

مطالعات دین‌شناختی از دیدگاه نینیان اسمارت و تأملی در آن از نگاه عرفانی، با رویکردی میان‌رشته‌ای بین کلام، دین‌شناسی و عرفان

مهدی سپهری^۱

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۲؛ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۰۶

چکیده

نینیان اسمارت، دین‌شناس برجسته معاصر، با فاصله گرفتن از دین‌شناسی سنتی که در قالب علم کلام سابقه داشته است، پژوهش خود درباره دین را پژوهشی تاریخی، تطبیقی (میان‌فرهنگی)، میان‌رشته‌ای و نیز پدیدارشناختی و همدلانه دانسته و آن را در قالب الگویی تحلیلی ارائه می‌دهد. الگوی وی ابعاد هفت‌گانه «آیینی و مناسکی»، «تجربی و احساسی»، «اسطوره‌ای»، «اعتقادی و فلسفی»، «اخلاقی و حقوقی»، «اجتماعی و نهادی» و نیز «مادی» را برای دین مطرح می‌کند که البته این ابعاد با هم مرتبط هستند. از سوی دیگر، دین‌شناسی عرفانی در مقایسه با نگاه اسمارت، با الگویی تکامل‌یافته در نگاه سید حیدر آملی، گونه‌ای از شیوه «أنفسی و حضوری» را ارائه می‌دهد که در عین فاصله‌گیری پدیدارشناختی در راستای دوری از تعصب‌ها و قالب‌های پیش‌ساخته ذهنی، توانایی همدلی ذات‌گرایانه و حقیقت‌جویانه فراوانی در دین‌شناسی دارد. این «همدلی»، در پدیدارشناسی غیرعرفانی مدرن، از حد یک همدلی ذهنی و درنهایت، احساسی فراتر نمی‌رود. اگرچه الگوی دین‌شناسی اسمارت با ابعاد متکثر و جامعی که برای دین معرفی می‌کند، فضای گسترده‌ای برای تحلیل جهان‌بینی‌ها و ادیان، پیش روی می‌نهد، اما به اندازه الگوی وحدت‌گرای عرفانی، در تحلیل ابعاد طولی و تودرتوی دین توانایی ندارد. الگوی «شریعت - طریقت - حقیقت» در دین‌شناسی عرفانی با ساختار سه‌گانه‌اش در عین ارائه رابطه‌ای مرتبه‌ای و طولی بین ابعاد دین، متضمن استعاره «راه» است که اهمیتی نمادین در تحلیل سنت‌های دینی به عنوان ظهورات حقایق فراتاریخی و فرازمانی در مسیری تاریخی و زمانی دارد.

کلیدواژه‌ها: نینیان اسمارت، مطالعات دین‌شناختی مدرن، دین‌شناسی عرفانی، ابعاد دین، مطالعه تاریخی تطبیقی، الگوی دین‌شناختی.

۱. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

نینیان اسمارت^۱ (۲۰۰۱-۱۹۲۷) از برجسته‌ترین دین‌پژوهان و نویسنده حدود ۳۰ کتاب، تا زمان درگذشتش در ژانویه ۲۰۰۱ پیشگام بزرگ مطالعات دینی بود. وی به‌صورتی نامعمول وارد این حوزه شد. او هنگامی که در پایان جنگ جهانی دوم در سن هیجده سالگی در ارتش بریتانیا به خدمت فراخوانده شد، ورودش به یگان اطلاعات باعث شد پس از یادگیری زبان چینی، با متون کنفوسیوسی آشنا شود. پس از اعزام به سریلانکا، از آنجا که در یگان حضور داشت که بیشتر آن‌ها بودایی یا هندو بودند، از راهب معبد بودایی نزدیک محل خود درخواست کرده بود که به تعبیری طنزآمیز - «کشیش» آن‌ها شود. وی با چنین زمینه‌ای بعدها پیش از آنکه در دهه ۱۹۶۰ به دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا برود، سال‌ها در دانشگاه لندن، بیرمنگام، و ویلز تدریس کرد (لندن، ۱۳۹۲، ۷). پژوهش‌هایش در طول پنجاه سال نیمه دوم قرن بیستم، دیدگاهی جدید درباره مطالعات دین به او داد که آن را مطالعه مدرن درباره دین می‌نامد. از نظر اسمارت این نوع مطالعه، تفاوت‌هایی با نوع سنتی و کلاسیک مطالعه دین دارد. وی در نهایت، الگویی برای مطالعه ادیان و جهان‌بینی‌ها ارائه می‌کند تا بتواند به‌نحوی فراگیر آن‌ها را تحلیل کرده و نیز ابزاری برای تحلیل در اختیار دین‌پژوهان قرار دهد. مقاله حاضر در پی آن است که با گردآوری و نظم‌بخشی به نگاه اسمارت، نوشته‌ای هماهنگ و منظم از آن ارائه داده تا به این ترتیب، زمینه نقد و بررسی آن از نگاه دین‌شناسی عرفانی فراهم شود؛ از همین رو در بخش دوم، ویژگی‌های مطالعه مدرن از دین و تفاوت آن با نوع کلاسیک و سنتی و نیز الگوی آن از نگاه اسمارت مطرح شده است. در فصل سوم، با گزارش مختصری از دین‌شناسی عرفانی و با تکیه بر اندیشه عرفانی سید حیدر آملی - به عنوان نخستین شخصیت عرفان شیعی با رویکرد دین‌شناسی مقایسه‌ای - نگاه اسمارت مورد بررسی قرار می‌گیرد.



۱. ویژگی‌های مطالعه مدرن درباره دین از دیدگاه اسمارت

ویژگی‌های این مطالعه درباره دین از دیدگاه اسمارت را می‌توان به شرح زیر برشمرد.

۱-۱. اهمیت و هدف: فهم نمادهای دینی و آشکارسازی قدرت تأثیرگذاری آن بر رفتار

۱-۱-۱. اهمیت

یک فرد تحصیلکرده و فرهیخته، باید مطالب زیادی بداند و در مورد مسائل زیادی، حسی داشته

باشد، اما مهم‌ترین موضوع این است که فهمی در مورد برخی جهان‌بینی‌های عمده داشته باشد؛ جهان‌بینی‌هایی که شکل گرفته‌اند و یا در حال شکل دادن به فرهنگ بشر و کار و فعالیتش هستند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۶). لازم نیست بفهمیم الکترون‌ها، اقمار، تخم مرغ‌ها و... چگونه فکر می‌کنند، چون در مورد اینکه ممکن است نوعی آگاهی درونی داشته باشند، نگرانی‌ای وجود ندارد. آنها تنها به عنوان اشیاء فیزیکی رفتار می‌کنند، اما انسان‌ها این‌گونه نیستند. اینکه مثلاً چرا در فلان کشور، انقلاب رخ می‌دهد، پرسشی است که به احساس مردم، ایده‌هایی که دارند و ساختار اعتقادی جامعه آن‌ها و در یک کلام، به شعور انسانی^۱ مربوط می‌شود. مطالعه ادیان و جهان‌بینی‌های سکولار، یعنی همان کاری که اسمارت از آن با عنوان «تحلیل جهان‌بینی»^۲ یاد کرده است، از نظری، سعی می‌کند تاریخ و طبیعت اعتقادات و نمادهایی که بخش زیرین ساختار شعور بشری و جامعه را شکل می‌دهند، تشریح کند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲). از نظری مردم هر کاری را، یا برای پولی که به آن‌ها داده می‌شود، یا به این دلیل که می‌ترسند به‌گونه دیگری رفتار کنند، و یا به سبب اعتقادی که دارند، انجام می‌دهند. مطالعه مدرن درباره دین به انگیزه سوم می‌پردازد؛ یعنی بررسی نظام اعتقادی‌ای که از طریق سمبل‌ها و رفتارها، احساسات و خواست‌های افراد را تجهیز می‌کند؛ از این رو آشنایی با مردم جهان از طریق این شیوه مطالعه، در قلب دانش‌هایی همچون تعلیم و تربیت انسانی^۳ و علوم انسانی قرار دارد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۱).

