

تاریخ و پدیدارشناسی دین

مجتبی زروانی*

چکیده:

یکی از مسائلی که از آغاز ذهن پدیدارشناسان و مورخان ادیان را به خود خوانده است رابطه میان این دو روش دین‌شناسی است. این مقاله بر آن است تا مبنائی را که با آن بتوان پدیدارشناسی دین را از تاریخ دین بازشناخت نشان دهد. این دو اصطلاح نزد دین‌شناسان مختلف معانی متفاوتی دارد. در این بحث تاریخ و پدیدارشناسی دین، هر دو در معنای جزئی‌ترش به کار می‌روند. پدیدارشناسی همواره خواهان آن بوده است که خود را متفاوت از تاریخ دین نشان دهد. اگرچه دانشمندان درباره اینکه مرزهای تمایز دقیقاً چه هستند، کاملاً با هم وحدت نظر ندارد^۱، اما همگی بر این باورند که پدیدارشناسی دین هرچند با دیگر روش‌های مطالعه ادیان ارتباطی داشته باشد، روشی متمایز و مستقل است. واژگان کلیدی: تاریخ دین، پدیدارشناسی دین، کریستن سن، فاندربلو، الیاده.

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

^۱ عقیده کریستن سن بررسی در باب ذات دین مربوط به حوزه فلسفه دین است. او می‌گوید: «آنچه واقعاً اصل است، با تحقیق فلسفی ثابت می‌شود. گوهر و ذات مفهومی فلسفی است و این وظیفه فلسفه دین است که آن را بیان کند. (کریستن سن، ۹) از سویی دیگر، الیاده به رغم نظر کریستن سن، تحقیق در باب ذات را به عنوان بعدی از تاریخ دین، مورد توجه قرار می‌دهد. (الیاده، ۲۰۳) هرچند که در این مورد اختلافات تا اندازه‌ای، لفظی است، بر این امر اتفاق نظر دارند که گرچه پدیدارشناسی دین به انواع دیگر مطالعه دین وابسته است، اما در عین حال روشی متمایز و مستقل است. (پتازونی، ۲۱۷)

مقاله حاضر به بررسی نسبت میان مطالعات تاریخی و پدیدارشناسی دین از نگاه دین‌شناسان کلاسیک می‌پردازد. پرسش اصلی مقاله این است که آیا مبنایی وجود دارد که بتوان بر اساس آن، این دو روش مطالعه دین را از یکدیگر تمییز داد؟

دو اصطلاح پدیدارشناسی و تاریخ دین، نزد دانشمندان مختلف بر معانی متفاوتی دلالت دارد. ناگزیر در آغاز، ذکر معنای خاصی از این دو اصطلاح که در این مقاله اراده شده است، لازم است. اصطلاح تاریخ دین، دست کم در سه معنا بکار می‌رود: در معنایی جزئی (دقیق‌تر)، در معنای گسترده‌تر، و در گسترده‌ترین معنا. به معنای دقیق کلمه، این اصطلاح برای اشاره به تاریخ ادیان خاص، با در نظر گرفتن موقعیت تاریخی و ترتیب زمانی آن ادیان، به کار می‌رود. (جورجی، ۹) در معنای عام‌تر، اصطلاح تاریخ دین متضمن تاریخ دین در معنای دقیق آن و نیز پدیدارشناسی دین است. این معنا به ترکیبی از مطالعات تاریخی و پدیدارشناختی دلالت دارد. (استرنگ، ۳) عبارت انگلیسی تاریخ دین،^۱ در وسیع‌ترین معنایش به عنوان واژه‌ای مترادف با اصطلاح آلمانی Religions wissenschaft، به کار می‌رود و نه تنها متضمن تاریخ دین به معنی دقیق کلمه است، بلکه مطالعه تطبیقی ادیان و ریخت‌شناسی و پدیدارشناسی دین را نیز شامل می‌گردد. (الیاده، جستجو، ۱؛ کیتاگوا، ۱۹) اصطلاح پدیدارشناسی دین نیز در معانی مختلفی به کار برده می‌شود.^۲ پدیدارشناسی دین، به معنای دقیق کلمه، به کاربرد دو اصطلاح اپوخه^۳ (تعلیق حکم) و شهود ذات^۴ در مطالعه پدیده‌های مشابه در ادیان مربوط است (کریستن سن، ۴۱۸؛ فاندربلیو، ۲، ۶۷۱ - ۶۷۸) اما در معنای عام‌تر، عبارت است از به کارگیری دو اصل تعلیق حکم و شهود ذات برای مطالعه همه پدیده‌های دینی، چه پدیده‌های مشابه و چه پدیده‌های متفاوت. پدیدارشناسی در معنای عام‌ترش شامل فهم یک پدیده دینی در درون سنت دینی خاصی نیز می‌تواند باشد.

