

The Study of Empathetic Phenomenology of Anne Marie Schimmel based on Friedrich Heiler's Opinions

AmirPourrastegar*
Mohammad Yusof Nayyeri**

Abstract

Phenomenology has been used in research related to sacred affairs (both religion and mysticism). As a result of philosophical phenomenology, the most important features of the phenomenology of religion are description against the analysis, intuition of essence, suspension, avoidance of dogma and empathy. The 'empathy' dimension in the phenomenology of religion and mysticism has more functions than philosophical phenomenology. Phenomenology of empathy is a phenomenological description of the subject from the perspective of the believer. In his mystical religious phenomenology, Friedrich Heiler, by setting aside assumptions, penetrates deep into the 'religious experience' and describes it in a direct, immediate and empathetic confrontation. Influenced by Friedrich Heiler's religious studies and emphasizing the phenomenology of empathy, Anne Marie Schimmel has set herself free from monopolistic assumptions to understand mysticism and Islam more precisely. This influence rests mostly on comparative theology and mysticism, moving from outside to the inside of the religion, the unity of religions, the prayer, and the emphasis on immediate and living manifestations. In Anne Marie Schimmel's studies, the elements of affection and empathy have been strongly emphasized due to the apparent emergence and evolution of phenomena in the social customs of Muslims and followers of Sufism. This has sometimes made her research unauthentic. On the other hand, sometimes Schimmel's research cannot be universal, persuasive, or scientifically explanatory because of the descriptive dimension of phenomena and the lack of causal and analytical foundations as well as its reliance on the personal emotion of the researcher.

Keywords

Anne Marie Schimmel, Phenomenology, Empathy, Religion and Mysticism, Friedrich Heiler, Islam, Mawlana.

* PhD Candidate of Persian Language and Literature, Shiraz University, Iran

** Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University, Iran

نشریه علمی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۱، تابستان ۱۳۹۸ صص ۱۴۴-۱۲۱

Doi: 10.22108/jpll.2020.115978.1344

جستاری در پدیدارشناسی همدلانۀ آنه‌ماری شیمیل برپایه آرای فردریش هایلر

امیر پوررستگار* - محمدیوسف نیری**

چکیده

از پدیدارشناسی در پژوهش‌های مرتبط با امور قدسی (اعم از دین و عرفان) استفاده شده است. به تبع پدیدارشناسی فلسفی، مهم‌ترین ویژگی‌های پدیدارشناسی دین، توصیف در برابر تحلیل، شهود ذات، تعلیق و همدلی است. بُعد «همدلی» در پدیدارشناسی دین و عرفان، کاربردی بیش از پدیدارشناسی فلسفی دارد. پدیدارشناسی همدلی، توصیف پدیدارشناسانۀ موضوع، از نگاه شخص باورمند است. فردریش هایلر در پدیدارشناسی دینی عرفانی خود، با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها، به عمق «تجربه دینی» نفوذ و در رویارویی مستقیم، بی‌واسطه و همدلانۀ، آن را توصیف می‌کند. آنه‌ماری شیمیل با تأثیر از دین‌پژوهی فردریش هایلر و با تأکید بر مؤلفه همدلی پدیدارشناسی، خود را از پیش‌فرض‌های انحصارگرایانه رهانیده است تا عرفان و اسلام را دقیق‌تر درک کند. این تأثیرپذیری بیشتر بر الاهیات و عرفان تطبیقی، سیر از ظاهر به باطن دین، وحدت ادیان، نیایش و تأکید بر نمودهای بی‌واسطه و زنده استوار است. در پژوهش‌های آنه‌ماری شیمیل، به سبب بروز و ظهور آشکارتر پدیدارها در آداب و رسوم اجتماعی عامه مسلمانان و پیروان تصوف، بر مؤلفه عاطفه و همدلی بسیار تأکید شده که همین امر گاه پژوهش‌های او را غیرمستند کرده است. از سوی دیگر، گاه پژوهش‌های شیمیل به سبب بُعد توصیفی پدیدارها و بی‌بهره بودن از مبانی علیتی و تحلیلی و همچنین اتکای آن بر دریافت‌های عاطفی شخصی پژوهنده، نمی‌تواند جهان شمول، اقناع‌کننده و دارای تبیین علمی باشد.

واژه‌های کلیدی

آنه‌ماری شیمیل؛ پدیدارشناسی؛ همدلی؛ دین و عرفان؛ فردریش هایلر؛ اسلام؛ مولانا

am.po90@yahoo.com

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسؤل)

m.nayeri110@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۲/۶

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۱۲/۲۱

۱- مقدمه

پدیدارشناسی آگاهی مستقیم نسبت به مشاهدات و توصیف پدیده‌هایی است که بی‌واسطه در تجربه ما ظاهر می‌شود. در فلسفه جدید، اصطلاح پدیدارشناسی بیش از همه، یادآور مکتب فکری ادموند هوسرل (Edmund Husserl) فیلسوف آلمانی است. «واژه پدیدارشناسی به‌عنوان یک اصطلاح جدید در فلسفه غرب، ترجمه‌ای است برای «phenomenology» که ریشه آن به کلمه (phainesthai) «فاینستای» یونانی به معنای ظهور و درخشش برمی‌گردد؛ کلمه‌ای که با (phos) «نور و درخشندگی» در یونانی و (phantom) «روح، شبیح» و (fantasy) «وهم، خیال» در انگلیسی و «فانوس» در فارسی هم‌ریشه است و در همه موارد، با نور، درخشش و ظهور در ارتباط است» (ریخته‌گران: ۱۳۸۵: ۷۱).

اصطلاح پدیدارشناسی «فنومنولوژی» را نخستین‌بار، یوهان هاینریش لمبرت (Heinrich Johan Lambert) فیلسوف آلمانی به‌عنوان علم به کار برد (اشمیت، ۱۳۷۵: ۹). به نظر لمبرت، پدیدارشناسی، تحلیل پدیدارهاست و با تحلیل آن می‌توان به تشخیص دقیق حقیقت یا ناحقیقت دست یافت. تعریف او از پدیدار، ویژگی‌های موهوم ادراک انسانی بود. پدیدارشناسی در نگاه او «نظریه توهم» (Theory of illusion) نام گرفت (آلن، ۱۹۸۷: ۲۷۶). در اواخر قرن هجدهم، ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) این نظریه را گسترش داد. کانت به بررسی تفاوت نومنها (Noumena) یا «ذوات مکنون» با فنومن (Phenomena) یا «پدیدارها» پرداخت. از نظر او ذات اشیا شناخت پذیر نیست و تنها می‌توان پدیدارهای دور از پیش‌فرض ذهنی را به‌صورت علمی و عینی درک کرد.

کاربرد فنومنولوژی پیش از نهضت پدیدارشناسی قرن بیستم، با نام هگل (Hegel) پیوند خورده است. او در کتاب *پدیدارشناسی روح* (Phenomenology Of Spirit) بر تقسیم دوگانه فنومن — نومن (پدیدار - ذات) کانت غلبه کرد. او نشان داد که چگونه روح در تکامل خود از شناخت پدیداری به شناخت ذاتی می‌رسد. در قرن نوزدهم ادموند هوسرل، وارث سنت پدیدارشناسی فلسفی^۱، این اصطلاح را به روشی مستقل در فلسفه به کار برد. از نظر هوسرل، هستی و پدیدار جداشدنی نیستند و در ضمن یکدیگرند. پدیدارشناسی او «علم به ذوات» است و همین تلقی او، به‌صورت دستگاهی نظام‌مند درآمده است. «پدیدارشناسی متعالی» او به‌دنبال «بازگشت به ذات اشیا»

است؛ پدیدارشناسی‌های پیشین بحث ذات را رها کرده و شناخت پدیدار را مهم دانسته‌اند؛ اما هدف پدیدارشناسی فلسفی او، آگاهی مستقیم از پدیدارهایی است که در تجربه بدون واسطه آشکار می‌شود.

هوسرل تأکید می‌کند که پدیدارشناسی فقط بازکردن چشم و دیدن امور متعلقات شناخت نیست؛ بلکه آن است که هم ماهیات ازپیش تعریف شده و هم سازوکار استعلایی ذهن، شناخته شود و هنگام شناخت امور با کمک توقیف پدیدارشناختی، جلوی حاکمیت این امور گرفته شود تا اینکه عین شناخت ازجانب خود، ظهور یابد (نوالی، ۱۳۷۴: ۱۵).

۱-۱ مؤلفه‌های اساسی پدیدارشناسی فلسفی

مؤلفه‌ها و کارکردهای پدیدارشناسی فلسفی، لزوماً و کامل، در دین‌پژوهی و عرفان‌شناسی نو بازخورد نداشته است؛ اما به سبب ارتباط و کاربرد بعضی از مبانی آن در شناخت کامل‌تر حوزه‌های معنوی و قدسی، لازم است که به مهم‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناسی فلسفی اشاره شود. اندیشمندان این حوزه از هوسرل تا اشمیت مؤلفه‌های توصیف (Description)، مخالفت با اصالت تحویل (Opposition to Reductionism)، التفات (Intentionality)، تعلیق (Epoche)، تحویل استعلایی (Transcendental Reduction) و شهود ذات (Eidetic Vision) را برای پدیدارشناسی فلسفی برشمرده‌اند. در این بین، بهره‌ای که پدیدارشناسان دین، مانند هایلر و به تأثر از او شیمیل، از مبانی پدیدارشناسی فلسفی برده‌اند، بیشتر مؤلفه‌های توصیف به‌جای تحلیل، شهود ذات و نیز مخالفت با اصالت تحویل است. این سه کارکرد در پدیدارشناسی هایلر و شیمیل، آنان را به دریافت ذات دین و عرفان سوق می‌دهد.

