

## روش پدیدارشناسانه غربیان در شیعه‌شناسی

بررسی آثار و نتایج کاربست روش‌های خاص در مطالعات

میثم توکلی بینا\*

### چکیده

در پی نشر آثار مطالعات خاورشناسان در زمینه اسلام و تشیع، همواره این دغدغه وجود دارد که آیا نگاه ما به این مقوله باید مثبت و خوش‌بینانه باشد و از آن تأییدی بر یافته‌ها و داده‌های دینی خود بیاییم یا آن که باریک‌بینی بیشتر، به این جریان خواهد انجامید که نقاط تاریک این داستان بلند را هم رصد کنیم و از نوعی دوراندیشی هم راه با ژرف‌کاوی بهره ببریم؛ مبادا که بنای رفیع دیانت، از همان تأییداتی که به بلندا رسیده فروکاهیده گردد.

اساس مطالعات شیعی در غرب، اگر دانشگاهی و به معنای مدرنیته علمی باشد، باید فاقد هرگونه دلبستگی به آن باشد و از دید ناظر لاقضا و سوم شخص دیده گردد. یعنی ذات و ناب دین نادیده گرفته می‌شود و برای همیشه تعلیق می‌گردد. تشیع در ساختار فرهنگی مطالعات شیعی - آن هم در غرب - همان آیین و نظامی است که از دل ساز و کارهای تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و اقلیمی سر برآورده و از این دید با بودیسم و بهایت تفاوت چندانی ندارد! هکل در شکل گرفتن این نوع مطالعه پدیدارشناسانه نابغه دهر است که همه مؤلفه‌ها را در هم می‌تند تا دینی را معرفی کند. پدیدارشناسان بعدی، همین الگو را تقویت کرده‌اند که در هوسرل به اوج می‌رسد. دانستن گردنه‌های خطرونک روش‌شناسی و فرهنگ مطالعات دینی، می‌تواند جلوگیری از سقوط در دره ژرف و تاریک نابزدایی تشیع را شود که در آثار خاورشناسان وجود دارد؛ زیرا آنان نیز فرزند زمان خویشند و در چارچوب خود می‌اندیشند.

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین و کلام جدید.

از این نمونه به کتاب مکتب در فرآیند تکامل می‌توان اشاره نمود که نمونه بارز چنین رویکردی به تسبیح است. کتابی که در آن فرهنگ و برای آن نوشته شده و درست همان چه را که از پیش می‌توان رصد کرد، سازوکاری تاریخی معرفی نموده که معنای آن چیزی جز نابزدایی و نادیده گرفتن «اصالت»‌ها نیست.

### واژگان کلیدی

پدیدارشناسی دین، هگل، تعلیق ذات، طرح فرهنگی، همدلی، هرمنوتیک، تسبیح تاریخی.

### اصطلاح شناسی مطالعات دینی

آن چه از واژگان غرب به مطالعه،<sup>۱</sup> پژوهش<sup>۲</sup> و دین<sup>۳</sup> ترجمه گردیده، کاربرد آن باید در ظرف و بستر فرهنگی بررسی گردد تا هنگام استفاده از آن، بدانیم برگردان صحیحی از لغت وجود دارد یا نه. وقتی لغت علم را در ادبیات فارسی به کار می‌بریم، زنجیره‌ای از مفاهیم ناخودآگاه و مهم دنبال آن می‌آید. مثلاً علم در میان ما ارزش را در پی دارد. علم در شرق ارزش‌مند است و به حقیقت نظارت دارد و صاحب آن با یافتن علم، شرافت ذاتی علم را به خویش منتقل می‌کند تا دانش‌مند – با بار ارزشی مثبت – نام گیرد.

اما آیا در غرب هم لغت science به همین معنا است و همین مفاهیم پیوسته را با خود دارد؟ اگر واژه از بستر خود جدا گردد و به زبان دیگری ترجمه شود ممکن است منشأ سوء تعبیر و رهزنی گردد. مسأله این است که برای نمونه، همین واژه علم در لغت فرنگی، با بار معنایی کاملاً متفاوت به کار می‌رود. علم در واقع نوعی نگاه از منظر سوم شخص به معلوم است. بی‌شک که این نوع نگاه، هیچ گونه تعلق خاطری در پی ندارد و اختلاف بارزی با نگاه اول شخص به موضوع دارد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد اگر چه گزاره‌های دینی و عقلی را در میان خود، علم به حساب می‌آوریم، ممکن است واژه science در شرق، بر این گزاره‌ها صدق نکند؛ زیرا نگاه ما به این دسته قضایا اول شخص و واحد تعلق خاطر است.

1. Study.

2. Research.

3. Religion.

وقتی ماکس مولر نخستین بار در غرب، اصطلاح علم دین<sup>۱</sup> را به کار برد،<sup>۲</sup> منظور او آن نبود که ما می‌فهمیم، بلکه نگاهی بود از منظر بیرونی و سوم شخص که هیچ گونه تعلقی در آن نباشد و دین را به منزله یک موضوع مدرنیستی بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، علم مدرنیته، علمی سکولار محسوب می‌شود، نه علمی که در حوزه‌ها مصطلح است. از نگاه مدرنیته، فقط ناظر بی‌طرف می‌تواند به علم پردازد و آن را آبرکتیو بررسی نماید. همه افراد اعم از سیاه، سفید، غربی، شرقی و غیره، در آزمایش‌گاه به نتایج یکسانی از لحاظ علمی خواهند رسید، اگر به روش خاصی عمل کنند و ویژگی‌های شخصی را در آن دخالت ندهند. لذا به کلام به منزله علم نمی‌نگرند؛ زیرا فرض اولیه آن است که شخص متكلّم، به باور خویش وفادار خواهد بود. لذا علم دین، قصد هیچ گونه خدمت کلامی به دین ندارد. و دینی به نام اسلام که در دانشکده‌ها و تحت عنوان دین‌شناسی و شرق‌شناسی ارایه می‌گردد، بسیار متفاوت از آن چیزی است که بدان تعلق خاطر داریم و در واقع همان چیزی است که مدرنیته می‌خواهد معرفی نماید.

اصطلاح مطالعات دینی<sup>۳</sup> و یا research هم به همین معانی و بسترها فرهنگی دوره مدرنیته کاربرد دارد. ما در قدیم search به معنای جستجو، تفحص، تتبع و بررسی داریم، اما این لغت که ترجیح می‌دهم آن را به بازنگری یا بازبینی ترجمه کنم، نه پژوهش، محصول دوره جدید است. بار معنای این لغت سه عنصر اصلی دارد:

۱. این بررسی مجلد باشد نقادانه<sup>۴</sup> باشد و به تعیین حدود بینجامد؛
۲. سوژه باشد در بررسی آن کاملاً لااقتضا عمل کند و بنگرد که البته این از لوازم عنصر قبلی است؛
۳. باید با روش‌شناسی معین و ساختارمندی صورت گیرد.

به این ترتیب نتیجه research، همان علم مدرنیستی خواهد بود و کاملاً آبرکتیو است. هر کسی از هر دین و نژاد و رنگ که باشد، اگر به روش خاصی

1. Science of religion.

2. Essays on the science of religion. , Introduction to the science of religion.

3. Objetive. Religious studies.

4. Critical.

بدون وفاداری به یک موضع خاص به بازنگری نقادانه دست زند، به نتایج مشابهی دست می‌یابد و علم حاصل می‌شود. در واقع تنها چنین کسی است که مطالعات دینی انجام می‌دهد و برای خروجی کارش ارزش علمی آن هم به معنای خاص در نظر گرفته می‌شود.<sup>۱</sup>

واژه religion هم به بستری متفاوت وابسته است. این واژه را به دین ترجمه می‌کنیم حال آن که به نظر می‌رسد ترجمه آن به آیین یا نظام بهتر باشد. ریشه این لغت لاتینی است که در روم به کار می‌رفت و به معنای پیروی از قانون و حقوق بود. این مقصود چیزی غیر از آن مفهوم ابراهیمی است که ما از ادیان داریم. در دین، از بالا به پایین می‌آییم و شناخت ایجاد می‌کنیم. اما در religion کار وارونه است و ما حدود را تعیین می‌کنیم و با متداولوژی ویژه علوم آن را تعیین می‌دهیم. لذا به تعبیر بهتر، روش کار از پایین به بالاست. حتی هنگامی که در مورد مسیحیت، نخستین بار از واژه religion استفاده شد، با واکنش شدید و تند پل قدیس روبه رو گردید تا جایی که آن را مستلزم نوعی شرک خفی دانست.

به این ترتیب، باید دانست که مفهوم religion آیینی از مقوله فرهنگی-اجتماعی است و روش مطالعه آن همان روش علوم اجتماعی و بنابر این روش تجربی خواهد بود. در این نگاه آیینی، religion فاقد وفاداری و فاقد ذات و حقیقت عندالله تلقی و مطالعه می‌شود. لذا دین، دیگر نه منبعی برای حقیقت، بلکه پدیده‌ای فرهنگی است که می‌تواند موضوع بررسی‌های علمی و بازنگری و مطالعات نقادانه قرار گیرد.