^۱. History of Religion.

^۲. معنای هوسرلی پدیدارشناسی در این مقاله مراد نیست.

^۳. Epoch.

^۴. Eidetic.

در این مقاله اصطلاحات «تاریخ دین» و «پدیدارشناسی دین»، هر دو، در معانی دقیق‌ترشان مورد توجهند. پدیدارشناسی دین، فرق داشته‌اند. (کریستن سن، ۸ - ۱۰؛ فاندربلیو، ۶۸۵ - ۶۸۹) هرچند که محققان دربارهٔ اینکه این مرزهای تمایز دقیقاً چه هستند، کاملاً با هم وحدت‌نظر ندارند.^۱ از این رو پدیدارشناسان و مورخان دین از همان آغاز با مسأله ارتباط پدیدارشناسی دین با تاریخ دین، دست به گریبان بودند. یکی از نخستین پدیدارشناسان برجسته که خود را با این مسأله درگیر کرد دلبلیو. برد کریستن سن^۲ است. اما به نظر می‌رسد که کریستن سن به این مسأله، نه به عنوان مسأله‌ای مستقل، بلکه در حکم بخشی از یک الگوی وسیع‌تر ناظر بر ارتباط میان تاریخ دین، پدیدارشناسی دین و فلسفه دین، می‌نگرد. به نظر او هیچ‌یک از این سه روش، مستقل نیست، ارزش و صحت نتایج یکی از آنها وابسته به ارزش و صحت نتایج دوتای دیگر است. جایگاهی که تحقیق پدیدارشناختی میان تاریخ و فلسفه کسب کرده است، آن را فوق‌العاده جذاب و بااهمیت ساخته است. پدیدارشناسی دین، هم تاریخ نظام‌مند دین است و هم فلسفه کاربردی دین. (کریستن سن، ۹) از سوی دیگر او سعی دارد تمایز میان پدیدارشناسی دین و فلسفه دین (همان) و تفاوت تاریخ و پدیدارشناسی دین از یک سو و فلسفه دین از سوی دیگر را نشان دهد (همان، ۱۳) تا اینکه میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین تمایز نهد. وقتی کریستن سن به مسأله ارتباط تاریخ دین با پدیدارشناسی دین پرداخت، بر ارتباط متقابل آنها تأکید کرد (همان، ۸) و بر این واقعیت که پدیدارشناسی دین با داده‌های تاریخ دین کار می‌کند، انگشت گذاشت. (همان، ۹)

^۱. به عقیده کریستن سن بررسی در باب ذات دین مربوط به حوزه فلسفه دین است. او می‌گوید آنچه واقعاً «اصل» است با تحقیق فلسفی ثابت می‌شود. گوهر و ذات مفهومی فلسفی است و این وظیفه فلسفه دین است که آن را بیان کند. (همان، ۹) از سویی دیگر، الیاده رغم نظر کریستن سن، تحقیق در باب ذات را به عنوان بعدی از تاریخ دین، مورد توجه قرار می‌دهد. (الیاده، مقدس و نامقدس، ۲۰۳) هرچند که در این مورد اختلافات تاندازه‌ای، لفظی است، بر این امر اتفاق نظر دارند که گرچه پدیدارشناسی دین به انواع دیگر مطالعه دین وابسته است، اما در عین حال روشی متمایز و مستقل است. (پتازونی، ۲۱۷)

^۲. W. Brede Kristensen.

