

## تأملی روش‌شناختی در تعیین معرفتی پدیدارشناسی دین

احمد عبادی\*

### چکیده

امروزه پدیدارشناسی دین، نزد بسیاری از دین‌پژوهان مقبول افتاده است. این روی‌آورد تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل، وارد گستره دین‌پژوهی شد. مؤلفه‌های بنیادین پدیدارشناسی دین عبارتند از: توصیف پدیدارهای دینی به صورت صرف و عاری از تبیین، تمرکز بر حیث التفاتی نهفته در پدیدارهای دینی، مقابله با تحویلی‌نگری، تعلیق همه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها و تلاش برای شهود ذات دین. پدیدارشناسی دین، فاقد همه ابعاد یک نظام شناختاری کامل است؛ لذا نمی‌توان آن را یک دانش مستقل بهره‌مند از تعیین معرفتی تام دانست. پدیدارشناسی دین در کارآمدترین حالت صرفاً یک روی‌آورد متعلق به مقام گردآوری است، نه یک دانش مستقل و نه روشی برای مقام داوری. توقف در توصیف صرف، غفلت از تبیین و توجیه، ناکارآمدی در پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری، ابتنا بر مفاهیم کلی و مبهم، فقدان الگوی مطالعاتی مشخص و برنامه پژوهشی مدون، فقدان روش‌های کارآمد برای سنجش نظریه‌ها در مقام داوری و امعان در مقام گردآوری، موجب ناکارآمدی پدیدارشناسی دین به منزله منطق فهم دین شده است.

### واژگان کلیدی

پدیدارشناسی دین، روش، روی‌آورد، تحویلی‌نگری، دین‌پژوهی.

### طرح مسئله

پدیدارشناسی دین<sup>۱</sup> در سده اخیر، رواج فراوانی یافته است و دین‌پژوهان بسیاری بر درپیش گرفتن روی‌آورد

ebadiabc@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۰

1. phenomenology of religion.

\*. استادیار دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۹

پدیدارشناسانه در مطالعات دینی تأکید کرده‌اند. پدیدارشناسان دین به دنبال ارائه منطق جامعی برای فهم دین بودند که با بهره‌گیری از آن بتوانند ضمن پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری در مطالعات دینی، به توصیف منسجم و کاملی از همه پدیدارهای دینی دست یابند. دین، حقیقتی بسیار پیچیده و چندضلعی است و نگاه تحویل‌انگارانه، آسیب‌های فراوانی به آن می‌زند؛ از این رو دستیابی به یک منطق جامع برای شناخت دین و پدیدارهای آن برای دین‌پژوهان بسیار ضروری است. پدیدارشناسان دین به دنبال تدوین و معرفی چنین منطقی بودند.

نوشتار حاضر به دنبال واکاوی تعین معرفتی پدیدارشناسی دین است: آیا پدیدارشناسی دین دارای تعین معرفتی است و آیا می‌توان آن را یک رشته و گستره معین در دین‌پژوهی - مانند جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین - دانست؟ این پرسش‌ها مسئله پژوهش حاضر است. به این منظور، ابتدا به معرفی اجمالی پدیدارشناسی پرداخته می‌شود پنج مؤلفه اساسی برای پدیدارشناسی بازگو می‌گردد. سپس با توجه به مؤلفه‌های معرفتی نگرش پدیدارشناسانه، ابعاد پدیدارشناسی دین بیان می‌شود. بعد از آن، به بحث در باب تعین معرفتی پدیدارشناسی دین پرداخته می‌شود که در این بخش، ضمن تعریف مفاهیم «دانش»، «روی‌آورد» و «روش»، بر مصداقیابی این مفاهیم در خصوص پدیدارشناسی دین تأکید می‌شود. و در پایان، در قالب پنج نکته، کارآیی و کفایت ابعاد معرفتی پدیدارشناسی دین و جامعیت آن به منزله منطق فهم دین ارزیابی خواهد شد.

### پیشینه

پدیدارشناسی دین<sup>۱</sup> در سده اخیر مورد اقبال دین‌پژوهان متعددی قرار گرفته است. ک.پ. تیله<sup>۲</sup> (۱۹۰۲ - ۱۸۳۰ م)، پ. د. کنت پی دولاسایه<sup>۳</sup> (۱۹۲۰ - ۱۸۴۸ م) که او را بنیان‌گذار پدیدارشناسی دین به‌عنوان رشته‌ای مستقل در دین‌پژوهی دانسته‌اند، (Allen, 1987: 276) رودلف اوتو<sup>۴</sup> (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹ م)، یواخیم واخ<sup>۵</sup> (۱۹۵۵ - ۱۸۹۸ م)، ک. ژوکوبلیکر<sup>۶</sup> (۱۹۸۳ - ۱۸۹۸ م)، فردریک هیلر<sup>۷</sup> (۱۹۶۷ - ۱۸۹۲ م) و میرچا الیاده<sup>۸</sup> (۱۹۸۶ - ۱۹۰۷ م) دین‌پژوهانی هستند که نقش بسزایی در تأسیس و گسترش پدیدارشناسی دین داشته‌اند. همچنین متألهانی چون شلایر ماخر<sup>۹</sup> (۱۸۳۴ - ۱۷۶۷ م)، پل تیلیخ<sup>۱۰</sup> (۱۹۶۵ - ۱۸۸۶ م) و ادوارد فارلی<sup>۱۱</sup>

1. phenomenology of religion.
2. C. P. Tiele.
3. P. D. Chantepie de la Saussaye.
4. Rudolf Otto.
5. Joachim Wach.
6. C. Jouco Bleeker.
7. Friedrich Heiler.
8. Mircea Eliade.
9. F. Schleiermacher.
10. Paul Tillich.
11. Edward Farrley.

(۱۹۹۴ - ۱۹۱۹ م) نیز به‌نوعی از پدیدارشناسی دین در مطالعات الهیاتی خود بهره‌جسته‌اند. پدیدارشناسی دین، نزد دین‌پژوهان فارسی‌زبان، رواج چندانی نیافته است. از میان دانشمندان مغرب‌زمین، هانری کرین<sup>۱</sup> (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳ م) سعی نمود به تحلیل پدیدارشناسانه از آموزه‌های تشیع بپردازد و به اعتقاد وی، اصطلاح «کشف‌المحجوب» در ادبیات عرفانی و اصطلاح قرآنی «تأویل» با مفهوم پدیدارشناسی منطبق است. (کرین، ۱۳۶۹: ۲۲ - ۲۱) آنه ماری شیمل<sup>۲</sup> (۲۰۰۳ - ۱۹۲۲ م) نیز با رهیافت پدیدارشناسانه به اسلام‌شناسی پرداخته است. (بنگرید به: شیمل، ۱۳۷۶) محمدعلی امیر معزی (۱۹۵۸ م.) نیز با چنین نگاهی به مطالعه عقاید امامیه روی آورده است (بنگرید به: موحدیان عطار، ۱۳۸۰)

### ۱. پدیدارشناسی

واژگان «phenomenon» و «phenomenology» از کلمه یونانی<sup>۳</sup> «phainomenon» (به‌معنای چیزی که خود را می‌نمایاند و پدیدار می‌شود) گرفته شده است. (Allen, 1987: 273) اصطلاح «پدیدارشناسی» (فنونولوژی) را نخستین‌بار، یوهان هاینریش لامبرت<sup>۴</sup> (۱۷۷۷ - ۱۷۲۸ م) فیلسوف آلمانی معاصر کانت در کتاب *ارگانون نو*<sup>۵</sup> به کار برد. از آنجا که مراد وی از «پدیدار»، ویژگی‌های موهوم ادراک انسانی بود، پدیدارشناسی را نیز به «نظریه توهم»<sup>۶</sup> تعریف نمود. (Echmitt, 1967: 135) ایمانوئل کانت<sup>۷</sup> (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م) گامی فراتر نهاد و میان اشیا آن‌گونه که در ادراک ظاهر می‌شوند، با اشیا آن‌گونه که فی‌نفسه و مستقل از قوای معرفتی ما هستند، تفاوت قائل شد. وی دسته نخست را «پدیدار»<sup>۸</sup> و دسته دوم را «ذات»<sup>۹</sup> (نامعلوم) یا «اشیای فی‌نفسه»<sup>۱۰</sup> خواند. به نظر کانت، نومن هرگز قابل شناخت نیست و تنها پدیدارها (فنون‌ها) قابل شناخت هستند. لذا شناخت به‌معنای علم به پدیدارها و به دیگر سخن، برابر است با «پدیدارشناسی». (کانت، ۱۳۶۷: ۱۶۶ - ۱۵۵)

هگل<sup>۱۱</sup> (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰ م) با ارائه مفهوم‌سازی نوینی از پدیدارشناسی، به مخالفت با تقسیم دوگانه کانتی

1. Henry Corbin.

2. Annemarie Schimmel.

۳. برخی معتقدند این واژه از ریشه یونانی «phainesthai» به‌معنای ظهور برگرفته شده است که با الفاظ «phós» (phaos) در زبان یونانی (به‌معنای نور)، «photo» در زبان انگلیسی و «فانوس» در زبان فارسی مرتبط است. (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۹۸)

4. Johann Heinrich Lambert.

5. Neues Organon, New Organon.

6. theory of illusion.

7. Immanuel Kant.

8. Phenomena.

9. Noumena.

10. things-in-themselves.

