. اسطوره غربی، این مردمان را در روابط و مناسبات دینی، فرهنگی و اخلاقی به عنوان «دیگری» تعریف می‌کند؛ به طوری که آنها به منزله «خود دیگر»^{۱۴۸} در خوداندیشی غربیان وجود دارند. این تحقیر که امری است نه تنها حقیقتاً تاریخی، بلکه امروزین، بر این گونه مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای استوار است. اهمیت آن برای پدیدارشناسان در شیوه تحمیل پیش فرض‌هایی است که غربیان با آن پیش فرض‌ها کار خود را پیش می‌برند. در این مورد، لوی برول، که قبلاً از او نام بردیم، مثال خوبی است. نقد سعید نه تنها در مورد روش توصیف اسلام از سوی پاره‌ای نویسدگان، بلکه عموماً در مورد شیوه بنا نهادن جهان‌بینی آنها و طبقه‌بندی‌هایی که آن جهان‌بینی بر آن استوار است، اعتبار و مناسبت دارد. از این رو، جکسون این نکته را مطرح می‌کند که هندوئیسم اصطلاحی غربی است که احتمالاً نخستین بار به صورت مکتوب توسط یک مستشرق انگلیسی در سال ۱۸۰۸ به کار رفت. در این صورت، انتقادات سعید لوازم و پیامدهای وسیعی دارد؛ زیرا معرفت‌شناسی و گونه‌شناسی دینی ما تحت تأثیر چنین کژتابی و تحریفی است - و این امر با توجه به مطالعه تاریخ ادیان در قرن نوزدهم وضوح و روشنی کامل می‌یابد. همچنین درک و دریافت افرادی که بدین طریق در زمینه و بافت خاصی قرار داده می‌شوند،^{۱۴۹} مانع از گفت‌وگوی محصل و مثبت با آنها خواهد بود؛ زیرا بر ساختارهایی مبتنی است که پژوهشگر تعیین می‌کند و افراد مورد پژوهش از آن ساختارها اطلاعی ندارند. ساختارشنکی^{۱۵۰} چنین وضعیتی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و دقیقاً تلاش برای تحقق چنین ساختارشنکی‌ای است که موجبات نقد مطالعات پدیدارشناسانه را فراهم می‌کند.

146. Contours.

149. Contextualized.

147. Orientalism.

150. Deconstruction.

148. Alter-ego.

می‌توان تا حدودی ادعا کرد که پدیدارشناسان کلاسیک، گاهی اوقات سرگرم مطالعه محصولی از ابداعات خودشان بودند. مضمون سخن سعید و گرتز هر دو این است که لازم است پیش از اقدام به هر گونه طبقه‌بندی‌ای، با مواجهه و نشست و برخاست با کسانی که موضوع تحقیق هستند، از چیستی بالفعل پدیده با تمام جزئیات آن پرده برداشت. آنان همچنین بر این ضرورت تأکید می‌کنند که انسان لازم است برای شناسایی تعصبات و پیش‌داوری‌های^{۱۵۱} فطری و ناخودآگاه به نحو تحلیلی به ساختارشکنی گفتمان فرهنگی خودش بپردازد. ممکن است چنین به نظر آید که ما به نقطه‌ای از نسبیّت رسیده‌ایم که در آن دیگر هیچ قطعیت و یقینی در مورد اینکه چه چیزی را و چگونه مطالعه کنیم، یا نتایج و گستره مطالعه ممکن است چه و چگونه باشد، وجود ندارد. تا حدودی چنین چیزی صادق است. مفاهیمی نظیر دین، سنت و فرهنگ نوعی سیّالیت و عدم قطعیت معنایی را به خود گرفته‌اند.

