

خاستگاه، کاربرد، و جایگاه پدیدارشناسی دین

۷۳-۹۵

چکیده: جیمزال. کاکس در کتاب درآمدی به پدیدارشناسی دین (۲۰۲۱)، می‌کوشد آخرین دستاوردهای این عرصه را در متنی منسجم گردآوری و عرضه کند. این کتاب که در نه فصل تنظیم شده است، گام به گام خوانندگان جدی را وارد عرصه نسبتاً متفاوتی درباره فهم دین و عناصر سازنده آن می‌کند و کاربری این روش را در دین‌پژوهی نشان می‌دهد. گوهر روش پدیدارشناسی دین آن است که بکوشیم با تعلیق قضاوت خویش همدلانه با محتوای ادراکی دیگران مواجه شویم و از منظر دینداران به پدیدار دین بنگریم و اجازه دهیم که آن‌ها خود سخن بگویند. اما مفروضات و باورهای مسلم ما مانع از این چنین کاری می‌شود. این جاست که نویسنده با استفاده از یافته‌های پدیدارشناسان معاصر، مراحل برای فهم دین به دست می‌دهد که در نوع خود یگانه است. کاکس در فصل پایانی کتاب، به نقدهای مفصلی که متوجه پدیدارشناسی دین شده است، می‌پردازد و به سه نقد پاسخ تحلیلی می‌دهد و سرانجام نشان می‌دهد چگونه پدیدارشناسی دین با رشته نوپدید علوم شناختی دین گره می‌خورد و شکوفای می‌گردد. نگاه همدلانه نویسنده با ادیان ابراهیمی به خصوص اسلام و اشاراتی که به قرآن کریم دارد، بسیار خواندنی است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، دین‌پژوهی، علوم شناختی دین، نینیان اسمارت، اسطوره‌های دینی، مناسک، فهم دین.

An introduction to the phenomenology of religion, James L. Cox, Bloomsbury Publishing, 2021.

Origin, Application, and Position of Phenomenology of Religion

Seyed Hassan Eslami Ardakani
Professor at the University of Religions and
Denominations

Abstract: James L. Cox in his book, *An Introduction to the Phenomenology of Religion* (2021), tries to compile and present the latest achievements in this field in a coherent text. This book, which is organized into nine chapters, takes serious readers step by step into a relatively different field of understanding religion and its constituent elements and shows the application of this method in theology. The basis of the phenomenological method of religion is to try to empathically confront the perceptual content of others by suspending our judgment and to look at the phenomenon of religion from the perspective of religious people and allow them to speak for themselves. But our assumptions and beliefs prevent this from happening. This is where the author, using the findings of contemporary phenomenologists, takes steps to understand religion that is unique in its kind. In the final chapter of the book, Cox addresses the detailed critiques of the phenomenology of religion, responds to three critiques, and finally shows how the phenomenology of religion is intertwined with the emerging field of the cognitive sciences of religion and flourishes. The author's sympathetic view of the Abrahamic religions, especially Islam and the references to the Holy Qur'an, is very interesting.

Keywords: Phenomenology, Theology, Cognitive Sciences of Religion, Ninian Smart, Religious Myths, Rituals, Understanding Religion.

منشأً، عمل ومكانة علم الظواهر الديني
السيد حسن إسلامي أردكاني

الخلاصة: يسعى جيمس أل. كوكس في كتابه الحديث، مقدمه في علم الظواهر الديني الذي صدر في العام ٢٠٢١ إلى تجميع آخر ما تمّ التوصل إليه في هذا الميدان وتقديمه للقارئ في نصّ منسجم. وهذا الكتاب الذي تمّ تأليفه في تسعة فصول يأخذ بيد القارئ الجادّ خطوةً خطوةً ليدخله في ميدانٍ مختلفٍ نسبياً حول فهم الدين والعناصر المكونة له، مشيراً من خلال ذلك إلى تطبيقات هذا الأسلوب في الدراسات الدينية.

ويتلخّص أسلوب الظواهرية الدينية (فينومينولوجيا الدين) في سعينا للتنزّه عن أحكامنا الشخصية والنظر بعين التعاطف إلى المحتوى الإدراكي للآخرين، وأن ننظر إلى ظاهرة الدين بمنظار المتدبّنين، وإتاحة الفرصة لهم كي يتحدّثوا بأنفسهم عن ذلك. ولكنّ قناعاتنا المسبقة وافتراضاتنا القاطعة تقف عائقاً أمام مثل هذا العمل.

وهنا يبرز دور الكاتب في استفادته من اكتشافات علماء الظواهر المعاصرين وما يرسمه للقارئ من المراحل التي يضعها بين يديه لفهم الدين، وهي مراحل فريدة من نوعها.

وفي الفصل الأخير من الكتاب يبحث المؤلف كوكس في الانتقادات المفضّلة التي تُوجّه إلى الظواهرية الدينية، ويقدم أجوبته التحليلية على ثلاثة من هذه الانتقادات، لينتهي في الأخير إلى إشارةٍ إلى كيفية توثيق عُرى العلاقات بين الظواهرية الدينية والفرع الحديث من العلوم المعرفية الدينية، وازدهارها معاً.

والذي يزيد من جاذبية هذا الكتاب وأهميته قراءته هي النظرة المتعاطفة للكاتب مع الأديان الإبراهيمية وخصوصاً دين الإسلام وإشاراته إلى بعض آيات القرآن الكريم.

المفردات الأساسية: الظواهرية (الفينومينولوجيا)، البحوث الدينية، العلوم المعرفية الدينية، نينيان إسمارت، الأساطير الدينية، المناسك، فهم الدين.

درآمد

پدیدارشناسی دین که ریشه‌ای در فلسفه و ریشه دیگری در الهیات دارد، روش نسبتاً تازه‌ای است برای فهم دین و کوشش در جهت پرهیز از هرگونه تحریف و تحمیل باورهای خویش به مفاهیم و معتقدات دینی. پدیدارشناسان هنگام تعریف دین دو نکته را هم‌زمان در ذهن دارند: نخست آنکه با تعریف‌های خود، ناخواسته، به دینداران توهین نکنند. دوم آنکه دین‌پژوهی را به مثابه امری مستقل طرح کنند و آن را به امری حاشیه‌ای مبدل نسازند و برآمده از عرصه دیگری چون جامعه‌شناسی، اقتصاد یا سیاست ندانند. با این نگاه آن‌ها می‌کوشند نخست مفروضات آشکار و پنهان در تعاریف دیگران از دین را مشخص کنند و سپس از مفروضات خودشان تا جای ممکن فاصله بگیرند و دین را آن‌گونه که بر متدینان جلوه‌گر می‌شود، تعریف و توصیف کنند. نویسنده کتاب درآمدی بر پدیدارشناسی دین (۲۰۲۱) می‌کوشد این مأموریت را به فرجام برساند.

جیمز ال. کاکس استاد برجسته مطالعات دینی در دانشگاه ادینبرا، پایتخت اسکاتلند، است و در دانشگاه‌های دیگری از جمله دانشگاه زیمبابوه، دانشگاه سیدنی و آکسفورد تدریس و تحقیق داشته است. حوزه کار او عمدتاً پژوهش درباره ادیان بومی با روش تحقیق پدیدارشناسانه است که آن را از طریق استادان هلندی نیک فراگرفته است. بیشتر از او کتاب راهنمای پدیدارشناسی: شخصیت‌های کلیدی، تأثیرات تعیین‌کننده، و مباحثات بعدی از سوی انتشارات کانتینیوم منتشر شده است. کتاب حاضر به نام درآمدی به پدیدارشناسی دین، بسط و گسترش و تعمیق مباحث آن به شمار می‌رود که از سوی انتشارات بلومزبری منتشر می‌شود.

کتاب حاضر در نه فصل ابعاد مختلف پدیدارشناسی دین را از تعریف این روش تا ریشه‌های تاریخی و کارایی آن بررسی می‌کند و جایگاه فعلی آن را در روش‌شناسی معرفت نشان می‌دهد. همچنین می‌کوشد به نقدهایی که متوجه این روش شده است پاسخ دهد. این کتاب دانش خاصی را مفروض نمی‌گیرد و خواننده علاقه‌مند می‌تواند پا به پای نویسنده پیش برود. گرچه در مواردی بحث خیلی جزئی می‌شود و نویسنده از مشاهداتش در میان ساکنان آفریقایی زیمبابوه برای فهماندن روش پدیدارشناسی بهره می‌گیرد. با این همه، این کتاب از محدود آثاری است که افزون بر بحث نظری، در نهایت به جویندگان شیوه به کارگیری این روش را تعلیم می‌دهد. از این منظر، این کتاب ترکیبی از مباحث نظری و کاربردی را در خود گنجانده است.

1. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates, Continuum, London, 2006.

این کتاب با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:
پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی، جیمز ال. کاکس، ترجمه جعفر فالاحی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۷.