11. G. W. F. Hegal.

(نومن و فنومن) پرداخت. وی در کتاب *پدیدارشناسی روح*<sup>۱</sup> (۱۸۰۷ م) نشان داد که چگونه روح در مراحل گوناگون تکامل خود، از خودشناسی پدیداری به خودشناسی فی‌نفسه (آن‌گونه که هست)، می‌رسد. (مجتهدی، ۱۳۷۱: ۲۲۸) تفاوت اساسی پدیدارشناسی هگل و کانت در تصور رابطه میان پدیدار با هستی است. (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۴) در اواسط قرن نوزدهم، مفهوم پدیدار، تعریف عام‌تری یافت و با مفهوم «واقعیت» یا مفهوم «واقعیت خارجی» مترادف به کار رفت؛ از این‌رو کسانی همچون ویلیام همیلتون<sup>۲</sup> (۱۸۰۵ - ۱۸۶۵ م) و ادوارد فون هارتمن<sup>۳</sup> (۱۹۰۶ - ۱۸۴۲ م) اصطلاح «پدیدارشناسی» را بر مبنای همین معنا از «پدیدار»، این‌گونه تعریف نمودند: «تحقیق توصیفی<sup>۴</sup> صرف در باب موضوعی معین». (Echmitt, 1967: 135) چارلز ساندرز پیرس<sup>۵</sup> (۱۹۱۴ - ۱۸۳۹) در سال ۱۹۰۲ م، مفهوم فراگیرتری از پدیدارشناسی را مطرح ساخت که مطالعه توصیفی هر آنچه را بر ذهن عرضه می‌گردد - اعم از واقعی و موهوم - شامل می‌شد. (Allen, 1987: 274) ادmond هوسرل<sup>۶</sup> (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹ م) واژه «پدیدارشناسی» را در قالب روشی مستقل در فلسفه به کار برد (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۸۸) که این سرآغاز نهضتی در فلسفه، تحت عنوان «نهضت پدیدارشناسی»<sup>۷</sup> گردید. (Echmitt, 1967: 135) از اینجا به بعد، اصطلاح «پدیدارشناسی فلسفی»<sup>۸</sup> رایج گشت. سایر مشاهیر نهضت پدیدارشناسی عبارتند از: آدولف رایناخ<sup>۹</sup> (۱۹۱۷ - ۱۸۸۳ م)، ماکس شلر<sup>۱۰</sup> (۱۹۲۸ - ۱۸۷۴ م)، موریتس گایگر<sup>۱۱</sup> (۱۹۳۷ - ۱۸۸۰ م)، الکساندر پفندر<sup>۱۲</sup> (۱۹۴۱ - ۱۸۷۰ م)، اُسکار بکر<sup>۱۳</sup> (۱۹۶۴ - ۱۸۸۹ م) و مارتین هایدگر<sup>۱۴</sup> (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹ م).

هدف اصلی پدیدارشناسی فلسفی، آگاهی مستقیم از پدیدارها، از طریق تجربه بدون واسطه آنها است و از این رهگذر، پدیدارشناس این امکان را می‌یابد تا به توصیف صحیح و کامل از ساخت ماهوی این پدیدارها نائل آید؛ از این‌رو فنومنولوژیست می‌کوشد تا خود را از همه پیش‌فرض‌ها و پیش‌انگاره‌ها برهاند و از تبیین‌های علی بهره‌یزد. (Allen, 1987: 274) پدیدارشناسی فلسفی، پنج مؤلفه اساسی دارد که در ادامه به توضیح آنها پرداخته می‌شود.

1. Phenomenology Of Spirit.
2. William Hamilton.
3. Eduard Von Hartman.
4. descriptive study.
5. Charles Sanders Pierce.
6. Edmund Husserl.
7. the phenomenological movement.
8. philosophical phenomenology.
9. Adolf Reinach.
10. Max Scheler.
11. Moritz Geiger.
12. Alexander Pfander.
13. Oscar becker.
14. Martin Heidegger.

## ۲. مؤلفه‌های اساسی پدیدارشناسی

یک. توصیف:<sup>۱</sup> از منظر هوسرل، وظیفه اصلی فلسفه، بحث در باب ذوات و حقایق موجودات است، آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شوند. برای شناخت اشیا باید از مفاهیم و نظریه‌های فلسفی اجتناب ورزید و به شهود و توصیف مستقیم پدیدارها آن‌گونه که در تجربه و شعور بی‌واسطه<sup>۲</sup> آشکار می‌گردند، پرداخت. پدیدارشناسی می‌کوشد تا ماهیت پدیدارها،<sup>۳</sup> ساختارهای ماهوی<sup>۴</sup> و شیوه آشکارشدنِ نموده‌ها<sup>۵</sup> را در عمق تجربه انسانی توصیف کند. (Allen, 1987: 274) پدیدارشناسی با این تلقی آغاز می‌شود که هر آنچه را هست، باید به صورت «پدیدار» مورد بررسی قرار داد؛ یعنی برای شناخت اشیا باید ابتدا توجه کنیم که شناخت هر چیزی در پی نموده‌ها و نحوه پدیدارشدن آن بر ما شروع می‌شود؛ لذا برای شناخت صحیح و کامل از اشیا باید «به‌سوی خود اشیا» رفت؛<sup>۶</sup> مثلاً برای شناخت «سبز»، باید به ذات سبز رسید. سبزی برگ درخت، سبزی دیوار و دیگر سبزی‌ها، همه را باید کنار گذاشت و به ذات سبز نزدیک شد. بنابراین مسئله اساسی در پدیدارشناسی، کیفیت ظهور اشیا برای انسان است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۰۱)

دو. التفات:<sup>۸</sup> هوسرل این اصطلاح را از استاد خود فرانتس برنتانو<sup>۹</sup> (۱۹۱۷ - ۱۸۳۷ م) برگرفته است. التفات در ادبیات برنتانو، بیان‌کننده رابطه یک پدیده ذهنی با پدیداری فیزیکی است. (بل، ۱۳۷۶: ۲۳ - ۲۲) این مفهوم دارای جایگاه بسیار مهمی در آثار هوسرل است.<sup>۱۰</sup> از منظر وی، آگاهی همواره به یک موضوع یا متعلق التفات دارد و حقیقتی ذات اضافه است. آگاهی، «حیثیت»<sup>۱۱</sup> دارد؛ به این معنا که همواره درباره چیزی است و به‌سوی چیزی جهت دارد. آگاهی، همواره «آگاهی از ...» است؛<sup>۱۲</sup> لذا آگاهی‌های ما صرفاً پدیده‌های ذهنی نیستند؛ بلکه سمت‌وسوی الی‌الغیر دارند. (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۱۰۱ - ۱۰۰)

سه. مخالفت با تحویلی‌نگری:<sup>۱۳</sup> پدیدارشناسان با نظریه «به‌سوی اشیا»<sup>۱۴</sup> مخالفت خود را با هر نوع تحویل‌انگاری یا به تعبیر آدولف رایناخ، «فلسفه‌های این است و جز این نیست» اعلام نمودند: (Echmitt, 1967: 138 - 137) مراد از تحویلی‌نگری، رجاع یک پدیدار به امری فروتر از آن و برگرفتن

1. description.
2. direct awareness.
3. nature of phenomena.
4. essential structures.
5. Appearances.
6. to the things.
7. zu den sachen selbst.
8. Intentionality.
9. Franz Brentano.

۱۰. برای تفصیل سخن در باب چیستی التفات و نقد و بررسی مفهوم‌سازی‌های مختلف از آن بنگرید به: گورویچ، ۱۳۷۵.

11. Aboutness.
12. consciousness is always consciousness of ... .
13. opposition to reductionism.
14. to the things.

وجهی از شیء به جای حقیقت آن است.<sup>۱</sup> (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۸۴ - ۳۸۳) پدیدارشناسان با تأمل در عوامل و زمینه‌های تحویلی‌نگری دریافتند که به‌طور کلی تحویل‌انگاری، ناشی از این است که محقق به‌جای شناخت ماهیت و حقیقت موضوع مورد تحقیق، از پیش فرض‌هایی استفاده می‌کند که مانع شهود ذات و درک حقیقت می‌شوند. این پیش فرض‌ها چنان در ذهن رسوخ می‌یابند که محقق، برای توصیف پدیدارها، به شهود مستقیم و ادراک حقیقت شیء حاجتی نمی‌بیند؛ بلکه چنین می‌پندارد که پدیدار مورد مطالعه، علی‌الأصول باید چنان باشد. او آنچه را حقیقتاً هست، نمی‌بیند، بلکه چیزی را که می‌خواهد، می‌بیند. پیش فرض‌ها، موجب پدیدآمدن قالب‌های فکری می‌شوند که محقق در مقام توصیف، از زاویه قالب فکری خود به پدیدار می‌نگرد؛ لذا آن را فروتر از آنچه هست، می‌بیند. تحویلی‌نگری از آفات بسیار مخرب در علوم انسانی است که موجب می‌شود پژوهشگر به جای آنکه اشیا را آن‌گونه که هستند (پدیدار فی نفسه)، ببیند، آنها را آن‌گونه که می‌خواهد، بنگرد. به دیگر سخن، گزاره تحویل‌انگارانه، به جای توصیف «آنچه هست»، متضمن تمنی «آنچه باید» است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۳۲) پدیدارشناسی به دنبال درمان این آفت است.

**چهار. تعلیق:** «در پرانتز نهادن»<sup>۲</sup> یا «تعلیق»<sup>۳</sup> از اصطلاحات کلیدی در اندیشه هوسرل است.<sup>۴</sup> وی معتقد است برای دستیابی به یک دانش کامل باید همه فلسفه‌های پیشین را کنار گذاشت و از آنها صرف‌نظر کرد و بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری به نفس اشیا مراجعه نمود و آنها را مطالعه کرد. (ورنو و دیگران، ۱۳۷۲: ۲۷) پدیدارشناس با تعلیق همه پیش فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها، تنها به تأمل در آگاهی می‌پردازد. به این ترتیب، هر آنچه را فراتر از تجربه بی‌واسطه است، کنار می‌نهد و از صدور حکم درباره آنها خودداری می‌کند و تنها به آنچه بر او ظاهر می‌شود، اکتفا می‌کند. پدیدارشناس با در پرانتز نهادن جهان عینی، به ناظری بی‌طرف تبدیل می‌شود و آنچه را تجربه نموده است، به پدیداری صرف تبدیل می‌کند.

مهم‌ترین کشف در این مرحله، «من استعلایی»<sup>۵</sup> است؛ اینکه در فرایند کسب معرفت درمی‌یابیم هر آنچه اعتبار و معنایی دارد، برای «من» است که آن اعتبار و معنا را یافته است. «من» جهان را به «پدیداری صرف» تبدیل می‌کند و در این فرایند، خود را یک تبدیل‌کننده می‌یابد. این تبدیل، هسته اصلی تأویل استعلایی - پدیدارشناختی است. پدیدارشناس پس از تعلیق همه باورهای مربوط به جهان طبیعی، شیء را به

۱. جملات ذیل متضمن نگاه تحویل‌انگارانه است: «قوانین منطقی، چیزی جز قوانین نفسانی نیست»، «دین، چیزی جز

اخلاق نیست»، «جامعه، چیزی جز اقتصاد مجسم نیست»، «احکام زیبایی، چیزی جز تجلی ذوق شخصی نیستند» و ...