اگر پدیدارشناسی را جنبش فلسفی تلقی کنیم، هم می‌توان فرایندی را که پدیدارشناسی دین در آن بسط و گسترش یافته است و هم نگاه انتقادی را که امروزه متوجه آن است تبیین نمود. کار هوسرل، به موازات کار هایدگر، نوعی شتاب فلسفی را در اروپا پدید آورد، که تأثیرات آن با همان درجه و شدت در دنیای انگلوساکسون احساس نشد. این دو اندیشمند همواره در بسط و گسترش اگزیستانسیالیسم، ساختارگرایی^{۱۵۲} لوی اشتراوس^{۱۵۳} و جنبش و ساختارشکنی پست مدرن مؤثر بوده‌اند. رفع تمایز بین ذهنی بودن تجربه و تلاش برای تأسیس نوعی علم عینی دین، موضوعی معرفت‌شناختی است که به امری بسیار مشکل برای پدیدارشناسی دین تبدیل شده و بر اعتبار و مقبولیت آن تأثیر نهاده است. این امر مخصوصاً در نوشته‌های وان در لئو و اسمارت کاملاً آشکار است. پدیدارشناسان «توصیفی» که مطالعات پدیدارشناسانه خود را به روشنی از کار فلاسفه متمایز می‌سازند، این مسئله را نادیده می‌گیرند؛ به‌ویژه دریدا^{۱۵۴} فیلسوف فرانسوی، در سخنرانی خود در باب «ساخت، نشانه و نمایش در گفتمان علوم انسانی» (Derrida, 1970) بر اهمیت این موضوع تأکید می‌کند: «از این رو دو تفسیر در مورد تفسیر وجود دارد... یک تفسیر در پی رمزگشایی از یک حقیقت است... تفسیر دیگر که دیگر معطوف به اصل

151. prejudices.

153. Levi-Strauss.

152. structuralism.

154. Derrida.

و ریشه نیست، بر بازی آزاد^{۱۵۵} تأکید می‌کند» (Derrida, 1970, p 334) این مربوط است با آنچه سعید از منظری سیاسی نشان داده بود که هر علم آکادمیکی «نشان از تعدی و دست‌اندازی واقعیت خشن سیاسی دارد» (Said, 1978, p 11) به عبارت دیگر، هر فرهنگی پیش فرض‌های ایدئولوژیکی و گرانباز از ارزش‌های خود را بر فرهنگ‌های دیگر تحمیل می‌کند، و «علم یا معرفت»^{۱۵۶} در چنین بافت و زمینه‌ای پدید می‌آید؛ به ویژه زمانی که استعمار، زمینه‌ای سیاسی باشد و چنین «علمی» در آن تحقق پیدا کند.

درست همان‌طور که تحقیق و پژوهش آکادمیک نمی‌توانست در پی آن باشد که بیرون از جهانی قرار گیرد که آن تحقیق، بخشی از آن بود، دریدا نیز می‌گفت که هیچ تحقیقی نمی‌تواند مستلزمات فلسفی منزلت علم و معرفت را نادیده بگیرد. دیگر نمی‌توان در مورد عینیت یا فارغ از ارزش بودن تحقیق بحث کرد؛ اما باید شأن و منزلت هر دانش را - که البته به نحو ذهنی و انفسی تفسیر می‌شود و لذا موقتی و نسبی است - تصدیق نماییم. در نتیجه، هیچ‌گاه اهداف تحقیق پدیدارشناسانه تحقق نمی‌یابد. ژان فرانسوا لیوتار^{۱۵۷} با تعریف پست مدرن به عنوان «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها»^{۱۵۸} این مسئله را به نحو دیگری بیان می‌کند (Lyotard, 1986, p xxix).