۱-۲-۱. هدف

با توجه به بیان اسمارت، هدفی که مطالعه مدرن از دین دارد، می‌تواند عمل‌گرایانه باشد؛ به این صورت که ادیان و جهان‌بینی‌ها را می‌کاود تا به میزان تأثیر آن‌ها بر رفتار فردی، نهضت‌های اجتماعی، و... پی ببرد. اسمارت تصریح می‌کند که هدف این نوع مطالعه، نشان دادن قدرت ایده‌ها و اعمال دینی و تعامل آن‌ها با سایر ابعاد وجود انسانی است (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲۲)؛ از این رو هنگامی که اسمارت مطالعه مدرن درباره ادیان را که به تعبیر خود او بر «فهم»^۴ تأکید می‌کند و نه بر «وعظ»^۵، مهم می‌شمارد، دلیل اهمیت آن را این می‌داند که تمدن بشری به هم گره خورده و هر بحرانی امواجش را به سراسر جهان می‌فرستد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۳). گرچه این هدف

1. Human Consciousness
2. Worldview Analysis
3. Humanistic Education
4. Understanding
5. Preaching





می‌تواند تأمین‌کننده اهدافی غربی و استعماری برای پیش‌بینی و کنترل جوامع باشد، اما به نظر می‌رسد اسمارت دغدغه فهم و آموختن را دارد؛ از این رو در مصاحبه‌ای با اسکات لاندن، دو سال پیش از درگذشتش در سال ۱۹۹۹، بیان می‌کند که «دیوانگی است اگر فکر کنیم که در سنت‌ها و تمدن‌های دیگر چیزی برای آموختن نمی‌یابیم» (لاندن، ۱۳۹۲، ۸) و از همین رو پیشنهاد برخی از پژوهشگران را که ترجیح می‌دهند به جای واژه «تطبیقی» واژه «میان‌فرهنگی» را - به دلیل بار استعماری و نفرت‌انگیز «تطبیقی» - به کار برند، می‌پسندد (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۲).

اسمارت می‌گوید، اگرچه ممکن است با دیگران موافق نباشیم، اما حیاتی است که بالاخره دیگران را بفهمیم. از نظری هرچند برای چنین فهمی راهی طولانی در پیش داریم، اما این نگرانی وجود دارد که اهمیت این نوع مطالعه درباره دین، کاملاً مورد توجه حوزه‌های دانشگاهی، دولتی، رسانه‌ها، مشاغل، و... قرار نگیرد. از نظری، کم‌توجهی به این نوع مطالعه از دین به دو امر برمی‌گردد؛ نخست، تصورات قدیمی‌تر از مطالعه دین، و دوم، قالب‌هایی که این تصورات قدیمی‌تر برای مطالعه ادیان به کار گرفته‌اند (قلب مطالعه مدرن از دین، تحلیل و مقایسه است و به این ترتیب، قالب‌بندی‌های قدیمی‌تر نیز از این نقطه نظر جامع‌تر، به راحتی می‌توانند درک شوند) (اسمارت، ۱۹۸۳، ۳)؛ از این رو اسمارت دو هدف عمده و اساسی برای این نوع مطالعه که گاهی آن را روش تاریخی - تطبیقی می‌نامد، بیان می‌کند؛ نخست، اثبات پیوندهای تاریخی بین ادیان، و دوم، روشن ساختن ظهور مستقل پدیده‌های دینی مشابه، به این صورت که گاهی مثلاً سخنان دو عارف از دو سنت متفاوت و مستقل، با هم شباهت دارند. از نظر اسمارت این‌گونه شباهت‌ها در تجربه بشری، اگر نگوئیم ناشی از نوعی حکمت خالده است، اما نوعی پدیده‌شناسی جاویدان حاکی از برخی صفت‌های تکرارشونده و الگوهای ثابت است (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۳-۵۷۲).

۲-۱. تاریخچه مطالعات مدرن درباره دین از دیدگاه اسمارت

از نظر اسمارت، این‌گونه مطالعه، بیش از یک قرن سابقه ندارد؛ هرچند ریشه‌های آن به آخرین دهه‌های قرن هیجدهم برمی‌گردد، یعنی دوره‌ای که با عنوان «روشنگری اروپایی» شناخته 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 (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲).

۱-۳. گستره مطالعات مدرن درباره دین از دیدگاه اسمارت

از نظر اسمارت، مطالعه مدرن درباره دین، علاوه بر بررسی اعتقادات سنتی، نگاهی نیز به نمادها و ایدئولوژی‌های سکولار که در ملی‌گرایی، مارکسیسم، و دموکراسی دیده می‌شود، دارد. این‌ها اغلب رقیب دین و به عبارتی، خودشان یک دین هستند؛ بنابراین، این مطالعه، به روشن کردن جهان بینی‌ها، چه سنتی و چه سکولار کمک می‌کند. این جهان بینی‌ها موتور محرکه تداوم و یا انقطاع اجتماعی و اخلاقی در جوامع بشری هستند. این نوع مطالعه، اعتقادات و احساسات را کشف می‌کند و سعی می‌کند بفهمد انسان‌ها چه چیزی در سردارند، زیرا آنچه مردم به آن اعتقاد دارند، جنبه مهمی از واقعیت است، چه درست باشد و چه نادرست. اسمارت همچنین اشاره می‌کند که در زبان انگلیسی، واژه‌ای وجود ندارد که هم ادیان سنتی و هم ایدئولوژی‌ها (سکولار و غیرسکولار) را نشان دهند؛ از این رو برای این منظور واژه جهان بینی را بهترین واژه می‌داند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲-۱). به طور خلاصه می‌توان گفت، از نظر اسمارت این نوع مطالعه، به لحاظ گستردگی، اولاً تکثرگرا^۱ است، یعنی همه ادیان و جهان بینی‌های سکولار را دربر می‌گیرد، ثانیاً بی‌پایان^۲ است، یعنی سیستم‌های اعتقادی و نمادهایی که فراتر از مرز ادیان سنتی می‌روند را نیز دربر می‌گیرد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲۲). اسمارت همان‌گونه که خود می‌گوید، این‌گونه معضل «تعریف دین» در مطالعه دینی را تا حدی حل می‌کند. همواره در مطالعات مربوط به دین این احتمال وجود دارد که یک «عامل دینی» را جزء دین محسوب نکنیم و یا برعکس، عاملی غیردینی را دینی تلقی کنیم؛ از این رو 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 جهان بینی‌ها چه دینی و چه سکولار را دربر می‌گیرد (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۲).

۱-۴. روش‌ها و روی‌آورد‌های مطالعات مدرن درباره دین از دیدگاه اسمارت

اگر «روی‌آورد^۳» را روشی برای نزدیک شدن به مسئله و رهیافتی برای شکار نظریه، و «روش» را ابزاری برای نقد، سنجش و ارزیابی بدانیم (برای توضیح بیشتر نک. قراملکی، ۱۳۸۰، ۲۲۰-۱۹۵)، در آن صورت می‌توان روش‌ها و روی‌آورد‌هایی را که اسمارت در این نوع مطالعه از دین می‌بیند، به صورت آنچه در پی می‌آید خلاصه کرد.

1. Plural
2. Open-ended
3. Approach



۱-۴-۱. مطالعه تاریخی

این نوع مطالعه دین، تاریخی و درعین حال نظام‌مند^۱ است؛ یعنی با جهان‌بینی‌ها، هم معامله تاریخی می‌کند و هم معامله نظام‌مند؛ به این شکل که سعی می‌کند از طریق همدلی ساختاری^۲ شده به درون دیدگاه مؤمنان و معتقدان وارد شود (اسمارت، ۱۹۸۳، ۲۲). رهیافت تاریخی کمک می‌کند که رابطه‌هایی که بین ادیان وجود دارند، دیده شوند و از سوی دیگر، روشن شود که کدام‌یک از پدیده‌های دینی درعین شباهت، بدون ربط تاریخی و جدا از هم شکل گرفته‌اند (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۳-۵۷۲).

۱-۴-۲. مطالعه مقایسه‌ای (تطبیقی)^۳ و میان‌فرهنگی^۴

این نوع مطالعه دین، تاریخی محض نیست (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۱). مقایسه‌های موضوعی^۵ در سنت‌های مختلف، به روشنی این سنت‌های پراکنده کمک می‌کنند (اسمارت، ۱۹۸۷، ۳ و ۲۲)؛ البته اسمارت واژه «میان‌فرهنگی» را به دلیل بار منفی غربی و استعماری واژه «تطبیقی»، بیشتر می‌پسندد، زیرا واژه میان‌فرهنگی از یک سو پیشنهاد دریافت شباهت‌های فرهنگی از سایر فرهنگ‌ها را مطرح می‌کند و از این رو می‌توان از اصطلاحات و نگرش‌های غیرغربی نیز بهره برد، از سوی دیگر، بار منفی و منفور واژه تطبیقی را نیز ندارد. از نظر اسمارت، پیش از این، پدیدارشناسی دین نیز واکنش و اقدامی بود که برای حل ایرادهای تطبیقی بودن مطالعات دین ظهور کرد (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۲).