بر این اساس دو نکته در باب نظر کریستن سن از رابطه پدیدارشناسی دین با تاریخ دین، جالب توجه است: ۱. اینکه او به وابستگی متقابل آنها بیشتر توجه دارد تا تمایز متقابل آنها ۲. تمایزی که او بیان می‌کند، بیشتر به جریان جهت‌دار داده‌های مربوط است تا اختلاف روش. به عبارت دیگر، اختلاف، به جریان اطلاعات بستگی دارد نه تحلیل روش شناختی آن اطلاعات. اختلاف میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین از نظر او به اندازه وابستگی متقابل این دو روش به هم، اهمیت ندارد.

گراردیوس فاندولیو، پدیدارشناس برجسته دیگری است که رأی او در این مسأله قابل توجه است. وی، وابستگی این دو رشته متقابل را که کریستن سن متذکر شد، پذیرفت. اما به نظر می‌رسد که او در زمینه تمایز میان این دو، از کریستن سن پا را فراتر گذاشته و پس از تصدیق وابستگی متقابل آنها (همان، ۶۸۶) می‌گوید: ... با وجود این، کار مورخ اساساً با کار پدیدارشناس، متفاوت بوده و اهداف دیگری را تعقیب می‌کند. (همان) از این رو، در حالی که کریستن سن بر یادآوری این نکته که تاریخ دین داده‌های حقیقی را برای طرح کلی طبقه‌بندی پدیدارشناسی فراهم می‌آورد، متوقف ماند، فاندولیو، کمی فراتر رفته و تلاش می‌کند تا میان این دو حوزه بر مبنای اهداف متفاوتی که دنبال می‌کنند، تمایز نهد. هدف مورخ، اثبات «چیزی است که به واقع رخ داده است و در این مورد او هرگز نمی‌تواند موفقیت حاصل کند، مگر آنکه آن را درک کند.» اما زمانی که از درک واقع و فهم ماهیت آن عاجز ماند، باز می‌باید واقع را توصیف کند، حتی اگر به فهرست کردن صرف واقعیت‌ها اکتفا نماید. اما وقتی پدیدارشناس از درک و فهم بازمی‌ماند، دیگر چیزی را برای گفتن ندارد. (همان) بدین ترتیب، در حالی که کریستن سن می‌کوشد تا فرق میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین را بر حسب جریان داده‌ها مورد توجه قرار دهد، فاندولیو، این تمایز را نه تنها در سطح طبقه‌بندی حقایق و داده‌ها بلکه در سطح درک حقایق، دنبال می‌کند. علاوه بر این اگر مورخ نیز نتواند آنچه را که حقیقتاً اتفاق افتاده است توصیف کند، مگر آنکه آن را بفهمد، پس تمایز میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین را در واقع نباید در اصل فهم جستجو کرد (یعنی اینکه یکی ادراک می‌کند یا می‌فهمد و دیگری خیر)، بلکه در اختلافات موجود

در کیفیت ادراک باید جستجو نمود. لذا بررسی این نکته به این نتیجه می‌انجامد که تمایز میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین می‌تواند وابسته باشد با ۱- جمع‌آوری و طبقه‌بندی واقعیت‌ها، آن‌گونه که کریستن سن بیان می‌کند، یا ۲- بر حقیقت ادراک یا فهم واقعیت، همانطور که فاندولیو اشاره می‌کند، یا ۳- ترجیحاً بر کیفیت ادراک یا فهم این حقایق.

محقق دیگری که اکنون به آرای او اشاره می‌شود، میرسیا الیاده است. به نظر می‌رسد که او به شناسایی کیفیت فهمی که مورخ را از پدیدارشناس متمایز می‌سازد، نظر دارد. بر مبنای نظر الیاده، نوع فهمی که پدیدارشناس در پی آن است، فهمی است که عمدتاً بر ساختارهای خاص پدیده‌های دینی مبتنی است و آن فهم ذات دین است. (الیاده، مقدس و نامقدس، ۲۰۳) از سوی دیگر، مورخ دین به حقایق دینی - تاریخی‌ای می‌پردازد که در صدد فهم آنها و قابل قبول ساختن آنها برای دیگران است. الیاده هم به معنای یک پدیده دینی توجه دارد و هم تاریخ آن. او سعی دارد که در مورد هر دو داوری کند و هیچ یک از آنها را قربانی دیگری نسازد. البته مورخ دین نیز به منظم کردن نتایج یافته‌هایش و تأمل و تفکر بر ساختار پدیده‌های دینی، دست پیدا می‌کند. با این همه او کار تاریخی‌اش را به عنوان پدیدارشناس یا فیلسوف دین، انجام می‌دهد.

