

پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها

محمود خاتمی*

چکیده

این مقاله بر آن است که از ظهور مفهوم پدیدارشناسی دین و زمینه‌های ظهور آن بحث کند. در ابتدا، مفهوم پدیدارشناسی دین بحث و بررسی شده است؛ چون پدیدارشناسی دین بدان معنا که امروزه بدان پرداخته می‌شود، در آغاز، مفاهیم و مبانی و مایه‌های نظری و روشی خود را از پدیدارشناسی هوسرل گرفته است، لازم است در این مقاله به پدیدارشناسی هوسرل به اختصار اشاره، و تأثیرات آن را بر پدیدارشناسی دین عیان کنیم.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، پدیدارشناسی دین، هوسرل، رهیافت توصیفی به

دین، التفات.

پدیدارشناسی از آن حیث که در حوزه دین به کار می‌رود، با دو رهیافت روبه‌رو است: کلاسیک و هرمنوتیک و هریک به سهم خود در پیشبرد مطالعات دینی و دین‌پژوهی معاصر، مؤثر واقع شده است. در این مقاله، به این رهیافت‌ها نخواهیم پرداخت؛ بلکه از ظهور مفهوم پدیدارشناسی دین و زمینه‌های ظهور آن سخن خواهد رفت. در ادامه با ارائه شرحی مختصر از پدیدارشناسی هوسرل، بر مفاهیم و مقولاتی از آن‌که در پدیدارشناسی دین به کار رفته و بر آن تأثیر نهاده‌اند، تأکید می‌شود.

۱-۲. مفهوم پدیدارشناسی دین

در نیمه دوم قرن نوزدهم همراه با رشد و توسعه مطالعات تطبیقی ادیان که همچون یک علم میان‌رشته‌ای از علوم و معارف گوناگون نظیر زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ ادیان و فلسفه دین بهره می‌برد، روش نوری برای بررسی پدیدارهای دینی و

* استادیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۰۵/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۸۱/۰۷/۲۹

دستیابی به مشترکات (و احیاناً وحدت) ادیان ظهور کرد که آن را «پدیدارشناسی دین» خواندند. تعبیر پدیدارشناسی دین، نخست به وسیله شانتپی دولاسوسای در کتاب درسنامه تاریخ ادیان (۱۸۸۶) به کار رفت. در این کتاب، هدف، درک ذات و وحدت صورت‌های متکثر ادیان بود؛^۱ از این رو وی کوشید تا پدیدارشناسی دینی را در ادیان گوناگون با یک‌دیگر مطابقت دهد تا سرانجام، وحدت ذاتی نهفته در پس این پدیدارها برملا شود:

در وهله اول، پدیدارشناسی دین در ابتدایی‌ترین صورت خود، رقیب تاریخ دین است؛ یعنی روشی برای تطبیق فرهنگی عناصر سازنده اعتقادات و افعال دینی است.^۲

به نظر سوسای، روش وصف منظم پدیدارهای دینی به منظور دستیابی به ماهیت و ذات وحدانی نهفته در آنها، دستور کار پدیدارشناسی دین شد.

کریستنسن می‌نویسد:

پدیدارشناسی دین، بحث منظم (سیستماتیک) درباره تاریخ دین است؛ یعنی وظیفه آن طبقه‌بندی و دسته‌بندی کردن داده‌های متعدّد و به‌طور گسترده دور از هم است به شیوه‌ای که بتوان چشم‌اندازی کلی درباره محتوای دینی آنها و ارزش‌های دینی‌ای که دربر دارند به دست آورد.^۳

به نظر کریستنسن، این چشم‌انداز کلی، همان چشم‌انداز تاریخ ادیان نیست؛ بلکه با آن متفاوت است؛ چراکه «تاریخ ادیان فقط به ملاحظه جزئیات می‌انجامد؛^۴ حال آن که دین، چشم‌انداز مطلوب کلی است و این چشم‌انداز کلی را «پدیدارشناسی دین می‌کوشد تا فراهم آورد».^۵ به نظر او، پدیدارشناسی دین «یک علم نظام‌مند (سیستماتیک) است».^۶

