

گذر از تحلیل ادیان سنتی به تحلیل جهان‌بینی‌ها در دین‌شناسی نینیان اسمارت^۱

فاطمه قلخان‌باز^۲، مسعود صادقی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۸/۱۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۱/۹)

چکیده

نینیان اسمارت با عدول از برخی عناصر مهم پدیدارشناسی دین سنتی، پدیدارشناسی دین پویا یا به تعبیر دیگر، روش تاریخی - تطبیقی را مطرح می‌کند که دغدغه‌ی اصلی آن، توجه به تحولات پدیدارهای دینی در بستر تاریخ است. او معتقد است در دین‌پژوهی و فلسفه‌ی دین معاصر عمدتاً دو اشتباه وجود دارد: اشتباه اول، ترسیم خطی مشخص پیرامون دین و ادیان در میان کلیت جهان‌بینی‌هاست و دوم این که به میزان کمی با ادیان (موجود) سر و کار دارند و به عبارتی از لحاظ فرهنگی قبیله‌ایند. همچنین از نظر او، صرف توجه به ادیان سنتی برای تبیین پدیده‌ی دین، مانع از ارائه‌ی تبیینی واقعی از دین و حتی کل واقعیت زندگی بشری خواهد شد. از این‌رو، اسمارت برآنست که باید قلمرو مطالعات دینی را به حوزه‌ی تحلیل جهان‌بینی‌ها گسترش داد. وی تحلیل جهان‌بینی‌ها را قلب دین‌شناسی خود می‌داند و سایر عناصر نظریه‌اش، از جمله دین جهانی را کاملاً در ارتباط تام با آن تعریف می‌کند، اما سرانجام در بیان ماهیت دین و جهان‌بینی، که مفاهیم اصلی نظریه‌اش هستند، سردرگم است و دقیقاً مشخص نمی‌کند که دین مساوی جهان‌بینی است، خاص‌تر از آن است یا رابطه‌ی دیگری با آن دارد.

کلید واژه‌ها: ابعاد دین، پدیدارشناسی پویا، تحلیل جهان‌بینی‌ها، روش تطبیقی - تاریخی، دین جهانی.

۱. برگرفته از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد.

۲. نویسنده‌ی مسؤول، کارشناسی ارشد فلسفه‌ی دین دانشگاه تهران:

fmgalkhanbaz@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه تهران.

مقدمه

بی تردید نخستین پرسشی که درباره‌ی مطالعه‌ی دین مطرح می‌شود، این است که اساساً برای چه به مطالعه‌ی دین می‌پردازیم؟ این پرسش به ویژه از این‌رو اهمیت می‌یابد که برخی فیلسوفان و جامعه‌شناسان، هر چند به خطا، تصور می‌کنند دین پدیده‌ای است که از آن گذر کرده و اینک به عنوان انسان‌های معاصر هیچ مواجهه‌ی عینی‌ای با آن نداریم و پدیده‌ای بوده است که در دوره‌ای از تاریخ بشر و بنا به نیازها و ضرورت‌های خواه اجتماعی و خواه روانی مردمان گذشته به وجود آمده و سپس جای خود را به پدیده‌های دیگری همچون علم داده است.

اسمارت به عنوان یک پژوهشگر دین در آغاز، مطالعه‌ی دین را کاری آکادمیک می‌دانست و آن را عمدتاً با دلایل عقلی توجیه می‌کرد، اما در ادامه به دیدگاه‌یاده در مورد هدف از مطالعه دین نزدیک شد و توجه خود را به فایده‌ی آن معطوف کرد، یعنی توانایی دین برای بهبود وضع آدمیان (نک: اریکر، ۱۳۸۵، ۱۶۴) به این شکل که، کثرت‌گرایی که حاصل گفتگوی درون دینی و تأثیرات متقابل جوامع دینی مختلف است، باعث می‌شود در یک جامعه جهانی، ادیان و ایدئولوژی‌های مختلف از تجارب و بینش‌های متقابل بهره گرفته و به غنایی متقابل برسند که به آنان در رویارویی با مسائل ضروری مربوط به بقای انسان در این جامعه جهانی کمک می‌کند. او در کتاب‌های مختلف خود از جمله *ادیان جهان و تجربه‌ی دینی بشر* معتقد است که فهم دین امری ضروری است، زیرا در سرتاسر تاریخ و در ورای نهان‌گاه‌های تاریخ کهن‌ترین فرهنگ‌های نژاد بشری، دین، مشخصه‌ی اصلی و فراگیر بوده است. برای فهم تاریخ و حیات بشر، فهمیدن دین ضروری است (اسمارت، ۱۳۸۸، ۷) و برای به‌دست دادن تصویری قانع کننده از حقیقت باید به ایده‌ها و اعمال فرهنگ‌ها و تمدن‌های مهم و مختلف و نیز ایدئولوژی‌هایی که زیر بنای این فرهنگ‌ها را تشکیل می‌دهند توجه کرد (Smart, 1989, 7). اما پرسش این است که وی چه کاستی یا ایرادی در دین‌شناسی‌های پیش از خود می‌بیند و چه اصلاح یا بدیلی برای آنها پیشنهاد می‌کند؟ برای پاسخ این پرسش باید به آنچه وی پدیدارشناسی پویا می‌نامد و آن را کاملاً در ارتباط و نقد انگاره‌های دیگران مطرح می‌کند توجه کرد.