اکنون می‌توان با نگاه به این بررسی بگوییم:

در این برداشت دین طریقیت ندارد، بلکه خود، موضوع مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد و نهایتاً یک مقوله فرهنگی است و به کمک علوم انسانی، تحلیل و بررسی می‌شود. در مدرنیته متأخر که متکی بر ایده

۱. برای مطالعه بیشتر نک: محمود خاتمی، پدیدارشناسی دین، فصل نخست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۱۳۸۲.

2. V. Bianchi: The Notion of Religion.

«جهانی شدن» است، مطالعات دینی جدید در جست و جوی مدل‌های

نظری و روش‌های عملی موافق با ایده فرهنگ جهانی است.<sup>۱</sup>

با این مقدمه، می‌توان فهمید که در نخستین گام مطالعه آثار خاورشناسان، باید با این عنایت صورت گیرد که پس زمینه‌های فکری ایشان در مطالعات شرقی و مطالعات دینی یا پژوهش علمی در زمینه اسلام و تشیع چیست و با چه عناصر اصلی اجرا می‌شود تا مورد توجه مراجع آکادمیک مدرن قرار گیرد. در حقیقت موضع وفاداری و یا حقیقت‌پنداری در زمینه دین، در موضع تعليق قرار دارد و تشیع از باب یک مقوله اجتماعی- فرهنگی که در شرق ظهر کرده، موضوع مطالعات دین قرار می‌گیرد.

### پدیدارشناسی به مثابه کلان روش

در این زمینه که باید در مطالعات دینی آکادمیک که مدرنیته آن را املا کرده است، روش‌مند و نیز با روش معین عمل نمود، پدیدارشناسی به منزله یک روش اصلی رخ می‌نماید. باید دانست که در واقع، از دید پدیدارشناسانی مثل هوسرل، کانت بنیان‌گذار پدیدارشناسی است. در عین آن که خود بدان اشارت صریح نکرد و هگل، گنج پدیدارشناسی را از دل «فنomen»<sup>۲</sup> کانتی و تفکیک آن با نوممن بیرون کشید. کانت واژه فنومن را که از این پس پدیدار می‌گوییم، از تجربه گرایان انگلیسی گرفته بود. پدیدار در نگاه انگلیسی‌ها مثل هیوم، همان داده حسی و یا محسوس و به زبان خود ایشان انباعات است. اما کانت به این واژه رسمیت داد و آن را به حاصل عمل «فاهمه» بر داده حسی اطلاق کرد. او آن دریافت حسی نخستین را «داده»<sup>۳</sup> نامید و محصول پردازش فاهمه بر داده حسی را پدیدار نام نهاد.

اما هگل، منشأ پدیدارشناسی است و از این جا، جریان این روش به راه می‌افتد. او با اعتراض به کانت، هم تمام پستوی کانتی را رو کرد و همه نومنهای کانتی را پدیدار دانست. این تغییر، حاصل اعتراض و انتقاد هگل به

۱. پدیدارشناسی دین، ص ۲۶-۲۷.

2. Phenomen.

3. Given.

کانت بود. اگر ذاتی در خارج وجود دارد ولی عقل و فاهمه به آن دسترسی ندارد، چگونه از وجود داشتن ذاتی در خارج دم می‌زنیم. به تعبیر دیگر، این رهیافت کانتی، گرفتار نوعی درون‌ستیزی است و هگل از همین نقطه آغاز کرد. همه آن‌چه داریم، همان پدیدارهایست و راهی به ذوات فی نفسه نداریم. لذا پدیدار از هگل به بعد، تمام محدوده کانتی یعنی نومن را هم قبضه می‌کند.

پدیدارشناسی ممکن است به منزله یک نگرش یا یک روش تلقی گردد. مشهور<sup>۱</sup> آن است که نگرش هگل، پدیدارشناسی بود و از روش دیالکتیک استفاده می‌کرد. اما امروزه به کسانی اصطلاحاً پدیدارشناس می‌گویند که روش غیردیالکتیکی و فاقد ضرورت داشته باشند. هوسرل گاهی از آن به منطق متعالی تعبیر می‌کند و پدیدارشناسی به این معنا، یک کلان روش است.

حال باید گفت که روش پدیدار شناسی که به تفصیل در تقسیم‌بندی‌های

بسیار متنوع آن وارد نمی‌شویم، به صورت عمومی چهار عنصر اصلی دارد: الف) حیث استقلالی اشیا الی‌الابد تعلیق می‌گردد. فرد پدیدارشناس، به حیث هوهو کار ندارد و از نفس‌الامر سخن نمی‌گوید. هگل می‌پرسید: «این چه کسی است که از نفس‌الامر سخن می‌گوید؟» انسان؛ پس از آن حیث، درباره اشیا سخن می‌گوید که به آگاهی بشر متعلق شده است. معنای درخت قائم به آگاهی من است. شیئت شیء به همین معنای آن است. لذا ذات در کلام پدیدارشناسان به معنای حقیقت متأفیزیکی نیست، بلکه ذات هم آن چیزی است که در آگاهی انسان قوام می‌یابد. اینان ادعای وجودشناسی و نفس‌الامری را داخل پرانتر تعلیق می‌کنند و حتی در برابر آن، نه هم نمی‌گویند، زیرا به همان اشکال هگل بر کانت گرفتار می‌آید. لذا تعلیق، به حکم به وجود تعلق می‌گیرد نه به وجود که در این حالت دوم، ادعایی مضحک خواهد بود.

ب) «reduction» عنصر بعدی احالة است و دو مرحله را شامل می‌شود. در ابتدا کار ما تجمعی و انباشتן هر چه بیشتر پدیدارهایست تا در پس آن به مرحله شکل‌دهی برسیم. وقتی پدیدارشناس به صورتی فارغ‌دلانه به موضوع نگاه کرد

۱. البته هایدگر با این سخن مخالف است و می‌گوید هم روش و هم نگرش است.

و تمام احکام وجودشناسانه اش را تعلیق نمود، باید به انباست هر چه وسیع تر پدیدارها دست زند. این مرحله نخست را شهود حسی می‌نامند. در مرحله بعد باید وارد شهود ذاتی (آیدتیک) شویم که ذات‌بخشی در آن، از دل همین پدیدارهای حسی صورت می‌پذیرد. تأکید بر این است که در حالت مذکور، ذات هیچ معنای متافیزیکی ندارد، بلکه امری متأخر از شهود حسی و قوام آن صرفاً به آگاهی است. برای نمونه، ما نسبت به پدیدارهای حسی که از «میز» داریم، می‌آغازیم و سپس از یک نوع نگاه عقلی برای آن در ذهن ذاتی را جعل می‌کنیم و وحدتی را در آن می‌یابیم. آگاهی به آن پدیدارها وحدتی را تزریق می‌کند و سپس ذاتی را در آن‌ها می‌بیند و می‌تواند آن را به میز تسمیه نماید.

ج) عنصر اصلی دیگر، محوریت «سابزه»<sup>۱</sup> و فرد در پدیدارشناسی است. انسان شناس، عین خارجی را جعل می‌کند، یعنی عین در برابر شخص آگاه نیست، بلکه اساساً آگاهی فردی، عین را قوام می‌دهد و یا جعل می‌نماید و این هم در محدوده آگاهی است. لذا دیگر جریان شناخت از بیرون به درون نیست، بلکه از فاعل آگاه، به سمت ذوات است. به عبارت بسیار ساده، انسان آگاه، دین را در آگاهی خود شکل می‌دهد و اگر آن را عینی یا دارای ذات بداند، باز هم در آگاهی خویش است. با حذف فاعل شناساً، معنای واقعیت هم از دست می‌رود. این سرراست همان اولماییسم دلخواه مدرنیته است. لذا پدیدارشناسان به سابژکتیویسم<sup>۲</sup> فعال باور دارند و در هرمنوتیک نوعی گذر از فعال هم به چشم می‌خورد؛ یعنی فرد آگاه، با فعالیت خویش، آبزه<sup>۳</sup> را می‌سازد و برای شناخت در برابر آبزه منفعل نیست. البته تشارک اذهان هم لازم است تا آگاهی مشترک در میان نوع انسانی شکل گیرد نه در فرد. بیرون را رهیافت پدیدارشناسی می‌سازیم.

د) لازم است برای تشارک اذهان، با دیگران «هم‌دلی»<sup>۴</sup> کنیم. هم‌دلی یعنی هم افق شدن؛ هر افقی، یک عالم عقلانی است که برای جمع‌آوری بهتر پدیدارها و

- 
1. Subject.
  2. Subjectivism.
  3. Object.
  4. Sympathy.

