

“Dynamic Phenomenology And Semantic Evolution In Religious Studies”

Ghasem Pourhasan*, Yazdan Sohrabi Fard**

Abdullah Nasri***

Abstract

Ninian Smart studies religion with a phenomenological approach and makes fundamental distinctions between classical phenomenology and modern phenomenology in religious research. He played an important role in expanding the studies of the philosophy of religion outside the domain of Christian theology and tried to deal with religion and its functions with a more comprehensive approach. Modern phenomenology deals with the life of religious worlds and tries to understand and analyze the real approaches to life, religion, its social, cultural and historical role instead of just studying religion abstractly. In this article, in addition to explaining the foundations of modern phenomenology, we want to show the importance of an intellectual break from the dominance of Christian theology in religious studies and explain the place of such a method of studying religion in societies. He opposes essentialism in religious studies and its necessity; also, he opposes the approach of delivering religions and experiences to a single religion with Christian experience. We want to first describe the phenomenology of religion, then state the main differences between its two types, and finally reveal the importance of Smart's method in the

* Associate professor of Philosophy, Persian literature and foreign languages college, University of Allameh Tabatabai, Tehran, Iran, pourhasan.ghasem@gmail.com

** Ph.D. Candidate of Comparative religious studies, University of Religions and Denomination (Corresponding Author), Qom, Iran, ysf_98@yahoo.com

*** Professor of Philosophy, Persian literature and foreign languages college, University of Allameh Tabatabai, Tehran, Iran; nasri_i32@yahoo.com

Date received: 27/10/2023, Date of acceptance: 27/12/2023



philosophy of new religion and criticize Smart's understanding of the definition of religion.

Keywords: Modern Phenomenology, Religion, Cultures and Lives, Epistemological Transition, Ninian Smart.

Introduction

Roderick Ninian Smart: (Roderick Ninian Smart. 1927-2001) is a pioneer in dynamic phenomenological theology. His book titled "Religions of the World" which was published in 1989 is one of his most important works in the study of religion in the new era. Ninian Smart is one of the opponents of essentialism in the study of religion and belief in the existence of essential truth in all religions, as well as the philosophical analysis of religious experience and the relationship between beliefs and experiences. Smart proposed a bipolar theory of religious experience based on the distinction between two general doctrinal contexts, that is, theistic and non-theistic contexts. (Smart, 1997, 3); In addition, he believes in different degrees of interpretation in religious experiences under these two general contexts and defends a kind of minimal constructionism.

Smart is against essentialism in the study of religion and denies the existence of a common essence (in a reductionist way) in religions, and perhaps for this reason, he opposes the integration of religions in the sense of reducing all religions to a single religion such as Christianity, although he accepts commonalities and similarities in religions. Smart believes that each religion has its own different and unique structure. He believes that all beliefs and ideas can be considered as religion. (Levine, 1997, 12-13); Accordingly, he believes that in order to have a correct delineation of religion, we must explore cultures, ideologies, lives and civilizations.

Materials & Methods

Dynamic phenomenology

Smart has designed a new approach in religious studies with the "Religious-Cultural Context" and its fundamental impact on experience. In the light of this perspective, he tries to distance himself from traditional theology and turn to new research in religious studies. He calls this type of research on religion historical, comparative and according to its definition, intercultural and interdisciplinary as well as phenomenological and empathetic approach and presents it in the form of an analytical model. In this study, he presents the six fields of religion, which are somehow connected with each other.

Smart's researches during the fifty years of the second half of the 20th century, caused him to give a new perspective on the study of religion, which he calls "Modern Study Of Religion". According to Smart, this type of study has differences with the traditional and classic type of religion study.

The main objective

Smart says that the goal of the modern study of religion is to reveal its pragmatic approach; That is, in this research, religions and worldviews should be studied in order to gain an understanding of their influence on individual behavior, social actions, and intellectual context. He believes that the word "Intercultural" can be used instead of the word "Comparative" which has its roots in Eurocentricity (Smart, 1989, 572). Although we may not agree with "others," it is vital to understand others, says Smart. The focus of the modern study of religion is a more comprehensive, impartial and phenomenological analysis (Smart, 1983, 3); For this reason, Smart states two main and basic goals for this type of study, which he sometimes calls the "Historical-Adaptive" method; First, proving similar religious phenomena, and paying attention to historical links between religions, and second, clarifying the new functions of religion.

Discussion & Result

Religion and its fields

All thinkers and philosophers of religion face the difficulty of defining religion. Many people, like Smart, tried to pay attention to the tools and functions of religion instead of defining religion. Ninian Smart cannot understand and define religion without the appearances of religion that appear in rituals and rites. First, he states that despite the appearance of religion in rituals and ceremonies and even in art and architecture, religion cannot be grasped unless we reach the inner life of those who perform these rituals. For this reason, he believes that the external and internal meaning of religion are mixed. Understanding and defining religion requires a deep understanding of believers and religionists who brought the history of religion to light.

Smart's statement at the beginning of the book

Smart believes that it is impossible to provide an intrinsic definition of religion; Therefore, he addressed the functions and areas of religion and presented a model of six dimensions: the religious dimension, the mythological dimension, the belief dimension and the principles of beliefs, the moral dimension, the social dimension and the

experimental dimension of religion in the book *Human Religious Experience*. (Smart, 2009, Vol. 1, 11-12).

According to Smart's point of view, a definition of religion can be obtained by understanding the dimensions of religion. Since religion is a pervasive and powerful thing in the reality of human life and has played a fundamental role in organizing human history; Therefore, the only correct way to understand religion is to pay attention to the functions and areas of religion. Smart presents a six-dimensional model of religion, which consists of:

1. Ritual or practical dimension
2. Mythic or narrative dimension
3. Doctrinal or philosophical dimension
4. Ethical or legal dimension
5. Structural and institutional or social dimension
6. Experiential or emotional dimension

Conclusion

Modern phenomenology is considered a fundamental approach in studies in the field of philosophy of religion. This approach has caused a fundamental break between traditional and modern religious studies. In addition, this point of view has caused the redefinition of religion and its functions and has prevented the dominance of Christian theology and given importance to other religions. Mere abstract studies and extreme emphasis on Christian concepts gave way to functionalist religious studies and the life, culture, history and social roles of religions were taken into consideration.

Constructivism has replaced essentialism and the foundations and distinctions of religions have become important. "Absolute Thing" as another religion has always been neglected in the philosophy of religion, while in the philosophy of modern religion, it has become worthy of consideration. In the light of modern phenomenology, both functionalist studies on religion have emerged and the historical-adaptive method has become important.

Dynamic phenomenology, due to giving importance to various fields of religion, paying close attention to the historical aspects of religions, the way of their development, and finally paying attention to the fundamental roles of religion in human life, has led to the formation of a basic, functional and innovative approach.