۲-۱ پدیدارشناسی دین^۲

پدیدارشناسی روش شناخت و درک عمیق‌تر پدیده‌هاست که به‌جز حوزه فلسفه، در حوزه‌هایی مانند دین، عرفان، نقد ادبی، هنر و... نیز به کار رفته است. هوسرل درباره دین اظهارنظری نکرد؛ اما فلسفه پدیدارشناسی او با شعار «بازگشت به ذات اشیا» ابزار فلسفی توانمندی را در اختیار دین‌پژوهان قرار داد. به سبب آنکه دین‌پژوهان با نوعی تقلیل دین به ابعاد اجتماعی، تاریخی و روان‌شناسی مواجه بودند، پدیدارشناسی فلسفی هوسرل به آنان اجازه می‌داد که با تعلیق این پیش‌فرض‌ها، به عمق «تجربه دینی» نفوذ کنند^۳ و در رویارویی مستقیم، بی‌واسطه و همدلانه با

دین، آن را توصیف کنند. نظریه پردازان اصلی پدیدارشناسی، هیچ‌گاه مستقیماً ایده‌هایشان را در تحلیل دین به کار نگرفتند؛ اما دین‌پژوهانی مانند میرچا الیاده (Mircea Eliade)، رودلف اتو (Otto Rudolf)، کریستنسن (Kristensen) به بینش‌های پدیدارشناسانه توجه کردند.

دین‌پژوهی به‌عنوان یک علم از اواخر قرن هجدهم میلادی آغاز شد. اندیشمند این مکتب در قرن نوزدهم، مکس مولر (Max Muller) بر آن باور بود که تاریخ دین یک علم توصیفی و عینی است و از ماهیات دستوری مطالعات کلامی و فلسفی دین فارغ است (آلن، ۱۹۸۷: ۲۷۶). شنت پی‌دولا سوسایه (De La Saussaye) در کتاب *در کتاب درسنامه تاریخ ادیان* (۱۸۸۶ م)، نخستین بار تعبیر پدیدارشناسی دین را به کار برد. پدیدارشناسی دین از نظر او، درک ذات و وحدت صورت‌های متکثر ادیان بود. کریستنسن از معروف‌ترین پدیدارشناسان دین، با رهیافت‌های پوزیتیویستی و تکامل‌گرایانه نسبت به دین مخالف بود. او می‌کوشید دانش تاریخی از امور واقع را با همدلی و احساس نسبت به داده‌ها برای درک معنای باطنی ارزش‌های دینی در متون مختلف تلفیق کند. از نظر او پدیدارشناس باید ایمان مؤمن را «واقعیت دینی» بداند (همان: ۲۷۹). رهیافت پدیدارشناختی مجالی را برای مطالعات جدید دین فراهم کرد تا از مطلق‌انگاری‌های پیش از آن رها شود و فهم منصفانه‌تر و آزاداندیشانه‌تری از دین ارائه دهد. بر این مبنا، مفاهیمی مانند «در پراتز نهادن» (Epoche)، «همدلی» (Empathy) و «تقلیل ایدتیک» (Edetic Redution) مستقیماً در نظریات فان در لیو (Ieew Van Der) و نینیان اسمارت (Ninian Smart) به کار گرفته شد.^۴ (کچویان و زائری، ۱۳۸۸: ۷۹). پدیدارشناسی فلسفی با پژوهش‌های هوسرل، گادامر (Gadamer) و هایدگر^۵ (Heidegger) پُر بار شد و پس از آن، دین‌پژوهان و پژوهشگران عرفان و تصوف این شیوه را به کار بردند. از پیشگامان دیگر این حوزه می‌توان به اتین ژیلسون (Etienne gison)، میرچا الیاده، رودلف اتو، گرادوسن فان در لیو و فردریش هایلر (Friedrich Heiler) اشاره کرد.

۱-۲-۱ پدیدارشناسی همدلی^۶

«همدلی» (Empathy) یکی از مؤلفه‌های اساسی پدیدارشناسی کلاسیک دین و عرفان است. پدیده‌شناسی همدلی^۶ توصیف پدیدارشناسانه موضوع از نگاه شخص باورمند است. پدیدارشناسی امور مقدس اعم از دینی و عرفانی، رهیافتی توصیفی - تطبیقی و نظام‌مند تجربی در گردآوری و دسته‌بندی پدیدارهای مختلف، با تأکید بر ارزش درک و دریافت همدلانه است. این روش برای

آگاه‌شدن به ساختارهای ماهوی و معانی متون مقدس کاربرد دارد. در پدیدارشناسی دین هرگونه حکم درباب وجود دین، همچون واقعیتهای مستقل تعلیق می‌گردد و ازاین‌رو، آنچه در تأویل اول به دست می‌آید، پدیدارهایی است که آنها را دینی می‌نامیم؛ آنگاه سوژه مؤمن با فرایند ایده‌سازی می‌کوشد تا بدین پدیدارها معنی دهد. گام بعدی آن است که این تجارب در ساحت زندگی مشترک مؤمنان درآید. «بدین ترتیب، از نظر پدیدارشناسی کلاسیک دین، دین محصول تشارک اذهان افراد مؤمن است. تاریخ حیات درونی و سوانح روحی را فقط کسانی می‌توانند به زبان آرند که از ماجرای خود، در جامعه همدلانه سخن می‌گویند» (خاتمی: ۱۳۸۲: ۱۰۲).

در این زمینه، پدیده‌های معنوی خود باید آشکار شوند و پدیدارشناس به صدق و کذب آنها توجه نداشته باشد؛ مثلاً یک مسیحی برای درک بهتر پدیده‌های عرفان اسلامی، نباید با پیش‌فرض‌های خود به موضوع بنگرد؛ بلکه باید خود را در فضای فکری و روحی یک مسلمان قرار دهد. در این رویکرد، محقق باید ایمان مؤمن را به‌عنوان یک واقعیت بپذیرد. در این نگاه، «عاطفه (من عاطفی) شیوه خاصی است برای فهمیدن جهان. در واقع مدرک عاطفه‌زده و شیء عاطفه‌انگیز در یک ترکیب انحلال‌پذیر متحد شده‌اند» (دارتیگ، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

در دین‌پژوهی پدیدارشناسانه نیز اپوخه (تعلیق) با تأکید بر همدلی و فهم همدلانه، مخالف تحویل‌گرایی است. تعبیر و تفسیرهای جامعه‌شناسانه دورکیم و روان‌شناسانه فروید نمونه‌هایی از روش تحویل‌گرایانه در تحلیل پدیدارهای دینی است. لیاده نیز کوشش برای فهم گوهر دین یا پدیده دینی با استفاده از روش‌هایی مانند فیزیولوژی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، هنر یا هر روش دیگری از این دست را نادرست می‌داند. به تعبیر او بهره‌گیری از این روش‌ها، عنصر یگانه و تحویل‌ناپذیر در پدیده دینی را که همان «امر قدسی» است از میان می‌برد. پدیدارشناس دین می‌کوشد تا به‌دور از پیشینه‌های ذهنی و به‌گونه‌ای همدلانه خود را در «جهان‌زیست» دینی دیگران قرار دهد و سپس معنای دینی پدیده‌های تجربه‌شده را فهم کند. در واقع رسیدن به درکی همدلانه از دین و رفتار مؤمنان، وجه مشخصه تمایز رویکرد پدیدارشناسانه دین، نسبت به سایر رویکردهای دین‌پژوهی است؛ درحالی‌که «هدف نهایی روان‌شناس، جامعه‌شناس، فیلسوف دین و حتی مردم‌شناس، پس از پشت سر گذاشتن ابهامات مربوط به چیستی، تبیین از کجایی، چرایی و چکارگی دین است؛ در مقابل، ارائه یک توصیف دقیق و بی‌طرفانه و رسیدن به درکی همدلانه از یک ایمان و رفتار مؤمنانه، غایت‌القصوای یک پدیدارشناس دین است» (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۱).

از این رو راه دست‌یابی به دیگران و برقراری پیوند فرهنگی، پدیدارشناسانه و همدلانه است. هوسرل عالم برآمده از مشارکت اذهان را عالم زندگی می‌نامد. «برای من و آنان که در فرهنگ من شریک‌اند، یک فرهنگ بیگانه تنها با نوعی «تجربه کسی دیگر» یک نوع «همدلی» قابل دسترسی است، [تجربه و همدلی‌ای] که با آن، ما خود را به پیوند فرهنگی دیگری فرامی‌افکنیم» (خاتمی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). بدین سان همدلی یک رابطه دوجانبه که از آگاهی «من» فراتر می‌رود، نیست؛ همدلی برای پدیدارشناس، یک ادراک مضاعف است.