الیاده در جایی دیگر به تمایز میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین، توجه داده و می‌گوید که آن دسته از دانشمندی که مطالعه ساختارها و معانی دین را در ذیل تاریخ دنبال می‌کنند، در زمره پدیدارشناسان جای دارند. یعنی آنها که در طلب فهم پدیده‌های دینی در بافت تاریخی‌شان هستند. (الیاده، جستجو، ۸) آنگاه می‌افزاید که در حقیقت اختلاف میان این دو رویکرد، بیشتر مورد کندوکاش قرار نمی‌گیرد. در اصل این ارتباط نزدیک تاریخ دین و پدیدارشناسی دین است که مورد توجه الیاده است و لذا آنچه برای او اهمیت دارد این است که امروزه کسانی هستند که به امر مطالعات دینی توجه می‌نمایند.

این دغدغه‌ی یاده نسبت به مکمل هم بودن دو حوزه تاریخ دین و پدیدارشناسی دین، سبب افزایش بار معنایی اصطلاح تاریخ دین گشته است.^۱ در آرای یواخیم واخ نیز الگویی مشابه از آنچه که در باب نسبت میان دو روش مورد نظر دیدیم، می‌یابیم. تأکید بر تمایز میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین (واخ، مطالعه تطبیقی ادیان، ص ۲۴-۲۶) از یک سو و تأکید بر مکمل هم بودن آنها (همان، ۲۴) و از سوی دیگر میل او برای آنکه هر دوی آنها را ذیل عنوان کلی تاریخ دین در معنای وسیع‌ترش بگنجانند. (واخ، انواع تجربه دینی، فصل اول) موجب آن شده تا او را بیش از آنکه پدیدارشناس دین بدانند، در شمار مورخ ادیان طبقه‌بندی کنند.

تا حدودی با پیشینه تاریخی بحث آشنا شدیم.^۲ اینک می‌خواهیم تا مسأله مورد بحث را با تحلیل اینکه پدیدارشناس و مورخ دین چگونه به موضوع واحدی نظر می‌کنند، بررسی کنیم. شاید این تحلیل به روشن شدن تمایز میان این دو روش کمک کند. یکی از موضوعاتی که پدیدارشناسان اطلاعاتی را در اطراف آن جمع کرده‌اند، مسأله «نجات‌بخش» است و یکی از محققانی که به این موضوع پرداخته، فاندلیو است (همان، ج ۱، فصل ۱۲) برای آنکه کانون بحث را باز هم مشخص‌تر کنیم، برای بررسی دو شخصیت نجات‌بخش (مثلاً ازیریس^۳ و عیسی) را برمی‌گزینیم و نقطه‌نظرات مبتنی بر دو روش تاریخی و پدیدارشناختی را در باب آن مطرح می‌کنیم.

فاندلیو، در تحلیلش از اسطوره نجات‌بخش، با توجه به خاستگاه این اندیشه، به دو دیدگاه پذیرفته شده و شایع در این باب باز می‌گردد. (همان، ۱۰۴) نخستین نظریه، شخصیت نجات‌بخش را همچون کسی که صورت تشخیص‌یافته قوه طبیعت است دنبال می‌کند. (Kristensen, 66-67) توجه فاندلیو به این امر از این رو بود که چرخه حیات

^۱. کسانی هم هستند که موضع یاده را به عنوان پدیدارشناس، موضعی ضدتاریخی می‌دانند. (دودلی،

۱۹۷۷ و سلیبا، ۱۹۷۶)

^۲. پدیدارشناسان کلاسیک دین نظیر کریستن سن و فاندلیو در زمینه مطالعات دینی وابستگی متقابل تاریخ دین و پدیدارشناسی دین به یکدیگر را مطرح ساخته و بعدها یواخیم واخ و یاده این نظر را دنبال کردند.

^۳. Osiris.