Bibliography

- Damrell, Josef D (1975), Book Review: «The Science of Religion and the Sociology of knowledge», in: Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, Vol.4 Issue 4.
- Eliade, Mircea (1995), Encyclopedia of Religion, Vol 7, London.
- Eriker, Clive, "Phenomenological Approaches to the Study of Religion", translated by Ali Shahbazi, Research and Seminary Magazine, number 26, summer 2006. [in Persian]
- Fitzgerald, Timothy (2000), The Ideology of Religious Studies; New York & Oxford; Oxford University Press.
- Hyman, Gain (2004), «The Study of Religion and the Return of Theology», in: Journal of the American Academy of Religion, March, Vol.72, No.1, pp.195-219.
- James, The varieties of Religious Experience, 1902, New York, Longmans, Green, 502-504.
- John, Hick, Philosophy of Religion, translated by Saleki, 1997, Al-Hoda Publishing, Tehran. [in Persian]
- Khatami, Mahmoud, Phenomenology of Religion, 2003, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran. [in Persian]
- Levi, Straus, (1963). structural anthropology, tran.by Jacobson and B.schoepf, New York, 206.
- Levine, Michale. P, (1997), «Ninian Smart on the Philosophy of Worldviews», in: Sophia, Vol.1 March-April, pp.11-23.
- Pourhasan, Ghasem, Comparative Hermeneutics, 2013, second edition and addition, Hekmat Islamic Sadra Foundation Publications, Tehran. [in Persian]
- Proudfoot, T. W. (1985), Religious Experience, Berkele.
- Qalkhanbaz and Sadeghi, Passing from the analysis of traditional religions to the analysis of worldviews in the theology of Ninian Smart, 2012, Volume 45, Number 1, Religions and Mysticism Magazine. [in Persian]
- Schleiermacher, on religion, trans.j.Oman.1958, New York, Harper and Row.
- Smart, N. (1978), «Beyond Eliade», in Numen, Vol.25. Face.2 (Aug.1978), pp.171-183.
- Smart, N. (1983), «Comparative-Historical Method», in: Encyclopedia of Religion, (ed) by: MirceaEliade, first ed, Macmillan, NewYork, Vol.3, pp.571-574.
- Smart, N. (1983), Worldviews, USA & Canada, Charles Scribmer'Sons. 13.
- Smart, N. (1989), The World's Religions, Cambridge, University Press.
- Smart, N. (1996), Dimensions of the Sacred, Berkeley, University of California Press. ۱۳۹۱, Ibid, (1997), «Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?» in Sophia, Vol.36; March-April.
- Smart, N. (1997), «Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?» in Sophia, Vol.36; March-April, pp. 1-10.
- Smart, Ninian (1970), Philosophy of Religion, New York, Random House.

- Smart, Ninian, Human Religious Experience, 2009, Vol. 1, translated by Morteza Gudarzi, Tehran, "S.A.M.T". [in Persian]
- Smart, Ninian, Human Religious Experience, 2015, Volume 2, translated by Mohammad Mohammad Rezaei and Abulfazl Mahmoudi, Tehran, "S.A.M.T". [in Persian]
- Soroush Andisheh Magazine, third year, ninth issue, (180-193). [in Persian]
- Wayne, Proudfoot, Religious Experience, 2004, translated by Yazdani, Taha Publications, Qom. [in Persian]



«پدیدارشناسی پویا و تحول معنایی در دین پژوهی»

قاسم پورحسن*

یزدان سهرابی فرد**، عبدالله نصری***

چکیده

نینیان اسمارت با رویکردی پدیدارشناختی به مطالعه دین پرداخته و تمایزاتی اساسی میان پدیدارشناسی کلاسیک و پدیدارشناسی نوین در پژوهش‌های دینی قائل است. وی نقش مهمی در گسترش مطالعات فلسفه دین در بیرون از سلطه الهیات مسیحی داشته و تلاش کرد با نگرشی جامع‌تر به دین و کارکردهای دین بپردازد. پدیدارشناسی نوین با زیست جهان‌های دینی سروکار دارد و می‌کوشد تا بجای صرف مطالعات انتزاعی دین، به فهم و تحلیل رویکردهای واقعی زندگی، دین، نقش اجتماعی و فرهنگی و تاریخی آن دست زند. در این مقاله می‌خواهیم علاوه بر تبیین بنیان‌های پدیدارشناسی نوین، اهمیت گسست فکری از سیطره الهیات مسیحی در دین پژوهی را نشان داده و جایگاه چنین شیوه‌ای از مطالعات دین در جوامع را تبیین نماییم. وی در مطالعات دینی و ضرورت گذار از آن، با ذات‌گرایی به مخالفت می‌پردازد؛ همچنین وی با رویکرد تحویل‌گرایی ادیان و تجربه‌ها به دینی واحد با تجربه مسیحی مخالفت دارد. ما می‌خواهیم تا ابتدا پدیدارشناسی دین را شرح دهیم، سپس تفاوت‌های اصلی دو نوع آنرا بیان کرده و سرانجام اهمیت روش اسمارت در فلسفه دین جدید را آشکار ساخته و بر فهم اسمارت بر تعریف دین نیز نقد وارد سازیم.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی نوین، دین، فرهنگ‌ها و زیست‌ها، گذار معرفتی، نینیان اسمارت.

* دانشیار فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،

pourhasan.ghasem@gmail.com

** دانشجوی دکتری دین‌پژوهی تطبیقی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)، قم، ایران، ysf_98@yahoo.com

*** استاد فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،

nasri_i32@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶



۱. مقدمه

رودریک نینیان اسمارت: (Roderick Ninian Smart. 1927-2001) پیشگام در دین‌پژوهی پدیدارشناسانه پویا است. کتاب او با عنوان «ادیان جهان» که در سال ۱۹۸۹ چاپ شد یکی از مهم‌ترین آثار او در دین‌پژوهی دوره جدید است. نینیان اسمارت در دین‌پژوهی و اعتقاد به وجود حقیقت گوهری در تمامی ادیان و نیز تحلیل فلسفی تجربه دینی و نسبت باورها و تجربه‌ها، از مخالفان ذات‌گرایی است. گرچه او ساخت‌گراست اما چنین نیست که وجود هر نوع اشتراکی در میان ادیان را مورد انکار قرار دهد؛ لذا به ساخت‌گرایی حداقلی و تقدم باورها بر تجارب دینی گرایش دارد. اسمارت نظریه دوقطبی تجربه دینی بر اساس تمایز میان دو بافت آموزه‌ای کلی، یعنی بافت خداباور و بافت غیر خداباور را طرح کرده است. (Smart, 1997, 3) به علاوه او قائل به درجات متفاوت تفسیر در تجارب دینی در ذیل این دو بافت کلی بوده و از نوعی ساخت‌گرایی حداقلی دفاع می‌کند.

اسمارت مخالف ذات‌گرایی در دین‌پژوهی بوده و منکر وجود ذات مشترک (به نحو تقلیل‌گرایانه) در ادیان هست و شاید به همین سبب با ادغام ادیان به معنای تقلیل همه ادیان به دینی واحد همچون مسیحیت مخالفت می‌ورزد گرچه اشتراکات و همانندی‌هایی در ادیان را می‌پذیرد. اسمارت اعتقاد دارد که هر یک از ادیان، ساختار متفاوت و منحصر به فرد خود را دارا هست. او معتقد است که همه باورها و ایده‌ها را می‌توانیم دین تلقی کنیم. (Levine, 1997, 12-13) بر این اساس وی معتقد است که برای داشتن یک تصویر درست از دین، باید فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، زندگی‌ها و تمدن‌ها را مورد کاوش قرار دهیم.