2. Bracketing.

3. Epoche.

۴. دیدگاه هوسرل در باب تعلیق (اپوخه) را در این منبع می‌یابید: هوسرل، ۱۳۷۵.

5. Transcendental ego.

پدیداری صرف تبدیل می‌کند؛ لذا تأویل استعلایی - پدیدارشناختی، توصیف گذر از نگرش غیرمتأملانه به شناختی متأملانه است.<sup>۱</sup>

**پنج. شهود ذات:**<sup>۲</sup> تعلیق و در پراتز نهادن جهان طبیعی، به محقق کمک می‌کند تا به مرتبه ذات برسد؛ لذا پدیدارشناسی، نوعی علم به ذات است که براساس آن، برای شهود ذات باید به آنچه مستقیماً به آگاهی درآمده است، توجه نمود. شهود ذات عبارت است از دستیابی به معنا و مفهومی که امکان شناخت امر واقع را آن‌گونه که هست، فراهم آورد. (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۸) ذات در شهودی وجدانی<sup>۳</sup> درک می‌شود؛ لذا شهود ذات هیچ‌گونه خصلت متافیزیکی (به‌معنای افلاطونی آن) ندارد؛ بلکه آشکارشدن «خود شیء» بر «من» است. (لیوتار، ۱۳۷۵: ۱۸ - ۱۷) شهود ذات، آگاهی‌ای است که از توافق و خویشاوندی میان خود و پدیدارها حکایت می‌کند. (مرلوپوتی، ۱۳۷۵: ۹۳) مراد از ذات در اینجا، «ذات کلی» است که بیانگر «چیستی» اشیا است؛ یعنی خواص ذاتی و لایتغیر پدیدارها که به ما اجازه می‌دهد پدیدارهای جزئی را در ضمن یک «نوع کلی» بشناسیم. پدیدارشناس با «شهود ذات» می‌کوشد ساختارهای ذاتی را که در پدیدارهای خاصی تجسم یافته است، از قیدها رها سازد. فرایند پدیدارشناسی با داده‌های خاص و جزئی آغاز می‌شود و نهایتاً به کشف «چیستی» یا «ساختار ماهوی» متجسم در داده‌های خاص ختم می‌شود.<sup>۴</sup> (Allen, 1987: 275) وقتی که «ماهیت کلی» درک شود، پدیدارشناس به شهود ذات نائل آمده است.

### ۳. پدیدارشناسی دین

نگرش پدیدارشناختی در حوزه مطالعات دینی نیز اثر گذاشت و رهیافت جدیدی را در این گستره پدید آورد. همه مؤلفه‌های پنج‌گانه پدیدارشناسی فلسفی، مورد توجه پدیدارشناسان دین نیز هست:

اولاً، پدیدارشناس دین می‌کوشد به جای تبیین<sup>۵</sup> پدیدارهای دینی، به‌طور مستقیم و بی‌واسطه با دین مواجهه حضوری برقرار سازد و دین را به دور از بحث‌های مفهومی، آن‌چنان که بر آگاهی ما ظهور می‌یابد، بررسی و مطالعه کند. برای دستیابی به شناخت صحیح و کامل از دین باید از مفاهیم و نظریه‌های فلسفی پرهیز نمود و به شهود و توصیف مستقیم پدیدارهای دینی، آن‌گونه که در تجربه و شعور بی‌واسطه آشکار می‌شوند، پرداخت و به «سوی خود دین»<sup>۶</sup> رفت. کریستنسن معتقد است کانون پدیدارشناسی دین، توصیف این

۱. تفصیل سخن در باب تأویل استعلایی - پدیدارشناختی را در این منبع می‌یابید: اشمیت، ۱۳۷۵.

2. eidetic vision.

۳. تجربه زیسته.

۴. این بحث را می‌توانید در منبع ذیل دنبال کنید: هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۲۶ - ۱۱۸.

5. Explanation.

6. to the religion.

امر است که «دین‌داران، ایمان خود را چگونه می‌فهمند؟» در این توصیف صرف باید از هرگونه تبیین، داوری و ارزش‌گذاری پرهیز نمود؛ (Allen, 1987: 276 - 277) لذا پدیدارشناسان دین، میان توصیف پدیدارهای دینی و تبیین آنها تفاوت قائل شده، پدیدارشناسی دین را فقط متولی توصیف داده‌های دینی می‌دانند.

ثانیاً، پدیدارشناسان دین، حصول درک و فهم صحیح و کامل از دین را منوط به تمرکز بر حیث التفاتی نهفته در پدیدارهای دینی می‌دانند؛ لذا معرفت دینی همواره «آگاهی از چیزی» است؛ مثلاً از نظر اوتو، معرفت دینی، آگاهی از «متعلق مینوی»<sup>۱</sup> است. دیالکتیک امر قدسی از منظر الیاده نیز شیوه‌ای برای شکار ویژگی‌های التفاتی پدیدارهای دینی است. (Ibid: 281)

ثالثاً، دین‌پژوهان با اقبال به پدیدارشناسی به دنبال درمان آفت تحویلی‌نگری در حوزه مطالعات دینی بوده‌اند. دین پدیده‌ای پیچیده و دارای اضلاع معرفتی متعدد و متنوع است و نگرش تحویلی‌انگارانه، آسیب‌های فراوانی به آن وارد می‌کند. دین‌شناسی‌های صرفاً تاریخی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی، تصورات ناقص و حتی نادرستی از دین ارائه می‌دهند. گریز از ظاهرگرایی و نیل به باطن دین، دغدغه اصلی پدیدارشناسی دین است. پدیدارهای دینی را باید به همان صورتی شناخت که خود را در تجربه انسانی از «امر قدسی»<sup>۲</sup> نشان می‌دهند. (Ibid: 279)

پدیدارشناسان دین مدعی‌اند در رهیافت خود، پدیدارهای دینی را به نحو خالص و ناب و به‌صورت تحویل‌ناپذیر مطالعه می‌کنند و فروکاهش پدیدارهای دینی را نیز بر نمی‌تابند. جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، اقتصاددانان و ... هر کدام سعی نموده‌اند پدیدارهای دینی را از منظر نگرش‌های غیردینی تفسیر کنند. پدیدارشناسی دین، ضمن مخالفت با تحویل پدیدارهای دینی به داده‌های اجتماعی، روانی، اقتصادی، سیاسی و ... می‌کوشد تا شهود ذات دین را میسر سازد. پدیدارشناسان، نخستین اندیشمندانی بودند که از ابعاد آسیب تحویلی‌نگری در تفکر عصر خود آگاه شدند و درصدد ارائه روشی برای پیشگیری و درمان آن برآمدند. آنان از حیث توجه دادن به آفات تحویلی‌نگری در شناخت پدیدارهای انسانی، به‌ویژه پدیدارهای دینی، نقش طبیبانه‌ای داشته‌اند. به نظر آنها، درپیش گرفتن روی‌آوردهایی چون جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و تاریخ ادیان، سبب ظهور و رواج تحویلی‌نگری در گستره دین‌پژوهی می‌گردد و تنها راه پیشگیری و درمان آن، اخذ رهیافت پدیدارشناختی در شناخت حقیقت دین و پدیدارهای دینی است.

پدیدارشناسی دین، از حیث توجه به آسیب رایج در تفکر روزگار خود، توفیق فراوان داشت؛ اما چنین نیست که هر کس بر آفات و آسیب‌ها وقوف یابد، لزوماً در مصون ماندن از آنها نیز توفیق پیدا کند. بدون تردید، کشف و شناسایی خطای تحویلی‌نگری را مرهون تأملات روش‌شناختی پدیدارشناسان هستیم؛ اما آیا

1. Numinous.
2. the experience of the Sacred.



آنها در مصونیت از آسیب تحویلی‌نگری، روش و ابزار ره‌گشایی ارائه داده‌اند یا خیر؟ در ادامه بیشتر در این باب سخن خواهیم گفت.

رابعاً، پدیدارشناس دین با تعلیق همه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها، سعی می‌کند تنها به تأمل در پدیدارهای دینی بپردازد و هر آنچه را فراتر از تجربه بی‌واسطه است، کنار نهد و از صدور حکم درباره آنها خودداری کند و تنها به آنچه بر او ظاهر می‌شود، اکتفا نماید. در این فرایند، پدیدارشناس با در پراتنز نهادن آموزه‌های دینی به ناظری بی‌طرف تبدیل می‌شود؛ یعنی آنچه را از دین تجربه نموده است، به پدیداری صرف تبدیل می‌کند. پدیدارشناسان دین توصیه می‌کنند که باید از روی قصد و به گونه نظام‌مند از همه داوری‌های مربوط به دین - اعم از داوری‌های مستقیم و غیرمستقیم - خودداری نمود. برای کشف حقیقت باید هر پیش‌فرضی که از آزمون شک و تردید محقق بیرون نمی‌آید، به تعلیق درآید. (Ibid: 281)

خامساً، پدیدارشناس دین با تعلیق و در پراتنز گذاردن باورهای دینی می‌کوشد تا به ذات دین دست یابد. برای شهود ذات دین باید به آنچه مستقیماً به آگاهی درآمده است، توجه نمود. هدف پدیدارشناسی دین، شهود، تفسیر و توصیف ذات و ماهیت پدیدارهای دینی است؛ اما در باب اینکه ساختار ماهوی پدیدارهای دینی را چه چیز تشکیل می‌دهد، اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی از پدیدارشناسان معتقدند «ساختار ماهوی دین» نتیجه یک تمهیم استقرایی - تجربی است که بازگوکننده یک خصوصیت مشترک در پدیدارهای دینی مختلف است. ذات یا ماهیت دین عبارت است از ساختارهای ژرف و نهانی که در سطح تجربه باواسطه، آشکار نیستند و باید از طریق روش پدیدارشناختی، کشف و رمزگشایی یا تعبیر و تفسیر شوند. این ساختارها بیانگر ویژگی‌های ضروری و تغییرناپذیری هستند که امکان فهم و درک آنها را به صورت متمایز و مشخص فراهم می‌آورند. (Ibid: 282)

#### ۴. نقد روش‌شناختی پدیدارشناسی دین

هدف پدیدارشناسی همواره این بوده است که به صورت یک دانش مستقل و رشته علمی<sup>۱</sup> مطرح گردد. (Ibid: 274) پرسشی که در این بخش به دنبال آنیم، این است که آیا پدیدارشناسی دین را می‌توان یک «دانش» مستقل دانست؟ آیا اطلاق عنوان «روش» بر پدیدارشناسی دین آن‌گونه که برخی قائل شده‌اند، (Ibid: 275; Echmitt, 1967: 139) صحیح است؟ پژوهش حاضر بر آن است که پدیدارشناسی دین، به دلیل عدم برخورداری از شرایط لازم برای تعین معرفتی، نه «دانش» است و نه «روش»؛ بلکه در کارآمدترین حالت آن، صرفاً یک «روی‌آورد» است. بنابراین به‌منظور پاسخ به پرسش‌های یاد شده لازم است ابتدا به تعریف «تعین معرفتی» بپردازیم.

