

پیشینه واژه «پدیدارشناسی»

اصطلاح «پدیدارشناسی» را اول‌بار هانریش لامبرت، فیلسوف آلمانی معاصر کانت، در کتاب *ارغنون جدید* (Neues Organon) (لایپزیگ، ۱۷۶۴) به‌عنوان یک علم یاد کرد (اشمیت، ۱۳۷۵، ص ۹). «فنونولوژی» از واژه یونانی «phenomenon» (به معنای پدیدار، یا چیزی که خود را می‌نمایاند) گرفته شده است (رک: مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۷؛ ریخته‌گران، ۱۳۸۲، ص ۴؛ جمادی، ۱۳۸۷، ص ۸۳). این اصطلاح را هم در فلسفه و هم در علوم به‌کار می‌برده‌اند (اشمیت، ۱۳۷۵، ص ۹؛ جمادی، ۱۳۸۷، ص ۸۴؛ حقی، ۱۳۷۸، ص ۶۴).

چنان‌که ریچارد اشمیت در مقاله‌اش تحت عنوان «فنونولوژی» در *دائرةالمعارف فلسفه* (The Encyclopedia of Philosophy) ویراسته پل ادواردز، خاطر نشان می‌کند، کاربردهای متفاوت پدیدارشناسی سبب پیدایش دو مفهوم متمایز از آن شده است:

یکم. معنای گسترده‌تر، که قدیمی‌تر است، عبارت است از: هر نوع مطالعه توصیفی از یک موضوع که در آن به توصیف پدیدارهای مشهود آن موضوع می‌پردازند. این اصطلاح را در علوم طبیعی، به‌ویژه فیزیک، برای تأکید بر ویژگی توصیفی رشته علمی‌شان (در برابر تبیینی) به‌کار می‌بردند. در فلسفه نیز همین مفهوم از «پدیدارشناسی» را ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، و بسیاری از اتباع او با تأکید بر تمایز میان فنومن‌ها (آنچه از اشیا بر ما آشکار می‌شود) و از نومن‌ها (ذوات مکنون اشیا)، به‌کار بردند تا بر این نکته تأکید کنند که معرفت ما فقط به پدیدارهای اشیا و امور تعلق می‌گیرد و ما راهی به «بود» اشیا یا «واقعیت فی‌نفسه» نداریم و بنابراین، علم چیزی جز توصیف پدیدار یا نمود اشیا نیست. در طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، عده‌ای از فیلسوفان پدیدارشناسی را به همین مفهوم برای مطالعه صرفاً توصیفی یک موضوع یا یک مضمون به‌کار می‌بردند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰). این مفهوم از «پدیدارشناسی»، تناسب بیشتری با «فنونولیزم» (نظریه اصالت پدیدار) دارد و بنابراین، برای تمایز لفظی میان آن با «پدیدارشناسی» به مفهوم دوم، می‌توان پیشنهاد کرد آن را به همین نام (فنونولیزم) بنامیم و در فارسی نیز از آن با «پدیدارگرایی» یاد کنیم (اگرچه گاهی همین کار را کرده‌اند).

دوم. معنای محدودتری که در قرن بیستم رایج شد. این مفهوم از پدیدارشناسی عبارت است از: رویکردی که در آن می‌کوشند با کنار نهادن پیش‌فرض‌های نامجرب و تبیین‌های علی، و با توصیف آنچه از شیء آشکار می‌شود، از معانی ذاتی چیزی رفع حجاب کنند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۱). این مفهوم از پدیدارشناسی دارای خاستگاهی فلسفی است، اما بعداً در مطالعه دین هم تحت عنوان «پدیدارشناسی

پدیدارشناسی دین

و مقایسه ویژگی‌های آن با پدیدارشناسی فلسفی

Dr.Movahedian@ut.ac.ir

علی موحدیان عطار / استادیار دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۸

چکیده

«پدیدارشناسی دین» یکی از مطرح‌ترین و پرکاربردترین رویکردها در مطالعات دین است. بنابراین، شناخت ویژگی‌ها و مؤلفه‌های جوهری این رویکرد برای دین‌پژوهان اهمیت زیادی دارد. ممکن است تصور بر این باشد که پدیدارشناسی دین چیزی جز کاربست رویکرد پدیدارشناسی فلسفی در فهم دین نیست. اما آیا این رویکرد در تمام ویژگی‌ها و در ذات خود، عیناً با پدیدارشناسی در مفهوم فلسفی مشارک است؟ یا در آن باید به جست‌وجوی ویژگی‌ها و جوهری متفاوت بود؟ و آیا هر عیب و هنری که برای پدیدارشناسی فلسفی صادق باشد بر پدیدارشناسی دین نیز صدق می‌کند؟ این نوشتار پس از توصیف و تبیین ویژگی‌های پدیدارشناسی، کوشیده است مؤلفه‌ها و ویژگی‌های رویکرد پدیدارشناسی دین را شناسایی کند تا از آن میان، جوهری‌ترین مؤلفه این رویکرد را استنباط کند و نسبت آن را با رویکرد پدیدارشناسی فلسفی معلوم سازد. حاصل این جستار بجز آشکار کردن نسبت این دو، شناخت و تبیین برخی از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های اختصاصی و متمایز پدیدارشناسی دین است که خود می‌تواند به استفاده درست از رویکردی که چاره‌ای از به‌کارگیری آن در بسیاری از پژوهش‌های دینی نیست، مدد رساند.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، پدیدارشناسی دین، پدیدارشناسی فلسفی.

دین» به‌کار گرفته شد. اگرچه خودِ رویکرد پدیدارشناسی را از دیرباز برخی محققان اتخاذ کرده و در کارهای خود از آن بهره برده‌اند (ر.ک: پازوکی، ۱۳۷۷؛ نوالی، ۱۳۸۳)، اما این کاربرد اصطلاح «پدیدارشناسی» پیش از آنکه نهضت پدیدارشناسی در قرن بیستم پا بگیرد، بیش از همه با آراء و آثار هگل، فیلسوف آلمانی، و به‌ویژه «پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۷) او قرین بوده است. در کاربرد او، «پدیدارشناسی» رویکردی معرفتی است که طی آن ذهن با مطالعه نمودها و جلوه‌هایش، از سیر و سلوک روح آگاه می‌شود و ذات آن، یعنی روح، را فی حد نفسه می‌شناسد. هگل بر آن بود که بر تقسیم دوگانه فنومن - نومن (پدیدار - ذات) کانت غلبه کند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰).

