

روشی دینی برای مطالعه دین*

آرویند شارما

خلیل قنبری**

اشاره

در مطالعات دین در کنار روش‌هایی مانند الاهیات و جامعه‌شناسی دین، «روشی دینی» نیز وجود دارد. این روش دارای دو ویژگی است: نخست آنکه بر دیدگاه درون‌بان تکیه دارد و دوم آنکه درباره ماهیت دین نیست. شارما در توضیح روش دینی به ترتیب دو گام سلبی و ایجابی برمی‌دارد. در گام نخست، تمایز روش دینی را با روش اعترافی و تحویلی توضیح می‌دهد و در گام دوم، از یک طرف نشان می‌دهد که دین نیز مانند هنر روش مطالعه خاص خود را دارد و از طرف دیگر با تکیه بر معنای پدیدارشناسانه از دین تأکید می‌کند که امکان روشی دینی برای مطالعه دین لزوماً به معنای آن نیست که دین محصول جامعه و فرهنگ نیست. او همچنین بیان می‌کند که دین به عنوان موضوع روش دینی می‌تواند چهار سطح مختلف داشته باشد؛ دین در سطح یک مؤمن، در سطح یک سنت، در سطح سنت‌های دینی به عنوان کل، و در کلی‌ترین سطح.

کلیدواژه‌ها: درون‌بان، روش دینی، تحویلی و اعترافی، پدیدارشناسی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Arvind Sharma (2001), *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 248-286.

** عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

هر کوششی که روشی دینی را برای مطالعهٔ دین پیشنهاد دهد احتمالاً از دو سو مورد حمله واقع می‌شود: از سوی غیردینداران به‌عنوان پیشنهادی که بسیار دینی است؛ و از سوی دینداران خشک مقدس (Smith, 1962: 48) به‌عنوان پیشنهادی که به اندازهٔ کافی دینی نیست. برای اینکه این پیشنهاد به سلامت از چنین مهلکه ای جان سالم به در برَد، باید ابتدا پیش از آنکه بتوان پیشنهاد داد چه می‌تواند باشد (Morgan, 1970: 583) بیان کنیم که روش دینی مطالعهٔ دین چه چیزی نیست.

نخست آنکه روش دینی مطالعهٔ دین را نباید با روش اعترافی (Confessional) خلط کرد. روشن‌ترین نقطهٔ تمایز این دو آن است که در روش اول، پرسش از حقیقت نهایی در پراتز نهاده می‌شود اما در روش دوم به چنین پرسشی پاسخ داده می‌شود. به علاوه، در روش اعترافی، توصیف اصولاً از تصدیق جدا نمی‌شود (Ibid: 19-21). در واقع، توصیف را حتی نمی‌توان از تصدیق بازشناخت. در روش دینی مطالعهٔ دین، توصیف با فهم یکی می‌شود اما به تصدیق منجر نمی‌شود. فهم با تصدیق یکی نیست همان‌گونه که وقتی یک روان‌پزشک علت بیماری مریضش را می‌فهمد آن را تصدیق نمی‌کند. او می‌کوشد تا بیماری را درمان کند. در واقع، اگر دین‌پژوهان از این تمایز حمایت نکنند و به سخن خود وفادار نمانند، در حال گرویدن به دینی خواهند بود که در دست مطالعه دارند. برخی چنین می‌کنند؛ اما پدیدارشناسان دین — که البته توقع دارید که به این تمایز قائل شوند — به‌درستی هشدار می‌دهند که اگر کسی چنین کند دیگر پدیدارشناس نخواهد بود (Kristensen, 1960: 7). دوم آنکه، روش دینی مطالعهٔ دین را نباید با روش‌های اجتماعی-علمی مطالعهٔ دین خلط کرد، [زیرا] این روش‌ها ماهیت تحویلی (Reductionist) دارند (Wulff, 1985: 21, 26, 43).

دین‌پژوهان ادعا می‌کنند که در روش مطالعهٔ خود، بر خلاف روش‌های مطالعهٔ تحویلی از خودآگاهی (Self-Understanding) مؤمنان دور نمی‌شوند، و این یکی از پایه‌های تمایز این دو روش است. عالمان اجتماعی این ادعا را به چالش کشیده‌اند. به اعتقاد آنان (الف) حتی دین‌پژوهانی مانند میرچا الیاده از خودآگاهی مؤمنان دور می‌شوند. این مطلب مورد تأیید مورخان دین (Ibid: 213) و هم عالمان اجتماعی (Segal, 1992: 147) است، و حتی خود دین‌پژوهان نیز بدان اذعان دارند (Eliade, 1959: 106-107)؛ و (ب) عالمان

اجتماعی هیچ‌گاه از خودآگاهی مؤمنان دور نمی‌شوند، چراکه حتی تبیین نیز می‌تواند غیر تحویلی باشد: «تبیین یا گزارش خود بازیگر از منشأ دینداریش است یا گزارش ناظر. حتی ممکن است این دو گزارش بر هم منطبق باشند» (Segal, 1992: 53). در مقابل، دین‌پژوهان ادعا می‌کنند که اگر از خودآگاهی مؤمنان فراتر می‌روند، این کار را تنها بر اساس مقولاتی که مبتنی بر فهم مؤمنان است می‌کنند، مقولاتی که به چنین فهمی کمک نیز می‌کنند (Twiss Conser, 1992: 35-36)، در حالی که روش‌های علوم اجتماعی چنین نیستند (Oosten, 234). تحویل‌گرایان پاسخ می‌دهند که با آنکه این نقد را می‌توان به نخستین مرحله در تاریخ مردم‌شناسی وارد دانست (Lessa and Vogt, 1962:3-4)، بر مطالعات اجتماعی-علمی، که بر کار میدانی، و یا به تکامل روش شرکت‌کننده-ناظر (Participant-Observor Method) تأکید دارد، وارد نیست. شاید درست باشد که خود برونی‌سلاو ملینوفسکی (Bronislaw Malinowski)، که شخصیتی مهم در این تغییر و تحول است، به آن اندازه که در گزارش دقیق رفتارهای مذهبی افراد جامعه موشکاف و اهل دقت بود (Sharpe, 86)، در همدلی با زندگی شخصی افراد جامعه این همه سختگیر و موشکاف نبود؛ اما جانشینان او چنین نیستند. با این همه، من بر این باورم که نقطه تمایز معتبری بین دین‌پژوهان و عالمان اجتماعی در نحوه بررسی مطالعه دین وجود دارد. اگرچه ممکن است مؤمنان دین‌پژوهان را به پرسش بگیرند، دین‌پژوهان مؤمنان را به پرسش نمی‌گیرند؛ اما بی‌شک عالمان اجتماعی فهم مؤمنان را به چالش می‌کشند (Yinger, 1970: 2) مثلاً روان‌شناسان از این حیث که خدا را پدر (Father Figure) می‌دانند با مؤمنان متفاوت‌اند. دین‌پژوهان نیز از این حیث که، مثلاً، کعبه را یکی از مکان‌های مقدس می‌دانند با مؤمنان متفاوت‌اند؛ اما دین‌پژوه با مؤمن بر سر اینکه کعبه برای او مکانی مقدس و مطلقاً بی‌بدیل است بحث نمی‌کند. این تناسب در نسبت بین دین‌پژوهان و مؤمنان است که دین‌پژوهان را از عالمان اجتماعی در مطالعه دین متمایز می‌کند.