ازیریس می‌توانست با تجربه فصول یکی انگاشته شود (Ibid, 103) این صورت ادواری شخصیت نجات‌بخش است. نظریه دوم، شخصیت نجات‌بخش را برگرفته از صورت تاریخی آورنده نجات در نظر می‌گیرد. (Ibid, 104) عیسی مسیح در این مقوله جای می‌گیرد. این صورت تاریخی نجات‌بخش است. فاندولیو، به عنوان یک پدیدارشناس نخستین کسی بود که به چندگانه بودن شخصیت نجات‌بخش اشاره کرد.¹ و این امر او را به این شناخت رساند که ساختار اسطوره‌ای پیرامون شخصیت ازیریس مقتضی ویژگی‌های یک انسان تاریخی است. ازیریس تنها واجد چهره تاریخی نجات‌بخش نیست، بلکه مقام شاهی هم دارد (Ibid, 108) به علاوه او کسی است که به انسان زراعت و شیوه کشت آموخت و به آنان قانون و فرهنگ هدیه کرد (Ibid) یعنی شخصیت ادواری نجات‌بخش به‌عنوان کسی که کسوتی تاریخی به تن دارد، دیده شده و شخصیت تاریخی نجات‌بخش به صورتی که از ارتباط با جهان نباتی و ادواری بودن جدا نیست، ملاحظه می‌گردد.

به عبارت دیگر، تقاربی ساختاری میان صورت ادواری و صورت تاریخی نجات‌بخش وجود دارد و این نکته فاندولیو را به این دریافت رساند که نجات‌بخش آنگاه که زمان به کمال می‌رسد متولد می‌گردد. تقدیر² زمان نجات است که شخصیت ادواری نجات‌بخش را با صورت تاریخی آن مرتبط می‌سازد. (Ibid, 113) اینکه آیا اسطوره ازیریس بر اسطوره مربوط به «مسیح» تأثیر گذاشته باشد یا نه بحثی به میان نمی‌آورد. فاندولیو به شکل، ساختار و روند درون ساختار اسطوره نجات‌بخش می‌پردازد و این دغدغه پدیدارشناس است. او به تأثیر اسطوره ازیریس بر اسطوره «مسیح» توجهی ندارد. کریستن‌سن نیز به‌عنوان پدیدارشناس آنجا که از اندیشه «پسر انسان» سخن می‌گوید و

¹ برخلاف کریستن‌سن که شخصیت نجات‌بخش را چند صورته (Multiform) می‌داند، فاندولیو، این شخصیت را بیشتر به صورت چند بعدی (Multivalence) توصیف می‌کند. کریستن‌سن نشان می‌دهد که چگونه خدای خورشید (Kristensen, 66-67) حیوان (Ibid, 161) و یا یک انسان (Ibid, 266) می‌تواند یک شخصیت نجات‌بخش باشد. در عوض فاندولیو خاطر نشان می‌کند که شخصیت نجات‌بخش متشکل از صفات چندگانه است.

² Fatefulness.