ریشه‌های تاریخی

با دکارت بحث روش و ضرورت روشمندی در فهم مسائل نظری تعیین خاصی پیدا کرد. به تدریج این رویکرد به چیرگی روشی برای فهم همه مسائل انجامید که تنها یک الگو را برای فهم عالم مناسب می‌دید و آن روش فهم طبیعت و به کارگیری شیوه تحقیق تجربی بود. قرن نوزدهم شاهد تسلط روشی در فهم مسائل بود که بعدها به روش پوزیتیویستی معروف شد. حاصل این روش آن بود که محقق خودش را یکسره از پدیده‌های مورد بررسی خویش جدا می‌کرد و به گونه‌ای «عینی» و «بی‌طرفانه» و بدون «هرگونه پیش فرضی» به فهم مسائل دست می‌زد. اوج این نگرش در پوزیتیویسم منطقی جلوه‌گر شد و کسانی مانند آلفرد آیر تا جایی پیش رفتند که ادعا کردند کل گزاره‌های فلسفی، الهیاتی، و اخلاقی، در نهایت هیچ معنای روشنی ندارند و مسائل فلسفی زاده سردرگمی در فهم این نکته ساده است. وی در کتاب زبان، حقیقت و منطق^۱ این اندیشه را گسترش داد که معیار صدق و حقیقت تحقیق پذیری است. تحقیق پذیری گزاره‌ها نیز یا جایی است که آن گزاره تحلیلی باشد مانند احکام ریاضی یا تجربی باشد. و چون مسائل فلسفی به این دو معنا آزمون‌پذیر نیستند، هیچ معنایی ندارند. با این نگاه، وی احکام اخلاقی را یکسره بی‌موضوع کرد و اعلام کرد احکام اخلاقی، هیچ خبری درباره عالم واقع به ما نمی‌دهند، بنابراین مهم هستند و «حضور علامتی اخلاقی در قضیه، چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید. مثلاً اگر به کسی بگویم «تو کار بدی کردی که آن پول را دزدیدی» چیزی بیش از این نگفته‌ام که تو پول را دزدیدی.»^۲ از نظر او، در این جا در کنار جمله‌ای حاکی از امر واقع، یعنی عمل دزدی، فقط علامتی اخلاقی که بیانگر احساس شخصی است، اضافه شده است. از این رو، گفتن «دزدیدن پول بد است» «مثل این است که گفته باشیم» دزدیدن پول!! «حال آن که لحن وحشت یا علامت تعجب، «چیزی به معنی واقعی جمله نمی‌افزاید.» بلکه فقط گویای احساسات خاص گوینده نسبت به عمل معینی است.^۳ بدین ترتیب، ادعا کرد که مسائل فلسفی و الهیاتی دو هزار ساله را یکسره «منحل» کرده است.

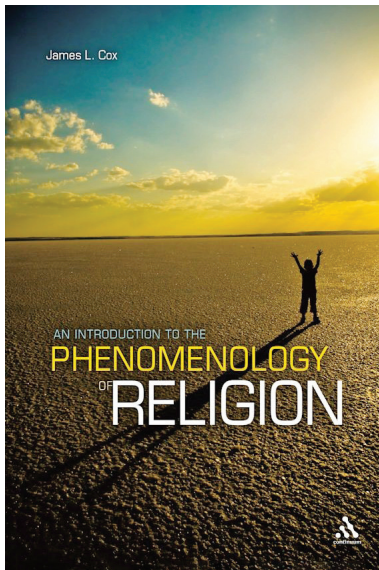
در برابر چنین موجی، پدیدارشناسی به مثابه روش فهم و کسب معرفت حقیقی پدیدار شد و فیلسوفان کوشیدند با این موج مسلط که عملاً اعتبار بسیاری از عرصه‌های علمی را مخدوش می‌کرد مبارزه کنند و سوگیری‌های موجود در این روش به ظاهر عینی را نشان بدهند.

پیشاهنگ این رویکرد ادوموند هوسرل فیلسوف و ریاضیدان بود و بعدها کسانی چون هایدگر، سارتر، مرلو-پونتی این رویکرد را گسترش دادند و بدین ترتیب، پدیدارشناسی شکل گرفت. عصاره این روش آن است که بکوشیم از آگاهی خود، یا دیگران، به شکلی بی‌طرفانه و بدون قضاوت خبردار شویم.

۱. الف. ج. آیر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶.

۲. همان، ص ۱۴۵.

۳. همان، ص ۱۴۶.



تأکید مهم پدیدارشناسی آن است که بکوشیم از همه موانع فهم از جمله پیش فرض‌ها و مهم‌تر از آن قضاوت‌های خویش، خود را فارغ کنیم تا حقیقت آن گونه که هست و بدون کژتابی در ذهن ما جلوه‌گر شود.

بعدها کسانی مانند نینیان اسمارت، میرچا الیاده، ویلفرد کنتول اسمیت، ژان لوک ماریون، و امانوئل لویناس، روش پدیدارشناسی را از سنت فلسفی گرفتند و آن را در عرصه دین به کار بستند. در واقع دو عامل در گسترش پدیدارشناسی دین مؤثر بود. یکی مطالعات هوسرل و روش پدیدارشناسانه او بود و دوم تقابل با دیدگاه گاه دین‌ستیزانه علوم اجتماعی بود که دین را امری فرعی یا فرافکنی شخصی می‌دانست. از این منظر پدیدارشناسی دین در برابر دیدگاه‌های تقلیل‌گرای علوم اجتماعی و روان‌شناسی شکل گرفت. البته پدیدارشناسی ریشه در

الهیات تبشیری داشت و آرای اولیه این روش می‌خواستند که با توصیف دقیق ادیان، برتری مسیحیت را نشان بدهند. پدیدارشناسان بعدی کوشیدند از این حالت کلامی و جدلی فاصله بگیرند و دانشی توصیفی بنیاد دهند. بدین ترتیب، پدیدارشناسی بر ضد هر نوع تقلیل‌گرایی الهیاتی و علمی است و می‌کوشد از منظر متدینان دین را توصیف کند.

با تأکید بر اصیل بودن پدیدار دین و فرعی نداشتن آن، پدیدارشناسان دین می‌کوشند عناصر و سازه‌های دین را به شکل عام و کلی دریا بند و ثبت کنند. از این منظر پرسش اصلی پدیدارشناسی دین آن است که چه چیز یا چیزهایی ماهیت دین را، آن گونه که دینداران ادراک می‌کنند، تشکیل می‌دهد. از نظر پدیدارشناسان دین غالب محققان عرصه‌هایی چون جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی، در حالی که ادعا می‌کنند تعریفی عینی و بی‌طرفانه از دین به دست می‌دهند، به واقع مفروضات خود را در دل این تعاریف می‌گنجانند و به خوانندگان در فهم دین جهت می‌دهند و بدین ترتیب آن‌ها را از واقعیت دین دور می‌کنند. لذا رسالت پدیدارشناسی دین آن است که از این دام بگریزد و مفروضات دیگران را کشف و خنثی کند. کافی است به تعاریفی که جان فرگوسن^۵ گردآوری کرده است، نگاهی بیندازیم. وی با مرور متون مختلف علمی عرصه‌های مختلف، هفده تعریف را از دین به دست می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در پنج گروه طبقه‌بندی کرد: (۱) الهیاتی، (۲) اخلاقی، (۳) فلسفی، (۴) روان‌شناختی، و (۵) جامعه‌شناختی.

تعاریف الهیاتی به نحوی بر وجود یک موجود متعال، یا ساری در جهان، و محور عالم تأکید دارد.

5. John Ferguson.

تعاریف اخلاقی عمدتاً بر نقش دین در زندگی خوب تأکید و دین را راهنمای چگونگی زیستن معرفی می‌کند. تعاریف فلسفی بر مفاهیم انتزاعی تأکید دارد و از دل نظم عالم یا عقل انسانی به وجود خدا و دین می‌رسد. تعاریف روان‌شناختی بر عناصری چون هیجان و عواطف خاصی که انسان را به دین می‌کشاند، مانند ترس و نگرانی، تأکید می‌کند. در این نگرش دین حاصل نگرانی یا برخی نیازهای روانی و عاطفی شخص قلمداد می‌شود. تعاریف جامعه‌شناختی بر عناصری چون وجدان جمعی و هنجارهای اجتماعی تأکید می‌کند، به این معنا که ضرورت حفظ این هنجارها و تقویت انسجام اجتماعی عامل پیدایش دین به شمار می‌رود. این تعاریف همه به گونه‌ای بیانگر مفروضات پنهان و حالت ایدئولوژیک تعریف کنندگان آنها است. آن‌ها در پی توصیف حقیقت دین نبوده‌اند، بلکه خواسته‌اند تا نگاه خود را تحمیل کنند. برای مثال، هنگامی که مارکس در مقام تعریف دین می‌گوید: «دین افیون توده‌ها است» یا فروید ادعا می‌کند: «دین یک روان‌پریشی فراگیر است»، به واقع دین را تعریف نکرده‌اند، بلکه ناخشنودی و نظر ناهمدلانه خود را در این تعاریف گنجانده و به مخاطب تحمیل کرده‌اند.

این تعاریف با وجود برخی جذابیتهای، غالباً مشکلاتی دارند و مایه تحریف شناختی ما نسبت به دین می‌شوند. برای نمونه هال، پیگریم و کاوانا^۶ چهار اشکال را در تعاریف دین شناسایی کرده‌اند: (۱) ابهام، (۲) محدودیت (۳) برجسته کردن یک وجه، و (۴) سوگیرانه و تعصبی بودن. برای مثال، تعاریفی چون دین یعنی زندگی خوب بیش از حد مبهم است. برای رفع آن گاه شاهد تعریفی به شدت محدود مانند تعریف دین به اعتقاد به خداوند هستیم. همچنین تعاریفی مانند تعریف شلایرماخر که بر تعلق مطلق در تعریف دین تأکید می‌کند، کلیت دین را به صرفاً حالتی روان‌شناختی کاهش می‌دهد و سرانجام تعاریفی چون مارکس و فروید متعصبانه است.

برای غلبه بر این مشکلات کسانی کوشیده‌اند از تعاریف عام بگذرند و معیار تازه‌ای برای تعریف دین به دست دهند. برای نمونه، آری مولندیک^۷ دین پژوه هلندی پیشنهاد می‌کند به جای تعاریفی که ناظر به حقیقت است در پی تعاریف ناظر به سودمندی باشیم، یعنی تعریفی که برای اهل فن مقبول باشد و غیر اهل فن نیز آن را دریابد.