فاندربلیو نیز پدیدارشناسی دین را «بحث منظم درباره آنچه پدیدار دین نامیده می‌شود»، تلقی می‌کند.^۷ به نظر او، هرچند پدیدارشناسی دین با علم دین، تاریخ دین و الاهیات در ارتباط است، اما از آنها جدا است؛ از این رو پدیدارشناسی دین در نظر فاندربلیو همچون یک «نظریه روش» به کار می‌رود. شرح گسترده و منحصر به فردی که فاندربلیو از پدیدارشناسی دین همچون یک روش نظری ارائه داده است، نقطه عطف در تاریخ پدیدارشناسی دین به شمار می‌رود.^۸ کریستنسن، دیگر پدیدارشناس بزرگ دین نیز بر آن است که پدیدارشناسی دین یک روش علمی مستقل است که البته از حوزه‌های معرفتی دیگر نیز بهره‌مند می‌شود. او به ویژه پدیدارشناسی دین را با دو حوزه تخصصی مرتبط می‌داند: از یک سو با تاریخ دین، و از سوی دیگر با فلسفه دین. به نظر کریستنسن پدیدارشناسی دین و تاریخ دین لازم و ملزوم یک‌دیگرند؛^۹ اما پدیدارشناسی دین از تاریخ دین فراتر می‌رود؛ زیرا تاریخ ادیان در پی کشف «ذات نهفته در پس پدیدارهای دینی» برنمی‌آید. این تحقیق فلسفی است که به ذات و ذاتی می‌پردازد.

ذات، مفهوم فلسفی است و وظیفه اصلی فلسفه دین است که این ذات را فرموله کند. ایده‌های اصلی رپدیدارشناسی [دین] از فلسفه دین گرفته شده‌اند. فلسفه باید اصل هدایتگر در تحقیق پدیدارشناسی [دین] باشد؛^{۱۰}

از این رو پدیدارشناسی دین با فلسفه پیوند می‌خورد؛ البته پیوند فلسفه با پدیدارشناسی دین پیش‌تر به صراحت در آثار هگل صورت گرفته بود. هگل در آثار خود، پدیدارشناسی را همچون نگاه فلسفی برگزیده بود تا با مبنای دیالکتیکی خود به تحلیل و وصف سیر تاریخی دین بپردازد. هدف اصلی هگل این بوده است که نشان دهد «دین مثبت»^{۱۱} به زبان اسطوره همان حقیقت مطلق را باز می‌گوید که عقل در دور نهایی خود همچون ایده مطلق در کمال فلسفه بدان دست می‌یابد.^{۱۲} پدیدارشناسی هگل در جهت وحدت بخشیدن به پدیدارهای دینی سیر می‌کند و با تحلیل‌های پیچیده و عمیق می‌کوشد تا به «ذات معقول دین» راه یابد. بدین منظور، از بدوی‌ترین صورت دین که طبیعی است تا عالی‌ترین شکل آن مورد توجه هگل قرار می‌گیرد. دین، صورتی تاریخی دارد که به تدریج در خودآگاهی روح با ایده مطلق فلسفه یکی می‌شود؛ بنابراین، برای پدیدارشناسی دین، هم تاریخ و هم فلسفه لازم است و هگل خود به این دو توجه داشته است.

پدیدارشناسی دین به سبک هگلی، بی‌گمان تأثیری فراوان و بزرگ بر اندیشه‌وران، متکلمان و دین‌پژوهان قرن نوزدهم داشته است؛ اما فقط با ظهور هوسرل بود که پدیدارشناسی همچون یک روش عام برای تأسیس علم کلی عرضه شد. هوسرل گرچه خود روشی پدیدارشناسی را در حوزه دین به کار نبرده، به لحاظ نظری، ابزار فلسفی توانمندی را در اختیار معرفت‌شناسان دین و دین‌پژوهان قرار داده است. نتیجه حاصل از کاربرد روش پدیدارشناسی هوسرلی در حوزه دین و دین‌پژوهی، عبارت بود از یک «نظریه روش» که به لحاظ ابتکاری بودن و قابلیت استفاده از ابزارها و روش‌های جزئی‌تر می‌توانست علم دین و دین‌پژوهی را به کار آید. پدیدارشناسی دین از این حیث «نظریه روش»، و فلسفی است و می‌توان درباره آن به طور مستقل به بحث پرداخت (در این حال بحث همچون بحثی که در این رساله دنبال می‌شود متناظر یک است)؛ اما هنگام کاربرد آن در حوزه تاریخ ادیان، بدیهی است که به ابزارها و روش‌های جزئی و حوزه‌های معرفتی دیگر (نظیر جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و غیر آن) نیاز می‌افتد.

باری، چون پدیدارشناسی دین بدان معنا که امروزه بدان می‌پردازند، در آغاز، مفاهیم، مبانی و مایه‌های نظری و روشی خود را از پدیدارشناسی هوسرلی گرفته، مستحسن است که پیش از پرداختن به آن، از پدیدارشناسی هوسرل سخنی رود؛ از این رو در ادامه این نوشتار به ارائه شرحی مختصر از پدیدارشناسی هوسرل می‌پردازیم با تأکید بر اصول اساسی آن و به طور عمده با برجسته کردن تضامیم و مقولاتی که در پدیدارشناسی دین به کار رفته و بر آن تأثیر نهاده‌اند.