پدیدارشناسی پویا

نوع نگاهی که اسمارت به مطالعه‌ی دین دارد و فرآیندی که او در طول پژوهشش به دست می‌دهد، او را به عنوان یک پدیدارشناس دین معرفی می‌کند. گرچه پدیدارشناسی دین، میراث اندیشه‌ی هوسرل و در وهله اول روشی فلسفی است، اما دین‌شناسان نیز آن را، البته با کاربردی متفاوت از کاربرد فیلسوفان، در حوزه‌ی دین به کار گرفته‌اند. در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم، همراه با رشد و گسترش مطالعات تطبیقی ادیان که مانند یک علم میان رشته‌ای از علوم و معارف گوناگون همچون باستان‌شناسی، روانشناسی، تاریخ ادیان و فلسفه‌ی دین بهره می‌برد، روش نوینی برای بررسی پدیدارهای دینی و دستیابی به مشترکات ادیان ظهور کرد که آن را پدیدارشناسی دین خواندند. در کتاب‌های اولیه‌ی مربوط به این حوزه، هدف درک ذات و وحدت صورت‌های متکثر ادیان بود، از این رو می‌کوشیدند پدیدارهای دینی را در ادیان گوناگون با یکدیگر مطابقت دهند تا سرانجام وحدت ذاتی نهفته در پس این پدیدارها برملا شود (خاتمی، ۱۳۸۲، ۹۴). اما با نگاهی کوتاه به آثار اسمارت مشخص می‌شود که او به این معنا پدیدارشناس نیست، زیرا آشکارا وحدت ذاتی نهفته در پس پدیده‌های دینی را که گوهر پدیدارشناسی دین سنتی است، رد می‌کند و اساساً ارائه‌ی الگوی هفت بعدی دین از سوی او نیز به دلیل همین باور نداشتن او به وحدت ذاتی است. از سوی دیگر، او خود نیز در مقاله‌ی «روش تاریخی تطبیقی» ضمن بیان روش اصلی خود در حوزه‌ی دین‌شناسی، اذعان می‌کند که روش او با روش تاریخی محض، الهیات و پدیدارشناسی دین متفاوت است؛ با روش تاریخی محض تفاوت دارد به این دلیل که در روش تاریخی - تطبیقی افزون بر ملاحظات تاریخی نسبت به پدیدارهای دینی، میان آنها مقایسه هم صورت می‌گیرد؛ با الهیات متفاوت است زیرا در پی اثبات حقانیت یک سنت خاص نیست. اینکه با پدیدارشناسی دین چه تفاوتی دارد نیز در ادامه و پس از ارائه‌ی توضیحاتی مقدماتی خواهد آمد.

به پندار اسمارت، روش تاریخی - تطبیقی در پی این است تا به اندازه‌ی ممکن، در مورد ماهیت دین، عینی و واقع‌گرا باشد و با صادق بودن یا نبودن یک ایمان دینی سر و کار ندارد. هدفش این است که تأثیرات واقعی دین را در درون تاریخ بشر بیان کند (Smart, 1988, 571). در این روش، قرار است میان پدیده‌های سنت‌های دینی‌ای که

به گونه‌ی مستقل پدیدار شده‌اند مقایسه‌هایی صورت بگیرد. او به جای اصطلاح «تطبیقی»، اصطلاح «میان‌فرهنگی»^۱ را به کار می‌برد، زیرا معتقد است واژه‌ی تطبیقی در اوایل سده‌ی بیستم به صورتی نادرست و به منظور ارزیابی دیگر سنت‌ها در پرتو مسیحیت به کار برده شده و از آنجا که با کاربرد آن، ذهنیت بدی تداعی می‌شود، بهتر است کنار گذاشته شود و واژه‌ی میان‌فرهنگی جایگزین آن گردد تا از رهگذر همانندیهای دینی، سنن فرهنگی مختلف را برگیریم و بدین ترتیب راه را برای استفاده از نگرش‌ها و اصطلاحات غیر غربی هموار سازیم (ibid, 572). روش او در عین میان‌فرهنگی بودن، تاریخی نیز هست به این معنا که در کنار همانندیهای سنت‌های مختلف که در پرتو مقایسه به دست می‌آید، به تفاوت‌ها و ویژگیهای مختلف در بستر تاریخ نیز می‌پردازد و نیاز به بررسی تحولات مضمونی و مفهومی پدیده‌های دینی را نادیده نمی‌گیرد. بدین‌سان، افزون بر مقایسه‌های سنخ‌شناسانه‌ی فارغ از زمان، مقایسه‌هایی از نظر تحولات و تغییرات نیز وجود دارد (Ibid, 573). درست اینجاست که تفاوت روش اسمارت، البته به پندار خودش، با پدیدارشناسی سنتی دین مشخص می‌شود؛ او معتقد است پدیدارشناسی دین و روش تاریخی - تطبیقی با هم تفاوت دارند، به این جهت که پدیدارشناسی دین سنتی تنها به الگوهای غیر زمانی یا انواع پدیدارهای دینی می‌پردازد، در حالی که روش تاریخی - تطبیقی با تحولات گوناگون پدیدارهای دینی در بستر تاریخ سر و کار دارد. این تمایز را با توجه به تعبیر او در مقدمه کتاب *ابعاد امر مقدس* بهتر می‌توان دریافت. او در آنجا ضمن متفاوت دانستن پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی دین، معتقد است که پدیدارشناسی دین خود او نیز با پدیدارشناسی سنتی تفاوت دارد و هر چند برای شرح روش خود عملاً به فاندربلیو و کتاب او یعنی دین در *ذات و تجلی* متوسل می‌شود، اما به نظر او پدیدارشناسی پیشینیان از یک سو به دلیل ذات‌گرایی، یک پدیدارشناسی ایستاست و از سوی دیگر، تنها به ادیان سنتی توجه می‌کند (Smart, 1996, 7)، اما پدیدارشناسی او به دنبال این است که بداند آیا در مورد ادیان، الگوهای تغییر وجود دارد یا نه؟ به نظر او در طول تاریخ، دین و ادیان همواره در حال تکامل بوده و بر اثر تعامل میان سنت‌های مختلف صور مختلفی از ادیان جدید در حال به وجود آمدن هستند، ازین‌رو باید به الگوهای

تغییر نیز توجه کرد. این تشخیص الگوها و بررسی تحولات گوناگون دربستر تاریخ، «پدیدارشناسی پویا» است (ibid, 7).