هنگامی که دین‌پژوهان مقایسه‌ای تفسیری عرضه می‌کنند که با تفسیر مؤمنان منطبق نیست، در واقع از آن فراتر می‌روند نه آنکه با آن مخالفت می‌کنند. اما عالمان اجتماعی نه تنها از تفسیر مؤمنان فراتر می‌روند بلکه با آن مخالفت نیز می‌کنند. تبیین‌های عالمان اجتماعی جایگزین‌شونده (Substitutive)، اما تبیین‌های دین‌پژوهان مقایسه‌ای جمع‌شونده (Additive) هستند. عالمان علوم اجتماعی تحویلی‌اند، دین‌پژوهان مقایسه‌ای «انتقالی»

(Transductive) اند. عالمان علوم اجتماعی تبیین‌ها را از منظری سکولار عرضه می‌کنند، اما دین‌پژوهان مقایسه‌ای، حتی هنگامی که از خودآگاهی مؤمنان فراتر می‌روند، از منظر مؤمنان، یعنی از منظر دینی، عمل می‌کنند. حاصل آنکه، دقیقاً همان‌طور که انواع مختلفی از تحویل‌گرایی، مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی وجود دارد، انواع مختلفی غیرتحویل‌گرایی، مانند الاهیات و پدیدارشناسی، نیز وجود دارد، و این دو روش غیرتحویل‌گراییانه کاملاً با یکدیگر فرق دارند. در روش الاهیاتی، یک دیدگاه ایمانی خاص تحویل‌ناپذیر است؛ در روش پدیدارشناختی همه دیدگاه‌های ایمانی تحویل‌ناپذیرند. این مطلب را می‌توان اینگونه توضیح داد: مطالعات الاهیاتی در یک دین معین با قبول دیدگاه ایمانی همان دین و بر طبق معیارهای خود آن دین آغاز می‌شود. آنانی که از روش پدیدارشناختی استفاده می‌کنند دیدگاه ایمانی پیروان دین را نیز بدون پرسش، یا به بیانی دقیق‌تر، با «در پراتزنهادن» چنین پرسشی، می‌پذیرند. می‌توان گفت که تفاوت ظریفی در اینجا وجود دارد، و آن اینکه الاهیات دیدگاه ایمانی یک دین را فعالانه می‌پذیرد، حال آنکه پدیدارشناسی دین دیدگاه ایمانی هیچ دینی را رد نمی‌کند. با وجود این، هر دو روش دیدگاه ایمانی خود را تحویل‌ناپذیر می‌دانند؛ اما دلایل تحویل‌ناپذیری در این دو روش با یکدیگر متفاوت است. الاهیات این گزاره را می‌پذیرد که به لحاظ وجودشناختی حقیقت نهایی دین دینی و بی‌واسطه است؛ اما پدیدارشناسی دین همین گزاره را به روش تجربی و با واسطه می‌پذیرد؛ بر این اساس، در پدیدارشناسی دین حقیقت نهایی دین دینی است؛ زیرا چیزی است که مؤمنان بدان اعتقاد دارند (چیزی که خود پدیدارشناسی دین از آن حیث که پدیدارشناسی است به آن اعتقاد ندارد بلکه به این دلیل اعتقاد دارد که مؤمنان بدان معتقدند).

به این ترتیب، به یقین می‌توان گفت که روش دینی مطالعه دین نه با روش اعترافی یکی است و نه با روش اجتماعی-علمی و نباید آن را با هیچ یک از این دو خلط کرد. اما این پرسش همچنان باقی است که می‌دانیم که روش دینی چه چیزی نیست، اما چه چیزی هست؟

۲

با این مقدمه، مایلم بگویم که روش دینی مطالعه دین با دیدگاه درونیان (Insider) منطبق است. البته این مطلب این زنگ خطر را به صدا درمی‌آورد که ما در حال دادن