۱-۴-۳. مطالعه تحلیلی

اسمارت مثالی را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد هنگامی که می‌گویند یکی از کارهای مهم این نوع مطالعه، «تحلیل» جهان‌بینی است، مقصودش چیست؛ او می‌گوید، فرض کنید مشاهده‌گری از جهانی دیگر به سیاره ما آمده است و پرسه می‌زند. او ادیان و ایدئولوژی‌هایی را می‌بیند که در تقابل با هم هستند، همچنین مردمی را می‌بیند که نمادهای مدرن و سنتی را با هم دارند. آیا چنین مشاهده‌گری به راحتی می‌تواند بین استادیوم المپیک و یک معبد، و یا بین «داس و چکش» و «هلال اسلامی» تفاوت بگذارد؟ آیا او می‌تواند جهان مدرن غرب را تکه تکه کند؟ هنگامی که



1. Systematic
2. Structural Empathy
3. Comparative
4. Cross-cultural
5. Thematic

این مشاهده‌گر به خانه‌اش در کهکشانی دیگر می‌رود، ممکن است چنین بگوید: «این آدم‌ها انواعی از جهت‌گیری‌ها را در مورد جهان دارند و نیز انواعی از نمادها و انواعی از شیوه‌ها برای تربیت ذهن‌ها و احساسات. برخی از این‌ها دین نامیده می‌شوند و این زمانی است که نگاهی به آسمان بهشتی و یا به پایین به عمق درون وجودشان دارند. اغلب این شیوه تفکر و عمل، تاریخ بلندی در حد سه یا چهار هزار سال داشته است».

اسمارت پس از طرح این مثال فرضی می‌پرسد، آیا نگاه این مشاهده‌گر بی‌طرف، نوعی تردید در قالب بندی‌های پیشین ما نیست؟ سپس پاسخ می‌دهد که مطالعه مدرن به درستی می‌خواهد این قالب‌ها را بشکند و در پی آن، همه جهان‌بینی‌ها و نمادها را چه سنتی و چه مدرن، تجزیه و تحلیل کند؛ از این روی یکی از کارهای مهم این نوع مطالعه، تحلیل جهان‌بینی است؛ هر نوع جهان‌بینی‌ای، از مسیحیت و بودایی گرفته تا جهان‌بینی‌هایی که بیشتر سیاسی هستند، مانند اسلام و مارکسیسم، از ادیان باستان مانند افلاطون‌گرایی و کنفوسیانیسم گرفته تا ادیان مدرن در افریقا و آمریکا، برای اینکه بفهمیم این جهان‌بینی‌ها چگونه عمل می‌کنند، باید بین عقاید و نمادها و نیز عقاید و اعمال، رابطه برقرار کنیم و از این رو تحلیل جهان‌بینی‌ها، تنها به معنای فهرست کردن باورها نیست. اعتقاد یک مسیحی به مسیح، تجربه مسیح است و نیز اینکه در مراسم مذهبی نشانی از مسیح داشته باشد؛ اعتقاد یک بودایی به گذرا و موقتی بودن^۱ اشیاء، کشف این گذرا بودن در حالت مراقبه^۲ است؛ و اعتقاد یک مارکسیست به نظریه کارگری ارزش^۳، آمادگی او برای مقابله با هرامر استثماری است. در یک کلام، باور، آگاهی و عمل^۴ به هم گره خورده‌اند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۶-۵).

آنچه را اسمارت درباره تحلیلی بودن مطالعه دین گفته است، به‌طور خلاصه می‌توان چنین بررسی کرد؛ او یک مثال و یا به تعبیری، یک استعاره را مطرح می‌کند و این مثال، یک موجود فضایی است که به سیاره ما آمده و با مظاهر ادیان و جهان‌بینی‌ها روبه‌رو شده است. اسمارت با استفاده از این استعاره، چند مطلب را به روشنی یا به صورت تلویحی بیان می‌کند: نخست اینکه این موجود فضایی نگاهی از بیرون دارد و لذا با قالب‌های خود به این جهان‌بینی‌ها نگاه می‌کند؛ دوم اینکه این قالب‌ها دیگر همان قالب‌های گذشته که به صورت فهرستی از باورها مطرح

1. Permanence
2. Permanence
3. Labor Theory of Value
4. Consciousness & Practice





می‌شدند، نیستند؛ سوم اینکه این قالب‌ها ابزاری برای تجزیه و تحلیل هستند، در نتیجه مهم‌ترین کار مطالعه مدرن دین، تجزیه و تحلیل جهان‌بینی‌ها از طریق این قالب‌ها است و اینکه خود این قالب‌ها کدامند و درون چه الگویی قرار دارند، در قسمت الگوی اسمارت در مطالعه مدرن از دین، مطرح خواهد شد؛ چهارم اینکه این قالب‌ها با توجه به استعاره مطرح شده به‌گونه‌ای هستند که امکان بررسی رابطه عقاید با نمادها و نیز با اعمال و رفتار آدمیان را فراهم می‌کنند و این همان هدف تا حدی عمل‌گرایانه‌ای است که اسمارت دنبال می‌کند و به این ترتیب، تجزیه و تحلیل به ما کمک کند که امکان بررسی روابط بین اجزایی که آن‌ها را جزء تلقی کرده‌ایم، فراهم شود؛ پنجم اینکه این مشاهده‌گر فضایی چون بیرون از سیاره ماست، نگاه وسیع‌تری دارد و از این رو اگر در مطالعه جهان‌بینی‌ها، ما نیز از چشم او نگاه کنیم، می‌توانیم جهان‌بینی‌ها را در حد گسترده‌تری بررسی کنیم (چه دینی چه سکولار)؛ ششم اینکه این مشاهده‌گر فضایی، دغدغه درستی یا نادرستی ایمان افراد را ندارد، اما مطالعه سنتی چنان‌که اسمارت تصریح می‌کند، دغدغه درستی ایمان فرد را دارد، نه دغدغه فهم جهان‌بینی‌های دیگر؛ با فرض‌های ایمانی شروع می‌کند و نیازی نمی‌بیند بی‌طرف باشد (اسمارت، ۱۹۸۷، ۴).

از نظر اسمارت، علم کلام ذاتاً پژوهشی سامان‌مند درباره حقایق یک سنت یا خرده‌سنت خاص است و با پژوهش‌های تاریخی - تطبیقی دین متفاوت است (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۱). متخصصان مذهبی مانند بیلی گراهام و پاپ ژان پل دوم، ... سخنگوی یک ایمان خاص هستند و این مسئله اگرچه می‌تواند جالب باشد، اما در یک مطالعه مدرن، خود این افراد نیز بخشی از داده‌هایی هستند که پژوهشگر قصد دارد آن‌ها را مطالعه کند؛ از این رو اگرچه پاپ، مرجعیت کاتولیک را دارد، اما ممکن است دیگران در مقایسه با او چیزهای بیشتری درباره ادیان از جمله مسیحیت بدانند. برای نمونه، شغل من (اسمارت) این است که دین را، به‌عنوان یک دانشمند دینی، بفهمم و شغل او این است که، به‌عنوان رهبر دینی، جزئی از دین باشد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۴).

۴-۱. مطالعه همدلانه

اسمارت در توضیح این نوع مطالعه، یک ضرب‌المثل بومی امریکایی را نقل می‌کند: «هرگز در مورد یک نفر قضاوت نکن، مگر اینکه با موکازین‌های^۱ (کفش‌های) او یک مایل قدم بزنی»، سپس ادامه می‌دهد، مطالعه مدرن دین نیز چنین چیزی می‌گوید. این مطالعه، نوعی سفر به درون مردمان دیگر

1. Billy Graham & Pope John Paul II

2. Moccasins

ودرون خودمان است؛ سفری به احساسات، نیت‌ها، و ایده‌هایی که به مردم، حیات می‌بخشد. سفری به گذشته، شنا به سوی سرچشمه در رودخانه زمان و رسیدن به ذهن بودا^۱ و کنفوسیوس^۲. این وظیفه‌ای دشوار است برای دریافت اینکه جهان از نظر سایر جوامع و اشخاص، چگونه به نظر می‌رسد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۴). این نکته تا حدی می‌تواند معضل «عینیت» را برطرف کند. از نظر اسمارت هرچند بی‌طرفی کامل غیرممکن است، اما فاصله‌گیری پدیدارشناختی یا همان تعلیق^۳ و امتناع از داوری و صدور حکم، امری ضروری است. از نظری ما می‌توانیم به جای عینیت، از واژه بهتری مانند «موفقیت توصیفی»^۴ بهره ببریم (اسمارت، ۱۹۸۷، ۵۷۲).