از این منظر نمی‌توان بر اساس تعریفی فراگیر^۸ و استعلایی دست به تعریف محتوایی و ماهوی دین زد، مانند تعریف اوتو، یا بر اساس کارکرد جهانی و عام آن تعریفی کارکردی پیش کشید. بلکه بر اساس موقعیت خاص و ملموس می‌توان تعریفی کاربستی^۹ ارائه کرد.

6. Hall, T. W., Pilgrim, R. B. and Cavanagh, R. R. 1985. *Religion: An Introduction*. San Francisco: Harper and Row.

7. Arie Molendijk.

8. All-encompassing.

9. Working definition.

نبنیان اسمارت پدیدارشناس برجسته اسکاتلندی به دانشجویان پدیدارشناسی توصیه می‌کرد از هر گونه تلاشی در جهت به دست دادن تعریفی جامع از دین دست بکشند. زیرا نمی‌توان تعاریف مردم از دین را در یک مقوله، مثلاً الهیاتی، اخلاقی، یا اجتماعی، گنجانند. در حالی که مثلاً ادیان ابراهیمی به خدای متشخص باور دارند، در آیین بودا چنین خدایی انکار می‌گردد و در عین حال این آیین در کتاب‌های ادیانی نوعی دین معرفی می‌شود. به جای این کار، اسمارت پیشنهاد می‌کند تا ادیان را بر اساس مفهوم شباهت خانوادگی^{۱۰} ویتگنشتاینی درک کنیم و مناسبات درونی آن‌ها را که به هم پیوندشان می‌دهد بشناسیم.

هال و پیلگریم و کاوانا پس از طرح اشکالات خود بر تعاریف ارائه شده، می‌کوشند تعریفی نسبتاً دقیق به دست بدهند. از نظر آن‌ها «دین بیان گسترده و سمبلیک و پاسخ مناسب به چیزی است که مردم آگاهانه آن را برای خود به شکل بی‌نهایتی ارزشمند می‌دانند.»^{۱۱}

مقصود از بیان سمبولیک، بیان باورها و مسائل در قالب نمادها است. مردم هم شامل فرد می‌شود و هم جماعت و اجتماعات. ارزش بی‌حد و نهایی نیز بیانگر نهایی‌ترین ارزش‌هایی است که انسان‌ها دارند.

البته این تعریف نیز مشکلات خود را دارد. نخست آنکه تأکید آگاهانه در ادیان بومی کمتر دیده می‌شود و مرز بین فرد و جمع ناپدید می‌گردد. دوم آنکه بحث ارزش نهایی یا بی‌حد عام است و شامل ارزش‌های سیاسی و اخلاقی نیز می‌شود.

در این جا، کاکس تعریف پیشنهادی خود را که متأثر از شباهت خانوادگی اسمارت و کاربردی بودن تعریف آری مولندیک است پیش می‌کشد و می‌کوشد بین اختلاف نظرها تسالم برقرار کند. واقع آن است دین را به دلیل ارتباط نزدیکی که با تحولات اجتماعی دارد و تغییراتی که در ساختار ایمانی جهش‌وار رخ می‌دهد، نمی‌توان تعریف ثابتی کرد. با این همه تقریباً هر دینی ریشه در سنت دارد و حتی جنبش‌های نوپدید دینی می‌کوشند برای خود تاریخ و سنت دست و پا کنند. همچنین در دین با مناسک و باورهای خاصی مواجه هستیم؛ باورهایی استوار که هیچ چیز آن‌ها را بی‌اعتبار یا متزلزل نمی‌کند. با این ملاحظات کاکس دین را این گونه تعریف می‌کند:

دین ناظر به اجتماعات معینی است که اعمال عبادی و باورهای ابطال‌ناپذیر خود را درباره آن واقعیت دیگر بر سنتی که معتبرش می‌شمارند و از نسلی به نسلی انتقال یافته است، مبتنی می‌کند.

10. Family resemblances.

11. Religion is a varied, symbolic expression of, and appropriate response to, that which people deliberately affirm as being of unrestricted value for them.

این تعریف با وجود طولانی و پیچیده بودن، بیانگر چند نکته است. نخست آنکه دین هم مناسک است و هم عقاید، دیگر آنکه این عقاید و باورها قابل بازنگری و ابطال نیستند بلکه همواره مقبول پذیرفتنی باقی می‌مانند، سوم آنکه دین جامعه‌ای معین را پدید می‌آورد و شکل می‌دهد و سرانجام آنکه دین در دل تاریخ و سنت شکل می‌گیرد و اعتبار پیدا می‌کند. طبق این تعریف، هواداری از یک تیم فوتبال دین محسوب نمی‌شود، چون از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌گردد. اما مارکسیسم نوعی دین به شمار می‌رود، زیرا دارای باورهای ابطال‌ناپذیر است و به نوعی فرجام‌شناسی^{۱۲} اعتقاد دارد.

نکته اصلی در پدیدارشناسی، و به خصوص پدیدارشناسی دین، آن است که به شیوه ادراک خود توجه کنیم و ببینیم که چگونه مسائل را می‌فهمیم. از این منظر دغدغه پدیدارشناسی بیشتر فهم و شناخت است تا واقعیت، در نتیجه به نحوی زیر مجموعه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد و به تعبیر ملرو-پوتنی نوعی سبک تفکر است. در حال عادی ما همواره در حال قضاوت درباره پدیده‌های مختلف هستیم و این داوری مانع از فهم کامل آن پدیده‌ها می‌شود. در نتیجه نقطه عزیمت پدیدارشناسی تعلیق قضاوت یا به کار بستن اپوخه^{۱۳}، به معنای توقف و بازایستادن در زبان یونانی است. با دست کشیدن از قضاوت، پدیدارهای عالم بر ما آن گونه که هستند جلوه‌گر می‌شوند و می‌توانیم آن‌ها را به شکلی دقیق توصیف کنیم. در عین حال باید بهوش باشیم که هیچ توصیف خالصی وجود ندارد و ما همیشه در بن اندیشه خود نوعی قضاوت داریم و دیگر آنکه هیچ توصیفی نهایی نیست و همواره می‌توانیم فهم خود را دقیق‌تر سازیم.

مراحل پدیدارشناسی دین

کاکس به تفصیل به شکل‌گیری پدیدارشناسی و برآمدن پدیدارشناسی دین از دل آن می‌پردازد و شخصیت‌های تأثیرگذار این عرصه و نقش هر یک را بازگو می‌کند و آنگاه در فصل سوم نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با الهام از پدیدارشناسان معاصر شیوه آن‌ها را در فهم دین به کار گرفت. مقصود از پدیدارشناسی دین به کارگیری روش پدیدارشناسی در فهم دین و جلوه‌های دینی است. این ایده که دین را می‌توان به شکل مرحله به مرحله پدیدارشناسی کرد ریشه در اندیشه‌های جراردوس فن در لیو،^{۱۴} هلندی، دارد که در کتاب گوهر و تجلی دین^{۱۵} آن را پیش کشید. وی برجسته‌ترین پدیدارشناس دین در نیمه اول قرن بیستم به شمار می‌رفت.

دومین چهره پیش‌تاز پدیدارشناسی دین کریستنسن^{۱۶} هلندی استاد فن در لیو است که معتقد بود

12. Eschatology.

13. Epoché.

14. Gerardus van der Leeuw.

15. Religion in Essence and Manifestation.

16. W. Brede Kristensen.

نظریات تکاملی درباره دین، مانع فهم آن می شود. وی کرسی تاریخ دین در لیدن را به مدت ۳۶ سال در اختیار داشت. کاکس به تفصیل در کتاب قبلی خود، راهنمای پدیدارشناسی دین، شکل گیری این عرصه را به گونه ای تاریخی بررسی کرده است و در این جا صرفاً نگاهی گذرا به آن دارد و عمدتاً می خواهد نشان بدهد که چگونه می توان یافته های پدیدارشناسی را در باب دین به کار گرفت.

با این مقدمات وی نه گام یا مرحله را برای اجرای پدیدارشناسی دین به شرح زیر توصیه می کند:

یک. تعلیق قضاوت و بازایستادن از داوری. این ایده برگرفته از دیدگاه هوسرل است و بر این تأکید می کند که برای فهم ذهن و دیدگاه دینداران کافی نیست که به اعمال آن ها نگاه یا باورهای آن ها را تحلیل کنیم. بلکه باید به ذهن آن ها نفوذ کنیم و از منظر آن ها به مسائل و با چشم آن ها به قضایا بنگریم. زمانی می توانیم چنین کنیم که دست از داوری کردن بکشیم. در این جا «اپوخه»^{۱۷} یعنی آنکه بکشیم از همه مفروضات و باورهای خود درباره درستی یا نادرستی معتقدات جامعه دینداری که می خواهیم بررسی کنیم دست بکشیم و فارغ دلانه به کارشان بنگریم. البته اگر چنین کنیم، آنگاه یک مشکل جدی پیش می آید و آن این است که کدام جنبه زندگی فکری یا عملی دینداران را باید بررسی کرد؟ انتخاب یک جنبه و کنار گذاشتن جنبه های دیگر که لازمه هر نوع پژوهشی است، عملاً نقض اصل تعلیق قضاوت است. گویی می گوئیم این جنبه ها در فهم دین مهم است و دیگر جنبه ها برای ما در مقام پژوهشگر اهمیت ثانوی دارد. این خود نوعی قضاوت است که کاستی روش پدیدارشناسی را آشکار می کند. از آن گذشته هیچ کس نمی تواند از همه مفروضات خودش رها شود. زیرا در فرهنگ و زمانه خاصی پدیدار شده است و از طریق نگاه خاصی پرورش یافته است و خلاصه به گفته هگل هر کس فرزند زمانه خویش است.

