

رہیافت پدیدارشناسانه در مطالعات اسلام:

مروری بر تلاش‌های غربی در راستای فهم اسلام*

مجیب‌الرحمان

برگردان: محمدحسین محمدپور

بنیاد پژوهش‌های اسلامی

دین کار اداری و سازمانی نیست؛ دین نه اندیشه محض است، نه احساس محض و نه عمل محض؛ [بلکه] تجلی انسان کامل است.

اقبال لاهوری

سخنی که نقل شد می‌تواند نقطه آغاز خوبی برای بحث در باب رهیافت پدیدارشناسانه در مطالعات اسلام باشد. اقبال لاهوری در سخن خود به دو پیش‌فرض مهمی که به‌طور گسترده در حوزه پدیدارشناسی دین مطرح است، اشاره کرده: اینکه انسان‌ها فطرتاً دین‌دارند و پدیده‌های دینی به اندازه خود فطرت آدمی پیچیده‌اند. این پیش‌فرض‌ها محققانی را که قصد دارند پدیده‌های دینی را تبیین کنند، به هم‌دلی و فروتنی در برابر آن‌ها وامی‌دارد. از نیمه دوم قرن بیستم نگاه هم‌دلانه در مطالعات اسلام به گرایش رایج در برابر تعصب‌های سلطه‌گرانه و بدفهمی‌های محققان غربی تبدیل شده، و محققانی مانند نورمن دانیل در اسلام و غرب و ادوارد سعید در شرق‌شناسی آن نگاه را نقد کرده‌اند. در این مقاله، ویژگی‌های متمایز پدیدارشناسی کلاسیک دین، شباهت آن با مفاهیم مهم رهیافت پدیدارشناسانه در میان اسلام‌شناسان غربی و پاسخ نقادانه برخی محققان مسلمان مشهور به این رهیافت بررسی و تحلیل شده است.



پدیدارشناسی دین چیست؟

هانس پِنِر در مقاله‌ای که در ۱۹۷۰ منتشر کرده، بر این باور است که «هرکس علاقه‌مند است بداند که پدیدارشناسی دین چیست و به چه کاری می‌آید، در مسیر دانستن تجربه‌ناامیدکننده‌ای خواهد داشت.» (Penner, 1970, p. 29) پانزده سال بعد سنفورد کرولیک با اشاره به سخن پِنِر، این نکته را یادآوری کرد که برای پرداختن به این موضوع «فرد باید وظایف پدیدارشناسی را به آن صورت که در آثار شخصیت‌های معروف نمود یافته، مرور کند و سپس پدیدارشناسی دین را به یک روش فلسفی نو و کاملاً جدی بازسازی کند.» (Krolick, 1985, pp. 193-198)

در این بخش به مطالعات خاصی نظر خواهیم داشت که کوشیده‌اند به این موضوع بپردازند و ویژگی‌های متمایز رهیافت پدیدارشناسانه را در میان آثار شخصیت‌های قدیمی آن بیابند. برخی از این پژوهش‌ها تحلیل‌هایی در باب پیشینه اجتماعی ظهور رهیافت پدیدارشناسانه در دل خود دارند و دیدگاه‌هایی نقادانه در باب تحولات آن مطرح می‌کنند.

از دیدگاه مایکل پای، دو مسئله مهم در باب ظهور رهیافت پدیدارشناسانه در هلند وجود دارند: «رهاشدن مطالعه دین از زیر نظارت الهیات مسیحی، و فهم اهمیت پیچیدگی داده‌های دینی از منظر مؤمنان.» (Pye, 1974, pp. 109-110) این دغدغه‌های نخستین اغلب پیامد کشمکش میان رهیافت سکولار و رهیافت الهیاتی است. جورج آلفرد جیمز پیشینه اجتماعی رهیافت پدیدارشناسانه را در هلند به این صورت تشریح می‌کند:

در قرن نوزدهم شماری از گرایش‌های آزادی‌خواهانه و سکولار از میزان تأثیر تفکرات کالونی در زندگی اجتماعی و سیاسی، هم در الهیات و هم در حکومت، کاسته بود. در اواسط این قرن، آگاهی تاریخی نو، افزایش آگاهی از شکل‌های دیگر دین، تحول روش‌های نقادانه در مطالعه متون مقدس و ظهور علوم طبیعی چالشی را با ادیان تاریخی موجود در هلند پدید آورد. در ۱۸۵۷ میلادی آموزش‌های دینی در مدارس دولتی حذف شد، و در ۱۸۷۶ میلادی دانشکده‌های الهیات در دانشگاه‌های دولتی به شکل رسمی به دانشکده‌های ادیان تطبیقی و دانشکده‌های علم دین تغییر نام یافتند.» (Alfred James, 1995, p. 53)

بنابراین، رهیافت پدیدارشناسانه کوشید حلقه وصلی میان نگرش خشک و ناهم‌دلانه رهیافت پوزیتیویستی به دین و ماهیت محافظه‌کارانه الهیات باشد.



البته یافتن راهی میانه کار درست و دقیقی نیست. با این اوصاف پژوهش‌هایی وجود دارند که می‌توان ویژگی‌های متمایز پدیدارشناسی دین را از دل آن‌ها بیرون کشید. آرویند شارما از آن دسته محققانی است که می‌کوشد روش پدیدارشناسانه را با تحلیل تعریف‌های ارائه‌شده به‌وسیله پدیدارشناسان دین معرفی کند. معروفی مانند برد کریستن‌سن و گرارادوس فان در لیو تبیین کند. شارما با تحلیل آثار این شخصیت‌های کلاسیک، نتیجه گرفته که «پدیدارشناسی دین روشی در مطالعات دین است که ویژگی بارزش جستجوی ساختارهای نهفته در ذیل مشترکات ادیان است که ناقص فهم مؤمنان از خودشان نیست.» (Sharma, 1976, p. 17) شارما در مقاله دیگر خود معتقد است که اگر ما به کتاب فان در لیو نگاه کنیم، درخواهیم یافت که به عقیده او شباهت موجود میان ادیان مختلف «برآمده از تعامل تاریخی آن‌ها نیست، بلکه از شباهت فرایندهای ساختاری آن‌ها سرچشمه می‌گیرد.» (Sharma, 1975, p. 95) شارما نتیجه می‌گیرد که همین ویژگی پدیدارشناسی دین را از تاریخ ادیان جدا می‌کند.

جیمز همداستان با شارما به مطالعه دیدگاه‌های سه شخصیت کلاسیک پدیدارشناسی دین یعنی پیر دانیال چن‌تپای دو لاساوسی، برد کریستن‌سن و گرارادوس فان در لیو می‌پردازد تا ویژگی‌های عمومی رهیافت پدیدارشناسانه را از میان آثار آن‌ها کشف کند. حاصل مطالعه جیمز این است که رهیافت پدیدارشناسانه دست‌کم سه ویژگی عمده دارد: ۱. غیرتاریخی است؛ ۲. غیرالهیاتی است؛ و ۳. ضدتقلیلی است. غیرتاریخی است به این معنا که با داده‌ها به‌گونه‌ای نظام‌مند برخورد می‌کند، نه بر مبنای ترتیب زمانی آن‌ها. در این ویژگی منشأ و تحولات دین مد نظر نیست، و با تاریخی‌نگری که شرایط تاریخی را برای تحقق داده‌ها ضروری می‌داند، و از این رهگذر آن‌ها را به تاریخ فرومی‌کاهد، مخالف است. مقصود از ویژگی غیرالهیاتی این است که موضوع پدیدارشناسی دین خدا نیست، بلکه به‌طور کلی پدیده‌های دینی است. پدیدارشناس باید از نگرش‌های کلامی و الهیاتی که به موضوع مطالعه خود تعلق خاطر و التزام دارند بپرهیزد. ضدتقلیلی است، به این معنا که دین را به پدیده‌های برساخته بشری مانند اقتصاد و جامعه فرو نمی‌کاهد و آن را به‌مثابه پدیده‌ای منحصر به فرد بررسی و تحلیل می‌کند.

بر خلاف شارما و جیمز که بیشتر توجه‌شان به پدیدارشناسان آلمانی معطوف بود، سامنر توییس و والتر کانسر طیف وسیع‌تری از شخصیت‌های معروف در پدیدارشناسی دین را مطالعه و بررسی کرده‌اند. از این گذشته، برخلاف شارما و جیمز و سایر محققانی که معتقدند باید پدیدارشناسی



دین را از پدیدارشناسی فلسفی جدا کرد، توییس و کانسر فارغ‌دلانه پدیدارشناسی فلسفی را شکلی از پدیدارشناسی دین می‌دانند.

