

درآمدی بر علم دین و رویکردهای آن

اکرم نامور

چکیده

علم دین یا دین‌شناسی تطبیقی یکی از رشته‌های مهمی است که در دوره جدید به وجود آمده است. هدف عمده دین‌شناسی تطبیقی، فهم ماهیت همه ادیان مختلف و تحلیل عناصر مشترک آنهاست. این رشته به عنوان یک رشته مستقل دانشگاهی، به دین و شناخت آن پنج رویکرد اساسی دارد: رویکرد تاریخی، رویکرد مردم‌شناختی، رویکرد روان‌شناختی، رویکرد جامعه‌شناختی و رویکرد پدیدارشناختی. آنچه در این مقاله می‌آید، معرفی و تحلیل علم دین و هر یک از رویکردهای فوق است.

کلید واژه‌ها

علم دین، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، پدیدارشناسی.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

تجلی و ظهور دین در طول تاریخ و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، صورت‌های خاصی به خود گرفته و ما با تنوع وسیعی از انواع مختلف دین روبه‌رویم. انسان‌ها در مواجهه با ادیان اغلب به سه روش عمل می‌کنند: با نگاهی متعبدانه به دین و برای اثبات معتقدات خود و رد تلقی دینی دیگران، با نگاهی فیلسوفانه به ادیان به قصد تفسیر آنها بر اساس تکاپوی ذهنی و سرانجام با نگاهی محققانه و به منظور درک و شناخت بهتر ادیان مختلف یا پدیدهٔ دین به طور کلی.

در این میان، نگرش محققانه به ادیان، تلقی علمی از این پدیده را پی خواهد افکند و منشأ آن نیز همان سرچشمه‌هایی است که موجد تمامی دانش‌های دیگر انسانی بوده‌اند. به جز نیازهای عینی، کسب علم و آگاهی نیز محرک بزرگی است که انسان را به پی افکندن مجموعهٔ عظیم دانش‌هایش برانگیخته که این مورد خاص می‌تواند هم در فردی مؤمن و مذهبی پدید آید و هم در کسی که به هیچ دینی پایبند نیست. اما در هر دو حال، مهم‌ترین شرط حصول بینش علمی، داخل نکردن پیش‌داوری خود در پژوهش علمی است؛ خواه این پیش‌داوری مبنی بر جانبداری از دینی خاص باشد و خواه به علت دشمنی با پدیدهٔ دین یا ادیانی معین و یا دست کم به سبب ناچیز گرفتن واقعیتی که دین نامیده می‌شود، شکل گرفته باشد. در رویکرد علمی به ناگزیر باید دین یا هر پدیدهٔ دینی را به مثابه امری واقعی و خارجی تلقی کنیم و بکوشیم آن را همان گونه که هست، بشناسیم.

(میرجلالی، در آمدی به جامعه‌شناسی...، ص ۴).

یکی از علومی که عهده‌دار چنین امری است، «علم دین»^۱ نام دارد که به آن «دین‌شناسی تطبیقی» (شکل مختصرشده مطالعه تطبیقی ادیان) نیز گفته می‌شود. همان‌گونه که از ابتدا تصور می‌شد، این رشته با به کارگیری روش مقایسه‌ای در زمینه مفروضات فراهم آمده توسط ادیان جهانی در گذشته و حال، متمرکز گردید. این موضوع مستلزم تخصیص پیشرفت یا تکامل و ارزش‌های آن، به هر یک از حوزه‌ها در چارچوب طرحی از ترقی و پیشرفت بود. بنا به گفته یکی از دانشمندان اوایل قرن بیستم، وظیفه دین‌شناسی تطبیقی «عبارت است از کنار هم قرار دادن ادیان مختلف به منظور بررسی و مقایسه آنها. این کار ممکن است موجب ارزیابی معتبری از اظهارات و ارزش‌های خاص آنان گردد.» (شارپ، مطالعات تطبیقی ادیان، ص ۲۶).

میرچا الیاده از دین‌پژوهان برجسته معاصر نیز می‌گوید:

دانش ادیان به عنوان رشته‌ای مستقل که به تحلیل عناصر مشترک ادیان مختلف اختصاص دارد و در طلب استنباط قوانین تکامل ادیان و به ویژه کشف و تعریف منشأ پیدایش و نخستین شکل دین است، رشته‌ای بسیار جدید است که به علوم افزوده شده است. (الیاده، علم تاریخ ادیان در شناخت ادیان، ص ۱۰۳).

دین‌پژوهی یا علم دین که در کار خود از پدیدارشناسی، تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین یاری می‌گیرد، اساساً دانشی توصیفی است که می‌خواهد ماهیت همه ادیان را دریابد. به همین رو، بین برداشت‌ها، روش‌ها و هدف‌های این رشته و رشته الهیات (کلام) تفاوت‌های کمی و کیفی هست؛ درحالی‌که الهیات به مثابه علمی دستوری به تجزیه و تحلیل، تفسیر و بیان یک ایمان خاص می‌پردازد. روش مطالعه در علم دین، توصیفی است. فلسفه دین نیز به لحاظ علایق دستوری، با الهیات ارتباطی نزدیک دارد^۲ و

1. the science of religion.

۲. باید توجه داشت که نباید الهیات را با فلسفه دین یکی دانست. فلسفه دین اهداف و روش‌های مخصوص فلسفه را دارد و الهیات اهداف و روش‌هایی دیگر. الهیات تا حد زیادی درون دینی است و اصول ایمان دینی خاصی را گسترش داده، درصد بنای اساس عقلانی مشترک میان همه انسان‌هاست و یا بنایش بر اساس کلام خداست (الهیات و کلام

در زمینه موضوع خود با علم دین در پیوند است. (واخ، روش تاریخی - تطبیقی در مطالعه ادیان، ص ۷۰)

بنابراین تفاوت روش تاریخی - تطبیقی که ویژگی اساسی علم دین است، با الهیات بیش از آنچه مربوط به گزینش مطالب و موارد بررسی و تحقیق باشد، مربوط به شیوه ویژه پژوهش و کاوش آنهاست. الهیات بررسی و شناخت اصولی و منظم درباره حقانیت یک سنت یا خرده سنت دینی خاص است. اما اساساً روش تاریخی - تطبیقی به فرض حقانیت یا بطلان، با هیچ اعتقاد دینی خاصی کار ندارد. بنابراین هرچند ممکن است رشته‌های فرعی علم الهیات مانند تاریخ کلیسا، تاریخ عقاید و فقه اللغه به گونه‌ای با روش تاریخی - تطبیقی ارتباط یابد، هدف و انگیزه اصلی این رشته‌ها و خصوصیات آنها، با روش تاریخی - تطبیقی تفاوت دارد. روش تاریخی - تطبیقی می‌کوشد تا حد امکان نسبت به ماهیت و قدرت دین، برخوردی عینی و واقعگرا داشته باشد. این روش با مسئله حقانیت یک ایمان دینی خاص کاری ندارد، بلکه بر آن است تا تأثیرات و آثار واقعی و علمی دین را در درون تاریخ بشری بکاود. (اسمارت، ۱۳۸۱، ص ۹۱)

به نظر می‌رسد اصطلاح دین‌شناسی تطبیقی یا علم دین پیش از دهه ۱۸۹۰ به کار نرفته باشد. اما در هر صورت ماکس مولر (۱۸۲۳ - ۱۹۰۰) در سال ۱۸۷۳ این سوال را مطرح کرد که «چرا ما باید نسبت به استفاده از روش تطبیقی در بررسی ادیان شک نماییم؟» (شارپ، مطالعات تطبیقی ادیان، ص ۲۶)

