

Sui generis Religion in the Classical Phenomenology of Religion

Hamid Mirzakhani¹  | Mojtaba Zurvani² 

1. Corresponding Author, Master graduate, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran.. E-mail: mirzakhani1371@gmail.com
2. Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: zurvani@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 29 June 2024

Received in revised form:

18 August 2024

Accepted:

10 September 2024

Published online:

26 September 2024

Keywords:

classical phenomenology of religion,
suigeneris religion,
the sacred,
homo-religious, anti-reductionism,
sui generis religion

ABSTRACT

Objective: Religion has a unique, distinct nature in the classical phenomenology of religion that can never be delivered to a historical, social and political matter and should be considered in his own terms and value, i.e. religious, sacred and supernatural essence. the method; here, in the analytic-critical approach, the foundations and assumptions of the suigeneris religion are discussed. the consequences of this look at the phenomenon of religion are: essentialism which causes the reduction of multiplicity to unity and dehistoricization and generalization of religious phenomena, regardless of the social and cultural contexts and differences, studies merely non-historical structures and patterns. hence, the worldly function of religion is neglected. requires a theological, ideological and apologetic conception, a transcendental and metaphysical assumption and paying attention to religion focus and its ontological reality and the existence of religious practice instead of studying religion. incomparability, escaping from explanation and limited description of religious phenomena, and devout belief authentication to preserve the status and value of religion and thus its product is unrealistic and non-tenable and without scientific value and proof.

Cite this article: Mirzakhani, H., & Zurvani, M. (2023). Sui generis Religion in the Classical Phenomenology of Religion. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 199-224. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185>



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185>

Methods:

classical phenomenology of religion recognizes religion as unparalleled phenomenon in human life which can never be reduced to an ordinary one. Here, in the analytic-critical approach, the foundations and assumptions of the sui generis religion are discussed and to what extent it might affect Religious Studies from the social science religionists' point of view.

Results:

the consequences of this look at the phenomenon of religion are:(1)essentialism which causes the reduction of multiplicity to unity and dehistoricization and generalization of religious phenomena, regardless of the social and cultural contexts and differences, studies merely non-historical structures and patterns. hence, the worldly function of religion is neglected.(2)requires a theological, ideological and apologetic conception, a transcendental and metaphysical assumption and paying attention to religion focus and its ontological reality and the existence of religious practice instead of studying religion. (3) incomparability, escaping from explanation and limited description of religious phenomena, and devout belief authentication to preserve the status and value of religion and thus its product (4) is unrealistic and non-tenable and without scientific value and proof.

Conclusions:

Criticisms that focus on ignoring the historical, political and social dimensions of religion ask religious phenomenologists not to be phenomenologists in some way, but instead to be historians, sociologists and researchers of social sciences. However, the claims of the phenomenology of religion were very exclusive and questioned the validity and importance of other approaches to religion, and certainly one should have waited for such reactions from their representatives. In fact, this claim of phenomenologists who are interpreters and describers of religious experiences is true to a large extent. Every religious person feels empathy with Eliade's writings about sacred time and place since are tangible and understandable for them. For a religious person, a time and a place that has value and importance from a religious point of view is really seen in a different way, but not ontologically, that it is considered completely separate from other times and place.

If religion is unique and in its own kind (1), then religious data must have a special superiority and rank, which is claimed to be non-reductive; (2) Religion has a supernatural and metaphysical nature that is beyond the historical, social and political contexts and it should not be explained by these approaches because it causes religion to be ignored its sacred and transcendent reality. As a result (3) leads to generalization. It turns into overlooking historical-geographical, cultural and social differences, the incommensurability of religious phenomena from non-religious ones, and subjective and personal interpretation of religion.(4) Mere and non-analytical description and refraining from explaining religious phenomena and adhering to and confirming the belief of religious people, apart from its correctness and incorrectness, has no scientific value and phenomenology becomes a recounting of religious practice and not an academic and defensible work. The phenomenologists of religion, instead of discussing about the inherent or unique feature of religion, simply assumed it as a principle of their research. (6) Phenomenologists with their theological tendencies followed the solution of the fear of losing the place of religion in scientific circles through the strategy of reinterpreting and demarcating the new time in repeating the control of the present time by placing it in patterns from the past and judging the present time based on the criteria of the past. which ends in a passive and static, shallow and unthinking, theological, conservative, elitist and vague, superiority-seeking and self-made and emotional interpretation.

References

- Wiebe, Donald (1998): *Religion and Truth, Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Mouton Publishers, The Hague
- Penner, Hans H. (1986); *Structure and Religion in History of Religions*, Vol. 25, No. 3 (Feb., 1986), pp. 236-254, The University of Chicago Press.
- Pals, Daniel L. (1987): Is Religion a Sui Generis Phenomenon? ,in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), pp. 259-282, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259>
- Murphy, Tim (2010): phenomenology of religion; introduction and background in *The Politics of Spirit Phenomenology, Genealogy, Religion*, State University of New York press.
- McCutcheon, Russell T.(1997) *Manufacturing Religion The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (2000); *The Ideology of Religious Studies* ;Oxford University Press.
- Eliade, Mircea. (1959): *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, translator: Willard R. Trask, Houghton Mifflin Harcourt.
- Kristensen, W. Brede(1960): *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Springer Netherlands.
- Burke, T. Patrick (1984): *must the description of a religion be acceptable to a believer?* *Religious Studies / Volume 20 / Issue 04 / pp 631 – 636. DOI: 10.1017/S0034412500016589*
- Bleeker, C. Jouco, (1954): *The relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, Particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion*, in *Numen* vol.1, E. J. Brill, Leiden, Netherlands. https://doi.org/10.1163/9789004308466_006

مسئله منحصر به فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین

حمید میرزاخانی^۱ | مجتبی زرروانی^۲

۱. نویسنده مسئول، فارغ التحصیل، کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: mirzakhani1371@gmail.com
۳. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۸</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۵/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۵</p> <p>واژه‌های کلیدی: پدیدارشناسی کلاسیک دین، دین منحصر به فرد، امر مقدس، دیندار، غیرتحویل‌گرایی</p>	<p>مسئله ی دین نزد پدیدارشناسان کلاسیک دین، ماهیتی منحصر به فرد، متمایز و مجزا دارد که هرگز قابل تحویل به امری تاریخی، اجتماعی و سیاسی نیست و باید در جایگاه و ارزش خودش یعنی دارای ذات دینی، مقدس و فراتجربی در نظر گرفته شود. در اینجا به روش تحلیلی-انتقادی به نقد مبانی و مفروضات منحصر به فرد بودن دین پرداخت می‌شود. پیامدهای این نگاه به پدیده دین عبارت اند از: ذات محوری که باعث تحویل کثرت به وحدت و تاریخ‌زدایی و تعمیم‌سازی از پدیدارهای دینی می‌شود و بدون توجه به بسترها و تفات‌های اجتماعی و فرهنگی، ساختارها و الگوهای غیرتاریخی محض مطالعه می‌شود. از این رو کارکرد این جهانی دین مغفول می‌ماند. مستلزم تصور الهیاتی، ایدئولوژیکی و مدافعانه، فرض امر متعالی، متافیزیکی و توجه به کانون دین و واقعیت وجودی آن و جایگزینی عمل دینی به جای مطالعه دین است. قیاس ناپذیری، گریز از تبیین و اکتفا به توصیف محض پدیدارهای دینی و تصدق باور دیندار در جهت حفظ جایگاه و ارزش دین و لذا محصل آن. یافته‌های شخصی، غیرواقعی دفاع‌ناپذیر و فاقد ارزش علمی است.</p>

استناد: میرزاخانی، حمید؛ و زرروانی، مجتبی (۱۴۰۳). مسئله منحصر به فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*،

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185>

۸ (۲)، ۲۲۴-۱۹۹.