بحث خود موادی از دین بابلی، ادبیات کتاب مقدسی و منابع یهودی (Ibid, 264-266) همراه می‌کند، حتی به ارتباط متقابل میان این سنت‌های دینی اشاره نمی‌کند چه رسد به تأثیر یکی از این سنت‌ها بر دیگری. این نگرش در اصل، تاریخ را نادیده می‌گیرد؛ چرا که این کار، بعدی از ابعاد پدیدارشناسی است.^۱ در بحث از «تأثیر» و اهمیت دادن به آن، محدودیتی را در آرای میرسیا الیاده نیز می‌بینیم. آنچه باید مسلم دانست آن است که الیاده فقط پدیدارشناس نیست، و به نظر می‌رسد که ترجیح می‌دهد تا مورخ دین هم به معنای وسیع کلمه باشد. او می‌نویسد: ما در اینجا تنها به یک مثال دینی اکتفا می‌کنیم. شمنهای آلتائی، به شکلی آئینی از درخت غان که بر تنه آن، تعداد معینی جای پا (شبیله پله) کنده شده بالا می‌روند. درخت غان سمبل درخت عالم است. پله‌ها نشانه آسمان‌های مختلف است که شمن می‌بایست از میان آنها سفر جذبه‌آمیز خود را پشت سر گذارده تا به آخرین آسمان برسد. به احتمال بسیار زیاد، طرح کیهان‌شناختی‌ای که در این آیین به چشم می‌خورد، ریشه شرقی دارد. اندیشه‌های دینی خاور نزدیک باستان فراتر رفته، در آسیای مرکزی و شمالی نفوذ کرد و در ایجاد صورت‌های کنونی شمنیزم آسیای مرکزی و سبیری، نقش بسیار زیادی داشت. این مثال خوبی است که نشان می‌دهد تاریخ در باب اشاعه ایدئولوژی‌ها و تکنیک‌های دینی چه می‌تواند به ما بیاموزد... مسلماً تأثیرات حاصل از کیهان‌شناسی و دین شرقی، خالق ایدئولوژی‌ها و تکنیک‌های دینی چه می‌تواند به ما بیاموزد... مسلماً تأثیرات حاصل از کیهان‌شناسی و دین شرقی، خالق ایدئولوژی و آئین صعود به آسمان در میان شمن‌های آلتائی است... (Eliade, 1964: Introduction) این چیزی است که در باب آن مورخ دین در گسترده‌ترین محدوده معنایی باید سخن بگوید. تمییز میان مورخ دین (به معنای دقیق کلمه) و پدیدارشناس در این بیان که تاریخ یک پدیده دینی نمی‌تواند ماهیت کامل و ذات آن پدیده را تنها با تجلیات آن پدیده آشکار کند، پیداست.

در اسطوره ازیریس این حقیقت که ازیریس پس از مرگ، بار دیگر زنده می‌شود، ممکن است بر عقیده مسیحی در باب رستاخیز مسیح، تأثیر گذارده باشد، دقیقاً چیزی است که مورخ زمانی که امور مشابه را در دین‌های مختلف نشان می‌دهد، به آن

^۱ پدیدارشناسی می‌تواند توالی و زنجیره تاریخی - فرهنگی قوم‌شناسی و نظریه‌های مربوط به گسترش تاریخ دینی را نادیده بگیرد. (نک. الیاده و کیتاگوا، ۶۵)

می‌پردازد. این مسأله وقتی روشن می‌شود که آنچه را که یک مورخ و نه یک پدیدارشناس در مورد ازیریس یا مسیح انجام می‌دهد، مورد بررسی قرار دهیم. مورخ تأثیر یکی را بر دیگری، مثلاً دین مصر را بر مسیحیت در نظر دارد. (Frankfort, 81) ویل دورانت می‌نویسد:

آنچه دین مصری را متمایز از هر دین دیگری کرده است، تأکید بر جاودانگی بود. اگر اوزیریس، نیل و تمامی نباتات می‌توانند تجدید حیات یابند، پس انسان نیز می‌تواند. مراقبت شگفت‌انگیز از جسد مردگان در خاک خشک مصر، عاملی برای تقویت این عقیده بود. عقیده‌ای که تا هزاران سال در میان مصریان شایع بود و از آنها به مسیحیت رسید. (Durant, 202)

مقایسه قبلی در مورد شیوه‌ای که یک پدیدارشناس و یک مورخ برای بررسی موضوع واحد به کار می‌برند نشانه‌هایی را برای تمییز میان تاریخ دین و پدیدارشناسی دین، فراهم می‌آورد. وقتی که تاریخ دین با اطلاعات قابل قیاس مواجه است، طرز عملکرد عوامل مؤثر تاریخی را جویا می‌گردد؛ زمانی که پدیدارشناسی دین با داده‌های سنجش‌پذیر روبرو می‌شود، طالب مفاهیم ساختاری است. اما آنگاه که شخصیت مورخ و پدیدارشناس در وجود یک محقق تلفیق می‌یابد قبول این حقیقت، صورتی پیچیده و بغرنج پیدا می‌کند (Leuw, vol 2, 686) برای معیارسازی لازم است بحث با طرح مسأله نجات‌بخش در حوزه دین دیگری مثلاً بودائی و مقایسه آن با مفهوم یهودی - مسیحی آن دنبال شود.