۲. اسمارت و فلسفه دین

حقیقت این است که در دوره معاصر، فلسفه دین نه تنها بر بنیاد الهیات مسیحی پایه‌گذاری شده بلکه به مسیحیت نیز تقلیل پیدا کرده است. مسیحیت محوری فلسفه دین معاصر از مهم‌ترین کاستی‌ها و ایرادهایی است که می‌توان بر آن وارد کرد. تغییراتی که اسمارت در باب تعریف و قلمرو و ابعاد دین ایجاد می‌کند علی‌رغم نقدها بر رویکرد وی در عدم تمییز حقیقی میان دین و جهان‌بینی‌ها، از مزیت خروج از سلطه مسیحیت محوری برخوردار است. بریان مگی از اسمارت می‌پرسد تا چه اندازه باتوجه به سیری که بیان کردید فلسفه دین با الهیات مسیحی یکسان تلقی شد؟ پاسخ اسمارت دارای اهمیت است. وی تصریح می‌کند که بسیاری از فیلسوفان دین در قرن اخیر فلسفه دین را همان الهیات مسیحی پنداشتند. در فصل سوم که

مسئله شر را طرح می‌کند تنها مروری بر دیدگاه‌های مسیحی در باب شر است. در سی و پنج صفحه‌ای که جان هیک به شر اختصاص داده با سه پاسخ مسیحی به مسئله شر آغاز کرده، مشرب عدل الهی آگوستین را شرح داده، عدل الهی ایرنائوس را در نزدیک به ده صفحه تبیین کرده و با دیدگاه متلکمان مسیحی و جانب‌داری‌شان از الهیات پوششی فصل را به پایان می‌برد. (جان هیک، ۱۳۷۶، ۴۰-۲۱ و ۱۳۰-۹۵) در سایر فصول که به بحث درباره وحی و ایمان، مسائل زبان دین و مسئله تحقیق‌پذیری پردازد می‌توان سلطه الهیات مسیحی را به‌وضوح دید. اگر بدانیم که جان هیک بیش از همه فیلسوفان دین به سایر ادیان از جمله دین اسلام و ادیان شرقی توجه بهتری داشت.

اسمارت دو طرح کلان در فلسفه دین دارد: نخست آنکه می‌کوشد تا از سیطره الهیات مسیحی خارج شده و به فلسفه دینی روی بیاورد که همه ادیان را اساس دین‌پژوهی قرار دهد که از این حیث مسئله بنیادینی را مورد توجه قرارداد است. دوم آنکه تعریفی عام از دین ارائه می‌کند به نحوی که جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها را نیز در برمی‌گیرد. اسمارت در آثارش از جمله در تجربه دینی به مارکسیسم اشاره کرده و آن‌ها در زمره دین قرار می‌دهد در حالی که وی شرط مهم ادیان را توجه به غایت و خدا برمی‌شمارد (Smart, 1983, 21) اسمارت در گفتگوی با مگی تصریح می‌کند که به نظر من، بسط فلسفه دین به ادیان و نیز نگرش‌هایی درباره جهان که قلمرو نسبتاً مشترکی با دین دارند، روشن‌گر خواهد بود. مگی مسئله بسط دین به جهان‌بینی‌ها را از اسمارت می‌پرسد. اسمارت گوید فلاسفه دین عمیقاً گزاره‌های دینی را مورد توجه قرار داده است و توجه چندانی به سایر ابعاد دین مانند مناسک و شعائر، جنبه ایمان یا اسطوره‌ای، وجه اجتماعی و نیز تجربی آن نداشتند. وی تأکید دارد که باید قلمرو دین را بسط داده و معنای متفاوتی برای فلسفه دین شکل داد. (بنگرید: مجله سروش اندیشه، سال سوم، شماره نهم، ۱۹۳-۱۸۰).

کوشش اسمارت در بسط معنای دین شامل جهان‌بینی‌های سکولار نیز می‌شود. وی تلاش دارد تا به‌نوعی همه ادیان و جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها را در معنای دین به نحو عام وارد کرده و فلسفه دین عام را پایه‌گذاری کند. اسمارت در کتاب «جهان‌بینی‌ها» قصد دارد تا فلسفه دین را از حالت تمرکز سنتی‌اش بر خدا باوری غربی و مسائل الهیات مسیحی سنتی بیرون آورده و آن را به نحوی بسط دهد که شامل ادیان گوناگون و نیز جهان‌بینی‌ها شود. (Levine, 1997, 11).

اسمارت با نقد رویکرد غالب در دین‌پژوهی معاصر و ضرورت خروج از فلسفه دین مسیحی، دست به گسترش معنای دین از دین به معنای خاص به جهان‌بینی‌ها می‌زند؛ اما روشن

است که علی‌رغم درستی نقدهای وی در باب الهیات مسیحی و سیطره آن، رویکرد بسط در نگاه اسمارت هم بی‌ملاک است و هم از پیچیدگی ابهام‌آفرین برخوردار است. او نمی‌تواند به‌روشنی توضیح دهد که چرا و در چه حالی یک باور یا روش را دین بنامیم و در چه صورتی نمی‌توان آن‌ها دین نامید. اسمارت گوید در فلسفه دین در جهان معاصر دو اشتباه اساسی بروز کرده است: ابتدا تعریف محدود و ترسیم خطی مشخص در باب دین و ادیان وجود داشت و دوم این‌که گرچه برخی از دیدگاه‌های اسمارت در باب تغییر معنای فلسفه دین، ضرورت برون رفتن از سیطره الهیات مسیحی می‌تواند فهمی درست از وضعیت نحیف فلسفه دین در دوره کنونی بوده و سبب التفات صحیح به ادیان دیگر از جمله ادیان شرقی و دین اسلام گردد؛ لیکن اسمارت تعریف صحیحی از دین ارائه نکرده و مرز روشنی میان دین و شبه‌دین و دین و جهان‌بینی به وجود نیاورد. اسمارت گاهی دین را در مقابل جهان‌بینی و ایده‌ها قرار می‌دهد و گاهی از همه آن‌ها با عنوان ادیان، جهان‌بینی‌ها، فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، و سنت‌ها یاد می‌کند. اسمارت به‌صراحت از برخی ایده‌ها و جهان‌بینی‌ها با عنوان شبه‌دین یاد می‌کند و آن‌ها را جهان‌بینی یا ایدئولوژی‌های سکولار می‌نامد که در مقابل جهان‌بینی اصیل است. (Fitzgerald, 2000, 65) و در مقابل از ادیان الهی یهود و مسیحی و اسلام و ادیان شرقی بودیسم و هندوئیسم با عنوان ادیان اصیل و حقیقی یاد می‌کند. اسمارت به‌رغم دفاع از مارکسیسم، اومانیزم و ناسیونالیسم و دیگر جریان‌های فکری مانند لیبرالیسم و فرویدگرایی در تعریف و کارکرد دین، آن‌ها را شبه‌دین می‌داند. اسمارت گاهی فراتر رفته و بسیاری از ایده‌ها و جهان‌بینی‌های سکولار را ادیان حقیقی نمی‌داند (Smart, 1989, 25).

به هر روی کوشش اسمارت در ارائه مفهومی گسترده از دین با توجه به تصریحاتش در باب تمایزات دین از شبه‌دین، تفاوت‌های دین از جهان‌بینی، مناقشات مهم در باب ادیان الهی و بشری و خلط دین با جریان‌های فکری و اصرار او بر درهم‌تنیدگی دین با غیر دین بخصوص فرهنگ و تاریخ و اجتماع سبب ابهامات بسیار در معنا و تعریف دین شده و روشن نمی‌سازد که آیا وی در فلسفه دین خواهد کوشید تا به نحو فلسفی یا فرانکرانه درباره دین پژوهش کند یا این پژوهش چنان عام است که می‌تواند تمامی مطالعات درباره فرهنگ و تفکر و تاریخ و تجربه‌ها و ایده‌ها را در برگیرد.

۳. پدیدارشناسی پویا

اسمارت با طرح «زمینه دینی-فرهنگی» و تأثیر بنیادین آن بر تجربه، رهیافت جدیدی را در دین‌پژوهی طرح کرده است. در پرتو این دیدگاه می‌کوشد تا از دین‌شناسی سنتی فاصله گرفته و به پژوهش نوینی در مطالعات دینی روی بیاورد. وی این نوع پژوهش درباره دین را پژوهشی تاریخی، تطبیقی و حسب تصریح و تعریفش، رویکرد میان‌فرهنگی و میان‌رشته‌ای و نیز پدیدارشناختی و همدلانه نام نهاده و آن را در قالب الگویی تحلیلی ارائه می‌دهد. وی در این مطالعه، ساحات شش‌گانه دین را ارائه می‌دهد که به‌نوعی تمامی این ساحات با یکدیگر در پیوند هستند. پژوهش‌های اسمارت در طول پنجاه سال نیمه دوم قرن بیستم، سبب شد تا وی دیدگاهی نو درباره مطالعات دین به دست دهد که آن را «مطالعه مدرن درباره دین» می‌نامد. از نظر اسمارت این نوع مطالعه، تفاوت‌هایی با نوع سنتی و کلاسیک مطالعه دین دارد.