جایگاهی ویژه به درونیان (که اغلب از آنان به عنوان مؤمنان سخن به میان می‌آید) هستیم. کریستنسن (W. B. Kristensen) روشن‌ترین نظر را در این باره دارد (Allen, 1987: 276-277)؛ اما اریک شارپ (Sharpe, 1986: 229) به رغم اینکه «این اصل را اصلی مهم» می‌داند، از ادعای کریستنسن انتقاد می‌کند. البته شارپ با افزودن این مطلب که کریستنسن می‌خواست «به صداقت مؤمنان احترام بگذارد» و «از تحمیل داوری‌های ارزشی خود (به عنوان عالم) خودداری کند» (Ibid) نقدش را با لحنی ملایم‌تر بیان می‌کند؛ ولی در هر حال، نکته مطرح‌شده مهم است. تأکید بر فهم درونیان برخی را به آنجا کشانده است که یا اعتبار این دیدگاه را یکسره زیر سؤال ببرند (Pals, 1987: 264)، یا دیدگاه درونیان را به عنوان دیدگاه به غایت ممتاز نقد کنند (Pals, 1986: 32-33). دیدگاه معتدل‌تر و رایج‌تر قبول دارد که تقرب به دیدگاه درونیان ممکن و مطلوب است (Waardenburg, 1973, 148) و حتی این امکان را می‌پذیرد که یک چنین تقریبی می‌تواند تقریبی بسیار نزدیک باشد (Ibid: 164). هیچ یک از این دیدگاه‌ها بی‌ربط نیستند. این توجه به دیدگاه درونیان را نباید منحصر به پدیدارشناسی دین دانست. در مواردی توجه به دیدگاه درونیان به همان اندازه که درباره روش پدیدارشناختی صادق است درباره روش تاریخی نیز صادق است، اگرچه بین این دو روش، خواه به عنوان روش‌هایی متقابل و خواه بدیل، فرق گذاشته‌اند (Kristensen, 1960: 1-15)، استادان بزرگ این روش‌ها، یعنی هم میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶) و هم ویلفرد کنتول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) (۱۹۱۶-۲۰۰۰)، در توجه به دیدگاه درونیان هم صدا هستند.

پیوند پدیدارشناسی دین با دیدگاه درونیان آشکار است (Bleeker, 1963: 11-121). با وجود این، جمع‌بندی آن می‌تواند مفید باشد. پرادفوت (Proudfoot) در جمع‌بندی خود می‌گوید که الیاده «فان در لئو را به دلیل توجه به حیث التفاتی خاص داده‌های دینی و بدینسان تحویل‌ناپذیری پدیدارهای دینی می‌ستاید (Proudfoot, 1985: 191). اگر این اظهار نظر را به این گفته پروس ضمیمه کنیم که به نظر الیاده «مقدس چیزی است که گردآوری و طبقه‌بندی نمونه‌ها تنها می‌تواند آن را توضیح دهد، اما نمی‌تواند آن را تعریف، تحلیل یا تبیین کند، وگرنه دیگر مقدس نمی‌بود!» (Preus, 1957: xviii)، آنگاه می‌توان گفت که دیدگاه‌های مذکور در روش تاریخی نیز منعکس می‌شوند. ویلفرد کنتول اسمیت، مانند الیاده، می‌گوید که در تاریخ دینی بشر «شاهد ایمان شخص نیستیم،

بلکه شاهد ظهورات آن هستیم. این ظهورات بسیارند و وقتی که در تاریخ انباشت می‌شوند، چیزی به نام سنت‌های دینی را می‌سازند» (Smith, 1962: 171). او در ادامه می‌افزاید: «ایمان را می‌توان بیشتر به روش تاریخی ظاهر کرد. ایمان در کلمات (اعم از منثور و منظوم)، در الگوهای رفتاری (اعم از آیینی و اخلاقی)، در هنر، در نهادها، در قانون، در جامعه، در شخصیت، و... ظهور چشمگیری یافته است» (Ibid). همه آنچه که پدیدارشناسی و تاریخ را یک شکل می‌کند قیاس‌پذیری (Comparability) نقش درونیان است.

در لُب روش پدیدارشناسانه — که الیاده معرف آن است — و همچنین روش تاریخی — آن طور که اسمیت معرف آن است — کیفیت یگانه تحویل‌ناپذیر دین مطرح است (Pals, 1987). این کیفیت را «مقدس» یا «ایمان» بخوان. مطالعه عرضی آن به صورت پدیدارشناسی و مطالعه طولی آن به صورت تاریخ شکوفا می‌شود.

میرچا الیاده و ویلفرد کنتول اسمیت نه تنها از رویکردهای مشابهی نسبت به دیدگاه درونیان حمایت کرده‌اند، بلکه به همین دلیل، آماج این حمله قرار گرفته‌اند که با پذیرش گزارش درونیان آن را تصدیق می‌کنند. در مورد الیاده این اتهامی آشنا است؛ اما روش تاریخی مورد حمایت اسمیت، نیز از این اتهام در امان نبوده است (Coburn, 1984).

حال پرسش این است که آیا روش دینی مطالعه دین در انحصار درونیان است؟ آیا درونیان شمشیر داموکلس [اجل معلق] را بر سر دین پژوه گرفته‌اند؟ آیا درونیان سنگ خودشان را به سینه نمی‌زنند؟ آیا آنها اشتباه نمی‌کند؟

موضوع بحث این نیست که ممکن است مؤمن در اشتباه باشد، بلکه بحث نزدیک شدن تا حد امکان به آن چیزی است که ممکن است مؤمن درباره آن در اشتباه باشد. بنابراین تأکید بر دیدگاه مؤمن به معنای آن نیست که روش دینی مطالعه دین غیرانتقادی است. با وجود این، برای اینکه چیزی داخل شود باید چیزی خارج شود. درونیان ممکن است «نقاط کور» داشته باشند (E.-P:zdeny, 1992: 108) و حتی ممکن است به عقلانی‌سازی تن دهند؛ و حتی ماهیت این عقلانی‌سازی می‌تواند متفاوت از این دو امر متضاد باشد: یکی آنکه این عقلانی‌سازی به این دلیل مطرح می‌شود که نگرش دینی، به معنای دقیق کلمه، را «با هیچ نوع تفسیری نمی‌توان درک کرد» (Kristensen, 1960: 460)؛ دیگری آنکه «رفتار دینی نیز دارای این کارکرد است که می‌تواند نیازهای روانی و