اما شکل‌گیری نهایی این قسم از پدیدارشناسی بدون هوسرل صورت نپذیرفت (ر.ک: اشمیت، ۱۳۷۵، ص ۱۲). پدیدارشناسی نزد هوسرل یعنی آنچه بی‌واسطه و بی‌درنگ در وجدان ظاهر می‌شود. (روژه و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۵۷؛ جمادی، ۱۳۸۷، ص ۸۷) وی می‌نویسد: «هرآنچه که در عالم هست، هر هستی جایگاهی [یا هر وجود مکانی - زمانی] در نزد من از آن روی هست که من آن را می‌آزمایم، ادراک می‌کنم، به خاطر می‌آورم، به‌وجهی درباره آن می‌اندیشم، حکم می‌کنم، ارزیابی می‌کنم، آن را می‌خواهم...» (حقی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷).

در پدیدارشناسی موردنظر هوسرل، باید به‌گونه‌ای رفتار کنیم که آن را مستقیم و بی‌واسطه نشان دهیم و آن چیز نیز خود را مستقیم و بین‌الادهان بی‌واسطه نشان دهد؛ یعنی همان مفادی که در شعار معروف «به سوی خود اشیا» آمده است. «چیزها» در اینجا نه چیزهای بیرونی و نه حتی چیزهای درونی، بلکه «چیزها» هستند آن‌گونه که ما اراده می‌کنیم؛ یعنی همان پدیدارها (جمادی، ۱۳۸۷، ص ۹۴، ۱۰۰ و ۶۰۵). هوسرل خود می‌گوید: «شعار دلفی، "خودت را بشناس" اکنون معنایی نوین به خود گرفته است. علم تحصّلی علمی است گم‌شده در جهان. نخست باید جهان را از طریق اپوخه (تعلیق) گم کرد، تا سپس آن را در خودآگاهی یافتنی کلی از نو به دست آورد» (هوسرل، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲).

به‌طور خلاصه، هوسرل در پدیدارشناسی خود، از پرسش‌های مربوط به واقعیت یا تکوین موضوعات آگاهی، نظر برمی‌گیرد یا آنها را بین دو هلال قرار می‌دهد. او همچنین تأکید می‌کند که آگاهی همواره قصدی است؛ یعنی همواره به موضوعی در ورای خودش متوجه است. او می‌کوشد روشی برای توصیف مفصّل و دقیق انواع موضوعات در ذوات محضشان فراهم کند. لبّ این پدیدارشناسی «توصیف» است؛ بدین معنا که در پدیدارشناسی به ما توصیفی مفصّل از ذات پدیدارها ارائه می‌شود. اما برای اطمینان یافتن از دقت توصیف، پیش از هر چیز، لازم است ذهن ما از

پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها پاک شود. برای این منظور، لازم است که ذهن در تعریف و توصیف باقی بماند و در برابر تمایل به رفتن از توصیف به استنتاج مقاومت کند (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۵).

هوسرل درباره «اپوخه» (epoche)، تعلیق یا در دو هلال قرار دادن موضوعات آگاهی می‌نویسد:

تعلیق فلسفی‌ای که ما تحقق آن را پیشنهاد می‌کنیم عبارت از این است که حکم خود را درباره تعلیم هر فلسفه قبلی معلق بداریم و پژوهش‌های خود را در حدودی که مقتضای این تعلیق حکم است دنبال کنیم. این بنیادجویی، فلسفه‌ای است در جهت مخالف هرگونه بت‌پرستی و بدون رعایت هیچ‌گونه سنتی و برخلاف هر نوع پیش‌داوری. بر حسب آن، فقط حکم عقل در تشخیص و تمیز حقیقت معتبر و ارجمند است. صدور حکم مستدل و علمی درباره اشیا همان متابعت از عین اشیا و روی گرداندن از مقالات و آراء برای ملاحظه و مطالعه اشیا و استفسار از اشیا در حد عرضه شدن آنها و رد و طرد هرگونه پیش‌داوری بیگانه از اشیا است (روژه و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۲۷ و ۲۸).

در اپوخه یا تعلیق به‌عنوان روش پدیدارشناسی هوسرل در قبال متعلق‌ها و محتواهای شناسایی، نباید به آنچه موردنظر فیلسوفان یا عالمان است، از قبیل ارج و ارزش آنها، و نیز واقعیت یا عدم واقعیت آنها توجه شود، بلکه باید آنها را چنان‌که می‌نمایند و عرضه می‌شوند به‌عنوان صرف وجهه‌های نظر وجدان و به‌عنوان معانی، توصیف و ترسیم نمود و آنها را چنان‌که هستند، آشکار ساخت (روژه و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۵۷). در توضیح این مطلب، کاپلستون می‌گوید: فرض کنیم من بخواهم تحلیلی پدیدارشناسانه از تجربه حسّانی زیبایی بکنم؛ من هر حکمی درباره ذهنیت یا عینیت زیبایی به‌معنای «هستی‌شناختی» را معلق می‌گذارم و تنها به ساخت اساسی تجربه «استتیک»، آن‌چنان‌که بر ذهن پدیدار می‌شود چشم می‌دوزم. و یا مثلاً، اگر درختی را به‌گونه‌ای پدیدارشناسانه بخواهیم در نظر بگیریم از حکم به وجود خارجی آن، که در معرض کون و فساد و تغییر و سوختن و.. است، پرهیز می‌کنیم تا به ماهیت آن نزدیک شویم و از آنجا درخت را ادراک می‌کنیم (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۴۲۲).

اصول پدیدارشناسی فلسفی

پس از تبیین اصل پدیدارشناسی، می‌توانیم پرسش خود از مؤلفه‌های جوهرین پدیدارشناسی فلسفی را باز پرسیم. پس از تبیین‌های هوسرل، چنین معمول شد که پنج مشخصه ذیل را به‌عنوان اصول پدیدارشناسی فلسفی برمی‌شمرند:

الف. ماهیت توصیفی

پدیدارشناسی همواره کوشیده است «روش توصیفی» را اصل اولی خود قرار دهد. اما «توصیف» در اینجا به دو مفهوم است:

د. در پراتنز نهادن

هوسرل برای پدیدارشناسی دو اصل مهم در نظر گرفت که بعدها در پدیدارشناسی دین بیشتر مورد توجه واقع شد: یکی تعلیق یا در دو هلال نهادن، و دیگری شهود ذات (Sharpe, 1986, p. 224) اصل «تعلیق»، لازمه تأکید بر اصل «پرهیز از فروکاهش» است. مراد از «تعلیق» یا «به‌تأخیرانداختن حکم یا نظریه» این است که ممکن است قبلاً پذیرفته شده باشد یا در بدو مطالعه و پیش از مواجهه مستقیم با پدیدارها، در ذهن محقق شکل گیرد و سبب شود تا جنبه نقادانه و محققانه مطالعه او از دست برود یا کم شود.