از دیدگاه توییس و کانسر سه نوع پدیدارشناسی دین وجود دارد: ۱. ذات‌گرا، ۲. تاریخی-سنخ‌شناسانه و ۳. وجودگرا-تفسیری. پدیدارشناسی دین «ذات‌گرا» شیوه‌ای از مطالعه دین است که بر ماهیت راستین آگاهی دینی مؤمنان، یعنی فهم دینی و عواطف و انگیزه آن‌ها برای انجام فعالیت‌های دینی، تأکید دارد. (Twis and Conser, 1992, p. 7) این نوع پدیدارشناسی در آثار کسانی مانند رودولف اتو و ماکس شلر نمایان است. پدیدارشناسی دین «تاریخی-سنخ‌شناسانه» نوعی پدیدارشناسی است که در آغاز مورخان ادیان که به ویژگی‌ها و جهان‌بینی‌های متمایز ادیان خاص علاقه‌مند بودند، آن را توسعه دادند. (Ibid, p. 24) این نوع پدیدارشناسی چیزی غیر از توصیف ارائه‌شده بالا به‌وسیله شارماست و کسانی مانند کریستن سن، فان در لیو، میرچا الیاده و نینیان اسمارت هوادار آن‌اند. پدیدارشناسی دین «وجودگرا-تفسیری» بر نموده‌های زبان‌شناسانه و نمادین مسائل وجودی زندگی بشر مانند هم‌ذهنی، اضطراب و مرگ متمرکز است. پل ریکور، مرالد وستفال و دیگرانی مانند اینها به این نوع پدیدارشناسی قائل‌اند. (Ibid, p. 44)

البته تا آن‌جا که به پژوهش‌های یادشده نمایندگان پدیدارشناسی دین مربوط است، آن‌ها در بررسی دیدگاه‌های محققانی که به حوزه مطالعات اسلام متعلق‌اند، توفیقی نیافته‌اند. بنابراین، فهم این مسئله که رهیافت پدیدارشناسانه چگونه در این حوزه رشد یافته، بسیار مهم است.

نخستین تحولات در مطالعات اسلام

هانری کُربن یکی از نخستین طرفداران رهیافت پدیدارشناسانه به اسلام است. او خود را پدیدارشناس روح می‌نامد. (Adams, 1985, pp. 129-150) کُربن در مقدمه کتاب *اسلام ایرانی* پدیدارشناسی را به این صورت تعریف می‌کند:

کشف پدیده‌ها، یعنی روبه‌رو شدن با آن‌ها در جایی که اتفاق می‌افتند و آن‌جا که جایگاه اصلی‌شان است. پدیدارشناسی در معارف دینی به‌معنای مواجه شدن با آن‌ها در نفوس مؤمنان است، نه برپایه شناخت نقادانه و یا اقتضائات برآمده از شرایط؛ در حقیقت، پدیدارشناسی نمایش آن چیزی است که خود را به روح مؤمنان نشان داده است، یعنی همان واقعیت دینی. (کُربن، ۱۳۹۱، مقدمه)



اگر پدیدارشناسی به معنای مواجهه با واقعیت دینی در نفوس مؤمنان است، پس نخست باید محققانی باشند که در حال معنوی مؤمنان مشارکت کنند. دوم آنکه پدیدارشناسی به تجارب و احوال معنوی بیرون از امور مادی و دنیوی می‌پردازد، و در نتیجه غیرتاریخی است. سوم آنکه چون این تجربه غیرتاریخی است، به خودی خود منحصر به فرد است و به همین دلیل نمی‌توان آن را به چیزی بیرون از خودش فروکاست. دست‌آخر اینکه، از منظر کُربن پدیدارشناسی همان تفسیر است. به معنای دقیق کلمه، پدیدارشناسی این قابلیت را دارد که فرد را به بُعد باطنی اسلام رهنمون سازد. کُربن امامان شیعه را مفسران راستین باطن اسلام می‌داند.

ویلفرد کنتول اسمیت، بنیان‌گذار مؤسسه مطالعات اسلام در دانشگاه مک‌گیل، یکی دیگر از پیشگامان پدیدارشناسی است. با آنکه او هرگز خود را یک پدیدارشناس ندانسته، اما رهیافت شخصی او به دین به شدت پدیدارشناسانه است و نوشته‌های او تأثیر فراوانی بر مفهوم‌سازی‌های رایج داشته است. به عقیده اسمیت، مطالعه دین در غرب نباید برگردآوری داده‌های بیرونی استوار باشد، بلکه باید بکوشد دین را به مثابه تجربه‌ای فردی و باطنی در زندگی انسان‌ها بفهمد. او می‌گوید:

مطالعه دین مطالعه افراد است. در میان همه شاخه‌های علوم انسانی، به سختی بتوان حوزه‌ای را شخصی‌تر از دین یافت. ایمان کیفیت زندگی انسان‌هاست. همه ادیان هر صبح ادیان جدیدند. زیرا پیدایش، گسترش و آغاز و پایان ادیان جایی در آسمان رخ نمی‌دهند، بلکه آن‌ها در قلب آدمیان خانه دارند.» (Cantwell Smith, 1959, p. 34)

بنابراین، از دیدگاه اسمیت، نخستین دل‌مشغولی دین‌شناس ایمانی است که در قلب مؤمنان جای دارد، نه نمودهای بیرونی دین. از این لحاظ، اسمیت اولویت را به افرادی می‌دهد که در درون دین حضور دارند، نه آن‌هایی که بیرون آن ایستاده‌اند. هرچند ممکن است فردی که بیرون دین ایستاده شاهد عینی خوبی برای داده‌های بیرونی باشد، اما درک معنای حقیقی آن دین از نگاه مؤمنان فراتر از فهم او خواهد بود. (Ibid, p. 42) سرانجام اینکه از دیدگاه اسمیت «هیچ سخنی در باب یک دین معتبر نیست، مگر آنکه مؤمنان به آن دین بتوانند آن را تصدیق کنند.» (Ibid) اسمیت خاطرنشان می‌کند که اهمیت بررسی دیدگاه‌های مؤمنان به یک دین در این است که به رویارویی بی‌واسطه افراد بیرون آن دین و مؤمنان درون آن دین منجر خواهد شد. اسمیت درباره مطالعه علمی دین بر این باور است که یک اثر دانشگاهی باید همواره بکوشد هم معیارهای



دانشگاهی غربی را رعایت کند و هم پیروان دین موضوع مطالعه را راضی نگه دارد. (Ibid, p. 52)

وقتی دیدگاه‌های کُربن و اسمیت را با پدیدارشناسی کلاسیک مقایسه کنیم، نخست متوجه می‌شویم که پدیدارشناسی کُربن و رهیافت شخصی اسمیت به پدیدارشناسی ذات‌گرا، که بر فهم آگاهی دینی مؤمنان به یک دین تأکید دارد، نزدیک است. دوم با آنکه پدیدارشناسی ریکور وجودگراست و پدیدارشناسی کُربن ذات‌گرا، اما هر دوی آن‌ها تفسیر را ویژگی مهم پدیدارشناسی خود می‌دانند. سوم، دیدگاه اسمیت مبنی بر اینکه مطالعهٔ دانشگاهی دین هم باید به معیارهای علمی غربی پای‌بند باشد و هم مؤمنان به آن دین موضوع بحث را راضی نگه دارد، راه میانه‌ای را پیشنهاد می‌کند که شبیه پدیدارشناسی کلاسیک دین است. خلاصه اینکه، هم اسمیت و هم کُربن به دو دیدگاه پدیدارشناسانهٔ مهم معتقدند: ۱. مطالعهٔ دین باید بر تجربهٔ دینی به‌منزلهٔ پدیده‌ای منحصربه‌فرد متمرکز باشد. ۲. برای اینکه دین را در زمینه و بستر تجربی آن بفهمیم، باید بکوشیم آن را از دریچهٔ چشم مؤمنان به آن دین بنگریم.

مطالعهٔ اسلام با روش‌های مرسوم در تاریخ ادیان

چارلز آدامز در مقاله‌ای که در ۱۹۶۷ منتشر کرد، دربارهٔ مسائل روش‌شناختی در مطالعهٔ اسلام با توجه به تاریخ ادیان سخن می‌گوید. آدامز اصطلاح «تاریخ ادیان» را برای تشخیص رهیافت پدیدارشناسانه به کار می‌برد؛ زیرا از دیدگاه او «تا به امروز کم‌وبیش همهٔ مورخان ادیان پدیدارشناس‌اند.» (Adams, 1967, p. 180) البته او در مقالهٔ دیگری که در ۱۹۷۶ منتشر کرد، به تفاوت میان رهیافت پدیدارشناسانه با تاریخ ادیان، دین‌شناسی تطبیقی و علم دین اذعان کرد و پذیرفت که دامنهٔ کار پدیدارشناسان در سال‌های اخیر گسترده شده است. (Adams, 1976, p. 49) بنابراین، می‌توان گفت دل‌مشغولی آدامز، فارغ از اصطلاحات و تعابیر به‌کاررفته، «رهیافت پدیدارشناسانه» است.