دانش وسیع مولر از زبان‌های هند و اروپایی، رهیافت تطبیقی او به فقه اللغه و تسری دادن روش آن به دین‌پژوهی و از سویی حمایت صریح وی از این رشته به عنوان رشته‌ای علمی، راه را برای تأسیس کرسی‌های مربوط به این رشته در دانشگاه‌های

و حیاتی). فلسفه دین اساساً عهده‌دار بررسی روش‌هایی است که به کمک آن، عقاید دینی از سوی معتقدان به آن تصدیق می‌شود، اما هدف نخستین آن اثبات یا رد مجموعه‌ای از باورهای دینی نیست، بلکه ارزیابی دلایلی است که آن دانشمندان بر له یا علیه آن باورها مطرح کرده‌اند. فلسفه دین برخلاف الهیات، قاعده‌ای درون دینی نیست، بلکه دین را از بیرون مطالعه می‌کند. فلسفه دین نظیر فلسفه علم و هنر، جزئی از موضوع مورد مطالعه خود نیست. (رو، ۱۳۸۱، ص ۱) البته باید در نظر داشت که ویژگی‌های مشترک و مباحث مشترک زیادی میان آنها وجود دارد، اما با این حال، چنین ویژگی‌هایی مانع تعابیر آنها از یکدیگر نیست.

پیش‌تاز اروپا باز کرد. (الیاده، دین‌پژوهی، ص ۱۰۶). او در پایان دهه‌های سخن از علم دین می‌گفت که ویژگی آن، بحث‌های بسیار درباره منشأ انواع چالز داروین و نظریه شگفت‌آور او درباره تکامل به وسیله انتخاب طبیعی بود. متفکران جامعه و ویکتوریا آن قدر درباره خصومت علم با دین شنیده بودند که اصطلاح «علم دین» دست کم برای آنان ترکیبی بسیار عجیب بود. چگونه مسلمات عقیدتی دیرین می‌تواند با برنامه‌های مطالعاتی بیامیزد که به تجربه، بازنگری و تغییر اختصاص دارد؟ چگونه این نظام‌های متعارض و این به ظاهر دشمنان می‌توانند بی‌آنکه یکی یا هر دوی آنها نابود شود، با هم جمع شوند؟ البته مولر مطمئن بود که این دو می‌توانند به هم بییوندند. وی معتقد بود مطالعه علمی دین، برای هر دو فواید بسیار دارد. نخستین سخنرانی او که بعدها در مجموعه‌ای با عنوان «درآمدی به علم دین» انتشار یافت، دقیقاً برای اثبات همین نکته بود. او به شنوندگان خود یاد آور شد که می‌توان سخنی را که زمانی گوته درباره زبان نوشت، درباره دین نیز به کار برد: «هر که یک زبان می‌داند، هیچ نمی‌داند.» مولر ادامه داد که اگر چنین است، شاید وقت آن باشد که به این موضوع بسیار کهن نگاهی نو و عینی افکنده شود. به جای پیروی از متکلمان - که تنها می‌خواهند درستی دین خود و اشتباه ادیان دیگر را اثبات کنند - وقت آن است که رویکردی کمتر طرفدارانه برگزینیم؛ رویکردی که عناصر، الگوها و اصولی را می‌کاود که در ادیان همه زمان‌ها و مکان‌ها به یکسان یافت می‌شود. چیزهای زیادی می‌تواند به وسیله طرز علمی (مانند طرز عمل یک دانشمند خوب) به دست آید؛ یعنی با جمع‌آوری و اقصیت‌های گوناگون ادیان - از قبیل رسوم، آیین‌ها و باورها - و سپس ارائه نظریه‌هایی که آنها را تعلیل می‌کند، همانند زیست‌شناس یا شیمی‌دانی که می‌کوشد عملکرد طبیعت را تبیین نماید. (پالس، *هفت نظریه در باب دین*، ص ۲۲).

مباحث و مسائل مختلفی درباره علم دین یا دین‌شناسی تطبیقی مطرح شده است که از جمله می‌توان به انواع رویکردهایی که نسبت به علم دین اتخاذ گردیده، اشاره کرد. در اینجا مهم‌ترین رویکردهای به دین‌شناسی را به اجمال برمی‌رسیم: رویکرد تاریخی، رویکرد مردم‌شناختی، رویکرد روان‌شناختی، رویکرد جامعه‌شناختی و رویکرد پدیدارشناختی.

رویکرد تاریخی

نخستین رویکرد در مطالعه ادیان، رویکرد تاریخی^۱ است. این نوع نگاه به دین معمولاً در مطالعات دینی مورد توجه قرار می‌گیرد. اهمیت و اعتبار این رویکرد به سبب صحت و معتبر بودن آن نیست، بلکه بیشتر به این دلیل است که بر مبنای یک پیش‌فرض مهم و رایج، برای شناخت هر چیزی باید از پیشینه و تطور تاریخی آن آگاه باشیم. به بیان دیگر، برای شناختن صحیح هر پدیده‌ای، شناخت منشأ پیدایش آن و تاریخ ظهور و پیدایی آن لازم و ضروری است. طبق این دیدگاه معنا و ماهیت دین را تنها در سیر تاریخی آن می‌توان دانست و از همین روست که می‌بینیم مهم‌ترین آثاری که طبق این رهیافت به نگارش درآمده‌اند، وظیفه اصلی خود را بررسی سیر تاریخی دین و تعیین و شناخت منشأ پیدایش آن دانسته و این هدف را دنبال کرده‌اند. (همتی، شناخت دانش ادیان، ص ۱۸۴)

بنابراین رویکرد تاریخی به دین پژوهی تلاش دارد در مطالعه ادیان، ریشه و رشد اندیشه‌های دینی را در مقاطع تاریخی مشخص دنبال کند و بر نقش نیروهایی که مذهب با آنها مبارزه داشته است، تأکید می‌ورزد.

در نیمه دوم قرن بیستم، مطالعات و تحقیقات زیادی درباره تمدن‌های نخستین در خاور نزدیک و هند و آفریقا و اروپا به عمل آمد. تقریباً هیچ مذهبی وجود ندارد که توسعه تاریخی آن به وسیله کار علمی چند نسل از دانشمندی که در مکتب تاریخ‌گرایی کار کرده‌اند، مورد توجه نباشد. نه تنها مطالعه گذشته دین تعقیب شده، بلکه تأملات عالمانه‌ای در مورد نیروهای درونی و اهداف توسعه تاریخی نیز مبذول شده است. (واخ، جامعه‌شناسی دین، ۹۲)

ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳) از متفکران اثرگذار بر مطالعات علوم انسانی و از جمله تاریخ ادیان است. (بنگرید به: دیلتای، ذات فلسفه.)

دیلتای تمایز قاطعی میان مطالعات علوم انسانی و علوم طبیعی قائل بود. علوم انسانی از امور واقع و پدیدارهایی که درباره انسان خاموش‌اند بحث نمی‌کند، بلکه از امور واقع و پدیدارهایی سخن می‌گوید که فقط به دلیل نور افکندن بر اعمال درونی انسان، یعنی

«تجربه درونی» او، معنا دارند. روش‌شناسی متناسب با اعیان طبیعی، مناسب با فهم پدیدارهای انسانی نیست، مگر از حیث شأن طبیعی آنها. به هر تقدیر، علوم انسانی چیزی در اختیار دارد که در علوم طبیعی نیست و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. ديلتای به تأکید می‌گوید:

دقیقاً به این دلیل که می‌تواند جابه‌جایی واقعی صورت بگیرد [وقتی انسان، انسان را می‌فهمد]، به دلیل خویشاوندی و کلی بودن تفکر... جهان اجتماعی - تاریخی می‌تواند تصور شود. [و لذا] این وقایع و اعمال درونی در انسان را می‌توان از مشابه آنها در حیوانات متمایز ساخت. (پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۱۵).