«تعلیق» یا «در هلال نهادن» را با لغت یونانی «اپوخه» (epoche) می‌گویند که به معنای «پرهیز» یا خودداری است. این گونه، کار تحقیق به صورت فرایندی انتقادی درمی‌آید، و می‌توان آن را به نحو بین‌الذنهانی به آزمون نهاد. این ویژگی اصل تعلیق را «آزمون بین‌الذنهانی» می‌خوانند.

ه. شهود ذات

مراد از «شهود ذات»، درک و دریافت حقیقت درونی و یا ماهیت کلی شیء است. این البته الزاماً به معنای قبول فکرت «ذات طبیعی» نیست و می‌تواند «ذات اسمی» را نیز دربرگیرد، اما هوسرل از این همان مفهوم ذوات کلی افلاطونی را اقتباس می‌کرد؛ ذاتی که همان چیستی اشیاست و مؤلفه‌های جوهرین و لایتغیر پدیدارها را دربر دارد و نوع یا گونه آن چیز را از دیگر چیزها متمایز می‌کند. (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴) پدیدارشناسان در «شهود ذات» می‌کوشند تا از پس ویژگی‌های جزئی و فرعی، با شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های جوهری (رک: موحدیان، مفهوم عرفان، ص ۴۱۵) آن، هسته نامتغیر یا ماهوی شیء را کشف کنند. درواقع، پدیدارشناسی بر این نظریه تأکید دارد که ذهن و عین با یکدیگر در تعاملند (Howarth, 2000, P. 671) و بنابراین، با شهود ذهنی ذوات اشیا، به شهود عینی آن ذوات نایل می‌آییم.

پدیدارشناسان این کار را با توجه به دو موضوع انجام می‌دهند: یکی ملاحظه روند «تغییرات آزاد» که نشان‌دهنده مؤلفه‌های غیرجوهری (مؤلفه‌ها و ویژگی‌های عرضی) شیء است، و دیگری فرارفتن از جلوه‌های ظاهری که این مؤلفه‌ها و ویژگی‌های عرضی و فرعی از خود بروز می‌دهند، و رسیدن به ابعاد جوهری تر آن. اما این را همواره تذکر می‌دهند که این روند باید تا آنجا ادامه پیدا کند که به زایل کردن خصلت جوهری یا وجه التفاتی داده‌ها نینجامد (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵). با این روش - مثلاً در مطالعه بررسی عرفان‌ها- با ملاحظه «تغییرات آزاد» (یا گونه‌گونی) آنها درمی‌یابیم که عناصری مانند ریاضت، احوال و سوانح روحی، نوع خاصی از نگرش وحدت وجودی، و بسیاری از نمودهای آشکار

۱. اهمیت دادن به تجربه بی‌واسطه و توصیف مستقیم از پدیدارها؛

۲. چشم پوشیدن از تبیین‌ها و تحلیل‌های مفهومی و عقلی در آغاز مطالعه امور (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲). پدیدارشناسی با این اصل، به‌عنوان روش برخی مکتب‌های عقل‌گرا، که در شناخت‌شناسی خود، اصالت و اولویت را به قوای عقلی داده و به نحو پیشینی درباره امور حکم می‌کنند، قرار می‌گیرد بدین‌سان، می‌توان گفت: این اصل، اصلی معرفت‌شناسانه است که بر اولویت و اولیت شناخت‌های پسینی نسبت به شناخت‌های پیشینی تأکید می‌کند.

ب. مخالفت با فروکاهش مفرط

پدیدارشناسان معتقدند، پیش ذهنیت‌ها مانع مهمی بر سر راه آگاهی از چیستی و تنوع پدیدارهاست. از منظر پدیدارشناسی، گرایش به فروکاستن امور به آنچه از پیش می‌شناسیم و ساده‌سازی‌های افراطی (که معمولاً با عباراتی مانند «x چیزی نیست، جز y» بیان می‌کنند) و نگرش‌هایی مانند «اصالت روان‌شناسی»، «اصالت پدیدار» مراد از آن اصیل و واقعی بودن تنها ظاهر محسوس است، که رأی کسانی مانند هیوم بود) (اشمیت، ۲۱)، «اصالت تجربه سنتی» و «اصالت علم» نمی‌گذارد ما به شناختی مطمئن از امور دست یابیم. بنابراین، پدیدارشناسی بر «پرهیز از ذهنیت»، به‌عنوان اصلی تضمین‌کننده تأکید می‌ورزد. به نظر می‌رسد این اصل به وجهی جنبه سلبی همان اصل قبلی، یعنی ماهیت توصیفی داشتن باشد.

ج. التفات

«التفات» که هوسرل اصطلاح آن را از استادش فرانس برنتانو (Franz Brentano) فراگرفته بود و به‌عنوان یکی از اصول پنج‌گانه پدیدارشناسی مطرح شد، عبارت از آن حیثی است که پدیدارها «چیستی» خود را در ذهن ما آشکار می‌کنند و آگاهی ما را برمی‌سازند. به عبارت دیگر، می‌توان التفات را «نحوه ظهور» یا «حیث آشکار شدن» معنا کرد. پدیدارشناسان برای درک و دریافت پدیدارها بر التفات نهفته در داده‌هایشان (یعنی آن‌گونه یا به آن حیثی که پدیدار مورد مطالعه خود را در داده‌ها متجلی می‌سازد) توجه و تمرکز می‌کنند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰). به تعبیر شاعرانه، «التفات» همان نحوه‌ای است که «آن» معشوق، یا همان حُسن و امتیاز مخصوص او، خود را برای عاشق دل‌داده‌اش نمایان می‌کند؛ همان چیزی که احتمالاً دیگرانی که توجه و تمرکز عاشق را نسبت به معشوق ندارند، هرگز در نمی‌یابند و به همین سبب، نمی‌توانند سبب دل‌باختگی عاشق به معشوق خود را درک کنند (حافظ، ۱۳۵۹، ش ۲۰۳). کار پدیدارشناس در این میان، مانند کار عاشقی است که همه حرکات و سکانات معشوق را آن‌قدر زیر نظر می‌گیرد تا از این میان، «آن» او را دریابد.