از دیدگاه آدامز رهیافت پدیدارشناسانه دو ویژگی دارد: اولین ویژگی آن «اپوخه» یا تعلیق نام دارد. به این معنا که دین را با تعلیق موقتِ پیش‌فرض‌ها و قضاوت‌های مان‌بفهمیم و اجازه دهیم پدیده‌های دینی خود را آن‌گونه که هستند به ما نشان بدهند. کار پدیدارشناسی ایضاً تجربهٔ شخصی مؤمنانی است که خود متعلق آن را تعیین می‌کنند. در این باره، کثرت داده‌هایی که از راه تاریخ، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ادبیات و شاخه‌های دیگر علوم فراهم آمده،



با رھیافت پدیدارشناسانه تفسیر می‌شود. پرسش اساسی که پیش روی پدیدارشناس اسلام وجود دارد، این است که «آیا مسلمانان خودشان می‌توانند حقیقت را تشخیص دهند و آنچه را که محققان به عنوان توصیف ایمان آن‌ها عرضه کرده‌اند، بپذیرند؟ اگر نتوانیم به این پرسش پاسخ مثبت دهیم، باید نتیجه بگیریم که آن چیزی که توصیف شده ایمان اسلامی نیست.» (Ibid, p. 50-51) این کار دشواری است و به باور آدامز «مستلزم پرواز روح و مشارکت در احساسات و عواطف دینی آن‌هایی است که به این دین سر سپرده‌اند.» (Ibid) بر همین مبنا، این بُعد از پدیدارشناسی آدامز با پدیدارشناسی اسمیت و کُربن مطابقت دارد.

اما با فرض این که چنین پدیده‌هایی لزوماً شخصی‌اند، مسائل مهمی درباب اولویت مؤمنان درون یک دین رخ می‌نمایند. پرسش این است: کدام یک از مسلمانان منابع قابل اعتمادی‌اند؟ به‌علاوه، هنگامی که در حال مطالعه گذشته‌ایم، آیا زمان مؤمنان را از تجربه تاریخی جدا می‌کند، و اگر این‌گونه است، آیا این موضوع نافی تقدم و اولویت دیدگاه مؤمنان است؟ آدامز می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

روشن است که نمی‌توان به یک فرد عامی بی‌سواد یا یک عالم متعصب اجازه داد که با جدیت و توجه کامل درباره یک محقق دانشمند و باسواد داوری کند. باید پاسخ‌ها و واکنش‌های مسلمانان باسواد و هوشیار و بلندنظر را جدی گرفت. همین‌طور ممکن است اعتراض شود که معیار ارائه‌شده هیچ ارتباط و نسبتی با مطالعه گذشته مسلمانان ندارد. نمونه‌های بی‌شماری در تاریخ پژوهش‌ها وجود دارد که یک فرد بیرونی از این‌که کوشیده فهمی نقادانه از تحولات یک دین ارائه دهد، لذت برده است. اما تا آن‌جا که به مطالعات تحولات گذشته و حال مربوط است، این افراد نتوانسته‌اند با قوت عمل کنند و نقطه ضعف از خودشان نشان داده‌اند. حتی درباره گذشته دور نیز باید به یاد داشت که مسلمانان میراث‌دار همان سنتی‌اند که هنوز با آن زندگی می‌کنند؛ بنابراین او از سعی و تلاش آن‌هایی که قصد دارند از راه تحقیقات خود آن سنت دینی را بازآفرینی و تفسیر کنند، لذت می‌برد. (Ibid, p. 190-191)

بی تردید پاسخ آدامز یک گام فراتر از کُربن و اسمیت است و همان‌طور که در ادامه خواهیم دید این مسئله در میان سایر اسلام‌شناسان مناقشه برمی‌انگیزد.

دومین بُعد نظریه آدامز درباره رھیافت پدیدارشناسانه «دسته‌بندی پدیده‌ها براساس مرزهای جوامع دینی، فرهنگ‌ها و حتی دوره‌هاست.» (Ibid, p. 51) در این روش، پدیدارشناس می‌کوشد پدیده‌های دینی گوناگون را برای یافتن ساختار و معنای کلی تجربه دینی به چندین دسته عام



تقسیم کند. البتہ لازم است دقت زیادی در این زمینه صورت گیرد. آدامز مشاهده می‌کند کہ برخی از پدیدارشناسان ساختار تاریخی جوامع دینی خاص را نادیده می‌گیرند و بنابراین برای مقدس ساختن جهان سکولار دست به دامن تفسیر می‌شوند. بہ عقیدہ آدامز این مسئلہ برخلاف روش پدیدارشناسی است، زیرا چنین تعمیم‌هایی بہ شدت بر تصورات کلامی مبتنی‌اند کہ پدیدارشناسی از آن‌ها گریزان است. او بر این باور است کہ در نہایت اگر دغدغہ ما یافتن قوانین حاکم بر ظهور و تجلیات دین‌داری باشد، می‌توانیم رھیافت پدیدارشناسانه را بہ سمت یک علم مانند علوم اجتماعی سوق دهیم. (Ibid, p. 52)

دیدگاه آدامز در باب دستہ‌بندی دینی او را در جایگاهی بالاتر از کُربن و اسمیت و حتی سایر دین‌شناسان می‌نشانند. بہ‌طور کلی پدیدارشناسی او از نوع پدیدارشناسی دین تاریخی-سنخ‌شناسانه است. البتہ اینکہ آدامز هدف پدیدارشناسی را یافتن قوانین حیات دینی بشر می‌داند، روش او را از روش پدیدارشناسی الیادہ کہ تفسیر را برای مقدس‌سازی جهان ضروری می‌داند، فرسنگ‌ها دور می‌کند.

آدامز بہ‌کارگیری رھیافت پدیدارشناسانه را برای فهم اسلام و بررسی دقیق آموزہ‌های آن سودمند و امیدبخش می‌داند. علاقہ او بہ مطالعہ اسلام، در مقام شاگرد قدیم یواخیم واخ در تاریخ ادیان، قویاً برآمده از این باور بود کہ روش‌های پیشرفته و علمی تاریخ ادیان برای فهم عمیق و گسترده اعتقادات اسلامی راہ‌گشایند.

از بخت بد، انتظارات آدامز پس از ورود بہ عرصہ مطالعات اسلام آن‌چنان برآورده نشد، «زیرا نقدهایی کہ متوجہ اسلام بود، هیچ علاقہ‌ای در میان اسلام‌پژوهان پدید نمی‌آورد و هیچ تلاشی در راستای بہ‌کارگیری این رھیافت برای اسلام صورت نمی‌گرفت.» (Ibid) او متوجہ شد کہ تاریخ ادیان بیشتر بہ دین ابتدایی و مسائلی مانند رابطہ میان اسطوره و آیین، آیین‌های دینی، پادشاهی مقدس و نمادگرایی متمرکز شدہ است. آدامز بر این باور بود کہ هیچ‌کدام از این مسائل با دین‌داری اسلامی نسبتی ندارند. (Ibid, p. 181-182)

ریچارد مارتین، هم‌داستان با آدامز، بر این باور است کہ دلیل دیگر برای ایجاد فاصلہ میان تاریخ ادیان و مطالعہ اسلام این بود کہ از قرن شانزدهم مطالعہ اسلام در غرب، در آغاز، منحصر بہ مطالعہ زبان عربی بود. در قرن نوزدهم دانشگاه‌های اروپایی مطالعہ زبان عربی را بہ‌عنوان شاخہ‌ای مجزا از رشتہ زبان‌شناسی توسعه دادند کہ بہ شرق‌شناسی مشہور شد. (Martin, 2001,)



327-329 pp) در واقع، شرق‌شناسان، عربی‌دانانی بودند که در زمینه متون اسلامی تخصص داشتند. پس از جنگ جهانی دوم مطالعه زبان عربی در دانشگاه‌های آمریکا آغاز شد و به‌زودی به یک رشته مطالعاتی به نام مطالعات اسلام مشهور گردید. این تحولات به انحصاری بودن مطالعه اسلام و مستقل شدن آن از تاریخ ادیان منجر شد.

این فاصله میان مطالعه اسلام و تاریخ ادیان یا پدیدارشناسی دین مناقشه‌ای را بر سر مسائل پدیدارشناسانه، که مخصوص مطالعه اسلام بود، به راه انداخت. این واقعیت که تاریخ ادیان به موضوع‌های اسلامی توجهی ندارد، انگیزه‌ای شد برای اسلام‌پژوهان تا به سراغ مسائلی بروند که بتوان آن‌ها را با رهیافت پدیدارشناسانه بررسی کرد. وانگهی، شرق‌شناسی نیز به این مسائل دامن زد. در ادامه مقاله می‌کوشیم این مسائل را بررسی و تحلیل کنیم.

مفهوم‌سازی رهیافت پدیدارشناسانه

در این بخش از مقاله می‌کوشیم برخی از مقالاتی را که اسلام‌پژوهان در باب رهیافت پدیدارشناسانه به اسلام نوشته‌اند، بررسی کنیم. نویسندگان این مقالات نه‌تنها درباره فهم ویژه خود از رهیافت پدیدارشناسانه بحث می‌کنند، بلکه می‌کوشند آن را با ابعاد خاص اسلام مانند مطالعه قرآن، شخصیت پیامبر اسلام، کلام اسلامی و تصوف پیوند دهند.