۲-۲. پدیدارشناسی

۲-۲-۱. ملاحظات اولیه

واژه پدیدارشناسی، نخست در سال ۱۷۶۴ به وسیله یوهان هاینریش لمبرت^{۱۳} از پیروان کریستین ولف^{۱۴} به کار رفته است.^{۱۵} به نظر لمبرت، پدیدارشناسی عبارت است از تحلیل پدیدارها، و با تحلیل پدیدارها می توان به تشخیص دقیق حقیقت یا خطا راه یافت؛ سپس این روش در حوزه دین به کار رفت.^{۱۶} این روش در سنت فلسفه آلمانی از طریق کانت و به ویژه هگل و ایده آلیسم آلمانی مورد استفاده قرار گرفت. در ۱۷۹۸ جان رابینسون^{۱۷} این واژه را در دائرةالمعارف بریتانیکا به کار برد و آن را روش فلسفه دانست و بر این اساس، فلسفه را علم «مطالعه پدیدارهای عالم» خواند. پدیدارشناسی از این نگاه روش کشف قوانین کلی حاکم بر قوای جواهر طبیعی است.^{۱۸}

به لحاظ فلسفی، در کاربردهای اولیه واژه پدیدارشناسی، میان فلاسفه آلمانی قرون هیجدهم و نوزدهم، تأکید بر دو چیز مشترک است: نخست این که پدیدارشناسی روش است و دوم آن که تکیه بر آگاهی و صور آن است. توجه به این نکته از این رو اهمیت دارد که زمینه تاریخی ظهور پدیدارشناسی هوسرل را روشن می کند. هوسرل خود به این زمینه تاریخی توجه می دهد و بر آن است که پدیدارشناسی، شیوه تفکر در تمام فلسفه های دوران جدید بوده است. از نظر او، «اندیشه شگفت انگیز دکارت» و «نگاه هیوم» از این جمله اند؛ اما «نخستین کسی که به درستی به پدیدارشناسی توجه کرد، کانت بود». از نظر هوسرل، «استنتاج استعلایی» نقادی عقل محض دقیقاً «در بستری پدیدارشناسانه حرکت می کند».^{۱۹}

همین پدیدارشناسی در قرن نوزدهم، شیوه اندیشه علمی هم بوده است و هوسرل توجه می دهد که ارنست باخ^{۲۰} و والد هرینگ^{۲۱} از این شیوه به ترتیب در فیزیک و روان شناسی استفاده برده اند.^{۲۲} برنتانو،^{۲۳} فیلسوف بزرگ آلمانی در قرن نوزدهم نیز که اندیشه آغازین هوسرل به طور عمیق از او متأثر بوده، از همین روش در تحلیل آگاهی و امور روانی بشر سود می جسته است. با این همه، آنچه را امروزه پدیدارشناسی می نامیم و از آن همچون روش یا مکتب در تفکر معاصر غربی یاد می کنیم، دستاورد ادموند هوسرل است. نظر به این که پدیدارشناسی، آن سان که هوسرل آن را پرورانده و ارائه داده بود، در حوزه مطالعات دینی به کار رفت و سبب دگرگونی های چشمگیر شد، شایسته است که از پدیدارشناسی هوسرل آغاز کنیم؛ بدین سبب در این فصل به اختصار در این باب سخن خواهیم گفت با این هدف که (اولاً) روشن شود روش پدیدارشناسی چیست و (ثانیاً) بر آن ابعادی از اندیشه هوسرلی تأکید خواهیم کرد که سپس نزد پدیدارشناسان دین اهمیت یافت.