۱-۴-۵. مطالعه‌ای مانند مطالعات علوم سیاسی و اقتصاد

این نوع مطالعه دین، مطالعه‌ای شبیه به آن چیزی است که در علوم سیاسی و اقتصاد اتفاق می‌افتد و گاهی نیز با آن‌ها همپوشانی دارد. از نظر اسمارت ما انسان‌ها تا حدی موجوداتی سیاسی هستیم، زیرا قدرت، یکی از واقعیت‌های زندگی ماست. از سوی دیگر، موجوداتی اقتصادی نیز هستیم، زیرا مبادلات مالی نیز از واقعیت‌های زندگی ماست، اما موجوداتی دین‌دار هم هستیم، زیرا جهت‌دهی به زندگی نیز خود، واقعیتی از واقعیت‌های زندگی است. البته ضرورتاً این‌گونه نیست که متدین به دین رسمی یا سنتی باشیم، زیرا بسیاری مردم لادری، ملحد^۵ یا بی‌توجه به سنت رایج هستند، اما به هر حال، هریک از ما زمینه‌ای را برای هدایت زندگی‌مان ایجاد می‌کنیم. مطالعه مدرن درباره ادیان، دل‌مشغولی‌اش چنین جهان‌بینی‌هایی است؛ به ویژه نظام‌های اعتقادی‌ای که بیشتر مورد توجه و پذیرش بوده‌اند، مانند انواع مسیحیت یا بودایی (اسمارت، ۱۹۸۳، ۳ و ۴). نگاه عمل‌گرایانه اسمارت برای کنترل و پیش‌بینی انسان‌ها در تشبیه مطالعه دین به علوم سیاسی و اقتصادی توسط او، کمی پزرنگ می‌شود.

۱-۴-۶. مطالعه میان‌رشته‌ای^۶

از نظر اسمارت این نوع مطالعه دین در تلاقی شناخت بافت دین^۷، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، فلسفه، مطالعات شرق‌شناسی، علوم سیاسی، روانشناسی و زبان‌شناسی شکل می‌گیرد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۳ و ۵) و از این طریق، پویا و بالیده می‌شود.

1. Buddhaghosa
2. Confucius
3. Epoche
4. Descriptive Success
5. Agnostic & Atheist
6. Cross-disciplinary
7. Context of Religion



این نوع مطالعه دین، دارای الگوی متفاوتی است. الگوهای تحلیل در مطالعه مدرن با الگوهای سنتی در مطالعه دین متفاوت هستند. از نظر اسمارت، مطالعه مدرن ادیان، مورد توجه و پذیرش قرار نگرفته است، زیرا عموم مردم، مطالعه دین را با همان الگوهای سنتی آن درک می‌کنند؛ یعنی رفتن به مدرسه‌های دینی، آموختن توضیح المسائل^۱، خواندن متن‌های ایمانی، آموزش یا تربیت یک روحانی^۲، کشیش یا ربی^۳ بودن. چنین مطالعه‌ای ضروری است، اما با مطالعه مدرن متفاوت است. مطالعه مدرن با میان‌فرهنگی بودن، مشکلی ندارد، درحالی‌که مطالعه سنتی، دغدغه درستی ایمان فرد را دارد، نه فهم جهان‌بینی‌های دیگر را؛ با فرض‌های ایمانی شروع می‌کند و نیازی نمی‌بیند بی‌طرف باشد (اسمارت، ۱۹۸۳، ۴). اگرچه از دیدگاه اسمارت، مطالعه سنتی دین - با توجه به پیشینه ذهنی وی از مسیحیت - مطالعه‌ای بی‌طرف نیست و مفروضاتی دارد، اما نمی‌توان ادعا کرد که مطالعه مدرن نیز مطالعه‌ای بی‌طرف است، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، کمترین سوگیری و جهت‌داری‌اش، پیش‌بینی و کنترل انسان‌هاست.

۵-۱-۱. الگوی مطالعات مدرن درباره دین از دیدگاه اسمارت

بنیان اسمارت، الگوی دین‌شناسی خود را با عنوان «ابعاد»^۴ دین ارائه می‌کند. وی در دو کتاب «تجربه دینی بشر» و «جهان‌بینی‌ها؛ پژوهشی میان‌فرهنگی در باورهای بشر» که به ترتیب، در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۸۳ منتشر شده‌اند، شش بُعد برای ادیان و یا به‌طور کلی جهان‌بینی‌ها برمی‌شمرد؛ چند سال بعد، در سال ۱۹۸۹ در کتاب «ادیان جهان»، بُعد هفتمی را نیز به شش بُعد پیشین اضافه کرد؛ در نهایت، اسمارت، الگویی هفت‌بعدی از ادیان و جهان‌بینی‌ها ارائه می‌دهد.

۱-۵-۱. بُعد عملی و آیینی^۵

منظور از این بُعد، آداب و مناسک عبادی و به‌تعبیری، شعائری است که یک دین آن را به پیروان خود ارائه می‌دهد و آن‌ها خود را پایبند عمل به آن می‌دانند؛ از وعظ گرفته تا نمازها و اقسام پرستش مانند قربانی کردن^۶ یا نوعی مناجات کلیسایی^۷. برخی از الگوهای رفتاری نیز وجود



1. Catechisms
2. Ministe
3. Rabbi
4. Dimensions
5. The Practical and Ritual Dimension
6. Ritual of Sacrifice
7. Liturgy

دارند که گرچه نمی‌توان به صراحت آن‌ها را مناسک عبادی دانست، اما به‌گونه‌ای می‌توانند با جنبه صوری، همپوشانی داشته و با جنبه شعائری دین عجین شوند، مانند یوگا در بودیسم و هندوئیسم، تمرکز (اسمارت، ۱۹۹۳، ۱۳-۱۲). به بیان اسمارت، اگر بپرسند بناهایی مانند کلیسا و معابد، چرا ساخته شده‌اند، خیلی بیراه نیست اگر بگوییم، برای انجام مناسک؛ یعنی همین بُعد شعائر. در واقع دین خود را از این طریق ابراز می‌کند (اسمارت، ۱۹۸۴، ۴). از نظر اسمارت سه نکته در شناخت این بُعد از دین دارای اهمیت است:

الف - بعد آیینی، بعدی است که بیشتر حالت صوری^۱، جزئی و تفصیلی^۳ را تداعی می‌کند، اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که حتی ساده‌ترین اعمال عبادی، مانند بستن یک چشم در نماز، خالی از حالت و التفات درونی^۴ - یعنی ارتباط با عالم ماوراء - نیست.

ب - با توجه به نکته پیشین - که بُعد آیینی هم جنبه بیرونی و هم جنبه درونی را دربردارد - همواره این احتمال وجود دارد که جنبه بیرونی بر جنبه درونی غالب شده و برجسته‌تر به نظر برسد؛ در این صورت، بعد آیینی به یک بعد مکانیکی قراردادی، فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر، اگر آدمیان، جنبه درونی را در کنار جنبه بیرونی حفظ نکنند، از بعد آیینی و مناسک عبادی چیزی جز یک پوسته باقی نخواهد ماند و به تعبیری، این بُعد صرفاً قشری می‌شود. هرچند این نکته نباید باعث شود که بعد آیینی را بُعدی پست و غیرمهم از دین تلقی کنیم. اسمارت، تبصره‌ای را نیز مطرح می‌کند و آن اینکه شعائر سکولار نیز وجود دارند، مانند دست تکان دادن که البته گاهی با شعائر دینی، یکی می‌شوند، مانند هنگامی که می‌گوییم «خدا حافظ».

ج - به نظر می‌رسد بعد آیینی، گسترده‌تر از آن است که تنها نماز و قربانی به درگاه خدا یا خدایان را دربرگیرد؛ به عنوان نمونه، «یوگا» رفتاری است برای به دست آوردن یک وضعیت آگاهی عالی‌تر که در نهایی‌ترین حالت آن، شخص حالت رهایی در یک وجود جهانی^۵ یا نیروانا^۶ و یا هستی نهایی^۷ را می‌یابد. در این حالت، به طور مشخص، یک خدا یا خدایان، هدف قرار نگرفته است؛ از این رو اسمارت بعد آیینی را دارای دو صورت می‌داند:

1. Meditation
2. Formal
3. Elaborate
4. Inner Intention
5. Worldly Existence
6. Nirvana
7. Ultimate Reality



۱. عمل‌گرایانه^۱ که هدفش رسیدن به یک تجربه است و ۲. مقدس^۲ که هدفش پرستش خدا یا خدایان است. گاهی نیز هر دو صورت با هم جمع می‌شوند، مانند عرفان مسیحی. به‌هرحال، از نظر اسمارت معانی بُعد آیینی و مناسک دینی بدون توجه به فضای ایمانی و اعتقادی آن مناسک قابل فهم نخواهد بود (اسمارت، ۱۹۸۴، ۷-۶).