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

دین‌شناسی روشمند از حدود سده نوزدهم میلادی به‌عنوان رشته علمی مطرح شد، زمانی که روش‌ها و رویکردهای تاریخی، فلسفی، روانشناسی، انسان‌شناسی، اجتماعی، اقتصادی به‌دنبال تعیین منشأ و کارکرد دین بودند. دین‌شناسان اولیه دین را محصول آنیمیسم یا جان‌باوری (تایلر)، خطای زبانی (ماکس مولر)، جادو (فریزر)، روان‌رنجوری (فروید)، توتمیسم (دورکیم) و سرمایه‌داری (مارکس) می‌دانستند. تصور این بود که با یافتن خاستگاه دین در اقوام و جوامع ابتدایی می‌توان دین را تبیین و تعریف کرد و به شناخت آن رسید، داده‌های آنها عمدتاً از گردشگران و استعمارگران و مبلغان مسیحی به‌دست می‌آمد و هر کدام براساس رویکرد و مبانی رشته و علوم اجتماعی و عقلی به تبیین دین می‌پرداختند، غالباً نگاه کارکردی، تحویلی و منفی به دین داشتند و نابودی دین را در برابر علم پیش‌بینی می‌کردند. دین در بهترین حالت یک بدل و صورت ابتدایی و ناقص علم بود. نظریات آنها به‌شدت از افکار تکاملی داروین و متفکران دوره روشنگری متأثر بود. جایگاه دین در این کارزار در وضعیت دشواری قرار داشت تا اینکه عده‌ای با تمایلات الهیاتی به حمایت از دین به‌پا خواستند. در مقابل موج طغیان و حمله به دین آنها مصرانه دین را عامل جدایی‌ناپذیر فرهنگ و جوامع بشری دانستند که اهمیت و ارزش آن از سوی دین‌شناسان اولیه مغفول مانده و رویکرد درست و واقعی به دین نداشته‌اند. برای مثال، شلایر ماخر متأثر از سنت رومانتیسیسم آلمانی با رد مفهوم "دین طبیعی" به‌دنبال ذاتی از دین بود که باید در ادیان مطلق و عالی در تاریخ جهان کشف شود. او یک ارزیابی مجددی از مشخصه تاریخی و مطلق دین ارائه داد که نقش مهمی در شکل‌گیری مطالعه علمی دین داشت. به نظر او ادیان آن چنان که حق و شایسته آن است باید مطالعه شود و نه به‌عنوان مصادیق خرافه یا دین طبیعی عقلانی. این دسته از دین‌پژوهان بیشتر متأله و دین‌شناسان تطبیقی بودند و دین‌شناسی و دفاع از دین را وظیفه خود می‌دانستند. در ادامه دین‌شناسانی چون رودلف آتو^۱، برد کریستنسن^۲، ژوکو بلیکر^۳، گرار دوس فاند رلیو^۴، میرچا الیاده^۵ و نینیان سمارت^۶

^۱. Rudolf Otto

^۲. Brede Kristensen

^۳. Jouco Bleeker

^۴. Gerard van der Leeuw

^۵. Mircea Eliade

^۶. Ninian Smart

همین ایده را قوت بخشیدند که از آنها به عنوان پدیدارشناسان کلاسیک دین یاد می‌کنیم. این افراد تاجایی پیش رفتند که به ماهیت منحصربه‌فرد موضوع پژوهش خود یعنی دین رسیدند و پافشاری می‌کردند که دین موضوع در نوع خودش است. پدیدارهای دینی مستحق تبیین براساس ارزش خودشان هستند. پیروان منحصربه‌فرد بودن دین در نظر دارند که هر کس به دنبال تبیین پدیدارهای دینی است باید برای آنها استقلال مسلمی در نظر بگیرد. حیات دینی باید براساس آنچه که یک دین ادعا می‌کند درک شود نه با این هدف که با چیزی غیر از آنچه که پدیدار می‌کند اثبات شود.

مسئله این نوشتار آن است که ایده مستقل و منحصربه‌فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین چه جایگاه و اهمیت دارد؟ پذیرش منحصربه‌فردی دین چه کمکی به حفظ جایگاه دین در جوامع و محافل علمی و آکادمیک می‌کند و تا چه حدی مورد تأیید یا محل نقد است؟

همچنان که در این نوشتار می‌بینیم ادعای استقلال و منحصربه‌فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک تلاشی برای حمایت و حفاظت از دین در برابر نظریات مغرضانه متقدم و از سوی دیگر بقای آن در محافل دانشگاهی و علمی است. گرچه این ایده مورد نقدهای بسیار قرار گرفته است که عموماً از جانب محققان رشته‌ها و رویکردهای دیگر که مورد اتهام خود پدیدارشناسان دین بودند. در واقع پدیدارشناسی کلاسیک دین به همان چالش‌های دچار شد که به شدت منتقد آن بود و نتوانست درگفتمان دینی و علمی دوام آورد و تا حدی افول کرد یا دست‌کم پدیدارشناسان جدید از آن عزل نظر کردند و محدودیت‌های روشی و ادعاهای ایدئولوژیکی آن را کنار گذاشتند. پیرامون موضع منحصربه‌فردی دین، یک شبکه پیچیده‌ای از دعاوی و داوری‌های پنهان وجود دارد که دین و ذات همه تجربیات دینی را متمایز، تحویل‌ناپذیر، مستقل، درون‌خیز(ذاتی)، غیرتاریخی، متمایز، تکامل-ناپذیر، مقوله پیشینی ذهن، اصیل و خودبنیاد، یگانه، جهانشمول، و ساختار اساسی روان بشر و مستقل از تأثیرات اجتماعی - سیاسی دیده می‌شود. چنین ادعایی درباره استقلال دین از دو جهت است: طبقه‌بندی و وجودی. اولی متضمن این است که داده‌های دینی برتری الزامی بر داده‌های دیگر ندارند بلکه بدین جهت متمایز است که برخی جنبه‌های توصیفی نظری مرتبط(مثلاً درباره خدایان فرهنگی مفروض درمقابل اقتصادها یا آب و هوا) و تاحدی مستحق مطالعه براساس خود را دارد. اما دومی می‌کوشد جنبه یک پدیده را از همه جوانب پدیدارهای دیگر مجزاً کند و بدان برتری بخشد و به تعبیری مدافعانه یا کلامی است.

پیشینه تحقیق

در زمینه پدیدارشناسی دین کتاب و مقالات متعددی نوشته شده است. از جمله کتاب "پدیدارشناسی دین" جیمز کاکس (ترجمه جعفر فلاحي) کتاب درخور توجهی است. کاکس با اشاره به عوامل و تفکرات مؤثر در شکل‌گیری پدیدارشناسی دین از جمله پدیدارشناسی فلسفی هوسرل و اندیشه‌های ریچل، یونگ، وبر، ترولچ به مکاتب پدیدارشناختی هلندی، انگلیسی و آمریکای شمالی می‌پردازد و در آخر نقدهایی که به این رویکرد شده از جمله نقدهای گوین فلا، تیمی فیتسجرالد، دانالد ویبی و رابرت سیگال را تحلیل می‌کند.

احمد عبادی در مقاله "تأملی روش‌شناختی در تعیین معرفتی پدیدارشناسی دین" به مؤلفه‌های پدیدارشناسی دین و به تبعه آن پدیدارشناسی دین می‌پردازد. پدیدارشناسی دین به دلیل متوقف ماندن در توصیف صرف و غفلت از تبیین، ناکارآمدی مقابله با تحویل‌نگری، کلی و نامفهوم بودن و گردآوری داده‌ها و عدم سنجش و تحلیل در تأسیس رشته و علم جدید ناکام ماند.