1. Discipline.

## ۵. تعیین معرفتی

مراد از تعیین معرفتی یک گستره، آن است که آن گستره از همه اطلاع معرفتی یک دانش کامل بهره‌مند باشد. مفهوم «دانش» نباید با مفهوم «روش» و «روی‌آورد»<sup>۱</sup> مشتبه شود. در ادامه، سه مفهوم «روی‌آورد»، «روش» و «دانش» مورد تأمل و تعریف دقیق قرار می‌گیرد.

روش و روی‌آورد: تمایز «روش» و «روی‌آورد»، به تمایز «مقام گردآوری»<sup>۱</sup> و «مقام داوری»<sup>۲</sup> بازمی‌گردد. توضیح آنکه، فرایند پژوهش علمی دارای سه مرحله است: ۱. طرح مسئله: روند تحقیق با رخنه معرفتی و مسئله‌ای<sup>۳</sup> آغاز می‌شود که پژوهشگر با آن مواجه می‌گردد؛ ۲. ارائه فرضیه: پس از طرح مسئله، محقق به ارائه پاسخی ظنی و حدسی به آن مسئله می‌پردازد. این پاسخ را «فرضیه»<sup>۴</sup> می‌نامند؛ ۳. آزمون فرضیه: تلاش روش‌مند پژوهشگر برای نقد، بررسی و اثبات فرضیه را «آزمون»<sup>۵</sup> می‌نامند. آزمون فرضیه و روش آن، اساسی‌ترین بخش تحقیق علمی است. بنابراین می‌توان فرایند پژوهش علمی را به دو بخش کلی تقسیم نمود: مقام گردآوری و مقام داوری. مقام گردآوری، دربردارنده دو مرحله اول (نیل به مسئله) و دوم (ارائه فرضیه) است. دانشمندان در این مقام، راه‌های گوناگونی پیش‌رو دارند: تأملات فلسفی، تجارب شخصی، نبوغ فکری، مطالعه تطبیقی و ... همه راه‌هایی هستند که از طریق آنها می‌توان مسئله یا فرضیه‌ای را کشف نمود. این جایگاه، مقام گردآوری خوانده می‌شود که در آن، مسائل و فرضیه‌ها شکار می‌شوند. مقام گردآوری، جایگاه کشف و جمع‌آوری مواد خام است. مراد از کشف در اینجا، کشف فرضیات صحیح نیست؛ بلکه ممکن است هم دیدگاه‌های صحیح و هم باورهای نادرست کشف و تجمیع گردد. (سروش، ۱۳۸۸: ۲۲۷) مفهوم «روی‌آورد» به‌مثابه طریقی برای نزدیک شدن به مسئله و رهیافتی برای شکار نظریه و به دام انداختن فرضیه به کار می‌رود.

مرحله سوم پژوهش (آزمون فرضیه) جایگاه داوری در خصوص آرای خامی است که در مقام گردآوری، کشف و جمع‌آوری شده‌اند. این جایگاه را مقام داوری می‌خوانند. (همان: ۹۴) مراد از آزمون در اینجا، اعم از آزمون تجربی و غیرتجربی است؛ برای نمونه، اگر فرضیه تحقیق، همبستگی بین دو متغیر باشد، بررسی آن محتاج آزمون تجربی است و اگر فرضیه تحقیق، تحلیل یک روایت باشد، آن را باید به روش‌های درایه‌ای آزمود. طریق آزمون فرضیه را «روش» می‌نامند که به مقام داوری تعلق دارد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۲۷) روی‌آورد، طریقی برای شکار مسئله و صید فرضیه است؛ اما روش، ابزاری برای نقد ارزیابی فرضیه به‌دست‌آمده استفاده می‌شود. پس «روی‌آورد» به مقام گردآوری و «روش» به مقام داوری تعلق دارد.

1. context of discovery.
2. context of justification.
3. Problem.
4. Hypothesis.
5. Test.

دانش: دانش گستره معرفتی است که شامل ویژگی‌های ذیل باشد:

۱. توجه به دو مرحله توصیف و تبیین و متوقف نماندن در مرحله توصیف؛ توصیف از مهم‌ترین دغدغه‌های هر دانشی است و همه علوم به‌گونه‌ای به توصیف پدیدارها می‌پردازند. قدما توصیف را در طبقه‌بندی مسائل علوم، ذیل مسئله هلیه مرکبه، مورد بحث قرار می‌دادند. مراد از هلیه مرکبه، بیان چگونگی است؛ از این‌رو توصیف به بیان چیستی (مای حقیقه) یا هستی (هلیه بسیطه) نمی‌پردازد؛ بلکه بیان چگونگی است. قدما با حصر دانش در علوم برهانی، مسائل تحقیقی ناظر به توصیف را به پرسش از عوارض ذاتی موضوع منحصر می‌کردند و این حصرگرایی، مشکلات روان‌شناختی فراوانی را برای علوم برهانی و سایر دانش‌ها فراهم آورده بود.<sup>۱</sup> حصرگرایی یادشده، تحقیقات بسیاری از علوم را از دایره پژوهش‌های علمی خارج می‌سازد؛ از این‌رو برخی از منطق‌دانان در رفع این ایراد، در تعریف عوارض ذاتی قائل به توسعه شدند. (طلوسی، ۱۳۸۳: ۱ / ۶۰) دیدگاه دانشمندان قدیم در باب توصیف با نظر دانشمندان جدید تفاوت فراوان دارد و آنچه امروزه «توصیف» خوانده می‌شود، مفهوم وسیع‌تری دارد. توصیف صرفاً بیان اوصاف، آن‌هم اوصاف ذاتی نیست؛ بلکه اعم از بیان اوصاف یا نسبت بین دو متغیر است. پرسش از آثار، علائم و نسبت یک پدیدار با پدیدارهای دیگر، اعم از آنکه نسبت مستقیم باشد یا معکوس، جُستار از توصیف به‌شمار می‌آید.

مراد از تبیین، پاسخ به سؤال «چرا»<sup>۲</sup> است؛ اما سؤال «چرا»<sup>۳</sup> متضمن دو سنخ مسئله است: نخست طلب دلیل<sup>۳</sup> یا مسئله استدلال و موجه‌سازی (توجیه)؛<sup>۴</sup> دوم، طلب علت<sup>۵</sup> یا تبیین.<sup>۶</sup> تبیین همان بیان علت پدیدار است؛ اما بیان علت، به دو طریق امکان‌پذیر است: علمی و غیرعلمی (عامیانه). تبیین علمی<sup>۷</sup> عبارت است از بیان علت یک پدیدار در پرتو یک قانون علمی؛ (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۸۶) یعنی در باب تبیین، با دو امر مواجه‌ایم: یکی واقعیت معین<sup>۸</sup> و دیگری قانون علمی<sup>۹</sup> معینی که به تبیین آن واقعیت می‌پردازد. (Hospers: 1970: 241)<sup>۱۰</sup>

مسئله تبیین از مؤلفه‌های بنیادین در تعیین شناختاری یک دانش به‌شمار می‌آید. اگرچه تبیین منطقاً مسبوق به توصیف است و ناکامی در توصیف، منجر به عدم موفقیت در تبیین می‌گردد، (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) بدون توجه به آن، موجب از میان رفتن تعیین معرفتی دانش می‌گردد. تبیین تعیین معرفتی به

۱. برای تفصیل سخن در این باب بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۷۴ - ۲۷.

2. why-question.
3. the request for a reason.
4. Justification.
5. the request for a cause.
6. Explanation.
7. scientific explanation.
8. certain particular fact.
9. scientific law.

۱۰. تفصیل سخن در باب چیستی تبیین علمی و گزارش و تحلیل الگوهای گوناگون آن را در منبع ذیل می‌یابید:

Kim, 1967: 163-159

دانش می‌بخشد. به دیگر سخن، جستارهای فاقد تبیین را نمی‌توان «دانش» نامید؛ زیرا عاری از استقلال علمی هستند.

۲. کارآمدی در مقام دستیابی به اهداف؛ عدم توفیق در اهداف که انگیزه اصلی در پیدایش یک دانش است، نشان از ضعف معرفتی و نقص روش‌شناختی است که تعیین معرفتی و عینیت روش‌شناختی آن گستره به‌مثابه یک دانش بهره‌مند از همه ابعاد معرفتی و اضلاع شناختاری را به چالش می‌کشد.

۳. عدم ابهام در مفاهیم بنیادین؛ فقدان الگوی مفهومی مشخص و منسجم، موجب تشویش و اضطراب در آن گستره می‌شود که تعیین معرفتی را از آن سلب می‌کند.

۴. بهره‌مندی از روش معین و کارآمد در مقام داوری؛ روش، ابزار سنجش همگانی<sup>۱</sup> است که امکان نقد و ارزیابی نظریه‌ها را برای همه افراد فراهم می‌سازد. کمال یک گستره معرفتی به برخورداری آن از ابزارهای سنجش همگانی برای داوری در باب نظریه‌ها است و فقدان آن، نقصی است که تعیین معرفتی دانش را از بین می‌برد. دانشی که از نقد و سنجش فرضیه‌ها و نظریه‌ها عاجز باشد، فاقد برخی اضلاع شناختاری یک گستره معرفتی کامل و جامع است.