۲-۵-۱. بُعد تجربی و احساسی^۳

این بُعد که می‌تواند بُعد هیجانی و عاطفی دین تلقی شود، سایر ابعاد دین را تغذیه می‌کند. شعائر و مناسک، بدون احساسات، سرد، و تعالیم دینی یا دکترین‌ها بدون احساس خوف یا شفقت، خشک هستند. اسطوره‌هایی که شنوندگان را به هیجان نمی‌آورند، بی‌مزه‌اند (اسمارت، ۱۹۹۳، ۱۳). بُعد آیینی، به ابراز احساساتی مانند خوف و اضطراب کمک می‌کند، به‌گونه‌ای که می‌تواند فضایی را برای کسب یک تجربه دراماتیک ایجاد کند. در مسیحیت، غالباً بر تجربه نوکیشی^۴ یا تولد دوباره تأکید می‌شود که می‌تواند نمونه‌ای از بُعد تجربی دین محسوب شود. سنت رهبانی^۵ به‌ویژه در کاتولیک و مسیحیت ارتدوکس شرقی، روشی برای پرورش تجربه و اشراق درونی^۶ است که فرد براساس آن، نوعی از اتحاد با مسیح را تجربه کند. این تجربه‌ها همگی در قالب بُعد تجربی تحلیل می‌شوند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۸).

۳-۵-۱. بُعد روایی و اسطوره‌ای^۷

بعد تجربی نه تنها از طریق شعائر، بلکه از طریق روایت‌ها و داستان‌های قدسی نیز ابراز می‌شود. به تعبیر دیگر، بعد اسطوره‌ای در کنار بُعد آیینی، دو مسیر برای ابراز احساسات و هیجان‌های دینی هستند (اسمارت، ۱۹۹۳، ۱۵). هر دینی داستان یا داستان‌هایی برای گفتن دارد، اما این‌ها مجموعه‌ای از داستان‌های کهنه و قدیمی نیستند، بلکه همواره معنایی خاص و مقدس، آن‌ها را پویا نگه می‌دارد. در حوزه دین، چنین داستان‌هایی اسطوره نامیده می‌شوند. در ادبیات رایج، واژه اسطوره در مورد داستان‌هایی به‌کار می‌رود که حقیقت ندارند، اما در اصطلاحی که در اینجا به‌کار می‌بریم، این‌گونه نیست، بلکه اسطوره به داستان‌هایی در مورد خدایان و موجودات متعالی



1. Pragmatic
2. Sacred
3. The Experimental and Emotional Dimension
4. Conversion
5. Monistic Tradition
6. Inner Illumination
7. The Narrative or Mythic Dimension

اشاره دارد که به جهانی فراتر و نامرئی دسترسی دارند؛ مثلاً داستان هبوط نخستین مرد و زن و دور شدن آن‌ها از خدا و اخراجشان از بهشت (اسمارت، ۱۹۸۳، ۷)

۴-۵-۱. بُعد اعتقادی و فلسفی^۱

شالوده و بنیان بُعد اسطوره‌ای، بُعد اعتقادی و فلسفی است. به عنوان نمونه، در سنت مسیحی، وجود داستان زندگی حضرت عیسی (علیه السلام) و مراسم نان و شراب در آیین عشاء ربانی، در نهایت منجر به تلاش‌هایی برای تحلیل ماهیت وجود الهی می‌شود؛ وجودی که از یک سو باید ایده تجسد^۲ مسیح به عنوان خدا و از سوی دیگر، ایده یگانگی خدا را برتابد (اسمارت، ۱۹۹۳، ۱۶). هر دینی نظامی اعتقادی دارد. در مسیحیت اینکه خدایی که جهان به او تکیه دارد، چگونه سه‌گانه یگانه است، در نظام اعتقادی تحلیل می‌شود. نظام اعتقادی یا همان دکتربین‌ها به مسیحیان می‌گوید که ماهیت خدا چیست و رابطه‌اش با جهان آفریده شده و نژاد بشری چگونه است (اسمارت، ۱۹۸۳، ۷).

۴-۵-۱. بُعد اخلاقی و حقوقی^۳

بُعد اسطوره‌ای و بعد اعتقادی، هر دو با ایجاد جهان‌بینی، بر ارزش‌های یک سنت اثر می‌گذارند. قانونی که در اساس و تاروپود یک سنت تزریق می‌شود، بُعد اخلاقی دین محسوب می‌شود. در بودایی پنج پند^۴ یا موعظه برای کنترل راهبان و معاشرت‌های آن‌ها وجود دارد. در یهودیت، نه تنها ده فرمان، بلکه ششصد دستور از سوی وجود الهی بر جامعه حکم فرما است. در اسلام نیز شریعت یا قانونی وجود دارد که اجتماع را هم به عنوان اجتماعی دینی و هم اجتماعی سیاسی شکل می‌دهد (قوانینی مانند نماز، روزه، انفاق و...); همچنین، اجتماع باید عرف‌های خاصی داشته باشد، مانند ازدواج، شیوه خاصی از بانکداری و... در ادیان دیگر چنین نظام قانونی‌ای دیده نمی‌شود. البته اخلاق در آن‌ها از طریق همان اسطوره‌ها و اعتقادات اثر کنترلی خود را ایجاد می‌کند؛ مثلاً حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به پیروان خود نگفته است که خدا یا همسایگان خود را دوست بدارید و به آن‌ها عشق بورزید، بلکه شیوه زندگی او - که زندگی خود را بر مبنای عشق به مردمان قرار داده است - این اثر اخلاقی را به وجود می‌آورد (اسمارت، ۱۹۹۳، ۱۷).

از نظر اسمارت، سه بُعد فلسفی، اسطوره‌ای و اخلاقی، شبکه‌ای از باورها را تشکیل می‌دهند

1. The Doctrinal and Philosophical Dimension
2. Incarnation
3. The Ethical and Legal Dimension
4. Precept





که البته تنها در بافت تجربه و عمل به درستی قابل فهم هستند. دکترین‌های مسیحیت درباره خدا تنها به عنوان موجودی بی‌توجه و دوردست که جهان را آفریده است، سخن نمی‌گویند. خدا موجودی است که به نحوی فعال، عبادت و پرستش می‌شود. مسیحیان در درگاهش نماز می‌خوانند و او با نفوذش در زندگی باطنی آن‌ها دخیل است؛ نفوذی که معمولاً با عنوان توفیق^۱ از آن یاد می‌شود. داستان ارتباطات او با بشر، متضمن این است که مسیحیان با شرکت در اعمال ویژه‌ای می‌توانند تا حدی با او ارتباط برقرار کنند؛ مثلاً در آیین عشاء ربانی یک مسیحی درگیر نوعی بازآفرینی اتفاق‌های زندگی مسیح است و قدرت حیات‌بخش خود را از طریق شرکت در خوردن نان و شراب می‌گیرد؛ نان و شرابی که بدن و خون منجی^۲ را دوباره می‌بخشد؛ بنابراین اسطوره غالباً با مناسکی که آن را بازآفرینی می‌کند، گره خورده و به این ترتیب، معانی آن را به گونه‌ای ملموس به مؤمنان منتقل می‌کند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۸).

۶-۵-۱. بُعد اجتماعی و نهادی^۳

هر سنتی به نوعی سازماندهی نیاز دارد تا جاودانه شود؛ از این رو خود را در اجتماعی نهادینه می‌کند (اسمارت، ۱۹۸۳، ۸). ابعادی که تاکنون از آن‌ها یاد شد، می‌توانند به نحوی انتزاعی در نظر گرفته شوند، بدون اینکه شکلی بیرونی داشته باشند، اما بُعد اجتماعی و نهادی و نیز بعد «مادی» (که در ادامه بررسی خواهد شد) به شکل بیرونی و تجسد یافته دین اشاره دارند. هر جریان مذهبی در گروهی از انسان‌ها نهادینه می‌شود و به صورت یک نهاد درمی‌آید، مانند کلیسا یا سانگها^۴ (جماعت بوداییان) (اسمارت، ۱۹۹۳، ف ۱۸).

۷-۵-۱. بُعد مادی^۵

بُعد اجتماعی و نهادی، در نهایت، ناگزیر به گونه دیگری نیز متجسد می‌شود. این گونه دیگر از تجسد، همان آثار مادی مانند بناها، آثار هنری و شهرهای مقدس مانند بنارس است (اسمارت، ۱۹۹۳، ۲۰).