۱-۲-۲ پدیدارشناسی و پیشینه آن در مطالعات اسلامی - عرفانی

شاید بتوان استفاده از روش پدیدارشناسی درباره اسلام را نخستین بار به آدریان رلاند (Adrian Reland) در سال ۱۷۰۵ میلادی نسبت داد. رلاند معتقد بود برای نگرش صحیح از اسلام باید به دور از نگرش‌های غربی آن را همان‌گونه که در مدارس و مساجد اسلام تدریس می‌شود، مطالعه کرد. اگر واقعیت‌های اسلام [پدیدارهای اسلام] بررسی شود، می‌توان نتیجه گرفت که این دین برخلاف تصور مسیحیان، دین گستاخ و مضحکی نیست (حمدی زقزوق، ۱۳۸۷: ۹۳). بهره‌گیری از این روش در عرفان اسلامی، به‌ویژه متون فارسی تصوف نیز رایج شد و اندیشمندانی مانند هانری کربن (Henry Corbin)، توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) و آنه‌ماری شیمل از آن بهره بردند. هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹ م) از معروف‌ترین اندیشمندانی است که از روش پدیدارشناسی همدلی در مطالعات شیعی - عرفانی استفاده کرده است. او با مفاهیمی مانند «پدیدار کتاب مقدس» و «پدیدار آینه» در پی نجات پدیدارهاست و با تأکید بر «تأویل» عارفانه، پدیدارشناسی را با کشف المحجوب عرفانی تطبیق می‌دهد. کربن درباره مؤلفه همدلی پدیدارشناسی معتقد است: «در اینجا تماشاگر که پدیدارشناس است، باید مهمان معنوی کسانی باشد که این موضوع بر آنها نمودار می‌شود و همراه آنها بار مسئولیت آن را آگاهانه بپذیرد» (بونو، ۱۳۸۵: ۸۸). ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳ م) نیز بر این باور است که مفهوم ایمان را باید از منظری غیرمدرسی و دور از تحلیل‌های فکری - نظری کشف کرد؛ بنابراین او تلاش عارفان را برای شناخت ایمان ضروری می‌داند. مباحث تطبیقی ایزوتسو بین ابن عربی و آیین‌های شرقی به‌ویژه لائو تزو و چانگ تزو، پدیدارشناسانه و به دور از تاریخ عرفی است. ایزوتسو به‌جز مقام گفت‌وگو و هم‌زبانی، به مقامی و رای آن، یعنی مقام فراسوی گفت‌وگو نیز معتقد است و تحت عنوان «existential empathy» به

آن اشاره کرده است. این مقام که در طریقه‌ی ذن به موندو (mondo) تعبیر می‌شود، در ساحت عرفان اسلامی نیز مشهود است و از ورای گفت‌وگوی زبانی، یعنی در مقام همدلی اتفاق می‌افتد (پازوکی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۸).

۲- پدیدارشناسی همدلانه‌ی فردریش هایلر

هایلر^۷ بر این باور است که بدون رهایی از ذهنیت‌های شکل‌گرفته و بدون تقرّب عاطفی و همدل شدن با پیروان ادیان، نمی‌توان به ماهیت پدیدارهای دینی پی برد. از نظر او همدلی، درک و دریافتی مضاعف به پدیدارشناس می‌دهد. در نگاه برون‌دینی او، نیل به جوهره‌ی ادیان اهمیت دارد و با آن می‌توان به قلمرو باطنی دین دست یافت. از این منظر، در پژوهش‌های او، عرفان نقش برجسته‌ای دارد و از اندیشه‌های صوفیان ایرانی و غیرایرانی در این گفت‌وگوی اشتراک‌ادیانی بهره‌مند می‌شود. هایلر (۱۳۸۹: ۸۱) معتقد است «واقعیت متعالی در قلوب آدمیان جاری است». در پدیدارشناسی هایلر که بر تمرکز او بر روح و قلب استوار است، اشتراکاتی از کتاب مقدس، پولس پیامبر، قرآن، آگوستین و عرفای مسیحی دیده می‌شود. در این تئوری هایلر، اندیشه‌های درباب وحی، خلقت، احکام و اصول مذهبی همگی مظاهر غیرمستقیم تجربه‌ی دینی است؛ درحالی‌که تبلور عینی آن، نیایش است. در نیایش است که آثار زهد و عبادت، مستقیماً از پرده بیرون می‌آید و متبلور می‌شود. نیایش تنها رفتار و عمل واقعی شخص دیندار است. علم مدرن مطالعات ادیان کلیت ادیان را از طریق نمودهای بی‌واسطه و زنده آنها در کلمات، متون و هنر، بررسی کرده است و نگرشی کاملاً متفاوت را به ما عرضه می‌کند (همان: ۷۷-۷۸).

۲-۱ مؤلفه‌های اساسی پدیدارشناسی همدلی فردریش هایلر

۲-۱-۱ اشتراک ذاتی ادیان

هایلر در آثار خود به‌دور از تفاوت‌های ظاهری ادیان، در پی کشف و توصیف باطنی امور معنوی است؛ یعنی بن‌مایه‌های مقدسی که مشترک همه‌ی ادیان و امور قدسی است. «او کل عالم دین را وحدتی می‌دید که حقایق دینی در آن آشکار می‌گردد و تأکید می‌کرد که همه‌ی ادیان به امر قدسی رو دارد. به نظر او این نتایج می‌تواند از مطالعه‌ی پدیدارهای دینی پژوهشگری که در باطن با سرشت خاص آن «همدمی» دارد، اتخاذ گردد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۵۴). هایلر به این سخن مکس مولر (Max

(Muller)، دانشمند آلمانی - انگلیسی، همواره معتقد بود که «تنها یک دین ازلی و جهان‌شمول بر فراز، در ژرفا و در ورای همه ادیان واقع شده است که همه آنها به آن تعلق دارند یا می‌توانند تعلق داشته باشند» (هایلر، ۱۳۸۹: ۸۰). در این ژرف‌ساختِ اشتراکِ ادیانیِ پدیدارشناسی، جانب احترام و مدارا درباره تجربه‌های دینی نگه داشته می‌شود.

به باور هایلر اعتقاد به خدای واحد باید در ذهن و ضمیر دینداران همه ادیان، به تصویری بینجامد که همگی به یک خانواده تعلق دارند و وظیفه آنان حفظ اشتراکات خود در کنار یکدیگر است. «این تحقیقات، بیش‌ازپیش نشان‌دهنده آن وحدت ادیانی است که شلایر مآخر به‌گونه‌ای شهودی بدان پی برده، درباب دین می‌گوید: «هرچه در دین عمیق‌تر شویم بیش‌ازپیش، جهان دینی را به‌مثابه یک کل تقسیم‌ناپذیر درک می‌کنیم» (همان). در عرفان نیز هایلر «خیر اعلا» و «ابر زیبایی» را مشترک همه آیین‌های عرفانی می‌داند.

۲-۱-۲ تأکید بر نیایش

فهم مشترک از ادیان و عرفان، تنها در دورشدن از پیش‌فرض‌های بیرونی و با اشتراک در تجربه مؤمنان به دست می‌آید. هایلر در آثار خود بر بُعد «نیایش» (Prayer) بیش از دیگر ابعاد دین تأکید دارد؛ از آن‌روی که در نیایش، همدلی و فهم متقابل، بی‌واسطه و ساده‌تر رخ می‌دهد. نیایش امری فراگیر، عام و بیانگر درونی‌ترین و ژرف‌ترین حالات روح انسان نسبت به معبود مقدس است. هایلر نیایش را «قلب دین» می‌داند. در نیایش است که کیفیت معنوی زندگی دیگری را درک و فهم می‌کنیم و با او همراه می‌شویم. هایلر نمودهای مشترک نیایش را در مسیحیت، یهودیت، اسلام و نیز در اشعار سعدی، عطار و به‌ویژه مولانا بررسی می‌کند. نیایش به‌سبب کارکرد دوگانه‌اش، یعنی هم به سبب بُعد اشتراک ادیانی و هم به‌دلیل جنبه پدیداری زنده و بی‌واسطه‌اش، اصلی‌ترین حوزه پدیدارشناسی دینی هایلر به شمار می‌آید.

۳-۱-۲ گذر از ظاهر و رسیدن به باطن دین

کشف لایه‌های عمیق‌تر دین و شهود هسته مقدس آن، یعنی «امر قدسی» که مشترک همه ادیان و مذاهب است، اساس جهان‌بینی پدیدارشناختی هایلر و شاگرد او، شیمیل است. داگلاس آلن (Douglas Allen) درباره روش پدیدارشناسی هایلر می‌نویسد: «بنابر نظر هایلر، روش پدیدارشناسانه، از امور بیرونی به‌سوی ذات دین حرکت می‌کند. اگرچه هر رهیافتی پیش‌فرض‌هایی

دارد، پدیدارشناسی دین باید از هرگونه فرض پیشینی فلسفی^۸ پرهیزد و فقط از آن پیش‌فرض‌هایی بهره ببرد که با روشی استقرایی یا استنتاجی سازگارترند. پدیدارشناسی دین هایلر که جهتی الهیاتی داشت، بر ارزش بی‌چون و چرای «همدلی» تأکید می‌ورزید» (آلن، ۱۹۸۷: ۲۸۱).