بنیان اسمارت ضمن نقد بنیان‌های پدیدارشناسی دین سنتی، می‌کوشد تا گذاری به رهیافتی جدید در دین‌پژوهی داشته باشد. وی این رهیافت را «پدیدارشناسی دین پویا» نام نهاده و از روش تاریخی-تطبیقی بهره می‌جوید. شالوده اصلی این شیوه، توجه به تحولات پدیدارهای دینی در بستر تاریخ است. (Smart, 1983, 21) او بر این باور است که مطالعات دین‌پژوهی و فلسفه دین معاصر از دو کاستی اساسی رنج می‌برد. مشکل نخست آن است که در باب ادیان دیدگاه خطی حاکم بوده و بر اساس هرمی از حقانیت و برتری ذاتی ادیان درباره تعریف و قلمرو و کارکرد آن دست به مطالعه می‌زنند و ادیان را در چارچوب مراتبی موردتوجه قرار می‌دهند. مشکل دوم این است که در دین‌پژوهی معاصر تنها به ادیان اندکی توجه شده و بسیاری از دین‌ها که از کارکرد نیرومند در زندگی واقعی بشر امروز برخوردارند، مورد غفلت واقع شده است. اسمارت معتقد است محدودکردن دین‌پژوهی به ادیان سنتی برای تبیین پدیده دین، مانع از فهم ماهیت حقیقی دین و ارائه تبیینی واقعی از دین و نقش آن در واقعیت زندگی بشری خواهد شد.

اسمارت گوید هدف اساسی مطالعه مدرن از دین، آشکار ساختن رویکرد عمل‌گرایانه آن است؛ یعنی در این پژوهش باید ادیان و جهان‌بینی‌ها را مورد مطالعه قرارداد تا فهمی از میزان تأثیر آن‌ها بر رفتار فردی، کنش‌های اجتماعی و بافتار فکری به دست آید. او معتقد است به‌جای واژه «تطبیقی» که ریشه در اروپامحوری دارد، می‌توان واژه «میان‌فرهنگی» را بکار برد، (Smart, 1989, 572) اسمارت می‌گوید، اگرچه ممکن است با «دیگران» موافق نباشیم،

اما حیاتی است که دیگران را بفهمیم. از نظر وی، به دو دلیل به این نوع از مطالعه ادیان غفلت شده است: نخست، تصورات قدیمی‌تر از مطالعه دین و دوم، قالب‌هایی که این تصورات قدیمی‌تر برای مطالعه ادیان به کار گرفته‌اند. محور مطالعه مدرن از دین، تحلیل جامع‌تر، بی‌طرفی و پدیدارشناسانه است (Smart, ۱۹۸۳، ۳)؛ از این جهت اسمارت دو هدف عمده و اساسی برای این نوع مطالعه که گاهی آن را روش «تاریخی – تطبیقی» می‌نامد بیان می‌کند؛ نخست، اثبات پدیده‌های دینی مشابه، و توجه به پیوندهای تاریخی بین ادیان و دوم، روشن ساختن کارکردهای جدید دین.

از نظر اسمارت، این‌گونه مطالعه، بیش از یک قرن سابقه ندارد؛ هرچند ریشه‌های آن به آخر دهه‌های قرن هیجدهم برمی‌گردد، یعنی دوره‌هایی که با عنوان «روشنگری اروپایی» نامیده می‌شود. این نوع مطالعه که سعی می‌کند از طریق مطالعات مقایسه‌ای، پژوهش‌های تاریخی، و همدلی بیشتر، مروری بر تجربه دینی داشته باشد، امروزه فراتر از ریشه‌های غربی‌اش رفته و در هند، چین، ژاپن، آفریقا و... مورد توجه قرار گرفته است. (Ibid, 2).

۱.۳ ایده تکثرگرایی

می‌توان گفت، از نظر اسمارت این نوع مطالعه، به لحاظ گستردگی، همه ادیان و جهان‌بینی‌ها حتی دیدگاه‌های سکولار را در برمی‌گیرد. روش او پذیرش ایده تکثرگرایی است؛ یعنی تمامی نظام‌های اعتقادی و نمادهایی که بیرون از ادیان سنتی است و تمامی مناسک و فرهنگ‌های دینی را نیز در برمی‌گیرد (Smart, ۱۹۸۳، ۲۲) به باور وی، این دیدگاه معضل «تعریف دین» در مطالعه دینی را تا حدی حل می‌کند. در دین‌پژوهی بهتر است از یک هسته دینی شروع کرده و دامنه آن را به همه مؤلفه‌های نمادینی که به نحوی با آن هسته تناسب و شباهت پیدا می‌کنند، گسترش دهیم؛ به این ترتیب، دامنه مطالعات، همه جهان‌بینی‌ها چه دینی و چه سکولار را در برمی‌گیرد. (Smart, ۱۹۷۸، ۵۷۲).

ننین اسمارت از پلورالیسم دینی دفاع به عمل آورده و می‌کوشد تا از پذیرش حقانیت دینی واحد همچون مسیحیت که دیدگاه مسلط در مطالعات دین‌پژوهی معاصر است، اجتناب ورزد و به درستی در باب فهم دین از آن فراتر رفته و تأکید کند که نظریه برتری دینی واحد بر سایر ادیان با گوهر دین در تنافر است. اسمارت تحت‌تأثیر اتو و الیاده بود که به حقیقت دین و کارکردهای آن در زندگی انسان‌ها به‌ویژه کارکرد معنوی و ایمانی آن توجه نمود؛ لذا کوشش

کرد تا بجای تأکید بر توجیه دین بر کارکرد و فایده آن در زندگی و نقش دین در سامان بردن و بهبود بخشیدن حیات انسان‌ها در دوره جدید توجه نماید. (رک: اریکر، ۱۳۸۵، ۱۶۴) اسمارت به گفتگو و کثرت‌گرایی که حاصل گفتگوی درون دینی و تأثیرات متقابل جوامع دینی مختلف است، روی می‌آورد و اعتقاد دارد که در دوره کنونی، باید بر اساس گفتگوی میان ادیان، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف، تجارب و بینش‌های مختلف ادیان را فهم کرد و به‌واسطه این فهم، به درکی جامع و صحیح از دین و زندگی امروز دست‌یافت و با غنا بخشیدن این فهم و اعتنا به ادیان دیگر، مانع از ظهور خشونت شده و زمینه‌های صلح و تداوم حیات را فراهم ساخت. از دیدگاه اسمارت، دین همواره از اهمیت بنیادین برخوردار بوده و پیوند نیرومندی میان فرهنگ، تاریخ و دین وجود داشته است؛ لذا فهم فرهنگ و تاریخ و حیات بشر به فهم وابسته است. (اسمارت، ۱۳۸۸، ۷).

اسمارت رهیافت صحیح چنین دین‌پژوهی را پدیدارشناسی پویا می‌داند. این روش هم می‌تواند بر ضعف‌های مطالعات دینی گذشته غلبه کرده و اینکه هم راهی نوین در دین‌پژوهی را شکل دهد که در آن بر کارکرد و فایده دین در زندگی انسان‌ها توجه بنیادین شود. (رک: گذر از تحلیل ادیان سستی به تحلیل جهان‌بینی‌ها در دین‌شناسی نینیان اسمارت، ۸۷).