"نمایز میان ذات و واقعیت دین: یک ابهام در روش پدیدارشناسی دین" نگارش محمدرضا قائمی نیک و مجتبی زروانی عمدتاً به پدیدارشناسی فلسفی هوسرل و نسبت آن با پدیدارشناسی دین می‌پردازد. پدیدارشناسی دین مکمل تاریخ ادیان، الهیات سنتی و پدیدارشناسی هوسرلی است و از این جهت رسیدن به ذات دین با مسئله تعیین جایگاه واقعیت دین تعرض و ابهام دارد. ذات پدیدارهای دینی که محصول روش پدیدارشناختی است با واقعیت دین نسبت و معنایی ندارد و با واقعیت نفس‌الامری دین و تصورات الهیاتی و کلامی متفاوت است.

۱. پدیدارشناسی کلاسیک دین

دین‌شناسان تطبیقی کاملاً آگاه بودند که محققان دیگر حوزه‌ها، به خصوص ظهور رشته‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی و انسان‌شناسی نیز علاقه شدیدی به موضوع دین نشان داده‌بودند. بعلاوه اینکه در نظریات فویرباخ و مارکس و بعدها در فریزر، فروید و دیگران می‌توان تلاش وسیع برای بازگرداندن خاستگاه‌های دین به ریشه‌های نامحتمل و آشکارا بیگانه را یافت؛ به جهل و ترس اولیه، علم گمراه‌کننده یا روان‌رنجوری. دین‌باوران با این نگاه تحویلی مخالفت کردند زیرا آن با اشکال و ماهیت حیات دینی کاملاً ناسازگار است. عده‌ای از دین‌شناسان مخالفت این دیدگاه‌ها بودند و با این ادعا که در تبیین دین نباید آن را کم‌اهمیت جلوه داد به مقابله با چنین نظریاتی برخاستند. در این رابطه می‌توان به رودلف آتو، برد کریستنسن، گرار دوس فاندربلیو، میرچا الیاده، ژوکو بلیکر و نینیان

سمارت اشاره کرد که در زمره‌ی پدیدارشناسان کلاسیک هستند. همه آنها این گفته الیاده را تأیید می‌کنند که: پدیدار دینی در صورتی فی‌نفسه شناخته می‌شود که براساس خود فهم شود یعنی اگر آن به عنوان امری دینی مطالعه شود. تلاش برای فهم ذات چنین پدیداری با هر ابزار مطالعه دیگر خطاست زیرا اصل یگانه و تحویل‌ناپذیر آن را نادیده می‌گیرد. در چنین نگاهی، ویژگی منحصر به فرد (سوی جنریس^۷) و تحویل‌ناپذیر دین لازمه فهم درست است (Pals, 1987: 259-260).

ژوکو بلیکر از پدیدارشناسانی است که به تبیین و تشریح روش پدیدارشناسی در دین می‌پردازد: دین تحقق حقیقت متعالی (فرا تجربی) است و هر تلاشی برای تبیین دین به عنوان محصول عوامل اجتماعی و روانشناختی یک تعدی از معیارهای علم است. دین ولو ابتدایی و در هر صورت که ظاهر می‌شود تنها به عنوان دین می‌تواند فهم شود، یعنی در معنایی که خود دیندار وقتی که آگاهی خود را در زمانهای مهم (و سرنوشت‌ساز) از دست نمی‌دهد و به اعتقاد خود با واقعیتی الهی و قدسی روبه‌رو می‌شود. پدیدارشناسی دین می‌خواهد ساختار و معنای داده‌های حاصل از حوزه گسترده تاریخ ادیان را کاوش و به‌طور روشمند تنظیم کند. (Bleeker, 1954: 143, 147). از نظر بلیکر، پدیدارشناسی دین هدف دوگانه دارد: (۱) از تئوریا یا تعمق در ذات پدیدارها پرده‌برداری می‌کند و (۲) در جستجوی لوگوس یا منطق پدیدارهاست. تئوریا به معنی روش مطالعه بی‌طرفانه و مستقیم پدیدارهایی است که با کشف مضامین دینی در برداشت‌های مختلف از خدا، انواع گوناگون انسان‌شناسی، دعا، قربانی و ارکان دیگر شعائر دینی به شهود ذات می‌انجامد. لوگوس به عنوان یک باور در ساختار هم ادیان تاریخی و هم دین آشکار است. هر دینی براساس قوانین و شرایع روحانی دقیق بنا شده آنچنانکه ساختار آن کاملاً منطقی است، هرچند این منطق غیر از منطق علوم طبیعی است. لوگوس یا منطق پدیدارهای دینی در ساختار ادیان تاریخی به چشم می‌خورد و می‌توان چهار رکن این ساختار را شناسایی کرد: اشکال ثابت و پایدار، عناصر تحویل‌ناپذیر، لحظات درخشان (اشراق)^۸ و نمونه‌ها. اشکال ثابت و پایدار توازن‌ها و تشابهات میان ادیان مختلف است. عناصر تحویل‌ناپذیر در نشانه خاصی و در خصوصیات مشخصی که هر دینی را یک پدیدار منحصر به فرد می‌کند نمایان می‌شود. لحظات درخشان انواع مختلف نگرش‌هایی است که انسان‌های دیندار در مواجهه خود با قدرت الهی به دست می‌آورد. انسان‌ها معرفت دینی را از راه‌های مختلفی کسب می‌کنند. خاستگاه معرفت دینی کل

^۷. Sui generis

^۸. points of crystallization

ساختار دین که براساس آن بنا شده است را تعیین می‌کند. در آخر، مشخصه نمونه‌ای دین، باوری است که یک دین با تمام قوای متمرکز خود به دنبال آن است و در یک صورت ایده‌آل ظاهر می‌شود. پدیدارشناسی دین روش مطالعه جدا و مستقل است اما یک وابستگی متقابل میان پدیدارشناسی دین و تاریخ ادیان وجود دارد. تاریخ ادیان پیوسته داده‌های برای مطالعات پدیدارشناختی فراهم می‌کند و در مقابل، پدیدارشناسی دین باورهای نظامند و اصول اکتشافی برای تاریخ ادیان به ارمغان می‌آورد. زمانیکه مورخ دین در انبوه داده‌های فرآمده از تاریخ یا ادیان گم می‌شود مفاهیم پدیدارشناختی می‌توانند چراغ راه و راهنمای او باشند که امکان کاوش در هسته و ذات پدیدارها را فراهم می‌سازد. همچنین حوزه نابسامان مطالعه تاریخ ادیان را با نشان دادن مسائل و مشکلات آن به یک نوع چشم‌انداز منسجم و پژوهش گونه‌شناختی مبدل می‌سازد (Ibid, 1954:149).

۲. پیش‌فرض‌های منحصر به فرد بودن دین

۲-۱. غیر تحویل‌گرایی

رویکرد پدیدارشناختی در مقابل رویکردهای تحویل‌گرایانه و طبیعت‌گرایی است. مسئله مهمی غیر تحویل‌گرایی این است که آیا دین پدیده‌ای منحصر به فرد است که هر در برابر هر تحویلی ایستادگی می‌کند یا می‌تواند به علوم اجتماعی یا رفتاری تحویل یا تفسیر شود؟ دین مبنا یا بُعدی دارد که از تحویل آن به تبیین‌های دنیوی و طبیعت‌گرایانه جلوگیری می‌کند و پدیدارشناسی دین مدت‌هاست که با این پیش‌فرض شناخته می‌شود. ادین پولس با بیان رواج این پیش‌فرض می‌نویسد: «دین تحویل-ناپذیر است زیرا ذات، یعنی ساختار یا معنای معقولی (امر مقدس) دارد که مانع از برابری یا اختلاط آن با ظهورات اجتماعی یا روانشناختی عَرَضی می‌شود» (Idinopulos and Yonan 1994:2, 75). اتهام و برجسب تحویل‌گرایی به رویکردهای دیگر راهی برای غیرموجه ساختن هر مدل تحلیلی غیر از مقولات منحصر به فرد (سوی جنریس) در مطالعات دینی است. پدیدارشناسان با طبیعت‌گرایی در تحویل دین به پدیده‌ای کاملاً طبیعی و یا اجتماعی مخالفت می‌کند. الیاده پدیدارشناسی دین را عمدتاً با ایستادگی‌اش در برابر روش‌های علمی اجتماعی و تحویل‌گرا تعریف می‌کند. دین ذاتی دارد که اساساً مستقل از تاریخ و فرهنگ است و بدین طریق ضرورت روش مطالعه جایگزینی را بیان می‌کند (Blum, 2012, 1034). دین نباید در یک چارچوب خطی تطوری تبیین شود تا نتیجه آن تحویل دین به یک پدیده اجتماعی، روانی، تاریخی و اقتصادی شود. پدیدارهای دینی باید در سطح خاستگاه دینی، یگانه و تحویل‌ناپذیر آنها یعنی امر مقدس درک شوند. مفاهیمی چون مانا، امر مقدس،