۲. تأملاتی در مطالعه مدرن درباره دین از نگاه دین‌شناسی عرفانی

همان‌گونه که اریکر اشاره می‌کند، اسمارت در فهم پدیده‌های دینی یا به‌طور کلی همه

1. Grace
2. Savior
3. The Social and Institutional Dimension
4. Sangha
5. The Material Dimension



جهان بینی‌ها، به شدت به دیدگاه هوسرل، یعنی پدیدارشناسی وی و نیز ارزیابی و تیگنشتاین از دین که بر شباهت خانوادگی تأکید دارد، پایبند است، نه به هویدا کردن ذات پدیده‌ها (اریکر، ۱۳۸۵، ۱۶۴). اسمارت از کلام یا الهیات فاصله می‌گیرد تا بتواند با حفظ فاصله پدیدارشناختی و پرهیز از صدور حکم، فراتر از حقانیت پدیده‌ها، آن‌ها را بشناسد و بفهمد. نکته قابل تأمل این است که پژوهشگر گرچه با حفظ فاصله و تعلیق حکم، از تعصب‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی خود دور می‌شود، اما در نهایت حقایق دینی را در حد پدیدارهایی ذهنی فرو می‌کاهد که این امر خود، سبب ایجاد حجابی برای فهم می‌شود. از سوی دیگر، پژوهشگر به جای اینکه شباهت‌های پدیده‌ها را با ارجاع به حقیقتشان درک کند، تنها آن‌ها را براساس شباهت خانوادگی ذهنی، فهمیده و اگر به دنبال منشأ یگانه‌ای برای پدیدارهای مشابه در ادیان باشد، تنها آن را در حد شباهت خانوادگی تاریخی درک کرده و به وحدت فراتاریخی آن پی نخواهد برد. البته ناگفته نماند که اسمارت گرچه فاصله پدیدارشناختی را توصیه می‌کند، در عین حال آن را نیازمند نوعی همدلی می‌داند که آن فاصله را جبران می‌کند. با وجود این، این نوع همدلی در حد یک همدلی ذهنی باقی مانده و احساسات فرد را به گونه‌ای عمیق مورد مطالعه قرار نمی‌دهد.

به نظر می‌رسد رویکرد «أنفسی و حضوری» در دین‌شناسی عرفانی که در بردارنده همدلی و پرهیز از تلقی‌ها و تعصب‌های ذهنی نیز می‌باشد، می‌تواند جایگزینی برای پدیدارشناسی دین تلقی شود. این رویکرد در عین شباهت‌هایی که با پدیدارشناسی دارد، برخلاف آنچه از پدیدارشناسی به ذهن می‌رسد، در پی آشکار کردن ذات و حقیقت فراتاریخی دین نیز هست. دین‌شناسی عرفانی در این راستا الگویی را پیشنهاد می‌دهد که از طریق آن با حفظ تلاش اسمارت در توضیح ابعاد دین، می‌توان آن را بازخوانی کرده و نظم و نسق بخشید. الگوی دین‌شناختی عرفانی پس از کش و قوس‌هایی، به صورت بندی نسبتاً پیچیده «شریعت - طریقت - حقیقت» رسیده است. این تفکیک سه‌گانه در تصوف و عرفان در ابتدا صورت بندی سه‌گانه‌ای نداشت. قشیری (۴۶۵-۳۷۶ ه.ق) در رساله معروف خود آن را به صورت دوگانه «شریعت - حقیقت» مدنظر قرار داده و شریعت را «التزام به عبودیت» و حقیقت را «مشاهده ربوبیت» تعریف کرده و هر شریعتی را که تأییدکننده حقیقت نباشد، غیرمقبول، و هر حقیقتی را که مقید به شریعت نباشد، غیرموصول، می‌داند و در نهایت، نوعی این‌همانی بین آن دو برقرار می‌کند (قشیری، ۱۴۱۳، ۸۳-۸۲).

نجم‌الدین رازی (۶۵۴-۵۷۳ ه.ق) نیز شریعت را دارای لایه‌های ظاهر و باطن می‌داند و در توضیح ظاهر و باطن شریعت می‌گوید: «ظاهر آن [شریعت]، اعمال بدنی است که کلید طلسم‌گشای

صورتِ قالب آمد و آن کلید را پنج دندانان است چون: نماز و روزه و زکات و حج و گفت کلمه شهادت. زیرا که طلسم صورت قالب را به پنج بند حواسِ خمسَه بسته‌اند و به کلید پنج دندانان «بنی الاسلام علی خمس» توان گشود. و باطنِ شریعت، اعمالِ قلبی و سرّی و روحی است و آن را طریقت خوانند (...). و طریقت، کلیدِ طلسم‌گشای باطنِ انسان است تا به عالم حقیقت راه یابد» (رازی، ۱۳۵۲، ۱۶۲). در این بیان، الگوی نجم‌الدین نه تنها به صورت سه‌گانه ارائه شده است، بلکه رابطه بین این ابعاد به صورت لایه‌های ظاهر و باطن دیده می‌شود. این الگو توسط عزیزالدین نسفی در قرن هفتم هجری دنبال شده (نسفی، ۱۹۶۲، ۳) و در قرن هشتم توسط سید حیدر آملی به اوج خود رسید؛ به گونه‌ای که وی کتابی با این نام، یعنی «انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه» نوشته و درباره این الگو به طور مفصل بحث کرده است (نک. آملی، ۱۳۸۲).

سید حیدر آملی که دغدغه وحدت بین نگاه‌های مختلف را دارد، هدف از ارائه چنین الگویی از دین را این گونه بیان می‌کند که اکثر اهل زمان از خواص گرفته تا عوام، شریعت را خلاف طریقت و طریقت را خلاف حقیقت دانسته و گمانشان بر این است که این ابعاد، مغایر هم بوده و به هر طایفه‌ای از این ابعاد، اموری را نسبت می‌دهند که در شأنشان نیست (آملی، ۱۳۸۴، ۳۴۴-۳۴۳)؛ از این رووی سعی می‌کند نشان دهد که این ابعاد، مراتب حقیقتِ واحده‌ای هستند که ارتباط وثیقی دارند. وی این ارتباط وثیق را با تعریف‌های مختلفی که از این سه‌گانه ارائه می‌دهد، نشان داده است. تعریفی که سید حیدر در ابتدا ارائه می‌کند این است که شریعت، اسمی است برای سبب الهیه و مشتمل بر اصول و فروع، عزایم و رخصت‌ها، و خوب و خوب‌تر آن است. طریقت، أخذ احوط و أحس و اقوای سُبُل الهیه است؛ به این صورت که هر مسلکی که انسان، أحسن و أقوم آن را ببیند، طریقت نامیده شود؛ فرقی نمی‌کند که این مسلک، ناظر به قول، فعل، صفت یا حال باشد. حقیقت نیز اثبات شیء است کشفاً و عیاناً یا حالاً و وجداناً؛ از همین رو گفته‌اند شریعت آن است که عبادتش کنی و طریقت آن است که در حضورش باشی و حقیقت آن است که شهودش کنی (آملی، ۱۳۸۴، ۳۴۵-۳۴۴). وی در جای دیگری قول محققانه را این می‌داند که شریعت عبارت است از تصدیق اقوال انبیاء، قلباً و عمل به موجب آن. طریقت، عبارت است از تحقیق افعال و اخلاق ایشان و قیام به آن و صفاً. حقیقت نیز عبارت است از مشاهده احوال و مقاماتشان کشفاً (آملی، ۱۳۸۲، ۲۵). سید حیدر، شرع را مانند یک بادام کامل می‌داند که مغزی دارد، روغنی دارد، و پوسته‌ای. کل بادام به همراه پوسته به مثابه شریعت، مغز آن به مثابه طریقت، روغن آن نیز به مثابه حقیقت است (آملی، ۱۳۸۲، ۲۳).



سید حیدر، اصل و ریشه این نگاه به دین را سه‌گانه دیگری می‌داند: «رسالت - نبوت - ولایت». شریعت، اقتضای رسالت، طریقت، اقتضای نبوت و حقیقت، اقتضای ولایت است، زیرا رسالت عبارت است از تبلیغ احکام، سیاست، تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت که از سوی نبوت رسیده، و این چیزی جز همان شریعت نیست. نبوت نیز اطلاع بر معرفت ذات حق، اسماء و صفات و احکامش است که از سوی ولایت آمده تا به صفاتش متصف و به اخلاقش متخلق شوند و این چیزی جز همان طریقت نیست، و ولایت نیز مشاهده ذات و صفات و افعال در مظاهر کمالات و مجالی تعینات حضرت حق - ازلاً و ابداً - است و این چیزی جز همان حقیقت نیست و همه این‌ها به یک حقیقت واحد برمی‌گردند که همان انسان متصف به آن‌ها است و یا می‌توان گفت، کسی مانند یکی از رسولان اولوالعزم (آملی، ۱۳۸۴، ۳۴۷-۳۴۶).