ویلم بیلفلد در مقاله‌ای که در ۱۹۷۲ منتشر کرد، با اشاره مستقیم به مقاله آدامز با عنوان «تاریخ ادیان و مطالعه اسلام»، بحثی را در باب رهیافت پدیدارشناسانه به راه انداخت. (Bijlefeld, 1972, p. 1) او بر این باور است که باید اظهار نظر آدامز را جدی گرفت. با وجود این، فهم او از رهیافت پدیدارشناسانه با فهم آدامز و بوسانی، یکی دیگر از پدیدارشناسان منتقد آدامز، کاملاً متفاوت است. بیلفلد درباره طرح بوسانی مبنی بر مطالعه «تاریخی-دینی اسلام» که قصد دارد رویکرد پدیدارشناسانه را با رویکرد تاریخی تلفیق کند، ملاحظاتی دارد. از منظر بیلفلد، این روش بحث‌برانگیز است و به سنخ‌شناسی کارکردی و مقایسه‌ای منجر خواهد شد. محقق در این روش می‌کوشد پدیده‌های مشابه را از سنت‌های دینی متفاوت شناسایی و تفسیر کند. به عقیده بیلفلد، این روش پدیدارشناسی را به مطالعه مقایسه‌ای سطحی و شتاب‌زده فرو می‌کاهد و ممکن است به نوعی تُنک‌مایگی عاری از تساهل و مدارا منجر گردد. نقد بیلفلد بر بوسانی متوجه آدامز و پدیدارشناسی کلاسیک به‌ویژه گونه تاریخی-سنخ‌شناسانه آن است که می‌کوشد داده‌های مشابه را در سنت‌های دینی مختلف بررسی کند.



بیلفلد قصد دارد رھیافت پدیدارشناسانهٔ جامعی ارائه دهد که بتوان در آن آزادانه و به صورت یکدست به این پرسش پاسخ داد که سنت‌های دینی و آموزه‌های آن برای جوامع دینی و متدینان چه معنایی دارد. به عقیدهٔ بیلفلد، در واقع، رھیافت پدیدارشناسانه تنها دیدگاه افراد درون یک دین (مؤمنان به آن دین) را بررسی می‌کند. به تعبیر دیگر، باید به دیدگاه همهٔ دین‌داران فارغ از سطح فکری‌شان توجه کرد. بیلفلد دو قلمرو خاص در مطالعات اسلام را بیشتر با رھیافت پدیدارشناسانه سازگار می‌یابد: مطالعهٔ قرآن و شخصیت پیامبر اسلام. از دیدگاه او حاصل مطالعات غربیان دربارهٔ این دو حوزه نشان می‌دهد که رویکرد آن‌ها به اسلام با رویکرد مسلمانان به‌کلی متفاوت است. بیلفلد با استفاده از رھیافت پدیدارشناسانه روشی جایگزین پیشنهاد می‌کند که در آن قرآن و شخصیت پیامبر آن‌گونه که مسلمانان می‌فهمند، بررسی شود.

در شرایطی که بیلفلد رھیافت پدیدارشناسانه را برای مطالعهٔ قرآن و پیامبر اسلام پیشنهاد می‌کند، جیمز رویستر به طور خاص به مطالعهٔ شخصیت پیامبر می‌پردازد. رویستر در مقاله‌ای که در ۱۹۷۲ منتشر کرد رھیافت‌های متفاوت به مطالعهٔ پیامبر را در غرب بررسی کرده است. او معتقد است که می‌توان این مطالعات را به سه بخش تقسیم کرد: مطالعات دستوری، مطالعات توصیفی و مطالعات پدیدارشناسانه. رھیافت دستوری پژوهشی است که از معیارهای بیرونی برای داوری دربارهٔ تاریخ بهره می‌برد. در این باره دو موضع و دیدگاه افراطی وجود دارد: نخست موضع مدافع‌گرا، که فقط به جنبهٔ ایجابی توجه می‌کند و دوم موضع جدلی، که فقط به جنبهٔ سلبی نظر دارد.

رھیافت توصیفی با تکیه بر شواهد تجربی می‌کوشد آنچه را در عمل رخ داده ارزیابی کند. این رھیافت از کمبود منابع اصلی رنج می‌برد و اغلب گرفتار تعمیم‌های افسارگسیخته می‌شود. این رھیافت در بیشتر موارد دست‌به‌دامن تفاسیر تقلیل‌گرایانهٔ تاریخ می‌شود: تقلیل‌گرایی طبیعت‌باورانه، که می‌کوشد معجزات پیامبر را در حکم پدیده‌های طبیعی تفسیر کند؛ تقلیل‌گرایی روان‌شناختی، که سعی دارد توفیقات پیامبر را براساس شخصیت روانی خاص او تفسیر کند؛ تقلیل‌گرایی فرهنگی، که قصد دارد شخصیت پیامبر را در بستری اجتماعی-اقتصادی بررسی کند و مخالف ویژگی الهی شخصیت اوست؛ تقلیل‌گرایی مبتنی بر تأثیرپذیری، که برای اثبات دروغ‌گویی پیامبر به دنبال یافتن تأثیرات یهودی و مسیحی بر اوست. (Royster, 1972, pp. 46-63)



رہیافت پدیدارشناسانه فقط بر گزارش‌های مؤمنان تکیه دارد. بنابراین از اصالت ذهن رہیافت دستوری و تقلیل‌گرایی رہیافت توصیفی محض دور است. از دیدگاه رویستر، این رہیافت بهترین جایگزین است اما مشکلاتی هم بر سر راه آن وجود دارد که باید رفع شود. نخست آنکه پدیدارشناسان نباید دچار وسوسهٔ یکدست‌کردن دیدگاه‌های مختلف مسلمانان شوند. هدف پدیدارشناس فهم باور همهٔ افراد است. به طوری که حتی بحث‌برانگیزترین برداشت‌ها را نیز دربرگیرد. پدیدارشناس در مقام مشاهده‌گر تفسیری را بر تفسیر دیگر برتری نمی‌دهد. دوم، رویستر برخلاف بیلفلد مستقیماً به مسئلهٔ تفاوت میان «آنچه در عمل اتفاق می‌افتد» و «آنچه گمان می‌رود که اتفاق بیفتد» توجه دارد. براساس رہیافت پدیدارشناسانهٔ رویستر، وجود این تفاوت اهمیتی ندارد. او بر این عقیده است که می‌توان تاریخ را، به بیان پدیدارشناسانهٔ آن، به معنای اسطوره در نظر گرفت. از دیدگاه رویستر، اسطوره «تساویر، معانی، فهم‌ها و باورهای پیروان یک دین است، بی‌آنکه به اثبات یا ردّ وثاقت تاریخی آن توجهی شود.» به بیان دیگر، اسطوره حقیقتی دینی است. بنابراین کار پدیدارشناس یافتن تفاوت میان آنچه در عمل اتفاق افتاده و آنچه گمان می‌رود که اتفاق بیفتد، نیست بلکه وظیفهٔ او فهم معنای اسطوره از منظر مؤمنان است.

رونالد نِتلر، برخلاف بیلفلد و رویستر، که رہیافت پدیدارشناسانه به تاریخ اسلام را پیشنهاد می‌کنند، می‌کوشد رہیافت پدیدارشناسانه را دربارهٔ کلام اسلامی به کار برد. نِتلر معتقد است علاقهٔ اصلی مورخان ادیان «پدیده‌های دینی غیرعقلانی است» و بنابراین علومی مانند کلام و فقه که صبغهٔ عقلانی دارند و به کامل‌ترین وجه در اسلام به آن‌ها پرداخته شده، مغفول واقع شده است. (Nettler, 1973, p. 135) او تمایل داشت این شکاف را پر کند و کوشید رہیافت پدیدارشناسانه را برای کلام عقلانی اسلام به کار برد. نِتلر مدعی است که رہیافت او در مقام عمل، ترکیبی از شرق‌شناسی و تاریخ ادیان است. مراد این است که او روش تحلیل متنی متون کلام اسلامی را به کار می‌گیرد و سپس آن‌ها را در چارچوب رہیافت پدیدارشناسانهٔ مشهور در تاریخ ادیان تفسیر می‌کند. نِتلر معتقد است که با ترکیب این دو روش محققان از رویکرد خشک و بی‌روح شرق‌شناسان به متون کلام اسلامی پرهیز خواهند کرد.

