

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

## The Phenomenology of Religion

**Author:** Eric Sharpe

**Source:** Eric J. Sharpe, "The Phenomenology of Religion" in: Comparative Religion A History, Open Court La Salle, Illinois, 1986

پدیدارشناسی دین

نویسنده: اریک شارپ

مترجم: جواد فیروزی

لینک در ترجمان: <http://tarjomaan.com/archives/2198/>

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: [info@tarjomaan.com](mailto:info@tarjomaan.com)

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



فشارهای نخستین سال‌های پس از جنگ در اروپا و امریکا، در بسیاری مسائل بدان جا کشید که در برابر داده‌های فراهم آمده از مطالعه تطبیقی دین، رویکردهای دقیق‌تر و قطعاً انتقادی‌تری در پیش گرفته شود نسبت به آنچه در دوره نخست مطالعه ما معمول یا حتی احتمالاً ممکن بود. اما فشارها پیامدهای ناخوشایندی نیز در پی داشت و شکاف بین دانشمندان رشته‌های علمی و گرایش‌های گوناگون را افزایش داد. در یک سو متخصصان بودند - مورخان، لغت‌شناسان، باستان‌شناسان و... که چندان مایل نبودند تا داده‌هایی را که در اختیار داشتند با یکدیگر ترکیب کرده و رشته علمی تازه‌ای پدید آورند. در سوی دیگر گروهی از دانشمندان بودند که فکر می‌کردند شرایط زمانی، کوشش‌های تازه‌ای را برای دستیابی به فهم کاملی از سرشت کلی دین ایجاب می‌کند. این هدف با به کارگیری دقیق‌تر و ناب‌تر روش‌ها و یافته‌های فراهم آمده از مطالعات تاریخی دست یافتنی بود. اما در آن زمان فرضیه‌ای وجود داشت به نام تکامل خطی دین<sup>۱</sup>، که به تازگی شهرت یافته بود، و به ویژه در آن سال‌ها که فشارهای روحی پس از جنگ هنوز احساس می‌شد، اجازه نمی‌داد که دانشمندان به چنان فهمی دست یابند، زیرا راه را برای ورود بسیاری از ارزشداوری‌ها بر داده‌های خام هموار می‌کرد. دانشمندان در اندیشه جایگزینی این روش با روشی بودند که ارزشداوری‌ها را نمی‌پذیرفت، به دیندار اجازه می‌داد تا خود را بیان کند و از این راه به درکی واقعی از نقش دین در زندگی انسان دست می‌یافت. بنابراین در حالی که متخصصان، هر یک در رشته خود، به سختی سرگرم نگارش و نشر آثارشان بودند، و رساله‌های مهمی در مسائل مختلف می‌نوشتند، گروه کوچکی از دانشمندان، بیشتر از هلند و کشورهای اسکاندیناوی به بررسی درباره کارایی روشی پرداختند که پیش از آن به «پدیدارشناسی دین» شهرت یافته بود.

این روش چنانکه خواهیم دید تازگی نداشت و دست کم از دهه ۱۸۸۰ نزد همگان شناخته شده بود؛ و نیز در آن شکل اولیه‌اش که از جهت موضوع، بدیلی برای تاریخ دین به شمار می‌رفت چندان اهمیتی نداشت. اما در گرماگرم جنگ، به طرفداری از آن سخنانی گفته شده بود. مهم‌ترین آن سخنان این بود که این روش با بررسی نمودهای دین<sup>۲</sup>، آن‌هم به دور از ارزشداوری، راه فهم دین<sup>۳</sup> و جوهر<sup>۴</sup> آن را هموار کرده است.

<sup>۱</sup>. unilinear evolution of religion

<sup>۲</sup>. Erscheinungen

<sup>۳</sup>. Verstehen

<sup>۴</sup>. Wesen



نخستین نقطه عطف در این رشته و در شکل جدیدتر آن، انتشار کتاب گِراردوس فان در لیو<sup>۵</sup> دانشمند هلندی بود (۱۹۳۳). با نام «پدیدارشناسی دین»<sup>۶</sup>. از هنگام انتشار این کتاب، واژه «پدیدارشناسی دین» رفته رفته پذیرش همگانی یافته است و امروزه در مواردی، حوزه‌هایی را زیر پوشش گرفته که پیش از این در قلمرو «دین‌شناسی تطبیقی» بود. با این حال معنای این واژه را نمی‌توان به آسانی بیان کرد، و به کار بردن چنین واژه‌هایی بدون توصیف دقیق آنها دور از احتیاط است به ویژه از آن رو که حتی دانشمندانی که این واژه را در پژوهش‌های علمی به کار می‌برند، نمی‌توانند تعریف دقیقی از آن به دست دهند. از این گذشته چنین به نظر می‌رسد که کمابیش در همه جا برداشتی کلی از این واژه به ذهن متبادر می‌شود که می‌توان آن را تقریباً به معنای «مطالعه همدلانه دین» شمرد. این معنا نادرست نیست، اما مشکلی را حل نمی‌کند. باید گفت که این روش نوین، از ترکیب چند نظریه کوچک‌تر پدید آمده و ما پیش از توجه به آثار نمایندگان برجسته آن، بعضی از آن نظریه‌ها را مرور خواهیم کرد.

پیش از این (در فصل‌های قبل) به کوشش‌های دانشمندان در پایان سده نوزدهم برای درک «جوهر» یا «طبیعت» دین در تاریخ شکل‌گیری آن اشاره کردیم. حتی در آن هنگام این رویکرد، تنها راه حل ممکن این مشکل تلقی نمی‌شد و خود، از نوعی روش تاریخی متأثر بود، گرچه نزد ذهن‌های «علمی» جذاب‌ترین روش محسوب می‌شد. بعضی از فیلسوفان پایان سده هجدهم و آغاز سده نوزدهم به ویژه هگل، رویکرد دیگری را محک زدند. هدف نهایی هگل آن بود که از میان کثرت‌ها به وحدت دست یابد، یعنی از میان نمودهای گوناگون دین، جوهر واحد آن را دریابد. کانت پیش از هگل واژه پدیدار<sup>۷</sup> را برای توصیف داده‌های فراهم آمده از تجربه به کار برده بود. علاوه بر این، واژه پدیدار (فنومن) را در برابر «شی فی نفسه»<sup>۸</sup> (نومن) قرار داده بود؛ نومن‌ها یعنی پدیده‌ها و رویدادها آن گونه که واقعاً و مستقل از ذهن و حواس ما وجود دارند. هگل پا را فراتر گذاشت و در نخستین کتابش *پدیدارشناسی روح*<sup>۹</sup>، مدعی شد که خود

<sup>۵</sup>. Gerardus van der Leeuw

<sup>۶</sup>. *Phenomenologie der Religion* (English transl: *Religion in Essence and Manifestation*, 1948).

<sup>۷</sup>. Phenomenon

<sup>۸</sup>. Noumena

<sup>۹</sup>. *Phänomenologie des Geistes* (1806)



ذهن، آن گونه که هست از راه شیوه‌هایی که واقعیت را تجربه می‌کند، قابل شناسایی است. به بیان دیگر ذات<sup>۱۰</sup> با مطالعه ظواهر<sup>۱۱</sup> و نمودهایش<sup>۱۲</sup> قابل دستیابی است.

به نظر گرار دوس فان درلیو، در آن هنگام پدیدارشناسی دین به وجود آمده بود گرچه هنوز به این نام شناخته نمی‌شد. این اندازه روشن است که در پایان سده هجدهم بعضی از دانشمندان، پدیدارهای دینی را به منظور فهم جوهر حقیقی دین دسته‌بندی می‌کرده‌اند. فان درلیو معتقد است که برای جستجو در تاریخچه این رشته باید به کتاب پرزیدان دوپروس<sup>۱۳</sup> با نام *آیین خدا/یان فتیشی*<sup>۱۴</sup> (۱۷۶۰) مراجعه کرد، گرچه این سخن اندکی مبالغه آمیز است. او در جای دیگری، کریستوف ماینرز اهل گوتینگن<sup>۱۵</sup> را در ضمن جملاتی نخستین پدیدارشناس دین دانسته است:

از آنجا که بخشی از تاریخ همه دین‌ها تجربه‌ناپذیر یا دست‌کم توصیه‌ناپذیرند، مورخ دین راهی جز این ندارد که دین‌های شناخته شده به ویژه دین‌های چندخدایی را به عناصر سازنده آنها تجزیه کند... و آنگاه مشاهده کند که هر یک از آن عناصر مهم در دین‌های باستانی چگونه شکل گرفته یا در حال شکل گرفتن هستند.

فان درلیو پس از این جمله‌ها، ماینرز را «نخستین پدیدارشناس نظام‌مند» می‌شمرد؛ نه تنها به دلیل این که او پدیدارهای گوناگون دینی – فتیش پرستی، پرستش مردگان، قربانی کردن، تطهیر، روزه‌داری و... – را رده‌بندی کرده است، بلکه نیز از آن نظر که روش او در اساس «پدیدارشناسانه» است به این معنا که می‌کوشد از این راه به فهم بخش‌های محورین دین دست یابد. او همچنین با آوردن دلایل عینی، به کتاب بنیامین کونستان<sup>۱۶</sup> اشاره می‌کند.

بر اساس ملاک‌هایی از این دست، آثار دیگری نیز هست که شاید بتوان آن‌ها را در تاریخچه این رشته علمی جا داد. اکنون دیگر همه دانشمندان پذیرفته‌اند که واژه «پدیدارشناسی دین» نخستین بار در کتاب یکی از دانشمندان هلندی به نام شاپتی دلسوسه<sup>۱۷</sup> استاد

<sup>۱۰</sup>. Wesen

<sup>۱۱</sup>. Appearances

<sup>۱۲</sup>. Manifestations (Erscheinungen)

<sup>۱۳</sup>. Presidente de Brosses

<sup>۱۴</sup>. *Le Culte des dieux fetiches*

<sup>۱۵</sup>. Christoph Meiners of Göttingen

<sup>۱۶</sup>. Benjamin Constant

<sup>۱۷</sup>. P. D. Chantepie de la Saussaye



دانشگاه آمستردام با نام *راهنمای تاریخ دین*<sup>۱۸</sup> (۱۸۸۷) به کار رفته است. اما او با آن که این واژه را معرفی می کند هیچ دلیل فلسفی ای برای کاربرد آن نمی آورد و فقط به صورت کلی می گوید که وظیفه دین شناسی<sup>۱۹</sup> پژوهش در دو مسئله جوهر دین و نمودهای تجربی و مشهود آن است. شاتپی دلسوسه با بیان دلایلی، هگل را نخستین دانشمندی می داند که ارتباط نزدیک بین جنبه های نظری و تجربی دین را دریافته است و پس از آن می افزاید که «پدیدارشناسی دین با روان شناسی بسیار مرتبط است، زیرا با واقعیت های ضمیر انسان سروکار دارد.» اما به روشنی نمی گوید که در حال معرفی کردن روش علمی نوینی است بلکه بیشتر می کوشد تا «دسته هایی از پدیدارهای دینی» را گرد آورد - مانند متعلق پرستش، بت پرستی، سنگ ها، درختان و حیوانات مقدس، طبیعت پرستی، پرستش انسان و خدایان، جادوگری و پیشگویی، قربانی و نیایش، مکان ها، زمان ها و اشخاص مقدس، اجتماع، نوشته های مقدس، اعتقادات، اسطوره ها، عقاید جزمی و فلسفه ها، اخلاق و هنر. «پدیدارشناسی دین» گویا نخست فقط بدیلی نظام مند برای تاریخ دین بوده است، روشی ابتدایی برای مقایسه میان فرهنگی در بین عناصری که اعتقاد و عمل دینی را شکل می دهند، بر عکس رفتارشان با مسائلی مانند جدامانندگی فرهنگی<sup>۲۰</sup> و ترتیب زمانی<sup>۲۱</sup>. اگر بخواهیم این روش را از روش های متأخر و فلسفی تری که همین کلمه را به کار می برند متمایز کنیم، می توانیم ابداع شاتپی را «پدیدارشناسی توصیفی» بنامیم.

شگفت آن که وقتی پس از ده سال چاپ دوم کتاب شاتپی انتشار یافت بخش مربوط به پدیدارشناسی از آن حذف شده بود. این کار که حیرت شارحان آینده را برانگیخت دلیل روشنی داشت: شاتپی در رویارویی با موانعی که در آشتی دادن بین قسمت مورد بحث با استلزامات روش فلسفی وجود داشت، تصمیم گرفته بود که در مورد «پدیدارشناسی دین» کتاب دیگری بنویسد - کتابی که متأسفانه هیچ گاه نوشته نشد. در این باره حدس و گمان های دیگری نیز وجود دارد که ناکامی شاتپی را نتیجه مشکلاتی می داند که او در ساخت و ساز مؤلفه ای رضایت بخش از دو عنصر بی طرفی علمی و ایمان مسیحی در پیش روداشت.