این الگوی دین‌شناسی عرفانی به ابعاد مختلف دین، نگاه مرتبه‌ای داشته و آن را در قالب ابرالگوی «ظاهر - باطن - باطن‌الباطن» قرار می‌دهد. این امر اگرچه در دین‌شناسی اسمارت آنجا که رابطه بین ابعاد دین را توضیح می‌دهد، گاهی خودنمایی می‌کند، اما نظم و نسق روشنی ندارد. از سوی دیگر، همان‌گونه که سید حسین نصر اذعان می‌کند، این نکته در دین‌شناسی که شریعت، همانند طریقت از ریشه‌ای لغوی به معنای «راه و طریق» مشتق شده است، جالب توجه است. «شریعت، راهی است که به خدا منتهی می‌شود. این موضوع که هم قانون الهی یا شریعت و هم طریق معنوی یا طریقت که بعد باطنی اسلام است، مبتنی بر نمادپردازی راه یا سفر هستند، اهمیت نمادین زیادی دارد. کل زندگی، یک سفر است؛ سفر در بستر این دنیای فانی به سوی حضرت حق. شریعت در قیاس با طریقت، راه عریض‌تری است که برای همه انسان‌ها در نظر گرفته شده است و همه می‌توانند به کمک آن به کمال انسانی برسند. اما طریقت راه باریک‌تری است برای عده اندکی که قابلیت و اشتیاقی عمیق برای نیل به مقام قداست و پارسایی دارند و راهی را جستجو می‌کنند که غایت آن، تحقق کامل حقیقت انسان کامل است» (نصر، ۱۳۸۳، ۱۹۲-۱۹۱).

از نظر نصر، شریعت یا قانون الهی که «تجسم عینی مشیت الهی» است، از یک سو فراتر از زندگی خصوصی، زندگی اجتماعی را نیز دربرداشته و از سوی دیگر، مجموعه‌ای از تعلیم‌ها و دستورهایی کلی نیست، بلکه عینی و واقعی نیز هست، یعنی نشان می‌دهد که چگونه در متن زندگی و در همه ابعادش می‌توان آن را پیاده کرد. البته از نظر نصر، فهم این معنای شریعت که همه جزئیات فردی و اجتماعی زندگی را دربر می‌گیرد، برای یک غربی، دشواری خاصی دارد. اگرچه یک یهودی به دلیل آشنایی و پیشینه ذهنی‌اش در مورد قانون یا شریعت تلمودی، می‌تواند این معنا و





مفهوم از شریعت را درک کند، اما در عین حال چنین فهمی برای بسیاری از مسیحیان و به طریق اولی، سکولارهای دارای زمینه گرایش‌های مسیحی، دشوار به نظر می‌رسد، زیرا در مسیحیت، هیچ تمایز روشنی میان شریعت و طریقت وجود ندارد، زیرا مشیت الهی در قالب تعالیمی کلی مانند بخشنده و کریم بودن بیان شده است، نه در قالب احکام و قوانین مربوط به امور جزئی و ملموس که باید در عهد جدید می‌آمد (نصر، ۱۳۸۳، ۱۹۳-۱۹۲)؛ از همین رو کلمه «قانون» که در هر دو سنت اسلام و مسیحیت از زبان یونانی برگرفته شده است، این تفاوت مفهوم شریعت در اسلام و مسیحیت را هویدا می‌کند. در سنت اسلام، قانون همواره چیزی ساخته بشر بوده است که با شریعت یا قانون الهام‌گرفته از سوی خدا متفاوت است، اما این واژه در مسیحیت روند دیگری داشته است. مسیحیت که به عنوان روشی معنوی فاقد شریعت خاصی بوده است، می‌بایست قوانین رومی را دریافت می‌کرد تا تبدیل به دین یک تمدن شود؛ از همین رو با حاکم شدن دین مسیحیت در غرب، قانون قیصر رومی جذب آن شد. بنابراین این گفته مشهور که «اموری را که مربوط به قیصر است به قیصر بسپار» می‌تواند این‌گونه معنا شود که قانون لازم برای تمدن‌سازی مسیحیت را از طریق قیصر به دست آورد. به هر روی چون این قوانین در طریقت معنوی مسیحیت ریشه‌ای نداشت، قوانین حاکم بر جامعه در تمدن مسیحی دارای همان حرمت و قداست تعالیم مسیح نبود و این امر در سکولاریسم و غیردینی شدن غرب طی دوره رنسانس نقش زیادی داشت. به این ترتیب، قانون در غرب مسیحی از همان آغاز، امری بشری و فاقد مرجعیت و قداست وحی بود (نصر، ۱۳۸۲، ۱۹۴-۱۹۳). این مسئله در الگوی اسمارت هم تا حدی قابل توضیح است. اسمارت جنبه‌های قانونی و اخلاقی را ذیل یک بُعد گنجانده و به این ترتیب، بعد مهمی از ابعاد دین را مدنظر قرار داده است. نکته قابل تأمل این است که قانون در ادیان مختلف، متفاوت تلقی می‌شود. در اسلام، شریعت می‌تواند دربردارنده همه آن چیزی باشد که در غرب مسیحی، قانون تلقی می‌شود که البته بُعد اعتقادی و بعد اسطوره‌ای آن در اسلام، به آن قداست می‌بخشد. در حالی که ابعاد اعتقادی و اسطوره‌ای «قانون» در غرب مسیحی، فاقد چنین قداستی هستند و یا حداکثر در برخی دستوره‌های اخلاقی اندک مانند محبت و بخشش، دارای قداست می‌باشند. این نکته نیز قابل تأمل است که یکجا کردن جنبه‌های قانونی و اخلاقی در الگوی اسمارت، چنین القا می‌کند که جنبه اخلاقی، چیزی شبیه دستورها و قوانین است، حال آنکه بعد اخلاقی می‌تواند نه تنها درباره اعمال، بلکه ناظر به صفات و احوال آدمیان باشد.

نتیجه‌گیری

اسمارت سعی می‌کند با رهیافتی تاریخی، میان‌فرهنگی و میان‌رشته‌ای و با روش پدیدارشناسی مقایسه‌ای، ابعاد مختلف جهان‌بینی‌ها اعم از دینی و سکولار را در قالب یک الگوی جامع، جمع کند. رهیافت، روش، و الگوی وی، او را قادر می‌سازد تا با دست باز رفتار دینی و حتی غیردینی آدمیان را تحلیل کند. وی گهگاهی به چگونگی رابطه این ابعاد در الگوی خود اشاره می‌کند.

از نقطه نظر دین‌شناسی عرفانی می‌توان گفت، شیوه‌های آنفسی و حضوری عرفانی در عین فاصله‌گیری پدیدارشناختی برای دوری از تعصب‌ها و قالب‌های پیش‌ساخته ذهنی، توانایی همدلی ذات‌گرایانه و حقیقت‌گرایانه زیادی در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. این همدلی در پدیدارشناسی غیرعرفانی از حد یک همدلی ذهنی فراتر نرفته و در نهایت در حد یک احساس سطحی با پدیده‌ها روبه‌رو می‌شود. شباهت‌یابی پدیده‌ها در ادیان نیز در حد شباهت خانوادگی باقی خواهد ماند.

از سوی دیگر، الگوی دین‌شناسی عرفانی اگرچه در ظاهر، فاقد مجموعه گسترده ابعاد دین‌شناسی اسمارت است، اما به لحاظ طولی، به سبب بهره‌گیری از ابرالگوی «ظاهر-باطن-باطن‌الباطن» الگوی منسجم و نظم و نسق‌داری را ارائه می‌دهد که روابط مرتبه‌ای و پله‌ای بین ابعاد دین و رابطه آن‌ها با حقیقت را روشن می‌کند. همچنین این الگو توانایی این را دارد که نشان دهد یک عمل ظاهری و مناسکی مانند نماز چگونه می‌تواند لایه‌های تودرتوی باطنی و عمیق‌تری داشته باشد. در این الگو اقوال، افعال و حتی صفات و احوال، هر کدام ظاهر، باطن و باطن‌الباطنی دارند که در لایه‌های طریقت و حقیقت دین معنا می‌یابند. اسمارت اگرچه با فاصله گرفتن از علم کلام و الهیات سنتی با رهیافت و شیوه خود به دنبال کشف شباهت‌ها در ادیان است، اما الگوی وی نسبت به الگوی دین‌شناسی عرفانی افرادی مانند سید حیدر آملی، کثرت‌گرا محسوب می‌شود؛ از این رو وحدت‌انگاری الگوی دین‌شناسی عرفانی آشکارتر است. در الگوی عرفانی، مغز و گوهر دین، مشاهده می‌شود، اما چنین امری در الگوی اسمارت به سختی قابل مشاهده است. همان‌گونه که نصر اشاره کرده است، بر الگوی دین‌شناسی عرفانی، استعاره «راه» حاکم است. در واقع انسان با قرار گرفتن درون سنت‌های دینی، در «مسیر» یا مسیرهایی که رو به سوی مقصد متعالی دارند، قرار می‌گیرد. تاریخ سنت‌ها نیز بستر