تحلیل اسمارت از ابعاد دین به‌ویژه در اثر متأخر او یعنی *ابعاد/ امر مقدس آشکارا* پدیدارشناسی پویای او را نشان می‌دهد. اگرچه او عمدتاً ویژگی‌های ابعاد و پدیدارها را در ادیان سنتی تشریح می‌کند، اما به گونه‌ای در پی آن است که این ویژگیها را با ویژگی‌های فرهنگ عصر جدید مرتبط سازد و سیر تحول آنان را در دوران جدید نشان دهد. ابعاد به واسطه‌ی تأثیر و تأثراتی که بر یکدیگر دارند، فربه‌تر شده و تکامل می‌یابند. لازمه‌ی این امر، به‌وجود آمدن شکلهای جدید و تحولاتی در درون هر بعد است. همین امر است که پدیدارشناسی پویای اسمارت را کاملاً توجیه می‌کند و کارکرد دین در عصر جدید را معنادار می‌سازد؛ داستان‌های تاریخی به مثابه اسطوره‌های مردمان دوران ما قلمداد می‌شوند؛ رابطه حکومت‌ها با باورهای دینی دستخوش دگرگونیهای فراوان شده است؛ احساسات و عواطف بدیعی ایجاد می‌شوند؛ قوانین اخلاقی و حقوقی جدیدی پایه‌گذاری می‌شوند و اموری از این قبیل.

افزون بر پویایی، «بی‌طرفی»^۲ نیز یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناسی اسمارت است. این بی‌طرفی باید از رهگذر فرایندهایی چون «همدلی»^۳، «در پرانتز گذاشتن»^۴ و «لاداری گری روش شناختی»^۵ حفظ شود. او معتقد است برای دین‌شناس، پدیدارشناسی کوششی است مبتنی بر توضیحات فارغ از ارزش در دین، کاری که بدون وارد کردن فرضیات و نگاه جانبدارانه‌ی پژوهشگر انجام می‌شود. برای اسمارت این توصیفات فارغ از ارزش ضروری‌اند تا از تحمیل مقولات تفسیری مغایر با ادیان دیگر جلوگیری کند، خواه آن مقولات مغایر، از یک سنت دینی هنجاری ناشی شوند و خواه از یک نظریه‌ی هنجاری مثل مارکسیسم یا تحویل‌گرایی (Hyman, 2004, 198-199). منظور اسمارت از مطالعه‌ی علمی دین، دقیقاً همین است. نگاه علمی و مطالعه‌ی علمی به دین یعنی مطالعه‌ی همدلانه یک دین، وارد شدن در زندگی مؤمنان و توصیف دین از

1. dynamic phenomenology
2. neutrality
3. empathy
4. epoche
5. methodological agnosticism

منظر آنان. البته قبل از اسمارت، کریستنسن^۱، دیگر پدیدارشناس دین بود که بر اهمیت فهم دین از منظر مؤمنان تأکید کرد و اسمارت از این جهت وامدار اوست (اریکر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲).

اسمارت در توجیه متعلق باور و عمل دینی، برای پایبندی به تأکیدش بر لزوم بی طرف بودن، اصطلاح *focus* (کانون) را به میان آورده و آن را در ارتباط با مرتبه‌ی وجودشناختی «امر غایی» مربوط به تفاسیر دینی مطرح می‌کند تا بتواند حق متعلقات پدیدارشناختی سنن مختلف را به جا آورد (Damrell, 1975, 423). او کانون را به میان می‌آورد، زیرا بر خلاف *ultimate* صورت جمع نیز دارد، یعنی *foci* (کانون‌ها) و این امر کثرت را بهتر تبیین می‌کند و از طرفی هیچ بار وجودی‌ای هم ندارد. کانون، محور عبادت مؤمنان بوده و از سنتی به سنت دیگر متفاوت است. مفهوم کانون این امکان را فراهم می‌آورد تا در مورد عبادت و فعالیت‌های دیگر به شیوه‌ای معنادار صحبت کرد، بی آنکه که نظری در باب اعتبارشان داد. برای فرد مؤمن، کانون امری واقعی است و نه لزوماً وجودی. از این رو، می‌توان میان امر واقعی و امر وجودی تمیز قائل شد؛ امر واقعی آن چیزی است که به نحو پدیدارشناختی در تجربه‌ی مؤمنان واقعی است.^۲ اینک امر واقعی وجود دارد یا نه، روی هم رفته مسأله‌ی دیگری است (Smart, 1996, 9).