۲-۱-۴ ارزش نمودهای زنده و بی‌واسطه معنوی

این مطالب به روش خاص پدیدارشناسی هایلر، یعنی غور در اشتراکات معنوی ادیان اشاره می‌کند. هایلر خود معتقد است که «علم مدرن مطالعات ادیان، کلیت ادیان را از طریق نمودهای بی‌واسطه و زنده آنها در کلمات، متون و هنر، بررسی نموده و گرایشی کاملاً متفاوت را به ما عرضه می‌دارد. این مطالعات ما را صاحب چنان بینشی کرده است که در پرتو آن می‌توان پیش‌داوری‌هایی به قدمت چندین قرن را از میان برداشت» (هایلر، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۸). اریک شارپ (Eric Sharpe)، دیگر محقق حوزه پدیدارشناسی دین، درباره روش هایلر اعتقاد دارد گرچه هایلر می‌گوید: «هیچ علمی بدون پیش‌فرض نیست»، با این حال می‌گوید هر اصل پیشین فلسفی را باید به کنار نهاد. این سخن این تصور را پدید می‌آورد که مرز بین پیش‌فرض و تصور پیشینی ممکن است بسیار ظریف باشد. به نظر هایلر، یافتن پیش‌فرض‌های درست یعنی آنهایی که در به‌کارگیری روش استنتاج دقیق دخیل اند، ضروری است. باید پیش از پرداختن به نظریه‌سازی و تشکیل فرضیه‌ها، خود را در تمامیت دین غوطه‌ور کرد (شارپ: ۱۹۸۶: ۲۷).

۳- پدیدارشناسی همدلی در نگاه آنه‌ماری شیمیل

بی‌تردید همگام با پدیدارشناسان شهیر دین و عرفان که بر بُعد «تفاهم و همدلی» تأکید کرده‌اند، آنه‌ماری شیمیل^۹ نیز در شناخت عرفان و اسلام از این روش استفاده کرده است. آنه‌ماری شیمیل در اسلام‌شناسی، خود را از نظریات اسلام‌شناسان غربی و استیلای کلامی مسیحیت بر دیگر آیین‌ها رها نموده است. او برای فهم آموزه‌های اسلام، به‌ویژه اسلام عرفانی به روش‌های آنان متکی نیست؛ بلکه با نگاهی شهودی و عارفانه - که بیش از هر نگرش دیگری همدلانه است - اسلام را بررسی می‌کند. شیمیل با آموختن زبان کشورهای اسلامی، بی‌واسطه از منابع آنان بهره می‌گیرد و از منظر پژوهشگری بی‌طرف و با رویکردی تعلیقی، مفاهیم فرهنگ عرفانی - اسلامی را فهم کرده است. از نظر او روش پدیدارشناسانه روشی درست و دقیق است که می‌توان به‌وجهی تطبیقی، مباحث

مشترک ادیان را با آن کشف کرد. اساساً به باور شیمل، شناخت ابعاد اسلام، بدون هم‌زبانی و همراهی با مسلمانان، ناقص و نادرست است. او بارها اشاره کرده است که مباحث اسلام را با رویکرد تاریخی دیدن، راهگشا نیست؛ زیرا این نگاه محقق غربی را درباب اسلام به خطای غیریت‌سازی و دوگانه‌بینی می‌کشاند. شیمل از درون فرهنگ غربی به عرفان اسلامی جذب شد. «آنه‌ماری شیمل به‌شیوه خود با شرق، هویتی مشترک یافت و نقش زنی مسلمان را به خود گرفت. شیمل با آنکه تأکید می‌کرد پروتستان است، باز فرهنگ اسلامی را با روح مسلمانان مؤمن عرضه می‌داشت» (وایدنر، ۱۳۸۲: ۳۹). در این باره می‌توان به ارزشمندی شعر گوته (Wolfgang Goethe) درباره اسلام در نگاه شیمل اشاره کرد. او از ناتمام‌ماندن شعر گوته افسوس می‌خورد. «ترانه محمد اثر معروف گوته، زمانی بسیار دراز پیش از دیوان غربی سروده شده [است]. این شاعر آلمانی اندیشه اسلام از زندگی را بسی زیبا به نمایش آورده است. این شعر گوته، دراصل، بخشی از نمایشنامه‌ای درباره اسلام بود که قصد داشت بنویسد؛ اما نتوانست آن را به انجام رساند» (شیمل، ۱۳۸۷: ۴۰۵).

۱-۳ اسلام‌پژوهی شیمل از منظر پدیدارشناسی همدلانه

نگاه خاص پدیدارشناسانه شیمل، بیش از همه، متأثر از بینش استاد خود، پدیدارشناس معروف دین، فردریش هایلر (Friedrich Heiler) است. بدون آگاهی از اندیشه‌های هایلر درباب پدیدارشناسی دین و عرفان، درک دقیق عرفان‌پژوهی شیمل ناقص می‌ماند. شیمل همچنان‌که خود اشاره کرده، فردریش هایلر، پنجره جهان تاریخ ادیان را به روی او گشوده است (همان، ۱۳۸۱: ۲۵۲). از این منظر، دین و عرفان‌پژوهی شیمل بیش از همه متأثر و بهره‌مند از مؤلفه‌های پدیدارشناختی فردریش هایلر است که در ادامه بیان می‌شود.

۱-۱-۳ وحدت ادیان و اشتراکات معنوی مذاهب

در دین‌پژوهی تطبیقی، ورود به ذات دین و مشخص کردن امور قدسی هر آیین اهمیت دارد. بر این مبنا، شیمل درباب پژوهش‌های اسلامی خود معتقد است: «نگرش پدیدارشناسانه برای شناخت و درک بهتر اسلام کاملاً مناسب است، به‌ویژه الگویی که فردریش هایلر در اثر جامع خویش، «صور و ماهیت»، به وجود آورده است که من نیز الگوی این کتاب^۱ را بر همان ساختار قرار داده‌ام؛ چراکه وی می‌کوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطح عمیق‌تر و عمیق‌تر بازتاب‌های انسانی در مقابل الوهیت، به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد؛ امر مقدس یا خدای انتزاعی آن دین» (همان، ۱۳۷۶: ۳۶).

شیمل به‌تبع پدیدارشناسی هایلر، اساس دین را در «یگانگی خداوند» می‌دید. شیمل با این نگرش، مشرب دینی وسیعی می‌یابد که در آن، همهٔ ادیان می‌گنجد. کلام او در باب اسلام و حضرت محمد (ص) بدون تعصب و با ارادت و احترام است. «هنگامی که شیمل از امت مرحومه کسانی که مورد رحمت خداوند و شفاعت رسول اکرم (ص) واقع می‌شوند سخن می‌گوید، اعتقاد او به باورهای اسلامی مشهود است. او در خاتمۀ این کلام، از تعبیر «ان‌شاءالله» استفاده می‌کند که یقیناً اینگونه آرزوی رحمت و رستگاری برای جامعهٔ اسلامی و امت موحد، جز از یک نفر مسلمان صادر نمی‌شود» (همان: ۵). تحقیق و تفکر و نیز هم‌نشینی طولانی او با آثار مولانا در این نگاه مهرورزانه دخیل بوده است. شیمل در تفکر دینی خود، همان تفکری را دارد که مولانا در مثنوی به آن پایبند است. این نوع نگاه شیمل به مذهب به‌طور عام و اسلام به‌طور خاص، یادآور دیدگاه هایلر است؛ «یک خدا در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، خود را بر بشر متجلی نموده است؛ به‌طوری که در پس کلیۀ اسمای متفاوت «یهوه»، «وارونا»، «اهورامزدا»، «ویشنو»، «کریشنا»، «بودا»، «کالی»، «کوان یین» و «الله» تنها می‌توان یک خدا را دید و درک نمود» (هایلر، ۱۳۸۹: ۸۱).