۲-۲-۲. پدیدارشناسی هوسرل

طرح پدیدارشناسی برای هوسرل، در اصل کوششی برای رهایی از بحران فلسفه جدید در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است. مسأله اصلی فلسفه جدید آگاهی، و آرمان آن، علمی سخن گفتن است. فیلسوفان نامدار دوران جدید همچون دکارت، بیکن، هیوم، کانت و هگل، هر یک به سهم و طریق خویش کوشیده بودند تا ابعاد این مسأله را کشف، تبیین و تحدید کنند و نیز آن آرمان و آرزو را برآورند. ایده آلیسم آلمانی و پوزیتویسم قرن نوزدهم با همه تفاوت‌هایی که دارند، هر دو نیز در صدد تمکین این دو مهمند.^{۲۴} با این همه، بروز بحران در ساختار علم جدید در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم همراه با سایر عوامل تشدیدکننده این بحران باعث شد تا فلسفه در خطر و بحران قرار گیرد.^{۲۵} کوشش‌های متعددی از جانب فیلسوفان (با مشارب مختلف) صورت گرفت تا فلسفه از این بحران برهد. تلاش هوسرل برای تأسیس روش جدیدی که همچنان به مسأله مدرنیته (آگاهی) و آرمان آن (علمی بودن) وفادار باشد، از این جمله است. بیش از هر چیز، توجه او به پدیدارشناسی همچون «روش» نشان می‌دهد که طرح هوسرل همچنان در چارچوب عقلانیت دوران جدید قرار دارد، عقلانیت جدید، اقتضای روشی بودن دارد و روشی بودن در جهت تأسیس علم است. هوسرل پدیدارشناسی را روش می‌داند و آن را برای تأسیس فلسفه، همچون «علم کلی»^{۲۶} یا «علم دقیق»^{۲۷} به کار می‌برد.

در فاصله سال‌های ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۰ هوسرل به تدوین روش پدیدارشناسی پرداخت. وی نخست این روش را «روان‌شناسی محض» یا «روان‌شناسی وصفی» نامید. وجه تسمیه پدیدارشناسی به روان‌شناسی وصفی یا محض این بود که در معرفت‌شناسی جاری در قرن نوزدهم بسیاری به اصالت روان‌شناسی قائل بودند و هوسرل می‌کوشید تا این اصالت روان‌شناسی را از حوزه تحلیل آگاهی حذف کند. وی به سال ۱۹۰۳ متوجه پدیدارشناسی خاصی شد که همراه با روان‌شناسی وصفی او در جلد دوم کتاب تحقیقات منطقی (۱۹۰۱) بارز شده بود. وی این پدیدارشناسی را بازخوانی کرد و در درسگفتار گوئیگن (۱۹۰۷) آن را پرداخت؛ سپس در کتاب ایده‌ها (۱۹۱۳) آن را بازسازی، و در تأملات دکارتی (۱۹۱۳) آن را تکمیل کرد.

هدف هوسرل از پدیدارشناسی در وهله اول، تبیین مبانی علوم صوری (از جمله حساب و منطق) و در وهله دوم همه علوم و صورت‌های معرفتی بوده است. وی در ۱۹۰۷ پدیدارشناسی را بخش انتقادی فلسفه می‌دانست که مبانی صحیح مابعدالطبیعه را تقریر می‌کند. و گاهی وظیفه پدیدارشناسی را نقد معرفت^{۲۸} می‌داند؛ زیرا پدیدارشناسی صورت‌های مختلف معرفت و ایزه‌های آن‌ها را و می‌رسد. این معنای خاص پدیدارشناسی است؛ اما به معنای عام، پدیدارشناسی روشی

مبتنی بر اصول ماهوی است که به تأسیس علم دقیق فلسفه که موضوع آن جهان زندگی است می‌انجامد. در کتاب بحران که واپسین کتاب او است و به علت مرگش ناتمام ماند، نوشته است: [هدف پدیدارشناسی] تجهیز انسانیت^{۲۹} به صورتی صرفاً فلسفی از زندگی است که در آن، صورت آدمی به کشف قاعده‌ای از طریق عقل نائل می‌شود.

۲-۳. مبانی پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی هوسرل در اصل، فلسفه آگاهی است و این فلسفه آگاهی سرانجام به خود - شناسی^{۳۰} می‌انجامد؛ چنان که در کتاب تأملات دکارتی در نهایت با اشاره به پیام سروش دلفی «خودت را بشناس»،^{۳۱} دو جمله از آگوستین نقل می‌کند: «به خویشتن بازگرد»^{۳۲} که «حقیقت در درون آدمی است».^{۳۳} و^{۳۴} از نظر هوسرل، این حقیقت همان آگاهی و تجربه شهودی گوژیو است. تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار برده، «بازگشت به خود اشیاء»^{۳۵} است؛ بازگشت به داده‌هایی که در تجربه یا آگاهی به ما داده شده‌اند، و نه تجربه خارجی از عالم بلکه همین پدیدارهای آگاهی. ویژگی اصلی آگاهی «نسبت» است. آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی^{۳۶} آگاهی را نشان می‌دهد. التفاتی بودن آگاهی^{۳۷} بیانگر نوعی بازتاب و رؤیت^{۳۸} درونی در آگاهی است که بنا بر آن، ما نه به خود ابژه، بلکه به تجربه آن دست می‌یابیم. ابژه‌ها در این تجربه همچون داده پدیدار می‌شوند:^{۳۹}