رهیافت اسمارت در مطالعه دین و شیوه دین‌پژوهی وی سبب شد تا به‌عنوان یک پدیدارشناس دین شهرت یابد. اسمارت در پدیدارشناسی همانند رویکرد فلسفی هوسرل و هایدگر می‌کوشد تا متوجه حقیقت و گوهر پدیده دین شده و بکوشد تا فهم تاریخی و نهادی را در اپوخه قرار دهد. اهمیت این رهیافت در آن است که به‌دور از دریافت‌های متعارض تاریخی از دین، به اهمیت و کارکرد ذات دین روی بیاورد. دستاورد فلسفی پدیدارشناسی در فهم گوهر پدیده‌ها آن‌چنان راهگشا بوده که نه تنها بر رویکرد مسلط تاریخی‌انگارانه غلبه کند؛ بلکه دین‌پژوهان نیز کوشیدند تا برای نقد تاریخی محوری در مطالعات دینی به پدیدارشناسی روی آورده و بدان اهمیت دهند. در سده نوزدهم، دین‌پژوهان تلاش کردند تا با در پیش‌گرفتن مطالعات تطبیقی و به‌واسطه اتخاذ روش پدیدارشناسی از دانش‌ها و رویکردهای سایر علوم بهره گرفته و ضمن توجه به ریشه‌ها و سرچشمه‌های اصلی ادیان، به پدیدارهای دینی و کارکردهای آن در حیات بشر و جوامع توجه کرده و با گذار از انحصارگرایی در مطالعات دینی به مشترکات ادیان توجه دقیق نشان دهند. این شیوه را می‌توان پدیدارشناسی دین نام نهاد. (خاتمی، ۱۳۸۲، ۹۴). در پدیدارشناسی دین نباید در جستجوی ذاتی که مشترک میان ادیان است بود؛ بلکه خود مسئله عیان ساختن کارکرد وجودی و توجه به خود ذات دین است که

اساس پدیدارشناسی دین را شکل می‌دهد. از این جهت هر رهیافتی که در مطالعات دینی به جای تاریخ‌نگاری و توجه به ساختار و روند تاریخی دین به خود دین و کارکرد حقیقی و وجودی آن توجه نماید، می‌توان آن روش را درون پدیدارشناسی دین قرارداد.

۲.۳ روش تاریخی-تطبیقی

اسمارت در دین‌پژوهی یک پدیدارشناس است. وی روش خود را «روش تاریخی تطبیقی» دانسته و آن‌ها در آثار دوره متأخرش از جمله در مقاله دین‌شناسی، شرح می‌دهد. وی بیان می‌دارد که روش او با روش تاریخی محض، الهیات و پدیدارشناسی دین تفاوت اساسی دارد. در روش تاریخی تطبیقی هم بر وجه تاریخی دین توجه می‌شود و هم میان ادیان و کارکردهای آن مقایسه به عمل می‌آید. در اینجا کوشش نمی‌شود تا از لابه‌لای تاریخ، درستی یا نادرستی یک دین اثبات شود؛ بلکه بر تأثیر ادیان بر حوزه فرهنگ و زندگی و اجتماع تأکید می‌شود.

اسمارت گرچه از رویکرد تطبیقی برای عیان ساختن کارکرد دین بهره می‌برد؛ اما مرادش از این اصطلاح معنای متعارف تطبیقی در دانش فلسفه تطبیقی نیست. خود اسمارت میان‌فرهنگی را بر تطبیقی به معنای خاص ترجیح می‌دهد. این دیدگاه انتقادی اسمارت قابل تأمل است. زمانی که وی دست‌به‌نقد روش تطبیقی در مطالعات متألهان مسیحی می‌زند که چگونه آنان از این شیوه برای بررسی سایر ادیان به‌منظور مقایسه آن‌ها با دین مسیحیت و اثبات حقانیت مسیحیت و رد سایر ادیان بهره می‌بردند می‌توان جانب اسمارت را گرفت شیوه‌ای که هنوز نیز در فلسفه دین جریانی حاکم بشمار آمده و همه ادیان را تنها در نسبت با مسیحیت مورد سنجش قرار می‌دهند؛ اما وقتی فلسفه تطبیقی را به‌طور کلی رد کرده و آن‌ها جریانی استعمارگرایانه تلقی می‌کند می‌توان نظرش را مورد بررسی و نقد قرارداد. این روش نه از حیث ذات بلکه از حیث تاریخی برای برتری‌جویی و اروپامحوری استفاده شده است. اسمارت معتقد است که در پرتو شیوه میان‌فرهنگی می‌توان تفاوت‌ها و اشتراکات ادیان و سنت‌های دینی را فهم کرد. اسمارت تصور می‌کند روش میان‌فرهنگی یک روشی در بیرون از اروپامحوری است. (ibid, 573).

مهم‌ترین نقد اسمارت بر دین‌شناسی سنتی این است که هم به تطورات تاریخی دین توجه ندارد و هم بر ذات‌گرایی تأکید دارد و البته تعریفی محدود از دین ارائه کرده و تنها ادیان سنتی را دین دانسته و بسیاری از آیین‌هایی را که وی دین برمی‌شمارد، در دین‌شناسی سنتی درون دین قرار نمی‌گیرد. (Smart, 1996, 7). اسمارت معتقد است این کاستی در پدیدارشناسی پویا

موردتوجه بوده و کوشش می‌شود تا هم تعریف فراخی از دین به دست دهد، هم قلمرو دین را گسترش دهد و هم الگوهای تغییر در دین را بررسی نماید. وی بر این باور است که تحول معنایی و کارکردی در دین از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و نمی‌توان منکر تکامل دین شد. به همین سبب است که مسئله تحولات و الگوهای تغییر در دین در دین‌پژوهی اسمارت اهمیت دارد. اسمارت می‌خواهد با «پدیدارشناسی پویا» تغییرات، تطورات تاریخی دین و ظهور صورت‌های جدید از دین را بکاود.

پدیدارشناسی پویا برای اسمارت این امکان را فراهم ساخت تا ساحت‌های گوناگون دین را مورد التفات دقیق قرارداد و در اثرش یعنی ابعاد امر مقدس بکوشد تا نسبتی میان‌دوره مدرن و دین پدید آورده و آشکار سازد که ساحت‌های مختلف به سبب تأثیر و تأثراتی که بر یکدیگر دارند، نیرومندتر شده و تکامل یافته و صورت‌های جدیدی سر برمی‌آورد. اسمارت به کمک پدیدارشناسی پویا است که می‌خواهد اهمیت دین و کارکرد آن‌ها در دنیای جدید توجیه نماید.

۴. دین و ساحت‌های آن

همه متفکران و فیلسوفان دین با دشواری تعریف دین روبرو هستند. بسیاری همچون اسمارت تلاش کردند تا بجای تعریف دین، به لوازم و کارکرد دین پرداخته و ابعاد دین را موردتوجه قرار دهند. اسمارت نمی‌تواند بدون ظواهر دین که در آیین‌ها و شعائر و مناسک ظهور می‌یابند، دین را مورد فهم و تعریف قرار دهد. گرچه زمانی هم که دیدگاه گسترده‌گی معنای دین را می‌پذیرد نمی‌تواند تفاوت ادیان را دریابد. وی ابتدا بیان می‌دارد که به‌رغم ظهور دین در مناسک و مراسم و حتی در هنر و معماری، اما نمی‌توان دین را فراچنگ آورد مگر آنکه به حیات باطنی کسانی که این مناسک را به عمل می‌آورند، دست یابیم. به همین سبب او اعتقاد دارد که معنای ظاهری و باطنی دینی درهم‌آمیخته می‌شوند. فهم و تعریف دین نیازمند ورود و فهم عمیق باورمندان و دین‌دارانی است که تاریخ دین را ظهور دادند. عبارت اسمارت در ابتدای کتاب تجربه دینی بشر در باب دین چنین است:

اسمارت معتقد است که نمی‌توان تعریفی ذاتی از دین ارائه داد؛ لذا به کارکرد و ساحت‌های دین پرداخته و الگویی شش بُعدی: بعد عبادی، بعد اسطوره‌ای، بعد اعتقادی و اصول عقاید، بعد اخلاقی، بعد اجتماعی و بعد تجربی از دین در کتاب تجربه دینی بشر و سایر آثار متأخرش ارائه داده و سپس بعد هفتم را به دین می‌افزاید. (اسمارت، ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۲-۱۱).