نومن، رازناک، هیبتناک و جذاب، در آن زمان و بنیان هستی و نیز آموزه‌های مختص اسطوره و نماد به عنوان ابزارهای تحلیلی غیرتحویلی بیان می‌شوند که منحصراً برای مطالعه دینداری بشر طراحی شده است (Braxton, 2009: 395-396). این فهم از آگاهی دینی متضمن این است که دین‌پژوهان با دو انتخاب انحصاری دوجانبه روبه‌رو هستند: یا تحویل‌گرایی یا ورود پنهانی به دعاوی دینی. دین-پژوهان باید از میان ملحد یا الهی‌دان بودن یکی را برگزینند. یا به تبیین‌های تحویلی از دین بپردازند یا اینکه به پیش‌فرض الهیاتی که دین حقیقت دارد تن در دهند. (Blum, 2012, 1039).

رابرت سیگال با نشان دادن عدم کفایت تبیین غیرتحویلی الیاده از دین نتیجه می‌گیرد که نه فقط این تبیین‌های غیرتحویل‌گرایانه غیرضروری اند بلکه غیرممکن نیز هستند و دست کم به عنوان تبیین‌های علمی روشن‌گر حقیقت دین غیرممکن اند هرچند ممکن است به‌مثابه توصیفات معنای دین مورد نظر دینداران امکان‌پذیر باشند. و «تبیین تحویل‌گرایانه از پدیدارهای دینی تنها راه ممکن برای تفسیرگر غیردیندار است» (Segal, 1986: 107). مبنای بیزاری از تفاسیر تحویل‌گرایانه هراس از این است که خدا را به یک پندار تحلیل برود. الیاده به منظور حفظ واقعیت خدا بر تفسیر تحویل-ناپذیر از دین تأکید می‌کند (pals, 1986: 32). مدافعان منحصربه‌فرد بودن دین با تمرکز بر مسئله تحویل‌گرایی گرچه مدافع روش مقایسه بودند اما منطق موضع منحصربه‌فرد بودن بیشتر منتهی به قیاس‌ناپذیری ماهیت پدیدارهای دینی یگانه و تصور تجربه دینی به‌عنوان پدیده‌ای تحویل‌ناپذیر شد. پدیدارشناسان کلاسیک هیچ تلاشی برای فهم منحصربه‌فرد بودن دین بر مبنای روان‌شناختی یا فلسفی نکردند بلکه صرفاً به‌عنوان امری بدیهی یا اصلی که راهنمای پژوهش محققانه آنهاست بدان استناد کردند. در مدل منحصربه‌فرد بودن دین فرض بر این است که پدیدارهای دینی وجود دارند و دارای خاصیت ذاتاً ویژه‌ای هستند. این موضوع مطالعه دین‌شناسان را مبهم و نامفهوم می‌کند یعنی فرآیندی که از طریق آن افراد پدیدارها را دینی یا غیردینی می‌نمایند. عاملان مدل منحصربه‌فرد بودن دین یا پدیدارشناسان کلاسیک دین این فرآیند را با ذاتی‌کردن پیوند بین پدیدار و انتساب دینی نامفهوم و غیرقابل فهم کردند (Taves, 2009: 19-21). آنها دین را ذاتاً مجزا و مستثنی می‌کنند، با تابوسازی از آن محافظت می‌کنند تا از تحویل دین به چیز دیگر جلوگیری کنند و در برابر مقایسه آن با پدیده‌های غیردینی و تبیینی که دین را در جایگاه غیردینی بیندازد محافظت کنند. یعنی از طریق تابوسازی علیه تحویل‌گرایی بدون هیچ توجیه اضافی دین را از دنیوی شدن حفظ می‌کنند. (Ibid, 2009: 33-34).

۲-۲. دیدگاه و تجربه دیندار

مفهوم تجربه دینی در مطالعه دین آنگونه که در غرب مدرن فهمیده می‌شود عمیقاً جای گرفته است. در سده‌های نوزدهم و بیستم، بسیاری از تجددخواهان در غرب و جاهای دیگر این تفکر را پیش گرفتند که نوع خاصی از تجربه که ممکن است به‌عنوان دینی، عرفانی، معنوی بیان شود ذات دین و هسته مشترک ادیان جهان را تشکیل می‌دهد. این فهم از دین و ادیان در سده اخیر بر مطالعه آکادمیک دین غالب شده است. برای متألّهان متجدّد که جا پای متألّه پروتستانی لیبرال یعنی شلاپر ماکر قرار دادند، تجربه خود تصدیق‌کننده شخص به‌نظر منبع امیدوارکننده‌ای برای بازسازی دینی بود که از گزند روش‌های انتقادی تاریخی به نسبت منابع آموزه‌ای، کتاب مقدسی و کلیسایی کمتر آسیب‌پذیرتر بود. متألّهان لیبرال مسیحی در اوایل سده بیستم مثل رودلف آتو، ناتان سولدربلوم و فردریش هیلر تجربه نومیونس، مقدس یا الهی را محور مسیحیت و به‌تبعه آن محور همه ادیان دیگر قرار دادند. دین-شناسان برجسته سده بیستم یعنی فاندربلیو، الیاده و سمارت به همین چرخش فکری این سده اتکا کردند؛ یعنی تأکید بر تجربه برای صورت‌بندی فهم‌شان از دین و روش‌های پدیدارشناختی متمایزی که فکر می‌کردند باید برای مطالعه دین استفاده شود (Ibid, 2009:4-5).

دیدگاه، تجربه و باور دیندار نقش محوری نزد پدیدارشناسان کلاسیک دارد. آگاهی دیندار تنها توسط کسی که معتقد به این دیدگاه است می‌تواند درک شود. مثال بارز این گفته رودلف آتو در کتاب مفهوم امر قدسی است که می‌گوید آن کسانی که خودشان تجربه دینی شخصی نداشته‌اند نمی‌توانند این کتاب را درک کنند. چنانکه کریستنسن می‌گوید «اگر واقعاً می‌خواهیم دین را درک کنیم باید به تصدیق و شهادت دیندار مراجعه کنیم» و هرگز نمی‌توان سنت دینی شخص دیگری را آنگونه که دیندار تجربه می‌کند تجربه کرد (Kristensen/Carman, 1960:13). واقعیتی دینی غیر از ایمان دیندار وجود ندارد و او همیشه بر حق است. پدیدارشناس دیدگاه دیندار یا تجربه‌ای که او از متن مقدس واقعی یا نجات‌بخش تلقی می‌کند را توصیف و تفسیر می‌کند. پدیدارشناس به تجربه‌ای که دیندار متعالی می‌داند یعنی آنچه در آگاهی دیندار ظهور می‌کند و نه امر متعالی فی‌نفسه سروکار دارد؛ موضوع متعالی مکاشفه تا اندازه‌ای که مورد نظر و التفات یک تجربه عینی و حاضر باشد مورد توجه پدیدارشناس است. موضوع و متعلق متعالی فی‌نفسه چیست بدون ارتباط آن با وجود حاضر مدرک (دیندار) برای پدیدارشناس اهمیتی ندارد (Blum, 2012, 1030). اگر در مطالعه دین توصیف دین باید برای دیندار آن قابل‌پذیرش باشد این بحث یا ادعایی درباره حقیقت است یعنی تنها آن