به نظر ديلتای، علوم انسانی همگی در سطحی بنیادین، با مسئله هرمنوتیکی تأویل کلام انسانی روبه‌روست. فهم انسان‌ها به معنای فهم کلام فرهنگی آنهاست و این تنها متون را دربر نمی‌گیرد، بلکه اشکال متنوع هنری و کنش‌ها (فرهنگ تاریخ به طور عام) را نیز شامل می‌شود. (کربای و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ص ۱۲). «فهم و دریافت» به معنای همدلانه کلمه، همانا مفهومی کلیدی بود که او به نسل‌های مورخان فرهنگ و دین عرضه داشت.

ناتان سودر بلوم (۱۹۳۱ - ۱۸۶۶) متفکر دیگری است که رهیافت تاریخی به دین‌پژوهی را برگزیده است. او در آغاز متخصص دین باستانی ایران بود اما بعدها علاقه‌اش را به کلی در حوزه تاریخ ادیان و رابطه‌اش را با دین و ایمان مسیحی گسترش داد. وی کتابی درباره سیر تحول و تکامل اعتقاد به خدا نوشت که در آن به کل گستره ادیان بشری نظر داشت. سودر بلوم غایت این سیر را در مسیحیت می‌دانست. اما به همه ادیان احترام می‌نهاد و کل تاریخ دین را به مثابه تاریخ وحی می‌دید. از خدمات شایان او به دین‌پژوهی، عرضه مفهوم «قدسی» یا «قدسیت»^۱ به عنوان مفهومی کلیدی در دین بود که حتی از مفهوم خدا فراتر می‌رود؛ زیرا به تصریح او ممکن است دینی بدون مفهوم خدا وجود داشته باشد، ولی هیچ دینی بدون تمایز قدسی و دنیوی وجود ندارد. به باور وی

تجربه دینی که مشخصه‌اش حضور قدسیت است، قلب دین و موضوع و محور اساسی دین پژوهی است. (الیاده، دین پژوهی، ص ۱۲۳).

مشابه همین رویکرد را رودلف اتو (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹)، متکلم آلمانی داشت. او در بررسی مفهوم امر قدسی، همان گونه که عنوان فرعی کتابش بر آن دلالت دارد، به دنبال عامل غیرعقلانی در ایده الوهی است. اتو ایده امر قدسی را کانون و محور دین می‌داند. (بنگرید به: اتو، مفهوم امر قدسی.)

به نظر اتو، واژه «امر قدسی» واژه کلیدی همه ادیان است. او در تحلیلی که از این مفهوم به دست می‌دهد، میان آنچه وی عناصر عقلانی و غیرعقلانی می‌نامد، فرق می‌نهد. یکی از عناصر عقلانی، خیر اخلاقی است، اما به بیراهه رفته‌ایم اگر بپنداریم چنین عناصر عقلانی، مفهوم امر قدسی را کاملاً تبیین می‌کنند؛ زیرا دین صرفاً شامل مجموعه‌ای از احکام عقلی نیست و به طور فراگیر از چنین مجموعه‌ای تشکیل نمی‌شود. بنابراین کانون مفهوم امر قدسی، در عنصر غیرعقلانی آن قرار دارد و اتو برای آن واژه «مینوی» را ساخته که برگرفته از «نومن» است. مفاهیمی عقلانی از قبیل خیر، کمال و ضرورت اخلاقی را می‌توان بر شیء فی نفسه (نومن) حمل کرد، ولی به تنهایی تعریف نمی‌شوند؛ زیرا نومن که حالتی روحی است، کاملاً یک نوع منحصر به فرد و قائم به ذات است و به چیز دیگری قابل تحویل نیست. (ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۴۸).

بنابراین مفاهیم عقلانی یاد شده مانند همه داده‌های کاملاً اولیه و مقدماتی درحالی که قابل بحث و بررسی است، اما دقیقاً تعریف نمی‌شود و تنها یک راه برای تفهیم این معنا به دیگران وجود دارد: دیگران باید با ذهن خود به دقت به بحث درباره این موضوع بپردازند تا به جایی برسند که در آن، امر مینوی به ناگزیر آنها را تکان دهد و به حیات و آگاهی‌شان راه یابد. (اتو، مفهوم امر قدسی، ص ۴۸).

رویکرد مردم‌شناختی

رویکرد مردم‌شناختی به دین به عنوان یک حوزه یا رشته نظام‌مند، ریشه‌های عمیقی در فرهنگ غرب دارد. منشأ این امر را می‌توان به روشنی در آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و

اسلاف رومی آنان دنبال کرد. البته برخی جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هجدهمی وجود داشته که قائل به تنوع فرهنگ‌ها و سیر مترقی فرهنگ و دین بوده است. این ترقی‌گری فلسفی، پیش‌درآمد تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم بود که وظیفه داشت نقشی بس مهم در نظریه‌های مردم‌شناختی دین ایفا کند. (الیاده، دین‌پژوهی، ص ۱۰۹).

ای. بی تیلور (۱۹۱۷ - ۱۸۳۲) قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی است که مفاهیم تکاملی را در دین‌پژوهی به کار برد. وی مردم‌شناسی را «علم فرهنگ» دانسته و می‌نویسد: فرهنگ یا تمدن یک کلیت پیچیده شامل معارف، باورها، هنرها، اخلاقیات، قوانین، رسوم و سایر قابلیت‌ها و عادت‌هایی است که فرد به عنوان عضوی از جامعه خود فرا می‌گیرد. به اعتقاد وی، فرهنگ انسانی بر اساس اصولی عام قابل بررسی است و می‌تواند به عنوان موجودی تکامل‌پذیر از طریق مراحل عام آن مورد مطالعه واقع شود. این نظریه (تکامل‌گرایانه) نقطه عطف مهمی تلقی می‌شود؛ زیرا امکان سخن گفتن از فرهنگ‌ها یا تمدن‌های مردمی را که معمولاً فاقد فرهنگ و تمدن انگاشته می‌شدند، میسر می‌گرداند. (موریس، مطالعات مردم‌شناختی دین، ص ۱۳۶).

تیلور سه مرحله گسترده تکامل فرهنگی را مطرح ساخت: مرحله توحش یا مرحله شکار و گردآوری، مرحله بربریت که مشخصه آن اهلی کردن حیوانات و پرورش گیاهان است و مرحله تمدن که با هنر کتابت آغاز شده است. به باور وی، قدرت بر نگارش به واسطه امکان دادن به ثبت و ضبط تاریخ و اندیشه (با هدف بهره‌گیری نسل‌های آینده) گذشته و آینده را در چارچوب یک زنجیر لاینقطع از رشد عقلی و اخلاقی به یکدیگر پیوند داده است. یک جنبه مهم از تکامل‌گرایی تیلور، مفهوم «بقایا» است که به تعبیر وی مجموعه‌ای از فرآیندها، آداب و رسوم، عقاید و مانند اینهاست که از طریق نیروی عادت به وضعیت‌های جدید جامعه - که با زمینه‌ها و شرایط جامعه به هنگام شکل‌گیری آنها متفاوت است - انتقال می‌یابد و از همین رو، به عنوان آثار وضعیت کهن‌تر یک فرهنگ (به گونه‌ای که قدرت از داخل آن رشد می‌کند) تداوم می‌یابند. از این رو، آثار و بقایای

موجود - یعنی عناصر آموزه‌های یا آیینی دین - بر تاریخ گذشته پرتو می‌افکنند. موضع تکامل‌گرایی خاص تیلور، وی را به ارائه نظریه‌ای درباره خاستگاه دین علاقه‌مند ساخت و برای همین منظور، قلمرو تجارب انسانی را جستجو کرد. از این رو، وی آشکارا آموزه‌ها و اعمال دینی را به عنوان پدیده‌های طبیعی و محصول عقل انسان - نه دخالت عوامل فوق طبیعی - بررسی می‌کرد. او تحقیق خود را با تعریف دین آغاز کرد و مدعی شد که در یک تعریف حدقلی، تصور دین مساوی است با «اعتقاد به موجودات روحانی». تیلور این اعتقاد را که آنیمیسم یا جاندار انگاری می‌نامد، به عنوان بنیان همه نظام‌های دینی مطمع‌نظر قرار و آن را با ماتریالیسم سکولار مقایسه کرد. (همان.)