اجتماعی را برآورد و حفظ کند» (Paden: 1992: 114). همین‌طور، اگرچه «هر چیزی که دربارهٔ اسلام به‌عنوان یک دین زنده می‌گویم تا آنجا معتبر است که مسلمانان بتوانند آن را تایید کنند» ولی «عکس آن درست نیست. چنین نیست که هر گزاره‌ای دربارهٔ اسلام به صرف اینکه برای مسلمانان پذیرفتنی است درست باشد: ممکن است فرد مبالغه کرده باشد یا فریفته باشد» (Smith, 1959: 43)؛ «عدسی دین مقایسه‌ای... شامل این ایده می‌شود که دین خودش یک عدسی است»؛ با وجود این، امکان ندارد که عدسیِ تلسکوپی دینِ مقایسه‌ای همیشه به آسانی با عدسی میکروسکوپی یک سنت خاص در یک تراز باشد؛ و نه تنها «تفسیر "دین" می‌تواند بسیار گوناگون باشد»، بلکه می‌توان گفت که دین، به‌طور کلی، ممکن است تنها یک ساختار صرف باشد. پس فرد می‌تواند امر مقدس را در دین‌پژوهی مطالعه کند، اما مطالعهٔ دین به روش دینی چیز مقدسی نیست؛ در این مطالعه فقط تناسب در سیاق‌هایی، و احتمالاً نه در دیگر سیاق‌ها، مطرح است. همان‌طور که اشاره شد، نکته این نیست که مؤمن مطلقاً برحق است بلکه نکته آن است که مؤمن حق مطلق دارد. در این خصوص او به‌عنوان مؤمن هنگامی که مطلقاً بر حق نیست حق مطلق خود را از دست می‌دهد؛ درست همان‌طور که هنگامی که یک ریاضی‌دان مرتکب خطای عددی می‌شود یا یک حسابدار در استفاده از کامپیوتر مرتکب خطا می‌شود یا یک رمان‌نویس مرتکب خطای املائی می‌شود. به علاوه، همان‌طور که انسانی که «از همهٔ معانی احتمالی هر یک از اعتقاداتش آگاهی ندارد» صداقتش خدشه دار نمی‌شود، ناآگاهی ما از همهٔ معانی کلماتی که به کار می‌بریم، باعث بی‌اعتباری معانی‌ای نمی‌شود که کلمات را به آن معانی بکار می‌بریم.

شگفت آنکه، استفادهٔ تخصصی از روش پدیدارشناختی، که بر فهم دین از طریق مؤمن مبتنی است، می‌تواند به نتایج متناقض‌نما بینجامد؛ به طوری که «گاهی محقق غیرمسیحی می‌تواند ذات مسیحیت را از مؤمن مسیحی یا حتی الاهی‌دان مسیحی روشن‌تر فهم کند، و برعکس، عالمی که به ایمان مسیحی متعهد است می‌تواند سایر ادیان را بهتر از پیروان آن ادیان بفهمد» (Kitagawa, 1968: ix). در واقع دین‌پژوهی «که می‌پنداشت فهم دین "از منظر مؤمن"، تنها می‌تواند با اعتقاد مؤمن یکی باشد، در حقیقت در اشتباه بود»؛ زیرا همان‌طور که تنها تقریب (Approximation) ممکن است، می‌توان «بین معنایی که یک پدیدار برای مؤمنان مورد نظر دارد و معنایی که آن پدیدار

برای عالمِ همدل دارد فرق گذاشت» (Waardenburg, 1991: 174)؛ معانی ای که حتی اگر یکی باشند، به لحاظ عددی مختلف‌اند.

نه تنها قضیه از این قرار نیست، بلکه اصلاً مسئله این نیست. موضوع بحث آن است که تحویل‌ناپذیری/امر مقدس (The Sacred) در رویکرد پدیدارشناسی و تحویل‌ناپذیری/ایمان (Faith) در رویکرد تاریخی ماهیتاً یک شکل‌اند؛ یعنی «تحقیقات هرگز پرده از ماهیت وجودی داده برنمی‌دارد». این امر که این اصطلاحات را نمی‌توان تعریف کرد بسیاری از پژوهندگان «علمی» را بر آن داشته تا از سر ناامیدی تسلیم شوند. صورت بندی‌هایی از قبیل «مقدس» یا «ایمان»، ناظر به ماهیت دین‌اند؛ اما روش دینی مطالعه دین هنگامی آغاز می‌شود «که بتوانیم خود را واداریم تا درباره ماهیت دین فکر نکنیم. معروف است که یک فیزیکدان نمی‌تواند ماده را تعریف کند اما می‌تواند از آن استفاده کند (Smith, 1959: 191). روش دینی مطالعه دین همین کار را می‌کند.

۳

دقیقاً همان‌گونه که روشی هنری برای مطالعه هنر، روشی موسیقایی برای مطالعه موسیقی، روشی ادبی برای مطالعه ادبیات و روشی طبی برای مطالعه طب وجود دارد، روشی دینی نیز برای مطالعه دین وجود دارد. ممکن است گفته شود که این شباهت‌ها راهزن‌اند. قبول دارم که چنین شباهت‌هایی تام و تمام نیستند؛ اما این شباهت‌ها، با روش تمثیلی، برای اثبات کردن موردی که برای روش دینی مطالعه دین پیشنهاد شده است تا حدودی مناسب هستند. این مطلب به‌خصوص وقتی روشن می‌شود که دریابیم این روش‌ها چه نقاط اشتراک و افتراقی دارند.

ویلیام ای. پیدن (William E. Paden)، مانند افراد پیش از خود (Waardenburg, 1972: 165)، به سه طریق از تمثیل هنر به نفع مطالعه دینی استفاده می‌کند: (۱) «باید پدیدار دینی را، مانند پدیدار هنری، در سطح خودش فهم کرد، یعنی بر اساس راه‌های منحصر به فردشان در ساخت تجربه» (Paden, 1992: 69)؛ (۲) تجربه دینی از ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی یا سایر ابعاد زندگی جدایی‌ناپذیر است، اما به آنها تحویل‌پذیر نیست، درست همان‌طور که هنرها را می‌توان «از دیدگاه رشته‌های دیگر تبیین کرد، می‌توان آنها را بر اساس روش خاصی که در نگاه به جهان دارند نیز بررسی و فهم کرد» (Ibid: 70)؛ (۳) درست همان‌طور که «هزاران نوع اثر هنری نیز وجود دارد... هزاران نظام درباره