مضمون نجات‌بخش در هر دو سنت یهودی - مسیحی و بودایی، مشترک است. شیوه کاربرد این مضمون در سنت یهودی - مسیحی از طریق مفهوم مسیح است (نک: هستینگز، ۸، ۵۷۰ - ۵۸۱) شیوه عملکرد آن در بودیسم، با تصویر شخصیت مایتریا - بودای منتظر (آینده) است. (الیاده، از دین ابتدائی تا ذن، ۴۰۰ - ۴۰۳) این کاربرد را هم اینک می‌توان با توجه به آنچه که ریچارد رابینسون در مورد این وجه تشابه میان سنت یهودی - مسیحی و بودایی گفت، شناخت. او می‌نویسد:

مایتریا برخلاف بوداهای پیش از خود، زنده است. چنانکه او قادر است تا نیایش‌های پرستشگران را پاسخ گوید، او همان‌گونه که لز نامش پیداست، از روی مهربانی و با

طیب خاطر کمک می‌کند، و با تبدیل شدن به خدایی بزرگ در تولد فعلی‌اش، قادر است تا این‌گونه عمل کند. از این رو کیش او به پیروانش، مزیت‌های خداپرستی و بودیسم را مشترکاً، تقدیم می‌کند. هند در غلیان انتظار مسیحایی‌ای گرفتار آمد که احتمالاً از ایران نشأت گرفته و از طریق عالم مدیترانه‌ای پس از ۲۰۰ ق. م جریان یافت. بودیسم برای پذیرش ایده مسیحایی از هندوئیسم آمادگی بیشتری داشت. چون در برابر تأثیرات غربی گشوده‌تر بوده و از ابتدا، تاریخ و شبه تاریخ را به نحوی جدی‌تر در خود جای داد. همسو با تفکر گذشته، بودائیان بر حسب سلسله‌النسب استادی - شاگردی، در موعد مقرر به پیش‌بینی وضعیت آینده نائل می‌گردند، درست مثل عبریان که پس از تأمل طولانی بر سلسله پیامبران و سلاطین تاریخ قدیم خود، رؤیای پیامبر سلطان تدهین شده را می‌بینند... (رابینسون، ۵۹)

بر مبنای این عبارات می‌توان گفت رابینسون به توجیه سه شیوه متمایز ولو مرتبط به هم می‌پردازد. نخستین توجیهی که او ارائه می‌دهد، این است که کیش مایتریا نشان‌دهنده این است که هند در غلیان و جوشش انتظار مسیحایی‌ای گرفتار آمد که احتمالاً از ایران نشأت گرفته و از طریق جهان مدیترانه‌ای اواخر ۲۰۰ قبل از میلاد، جریان یافت (همان) سپس او توجیه دومی را ارائه می‌دهد، بدین معنی که: بودیسم در پذیرش ایده مسیحایی از هندوئیسم مستعدتر بود، چون در برابر تأثیرات غربی گشوده‌تر بود. (همان) این توجیه مانند اولی، توجیه عامی نیست که کل یک ناحیه جغرافیایی را شامل گردد، بلکه تبیینی خاص است که در مورد بودیسم کاربرد دارد. سپس توجیه سومی بیان می‌دارد. وی می‌گوید: بودیسم تاریخ و شبه تاریخ را نسبت به هندوئیسم به نحو جدی‌تر پذیرفت: همگام با تفکر گذشته، بر حسب سلسله‌النسب استادی - شاگردی، بودائیان در زمان مقرر، فرزانه آینده را پیشگویی می‌کنند، درست مثل عبریان که پارسا - سلطان تدهین‌شده آینده را پس از تأمل طولانی بر سلسله پیشگویان و سلاطین تاریخ قدیم، در عالم رؤیا می‌بینند. (همان)

در حالی که دو توجیه نخست بر تعاملات تاریخی مبتنی است، این توجیه اخیر، یعنی توجیه سوم، بر تعاملات تاریخی متکی نبوده بلکه متضمن شباهت فرآیند ساختاری است. تشخیص این تمایز برای تعیین جایگاه دقیق نقش مورخ و پدیدارشناس