به نظر او فراروایت‌ها (که آن را به معنای نظریه‌های فراگیر یا ساختارهای جهانی می‌گیرد) بخشی از پروژه مدرنیته‌اند که از نهضت روشنگری آغاز شده، و به معنایی عینی مدعی صدق و حقیقت‌اند. هر علمی، از جمله علم دین، در این امر خطیر شریک است. در نتیجه، روایت‌های دیگران با فراروایت‌های «دانشمند»^{۱۵۹} تصادم می‌کنند؛ فراروایت‌هایی که دانشمند آنها را غیر از آن چیزی می‌داند که وی وسیله نیل به حقیقت می‌خواند که بر اصول مربوط به توجیه و شواهد و ادله خود دانشمند استوارند. لیوتار می‌گوید:

این ارتباط نابرابر نتیجه ضروری قواعد مختص به هر بازی است. همه ما علائم آن را می‌شناسیم. این کل تاریخ امپریالیسم فرهنگی، از آغاز پیدایش تمدن غربی است. لازم است معنای خاص آن را، که آن را از همه

155. freeplay.

158. metanarratives.

156. knowledge.

159. scientist.

157. Jean Francois Lyotard.

دیگر اشکال امپریالیسم متمایز می‌سازد، درک کنیم: آن در سیطرهٔ تمنای مشروعیت است (همان، ص ۲۷).

چالش با مشروعیت فراروایت‌ها، کوششی است برای بی‌اعتبار کردن و از جریان انداختن مفهوم علمی عینیت. ممکن است چنین به نظر آید که پدیدارشناسی دین مشمول چنین انتقادی نیست؛ مگر اینکه در بایم که آن نیز ادعا دارد که علمی است که امکان معرفت «عینی» را فراهم می‌آورد. از نظر لیوتار حداکثر کاری که پدیدارشناس دین می‌تواند انجام دهد، آن است که اجازه دهد روایت‌های دیگران نیز نفسه‌گویا باشند. هر کوششی برای طبقه‌بندی کردن یا تفسیر کردن لزوماً نه تنها نوعی تحریف، بلکه عملی امپریالیستی است. توجیه کار علمی «فرآوردن مدلی کارآمد و رسا یا المثنی‌سازی نوعی واقعیت خارجی نیست، بلکه صرفاً تولید آثار بیشتر، یعنی پدید آوردن اظهارات^{۱۶۰} یا سخنان علمی تازه و جدید، یعنی وا داشتن شما به داشتن اندیشه‌ها و آرای جدید است» (Ibid., foreword, p ix).

بدین ترتیب، معرفت علمی معرفتی است که خود مستند به خود (یا خود مشمول خود)^{۱۶۱} است و حتی گرتز از این انتقاد مستثنا نیست؛ زیرا با اشاره به مفاهیم ناظر به تجربهٔ نزدیک، توضیح می‌دهد:

مردم مفاهیم معطوف به تجربهٔ نزدیک را به صرافت طبع، یعنی ناخودآگاه، و به اصطلاح به طور افواهی به کار می‌برند. آنها، جز به نحو گذرا و گهگاه، تشخیص نمی‌دهند که اصلاً «مفاهیمی» در کارند. این است معنای تجربهٔ نزدیک؛ یعنی تصورات (Ideas) و واقعیت‌هایی که آن تصورات حکایت می‌کنند، به طور طبیعی و به نحو لاینفکی به هم گره می‌خورند (Ibid., p xxv).

او همین که به سمت کار دقیق و ارزشگذارانهٔ تفسیر می‌رود، مفاهیم و واقعیتی که بنا می‌نهد، بخش لاینفکی از کار فرد مدرنیست است. او این کار را به خاطر ارتباط با دوستان مدرنیست خود (اهل دانشگاه)، در درون فرهنگ خودش، و نه برای ارتباط با موضوعات مطالعه اش می‌کند؛ هر چند سعی بسیار دارد که به آنها مشروعیت ببخشد. آنها از روایت‌هایی سخن می‌گویند که وی می‌خواهد خارج از آن روایت‌ها طرح مشارکت در فراروایت‌های

160. enonces.

161. self-referential.