تیلور در کتاب *مرمگ ابتدایی* دلایل مفصلی را به دست می‌دهد تا نشان دهد آموزه جاندار انگاری در سده‌های اولیه تمدن بشری، سهل‌الوصول نبوده است. او بر این باور است که او جاندار انگاری نظامی است بسیار گسترش یافته و نخستین «فلسفه عام درباره انسان و طبیعت» است که تا کنون ابداع گردیده است. به علاوه زمانی که جاندار انگار به وسیله یک قبیله یا فرهنگ فراگرفته شد، به تمام ابعاد زندگی روزمره راه می‌یابد. اگر کسی بپرسد چرا خدایان تقریباً در همه فرهنگ‌ها شخصیت بشری دارند، می‌گوییم آنها ارواحی هستند که از روی «نفس» انسان الگو برداری شده‌اند. اگر بخواهیم بدانیم که انسان‌های اولیه چرا در مراسم تدفین به مردگان هدیه می‌دهند و حتی گاه انسان را قربانی می‌کنند، پاسخ آن را نیز جاندار انگاری خواهد داد: هدایا موجب حمایت نفس در سکونت‌گاه جدیدش در فراسوی قبر می‌گردد. (پالس، *مفت نظریه در باب دین*، ص ۵۱)

از جمله کسانی که مستقیماً تحت تأثیر تیلور قرار گرفتند، یکی مردم‌شناسی انگلیسی ر. مارت (۱۹۴۳ - ۱۸۶۶) و دیگری ادیب و محقق اسکاتلندی آندرو لنگ (۱۹۱۲ - ۱۸۴۴) بود. مارت از استادش نیز پا را فراتر نهاد و به مرحله «پیش از جاندار انگاری برای دین» قائل شد که بر اساس آن، انسان‌ها با هیبت و حیرت به یک نیروی غیرمتشخص فراطبیعی - که احساس می‌کنند در پدیدارها و رویدادها و اشخاص خارق‌العاده حضور دارد - واکنش نشان می‌دهند. او به رواج پرستش چنین قدرتی در میان اقوام مختلف قرن نوزدهم اشاره

کرده و بر آن بود که این شکل اولیه دین بوده است. مارت آشکارا نگرش تکامل‌گرا داشت و از فرضیه داروین به مثابه سنگ اساس مردم‌شناسی جدید استقبال می‌کرد. اما لنگ هرچند با استنباط‌های تکامل‌گرای جاری مخالف بود، اعتقاد داشت که این نحوه اعتقاد چه بسا شکل اولیه دین بوده باشد. چنین نظریه‌ای بعدها به نظریه تمام‌عیاری در باب توحید ابتدایی یا آغازین بدل شد. (الیاده، دین‌پژوهی، ص ۱۱۰).

اندیشه‌های تیلور درباره دین ابتدایی، همچنین بر جیمز فریزر نیز تأثیر نهاد؛ همو که به خاطر تأثر مهمش، به «شاخه زرین» مشهور گشت. فریزر نیز طرحی تکاملی مانند طرح آگوست کنت را پذیرفته بود که تمایز مفهومی مورد نظر تیلور میان جان، علم و دین را منعکس می‌کرد. او نیز سه مرحله عمده را در تحول ذهنی بشر بازشناخته بود: مرحله جادویی، مرحله مذهبی و مرحله علمی. (همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۴۵).

وی درباره تمایز مفهومی علم، جادو و دین بر آن بود که در تفکر جادویی، فرض بر این است که در طبیعت، به ضرورت و همواره رویدادی از پس رویداد دیگری، بدون مداخله هیچ عامل روحانی یا شخصی اتفاق می‌افتد. بنابراین تصور بنیادینی در تفکر جادویی با تصور بنیانی در علم جدید یکسان است. زیربنای کل سیستم، ایمان است که در عین حال واقعی و راسخ و در نظم و یک نواختی طبیعت نهفته است. از سوی دیگر، فریزر دین را این‌گونه تعریف می‌کند: جلب رضایت و تسلی خاطر قدرت‌هایی که اعتقاد به برتری آنها بر انسان وجود دارد. بر اساس این تعریف، دین در تقابل بنیادینی با جادو و علم جای می‌گیرد. میان تصورات جادویی و علمی از جهان، تمایز سیال وجود دارد. جادو، آشکارا کاربرد نادرست ارتباط میان ایده‌هاست و از سوی تمام جادو به ضرورت غلط و بیهوده‌گویی است؛ زیرا اگر تصویری همواره درست و مفید باشد، نمی‌تواند برای همیشه جادو بماند، اما می‌تواند همیشه علم باشد. (موریس، مطالعات مردم‌شناختی دین، ص ۱۴۳ و ۱۴۴).

رویکرد روان‌شناختی

دین پدیده‌ای است که در قالب رفتار در بشر نمود می‌یابد و این رفتار به عنوان طرز بودن، عمل کردن و زیستن موجود زنده (که بر اساس یک مبادله کنش فضایی — زمانی بین

ارگانیسم و محیط، از اعمال فیزیولوژیک متمایز می‌گردد) در روان‌شناسی به گونه‌ای علمی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. همچنین تجلی رفتاری در انسان، امکان به دام تجربه انداختن بالقوه آن را همچون دیگر رفتارها فراهم می‌کند. پس محور مورد بررسی در این گستره، رفتار دینی است؛ بر همین اساس که روان‌شناسی دین، روی آورد علمی در دین‌پژوهی در نظر گرفته می‌شود. که روش علمی و روان‌شناختی بودن. آن را از دیگر رویکردهای دین‌پژوهی متمایز می‌سازد. (قربانی، *روان‌شناسی دین: یک رویکرد...*، ص ۲۴).

پیشینه رهیافت‌های روان‌شناختی (اغلب از نوع تحویلی یا فروکاهشی) به منشأ و ماهیت دین، به یونان باستان می‌رسد. لوکریتوس، شاعر رومی، اندیشه نشأت یافتن دین در خوف و خشیت را به جامه شعر لاتینی درآورده است. در اندیشه هرمنوتیک و پدیدارشناختی - که به «احساس اتکای مطلق» شلایر ماخر باز می‌گردد و در «احساس مینوی» اوتو اوج می‌یابد - بهره‌های روان‌شناختی آشکاری هست. (الیاده، *دین‌پژوهی*، ص ۱۳۰ و ۱۳۱).