که ظاهراً رابینسون آنها را با هم تلفیق نموده است، ضروری است. هر گاه میان دو یا (تعداد بیشتری) از سنت‌ها، فرضاً سنت A و سنت B، شباهتی آشکار شد، رابطه آنها به چهار شیوه قابل تبیین است. به یک روش می‌توان گفت که همانندی یا شباهت به این خاطر ظاهر شده است که ۱- سنت A تحت تأثیر سنت B بود. ۲- سنت B متأثر از سنت A بود. ۳- هم سنت A و هم سنت B مشترکاً متأثر از سنت سوم یا عمل مؤثر سومی مانند C شدند و ۴- همانندی حاصل تأثیر نیست، بلکه حاصل فرآیندهای ساختاری ذاتی در بطن خود آن سنن است. رابینسون ابتدا اظهار داشت که بر کل ناحیه جغرافیایی اطراف شمال غربی هند، اندیشه انتظار مسیحایی غالب بود. این با شق سوم فوق‌الذکر مطابقت دارد. آنگاه او بیان کرد که غرب از بودیسم متأثر گشت. اگر ما به سنت دینی غربی‌ای همچون سنت A و به سنت بودایی همچون سنت B، نظر افکنیم، می‌بینیم که این با راه دوم فوق‌الذکر مطابقت دارد. رابینسون به‌راه شماره اول فوق‌الذکر اشاره نمی‌کند، گرچه به مضمون آن متلزم است. زمانی که او پویایی ساختاری سلسله استادی - شاگردی بودایی را با سلسله پیامبران و سلاطین یهودی تطبیق می‌دهد، در واقع راه شماره چهارم را مد نظر دارد.

نتیجه: به اصل مسئله یعنی جستجو برای مبنائی که تاریخ و پدیدارشناسی دین را از هم باز شناسیم، باز می‌گردیم (با توجه به معنای جزئی‌تر) به نظر می‌رسد می‌توانیم چهار گزینه‌ای را که دو سنت موازی را توجیه می‌کند در نظر بگیریم. به این صورت:

۱- الف متأثر از ب است.

۲- ب متأثر از الف است.

۳- الف و ب متأثر از ج است.

۴- دو امر با دو سنت موازی بر اساس تعامل تاریخی پدید نیامدند بلکه وجود آنها حاصل شباهت‌های ساختاری روند موجودیت آنهاست.

در این صورت می‌توان گفت تاریخ دین به مطالعه و بررسی سه گزینه نخست نظر دارد و پدیدارشناسی دین به گزینه چهارم.

منابع و مأخذ

- ۱- الیاده، میرچیا، مقدس و نامقدس، ترجمه بهزاد سالکی.
- ۲- الیاده میرچیا، ۱۳۷۶، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، چاپ دوم.
- ۳- خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، پدیدارشناسی دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- 4- Durant, Will, 1954, *Our Oriental Heritage*, New York, Simoon and Schuster.
- 5- Eliade, Mircea, 1969, *The Quest*, University of Chicago Press.
- 6- Eliade, Mircea, 1967, *From Primitive to zen*, New York, Harper and Row.
- 7- Eliade, Mircea, Shamanism, *Archaic Techniques of Ecstasy*, Tr.by Willard.
- 8- R. Trask, London, 1964, *Routledge and Kegan Paul*.
- 9- Eliade, M, and Kitagawa, J, eds, 1959, *The History of Religion*, Chicago Press.
- 10- Frankfort, Henry, 1961, *Ancient Egyptian Religion*, New York, Harper and Row.
- 11- Jurji, Edvard j, 1963, *The Phenomenology of Religion*, Philadelphia, The Westminster Press.
- 12- Kristensen, W.B, 1960, *The Meaning of Religion*, The Hague: Martins Nijhoff.
- 13- Leeuw, Van Der, 1963, *Religion In Essence and Manifestation*, 2 Vols, New York, Happer and Row.
- 14- Pettazzoni, Raffaele, 1954, *Essay on the History of Religions*, Leiden, E.J, Brill.
- 15- Robinson, H. Richard, 1970, *The Buddhist Religion*, Dickson Publishing Co.
- 16- Streng, Fredrick j, 1968, *What Dose History Mean in the "History of Religion"*, Anglican Theological Review.
- 17- Wach, Joachim, 1958, *The Comparative Study of Religions*, Edited with an Intord. By Joseph M.Kitagava, New York, Colombia University Press.
- 18- Wach, Joachim, 1957, *Types of Religious Experience*, Christian and Non Christian, University of Chicago Press.