۵. بهره‌مندی از نظریه کاملی در توجیه؛ یکی از تفاوت‌های پژوهش نظام‌مند و علمی با مطالعات غیرروش‌مند و آشفته در این است که مطلوب تحقیق علمی، معرفت<sup>۲</sup> است، نه هر باوری.<sup>۳</sup> عبارت است از «باور صادق موجه».<sup>۴</sup> (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۷: ۵۳؛ پویمن، ۱۳۸۷: ۹۶ - ۹۵)<sup>۵</sup> موجه بودن و برخورداری از دلیل،<sup>۶</sup> شرط تحقق معرفت است. توجیه نیز همانند تبیین، پاسخ به سؤال «چرا» است؛ با این تفاوت که تبیین، طلب علت<sup>۷</sup> است؛ اما توجیه، طلب دلیل<sup>۸</sup>، که از آن به مسئله استدلال یاد می‌شود.

#### ۶. تعیین معرفتی پدیدارشناسی دین

پدیدارشناسی دین، فاقد همه ابعاد یک نظام شناختاری کامل است؛ لذا نمی‌توان آن را یک دانش مستقل دارای تعیین معرفتی تام دانست. پدیدارشناسی دین، یک گستره مستقل و رشته متعین مانند روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین نیست؛ بلکه صرفاً روی آوردی است که به دنبال شناسایی ابعاد نهان پدیدارهای دینی از طریق توصیف صرف و خالص است. پدیدارشناسان تلاش نمودند تا پدیدارشناسی دین را در قالب یک دانش

1. Public.
2. Knowledge.
3. Belief.
4. true justified belief.

۵. این تعریف از معرفت، از آن افلاطون است. (افلاطون، ۱۳۸۲: ۲۵۵)

6. Reason.
7. the request for a cause.
8. the request for a reason.

مستقل مطرح کنند؛ (بنگرید به: Allen, 1987: 274) اما با وجود این تلاش، توفیق چندانی در تعیین بخشی به آن نیافتند؛ از این رو پدیدارشناسی دین در سطح یک روی آورد صرف متعلق به مقام گردآوری باقی مانده و نتوانسته است هم‌پای دیگر گستره‌های دین‌پژوهی - مانند جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین - قد کشیده، خود را به‌مثابه یک دانش مستقل مطرح سازد. برای اثبات این مدعا با توجه به شرایط پنج‌گانه‌ای که برای تعیین معرفتی یک گستره برشمردیم، به بیان چند نکته می‌پردازیم:

یک. برخی از پدیدارشناسان دین، مانند ف. ماکس مولر<sup>۱</sup> (۱۹۰۰ - ۱۸۲۳ م) معتقدند پدیدارشناسی دین، یک دانش توصیفی مستقل<sup>۲</sup> است و از همان استقلال<sup>۳</sup> (خودمختاری) و عینیت علوم تجربی برخوردار است. (Ibid: 281) پدیدارشناسی دین، پژوهش توصیفی صرف (Echmitt, 1967: 139) متعلق به موضوعی معین است که از طریق شعور بی‌واسطه<sup>۴</sup> پدیدارهای دینی را توصیف می‌کند. (Ibid: 137) پدیدارشناسی دین به تبیین پدیدارهای دینی نمی‌پردازد؛ بلکه صرفاً به توصیف آنها مبادرت می‌ورزد. پدیدارشناسان دین معتقدند توصیف‌های غیرپدیدارشناختی از دین، بر خطای «اخذ وجهی از شیء به جای گنه آن» استوارند که گزارش‌های ناقص و تک‌بعدی از پدیدارهای دینی ارائه می‌دهند. آنان برای احتراز از چنین توصیف‌های ناقص و ناصوابی، بر توصیف صرف تأکید ورزیدند و قویاً به پرهیز از تبیین‌های علی توصیه کردند. (Allen, 1987: 274)

پدیدارشناسی دین را که متوقف بر مسئله توصیف است و از ارائه تبیین‌گریزان است، نمی‌توان همانند جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین، دانش مستقلی در گستره دین‌پژوهی دانست. هدف جستار و کاوش علمی، تنها کشف و توصیف پدیدارها نیست؛ بلکه غرض آن است که تبیین کند؛ چرا این پدیدارها بر این منوال رخ می‌دهند: چرا نبی معصوم است؟ چرا خوارج شکل گرفتند؟ چرا تفاسیر از دین متنوع‌اند؟ علت تحول ایمان چیست؟ سبب پیدایش گونه‌های مختلف تجربه دینی چیست؟ عامل تقارن شرم مقدس و تجربه دینی کدام است؟ و ... این پرسش‌ها، همه از نوع سؤالات تبیین‌خواه<sup>۵</sup> هستند و پاسخ به چنین پرسش‌هایی در مطالعه دینی - همانند همه گستره‌های علمی دیگر - بنیان یک دانش را پی‌ریزی می‌کند. صرف توصیف عصمت نبی یا گزارش شکل‌گیری خوارج یا چیستی تجربه دینی و ... از سوی دین‌پژوه برای اطلاق عنوان «دانش» به راه‌آورد وی، اگر چه لازم است، کافی نیست. تبیین، شرط ضروری تعیین معرفتی دانش است که پدیدارشناسی دین فاقد آن است و پدیدارشناسان دین در دین‌پژوهی، از آن دوری می‌گزینند. کمال یک دانش در آن است که علاوه بر توصیف، به تبیین پدیدارها هم بپردازد؛ درحالی‌که پدیدارشناسی دین به چنین کمالی دست نیازیده است.

1. F. Max Muller.
2. descriptive science or discipline.
3. autonomy.
4. direct awareness.
5. explanation seeking.

دو. تجربه نزدیک به یک سده، مؤید کارآمدی پدیدارشناسی در پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری نیست. اگرچه پدیدارشناسان با گونه‌های مختلف تحویلی‌نگری، مانند تحویل منطق به روان‌شناسی<sup>۱</sup>، تحویل اشیا به اوصاف محسوس آنها (ظاهرگرایی یا اصالت ظاهر)<sup>۲</sup>، تحویل شعور به مجموعه مضامینی از حسیات، عواطف و انفعالات (اتمیسیم نفسانی یا روان‌شناختی) و مذهب اصالت علم<sup>۳</sup> به مبارزه پرداختند، (Echmitt, 1967: 136 - 137) در عمل نتوانستند راهکار مناسبی برای پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری ارائه دهند. پدیدارشناسی دین، خود به‌نوعی بر حصرگرایی روش‌شناختی<sup>۴</sup> استوار است. از نظر پدیدارشناسان دین، پدیدار دینی صرفاً به‌واسطه رهیافت پدیدارشناختی قابل فهم است و روی‌آورد‌های دیگر (تاریخی، تطبیقی، منطقی، تجربی و ...) از شناساندن آن عاجزند. این حصرگرایی خود، عامل اصلی تحویلی‌نگری است. تحویلی‌نگری مولود چنین حصرگرایی‌های روش‌شناسانه است که همچنان بزرگ‌ترین مانع در تحلیل مسائل الهیاتی به‌شمار می‌آید. تحویل دین به اخلاق، تحویل تجربه دینی به امور زیست‌شناختی و روان‌شناختی، تحویل دین به ایدئولوژی و تحویل دین به معرفت دینی نمونه‌هایی هستند که مانع کشف هویت پدیدارهای چندضلعی دینی می‌شوند و به همین سبب است که امروزه بسیاری از پدیدارشناسان دین از روش‌های پدیدارشناختی عدول کرده و به الگوهای جایگزین، مانند الگوی مطالعه میان‌رشته‌ای روی آورده‌اند. بنابراین پدیدارشناسی دین که مدعی درمان تحویلی‌نگری است، خود به این معضل گرفتار آمده است و دین را نخست به پدیدار دینی تحویل نموده، سپس با تعلیق هرگونه پیش‌فرض می‌کوشد تا آن را از طریق شهود ذات توصیف کند؛ درحالی‌که دین و پدیدارهای آن در بسترهای اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و حتی سیاسی قابل بررسی است. پدیدارشناسی دین نه‌تنها پیشگیری‌کننده از تحویلی‌نگری و درمانگر آن نیست، عملاً به فرو رفتن بیشتر در آن منجر شده و همین موجب عدم کفایت روش‌شناختی پدیدارشناسی دین گردیده است. عدم توفیق پدیدارشناسی دین در پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری که انگیزه اصلی در پیدایش پدیدارشناسی بوده است، نشان از ضعف معرفتی و نقص روش‌شناختی است که تعین معرفتی و عینیت روش‌شناختی پدیدارشناسی دین به‌مثابه یک دانش برخوردار از همه ابعاد معرفتی و اضلاع شناختاری را به چالش می‌کشد.

سه. بسیاری از مفاهیم و مؤلفه‌های معرفتی‌ای که پدیدارشناسی دین بر آنها استوار است، مبهم فرو نهاده شده‌اند؛ به نحوی که صرفاً به تعاریف کلی اکتفا شده و فرایند عملیاتی مشخص و روشنی برای چگونگی کاربست آنها ارائه نشده است. «شعور بی‌واسطه»، «درک همدلانه»<sup>۵</sup> «تعلیق و در پراتنز نهادن»،

1. psychologism.
2. Phenomenalism.
3. scientism.
4. methodological exclusivism.
5. sympathetic understanding.

«شهود ذات و بصیرت به ساختارهای ماهوی»<sup>۱</sup> و «تاویل استعلایی» از جمله مفاهیم بنیادی در پدیدارشناسی دین هستند که فاقد سازوکار عملیاتی مشخص و نظام‌مند مطالعاتی هستند. این خلأ تا جایی پیش رفته که برخی از پدیدارشناسان دین، مانند بلیکر، پذیرفته‌اند که بسیاری از مفاهیم کلیدی در پدیدارشناسی دین، صرفاً به معنای مجازی<sup>۲</sup> به کار می‌روند. (Allen, 1987: 282) فرایند کشف «ساختار ماهوی» نیز بسیار مبهم و هنوز محل مناقشه و اختلاف آرا است. آیا ساختار ماهوی، نتیجه یک تعمیم استقرایی تجربی است؟ آیا شناخت ساختار ماهوی، کاوشی تاریخی<sup>۳</sup> است یا پژوهشی ضدتاریخی؟<sup>۴</sup> (Ibid: 280) آیا کشف ساختار ماهوی، فرایندی تطبیقی است که در اثر مقایسه یگانگی‌ها و چندگانگی‌های پدیدارهای دینی حاصل می‌آید؟ بسیاری از مفاهیم بنیادی در پدیدارشناسی دین چنین وضعیتی دارند. فقدان الگوی عملیاتی مشخص و نظام‌مند، پدیدارشناسی دین را به رهیافتی دلخواهانه، ذهنی و غیرعملی تبدیل کرده است.