به همین دلیل آن‌ها پدیدار^{۴۰} نامیده می‌شوند و ویژگی ذاتی^{۴۱} آن‌ها این است که همچون «آگاهی - از» یا «پدیدار» اشیاء، اندیشه‌ها ... است. این نسبت داشتن در باطن هر بیانی ... که با تجربه روانی رابطه‌ای دارد، نهفته است: برای مثال ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر درباره چیزی. امید به چیزی، ترس از چیزی.^{۴۲}

این که ما همواره از چیزی آگاهییم، همان التفات است.^{۴۳} هوسرل برای تبیین التفات، در کتاب ایده‌ها از دو واژه «نوئزیس»^{۴۴} و «نوئما»^{۴۵} استفاده می‌کند. گرچه معنای این دو واژه در عبارات‌های او تا اندازه‌ای نامفهوم است، به طور کلی مقصود وی از نوئزیس، تجربه و التفات به ابژه آگاهی است و منظور او از نوئما، محتوای تجربه یا ابژه التفات است؛ بنابراین، التفات عبارت است از نسبت نوئما و نوئزیس است.

تعریف آگاهی براساس «التفات» مهم‌ترین آموزه روشی پدیدارشناسی یعنی «تحویل»^{۴۶} را فرامی‌نهد. تحویل شیوه‌ای است که با آن به ریشه‌یابی معرفت می‌پردازیم. این ریشه‌یابی مراحل دارد: تعلیق، و تحویل پدیدارشناسانه، تحویل ماهوی و تحویل استعلایی.

تعلیق^{۴۷} یعنی خودداری کردن از هرگونه حکم درباره وجود عالمی خارج از آگاهی بشر. از آن جا

که پدیدارشناسی به بررسی تجارب محض و آگاهی بشر از ابژه می‌پردازد، باید از شهود بی‌واسطه آغاز کرد بدون آن که پیش‌فرض داشت. ^{۴۸} نخستین پیش‌فرضی که در این حال باید به کنار نهاد، «دیدگاه طبیعی» ^{۴۹} است. دیدگاه طبیعی، به‌طور خلاصه، عبارت است از این فرض متعارف که جهان خارج و مستقل از آگاهی من همچنان است که آن‌جا است. همین حکم به وجود عالم خارج است که در آغاز باید در پراتنز شک قرار گیرد و تعلیق شود. ^{۵۰}

دیدگاه طبیعی، از نظر هوسرل بر سه پیش‌فرض تکیه دارد: (أ) من همواره حاضرم؛ (ب) عالم خارج واقعی و مستقل از من در برابر من در آن‌جا همواره هست؛ (ج) بطلان بعضی از اجزای آن عالم خارجی، تأثیری در این ندارد که آن عالم همچون یک کل خارج از من، مستقل از من هست. ^{۵۱}

چون این دیدگاه تعلیق شود، آنچه می‌ماند تجربه و آگاهی من است یعنی:

اولاً دیگر امر واقع ^{۵۲} محل بحث نیست؛ بلکه آگاهی و تجربه، موضوع ^{۵۳} خود را می‌یابد.

ثانیاً من ^{۵۴} رهیافت طبیعی به حیات روانی محض تقلیل می‌یابد؛ یعنی در قلمرو تحویل پدیدارشناسانه، من دیگر همچون موجودی واقعی / خارجی در عالمی واقعی / خارجی تلقی نمی‌شود؛ بلکه من مرکز و کانون فعالیت‌های التفاتی است؛ ^{۵۵} بنابراین آنچه می‌ماند، آگاهی، و وظیفه پدیدارشناس، بررسی محتوای آن است؛ ^{۵۶} اما بررسی محتوای آگاهی به تحویل دیگری می‌انجامد که هوسرل آن را تحویل ماهوی ^{۵۷} می‌نامد. تحویل پدیدارشناسی از امور واقع به تجربه‌های روانی گذر کرد و به جای پرداختن به عالم خارج مستقل، به آگاهی و پدیدارهای روانی من پرداخت؛ اما تحلیل آگاهی من از چیزها مستلزم آن است که صورت و ماهیت ^{۵۸} امور مورد توجه و التفات آگاهی باشد. صورت یا ماهیت برای هوسرل نه معنای افلاطونی دارد و نه معنای ارسطویی؛ زیرا صور یا ماهیات افلاطونی در خارج از آگاهی من قرار دارند و ماهیت یا صورت ارسطویی نیز اموری انتزاعی‌اند. برای هوسرل، صورت یا ماهیت، فرامد خود آگاهی‌اند که طی فرایند ماهیت‌بخشی ^{۵۹} حاصل می‌آید. ^{۶۰}