توصیفاتی از ادیان، حقیقی هستند که مورد تأیید متدیان آن دین‌ها باشند یا اینکه یک تدبیر یا بازدارندگی است. پدیدارشناسان به دلایل سیاست‌مدارانه، برای مثال مباحث مرتبط با کلیسای جهانی، نباید توصیفاتی از ادیان به کار ببرند که مورد پذیرش پیروان آنها نباشد. یعنی توصیفی از یک دین حقیقی و واقعی است که دینداران آن دین بپذیرند. اگر فردی که دین‌باور است تنها می‌تواند دین را درک کند و فردی که منتقد دین است گزارش ناقصی از آن می‌دهد پس هیچ دینی قابل نقد نیست (Burke, 1984: 631, 634). سیگال به درستی تأکید می‌کند که چیزی که از نظر دیندار درست و حقیقی است لزوماً فی‌نفسه درست و حقیقی نیست. و این منجر به اشتباه گرفتن فهم دین با تصدیق آن می‌شود. قرار دادن ذات دین در آگاهی شخصی اعمال اشخاص یک ادعایی الهیاتی است (Fitzgerald, 2000: 15-16). رویکرد منحصر به فرد بودن مطالعه دین که دین را براساس تجربه دینی تعریف می‌کند، مطالعه دین را مجزا می‌کند و با ممانعت از مقایسه آن با امور غیردینی از آن محافظت می‌کند.

به نظر ویبی، بعد بیرونی دین ارتباط ضروری و مهم با بعد درونی و ذهنی دارد. همیشه نوعی نمود بیرونی مرتبط با نیت درونی دیندار وجود دارد که از طریق آن ماهیت و معنای آن نیت درونی کشف و درک می‌شود. ویژگی تجربه که آتو با عنوان "رازناک، هیبتناک و جذاب" تعریف می‌کند از نظر علمی هیچ تلاشی برای توصیف، تحلیل و درک معنا نمی‌کند. همه کسانی که به دنبال تحلیل ذهنی از دین هستند گرفتار این دور باطل‌اند که فهم تجربه درونی تنها از طریق تفسیر نمود عینی آن است اما تفسیر مناسب، خود به بینش پیشینی از تجربه درونی وابسته است. مسائل حقیقت در دین ارزش متافیزیکی دارند. برای کسانی که دین را با نگاه فراطبیعی جهان یکی می‌دانند تحلیل علمی باید دین را تضعیف کند (Ibid, 1981: 153-154). تصور خدا به عنوان امری واقعی در توصیف پدیدارشناختی از مسیحیت نیازمند توصیف واقعیت وجود باور دیندار است و این مسئله را مطرح می‌کند که آیا وجود باور دیندار توجیهی دارد یا خرافه است زیرا بی‌شک تبیین ایمان بسته به واکنش به آن کاملاً متفاوت است. پس مطالعه دین با هدف توصیف پدیدارشناختی که صرفاً توصیف واقعیت کانون دین است بدون تحلیل جانبداری دیندار از ادعای موجود، فقط گزارش طبیعت‌گرایانه و تقلیل-گرا از دین است (Ibid, 1981: 160-161).

۳-۲. امر مقدس

منحصر به فرد بودن پدیدارهای دینی به نظر آتو و به تأثیر از فلسفه ایدئالیسم کانتی ریشه در "قوه ذاتی و نهادی ذهن دارد که مستقل از همه ادراکات در عقل محض است". درست همانند مفروضات کانتی که بدون استفاده از زمان و مکان به عنوان صور ادراک نمی‌توان جهان خارجی را درک کرد. در حوزه دین نیز آتو می‌گوید که تنها از راه یک مقوله ذهنی پیشینی یگانه که همچون منبع معرفت و شناخت عمل می‌کند می‌توانیم امر قدسی یا نومینس را درک کنیم. مکانیسم ذهنی برای درک امر قدسی در نهاد و فطرت انسان است. براین اساس، مستقل بودن پدیدارهای دین برخاسته از استقلال قوه روانی محصول آنهاست. شانتپی دلا سسی که از پدیدارشناسان کلاسیک دین هم است ادعای مشابهی را مطرح کرد که تبیین‌های طبیعی صرف از بسیاری از پدیدارها یک‌جانبه و در نتیجه خطاست و هنگامی که پدیدارهای دینی را براساس ارزش درونی آنها می‌سنجیم روش علم طبیعی کافی نیست. فاندربلیو بر وجود یک شهود متمایز، درک قدرت فوق‌العاده که فراتر از تجارب عادی انسان از طبیعت و فرهنگ قرار دارد تأکید می‌کند. الیاده همانند فاندربلیو از نوعی تجربه بشری مشخصاً دینی سخن می‌گوید. او با توجه به تفکرات یونگی این تجربه را به ویژگی متمایز روان انسان یا همان فراآگاهی بازمی‌گرداند. پس خاستگاه دین در قوه مستقل ذهن و مکانیسم متمایز ذهن ریشه دارد (Pals, 1990:3-4).

همه پدیدارشناسان کلاسیک، دین را صورت بشری جدا و مجزای تجربه‌ای می‌دانند که نتیجه ارتباط انسان با آن چیزی است که متعالی کرده یا باور به متعالی بودن آن دارد. از این رو الیاده پدیدارشناسی دین را مطالعه امر قدسی بیان می‌کند. مطالعه "سرّ دین" یا "امر قدسی"^۹ به دو زیرمجموعه تجربه درونی و بیرونی تقسیم می‌شود و شامل کل مجموعه اساطیر، مناسک، دگماها و اخلاقیات می‌شود. پدیدارشناسی دین ظهورات دینی را تنها بدان اندازه داده فرهنگی، اجتماعی، روانشناختی می‌بیند که نگاه به دین به عنوان مقوله بشری مجزا را تضعیف نکند (Wiele, 2000:266,270-273). روش ترکیبی الیاده (پدیدارشناسی، هرمنوتیک و ساختارگرایی) بر مطالعه همدلانه بسیاری از ظهورات (تجلیات) نمادین آنچه که او امر مقدس ازلی در جهان تاریخی نامقدس می‌نامد متمرکز است. روش‌های بحث درباره منحصر به فرد بودن دین به زبان الیاده