با این همه، هدف اصلی «اپوخه» یا تعلیق قضاوت، آگاهی بخشیدن به مفروضات خویش و تلاش در جهت کاهش تأثیر آن ها بر خویشتن است. باید مراقب باشیم تا مفروضات کلامی و الهیاتی که دین ما را برتر می داند، یا مفروضات جامعه شناختی که دین را امری فرعی یا چه بسا منفی قلمداد می کند، بر فهم ما مسلط نشود. اپوخه کمک می کند با نگاهی تازه و پاک به دین بنگریم.

دو. به کارگیری همدلی. در پی تعلیق قضاوت باید بکشیم وارد ذهن شخص دیندار یا عامل شویم، برای آن شخص خودی شویم، و از منظر او به مسأله بنگریم. این کار بر این فرض استوار است که همه انسان ها ساختار ادراکی و تفسیری یکسانی دارند. بدین ترتیب، ما جهان ناآشنای دیگری را به جهان آشنای خود تبدیل می کنیم، دست به تفسیر همدلانه می زنیم و واژگان و منطق آن شخص را به رمزگان خودمان تبدیل می کنیم. به تعبیر حافظ «تا نگردی آشنا، زین پرده رازی نشنوی / گوش نامحرم نباشد

۱۷. یا به انگلیسی «bracketing» به معنای در برانز نهادن.

جای پیغام سروش».

ویلفرد کنتول اسمیث^{۱۸} در کتاب الگوهای ایمان در جهان^{۱۹} این شیوه را در فهم دین عمیقاً به کار گرفت.

این گام نیز بیش از آنکه یک اصل قاطع تجربی و سنجش پذیر باشد، یک نگرش است و می‌کوشد توجه دهد که فهم دین دیگران مستلزم همدلی^{۲۰} و ورود به ساحت فکری آن‌ها است، گرچه این کار به شکل کامل شدنی نیست. این مسأله بحث فهم و هرمنوتیک و دانش تفسیر را پیش می‌کشد.^{۲۱}

سه. حفظ حالت تعلیق قضاوت. ورود به دنیای دیگری به معنای تغییر کیش نیست. پژوهشگر وارد دنیای دینی دیگران می‌شود، بی‌آنکه خودش تغییر کیش بدهد. برای همین لازم است که حالت تعلیق در سراسر کار همچنان حفظ شود. اسمارت نام این کار را لادریگری روش شناختی^{۲۲} می‌گذارد. به این معنا که فرض می‌کنیم نمی‌دانیم که این اعتقادات درست هستند یا نه. به تعبیر دیگر درباره حقانیت دین و باورها بحث نمی‌کنیم و آن‌ها را در پرانتز می‌گذاریم. جوکو بلیکر^{۲۳} از پیش‌تازان پدیدارشناسی دین هلندی در کتاب پل مقدس^{۲۴} بر اهمیت اپوخه این گونه تأکید می‌کند که پدیدارشناسی خود را درگیر حقانیت دین نمی‌کند، بلکه دغدغه‌اش فهم پدیدار دینی است. هنگامی که درگیر حقانیت می‌شویم، یکی از دو هدف اصلی پدیدارشناسی را از کف می‌دهیم: یکی بررسی دقیق و جامع پدیدار دینی و دیگری فهم همدلانه آن. از این منظر، پدیدارشناس دین در پی آن نیست که بداند «چه چیز در دین حقیقت دارد»، بلکه در پی آن است که بداند «دینداران چه چیزی را حقیقت می‌دانند». در این جا، اسمارت از احساسات در پرانتز گذاشته شده نام می‌برد، درست مانند رمان نویسی که عواطف و رفتار قهرمانان رمان خود را وصف می‌کند بی‌آنکه لزوماً با آن‌ها یکی شود. در این مرحله، پدیدارشناس دین محتوای عقیده متدینان را تأیید نمی‌کند، بلکه باور به چنین محتوایی را تصدیق می‌کند.

چهار. توصیف پدیدارها. در این مرحله، پدیدارشناس دین آنچه را که می‌بیند، چه صدا و چه رفتار و چه نماد و چه عواطف با دقت کامل ثبت می‌کند و چیزی را فرو نمی‌گذارد. قضاوت نهایی درباره درستی این مرحله و ثبت دقیق حالات به عهده متدینان است، نه شخص پدیدارشناس دین. کریستنسن در این باره جمله معروفی دارد که طبق آن گفته می‌شود: «واقعیت دینی بیرون از ایمان

18. Wilfred Cantwell Smith.

19. *Patterns of Faith around the World* (1998).

20. Empathy.

۲۱. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: سید حسن اسلامی اردکانی، «هنجارهای اخلاقی در تفسیر متون مقدس»، دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷.

22. methodological agnosticism.

23. C. Jouco Bleeker.

24. *The Sacred Bridge*.

مؤمنان وجود ندارد». یعنی باید آنچه را که متدینان می‌گویند پذیرفت و از هر گونه کوشش در جهت داوری درباره درستی یا نادرستی گزارش‌ها در این مرحله خودداری کرد. البته پدیدارشناس دین نیز ممکن است ناخواسته علائق خود را در طبقه‌بندی و اهمیت دادن به داده‌ها نشان بدهد. اما مهم آن است که در پی عینیت باشد. البته نه آن عینیت در دیدگاه طبیعی و مستقل از شخص. بلکه عینیت به معنای داده‌هایی است که از تعامل بین مشاهده پدیدارشناس دین و شخص دیندار حاصل می‌شود.

پنج. نام‌گذاری پدیدارها. در این مرحله، در مقام پدیدارشناس دین می‌کوشیم بر پدیدارها اسم بگذاریم، کاری که از حضرت آدم تا کنون همه انجام می‌دهند. این نام‌گذاری شامل طبقه‌بندی هم می‌شود. اما باید بکوشیم که از نام‌گذاری‌هایی که برای متدینان توهین‌آمیز به نظر می‌رسد، مانند «ادیان ابتدایی» یا «به اصطلاح دینی» دوری کنیم. نینیان اسمارت از این کار به مثابه پدیدارشناسی گونه‌شناختی^{۲۵} یاد می‌کند و از جنبه شعائری، عقیدتی، و اسطوره‌ای دین نام می‌برد. البته این طبقه‌بندی خود مستلزم حضور مفروضات و پیش‌داشته‌ها است و بدون آن‌ها امکان ندارد دست به طبقه‌بندی بزنیم. طبقه‌بندی و مدل‌سازی در این مرحله بسیار مهم است و کسانی چون اسمارت به نیکی از پس آن برآمده‌اند.

شش. توصیف ارتباطات و فرایندها. در این مرحله پدیدارشناس می‌کوشد بین ابعاد دین پیوندی بیابد. برای نمونه اسطوره‌ها در شعائر متجلی می‌شوند و عقاید و باورها در ارتباط با تحولات اجتماعی تغییر می‌کنند. در این جا شاهد پویایی یا رکود پدیدار دینی هستیم. در واقع، پدیدار دینی متحول است و این مایه آن شده تا اورسولا کینگ^{۲۶} از تعبیر پدیدارشناسی تاریخی^{۲۷} استفاده کند. پدیدارشناس دین باید بداند که بررسی دین بدون توجه به تحولات تاریخی خطا است. ویلفرد کنتول اسمیت از این حالت به عنوان سنت انباشتی یاد می‌کند،^{۲۸} یعنی ابعاد و جنبه‌های دین مانند متون مقدس، نظام‌های الهیاتی و نهادهای حقوقی دین از فرد به فرد و نسل به نسل منتقل می‌شود.

نکته آن است که حتی در خود دین مکانیزم‌های درونی برای این تغییرات و همسویی با جامعه دیده می‌شود. بلیکر این فرایند تغییرات دینی را اینتلچیا^{۲۹} استفاده می‌کند. به نظر او می‌توان فرایند تغییرات را در همه ادیان ردیابی و شناسایی کرد و الگویی برای آن به دست داد. طبق این الگو، پیامبری می‌آید، شاگردانی پرورش می‌دهد تا پیام او را بگسترانند و تعلیم دهند. پس از او، به تدریج صنف

25. Typological phenomenology.

26. Ursula King.

27. Historical phenomenology.

28. Cumulative tradition.

۲۹. «Entelechia» و ازه‌ای یونانی به معنای فعلیت یافتن و حرکت از قوه به فعل است.

روحانیت شکل می‌گیرد و آرام آرام سلطه آن‌ها به تحریف پیام اصلی آن پیامبر می‌انجامد و مصلحانی جدید در دل همان دین شکل می‌گیرند و میکوشند به پیام اصلی باز گردند و تحریفات را از ساحت دین دور کنند. برای همین، لازم است که پدیدارشناس دین به این تحولات و ارتباط درون آن‌ها واقف باشد و نقش فعالی در فهم دین ایفا کند.

هفت. سنجشگری آگاهانه. گرچه ابعاد دین ممکن است در همه جا یکی باشد، اما محتوای آن‌ها چه بسا تفاوت پیدا کند. یا آنکه در یک دین بر جنبه شعائری و در دیگری بر جنبه تجربی یا اخلاقی تأکید شود. توجه به دقایق کار در اینجا مهم است. در نتیجه، هنگام مقایسه نباید به شکل و مشابهت صوری بسنده کرد و باید تفاوت‌های ظریف را نیز مد نظر داشت.