«علم» را در اندازد. بنابراین، اصلاً آیا محملی برای تحقیق پدیدارشناسان در باب دین وجود دارد؟ نقطهٔ میانه‌ای هست که متفکرانی چون هابر ماس و رورتی در آن قرار دارند؛ یعنی هر دو منظری پست مدرنیستی اختیار کرده‌اند و با این حال در پی نوعی اجماع هستند که به طریق بحث و گفت‌وگو حاصل می‌آید (Rorty, 1991, p 195). در واقع، اگر چه آنها از جهات دیگر با هم اختلاف جدی دارند، اما این دو نویسنده هر دو می‌خواهند اطمینان حاصل کنند که به‌رغم نقدی که پست مدرنیسم وارد می‌سازد، هنوز نوعی ارتباط^{۱۶۲} وجود دارد که تداوم گفتمان آکادمیک را ممکن می‌سازد. رورتی در بیان این مطلب، می‌گوید: «ما باید درک و تلقی خود را از اهداف و مقدورات^{۱۶۳} تحقیق علمی تغییر دهیم؛ باید به جای اینکه گمان کنیم یک روش علمی به شناختی «درست»^{۱۶۴} از واقعیت می‌انجامد؛ پذیریم که برای رسیدن به این هدف روش‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان به کار گرفت، و در این کار باید بر «فایدهٔ روایت‌ها و واژگان، و نه عینیت قانون‌ها و نظریه‌ها» تأکید شود (همان، ص ۳۱۲ و ۳۱۳). سخن رورتی این است که روش‌های مختلف و متفاوت در خور اهداف متفاوتند و با یک روش واحد نمی‌توان به فهمی کامل رسید. با این حال، رورتی می‌گوید که ما می‌توانیم در مورد کارایی یک تحقیق برای نیل به هدف مربوط به آن داوری کنیم و لذا ارزش نسبی و جمعی انواع مختلف تحقیق را تمیز دهیم. اما دیدگاه رورتی در نهایت ما را وادار به توجه به مسئلهٔ صدق می‌کند.

پدیدارشناسی از منظری دیگر نیز نقد شده است و مبنای این انتقاد آن است که پدیدارشناسی از مسئولیت تعیین صدق معرفت‌شناختی که مبنای معرفت است، شانه خالی می‌کند. می‌توان ادعا کرد که ضعف اساسی کار پدیدارشناسانه، به عنوان اقدامی توصیفی بر محور تحقیق عینی، این است که خودشکن است و این دقیقاً به خاطر گذشتن از کنار مسئلهٔ پیش گفته است. پدیدارشناسی در تلاش برای نوعی گونه‌شناسی تجلیات که ماهیتی تطبیقی دارد یا گزارش تاریخ سنن دینی، هدف مطالعهٔ دین را برای فهم موضوع آن تحریف می‌کند، و این کار را با اخذ تلویحی موضعی لادری گزایانه در رابطه با ماهیت معرفت یا واقعیت صورت می‌دهد. جان باوکر^{۱۶۵} در کتاب مفهوم خدا^{۱۶۶} (۱۹۷۳) و نیز کتاب تخیل

162. communication.

165. John Bowker.

163. possibilities.

166. The Sense of God.

164. true.

دینی و مفهوم خدا^{۱۶۷} (۱۹۷۸) در مورد این دیدگاه بحث و استدلال کرده است. سخن باو کر این است که هر تحقیقی که از آغاز، امکان [وجود] خدا را که عاملی در فهم حاصله از آن تحقیق می‌باشد، نفی کند، از قبل، نتایج محتمل را تعیین نموده است. به عبارت دیگر، اگر خدای دست‌اندرکار جهان، یعنی چیزی که پیش فرض الهی دانان و مؤمنان است، در پراگماتر نهاده شود، در این صورت جهانی که مورد مطالعه است با جهان مورد نظر الهی دان و مؤمن تفاوت می‌کند. اگر به دقت بنگریم می‌بینیم که بی‌طرفی یا عینیت ظاهری پدیدارشناس [در واقع] نوعی داوری و حکم علیه جهان بینی‌های دینی است.