^۹. The holy

با متعلق مفروض آن یعنی امر مقدس که مرجع نهایی همه تجلیات مقدس تلقی می‌شود، تعریف می‌گردد (McCutcheon, 1997:39). الیاده همه اساطیر و مناسک را به امر مقدس ازلی نسبت می‌دهد که در جهان نامقدس به لحاظ سیاسی — اجتماعی متجانس تاریخ ظهور یافته است. در نوشته‌های او دوگانگی مقدس و نامقدس همانند دورکیم ابزار توصیفی دقیق مورد استفاده برای تفسیر داوری‌ها و نسبت‌های معین نیست که مدافعان آن را آگاهانه یا غیرآگاهانه مهم با ارزشمند می‌شمارند. برای الیاده این دوگانگی بر پایه تمایز وجودشناختی بین امر مقدس، که مظهر نظم، امر معنادار غایی و واقعی، و امر نامقدس که دربردارنده بی‌نظمی، حدوث (وابستگی) و غیرواقعیت است. امر مقدس منحصربه‌فرد، کاملاً یگانه، مجزاً و در نتیجه خودبنیاد تصور می‌شود. لذا داده دینی زمانیکه براساس مرجع خودش دیده شود معنای عمیقش را آشکار می‌کند و نه هنگامی که به یکی از جنبه‌های فرعی بستر خود تحویل برده شود (Ibid, 1997:50-52). ذات دین در نوع منحصربه‌فرد تجربه یافت می‌شود که با مفاهیم مشخصاً دینی نظیر امر مقدس (الیاده)، نومینس (آتو) یا قدرت الهی (فاندرلیو) پیوند دارد. این رویکرد در دو زمینه عمده مورد نقد شدید واقع شد. یکی، این رویکرد تجربه دینی را محصول امری یگانه یا منحصربه‌فرد نشان داد که باید با استفاده از روش‌های خاص علوم انسانی مطالعه شود. آنها معتقدند که دین‌شناسان باید نگاه دینداران را نوع یگانه تجربه تلقی کنند و نباید تلاش کنند تجربیات آنان را از ترس اینکه به چیزی دیگر تحویل برده شود از منظر زیستی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی تبیین کنند. دیگری، این رویکرد دین و ادیان را جنبه خاص حیات و فرهنگ بشر جدای از دیگر جنبه‌ها قرار می‌دهد (Taves, 2009:3). پدیدارشناسان با اینکه امر مقدس یا قدسی با امور دینی باید چگونه تشخیص یابند و نیز درک شوند مخالف بودند. از نگاه آتو امر قدسی باید از منظر عاملی کاملاً غیرعقلانی که با عنوان نومینس نام می‌برد بیان شود. این متعلق نومینس متمایز به احساسی وابسته یا حالت ذهنی منتهی می‌شود که آتو مدعی است کاملاً منحصربه‌فرد است و قابل تحویل به هیچ چیز دیگر نیست. استفاده از صفت "دینی" یا هر صفت اعلی نظیر "نومینس"، "مقدس"، "عرفانی"، "معنوی" یا جادویی به عنوان ابزاری در جهت تعیین موضوع مورد مطالعه، محدودکننده و گمراه‌کننده است و در عوض این پژوهش باید مقوله گسترده‌تر و کلی‌تر پدیده‌های خاص و مجزاشده را دنبال کند که برای اهداف پژوهش بیشتر راه‌گشاست. این ادعا که دین منحصربه‌فرد است یعنی دین نمی‌تواند و نباید غیر از منظر دینی تبیین شود (Ibid, 2009:16-19).

بنابراین، محور پدیدارشناسی دین چیزی است که در اعمال مناسکی، گفتار اسطوره‌ای، باور یا حس عرفانی مورد توجه و درک است که این متعلق شناخت التفاتی را "امر مقدس" می‌نامیم، بدون تعیین ماهیت آن، که امر مینوی ترسناک آتو، "قدرت" مورد نظر فاندربلیو و "زمان ازلی" الیاده باشد. به بیان کلی، و با نظر و تأکید بر دغدغه متعلق شناخت التفاتی و ادراکی می‌توان گفت که هر پدیدارشناسی دین، پدیدارشناسی امر مقدس است. (Penner, 1986: 240)

۲-۴. تاریخ‌زدایی - بستر زدایی (ذات‌محوری)

از نظر آتو، احساس دینی بیانگر مقوله کاملاً پیشینی غیرتطوری است که جنبه اصلی، تحویل-ناپذیر، کاملاً اولیه و بنیادی تجربه بشری است که از همه ادراکات جداست و می‌توان آن را از تأثیر شرایط تاریخی به دور دانست. فاندربلیو نیز همانند آتو می‌نویسد: «هرکس با قدرت (الهی) مواجهه شده است کاملاً اذعان می‌کند که در پیشگاه وضعیتی که در تجربه قبلی خود هرگز برایش مأنوس نبوده و نمی‌توان از چیز دیگر غیر از سوی جنریس یا منحصر به فرد دریافت کرد. تنها می‌توان با اصطلاحات دینی مانند مقدس و مینوی خطاب کرد (van der Leeuw, 1963: 47-48)».

میرچا الیاده در کتاب مقدس و نامقدس می‌گوید: «مروزه مورخان ادیان به دو جهت گیری روش‌شناختی مختلف اما مکمل تقسیم می‌شوند: گروهی اساساً بر ساختارهای بخصوص پدیدارهای دینی تمرکز دارند و گروهی دیگر به بررسی بسترهای تاریخی می‌پردازند. اولی به دنبال فهم ذات دین و دومی به دنبال کشف و تبادل تاریخ دین است» (Eliade, 1959, 232). الیاده باینکه می‌پذیرد این دو رویکرد مکمل یکدیگرند اما آشکارا بیان می‌کند که دین چیزی هست که آن را ظهورات تاریخی جدا می‌کند و نمی‌تواند به این بستر تاریخی تحویل برده شود و آن ذات دین است که پدیدارشناسی دین عمدتاً دغدغه آن را دارد. (Eliade 1969: 9, 35) الیاده معتقد است که بین خود مطالعه دین و مطالعه دین که در تاریخ بشر آشکار شده تمایز زیادی است. او بین مطالعه جنبه‌های دینی حیات بشر و مطالعه جنبه‌های دینی حیات بشر که در اشکال متنوع ظاهر شده است، یعنی مطالعه امر مقدس که همچون عاملی غیرتاریخی درک می‌شود که بیرون از جهان طبیعی و از طریق آن عمل می‌کند، تمایز ضمنی قائل است. پس تبیین دین صرفاً نمی‌تواند از تبیین انسانها به دست آید زیرا دین ضرورتاً چیزی بیش از این است. در نتیجه، به زبان فاندربلیو، این دوگانگی میان دین در ذات و ظهور ظاهراً بر یک فرض غیرمشخص و غیرقابل دفاع در رابطه با ماهیت غیرتاریخی و فرا بشری تجربه و حالت دینی استوار است. اساس بحث منحصر به فرد بودن دین مبتنی بر این فرض است که

برخی از جنبه‌های تجربه بشری از تعاملات و گفتگوهای انسانهایی که درون شرایط تاریخی و فرهنگی قرار دارند می‌تواند جدا شود. برای مثال، الیاده از آنجاکه مدعی است پدیدارهای دینی، که به طور کلی هایلرانی‌ها یا تجلیات امر مقدس خوانده می‌شوند، اساساً محصول تاریخی ارزش‌گذاری شده تعامل میان جهان مقدس، ازلی و کلی و برخی ارکان متمایز جهان نامقدس است، پس، مطالعه امر مقدس به معنای توصیف، تنظیم و مقایسه ظهورات تنوع آن است. در نتیجه، این نوع بحث از دین شامل مطالعه ظهورات تاریخی امر مقدس غیرتاریخی، ازلی و غیرتاریخی است (McCutcheon, 1997:13,35).

رویکرد پست‌مدرن به دین مخالف نظریه‌پردازی درباره دین است چراکه نظریه‌پردازی فقط به-دنبال شباهت‌های میان ادیان است و تفاوت‌ها را نفی می‌کند درجاییکه که باید تمرکز بر تفاوت‌ها باشد. و تفاوت هر دینی را باید به رسمیت بشناسد (Segal, 2006:158). جریان ضدذات‌گرایی پست-مدرنیسم تعیین روش واحد برای مطالعه دین را رد کرد، مفهوم علم دین را کاملاً رها کرد (Braxton, 2009:389-390). بحث از دین منحصر به فرد باعث توجه به تشابه و ذوات انتزاعی و بی‌توجهی به تفاوت‌ها، تاریخ و بسترهای اجتماعی - سیاسی می‌شود. و درگیر گفتمان لیبرال کلی می‌شود که از تفاوت مادی در جهت تشابه غیرمادی و انتزاعی چشم می‌پوشد.