هشت. دریافت معنای دین. در این مرحله می‌خواهیم گوهر دین را ادراک کنیم، نه آنکه آن را تعریف کنیم. یعنی پس از طی این مراحل تصویری روشن و شفاف از دین در برابر خود داشته باشیم و دین را به اصطلاح پدیدارشناسانه «شهود» کنیم و خود دین را ببینیم و ابعادش را دریابیم. برخی از تعاریفی که دین با نگاه پدیدارشناسانه می‌شود، ناظر به این مرحله است. برای نمونه، مفهوم محوری میرچا الیاده در فهم دین «هیروفانی»^{۳۰} است یعنی تجلی امر قدسی بر شخص متدین. در پی این تجلی است که گویی شخص از سردرگمی نجات پیدا می‌کند و مسیر خود را می‌یابد. از این منظر، دین عمدتاً جهت‌یابی و یافتن مسیر خود در میان آشوب است.

در زمانه پیشادینی یا آشوب^{۳۱} همه چیز یکسان است و راه از بی‌راهه تفکیک نشده است. در این یکنواختی آشوبناک، دین به شخص دیندار جهت می‌دهد. از نظر الیاده، هر چیزی می‌تواند نمونه‌ای از هیروفانی باشد از شعله‌ور شدن درخت تا نزول قرآن. مهم آن است که این هیروفانی، امر مقدس را از پیرامون خود و جهان عرفی متمایز می‌سازد. از طریق این هیروفانی است که مؤمنان از یکنواختی و سرگستگی خارج می‌شوند و مسیر خود را پیدا می‌کنند.

ویلفرد کنتول اسمیث نیز در کتاب معنا و غایت دین^{۳۲} نمونه پدیدارشناختی دیگری از شهود زنده و کامل یا ایدتیک^{۳۳} به دست می‌دهد. از نظر او، گوهر دین ایمان است که امری شخصی است و قابل مشاهده نیست اما جلوه‌های آن دیدنی است. از نظر او این‌ها عناصر سازنده یا نتیجه شهود عینی و زنده دین است: ایمان شخصی، امر متعال که ایمان بدان ناظر است، تجلی و جلوه‌های ایمان یا بیان شخصی ایمان، و سنت متراکم شده در گذر زمان. از این منظر شخص دیندار ایمانی شخصی و

30. Hierophany.

31. Chaos.

32. *The Meaning and End of Religion*.

33. Eidetic intuition.

نیرومند به سمت امر متعال پیدا می‌کند و آن را در قالب رفتارهای خاصی نشان می‌دهد که به تدریج سنت را پدید می‌آورد.

شیوه کار لیاده و اسمیث نشان می‌دهد که چگونه آن‌ها می‌کوشند بدون تقلیل دین یا تحمیل مفروضات خاصی، به فهمی عمیق و دقیق از دین برسند و پدیدار دین را آن گونه که هست بنگرند.

نه. آزمون و محک زدن این شهود. در این مرحله تعریف خود را با رجوع دوباره به خود پدیدار بررسی و اصلاح می‌کنیم. معیار نهایی در این زمینه خود پدیدار است نه تعریف ما. چه بسا در این فرایند تعریف ما اصلاح و تکمیل شود یا همچنان به حالت پیشین بماند.

به کارگیری این مراحل نه‌گانه در فهم دین ما را از بسیاری تعاریف تقلیل‌گرایانه و فروکاهشی نجات می‌دهد.

اسطوره‌ها و مناسک

در فصول بعدی کتاب، کاکس به تفصیل برخی جنبه‌های دین را بررسی و تحلیل می‌کند و کاربست این روش را در عمل نشان می‌دهد. در واقع، پدیدارشناسی دین شیوه‌ای سه سطحی برای ما فراهم می‌کند تا در کار خود موفق شویم: نخست آنکه به محققان می‌گوید که چگونه اصول پدیدارشناختی را در تحقیق خود به کار گیرند. دوم آنکه ابزارهایی فراهم می‌کند تا یافته‌های دیگر محققان را به کار گیریم، و سوم معیارهایی به دست می‌دهد تا تکنیک به کار رفته از سوی دیگر محققان را بررسی کنیم و بسنجیم.

با این توضیح، کاکس یکی از ابعاد دین که بسیاری از پدیدارشناسان آن را مهم انگاشته‌اند یعنی اسطوره‌ها^{۳۴} و سپس مناسک^{۳۵} را که تجسد این اسطوره‌ها هستند، گزارش و تحلیل می‌کند.

از نظر لیاده همه ادیان داستان‌هایی می‌گویند که در آغاز عالم رخ داده است و به نحوی ناظر به خلقت^{۳۶} است. این داستان‌ها و اساطیر مرتب بازگویی می‌شود، جهان مؤمنان را ارتقا می‌دهد و وارد حیات آن‌ها می‌شود. این اساطیر جهان را از یکدستی و یکسان بودن متمایز می‌کند و هیروفانی پدید می‌آورد. این اساطیر گاه با مناسک و اعمال خاصی همراه می‌شود که یا در طول سال تکرار می‌شود یا در مراحل از زندگی شخص اجرا می‌شود و نشانه گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر است. در هر حال این مناسک شخص را با آغاز جهان همسو و هم سطح می‌کند.

34. Myths.

35. Rituals.

36. Cosmogonic.

از طریق این اساطیر جهان از یکسانی بیرون می‌آید و با چیزها، درختها و کلیسا و مکان‌های مقدس که هیروفانی هستند، امکان هدایت را فراهم می‌کند. برای نمونه، با ورود به کلیسا از جهان عادی وارد جهان مقدس می‌شویم، با خوردن نان و شرابی در تن و خون عیسی مشارکت می‌کنیم.

بدین ترتیب، بین اساطیر و مناسک پیوندهای زیر دیده می‌شود:

۱. اساطیر و مناسک در مکان و زمان مقدس عمل می‌کنند؛
۲. این دو برآمده از هیروفانی هستند که تجلی امر مقدس در فضای عادی است؛
۳. هیروفانی آشوب و یکنواختی را با ایجاد فضای معین برای اجتماعات دینی از بین می‌برد؛
۴. رخ دادن هیروفانی وابسته به اساطیر است؛ و
۵. زمان اسطوره‌ای هیروفانی در مناسک بازآفرینی و بازفعال می‌شود تا قدرت ارتقا در مؤمنان را پدید آورد و آن‌ها را به زمان خلقت مقدس وصل کند.

از طریق اعتقاد به این اساطیر و اجرای نمادین آن‌ها در زمانهایی مقدس، مؤمنان خود را به زمان واقعی و حیات واقعی نزدیک می‌کنند. نینیان اسمارت اسطوره را تصویر تکان دهنده مقدسی می‌داند که داستانی را باز می‌گوید. اسطوره از این جهت مانند دیگر داستان‌ها و قصه‌ها است، اما دو ویژگی اصلی دارد: یکی آنکه بازگویی زندگی و افراد فوق طبیعی است که به خوب و بد تقسیم می‌شوند و دوم آنکه ارتباط این موجودات را با عالم طبیعی بیان می‌کند. هرچند اساطیر سرگرم کننده هستند، اما برای سرگرمی گفته نمی‌شود. اگر برای سرگرمی گفته شود، حماسه یا قصه پریان است. با اجرای مناسکی که بازگویی آن اسطوره است، با زمان و مکان مقدس یکی می‌شویم و حیات ایمانی پیدا می‌کنیم، مانند اعمال مسیحی در کریسمس یا غسل در رود گنگ یا طواف کعبه. جوزف کمپل نیز همین نگرش را به اسطوره دارد و معتقد است که مایه ارتقای جامعه ایمانی و تجربه امر مطلق می‌کند.

آیا اساطیر حقیقت دارند؟ از نظر پدیدارشناسان دین این پرسش خطا است. در واقع، اساطیر ناظر به درست و نادرست نیست، بلکه بیانگر باور معتقدان است. البته معتقدان نیز باور ندارند که اسطوره‌ها رخدادی تاریخی باشند، بلکه آن‌ها را بیانگر حقیقتی درباره سرشت عالم و آدم می‌دانند. با این حال، برخی ادیان مانند مسیحیت و اسلام اساطیر خود را واقعیت‌های تاریخی می‌دانند. در حالی که برخی ادیان مانند آیین هندو و ادیان باستانی اساطیر خود را تاریخی نمی‌دانند. با توجه به این نکته یاده بین زمان تاریخی و زمانی کیهانی تفاوت می‌گذارد. زمان تاریخی آغاز و فرجامی دارد. برای نمونه، یهوه یک بار در تاریخ تجلی پیدا کرد و دیگر تکرار نمی‌شود. عیسی نیز یک بار به صلیب کشیده شد و از گور برخاست. اما زمان کیهانی دایره‌وار و سیکلی است.

موریس وایلز^{۳۷} الهی دان استدلال می‌کند که ادیان ابراهیمی فاقد اساطیر هستند و همه رخدادها برای آن‌ها در زمان تقویمی رخ می‌دهد. البته همو قبول می‌کند که برخی مسائل مانند بکرزایی حضرت مریم جنبه اسطوره‌ای دارد.

از نظر اسمارت از این جهت تفاوتی بین زمان تقویمی و تاریخی نیست و اسطوره‌ها درست و حقیقی هستند، چون باورمندان آن‌ها را درست می‌شمارند و منطق تعلیق قضاوت چنین الزامی پدید می‌آورد و لازم نیست بکوشیم نشان بدهیم از نظر تاریخی چنین رخدادی واقعاً ممکن است یا نه.