روان‌شناسی دین - آنگونه که امروز می‌بینیم موجودیتش را مدیون همزمانی «پیدایش دین‌پژوهی تطبیقی» در قرن نوزدهم اروپا با «پیدایش دو رشته دیگر» است که در آغاز با دین بی‌ارتباط بود. این دو رشته، یکی روان‌شناسی اعماق بود - که در حوز علوم پزشکی برای نخستین بار به منظور درمان بیماری‌های روانی، به کاوش نظریه‌ای در باب ضمیر ناخودآگاه پرداخت - و دیگری فیزیولوژی روان‌شناختی که از فیزیولوژی به عنوان کوشش برای جان‌ساز دست‌گاه و تکیه‌گاه فلسفی مربوط به نظریه ادراک (با سنجش و آزمایشگری عینی) انشعب یافت. (الیاده، *دین‌پژوهی*، ص ۱۷۵).

در آغاز قرن نوزدهم میلادی علاقه زیادی برای به کارگیری روان‌شناسی در رفتار مذهبی، تجربه و اعتقادات وجود داشت. در این مقطع تقریباً دو دهه از عمر روان‌شناسی می‌گذشت و هنوز به دنبال یافتن پایگاه مناسبی بود. از ویژگی‌های این رشته وجود تعدد مکاتب فکری رقیب بود. در حقیقت برخی از کتب بسیار قدیمی در زمینه روان‌شناسی دین را دانشمندانی نگاشته‌اند که رشته آنها روان‌شناسی نبود، اما در آغاز قرن، تعدادی از روان‌شناسان به موضوع دین پرداختند. (ویلیامز، *دین و روان‌شناسی*، ص ۲۶).

نقطه عطف در روان‌شناسی دین در سال‌های ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ با «سخنرانی‌های گیفورد» ویلیام جیمز (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲) به بار آمد. این سلسله سخنرانی‌ها در سال ۱۹۰۲ با عنوان «تنوع تجربه دینی» انتشار یافت. وی هنگامی که به مطالعه روان‌شناختی دین روی آورد، دیگر چنین دیدگاهی نداشت که حالات ذهن را به حالات یا استعدادهاى خاص بدنی تحویل کند. او از اهمیت توجه به عوامل تصعیدی و ناخودآگاه آگاه بود و چنان که در خاطرات مربوط به زمان آماده شدنش برای سخنرانی‌های گیفورد نوشته است، «به این نتیجه رسیده بود که دین انسان، عمیق‌ترین و خردمندانه‌ترین چیز در حیات اوست.» (الیاده، دین‌پژوهی، ص ۱۸۳). مقصود وی از دین چنین بود:

تأثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی می‌دهد؛ به طوری که انسان از این مجموعه می‌یابد که بین او و آن چیزی که آن را «امر خدایی» می‌نامد، رابطه‌ای برقرار است. (جیمز، دین و روان، ص ۶).

جیمز در تأیید نظرگاه خود که دین از مقوله احساس است نه عقل، به سه نکته اشاره می‌کند: اول اینکه تجربه دینی کیفیتی محسوس است و برای فاعل آن بلاواسطه به نظر می‌رسد، نه اینکه نتیجه استنباط باشد. دوم، اعتبار تجربه است، بدین بیان که اگر تجربه دینی نتواند برای عقاید و آموزه‌های دینی اعتبار کافی فراهم نماید، براهین عقلی احتمالاً قانع‌کننده نخواهد بود.

نکته سوم جالب‌ترین آنها و فرضی عام است، اینکه اگر سنن دینی گوناگون را با هم مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که تجربه و احساس دینی در همه فرهنگ‌ها به رغم عقاید و مفاهیم و آموزه‌های بسیار متنوع، امری یکسان و ثابت است. (پراودفوت، تجربه دینی، ص ۲۱۹). وی چهار ویژگی را برای تجارب دینی و عرفانی برمی‌شمرد: وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذر بودن و انفعالی بودن. (جیمز، تجربه دینی، اصل و منشأ دین، ص ۲۶ و ۲۷).

شخصیت مهم دیگر در زمینه روان‌شناسی دین زیگموند فروید (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) روانکاو مشهور اتریشی است. وی باورهای دینی را اوهام و جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و

پایدارترین امیال بشر می‌دانست. به نظر فروید، دین نوعی دفاع ذهنی در مقابل جنبه‌ها و پدیده‌های هایل طبیعت (مانند سیل، زلزله، طوفان، بیماری و مرگ) است. وی معتقد بود که این نیروها در مقابل ما قیام می‌کند، اما تخیل بشر آنها را به نیروهای مرموز متشخص تبدیل می‌کند. فروید می‌گفت: نمی‌توان به نیروها و تقدیرات غیرمتشخص نزدیک شد؛ زیرا این نیروها تا ابد دور از دسترس ما هستند. اما اگر این عناصر طبیعت دارای احساساتی هستند که به جوش و خروش درمی‌آیند و اگر مرگ پدیده‌ای طبیعی و خودبه‌خودی نیست، بلکه فعل بی‌رحمانه نوعی اراده شریک است و اگر در سراسر طبیعت موجوداتی وجود دارند که در جوامع خود ما می‌شناسیم، می‌توانیم بدون ترس نفس بکشیم و در مخاطرات احساس آرامش کنیم. شاید ما هنوز بی‌دفاع نیستیم و دست کم می‌توانیم از خود واکنش نشان دهیم. ما می‌توانیم همان روش‌هایی را که در جوامع خود از آنها استفاده می‌کنیم، علیه این موجودات بی‌رحم خارق‌العاده به کار بریم. راه‌حلی که در یهودیت و مسیحیت پذیرفته شده، این است که خاطره مکنون پدر خود را همچون یک نیروی عظیم حمایت‌کننده به جهان فرا افکنیم. چهره‌ای که در گاهواره به ما لبخند زد، اکنون ابعاد و عظمت لایتناهی یافته و از فراز آسمان به ما لبخند می‌زند. دین «روان‌نژندی و سواس‌آمیز عام نوع بشر» است که در صورتی می‌توان آن را پشت سر نهاد که افراد یاد بگیرند سرانجام با جهان رو در رو شوند و دیگر به اوهام اعتماد نکرده، بلکه بر معرفت معتبر علمی اتکا کنند. (هیگ، فلسفه دین، ص ۸۳ و ۸۴).

پس از فروید، معروف‌ترین عالم تحلیل روانی، کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱ - ۱۸۷۵) است که برداشت روانکاوانه‌ای از دین در پیش گرفت که بسیار مؤثرتر بود. درحالی‌که فروید تصور می‌کرد دین ذاتاً ناشی از روان‌پریشی و ناتوانی شخص متدین برای حل مسائل خود است، یونگ به جهان ادیان، ارزش مثبتی را نسبت می‌دهد. دیدگاه او در این عبارت به خوبی آشکار است:

از میان همه بیمارانم در نیمه دوم زندگی (بالای ۳۵ سال) یک نفر وجود نداشت که مسئله او پس از نومیدی از همه وسائل دیگر، یافتن چشم‌اندازی دینی به زندگی نبوده باشد. به جرئت می‌توان گفت که هر یک از آنان به جهت محرومیت از

آنچه ادیان موجود در هر عصری به پیروانشان می‌دهند، دچار مرضی شده بود و هیچ یک از آنان که مجدداً آن عقیده دینی‌شان را به دست نیاوردند، واقعاً بهبود نیافتند. (مک کویری، تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۳).

علاوه بر یونگ، روان‌شناسان دیگری نیز بودند که برخی از جنبه‌های دین را به گونه‌ای مثبت بررسی کرده‌اند، که از جمله آنان می‌توان به اریک فروم و اریک اریکسون اشاره کرد.