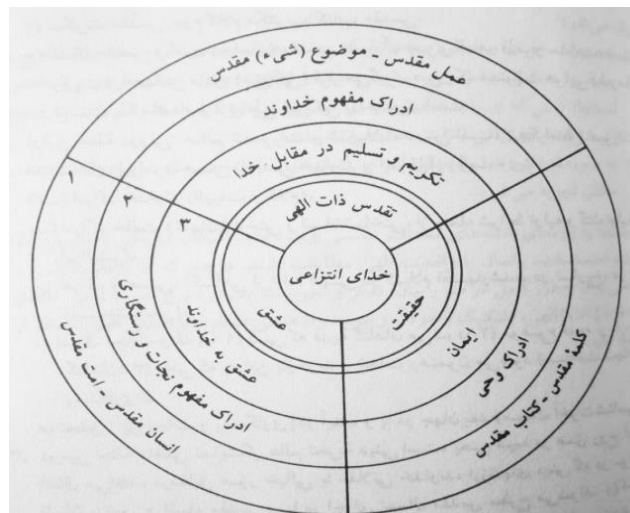
در عرفان این اصل وحدت ادیانی، در قالب «ولایت» آمده است. اصل ولایت مهم‌ترین وجه اشتراک ادیان است (رک: شیمل، ۱۳۷۴: ۳۳۵-۳۵۶). برپایهٔ این اصل، در عرفان اسلامی همهٔ انبیا و اولیا در یک وجود خلاصه می‌شوند و آن شخص امیرالمؤمنین است. «ولایت ائمهٔ اطهار (ع) مقصد نهایی تمام ادیان است و این نقطهٔ وحدتی است که همهٔ اهل توحید را در یک دایره فراهم می‌آورد» (نیری، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

۳-۱-۲ بینش عرفانی و گذر از ظاهر به باطن دین

شیوهٔ پدیدارشناسی هایلر گذر از ظواهر و کثرات و رسیدن به وحدت ذات است. شیمل در اسلام و عرفان پژوهی‌هایش بارها این ایده را دنبال می‌کند. او همگام و همدل با هایلر دربارهٔ شیوهٔ خاص او می‌گوید: «او در پی درک ماهیت ادیان است و نتیجه می‌گیرد چون در دین یک واقعیت تجربی از ذات پروردگار وجود دارد، این تجربه مشترک است. کنه وجود ادیان نیز در همین واقعیت نهفته است؛ اما چون این واقعیت، بسیار متنوع است، دین به شکل‌های مختلفی پدیدار می‌شود. وظیفهٔ دین‌پژوهی، ارائهٔ مستندات از همین واقعیت متنوع از نظر شکل است. این واقعیت، جست‌وجوگر حقیقت را فقط تا آستانهٔ آن پیش می‌برد و پس از گذر از دروازه‌ها و صحن تودرتو،

به مقدس‌ترین امر دین و حضور جاودانه آن، یعنی وجود پروردگار می‌رساند. تا وقتی که آدمی پا به این درونی‌ترین تالار نگذارد به آرامش دست نخواهد یافت» (هایلر، ۱۳۹۲: ۲۲).

بر این مبنا اساس تفکر پدیدارشناسی ذاتی هایلر و شیمل را می‌توان با اصل بنیانی «لا اله الا الله» در اسلام تطبیق داد. شیمل معتقد است این نظریه با نگاه عارفان منطبق است. «با کمال تعجب در بیش از یک هزار سال قبل، در اثر ابوالحسن نوری (متوفی ۹۰۷ میلادی) از عرفای بغداد و همچنین ظاهراً توسط یکی از معاصرین وی، حکیم ترمزی [این الگوی فردیش هایلر] مطرح شده است. ابوالحسن نوری بر مبنای آیات قرآنی، شکل مدوری ابداع کرد که مانند الگوی هایلر، از مواجهه خارجی (بیرونی) [امر یا شی مقدس] به درونی‌ترین هسته دین^{۱۱} رهنون می‌شود تا بدین ترتیب، نشان دهد که خدایی جز الله، خداوند یگانه عالم وجود ندارد. دواير چهار لایه وی با اسامی زیر خوانده می‌شوند: سینه، صدر در اتصال با «اسلام» قرار دارد؛ یعنی اینکه در الگوی ما، عنصر خارجی و نهادی ادیان. دایره بعدی قلب، به‌عنوان جایگاه «ایمان» است که مربوط به جنبه‌های روحانی و معنوی حیات دینی است. فؤاد یا قلب جایگاه «معرفت» یا دانش شهودی و عرفانی است. و بالاخره، درونی‌ترین هسته، «لب» است که جایگاه توحید است» (شیمل، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۳).



شیمل البته خود دیدگاه خاص‌تری در این قسم خاص پدیدارشناسی دارد؛ چنانکه در این نگاه، عرف و باورهای عامه، ملاک ارزش و داوری خواهند بود: «انسان هرچیز را تنها تا آن حد می‌فهمد که دوست دارد. همیشه این نکته حساس برای من مهم به نظر رسیده است؛ به این معنی که با

عشق و شور فراوان، فرهنگ‌های بیگانه را بهتر می‌توان فهمید. من اعتقاد دارم که عشق گرچه می‌تواند چشم انسان‌ها را بر واقعیت‌ها ببندد؛ اما عشق عمیق، در عین حال چشم انسان را باز هم می‌کند» (همان، ۱۳۸۱: ۲۷). شیمیل اشاره می‌کند در رویارویی با پدیده‌ها، انسان به‌سختی می‌تواند فاصله خود را با موضوع مورد تحقیق حفظ کند. تمایل و گرایش شخصی محقق به‌ناچار در تحقیق منعکس خواهد شد. به قول مارتین بوبر (Martin Buber) «تصدیق و تأیید طرف مقابل، اساس هر کلامی است» (همان).

۳-۱-۳ پدیدارهای زنده و بی‌واسطه در نگاه شیمیل

شیمیل در پژوهش‌های امور معنوی، بر اطلاعات خارجی کمتر تأکید می‌کند. اساس در اینجا ایمانی است که در قلب مؤمن وجود دارد. این سنخ از پدیدارشناسی، دین را به‌عنوان تجربه درونی یک سنت زنده بررسی و توصیف می‌کند. شیمیل مانند دیگر پدیدارشناسان دین معتقد است باید اعتقادات و باورهای خود را به حالت تعلیق درآورد و به تعبیری، آنها را در پراتنز قرار داد و با نگرشی ایجابی تبلورهای زنده، مشهود و عینی امور دینی را درک کرد. بی‌شک از این رهگذر است که در مطالعات اسلامی شیمیل، تمرکز و توجه او بر تصوف و عرفان نمود می‌یابد. تصوف نمود زنده و بی‌واسطه اسلام است. بر این اساس، شیمیل معتقد است برای قضاوت درباره فرهنگ و دینی دیگر، به پیراستن ذهن و اندیشه از پیش‌فرض‌های جانبدارانه و یک‌سونگرانه و نیز کاربست مقایسه‌های کاربردی و همدلی نیازمندیم (همان: ۳۵).

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عبارات شیمیل که درک همدلانه او را از اسلام و عرفان تأیید می‌کند، عبارت است از: «اسلام یعنی تسلیم به قانون و شریعت وحی شده الهی... این مفهوم، مبنای بیت مشهور گوته در دیوان شرقی - غربی اوست که می‌گوید: اگر اسلام به معنی تسلیم در برابر خداوند و اراده الهی است در آن صورت، همه ما مسلمان به دنیا می‌آییم و مسلمان از دنیا می‌رویم» (همان، ۱۳۷۶: ۵۵۹). شیمیل اسلام و پیامبر را هم در لابه‌لای اوراق کتاب‌ها و هم در دل مسلمانان می‌جوید و از روی تصویری که مسلمانان از محمد (ص) در قلب خود دارند، به روایت سیمای روحانی و انسانی پیامبر می‌پردازد. شیمیل در یکی از آثار خود می‌گوید: «احساسی فوق‌العاده قوی از حضور خداوند در دین اسلام وجود دارد که مرا پیوسته مجذوب اسلام کرده است» (همان، ۱۳۸۵: ۲۶). این مطلب همان اصلی است که درباره پژوهش‌های هایلر به آن اشاره کرده‌اند: «او با

اعتقاد به وحدت ذاتی ادیان و با تلاش برای گسترش برادری دینی، تاحدی از طریق مفهوم اتحاد افراد متدین که برای حصول آن همت کرده بود، از مطالعه علمی دین فراتر رفت» (اسمارت، ۱۳۸۹: ۸۲). با کامل‌تر شدن شناخت شیمل از پدیدار دعا و نیایش، فضای همدلی و تفاهم بین شرق‌نشینان مسلمان و غرب‌نشینان مسیحی عالم در آثار او مشهود است.

شیمل از منظر افراد پیرو ادیان و نه افراد غیرخودی و بیرون از قلمرو ادیان استدلال می‌کند. او بر این باور است که افراد بیرون از دین می‌توانند مشاهده‌گران بی‌طرف فهم بیرونی درباره دین باشند؛ اما معنای واقعی که نظام دینی برای ایمان قائل می‌شود، فراتر از ظرفیت ادراک افراد خارج از گروه است. شیمل در کتاب *تبیین آیات خداوند*، اسلام را اینگونه تعریف می‌کند: «اسلام نمودی چون یک خانه و یا به بیان قرآن، «دارالسلام» دارد. درحقیقت، اسلام مثل یک خانه به نظر می‌رسد. خانه شرقی محکمی که از سنگ‌های محکم و خوش‌نقش مرگبی ساخته شده است و با استحکام فراوان، بر پایه محکم شهادتین و چهار اصل محکم (نماز، زکات، روزه و حج) قرار دارد... ما به تحسین معماری این بنا می‌پردازیم، هرچند در نگاه اول آن را بسیار ساده و غیرپیچیده می‌بینیم؛ اما هنگامی که به این بنای عظیم وارد می‌شویم، در داخل آن با باغ‌های بزرگی روبه‌رو می‌شویم که حقیقتاً شبیه به باغ‌های بهشت‌اند. آب‌ها و چشمه‌سارهای فراوانی که رهگذران خسته و ازراه‌رسیده را تازه و شاداب می‌سازند. آنجا مکان مقدس عشق و اتحاد است» (شیمل، ۱۳۷۶: ۵۶۰).