نیز طبقه‌بندی بهتر آنها به نحوی که آیینی را دقیق‌تر روشن کند و حدود آن را معلوم نماید. لذا تاریخ، روایات و شعر اهمیت فراوان دارند. در واقع توصیف هرچه سالم‌تر، مستلزم همدلی و همافق شدن است. این همافقی قاعده‌مند است. در تمام مراحل تعلیق و احواله و «من» استعلایی، پدیدارشناس به «من» تعلق دارد، ولی در مرحله آخر باید با دیگران همافق شوم تا به شکلی عقلانی با ایشان مفاهمه داشته باشم. باید به این شیوه عقلانی به عالم متدينان نزدیک شد و خود را به جای یکی از آنها تلقی کرد. هر نوع پیش‌فرض منفی مطرود است؛ چون ماهیت کار توصیفی است و این همافقی، متودیک<sup>۱</sup> و نه واقعی است. کاری که هانری کربن به خوبی از پس آن برآمد.

به این ترتیب، اصول فکری روش پدیدارشناسی معلوم می‌گردد. خواهیم گفت که اختلافات جزیی یا کلی در برخی از این اصول، تقسیم‌بندی‌های مختلف در پدیدارشناسی را باعث گردیده، ولی پدیدارشناسی کلاسیک که بر اساس ایده‌های هوسرل بنا شده، به همین اصول ابتنا دارد.

نکته مهم دیگر این است که روش پدیدارشناسی که از هگل آغاز شد، دشمنی خوینی با پوزیتیویسم دارد و از عوامل گسترش این روش نیز شکست پوزیتیوها و بحران علم در ابتدای قرن بیستم است. حال این توجه ضرورت دارد که اگر به روش پوزیتیو بخواهیم سراغ مطالعات دینی برویم، بی‌تردید سرافکنده و شکست‌خورده باز می‌گردیم، زیرا حلقه وین از ابتدا در نگاه خود جای پرداختن به اموری مثل دین را مسدود کرده‌اند! لذا اگر هم بپذیریم که روش آنان برای علوم تجربی کارآمد است، باز هم در زمینه دین، روش فوق به کار نمی‌آید. روش تحلیلی یا پدیدارشناسی، تنها روش‌های باقی‌مانده است. روش تحلیلی هم تا حد زیادی به همان آفت مبتلاست. به این ترتیب باید گفت که در عمل روش عمومی مطالعات خاورشناسان و دین‌شناسان، پدیدارشناسانه یا به جهت زیست‌بوم غربی، تحت تأثیر عمل کرد پدیدارشناسان است. هگل در این بستر فکری، نقشی بنیادین ایفا می‌کند. او از هیچ، همه چیز می‌سازد و

1. Methodic.

فلسفه و تاریخ و علوم دیگر را به طرزی نابغه‌گونه به هم می‌آمیزد تا مطلوب را حاصل کند. لذا پس از هگل، سیطره فرهنگی او ادامه یافته و پژوهش‌گران را هنوز مرعوب و مسخر خود کرده است؛ اگرچه با وی مخالفت کنند و از دیالکتیک بگریزند، در دام تفکر تاریخی او اسیرند.

### پدیدارشناسی دین از هگل تا هرمنوت‌ها

هگل به تعبیری، افلاطون مدرنیته است. وی چنان نبوغی از خویش در تحلیل عناصر تاریخی و فلسفی و برقراری ارتباط میان آنها از خویش نشان داد که الگویی برای تفکر در غرب ایجاد کرد، اگرچه بعدها مورد نقد واقع شد. وی تسلط کاملی بر تاریخ شرق و غرب داشت و به خوبی این اجزا را به صورتی منسجم وحدت می‌بخشید و در قالب فلسفی می‌ریخت. داستان دین او از این جنس است. او با این تفکر که دین به منزله یک تجربه دینی تلقی شود، به شدت مخالف بود و دین را حاصل فرآیند عقلانی می‌دانست. ریخت پدیدارشناسی هگل دیالکتیک است؛ یعنی دین زاییده نوعی تز و آنتی‌تز و در نتیجه ستتر است که تمامیت تاریخ در نهایت، مساوی با انسانیت خواهد بود. سپس به نگاه کلاسیک هوسرل می‌رسیم که پدیدارشناسی رسمی تعریف می‌گردد و پس از آن با تغییرات هایدگری در آن پدیدارشناسی هرمنوتیک شکل می‌گیرد. این نوسانات هر کدام نوعی روش و نگرش پدید می‌آورد که در مطالعات دینی اهمیت دارد و تنها پس از بررسی آنها می‌توان روح کلی حاکم بر جریان‌های دین‌شناسی و دین‌پژوهی در آکادمی‌های غرب را دریافت؛ امری که تا حدودی بدان پرداخته‌ایم اما سودای تفصیل آن را داریم.

### پدیدارشناسی دیالکتیک دین

هگل دین را به سه دوره دین طبیعی، دین هنری و دین پوزیتیو تقسیم می‌کند. دین طبیعی همان تز و دین هنری به مثابه آنتی‌تز و دین پوزیتیو همان ستتر است. این روند تاریخی یک روند دیالکتیک به شمار می‌آید.

دین طبیعی، مرحله‌ای است که انسان، نمادهای طبیعت را به منزله‌ی خدا پرستش می‌کند و خدا می‌شمارد. مثلاً دین در ابتدای امر، با نگاه مقدس به خورشید، ستارگان، آتش و نور آغاز می‌شود. لذا او ایران را دروازه ورود به غرب بر می‌شمرد و با تسلطی که بر تاریخ ایران باستان دارد، می‌گویید: انسان در ایران، احساس خانه پدری می‌کند. این گفته او بیش از آن که مثبت باشد، نشان می‌دهد که او ارج و قرب ایران باستان را به خاطر آغاز مرحله دین طبیعی در آن والا می‌داند.

مرحله بعدی در تاریخ گذار از شرق به سمت مصر است. در مصر این نمادهای دینی، دست ساخته بشر هستند و در نتیجه هگل، این مرحله را دین هنری می‌نامد. مصریان مجسمه‌های خدایان را با شکل بدن انسانی می‌سازند ولی چون برای سگ و گربه تقاضا قایل هستند، سر خدایان را سر حیوانات قرار می‌دهند. در این مرحله، خدایان مثل ابوالهول عظیم‌الجثه هستند و این نشان می‌دهد که بشر برای رهایی از «خودبیگانگی» گام‌هایی برداشت، اما هنوز در دام آن اسیر است و خدایان را بسیار بزرگ یا با سر غیرانسانی می‌سازد. تحلیل هگل آن است که مصریان به شکل انسانی داشتن خود نزدیک شده‌اند اما هنوز روح و خدا را فرالسانی می‌بینند. او معتقد بود، ایده‌های فلسفی هر قومی در هنر و مکتوباتش ظهور می‌کند. در افسانه‌ها آمده که ابوالهول را یک آنتی کشت و تحلیل هگل از این داستان آن است که تمدن خاوری پایان یافته و باخترا غلبه کرده است.

در یونان دیگر اندازه مجسمه‌های رب النوعها و خدایان در مقیاس طبیعی انسانی و سر خدایان نیز سر انسان است. اما هنوز یونانیان هم از «ازخودبیگانگی» رها نشده‌اند؛ در مجسمه‌های آنان تخم چشم هست ولی مردمک ندارد. یعنی هنوز نمی‌تواند درک کند که خودش خداست و خدا را چیز ورا و فرای خود می‌داند.<sup>۱</sup> اما هدف او پرداختن به مسیحیت و دفاع آن از منظر خاص خویش است.

۱. می‌دانیم که دین اسلام درست به عکس آموزش داده است. یعنی ابتدا توحید بود و سپس مردم شرک را پدید آوردند. هر مولودی بر فطرت توحید پا به جهان می‌گذارد. اما آن‌چه هگل ترسیم کرده، از ابتدا شرک‌آلود و به دور از هر نوع توحید است.