تحلیل جهان‌بینی‌ها

هرچند خود روش و توضیح آن کاملاً جدا از محتوا نیست، این پرسش به میان می‌آید که قالب پدیدارشناسی پویای اسمارت مستلزم چه محتوایی است؟ یا به عبارتی این صورت چه ماده‌ای را می‌طلبد؟ درون‌مایه‌ی نظریه‌ی دین اسمارت عمدتاً از طریق کلیدواژه‌هایی چون تحلیل جهان‌بینی‌ها، ابعاد دین، کثرت‌گرایی دینی، آینده‌ادیان و دین جهانی بیان می‌شود. ما بحث خود را بر مهمترین عنصر یعنی تحلیل جهان‌بینی‌ها و ملزومات آن که با پدیدارشناسی پویای او مناسبت تام دارد متمرکز خواهیم کرد.

1. Christensen

۲. امر غایی در تجربه مؤمن واقعی است، یعنی مؤمن آن را واقعی و موجود می‌پندارد، اما این واقعی و موجود پنداشتن به معنای این نیست که امر غایی در واقعیت نفس‌الامری حتماً وجود دارد.

عمدتاً ارائه‌ی نظریه‌ای جدید در هر حوزه‌ای تا اندازه‌ای ملازم با نقد نظریات پیشین است. نظریه پردازی در حوزه‌ی دین نیز از این قاعده مستثنا نیست. اسمارت نیز به عنوان یک نظریه پرداز در حوزه‌ی دین، نیم نگاهی هم به پیشینیان خود دارد. او نظریه‌های فرافکنانه یونگ، فروید، پیتز برگر و دورکیم را رد کرده (Smart, 1970, 187-167) و می‌کوشد تا رویکرد خود را از رویکردهای گوناگونی که به نوعی رویکرد الهیاتی تبدیل می‌شوند، جدا کند. او دیدگاه‌های کسانی چون اتو و واخ که دین را تجربه‌ی مینوی و رویکرد کنترول اسمیت که دین را بیان شخصی اعتقاد می‌دانند و نیز نظریه‌ی هسته مشترک را که معتقد است در پس ادیان گوناگون یک بنیان حقیقت وجود دارد، مورد انتقاد قرار می‌دهد (Damrell, 1975, 423). از میان دین‌شناسان تطبیقی نیز بیشتر از هر کس دیگری توجه خود را به الیاده معطوف می‌کند. او در عین این که نظریه‌ی خلاقانه و جذاب و در نوع خود جامع الیاده را تحسین می‌کند، انتقاداتی هم به چند محور اصلی نظریه الیاده وارد می‌کند. این محورها عبارتند از:

- قطبیت میان امر مقدس^۱ و نامقدس^۲ به عنوان نقطه‌ی آغاز پدیدارشناسی الیاده.

- امری وجودی پنداشتن امر مقدس.

- توجه به یک جهان‌بینی خاص، یعنی جهان‌بینی ادیان سنتی، در نظریه‌ی دین

الیاده (Smart, 1978, 173-176).

اسمارت با انتقاد از این سه اصل، سعی دارد در نظریه‌ی خود در مورد دین، به نحوی از آنها پرهیز کند. از این‌رو متناظر با اصل اول، لزوم همدلی و لاادری‌گری روش‌شناسانه را به عنوان شرط اصلی بررسی علمی دین مطرح می‌کند؛ متناظر با اصل دوم بحث کانون را به میان می‌آورد تا درباره‌ی بار وجودی متعلق ایمان و عمل مؤمنان سکوت کرده باشد و متناسب با اصل سوم، حوزه‌ی پژوهش خود را از قلمرو ادیان سنتی به قلمرو جهان‌بینی‌های بشری گسترش می‌دهد. در بخش پیشین تا حدودی در مورد کانون و همدلی سخن گفته شد از این‌رو، در ادامه، بحث خود را به تحلیل جهان‌بینی‌ها که در واقع قلب دین‌شناسی اسمارت است معطوف می‌کنیم.

1. sacred

2. profance

اسمارت بر سر آنست که نباید به دنبال تعریفی ذاتی از دین بود، زیرا اساساً در این جستجو به بن‌بست خواهیم رسید. اما از آنجا که ما در فهم واقعیت زندگی بشری، ناگزیریم به دین نیز بپردازیم، باید درکی اولیه از «امر دینی» داشته باشیم تا آن را متعلق بررسی خویش قرار دهیم. بدین‌سان، در آغاز الگویی شش و سپس هفت بعدی از دین به دست می‌دهد که بر پایه‌ی آن، می‌توانیم به تحلیل ساختار ادیان بپردازیم. این ابعاد عبارتند از: بعد عقیدتی، بعد تجربی، بعد اجتماعی، بعد اخلاقی، بعد عبادی، بعد اسطوره‌ای و بعد مادی. او این الگو را در عمل در بسیاری از آثار خود به کار می‌گیرد، اما حوزه‌ی کاربرد آن را صرفاً به ادیان محدود نمی‌کند و برای تحلیل ساختار جهان‌بینی‌های سکولار نیز از این طرح استفاده می‌کند. وی به دنبال این است که به طور عام، دین‌شناسی و به نحو خاص، فلسفه‌ی دین را از محدودیتی که به آن تحمیل شده بیرون آورد. انگاره‌ی بنیادین او در کتاب *جهان‌بینی‌ها* این است که فلسفه‌ی دین را از حالت تمرکز سنتی‌اش بر خداآوری غربی و مسائل الهیات سنتی بیرون آورده و آن را به فلسفه جهان‌بینی‌ها گسترش دهد (Levine, 1997, 11). از دیدگاه او، این فلسفه‌ی گسترش یافته (فلسفه‌ی جهان‌بینی‌ها) طبقه‌ی فوقانی ساختمانی است که تحلیل تاریخی - تطبیقی ادیان و ایدئولوژی‌ها، طبقه‌ی میانی آن و پدیدارشناسی زندگی نامدین انسان‌ها و نه فقط پدیدارشناسی تجربه و عمل دینی به عنوان طبقه هم‌کف آن است (ibid, 11).