۳-۱-۴ عرفان‌پژوهی شیمل و تأکید او بر مؤلفه نیایش

در تمام آثار شیمل حتی آنجا که الهیات محض است، اشارات و نگاه عرفانی نویسنده مشهود است. شیمل (۱۳۷۴: ۲۶۹) بر مبنای قانون «زبان آدمی تابع دل اوست»، اسلام را از دریچه عرفان می‌بیند. اسلام‌پژوهی شیمل همانند مولانا بر عشق، آزاد اندیشی، باطن‌گرایی و شهود تکیه دارد. او در پژوهش‌های متنوع خود کوشیده است تا با زدودن موانع فهم معارف دینی و عرفانی، از قبیل ساده‌نگری، تعصب و خرافات، خواننده را به سوی چشمه‌های اصیل اندیشه‌های ناب اسلامی راهنمایی کند. به همین دلیل، او اعتقاد دارد گوهر و اصل اصیل اسلام، در عرفان نهفته است و این معرفت شهودی، آدمی را به رستگاری و یکتاپرستی می‌رساند. از این‌رو، عرفای اسلامی، آیین‌ها و رسوم تصوف، سمبلیسم عرفانی، تساهل و تسامح تصوف، عشق و شهود عرفانی و از همه مهم‌تر نیایش‌های عرفانی در حالات و نوشته‌های او بسیار جلوه‌گر است. نیایش از نظر شیمل به‌ویژه

نیایش عرفانی، مکالمه‌ای مأنوسانه بین انسان و خداست. نیایش و عبادت ملموس‌ترین راه فهم محبت دوسویه است. در اینجا پدیدار، بی‌نیاز از سیر تاریخی و منازعات کلامی خود را نشان می‌دهد. در نیایش، کلمات عاشقانه‌ای که تسلی‌بخش است، مبادله می‌شود. شیمیل (همان: ۲۳۷) با نگاه پدیدارشناختی به سبب هرزمانی و هر مکانی بودن نیایش و ذکر، اشاره می‌کند که دعای مأثور تأثیر فروانی در اعتقادات توده‌های مردم دارد؛ حتی نیایش‌های اعتراضی و صادقانه عقلائی مجانبین بستری برای شناخت حقیقی آنان به دست می‌دهد (همان: ۲۷۵-۲۷۶). به سبب جاذبه نیایش‌های صوفیانه، شیمیل گفته است: «کتاب کوچکی با عنوان «خواست تو به وقوع می‌پیوندد» تهیه کردم که شامل ترجمه زیباترین مناجات‌های اسلامی است. بسیاری از دوستان من که کاتولیک‌های متعصبی هستند از روی این کتاب دعا می‌خوانند. به نظر من در این سطح، امکان پیشرفت بیشتر است تا اینکه مرتب، درباره مسائلی مانند تثلیث، فرزند داشتن خداوند و... بحث کنیم، مسائلی که برای مسلمانان بیگانه‌اند» (شیمیل، ۱۳۸۱: ۴۴).

او بارها اشاره کرده است که جنبه‌های باطنی و ذاتی دین برای او مهم‌تر از دیگر جنبه‌های دین است و در این بین، اندیشه مولانا که نگاهی عمیق‌تر و لایه‌ای‌تر به اسلام دارد، برای او ارزشمند است. شیمیل نگاه مهرآمیز مولانا به دین و نیز احترام او به دیگر مذاهب که با همدلی و مدارا همراه است، سبب گرایش خود به اسلام می‌داند. او اشاره می‌کند «عجیب نیست که مولانا از قرن هفتم هجری بتواند با مردمان امروزی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند، ارتباط داشته باشد. او برای مردمان روزگار ما هر چیزی می‌تواند باشد؛ زیرا می‌توانیم در آثار او خطوط راهنمای فراوانی برای زندگی خود بیابیم. ما در آثار او فلسفه عمیق عبادت را پیدا می‌کنیم» (همان، ۱۳۸۹: ۳۳).

از این رهگذر، نگاه شیمیل به حضرت محمد (ص)، عارفانه و همدلانه است. او سیمای رسول را در شعر و نوشته‌های عارفان و مسلمانان ایرانی و غیرایرانی ترسیم، و روایتی عاشقانه — عارفانه از خلال باورهای عامیانه مسلمانان تصویر می‌کند. از میان مباحث نبوی، مبحث «نور محمدی» که در عرفان اسلامی از اساسی‌ترین اصول است، بیش از دیگر مباحث، نظر شیمیل را به خود جلب کرده است. او می‌گوید: «محمد شمع محفل است؛ نوری است که تاریکی این جهان را که شنوندگان در آنجا گرد آمده‌اند، نورانی می‌کند. شمع تابنده‌ای است که دل‌های انسان‌ها همچو پروانگان مفتون بر گردش جمع آمده‌اند» (همان، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

از سوی دیگر، نشانه همدلی شیمل با مولانا در همه آثار او آشکار است: ^{۱۲} «همه ما که در آثار مولوی تحقیق می‌کنیم باید بکوشیم دست کم، او را کمی در قلب خود منعکس سازیم» (همان، ۱۳۸۹: ۳۲). این مطلب در واقع تبیین همان اصل همدلی پدیدارشناسی است که «ادراک دیگری حتی اگر سرانجام به جایی برسد که به اصطلاح، دو نفر یک روح در دو قالب شوند - البته به فرض که چنین چیزی ممکن باشد - از نظر هوسرل نقطه عزیمتی یکسان و ماهوی دارد و آن، هم‌زمانی، هم‌بودی و این‌همانی بدن زنده من با بدن مشابهی است که در آگاهی من قوام و معنا پیدا می‌کند و در عین حال، من جدایی آنها را درک می‌کنم... غیریت «دیگری» به کل جهان به‌مثابه «عینیت» آن منتقل می‌شود و این معنا را به آن می‌بخشد» (جمادی، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

هیچ‌یک از شرق‌شناسان، اینگونه همدلانه و عاشقانه به مولانا ننگریسته‌اند. شیمل اشاره می‌کند که سی بار به زیارت آرامگاه مولانا رفته، و ابعاد زندگی عرفانی او را نه تنها در آثار کلاسیک، که از زبان پیروان و عامه علاقمندان او در نقاط مختلف مسلمان‌نشین جهان جویا شده است. «من امیدوارم که سروده‌ها و نوشته‌های مولانا جلال‌الدین ما را به راه نجات هدایت کند و به سرچشمه حقیقت برساند. در روزگار سخت، شعرها و نوشته‌های او به من امکان داد که بر بدبینی و ناامیدی که بر روحم عارض شده بود، چیره شوم» (شیمل، ۱۳۸۱: ۴۰).

توصیف شاعرانه شیمل، در «یک روز بهاری با مولانا در قونیه» گواه پدیدارشناسی همدلانه اوست. توصیفات شیمل در اینجا، رنگ عرفانی به خود می‌گیرد. نویسنده با دیدن لک‌لک‌های قونیه در فروردین به یاد نمود صدای «الملک لک»، «العز لک» این پرنده در کدام مولانا می‌افتد. صور خیالی که مولانا از بهار گرفته است، وزش باد و سماع درختان و نمود آن در آثار مولانا، توجه فوق‌العاده مولانا به باغ، دعای درختان، تشبیه شدن زنبوران عسل به عارفان، تشبیه بهار به طاووس، تبلور صبوری شتر، نقش پرندگان در شعر مولانا همگی از جمله توصیفات است که شیمل با اشاره به آن به یاد نقش و نمود آن در شعر مولانا می‌افتد.

در کنار این توصیفات عرفانی، شیمل به عمق اندیشه‌های جهان‌شمول و فراتاریخی مولانا توجه دارد و صلح‌اندیشی و احترام به ادیان در نگاه این عارف را برای گفت‌وگوی بین‌مذاهب سودمند می‌بیند. «شیمل عقیده دارد در دورانی که سوءتفاهم میان شرق و غرب رو به فزونی است، باید مولانا و آثار او بیشتر مورد توجه قرار گیرد» (اخگری، ۱۳۸۶: ۴۱).