رویکرد اصلی اسمارت در تعریف سرشت دین، پدیدارشناسی است. به باور وی تعریف و توصیف دین، یک تعهد علمی است و نه ارزش‌داورانه. اسمارت تأکید دارد که تعریف دین و بیان حقیقت دین باید بدون تحمیل کردن مفاهیم تفسیری و هنجاری (اعم از تحمیل یک سنت دینی ارزشی و یا یک ایدئولوژی غیرهنجاری مانند مارکسیسم) که مغایر با دیگر ادیان است، به انجام رسد. (Hyman, 2004, 198-199).

اما مراد اسمارت از مطالعه علمی دین، داوری در باب دین بر اساس رویکرد علمی یا پوزیتیویستی نیست. این رویکرد در تعریف این امکان را فراهم می‌آورد تا در مورد دین و حقیقت آن و نیز درباره مناسک و عبادت و فعالیت‌های دیگر به شیوه‌ای معنادار مواجهه داشته باشیم. امر واقعی در دین نسبت مفهومی یا تاریخی صرف با یک دین نیست؛ بلکه آن چیزی است که به نحو پدیدارشناختی در تجربه مؤمنان واقعی ظهور می‌یابد. (smart, 1996, 9).

اساس کوشش اسمارت در تعریف دین را باید در مفاهیمی همچون سنت‌های دینی، تنوع ادیان، باطن و حقیقت مناسک و ظواهر ادیان، تجربه مؤمنان، تحلیل جهان‌بینی‌ها، ساحات دین، کثرت‌گرایی دینی، آینده ادیان و دین جهانی جستجو کرد. اسمارت ضمن نقد دیدگاه کسانی چون دورکهایم، فروید، یونگ که دین را به حاشیه برده و تفسیری جانب‌دارانه سلبی از آن به دست داده (smart, 1970, 167-187) و اهمیت و کارکرد دین را نادیده گرفته‌اند، تلاش دارد تا نقش بنیادینی به دین بدهد. اسمارت برخلاف متفکرانی که دین را تنها تجربه مینوی تعریف می‌کنند همچون رودولف اوتو و واخ و نیز کسانی که دین را صرفاً احساس و دلدادگی فردی و شخصی دانسته و باور دینی را اعتقادی غیرتاریخی و غیراجتماعی تلقی می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد (Damrell, 1975, 423) وی در تلاش است تا راهی را برای دین‌شناسی تطبیقی پیدا کند. به دیدگاه اسمارت می‌توان دین‌شناسی تطبیقی الیاده را مورد توجه و دفاع قرار داد و آن را شیوه‌ای درست و مهم در فهم ادیان قلمداد کرد. اما اسمارت معتقد است که روش تطبیقی و پدیدارشناسی الیاده به سبب تمایزاتی که میان امر مقدس و نامقدس ایجاد می‌کند و در دین‌پژوهی خود امر مقدس را ترجیح هنجاری داده و آن‌ها در زمره امر وجودی قرار می‌دهد از ایراداتی برخوردار است. بعلاوه الیاده بیش از حد در تعریف دین و دین‌شناسی بر ادیان سستی و ادیان خاص تأکید می‌ورزد. (Smart, 1978, 173-176).

به دیدگاه اسمارت می‌توان بافهم ابعاد دین به تعریفی از دین دست یافت. از آنجاکه دین امری فراگیر و نیرومند در واقعیت زندگی بشر بوده و در سامان‌دادن تاریخ بشری نقشی اساسی ایفا کرده است؛ لذا باید به نقش و کارکرد دین دست بزنیم. عدم امکان تعریف ذاتی دین سبب

پدیدارشناسی پویا و تحول معنایی در دین‌پژوهی (قاسم پورحسن و دیگران) ۴۹

نمی‌شود که از ابعاد آن غفلت ورزیم؛ بنابراین تنها شیوه درست فهم دین، توجه به کارکرد و ساحت‌های دین است. اسمارت الگویی شش بعدی از دین ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از:

۱. بُعد عبادی، یا بُعد شعائر یا عملی (Ritual or practical)

۲. بُعد اسطوره‌ای یا داستانی (Mythic or narrative)

۳. بُعد آموزه‌ای، عقیدتی یا فلسفی (به‌اضافه امور مربوط به آخرت) (Doctrinal or philosophical "including eschatological")

۴. بُعد اخلاقی یا حقوقی (فقهی) (Ethical or legal)

۵. بُعد ساختاری و نهادی یا اجتماعی (Organizational or social)

۶. بُعد تجربی یا احساسی (Experiential or emotional). (اسمارت، ۱۳۹۰، ج ۱، ۱۱-۱۲)

در دین‌پژوهی اسمارت و فیلسوفان دین معاصر بعدها ساحت دیگری نیز همچون بُعد سیاسی و اقتصادی و بُعد نمادهای مادی یا هنری به ابعاد دین افزوده شد.

۱.۴ ساحت عبادی و مناسکی

از نظر اسمارت، دین را نمی‌توان بدون مناسک مورد ارزیابی قرارداد. همه ادیان در درون خود واجد شعائر و آیین‌هایی هستند که هم مقوم دین هستند و هم تجلیات دین محسوب می‌شوند. دین به تعبیر اسمارت گرایش به این دارد تا از طریق مراسم عبادی مانند پرستش، نماز یا نیایش و نذورات و صدقات خود را بیان کند. این امور بعد مناسکی دین را شکل می‌دهند. اسمارت سه مسئله درباره ساحت نخست دین طرح می‌کند و اعتقاد دارد که این سه امر از اهمیت برخوردارند. مسئله اول این است که مراد از مناسک تنها مراسم رسمی و متعارف نیست. مناسک از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین امور را شامل می‌شود. مسئله دوم این است که مناسک تنها وجه ظاهری دین نبوده و هر دو حیث ظاهری و باطنی دین را در برمی‌گیرد. مسئله سوم از دیدگاه اسمارت، گسترش و بسط معنا و مفهوم مناسک است. عبور از معنای ظاهری به معنای باطنی مناسک اهمیت اساسی دارد. مناسک یکسان نیست؛ لذا فهم مراسم در ادیان باید بر اساس بستر آن دین فهم شود. (همان، ۱۵-۱۲).