\* \* \* \* \*

<sup>۱۸</sup>. *Lehrbuch de Religionsgeschichte*

<sup>۱۹</sup>. Religionswissenschaft

<sup>۲۰</sup>. cultural isolation

<sup>۲۱</sup>. Chronological sequence



شاتپی اساساً فلیسوف نبود، متأله بود؛ روش او عمدتاً توصیف نظام‌مند بود. اما در آن سال‌های قبل و پس از آغاز قرن، واژه «پدیدارشناسی» به کوشش فیلسوفی به نام ادmond هوسرل<sup>۲۲</sup>، با مفهومی ضمناً متفاوت در کتاب پر حجم او با عنوان «پژوهش‌های منطقی»<sup>۲۳</sup> (۱-۱۹۰۰) و سپس در کتاب دیگرش با عنوان «نظریه‌هایی درباره پدیدارشناسی ناب»<sup>۲۴</sup> (۱۹۱۳)، شرح و بسط یافت. دعوی عمده هوسرل آن بود که فلسفه باید خود را از پیش فرض‌های متافیزیکی برهاند: فلسفه باید به پژوهش مسائلی پردازد که واقعاً پیش روی آن است و به عوامل مزاحمی که با مداخله خود مانع دستیابی فلسفه به تحلیل بی‌واسطه ماهیات یا ساخت‌های فراگیر<sup>۲۵</sup> می‌شوند اجازه ورود ندهد. تأثیر هوسرل و مکتب تأسیسی او فراگیر بود ولی هوسرل بر مسئله پدیدارشناسی دین به جز از نظر رویکرد عام آن تأثیر چشمگیری ننهاد. کم بودند مورخان دینی که تمایل یا توان آن را داشته باشند که از پدیدارشناسان فلسفی در پهنه بی‌کرانه اندیشه آن‌ها پیروی کنند؛ در میان آنان فان درلیو استثنا بود، با وجود این حتی در این خصوص دشوار است که بتوان از دامنه تأثیر هوسرل با اطمینان سخن گفت. ولی با این حال هوسرل پدیدارشناسان دین پس از خود را به دو مفهوم کلیدی و یا دو اصل ادراکی مجهز کرد: /پوخه<sup>۲۶</sup> (= تعلق حکم)، و شهود ذات<sup>۲۷</sup>.

واژه «*epoche*» مشتق از فعل یونانی *epecho* است، به معنای «درنگ می‌کنم». در واقع به معنای «وقفه»، تعلق داوری، و زدودن ذهن از هرگونه پیشداوری احتمالی است. این فرایند را «در پرائنتز گذاشتن» نیز نامیده‌اند که به موجب آن (و به بیان جان مک کواری) «متعلق شناسایی که در ذهن است با قرار گرفتن در پرائنتز و یا با جلوگیری از تأثیر عواملی که به ذات کلی<sup>۲۸</sup> ربطی ندارند، به پدیدار

<sup>۲۲</sup> Edmund Husserl (1859-1938)

<sup>۲۳</sup> *Logische untersuchungen (Logical Investigations)*

<sup>۲۴</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Ideas for a Pure Phenomenology)*

<sup>۲۵</sup> general structures

<sup>۲۶</sup> *Epoche* اصطلاحی است مربوط به فلسفه شک آوری که اساس آن ناممکن بودن شناخت است. هوسرل این اصطلاح را در پدیدارشناسی به کار می‌گیرد و هدف او از آن، پرهیز از صدور هر حکم وجودی در تحلیل پدیدارشناسانه است [آشوری، تاریخ فلسفه کاپلستون - ج ۷، مترجم.

<sup>۲۷</sup> *eidetic vision*

<sup>۲۸</sup> universal essence



ناب تبدیل<sup>۲۹</sup> [پیراسته] می شود. اهمیت این لغت در بحث فعلی، در تأکید آن است بر لزوم اجتناب از هر نوع ارزش داوری و در این که در مقابل پدیدار مورد بررسی صرفاً چون ناظری بی طرف «حضور» یابیم و به مسائلی مانند درستی<sup>۳۰</sup> و نادرستی<sup>۳۱</sup> کاری نداشته باشیم. اصطلاح «eidetic vision» نیز مشتق از یک اسم یونانی (to eidos) است یعنی «آنچه دیده می شود»؛ و بنابراین به معنای «صورت<sup>۳۲</sup>»، «شکل<sup>۳۳</sup>» یا «ذات<sup>۳۴</sup>» است. در اصطلاح پدیدارشناسانه، ترکیب فوق به معنای توانایی ناظر است در مشاهده عناصر ذاتی یک واقعه<sup>۳۵</sup>، و یا در مورد یک پدیدار، ذات واقعی آن است در تقابل با آنچه تاکنون بوده، می توانسته و یا می باید باشد. در این مورد آن چه مهم است این است که «eidetic vision» به معنای نوعی اصالت ذهن<sup>۳۶</sup> (سوژکتیویته) است - و بایستی چنین باشد. این واژه ترکیبی، با فرض آن که داده ها واقعی و تحریف نشده باشند متضمن درکی شهودی از عناصر ذاتی یک واقعه<sup>۳۷</sup> در حالت کلی آن است: شهود ذاتی ابژکتیو<sup>۳۸</sup> با توجه به الفاظ تشکیل دهنده آن ترکیبی کاملاً متناقض است - وضعیتی که سردرگمی روش شناختی خاصی را سبب می شود.

\* \* \* \* \*

سالیانی چند می بایست سپری می شد تا این اصول به طور دقیق در مطالعه پدیدارهای دینی به کار گرفته شود. از نشانه های مستقیم تر و بی واسطه تر این ارتباط، به کارگیری گسترده تر اصول تفسیر کتاب مقدس، یا هرمنوتیک در زمینه داده های دین شناسی تطبیقی بود. دیگر بار پرسش مقدر، درک مفسر بود از داده ها.

<sup>۲۹</sup>. reduced

<sup>۳۰</sup>. truth

<sup>۳۱</sup>. falsehood

<sup>۳۲</sup>. form

<sup>۳۳</sup>. shape

<sup>۳۴</sup>. essence

<sup>۳۵</sup>. situation

<sup>۳۶</sup>. subjectivity

<sup>۳۷</sup>. situatin

<sup>۳۸</sup>. objective eidetic vision



ارنست فون دابشوتز<sup>۳۹</sup> در مقاله‌ای که به سال ۱۹۱۴ در *دائرة المعارف دین و اخلاق* هیستینگز نگاشت پیدایش هرمنوتیک مدرن را به شلایرماخر نسبت داد که به کمک تفسیر کتاب مقدس، فلسفه‌ای برای فهم<sup>۴۰</sup> بنا کرد، و این گونه ادامه داد که: وظیفه مفسر درک شخصیت دینی نویسنده است، که خود را در واژه واژه متن برملا می‌کند، تا بتواند از طریق اجزاء به کل بنگرد و از راه کل، اجزاء را آن گونه که واقعاً هستند ببیند.

از این دیدگاه که شباهت آشکاری با پدیدارشناسی دارد، هرمنوتیک عبارت است از: علمی که بر پایه فرضیه‌ای برای فهم بنا شده... [و] هدفش توضیح این نکته است که چرا متن خاصی را حتماً باید به این روش معین فهمید و نه به روشی دیگر.

دانشمندی که در این رشته و عمدتاً بر روی متون مکتوب تحقیق می‌کند به صرف آن که تصور کند به فهمی شخصی و کافی از متن پیش رویش دست یافته، وظیفه‌اش را به پایان نرسانده است. او باید تا آنجا ادامه دهد که آن مطلب را برای دیگران هم قابل فهم کند: «دلیل قاطع بر این که انسان موضوعی را فهمیده، آن است که آن را بی‌هیچ ابهامی بازگویی کند.» در این امر باید روش مقایسه کردن را آموخته باشد تا از داده‌ها حداکثر بهره را ببرد؛ دانشمند... «برای دستیابی به معنایی خاص از جزئیات [متن]، باید هر یک را به تناسب در کل مجموعه بنشانند و آن‌ها را تا حد امکان با همه موارد مشابه مقایسه کند.» آنچه مهم است این است که فون دابشوتز مقاله‌اش را با تأکید بر عامل سوژکتیو در کار مفسر به پایان می‌برد، گرچه این بار نیز پیش از هر چیز تأکید می‌کند که دانشمند نیازمند آن است که از کل متن پیش رویش به بهترین شکل ممکن استفاده کند.

تفسیر<sup>۴۱</sup> هنر است؛ و درباره تفسیر همانند هر هنری می‌توان گفت که بالاترین امتیاز آن در اصلتش نیست، بلکه در اطمینان یافتن از این است که درک درستی به دست آمده باشد.

در این جا هرمنوتیک همچون یک فن برای استفاده در سنت یهودی-مسیحی در نظر گرفته می‌شود. ولی اصول تطبیقی آن همان‌هایی است که قبلاً در مکتب تاریخ ادیان<sup>۴۲</sup> طرح شده و اگر آن مبانی را مجاز بدانیم، شاید بتواند اساساً در چهارچوب داده‌های هر سنت دینی به کار رود - چنانچه قبلاً بسیاری از دانشمندان آن را کشف کرده بودند.

<sup>۳۹</sup>. Ernst von Dobschütz

<sup>۴۰</sup>. Philosophie des Verstehens

<sup>۴۱</sup>. exegesis

<sup>۴۲</sup> Religionsgeschichtliche Schule





استفاده از هرمنوتیک در تاریخ ادیان، عمدتاً به دست یواکیم واک توسعه یافت، نخست در آلمان و سپس در ایالات متحده. در آینده به اختصار به واک خواهیم پرداخت ولی اکنون باید سنت پدیدارشناسی توصیفی را دنبال کنیم که پس از آن به دست سه دانشمند اسکاندیناویایی استمرار یافت. ناتان سودربلوم<sup>۴۳</sup> از سوئد، ادوارد لمان<sup>۴۴</sup> از دانمارک، و مهاجر نروژی ویلیام برد کریستنسن<sup>۴۵</sup>.

\* \* \* \* \*

پیش از این درباره سودربلوم مطالبی نوشتیم و اینک می‌توانیم به راحتی نتیجه‌گیری کنیم که نگرانی او در حوزه دین‌شناسی تطبیقی کاملاً متوجه این نکته بود که چگونه می‌توان گرایش دینی را به درستی درک کرد. او شخصاً ترجیح می‌داد که نسبت به داده‌ها رویکرد تاریخی در پیش گیرد، و نه رویکرد نظام‌مند که با پدیدارشناسی توصیفی مرتبط است، و خود در کل به معیارهای ارزشی تکاملی پایبند بود. ولی با وجود این پدیدارشناسان پس از سودربلوم به او بی‌اندازه مدیونند. فردریش هایلر<sup>۴۶</sup> اهل مبرورگ احتمالاً نزدیک‌ترین شاگرد او بود، ولی فان درلیو بود که بعدها به نمایندگی از همه دانشمندان نوشت: «نام استثنایی ناتان سودربلوم»، آشکارا نماد رویکرد پدیدارشناسانه است:

از این رو که بدون بینش دقیق و نگرش عمیق او نسبت به آن چه «پدیدارمی شود» نمی‌توانستیم در مسیر اهدافمان حتی یک گام دیگر پیش رویم؛ و تغییر راستای تاریخ دین که به سهولت در منظر پدیدارشناسانه جاری آشکار است، در نام این اندیشمند متجلی است.

در همان سال انتشار کتاب مهم سودربلوم درباره دین‌شناسی تطبیقی با عنوان *Gudstrons uppkomst* (۱۹۱۴) کتاب کوچکی از دانشمند دانمارکی ادوارد لمان (۱۸۶۲-۱۹۳۰) انتشار یافت. لمان پیش از آن در برلین کار کرده بود و اینک استاد تاریخ دین در دانشگاه لوند سوئد بود. عنوان کتاب ساده بود: «علم دین»<sup>۴۷</sup>. او بخش سوم کتاب را که بر مبنای مقاله دیگری در ویرایش دوم *GRG* بود چنین نامید: *Den synliga religionen: religionens fenomenologi* (دین مشهود: پدیدارشناسی دین).

لمان داده‌هایی را که در اختیار داشت به ۳ بخش مهم تقسیم کرد: اعمال مقدس، الفاظ مقدس، و مکان‌های مقدس. نخستین بخش به جادو و مناسک دینی اختصاص یافت - متعلق پرستش، اعمال مربوط به پرستش، معابد و جشن‌های مذهبی. در بخش دوم، علاوه بر

<sup>۴۳</sup>. Nathan söderblom

<sup>۴۴</sup>. Edvard Lehmann

<sup>۴۵</sup>. William Brede Kristensen

<sup>۴۶</sup>. Friedrich Heiler

<sup>۴۷</sup>. *Religionsvetenskapen*



دیگر مسائل، به افسون‌گری و نیایش، سرود و موعظه می‌پردازد. سومین بخش در تمرکزی که بر پدیدارهای مربوط به امر قدسی در ارتباطشان با اشخاص - پادشاهان، کشیشان، پیامبران، عارفان، زائران و... دارد نشان‌دهنده تأثیر سودربلوم (پیش از اوتو) است؛ کتاب سپس به مسائلی همچون «رفتار مقدس» در حالت خلصه، رُهد ورزی و مانند آن، به ویژه نمونه‌های قابل انتقال تقدس (برکت دادن<sup>۴۸</sup>، نان و شراب مقدس)، و مجموعه‌ای از اعتقادات که با زندگی قدیسان و اجتماع مقدس مرتبط است توجه نشان می‌دهد.