ماهیت‌بخشی، فرایندی است که در آن آگاهی، به ماهیت ابژه‌های خود قوام می‌بخشد. از نظر هوسرل، هر فرد ماهیت دارد ^{۶۱} و هر ماهیت بر فردی دلالت می‌کند. ^{۶۲} هر ابژه فردی حصه خاص خود را از وجود دارد و این حصه همان است که هوسرل آن‌را آیدوس (صورت) می‌نامد. درک ما از ابژه‌ها همانا درک آیدوس (صورت) است؛ ^{۶۳} زیرا هر ماهیتی خود را همچون یک ایده عرضه می‌کند؛ اما این عرضه شدن نه به وسیله عملیات انتزاع، آن‌گونه که در منطق صوری است، بلکه با انشای آگاهی انجام می‌گیرد. ماهیت‌بخشی، انشای آگاهی است؛ یعنی چون شهود تجربی در تحویل پدیدارشناسانه، ابژه‌ها را همچون تجربه ابژه‌ها بر من نمود، آگاهی از درون خویش شهودی فرا

می‌نهد که هوسرل، آن را شهود ماهوی می‌خواند و این شهود با عمل آگاهی از ابژه‌ها همراه است. این عمل آگاهی، به داده‌های شهودی تجربی معنا می‌بخشد و بدین ترتیب هر شهود فردی و تجربی به شهود ماهوی تبدیل می‌شود و ابژه شهود تجربی به ایده بدل می‌شود.^{۶۴}

بدین ترتیب تأویل ماهوی با پرداخت آیدوس ابژه‌ها و فرانهادن ایده‌ها به ترکیب التفاتی آگاهی نایل می‌شود. این ترکیب التفاتی، بدهات ادراک من از ابژه را قوام می‌دهد و این ترکیب التفاتی، همان است که هوسرل قوام‌بخشی^{۶۵} نامیده،^{۶۶} و حاصل آن، همانا معنابخشی^{۶۷} است که با شهود ماهوی تحقق می‌یابد.

من، بدین شیوه به کشف معانی می‌پردازد. بی‌گمان هوسرل در صدد نیست که از این شیوه، تحلیلی روانی ارائه دهد؛ بلکه برعکس تحلیل او استعلایی^{۶۸} است؛ یعنی در فرایند تعلیق و تأویل، من، خود را همچون «من محض» با ابژه‌های آگاهی خویش می‌یابد و بدین‌سان از «تجربه روانی خود» به «تجربه استعلایی پدیدارشناسانه از خود» می‌رسد.^{۶۹} این یک فرایند استعلایی است و نه روانی؛ زیرا روان‌شناسی برای هوسرل، از آغاز در پراگماتیک قرار می‌گیرد و تعلیق می‌شود.^{۷۰}

بدین ترتیب، تعلیق کامل حکم صورت می‌گیرد. نه فقط جهان ابژکتیو تعلیق می‌شود، بلکه خود تنهامحوری^{۷۱} و شکاکیت^{۷۲} نیز تعلیق می‌شوند و امکان یقین درباره من و ابژه‌های آگاهی آن فراهم می‌آید.

غرض اصلی هوسرل این است که از معانی (آنچه در آگاهی ظهور می‌کند)، وصفی ارائه دهد.^{۷۳} زیرا آگاهی است که به هر ابژه‌ای عینیت می‌بخشد؛ بنابراین نه فقط برداشت پوزیتیویستی از عینیت و هستی از میان می‌رود، بلکه نشان می‌دهد که هرگونه پرداختن به هستی، در اصل، پرداختن به معرفت هستی است.

تجربه استعلایی پدیدارشناسانه از خود در اصل تجربه «من استعلایی»^{۷۴} است. من استعلایی، دست‌کم به روایت کتاب تأملات دکارتی مونا^{۷۵} است و درون تجربه آگاهی خود می‌یابد که آن‌چه برای من همچون ماهیات و ذوات عینیت دارند، برای غیر من^{۷۶} هم به همان نسبت عینیت دارند به این معنا که این روند برای هرکسی که چون من فاعل آگاهی است، به همین شکل تعین و تحقق دارد؛ از این رو، من در درون تجربه آگاهی خود، به واسطه، من‌های دیگری را چون خود می‌یابد که همگان در این سطح از آگاهی از ذهنیتی (سوبژکتیویته‌ای) مشترک بهره‌مندند، چندان که این ذهنیت را نمی‌توان فروکاهید و در پراگماتیک نهاد و تعلیق کرد. این که تحویل این ذهنیت امکان‌پذیر نیست، از ویژگی استعلایی آن خیر می‌دهد. ذهنیت استعلایی، ذهنیتی معنابخش است که در کانون آگاهی خود، ذوات و ماهیات امور را درمی‌یابد. ذهنیت استعلایی از طریق درک ذوات و ماهیات امور و فی‌الجمله از طریق آگاهی استعلایی خویش، جهانی را که نخست همچون دیدگاه طبیعی تعلیق کرده بود، از نو در آگاهی می‌یابد. این درک مجدد جهان، درک روابط میان اذهانی است که همچون ذهن من مونا^{۷۷}ند؛ اما نه مونا^{۷۸} بی‌روزنه، بلکه مونا^{۷۹}هایی که در یک‌دیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند و میان خود