این نقد بر پاره‌ای رهیافت‌های پدیدارشناسانه بیش از پاره‌ای دیگر قابل اطلاق است. به عنوان مثال، این انتقاد بیشتر بر توصیف‌گرایی^{۱۶۸} اسمارت وارد است تا بر توجه اُتو به ذات، که امر قدسی (مینوی) معرفی می‌شود. باو کر دیدگاه خود را چنین توضیح می‌دهد:

من (در معنای خدا) توجه خود را به این پارادوکس عجیب معطوف داشته‌ام که کسانی که در حوزه علوم رفتاری کار می‌کنند، معمولاً نوعی جهت‌گیری خداناباوری‌روشن‌شناختی را اختیار می‌کنند.... با این حال، این واقعیت همچنان باقی است که در همان رشته‌ها، با توجه به ادله و شواهد خودشان، امکان نتیجه‌ای تمایزبخش^{۱۶۹} که در پاره‌ای زندگی‌ها از واقعیتی خارج از آن زندگی‌ها اخذ و استنباط می‌شود و به نحوی خداباورانه توصیف می‌گردد، وجود دارد.

در نتیجه، باو کر چنین فرض می‌کند که: «نتیجه‌ای که باید از این گرفت این است که واقعیتی که بیرون از ما است - اگر چنین واقعیتی وجود دارد و اگر گزارش‌های مربوط به تجربه کردن آن کاذب نباشد - باید چیزی مانند وضع پایداری از اطلاعات باشد؛ شبکه‌ای از اطلاعات که مخصوصاً ما بتوانیم به آن متصل شویم و هر داده و اطلاعات آشکاری را دریافت نماییم» (Rowker, 1978, p ix).

باو کر مسلم می‌گیرد که این ارتباط از طریق نیایش، عبادت و شفاعت^{۱۷۰} به وجود می‌آید. نقد او، آن گونه که متوجه پدیدارشناس است، در واقع نوعی تمنای توقف

167. The Religious Imagination and the Sense of God.

168. Descriptivism.

169. Differentiating.

170. intercession.

بی طرفی (یعنی نوعی دیدگاه دشوار و بی ثبات که پدیدارشناسی در پی توجیه آن بوده است) و بی بردن به لزوم تمکن در یک ناحیه معرفت شناختی ویژه می باشد؛ یعنی تبدیل شدن به دانشمندی رفتاری^{۱۷۱} یا یک الهی دان / مؤمن.

برخی، باوکر را در این دیدگاه تأیید می کنند که ادله و شواهدی هست که گواه اذعان به واقعیتی است که فراتر از آن است که بتوان به نحو تجربی با اشاره به تجربه های بشری آن را احراز و معین نمود. کتاب دیوید هی،^{۱۷۲} به تبع کتاب ایستر هاردی،^{۱۷۳} در واحد تحقیقات تجربه دینی در آکسفورد، مبتنی بر مطالعات قبلی ویلیام جیمز و استنلی هل^{۱۷۴} در آغاز این قرن است. او در کتاب کاوش در فضای درون^{۱۷۵} (۱۹۸۲) نتایج تحقیقات مربوط به تجربه های دینی معاصر را ذکر می کند و ضمن اذعان به محدودیت های مربوط به شواهد و قرائن موجود، اهمیت آن را متذکر می شود:

من تردید دارم که یافته های فراهم آمده در این کتاب، اگر به تنهایی لحاظ شوند، بتوانند برای «اثبات» صحت تفسیرهای دینی از واقعیت به کار آیند. از سوی دیگر، گمان می کنم این تجربه ها ما را به قبول این واقعیت وامی دارند که هرگاه می کوشیم آگاهی و وقوف مردم نسبت به امر قدسی را بفهمیم، باید انعطاف پذیرتر و در بسیاری از اقداماتی که برای توجیه و تبیین آن به عمل می آید، شکاک تر باشیم (Hay, 1982, p11).