این کار در نظام‌مند کردن پدیدارهای دین بسیار مؤثر بود و شگفت نیست اگر در تجدید چاپ کتاب شاتپی دلسوسه با عنوان *Lehrbuch* (درسنامه) - چاپ چهارم - از لمان درخواست شود تا به همراه تاریخچه‌ای در تحول دانش دین، بخشی درباره پدیدارشناسی بر آن بیفزاید. این کتاب در واقع، تنها مسائل عمده کتاب پیشین را در بردارد، با وجود این، عنوان ساده شده «دین مشهود» به عنوان «جهان پدیدارها و عقاید دینی» تبدیل شده است.

اندک زمانی پس از آغاز قرن، کرسی علمی دانشگاه لیدن هلند از سی. پی. تیل<sup>۴۹</sup> به دانشمند نروژی ویلیام برد کریستنسن (۱۹۵۳ - ۱۸۶۲) انتقال یافت. جانشین تیل در این مقام احتمالاً سودربلوم بوده است که قبل از آن ویرایش سودمندی از کتاب تیل<sup>۵۰</sup> ارائه داده بود؛ ولی در واقع کریستنسن که شاگرد تیل بود و زیر نظر او پایان نامه دکتری خود را با موضوع دیدگاه مصریان درباره زندگی پس از مرگ نگاشته بود، در سال ۱۹۱۰ به آن مقام برگزیده شد و تا هنگام بازنشستگی به سال ۱۹۳۷ در همان جایگاه ماند.

شگفت آنکه موقعیت کریستنسن چونان پدیدارشناسی صاحب نفوذ، اندکی دیر شناخته شد. هنگامی که زنده بود شهرت جهانی نیافت، با وجود این، در مراکز پدیدارشناسی هلند و اسکاندیناوی بسیار ارجمند بود. هفت سال پس از درگذشتش، با انتشار ترجمه درس‌های دانشگاهی‌اش درباره پدیدارشناسی و به دست جی. بی. کارمن<sup>۵۱</sup> با عنوان «معنای دین» در کانون توجه انگلیسی‌زبانان جای گرفت. حتی در آن زمان هم کتابش که با مقدمه هندریک کریمر متأله سرسخت مسیحی انتشار یافته بود، ابهام‌هایی پدید آورد. چند سال پیش از آن، کتاب مشابهی به زبان مادری کریستنسن، یعنی نروژی با عنوان «مطالعه تاریخ دین»<sup>۵۲</sup> (۱۹۵۴) انتشار یافته بود که در مبانی، دارای همان اهمیت بود.

<sup>۴۸</sup>. blessings

<sup>۴۹</sup>. C.P.Tiele

<sup>۵۰</sup>. *Kompendium der Religionsgeschichte*

<sup>۵۱</sup>. J. B. Carman

<sup>۵۲</sup> *Religionshistorisk Studium*



مهم‌ترین دغدغه روش‌شناختی کریستسن که به نخستین سال‌های اقامتش در لیدن باز می‌گشت، معضل ارزشداوری‌ها بود. به نظر او فرضیه تکامل، دانشمندان را واداشته بود به داوری شتابزده درباره موضوع‌هایی پردازند که پیشتر به طور ناقص درک کرده بودند. پیش از آن بارها اتفاق افتاده بود که دانشمندی باور کند پیش‌فرض‌های علمی‌اش برای درک همه پدیدارهای دینی کافی است. کریستسن می‌گفت: این گونه نیست، پیش‌فرض‌های ما به ندرت از آن کفایتی که می‌پنداریم بهره‌منداند. متن‌هایی که به صورت مکتوب پیش روی ما است، مطمئناً دست اولند و بی‌اعتنا به نیازهای ناظر بیرونی تهیه شده‌اند؛ ولی حتی در آن صورت باید محتاط بود. آنگاه که چنین متنی در دست نباشد، همچنان که تقریباً در همه مواردی که تکامل‌گرایان مبنای فرضیات خود قرار داده بودند چنین بود، تقریباً کاری از ما ساخته نیست جز اینکه به عجز نهایی خود در فهمیدن اعتراف کنیم. در هر حال درک مؤمن از ایمان خود را باید مطلقاً در اولویت قرار داد؛ او می‌نویسد:

فراموش نکنیم که جز ایمان مؤمن، واقعیت دینی دیگری در دست نیست. اگر واقعاً برآنیم تا دین را بفهمیم، فقط باید به شهادت مؤمن مراجعه کنیم. آنچه از نقطه نظر خود نسبت به ماهیت یا ارزش ادیان دیگر می‌بینیم، گواهی صادق است برایمان یا درک خودمان از ایمان دینی. ولی اگر اعتقاد ما درباره یک دین با اعتقاد یا نظام ارزشی مؤمنان [به آن] متفاوت باشد، در آن صورت دیگر درباره دین آن‌ها گفتگو نمی‌کنیم، بلکه از واقعیت تاریخی تن زده و تنها به خود پرداخته‌ایم.

شاید ضروری است بر این نکته تاکید کنیم که آن چه کریستسن می‌نوشت، بیشتر درباره تفسیر دانشمند از ادیان گذشته بود تا تفسیر یک مجادله‌گر از ادیان معاصر. اما مهم، اصلی است که حاکم است. اگر نظر کریستسن، که هیچ‌گاه نمی‌توان سنت دینی دیگران را مثل خود آنها تجربه کرد، صحیح باشد (نظریه‌ای که گفتگو درباره‌اش دشوار است) در آن صورت پدیدارشناس دین، جز این که کورکورانه تأیید کند که «همیشه حق با مؤمن است» ولو در مواردی که او در گمراهی خطیر است، چه می‌تواند کرد؟ به نظر کریستسن در این گونه موارد دانشمند باید به صداقت مؤمن احترام گذارد و از تحمیل ارزشداوری‌های خود بر او اجتناب ورزد، و آن‌گاه به سوی آرمان خود، یعنی معرفت عینی کامل و فهم نهایی گام بردارد، گرچه به خوبی می‌داند این آرمان دست نیافتنی است.

درست است که درک تاریخی ما هرگز کامل نبوده و نمی‌تواند باشد؛ اما بی‌تردید راهی است که باید پی‌گیریم و بی‌درنگ، در راستای درک واقعی از تأثیر دین بر تاریخ حرکت کنیم. هر مورخ دینی، با هر حد از توان فردی، می‌تواند به سوی این آرمان گام بردارد.



کتاب مطالعه تاریخ دین اصلاً از جنس پدیدارشناسی هوسرلی نیست؛ بلکه اثری هرمنوتیکی است که در آن، یکی از مورخان دین تصدیق می‌کند که از انبوه ارزشداوری‌های تکاملی به ستوه آمده است. شاید هم بتوان آن کتاب را کار انسان معتقدی دانست که دغدغه‌اش حفظ یکپارچگی دیگر مؤمنان در برابر لغزش‌های دانشمندانی است که گرچه بنای دشمنی نداشتند، اما فهمیدن را هرگز نیاموخته بودند.

\* \* \* \* \*

ضمن پرداختن به این اثر کریستنسن که درست در پایان زندگی بلند و پر بار او پدید آمد، از حوزه نفوذ دانشمندی که مدت‌ها به درستی، پیشکسوت پدیدارشناسان به شمار می‌رفت، گذشته‌ایم. پس اکنون باید بار دیگر به آهستگی راه خود را ادامه دهیم. در بین سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۵۰ پدیدارشناسی دین، تقریباً به کلی با نام دانشمندی هلندی به نام گرااردوس فان درلیو (۱۸۹۰-۱۹۵۰) و کتابش «پدیدارشناسی دین» (ترجمه انگلیسی در سال ۱۹۳۳، با عنوان جوهر و تجلی دین<sup>۵۳</sup>) همراه بود. فان درلیو به دلایل بسیار، سودر بلوم را به یاد می‌آورد؛ شخصیتی که او را بسیار می‌ستود. هر دو تاریخ‌نگار دین و متاله مسیحی بودند؛ هر دو، شخصیت‌های معروفی بودند (یکی سراسقف، دیگری وزیر آموزش و پرورش)؛ هر دو از قریحه سرشار همدلی خلاق که احتمالاً متأثر از دانشکده‌های زیبایی‌شناسی بسیار پیشرفته بود، و موسیقی جایگاه بلندی در آنها داشت، به‌رمند بودند. اما دو خط موازی تا ابد امتداد نمی‌یابند - سودر بلوم بیشتر مورخ بود و فان درلیو فیلسوف - ولی تقریباً ناممکن است کار هیچ یک را در چند جمله خلاصه کنیم و کسانی که در این راه کوشیده‌اند به لغزش‌های بی‌شمار گرفتار آمده‌اند.

همچنین به سختی می‌توان از دامنه تأثیر دیگران بر اندیشه فان درلیو تخمینی به دست داد، به ویژه که او در پذیرش و همگون‌سازی مطالب استعداد فراوانی داشت. به این حال به چند نمونه قطعی اشاره می‌کنیم: در هلند معلم او، برد کریستنسن بود که کارش را (چون بسیاری دیگر از دانشمندان هلندی) در مصرشناسی با نظارت او آغاز کرد و نیز شاتپی د لسوسه؛ در آلمان رودولف اوتو، ادموند هوسرل و ویلهلم دیلتای پدر هرمنوتیک مدرن که اندیشه‌هایش، شالوده بسیاری از آثار فان درلیو در پدیدارشناسی است. اشاره‌ای هم باید به دوستی نزدیک بین فان درلیو و محقق عهد جدید، رودولف بولتمان کرد که فان درلیو را در گردآوری مطالب «شاهکارش»<sup>۵۴</sup> یاری

<sup>۵۳</sup> Religion in Essence and Manifestation

<sup>۵۴</sup>. magnum opus



رساند و در مقابل، تکانه‌های پرثمری از او دریافت کرد. فان درلیو علاوه بر این، خود را وامدار رودولف اوتو، ناتان سودربلوم و شاگرد او فردریش هایلر، و انسان‌شناس فرانسوی لوسین لوی برول می‌دانست.

فان درلیو در سال ۱۹۱۸ به مقام استادی تاریخ دین در دانشگاه گرونینگن برگزیده شد و (همچون سودربلوم) سخن آغازین خود را به گفتگو دربارهٔ ربط دین‌شناسی تطبیقی با الاهیات مسیحی اختصاص داد. او در این سخنرانی تأکید کرد - با لحنی تکامل‌گرا - که دست یافتن به فهم پدیدارهای دینی، در چهارچوب الاهیات مسیحی ضروری است. تأثیر لوی برول در این مقاله به خوبی نمایان است. او در آینده تصمیم گرفت دیدگاه تکامل‌گرایانهٔ خود را تا حدی تعدیل کند، به ویژه تحت تأثیر دین‌شناسی تطبیقی و الاهیات فلسفی. این مسئله و علاوه بر آن، این که همواره نابسامانی‌های خاصی در آثار فان درلیو مشهود بوده، که هرگز به درستی فیصله نیافته است، ممکن است در نگاه اول با آنچه معمولاً جایگاه آرمانی پدیدارشناس تلقی می‌شود، ناسازگار به نظر رسد. با این حال، دامن زدن به گفتگوی بیشتر در این باره و در این نوشتار ما را از هدف اصلی خود بسیار دور می‌کند. ولی مشکل همان بود که همیشه در برابر انسان معتقد به یک سنت دینی خود نمایی می‌کند؛ وقتی که او می‌خواهد از مرزهای سنت خود در طلب فهم (*Verstehen*) فراتر رود به ویژه آن‌گاه که این طلب با ملاحظات دربارهٔ «این دین» توأم باشد.

او مدتی بعد نوشت که در روند همین تکاپو بوده که در تلاش برای پیشگامی خود در ارائه توصیفی نظام‌مند از «دین» از طریق پدیدارهای گوناگون آن، شاتپی دلسوسه و ادوارد لمان را سرمشق قرار داده است:

در روند کار دریافتم که این پدیدارشناسی دین نه تنها در گروه تهیه فهرست و رده بندی پدیدارها است، چنان که در تاریخ ظاهر می‌شوند، بلکه به توصیفی روانشناسانه که هم مشاهده دقیق واقعیت دینی وهم درون‌نگری نظام‌مند را ایجاب می‌کند نیز نیازمند است؛ نه تنها توصیف چیزی است که از بیرون قابل مشاهده است، بلکه از همه مهم تر تجربه به دست آمده از چیزی است که فقط در صورتی به واقعیت تبدیل می‌شود که به زندگی ناظر راه یافته باشد. به بیان دیگر چنین دریافتم که در پی جویی آثار برجسته و در اساس غیر فلسفی شاتپی و لمان درست در کانون امواج خروشان پدیدارشناسی قرار دارم که در آن زمان در بستر فلسفه، روانپزشکی و دیگر علوم جریان می‌یافت.

با در نظر گرفتن این نکته می‌توانیم به تأملی کوتاه دربارهٔ اصول بنیادین کتاب جوهر و تجلی دین بپردازیم.