ارتباط برقرار می‌کنند؛ اما هر مونا، اذهان دیگر را از حیث اینجایی^{۷۷} در می‌یابد؛ یعنی از آن حیث که در آگاهی او حاضرند و حال آن که خود آن اذهان، در مقام آن جایی‌اند.^{۷۸} عالمی که میان همه این موناها به اشتراک برقرار است، عالم زندگی^{۷۹} است. هر مونا از عالم مخصوص خود نسبت‌هایی را با عالم اذهان دیگر که در آنجایند (یعنی غیرخود - اویند) برقرار می‌کند و این نسبت مشترک را که هوسرل از آن به تشارک اذهان یا درون ذهنیت^{۸۰} یاد می‌کند، قوام می‌بخشد. این عالم زندگی برای هر مونا حضور دارد؛ همچنان که برای من؛ اما هر مونا براساس تجارب معنابخشی خود نسبت‌هایی با آن عالم برقرار می‌کند و به طریق خویش بدان قوام می‌بخشد.

عالم زندگی نه فقط تجربیات روزمره ما را دربر می‌گیرد که در چارچوب ادراکات زمانی - مکانی شکل می‌گیرند؛ بلکه نظام و قانون حاکم بر آن‌ها را نیز شامل می‌شود. نه فقط درک من از یک سنگ زمانی - مکانی است؛ بلکه درک من از این واقعیت قانونمند نیز که هرگاه سنگ رها شود، فرو می‌افتد (قانون سقوط سنگ)، به عالم زندگی مربوط می‌شود؛ یعنی این واقعیت که علم داعیه کشف قانون آن را دارد، تجربه هر روز ما است و در تجربه عالم زندگی پذیرفته شده و به تبیین علمی نیاز ندارد تا آن را بپذیریم و همچنین است در حوزه فرهنگ و آنچه دیلتای، علوم روحی می‌خواند. عالم زندگی، عالم تجربه‌های مشترک همگانی است که به رغم اختلاف منظرها، از طریق همدلی^{۸۱} بر همگان هویدا است.

با این مختصر، عناصر اصلی روش پدیدارشناسی هوسرل روشن می‌شود: تعلیق حکم درباره موضوع مورد مطالعه و تأویل آن به پدیدارهای آگاهی و تمرکز بر ذات و ماهیت آن‌ها به منظور معنا بخشیدن به آن‌ها و سرانجام دستیابی به عینیت آن‌ها در چارچوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه براساس همدلی. چنان که خواهیم دید، همین عناصر اصلی است که پدیدارشناسان دین آن‌ها را در حوزه مطالعات دینی به کار برده‌اند.

۴-۲. روش پدیدارشناسی پس از هوسرل

گرچه هوسرل پایه‌گذار پدیدارشناسی است، پس از او در پیروان و یاران او خلاف افتاد. پاره‌ای به آرمان او وفادار ماندند و با مختصر اختلاف سلیقه‌ای در تقریر آموزه‌های استاد کوشیدند و به واسطه آن، ابواب تحقیق در علوم اجتماعی، مطالعات دینی، علوم طبیعی، هنر، فرهنگ و غیر این‌ها را گشودند از این دست شاگردان هوسرل می‌توان از بسیاری از جمله اینگاردن،^{۸۲} فینک،^{۸۳} شتاین^{۸۴} و لاندگر به^{۸۵} و از یاران او مکس شلر را نام برد. پاره‌ای دیگر از شاگردان هوسرل، آرمان او را دگرگون کردند و از اختلاف بنایی گذشتند و در مینا با او مخالفت کردند؛ از این جمله نامبردارتر از همه مارتین هیدگر^{۸۶} است و پس از آن به تأثیر از او جریانی عمده در فلسفه غرب شکل گرفت که از اگزستانسیالیسم تا اندیشه‌وران بلندآوازه پست‌مدرن را پوشش می‌دهد. در حوزه دین‌پژوهی نیز آنان که رهیافت کلاسیک در پدیدارشناسی دین را پذیرفته‌اند، از دسته اولند و آنان که رهیافت هرمنوتیک / دیالوژیک دارند، از دسته دوم.