هی، زمانی که به ذکر مرلوپوتتی،^{۱۷۶} فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی، می پردازد، به وضوح از رهیافت کاملاً توصیفی و نیز ایده علم دین به مثابه غایت فی نفسه، فاصله می گیرد:

کل عالم علم بر جهانی بنا می شود که مستقیماً به تجربه می آید، و اگر بخواهیم خود علم را مورد مذاقه موشکافانه قرار دهیم و به یک ارزیابی دقیق از معنا و گستره آن دست یابیم، باید با احیای دوباره تجربه بنیادین از جهان شروع کنیم؛ تجربه بنیادینی که علم، بیان درجه دوم آن محسوب می شود (همان، ص ۱۹۲).

رهیافت هی، به لحاظ روش شناختی، در محدوده های پدیدارشناسی قرار دارد؛ اما نتیجه گیری های او مؤید آرا و نظرات باوکر است؛ گرچه مسیر متفاوتی را در پیش

171. behavioural scientist.

174. Stanley Hall

172. David Hay.

175. Exploring Inner Space.

173. Alister Hardy.

176. Merleau-Ponty.

می‌گیرد. وی ادعا می‌کند که الگوگذاری^{۱۷۷} تجربه دینی نشان‌دهنده آن است که آگاهی دینی «شاید برای انواع،^{۱۷۸} امری طبیعی و به طریق طبیعی شکل گرفته باشد» (همان). در نتیجه، هی می‌خواهد برهانی را بر اثبات وجود خداوند بنا بر مبانی و دلایل زیستی اقامه کند. این دیدگاه را قبلاً هاردی طرح کرده بود.

از حیث فلسفی نیز می‌توان بحث مربوط به صدق و حقیقت را مطرح کرد. نقد دونالد ویه^{۱۷۹} را می‌توان به عنوان یک نمونه ذکر کرد. ویه معتقد است که برای مطالعه دین به یک پارادایم^{۱۸۰} جایگزین نیاز است. او رهیافت پدیدارشناسانه را به دلیل نسبیت‌گرایی آن مورد انتقاد قرار می‌دهد. این رهیافت، محکوم به شکست و ناکامی است؛ زیرا هم در تشخیص موضوع مطالعه‌اش و هم از این جهت که امکان صدق و حقیقت‌های مختلف را روا می‌دارد، رهیافتی غیرانتقادی است:

فکر می‌کنم این سخن منصفانه است... که رهیافت توصیفی به مطالعه پدیده‌های دینی که سعی می‌کند از مسئله صدق و حقیقت^{۱۸۱} اجتناب ورزد، ناگزیر به نتایج بی‌مایه نائل می‌آید... می‌توان... این نتیجه متواضعانه را اخذ کرد که ولو اینکه «حقیقت یا صدق دینی» چیزی بیش از صدق یا حقیقت گزاره‌ای صرف و لذا به تعبیری فراتر از مشاهده و تحلیل مشاهده‌گر «عینی» باشد، با این حال به نحوی عمیق (و ضروری) با صدق گزاره‌ای پیوند خورده، بدین طریق آن را موضوع بحث، تحلیل و نقد عینی می‌سازد (Wiebe, 1981, p 228).

نتیجه‌گیری

آینده پدیدارشناسی چیست؟ به نظر می‌رسد پدیدارشناسان آهنگ کاوش در دنیای دین را کرده‌اند و در فرایند مساعی جمعی‌شان دریافته‌اند که طرح نقشه جهان کار دشواری است. پدیدارشناس بسی بهتر از کسانی است که وی می‌خواهد به آنها کمک نماید؛ یعنی هم مؤمنان و هم سایر پژوهشگران علمی که از ابزارها و روش‌های متفاوتی استفاده می‌کنند. به

177. patterning.

180. paradigm.

178. species.

181. truth Question.