با توجه به بحث بالا می‌توان چند ویژگی اساطیر را به این شرح برشمرد: (۱) اسطوره تجلی امر مقدس را باز می‌گوید؛ (۲) اسطوره برای مؤمنان تصویری از امر مقدس رسم می‌کند؛ (۳) اسطوره شامل داستان‌هایی از موجودات الهی و تعامل آن‌ها با انسان‌ها و عالم است؛ و (۴) اسطوره‌ها حقیقی هستند اگر مؤمنان آن‌ها را حقیقی بدانند.

متناسب با این اسطوره‌ها، مناسک و شعائری شکل می‌گیرند تا آن‌ها را نمایش دهند و تجسد بخشدند. برای نمونه، مناسک عشای ربانی بیانگر یک اسطوره درباره زندگی و مرگ عیسی است. بدین ترتیب، اسطوره‌ها و مناسک ارتباط متقابلی دارند. گفتنی است که گاه نقل اسطوره‌ها خود عملی مناسکی به شمار می‌رود. به واقع، ترکیب اسطوره و مناسک اجتماع مؤمنان را برای ارتقا و فرارفتن از سطح آشوب به حالت ایمانی و الا آماده می‌کند.

کنشگران دینی

در فصل دیگری نویسنده به جایگاه روحانیت و کسانی که به نحوی رابط بین مردم عادی و امر متعال یا آن حقیقت غایی مقبول جامعه ایمانی هستند و متعاطی دینی^{۳۸} به شمار می‌روند، می‌پردازد. این گروه افزون بر دانش تخصصی از مهارت‌ها و هنرهایی برای بیان اساطیر و مناسک بهره می‌گیرند. در نتیجه کارشان به نحوی با هنر گره می‌خورد، مانند فعالیت شمنها یا کشیشانی که با لباس خاص و موسیقی معینی اعمال عبادی را به جای می‌آورند.

برای وضوح بهتر این مسأله، می‌توان رابطان معنوی ادیان را در سه گروه گنجانند: نخست، گروه شمنی / کشیشی، دیگری گروه نبوتی، و سوم شخص مقدس.

الیاده درباره شمن‌ها به تفصیل تحقیق کرده است. الگوی اصلی این نوع روحانی در آسیای مرکزی دیده می‌شود. واژه شمن از زبان قوم تانگوس در شرق دور روسیه گرفته شده است. شمن‌ها به حالت خلسه در می‌آیند، به یاری ارواح به جهان دیگر می‌روند، و بین دو جهان ارتباط برقرار می‌کنند. شمن به

37. Maurice Wiles.

38. Religious practitioners.

نوعی اقتدار روحی و معنوی دارد و خلسه ابزار اعمال آن است. با این فعالیت رفت و برگشت به جهان مردگان، وی چند کار اساسی می‌کند، مانند بدرقه مردگان به جهان دیگر، درمان بیماران، و پیام آوردن از سوی جهان مردگان به زندگان. بدین ترتیب، شمن به نوعی پل ارتباطی بین ساحت جهان عادی و ساحت جهان مقدس به شمار می‌رود و هم‌زمان پزشک و درمانگر روحی مؤمنان است.

در الگوی دوم یعنی نبوی^{۳۹} یا پیش‌گویانه، متولیان امور دینی، اخبار غیبی یا واقعیت‌های غایی را به مردم منتقل می‌کنند، نیازهای خبری و اطلاعاتی آن‌ها را برآورده می‌کنند و مانند پیامبران بنی اسرائیل نقش پیشگو^{۴۰} را دارند. این گروه سه کارکرد مشخص دارند: با جاهلیت و شرک مبارزه می‌کنند، با مناسکی که معنای اخلاقی خود را از دست داده‌اند می‌جنگند، و بر توحید اخلاقی تأکید می‌کنند. آن‌ها در واقع صدای خدا به شمار می‌روند. برای نمونه، عیسی مسیح در سنت کلیمی دقیقاً این سه نقش را داشت: با شرک و فرهنگ رومی مبارزه کرد، بر ضد شریعت‌گرایی بی‌روح یا بی‌معنا شدن تعطیلی روز سبت تاخت، و بر توحید اخلاقی و یگانگی خداوند یا خدای پدر تأکید کرد. پیامبر اسلام نیز خود را پیام‌آور خدا می‌دانست که با فرهنگ جاهلی جنگید، بر بی‌روح شدن و صورت‌گرایی سنت‌های عربی تاخت، و با تثلیث مخالفت کرد و خواستار تسلیم بی‌چون و چرا در برابر خداوند یگانه گشت. تجربه بودا و حقایق چهارگانه جلیل و راه‌های هشتگانه نجات نیز به نوعی نبوت و بیان حقیقت عالم است.

در الگوی سوم، نماینده دین، در واقع خودش شخص مقدسی است مانند عیسی که نه فقط کلام خدا را می‌رساند، بلکه خود کلام خدا است. نه فقط پسر خدا، بلکه خدای پسر است.

سیدارته‌گوتمه بودا نیز از شخصی که گزارشی از واقعیت عالم می‌دهد به خود واقعیت عالم تبدیل شد. او به واقع تجسد^{۴۱} حقیقت و بودای ازلی می‌شود. عیسی نیز از پیام‌آوری انسانی به پسر خدا و عین حقیقت الهی اعتلایافت. گاه هم‌زمان هر دو الگوی نبوی و شخص مقدس را در یک سنت می‌توان یافت.

هنر و دین

هنر بیانگر جنبه توصیف‌ناپذیری در دین است. آنچه را زبان به سختی بیان می‌کند، هنر به شکلی تأثیرگذار و عمیق منتقل می‌سازد. هنر بیانگر عمیق‌ترین معنای زندگی است که در قالب کلمات نمی‌گنجد. هنر دینی بیانگر آن واقعیت دیگر است. این هنر در قالب شعرسرای، شعرخوانی، رقص، نقاشی، معماری و مانند آن خود را نشان می‌دهد. برای فهم هنر دینی باید در آن مشارکت کرد و همدلی نشان داد.

39. Prophetic type.

40. Forthtellers.

41. Incarnation.

هال و پیلگریم و کاوانا هنر را به دو دسته کلی نمایانگر^{۴۲} و بازنمایانگر^{۴۳} تقسیم می‌کنند. هنر نمایانگر یا اجرایی به شکلی مستقیم به آن امر مقدس یا تجلی امر قدسی اشاره می‌کند و مخاطب بی‌درنگ مضمون آن را در می‌یابد و حضور امر قدسی را درک می‌کند، مانند نقاشی‌های دینی کلیسای ارتدکس.

هنر بازنمایانگر آن است که از طریق داستان یا شعر یا نقاشی مخاطب را به امر قدسی ارجاع می‌دهد. البته ممکن است یک هنر هر دو جنبه را داشته باشد یا برای مخاطب متفاوت باشد. برای نمونه، نقاشی‌های مایکل آنجلو بر سقف نمازخانه سیستین از این دست است. یکی از این نقاشی‌ها دست خداوند را نشان می‌دهد که به آدم اشاره می‌کند. حالت نمایانگر این نقاشی آن است که خداوند آدم را به دست خود آفرید. جنبه بازنمایی هنر آن است که بگوییم این نقاشی بیانگر قدرت خداوند است.

هنرهایی که در مناسک استفاده می‌شود حالت نمایانگر و نمایشی دارد. در عین حال ممکن است کسی از آن استفاده اخلاقی کند و نکته‌ای کسب کند که در این صورت می‌شود هنر بازنمودی. برای مثال، کتاب مقدس هنگامی که در هنگام مناسک خوانده می‌شود و داستانی می‌گوید حالت بازنمایشی دارد و در عین حال جلد و تذهیب و زیباسازی جلد و خط آن هنر نمایشی است.

خلاصه هنر نمایشی مستقیماً مخاطب را به حضور امر قدسی واقف می‌کند، در مناسک اجرا می‌شود و با مناسک همراه است. برای نمونه، در آیین‌های شمنی، هنر نمایانگر به خوبی دیده می‌شود. هنگامی که شمن بر چهره خود نقابی می‌زند، مستقیماً به امر قدسی ارجاع می‌دهد. حال آنکه هنر بازنمودی جنبه تعلیمی دارد و می‌تواند از مناسک جدا گردد.

در واقع، گفتار پیامبران و سبک القای آن خود شکلی هنری دارد. در سنت ابراهیمی شاهد پیوند استوار کلام پیامبران با هنر هستیم. کتاب مقدس و قرآن تلاوت می‌شوند. کشیش به شکلی دراماتیک سخن خدا را منتقل می‌کند و مخاطبان را به واکنش فرا می‌خواند. قرآن خود سرشار از جنبه‌های هنری است. خطاطی و تجلید و قرائت قرآن همه حالت هنری و زیباشناسانه دارد. سوره حمد که عصاره قرآن به شمار می‌رود، حتی در شکل ترجمه شده انگلیسی آن از نظر هنری درخشان و قدرتمند است.^{۴۴} این

42. Presentational art.

43. Representational art.

۴۴. نویسنده خود ترجمه کامل این سوره را بر اساس ترجمه [عبدالله یوسف؟] علی این گونه می‌آورد تا اهمیت هنری آن را برای انگلیسی‌زبانان نیز آشکار کند:

In the name of God, Most Gracious, Most Merciful. Praise be to God, the Cherisher and Sustainer of the Worlds: Most Gracious, Most Merciful: Master of the Day of Judgment. Thee do we worship, And Thine aid we seek. Show us the straight way. The way of those on whom Thou has bestowed Thy Grace, Those whose (portion) is not wrath, And who do not go astray.

Ali, A. Y. (translator and commentator). 1977. *The Glorious Qur'an*. Muslim Students' Association of the United States and Canada (no place of publication listed).