امور مقدس وجود دارد» (Ibid: 73). پیدن این مقایسه بین پدیدارهای دینی و هنری را با نام میرچا الیاده (Ibid: 73) پیوند می‌زند، اما معلوم نمی‌کند آیا خود الیاده (Eliade, 1959: 86) چنین مقایسهٔ گسترده‌ای را صورت می‌دهد یا نه، یا آیا این مقایسه به روشن شدن دیدگاه الیاده کمک می‌کند یا نه؟ در هر حال، سودمندی این تمثیل کاملاً آشکار است. با وجود این، پیدن از تفاوت‌های بین دین و هنر غافل نیست: «بیش از هنرها، که جزایر موقت تخیل‌اند، ادیان چیزی را ایجاد می‌کنند که می‌توان آن را مدل‌های پایدار، حتی بی‌زمان، واقعیت خواند» (Paden, 1992: 70). این آگاهی او را قادر می‌سازد تا اذعان کند که «با آنکه دین، از این حیث که زبان خاص خود را دارد، مانند هنر است؛ اما به حکومت و حتی علم نیز شبیه است؛ زیرا زبانش به‌عنوان قانونی رسمیت یافته دربارهٔ سرزمین و نقشهٔ حقیقت عمل می‌کند» (Ibid). این جنبهٔ اخیر دین، که او آن را کارکرد زیستی دین می‌داند، به پیروانش راه «زیست در جهان» را عرضه می‌کند (Ibid: 71)؛ این کارکرد دین را از هنر متمایز می‌کند. اما با وجود این تفاوت‌ها، قیاس مورد نظر درست است؛ یعنی ادیان را می‌توان «بر اساس دیدگاه‌های دینی خودشان» (Ibid: 70) مطالعه کرد، دقیقاً همان‌طور که هنر را می‌توان بر اساس دیدگاه زیبایی‌شناختی‌اش مطالعه کرد.

مقایسهٔ دین با موسیقی نیز آموزنده است. موسیقی را «نه تنها می‌توان به‌عنوان محصول جامعه یا فرهنگ» مطالعه کرد، «بلکه آن را براساس خود موسیقی (ریتم، هارمونی، و مانند آن) نیز می‌توان مطالعه کرد» (Ibid). پیامد نامعقول انجام‌دادن چنین کاری را می‌توان با موسیقی موزارت روشن ساخت که به توصیف موومان (حرکات) عضلانی شرکت‌کنندگان مختلف در ارکستر تحویل برده می‌شود. با وجود این، دین را از چند راه دیگر می‌توان به موسیقی تشبیه کرد. یک دین خاص ترکیبی از چندین بُعد و آمیزه‌ای از چند عنصر است؛ به طوری که می‌توان آن را، به‌مثابهٔ یک گروه موسیقی، به سمفونی‌ای تشبیه کرد که همهٔ مؤمنان در آن شرکت دارند، که در آن رزونانس [طنین] یک دین در یک مومن را می‌توان به یک ملودی [ترانه] تشبیه کرد. حتی این تشبیه را می‌توان از مطالعهٔ ادیان به معنای دقیق کلمه به مطالعهٔ مقایسه‌ای دین، و به تأثیر متقابل شباهت و اختلافی که فرآیند مقایسه مستلزم آن است، توسعه داد. همان‌طور که پیدن می‌گوید: «در جایی که تمی پدیدار می‌شود خود نوسان به تم پختگی می‌دهد، دقیقاً همان‌گونه که در موسیقی از تم و نوسان استفاده می‌شود. وقتی که تم موسیقی در

کوک‌های کوچک و بزرگ و در ضرب‌ها [تمپو] و حال‌های مختلف ابراز شود، آن تم در پایان گیراتر از بیان ساده‌آغازینش بازمی‌گردد. بنابراین ما تم را کامل‌تر می‌شنویم؛ زیرا آن را با توجه به نوسان آن، یعنی همه‌امور مختلفی که تم بوده است و می‌تواند باشد، می‌شنویم. در رویکرد مقایسه‌ای به دین نیز این روش وجود دارد» (Ibid: 78).

مقایسه با ادبیات مشکلات زیادی را نشان می‌دهد. آنانی که انکار می‌کنند که روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد از این تشبیه به دو صورت استفاده می‌کنند. از یک طرف، کاربرد آن را درباره دین توضیح واضح‌تر می‌دانند؛ از طرف دیگر، در دفاع از تحویل‌گرایی از این مثال استفاده می‌کنند. اما نخست اذعان به واضح بودن این کاربرد: «موضوع بحث این نیست که آیا دین موضوع واضحی است. البته که همین‌طور است. کسی غیر از این نمی‌گوید. هیچ کس انکار نمی‌کند که داده‌هایی که تبیین می‌شوند آشکارا دینی‌اند. کسی انکار نمی‌کند که خود پیروان داده‌ها را دینی می‌انگارند. هیچ کس انکار نمی‌کند که مؤمنان عبادت می‌کنند زیرا به خدا اعتقاد دارند. فروید و مارکس هم تنها انکار می‌کنند که داده‌ها به عمیق‌ترین وجه دینی‌اند» (Segal 1992: 45). سپس این نکته در فراز زیر بیشتر تأکید شده است:

هیچ کس انکار نمی‌کند که داده‌ها به هر میزان که در نهایت ذیل عنوان دینی تحویل‌ناپذیر مقوله‌بندی شوند، باید آنها را به لحاظ دینی تبیین کرد. در اینجا می‌توان آن را به ادبیات تشبیه کرد. اگر ایلید را در زمره ادبیات قلمداد کنیم و نه تاریخ، باید متعهد شویم که آن را به روش ادبی مطالعه کنیم نه به روش تاریخی. اشاره به اینکه ایلید را می‌توان به عنوان تاریخ تفسیر کرد صرفاً افزودن این نکته است که آن را، چه عمیق‌تر باشد چه عمیق‌تر نباشد، می‌توان به روش تاریخی نیز مطالعه کرد. بحث آن است که موضوع چیست، نه اینکه تعیین آن چه رویکردی را به دنبال دارد (Ibid: 46).