179. Donald Wiebe.

رغم حُسن نیت او، جهان پیرامون او تغییر کرده است (او خود یکی از عاملان و مقصران این تغییرات است) و تا حدودی این تغییرات علیه خود او است. آیا زمان آن رسیده است که به کارایی و فایده گذشته خود اذعان نماید، اما اینک با دیگران همدست شود و کاستی‌ها و نارسایی‌ها، و حتی غیرممکن بودن وظیفه مفروض خود را بپذیرد؟ خواهیم دید! به نظر می‌رسد گزینه‌های پیش روی او محدود است به انتخاب یکی از سه راه درخشان زیر: پذیرش نقدهای پُست مدرن؛ تصدیق مشروعیت الهیات به مثابه مناسب‌ترین طریق تحقیق در وضع بشری؛ همپایی با یک رهیافت و مُتدی که بیشتر مورد تأیید و مناسب علوم اجتماعی و رفتاری یا فلسفه دین است. در غیر این صورت، از آنجا که تعارض با آن چهره‌های اصلی دیگر برای پدیدارشناسی امر تازه‌ای نیست و از آنجا که شخصیت او هیچ‌گاه آن طور نبوده که به وضوح تعریف شود، ممکن است مایه تعجب و حیرت ما گردد. چیزی که باید به آن اذعان کرد، همان مساعدت و تشریک مساعی پدیدارشناسی دین است و چه بسا این مساعدت و تشریک مساعی همچنان برای تحقیقات جاری در باب اهمیت دین در حیات بشری تداوم یابد.

فهرست منابع:

1. J. Waardenberg (1973) *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague, Mouton and Co.
2. W. James (1902) *The Varieties of Religious Experience*, London, Longmans, Green.
3. N. Smart (1973) *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press.
4. N. Smart (1969) *The Religious Experience of Mankind*, New York, Charles Scribner's.
5. N. Smart (1983) *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York, Charles Scribner's.
6. M. Eliade (1968) *Myths, Dreams and Mysteries*, London, Fontana.
7. N. Smart (1984) 'Scientific Phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings', F. Whaling (ed.) *The world's Religious Traditions: Current perspectives in Religious Studies*, Edinburgh, T. and T. Clark.
8. G. A. James, 'Phenomenology and the study of religion: the archeology of an approach', *The Journal of Religion*, 65, s, 1985.

9. U. Tworuschka (1996) 'Challenges of Religionswissenschaft today', Paper given at European Association for World Religions in . Education, Annual Conference, Turku.
10. R. Jackson 'Religious education and the arts of interpretation', in D. Starks (1993) **Religion and the Arts in Education**, Sevenoaks, Hodder and Stoughton.
11. C. Geertz (1983) **Local Knowledge**, New York, Basic Books.
12. E.B. Tylor (1871) **Primitive Culture**, 2 vols, London, J. Murray.
13. J. Derrida, 'Structure, sign and play in the discourse of the human science', in R. Macksey and E. Donato (1970) **The Languages of Criticism and the Sciences of Man**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
14. E. Said (1978) **Orientalism**, London, Routledge Keegan Paul
15. J. F. Lyotard (1986) **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Manchester, Manchester University Press.
16. R. Rorty (1991) **Consequences of Pragmatism**, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
17. J. Bowker (1978) **The Religious Imagination and the Sense of God**, Oxford, Clarendon Press.
18. D. Hay (1982) **Exploring Inner Space**, Harmondsworth, Penguin Books.
19. D. Wiebe (1981) **Religion and Truth**, The Hague, Mouton Publishers.
20. M. Mauss (1947) **Manuel d'ethnographie**, Paris, Presses Universitaires.
21. G. van der Leeuw (1938) **Religion in Essence and Manifestation**, London, George Allen & Unwin.
22. T. Andrae (1931) **Nathan Soderblom**, Uppsala.
23. N. Soderblom 'Holiness', in J. Hastings (ed.) (1973) **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Edinburgh, James Clarke and . Co.
24. W. B. Kristensen (1960) **The Meaning of Religion**, The Hague, Martinus Nijhoff.
25. R. Otto (1923) **The Idea of the Holy**, London, Oxford University Press.
26. W. James (1902) **The Varieties of Religious Experience**. London, Longman, Green.