سوره که روزانه در نمازهای پنجگانه خوانده می‌شود، حضور واقعیت دیگر یا الله را نشان می‌دهد.

در الگوی شخص مقدس نیز شاهد حضور هنر هستیم. برای مثال، شخص بودا تجسد شخص مقدس است و تندیس‌های او به خوبی آموزه‌های او را نشان می‌دهد، مانند لبخند شفقت‌آمیز بر خلق، و آرامش و گسست از امور گذرای زندگی. با تأمل بر این تندیس، شخص مؤمن همان تجربه گسست از امور ظاهری را حس می‌کند. در واقع، بدون استفاده از هنر در شکل‌های بیان مستقیم با بازنمودی، هیچ نماینده و متولی دینی نمی‌تواند با مؤمنان ارتباط برقرار کند. هنر ابزار اصلی او برای انتقال نمادین مفاهیم دینی به شمار می‌رود.

اخلاق و متون مقدس

اخلاق و احکام اخلاقی نیز یکی از جنبه‌های ناگسستنی هر دینی به شمار می‌رود. با روش پدیدارشناسانه به خوبی می‌توان این نکته را نشان داد. این احکام نیز غالباً در متونی که مقدس شمرده می‌شوند، پدیدار می‌شوند. در نتیجه متون مقدس و اخلاق دو جنبه دیگر پدیدار دینی به شمار می‌روند. این دو نیز خود با اسطوره‌ها و مناسک گره خورده‌اند. در واقع همه جنبه‌های دین با هم گره می‌خورند و هنر و اجرا و مناسک و اساطیر ارتباطات متقابل پیدا می‌کنند. واژه اسکریپچر^{۴۵} به معنای متن مقدس از واژه لاتین اسکریپتورا^{۴۶} به معنای نوشتن آمده است.

در سنت غربی بر متن و سنت نوشتاری تأکید زیادی می‌شود. حال آنکه این نگرش تازه است و در گذشته سنت شفاهی از اعتبار بالایی برخوردار بود. به گفته الیاده گسترش متن مقدس از سه مرحله می‌گذرد: (۱) تجلی امر قدسی یا هیروفانی، (۲) شکل‌گیری سنت شفاهی درباره این تجلی، و (۳) ثبت و نوشتن این سنت به شکل کتبی و پیدایش متن مقدس.

در واقع سنت شفاهی مقدم و برتر از سنت کتبی است. در اسلام نیز تشویق به قرائت و تلاوت آیات قرآن شده است و بعدها بود که قرآن گردآوری شد. در پی وفات پیامبر و جنگ‌های رده و کشته شدن حافظان قرآن، برای پیشگیری از تحریف پیام قرآن، متن مکتوب فراهم گشت. از نظر هرود کوارد^{۴۷} همواره سنت شفاهی در غالب ادیان بر سنت کتبی مقدم بوده است. در عین حال، ثبت و کتابت متن مقدس آن را از انحصار نمایندگان دین و روحانیان خارج می‌کند و در اختیار عامه مردم قرار می‌دهد.

با این همه، دلایلی دست به دست هم می‌دهند و سنت کتبی جانشین سنت شفاهی می‌گردد،

45. Scripture.

46. Scriptura.

47. Harold. Coward.

از جمله آنکه نوشتن دقت در بازگویی حوادث مقدس را حفظ می‌کند، تفسیرهای خطا از سنت را کاهش می‌دهد، حوادث مقدس را در شکلی نظام‌مند نگهداری می‌کند، و مخاطبان بیشتری برای سنت فراهم می‌سازد و آن را از انحصار برگزیدگان بیرون می‌کشد. در نتیجه، همواره در ادیان شاهد شکل‌گیری سنت کتابت و پدید آمدن متن مقدس مکتوب هستیم.

افزون بر متن مقدس، در دل هر دینی هنجارها و بایدهای اخلاقی وجود دارد. این هنجارها در قالب توصیه و منعها به مؤمنان کمک می‌کند تا آن‌ها پیوند خود را با امر مقدس بهتر حفظ کنند. در واقع، مسیر تثبیت دین چنین است. نخست امر قدسی تجلی پیدا می‌کند، آنگاه سنت شفاهی شکل می‌گیرد، در پی آن سنت کتبی پدیدار می‌شود، و سرانجام احکام و توصیه‌های اخلاقی در این سنت مکتوب تثبیت می‌گردد و در قالب فرمان‌هایی برای زیست و رفتار مانند ده فرمان پدید می‌آیند.

این احکام اخلاقی گاه در قالب فرمان مستقیم است و گاه مانند سنت کنفوسیوسی در قالب توصیه و سرشار از تمثیل و استعاره است؛ البته توصیه‌ای که از سوی شخص حکیم و شناسای راه آسمان یا تیان^{۴۸} عرضه می‌شود و هر کس بخواهد از آشوب و آشفتگی دور شود باید از آن تبعیت کند. گاه نیز احکام اخلاقی در قالب کاست‌بندی هندویی ارائه می‌شود. طبق این الگو هر کاست یا طبقه باید در جایگاه خود باشد و طبق منطق طبقه خود عمل کند. در این منظر، طبقات اجتماعی در واقع پاره‌های تن خدای پوروشا است و تن دادن به این وضعیت یعنی تبعیت از نظم الهی. در نتیجه نظام کاستی نه صرفاً یک نهاد اجتماعی که نهادی دینی نیز به شمار می‌رود.

با همین سنجه و با تفصیل، نویسنده عنصر ایمان را به مثابه یکی از جنبه‌های دین بررسی و تحلیل می‌کند و در پایان به جایگاه و اعتبار پدیدارشناسی دین در میان دیگر شاخه‌های علوم انسانی می‌پردازد.

جایگاه و اعتبار پدیدارشناسی دین

در فصل نهم و پایانی کتاب، نویسنده مرور کاملی دارد به شکل‌گیری پدیدارشناسی دین، نقدهایی که متوجه آن شده است، و پاسخ‌هایی که می‌توان به آن داد. در این فصل ظرفیت اصلی این روش به دقت بیان می‌شود.

در حالی که الهیات نگاهی درونی به باورهای دینی دارد و آن را درست می‌شمارد و سپس در پی دفاع از آن‌ها بر می‌آید، پدیدارشناسی دین در عین تفسیر همدلانه داشتن، از قضاوت درباره صحت آن‌ها دوری می‌کند. به همین سبب پدیدارشناسی دین زیر مجموعه علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. البته یاد، که نویسنده با او همسویی فراوانی دارد، هرگز خودش را پدیدارشناس دین نمی‌دانست و از خود

به مثابه مورخ دین نام می‌برد. همچنین ویلفرد کنتول اسمیث بین پدیدارشناسی دین و تاریخ تحولات دین تمایز می‌گذاشت، به شکلی که این دو شانه به شانه هم پیش می‌روند. این جاست که لازم است که به تفاوت این دو توجه کنیم.

پدیدارشناسی دین به تجلی دین در شکل اصلی یا فعلی خود می‌پردازد و کاری به گذر زمان ندارد، حال آنکه مورخ دین، آن را در گستره تاریخی اش بررسی می‌کند. در عین حال هیچ پدیدارشناسی منکر اهمیت تاریخ در شکل‌گیری دین نیست و نمی‌توان به آن‌ها اتهام ذات‌گرایی زد. در نتیجه، این پندار که پدیدارشناسان دین، پدیدار دین را جدای از تاریخ و ذات‌گرایانه بررسی می‌کنند، نادرست است. پدیدارشناسی دین و تاریخ دین به شکل مکمل هم به بررسی پدیدار و حیانی می‌پردازند و روش‌های علمی را در فهم آن به کار می‌گیرند. در حالی که نگاه تاریخ به دین نگاه «در زمانی»^{۴۹} است، نگاه پدیدارشناسی «هم‌زمانی»^{۵۰} است. در این میان، الهیات جنبه دفاعی دارد و از منظری درونی به دین می‌نگرد. بدین ترتیب، پدیدارشناسی دین و تاریخ دین به شکل محض و دقیقی به فهم دین دست می‌زنند، بی‌آنکه بخواهند از حقانیت آن دفاع کنند یا به آن حمله برند.

با این همه، پدیدارشناسی دین خود مورد حمله قرار گرفته است. اشکالات عمده‌ای که متوجه آن می‌شود در سه گروه قرار می‌گیرند: (۱) وابستگی فلسفی پدیدارشناسی دین به میراث هوسرل مایه خطاهایی در کاربست این روش در تفسیر یافته‌های تحقیق می‌شود؛ (۲) این ادعا که دین هویت متمایز و روش فهم معینی دارد، به نوعی ذات‌گرایی است و ایدئولوژی است؛ و (۳) پدیدارشناسی دین به مثابه واکنشی بر ضد تقلیل‌گرایی علمی خود دست به نوعی تقلیل‌گرایی الهیاتی می‌زند. حال لازم است که این اشکالات را تحلیل کنیم.

اشکال نخست عمدتاً فلسفی است. هوسرل از ما خواست تا از نگرش طبیعی به عالم دست کشیده و درباره وجود اشیاء دست به تعلیق قضاوت بزنیم و داوری نکنیم. اما این تفکیک بین فهم ما از شیئی و بی‌تفاوتی درباره بود و نبودش با بی‌طرفی پدیدارشناسانه تعارض دارد. به گفته گاوین فلاو^{۵۱} دینداران وجود آن حقیقت غایی را مسلم می‌گیرند و صرفاً گزارشی از درک خود نمی‌دهند.