چهار. پدیدارشناسی دین، فاقد روش<sup>۵</sup> معین و کارآمدی برای سنجش نظریه‌های دینی در مقام داوری است. پدیدارشناسی دین در مقام گردآوری متوقف مانده و پا به مقام داوری ننهاده است. به همین دلیل، پدیدارشناسان دین، در معرفی و ارائه روش‌های نقد و سنجش دیدگاه‌ها و نظریه‌های دینی توفیق چندانی به دست نیاورده‌اند. این نقیصه زمانی رخ می‌نماید که پدیدارشناسی دین را با سایر گستره‌های دین‌پژوهی مقایسه کنیم. برای نمونه، امروزه جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین توانسته‌اند روش‌های معینی در مقام داوری ارائه دهند (غالباً روش‌های تجربی)؛ درحالی‌که پدیدارشناسی دین به چنین کمالی در تعیین معرفتی خود دست نیافته است.

پدیدارشناسی دین در کارآمدترین حالت، صرفاً یک روی‌آورد متعلق به مقام گردآوری است، نه دانش مستقل و نه روشی برای مقام داوری. اگر از روش‌های داوری در یک دانش غفلت شود یا شیوه‌های کُند و ضعیفی باشند و بیشتر بر مقام گردآوری تکیه گردد، درحالی‌که معلوم نباشد آنچه را در این مقام حاصل شده است، باید چگونه سنجید و به چه طریقی صحیح و ناصحیح آن را از هم جدا کرد، چنین معرفتی، ضعیف و ناقص خواهد بود. (سروش، ۱۳۸۸: ۹۶) لذا یافته‌های پدیدارشناسان دین باید با روش‌های مربوط به مقام داوری نقد و ارزیابی شود.<sup>۶</sup> بنابراین پدیدارشناسی دین به سبب تأکید و تمرکز بر توصیف صرف از پدیدارهای دینی، اولاً در مقام گردآوری متوقف مانده و از آن فراتر نرفته است، لذا صرفاً روی‌آوردی برای این مقام است؛

1. insight into essential structures.
2. pigurative sense.
3. Historical.
4. Antihistorical.
5. Method.

۶. برخی معتقدند فرضیات حاصل‌آمده از کاوش‌های پدیدارشناسی «باید به محک تجربه تأکید یا تضعیف شوند». (سروش، ۱۳۷۹: ۳۵)

ثانیاً به دلیل فقدان روش‌های مربوط به مقام دآوری برای نقد و ارزیابی نظریه‌ها و نیز غفلت از ابزارهایی مانند تبیین و توجیه، تعیین معرفتی خود به‌مثابه یک دانش مستقل برخوردار از اضلاع معرفتی کامل را از دست داده است.

پنج. پدیدارشناسی دین از حیث ارائه نظریه کاملی در توجیه<sup>۱</sup> نیز دچار نقص و خلأ است. آنچه در مطالعات دینی متوقع است، حصول باور دینی موجه و مدلل است. دین‌دار از یک سو - به‌عنوان مخاطب وحی - به‌طور طبیعی از حقانیت آموزه‌های دینی می‌پرسد و ادله آن را جستجو می‌کند و از سوی دیگر، در مواجهه با منکران، شکاکان و منتقدان غیردین‌دار، ملزم به دلیل‌آوری است؛ اما چگونه یک باور موجه می‌شود؟ وحی انسان‌ها را خطاب قرار داده، از آنها پاسخ مثبت (ایمان) می‌طلبد. و ایمان، در تعریف رایج، تصدیق یقینی آموزه‌های دینی است. یقین نیز باور مستدل و اعتقاد مبتنی بر دلیل است. حال چگونه می‌توان به باور دینی مستدل دست یافت؟ این پرسش، مباحث فراوانی را در معرفت‌شناسی دینی برانگیخته است: روش اقامه استدلال در جُستارهای دینی چیست؟ آیا موجه‌سازی یک آموزه دینی و اثبات آن صرفاً محدود به روش برهانی است یا روش‌های متنوعی وجود دارد؟ راه‌ها در این مقام کدام‌اند و بیراهه‌ها کدام؟ کدام‌یک از نظریه‌های مربوط به توجیه در دین‌پژوهی معتبرند؟ مبنای گروهی<sup>۲</sup>، انسجام‌گرویی<sup>۳</sup>، عمل‌گرویی<sup>۴</sup> یا متن‌گرویی<sup>۵</sup>؟

پدیدارشناسی دین باید موضع خود را در قبال هر یک از این پرسش‌ها معین سازد؛ زیرا پاسخ به این سؤالات، شرط لازم برای تثبیت تعیین گستره معرفتی است. درحالی‌که پدیدارشناسی دین با تأکید بر ارائه توصیف صرف از پدیدارهای دینی، موجب اهمال در مسئله توجیه گردیده است، این غفلت از مسئله سرنوشت‌ساز توجیه در مطالعه پدیدارهای دینی، تعیین معرفتی پدیدارشناسی دین را خدشه‌دار ساخته است؛ از این رو برخی از منتقدان پدیدارشناسی دین تصریح نموده‌اند که این رشته باید بتواند روشی دقیق‌تر تدوین کند که به‌واسطه آن بتوان در کاوش از پدیدارهای دینی، گامی فراتر از توصیف صرف برداشت. (Allen, 1987: 284)

شش. پدیدارشناسی دین را نمی‌توان منطق کامل و جامعی برای شناخت دین دانست. توقف در توصیف صرف، غفلت از تبیین، غفلت از توجیه، عدم کارآمدی در پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری، ابتدا بر مفاهیم کلی و مبهم، فقدان الگوی عملیاتی مشخص و نظام‌مند در مطالعات دینی و فقدان روش‌های معین و کارآمد برای سنجش نظریه‌های دینی در مقام دآوری و امعان در مقام گردآوری، موجب شده است تا پدیدارشناسی دین،

1. Justification.
2. Foundationalism.
3. Coherentism.
4. Pragmatism.
5. Contextualism.

۶. تفصیل سخن در باب هر یک از این نظریه‌ها را در منابع ذیل می‌یابید: Pojman, 2000: p.82- 85؛ نیز ترجمه فارسی این اثر به نشانی: پویمن، ۱۳۸۷: ۳۴۵ - ۲۴۱؛ شمس، ۱۳۸۷: ۱۴۰ - ۱۲۱.



کارایی و کفایت خود را به‌منزله منطق فهم دین از دست بدهد. شمول و جامعیت نسبت به روی‌آوردهای مقام گردآوری و روش‌های مقام داوری و توجه به مؤلفه‌های معرفتی و روش‌شناختی مهمی همچون توجیه و تبیین و نیز معرفی الگوی مطالعاتی نظام‌مند و عملیاتی، از شروط لازم برای کارآمدی و کفایت منطق فهم دین است که پدیدارشناسی دین فاقد آنها است.

## نتیجه

اهداف پدیدارشناسی دین عبارتند از: توصیف پدیدارهای دینی به صورت صرف و عاری از تبیین، تمرکز بر حیث التفاتی نهفته در پدیدارهای دینی، مقابله با تحویلی‌نگری، تعلیق همه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها و تلاش برای شهود ذات دین. پدیدارشناسان دین به دنبال تأسیس دانش مستقلی به نام پدیدارشناسی دین بودند؛ اما در این مسیر ناکام ماندند. پدیدارشناسی دین هیچ‌گاه نتوانست به مثابه یک دانش برخوردار از تعیین معرفتی، همانند جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین ظاهر گردد. پدیدارشناسی دین را نمی‌توان یک دانش مستقل به‌شمار آورد؛ زیرا دانش مستقل، شرایط لازم برای برخورداری از تعیین معرفتی را دارا است؛ درحالی‌که پدیدارشناسی دین فاقد آن شرایط است. پدیدارشناسی دین اولاً، در توصیف صرف متوقف مانده است؛ ثانیاً، نسبت به تبیین پدیدارها غفلت ورزیده است؛ ثالثاً، فاقد نظریه کامل و استواری در توجیه است؛ رابعاً، در پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری که هدف اصلی پدیدارشناسان است، ناکارآمد است (دلیل بر عدم توفیق در دستیابی به اهداف)؛ خامساً، مفاهیم بنیادین آن کلی و مبهم باقی مانده‌اند و توضیح روشن، دقیق و قابل‌فهمی از آنها ارائه نشده است؛ سادساً، فاقد الگوی عملیاتی مشخص و نظام‌مند در مطالعات دینی است؛ سابعاً، فاقد روش‌های معین و کارآمد برای سنجش نظریه‌های دینی در مقام داوری است و در مقام گردآوری نیز متوقف مانده است.