در نهایت دین در غرب پوزیتیو می‌شود که به معنای مُحصَّل و مشتپرکن است؛ دینی که به غایت انسانی رسیده و خدا را همان انسان می‌داند. مسیحیت با این ایده که مسیح همان خداست، به ازخودبیگانگی بشر پایان داده و بشر را به کمال رسانده است تا بفهمد که حقیقت روح و خدا، بیرون از خود او نیست. او از آنجا که یک پروتستان است، به شریعت کاری ندارد و می‌گوید: اگر کسی دین مسیحیت را به این تفسیر که من پیش رو می‌نمهم، به آن کافر است. مسیحیت این است نه آن چیزی که مسیحیت سنتی با آن بند پروری می‌کرد. این ایده تشبيه محض و بل بالاتر از آن، تطبیق محض است. او با همین دید، تمام باورهای سنتی مسیحیان را نفی می‌کند و از هیچ کدام دست نمی‌شوید. مثلاً «گناه نخستین» را همان ازخودبیگانگی می‌داند که تصور می‌کرد چیزی فرای خودش وجود دارد. فدیه شدن مسیح هم برای رهایی از این بند است و غیره.<sup>۱</sup>

در دیالکتیک هگل ضرورت نهفته است. تقابل تز، آنتی تز و در نهایت سنتز به نوعی ضرورت دارد. اما سایر پدیدارشناسان رسمی از این ضرورت به دلیل انتقادات فراوان دست شسته‌اند. آن‌چه باید از این تطویل در باب دیدگاه هگل عاید ما گردد، نوع نگاهی است که او در غرب به راه انداخت. او با تسلط فراتر از وصف خوبش در مورد تاریخ شرق، ایران، مصر، یونان و نیز تسلط بر علوم مختلف، چنان تحلیل فلسفی بر آنها بار می‌کند که بینانگذار یک روش می‌شود. خواندن نوشه‌های او درباره تاریخ ایران برای تاریخ‌دانان ایرانی نیز موجبات لذت است. این نگاه تاریخی- طبیعی که در طول آن یک ایده به تکامل می‌رسد و تطور می‌یابد، باعث می‌شود ما مقوله مکتب یا دین را دارای وحدت و انسجام بینیم و در عین حال، این نوع نگاه تاریخی، فاقد بار ارزشی و وفاداری به آن است و نقادی و تعیین حدود را شامل می‌گردد. تکامل تاریخی در بستر یک تحلیل فلسفی بدون نگاه وفادارانه به دین، اصول کار هگل است. مطالعات

۱. نک: هگل، فلسفه دین و نیز هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم: نشر شفیعی، تهران ۱۳۸۵.

عمیق او در مورد شرق و حتی ایران را هم می‌توان نوعی همدلی متودیک (نه واقعی) برای دست‌یابی به تحلیل بهتر دانست. نگاه عمیق او مانیته نیز در هگل یک نقطه عطف تاریخی است و مدرنیته را حیات می‌بخشد.

### پدیدارشناسی کلاسیک دین

این نوع از پدیدارشناسی که تقریر رسمی از آن است، در آثار هوسرل رخ می‌نماید. این اصول پدیدارشناسی همانهایی هستند که در معرفی این روش بیان کردیم. لذا از مراجعه به آن اجتناب می‌کنیم و یکسره به سراغ کاربست آن در پژوهش‌های دینی و مطالعات حوزه دین می‌رویم. پدیدارشناسی کلاسیک، بر تعليق، الحال، همدلی و تشارک اذهان مبنی است. وقتی پدیدارشناس دین، سراغ مکتبی مانند تشیع می‌آید، همه مسائل وجودشناسانه را به حالت تعليق می‌برد؛ یعنی دیگر به اصالت داشتن و حقیقت و ناب بودن آموزه‌های آن هیچ علقه‌ای ندارد و تا به آخر هم بدان باز نخواهد گشت؛ زیرا این تعليق جزو روش و نیز الى البد است. وقتی پدیدارشناس دین، مکتبی مانند تشیع را بررسی می‌کند، تمام عرف شیعی را به منزله پدیدار تلقی می‌نماید و لذا هیچ نوع بار ارزشی برای آن در نظر نمی‌گیرد. وقتی چنین باشد، به حقیقت استعلایی و قدسیت آن در پرانتر تعليق حکم می‌شود.<sup>۱</sup> پدیدارشناس شروع به جمع‌آوری پدیدارهای حسی از عرف شیعی می‌کند و در این جهت، تاریخ بسیار اهمیت دارد. این شاهبیتی به‌شمار می‌آید که به تبع هگل بازمانده است. روایات درون‌دینی شیعیان هم در مرحله بعد اهمیت دارد و نیز به رفتارهای شیعیان در نحوه زیست آنان توجه می‌شود. از این نقطه شهود حسی که بگذریم، نوبت به شهود آیدیک و عقلی می‌رسد. در این گام، خواهم کوشید نوعی وحدت و انسجام را در مجموعه اطلاعات تاریخی و رفتاری و حدیثی بیابم و از پس این وحدت، ذاتی را به تشیع نسبت دهم و البته با این کار نوعی محدوده‌گذاری و نقادی نیز صورت خواهد پذیرفت. در همه این فرآیند، نباید فراموش کنم که همه چیز، به

۱. در عرف فرنگیان به این کار اپوخه کردن یا برآکینگ می‌گویند.

آگاهی سوژه قیام دارد و از جنبه‌های انسانی نشأت می‌گیرد؛ یعنی هیچ نوع انطباع و انفعال از حقایق بیرونی در کار نیست، بلکه کار من بررسی آگاهی مشترک اذهان عرف شیعی برای یافتن شیرازه‌های فکری است. این ذواتی که به شیعه نسبت می‌دهم، هیچ‌گونه وجهه متافیزیکی ندارد، بلکه صرفاً در آگاهی است.

این متود را برای همه ادیان و مکاتب و آیین‌ها به کار می‌برند؛ چنان‌که از پیش چیزی به نام بهاییت ندارید و شروع به تجمیع پدیدارهای بهاییان چه از جهت تاریخ و چه از جهت رفتار و عقاید می‌کنید. در این حال، به این پدیدارها نظام و وحدت می‌بخشید و در قالب‌های معینی می‌ریزید تا انسجام و ذات آن معلوم گردد. حاصل کار شما، کتابی خواهد بود که ابتدا از مسائل تاریخی می‌آغازد و شکل‌گیری ذات بهاییت را در طول آن به نحوی ماهرانه با عقاید بهاییان می‌آمیزد و در نهایت به شکل مطالعه موردنی<sup>۱</sup> در زمینه ادیان، ارزش آکادمیک می‌یابد. نباید فراموش کرد که در دیدگاه پدیدارشناس، ارزش در گوشه‌ای تاریک خاک گرفته است و تشیع و بهاییت و هندوئیسم به عنوان موضوع مطالعه، هیچ تفاوتی ندارد. همه اینها فاقد ذات عینی و حقیقت ناب هستند و به افراد پیرو آن (سایرها) قیام دارند. وقتی از دل پدیدارها ذات را بیرون می‌آورند، تازه تسمیه به تشیع یا بهاییت معنای می‌یابد. همه چیز در نگاه پدیدارشناس، انسان درآورده است و دین را صرفاً از جهت شکل‌گیری در سوژه بررسی می‌کند. حتی وقتی پدیدارشناس از «حقیقت آسمانی» سخن می‌گوید، یعنی این مسئله جزو پدیدارهای شیعی است. حتی مقدس بودن یک کتاب نیز همین را معنا می‌دهد که در نگاه پیروان و گروندگان به آن تقاضه دارد. این روش کار، به علم دین و پژوهش دینی دانشگاهی ارجمند در میان فرنگیان می‌انجامد. البته پدیدارشناسان تأکید می‌کنند که این نگاه آنان به معنای انکار نیست و با پوزیتیویسم منکر تفاوت دارد.<sup>۲</sup>

1. Case Study.

2. البته این نوعی انکار زیرکانه است که در بحث از انتقادات به آن خواهیم پرداخت.

تنها تفاوت پدیدارشناسی دین با تاریخ دین، در این است که اولی سودای ذات یابی و کاربست وحدت و انسجام در پس پدیدارهای تاریخی دارد؛ چیزی که تاریخ دین در پی آن نیست. بی تردید تأثیرات هگلی در پرداختن به تاریخ از فلسفه دین و دین پژوهی معاصر ناگسستنی است. آن چه باعث می‌گردد کلاسیک‌ها از هگل جدا شوند، آن است که دیالکتیک هگل ضروری و اجتناب‌ناپذیر بود، اما روش پدیدارشناسی این گونه نیست و ظن موجه هم کافی است.

تعليق برای حذف هر پیش‌فرض و هرگونه عینیت در پدیدارشناسی دین ضروری می‌نمود؛ تأویل و تحويل بردن پدیدارهای دینی به ذوات، لازمه توصیف و تبیین پدیدارهای دینی است و همدلی نیز ویژگی اساسی در فهم عقاید ادیان است. این مفاهیم نقش اساسی در پدیدارشناسی دین دارند.<sup>۱</sup>

## ۷۰ پدیدارشناسی هرمنوتیک دین

با آن که هایدگر شاگرد هوسرل بود، از وی کناره جست و شکافی عمیق میان مکتب خویش و هوسرل ایجاد کرد. در میان پدیدارشناسان هرمنوت، چند چیز متفاوت با کلاسیک است.<sup>۲</sup> اگر چه «معنا»، دغدغه اصلی کلاسیک‌ها بود و دنبال آن می‌گشتند، هرمنوت‌ها به «هستی» می‌اندیشیدند؛ یعنی به جای پدیده‌های آگاهی و تحلیل آن، به پدیدارهای وجودی انسان که اعم از آگاهی است، دل خوش داشتند. در این مدل، سد سکندر معنا در هم می‌شکند و هرمنوت در معنای دخیل است.<sup>۳</sup> هایدگر اعتراض بلیغی در این مورد داشت که تعليق کردن و فارغ‌دانه پدیدارشناسی کردن، صرفاً ادعاست و امکان وقوع ندارد. ما انسان بدون جای‌گاه نداریم و انسان با ربط وجودی، معنا را پدید

۱. پدیدارشناسی دین، ص ۸۳

۲. رابطه پدیدارشناسی و هرمنوتیک من و وجه است. یعنی برخی هرمنوت‌ها پدیدارشناس نیستند؛ مثل دیلتای، بتی، اشلایرماخر، آیزه و هرش؛ برخی پدیدارشناسان هرمنوت نیستند؛ مثل هوسرل و شاگردانش و پدیدارشناسان هرمنوت هم داریم؛ مثل هایدگر و گادamer که در اینجا از این دسته آخر سخن خواهیم گفت.