2. Sharpe. *Comparative Religion*, P. 222.

3. *ibid.* P. 223.

4. Kristensen. *Meaning of Religion*. P. 1.

5. *ibid.*

6. *ibid.*

7. *ibid.* P. 3.

۸ نگاه کنید به مقدمه و نیز خاتمه (بند ۱۰۹ و ۱۱۰) در

Vader Leeuw, *Religion in Essence*.

۹. همان، خاتمه بند ۱۱۱، همچنین نگاه: بند ۱۰۶ و نیز بندهای ۸۹ به بعد.

10. Kristensen, *Meaning of Religion*, P. 8.

11. Positive religion.

Hegel, *Philosophy of Religion*, Vol 1.

نگاه کنید به:

۱۲. این به معنای آن است که دین بخشی از فلسفه است و هگل خود بدین نکته تصریح می‌کند. ر.ک:

Philosophy of Religion, Vol 1., P. 1.

همچنین نگاه کنید به کتاب «پدیدارشناسی روح» فصل هفتم.

13. Johan Heinrich Lambert.

14. Christian Wolff.

15. Spigelberg, *Phenomenological Movement*, PP. 7-19.

16. Ryba. *The Essence of Phenomenology*, PP. 25-41.

17. J. Robinson.

18. *ibid.* P. 46.

19. Husserl, *Ideas*, trans. Gibson (1969) P. 166.

20. E. Bach.

21. E. Hering.

22. Kokleman, 30.

23. Brentano.

۲۴. فلسفه هگل فلسفه آگاهی است. وی می‌کوشد تا فلسفه آگاهی را همگام با آرمان مدرنیته به یک «نظام علم» تبدیل کند. (دائرةالمعارف بند ۲۵).

25. Bockenski, *Contemporary European Philosophy*, ch. 1.

26. Universal Science.

27. rigorous science.

28. Erkenntniskritik.
29. Humanity.
30. Husserl, *Crisis*, P. 15.
31. egology.
32. gnothi Seauton.
33. in te redi.
34. in interiore honina habitat veritas.
35. Husserl, *Cartesian Meditations*, P. 157.
36. Zu den Sachen.
37. intentional.
38. التفات تعبیری است که هوسرل آنرا از پرتتانو میراث برده و مبنای تحلیل آگاهی سوپوزکتیو قرار داده است.
39. reflexion.
40. erscheinen.
41. phenomenon.
42. wesens karakter.
43. Husserl, *Phenomenology*, (1927) in Kokelmans, Husserl, PP. 75-7.
44. noesis.
45. noema.
46. reduction.
47. epoché.
48. Husserl, *Ideas*, PP. 33-4.
49. natural attitvde.
50. Husserl, *Phenomenological Psychology*. P. 312.
51. Husserl, *Ideas*, PP. 51-3, 60-2.
52. fact.
53. theme.
54. ego.
55. Husserl, *Phenomonological Psychology*, PP. 314-15.
56. ibid. PP. 312-13.
57. eidetic reduction.
58. eidos.
59. Ideation.

60. Husserl. *Ideas*, PP. 39-44.

61. *ibid.* PP. 7-8.

62. *ibid.* PP. 15-17.

63. *ibid.* PP. 8-10.

64. *ibid.*, PP. 8-9.

65. constitution.

66. Husserl, *Cartesian Meditation*. PP. 56-7.

67. *sinnggebung*.

68. transcendental.

69. *ibid.*, P. 20. also P. 26.

70. Levinas. *The Theory of Intuition*. P. 148.

71. solipsism.

72. skepticism.

۷۳. در مرحله بعد و در سطحی عمیق‌تر که هوسرل به پدیدارشناسی ژنتیک می‌پردازد، از پدیدارشناسی معطوف به ابژه به پدیدارشناسی معطوف به سوژه منتقل می‌شود و تحلیلی برحسب نهایت‌انگاری و انگیزه‌های من (ego) ارائه می‌دهد. در این پدیدارشناسی، من همواره خود را شکل می‌دهد و همه چیز را در ارتباط با خود معنا می‌بخشد.

74. transcendental ego.

75. monade.

76. after ego.

77. Hic.

78. Illic.

79. Lebenswelt.

80. intersubjectivity.

81. empathy.

82. Ingarden.

83. Finks.

84. Stein.

85. Landgrebe.

86. M. Heidegger.