فان در لیو فقط دربارهٔ پدیدارشناسی توصیفی - که فهرستی نظام‌مند از «مسائل»<sup>۵۵</sup> دینی است - نمی‌نویسد؛ پدیدار از نظر او قطعاً «مسئله» نیست: «چیزی است که نمایان می‌شود»<sup>۵۶</sup>، «عینی است که به ذهن مرتبط است و ذهنی که به عین وابسته است»<sup>۵۷</sup>. بدین ترتیب، پدیدار در هم‌نوایی و تداخل ذهن و عین به تصور می‌آید، آن هم درست در فرایند فهمیدن: «پدیدار را ... فاعل شناسایی»<sup>۵۸</sup> (سوژه) تولید نمی‌کند و حتی کمتر اتفاق می‌افتد که آن را اثبات یا نمایان کند؛ ماهیت پدیدار در «ظهورش» نهفته است، یعنی ظاهر شدنش برای «بیننده». اگر این بیننده [سرانجام] دربارهٔ آن چه پدیدار می‌شود گفتگو کند، آن‌گاه پدیدارشناسی پدید می‌آید. او در ادامهٔ سخنش چنین می‌گوید که پدیدارشناسی نه متافیزیک است و نه فهم واقعی تجربی؛ پدیدارشناسی «کنش حیاتی انسانی است... که کنار می‌کشد و آنچه را به نظر می‌آید ادراک می‌کند». شرایطی که در آن چنین فهمی ممکن است رخ دهد هرگز در اساس با یکدیگر تفاوت ندارند؛ فان در لیو اذعان می‌کند که ممکن است هیچ چیز نفهمیم یا فقط اندکی بفهمیم؛ ولی با این حال اگر داده‌ها در ذهن حاضر باشد، فهمیدن مصریان باستان، اصولاً از فهمیدن همسایهٔ مجاور سخت‌تر نیست. پدیدارشناس برای اطمینان از این که داده‌ها را به اندازه گرد آورده است باید همواره به تصحیح تاریخی تن دهد؛ پدیدارشناسی، اگر بنا دارد به وظیفه‌اش به خوبی عمل کند:

لازمه‌اش ضرورتاً تصحیح مداوم و آمیخته با دقیق‌ترین پژوهش لغت‌شناسانه و باستان‌شناسانه است... به محض این که... [درک

پدیدارشناسانه] از کنترل تفسیر لغت‌شناسانه و باستان‌شناسانه خارج شود، به هنر ناب یا خیال خام تبدیل می‌شود.

ولی او تأکید می‌کند که با این حال، پدیدارشناسی دین فراتر از تاریخ ناب است؛ آن‌گاه که پدیدارشناس از فهمیدن داده‌هایی که در دست اوست دست می‌کشد، کار او در همان نقطه پایان یافته است، ولی اگر مورخ از فهمیدن دست‌کشد، هنوز می‌تواند با ثبت و رده‌بندی داده‌ها کارش را به سود دیگران ادامه دهد.

همچنین باید گفت علی‌رغم سعی‌ای که فان در لیو به کار می‌بست تا پیش از هر چیز متأله باقی بماند، پدیدارشناسی دین را نمی‌توان هم‌سنگ الاهیات شمرد. چه، الاهیات از خدا سخن می‌گوید؛ کاری که از پدیدارشناسی ساخته نیست - شگفت آن که دلایل این مسأله، الاهیاتی است؛ زیرا خدایی که از راه پدیدارشناسی فهم می‌شود، ضرورتاً یا از مقولهٔ ذهن<sup>۵۹</sup> است یا عین<sup>۶۰</sup>؛ حال آن که خدا هیچ‌یک از

<sup>۵۵</sup> Things

<sup>۵۶</sup> dasjenige was sich zeigt

<sup>۵۷</sup> ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt

<sup>۵۸</sup> Subject

<sup>۵۹</sup> Subject

<sup>۶۰</sup> Object



این دو نیست. اینگونه است که نزد پدیدارشناس، گرچه ممکن است تجربه دینی را مطالعه کند (و در واقع همیشه چنین است) و ممکن است مردان و زنانی را مشاهده کند که به مکشوف شدن خدا واکنش نشان می دهند (یا مدعی آندند)؛ پدیده انکشاف، کشف نشده باقی می ماند. چنانکه فان درلیو می نویسد: «هیچ گاه نمی توانیم صرفاً به کمک عقل سخن خداوند را بفهمیم؛ آنچه قادریم بفهمیم فقط پاسخی است که خود می خواهیم...» این سخن، از جنس الاهیات است زیرا مدعی است که جنبه ای از سخن خداوند را توصیف می کند و این، از سراسر پدیدارشناسی فان درلیو پیداست که گرچه احتمالاً به معنای محدود و جزئی کلمه، «به الاهیات نمی پردازد». رویکرد عمده اش در اساس الاهیاتی است (کاملاً متمایز از نگاهش به مسیحیت). دیگر بار قطعه ای گویا از سرگذشت خودنوشت او:

من هرگز نیازی ندیده ام که متأله بودنم را فراموش کنم و طبیعی است که سعیم آن بوده که الاهیات را به بهره گیری از روش پدیدارشناسانه مجهز کنم. نیت من مسلماً این نبوده که از الاهیات، دانش دین بسازم بلکه برعکس، هدفم این بوده که روش الاهیاتی را بهتر بشناسم؛ روشی که به نظر من کاملاً مستقل است. ولی با این حال الاهیات با تاریخ مرتبط است زیرا تاریخ است که به الاهیات شالوده و مبدأ حرکتش را که وحی است اعطا می کند. در اینجا پدیدارشناسی می تواند به الاهیات یاری رساند تا وقایع را ساماندهی کند، به معنای آن ها پی برد و ذات آن ها را کشف کند؛ و پس از آن است که الاهیات می تواند بر داده ها ارزشگذاری، و از آنها برای اثبات نظریه هایش استفاده کند.

در این صورت، پدیدارشناسی گرچه خود به خود با ارزشگذاری های الاهیاتی درگیر نمی شود، ممکن است به عنوان پیشتاز آموزشی الاهیات به شمار رود.

او در قطعه زیر نه مشخصاً به عنوان جمله ای از جنس الاهیات بلکه به نحوی که از خلال سنت مسیحی کاملاً قابل فهم است نمونه ای از روش فهمیدن را آورده است:

چشم دوختن عاشقانه عاشق به معشوق. چرا که فهمیدن، سرا پا، تسلیم عشق شدن است. اگر جز این بود، نه تنها گفتگو درباره آن چه در دین پدیدار می شود بلکه اساساً بحث از پدیدار شدن به طور کلی غیر ممکن بود؛ زیرا بر کسی که عشق نمی ورزد هیچ چیزی در هیچ شکلی آشکار نخواهد شد.

روشن است که برای فان درلیو عشق ورزیدن و به کارگیری /پوخته اصلاً با یکدیگر ناسازگار نیستند. شاید به این دلیل که هدف /پوخته جلوگیری از تشکیل ادعاهای شتابزده و بی اساس درباره کشف حقیقت است (نمونه ای دیگر از جدایی روش پدیدارشناسی از الاهیات)، همان گونه که پدیدارشناس را نیز از دغدغه پرسش های مربوط به خاستگاه و تحول دین بی نیاز می کند. دین مقوله ای موهبتی است؛ نه بیشتر و نه کمتر، نه فراتر و نه فروتر و حال که چنین است وظیفه نهایی پدیدارشناس در ۵ مورد زیر خلاصه می شود:



- ۱- نام گذاری دسته پدیدارهای گوناگون - از قبیل قربانی، نیایش، منجی، اسطوره وغیره...
  - ۲- وارد کردن تجربه‌ها به زندگی شخصی و تجربه کردن آن‌ها به طور نظام‌مند؛ نکته‌ای که در نگاه اول به سختی می‌توان آن را با ادعای پدیدارشناسی یعنی «بی طرفی ناب» سازگار دانست.
  - ۳- به کارگیری /پونخه، یعنی کنار نشستن و نظاره کردن.
  - ۴- رفع ابهام کردن و دریافتن.
  - ۵- روبرو شدن با واقعیت درهم ریخته و تصدیق کردن آن چه فهمیده شده.
- بدیهی است که پدیدارشناسی فان درلیو را می‌توان در سطوح گوناگونی دریافت. می‌توان آن را صرفاً گردآوری داده‌ها دانست و به کار برد. از دیگر سو پدیدارشناسی او به عنوان اثری هرمنوتیکی بیش از آن که الگوی پیروی باشد موضوع تحسین واقع شده است، به ویژه از نظر اصول دقیق روش‌شناسانه‌ای که بر آن‌ها مبتنی است. اصولی که پس از آن، معدودی از دانشمندان واقعاً تمایلی به درک آن‌ها داشته‌اند. اما کتاب «جوهر و تجلی دین» مجموعه گران‌سنگی است و برای بسیاری از دانشجویان مدتها راهنما و مشوق در حوزه دین بوده است. مبنای کتاب، که اصولاً دینی و درباره «تقدیس» است، (که فان درلیو در آنجا، دین عمیق خود را به سودر بلوم و او تو به یکسان بیان می‌کند) به گونه‌ای است که انسان دیندار بی‌درنگ آن را می‌فهمد، ولی ذهن‌های علمی آن را تردید آمیز تلقی می‌کنند و دچار این احساس می‌شوند که در این قسمت، به سفر پرماجرایی بر امواج اقیانوس ماوراءالطبیعه برده شده‌اند. ولی به نظر فان درلیو علم پدیدارشناسی، چندان تفاوتی با متافیزیک و الاهیات ندارد.
- پیش از این دانستیم که فان درلیو مدافع سرسخت لوسین لوی‌برول است و در کتابش به نام «انسان ابتدایی و دین»<sup>۶۱</sup> (۱۹۴۰) نه تنها از لوی‌برول و فرضیه‌اش به نام ذهن بدوی در مقابل برداشت‌های کاذب بشماری که بیش از ۶۰ سال هر دو را هدف گرفته بود به دفاع بر می‌خیزد، بلکه همچنین متعهد می‌شود که از فرهنگ «مدرن» نقد جانانه‌ای ارائه دهد. فان درلیو این نظر را که «ذهن بدوی» تنها بر اساس فرضیه تکامل تک خطی<sup>۶۲</sup> قابل درک است، رد می‌کند. به نظر او لوی‌برول خود، بارها تأکید کرده بود که «بدویت» و اندیشه «منطقی» در همه سطوح فرهنگی با یکدیگر همراه بوده‌اند؛ واقعیتی که به سادگی قابل اثبات است. آنجا که او از استاد خود انتقاد می‌کند، در باور ضمنی اخیر است مبنی بر این که ذهنیت «مدرن» یکپارچه‌ای وجود دارد که ضرورتاً باید معیار همه تحقیقات

<sup>۶۱</sup>. *Homme primitif et la religion*

<sup>۶۲</sup>. unilinear evolution





انسان‌شناسانه، اجتماعی و دینی واقع شود. این ذهنیت مدرن، انتزاعی است. این روش که بین ذهن‌شناسانده (سوژه) و موضوع مشاهده شده تا آنجا که ممکن است فاصله ایجاد می‌کند، به نظر فان درلیو غیرعادی و نامعقول است و او بسیاری از اندیشمندان مدرن، از نیچه و کیرکگارد<sup>۶۳</sup> تا جی.کی. چسترتون<sup>۶۴</sup> را نمونه‌هایی از معتقدان به این روش می‌شمرد. اندیشیدن به صورت «ابتدایی» یعنی تجربه مستقیم واقعیت به صورت شخصی<sup>۶۵</sup>، و با بهره‌گیری از صرافت طبع<sup>۶۶</sup>، و در نهایت یافتن خود.

فان درلیو این‌گونه نتیجه گرفت که هیچ پدیدار دینی بدون رجوع به ساخت‌های «ابتدایی» ذهن انسان قابل فهم نخواهد بود. وقتی کوشش شود که دین صرفاً بر پایهٔ اصول منطقی و اجتماعی مطالعه شود، کل تعهد علمی غالباً به حوزهٔ انتزاعیات رانده می‌شود و بنابر این ذهن انسان دین ورز (*homo religiosus*) ناشناخته باقی می‌ماند و ارتباطی بین موضوع و شخصیت محقق برقرار نخواهد شد. آنچه گذشت شاید بتواند عوامل سوژکتیوی را که مایهٔ نگرانی بعضی دانشمندان در پدیدارشناسی فان درلیو شده به گونه‌ای تبیین کند. برای مثال هولت کرانتز<sup>۶۷</sup> در مورد شاهکار فان درلیو نوشته است که گرچه هنوز در موضوع خود اثری کلاسیک است با این حال، ... بیش از اندازه نظری است و در پاره‌ای موارد برای محقق تجربی و سختکوش دین که می‌خواهد با دقت کار کند، حتی غیر

قابل فهم... پدیدارشناسی فان درلیو در راه پیشرفت پدیدارشناسی دین احتمالاً نوعی «پرانتر<sup>۶۸</sup>» ایجاد کرده است.

شاید اصل مطلب در همین واژه «تجربی<sup>۶۹</sup>» نهفته است. تجربه‌گرایی مفرط، نشانه بدترین بیماری‌ای بود که فان درلیو آن را بیماری فراگیر سده بیستم می‌نامید. او همچنان که دیدیم تحقیق تجربی را دست‌کم نگرفته است؛ و از او نیز بسیار بعید است. ولی تجربه‌گرایی خشک و افراطی به معنای انکار جامعیت انسان و در نتیجه انکار مهم‌ترین و حساس‌ترین امتیاز محقق یعنی درست فهمیدن است.