3. M. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, p 20.

می آورد. التزام به این ادعا وجود ندارد. هرمنوتیک به سابژکتیو بودن هم اعتراض دارد و طرح علی البطل آن دیالوژی<sup>1</sup> یا همان منطق حاکم بر گفت و گوهای دو طرفه است؛ یعنی طرف مقابل هم در فهم از دین نقش جدی دارد. «سوژه لاقضا» نظری بود مبتنی بر این که «بدون هر پیشفرضی کنار گود بنشین و نظاره و فهم کن. به عبارت دیگر، شاهد یک اسلاید باش». اما پدیدارشناس هرمنوت، یک تنہ به قاضی نمی رود و دیالوژیک است (نه دیالکتیک که وجه ضروری دارد). نقش دیگری در فهم من بسیار پررنگ است و ما به فهم می رسیم. هرمنوتیک در فهم فعال و گروهی اتفاق می افتد و به این جهت فهم روندی دوری دارد.

هرچه روایت کلاسیک از پدیدارشناسی به مدرنیته تعلق دارد و دنبال فهم عینی از دین است که میان منهای استعلایی به اشتراک عقلانی در می آید، روایت هرمنوتیک پدیدارشناسی به مجموعه‌ای از برداشت‌های هم عرض می انجامد که دیدگاه مفسر و بستر تاریخی هستی او در برداشتش مؤثر است و این درست نقطه مقابل تشارک اذهان کلاسیک و سوژه لاقضاست و لامحاله باید گفت به پست‌مدرنیته تعلق دارد.

حال اگر کسی پدیدارشناس هرمنوتیک دین باشد، با مقدمات آتی به کار می پردازد:

اولاً<sup>2</sup> دین یک طرح<sup>3</sup> لاحاظ می گردد؛ طرحی است به معنای امر فرهنگی که در دیالوژی انسان‌ها شکل می گیرد. دین به مثابه نقشه و طرح فرهنگی-اجتماعی قومی است که در خلال روایت‌های آنان هویتا می گردد. لذا تمام عناصر قدسی و وحیانی، به یک سلسله امور فرهنگی فروکاهیده می شود. آنان در مقدمه مفروض می دارند که در این امور فرهنگی، عناصری خاص مثل فیزیک یک قوم، سطح فرهنگی، زبان ایشان و... دخالت دارد؛ مثلاً یهودیت یک طرح فرهنگی محسوب می شود که در رفتارهای قومی یهود جلوه‌گر شده است. لذا

1. dialogy.

2. Plot, Fabiola

البته لغت فایبولا رساتر است؛ زیرا معنای جعل هم در آن نهفته است.

این گروه از پدیدارشناسان، هیچ چیز را از ساحت دین نمی‌زدایند و بیرون نمی‌دانند. برای مثال، در این نگاه اسطوره و خرافات هم جای‌گاه دارد؛ چون معتقدند اگر این طرح فرهنگی اقتضای آن را نداشت، این خرافه در رفتار قوم ظهور نمی‌یافتد.<sup>۱</sup> اینها همه از نگاه فرهنگی به دین حاصل می‌شود و نتیجه آن این است که هیچ امر مقدس و نابی در دین نداریم. با این تلقی، دین به هیچ وجه خارج از سنن فرهنگی و بستر تاریخی- اجتماعی انسان و زبانی که آن را در خود جای می‌دهد، قرار ندارد:

اگر دین ماهیت داشته باشد مقدس نیست، بلکه دقیقاً ماهیتی مشابه نظامهای اجتماعی- فرهنگی دیگر است و یک فعل ارتباطی است.<sup>۲</sup>

ثانیاً تمرکز این روش بر متون است. لذا برای طرح دین باید پارادایم مناسی را بیابیم. در این دیدگاه:

دین هم‌چون یک داستان تلقی می‌شود؛ داستانی که برای آنان که در آن می‌زیند، واقعی است و برای کسانی که از خارج به آن می‌نگردند، جعلی است... اگر فهم دین این گونه در گرو بسترها تاریخی فرهنگی باشد، آن گاه نخست هم‌چون یک داستان (آن‌چه رخ داده است) ظاهر می‌شود و سپس هم‌چون یک گفتمان (درباره آن‌چه رخ داده است).<sup>۳</sup>

در نهایت باید دوباره تأکید کرد که در این روش هم تأکید بر تاریخ‌مندی یکی از نکات بارز است؛ یعنی موقعی که در این طرح فرهنگی- اجتماعی که ما آن را دین می‌نامیم، وجه دیالوژی به معنای گفت‌وگو به میان می‌آید، تاریخ‌مندی یکی از عناصر اصلی در دیالوژی است. این نگاه با بستر تاریخی و فرهنگ اقوام هم‌چنان از سرمنشأ هگلی آن جاری است تا جایی که گفته‌اند: هایدگر گنج هرمنوتیک را در آثار هگل کشف نمود.

نتایج واضح پدیدارشناسی دین را در بندهای ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱. H. Blumenberg, Work on Myth.

۲. به نقل از باختین در: J. Jensen, *Is a Phenomenology of Religion Possible?* P.128

۳. پدیدارشناسی دین، ص ۱۳۰-۱۳۲.

۱. دین به شکلی فاقد حقیقت است و با غض نظر از وجه ناب بودن و قداست بررسی می‌شود؛
۲. هر دینی به مثابه امری فرهنگی- اجتماعی سنجش می‌شود و در این وضع، با بررسی هنر یک قوم و یا آیین‌های سرخپوستی تفاوتی ندارد؛ زیرا اساساً معنای religion در غرب با دین تفاوت دارد.
۳. دین وجهی از وجود انسانی انسان به شمار می‌آید و به تعبیرهای مختلف کلاسیک‌ها و هرمنوت‌ها، انسان درآورده است و به روش‌های مطالعه علوم انسانی بررسی می‌گردد.
۴. فرآیند تاریخی و محیطی و بسترها فکری بشر در شکل‌گیری و فهم آن دخیل هستند و سیطره هگلی به پدیدارشناسان آموخته که تطور تاریخی را فلسفی کنند.
۵. صحبت از اصالت یک دین یا یک کتاب مقدس در حالت تعلیق قرار دارد و تنها به منزله پدیداری از پدیدارهای متدينان بررسی می‌گردد. با این تفصیل، معلوم می‌شود، چرا علم دین، پژوهش دینی و مطالعات ادیان در بستری خاص معنا دارند.

### شیعه‌شناسی؛ هشدارها و زنگارها

در این بند به عواقب پدیدارشناسی دین و نتایج حاصل از آن می‌پردازیم و با نگاهی متقدانه این مطلب را وامی‌رسیم که آیا حاصل کارهای انجام شده در این فضای فکری، راه‌گشا و یا تقلید شدنی هستند؟ باید تأکید کرد که همگان روش پدیدارشناسی را برای مطالعات شیعی انتخاب نمی‌کنند، اما بستر و فضای فکری غربیان به گونه‌ای است که تحت تأثیر پدیدارشناسان دین قرار می‌گیرند و از قید و بند آن رهایی نمی‌توانند. به ویژه که سایر روش‌های موجود غالباً فقط به کار علوم تجربی و طبیعی می‌آیند و به حوزه دین و فرهنگ و هنر گوش‌چشمی هم ندارند.

## اصالت‌زدایی از تشیع

در مطالعات خاورشناسان از ابتدا وجه اصیل یا غیراصیل بودن تشیع تعلیق گردیده است. لذا در بررسی‌های آنان مشخصاً سخن از ناب بودن یا اصالت معنا ندارد. حتی کاربرد واژه‌های مقدس، حق، آسمانی و ... به جهت آن است که این واژگان به لحاظ معنایی برای شیعیان پدیدار شده‌اند؛ یعنی در منظر گروندگان تشیع یا یک مکتب دیگر چنین نمودی دارد.