## منابع و مأخذ

۱. اشمیت، ریچارد، ۱۳۷۵، «تأویل پدیدارشناختی (تأویل استعلایی - پدیدارشناختی هوسرل)»، مجله فرهنگ، ترجمه ضیاء موحد، تابستان، ش ۱۸، ص ۳۷ - ۲۷.
۲. افلاطون، ۱۳۸۲، «رساله ثئوتوس»، در: چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس.
۳. بل، دیوید، ۱۳۷۶، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۴. پویمن، لوئیس پی، ۱۳۸۷، معرفت‌شناسی (مقدمه‌ای بر نظریه شناخت)، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۵. خاتمی، محمود، ۱۳۸۸، پدیدارشناسی دین، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۶. دارتیک، آندره، ۱۳۷۳، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۷. ریخته‌گران، محمدرضا، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی*، هنر و مدرنیته، تهران، نشر ساقی.
۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تفریح صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی)*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *قبض و بسط تنوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی)*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. شمس، منصور، ۱۳۸۷، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، طرح نو.
۱۲. شیمیل، آنه‌ماری، ۱۳۷۶، *تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳، *شرح الاشارات (حلّ معضلات الاشارات)*، ج ۱، قم، نشر البلاغه.
۱۴. فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۵، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. کرین، هانزی، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، توس.
۱۹. گورویچ، آرون، ۱۳۷۵، «دورنمای تاریخی نظریه التفاتی بودن آگاهی»، *مجله فرهنگ*، ترجمه امیرحسین رنجبر، تابستان، ش ۱۸، ص ۸۹ - ۵۱.
۲۰. لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۷۵، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۲۱. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۱، *پدیدارشناسی روح برحسب نظر مگال*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. مرلوپونتی، موریس، ۱۳۷۵، *در ستایش فلسفه*، ترجمه ستاره هومن، تهران، نشر مرکز.
۲۳. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۰، «معرفی کتاب رهنمای الوهی در تشیع نخستین» ثمره کاربست روش پدیدارشناسی در پژوهشی در باب امامیه نخستین»، *مجله هفت آسمان*، ش ۱۰ - ۹، ص ۳۴۵ - ۳۲۹.
۲۵. هوسرل، ادوموند، ۱۳۷۵، «تزدیدگاه طبیعی و تعلیق آن (جهان طبیعی: من و جهان پیرامون من)»، *مجله فرهنگ*، ترجمه ضیاء موحد، تابستان، ش ۱۸، ص ۵۰ - ۳۸.

۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، ترجمه غلامعباس جمالی، تهران، گام نو.
۲۸. ورنو، روزبه، ژان وال و دیگران، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

29. Allen, Douglas, 1987, "Phenomenology of Religion", *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, New York.
30. Echmitt, Richard, 1967, "Phenomenology", *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Collier Macmillan publishers, London.
31. Hospers, John, 1970, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London.
32. Kim, Jaegwon, 1967, "Explanation in Science", *The Encyclopedia of philosophy*, edited by Paul Edwards, Collier-Macmillan Publishers, London.
33. Pojman, Louis, 2000, *What Can We Know?*, Wadsworth.

Archive of SID

## بقاء نفس الإنسان من منظار ابن سينا و الفخر الرازي

حاملة خادم جهرمي<sup>١</sup> / محمد سعيدي مهر<sup>٢</sup>

**ملخص البحث:** بقاء النفس من المواضيع المثيرة للجدل في الفلسفة. هذا البحث يشرح المفاهيم الأساسية لهذا الموضوع و يبحثه من وجهة نظر ابن سينا و الفخر الرازي. يثبت ابن سينا بقاء النفس بعد الموت عن طريق عدم التعلق الذاتي بين النفس والبدن؛ بمعنى أن فساد البدن ليس له أي تأثير في فساد النفس. والفخر الرازي يرى أيضاً أن البدن محل تصرف النفس، ولأجل التخلص من شبهة فساد النفس بفساد البدن يعتقد انه لا ينبغي اعتبار النفس حالة في البدن و سارية فيه، و أما هناك بين النفس والبدن علاقة ليست من باب القرب والبعد. و على هذا الأساس يتوافق رأي هذين الفيلسوفين على أن النفس الناطقة باعتبارها موجود مجرد باقية بعد الموت، وانعدام البدن لا تأثير له في انعدامها و لا يؤدي إلى فناؤها.

**الألفاظ المفتاحية:** بقاء النفس، النفس الناطقة، البدن، ابن سينا، الفخر الرازي.

## تأمل منهجي في التعيين المعرفي لعلم ظاهرة الدين

أحمد عبادي<sup>٣</sup>

**ملخص البحث:** اليوم اصبحت معرفة ظاهرة الدين مقبولة لدي الكثير من الباحثين الدينيين. هذا التوجه دخل إلي نطاق البحث الديني تحت تأثير نظرية علم الظواهر التي طرحها هوسرل. المكونات الأساسية لعلم الظواهر عبارة عن: وصف الظواهر الدينية بشكل مجرد بعيد عن التبيين، التركيز على الوعي الكامن في الظواهر الدينية، و مواجهة الاختزالية، والابتعاد عن الافتراضات المسبقة والمعلومات القبلية، والسعي إلى معايشة تجربة الدين بذاته. معرفة ظاهرة الدين تفتقر إلى مكونات منظومة معرفية متكاملة. و لهذا لا يمكن اعتبارها علماً قائماً بذاته و يتحلّى بمقومات معرفية تامة. معرفة ظاهرة الدين في أجدى أحوالها وأكثرها فاعلية لا تعدو أن تكون مجرد توجه يُعزى إلى حالة التجميع وليس علماً قائماً بذاته و لا منهجاً للتجميع. إن التوقف عند الوصف والتغاضي عن التبيين والتبرير، رداءة الوقاية والعلاج في الاختزالية، البناء على مفاهيم عامّة و غامضة، والافتقار إلى نموذج تحقيقي واضح و مقررات معيّنة لمنهج البحث، و انعدام الأساليب الكفوءة تُقاس بها النظريات في مقام الحكم عليها، والتوغل في التجميع، كل ذلك كان سبباً في أن يصبح فهم ظاهرة الدين بمثابة منطق فهم الدين.

**الألفاظ المفتاحية:** علم ظاهرة الدين، المنهج، التوجه، الإختزالية، البحث الديني.

hamedehkhadem@yahoo.com

saeedimehr@yahoo.com

ebadiabc@gmail.com

١. استاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة تربية المدرسين.

٣. استاذ مساعد في جامعة اصفهان.

## اعتبار خبر الواحد التفسير والإعتقادات من منظار العلامة الطباطبائي

عبد الله محمدى<sup>١</sup>

**ملخص البحث:** مجال اعتبار خبر الواحد من المباحث المهمة في المعرفة الدينية. نتائج هذا البحث لها تطبيقات في علوم كالتفسير، والتاريخ، والكلام، والمنطق الذي انبثق منه هو علم اصول الفقه. النظرة الشائعة لدي علماء الاصول هي أن خبر الواحد معتبر في حقل الفقه فقط. العلامة محمد حسين الطباطبائي من المعارضين بشدة لاعتبار خبر الواحد في التفسير والمعارف غير الفقهية، ويرى أن خبر الواحد له اعتباره في مجال الأحكام الشرعية فحسب. وقد التزم بهذا المبدأ في مواضع مختلفة من أعماله و مؤلفاته وخاصة في تفسير الميزان. ويمكن العثور على أربعة أدلة على هذا الادعاء من بين ثنايا أقواله و كلماته. ومن أهم الامور التي استدلت بها على هذا الرأي أن خبر الواحد غير مفيد للعلم، و انعدام الأثر الشرعي لخبر الواحد في التفسير والمعارف، و تعذر إيجاد حجية في الأخبار التكوينية، و كثرة الأخبار الموضوعية. و أكد العلامة الطباطبائي أن اعتبار خبر الواحد في التفسير يتوقف على موافقة محتوى تلك الأخبار لما جاء في القرآن الكريم. في هذا البحث مناقشة و نقد لكل واحد من استدلالات العلامة الطباطبائي؛ حيث يبدو أن الاستدلالات التي جاء بها لا تفي بالغرض.

**الألفاظ المفتاحية:** خبر الواحد، التفسير والمعارف، الحجية، العلامة الطباطبائي، المعرفة الدينية.

## خصائص و ظروف النبي من منظار ابن سينا والقاضي عضد الدين الأيجي

على رضا نادري<sup>٢</sup> / بيوك على زاده<sup>٣</sup>

**ملخص البحث:** طرح ابن سينا انطلافاً من كونه فيلسوفاً مشائياً و بتوجه عقلي، ثلاث خصائص كشرط للنبي و استدلت على هذه صحة هذه الشروط. و من جانب آخر توجه القاضي عضد الدين الأيجي بصفته عالماً أشعرياً بالنقد إلى مواقف الحكماء في هذا المجال، و تناولها من وجهة نظر النصوص والأخبار و قال ان اختيار النبي غير مشروط بأي شرط. تعارض هذين الرأيين أدى إلى استجلاء ما يعتبر كل واحدٍ منهما من نقاط الضعف، و في الوقت ذاته أبرز أن رؤية ابن سينا أكثر صلابة و تماسكاً. أجرى هذا البحث على شكل مقارنة كلامية لإجراء عملية قياس و مقارنة بين آراء ابني سينا والقاضي عضد الدين الأيجي حول موضوع خصائص النبي و شروطه، و بأسلوب تحليلي و لغرض الاجابة عن سؤال و هو: ما الرأي الاقرب إلى الصواب حول خصائص النبي في رأي هذين المفكرين؛ و ما هو الرأي الذي يواجه اعتراضات و مؤاخذات أكثر.

**الألفاظ المفتاحية:** الرسالة، النبوة، الوحي، خصائص النبي، ابن سينا، القاضي عضد الدين الأيجي.

١. استاذ مساعد في مؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة في ايران.

٢. طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية، المعهد العالي للعلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

٣. استاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

## نظرات في تأثير برهان المعجزة في الإلهيات المسيحية في ضوء تطبيقاته في السنة الإسلامية

زهرة سادات ناجي<sup>١</sup> / اكرم خليلي نوش آبادي<sup>٢</sup> / اميرعباس علي زمانى<sup>٣</sup>

**ملخص البحث:** في علم الكلام يُشار إلى الاستفادة من برهان المعجزة في بعض المواقف من أجل اثبات وجود الله. يتناول هذا البحث العلاقة بين المعجزات و براهين معرفة الله، ليتوصل من وراء ذلك إلى التعرف على مدى نجاح و فاعلية برهان المعجزة في الكلام الإسلامى و فى الالهيات المسيحية فى مجال اثبات وجود الله. إيضاح هذه المسألة يساعد على معرفة المكانة الواقعية لبرهان المعجزة و دلالتها، و نفهم الموقف الدقيق للاستفادة منها، كما ان ذلك يساعد المفسر أيضاً على تفسير و فهم المدلول الحقيقى للمعجزة عند تفسيره لآيات الإعجاز فى القرآن الكريم. يأتي هذا البحث ابتداءً على وصف المعجزة ضمن توجه دينى، ثم يتناول من خلال دراسة مكتبية النظر إلى استخدام و تأثير برهان المعجزة بين كتب و أدبيات المتكلمين المسلمين و المسيحيين، مع تحليل نقدي لمدى قوة و فعل هذا البرهان فى الحالات و المواقف التى استخدم فيها. **الألفاظ المفتاحية:** البرهان، المعجزة، النبوة، وجود الله، الكلام الإسلامى، الإلهيات المسيحية.