<sup>۶۳</sup>. Kierkegaard

<sup>۶۴</sup>. G. K. Chesterton

<sup>۶۵</sup>. subjectively

<sup>۶۶</sup>. intuitively

<sup>۶۷</sup>. Hultkrantz

<sup>۶۸</sup>. Einklammerung

<sup>۶۹</sup>. empirical



در میان پیروان فان درلیو در سنت پدیدارشناسی هلند، سی. یو کو بلیکر<sup>۶۰</sup> (ت. ۱۸۹۹) از دیگران سرشناس تر است. به جز استادی دانشگاه آمستردام، ۲۰ سال دبیرکل انجمن بین المللی تاریخ ادیان (۱۹۷۰-۱۹۵۰) بود و اکنون سردبیر مجله انجمن به نام *نومن* است. تخصص او نیز مانند فان درلیو مصر شناسی است.

جمله‌هایی را که نشان دهنده رویکرد بلیکر به پدیدارشناسی دین است باید در میان آثار گوناگون او یافت. با وجود این نمونه‌ای از آن‌ها مقالاتی است که در سال ۱۹۶۳ گرد آوری و با نام *پل مقدس*<sup>۶۱</sup> به چاپ رسید. نام نخستین مقاله این است: «روش پدیدارشناسانه»<sup>۶۲</sup>. بلیکر در این مقاله ابهام موضوع را در این می‌داند که در ذهن بسیاری از دانشمندان، پدیدارشناسی دین آمیزه‌ای از تاریخ و فلسفه در نظر می‌آید؛ ولی تأکید می‌کند که این رشته «علم تجربی منهای آرمان‌های فلسفی است» و باید در استفاده از واژگان تخصصی روان‌شناسی و فلسفه به کمترین اندازه بسنده کند تا به دام پیش‌فرض‌های عجیب و غریب آن‌ها گرفتار نیابد. او می‌داند که از اینجا به بعد رفته رفته از فان درلیو فاصله می‌گیرد - با این حال برایش احترام قائل است و سازنده از او انتقاد می‌کند. او تأکید می‌کند که پدیدارشناسی هرگز نمی‌تواند به معنای جستجوی «فلسفی» از حقیقت دین باشد؛ همه آنچه که پدیدارشناسی می‌تواند انجام دهد، جدی گرفتن دین و مشاهده و ثبت چیزهایی است که می‌بیند:

پدیدارشناسی تنها جایگاه بی طرفانه خود را نگه می‌دارد یعنی انتظار دارد که همه جنبه‌های دین به گونه‌ای فهمیده شود که دین برای آن‌ها به وجود آمده، درست در همان سطح که دینداران به یقین گواهی می‌دهند که خدا را می‌شناسند.

شاید فراتر رفتن از این رویکرد و رفتن به قلمرو پدیدارهای دیگر دین ناممکن باشد:

اگر امکان دستیابی به تنها هدف یعنی فهم دقیق ادیان دیگر، که لازمه‌اش تحقیق سخت و توان فرسا است، وجود داشته باشد تنها و تنها با استفاده از این روش است.

روش بلیکر در واقع فرق چندانی با روش اساتیدش ندارد، مگر آن‌گونه که دیدیم در رد صریح ادعاهای فلسفی. ولی او برای بیان دیدگاه‌های خود از واژگان متفاوتی استفاده می‌کند. او نیز همچون فان درلیو غالباً دربارهٔ *پونخه* و «شهود ذات» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که هر دو معیارهایی عینی<sup>۶۳</sup> هستند (در این باره دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد)؛ ولی او سه واژه تخصصی دیگر را نیز به

<sup>۶۰</sup>. C. Jouco Bleeker

<sup>۶۱</sup>. *The Sacred Bridge*

<sup>۶۲</sup>. *The Phenomenological Method*

<sup>۶۳</sup>. objective



کار می‌برد. به نظر او پدیدارشناس باید برای *theoria* یعنی معانی ضمنی ابعاد گوناگون دین؛ برای *logos* یعنی ساختار سنت‌های گوناگون دینی و برای *entelecheia* یعنی روند رویدادهایی که از درونشان می‌توان به درک جوهر<sup>۷۴</sup> از روی نمودهای آن دست یافت، اهمیت قائل شود. این واژهٔ اخیر ویژگی جالب توجهی دارد چرا که کوششی است برای جایگزین کردن واژه‌ای به جای واژه «تکامل»، که می‌پذیرد سنت‌های دینی با آن که ایستا نیستند از بند باورهای تکامل‌گرایانه، چه تک‌خطی و چه غیر آن رها کند. به عقیده بلیکر واژه *entelecheia* به معنای تکامل نیست؛ بلکه گویی بر اساس قانون کنش و واکنش عمل می‌کند. و این گونه نتیجه می‌گیرد:

ضعف دین در دینداران اشتیاق عمیق و انگیزه‌ای برای تجدید ایمان پدید می‌آورد. همین کوشش، سطح دینداری را ارتقا می‌دهد. پدیدارشناسی دین همیشه در کنار انسان است. نیرویی استوار، خلاق و کارآمد. در اینجا آن ضرب‌المثل کاربرد دارد که می‌گوید حقیقت برتر از همه چیز است و هرگز از بین نمی‌رود.

تا کنون به بحث دربارهٔ جریان اصلی سنت پدیدارشناسانهٔ هلندی-اسکاندیناویایی پرداخته‌ایم. از شاتیپ د لسوسه تا بلیکر، بیشتر طرفداران پدیدارشناسی، متألهان مسیحی بودند و پدیدارشناسی برای آن‌ها مطالعه بر روی سنت‌های دینی غیر مسیحی را توجیه می‌کرد. در این گونه موارد متألهان غالباً در معرض این انتقاد قرار می‌گیرند که نمی‌توانند سنت‌های دینی را که شخصاً به آن‌ها ایمان ندارند به درستی «بفهمند»؛ استدلال پدیدارشناسان این بود که می‌گفتند ما روشی برای از بین بردن یا دست کم معلق گذاردن ارزش‌داوریه‌ها (در ابتدا ارزش‌دآوری‌های دینی ولی همچنین، تکاملی) یافته‌ایم که پیشتر، راه دستیابی به فهم کامل را بسته بود. آن‌ها دست کم برخی از واژه‌های پدیدارشناسی هوسرلی را به کار برده بودند، ولی هدفشان واضح بود. آن‌ها می‌خواستند دقت کامل علمی را با هم‌مدلی کامل درآمیزند تا از دست یافتن به فهم کامل عقاید دینی دیگران اطمینان یابند.

\* \* \* \* \*

در دوره شکوفایی پدیدارشناسی در هلند، پدیدارشناسی در آلمان چندان پرثمر نبود و به ویژه تاریخ ادیان وضعیت نامتعارفی داشت. ولی پیش از سال ۱۹۳۳ در بین دانشمندان آلمانی اشتیاق فراوانی به حوزه تخصصی موازی یعنی هرمنوتیک پدید آمده بود، البته در راستای فعالیتی که پیشتر به فون دابشوتز نسبت داده بودیم. این رشته علمی را ابتدا در آلمان و سپس در انتقالش به امریکا، یواکیم واک<sup>۷۵</sup> نمایندگی می‌کرد.

<sup>۷۴</sup>. essence

<sup>۷۵</sup>. Joachim Wach (189۸-1955)



واک، کیتاگاوا<sup>۷۶</sup> را شارحی با ایمان و همدل می‌شمرد و ما در اینجا فقط به چکیده‌ای از کار او می‌پردازیم. واک یهودی تبار بود و اجدادش موزس مندلسون و فلیکس مندلسونِ بارتولدی بودند. گرچه خودش مسیحی بود. در دانشگاه لایپزیک درس خواند و به کمک فردریش هایلر<sup>۷۷</sup> با مطالعه تطبیقی ادیان آشنا شد و مورد توجه اساتیدش ترولتس<sup>۷۸</sup>، هارناک<sup>۷۹</sup>، سودربلوم<sup>۸۰</sup>، وبر<sup>۸۱</sup> و اوتو<sup>۸۲</sup> قرار گرفت. در سال ۱۹۳۵ رژیم نازی او را از تدریس در دانشگاه محروم کرد و او به ایالات متحد مهاجرت کرد و در آنجا تا پایان عمر به تدریس پرداخت، ابتدا در دانشگاه براون، پراویدنس، رودآیلند و پس از ۱۹۴۵ در دانشگاه شیکاگو. از مهم‌ترین آثارش می‌توان کتاب‌های زیر را نام برد: *دین‌شناسی*<sup>۸۳</sup> (۱۹۲۴)، *فهمیدن*<sup>۸۴</sup> (۳۳-۱۹۲۶)، *جامعه‌شناسی دین* (۱۹۴۴)، *انواع تجربه دینی* (۱۹۵۱) و دو کتاب که پس از مرگش منتشر شد، هر دو با ویرایش کیتاگاوا و با عنوان «مطالعه تطبیقی ادیان» (۱۹۵۸)، و مجموعه‌ای از مقاله‌ها با نام «فهمیدن و ایمان آوردن» (۱۹۶۸).

واک در مقاله‌ای به زبان آلمانی که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد و پس از مدتی با نام «معنا و کارکرد تاریخ ادیان» به زبان انگلیسی ترجمه شد، کوشیده است تا ویژگی‌های موضوع را تعریف کند و به ویژه انگیزه‌های دانشمند را برای ورود به موضوع در نظر گیرد. او ایده پژوهش برای پژوهش را می‌کند: «اگر جذابیت دین‌شناسی صرفاً زیباشناسانه یا آکادمیک است پس بودنش، در این شرایط، اصلاً ضرورت ندارد. اما اگر جذابیتش صرفاً آکادمیک نیست پس چیست؟ واک پاسخ می‌دهد که این رشته، حس مینوی<sup>۸۵</sup> را تقویت می‌کند و ژرفا می‌بخشد و ایمان خود دانشمند را (اگر داشته باشد) محکم می‌کند و «تجربه‌ای فراگیر از دین و معنای آن پدید می‌آورد».

<sup>۷۶</sup>. Joseph M. Kitagawa

<sup>۷۷</sup>. Friedrich Heiler

<sup>۷۸</sup>. Troeltsch

<sup>۷۹</sup>. Harnack

<sup>۸۰</sup>. Soderblom

<sup>۸۱</sup>. Max Weber

<sup>۸۲</sup>. Rudolf Otto

<sup>۸۳</sup>. Religionswissenschaft

<sup>۸۴</sup>. Das Verstehen

<sup>۸۵</sup>. *sensus numinis*



به سنت‌های دینی باید به کمک پیشرفته‌ترین فنون علمی و تحقیقی، همچون کلیتی زنده نگریست؛ و همه ارتباطات زنده درون آن کلیت‌ها را باید دید و بر آن‌ها ارج نهاد. اما در نهایت «... دغدغهٔ اصلی رشته دین‌شناسی باید فهمیدن ادیان دیگر باشد.» اما دانشمند چگونه «می‌فهمد»؟ گویا برای فهمیدن تضمینی وجود ندارد. زیرا در نهایت باید طبع خلاق در کار باشد که به توهم فهم گرفتار نیاید: این طبع ویژه را دانشمند یا دارد و یا ندارد. گویا واک می‌خواهد بگوید که هر دانشمندی پتانسیل چنین طبعی را دارد. با وجود این:

اصولاً ممکن است در هر یک از ما پژواکی از حالتی خلسه آمیز، راز آلود و غیر معمول منعکس شود - و برای ما که فرزندان عصر دیگر و نسل دیگر و با آداب و رسوم دیگریم، آن حالت‌ها از آن جا که مربوط به احساس دینی سرزمین دیگری است عجیب و غریب به نظر رسد. اگر این خصلت طبیعی، با تعلیم و تربیت در درون ما پرورش یابد شرط لازم برای فهم درست دین دیگر پدید آمده است.

هرمنوتیک به همین ترتیب به شم دینی نیازمند است - و در اینجا احتمالاً انحرافی از پدیدارشناسی به وجود می‌آید. زیرا در همان زمان که پدیدارشناس خود را متعهد می‌داند که ذهنیتش را نادیده بگیرد، هرمنوتیست ذهنیت خود را می‌پذیرد و از آن بهره می‌برد. این سخن مسئله ارزش‌ها را پیش می‌کشد، زیرا وقتی پدیدارشناس می‌کوشد ارزش‌دآوری‌ها را از ذهن بزدايد، واک می‌تواند بگوید «اکنون بار دیگر این حق و این جسارت را یافته‌ایم که ارزش‌گذاری کنیم.» ولی با این حال هرمنوتیست به این پرسش که ارزش‌گذاری او بر چه مبنایی استوار است اعتراض نخواهد کرد.