این آغاز ماجرایی خطرآفرین است. نوعی انکار زیرکانه در واقع امر اتفاق می‌افتد. وقتی کسی از پیش به این روش سراغ تشیع می‌رود، در حالی که مقوله‌ای به نام تشیع در میان اقوامی رواج دارد، با پیش‌فرض انکار - البته از نوع دوستانه آن<sup>۱</sup> - به سراغ تشیع رفته است. به ویژه که این تعلیق، از جهت روشنی بی‌پایان است و هیچ گاه به انتها نخواهد رسید. توضیح آن که میان کسی که حقیقتی را با موضع لااقتضاًی و امی‌رسد تا بدان انکار یا اعتقاد یابد با فرد پدیدارشناس تفاوت زیادی وجود دارد؛ زیرا این شخص در نهایت، ممکن است به اصالت و حقیقت یک آینین دست یابد و از بی‌طرفی به وفاداری و ایمان کشیده شود. اما پدیدارشناس دین، این موضع تعلیق را به منزله یک اصل روشنی تا انتها نگاه می‌دارد و به آن بازنخواهد گشت. حتی اگر به این موضع بازگردد، کار او غیرعلمی تلقی خواهد شد؛ زیرا علمی که در مدرنیته از آن برج ساخته‌اند با پیش‌فرض صرف نظر از اصالت و حقیقت است. به این ترتیب، این روش هم مرتبه‌ای از انکار را داراست، اگرچه دل‌بستگان به آن از تصريح به انکار بگریزند.

اما این پیش‌فرض از کجا آمده است؟ چرا باید بر خلاف شهود خویش، پیش‌فرض‌های پدیدارشناسان دین را بپذیریم و با موضع آنان بر ساحل امن بنشینیم؟ آیا اساساً خود این پیش‌فرض، نقض ادعای موضع بی‌طرفی سوژه لااقتضا نیست؟ پس پدیدارشناسی دین آنقدر هم که ادعا می‌شود حاضر به

<sup>۱</sup> اصطلاح الحاد دوستانه را در میان محلدان فرنگی به یاد آورید که در آن انکار به معنای اثبات نشده بودن است. این را من از این اصطلاح بر ساخته‌ام.

بی طرفی نیست که بی طرفی در این وضعیت فقط هنگامی پذیرفته است که بتواند به اعتقاد یا حتی انکار بینجامد. در واقع با این دیدگاه که دین محصول زندگی انسان در بستر تاریخ، زبان، قومیت و اجتماع است، پدیدارشناسی دین خود جایگاهی بس رفیع را در موضع‌گیری دارد.

### فرض تشیع به سان امر فرهنگی و انسانی

می‌توان محتمل و ممکن دانست که دین کاملاً اصیل و حقیقی بوده، جریان آن از بیرون به درون باشد. در تمام جریان پدیدارشناسی دین، دلیل قاطعی برای رد این امکان وجود ندارد. وقتی می‌گویند دین هم مثل همه فرهنگ‌ها امری انسان‌محور و انسان‌درآورده است، یعنی نظریات رقیب جایی برای نفس کشیدن نداشته باشند. اما در حقیقت این مسأله با توصیف صرف به صحنه رسیده و خود به وجهی پدیدارشناسانه، فاقد عقلانیت کافی است.

با پذیرش این امکان که تشیع می‌تواند امری فارغ از انسان باشد که انسان تنها به فهم و معرفت آن نایل می‌شود، باید از پدیدارشناسی دین و یا دست‌کم از برخی اصول آن مثل اولمانیت دست شست. در اصل این هم به شکل فرض در این نظریه درنظر گرفته شده است.

### شکل‌گیری تاریخی تشیع

همان طور که در آثار هگل دیده می‌شود، وی استاد فلسفی کردن سیر تاریخ برای نشان دادن مدعای خویش است. این روش در میان آیندگان و اندیشه‌وران پس از او تأثیری بی‌انتها گذاشت که الگویی برای مطالعات دین و فرهنگ و هنر پدید آورد. اما چه موقع به این روش توسل می‌جوییم؟ تنها موقعی این روش معنا دار است که:

نخست، مسأله مورد مطالعه را فاقد اصالت و حقیقت و قداست پنداشیم؛  
دوم، آن را از وجوه انسان بودن و خلاقیت انسانی در نظر بگیریم که در طول زمان بدان شکل داده است؛

## دلخواهانه بودن انتخاب پدیدارها

ایرادی که هایدگر به کلاسیک‌ها می‌گرفت، این بود که ما نمی‌توانیم ناظر بی‌طرف باشیم و به هر صورت، نوعی انتخاب دلخواهانه در کار است. به تعبیر دیگر، این که چه نوع پدیدارهایی را کنار هم جمع کنیم، خود با دخالت انسان در آن صورت می‌گیرد و این انسان هم خود به یک بستر تاریخی-فرهنگی وابسته است و در این بافت زندگی می‌کند. لذا نگاه او به پدیدارها و نیز جمع‌آوری او به بسترها زیست‌بوم وی وابسته است. اگر با این دید به عمل کرد خاورشناسان بنگریم، می‌بینیم که چنین اتفاقی افتاده است. عملاً این آموزه پدیدارشناسانه که دین وجه تاریخی و فرهنگی-اجتماعی انسان محسوب می‌شود، در بررسی دین اثر می‌گذارد تا جایی که دین را به تبع هگل، در بافت شکل‌گیری آن می‌بینند. حال همین آموزه را به خود پدیدارشناسی نیز می‌توان سرایت داد. پدیدارشناس در بستر تاریخ و اجتماع خود به چنین تجمعی و انتخابی از پدیدارها دست می‌زند و مطالعات دینی‌اش را در پرتو آن سامان می‌دهد.

سوم، آن‌چه را اکنون هست نیز حاصل این اندرکنش‌های تاریخی بدانیم. البته این موارد، جملگی با پیش‌فرض و بدون اثبات، بلکه با هنرمندی و تردستی ممکن می‌شود. مقصود از این عبارت آن است که اگر کس این سه فرض را بپذیرد، در واقع ذات تشیع یا مکتب را جعل انسانی به حساب می‌آورد و تازه باید در پی آن باشد که با هنرمندی و تردستی، عناصر تاریخ و جامعه را در پی هم چینش کند تا ذاتی در پس آن جلوه‌گر شود. او بیشتر در مقام نقاشی چیره‌دست نشسته که همه چیز را با بوم خود خلق می‌کند و برای روش کار خود دلیل و مستندی جز همان چه انجام می‌دهد ندارد. مصادرهای درکار است. این روش کار باید در میان تاریخ‌پژوهان، متکلمان و باورندهان به تشیع به دقت بررسی گردد؛ زنهار که از پیروی کورکورانه آن شکافی ژرف میان تشیع و اصالت آن حاصل آید!

آیا می‌توان مطالعات تشیع را از بافت غربی و غوطه‌ور در مدرنیته پدیدارشناسان جدا نمود؟ آیا می‌توان یک من استعلایی یا بدون جای‌گاه معرفتی در نظر گرفت که به علم دست یابد؟ در غرب سال‌ها تلاش گردیده تا غالب امور فرامادی به دست فراموشی سپرده شود و آثار پوزیتیویسم مجالی برای تنفس ادیان نگذارد است. حال چگونه شیعه‌شناس آلمانی، فرانسوی یا امریکایی، می‌تواند به اصل عصمت، طهارت، چیرگی تکوینی، ولایت امام و حتی گذشته از آن به اصولی چون بیزاری از دشمنان خدا و رسول ﷺ دیدی اصیل یا ناب پیدا کند و مانند ناظری بی‌طرف، آن را در بوته امکان قرار دهد؟ یعنی می‌توان حتی از پیش، رصد نمود که در یک مقطع فرهنگی خاص، شیعه‌شناسان فرنگ‌نشین، وجه تقاضی پدیدارشناسی خود را به کدام سو از تشیع یا اسلام سوق خواهند داد و کدام بنیاد عقیدتی را در بستر فرهنگی- تاریخی به شکل تطوری بازیابی خواهند نمود؛ چنان که معمولاً وجود فرابشری و خارج از عرف کنونی بشر برای امامان اهل بیت علیهم السلام در نوع مطالعات سده‌های اخیر، بخش نقادانه و تطوری تاریخ را تشکیل داده است.

این وجوده در سال‌های اخیر و در پی تحولات سال ۲۰۰۳ به بعد بر مسأله خشونت مرکز شده و می‌توان آثار آینده را بر این اساس رصد نمود. این خود هشداری در باب غیرعلمی بودن بخش‌های وابسته به فرهنگ غربی در شیعه‌شناسی است. آن جا که دیدگاه‌های انتقادی یا ناب‌زادی خاورشناسان بر بافت و زمینه فکری آنان انطباق دارد، نقاط تردید در مطالعات آنان دیده می‌شود؛ زیرا به تصریح خود ایشان بی‌طرفانه قضاوت کردن و حکم راندن، از عناصر اصلی روش کار است. در غیر این صورت، بخش‌های مشکوک به وفاداری مطالعه باید در حالت تعلیق قرار گیرد و غیرعلمی تلقی شود. زنهار که از نام بلندآوازه کار علمی، مرعوب و مسخر گردیم!