زمانی ظهور این مسیرها به سوی آن مقصد متعالی است. البته بیراهه‌ها و به تعبیری بدعت‌ها نیز در همین الگو و با همین استعاره قابل تحلیل هستند. دین پژوه نیز چه بخواهد، چه نخواهد، خود در همین مسیر است که البته می‌تواند فراتر از دیدگاه کلامی با آگاهی تاریخی و فراتاریخی، فهم درستی از سایر سنت‌ها نیز داشته باشد.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۲۴۴

دوره هشتم
شماره ۴
پاییز ۱۳۹۵

منابع

- اریکر، کلابو (۱۳۸۵). رهیافت‌های پدیدارشناختی مطالعه دین (مترجم: علی شهبازی). پژوهش و حوزه، ۱۴۲-۱۸۲، (۲)۷.
- آملی، حیدربن علی (۱۳۸۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه* (حَقَّقَه و قَدَّم له و عَلَّق علیه السید محسن الموسوی التبریزی). قم: نور علی نور.
- آملی، حیدربن علی (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار* (با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ مترجم فارسی مقدمه‌ها: جواد طباطبایی؛ نرم افزار نورالعرفان). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، نجم (۱۳۵۲). *مرصاد العباد*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰). *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۴۱۳ ه.ق). *الرساله القشیریه فی علم التصوف*. بیروت: دارالخیبر.
- لاندن، اسکات (۱۳۹۲). آینده دین؟ تلفیق‌گرایی، همانند‌گرایی و تحولات دیگر ادیان در جهان معاصر در گفتگوی اسکات لاندن با نینیان اسمارت (مترجم: فریبا طشت‌زر، و حسین حیدری). کتاب ماه دین، ۱۷ (۷۶)، ۱۰-۷.
- نسفی، عزیزالدین (۱۹۶۲). *کتاب الانسان الکامل* (تصحیح: مازیان موله). تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام* (مترجم: شهاب‌الدین عباسی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- Smart, N. (1983). *World views, crosscultural explorations of human beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, N. (1984). *The religious experience of mankind*. New York: Charles Scribner's Sans.
- Smart, N. (1987). Comparative-historical method. M. Eliade, (Ed.), In: *Encyclopedia of religion* (Vol. 3; PP. 574-571), New York: Macmilan Inc.
- Smart, N. (1993). *The world's religions*. London: Cambridge.
- Smart, N. (1997). *Reflections in the mirror of religion*. (J. P. Burreis (Ed.), United States ST. Martin's Press Inc.



Religious Studies from the Viewpoint of Ninian Smart and a Reflection on it from a Mystical Perspective; An Interdisciplinary Approach to Theology, Religious Studies, and Mysticism

Mehdi Sepehri¹

Received: Aug. 23, 2016; Accepted: Sep. 27, 2016

Abstract

Ninian Smart, a distinguished contemporary pioneer of religious studies, moving away from traditional religious studies known as theology, considers his studies to be historical, comparative (in his favorite term cross-cultural), interdisciplinary as well as phenomenological and empathic, and presents his model as an analytical one. His model offers seven interconnected dimensions for the religion: rituals, experimental, mythological, doctrinal and philosophical, ethical and legal, social and institutional, and material. On the other hand, mystical theology in comparison with the Smart's view, through a model developed by Seyyed Haider Amoli (720 - after 787 H.), offers a type of spiritual-subjective and intuitive way that creates a phenomenological distance – to stay away from presuppositions and prejudices – and has the ability to show essentialist empathy in religious studies. This empathy, in the modern non-mystical phenomenology, does not go beyond mere mental and emotional empathy. Although Smart's model introduces pluralistic dimensions of religion, and is broader in the analysis of worldviews and religions, it is not able to deeply analyze dimensions of religion as compared with the mystical-unitary model. The shari'a-tarighat-haghighat mystical model in its tripartite structure involves the metaphor of »the way» while providing a deep relationship between the dimensions of religion; this metaphor has a symbolic importance for the analysis of religious traditions as the manifestations of trans-historical realities in a historical and temporal path.

Keywords: Ninian Smart, modern religious studies, mystical religious studies, the dimensions of religion, historical-comparative studies, religious model.

1. Assistant Professor in Philosophy of Islamic Word, Faculty of Theology & Islamic Studies, University of Imam Sadiq, Tehran, Iran.
Email: sepehri@isu.ac.ir



Bibliography

- Alqoshayry, A. (1413/1992). *Al-resāla Alqoshayrya fi elm al-tasavvof* [Alqoshayrya writings in Sufi knowledge]. Beirut: Dār Al-Xayr.
- Amoli, H. (1382/2003). *Anvār al-haqiqa va atvār al-tariqa va asrār al-šari'a* [The lights of truth and modes of sufi path and secrets of shari'a] (Research of Al-Sayed Mohsen Al-Moussawi Al-Tabrizi). Qom: Nur Alā Nur/Light Upon Light Publishing Company.
- Amoli, H. (1384/2005). *Jāme' al-asrār va manba' al-anvār* [A comprehensive collection of secrets and source of lights] (Correction and Introduction By H. Corbin, O. I. Yahya; & J. Tabatabai, Trans.; Nor-al Erfan Software). Tehran, Iran: Šerkat-e Entešārāt-e Elmi va Farhangi/Scientific and Cultural Publishing Company.
- Erricker, C. (1385/2006). *Rahyāfthā-ye padidāršenāxti-ye motāle'e-ye din* [Phenomenological approaches to the study of religion] (A. Shahbazi, Trans.). *Journal of Pažuheš va Howze/Research and Howzah*, 7(2), 142-182.
- Framrz Gharamaleki, A. (1380/2001). *Raveššenāsi-ye motāleāt-e dini* [The methodology of religious studies]. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
- London, S. (1392/2013). *Āyande-ye din? Talfiqgerāyi, hamāyandgerāyi va tahavvolāt-e digar adyān dar jahān-e mo'āser dar goft-o-gu-ye London Scott bā Ninian Smart* [The future of religion? Syncretism, integration and the other developments of religions in the contemporary world: An interview with Ninian Smart] (F. Tashtzar, & H. Heidari, Trans.). *Journal of Ketāb-e Māh-e Din/Month Book of The Religion*, 17(76), 7-10.
- Nasafi, A. (1962). *Ketāb al-ensān al-kāmel* [The book of perfect human] (Correction: Mazhyran Mole). Tehran, Iran: French Iranian Studies in Tehran.
- Nasr, S. H. (1383/2004). *Ārmānhā va vāqe'yathā-ye Islam* [Ideals and realities of Islam] (Sh. Abbasi, Trans.). Tehran, Iran: Daftar-e Pažuheš va Našr-e Suhrawardi/Suhrawardi Research and Publication Office.
- Razi, N. (1352/1973). *Mersād al-ebād* [Den of servants]. Tehran, Iran: Bongāh-e Tarjome va Našr-e Ketāb/Book Translation and Publishing Corporation.
- Smart, N. (1983). *World views, crosscultural explorations of human beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, N. (1984). *The religious experience of mankind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, N. (1987). Comparative-historical method. M. Eliade, (Ed.), In: *Encyclopedia of religion* (Vol. 3; PP. 571-574), New York: Macmilan Inc.
- Smart, N. (1993). *The world's religions*. London: Cambridge.
- Smart, N. (1997). *Reflections in the mirror of religion*. In J. P. Burris (Ed.), United States ST. Martin's Press Inc.



COPYRIGHTS

Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the ISIH Journal.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution.

License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Sepehri, M. (2016). Religious studies from the viewpoint of Ninian Smart and a reflection on it from a mystical perspective: An interdisciplinary approach to theology, religious studies, and mysticism. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 8(4), 225-245. doi: 10.22035/isih.2016.240



چگونه به این مقاله استناد کنیم:

سپهری، مهدی (۱۳۹۵). مطالعات دین‌شناختی از دیدگاه نینیان اسمارت و تأملی در آن از نگاه عرفانی، با رویکردی میان‌رشته‌ای بین کلام، دین‌شناسی و عرفان. *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ۸(۴)، ۲۴۵-۲۲۵. doi: 10.22035/isih.2016.240

http://www.isih.ir/article_240.html