در قلمرو پدیدارشناسی همدلی، شیمیل، خدا را از دریچه نگاه مولانا می‌بیند. سخنان مولانا در باب عشق به خدا، تسلیم امر الهی بودن و توکل از مهم‌ترین آموزه‌هایی است که شیمیل را مجذوب مولانا کرده است. «شیمیل اشاره می‌کند که در طول پنجاه سال گذشته که عمیقاً احساس نومی‌دی می‌کرده، بیت «و اگر بر تو ببندد همه ره‌ها و گذرها/ ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند» از مولانا به او آرامش می‌بخشیده است (شیمیل: ۱۳۸۶: ۶۸). نیایش بی‌کلام یا نیایش دل، نطق درونی یا نطق ضمیر، تأکید بر سکوت در نیایش، تمرکز و پیراسته‌سازی دل، یکسان‌انگاشتن اراده فرد با اراده خدا، ژرف‌اندیشی، تسلیم و توکل، جذب، خودداری از نیایش برای اسباب زمینی، از مهم‌ترین اصول نیایش در کلام مولانا است که به ژرفای روح شیمیل رسوخ کرده است. نیایش‌های مولانا آنچنان برای عرفان‌پژوهی شیمیل نو و منحصر به فرد است که او آن مضامین عارفانه را به آلمانی برمی‌گرداند؛ به طوری که پدیدارشناسان دین و عرفان، از جمله استادش هایلر از آن بهره می‌برند. فرانکلین دین لوئیس (Franklin Lewis) می‌نویسد: «فردریش هایلر از طریق سودر بلوم و نیکلسون (Nicholson) این آموزش مولانا در باب دعا را پذیرفت و آن را در کتابی که راجع به تاریخ و روان‌شناسی دعا تألیف کرد، مطرح ساخت... هایلر که تا چندین دهه بعد نیز فکر مولانا را از سر برون نکرد، سخنان او را از روی ترجمه‌های آلمانی شیمیل مکرراً در مکرر ضمن تحقیقات خود از پدیدارشناسی دین نقل کرد» (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۶۴۴-۶۴۵).

۴- نقد روش پدیدارشناسانه آنه‌ماری شیمیل

به طور کلی شیمیل محقق و فیلسوف تحلیلی نیست و بدین سبب، به روش پدیدارشناختی در مطالعات اسلامی و تصوف‌پژوهی متمایل است. او به واقع به خوبی درک کرده است که پدیدارشناسی به دنبال تحلیل اصول اعتقادات و موضوعات کلامی، تاریخی و نزاع‌های برآمده از آن نیست؛ بنابراین شیمیل با دوری از برخورد ابژه‌وار با موضوعات اسلامی و عرفانی، و با رهیافتی توصیفی، طریقی همدلانه را در پژوهش‌های خود برمی‌گزیند. او به شهود و توصیف مستقیم پدیدارها - آنگونه که در تجربه و شعور بی‌واسطه (Direct Awareness) آشکار می‌گردد - می‌پردازد. در اینجا است که شیمیل به نگرش هایلر نزدیک و از رویکرد هوسرل و «اپوخه» او فاصله می‌گیرد. هر چند این روش برای رسیدن به ذات دین و اشتراک ادیان سودمند است، به سبب نداشتن

تحلیل و اتکای آن به دریافت‌های عاطفی — فکریِ شخص پژوهنده، نمی‌تواند جهان‌شمول، اقناع‌کننده و دارای تبیین علمی باشد. از این رهگذر، تمایل زیاد آنه‌ماری شیمیل به بُعد همدلی و تفاهم همدلانه نسبت به اسلام و عرفانِ عامه‌پسند، سبب شده است که او به‌ندرت خطاب به اهل فن بنویسد. روی سخن شیمیل با عموم خوانندگان است. توجه به فولکلور و آیین‌های مرسوم، تمایل به بیان رسومات فرقه‌های تصوف در ترکیه، هند و پاکستان، توصیف آداب و رسوم کشورهای اسلامی مانند سالنامه و ایام مقدس، ارزش و نماد اعداد، خوش‌نویسی اسلامی و... گواه همین مطلب است.

روش پدیدارشناسی او در مطالعات اسلامی عرفانی، با پدیدارشناسی ایزتسو و کربن در پاره‌ای از عناصر متفاوت است. برخلاف آن دو که بیشتر به منابع کلاسیک و آثار اندیشمندان بزرگ فرقه‌های اسلامی رجوع می‌کند؛ شیمیل در پاره‌ای از آثار خود، بر منابع کلاسیک و درخور اعتماد اسلامی تکیه ندارد؛ بلکه به سخنان شفاهی و مشاهدات خود از آداب و سنن رایج میان توده مردم (دین عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین‌های مسلمان به دست آورده، بسنده کرده است. نکته مهم این است که وجوه ظهور بارزتر دین‌ورزی عوام، البته با پدیدارشناسی بیشتر تطابق دارد تا دین‌ورزی خواص. با وجود انعکاس سیر تاریخی تصوف، اساساً رویکرد پدیدارشناختی شیمیل در پی تبیین علّیتی اسلام و عرفان نیست. به همین دلیل، رویکرد شیمیل در پرداختن به آیین‌های عامه با فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های بی‌شمار، او را پدیدارشناسانه‌تر نشان می‌دهد؛ اما باید به این نکته نیز توجه کرد که «شیمیل با اتکا به منابع از واقعیات سخن می‌گوید؛ اما متأسفانه مأخذ نقل‌ها را همیشه با دقت ذکر نمی‌کند... شیمیل مطالب نویسندگان متأخر فارسی‌زبان را خوب نخوانده است؛ مثلاً در چند کتاب و کتابنامه خود، فروزانفر را مصحح رساله سپهسالار می‌خواند؛ در حالی که آن، تصحیح سعید نفیسی است» (دین لوئیس، ۱۳۸۴: ۶۹۵-۶۹۶).

دین لوئیس این نکته را توضیح داده است که شیمیل اطلاعات فراوانی در شناخت منابع در اختیار خواننده می‌گذارد؛ «اما پیشاپیش باید به خواننده هشدار داد که مأخذ ارائه‌شده را مورد بازبینی قرار دهد. شیمیل در کتاب شکوه شمس، نوشته‌های شمس را تنها از طریق منابع درجه دومی چون گلپینارلی می‌شناسد» (همان: ۱۸۱).

این امر سبب شده است که او به بیان سخنانی نامقبول و ضعیف درباره عقاید اسلامی استناد کند که

برای پیروان آن تازگی دارد. خواندن آثار شیمل گواهی می‌دهد که او گاهی در بیان اعتقادات فرقه‌ها به جمالتی استناد می‌کند که قابل اعتماد نیست و او فقط آنها را در بعضی از مجالس مذهبی دیده و یا شنیده است. «بزرگ‌ترین نقطه قوت و در عین حال بزرگ‌ترین نقطه ضعف آنهماری شیمل آن بود که هرگز نگاهی خالی از تعارف به مشرق زمین نکرد؛ بلکه همیشه نگاهی عاشقانه و شیدا به آن داشت؛ نگاهی که چشم‌انداز آن را در یک شرق آرمانی تعیین می‌کرد و نه شرق واقعاً موجود. چنین بود که شیمل توانست از یک‌سو، مشرق را پیوسته دوست بدارد؛ اما از طرف دیگر از عهده نگرش به یکپارچگی آن برنیاید. شاید هم از عهده این کار بر می‌آمد؛ اما تمایلی به آن نداشت و خوش‌تر داشت که آن شرق معنوی را به دیگران معرفی کند» (وایدنر، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).

۵- نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی فلسفی با نظریات هوسرل تبیین شد و سپس در دیگر حوزه‌های مطالعات از جمله پژوهش‌های جدید دین به کار رفت. اندیشمندان حوزه امور قدسی برای توصیف دقیق‌تر دین و عرفان و دوری از هرگونه پیش‌فرض، از مؤلفه‌هایی مانند تعلیق، شهود و فهم ذات، التفات، ضدیت با اصالت تحویل بهره بردند. همدلی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناسی دین و عرفان است. پدیدارشناس دین و عرفان، با تعلیق حکم درباره دین، آن را واقعیتی مستقل در نظر می‌گیرد؛ سپس امور قدسی را به مجموعه‌ای از پدیدارهای انسانی فرومی‌کاهد؛ آنگاه با اعمال روش‌های تحول ذاتی و استعلایی به پدیدارهای دینی عینیت می‌بخشد و سرانجام توصیف و فهمی ابژکتیو از آنها ارائه می‌دهد. پدیدارشناس پس از تعلیق کردن آن می‌کوشد از طریق همدلی با مؤمنان به این پدیدارها و قداست نهفته در آنها راه یابد. آنهماری شیمل محقق اسلام و مولانا پژوه آلمانی، از طریقی پدیدارشناسانه و با درکی همدلانه، اسلام و عرفان اسلامی را توصیف و تحلیل کرده است. او اسلام را نه از منظر پژوهشگری مسیحی که از منظر مسلمانی شیفته اسلام و پیامبر بررسی کرده است. شیمل در این نگرش مهرورزانه وحدت ادیانی، متأثر از استاد خود، فردریش هایلر است. از دیدگاه شیمل، فقط از این منظر است که می‌توان اسلام را در کمال جامعیت و حقیقت درک کرد و به مقام همدلی با اسلام رسید؛ به این سبب است که در میان تمام ابعاد اسلام، بیشتر به بعد عرفانی آن پرداخته است. فهم و درک همدلانه به شیمل توانایی داده است که در عقاید عامه مسلمانان،

عشق خالصانه‌ای را بجوید که با داستان‌ها، سرودن شعر و برپاداشتن آیین‌های خاص بیان شده است. در قلمرو پدیدارشناسی همدلی، شیمل، خدا را از دریچه نگاه مولانا می‌بیند. سخنان مولانا در باب عشق به خدا، تسلیم امر الهی بودن، توکل، امید و مهم‌تر از همه، نیایش‌های معنوی او، از مهم‌ترین آموزه‌هایی است که شیمل را مجذوب مولانا کرده است. توجه زیاد شیمل به آداب عامه، گرچه برای ظهور و بروز پدیدارها مناسب است، گاهی پژوهش‌های او را غیرمستند کرده است.