اما به چه دلیل اسمارت، به عنوان یک پژوهشگر دین، حوزه‌ی مطالعه خود را از دین به حوزه‌ی جهان‌بینی‌ها گسترش می‌دهد؟ او معتقد است در فلسفه‌ی دین در جهان معاصر عمدتاً دو اشتباه وجود دارد: اشتباه اول، ترسیم خطی مشخص پیرامون دین و ادیان در میان کلیت جهان‌بینی‌هاست و دوم این که فلسفه‌ی دین معاصر به میزان کمی با ادیان (موجود) سر و کار دارد و به عبارتی از لحاظ فرهنگی قبیله‌ایست (Smart, 1997, 1). این نکات به یکسان بر دین‌پژوهی نیز قابل اطلاق است. از این‌رو، او در مطالعه‌ی دین صرفاً به دنبال بررسی ادیان سنتی نیست، بلکه هدفش پژوهش در حوزه‌ی اندیشه‌های بشری و به عبارت بهتر جهان‌بینی‌های بشری است، زیرا معتقد است این گونه محدود کردن حوزه‌ی پژوهش در باب دین، مانع از ارائه‌ی تبیینی واقعی‌تر از این پدیده و کل واقعیت زندگی بشری می‌شود و از آنجایی که به دنبال فهم اندیشه‌ها و

ایده‌های بشری هستیم، باید به جهان‌بینی‌های غیر دینی هم توجه کنیم، چرا که آنها منطقاً و عملاً متعلق به حوزه‌ی زندگی بشری هستند. افزون بر این دلیل کلی، او به گونه‌ای ویژه دو دلیل دیگر را هم ذکر می‌کند:

الف) به لحاظ عملی، انتخاب‌های واقعی مردم (در سراسر جهان) مرز میان ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی را قطع کرده است و بسیاری از درون‌مایه‌ها، حاصل آمیزش جهان‌بینی‌های متفاوت، هم دینی و هم غیر دینی، هستند. ادیان اغلب به تدریج با جهان‌بینی‌های سکولار در یک هم‌نهاد درمی‌آمیزند. اکنون ما مذهب پروتستان لیبرال را داریم که درون‌مایه‌هایی از پروتستان و سنت‌های اومانستی لیبرال را درآمیخته و یا مکتب بودایی جدید در سریلانکا، که تره واده و انسان‌گرایی علمی را تلفیق کرده است. به نحو عملی‌تر صور جدیدی از آثار اجتماعی وجود دارند که نهادهای دینی آنها را پذیرفته‌اند؛ ادغام احساسات دینی و وطن‌پرستانه، بهره بردن از فنون جدید در عبادت و انجیل‌گرایی و موارد دیگر. بنابراین، از آنجایی که اغلب درون‌مایه‌ها از تلفیق جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی بیرون کشیده می‌شوند، معمولاً ترسیم خطی مشخص میان این دو جهان‌بینی، ساختگی به نظر می‌رسد.

ب) از لحاظ کارکردی نیز، اغلب، جهان‌بینی‌های غیر دینی جای جهان‌بینی‌های دینی را می‌گیرند. او سرانجام نتیجه می‌گیرد که هم به لحاظ کارکردی و هم از نظر عملی، درست به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی دین را به فلسفه جهان‌بینی‌ها (یا تحلیل جهان‌بینی‌ها) گسترش دهیم (5, *ibid*).

براین پایه، اسمارت معتقد است که نباید ایده‌ها و اندیشه‌های بشری را تکه تکه نمود و سپس مطالعه کرد، بلکه لازم است رویکردی میان‌فرهنگی و فراگیر نسبت به این اندیشه‌ها داشته باشیم و از علوم مختلفی چون انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، فلسفه، سیاست و... نیز در این زمینه بهره ببریم. او چنین مطالعه‌ای را تحلیل جهان‌بینی‌ها می‌نامد و نه تحلیل ادیان. تحلیل جهان‌بینی‌ها کمک می‌کند تا تنوع باورها درباره «امور نهایی‌ای» را که در جهان وجود دارند نشان دهیم (10, *ibid*).

اما اسمارت در بیان ماهیت دقیق دین و جهان‌بینی کاملاً سردرگم است؛ در برخی موارد به صراحت از تمایز میان جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی سخن می‌گوید و افزون بر آن، ویژگی‌هایی را به عنوان وجه تمایز این دو نوع جهان‌بینی مطرح می‌کند. او در