خود مطالعات دینی باشد. برخی از محققان ادیان اصولاً همین شیوه را در مطالعاتشان به‌کار گرفته‌اند (به‌عنوان نمونه اسلامی، پیش‌تر از سیدحیدر آملی یاد کردیم). اما پ. د. شتتپی دلا ساوسایه (۱۸۴۸-۱۹۲۰) را گاه مؤسس «پدیدارشناسی» دین به‌عنوان یک رشته می‌انگارند. البته پدیدارشناسی از دید دلا ساوسایه، یک رهیافت توصیفی و تطبیقی در گردآوری و رده‌بندی پدیدارهای دین بود، درحالی‌که این فقط یک گونه از پدیدارشناسی دین است. ژوکو بلیکر (C. Jocou Bleeker)؛ قایل به سه نوع پدیدارشناسی دین بود:

۱. پدیدارشناسی توصیفی، که محدود به تبیین و تنظیم پدیدارهای دینی است؛
 ۲. پدیدارشناسی نوع‌شناختی، که انواع گوناگون ادیان را رده‌بندی و تنسيق می‌کند؛
 ۳. پدیدارشناسی به‌معنای اخص، که ساختارهای ماهوی (عناصر یا مؤلفه‌های ماهوی یا جوهری) و معانی (یا تفسیرهای) پدیدارهای دینی را جست‌وجو و استنباط می‌کند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷).
- کار دلا ساوسایه تنها از گونه نخست بود. اما رویکرد پدیدارشناسی دین به مفهوم اخص کلمه، عمدتاً در کارهای شش پدیدارشناس مهم شکل گرفت و متحول شد.

پدیدارشناسی دین در کارهای مهم‌ترین پدیدارشناسان دین

۱. کریستینسن

دبلیو برد کریستینسن (W. Bred Kristensen) به‌سبب اعمال روش توصیفی در پدیدارشناسی، شاخص است. او در اصل، متخصص در ادیان مصر باستان بود. او پدیدارشناسی را از شاخه‌های علم دین - به‌طور کلی - می‌دانست که به‌روشی نظام‌مند، تطبیقی و توصیفی - در برابر تجویزی - به شناخت دین اقدام کرد. از ویژگی‌های رویکرد او، می‌توان به این دو نکته اشاره کرد:

۱. مخالفت با نگرش‌های اثبات‌گرایانه و تکاملی‌نگرانه به دین؛
۲. تلفیق دانش تاریخی با همدلی و توجه به احساس دینی مؤمنان هرچند به‌طور نسبی (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹).

۲. اُتو

در این مسیر، رُدولف اُتو (Rudolf Otto, 1869-1937) با چاپ ویرایش آلمانی کتاب *مفهوم امر قدسی* (در سال ۱۹۱۷) اثری ژرف بر جهان تحقیق گذاشت. او دو خدمت علمی و روش‌شناختی درخور توجه و تأکید انجام داد: نخست اعمال نگرش تجربی در توصیف ساختار تجربه دینی؛ و دیگری، مخالفت جدی با فروکاهش افراطی در راه شناخت ذات تجربه‌های دینی (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹).

در مصادیق شناخته‌شده عرفان، متغیر و نا ثابت است، اما هسته ثابت همه انواع آن، همواره نوعی «شهود وحدت» است، به‌گونه‌ای که از هرچه بتوان عبور کرد، از این نمی‌توان. با رسیدن به این معرفت، می‌توان گفت: ماهیت کلی عرفان دریافت شده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۹). بیشتر پدیدارشناسان بر خلاف هوسرل، پیشنهاد می‌کنند در میان متغیرها، متغیر تاریخی برای یافتن وجوه عارضی اولویت دارد (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵).

از اصول پنج‌گانه پدیدارشناسی، اصول «التفات» و «تعلیق» با آنکه کانونی‌اند، اما نزد پدیدارشناسان قبول عام نیافته‌اند، درحالی‌که تقریباً همه پدیدارشناسان قایل به ویژگی توصیفی و ضدتحویلی پدیدارشناسی هستند که مستلزم بصیرت به ساختارهای ماهوی یا ذاتی امور است.

پدیدارشناسی دین

پس از هوسرل، پدیدارشناسی، که اولاً و بالذات نهضتی فلسفی بود، در دین‌شناسی نیز تا حدی به صورت گونه‌ای واکنش در برابر بی‌التفات رویکرد تاریخی به کشف ذات دین، به‌کار گرفته شد. اما برخی از مورخان و نیز پدیدارشناسان دین اذعان کرده‌اند که تاریخ و پدیدارشناسی دین نه در قبال یکدیگر، بلکه مکمل یکدیگرند. از نظر *رافائل پتازونی* (Raffaele Pettazoni)، مورخ ادیان، پدیدارشناسی و تاریخ ادیان دو جنبه مکمل از علم واحد هستند که آن را «علم ادیان» می‌خوانیم (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷). تاریخ ادیان، می‌کوشد تا تکوین و تحول واقعیات را دقیقاً معلوم کند، اما فاقد رویکردی است که به درک ژرف‌تر معنای آنچه رخ داده و ماهیت امر دینی می‌شود، و این کار در عهده و توان پدیدارشناسی است. از سوی دیگر، همچنین پدیدارشناسی نمی‌تواند بدون تاریخ و رشته‌های جنبی آن، مانند قوم‌شناسی و فقه‌الغله کار خود را، که مستلزم توصیف و مشاهده است، انجام دهد.

خود پتازونی از جمله کسانی بود که از این نسبت میان تاریخ و پدیدارشناسی دین بهره برد و کوشید تا تعریف «تاریخ دین» را بر وفق دو جنبه مکمل، یعنی تاریخ و پدیدارشناسی دین، تدوین کند. در موافقت با همین درک از نسبت پدیدارشناسی و تاریخ دین، تیله (۱۸۳۰-۱۹۰۲) مورخ هلندی و از مؤسسان رشته تاریخ دین، پدیدارشناسی [دین] را نخستین مرحله از جنبه فلسفی علم دین می‌انگارد (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷). از نظر گئو ویدن‌گرن (Widengren)، هدف پدیدارشناسی دین توصیف منسجم همه پدیدارهای گوناگون دین است، و به سبب برخورداری از همین خصیصه نظام‌سازی است که کامل‌کننده تاریخ دین می‌شود.

چنان‌که یاد شد، پیشینه کاربست رویکرد پدیدارشناسی در مطالعات دینی - تاریخی شاید به قدمت

آن‌ها با اعمال این رویکرد، ذات و جوهر همه تجربه‌های دینی را رؤیاریوی با «امر قدسی» یا مینوی (numinous) دانست؛ یعنی امری که در آن، «آن دیگری» (یعنی امر متعالی) به‌مثابه ظاهر می‌شود؛ به‌معنای رازی که انسان در برابر آن هم خوف دارد و هم رجا؛ هم دافعه دارد و هم جاذبه. این حقیقت، نه اخلاقی و نه عقلانی است و بنابراین، به مفهوم درنمی‌آید و تعریف نمی‌پذیرد. در عین حال، انسان با داشتن «حس مینوی» و «آگاهی پیشینی» نسبت به امر قدسی، می‌تواند آن تجربه را بیدار کند. حس روحانی طبق نظر آن‌ها، «بی‌نظیر» است؛ هرچند ممکن است این حس مشابه‌هایی در حیطه روان‌شناسی نیز داشته باشد. همچنین این امر می‌تواند امکان دسترسی به واقعیت را، که مقلدس تلقی می‌شود، فراهم کند. (اسمارت، دین‌پژوهی، ۱۳۸۹، ص ۸۱) آن‌ها همچنین این حس را «احساس مخلوقیت» یعنی احساسی اتکالی مطلق در هنگامه حضور تجربی و مستقیم امر قدسی می‌خواند.