نِتلر برای ایضاح رہیافت خود رساله‌ای به نام *احقاق الحق و اذهاق الباطل* را بررسی می‌کند که مجادلهٔ میان دو متکلم شیعهٔ اثنا عشری به نام‌های ابن مطهر [حلی] و نورالله شوشتری با یک متکلم سنی اشعری به نام ابن‌روزبهان است. او بخش‌های خاصی از این رساله را بررسی کرده



است که از مسائل و مشکلات ادراک سخن می‌گوید. نتلر پس از بررسی جزئیات این مناظره، نتیجه می‌گیرد که از منظر شیعیان ادراک فقط در شرایط خاصی امکان‌پذیر است و بنابراین مطلقاً نمی‌توان با آن خدا را رؤیت کرد، زیرا ذات مطلق خداوند در تضاد با شرایط ضروری ادراک بشری است. برعکس، از دیدگاه متکلمان سنی مذهب، ادراک مانند امور دیگر تحت نظارت مستقیم خداوند و فعالیت خلاق او در جهان پدید می‌آید. به این معنا که قوانین طبیعی به‌منزله سنت الهی حاکم بر جهان در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، رؤیت خداوند به این سبب که او با قدرت مطلقه خود این چنین خواسته، به‌رسم عادت، ناممکن است. با وجود این، خداوند ممکن است با قدرت مطلق اراده خود این عادت را تغییر دهد و انسان‌ها را قادر سازد تا او را رؤیت کنند. نتلر معتقد است که این مناظره، به‌زبان پدیدارشناسانه، بیانگر دو ساختار متفاوت از کلام اسلامی است: کلام شیعی که بر ضرورت طبیعی تأکید دارد و کلام سنی اشعری که بر قدرت خداوند تکیه می‌کند. اما هر دو حاصل فهم عقلانی یا به بیان دقیق‌تر عقلانی‌سازی وحی است. از این رو، هر دوی این‌ها، بنابر تعریف ما، پدیده‌های دینی به شمار می‌روند.

مقاله دیگری که در این مجال قصد داریم بررسی کنیم، «غزالی و علم دین: نکاتی در باب مشکاة الانوار» نوشته هرمان لندولت است. (Landolt, 1991, pp. 19-72) لندولت در تحلیل خود از مشکاة الانوار غزالی، بر این باور است که نظریه غزالی در باب دین مشابه رهیافت پدیدارشناسانه آدامز است. نخست آنکه برداشت آدامز از «اپوخه»، تعلیق قضاوت‌مان درباره دینی که می‌خواهیم درکش کنیم، مشابه رویکرد غزالی در باب جستجوی حقیقت است. به‌گفته لندولت، غزالی در زندگی‌نامه خودنوشتش *المنقذ من الضلال* به ما می‌گوید که از دوره نوجوانی دل‌مشغول این موضوع بوده که انسان‌ها چگونه به حقیقت دست می‌یابند: یعنی چه تفاوتی میان اعمال موجود در ادیان گوناگون و قابلیت انسان یا فطرت خدادادی او برای شناخت حقیقت وجود دارد؟ غزالی مدعی است که خود را از بندهای تقلید کورکورانه رها ساخته و گام در راه جست‌وجوی طاقت‌فرسای حقیقت نهاده، هر جا که بشود یافت. لندولت معتقد است که دغدغه غزالی مهم‌ترین مسئله علم دین‌شناسی است. افزون بر این، نگرش عاری از تعصب و روشن غزالی با رهیافت روادارانه آدامز به ایمان افراد دیگر، یعنی نخستین ویژگی رهیافت پدیدارشناسانه او، هم‌سو و هماهنگ است.



رهیافت پدیدارشناسانه آدامز در دسته‌بندی پدیده‌های دینی به انواع مختلف که از مرزهای ادیان و فرهنگ‌های مختلف فراتر رفته، شبیه دیدگاه غزالی است. از دیدگاه لندولت، نظام آدامز بسیار شبیه نظریه غزالی در باب دین است که در بخش اقسام حجاب مشکاة الانوار آمده است. غزالی در این بخش از کتاب خود معتقد است که حجاب‌ها خداوند را براساس سطح دین‌داری افراد از انسان‌ها دور می‌کند. به عقیده غزالی، انسان‌ها سه گروهند: آخرین گروه یا طبقه در ظلمت محض به سر می‌برند. دومین طایفه محجوب به نور نزدیک به ظلمت‌اند و طبقه اول آن‌هایی‌اند که محجوب به نور مطلق‌اند. آن‌هایی که در ظلمت محض به سر می‌برند، ملحدان‌اند که منشأ جهان هستی را نمی‌شناسند. او لذت‌گرایان را در این طبقه جای می‌دهد که محجوب به گرایش‌های دنیوی‌اند. آن‌ها که هم محجوب به نورند و هم محجوب به ظلمت، مشرکان، بت‌پرستان، آتش-پرستان، ستاره‌پرستان، خورشیدپرستان و ثنویان هستند که محجوب به ادراک حسی‌اند. او فرقه‌های مجسمه‌مانند کرامیه را که معتقدند خدا بر عرش خود نشسته، در این دسته جای می‌دهد. آخرین گروه از این دسته متکلمان‌اند که محجوب به استدلال غلط در باب صفات خداوندند و آن‌ها را با صفات خودشان مانند شنیدن و سخن‌گفتن قیاس می‌گیرند. سرانجام در صدر نظام طبقاتی غزالی، آن‌هایی جای دارند که محجوب به نور مطلق‌اند. ایشان افرادی‌اند که: (۱) می‌دانند صفات خداوند قابل قیاس با صفات انسان‌ها نیست، بلکه او را در پیوند با مخلوقات توصیف می‌کنند؛ (۲) «کسانی که گمان می‌کنند خدا بیرونی‌ترین جسم را که شامل همه گره‌هاست حرکت می‌دهد»؛ و (۳) کسانی که فکر می‌کنند حرکت اجرام آسمانی مستلزم اطاعت از جانب بندگان او، فرشتگان، است زیرا حرکت بلاواسطه توسط خداوند ایجاد نمی‌شود. از دیدگاه لندولت، این سه دسته به ترتیب متکلمان، باطنیه و فیلسوفان‌اند. سرانجام اینکه، در صدر این سلسله‌مراتب، عده اندکی برگزیده وجود دارند که به هیچ‌وجه در حجاب نیستند؛ غزالی آن‌ها را واصلان می‌نامد که همان صوفیان‌اند.

لندولت بر این عقیده است که اگرچه در نتایجی که غزالی می‌گیرد، رد پای رهیافت دستوری دیده می‌شود، نکته مهم نظریه او در باب حجاب‌ها این است که او به کسانی که محجوب به نور و ظلمت و آن‌هایی که محجوب به نور مطلق‌اند، با نگاه هم‌دلانه می‌نگرد. از منظر پدیدارشناسی، تنها مشکل رواداری و تساهل غزالی سلسله‌مراتبی بودن آن است. ما در بخشی از مقاله که به دیدگاه سیدحسین نصر در باب حکمت خالده یا جاودان خرد اختصاص دارد، به تفصیل به این مسئله خواهیم پرداخت.



آنه ماری شیمیل: پدیدارشناسی تمام‌عیار

کار شیمیل در نوع خود بهترین است و باید فصلی را جداگانه به او اختصاص دهیم. او از همان آغاز فعالیت‌های خود در جایگاه اسلام‌شناس، نشان داد که رویکردی هم‌دلانه و رهیافتی کاملاً پدیدارشناسانه به اسلام دارد. این واقعیت را هم اسلام‌شناسان غربی نظیر آدامز تأیید می‌کنند و هم اسلام‌شناسان مسلمانی مانند سیدحسین نصر. افزون بر این، سخنرانی‌های گیفورد او که در ۱۹۹۲ با عنوان «کشف نشانه‌های خداوند: رهیافتی پدیدارشناسانه به اسلام» منتشر شد، مهم‌ترین اثر مکتوب او در باب اسلام است که در آن رهیافت پدیدارشناسانه را به‌کار گرفته است. (Schimmel, 1994) شیمیل در پیشگفتار این کتاب می‌گوید:

این سخنرانی‌ها حاصل اشتغال طولانی من به زبان‌ها و ارزش‌های اسلام و گفت‌وگوهایی است که با دوستان مسلمان محقق و دانشمند در کشورهای اسلامی و سایر کشورها، و یا روستانشینان ساده‌دل و بی‌سواد، به‌ویژه زنان پاکستان و هند و ترکیه داشتم.

بنابراین، کتاب شیمیل ترکیبی از مطالعه متون و قوانین اسلامی، و اسلام به‌مثابه دینی زنده و پویاست که مسلمانان آن را در زندگی خود تجربه کرده‌اند. شیمیل در رهیافت خود سربسته بر این باور است که نباید تمایزی میان مسلمانان فرهیخته و باسواد و مسلمانان بی‌سواد قائل شد. این دیدگاه در تقابل کامل با دیدگاه آدامز است و از وجود شکافی عمیق میان او و تفکرات استادش فردریش هایلر حکایت دارد.

باآنکه رهیافت شیمیل بر مطالعه و بررسی تجربه مؤمنان درون یک دین متمرکز است، هرگز گمانش این نیست که بتواند موضوع را به‌صورت عینی، آن‌گونه که اصل «اپوخه» یا تعلیق بیانگر آن است، مطالعه کند.