### ناسازگاری‌های همدلی

شاید این نکته، مثبت‌ترین وجه کار شیعه‌شناسان باشد که عنصر همدلی را به منزله اصلی بنیادین در روش خود گنجانیده‌اند. اگر پژوهش گر شیعه‌شناس با

عالمن عقلانی شیعیان همدلی نکند، به راستی از دست‌یابی به ذات شیعه ناتوان خواهد بود. فراموش نباید کرد که این همدلی او به معنای راهی برای نفوذ به عالم زندگی شیعیان و هم‌افقی با آنان است و کاری متودیک و نه واقعی محسوب می‌شود. اما آیا این همدلی به شکل عقلانی باید باشد یا شکل عاطفی همدلی نیز ضروری است؟ در واقع محدود کردن همدلی به همدلی عقلانی، خود نوعی اسارت در چنگال عقلانیت مدرنیته است. این باعث می‌شود جای‌گاهی برای ارزش‌ها نماند، زیرا ارزش‌ها با نوعی عواطف و دل‌بستگی در تناظرند و اگر همدلی چنین محدودیتی داشته باشد، علاوه بر آن که باز با پیش‌فرض‌های مدرنیته و بستر تاریخی- اجتماعی غربیان گره خورده است، نقصی جدی خواهد داشت. آیا می‌توان حضرت علی علیہ السلام را فقط از طریق همدلی عقلانی با معتقدان به وی شناخت یا آن که بافت وجودی شیعیان با احساسات عمیقی نسبت به ایشان گره خورده که فرد پدیدارشناس، به سبب محدودیت‌های متودیک خود راهی به آن ندارد؟ عقیده و باورمندی، ربط وثیقی با عواطف و درون‌مایه‌های شناختی دارد که به دست یک نگرنده اسلامی- آن هم از بیرون- نمی‌افتد؛ ولو در قرار دادن خود در عالم آن اسلامی بسیار بکوشد. مسئله دیگری هم هست که همدلی را از بیان به بند تردید می‌کشد. اگر خاورشناس به نگاه تعلیق، احکام وجودی و نیز غض نظر از اصالت تشیع به آن پردازد، همدلی را از ریشه درآورده و لامحاله او می‌تواند تنها ادعای همدلی داشته باشد. این از آن روست که درست در نقطه عزیمت، بنا را بر ناهمدلی گذارد و بر این اساس، امارتی به نام همدلی و هم‌افقی برپا نخواهد گردید. فرد شیعه به اطرافش با اصالت باورهایش می‌نگرد و امام‌شناسی و خداشناسی و نبوت در ذهن او چیزی متفاوت از آن است که یک غیر باورنده درمی‌یابد. حتی گاه این تفاوت تا آن حد است که مؤمن با نگاه مؤمنانه، مسائلی را عقلانی می‌بیند اما یک ناظر بیرونی از پذیرش سر باز می‌زند و آن بخش از عقاید شیعی را به تکاپوی تاریخ و اجتماع و عدم اصالت در می‌افکند؛ یعنی تفاوت از پذیرش تا انکار خواهد بود.

بسیاری از آموزه‌ها، در پرتو اعتقاد به بهشت و دوزخ حقیقی و اصیل، رنگ می‌یابد و کسی که به تمام این آموزه‌ها به دید عدم اصالت، قداست و حقیقت می‌نگرد، بهره‌ای ناچیز می‌برد. خلاصه آن که اصول روش پدیدارشناسی با یکدیگر در ناسازگاری‌اند، زیرا تعلیق احکام وجودی و نابزدایی از دین با همدلی ادعا شده در همان اصول اختلافی گاه تا حد انکار ایجاد می‌کند. خاورشناس از آنجا که به بستر غربی خود تعلق دارد، در تمام فرآیند همدلی، گرفتار بندهای بافت ذهنی خویش است و پس از آن نیز به دلیل مفروض گرفتن تعلیق و نگاه غیراصیل و غیرمؤمنانه به دین، پیوسته از همدلی ناتوان می‌ماند. تفاوت نگاه مؤمنانه به متن و نگاه غیرمؤمنانه به آن، از آسمان تا زمین است.

در انتها، خلاصه مطلب با دو مثال، آورده می‌شود تا خواننده، در معرض مشکلات واقعی کاربست روش قرار گیرد:

به یاد آورید که در متن رسانه‌های خارجی که اخباری را به اطلاع می‌رسانند، چگونه عمل می‌کنند:

به گزارش خبرگزاری‌ها وی آن چه را که او "خوی استعماری ابرقدرت‌ها" خواند، باعث تأخیر در اجرای مفاد... دانست یا وی تصریح کرد "پای‌بندی به حقوق بشر" در ایران بیش از کشورهای منطقه است.

این طرز نگارش در ابتدای کار برای حفظ امانت در نقل نیست، بلکه برای آن است که با گیومه یا عبارت «آن‌چه را که او ... خواند»، به نوعی آن را مطلبی از دید خود او تلقی کنند و مهر تأییدی بر آن نزنند و مسئولیت آن را نپذیرند. در حقیقت به تبع این عمل‌کرد، احساس امانت‌داری در خبرنگار پدید می‌آید. اما با این دقت نگاه کنید که خبرنگار چه نوع اخباری را در گیومه می‌برد یا به حالت پدیداری تحویل می‌کند. با این توجه، روشن است که پیش‌فرض‌های او باعث می‌شوند که در پس این امانت‌داری و پرهیز از قضاؤت و داوری، یک فراقضاوت جدی وجود داشته باشد. این فراقضاوت عمیق، نمی‌گذارد او هر خبری را به گیومه ببرد. منظور ما از پیش‌فرض‌ها و انکار زیرکانه در زمینه دین، همین است.

فرض کنید می‌خواهید درباره فرقه «شیطان پرستی» یا «هم‌جنس‌گرایی» در امریکا، مطالعه کنید. گاهی حتی فرض آن هم دشوار است. آیا می‌توانید با تمام احساس و هم‌دلی خود با ادعای بررسی بدون اقتضا و پیش‌فرض پیش‌روی کنید؟ آیا چنین نخواهد شد که به ناچار سراغ ریشه‌های تاریخی و بسترها مترسل اجتماعی در شکل‌گیری آن می‌روید؟ این تفکر عدم اصالت ناخودآگاه شما را به پیش می‌راند. بارها و بارها خود را در معرض این مطالعه قرار دهید و سعی کنید یکایک اصول پدیدارشناسی را به کار بندید. آیا شدنی است؟

### نتیجه

گاهی این سؤال طرح می‌گردد که چرا شخصی مثل هانری کربن که در میان فرانسویان به شیعه‌شناس شهرت یافته با آن همه مطالعه به تشیع نگرویده است یا مسیحیانی که در لبنان و دیگر کشورها به نوشتن جمله‌هایی ماندنی و شنیدنی در زمینه تشیع یا درباره امیرالمؤمنین علیه السلام قلم فرسوده‌اند،<sup>۱</sup> به این مكتب نگرویدند و از آیین خویش دست نشستند؟

پاسخ این سؤال در روش‌شناسی کار افرادی که در زمینه تشیع مطالعاتی داشته‌اند، به چشم می‌آید. همه پژوهش‌گران تشیع به طور اصولی و روش‌مند به این کار نپرداخته‌اند، اما محیط فکری آنان در قالب معینی ایشان را پرورده است. به تعبیر دیگر، اگر کربن در کتاب‌هایش از تشیع سخن می‌گوید، ولو تصریح ننماید، در ضمیر خود عبارت «آنچنان که شیعیان معتقدند» را دارد. البته او این جمله را به بیان هم در آورده است. اگر کربن روزی به تشیع می‌گرويد، تمام شأن دانشگاهی خود را در مطالعه شیعه به یکباره از کف می‌داد و کارهایش ارزش‌مند باقی نمی‌ماند.<sup>۲</sup>

نقل این گونه شواهد، از دل گفته‌های خاورشناسان چه فوایدی می‌تواند داشته باشد؟ بسیاری برای تأیید عقاید دینی خود در کتاب‌ها و سخنرانی‌ها از

۱. نک: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چهارده نور پاک، ج ۲، نشر نوید اسلام، قم ۱۳۸۴؛ وی که از افرادی مثل گابریل دانگیری، جرج جرداق، شبیلی شمیل، سلیمان کتانی، نرسیسیان و توماس کارلایل نام برده است.  
۲. او استاد دانشگاه سوربن بود.