انتقادهایی نیز به جنبه‌های روشی کار آن‌ها کرده‌اند: یکی از این انتقادات مربوط به توجه خاص او به جنبه‌های غیرعقلانی برخی تجربه‌های عمدتاً افراطی عرفانی، و تعمیم آن به ادیان است؛ و دیگری کم‌توجهی به صور تاریخی و خاص پدیدارهای دینی؛ و سرانجام، پیشینی بودن طرح او و اتهام انگیزش‌های کلامی و مدافعه‌گرایانه مسیحی در پس آن (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۰).

۳. هیلر

فردریک هیلر (۱۸۹۲-۱۹۶۷ Friedrich Heiler) که همچون آن‌ها در ماربورگ آلمان مقام استادی داشت، در کار اصلی‌اش درباره مفهوم نیایش، نشان داد که طرفدار پابرجایی برای رویکرد پدیدارشناسی و روش تطبیقی است. با وجود این، تاحدی به سبب تلاش برای ایجاد همگرایی دینی میان مسیحیان، از طریق مفهوم «اتحاد افراد متدین» که او برای حصول آن همت کرده بود، از مطالعه علمی دین فاصله گرفت (اسمارت، دین‌پژوهی، ۱۳۸۹، ص ۸۲) شهرت او بیشتر به سبب تحقیقاتش درباره نیایش، شخصیت‌های بزرگ دینی، وحدت کلیسای مسیحی، وحدت ادیان، و نوعی پدیدارشناسی دینی فراگیر و جامع است (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳).

پدیدارشناسی دین هیلر از گونه «الهیات‌گرا» است و بر ارزش اساسی «همدلی» با تجربه‌های دینی و حقیقت دینی نهفته در داده‌ها تأکید دارد. او معتقد است: برای همدلی همراه با احترام، پدیدارشناس باید خود از تجربه دینی حظ و بهره‌ای داشته باشد. به عقیده او، پدیدارشناسی دین سیر از ظواهر بیرونی به ماهیت دین است. همچنین او می‌گوید: پدیدارشناس باید از پیش فرض‌های فلسفی رها باشد، و اگر

به‌ناچار پیش فرضی دارد فقط پیش فرض‌هایی باشد که با روش استقرایی سازگار است (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳)؛ یعنی بتوان به نحو نقادانه‌ای آن را به آزمون گذاشت.

۴. وان در لیو

شاید تأثیرگذارترین پدیدارشناس دینی، پس از آن‌ها، محقق هلندی، گرار دوس وان در لیو (۱۸۹۰-۱۹۵۰) باشد؛ زیرا وی در روش صراحت داشته است. بنا به گفته اریک شارپ (Erich J. S. Sharpe) در کتاب *دین تطبیقی*، بین سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۵۰، پدیدارشناسی دین تقریباً به‌طور کلی با نام وان در لیو و کتابش، *پدیدارشناسی دین*، قرین بوده است. او از فیلسوف آلمانی، ویلهلم دیلتای در زمینه هرمنوتیک و مفهوم «فهم» و همچنین تا اندازه‌ای از انسان‌شناس فرانسوی، لوسین لویی - بروهل و مفهوم «ذهنیت پیشامنتقی» این انسان‌شناس تأثیر پذیرفته است. وی این مفهوم را درباره فرهنگ‌های اولیه به‌کار بست تا آنها را از فرهنگ‌های متمدن متمایز سازد.

اثر اصلی وان در لیو، *دین در ذات و تجلی*، گونه‌شناسی وسیع و بلندهمتانه‌ای از پدیده‌های دینی است و شامل انواع قربانی، گونه‌های انسان‌های مقدس، مقوله‌های تجربه دینی، و دیگر انواع پدیده‌های دینی می‌شود. با وجود این، اثر مذکور را از حیث تاریخی نبودن، نقد کرده‌اند. وان در لیو تا حدی به علت پیش فرض‌های فلسفی‌اش، به این نظریه مناقشه‌برانگیز اعتقاد داشت که پدیدارشناسی چیزی درباره گسترش تاریخی دین نمی‌داند؛ پدیدارشناسی ذات بی‌زمان پدیدارهای دینی را کشف می‌کند (اسمارت، دین‌پژوهی، ۱۳۸۹، ص ۸۳).

وان در لیو در چند اثر، به‌ویژه در *پدیدارشناسی دین*، رهیافت پدیدارشناسی خود را به تفصیل شرح می‌دهد. طبق نظر او، پدیدارشناس باید به ویژگی‌های التفاتی بودن پدیدارهای دینی ارجح نهاد و پدیدار را آن‌گونه که در روابط متقابل میان عالم و معلوم (ذهن و عین) آشکار می‌شود، توصیف کند. از دید او، کل ذات پدیدار در التفات، یعنی در «پدیدار شدنش برای کسی» ارائه می‌شود (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱). بدین‌سان، پدیدارشناسی وان در لیو، بسی فراتر از پدیدارشناسی توصیفی پیش می‌رود.

وان در لیو نیز به لزوم اعتنا و تکیه پدیدارشناسی به داده‌های تاریخی و رشته‌های دیگر اعتقادی راسخ داشت و تاریخ‌پژوهی را مقدم بر دریافت پدیدارشناسانه می‌دانست. او گفته است: پدیدارشناسی باید نسبت به تصحیح مداوم خود به مدد تحقیقات فقه‌اللغه و باستان‌شناسی، پذیرش داشته باشد، و اگر خود را از قید تاریخ رها کند به‌ناچار یا به‌صورت هنری ناب درمی‌آید، یا مجموعه‌ای از تخیلات واهی خواهد بود (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲).

محصول پدیدارشناسی وان در لیو در باب دین آن بود که چون مفاهیمی مانند مقدس، تابو، و نظایر آن در نظر گرفته شود، معلوم می‌گردد که جوهره همه پدیدارهای دینی «قدرت» است؛ قدرتی «به‌کلی دیگر» که به درون زندگی راه یافته است (همان).

وان در لیو در اصل، یک متکلم مسیحی بود، اما میان ایمان و تعلیق عقلی منافاتی نمی‌دید. در عین حال، بر آن بود که پدیدارشناسی دین سر از مردم‌شناسی و کلام (الهیات) برمی‌آورد (همان).