۲.۴ ساحت اسطوره‌ای

کلود لوی اشتروس در ابتدای بخش ششم کتاب انسان‌شناسی ساختاری که درباره بررسی ساختاری اسطوره است تصریح دارد که دنیاها و اسطوره‌ای را فقط بدان روی بنا نهاده‌اند که فرو ریزند تا باز از ویرانه‌های آن جهان‌های تازه‌ای برافرازند. (Straus, 1963, 206). برخی در دوره‌های نخست مسیحیت با تمایز تغایری اسطوره در دین مخالفت کردند، فلوپین و آگوستین گرچه با تفسیر نمادین روایت‌ها و داستان‌های در عهد عتیق موافق بودند؛ اما بنیان اسطوره را استوار بر شرک تلقی می‌کردند؛ ولی متکلمان بعدی مسیحیت توانستند پیوندی میان اسطوره و دین به وجود آورند به همین دلیل کلیسای کاتولیک برخی از اسطوره‌ها را به تمثیل‌های اخلاقی باز گرداند و تصویرگری نمادین آرمان‌های مسیحی و حواریون را جایز شمرد. (ر.ک: پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ۱۳۹۲، ۱۴۲). هنر دوران رنسانس، آرمان‌های اخلاقی و زیباگرایانه یونانی را در بافت فرهنگ مسیحیت با زبانی نمادین عرضه کرد. در جنبش رمانتیسیم اواخر سده هیجدهم، اساطیر شاعرانه به موضوعی مقدس مبدل شد و آن‌ها سرچشمه فرهنگ تلقی کردند. شلینگ در کتاب فلسفه اسطوره‌شناسی، از اسطوره تفسیری دینی و فلسفی به دست می‌دهد؛ اما برخلاف او، کاسیرر تفسیری غیردینی و خردگرایانه از اسطوره می‌کند. (همان، ۱۴۳).

اسمارت تنها می‌کوشد دو نوع کاربرد اسطوره در دنیای معاصر یعنی معنای دروغین و معنای کارکردی را شرح دهد. اسمارت همه مناسک را اسطوره به معنای گزارش تلقی می‌کند. مطالعات پل ریکور در هرمنوتیک روایت و مناقشه‌ای که میان دیدگاه شلینگ و کاسیرر در باب اسطوره و نماد وجود دارد می‌تواند برای فهم بحث ساحت اسطوره‌ای دین پراهمیت باشد. (پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ۱۳۹۲، ۱۴۸-۱۳۷).

۳.۴ ساحت اعتقادی

به دیدگاه اسمارت تفکیک جنبه اسطوره‌ای و نمادین دین و جنبه اصول اعتقادی دشوار است چرا که به تلقی او اصول عقیدتی کوششی است تا به آنچه از طریق زبان اسطوره‌ای و نمادین ایمان دینی و مراسم عبادی متجلی می‌گردد، نظم عقلانی ببخشد. به باور اسمارت که روشن است بر اساس الهیات مسیحی سخن می‌گوید الهیات به طور طبیعی باید از اسطوره‌ها استفاده کند؛ مثلاً وقتی بنا باشد عالم دینی مسیحی معنی تجسد را وصف نماید لزوماً باید از زبان و

تاریخ کتاب مقدس بهره گیرد؛ بنابراین قائل شده حد فاصلی میان جنبه اسطوره‌ای و عقیدتی امری آسان نیست. (اسمارت، ۱۳۹۰، ۱۷).

اسمارت بدون توجه به بنیان‌های نمادین دین و اسطوره‌ای از یک سو و تفاوت بنیادین باورهای عقلانی در دین و باورهای تاریخی - اسطوره‌ای هم میان دو مفهوم نماد و اسطوره خلط کرده و هم گزاره‌ها و باورهای مدلل و غیر مدلل را در یک تراز قرار می‌دهد. وی همچنین علی‌رغم نقد سلطه الهیات مسیحی، در چارچوب همین الهیات که درهم‌تنیده با وجه اسطوره‌ای است درباره همه ادیان به داوری می‌نشیند.

۴.۴ ساحت اخلاقی دین

بعد اخلاقی دین دو حیث پیشینی و پسینی دارد. از حیث نخست اخلاق بر هر چیزی ازجمله دین مقدم است اخلاق از حیث دوم لازمه دین است. مهم‌ترین دستاورد یک دین دستورات اخلاقی است. مجموعه بایدها و نبایدهای دینی مربوط به رفتارهای ظاهری یا باطنی که ویژه یک دین معین نباشد و درواقع از امور عبادی خاص نباشد، بعد اخلاقی دین است.

به تعبیر دیگر، مجموعه بایدها و نبایدهای هر دینی را می‌توان بر دو بخش تقسیم کرد:

الف) بخشی که به‌نوعی فهم‌پذیر یعنی خردپذیر است، ب) بخشی که به‌طور خاص و جزئی فهم‌پذیر نیست یا اینکه ذاتاً خردگریز است؛ اسمارت اعتقاد دارد که در سرتاسر تاریخ، ادیان مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های اخلاقی‌اند. علم اخلاق رفتار فرد را هدف قرارداد و اصول و ضوابط اخلاقی دین، اجتماع را کنترل می‌کند. ادیان به باور اسمارت، در شکل‌دهی به گرایش‌های اخلاقی جوامعی که به آن‌ها تعلق دارند مؤثر بوده‌اند. ازاین‌حیث نمی‌توان از اهمیت خاص وجه اخلاقی دین در نظامات اجتماعی غافل بود. (ر.ک: اسمارت، ۱۳۹۰، ۱۸).

۵.۴ ساحت اجتماعی

اسمارت معتقد است که ادیان تنها مناسک یا اعتقادات نیستند؛ بلکه از اهمیت اجتماعی برخوردارند. دین در ساخت نهادهای اجتماعی یا بنیان‌های آن مؤثر بوده و از طریق نهادها و آموزه‌هایش بر جامعه تأثیر گذاشته و یا نظامات اجتماعی تحت‌تأثیر دین قرار بگیرند چه بر وجه تأسیسی یا تکمیلی و تکمیلی. هریک از کنش‌ها یا واکنش‌های اجتماعی یاد شده، به‌نوعی به جنبه اجتماعی دین بازمی‌گردد، اگرچه با جنبه اجتماعی ناشی از محتوای دین اندکی تفاوت دارد. به تعبیر دیگر، گاهی جنبه‌های اجتماعی محتوا و گوهر دین مورد بررسی قرار می‌گیرد و

گاهی جنبه‌های اجتماعی مربوط به تحقق خارجی دین. در هر صورت هر دو مربوط به جنبه اجتماعی دین است. اسمارت تأکید دارد که میان ساحت فردی و اخلاقی دین با جنبه اجتماعی آن تفاوت وجود داشته و این تمایز میان ساحت‌ها اهمیت اساسی دارد. بعد اجتماعی شکل دهنده زندگی، تاریخ جمعی حیات بشری و روابط فرهنگی و اقتصادی است. دین نقشی اساسی در نوع جوامع و سنخ ساختارها داشت. امروزه نیز دین نقشی مهم در مناسبات جمعی و کارکردهای اجتماعی دارد.

۶.۴ ساحت تجربی

اسمارت تحت تأثیر اشلایر ماکر و اتو، مهم‌ترین ساحت ادیان را تجربه برمی‌شمارد. اشلایر ماکر در سال ۱۷۹۹ میلادی کتاب مهم خود یعنی «درباره دین» (On Religion) را نوشت که به نوعی پاسخ به دیدگاه کانت در باب دین در رساله‌های مهم از جمله نقد عقل محض و عقل عملی و نیز دین در محدوده عقل تنها بوده و به تفکیک کانتی در باب نومن و فنومن پاسخ داده است. تأثیر این کتاب در بسط تجربه دینی، بنیادین بود. پراود فوت در بخش‌های نخست کتاب تجربه دینی بیان می‌دارد که کنترل اسمیت تحت تأثیر کتاب اشلایر ماکر و رویکرد تجربی به دین را در دو سده اخیر اساسی دانسته است و معتقد است که این اثر تأثیر نیرومندی بر جریان پروتستانیزم گذاشت. بسیاری از دین‌پژوهان مانند ارنست ترالش، رودلف اتو، واخ و جیمز از دو کتاب اشلایر ماکر یعنی «درباره دین» و «ایمان مسیحی» تأثیر پذیرفتند. (پراود فوت، ۱۳۸۳، ۱۸).