این تأییدات بهره می‌برند. اما باید توجه کافی داشت که آن چه از دید ما یک اعتقاد به حساب می‌آید، از دید شیعه‌شناس یک «داده» است؛ یعنی هیچ بار ارزشی ندارد و متضمن این نگاه است که بر اساس رفتار و تاریخ و داستان‌های شیعه، چنین داده‌ای حاصل می‌گردد. لذا معمول نیست که شیعه‌شناس غربی در پایان کار خود، به این مکتب ایمان آورده و موقع آن نیز نابه‌جاست. در همین نقطه، باید بگوییم استفاده از این داده‌ها برای تأیید مکتب ناکارآمد است؛ یعنی نمی‌توان بر اساس آنها شاهدی بر صدق ادعای شیعیان اقامه کرده‌اند؛ زیرا ایشان از پیش چنین موضوعی را تعلیق کرده‌اند. آن چه استفاده می‌شود، این است که در مواردی که از لحاظ درون‌دینی به مطلبی از باورهای شیعه تردیدی راه می‌یابد، شواهد مطالعات بیرونی می‌تواند به کمک شک‌زدایی بیاید. ولی استفاده کنندگان از این شواهد در جهت تأیید یا برتری یک مکتب بر مکتب دیگر، باید بتوانند از عهده این سؤال برآیند که چرا خود گوینده به این دین نگرویده است. تا وقتی تحلیل قانع‌کننده‌ای چون آن‌چه در بالا آمد، عرضه نشود، استناد به این اقوال کارآمد نیست.

اما مشکل بزرگی که قبلاً هم بدان اشارت رفت، همان تأثیر بافت فکری در جمع‌آوری پدیدارهای شیعی است. در نقاط بحرانی باید توجه داشت که فرد غرب‌نشین، به کدام وجوده اعتقادی نمی‌تواند نگاه مثبت داشته باشد و به طور طبیعی، کدام بخش از باورهای شیعه را به تاریخ‌مندی و فراز و نشیب اجتماعی تحويل می‌برد. نوعی دیالکتیک که البته وجه ضرورت هگلی از آن زدوده شده است.

نمونه جدی این مدل را می‌توان در کتاب مکتب در فرآیند تکامل دید. این کتاب را حسین مدرسی طباطبائی در مرکز مطالعات خاور نزدیک به رشته تحریر درآمده، از جهت روشنی، با معیارهای آکادمیک تطابق دارد و البته نام آن نخستین نشانه بر روش کتاب است. نام اصلی کتاب به انگلیسی:

*Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi'ite Islam*  
به معنای «بحران و تحکیم در دوران شکل‌گیری اسلام شیعی» است.

روش مطالعاتی این کتاب، درست مطابق اصول روشنی دین پژوهی مدرنیته است و خود از نام آن هویداست. او با جمع‌آوری پدیدارهای شیعی در قالب تاریخ و حدیث، فرآیند ذهنی خود را شکل داده و مفاهیم امامت را در دل بحران‌ها و تحکیم‌های تاریخی رو به تشکیل به نمایش گذاشده است. دست بر قضا، این مفاهیم همان‌هایی هستند که از یک منظر غربی به بی‌اصالتی و تاریخ‌مندی متهمند و این هشداری برای وارسی جدی این بخش از کتاب است. او تعبیر شکل‌گیری را در عنوان کتاب خویش هم به کار گرفته تا شایبه دیگری در ذهن نیاید. نام ترجمه کتاب تا حدی با نام لاتین آن و نیز با محتوای کتاب بیگانه است؛ زیرا این گونه القامی کند که مکتبی بوده و رو به تکامل رفته است. اما در نام لاتین چنین چیزی نیست و اسلام شیعی در دوره شکل‌گیری بررسی گردیده است. عمل کرد نقادانه و محدوده‌گذار مدرسی هم در همان مفاهیمی است که او از نظر یک غربی نمی‌تواند معقول بشمارد و به ناچار آنها را به غالیان نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup> پرهیز او از بحث در مداخل قرآنی و نیز مدعیات شیعه در اصیل دانستن دیدگاه خود نیز از ضعف‌های کتاب است که به نظر می‌رسد برای پرهیز از مسائل غیرمتجانس با نظر خود بدان نپرداخته است. این درست همان ایرادی است که ذکر شد: فرد دین پژوه نمی‌تواند به صورت انسان معلق و بی‌بستر عمل کند و لذا انتخاب پدیدارهای او دل‌بخواهانه و آگاهانه خواهد بود. او آن دسته از مفاهیم امامت را که از نظر فرد غربی که سال‌ها به دور از مفاهیم مقدس زندگی می‌کند و یا حتی با آن ستیزه دارد، از قبیل عصمت یا قدرت‌های فوق‌العاده و یا حتی نظام خمس در شیعه را به گونه‌ای ترسیم کرده که حاصل اندرکنش‌های تاریخی، بحران‌ها و شکل‌گیری و تکامل است و به وجهی کامل، طرحی فرهنگی برآمده از اجتماع شیعی است. به این ترتیب، «انکار زیرکانه» یا همان تاریخ‌مندی آموزه‌ها را رقم می‌زند و وجه اصیل یا ناب این آموزه‌ها را تعليق می‌کند تا جایی که امامان اهل بیت علیهم السلام را مانند غیر‌امامیه

۱. البته او در تحلیل شواهد جمع‌آوری شده ناموفق است و نتوانسته به طرزی ماهرانه که گاه در آثار غربی دیده می‌شود وحدتی یک پارچه در پس این دربی‌اندازی تاریخی نشان دهد و گاه داده‌های خود او با تئوری‌اش ناسازگار درمی‌آید.

«علمای ابرار» تلقی می‌نماید. از آن جا که موضع او تعلیق است، در مواردی که به انکار اصالت مفاهیم شیعی حتی مسأله مهدویت متهم گردیده، دفاع جالبی از روند خود کرده که تنها در این قالب درک شدنی است. او می‌گوید: «من انکار نکرده‌ام».<sup>۱</sup> از آن جا که او موضع تعلیق دارد، می‌تواند چنین دفاعیه‌ای ارایه دهد، اما مطلب همان است که گفته شد.

او در کتاب خود با ظرافت و هنرمندی، عناصر تاریخی را به صورتی آگاهانه گزینش کرده و با کنار هم گذاردن و در پی اندازی آنها، نقش و طرحی تاریخی درافکنده که برآمده از بحران و تحکیم تاریخی است و در این فرآیند، «اصالت» موضوعی تعلیق شده و نامربوط به بحث است؛ تعلیقی که تا به انتهای به تحکیم باز نخواهد گشت.

در سایر آثار غربی هم کمابیش چنین خط‌سیر‌هایی دیده می‌شود. تمرکز این گونه نوشه‌ها در دوران جدید، به دلیل بلندپروازی‌های غرب بر موضوع مهدویت و آخرالزمان در دیدگاه شیعه هم تأییدی است بر این که اساساً بدون جای‌گاه نظرکردن و مطالعه کردن، صرفاً یک ادعاست و در عمل اتفاق نمی‌افتد؛ اگر هم اتفاق بیفتاد، عنصر هم‌دلی را به چالش می‌کشد و حاصل کار آن نیست که انتظار می‌رود. بررسی موردي روشن شیعه‌شناسان در کتاب‌های خود، خارج از حوصله این نوشتار است و نمونه‌های یاد شده صرفاً از جهت تقریب به ذهن مطرح گردید و طبیعتاً به کار تفصیلی در موارد متعدد و با عمق بسیار نیاز دارد. باید دانست که نباید آن شود که تشیع راستین و اصلیل «آن‌چه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد» و باید آن شود که با چشمانی باز بداند که گاه «چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا».

---

۱. جوابیه منتشره از سوی او به تاریخ ۲۲ مهر ۱۳۸۷، پرینستون و نیز در مقدمه چاپ دوم و سوم کتاب.

## فهرست منابع

### منابع فارسی

۱. خاتمی محمود، (۱۳۴۱)، پدیدارشناسی دین، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۱۳۸۲.
۲. گفتارهایی در پدیدارشناسی زیبایی، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۷.
۳. اشاره‌ای به زیبائشناسی از منظر پدیدارشناسی، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۴.
۴. مدرسی طباطبایی حسین، مکتب در فرآیند تکامل، نشر کویر، تهران ۱۳۸۶.
۵. هگل گئورگ ویلهلم فریدریش، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم: نشر شفیعی، تهران ۱۳۸۵.
۶. استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، نشر آگاه، تهران ۱۳۸۶.
۷. جمادی سیاوش و علیا مسعود، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، نشر ققنوس، تهران ۱۳۸۷.
۸. بخشایشی عبد الرحیم عقیقی، چهارده نور پاک، نشر نوید اسلام، قم ۱۳۸۴.

### منابع انگلیسی:

1. M. Despland & G. Vallee, Religion in History: The Word, the Idea, the Reality. Wilfrid Laurier University Press, 1992.
2. U. Bianchi: The Notion of Religion, 1994.
3. M. Heidegger, Basic Problems of Phenomenology, Published by Indiana University Press, 1988(revised edition).
4. H. Blumenberg, Work on Myth, Published by MIT Press, 1985.
5. J. Jensen, Is a Phenomenology of Religion Possible?, London: Duckworth, 1988.