رویکرد جامعه‌شناختی

موضوع علم جامعه‌شناسی، مطالعه جامعه انسانی در اشکال گوناگون آن است. جامعه‌شناسان به ساختارها، الگوها و انگیزه‌هایی که زندگی اجتماعی ما را پایه‌گذاری می‌کنند علاقمندند. جامعه‌شناسان تمام محدوده‌های اجتماعی از نهادهای مهم اجتماعی مانند خانواده، مدرسه و دولت تا پدیده‌های اجتماعی مانند جرم، فقر و بیکاری را مطالعه می‌کنند. هر چیزی که بر زندگی اجتماعی ما اثر بگذارد، سرانجام مورد نگرش جامعه‌شناس قرار خواهد گرفت. تقریباً حدود نود درصد جمعیت جهان طرفداران عقاید یا ایده‌هایی هستند که می‌توان آنها را با تسامح دین نامید. این عقاید شامل محدوده‌ای است از سنت‌های پابرجای قدیمی مسیحیت و هندوئیسم تا آنهایی که نسبتاً جدیدند. با توجه به اینکه بسیاری از ما مدعی داشتن عقاید مذهبی هستیم، می‌توان فرض نمود که دین در شکل‌های متنوع خود قادر به برقراری ارتباط اجتماعی است. به واقع در بسیاری از سرزمین‌ها، آنجا که دین در زندگی اجتماعی تا حد زیادی نفوذ یافته (مانند خاورمیانه)، درک کامل یک اجتماع بی‌آنکه نگاهی به دین آن سرزمین بیفکنیم، غیرممکن است. از همین روست که جامعه‌شناسان علاقه خود را به مطالعه دین همواره حفظ کرده‌اند. (اسکات، دین و جامعه‌شناسی، ص ۹ و ۱۰).

جامعه‌شناسان تاکنون به سه ترتیب به مطالعه دین پرداخته‌اند: دین را از آن لحاظ که در فهم کنش اجتماعی مؤثر است، بررسی کرده‌اند؛ رابطه دین و حوزه‌های دیگر حیات اجتماعی همچون اقتصاد، سیاست و طبقات اجتماعی را مورد مطالعه قرار داده‌اند و سرانجام به پژوهش در نقش‌ها، سازمان‌ها و جنبش‌های دینی پرداخته‌اند. اما

جامعه‌شناسی مانند هر شاخه دیگر از معارف بشری، مراحل گوناگونی را طی کرده و نظریاتی چند در این حوزه مطرح شده تا به صورت فعلی درآمده است و غالباً به مطالعات جامعه‌شناختی صرف در پدیده‌های دینی محدود شده است. مطالعه نظام‌مند و عینی روابط بین دین و جامعه، بسیار پیش‌تر از آنکه آگوست کنت (۱۸۷۵ - ۱۷۹۸) کلمه سوسیولوژی (جامعه‌شناسی) را وضع کند، وجود داشته است. کسنوفانس (حدود ۴۷۸ - ۵۶۰ ق. م) هنگامی که می‌گفت خدایان حبشیان سیاهپوست هستند و خدایان قوم تراس چشمان آبی و موهای سرخ دارند، کم و بیش به حوزه جامعه‌شناسی پا نهاده بود. به همین ترتیب، ابن‌خلدون (۸۰۸ - ۷۳۲ ه. ق) در کتاب مقدمه معروفش - که مدخلی بر تاریخ العبر اوست - در بررسی نقش دین در ظهور و سقوط سلطنت‌ها در شمال آفریقا، درک و دریافت هوشیارانه‌ای از مفهوم انسجام اجتماعی (عصیبت) نشان می‌دهد.

در عصر جدید، پژوهشگران آثار کلاسیک، مورخان دین و مورخان غیردینی، بی‌شک آثاری بیشتر و احتمالاً بهتر از جامعه‌شناسان حرفه‌ای در زمینه دین‌پژوهی پدید آورده‌اند. به نظر می‌رسد قوت اصلی جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته، در استفاده صریح‌ترش از مدل‌ها، نظریه‌ها و اخیراً روش‌های آماری نهفته است که مجموعاً باعث رهیافت منسجمی می‌شود که جامع و فراگیر است. جامعه‌شناسی دین برخلاف شیوه‌های پژوهش طرح و نموداری، مشخصه‌اش این است که با دین و جامعه، قانون‌جویانه رفتار می‌کند؛ یعنی انتظام‌ها و همانندی‌های آنها را به عنوان شبکه‌های درهم تنیده یا نظام‌های اندیشه، احساس و رفتار، جستجو می‌کند.

ظهور مطالعه جامعه‌شناختی دین در عصر جدید، پیوند نزدیکی با ظهور سرمایه‌داری، تعدد فرهنگی، مدارای دینی و دولت و حکومت لیبرال دارد. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که این رشته، شیوه طبیعی ملاحظه دین و جامعه است. به عکس، این یک فرآورد فرهنگی است که در نتیجه تحولات تاریخی اندیشه غربی پدید آمده است؛ تحولاتی که پژوهشگران را بر آن داشته که از ادعاهای هنجارآفرین دین یا جامعه مورد پژوهش آنان فاصله بگیرند. در نتیجه، جامعه‌شناسی دین محصول یکی از تعلقات اساسی آن است؛ یعنی

دنیوی‌سازی اندیشه و نهادهای دینی. (الیاده، دین‌پژوهی، ص ۳۱۱ و ۳۱۲).

کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر سه نظریه‌پرداز مهمی‌اند که به طرح نظریاتی برای تبیین دین و به‌خصوص نقش آن در جامعه و تحولات اجتماعی پرداختند. به‌رغم ملاحظات عمیق مارکس درباره دین، سهمش در جامعه‌شناسی دین چندان مورد توجه قرار نگرفته است. البته تأثیر حقیقی او بر این شاخه از معرفت، غیرمستقیم است و بیشترین اعتنا به دیدگاه وی از بابت نظریه او، در تعامل زیرساخت و روساخت جامعه بوده است. مارکس به مشابتهای فرهنگی و کارکردی که دین، سیاست و ایدئولوژی دارند، توجه دقیق داشت. درحالی‌که وی تأکید می‌کرد روساخت‌ها سرانجام با روابط تولیدی که در زیر مشغول کارند تعیین می‌شوند، به نظر می‌رسد که خودمختاری نسبی مفاهیم دینی و توانایی آنها برای کارکرد مستقل را تشخیص داده بود. او می‌خواست که با عمل انقلابی، امیدهای فرجام‌شناختی دین را در همین جهان محقق سازد تا با حصول آنها دین منسوخ شود. با این وصف، مارکس بر آن بود که نیروی واقعی غیردینی‌کننده در جامعه امروزین، پرولتاریای انقلابی نیست، بلکه بورژوازی است که با محاسبات خودپرستانه‌اش دین را تضعیف می‌کند. (میرجلالی، درآمدی به جامعه‌شناسی دین و...، ص ۶۳).

برجسته‌ترین نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی و کسی که بیشترین تأثیر را بر جامعه‌شناسی دین داشته، امیل دورکیم است که با دیدی مثبت‌تر به دین نگرینست و آن را نیروی ماندگار جامعه دانست. وی در اثر مهم خویش، یعنی *صور ابتدایی حیات دینی* درصدد است تا با مراجعه به ادیان ابتدایی، اساس شکل‌گیری ادیان را بشناسد. دین از نگاه دورکیم، کلیتی از اعتقادات و مناسک است که با امور مقدس ارتباط دارد. هرگاه اعضای یک جامعه با تکیه بر امر قدسی به شیوه‌ای مشابه فکر و عمل کنند، به دینی مشترک اعتقاد دارند و عضو یک دستگاه دینی مشرک‌اند. دورکیم می‌نویسد:

بنابراین دین، نظامی دائمی از باورها و مناسک مرتبط با امر قدسی، یعنی مستقل از امور مادی و غیرقدسی است. این باورها و اعمال، همه کسانی را که پیرو آنها هستند، در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا متحد می‌کنند. (توسلی، جامعه‌شناسی دین، ص ۲۱۲).