این رابطه، تعبیری نظیر ادیان، جهان‌بینی‌ها، فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، و سنت‌ها را به کار می‌گیرد. گاهی اوقات به نظر می‌رسد اینها تبدیل یکدیگرند، اما در زمان‌های دیگر به نظر می‌رسد که برخی نهادها، فقط شبه دین و بنابراین جهان‌بینی یا ایدئولوژی سکولار باشند، نه جهان‌بینی اصیل (Fitzgerald, 2000, 65). او اسلام، یهودیت، آیین بودا، مسیحیت و آیین هندو را نمونه‌های ادیان واقعی و مارکسیسم، ملی‌گرایی و انسان‌گرایی را صرفاً شبه دین می‌داند. هرچند این نوع جهان‌بینی‌های اخیر بسیار شبیه ادیان‌اند و اگرچه می‌توان آنها را بر اساس الگوی هفت بعدی تحلیل کرد و باید تحلیل کرد، اما اینها غیر از ادیان و به تعبیر دیگر، جهان‌بینی‌های سکولاراند. سرانجام معتقد است: «اگرچه کم و بیش الگوی هفت بعدی را می‌توان برای جهان‌بینی‌های سکولار به کار برد، واقعاً مناسب نیست آن‌ها را ادیان بنامیم.» (Smart, 1989, 25) اما در پاسخ به این پرسش که عامل تمایز واقعی آن‌ها چیست، نکاتی به صورت جسته و گریخته در آثار او دیده می‌شود؛ مثلاً اگر چیزی وجود داشته باشد که به نحو مبهمی با یک بهشت، یک جهان اجدادی دیگر، یک موجود متعالی یا کلاً با نیروهای نامرئی عرفان ارتباط داشته باشد، آن یک دین است و اگر این‌ها غایب باشند صرفاً یک شبه‌دین وجود خواهد داشت؛ یا این که اگرچه اومانسیسم، مارکسیسم و ملی‌گرایی در برخی ویژگی‌های مهم با ادیان واقعی همچون آیین بودا و اسلام شریک‌اند، آنها فاقد اجزای حیاتی‌ای چون تصدیق یک خدای شخصی نامتناهی، تصدیق مخلص‌بنیادی بشر، احساس نیاز یا رهایی از درون یا بیرون جهان و تصدیق نیاز به یک نجاتبخش هستند. ازین گذشته، او مفهوم تعالی و تقدس را ضروری ادیان می‌داند (Smart, 1978, 174; Fitzgerald, 2000, 62). در جای دیگر، در بررسی ابعاد مارکسیسم، تجربه‌ی دینی را مؤلفه‌ی دینی بودن می‌داند و معتقد است تلقی کردن مارکسیسم به عنوان یک دین، واقع‌بینانه نیست؛ هرچند این مکتب نظام عقیدتی، نمادها، اصول و ضوابط اخلاقی و حتی بعضی اوقات مراسم و تشریفات دارد، اما منکر عالم غیب است. رابطه با خدایی خاص و امید به یک تجربه‌ی رستگاری یا نیروانا در مارکسیست اهمیتی ندارد (اسمارت، ۱۳۸۸، ۲۱). این در حالی است که در *ابعاد امر مقدس* در تحلیل ابعاد مارکسیسم، این مکتب را واجد بعد تجربی نیز می‌داند.

داده‌های پیش گفته ظاهراً نشانگر تعارضی در میان سخنان اسمارت است. او از یک سو معتقد است که مطلوب نیست و نمی‌توان خطی مشخص میان جهان‌بینی‌های دینی و سکولار ترسیم کرد و از دیگر سو، به وضوح به تمایز میان آن دو اشاره می‌کند و حتی ویژگی‌هایی مشخص چون تعالی، تقدس و تجربه دینی را عامل تمایزبخش می‌داند. پاسخی که او به این امر می‌دهد، این است که معنای تقدس و تعالی، جهان‌بینی‌های دینی را از دیگران جدا می‌کند اما این فی‌نفسه نباید جدایی مطالعات را دربر داشته باشد (Smart, 1978, 174). بدین‌قرار، بنا به ضرورت‌هایی که برای مطالعه‌ی یکپارچه حوزه‌ی زندگی بشری وجود دارد، نباید جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی را از هم تفکیک کرد، اما به لحاظ معرفتی، میان این دو تمایز وجود دارد. اما ظاهراً این پاسخ، بیان دوگانه و سردرگم اسمارت را به خوبی توجیه نمی‌کند. به‌ویژه این سردرگمی‌ها زمانی بیشتر می‌شود که در بخش‌هایی از آثار خود و مثلاً در مقدمه‌ی *ادیان جهان* مفهومی از دین ارائه می‌کند که بسیار گسترده است و البته کاملاً متفاوت با جهان‌بینی‌های دینی‌ای که وجه ممیزه‌شان را تعالی، تقدس و تجربه دینی می‌داند. جالب اینجاست که در همان کتاب، زیر آن مفهوم گسترده از دین، به جهان‌بینی‌هایی می‌پردازد که در جاهای دیگر آن‌ها را زیر عنوان دین واقعی از جهان‌بینی‌های سکولار جدا کرده است؛ مثل دین بودا، مسیحیت و مانند اینها؛ او در مقدمه‌ی این کتاب می‌گوید: «این کتاب، تاریخی از اندیشه‌ها و اعمالی است که انسان‌ها را به حرکت در آورده است.» (Smart, 1989, 9) همین‌طور زمانی که به نقد لیاده می‌پردازد و نظریه او را به دلیل قطبیت مقدس و نامقدس و تمرکز بر ادیان سنتی ناکامل می‌داند، می‌گوید که یک نظریه در مورد دین باید دستور زبانی در مورد زندگی نمادین فراهم کند، تفکر نمادینی که با احساسات مربوط می‌شود و الگوهای معنا را نشان می‌دهد و نه صرفاً نمادگرایی دینی را (Smart, 1978, 175). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، او با این بیان، عملاً دین و جهان‌بینی را معادل هم قرار می‌دهد و دین را هر نوع جهان‌بینی‌ای می‌داند که معنایی به جهان و موقعیت انسان می‌بخشد و نه فقط جهان‌بینی‌های دینی سنتی بشر.