پدیدارشناسان با استفاده از راهبردهای مثبت‌گرا، داده به‌لحاظ تاریخی مجزا و فهم‌ناپذیر می‌سازند که به عنوان قدرت، دین فی‌نفسه، امر مقدس و نظایر اینها شناخته می‌شود. از نگاه آنها داده‌های دینی منحصر به فرد هستند که عموماً به عنوان معنای متمایز، یگانه و خودبنیاد فهم می‌شوند. الیاده یکی از این افراد است اما نه تنها نمونه این نوع رویکرد. دیگر راهبردهای روش‌شناختی مرتبط، که معیار عقل‌گرایانه به کار می‌روند تا با بیرون کشیدن داده از سطح گسترده‌تر داده‌های متأثر از شرایط تاریخی بدان برتری دهند، مبتنی بر تاریخ‌زدایی^{۱۰} (مطالعه ساختارها یا الگوهای غیرتاریخی محض)، تعمیم‌سازی^{۱۱} (اطلاق یافته‌ها از یک حوزه به حوزه دیگر صرف‌نظر از تفاوت‌های تاریخی، جغرافیایی و...)، ذات‌محوری کردن^{۱۲} (تحویل کثرت به وحدت) و طبیعی‌سازی^{۱۳} (ارائه دیدگاه نسبی خود آشکار) هستند. نقد طبیعت‌گرایی اولیه از ادعا منحصر به فرد دین این است که دین پژوهان

¹⁰. dehistoricization

¹¹. universalization

¹². essentialization

¹³. naturalization

اغلب باورهای انتزاعی به لحاظ تاریخی منفصل و تجربیات درونی را به عنوان داده‌های خود می‌گیرند به جای اینکه بررسی کنند که چگونه این باورها بهم مرتبط‌اند، خاستگاه آنها چیست و چگونه در بستر تاریخی وقوع اعمال بشری تغییر ایجاد می‌کنند (McCutch eon, 1997:18,31). مطالعه دین به عنوان موضوعی منحصر به فرد یعنی دین همچون پدیده‌ای بیرون و جدا از تحلیل‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و تاریخی باعث ضعف پژوهشی می‌شود که همان مطالعه غیرتحویلی گرایانه دین است. دلیل پیشینی وجود ندارد که پدیدارهای دینی قابل تحویل به مجموعه‌ای از پدیدارهای منحصر به دین باشند. نمی‌توان گفت که داده‌های اولیه دین یا نظریات و روش‌ها برای چگونگی شکل‌گیری پدیدارهای دینی از این داده‌های اولیه دارای نوع خاص خوداند یعنی دینی یگانه‌اند (Rennie, 2014:106) و «دلیل منطقی وجود ندارد که پدیدارهای دینی شناخت‌پذیر اساساً از یا بیشتر از پدیدارهای اجتماعی غیردینی قابل تحلیل اجتماعی عرفی جداست (Wiebe, 1983:303)».

مکاچن می‌گوید تصور دین به عنوان امری آن جهانی روشی حساب شده برای پوشاندن این است که دین در واقع تاجه اندازه منشأ و کارکرد این جهانی دارد. امثال‌الیه ممکن است در ظاهر جستجوی منشأ دین را به خاطر لاینحل بودنش نفی کنند اما آنها رسماً درگیر جستجوی خود دیندار برای منشأ دین می‌مانند. این جستجو در عوض با تعیین منشأ دین بیرون از تاریخ، زمان اسطوره‌ای و کماکان بیشتر با استفاده از اسطوره جبران می‌شود تا گذشته را باز یابد، آن را حاضر کند و بدین وسیله تاریخ را برجسته سازد (Segal, 2006:162-164). یک نوع وحشت از تاریخ را می‌توان در پدیدارشناسی دین دید زیرا ذات غیرتاریخی دین زمانیکه که تحت تأثیر تاریخی قرار گیرد رو به زوال می‌رود. از این روی، مطالعه تطبیقی ادیان زوال اجتناب‌ناپذیری که هر دینی در معرض آن است را برجسته می‌سازد؛ دین از ارتباطش با جهان همانند پاک‌ترین هوا از استنشاقش زیان می‌بیند. بنابراین، مطالعه تطبیقی دین که دین تاریخی را مطالعه می‌کند ضرورتاً با مطالعه پدیدارهای دینی ناخالص^{۱۴} سروکار دارد (McCutcheon, 1997:58-59). دین نباید به همان اندازه تاریخ از سیاست، اقتصاد، ادبیات و هر حوزه دیگر علوم انسانی و اجتماعی مستقل در نظر گرفته شود. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که دین به قلمروی از تجربه و فرهنگ بشری تعلق دارد که به اندازه کافی مهم و واقعی است به آن به عنوان حوزه پژوهش خاص توجه شود.

¹⁴. impure

۲-۵. مبنای الهیاتی - متافیزیکی

پدیدارشناسان کلاسیک دین مصرانه متفق القول اند که انسان موجودی دین‌ورز است و دین باید همچون پدیده‌ای منحصر به فرد ذهن و روح بشر مطالعه شود. در پس کثرت ادیان تاریخی و جغرافیایی متفرق یک بنیاد متافیزیکی و فراتاریخی غایی وجود دارد. *دانالد ویبی* درباره تغییر نامحسوس علایق الهیاتی درون رشته مطالعات دینی که جایگاهش در محافل آکادمیک جدید را تنها با نشان دادن خودش به عنوان رویکرد کاملاً علمی تثبیت کرده است هشدار می‌دهد. از نظر ویبی، تبیین در پدیدارشناسی به منزله کم‌اهمیت جلوه‌دادن است و باید به هر قیمیتی کنار گذاشته و دوری شود. دین را نباید "کم اهمیت جلوه داد" و این بیانگر واقعیت وجودشناختی دین است که ممکن است در حقیقت برخوردار نباشد. این مفروضات نشانه طرح الهیاتی پنهانی و ناخودآگاه در مطالعه آکادمیک دین است. هدف دین‌شناسان اولیه برای مطالعه دین هم‌تراز با محافل دانشگاهی این بود که باید مراجع موجه و معقول را متقاعد کنند که رشته جدید صرفاً کار الهیاتی تقلید نکرده است (Wiebe, 1988: 12-15). استقلال دین به منزله نفوذ اعتقاد دینی به مطالعه دین است و پوششی است که دین‌باوران اعتقاد شخصی خودشان را به علوم اجتماعی وارد کنند. از ادعای اینکه دین پدیده‌ای مستقل است تحقق واقعیت متعالی دریافت می‌شود. مطالعه علمی دین باید از توصیف صرف به تبیین برسد و تا آنجا که به دنبال تبیین پدیدارهاست تحلیل دقیق می‌کند. اینکه مسئله حقیقت نباید در مطالعه علمی دین مطرح شود بدین معناست که یک دین‌شناسی عینی اختصاصی وجود دارد که هم از علوم اجتماعی که با پدیدارها دینی سروکار دارد و هم از روش الهیاتی متمایز است. علوم اجتماعی، کذب ذاتی دین را فرض می‌گیرد و الهیات، صدق ذاتی آن را. علم دین بدون ارجاع به مباحث غامض متافیزیکی حقیقت، با درک علمی از دین سروکار دارد. علم دین به عنوان رشته متمایز و مجزا با روش مختص خود ناممکن است (Ibid, 19981: 4-6).