با وجود این، به نظر آنان، نکته مورد بحث دقیقاً این است که «تا چه اندازه دین موضوع بحث است نه روان‌شناسی یا اقتصاد». توضیح آنکه: «موضوع بحث این نیست که آیا دین را باید تنها به روش دینی تبیین کرد یا نه؛ بلکه بحث این است که آیا اصلاً آن را باید به روش دینی تبیین کرد؟ به عبارت دقیق‌تر، بحث این نیست که آیا منبع بی‌واسطه دین باید دینی باشد یا نه؛ بلکه بحث این است که آیا اصلاً منبع بنیادین دین

باید دینی باشد یا نه؟» (Ibid: 40). از این رو، با گفتن اینکه «دقیقاً همان‌طور که منتقد ادبی به ادبیات از آن حیث که ادبیات است می‌پردازد، همین‌طور هم عالم دین به دین از آن حیث که دین است می‌پردازد»، از توجه به این نکته غفلت می‌شود که «موضوع بحث این نیست که آیا دین را باید تنها به روش دینی تبیین کرد بلکه بحث این است که آیا اصلاً آن را باید به روش دینی تبیین کرد» (Ibid).

به بیانی دیگر، مشکل استشهاد به ادبیات به‌عنوان تشبیه آن است که ادبیات ممکن است ادبیات نباشد، دقیقاً همان‌طور که دین ممکن است دین نباشد. می‌گویند که بروک تامس (Brook Thomas) این نکته را به کرسی نشانده «منتقدان جدید گفته‌اند مورخان ادبی نیز غالباً ادبیات را فرع بر تاریخ می‌دانستند و در نتیجه چیزی را که در خصوص ادبیات به طور منحصر به فردی ادبی بود نادیده می‌گرفتند... این اعتقاد که شکل متمایزی از آثار مکتوب وجود دارد که ادبی است آماج حملهٔ ساختگرایان (Structuralists) و پسا ساختگرایان قرار گرفته است. تاریخ‌گرایی جدید این حمله را ادامه داده است. با آنکه منتقدان جدید بر منحصر به فرد بودن رشتهٔ ادبیات تأکید دارند، تاریخ‌گرایان جدید بر تحلیل بین رشته‌ای به‌عنوان راهی برای فهم فرهنگ به طور گسترده تأکید می‌کنند. هیچ رشته‌ای، از جمله ادبیات، در "مطالعات فرهنگی" اش جایگاهی ممتاز ندارد» (Ibid: 45).

احتمالاً در اینجا از نکته‌ای غفلت شده است. ادبیات به طور قطع به ظاهر ادبیات است یا به‌عنوان ادبیات رده‌بندی‌شدنی است، اگرچه در نهایت ممکن است معلوم شود که چنین نیست. همین نکته می‌تواند دربارهٔ دین نیز صادق باشد. از این‌رو روش دینی مطالعهٔ دین در سطحی نزدیک می‌تواند وجود داشته باشد، حتی اگر معلوم شود که در نهایت دین در اصل جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی است. در اینجا تعریف دین به‌عنوان «علقهٔ فرجامین» هم نباید ما را بفریبد؛ به آسانی می‌توان پذیرفت که دین اعتقاد دارد که خودش در نهایت دربارهٔ چیزی است که ممکن است در واقع در نهایت دربارهٔ آن نباشد. اما تا وقتی که دین اعتقاد دارد که خودش این چنین ارتباطی دارد آن را می‌توان از منظر خودش مطالعه کرد. موضوع بحث آموزشی است نه متافیزیکی؛ یعنی دین پژوهی — که به آن می‌پردازیم — طبق تعریف، مطالعهٔ درجهٔ دوم است؛ یعنی خودش ادعا نمی‌کند که دین است، و ادعایی هم به نفع حقیقت‌غایی (در مقابل حقیقت تجربی) دین به معنای عام یا هر دینی ندارد.

۴

مقایسه با علم تجربی حتی این مطلب را روشن تر می‌کند. بگذارید طب را به‌عنوان مثال مطرح کنیم. روش طبی مطالعه طب آن است که منشأ بیماری‌ها را با توجه به عوامل بیماری‌زا به علت‌های آنها برگردانیم. روش اقتصادی مطالعه طب آن است که بیماری‌ها را طبق مخارج درمانشان طبقه‌بندی کنیم. علت بیماری‌های طبی لزوماً طبی نیست — مثلاً فقر می‌تواند علت بیماری باشد — اما باید توجه داشت که ما اکنون از روش طبی مطالعه طب منحرف شده‌ایم. این آشکار می‌سازد که خود طب کشف کرده است که علت بیماری‌های طبی ممکن است طبی نباشد (Taylor, 1993: A1, A2). برای مثال، کشف شده است که حتی در کشورهایی مانند کانادا، که کل جمعیت زیر پوشش درمان عمومی است، ثروتمندان هنوز سالم‌تر زندگی می‌کنند و بیشتر عمر می‌کنند؛ حتی هنگامی که عوامل سنتی خطر مانند «سیگار کشیدن، رژیم غذایی و وراثت» نیز وجود دارند، این حکم صادق است. از این رو، روش طبی مطالعه طب آشکار می‌کند که علل بیماری ممکن است طبی نباشند. همین‌طور، ممکن است روشی دینی برای مطالعه دین آشکار کند که تمام ادیان کاملاً دینی نیستند. بحث فرنک رنلدز (Frank Reynolds) درباره نیروهای سکولار به‌عنوان علت گسترش آیین بودا با این تصویر تقریباً جور درمی‌آید (Pals, 1987: 270).

۵

اغلب دو بحث در زمینه حاضر با یکدیگر خلط می‌شوند: (۱) اینکه روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد و (۲) اینکه دین در نهایت، دینی است. این نکته با بررسی جملات زیر به‌روشنی آشکار می‌شود.