## المعطيات الكلامية للحركة الجوهرية للنفس

محمد عباس زاده جهرمى<sup>٤</sup>

**ملخص البحث:** الحركة الجوهرية من المبادئ الأساسية فى الحكمة المتعالية، و هى مما تميّزها عن المدارس الفلسفية الأخرى. النفس من حيث تعلّقها بعالم الطبيعة مشمولة بهذه الحركة فبروز التحول والتغيير لا يبعدها عن الواقع. هذه النظرية تفتح باباً جديداً فى التعرف على الإنسان و معرفته، و هو باب لم يكن معروفاً لدى الفلاسفة السابقين على الملا صدرا. تبين العلة القابلة على تلقى الوحي و كيفية حصول المعجزة و كرامة أولياء الله تحصل فى ظل هذا المبدأ. كما أ، الحركة الجوهرية للنفس لها تأثيرها فى تبين الموت. و بمساعدة هذا المبدأ الفلسفى يمكن تبين السعادة على نحو آخر، و يؤدى جناحها الايمان والعمل الصالح دوراً محورياً فى ضمان هذا المسار أيضاً. كما يتمكن أيضاً تبين المعاد الجسماني و مسخ الإنسان فى ضوء معطيات الحركة الجوهرية للنفس.

**الألفاظ المفتاحية:** الحكمة المتعالية، علم الكلام، الحركة الجوهرية للنفس، المعجزة، المعاد الجسماني.

zohrehsadat.naji@gmail.com

١. استاذة مساعدة فى جامعة علوم القرآن والحديث، فرع طهران.

٢. استاذة مساعدة فى قسم المعارف الإسلامية الجامعة الإسلامية، فى جنوب طهران، إيران. (الكاتبة المسؤولة)

khaliliakram@gmail.com

amirabbas.alizamani@yahoo.com

٣. استاذ مشارك فى جامعة طهران.

m\_abas12@yahoo.com

٤. استاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة جهرم.

## المعدورية أو استحقاق الثواب للقاصرين من أتباع الأديان الاخرى في ضوء خاتمة النبوة

يداله دادجو<sup>١</sup>

**ملخص البحث:** من الاعتقادات القطعية لدى جميع المسلمين أن باب النبوة والرسالة قد أُغلق كلياً بوفاة رسول الله ﷺ، وليس هناك من نبي بعده. من بعد النبي محمد ﷺ يتولّى مهمّة تبليغ و تبيين الدين الأئمة المعصومون و اوصياؤه بالحق. يقوم مبدأ الخاتمية على مجموعة مرتكزات منها ان الإسلام دين شمولي، و خالد و ذو مراتب، و كمال الدين جعل منه ديناً خالداً، و من بعد اجتياز مراحل و مراتب مختلفة يتجلّي الدين بصفته ديناً كاملاً في الإسلام. و هنا يُثار سؤال و هو هل القاصرون من أتباع الديانات الاخرى يكون شأنهم كشأن المسلمين، بسبب ما لهم من حجة و عمل طبقاً لدينهم و معتقدتهم، يستحقّون الثواب؟ أم هم معذورون فحسب؟ البعض يرى ان القاصرون من أتباع الديانات الاخرى لا يستحقون الثواب، و هم معذورون فقط، بينما يقول آخرون انهم معذورون و فضلاً عن ذلك فهم يستحقون الثواب أيضاً و يدخلون الجنّة. يؤكد هذا البحث معدورية القاصرين من اتباع الديانات الاخرى، و يطرح قضية استحقاقهم الثواب على طاوله التقييم و النقد.

**الألفاظ المفتاحية:** الخاتمية، النبوة، الحجّة، المعدورية، استحقاق الثواب.

## العلاقة بين الدين و الأيديولوجية؛ الدين الأيديولوجي، الأيديولوجية الدينية

محمد فولادي<sup>٢</sup>

**ملخص البحث:** تقييم العلاقة بين الدين والرؤية الكونية والأيديولوجية من المباحث الجذابة والمثيرة في مجال دراسة الدين. يحاول هذا البحث من خلال مقارنة نظرية و تحليلية و بهدف الاجابة عن مجموعة من التساؤلات و هي هل الأيديولوجية مساوية للدين أم هي جزء منه؟ و هل مصطلح أدلجة الدين تعبير بليغ أم متسامح؟ و ما هي معطيات و نتائج الدين الأيديولوجي؟ و قد استعرض آراء الدكتور على شريعتي في هذا المجال. من مواضيع هذا البحث طبيعة تفسير المفكرين المسلمين والغربيين للأيديولوجية و فهم شريعتي لها، و مدى اقترابه أو بعده عن تفسير الأيديولوجية الإسلامية، و معطيات الدين الأيديولوجي و بحث و نقد رأي الدكتور شريعتي في هذا المجال. تظهر نتائج هذا البحث ما يلي: ١. الدين اصطلاحاً أشمال من الأيديولوجية، و ان كان يُحتمل ان يكون ذا طابع أيديولوجي؛ ٢. الدين احياناً لا يعادل الأيديولوجية، نظير الدين غير الأيديولوجي في رأي شريعتي الذي جاء على شكل «موضوع» أو «طروحة»؛ ٣. الأيديولوجية ليست بالضرورة امراً دينياً؛ مثل الماركسية التي اصبحت أيديولوجية غير دينية؛ ٤. رغم ان الدين لا يُعادل الأيديولوجية غير ان رسالة الأديان التوحيدية تنصف بطابع أيديولوجي.

**الألفاظ المفتاحية:** الأيديولوجية، الدين الأيديولوجي، الأيديولوجية الدينية، شريعتي، الثقافة.

dadjoo43@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم و البحوث.

## العلاقة بين تعدد المعاني القرآنية وتعدد القراءات، وبين التعددية الدينية

سيد محمدحسين ميرى<sup>١</sup>

**ملخص البحث:** المستويات المختلفة للقرآن الكريم و تعدد بطونه من الامور المسلّم بها لدى الفريقين. و قد أخطأ البعض حين استنتج من هذه الميزة المتفردة لكلام الله، قضية كثرة و تعدد القراءات، فى حين أن المقصود من بطون القرآن لدى عموم المفكرين والمفسرين هو الافهام الطولية ذات المراتب، والمنهجية، و غير المتناقضة، و غير المتداخلة، فى مجال النصوص، و هى بمثابة دعامة تستند إليها الآراء المتعددة للمفسرين والفقهاء، و هذا ليس له أية صلة و لا ترابط مع تعدد الآراء و كثرة القراءات؛ هذا فضلاً عن ان كثرة القراءات تعنى ما يلى: أولاً، الكثرة التى يشوبها تعارض و تناقض، ثانياً، تنتهى إلى اعطاء الحجية و اضفاء المشروعية على جميع القراءات الدينية والفرق المذهبية. و هذا ما يتنافى مع بديهات اهداف الأنبياء، أى الهداية الالهية، و يفضى إلى حيرة العباد و ضلالهم. و على هذا الأساس يتضح ان كثرة بكون كلام الله تتعارض كلياً مع فكرة كثرة القراءات، و لا تسمح أن يترتبى بين أحضانها وليد باسم التعددية و كثرة القراءات.

**الألفاظ المفتاحية:** القرآن، البطون، التعددية الدينية، تعدد القراءات، الفهم التشكيكي، الفهم المتعارض.

## بحث نظري فى منطلقات واستدلالات مفكرين مسلمين معاصرين

### فى رؤيتهما الى العلم الحديث فى الإسلام فى ضوء النظرتين؛ الوظائفية والرمزية

مريم شمساى<sup>٢</sup>

**ملخص البحث:** فى القرون الوسطى حين كان العالم الغربى يغط فى ظلمات الجهل والخرافات، كان العالم الإسلامى يعيش فى عصر الازدهار والرقى (القرن ٨ - ١٣ للميلاد)؛ ولكن ابتداءً من القرن الثالث عشر للميلاد فصاعداً أخذ الانحطام والزوال يدب إلى العلوم عند المسلمين. و فى القرن السادس عشر و بالتزامن مع تطور العلوم فى العالم الغربى اصبح العالم الشرقى تواقفاً إلى التسلح بالعلم. و انطلاقاً من ذلك أخذ الغرب يوفد منجزاته إلى البلاد الشرقية دون أن يأخذ بنظر الاعتبار ثقافة الشرق و مجتمعاته التقليدية؛ ولكن لم يمض وقت طويل حتى أدرك الشرقيون ان العلم لا يتصف بخلفيات حيادية، بل تتمخض عنه تأثيرات سلبية على تلك المجتمعات و منها ظاهرة الاغتراب الثقافى. و على صعيد آخر من المعروف ان الاجواء التى نشأت فيها الثقافة الغربية تختلف إلى حد بعيد ثقافة المجتمعات الإسلامية إلى التأمل والنظر فى هذه القضية، و كان منهم من اعتبر العلم الحديث متناقضاً مع الإسلام، بينما كان منهم من أقر العلم الحديث، فى حين ذهب آخرون إلى ايجاد تعبير جديد عن الإسلام، و حاول قسم آخر وضع العلم الحديث فى ثنايا العالم الإسلامى. هذا البحث عبارة عن دراسة نظرية فى منطلقات و استدلالات توجهين من هذه التوجهات، و هما التوجه الوظائفى (Functional) والرمزى (Symbolic) على التوالى فى الأفكار الشفوية لسيد حسين نصر، و ضياء الدين سردار، حيث يستعرض لمحة عبارة عن المنطلقات الفكرية والفلسفية لنماذج الوظائفية، والرمزية حول العلم الحديث.

**الألفاظ المفتاحية:** العلم الغربى، العلم الدينى، العلمانية، النظرة الوظائفية، النظرة الرمزية.

١. استاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة الزراعة و الموارد الطبيعية، رامين خوزستان.

s\_mohammad\_miri@yahoo.com

shamsaie2008@yahoo.com

٢. استاذة مساعدة فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، شيراز.