بر روی هم، این مفهوم گسترده از دین، کاملاً متأثر از تبیین کلیفورد گیرتز از دین است (Levine, 1997, 13). طبق تعبیر گیرتز، دین کارکرد اساسی خود، یعنی

معنابخشی به زندگی بشر، را حتی در عصر مدرن نیز حفظ می‌کند. (ibid, 15) و این درست همان چیزی است که اسمارت نیز کاملاً به آن اذعان دارد. اما قرار دادن این مفهوم گسترده از دین با تمایزات پیش گفته او درباره دین و شبه دین نوعی سردرگمی در فهم این که واقعا دین یا جهان‌بینی چیست به وجود می‌آورد. این که او علاقمند است حوزه‌ی پژوهش خود را به فراسوی ادیان سنتی و به سمت جهان‌بینی‌ها گسترش دهد، کاملاً قابل فهم است، اما اینکه از یک سو به صراحت میان دین و شبه دین تمایز قائل می‌شود و مؤلفه‌های ممیز دین را فهرست می‌کند و از سوی دیگر بدون توجهی به آن تمایز اولیه، دین را هر آن چیزی تلقی می‌کند که به زندگی بشر معنا می‌بخشد، به وضوح در مفهوم دین نوعی سردرگمی ایجاد می‌کند. اما ظاهراً دغدغه‌ی اسمارت، بیش از هر چیزی عدم تمرکز صرف به ادیان سنتی است و توجه به جهان‌بینی‌های غیر دینی در مطالعات دینی است.

اما در نظریه‌ی دین اسمارت، افزون بر عنصر مهم تحلیل جهان‌بینی‌ها، نکات دیگری هم وجود دارد که پرداختن به آنها برای ارائه‌ی کامل‌تر نظریه‌اش لازم به نظر می‌رسد. از جمله در پی پاسخ به این پرسش است که در روزگار کنونی ما، ادیان به کجا می‌روند؟ یا به عبارت بهتر مطلوب است که به کدام سمت بروند؟ پاسخی که او به این پرسش می‌دهد مناسب کاملی با پدیدارشناسی پویای او دارد.

آینده‌ی ادیان

جهانی شدن و افزایش مهاجرت‌ها از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر دنیا، باعث هم‌نشینی میان سنن مختلف شده و به دنبال آن، ادیان و نهضت‌های دینی جدیدی شکل گرفته‌اند که عمده‌تاً تلفیق‌هایی از سنن مختلف است. این تحولات تا اندازه‌ای به دلیل گسترش باورهای سنت‌هایی همچون سنن شرقی، که پیش از این ناشناخته بودند، در میان طرفداران سنن دیگر به وجود آمده است. بنابراین، در عصر حاضر، ادیان در وضعیتی واقعی برای فهم یکدیگر هستند (اسمارت، ۱۳۸۳، ۳۶۸). از رهگذر این همزیستی، ادیان باید در عین حفظ هویت دینی خویش، به دنبال فهم مشترک و تبادل آرا باشند. از رهگذر مشاهده و آموزش همدلانه‌ی ادیان، می‌توان به این هدف رسید و به دنبال آن نیز بر دینی جهانی که آمیزه‌ای از اصول جهان‌بینی‌هاست توافق نمود. اسمارت در کتاب

آیین بود/ و مسیحیت که عنوان فرعی آن رقیبان و متحدان است، برای تأیید سخنان خود به گونه‌ای ویژه، به مقایسه‌ی مسیحیت و دین بودایی می‌پردازد و بیان می‌کند که مسیحیت و دین بودایی می‌توانند جنبه‌های یکدیگر را نقد کرده و برای رسیدن به درکی کامل‌تر، چیزهای زیادی از یکدیگر بیاموزند؛ برای نمونه، از یک سو جهان‌شناسی مسیحیت با دست یازیدن به متافیزیک بودایی، می‌تواند گسترده‌تر شود و از سوی دیگر، اخلاق اجتماعی دین بودایی هم می‌تواند از اعمال مسیحی نیرو بگیرد. چیزی که اسمارت حقیقتاً دنبال می‌کند، وحدتی از ادیان است از طریق تصدیق کثرت‌گرایی‌شان (Wettstein, 1998, 411). او امیدوار است در آینده، ادیان به سمت دینی جهانی که گاهی اوقات هم آن را اخلاق جهانی می‌نامد پیش بروند؛ دینی جهانی که ترکیبی از آموزه‌ها و اصول جهان‌بینی‌هاست، جهان‌بینی کاملی که تلفیقی از جهان‌بینی‌های مکمل است، جهان‌بینی‌ای که تفاوت‌ها را نیز نادیده نمی‌گیرد، یعنی یک مسلمان یا مسیحی در عین این که در بیعت سنت خاص خود باقی است، می‌تواند به دینی جهانی که اغلب انسان‌ها بر آن توافق دارند معتقد باشد (Smart, 1996, 237). این ایدئولوژی نگرگاهی گسترده دارد، در آن می‌توان ارزش‌های انسانی و معنویت را گسترش داد و شامل فضایی همانند بلند نظری روح در برابر کسانی که به جهان‌بینی‌های دیگر اعتقاد دارند، خودباوری معنوی، ایجاد همدلی تخیلی، محبت در برابر اقلیت‌ها، احساس عدالت و برادری جهانی، تکریم همه اشخاص، عشق به معنای انسانی و نگرش عدم خشونت می‌شود. همان طور که گفته شده، اخلاق جهانی مورد نظر او نتیجه این واقعیت است که هیچ جهان‌بینی‌ای نمی‌تواند ضمانتی عینی در باب صادق بودن خود به وجود آورد (Wutnow & Robinson, 1988, 29).