واک در سراسر کارش به اصول بنیادین خود در هرمنوتیک پایبند بود. او در کتاب *جامعه‌شناسی دین* - که در آن در ضمن ادعا می‌کند تکمیل‌کنندهٔ کار فان درلیو است - از لزوم چنین اصولی سخن می‌گوید و معتقد است که «پژوهنده باید با موضوع خود احساس قرابت کند و طوری تربیت شود که متن را همدلانه تفسیر کند.» و در کتابش با عنوان «*مطالعه تطبیقی ادیان*» فواید مطالعه تطبیقی ادیان را بیان می‌کند و آن را مکمل بصیرت‌هایی می‌داند که لازمهٔ مطالعهٔ الاهیات است و می‌نویسد «مطالعهٔ تطبیقی ادیان، آن گونه که عصر جدید امکانش را فراهم آورده، ما را توانا می‌سازد که از معنای تجربهٔ دینی و شیوه‌هایی که خود را ابراز می‌کند و فایده‌اش برای انسان درک کامل‌تری به دست آوریم.»



این کتاب دوم نقد کوبنده وربلوسکی<sup>۸۶</sup> را برانگیخت که گفت واک نه می داند و نه اهمیت می دهد که کجا دین شناسی تطبیقی تمام و الاهیات آغاز می شود. در آینده به این بحث خواهیم پرداخت. اکنون فقط همین اندازه می توان گفت که مشکلات روش شناسانه ای که به وسیله هرمنوتیک واک ایجاد شده اساساً همان هایی است که مطالعه تطبیقی ادیان را از همان آغاز به درد سر انداخت - چگونه می توان بین تعهد کامل از یک سو، و تمایل شدید به داوری درباره چیزی که دانشمند هیچ تعهدی نسبت به آن ندارد از سوی دیگر، تعادل برقرار کرد.

\* \* \* \* \*

بعد از مرگ واک، سنت هرمنوتیکی در دانشگاه شیکاگو به کوشش شاگرد و مفسر آرائش ژوزف ام. کیتاگاوا و میرسیا الیاده ادامه یافت.

کیتاگاوا در سال ۱۹۶۸ در مقاله ای با عنوان «راز موفقیت مورخ ادیان»، بر «محبوبیت شدید» تاریخ ادیان در مراکز علمی و دانشگاه های امریکا تصریح کرد، با این حال مجبور شد بگوید که «... گویا سرشت این رشته، به رغم محبوبیتش، با ابهام های فراوانی همراه است». کیتاگاوا در حالی که با پیشنهاد برگزاری کنفرانس های دائمی بین ادیان مخالفت می کند، و از این که تاریخ ادیان فقط در دین های غیر غربی انحصار یافته گله مند است، در هرمنوتیک با مواضع واک همنا می شود و از رشته علمی دقیقی جانبداری می کند که با بصیرت متناسب باشد. آنگاه می گوید:

ما باید... بین مطالعه ادیان خاص و تاریخ ادیان کاملاً تمایز قائل شویم. البته می دانیم که از نظر اذهان عامه مردم، تاریخ ادیان [دین شناسی تطبیقی] اغلب به معنای چتر گسترده ای است که می تواند همه مطالعات مستقل درباره ادیان خاص را پوشش دهد. اما هدف نهایی تاریخ ادیان در معنای فنی ای که به کار می بریم، نباید فاقد تحقیق علمی در سرشت و ساختار تجربه دینی نژاد انسانی و تجلی های گوناگونش در تاریخ باشد.

پیش از این از فعالیت علمی الیاده درباره تحولات جدید روان شناسی دین سخن گفتیم. در این جا، در ادامه موضوع می توانیم به جمله ای از پیشگفتار کتاب دو و یک<sup>۸۷</sup> (ترجمه انگلیسی، ۱۹۶۵) توجه کنیم.

<sup>۸۶</sup>. R. J. Zwi Werblowsky

<sup>۸۷</sup>. *The Two And The One*



شرط لازم ذهن برای درک درست وضعیت انسانی، «بی غرضی»<sup>۸۸</sup> دانشمند تجربی نیست، بلکه همدلی هوشمندانه و موشکافانه شارح<sup>۸۹</sup> یا همان مفسر<sup>۹۰</sup> است. تمایل صادقانه برای درک «دیگران»، شایسته تحسین است... و نیز اندکی غنا در ضمیر انسان غربی. این رویارویی ممکن است حتی فلسفه را نوسازی کند، همان گونه که کشف هنرهای غریب و بدوی در نیم قرن پیش، چشم اندازه‌های تازه‌ای در برابر هنرهای اروپا گشود.

از این نقل قول کوتاه پیدا است که شرط‌های الیاده حتی با آن چه واک تعیین می کند برابر نیست؛ «اومانیزم جدید» الیاده با ایدآلیسم مسیحی واک تا اندازه‌ای متفاوت است. با این حال ارزش فعالیت هرمنوتیکی به جای خود باقی است - غنا بخشی به وضعیت انسان به کمک فعالیت تفسیری در عالی ترین سطوح.

بار دیگر باید راه خود را پی گیریم، این بار به سوی بریتانیای کبیر در برزخ دو جنگ. در آن سرزمین روش تطبیقی تکاملی تا آن زمان به ندرت به چالش گرفته شده بود و مطالعه تطبیقی دین که شاید تا حدی در گروهی استحکام سنت دینی رایج بود، دوره بی ثمری را سپری می کرد. در بین طلایه‌داران و پیشگامان، فریزر<sup>۹۱</sup> و مارت<sup>۹۲</sup> هنوز در زمره نویسندگان بودند.

هنگامی که جنگ آغاز شد، سنگینی تحقیقات بر دوش دو تن از وارثان و شاگردان آن دو بود که هر دو از روحانیان انگلیکن بودند؛ جیمز<sup>۹۳</sup> (۱۸۸۸-۱۹۷۲)، و بوکه<sup>۹۴</sup> (ت. ۱۸۸۴). علم و دانش در بریتانیا سخت وامدار این دو نفر بوده و هست. جیمز انسان شناس و تاریخ نگار دین بود، مردی با کوله بار سنگینی از دانش که تا آن زمان آثار گران قدری به نام خود ثبت کرده بود - فهرستی که بنا بود در سال‌های پس از جنگ به پایان برسد. ویژگی او احتمالاً این بود که در آثارش پدیدارشناسی توصیفی را با تاریخ ناب ترکیب کرده بود. کارهای نخست او در مورد پدیدارشناسی مانند مناسک و اساطیر مسیحی<sup>۹۵</sup> (۱۹۳۳)، خاستگاه‌های دین<sup>۹۶</sup> (۱۹۳۶)، و خاستگاه‌های

<sup>۸۸</sup>. objectivity

<sup>۸۹</sup>. exegetist

<sup>۹۰</sup>. interpreter

<sup>۹۱</sup>. Frazer

<sup>۹۲</sup>. Marett

<sup>۹۳</sup>. E. O. James

<sup>۹۴</sup>. A. C. Bouquet

<sup>۹۵</sup>. Christian Myth and Rituals

<sup>۹۶</sup>. The Origins of Religion



قربانی<sup>۹۷</sup>، نمایانگر استمرار راه و روش فریزر است، گرچه تا حد زیادی پالایش یافته. در کتاب کوچک جیمز با عنوان دین‌شناسی تطبیقی (۱۹۳۹) همان پیش فرض‌های روش‌شناسانه به چشم می‌خورد که با نخستین کتب راهنمای نویسندگانی چون منزیز<sup>۹۸</sup>، کارپنتر<sup>۹۹</sup> و گدن<sup>۱۰۰</sup>، فقط از نظر داده‌ها (و نه روش) متفاوت است. اینکه چنین رویکردی می‌تواند به واقع نمایانگر دانش بریتانیای آن زمان باشد، بعد از انتشار کتاب مشهور بوکه به نام دین‌شناسی تطبیقی معلوم شد. کتاب دیر پا و پر ثمری که در سال ۱۹۴۱ به چاپ رسید. این کتاب که در بردارنده مجموعه‌ای از توصیف‌های محلی کوتاه درباره تاریخ دین به انضمام الاهیات لوگوس مسیحی است (که بوکه در کتاب بعدیش با عنوان ایمان مسیحی و ادیان غیر مسیحی آن را تفصیل بیشتری داد - ۱۹۵۸) ربط چندانی به پدیدارشناسی ندارد. ولی نباید فراموش کنیم که تبادل اندیشه بین انگلستان و آلمان در این زمان کمتر از گذشته و حتی آینده بود؛ در بریتانیا هنوز تنها یک کرسی درس دین‌شناسی تطبیقی وجود داشت و این موضوع به این شکل و در کانون گفتگوها به تازگی جنبه تاریخی، انسان‌شناسانه یا الاهیاتی یافته بود.

بنابراین وقتی اوا هیرشمان<sup>۱۰۱</sup> در سال ۱۹۴۵ در کتابش با عنوان پدیدارشناسی دین<sup>۱۰۲</sup>، اوضاع جاری پدیدارشناسی دین را ارزیابی کرد، نام هیچیک از نویسندگان انگلیسی زبان در آن دیده نمی‌شد. از ۱۳ دانشمندی که نامشان در آن بود، ۴ نفر هلندی، ۲ نفر از حوزه اسکاندیناوی و دیگران (که به همه آنها در این فصل پرداخته ایم) آلمانی بودند. این رشته علمی از سال ۱۹۴۵، دستاوردهای فراوانی داشته است که بعضی از آنها مفیدند و بعضی شاید فایده کمتری دارند. برجسته ترین این دستاوردها آثار فراوانی بوده که داده‌های فراهم آمده از تاریخ دین را به موضوع‌ها و گونه‌های مختلفی تجزیه کرده است - اصولاً هماهنگ با روش شاتیپ در کتابش با عنوان مجموعه پدیدارهای دینی<sup>۱۰۳</sup>، گرچه مطابق با روش و اصول دسته‌بندی‌ای که مطابق با پیش فرض‌ها و پیشینه علمی دانشمندان دست‌اندرکار بوده است.

<sup>۹۷</sup>. The Origins of Sacrifice

<sup>۹۸</sup>. Menzies

<sup>۹۹</sup>. Carpenter

<sup>۱۰۰</sup>. Geden

<sup>۱۰۱</sup>. Eva Hirschmann.

<sup>۱۰۲</sup>. *Phenomenologie der Religion*

<sup>۱۰۳</sup>. *Gruppen von religiösen Erscheinungen*





از نظر زمانی، پس از جنگ، نخستین کتاب از این سری به دست مورخ دین سوئدی گئو ویدنگرن<sup>۱۴</sup> با عنوان *ادیان جهان*<sup>۱۵</sup> نگارش یافت (ترجمه آلمانی در سال ۱۹۷۰ و با عنوان *پدیدارشناسی دین*). ویدنگرن که در سال ۱۹۴۳ جانشین تور آندرا<sup>۱۶</sup> در دانشگاه اوپسالا شد، نماینده برجسته شاخه اسکاندیناویایی «مکتب اسطوره و مناسک»<sup>۱۷</sup> بود. او در مطالعه دین، سخت مخالف تکامل گرایی بود و بخش عمده‌ای از تحقیقاتش درباره خدایان برین<sup>۱۸</sup>، پادشاهی مقدس<sup>۱۹</sup> و اساطیر و الگوهای آیینی در خاور نزدیک باستان بود. همه این موارد، در طرح کلی کتاب *ادیان جهان*، با نظمی که نشان دهنده اولویت‌های نویسنده در بررسی و شرح مسائل دینی است آمده است. ویدنگرن نخست درباره تفاوت میان جادو و دین سخن می‌گوید و سپس به ترتیب، موضوع خدایان برتر را پیش می‌کشد؛ یعنی وحدت وجود، چند خدایی و توحید؛ اسطوره؛ مناسک؛ قربانی؛ پادشاهی مقدس؛ مرگ و تدفین؛ روان<sup>۲۰</sup> و روح<sup>۲۱</sup>؛ پیشگویی حوادث آینده، معادشناسی و آخرالزمان<sup>۲۲</sup>؛ آیین گنوسی؛ افراد و گروه‌ها، و بالاخره عرفان (این‌ها عناوین فصل‌های چاپ اول بود؛ چاپ‌های بعد تا حدی تفصیل یافت).

از نظر ویدنگرن، پدیدارشناسی دین علمی است که با رده بندی سروکار دارد؛ دانشی درباره شکل‌های گوناگونی که دین در آن‌ها خود را می‌نمایاند، و از این رو بدیل نظام‌مند تاریخ دین است و البته نباید با آن یکی انگاشته شود:

در حالی که پدیدارشناسی با همه نمودهای زندگی مذهبی در هر جایی که پدید آیند سروکار دارد، تاریخ دین با روش تاریخی نابی که دارد، توسعه دین‌هایی را که از یکدیگر مجزایند بررسی می‌کند. پدیدارشناسی دین عهده‌دار ارائه گزارشی منسجم از همه پدیدارهای دین، و بدین ترتیب دستیاری نظام‌مند برای تاریخ دین است. کار تاریخ دین ارائه تحلیل تاریخی است حال آن که پدیدارشناسی دین، سنتزی نظام‌مند در اختیار ما قرار می‌دهد.