پی‌نوشت

۱. پدیدارشناسی فلسفی قرن بیستم صورت‌های مختلفی به خود گرفت؛ برای مثال می‌توان بین «پدیدارشناسی استعلایی» هوسرل، «پدیدارشناسی وجودی» سارتر و «پدیدارشناسی هرمنوتیک» هایدگر تمایز گذاشت.
۲. پدیدارشناسی دین (Phenomenology Of Religion) رویکردی نو و ژرف در دین‌پژوهی برای رهایی از تنگنای تاریخ‌گرایی مطالعات دینی و رسیدن به درکی بی‌واسطه برای فهم باطن دین است.
۳. این شیوه در روش هرمنوتیکی ابن عربی نیز مرسوم است؛ چنانکه در هنگام قرائت قرآن، خود را از همه معارف و محفوظات ذهنی پاک می‌کرد تا اشارات حقانی را دریافت کند.
۴. داگلاس آلن (Douglas Allen) در *دایرةالمعارف دین*، مهم‌ترین ویژگی‌های پدیدارشناسی دین را برمی‌شمرد که عبارت است از: رهیافت تطبیقی، دست‌آورد، تجربی، تاریخی، توصیفی، دعاوی ضد تحویلی، اقتباس آن از مفاهیم پدیدارشناسی فلسفی از جمله التفات و تعلیق، تأکید آن در باب ارزش درک و دریافت همدلانه و تعهد دینی و ادعای آن برای کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معنایی (آلن، ۱۹۸۷: ۲۹۶-۲۹۷).
۵. از نظر هایدگر پدیدارکردن خود اشیا، مانند پاک کردن خاک از روی چیزی است. این خاک‌ها همچون معانی تاریخی است که بر اصل چیزی نشسته و آن را از معانی آغازین دور کرده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳۳).
۶. پدیدارشناسی همدلی (Phenomenology Of Empathy)
۷. فردریش هایلر (Friedrich Heiler) (۱۸۹۲-۱۹۶۷ م)، پژوهشگر ادیان و عرفان آلمانی که استاد دانشگاه ماربورگ در رشته ادیان تطبیقی بود. از هایلر در کنار متفکرانی چون رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م)، فاندر لیو و میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۶۸ م) به‌عنوان تأثیرگذارترین پدیدارشناسان دین یاد می‌کنند. نگاه هایلر به ادیان دارای بن‌مایه‌های عرفانی و وحدت ادیانی است.

۸. پدیدارشناس دین، اریک شارپ (Eric Sharpe)، دربارهٔ روش هایلر معتقد است: گرچه هایلر بر این باور است که «هیچ علمی بدون پیش فرض نیست»؛ اما می‌گوید هر اصل پیشین فلسفی را باید به کنار نهاد. این سخن این تصور را پدید می‌آورد که مرز بین پیش فرض و تصور پیشینی ممکن است بسیار ظریف باشد. به نظر هایلر یافتن پیش فرض‌های درست ضروری است؛ یعنی آن پیش فرض‌هایی که در به‌کارگیری روش استنتاج دقیق دخیل است. باید پیش از پرداختن به نظریه‌سازی و تشکیل فرضیه‌ها خود را در تمامیت دین غوطه‌ور کرد (شارپ: ۱۹۸۶: ۲۷).

۹. آنه‌ماری شیمیل (Annemarie Schimme) (۱۹۹۲-۲۰۰۳ م)، شرق‌شناس آلمانی؛ عمدهٔ پژوهش‌های او در باب اسلام و عرفان و مولاناست.

۱۰. «تبیین آیات خداوند، نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» نوشتهٔ آنه‌ماری شیمیل.

۱۱. این تطبیق یادآور دیدگاه «امر قدسی» در پدیدارشناسی رودلف اتو نیز هست. اتو معتقد بود که در همهٔ ادیان، این مفهوم امر مینوی وجود دارد. هیچ دینی وجود ندارد که واجد چنین معنای زنده و هستهٔ باطنی نباشد و بدون حضور چنین معنایی، هیچ دینی شایستگی نام دین را نخواهد داشت (اتو، ۱۳۸۰: ۴۸).

۱۲. شیمیل شیفتهٔ مولاناست؛ حتی آنگاه که کتابی در خوش‌نویسی می‌نویسد، خواننده باید انتظار داشته باشد که در لابه‌لای کلام، نامی از مولانا به میان آید؛ چنانکه در کتاب خوش‌نویسی اسلامی به نقوش و خطوطی که شعر مولانا را منعکس کرده، اشاره کرده است. بخشی از کتاب به آثار هنری خوش‌نویسان که موضوع آنها نام و سماع مولاناست، اختصاص دارد.

منابع

- ۱- اتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمهٔ همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- ۲- اخگری، محمد (۱۳۸۶). «شکوه همسخنی با شرق»، *اخبار ادیان*، سال پنجم، شماره ۳ و ۴، ۴۳-۳۷.
- ۳- اسمارت، نینیان (۱۳۸۶). *دین‌پژوهی*، ترجمهٔ سید سعیدرضا منتظری و احمد شاکر نژاد، قم: ادیان.
- ۴- اشیمت، ریچارد (۱۳۷۵). «سراغاز پدیدارشناسی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، فرهنگ، شماره ۱۸، ۲۶-۹.
- ۵- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *دایرةالمعارف دین*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

- ۶- بونو، یحیی (۱۳۸۵). «در ضیافت عالم معنوی»، ترجمه غلامرضا ذات‌علیان، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن)، گردآوری و تنظیم از شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۸۶-۹۷.
- ۷- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه ایزوتسو»، *سخنگوی شرق و غرب*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت توشیهیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران، ۱۱-۱۹.
- ۸- جمادی، سیاوش (۱۳۸۹). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- ۹- حمدی زقزوق، محمود (۱۳۸۷). *اسلام و غرب*، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- خاتمی، محمود (۱۳۸۲). *پدیدارشناسی دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۱- دارتیگ، آندره (۱۳۸۴). *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- ۱۲- دین لویس، فرانکلین (۱۳۹۰). *مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*، تهران: نامک.
- ۱۳- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۵). «مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن»، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن)، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۶۹-۷۹.
- ۱۴- شارپ، اریک (۱۹۸۶). *پدیدارشناسی دین*، ترجمه جواد فیروزی، تهران: ترجمان.
- ۱۵- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰). *دین، جامعه و عرفی‌شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی دین)*، تهران: مرکز.
- ۱۶- شیمل، آنهماری (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۱). *در افسانه‌خوان عرفان (نگاهی به زندگی آثار و افکار پرفسور آنهماری شیمل)*، حسین خندق‌آبادی، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۵). *به دنبال رد پای مسلمانان*، ترجمه محمدحسین خواجه‌زاده، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹- ----- (۱۳۷۶). *تبیین آیات خداوند*، عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- ۲۰- ----- (۱۳۸۷). محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۱- شیمیل و دیگران (۱۳۸۶). مولوی دیروز، امروز، فردا، در میراث مولوی (شعر و عرفان در اسلام)، ترجمه مریم مشرف، تهران: سخن.
- ۲۲- کچویان، حسین؛ زائری، قاسم (۱۳۸۸). «حقیقت دین و جایگاه محقق دین از منظر پدیدارشناسی کلاسیک»، راهبرد فرهنگ، شماره ششم، ۶۹-۹۴.
- ۲۳- نیری، محمدیوسف (۱۳۹۲). نرگس عاشقان (تحلیل ساده و بنیادی مبانی محوری عرفان اسلامی)، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ۲۴- نوالی، محمود (۱۳۷۴). فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: دانشگاه.
- ۲۵- وایدنر، اشتفان (۱۳۸۲). «در آستانه دورانی نو (آنه‌ماری شیمیل و وساطت فرهنگی میان آلمان و جهان اسلام)»، نامه پارسی، سال هشتم، شماره اول، ۲۷-۴۲.
- ۲۶- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- ۲۷- هایلر، فردریش (۱۳۸۹). «تاریخ ادیان، تمهیدی برای تعامل ادیان»، ترجمه جعفر فلاحی، هفت آسمان، زمستان ۸۹، شماره ۴۸، ۷۵-۱۰۲.
- ۲۸- ----- (۱۳۹۲). نیایش، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: نشر نی.
- 29- Allen, Douglas (1987). *Phenomenology Of Religion*, in: The encyclopedia of religion. Mircea eliade editor in chief., macmillan publishing co, Vol:11, New york.