منتقدان با آنکه کتاب *پدیدارشناسی دین* او را به‌عنوان مجموعه فوق‌العاده‌ای از داده‌ها در باب دین تحسین می‌کنند، اما بر شیوه پدیدارشناسی وی ایرادهایی می‌گیرند؛ از جمله می‌گویند: پدیدارشناسی او مبتنی بر پیش‌فرض‌های متعدد کلامی و مابعدالطبیعی است؛ شیوه او بسیار ذهنی و نظریه‌پردازانه است؛ و اینکه او از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پدیدارهای دینی غافل بوده است (همان).

۴. بلیکر

چنان‌که یاد شد، بلیکر کسی بود که سه مکتب در پدیدارشناسی دین برشناخت: ۱. توصیفی؛ ۲. گونه‌شناختی؛ ۳. پدیدارشناختی به‌معنای اخص کلمه. از نگاه او، نوع اخیر هم دانشی مستقل است که آثار خاص خود را به‌بار می‌آورد، و هم در عین حال، روشی تحقیقی است که اصولی چون تعلیق و شهود ذات را به‌کار می‌برد.

به نظر وی، پدیدارشناسی دین اصطلاحات پدیدارشناسی هوسرل را گرفته است، اما آنها را به‌معنای مجازیش به‌کار می‌برد؛ زیرا - مثلاً - توجه به توصیف دقیق را با حس همدلی با پدیدارها همراه می‌کند. او معتقد است: پدیدارشناسی دین یک رشته فلسفی نیست، بلکه نظام دادن به واقعیات تاریخی برای درک معنای دینی آنهاست (همان، ص ۱۸۴) بلیکر فورمول معروفی نیز در باب پدیدارشناسی دارد که در آن وظیفه پدیدارشناس دین را پژوهش در سه بُعد پدیدار دینی، یعنی «تئوریا» (نظر یا نظریه)، «لوگوس» (کلمه، کلمه الله)، و «اینٹیلیخیا» (کمال، کمال‌جویی) می‌داند (همان، ص ۱۴۴).

۵. الیاده و مکتب شیکاگو

رویکرد پدیدارشناسی دین را ابتدا مورخ آلمانی - آمریکایی ادیان، یواخیم واخ (۱۸۹۸-۱۹۵۵؛ Joachim Wach) به ایالات متحده آورد. او علم دین را در دانشگاه شیکاگو بنیان نهاد. ازاین‌رو، پایه‌گذار مکتب شیکاگوی نوین به‌شمار می‌آید، اگرچه جانشین او، میرچا الیاده روش نسبتاً متفاوتی داشت. واخ بر سه وجه از دین تأکید کرد: ۱. وجه نظری (یا ذهنی)؛ یعنی فکرت‌ها و تصورات دینی؛ ۲. وجه کاربردی

(یا رفتاری)؛ ۳. وجه نهادی (یا اجتماعی). وی به‌سبب دل‌بستگی به مطالعه تجربه دینی، صرفاً به جامعه‌شناسی دین پرداخت و این کار را با کوشش برای نشان دادن این امر انجام داد که چگونه ارزش‌های دینی تمایل می‌یابند و نمادهایی را شکل می‌بخشند که ارزش‌ها را بیان کنند. با وجود این، واخ از فکرت «علم دین» استفاده می‌کرد، اما به طبیعت‌گرایی دینی متعهد نبود. به نظر او، علم دین پویایی دینی را مختل نمی‌سازد، بلکه به مفاهیم مقدس و قاهر عمق می‌بخشد (اسمارت، دین‌پژوهی، ۱۳۸۹، ص ۸۳).

میرچا الیاده، محقق رومانیایی، که پس از جنگ جهانی دوم به ایالات متحده مهاجرت کرد، تأثیرگذاری چشم‌گیری در پدیدارشناسی دین داشته است. بخشی از این تأثیرگذاری به‌سبب مطالعات ماهوی او درباره «یگه» (درون‌نگری هندویی) و «شمینسم» (اکنون این آثار اصلی را در این موضوعات، «مطالعات کلاسیک» قلمداد می‌کنند)، و بخشی هم به‌سبب نوشته‌هایی بوده که کوشیده است داده‌هایی از گستره فرهنگ‌های مختلف را با هم ترکیب کند. به‌دنبال این تلفیق، نظریه‌ای درباره اسطوره و تاریخ فراهم آمد (همان، ص ۸۴).

همچنین الیاده مجله *تاریخ ادیان* که دیدگاه «مکتب شیکاگو» را بیان می‌کرد، بنیان گذاشت. الیاده در تفاسیر روان‌شناسانه از تجارب دینی خاص (از قبیل آنچه با تمرین یگه کسب می‌شود) و واضح‌تر از آن، در تلاش برای ارائه تفسیری عمیق از مطالب اسطوره‌ای، که او به‌طور گسترده‌ای به دست‌بندی آنها پرداخته است، تاحدی از یونگ تأثیر پذیرفته بود. همچنین وی در جهان روشن‌فکری، قاطعانه بر اهمیت تاریخ ادیان تصریح داشت و ازاین‌رو، بر نقش مثبت و منحصر به فرد آن در فراهم آوردن نوعی «هرمنوتیک خلّاق» (روش تفسیری منتقدانه) از فضای وجودی و دینی انسان تأکید می‌ورزید (همان).

دو عنصر مهم در نظریه الیاده وجود دارد: اول اینکه تمایز بین مقدس و نامقدس برای تفکر دینی امری زیربنایی است و باید به طریق وجودی تفسیر شود. برای نمونه، نمادهای دین در تفسیر ادبی نامقدس هستند؛ اما وقتی به‌متابۀ نشانه‌هایی از امر مقدس نگاه شوند، اهمیتی کیهانی می‌یابند. دوم اینکه دین باستانی باید با نگرشی متباین با نگرش تاریخی و خطی از جهان بررسی شود. دیدگاه دوم اساساً برخاسته از دین کتاب مقدس است، و دیدگاه اول زمان را چرخشی و افسانه‌ای تلقی می‌کند و این کار را با توجه به رخدادهای زیربنایی، از قبیل خلقت، آغاز نسل بشر، و هبوط آدم، و به اعتبار زمان ازلی مقدس (*Illud tempus*)، که با تکرار مناسک و بازگو کردن اساطیر به‌نمایش درمی‌آید، انجام می‌دهد. مسیحیت عناصر باستانی را دربردارد، اما ذاتاً خطی و تاریخی است. ازاین‌رو، هبوط از زمان بی‌زمانی

بین رویکردهای تاریخی و رویکردهای جامعه‌شناختی و گفتمانی (به‌ویژه الهیاتی) به دین به‌وجود آورده است. این مشاجرات تقریباً نمایانگر ایده‌آل‌های متفاوت تحقیقی است؛ اما نشان دادن اینکه عدم توافق‌های اساسی کجاست، دشوار است. برای بسیاری از محققان نیز درک روش چندرشته‌ای برای مطالعه دین کاری دشوار است (همان، ص ۸۶-۸۷).