<sup>۱۴</sup>. Geo Widengren

<sup>۱۵</sup>. *Religionens värld*

<sup>۱۶</sup>. Tor Andrae

<sup>۱۷</sup>. Myth and Ritual School

<sup>۱۸</sup>. high gods

<sup>۱۹</sup>. sacral kingship

<sup>۲۰</sup>. spirit

<sup>۲۱</sup>. soul

<sup>۲۲</sup>. apocalyptic



پیشتر دانستیم که دیدن‌گرن یکی از قوی‌ترین مدافعان رویکرد «صرفاً تاریخی» در مطالعه دین است و بارها و بارها تأکید می‌کند که هیچ پدیدارشناسی نمی‌تواند روش تاریخی را نا دیده بگیرد. با وجود این در گزینش «گونه‌ها و الگوها»<sup>۱۱۳</sup> برای پدیدارشناسی خود از توصیف ناب و ساده چند گام فراتر رفته است؛ او در این روش احتمالاً بیش از آنچه خودش مجاز می‌دانسته عامل سوژکتیو (ذهن‌گرایی) را دخیل کرده است. ولی ما در این بررسی، بنا نداریم به نقد این عامل در پدیدارشناسی پردازیم؛ در واقع دشوار است تصور کنیم که پدیدارشناسی در صورتی که حتی کوچکترین اثری از «شهود ذات»<sup>۱۱۴</sup> در آن، چه در مقام تصور و چه در مقام کاربرد وجود می‌داشت، چگونه می‌توانست به وجود خود ادامه دهد. در آن صورت به راحتی می‌توانستیم بگوییم که وقتی پدیدارشناس می‌خواهد در همان حال مدعی بی‌طرفی در کار خود باشد ممکن است به سادگی خود را در تنگنا بیابد.

این تنگنا ممکن است عملاً در پدیدارشناسی‌های آلمان پس از جنگ کمتر احساس شود، زیرا در آن جا غالباً عامل ذهنی را پذیرفته‌اند. برای مثال گوستاو منشینگ<sup>۱۱۵</sup> در کتابش به نام «دین»<sup>۱۱۶</sup> (۱۹۴۹)، اساساً مسیر فان در لیو را پی می‌گیرد. همچنین آلفرد برتولت<sup>۱۱۷</sup> در کتاب «صورت‌اندازی نمودهای دین»<sup>۱۱۸</sup> (۱۹۵۳)، و کورت گولدامر<sup>۱۱۹</sup> در کتاب «شکل‌های جهانی دین‌داران»<sup>۱۲۰</sup> (۱۹۶۰). ولی مجموعه کامل مشکلاتی را که در مسیر پدیدارشناس است، می‌توان در کتاب هایلر با عنوان «سرشت دین و انواع آن»<sup>۱۲۱</sup> (۱۹۴۹) مشاهده کرد که مقدمه‌ای روش‌شناسانه برای دوره تاریخی پر حجم کوهل هامر با عنوان «دیان بشریت»<sup>۱۲۲</sup> است. کتاب هایلر به راستی دستاوردی چشمگیر<sup>۱۲۳</sup> و استادانه است: بیش از ۶۰۰ صفحه با ذکر تفصیلی مراجع. هایلر برای این که هر آنچه را مهم است گرد آورد، خواننده خود را در واقع به سوء هاضمه فکری می‌کشاند. (البته خوانندگانی را که روش راهوار گزیده‌خوانی و استفاده از ضمیمه کتاب را به کار

<sup>۱۱۳</sup>. types and patterns

<sup>۱۱۴</sup>. eidetic vision

<sup>۱۱۵</sup>. Gustav Mensching

<sup>۱۱۶</sup>. *Die Religion*

<sup>۱۱۷</sup>. Alfred Bertholet

<sup>۱۱۸</sup>. *Grundformen der Erscheinungswelt*

<sup>۱۱۹</sup>. Kurt Goldammer

<sup>۱۲۰</sup>. *Die Formenwelt des Religiösen*

<sup>۱۲۱</sup>. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*

<sup>۱۲۲</sup>. *Die Religionen der Menschheit*, by: Kohlhammer

<sup>۱۲۳</sup>. tour de force



نمی‌برند). طرح کلی و روش مند کتاب، روشن است ولی در بحث اشیاء مقدس، مکان‌های مقدس، کلمه مقدس، متون مقدس و مانند آن (که می‌توان به راحتی، تأثیر سودر بلوم، اوتو و فان در لیو را دید) خواندن انبوه مطالب واقعاً توان‌فرسا است. علاوه بر این هایلر، گرچه در مقدمه می‌گوید که «هیچ علمی بدون پیشفرض نیست»، با این حال می‌گوید «هر اصل پیشینی فلسفی را باید به کنار نهاد» - سخنی که این تصور را پدید می‌آورد که مرز بین پیش‌فرض و تصور پیشینی ممکن است بسیار ظریف باشد. به نظر هایلر یافتن پیش‌فرض‌های درست<sup>۱۲۴</sup>، یعنی آن‌هایی که در به کارگیری روش استنتاج دقیق دخیلند، ضروری است. باید پیش از پرداختن به نظریه‌سازی و تشکیل فرضیه‌ها خود را در تمامیت دین غوطه‌ور ساخت. همه این‌ها درست، اما آیا این بلندپروازی دانشنامه‌وار، خودشکن نیست؟ حقیقت آن که پیش‌فرض‌های خود هایلر (که بعضی آن‌ها را نوعی تصدیق قبل از تجربه<sup>۱۲۵</sup> می‌نامند) با وضوحی نامتعارف حتی در میان انبوه عناصر شکل دهنده کتاب او بر جسته و نمایانند.

موانعی که در مسیر پدیدارشناسی دین هست، آن گونه که قبلاً گفته ایم اساساً همان‌هایی است که در برابر دین‌شناسی تطبیقی در عمر یکصد ساله‌اش قرار داشته است. این دو رشته علمی بیش از هر چیز با معضل بی‌غرضی علمی مواجه بوده‌اند. می‌توان ثابت کرد که بسیاری از پدیدارشناسان دغدغه دارند که تا حد امکان اصل اپوخه را به کار برند و به ما اطمینان بخشند که اطلاعاتی که در دست دارند مطابق دقیق‌ترین اصول پژوهش تاریخی گردآوری و درباره‌شان تحقیق می‌شود. همه آن‌ها در این نکته با هایلر هم‌داستانند که پدیدارشناس باید لغت‌شناس، و همچنین در بعضی حوزه‌های تخصصی چیره‌دست باشد تا بتواند درباره دیگر تخصص‌ها با همدلی و دقت به قضاوت نشیند. اما فرض کنیم که او همه این ویژگی‌ها را دارا است. پس از آن چه خواهد کرد؟

هر کاری انجام دهد با این حال، نوشتن درباره پدیدارشناسی دین (یا تدریس کردن آن) با نقل ساده رویدادهای تاریخی به ترتیب اولویت زمانی متفاوت است گرچه خود، مورخ باشد. او می‌گزیند، ساماندهی می‌کند و به تفسیر می‌پردازد. گونه‌ها، الگوها و ساختارها<sup>۱۲۶</sup> را بنا می‌نهد. این همه را انجام می‌دهد تا به درک «جوهر» دین راه یابد. آن‌گاه همه داده‌هایی را که بر حسب اتفاق به دست آورده (و چه کسی است که بتواند همه مواد لازم را گرد آورد)، بر گرد آن الگوها<sup>۱۲۷</sup> دسته‌بندی می‌کند. در این مرحله واضح است که دانشمند نمی‌تواند با اطمینان ادعا کند که به وضعیت آرمانی رهایی از پیش‌فرض‌ها دست یافته است. پیش‌فرض‌ها در سراسر کار پدیدارشناسی

<sup>۱۲۴</sup>. right presuppositions

<sup>۱۲۵</sup>. Apriorismus

<sup>۱۲۶</sup>. morphologies

<sup>۱۲۷</sup>. pattern



به وضوح نمایانند. داده‌ها در شرایط کاملاً علمی به دست آمده‌اند و شاید پدیدارشناس بخواد ادعا کند که در نظام‌مند کردن هم همان اندازه علمی رفتار کرده است. اما دستِ کم از این لحاظ علم باید از اعتراف به شباهتش با هنر خوشنود باشد.

همین کشمکش بین «داده‌های»<sup>۱۲۸</sup> فراهم آمده به روش علمی و تفسیر بعدی آن داده‌ها است که موجب کندی گفتگوهای روش‌شناسانه و بی‌حاصل بین هواداران مکتب‌های فکری سوژکتیو<sup>۱۲۹</sup> شده و بلکه حتی کسانی را که به هر قیمتی مایلند از وضعیت ابژکتیو و تجربی<sup>۱۳۰</sup> پدیدارشناسی دین دفاع کنند نیز درگیر کرده است. همین کشمکش بود که بلیکر<sup>۱۳۱</sup> را واداشت تا به بعضی از دانشمندان بنویسد که پدیدارشناسی دین به موجودی دو رگه تبدیل شده، نیمی تاریخ دین و نیم دیگر فلسفه دین، ولی به نظر او «پدیدارشناسی دین، دانشی تجربی است منهای انگیزه‌های فلسفی». علاوه بر این پدیدارشناسی دین، دانشی بی‌طرف است و ادعایی بیشتر (یا کمتر) از این ندارد که «دین تماماً باید در راستای فلسفه وجودیش شناخته شود، یعنی همچون گواهی صادقانه دیندارانی که خدا را می‌شناسند». این کار محقق را از تخصص‌زدگی بی‌نتیجه می‌رهاند و فایده‌اش این است که تنها ابزار دستیابی به فهم عمیق ادیان دیگر را به دست می‌دهد. بنابراین، آرمان اصلی، سعی بی‌طرفانه برای فهمیدن است. داوری‌های پیشینی عمده‌ی رها می‌شوند، و از این رو نتیجه به دست آمده را نه می‌توان زیر عنوان الاهیات طبقه‌بندی کرد، و نه فلسفه. باید آن را علم نامید.

با این حال این احساس همچنان وجود دارد که گفتگوها بدون دلیل ابهام‌آفرین شده زیرا در تعریف شفاف واژه‌های تخصصی این فن توفیقی به دست نیامده است. «تاریخ» و «فلسفه» را به گونه‌ای به کار می‌برند که گویا چیزی جز دو رشته دانشگاهی جداگانه نیستند. در حالی که این دو رشته برخلاف آنچه گاهی وانمود شده ذاتاً و همیشه از هم جدا نیستند؛ و سرانجام این که مورخ حتی نمی‌تواند تاریخ‌نگاری را (حتی وقایع‌نگاری را) آغاز کند، مگر آن که نخست بتواند پرسش‌های مناسب طرح کند و دیگر آنکه داده‌ها را (خلاقانه) تفسیر کند، تا برای آن‌ها پاسخ‌های قانع‌کننده بیابد. و این خود در مظان نوعی فلسفی‌گری است!

به رغم آن چه گذشت، نوعی «پدیدارشناسی» وجود دارد که احتمالاً از تنگنای روش‌شناسانه رهایی می‌یابد، زیرا خود را با دین، آن‌گونه که هست، چندان درگیر نمی‌کند. این نوع پدیدارشناسی را شاید بتوان در نهایت «تک‌نگاری تطبیقی»<sup>۱۳۲</sup>، نامید که در آن

<sup>۱۲۸</sup>. facts

<sup>۱۲۹</sup>. Subjectively – determind.

<sup>۱۳۰</sup>. empirical

<sup>۱۳۱</sup>. Bleeker

<sup>۱۳۲</sup>. comparative monograph



مطالعه بر روی یک پدیدار یا یک گروه از پدیدارها «یک به یک» صورت می‌گیرد. این روش در دنیای انگلیسی‌زبان در ابتدای قرن با مقاله‌های موضوعی در *دائرةالمعارف دین و اخلاق* هیستینگز انجام شد و تاکنون تحقیقات بی‌شماری به همان شکل در بیشتر زبان‌های اروپایی صورت گرفته است. نمونه معروف آن در آلمان، کتاب هایلر است با عنوان *نیایش*<sup>۱۳۳</sup> (۱۹۱۸) و در انگلستان نیز جیمز<sup>۱۳۴</sup> سال‌ها متخصص آن بود - با بحث درباره موضوعاتی همچون پادشاهی، قربانی، خدایان برتر و مانند آن. همچنین در این طبقه‌بندی آثاری وجود دارد به قلم براندن<sup>۱۳۵</sup> و در میان آن‌ها کتاب *زمان و بشریت* (۱۹۵۱)، *انسان و سرنوشت او در ادیان بزرگ*<sup>۱۳۶</sup> (۱۹۶۲)، *تاریخ، زمان و خدا*<sup>۱۳۷</sup> (۱۹۶۵)، و *بازخواست از مردگان*<sup>۱۳۸</sup>. درست است که همه این آثار، به ویژه کتاب اول و سوم در بردارنده فرضیه‌ای خاص است در این باره که دین در دوره توسعه زمان-آگاهی بشر شکل گرفته است، و در این باره که طبیعت دین ناشی از واکنش انسان به آگاهی از گذشت زمان است؛ با وجود این روش کار در سراسر کتاب، تاریخی و موضوعی است و دسته‌بندی‌ها در کل نمونه‌ای است از آن چه می‌توان احتمالاً «پدیدارشناسی گزینشی» خواند.