تجربه و زیست یکی از شالوده‌های مهم پدیدارشناسی نوین است. تجربه دینی حکایت از جنبه‌ای از فهم و دریافت می‌کند که نه تنها مستقیم و بی‌واسطه است؛ بلکه شخصی بوده و توصیف‌ناپذیر است به همین سبب این سنخ از تجربه را باید به عواطف و احساسات ارجاع داد. البته تعریف اشلایر ماکر از دین به احساس و کوشش او برای تمایز و تفکیک میان دین و اندیشه و اخلاق، تأثیر مهمی در محدود کردن دین به احساس داشته است؛ اما همان گونه که ویلیام جیمز مطرح کرده است احساسات دینی نظیر ترس و بیم و امید و دلدادگی به خدا مشترک میان همه ادیان است. (James, 1902, 502-504).

نینیان اسمارت تا حدودی از صرف احساسی و هیجانی بودن تجربه دینی فاصله گرفته و بدان وجه اندیشه‌ای نیز می‌دهد که همین رویکرد در آلتون نیز دیده می‌شود. اسمارت در جلد نخست تجربه دینی بشر بیان می‌کند که گرچه انسان‌ها دین را از طریق تجربه به دست

می‌آورند؛ اما هر پرستشی خود مستلزم تجربه متفکرانه همراه با آرامش و بینش در وجود متعال است. ادیان بزرگ الهی و ادیان وحیانی و برخی از انبیای عهد عتیق و نیز از تجربه‌ها و متون و مکتوباتشان درمی‌یابیم که علاوه بر احساس، واجد اندیشه و تعالیم و اعتقاداتی بودند که آن‌ها را به انسان‌ها تعلیم می‌دانند و از چیزی فوق‌العاده مهم در مورد خدا ما را آگاه می‌کردند. اسمارت گوید از طریق چنین تعالیم و تجربه‌هایی بود که محمد (ص) وحدانیت الله را ابلاغ نمود، پیامی که از آسیای مرکزی تا اسپانیا تأثیر تکان‌دهنده‌ای گذاشت. (اسمارت، ۱۳۹۰، ج ۱، ۲۰).

ساحت تجربی دین به باور اسمارت مربوط به کشف و شهود انسان و مواجهه مستقیم او با خداست و درواقع می‌توان آن را انتظار انسان از دین و غایت آن تلقی نمود. آدمی پس از پذیرش دین، در جستجوی دستیابی به چیزی است که از راهی غیر از دین نمی‌تواند به دست آورد. دین‌داران می‌خواهند از طریق انجام عبادات و شعائر با جهان نامرئی تماس داشته و درون جهان خاص الهی قرار گیرند. این بعد از دین به ابعاد پیچیده انسان در توجه کردن به عالم خاص ماورایی اشاره داشته و می‌کوشد تا علاوه بر اعتقادات که بعد عمل و باور است به رابطه شخصی انسان با خدا اهمیت دهد.

۵. نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی نوین رویکردی بنیادین در مطالعات حوزه فلسفه دین بشمار می‌آید. این رویکرد سبب گسست اساسی میان دین‌پژوهی سنتی و نوین شده است. به علاوه این دیدگاه سبب بازتعریف دین و کارکردهای آن شده و از سلطه الهیات مسیحی جلوگیری کرده و باعث اهمیت دادن به سایر ادیان شده است. مطالعات انتزاعی صرف و تأکید افراطی بر مفاهیم مسیحی، جای خود را به دین‌پژوهی کارکردگرایانه داده و زندگی، فرهنگ، تاریخ و نقش‌های اجتماعی ادیان مورد توجه قرار گرفت.

علاوه بر شکل‌گیری تحول آموزه‌ای و رهیافتی، معنای فلسفه دین نیز مورد واخوانش واقع شده و رویکرد تقلیل‌گرایی مورد نقد قرار گرفته است. ساخت‌گرایی جایگزین ذات‌گرایی شده و بنیادها و تمایزات ادیان اهمیت پیدا کرده است. «امر دیگری» به مثابه دین دیگر، همواره در فلسفه دین مورد غفلت قرار گرفته بود در حالی که در فلسفه دین نوین، به آن تفتن شایسته شده است. این اهمیت دادن به سبب نقد مسیحیت محوری صورت گرفته است. در پرتو پدیدارشناسی نوین، هم مطالعات کارکردگرایانه در باب دین ظهور یافته‌اند و هم روش تاریخی-تطبیقی اهمیت پیدا کرده است.

پدیدارشناسی پویا به سبب اهمیت‌دادن به ساحت‌های گوناگون دین، اعتنای دقیق به وجه تاریخی ادیان، نحوه تطورات آنها و بالاخره التفات به نقش‌های بنیادین دین در زندگی بشری باعث شکل‌گیری رهیافتی اساسی، کارکردی و بدیع شده است.

کتاب‌نامه

- اریکر، کلايو، ۱۳۸۵. «رهیافتهای پدیدارشناختی مطالعه دین»، ترجمه ی علی شهبازی، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۲۶، تابستان.
- اسمارت، تجربه دینی بشر، ۱۳۹۴، ج ۲، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ۱۳۸۸ ج ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، سمت.
- پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، ۱۳۹۲، ویراست و افزوده دوم، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه سالکی، ۱۳۷۶، انتشارات الهدی، تهران.
- خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، ۱۳۸۲، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
- قلخان‌باز و صادقی، ۱۳۹۱. گذر از تحلیل ادیان سنتی به تحلیل جهان‌بینی‌ها در دین‌شناسی نینیان اسمارت، دوره ۴۵، شماره ۱، مجله ادیان و عرفان.
- مجله سروش اندیشه، سال سوم، شماره نهم، ۱۹۳-۱۸۰.
- وین پراود فوت، تجربه دینی، ۱۳۸۳، ترجمه یزدانی، انتشارات طه، قم.

Damrell, Josef D (1975), Book Review: «The Science of Religion and the Sociology of knowledge», in: Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, Vol.4 Issue 4.

Eliade, Mircea (1995), Encyclopedia of Religion, Vol 7, London.

Fitzgerald, Timothy (2000), The Ideology of Religious Studies; New York & Oxford; Oxford University Press.

Hyman, Gain (2004), «The Study of Religion and the Return of Theology», in: Journal of the American Academy of Religion, March, Vol.72, No.1, pp.195-219.

James, The varieties of Religious Experience, 1902, New York, Longmans, Green, 502-504.

Levi, Straus, (1963). structural anthropology, tran.by Jacobson and B.schoepf, New York, 206.

Levine, Michale. P, (1997), «Ninian Smart on the Philosophy of Worldviews», in: Sophia, Vol.1 March-April, pp.11-23.

Proudfoot, T. W. (1985), Religious Experience, Berkele.

Schleiermacher, on religion, trans.j.Oman.1958, New York, Harper and Row.

Smart, N. (1978), «Beyond Eliade», in Numen, Vol.25. Face.2 (Aug.1978), pp.171-183.

Smart, N. (1983), «Comparative-Historical Method», in: Encyclopedia of Religion, (ed) by: Mircea Eliade, first ed, Macmillan, New York, Vol.3, pp.571-574.

Smart, N. (1983), Worldviews, USA & Canada, Charles Scribner's Sons. 13.

Smart, N. (1989), The World's Religions, Cambridge, University Press.

Smart, N. (1996), Dimensions of the Sacred, Berkeley, University of California Press. ۱۳۹۱, Ibid, (1997), «Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?» in Sophia, Vol.36; March-April.

Smart, N. (1997), «Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?» in Sophia, Vol.36; March-April, pp. 1-10.

Smart, Ninian (1970), Philosophy of Religion, New York, Random House.