اسمارت سرانجام با اشاره به برخی مناقشه‌های دینی در دنیای کنونی و نیز برخی تقابل‌ها در ناحیه آموزه‌ها، می‌گوید که گفتگوی ادیان به آسانی اختلافات را حل نخواهد کرد و دست‌کم دستیابی به وحدت واقعی ادیان در آینده نزدیک بسیار نامحتمل است، حتی برعکس ممکن است تنوع حیات دینی به جای کمتر شدن بیشتر شود (اسمارت، ۱۳۸۳، ۳۸۳). باری او در کل در مورد آینده‌ی ادیان، قاطعانه سخن نمی‌گوید، اما مطلوب او رسیدن به آرمانشهریست که دینی جهانی که حامل ارزش‌های انسانی است بر آن حکومت می‌کند.

لازم به ذکر است که آنچه اسمارت در اینجا وحدت واقعی ادیان می‌نامد، با آنچه فیلسوفان و دین‌شناسان وحدت متعالی ادیان یا حکمت خالده می‌نامند متفاوت است. منظور اسمارت از وحدت ادیان، همان دین جهانی است که آمیزه‌ای از اصول جهان‌بینی‌های مختلف است و نه اینکه ادیان همگی دارای تجربه‌ها یا آموزه‌هایی یکسان باشند.

نتیجه‌گیری

نظریه‌ی اسمارت در مورد دین، همانگونه که گفته شد، گرفتار مشکل عدم مزریندی دقیق مفهوم دین است و به سبب آن که نظریه پردازی در مورد دین قبل از هر چیز نیازمند مفهومی مشخص از آن است، ضعف نسبتاً بزرگی در دین‌شناسی او به‌شمار می‌رود. توجه به ابعاد دین برای تحدید حوزه‌ی دین به جای تعریفی ذاتی از دین، تا اندازه‌ای فاقد بسیاری از ضعف‌های تعریف‌های ذات‌گرایانه است و این خود نشانگر پختگی نظریه‌ی اوست، اما سردرگمی او در به‌دست دادن مفهومی دقیق از دین و جهان‌بینی با توجه به نقش کلیدی آنها در نظریه‌ی او درباره‌ی دین، قابل چشم‌پوشی نیست. اما به‌رغم این کاستی و ابهام، دین‌شناسی او به دلیل این که از ادیان سنتی فراتر رفته و دین را عنصری سازنده در زندگی انسان قدیم و حتی انسان مدرن می‌داند، در خور تأمل است. اگر تعریف عام او از دین را، یعنی هر آن چه به زندگی انسان معنا می‌بخشد، بپذیریم، می‌توان گفت همه به نوعی می‌توانند گوش‌سپار پیام اسمارت باشند؛ هم کسانی که به هر دلیل در عصر مدرن دین (البته دین سنتی) را پدیده‌ای سربار زندگی بشری می‌دانند، هم کسانی که تمام معنای زندگی خویش را در دین می‌جویند و هم افرادی که موضعی خنثی و لادری گرایانه در قبال آن، برگرفته‌اند. انگاره‌ی اسمارت مهم است نه از این جهت که مسأله‌ای را با قاطعیت حل می‌کند، بلکه بدین لحاظ که با توسعه‌ای که در معنای دین داده و نقشی که برای آن در زندگی انسان امروزی قائل است، ظاهراً گزینه انسان دینی مدرن را معنادار می‌سازد، چه ما موافق او باشیم چه نباشیم. اما باید به این نکته هم توجه داشت که همین توسع در معنای دین، با آنچه در

نزد دینداران سنتی دین تلقی می‌شود، سازگاری ندارد و از این جهت، ممکن است مورد انتقاد قرار گیرد.

کتابشناسی

۱. اریک، کلاپو، «رهیافت‌های پدیدارشناختی مطالعه دین»، ترجمه‌ی علی شهبازی، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۵.
۲. اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ج ۱، ترجمه‌ی مرتضی گودرزی، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۳. همو، تجربه دینی بشر، ج ۲، ترجمه‌ی محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.
۴. خاتمی، محمود، «پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها»، قبسات، سال هشتم، بهار.
5. 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, pp. 422-425.
6. Fitzgerald, Timothy (2000), *The Ideology of Religious Studies*; New York & Oxford; Oxford University Press.
7. 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.
8. Levine, Michale. P, (1997), «Ninian Smart on the Philosophy of Worldviews», in: *Sophia*, Vol.1 March-April, pp.11-23.
9. Smart, Ninian (1970), *Philosophy of Religion*, New York, Random House.
10. ibid (1978), «Beyond Eliade», in *Numen*, Vol.25.Face.2 (Aug.1978), pp.171-183.
11. ibid (1983), «Comparative-Historical Method», in: *Encyclopedia of Religion*, (ed) by: MirceaEliade, first ed, Macmillan, NewYork, Vol.3, pp.571-574.
12. ibid (1983), *Worldviews*, USA & Canada, Charles Scribmer'Sons.
13. ibid (1989), *The World's Religions*, Cambridge, University Press.
14. ibid (1996), *Dimensions of the Sacred*, Berkeley, University of California Press.

15. Ibid, (1997), «Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?» in *Sophia*, Vol.36; March-April, pp. 1-10.
16. Wettstein, Arnold (1998) Book Review: «*Buddhism and Christianity*», in: *International Journal of Comparative sociology*, Vol. 39 Issue 2, pp. 410-413.
17. Wutnow, Robert; Robinson, Leland.W (1988) Book Review: «Western Mind and Religion», in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Jun, Vol.27 Issue 2, p. 286-298.

Archive of SID