نگارنده این نوشتار اکنون دست‌نوشته اصلی کتاب براندن، *زمان و بشریت* (۱۹۴۹) را پیش رو دارد. صفحه نخست حاوی داستانی هیجان‌انگیز از نویسنده است که هنگام خدمت در ارتش شمال آفریقا، ویرانه‌های شهر باستانی هیپو رگیوس<sup>۱۳۹</sup> را دیده است. در آنجا «... حسی قوی در مورد معمای شگفت‌انگیز تاریخ که مجموعه کوشش‌های انسان‌ها را درهم آمیخته بود وجودش را فراگرفت. آیا در این مجموعه شگفت‌انگیز معنایی نهفته بود؟ او چونان مورخی کارگشته، نمایشگاه تاریخی سده‌های گذشته را دید که از برابرش می‌گذرد و همه مردم لیبیایی، فونیکس، رومی، واندال، بیزانسی، عرب، فرانسوی، آلمانی، بریتانیایی، آمریکایی را در یک جا گرد می‌آورد- چه چیز آنها را از عمق تاریخ، یک جا گرد آورده بود؟»

این مشاهده علمی، براندن را واداشت تا راه‌های گوناگونی را که بشر از طریق آن‌ها نسبت به آگاهی از گذشت زمان واکنش نشان داده بود، به روش علمی ترسیم کند. این هدف مهم تمام توجهش را جلب کرد و حسی از احترام به جهان علم در او برانگیخت. براندن

<sup>۱۳۳</sup>. *Das Gebet*

<sup>۱۳۴</sup>. E. O. James

<sup>۱۳۵</sup>. S. G. F. Brandon (1907-1971)

<sup>۱۳۶</sup>. *Man and his Destiny in the Great Religions*

<sup>۱۳۷</sup>. *History, Time and Deity*

<sup>۱۳۸</sup>. *The Judgment of the Dead*

<sup>۱۳۹</sup>. Hippo Regius



به این که خود را صرفاً مورخ بدانند بسنده می‌کرد؛ ولی بودند کسانی که احساس می‌کردند، اگر او با روش‌های تحقیق پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی آشنا بود، رویکردش به موضوع حتی از این هم عمیق‌تر می‌شد. به هر روی نتیجه‌گیری‌هایش در کتاب *زمان و بشریت*، چنان که خود گفت «ساده بود و شاید هم نه چندان موثق» - این که انسان از گذشت زمان نگران شده و به جستجوی راه‌های گوناگون برای غلبه بر نگرانش پرداخته است. او نمی‌خواست شواهدی را که در برابرش بود، نادیده انگارد. براندن در دین عصر دیرینه سنگی از برگزاری مناسک جاودانگی و کوشش برای شکستن زمان، آگاهی یافت (روشی که با فرضیهٔ الیاده در مورد بازگشت جاودانه<sup>۱۴۰</sup> شباهت‌هایی دارد). او در مصر باستان شاهد کوشش برای از بین بردن زمان بود؛ در بین‌النهرین باستان، استقبال از نابودی زمان؛ در اسرائیل باستان اعتقاد به تاریخ همچون رازگشای مشیت الهی - و به همین ترتیب دیگر ادیان دنیای باستان. و آنگاه این گونه جمع بندی کرد:

در ابتدا به دلیل خصلت پایدار و ازلی زمان، واکنش انسان‌ها در برابر آگاهی از زمان یکسان و یکنواخت بوده است؛ اما روش‌های برخورد انسان‌ها با این آگاهی و راه‌حلی‌هایی که در برابر این احساس در پیش می‌گرفته‌اند، گوناگون بوده و از عوامل روانی و فرهنگی گوناگون تأثیر می‌پذیرفته است.

براندن رد این عوامل را با اشتیاق، از لابلای منابع باستانی پی‌جویی می‌کرد.

او از داده‌های «مدرن» دل‌خوشی نداشت؛ در واقع فعالیت هرمنوتیکی او با همهٔ انگیزه‌ها و آرمان‌هایش در اوج قرون وسطی به پایان می‌رسد. به نظر او دین در آن دوره به نقطهٔ اوج رسیده است و تاریخ دین پس از آن ممکن است فقط ثبت انحطاط و سقوط باشد. اما مشکل همچنان باقی است.

بنابراین مشکل زمان باقی می‌ماند و با منطق رعب‌آورش یعنی حتمیت انحطاط و مرگ، همه کوشش ما را در جستجوی معنا به چالش می‌کشد. از نگاه فلسفه وجودی<sup>۱۴۱</sup> که بدین ترتیب گویا بر ما نفوذ دارد، غریزهٔ انسانی هنوز می‌خواهد بازگردد و ارزش‌های فراطبیعی و متفاوتی را جستجو کند. بنابراین کوششی بی‌وقفه، با بررسی مجموعه بی‌پایانی از کتاب‌ها در جریان است تا تبیینی از طبیعت تاریخ و یا معنایی از گذشته بشر به دست آید.

<sup>۱۴۰</sup>. eternal return

<sup>۱۴۱</sup>. existential philosophy of life



به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی دین، اگر صادق باشد باید بپذیرد که کاری که درگیر آن است، ضرورتاً مستعد تفسیر سوژکتیو است، مگر آن که پدیدارشناسی بخواهد به فهرستی از آن چه «رخداد‌های»<sup>۱۴۲</sup> دینی شمرده می‌شود، آن هم بدون هیچ نتیجه‌گیری تقلیل یابد. اما همین که این کار مجاز شمرده شود، به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی در ژرفای بی‌پایان فرضیه‌های معرفت‌شناسانه غرق خواهد شد، گرچه ممکن است خود او متوجه این نکته نشود. از زمان فان درلیو و نیز شاید یواخیم واک تعداد اندکی از متخصصان این فن به پی‌گیری یافته‌های پدیدارشناسان فلسفی تمایل نشان داده‌اند؛ و علاوه بر این، همان‌گونه که آکس توبی<sup>۱۴۳</sup> گفته است: «توده‌ها که با فلسفه نیز آشنایی ندارند، وقتی در مراسم پدیدارشناسی دین پذیرفته می‌شوند، اسباب خنده قرار می‌گیرند» - منظور این که به تازگی گرایش ناپسندی رواج یافته که اصطلاح «پدیدارشناسی دین» را دستاویز قرار دهند و در همه معانی احتمالی آن به کار برند، بعضی از آن معانی شاید با «عصر گرایش به تقریب»<sup>۱۴۴</sup>، عصر گریز از شفافیت، متناسب است ولی فقط اندکی از آن‌ها با فعالیت علمی دانشمندانی که درباره آنها سخن گفتیم واقعا مرتبط است.

نمونه‌ای از آنچه گفتیم گزیده‌هایی است با عنوان *پدیدارشناسی دین* که به همت بتیس<sup>۱۴۵</sup> در سال ۱۹۶۹ گردآوری و منتشر شد. بتیس سه نوع پدیدارشناسی دین را از یکدیگر جدا می‌کند: نخست پدیدارشناسی فلسفی؛ دوم به کارگرفتن روش پدیدارشناسانه در تاریخ ادیان؛ و سوم به کارگرفتن روش‌های عام پدیدارشناسانه در گستره همه عقاید، اعمال دینی و مانند آن. پدیدارشناسی از نظر او توصیفی است؛ و ممکن است کسی با بخشی از آن موافق باشد. ولی پس از آن که دیدیم موارد گزیده شده و از جمله فقرات مربوط به فان درلیو و کریستنسن، قطعه‌هایی از ماریتن، فویرباخ، شلایرماخر، تیلیخ، مالدینوسکی، الیاده و بوبر<sup>۱۴۶</sup> را بازتاب می‌دهد، و پس از خواندن «توصیف» بتیس - «پدیدارشناسی دین کوششی است برای تمرکز بر درک داده‌های نمادین دینی تا آن حد از وضوح که پرسش‌های دقیق و متمرکز عقل کنجکاو مدرن طلب می‌کند» - نمی‌توانیم چیز زیادی بگوییم جز این که راه ورود ذهن‌گرایی بی‌ضابطه هموار شده است و یا این که ایده آل علمی و معتبر در پشت غبارهای زبانی ناپدید گشته است. مقاصد کتاب چنان مبهم است که هر

<sup>۱۴۲</sup>. religious "facts"

<sup>۱۴۳</sup>. Oxtoby

<sup>۱۴۴</sup>. Age of approximation

<sup>۱۴۵</sup>. J. D. Bettis

<sup>۱۴۶</sup>. Buber



دوی این تفاسیر را بدون رجحان می پذیرد. پدیدارشناسی احتمالاً بیشتر رویکرد است تا روش، ولی روبرو شدن با مسئله بدین شکل نیز ناموجه است.

در پایان و در بازگشت به نظریه‌ها و عقیده‌های منطقی‌تر و معقول‌تر، دو نظریه در میان بسیاری از تحقیقات روش‌شناسانه اخیر از دو سوی اقیانوس اطلس طرح شده است. از آمریکا ویلارد جی. اکس توبی، توجه را به فروپاشی کامل این رشته جلب می‌کند؛ به اعتقاد او این امر پیامد اجتناب‌ناپذیری است از کاربرد مطلق اصل «شهود ذات» که به نظر او «بی‌طرفی علمی» را خدشه‌دار می‌کند. و سپس می‌افزاید:

پدیدارشناس راهی ندارد جز آن که فهم خود را به صورت یکپارچه و با اطمینان از این که خواننده به آن پی می‌برد اعلام کند. ولی روش اعلام شده‌ای در کار نیست که به کمک آن بتواند پدیدارشناس دیگری را وادارد تا کارایی و درستی تحلیل او را بپذیرد، مگر آن که «شهود ذات»<sup>۱۴۷</sup> پدیدارشناس دوم نیز اتفاقاً با پدیدارشناس اول یکی باشد. از این رو است که توصیفات پدیدارشناسانه دین، در حقیقت ادراکاتی بغایت شخصی از دینند و بیشتر شبیه انواع خاصی از نقد ادبی و زیبایی‌شناسی‌اند تا علوم تجربی یا حتی علوم اجتماعی. پدیدارشناسی را می‌توان همچون یک رویکرد دانست و به این ترتیب وقتی از آن برای نشان دادن یک پدیدار استفاده می‌شود به تعداد پدیدارشناسان، پدیدارشناسی به وجود خواهد آمد....

منظور اکس توبی در این جا آن نوع از پدیدارشناسی است که از ایده آل توصیفی اولیه بسیار فراتر می‌رود - آن نوع از پدیدارشناسی که در آثار فان در لیو و حتی بیشتر در کتاب میرچیا الیاده با عنوان «الگوها در دین‌شناسی تطبیقی»<sup>۱۴۸</sup> بیان شده است. و در این مورد کمتر می‌توان تردید کرد که حق با اوست. اگر اصول هوسرلی همواره به کار گرفته شود نتیجه همین است؛ و اگر رویکرد تاریخی با دقت اعمال شود نیز نتیجه حتماً همین است. ولی مهم است که از سرزمین امریکا، پدیدارشناسی چنین معانی تلویحی‌ای به خود گیرد.

اما در این سو، در اروپا ایک هولت کراتز<sup>۱۴۹</sup> اهل استکهلم در قوم‌شناسی و نیز تاریخ دین تحصیل کرده است. او پدیدارشناسی را اصولاً و عمدتاً عبارت از نظام‌مند کردن داده‌ها در بافت فرهنگی مناسب با آن داده‌ها می‌داند (در اینجا روش‌هایی را به کار می‌برد که جنسن از فوربینیوس گرفته است). او این کار را مقایسه سنخ‌شناسانه<sup>۱۵۰</sup> یا ساخت‌شناسانه [واژگانی] می‌نامد و می‌نویسد:

<sup>۱۴۷</sup>. Eidetic vision

<sup>۱۴۸</sup>. *Patterns in Comparative Religion*

<sup>۱۴۹</sup>. Ake Hultkrantz

<sup>۱۵۰</sup>. typological





به باور من می‌توان در بین بسیاری از دین‌شناسان معاصر به ویژه احتمالاً در کشورهای اسکاندیناوی و ایتالیا نسبت به هدف‌ها و روش‌های پدیدارشناسی دین رویکرد مشترکی یافت. چنان که آن را در راستای جهتی که این محققان ترسیم کرده‌اند، تنها کوشش دقیق و ثمربخشی می‌بینم که انتظار می‌رود نتایج علمی ماندگاری به بار آورد. ویژگی‌های این نوع از پدیدارشناسی نخست رعایت بی‌غرضی و خنثا بودن در برابر ارزش‌ها است و دوم درگیر شدن با مسائل حوزه انسان‌شناسی (واز جمله قوم‌شناسی) و فرهنگ عامه ... بنابراین پدیدارشناسی دین مطالعه نظام‌مند شکل‌های دین است، یعنی آن بخش از تحقیق دینی که مفاهیم، مراسم و سنت‌های اسطوره‌ای را از منظر ساخت‌شناسی - سنخ‌شناسی تطبیقی طبقه‌بندی و به طور نظام‌مند بررسی می‌کند. پدیدارشناسی دین در اصل همسنگ واژه قدیمی «دین‌شناسی تطبیقی» است ...

در این جا، به یک معنا چرخه دین‌شناسی تطبیقی کامل شده است. ولی با وجود این در مقایسه این سخن با آنچه اکس تویی می‌گفت برخی اختلافات اساسی در روش به چشم می‌خورد که می‌توان گفت ایالات متحد را از کشورهای اسکاندیناوی و ایتالیا جدا می‌کند. به زودی در فصل آخر به این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.