بی‌تردید باید تناسبی بین روش تحلیل پدیدار و پدیدار مورد تحلیل وجود داشته باشد. اگر ماهیت حقیقی دین به طور تحویل‌ناپذیری دینی است نه، مثلاً، اجتماعی، در این صورت باید دین را به روش دینی تحلیل کرد نه به روش جامعه‌شناختی. اما پرسش این است که ماهیت حقیقی دین چیست؟ هیچ عالم اجتماعی انکار نمی‌کند که اگر ماهیت حقیقی دین به طور تحویل‌ناپذیری دینی است نه اجتماعی، دین را باید به روش دینی، و نه جامعه‌شناختی، تبیین و تحلیل کرد. همچنین هیچ عالم اجتماعی انکار نمی‌کند که ماهیت ظاهری دین دینی است. هیچ کسی انکار نمی‌کند که خود مؤمنان

دین را به روش دینی تبیین و تفسیر می‌کنند. هیچ کسی انکار نمی‌کند که مؤمنان عبادت می‌کنند زیرا به خدا اعتقاد دارند. هیچ کس انکار نمی‌کند که مؤمنان با دعا سر شوق می‌آیند. بحث این است که آیا ماهیت حقیقی دین دینی است. ماهیت «حقیقی» لزوماً به معنای ماهیتی یگانه نیست. آن ممکن است به معنای ماهیتی نهایی باشد (Segal, 1992: 7).

در اینجا در حرکت به طرف امر نهایی، دو نقطه نزدیک‌اتصالی پیدا کرده‌اند. نخست، سؤال فقط این نیست که «ماهیت حقیقی دین چیست؟»، بلکه این سؤال نیز مطرح است که «ماهیت حقیقی دین به نظر مؤمنان چیست؟». این دو حقیقت، یعنی حقیقت پدیدارشناختی و فلسفی، ممکن است بر هم منطبق نباشند. نکته دوم با اشاره به عبادت ذکر می‌شود، که سیگل (Segal) در جایی درباره آن می‌گوید: «محدود کردن خود به دیدگاه مؤمنان یعنی این که مؤمنان را نه موضوع مطالعه بلکه موضوع عبادت فرض کنیم» (Ibid: 23). آشکار است که چنین برداشتی درست نیست. موضوع مطالعه عمل عبادی فاعل است، نه عبادت عبادتگر (که شکل‌های مختلفی از دینداری افراطی شناسایی شده‌اند که در آن جای می‌گیرند).

کاملاً امکان دارد که روشی دینی برای مطالعه دین وجود داشته باشد اما خود دین دینی نباشد بلکه پدیده‌ای اجتماعی یا روان‌شناختی باشد. همین‌طور، باید بین مطالعه یک دین و مطالعه دین به روشنی فرق گذاشت. گزاره‌های زیر را باید از یکدیگر تفکیک کرد:

(۱) روشی دینی برای مطالعه یک دین وجود دارد؛

(۲) روشی دینی برای مطالعه ادیان وجود دارد؛

(۳) روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد (Waardenburg, 1991: 31-56)؛

روشی دینی برای مطالعه یک دین آن است که فرد خود را تا جایی که ممکن است با دیدگاه مؤمنان آن دین هم سو کند.

روشی دینی برای مطالعه ادیان عبارت است از مطالعه ادیان بر اساس آنچه که «شکل‌های ظهور» ادیان دانسته شده است، مانند اسطوره، نماد، مناسک و مانند آن. چنین مطالعه‌ای را می‌توان دین مقایسه‌ای خواند، که البته غیر از مطالعه یک دین خاص

است. «فرض دین مقایسه‌ای آن است که دین شکل جهانی فرهنگ است که قبل از تبیین باید فهم گردد، و فهم آن به معنای شناخت گونه‌ها و الگوهای میان فرهنگی آن از منظری کلی و جامع است. بنابراین، اجزا را می‌توان در ارتباط با کل، نوسانات را در ارتباط با تم‌ها، و نوآوری‌ها را در ارتباط با الگوهای تاریخی جهانی دید. از این رو فرد نمی‌تواند خدا، منجی، یا اسطوره آفرینش را بدون درک طیف وسیعی از خدایان، منجیان و اسطوره‌های آفرینش فهم کند» (Paden, 1992: 67).

باید توجه کرد که برای فهم یک دین به‌عنوان دینی یگانه و منحصربه‌فرد چنین عملی ضروری نیست، زیرا مؤمنان یک دین، یعنی «درونیان متعهد، ممکن است نخواهند امور را به این روش جنبی و خلاق ببینند. مؤمنان معمولاً معتقدند که دینشان منحصربه‌فرد و کامل است و نیازهای مؤمنان به معرفت دینی از آن تجاوز نمی‌کند؛ یعنی دین همه آن چیزی است که فرد نیاز دارد بداند. شکل‌های آن نه از الگوهای جهانی بلکه مکاشفاتی یگانه و مستقل دانسته می‌شوند» (Ibid: 75).

به نظر می‌رسد در این نقطه است که عالمان اجتماعی می‌لغزند؛ چراکه می‌بینند مقولات دین مقایسه‌ای در موارد متعددی دقیقاً با مقولات مد نظر مؤمنان منطبق نیستند. این مطلب مستلزم این ادعا است که دین‌پژوهان، حتی پدیدارشناسان دین نیز (Ryba, 1988: 233)، مانند عالمان اجتماعی، از خودآگاهی مؤمنان تجاوز می‌کنند (Segal, 1992: 147). البته، این ادعا را خود دین‌پژوهان نیز تأیید می‌کنند (Eliade, 1959: 106-107). فرق آن دو در جایی دیگر است و آن این است که فهم دین‌پژوهان، عمودی و مقوله‌ای است، به بیانی دیگر، پدیداری و کامل است؛ اما فهم جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و مانند آن، غیرپدیداری (Epiphenomenal) و تحویلی است.