ویژگی‌های پدیدارشناسی دین

با این توصیف‌هایی که درباره پدیدارشناسی و پدیدارشناسی دین صورت ارائه گردید، باید معلوم شده باشد که این رویکرد علاوه بر مؤلفه‌های پنج‌گانه پدیدارشناسی فلسفی، که پیش‌تر یاد شد، ویژگی‌های دیگری نیز دارد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف. به کارگیری روش مقایسه‌ای: استفاده از مقایسه در رویکرد پدیدارشناسی مورد اتفاق همگان است، تا جایی که برخی پدیدارشناسان کاربرست روش «مقایسه‌ای» را برابر با پدیدارشناسی دین انگاشته‌اند (آلن، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷).

ب. نظام‌مندسازی: طبقه‌بندی و انتظام بخشیدن به پدیدار دینی نیز از لوازم لاینفک رویکرد پدیدارشناسی دین دانسته شده است (همان).

ج. رهیافت تجربی: مراد از «تجربی بودن» در اینجا، پیشینی نبودن و تکیه بر شواهد تجربی است، و این همان چیزی است که به‌عنوان «علمی» و «عینی» بودن از آن تعبیر می‌شود. اما در پدیدارشناسی دین به ارائه شواهد تجربی اکتفا نمی‌شود، بلکه می‌کوشند تا از توصیف داده‌های تجربی برای کشف ساختار ماهوی پدیدارهای دینی مدد جویند.

د. کاربرست رهیافت تاریخی: پدیدارشناسی دین اگرچه نگاه صرفاً تاریخی به دین را روانمی‌داند، اما هرگز نمی‌تواند از توجه به ابعاد و زمینه‌های تاریخی دین بی‌بهره بماند؛ چراکه هیچ پدیدار تاریخی نیست که بتوان آن را خارج از تاریخش فهم کرد.

ه. رهیافت توصیفی: مراد از «توصیف» در اینجا، دو چیز است: یکی سلبی، و دیگری ایجابی. در مفهوم سلبی، پدیدارشناسان دین اصرار دارند که کارشان فارغ از ارزش‌داوری و تجویز است (رویکرد غیرتجویزی)، و در مفهوم ایجابی، همان‌گونه که درباره کم‌وکیف کاربرست رهیافت تاریخی در پدیدارشناسی گفتیم، پدیدارشناسان اگرچه مانند دانشمندان علم تجربی خود را صرفاً مقید به توصیف پدیدارهای دینی نمی‌دانند، اما معتقدند: کارشان همواره با توصیف داده‌های دینی آغاز

جزو اعتقادات دینی مسیحیت است و سکولاریزاسیون که نمادگرایی آشکار دین را به لایه‌های زیرین ناخودآگاه می‌راند - هبوط دوم به‌شمار می‌آید. *الیاده* درباره منظور پنهانی از این نکته چندان واضح سخن نگفت. او نه فقط به پدیدارشناسی توصیفی پرداخت و در این بافت، کارکردهای دینی زمان و مکان را بسیار راهگشا تحلیل کرد، بلکه به نوعی گمانه‌زنی مابعدطبیعی نیز مبادرت ورزید؛ مانند آنچه در ایده‌اش درباره «هبوط» با مثال بیان کرد (همان).

اگرچه *الیاده* همیشه شرحی دقیق از ارتباط بین اسطوره و مناسک ارائه نداده، اما او مدیون مناسک و اسطوره مکتب پیش‌گفته (شیکاگو) است. این مکتب در تاریخ ادیان تأثیر گذاشته و در دهه ۱۹۳۰ به‌ویژه در تفسیر اسطوره‌شناسی خاورمیانه‌ای، مهم بوده است. بر این اساس، معلوم شد «انوما ایش»، یعنی حماسه بین‌النهرینی خلقت، نباید صرفاً چند داستان باشد، بلکه بیشتر درام اسطوره‌ای است که هر سال هنگام جشن بهار اجرا و بنیان جهان به شکل مناسکی دوباره زنده می‌شود. در مجموع، به نظر می‌رسد برای گستره وسیعی از داستان‌های مقدس این امر اهمیت دارد که فضای مناسکی آنها کشف شود. تأثیرگذارترین مطلب درباره موضوع این مکتب را باید در کتاب *اسطوره و مناسک* ویراسته شرق‌شناس و محقق انگلیسی کتاب مقدس، *ساموئل هوک* یافت (همان).

در این میان، دسته‌بندی انواع دین (مثلاً، پُلّی تئیسیم «polytheism»، هِنوتئیسیم «henotheism» و مانند او همچنان ادامه یافت تا کوشش برای یافتن فهمی عمیق‌تر از پیدایش یکتاپرستی رونق پیدا کند. در این زمینه، محققان تاحدی تحت تأثیر مکتب تکامل‌گرایی سابق باقی ماندند. *کتاب خدا: شکل‌گیری و توسعه یکتاپرستی در تاریخ ادیان*، اثر مورخ ایتالیایی دین، *رافائل پتازونی*، که بر اهمیت آسمان الوهیت یافته در گسترش یکتاپرستی تأکید داشت، در این خصوص با اهمیت به‌شمار می‌آید. *پتازونی* با بیان اینکه نظریه سابق درباره سرچشمه یکتاپرستی کاملاً از شواهد فراتر رفته است، از «اورمونوتئیسیم» (Urmonotheismus) و *ویلهلم اشمیت* انتقاد کرد. در بهترین حالت، این وقایع صرفاً ممکن است این نتیجه‌گیری را تأیید کند که انسان‌های اولیه به موجود آسمانی متعالی اعتقاد داشتند. *پتازونی* به‌سبب علاقه به مسائل مربوط به روش، ناقد تفکیک قاطع بین پدیدارشناسی و تاریخ بود. او می‌پنداشت که پدیدارشناسی بدون علوم تاریخی - مثل تاریخ، فقه‌اللغه، و دیرینه‌شناسی نمی‌تواند حیات یابد، اما پدیدارشناسی می‌تواند به محققان در علوم تاریخی برداشتی از اهمیت امور دینی ارائه دهد. محقق سوئدی، *گئو ویدنگرن*، که اساساً در ادیان ایرانی متخصص بود، قاطعانه از این دیدگاه حمایت کرد. نیاز به تلفیق مطالعات تاریخی و ساختاری بحث‌هایی را در سال‌های اخیر ایجاد کرده؛ همچنین تمایزهایی

دینی و یا کاربست روش مقایسه‌ای در این رویکرد، آن را از ذات خود، که همانا عبور از پدیدارها به جوهر درونی است، دور نکرده، بلکه دقیقاً در همان جهت به پیش برده است.