شیمیل در این سخنرانی‌ها، در کنار ویژگی پدیدارشناسانه ارزش‌نهادن به دیدگاه مؤمنان به یک دین، دست کم به سه نوع رهیافت پدیدارشناسانه به اسلام قائل است: نخست الگوی پیشنهادی استادش فردریش هایلر را به‌کار می‌برد و پدیده‌های دینی اسلام را به‌مثابه تجلیات امر مینوی تفسیر می‌کند. دوم، می‌کوشد نشان دهد که ساختار اسلام، به‌عنوان دینی زنده و پویا، معنابخش زندگی است. سوم، تلاش می‌کند ابعاد اسلام را بر مبنای سنخ‌شناسی‌هایی که در اصل، به‌وسیله فان در لیو پیشنهاد شده، تبیین کند.



شیمیل با آن‌که صددرصد به مقولهٔ اصالت ذهن آگاه است، اما پدیده‌های اسلامی بازتاب‌یافته در متون دینی و زندگی روزانهٔ مسلمانان را با این سه نوع رهیافت پدیدارشناسانه سازمان‌دهی و تفسیر می‌کند. نخست می‌کوشد آن‌ها را با استفاده از مُدل پیشنهادی هایلر دربارهٔ قلمروهای مینوی تبیین کند. مدلی که هایلر پیشنهاد می‌کند این است که ابتدا پدیده‌ها را مطالعه کرده، سپس لایهٔ عمیق واکنش انسان‌ها به امر الهی را بررسی می‌کند تا به ژرف‌ترین و مقدس‌ترین کانون هر دین، که همان امر مینوی است، برسد. شیمیل این رهیافت را به‌ویژه به‌سبب شباهتش به برداشت صوفیانه از ساحت‌های مختلف دین‌داری، برای تبیین پدیده‌های موجود در اسلام سودمند می‌داند. در این باره فهم مسلمانان از این موضوع که همه چیز آیه و نشانهٔ خداوند است، برای شیمیل در بررسی پدیده‌های اسلامی اهمیت فراوانی دارد. شش فصل کتاب او حرکت از بیرونی‌ترین تجلی امر مینوی تا مرکزی‌ترین راز خداوند را بازتاب می‌دهد: ۱. ابعاد مقدس طبیعت و فرهنگ؛ ۲. زمان و مکان مقدس؛ ۳. عمل مقدس؛ ۴. کلمه و کتاب؛ ۵. فرد و جامعه؛ و ۶. فرجام‌شناسی. او در فصل فرجام‌شناسی معتقد است خداوند در اسلام رازی است که تنها و تنها به‌وسیلهٔ خودش آشکار می‌شود.

رهیافت دوم شیمیل بر مدار ساختار اسلام به‌مثابهٔ یک دین زنده می‌گردد. او در فصل پایانی کتاب خود با عنوان «چگونه به اسلام بنگریم؟» بر این باور است که همواره میان دو بُعد اسلام در جایگاه یک دین زنده کش‌مکش وجود داشته است: اسلام هنجاری که متکلمان و فقیهان عرضه کرده‌اند و اسلام عامیانه که تصوف از آن حمایت می‌کند. شیمیل معتقد است که پویایی اسلام به این است که میان این دو بُعد تعامل و بده‌بستان همیشگی برقرار باشد؛ یعنی گفت‌وگویی دوسویه میان سنت و بدعت، عرف و شریعت و ظاهر و باطن برقرار گردد. تأثیر متقابل بین اسلام هنجاری و عامیانه در حالت ایده‌آل به موقعیتی میانه می‌انجامد، درست همان‌طور که جایگاه محمد در میانهٔ شریعت‌گرایی خشک موسی و زهد عیسی قرار دارد. شیمیل در ادامه معتقد است که صوفیان سهوی‌مسلك اغلب می‌کوشیدند تعاملی میان این دو بُعد برقرار سازند و نشان می‌دادند که سلوک معنوی باید به محک این تعادل سنجیده شود. به تعبیر دیگر، صوفیان شمول‌گرایند زیرا عشق‌محورند، اما اسلام هنجاری تکلیف‌محور است. در واقع، اعتقادنامهٔ صوفیان «نهٔ عرفانی» است: لا موجود الا الله؛ در حالی که اعتقادنامهٔ متکلمان «نهٔ پیامبرانه» است: لا اله الا الله. اولی شمول‌گرایانه است زیرا همه چیز را در بر می‌گیرد، اما دومی انحصاری



است زیرا معنایش این است که هر چیزی در مقابل حقیقتِ مطلق باشد، خطرناک و گناه‌آلود است و به‌گفتهٔ مسلمانان باید آن را با شمشیر «لا» از بین ببرد.

نکتهٔ مهم پایانی در باب رهیافت شمول موضع غیرتاریخی اوست. پیش‌گرفتن این موضع در میان پدیدارشناسان غیر معمول نیست، اما تشریح جایگاه شمول در این باره مهم به نظر می‌رسد. هنگامی که او دربارهٔ اسلام بر مبنای شباهت آن با ادیان دیگر سخن می‌گوید، از تبیین‌های فرافکنانه، که معمولاً مورخان اسلام آن‌ها را به کار می‌برند، می‌پرهیزد. این سخن بدان معنا نیست که او با مقولهٔ تأثیرپذیری ادیان از یکدیگر مخالف است، بلکه معتقد است که این تأثیرات ارزش‌های مطلق نیستند: یک دین تنها عقاید و آداب و رسوم و گرایش‌هایی را در خود می‌پذیرد که از طریقی با عمیق‌ترین لایهٔ آن هماهنگ باشد. البته این دیدگاه دربارهٔ منحصربه‌فرد بودن هر سنت دینی، ممکن است با تصور او دربارهٔ امر مینوی که نه‌تنها رازآلود نیست، بلکه به یک معنا جهان‌شمول هم هست، در تناقض قرار گیرد. در بخش بعدی مقاله سعی می‌کنیم به تفصیل به این موضوع بپردازیم.

واکنش‌ها و پاسخ‌های دانشمندان مسلمان

می‌توان گفت رهیافت پدیدارشناسانه در مطالعات اسلام حاصل تلاش غربیان برای فهم اسلام بر پایهٔ اصطلاحات و تعابیر خودشان است. در آغاز، بر سر امتیازهای این طرح به شدت در میان خود محققان غربی بحث و مناقشه درمی‌گرفت، اما از نیمهٔ دوم قرن بیستم که محققان مسلمان در دانشگاه‌های غربی صاحب کرسی استادی شدند، جریان این مناقشه و بحث تغییر کرده است. تعامل میان محققان مسلمان و غیرمسلمان، و میان مؤمنان به یک دین و آن‌ها که بیرون آن دین ایستاده‌اند، گفتمان رهیافت پدیدارشناسانه در مطالعات اسلام را قوت بخشیده است. در این بخش، واکنش‌ها و پاسخ دو تن از محققان ساکن آمریکا، فضل‌الرحمان و سیدحسین نصر به این رهیافت را گزارش و بررسی خواهیم کرد.

فضل‌الرحمان، استاد اندیشهٔ اسلامی دانشگاه شیکاگو، دست‌کم دو نقد مهم بر رهیافت پدیدارشناسانه وارد ساخته است: مسئلهٔ مؤمنان به یک دین و آن‌ها که بیرون آن دین ایستاده‌اند و مسئلهٔ رهیافت‌های تاریخی و غیرتاریخی. به عقیدهٔ فضل‌الرحمان، نگرش مصنوعی پدیدارشناسان مبنی بر اینکه باید با مؤمنان به یک دین غیرنقادانه رفتار کرد، بحث‌برانگیز است. از دیدگاه او، واقعیت‌های دینی محرمانه نیستند، بلکه معانی آن‌ها جهان‌شمول است؛ اگرچه این



به معنای جهان‌شمول بودن فهم آن معنا نیست، زیرا معنا هنگامی که ادراک شد، باید برای هر فرد معنادار باشد. (Fazlur Rahman, 2001, pp. 191-192) فضل‌الرحمان بر همین مبنا استدلال می‌کند که بر پایه فهمی عقلانی، هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان می‌توانند در مطالعه اسلام با یکدیگر تعامل داشته باشند. غیرمسلمانان می‌توانند با هم‌دلی به نسبت فارغ از پیش‌داوری‌های فکری و فرهنگی، اسلام را نه به مثابه تجربه دینی زیسته خود، بلکه به منزله شناخت نیمه‌علمی یک تجربه دینی بفهمند. فضل‌الرحمان موضع خود را به این صورت توضیح می‌دهد:

باید تکرار کنم که یک تجربه به مثابه یک کل منسجم را نمی‌توان منتقل کرد، بلکه مورخ یا جامعه‌شناس می‌تواند از راه فهم عقلانی آن، تأثیر آنی این تجربه را بر فاعل شناسا، و یا اهمیت آن را به فاعل شناسا انتقال دهد. هنگامی که مورخ یا جامعه‌شناس درباره این تجربه حکم کلی صادر می‌کند، می‌تواند با بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها و تحلیل‌ها به شیوه‌ای که مؤمن به آن دین قادر نیست انجام دهد، آن را توضیح دهد.