بنابراین به نظر دورکیم، دین چیزی جز نیروی جمعی جامعه بر افراد نیست، از این رو دین نه توهم است نه یک چیز اساساً ساختگی. وقتی مؤمنان این اعتقاد را بیابند که وابسته به یک قدرت خارجی و مطیع آن‌اند که همه چیزهای فسی‌نفسه خوبشان را از او دارند، درواقع فریب نخورده‌اند. «و این قدرت در واقع وجود دارد و آن همان جامعه است.» (همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۷۶.)

ماکس وبر - آخرین فرد از این سه جامعه‌شناس بزرگ کلاسیک - با دورکیم و مارکس موافق بود که دین، ساختاری انسانی است که نقش خاصی در اجتماع ایفا می‌کند. او کمتر از مارکس با دیدی منفی به دین می‌نگریست، اما نقش مثبتی را که دورکیم به دین نسبت می‌داد، تصدیق نمی‌کرد و ترجیحاً دین را یکی از چندین نیروی اجتماعی موجود در صحنه می‌دید که هم خصوصیات منفی و هم خصوصیات مثبت دارد. (اسکات، دین و جامعه‌شناسی، ص ۳۰.)

مهم‌ترین اثر او در زمینه دین، کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* است که در آن به دنبال تعیین این نکته است که نیروهای مذهبی تا چه حد در تکوین کیفی و گسترش کمی روح سرمایه‌داری در جهان نقش داشته‌اند و از سویی کدام جنبه‌های عینی فرهنگ سرمایه‌داری ریشه‌های مذهبی دارد؟ (ماکس وبر، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ص ۸۴.)

رویکرد پدیدارشناختی

واژه «پدیدارشناسی»^۱ یعنی مطالعه یا شناخت پدیدار. هر چیزی که ظاهر می‌شود، پدیدار است. (دارتیک، *پدیدارشناسی*، ص ۳.)

این واژه را نخستین بار یوهانس هاینریش لامبرت، فیلسوف معاصر کانت، در کتاب *ارغنون جدید* به کار برد. این واژه همچنین در کتاب کانت *موسوم به مبادی مابعدالطبیعی علوم طبیعی* و نیز در کتاب *پدیدارشناسی روح*، اثر هگل به کار رفته است. البته در هیچ

یک از این نوشته‌ها پدیدارشناسی معنای واحدی ندارد. (ادواردز، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ص ۹۳). در نیمه دوم قرن نوزدهم همراه با رشد و توسعه مطالعات تطبیقی ادیان - که همچون یک علم میان‌رشته‌ای، از علوم و معارف گوناگون نظیر زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ ادیان و فلسفه دین بهره می‌برد - روش نوینی برای بررسی پدیده‌های دینی و دستیابی به مشترکات و احیاناً وحدت ادیان ظهور کرد که آن را «پدیدارشناسی دین» خواندند.

تعبیر پدیدارشناسی دین را نخست شانتپی دولاسوسای در کتاب *درسنامه تاریخ ادیان* به کار برد. در این کتاب، هدف درک ذات و وحدت صور متکثر ادیان بود. از این رو، وی کوشید پدیدارهای دینی را در ادیان مختلف با یکدیگر مطابقت دهد تا سرانجام وحدت ذاتی نهفته در پس این پدیدارها آشکار شود:

در وهله اول، پدیدارشناسی دین در ابتدایی‌ترین صورت خود، رقیب تاریخ دین است؛ یعنی روشی است برای تطبیق فرهنگی عناصر سازنده اعتقادات و افعال دینی. (خاتمی، *پدیدارشناسی دین*، ص ۶۱ و ۶۲).

کریستنس، پژوهشگر نروژی - هلندی تأکید داشت که وقتی عقیده دینی مخالف، در کانون توجه و تحقیق قرار گیرد، به مدد تفاهم همدلانه پژوهشگر - که خود بر اثر تجربه شخصی دینی زمینه مساعد دارد - باز شناخته می‌شود. او محتاطانه بر آن بود که چنین درک و معرفتی تنها می‌تواند تقریبی باشد؛ چراکه هیچ کس نمی‌تواند ایمان دیگران را چنانکه باید و شاید از نو تجربه کند. وی پدیدارشناسی را رشته و روشی «توصیفی - نوع شناختی» می‌شمرد که از رشته و روش «توصیفی - واقعی» تاریخ و رشته و روش هنجارین (دستوری) فلسفه ممتاز است. او اینها را سه بخش اساسی علم دین می‌دانست. (الیاده، *دین پژوهی*، ص ۱۲۵).

رویگرد پدیدارشناختی به دین پژوهی، رویگردی توصیفی است که در آن به جای بحث از صادق بودن یا نبودن برخی گزاره‌های دینی، این پرسش مطرح است که «دین چیست؟» پدیدارشناسی دین بر آن است تا فهم ما را از حیات دینی با این پرسش تعمیق بخشد:

پدیده‌ایی که معمولاً دینی می‌انگاریم، چه وجه مشترکی دارند - اگر اصلاً داشته باشند - که آنها را از هنر، اخلاق، جادو یا علم متمایز می‌کند؟ از آنجا که جستجوی وجه مشترک متضمن وجود تفاوت است و مجموعه حیرت‌انگیزی از باورها و اعمال گوناگون را آشکار می‌سازد، جستجو در ذات و گوهر دین به نحوی کاملاً طبیعی به پرسش‌هایی گونه‌شناختی از این دست می‌انجامد که «روشن‌کننده‌ترین روش‌های طبقه‌بندی تفاوت‌های دینی کدامند؟» گاهی خواست عینیت شبه علمی، محرک و انگیزه پدیدارشناسی دین می‌شود. بنا به استدلال افرادی که چنین رویکردی دارند، اگر نتوانیم قاطعانه اسرار متافیزیکی حیات را حل کنیم، دست کم می‌توانیم درباره تفاسیری از جهان که معمولاً آنها را دینی می‌انگاریم، توصیفی دور از تعصب و پیش‌داوری به دست دهیم. در دیگر مواقع، پدیدارشناسی دین جهت‌گیری «وجودی» تری دارد. خواه بحث و استدلال‌های ما بتواند مسائل مربوط به شکل نهایی وجود را حل و فصل کنند یا نه، ما مجبوریم «نحوه در جهان بودن» خود را انتخاب کنیم و اگر قرار است هوشیارانه تصمیم بگیریم که دیندار باشیم یا نباشیم، می‌باید تا حد ممکن برایمان روشن باشد که دیندار بودن یعنی چه؟ بی‌یقینی گریزناپذیر می‌تواند ایمان را به گونه‌ای تهور مبدل کند، اما هر تهوری لزوماً کور و بی‌دلیل نیست. (استامپ، درباره دین، ص ۹۷).

رودلف اتو یکی از پدیدارشناسان بزرگی است که خدمات علمی ارزنده‌ای به پدیدارشناسی دین کرده است. وی دو خدمت علمی روش‌شناختی مربوط به هم انجام داده که در خور توجه و تأکید است: نخست رهیافت تجربی‌اش که مستلزم توصیف پدیدارشناختی ساختار ماهوی و کلی تجربه دینی است و دیگر مخالفتش با تحول یا فروگاهشی افراطی که به کیفیت منحصر به فرد، تحویل‌ناپذیر و مینوی همه تجربه‌های دینی ارج می‌نهد.