سر انجام اینکه، آیا روشی دینی برای مطالعه دین به‌عنوان یک پدیدار کلی وجود دارد؟ اینجاست که روشن‌ترین تفاوت‌ها بین عالمان اجتماعی و دین‌پژوهان سر برمی‌آورد، زیرا اگر دین در هر صورت کلی و کامل در نظر گرفته شود، دو مقوله قبلی خود به خود متأثر از آن خواهند بود. در علم طب گاهی اوقات دو منشأ بسیار مختلف سبب بیماری واحدی‌اند: سردرد ممکن است ناشی از تماشای بیش از حد تلویزیون و یا ناشی از سوءهاضمه باشد. با وجود این، باید توجه داشت که سر درد به‌عنوان بیماری همچنان یک پدیده طبی است؛ هرچند علت آن، در مورد کسی که کشته و مرده

تلویزیون است چنین نیست. البته گاه خود بیماری نیز ممکن است گیج کننده باشد؛ مانند هنگامی که مرگ ممکن است به سبب ایست قلبی رخ داده باشد یا به سبب دل شکستگی. نکته دیگری نیز نادیده گرفته شده است و آن این است که هنگامی که مطالعه ادیان ادعا می کند که چندروشی است، هسته اصلی آن نه ترکیبی بلکه تحلیلی است. بنابراین، با توجه به این تفاوت های ظریف، مایلیم بگوییم که در واقع روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد. بنابراین می توان پرسید: دین پژوهان اگر تنها دین را می شناسند چقدر از دین شناخت دارند؟ در اینجا باید بین روشی دینی برای مطالعه دین و مطالعات دینی فرق گذاشت. مطالعات دینی شامل همه روش های مطالعه دین، اعم از دینی و غیردینی، می شود. هدف این نوشتار آن است که نشان دهد روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد، نه اینکه این روش یگانه روش مطالعه دین است.

۷

بنابراین روشن است که مطالعه دین را می توان فعالیت در چهار سطح مختلف دانست و در هر سطحی، روشی دینی برای مطالعه دین وجود دارد:

(۱) دین، در سطح یک مؤمن، هنگامی به روش دینی مطالعه می شود که از دیدگاه مؤمن مطالعه شود؛

(۲) دین، در سطح یک سنت دینی، هنگامی به روش دینی مطالعه می شود که کثرت آن سنت از دیدگاه چارچوب خود آن سنت مطالعه شود، چارچوبی که بر اثر آن ترکیب شکل گرفته است، یا به طور ساده تر، هنگامی که پیروان خودشان را در توصیف بازشناسند؛

(۳) دین، در سطح سنت های دینی به عنوان کل — یعنی نه در سطح فرد یا در سطح «سنت»، بلکه در سطح جهانی — وقتی به روش دینی مطالعه می شود که بر اساس مقولاتی مطالعه شود که شکل یافته از مطالعه داده هایی هستند که روش های قبلی آنها را فراهم آورده اند؛

(۴) دین، در کلی ترین سطح، هنگامی به روش دینی مطالعه می شود که ادعای آن در ارائه دیدگاهی منحصر بفرد، علی رغم ابهامی که ممکن است در ارتباط متقابل با دیگران، در ماهیت آن وجود داشته باشد به جد مورد بررسی قرار گیرد (Wardenburg)

(1972: 155)، برای مثال، «اگر منتقدان دین، دین را صرفاً نیازهای روانی مخفی بدانند، دین به آسانی می‌تواند نیازهای روانی را نیازهای دینی مخفی بداند» (Paden: 109). بنابراین روشن است که روش دینی مطالعه دین وجود دارد (نه به این معنا که می‌تواند یگانه روش مطالعه دین باشد یا باید باشد) و شناخت روش (های) دینی مطالعه دین از طریق رویکرد پدیدارشناسانه مطالعه دین آسان شده است. در پایان امیدوارم این نوشته تا حدی توضیحی روشن درباره معنای «روش دینی مطالعه دین» باشد. متأسفانه این ایده احتمالاً روشن‌تر از تعبیری است که در توصیف آن به کار می‌رود. به بیانی دیگر، توصیف مفهوم احتمالاً بحث‌انگیزتر از خود مفهوم است!

کتاب‌نامه

- Allen, Douglas (1987), "Phenomenology of Religion," in Mircea Eliade, editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 11.
- Blecker, C. J. (1963), *The Sacred Bridge*, Leiden: E. J. Brill.
- Carman, B. (1965), "The Theology of a Phenomenologist: An Introduction to the theology of Gerardus van der Leeuw," in *The Harvard Divinity Bulletin* 29:3 (April).
- Coburn, Thomas B. (1984), *Devī-Mābātmya: The Crystallization of the Goddess Tradition*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Eliade, Mircea (1959), "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- _____ (1961), *The Sacred and the Profane*, trans. Willard T. Trask, New York: Harper Brothers.
- _____ (1969), *The Quest*, Chicago: Chicago University Press.
- Kitagawa, Joseph M. (1968), Introduction. To Joachim Wach, *Understanding and Believing*, New York and Evanston: Harper & Row.
- Kristensen, W. Brede (1960), *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, trans. John B. Carman, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lessa, William A. and Evon Z. Vogt, (eds.) (1962) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* Evanston, Ill. & Elmsford, N.Y.: Row, Peterson & Co.
- Morgan, D. H. j. (1970), "Sociology of Religion," in S. G. F. Brandon, ed., *A Historical Study of Comparative Religion*, New York: Charles Scribner's Sons and Macmillan Publishing Company.
- Paden, William E. (1992), *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Boston: Beacon Press.
- Pals, Daniel L. (1986), "Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion," *Journal of Religion* 66:1.
- _____ (1987), "Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion* 55:2. 264.
- Preus, J. Samuel (1957), *Explaining Religion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Proudfoot, Wayne (1985), *Religious Experience*, Berkeley: University of California Press.
- Ryba, Thomas (1988), *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*, New York: Peter Lang.

- Segal, Robert A. (1992), *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, New York: Peter Lang.
- Sharpe, Eric J. (1986), *Comparative Religion: A History* (second edition), London: Duckworth.
- Smith, Wilfred Cantwell (1959), "Comparative Religion: Whither - and Why? ", in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____ (1962), *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.
- Taylor, Paul (1993), "Why the Rich Live Longer, Healthier," in: *The Globe and Mail*, Oct. 16.
- Waardenburg, Jacques (1991), "The Problem of Representing Religions and Religion," in Hans G. Kippenberg and Brigitte Luchesi, eds., *Religionswissenschaft and Kulturkritik*, (Marburg: Diagonal Verlag.
- _____ ed., (1973), *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague: Mouton Publishers, Vol. 1.
- Wulff, David (1985), "Psychological Approaches," in Frank Whaling, ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, Vol. II.
- Yinger, J. Milton (1970), *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.

معرفی کتاب