از منظر فضل‌الرحمان، جنبه ناخوشایند دیگر این ترجیح برای مؤمنان درون یک دین این است که مسلمانان با یکدیگر هم‌رأی نیستند: در طول زمان برخی از مسلمانان دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند که مسلمانان دیگر آن‌ها را نپذیرفته‌اند. رهیافت پدیدارشناسانه برای توجیه این اختلاف‌ها با نگاهی نسبی‌گرایانه مدعی شده است که همه آن‌ها رنگ‌وبوی اسلامی دارند. به‌باور فضل‌الرحمان، این گرایش نسبی‌گرایانه پذیرفتنی نیست. زیرا اسلام هنجاری به‌عنوان ملاک و معیار وجود دارد که باید براساس آن درباره پدیده‌های مربوط به اختلاف‌های دینی مسلمانان داوری کرد. بر این اساس، فضل‌الرحمان می‌گوید «من به این شرط با رهیافت پدیدارشناسانه هم‌راه خواهم شد که طرفداران آن قرآن کریم و سنت پیامبر را معیارهای هنجاری برای همه نمودها و قرائت‌ها از اسلام بدانند.»

نقد دوم فضل‌الرحمان به رهیافت پدیدارشناسانه ناظر به تحلیل‌های غیرتاریخی آن است. او در این باره به دو نگرش عمده درباره مطالعه تاریخی قرآن در غرب اشاره می‌کند: نگرش نخست به دنبال کشف تأثیرات یهودیت و مسیحیت بر قرآن است، و دومین نگرش به مطالعه ترتیب تاریخی سوره‌های قرآن اهتمام دارد. (Fazlur Rahman, 1980, p. 131) به‌اذعان پدیدارشناسان، هیچ‌کدام از این مطالعات تاریخی غربیان درباره قرآن با اعتقادات مسلمانان هم‌خوانی ندارد. برخی از دانشمندان نقادی متنی را به جای نقادی تاریخی پیشنهاد می‌دهند. اما از دیدگاه فضل‌الرحمان، هنگامی که مطالعه قرآن غیرتاریخی می‌شود، پیامدش این است که ما نمی‌توانیم



واقعاً آن را بفهمیم. در واقع، او معتقد است که رهیافت متنی پیش‌فرض‌های تاریخی نهفته‌ای در دل خود دارد. بنابراین به عقیده فضل‌الرحمان هیچ جایگزین حقیقی در این زمینه وجود ندارد. ما ناگزیریم قرآن را در متن تاریخ مطالعه کنیم. مسلمانان و غیرمسلمانان می‌توانند با این شکل با یکدیگر همکاری داشته باشند. فضل‌الرحمان حتی بر این باور است که در حال حاضر محققان غربی با پیشینه و توانایی به‌کارگیری ابزار فکری خود بیشتر و بهتر از محققان مسلمان از عهده انجام این کار بخواهند آمد. انگیزه فضل‌الرحمان برای برقراری تعامل میان مسلمانان و غیرمسلمانان در حوزه مطالعات اسلام و تأکید او بر این‌که تحقیقات غربی باید به یک ملاک و معیار هنجاری ملتزم باشند ما را به ترتیب به یاد دیدگاه‌های کنترل‌اسمیت و آدامز می‌اندازد.

برخلاف فضل‌الرحمان که تا اندازه‌ای با تحقیقات غربیان هم‌دل و همراه است، سیدحسین نصر به‌شدت منتقد آن است. نصر در مقاله‌ای با عنوان «حکمت خالده و مطالعه دین» تعبیر علم دین در غرب را نقد کرده و رهیافتی جایگزین را پیشنهاد داده که برآمده از تفکر سنت‌گرای اسلامی است. او این رهیافت را «حکمت خالده یا جاودان خرد» نامیده است. (Nasr, 1993, pp. 53-68) حکمت خالده یا جاودان خرد معرفتی است که همواره وجود داشته و خواهد بود و ویژگی جهان‌شمول دارد، به‌طوری‌که گوهر همه ادیان است.

نصر معتقد است که حکمت خالده نه تنها با تاریخی‌نگری رهیافت دانشگاهی قرن نوزدهم به دین مخالف است، بلکه با رهیافت پدیدارشناسانه غیرتاریخی نیز سر ناسازگاری دارد. نصر دین را در چارچوب یک کیهان‌شناسی جهان‌شمول مفهوم‌سازی می‌کند. او معتقد است که واقعیت به‌صورت سلسله‌مراتبی از خدا تا جهان محسوس منظم شده است. همه ادیان با سیری نزولی از خداوند نشئت گرفته‌اند و هر کدام راه نجات خاص خود را دارند. از این رو، پیش‌فرض حکمت خالده برخلاف تاریخی‌نگری که معتقد است دین را باید در بستر شرایط تاریخی آن فهمید، این است که دین چیزی ورای تاریخ است. با این حال، برخلاف پدیدارشناسی غیرتاریخی، به ظهور تاریخی اختلافات دینی به‌مثابه سنت‌های متباین نیز بی‌اعتنا نیست. به تعبیر دیگر، نوعی وحدت متعالی در صورت مثالی دین وجود دارد. این هسته معنوی ورای تاریخ است اما شکل‌ها و تجلی‌های بیرونی دین به لحاظ تاریخی ممکن‌الوقوع‌اند. نصر به پیروی از فریتویف شوان، معتقد است در نتیجه رابطه‌ای که میان ابعاد مطلق و محتمل دین برقرار است، می‌توان گفت همه ادیان به‌نسبت مطلق‌اند.



حکمت خالده برخلاف رھیافت پدیدارشناسانه، که بر هیچ داوری ہنجاری پدیده‌های دینی متکی نیست، میان مراتب تجلیات خداوند، مراتب و سطوح مختلف نبوت، خواست‌های بزرگ و کوچک از خداوند و راه‌های کوتاه‌تر و درازتر در یک سنت واحد، داوری می‌کند. به تعبیر دیگر، دین بر اساس سلسله‌مراتبی کیهانی ارزیابی می‌شود. به‌رحال این سلسله‌مراتب فقط بازتاب سطوح مختلف معرفت به واقعیت غایی است و بنابراین مؤمنان در سطوح مختلف را از دستیابی به نجات و رستگاری بی‌نصیب نمی‌داند. در این صورت حکمت خالده می‌تواند معیاری برای تمیز میان دین راستین و دین دروغین باشد.

وانگهی، در این روش، دین‌پژوه باید التزام و تعهد معنوی کاملی داشته باشد. برخلاف برداشت پدیدارشناسانه از اپوخه یا تعلیق، که فقط رویکرد هم‌دلانه پژوهشگر با موضوع پژوهش بسنده بود، حکمت خالده تعهد صدرصد محقق دین‌پژوه را می‌طلبد. از منظر این مکتب فکری، مطالعه دین و ادیان به‌خودی‌خود فعالیت دینی است و اهمیت دینی دارد. به تعبیر دیگر، مستلزم تعهد دینی است و در نتیجه هر نوع اندیشه سکولار را طرد می‌کند.

حکمت خالده نصر در واقع شبیه رھیافت پدیدارشناسانه شیمل است. هر دوی آن‌ها ادیان را یک‌به‌یک و جداگانه بررسی می‌کنند، در عین حال، همه آن‌ها را به امر مطلق و امر مینوی منتسب می‌دانند. شباهت عمده‌ای هم میان تصور سلسله‌مراتبی نصر از تجلیات خداوند و ساحت‌های گوناگون تجلی امر مینوی شیمل وجود دارد. این تصور درباره تجلیات چندگانه حقیقت واحد، در نظام سلسله‌مراتبی غزالی از دین، که لدولت آن را توصیف کرده، یافت می‌شود. البته با در نظر گرفتن تأثیر صوفیانه عمیق بر روی این متفکران، وسعت دید آن‌ها در این زمینه امری طبیعی جلوه می‌کند.

نتیجہ‌گیری

برای نتیجہ‌گیری بحث لازم است به عقب بازگردیم و ویژگی‌های جمعی رھیافت پدیدارشناسانه و سه نوع عمده پدیدارشناسی دین را بار دیگر بررسی کنیم. یکی از ویژگی‌های جمعی رھیافت پدیدارشناسانه خاصیت ضدتقلیلی آن است. تا اینجا متوجه شدیم که گربن، آدامز، بیل‌فلد، رویستر، شیمل و تا اندازه‌ای سیدحسین نصر تجربه دینی را پدیده‌ای منحصر به فرد می‌دانند که نمی‌توان آن را به پدیده‌های تاریخی و اجتماعی و مواردی از این دست فروکاست. بنابراین، برای فهم پدیده‌های دینی، باید فهم مؤمنان به آن دین را مطالعه کنیم. برعکس، فضل‌الرحمان که خود را



پدیدارشناس نمی‌داند، معتقد است که حقایق دینی جهان‌شمول‌اند و بنابراین مؤمنان درون یک دین، از جهت توانایی فهم، بر آن‌هایی که بیرون آن دین ایستاده‌اند برتری ندارند. دیدگاه فضل‌الرحمان بسیار به دیدگاه کنتول اسمیت نزدیک است که اعتقاد دارد مطالعه دانشگاهی دین نه تنها باید جانب مؤمنان به آن دین را نگه دارد، بلکه لازم است گوشه چشمی هم به معیارهای دانشگاهی غربی داشته باشد.