سخن آخر

پدیدارشناسی دین را باید مولود بی‌واسطه پدیدارشناسی فلسفی تلقی کرد. همین نسبت سبب شده است تا سیل انتقاداتی که به پدیدارشناسی فلسفی رواداشته‌اند بر پیکر این رویکرد در دین‌پژوهی وارد آید. اما نمی‌توان انکار کرد که پدیدارشناسی دین با وجود همه انتقادهایی که به آن روا داشته‌اند، هنوز یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین رویکردها در دین‌پژوهی است. برخی از مهم‌ترین وجوه دین تنها با رویکردی مشابه پدیدارشناسی قابل مطالعه است. بنابراین، خطای فاحشی است که بخواهیم رویکردی را که تنها راه برای پاسخ دادن به برخی پرسش‌های دین‌پژوهانه است (به‌ویژه آنچه به ذات و جوهر دین و پدیدارهای دینی مربوط می‌شود)، از دسترس دین‌پژوهان دور سازیم یا از ارزش آن صرف‌نظر کنیم. در عین حال، نباید از آفات و تبعات جزم و جمود بر یک رویکرد در مطالعه پدیده‌ای ذوجوه و ذوابعادی، مانند دین غافل شویم، بلکه کاوش هر بُعد و وجهی از دین را به رویکردی متناسب با آن وانهمیم.

می‌شود. آنان توصیف را لازمه کار خود می‌دانند، و با فرارفتن از آن، به تحلیل و کشف ساختارها، گونه‌ها و ماهیت پدیدارهای دینی دست می‌یابند (همان).

و. بهره‌مندی در عین استقلال از دیگر رویکردها و روش‌ها: پدیدارشناسی دین در عین حال که از داده‌های همه روش‌ها و رویکردها به دین بهره‌مند می‌شود، اما همواره از توصیف این داده‌ها، چشم به کشف ابعاد ماهوی و نوعی پدیدارهای دینی دارد. بنابراین، پدیدارشناسی دین خود را با دیگر رویکردها، چه به صورت فردی، و چه به وجه مجموعی، یگانه ندانسته، رشته‌ای مستقل می‌انگارد.

ز. تفاهم و همدلی: پدیدارشناسان دین معتقدند: بدون رهایی از ذهنیت‌های از پیش شکل گرفته و بدون تقرب عاطفی و همدل شدن با پیروان ادیان، نمی‌توان به ماهیت پدیدارهای دینی پی برد. این موضوع با ویژگی «تعلیق حکم» بی‌ارتباط نیست. اما نباید این تفاهم و همدلی را الزاماً به معنای ایمان به آن دین، یا داشتن تجربه دینی و یا توصیف جانب‌دارانه انگاشت، بلکه بیشتر به معنای کنجکاوی عقلی، حساسیت و احترام نسبت به باورها، اعمال و احساسات دینی است. به گفته یکی از اندیشمندان این حوزه، پدیدارشناسی، دین را از این حیث که چگونه در جایگاه اخلاص و تأملات دینی قرار می‌گیرد، پژوهش می‌کنند (Koestenbaum, 1967, p. 177-178). البته اینکه این همدلی چگونه با تعهد و بی‌طرفی علمی، که لازمه تحقیق است، سازگار می‌افتد، همواره از چالش‌هایی بوده که پدیدارشناسان با آن روبه‌رو بوده‌اند (Ibid, p. 191-192).

ج. اجتناب از فرمول‌بندی‌های روش‌شناختی: برخلاف پدیدارشناسی فلسفی، که بزرگ‌ترین اهتمامش بر «سیر به شهود ذات» متمرکز شده است، به‌استثنای برخی از پدیدارشناسان دین، در این رویکرد از چنین فرمول‌بندی‌های روش‌شناختی پرهیز می‌کنند (Ibid, p. 192). نتیجه چنین رهیافتی این شده است که مدعیات پدیدارشناسان دین در باب نوع‌شناسی پدیدارهای دینی و ذات آنها، فاقد توجیه و تحلیل نیرومند بماند و بیشتر ادعایی باشد تا انتقادی (Ibid).

جوهره پدیدارشناسی دین

اکنون اگر بخواهیم به پرسشی که در آغاز این جستار طرح کردیم، یعنی «چیستی پدیدارشناسی دین و نسبتش با پدیدارشناسی فلسفی» پاسخ گوئیم، می‌توانیم با روشنی و اطمینان اذعان کنیم که پدیدارشناسی دین با وجود پیرایه‌هایی که به‌واسطه موضوع تحقیقش، یعنی دین، به خود گرفته، در حاق و جوهر خود، همان رویکرد پدیدارشناسی فلسفی است که این بار درباره شناخت دین و پدیدارهای دینی اتخاذ می‌شود. ویژگی‌هایی مانند رهیافت تجربی و نیز توصیفی و یا نظام‌مندسازی پدیدارهای

منابع

- اشمیت، ریچارد، «اشمیت، سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی (۱۳۷۵)، **فرهنگ**، ش ۱۸، ص ۲۷-۹.
- آلن، داگلاس (۱۳۷۵)، «پدیدارشناسی دین»، در: **دین پژوهی**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پازوکی، شهرام، (۱۳۷۷)، «جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی، جامع تصوف و تشیع» در: **خرد جاودان**، تهران، فروزان.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۷)، **زمینه و زمانه پدیدارشناسی**، تهران، ققنوس.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۵۹)، **دیوان حافظ**، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، خوارزمی.
- حقی، علی، «درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل» (پاییز ۱۳۷۸)، **نامه مفید**، ش ۱۹، ص ۸۸ - ۵۹.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹)، **جهان در اندیشه های دیگر**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- روژه ورنو و ژان وال و دیگران (۱۳۷۲)، **نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۲)، **مقالاتی درباره پدیدارشناسی**، هنر، مدرنیته، تهران، ساقی.
- سخایی، مژگان، «پدیدارشناسی دین ۱» (۱۳۸۹) **مشکوٰۃ‌النور**، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۱۰۸-۷۹.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، **تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)**، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷)، **فلسفه وجودی**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۹)، **مفهوم عرفان**، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نوالی، محمود (۱۳۸۳)، «مقدمه‌ای بر معرفی مشابهات و اختلافات پدیدارشناسی و عرفان» در: **عرفان، پلی میان فرهنگ‌ها؛ بزرگداشت آنه‌ماری شیمل**، تهران، دانشگاه تهران.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۷)، **تأملات دکارتی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، طرح نو.
- Sharpe, Eric. J (1986), *Comparative Religion, A History*, Illioise, ope court.
- Koestenbaum, Reter (1967), "Religion in the Tradition of the phenomenology" in, *Philosophical & Cultural Perspective*, J. Clayton Feaver & Wil phenomenology Horosz (eds.), New York, Van Nostrand Reinhold Company.
- Howarth, J. (1998), Phenomenology, Epistemic Issues in, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London, Routledge.