در پاسخ به این اشکال، راه حل پیشنهادی اسمارت آن است که دست به تعلیق عواطف بزنیم. یعنی به شکلی همدلانه با عواطف مؤمنان مواجه شویم بی‌آنکه آن‌ها را تأیید یا انکار کنیم. اما اشکال به قوت خود باقی است و شخص یا باید حقانیت باورها را تأیید کند که خروج از ساحت پدیدارشناسی و مستلزم تغییر کیش است یا آنکه آنها را نپذیرد و انکار کند که مانع همدلی می‌شود.

49. Diachronic.

50. Synchronic.

51. Gavin Flood.

دومین اشکال مدعی است که پدیدارشناسی دین خود نوعی ایدئولوژی و در واقع الهیات است. پدیدارشناسان دین مدعی هستند که دین پدیده متفاوتی است و روش متفاوتی می‌طلبد و نباید آن را با روش‌های تحقیق دیگر پژوهید. این ادعا باعث شده است تا کسانی چون رابرت سیگال^{۵۲} بگویند که در پس پرده این ادعا، گریز از روش‌های علمی نهفته است و پدیدارشناسی را به نوعی ایدئولوژی نقابدار تبدیل می‌کند. از این منظر، پدیدارشناسی دین خود بنیاد الهیاتی دارد. چون همه پدیدارشناسان بر این باور هستند که تفسیر ما از دین باید مورد تأیید خود دینداران قرار گیرد یا دست کم با انکار آن‌ها مواجه نشود. با این نگاه از نظر پل فرانسوا ترملت^{۵۳}، الیاده در پی آن است تا در جهان مدرنی که از معنویت و ارزش‌ها تهی شده و غایات در آن فروریخته است، روح معنویت بدمد. در نتیجه، پدیدارشناسی خود نظریه بار^{۵۴} و ایدئولوژیک است. تیموثی فیتزجرالد^{۵۵} نیز در کتاب ایدئولوژی مطالعات دینی^{۵۶} حمله شدیدی به اسمارت می‌کند و مدعی می‌شود او به گونه‌ای با دین برخورد می‌کند که گویی پدیده‌ای کاملاً جدای از عالم است و بدان نگاهی ذات‌گرایانه دارد. از نظر او، نگاه اسمارت به دین و تفسیر چندبعدی آن از دین، بر اساس نوعی ایدئولوژی و نگرش ذات‌گرایانه استوار است که با همه پدیده‌های عالم متفاوت است. در نهایت، این منتقدان معتقدند که پدیدارشناسی به ساحت علوم اجتماعی تعلق ندارد، بلکه دیدگاهی جانبدار است که آموزه‌های الهیاتی را ترویج می‌کند و در منظومه کلام و الهیات می‌گنجد. از نظر اینان، پژوهشگران یا خود دیندار هستند یا بی‌دین. اگر دیندار باشند، تحقیقاتشان در نهایت ایدئولوژیک است و اگر بی‌دین باشند، قادر به همدلی، که بنیاد پدیدارشناسی است، نخواهند بود.

واقع آن است که این خود نوعی تفکر دوگانه‌انگارانه است که هر کسی لزوماً باید یکی از دو سوی قضیه را انتخاب کند. حال آنکه می‌توان از این دوگانگی فراتر رفت و ویتگنشتاینی به مسأله نگریت و روش «چنان بنگر که گویی»^{۵۷} را به کار گرفت. طبق این روش، پدیدارشناس می‌تواند وانمود کند که دیندار است و سپس ببیند که دینداران چگونه حقیقت را فهم می‌کنند. به تعبیر ویتگنشتاینی ما انواع بازی‌های علمی داریم و کسی که در یک بازی ماهر است می‌تواند وارد بازی دیگری شود و با قواعد آن بازی کند. این که بگوییم تفسیر درست لزوماً تفسیر دانشگاهی و ناهمدلانه است، در واقع بر آزادی دانشگاهی بند نهاده‌ایم. همان گونه که نادینداران حق دارند درباره دین تحقیق علمی کنند، دینداران نیز چنین حقی دارند و چرا باید در این مسأله دینداران زیر علم بی‌دینان بروند.

52. Robert Segal.

53. Paul-François Tremlett.

54. Theory-laden.

55. Timothy Fitzgerald.

56. *The Ideology of Religious Studies*.

57. As if.

درست است که الیاده دیدگاه دینی دارد و فقدان معنویت در جهان مدرن را آسیب‌زا می‌داند، اما دلیل نمی‌شود که دیدگاه او را به همین دلیل نادرست بدانیم. وقتی او از هیروفانی، یا تجلی امر قدسی، سخن می‌گوید، باید دید که شواهد و تبیین کافی برای کارش دارد یا خیر. بدین ترتیب، این اشکال قوت کافی نخواهد داشت.

سومین اشکال آن است که پدیدارشناسی دین که ادعای مخالفت با تقلیل‌گرایی را دارد، خودش دچار نوعی تقلیل‌گرایی الهیاتی است. در حالی که پدیدارشناسی دین به تقلیل‌گرایی علوم اجتماعی که دین را صرفاً پدیده‌ای اجتماعی و فرعی قلمداد می‌کند، معترض است، خود دچار نوعی تقلیل‌گرایی می‌شود و جنبه اجتماعی دین را امری فرعی یا قابل کنار گذاشتن می‌داند و از ما می‌خواهد تا دین را همان گونه که هست و بدون توجه به جنبه اجتماعی آن بررسی کنیم. این گوهر اشکال کسانی چون فیتزجرالد است. از نظر سیگال لازمه بررسی عالمانه دین تأکید بر جنبه اجتماعی آن و بررسی آن به مثابه یک پدیده اجتماعی است و این تقلیل‌گرایی لازمه کار علمی است.

واقع آن است که زمانی برخی عالمان علوم اجتماعی متأثر از ایده‌های تکاملی، دین را سوگیرانه تفسیر می‌کردند و برخی را برتر و برخی را فروتر می‌شمردند. پدیدارشناسان اولیه دین به شدت با این نگرش مخالف بودند و این تفسیرها را بی‌اعتبار می‌دانستند. اما امروزه نگرش چندگانه به فهم دین رایج است و هرگونه تقلیل‌گرایی حتی در میان خود پدیدارشناسان دین خطا به شمار می‌رود. هر محقق با مفروضات خودش پیش می‌رود و لازم است که شواهد کافی به سود برداشت خویش ارائه کند. پدیدارشناسی معاصر در واقع نگرش میان رشته‌ای برای فهم دین را تشویق می‌کند و خواستار گسترش چنین نگاهی به دین می‌شود. این نگرش فراگیر و متکثرزمینه‌نوازی پدیدارشناسی دین در قالب علوم شناختی دین^{۵۸} شده است.

این رشته نوپدید می‌کوشد با نگاهی گسترده و میان رشته‌ای به فهم دین دست بزند و همه محققان را گرد آورد. استیوارت ای. گوئیته^{۵۹} که از پیش‌تازان این عرصه است، در مقاله پربار خود «نظریه شناختی دین»^{۶۰} از منظر علوم شناختی دین به فهم این پدیدار نزدیک می‌شود و بر آن می‌رود که انسان همواره در پی جان بخشی و انسان‌انگاری کل پدیده‌های طبیعی پیرامون خویش بوده است. این کار از منظر تکاملی نیز سودمند بوده است. برای نمونه، با شنیدن صدای ناشناخته‌ای در شب، اگر تصور کنیم بیگانه‌ای وارد خانه شده است از نظر تکاملی بهتر از آن است که تصور کنیم شاخه درختی به پنجره خورده است. با این نگاه دین ادامه آنیمیزم به شمار می‌رود. از این منظر، نقطه عزیمت علوم شناختی دین آن است که انسان‌ها کمابیش مانند هم فکر می‌کنند و همچون یکدیگر به پیرامون خود پاسخ

58. The cognitive science of religion.

59. Stewart E. Guthrie.

60. A Cognitive Theory of Religion.

می دهند و از فرایند شناختی یکسانی بهره می گیرند. در نتیجه پدیدارشناسی دین با علوم شناختی دین گره می خورد و از یافته های دیگر علوم بهره می گیرد. علوم شناختی دین با پدیدارشناسی دین مشابهت هایی دارد که خلاصه آن ها عبارتند از: (۱) از آنجا که همه انسان ها مانند هم فکر می کنند، این ساختار مشترک واقعیت جهانی بودن دین را توضیح می دهد؛ (۲) این ساختار شناختی مشترک موجب آن شده است تا غالباً از سیستم تفسیری یکسانی بهره بگیرند؛ (۳) راه های بیان تفکر دینی در قالب نمادین جلوه گر می شود؛ (۴) نظریات تفسیری دین و رفتار دینی باید به شکل علمی و دقیق قابل تأیید یا ابطال باشد؛ (۵) تبیین های الهیاتی از دایره بحث علمی بیرون گذاشته می شود؛ و (۶) به جای یک روش معین، رویکردی میان رشته ای توصیه می شود که شامل علوم اجتماعی و طبیعی باشد تا تبیین بهتری از دین به دست داده شود.

این مضامین مشترک می تواند پدیدارشناسی را در دل علوم شناختی دین بگنجانند. در واقع به جای یک روش فهم دین، بهره گیری از شیوه های مختلف و نگاه چندوجهی توصیه می گردد. بدین ترتیب، پدیدارشناسی دین با نگاه ضد تقلیل گرایی خود و پرهیز از نگرش الهیاتی می تواند زمینه ساز و همکار علوم شناختی دین باشد و شکوفا گردد. در حالی که عده ای تصور می کنند که پدیدارشناسی دین رشته ای متعلق به قرن بیستم است و امروزه کارایی ندارد، این میراث با بهره گیری از یافته های رشته هایی چون علوم شناختی خود را بازسازی و به مثابه روشی پویا برای فهم دین عرضه کرده است.