دیگر ویژگی جمعی رهیافت پدیدارشناسانه غیرالهیاتی بودن آن است. به این معنا که نگرش فرد تحت تأثیر التزام ویژه او به باورهای دینی نیست. بیلفلد و رویستر، در جایگاه پدیدارشناس، همواره به این اصل در پدیدارشناسی معتقدند که پژوهشگر فقط باید به سخن مؤمنان به یک دین گوش فرادهد، بی‌آنکه بخواهد درباره آن‌ها داوری ارزشی کند. تفکرات شیمیل به این موضع نزدیک است، اما از طرفی بر این باور است که باید میان اسلام هنجاری و اسلام عامیانه در فهم پدیده‌های دینی گفت‌وگو برقرار باشد. با توجه به تنوع و اختلاف دیدگاه مؤمنان به یک دین آدامز و فضل‌الرحمان به معیارهایی برای گزینش دیدگاه‌های خاص از میان این دیدگاه‌ها قائل‌اند. به عقیده آدامز، فقط مسلمانان باسواد و روشن‌فکر ملاک‌های معتبر ارزیابی به شمار می‌آیند، درحالی‌که از دیدگاه فضل‌الرحمان ملاک تشخیص و ارزیابی، قرآن و سنت پیامبر است. نصر همسو با غزالی معتقد است که همه داوری‌ها باید در درون سلسله‌مراتب کیهانی حقیقت که ناظر به تجلیات خداوند است، انجام گیرند. با این تفصیل به نظر می‌رسد فضل‌الرحمان و نصر به این سبب که پدیدارشناس نیستند و مسلمانان ملتزمی به شمار می‌روند، به یک نوع التزام کلامی فروغلتیده‌اند، اما موضع آدامز را می‌توان غیرکلامی در نظر گرفت.

درباره ویژگی غیرتاریخی رهیافت پدیدارشناسانه نکته‌های جالبی وجود دارد که شایسته توجه و بررسی است. رویستر معتقد است که ما مجبور نیستیم میان آنچه اتفاق افتاده و آنچه گمان می‌رود که اتفاق بیفتد، تفاوتی قائل شویم، زیرا تاریخ در نظر مؤمنان به یک دین حکم اسطوره را دارد و از این رو ما فقط لازم است معنای دینی آن را بفهمیم. شیمیل که موضعی نزدیک به این موضع دارد بر این باور است که تأثیرات تاریخی ادیان پیشین بر اسلام به معنای منحصر به فرد بودن اسلام نیست و فروکاستن پدیده‌های اسلامی به نتایج صرف برآمده از جبر تاریخی، پذیرفتنی نیست. با این حال، نصر و فضل‌الرحمان منتقد این ویژگی غیرتاریخی‌اند. نصر معتقد است که جنبه‌های تاریخی دین نباید نادیده گرفته شوند، اما درعین حال باید در پیوند با خاستگاه



نخستین‌شان که ورای تاریخ است، مورد مطالعه قرار گیرند. فضل‌الرحمان نیز مانند نصر معتقد است که رهیافت تاریخی برای تکمیل فهم ما از اسلام ضروری است.

بر مبنای نوع پدیدارشناسی دین، فقط پدیدارشناسی آدامز را می‌توان در دسته تاریخی-سنخ‌شناسانه جای داد، زیرا او می‌کوشد وجوه تشابه ادیان مختلف را کشف کند؛ اما اسلام‌پژوهان دیگر فقط به اسلام نظر دارند. وانگهی، دیدگاه آدامز، مبنی بر اینکه این رهیافت می‌تواند به یافتن قوانین حاکم بر حیات دینی بشر منجر شود، چیزی است که در میان پدیدارشناسان کلاسیک نمی‌توان نشانی از آن یافت. در کنار آدامز می‌توان شیمل و نترل را به سبب تلاش‌هایشان مبنی بر یافتن ساختار اسلام به‌عنوان دینی زنده، در دسته پدیدارشناسان تاریخی-سنخ‌شناسانه جای داد. شیمل این ساختار را در دل تعامل میان دو بُعد اسلام یعنی بُعد دستوری و عامیانه آن یافت. این تعامل دوسویه به شکل سنت در مقابل بدعت و عرف در مقابل شریعت خود را نشان داده است. نترل این ساختار را در تفاوت میان کلام شیعی که بر ضرورت طبیعی تأکید دارد و کلام اشعری که بر قدرت خداوند تأکید دارد، یافته است. شیمل سنخ‌شناسی‌های گوناگونی از دین را که برآمده از اندیشه فان در لیو است، برای تبیین اسلام به کار می‌برد و معتقد است که هیچ سنخ‌شناسی خاصی نمی‌تواند همه ماهیت اسلام را پوشش دهد. اما تحلیل شیمل از تجلیات امر مینوی را می‌توان در دسته پدیدارشناسی ذات‌گرا جای داد. گویا هیچ اسلام‌پژوهی نیست که بتوان او را در جرگه پدیدارشناسان وجودگرا و تفسیرمحور جای داد. شاید کُربن در این میانه استثنا باشد، زیرا او یک پدیدارشناس ذات‌گراست و نه وجودگرا-تفسیری.

در این مقاله دیدیم که رهیافت پدیدارشناسانه چگونه در حوزه مطالعات اسلام به کار رفته، رشد یافته و به طرز چشمگیری هم به کمک مطالعات اسلام آمده و هم به پدیدارشناسی دین مدد رسانده است. در واقع، هم‌چنان مناقشه میان مورخان و اسلام‌پژوهان پابرجاست. به نظر می‌رسد توانسته باشیم در این مقاله سخن اقبال لاهوری را که گفت: «دین پیچیده‌تر از ماهیت بشر است»، به خوبی ایضاح کنیم. شاید به دلیل همین پیچیدگی است که شیمل نه‌تنها به سود برتری دیدگاه مؤمنان به یک دین استدلال می‌کند، بلکه گرایش ذهنی رهیافت پدیدارشناسانه او نیز شایسته احترام است.



*مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به این شرح است:

Mujiburrahman. (2001). The phenomenological approach in Islamic studies: An overview of a Western attempt to understand Islam. *The Muslim World*, 91(3), 425-449.

منابع

کرین، هانری (۱۳۹۱). چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، تهران: انتشارات سوفیا.

Adams, C. J. (1967). The history of religions and study of Islam. In J. Kitagawa (Ed.), *The history of religions: Essays on the problems of understanding*. Chicago: University of Chicago Press.

Adams, C. J. (1976). Islamic religious tradition. In L. Binder (Ed.), *The study of the Middle East: Research and scholarship in the humanities and social sciences*. New York: John Wiley and Sons.

Adams, C. J. (1985). The hermeneutics of Henry Corbin. In R. C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in religious studies*. Tucson: The University of Arizona Press.

Bijlefeld, W. (1972). Islamic studies within the perspective of the history of religions. *The Muslim World*, 62.

Cantwell Smith, W. (1959). Comparative religion: Whither and why? In M. Eliade & J. Kitagawa (Eds.), *The history of religions: Essays in methodology*. Chicago: University of Chicago Press.

Daniel, N. (1997). *Islam and the West: The making of an image*. Oxford: One World.

Fazlur Rahman. (1980). Islamic studies and the future of Islam. In M. H. Kerr (Ed.), *Islamic studies: A tradition and its problems*. Malibu, CA: Undena Publications.

Fazlur Rahman. (1985). Approaches to Islam in religious studies: Review essay. In R. C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in religious studies*, 191-192.

James, G. A. (1995). *Interpreting religion: The phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Krolick, S. (1985). Through a glass darkly: What is the phenomenology of religion? *International Journal for Philosophy of Religion*, 17.

Landolt, H. (1991). Ghazali and Religionswissenschaft: Some notes on the *Mishkat al-Anwar*. *Asiatische Studien*, 65.



Martin, R. C. (1985). Islamic studies: History of the field. In R. C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in religious studies*, 327–329.

Nettler, R. L. (1973). A controversy on the problem of perception: Two religious outlooks in Islam. *Humaniora Islamica*, 1.

Penner, H. (1970). Is phenomenology of religion a method for the study of religion? *The Bucknell Review*, 18.

Pye, M. (1974). Problems of method in the interpretation of religion. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1, 109–110.

Royster, J. E. (1972). The study of Muhammad: A survey of approaches from the perspective of the history and phenomenology of religion. *The Muslim World*, 62, 46–63.

Said, E. (1995). *Orientalism*. New York: Pantheon.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam*. Albany: State University of New York Press.

Sharma, A. (1975). An inquiry into the nature of the distinction between the history of religion and the phenomenology of religion. *Numen*, 22, 95.

Sharma, A. (1976). Towards a definition of the phenomenology of religion. *Milla wa-Milla*, 16, 17.

Twiss, S. B., & Conser, W. H. (1992). *Experience of the sacred: Readings in the phenomenology of religion*. Hanover: Brown University Press.