اتو برای کشف ساختار ماهوی و معنای همه تجربه‌های دینی، عنصر عام «مینوی» را مقوله پیشینی معنا و ارزش توصیف می‌کند. مراد اتو از مینو و مینوی، مفهوم «امر قدسی» بدون جنبه‌های اخلاقی و عقلانی آن است. او با تأکید بر این جنبه نااخلاقی و ناعقلانی دین می‌کوشد «عمده معنا» را در فراسوی عقلانیت و مفهومیت - که تشکیل‌دهنده ماهیت

کلی تجربه دینی است - بازیابی کند. از آنجا که چنین تجربه ناعقلانی نه می‌تواند تعریف شود و نه به صورت مفهوم درآید، توصیفاتی کنایی و تمثیلی ساخته و پرداخته می‌شوند تا تجربه امر قدسی را در دل مخالف برانگیزانند. تجربه دینی امر مینوی را می‌توان به مدد حس مینوی - یعنی استعدادی که برای این معرفت ماقبل تجربی از امر قدسی داریم - بیدار کرد یا بازشناخت.

در این مورد، اتو ساختار پدیدارشناختی عام تجربه دینی را تدوین و تنسيق می‌کند؛ به گونه‌ای که پدیدارشناس می‌تواند پدیدارهای دینی خودمختار را به مدد جنبه مینوی آنها تمیز دهد و جلوه‌های دینی خاص را هماهنگ یا تجزیه و تحلیل کند. او به «احساس مخلوقیت»، یعنی احساس اتکای مطلق در حضور تجربی امر قدسی اشاره می‌کند. این تجربه که «نوع منحصر به فرد» است، به عنوان تجربه موجودی «به کلی دیگر» توصیف شده که از نظر کیفی یگانه و متعال و ماورای تجربه است. (ریچاردز، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ص ۱۸۰).

«راز به این معنای دینی که شاید شگفت‌آورترین تعبیر آن باشد، امری «مطلقاً دیگر» (نامانوس و ناآشنا و بیگانه) است؛ چیزی است که کاملاً فراتر از قلمرو امور عادی، قابل درک و آشناست و بنابراین کاملاً خارج از مرزهای «عقل و هوش» قرار می‌گیرد و با آن متضاد است و ذهن را پر از شگفتی و حیرت می‌سازد.» (اتو، *مفهوم امر قدسی*، ص ۷۷ و ۷۸).

میرچا الیاده، پدیدارشناس مهمی است که دیدگاهش درباره امر قدسی، شباهت زیادی با دیدگاه اتو دارد. از دیدگاه وی، دین به تجربه امر قدسی راجع است. کارهای پدیدارشناس با اسناد تاریخی، بیانگر جلوه‌های امر قدسی است. او می‌کوشد رمز موقعیت وجود و معنای دینی بیان شده از طریق داده‌ها را کشف کند. قدسی و دنیوی، بیانگر «دو وجه از بودن در جهان» است و دین همواره شامل تلاش انسان دین‌ورز برای فرا رفتن از جهان غیرقدسی یا دنیوی نسبی و تاریخی - زمانی است؛ آن هم به مدد تجربه کردن جهان فراانسانی ارزش‌ها. (الیاده، *دین‌پژوهی*، ص ۱۸۵).

الیاده معتقد است مردم در مواجهه با امر مقدس، احساس می‌کنند با امری آخرتی

ارتباط یافته‌اند که بر خلاف همه چیزهایی است که می‌شناسند؛ امری به شدت نیرومند، بسیار متفاوت و کاملاً واقعی و پایدار. (پالس، هفت نظریه در باب دین، ص ۲۴۵).

«برای بومیان (انسان‌های نخستین) همچنین برای انسان جوامع پیش از عصر جدید، مقدس، با قدرت و در نهایت با واقعیت برتر است. مقدس با هستی اشباع شده؛ قدرت مقدس به معنای واقعیت و درعین حال تداوم و سودمند بودن است... بنابراین فهم اینکه انسان مذهبی عمیقاً آرزومند بودن، سهیم بودن در واقعیت، اشباع شده با قدرت است، آسان است.» (الیاده، مقدس و نامقدس، ص ۱۳ و ۱۴).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. اتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
۲. ادواردز، پل، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۳. استامپ، النور و دیگران، *درباره دین*، ترجمه مالک حسینی و دیگران، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
۴. اسکات، جولی و آیرین هال، *دین و جامعه‌شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، شیراز، رسش، ۱۳۸۳.
۵. الیاده، میرچا، *دین‌پژوهی*، ترجمه بهادالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶. _____، *علم تاریخ ادیان، در: شناخت دانش ادیان*، ترجمه و تدوین همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱.
۷. _____، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
۸. _____، *فرهنگ و دین*، ترجمه بهادالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۹. پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.

۱۰. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.
۱۱. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۱۲. توسلی، غلام عباس، جامعه‌شناسی دینی، تهران، سخن، ۱۳۸۰.
۱۳. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. _____، «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴، ۱۳۷۸.
۱۵. خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۶. دارتیک، آندره، پدیدارشناسی، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
۱۷. دیلتای، ویلهلم، «زندگی‌نامه شلایر ماخر»، زرتشت نیچه کیست و مقالات دیگر، گزیده و ترجمه محمد حنایی کاشانی، هرمس، ۱۳۸۲.
۱۸. _____، ذات فلسفه، ترجمه حسن رحمانی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۱۹. دورکیم، امیل، صور ابتدایی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
۲۰. ریچاردز، گلین، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
۲۱. ربکمن، پ، «ویلهلم دیلتای: زندگی و افکار»، زرتشت نیچه کیست و مقالات دیگر، گزیده و ترجمه محمد حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
۲۲. شارپ، اریک، جی، «مطالعات تطبیقی ادیان»، ترجمه بهروز جندقی، معرفت، ش ۳۴، ۱۳۷۵.
۲۳. قربانی، نیما، «روان‌شناسی دین: یک روی‌آورد علمی چند تباری»، تبسات، ش ۸ و ۹، ۱۳۷۲.
۲۴. کربای، آنتونیو و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران،

- مرکز، ۱۳۸۰.
۲۵. مک کویری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمد رضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۶. موریس، برایان، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، زلال کوثر، ۱۳۸۲.
۲۷. میرجلالی، مسعود، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آرا جامعه‌شناسان بزرگ درباره دین*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۲۸. واخ، یواخیم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۲۹. _____، «روش تاریخی - تطبیقی در مطالعه ادیان»، *شناخت دانش ادیان*، نقش جهان، ۱۳۸۱.
۳۰. _____، «رهیافتی به علم دین‌شناسی»، ترجمه سیدمحمد ثقفی، *دین پژوهان*، ش ۱، ۱۳۷۹.
۳۱. وستفال، مرولد، *پدیدارشناسی دین*، درباره دین، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
۳۲. وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، سمت، ۱۳۷۲.
۳۳. ویلیامز، کارل، *دین و روان‌شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز، رسش، ۱۳۸۲.
۳۴. هانس کلیم کیت، «ماکس مولر بنیانگذار رشته ادیان»، *شناخت دانش ادیان*، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱.
۳۵. همتی، همایون، *شناخت دانش ادیان*، نقش جهان، ۱۳۸۱.
۳۶. همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان، ۱۳۷۷.
۳۷. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، ۱۳۸۲.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښکې
پرتال جامع علومو انساني