به گفته *رابرت برد*^{۱۵} جستجو ذات دین دقیقاً هنجاری است تا توصیفی و تاریخی. مقولات وجودشناختی پدیدارشناسی دین ضرورتاً کارکرد برتری‌سازی دارد که به برخی پدیده‌ها ارزش و واقعیت بیشتر از دیگر چیزها می‌دهد. بدین علت که ساختار گفتمان پدیدارشناسی دین مملو از این رتبه‌بندی و ارزش‌گذاری‌هاست و مؤلفه جدایی‌ناپذیر این گفتمان است. پدیدارشناسی دین با مفاهیم

¹⁵. Robert Baird

دینی - متافیزیکی و نیز الهیات وجودی^{۱۶} آغشته شده طوری که بهتر است آنرا متافیزیک بنامیم تا الهیات. هانز پیر با ملقب ساختن پدیدارشناسی دین به الهیات، پدیدارشناسی را به حمایت از حقیقت دین در پوشش توصیف‌گرایی و طبقه‌بندی بی‌طرفانه متهم می‌کند. (Murphy, 210:18-19). از نظر فیتسجرالد، مبنای نظری غیرالهیاتی برای مطالعه دین به عنوان رشته آکادمیک مجزاً وجود ندارد. در اکثر دین‌شناسی تطبیقی که پدیدارشناسی دین نیز خوانده می‌شود این فرض اساسی نهفته را دارد که دین پدیده‌ای جهانشمول، متمایز و جدا در همه فرهنگ‌ها و کل تجربه بشری بوده که نیازمند دپارتمان‌ها و روش‌شناسی‌های خاص برای مطالعه است. دین در واقع اساس صورت جدید الهیات است که او آن را الهیات لیبرال جهانی^{۱۷} می‌نامد. تلاش برای پنهان کردن ذات الهیاتی مقوله دین و نشان دادن آن همچون واقعیت یگانه بشری تحویل‌ناپذیر به الهیات یا جامعه‌شناسی بیانگر این است که آن در پیکربندی غربی، ارزشها کارکرد ایدئولوژیکی دارد که کاملاً شناخته نشده است. مطالعه دین یا پدیدارشناسی دین صورت مبدل الهیات لیبرال جهانی است. پدیدارشناسان کلاسیک دین معتقدند که همه انسانهای دیندار استعداد طبیعی برای درک امر بی‌نهایت دارند و ادیان اشکال یا حالات مشخصی هستند که به این شناخت‌ها یا احساسات خاص نمود عینی می‌دهند. این واقعیت لابتنهای وجود معقول متعالی تصور می‌شود که به تاریخ بشر غایت و معنا می‌بخشد که در واقع باوری یهودی - مسیحی است که در پژوهش بین‌فرهنگی وارد شده است (Fitzgerald, 2000:3-7).

پدیدارشناسان دین و اسلاف سده‌نوزدهمی آنها در دین‌شناسی تطبیقی معنای سنتی و نجات‌شناختی ایمان به عیسی مسیح و بستر فرهنگی/ نهادی آن در جهان‌مسیحیت را در بسیاری از جهات بین-فرهنگی مختلف بسط و انتقال دادند تا تعداد بیشتری از تشابهات مفروض را در برگیرند. لذا دین با بن‌مایه الهیاتی و فراطبیعی‌گرایانه خود غیرضروری و اضافی است (Ibid, 2000:14,17). بنا به نظر ویلرِد آکستابی نیز پدیدارشناسان دین با اعتبار بخشیدن به دین دیگران، آن را برای سنت خودشان نیز حفظ می‌کنند. پیروان اصلی پدیدارشناسی در زمره‌ی اشخاص متعهد دینی همچون ارزیابان تعهد دینی هستند... شخص محقق به یک حوزه باارزش شناخت وارد می‌شود که نگرش‌های شخصی خودش یا سهمیم در آن را نسبت به یک واقعیت متعالی محکم می‌کند. شناخت ادیان در پدیدارشناسی در واقع به یک عمل دینی فی‌نفسه تبدیل شده است (Pals, 1987:275).

¹⁶. ontotheology

¹⁷. liberal ecumenical theology

فیتسجرالد معتقد است که نینیان سمارت تلاش کرد تصور مفهومی (ذاتی) دین به عنوان پدیده متمایز و مجزاً درمورد جوامع کوچک قبیله‌ای به کار ببرد که خود آنها تمایزی میان دین و غیردین نمی‌گذاشتند. به نظر سمارت بین ایدئولوژی سکولار (نظیر مائویسم) و ادیان کامل (مانند بودیسم) تنها بودیسم دین حقیقی است زیرا بر محور امر متعالی است درحالیکه مائویسم دین حقیقی نیست زیرا این ویژگی را ندارد. تفاوت ذاتی میان جهان‌بینی‌های دینی و سکولار مسلماً تصورخدایان است. چنین تمایزی میان مائویسم و بودیسم یا بین جهان‌بینی‌های دینی و سکولار نظیر ملیت‌گرایی و مسیحیت تنها با این فرض معنادار و قابل درک است که هرچند یک دین ممکن است برخی مشخصات ایدئولوژی غیردینی را دارا باشد اما آن به مقوله‌ای منحصره‌فرد تعلق دارد چون بر امر فراطبیعی تمرکز دارد (Fitzgerald, 2000: 57-58) از نظر سمارت، ادیان ماهیت متمایزی دارند، پدیده‌های متفاوت خاص که ماهیت آنها می‌تواند مشخص شود و از پدیده‌هایی غیردینی جدا شود. مفهوم پدیده دین که قابل تحویل به الهیات یا جامعه‌شناسی نیست خود یک تعیین‌بخشی یا مفهوم‌سازی است که دین جایگاه خاص و مجزاً دارد و بنیادهای دینی نمی‌توانند دقیقاً عین همه بنیادهای دیگر به عنوان بنیادهای اجتماعی فرض شوند. دین‌پژوه نیز باید نسبت به مرتبه وجودشناختی کانون متعالی مناسب دینی لادری بماند که دلالت بر دین مفهومی با پیش‌فرض روش‌شناختی و وجودشناختی یگانه مفروض ساخته‌شده در آن است. (Ibid, 2000: 60-61)

۶-۲. استقلال روشی و رشته‌ای

هنز پیر به‌درستی به نقش اساسی‌ای که دین منحصره‌فرد در زمینه روش‌شناسی مجزا و استقلال روشی مطالعه دین دارد پی می‌برد. دین منحصره‌فرد یعنی روش‌های تفسیری و توصیفی یگانه درون یک حوزه روشی یا نهادی مستقل برای مطالعه دین است. در مطالعات دینی تلاش برای استقلال روشی در دو بحث جای می‌گیرد: سعی بر رفع نسبت مطالعات دینی و الهیات از یک‌سو و تلاش برای رفع نسبت پدیدارشناسی دین با تاریخ ادیان و مطالعه اجتماعی علمی دین از سوی دیگر است (Dawson, 1987: 233). اصل مستقل بودن دین ناظر بر دو ادعاست: یکی ادعای رشته‌ای در این حوزه است. دین‌پژوه همانند زیست‌شناس یا جامعه‌شناس مدعی است که در حوزه متمایز تحقیق علمی مشغول به کار است که به‌طور متنوع تاریخ ادیان، دین‌شناسی، مطالعات دینی خوانده می‌شود. در معنای دوم، ادعای توصیفی درباره موضوع تحقیق این رشته است. دین‌شناس پافشاری می‌کند که دسته‌ای از پدیدارها، که دینی تعریف می‌شوند، در جهان مشهود منحصره‌فرد

هستند یعنی آنها مشخصاً نوع خاص خودشان و نه چیز دیگر هستند اصل استقلال دین یعنی در رشته "مطالعات دینی" دین باید موضوع مورد مطالعه ویژه‌ای باشد و نه اینکه تابع انواع دیگر تحلیل‌های عادی علمی - اجتماعی باشد. دین پدیده‌ای منحصر به فرد است که تنها "در جایگاه خودش" باید به درستی با آن برخورد کرد. بنابراین، درک "ادیان" به عنوان پدیده‌ای روانشناختی یا جامعه‌شناختی ارزش واقعی دین را به جا نمی‌آورد (Pals, 1990: 1-3). رابرت سیگال می‌گوید هرگونه انکار یا نگوهرش بازدارنده هر تلاش علوم اجتماعی برای دستیابی به حقیقت دین غیرموجه است. الیاده دین‌شناسی دیگر رشته‌ها از جمله فیزیولوژی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی و هنر را نگوهرش و طرد می‌کند. پدیدارشناسان دین با طرد حتی سودمند بودن احتمالی این رشته‌ها، به نحو جزمی و غیرعلمی، روش غیر تجربی دارند که می‌کوشند از تأثیر علوم اجتماعی بر گرایش محققانه خودشان اجتناب کنند (Murphy, 2010: 21). علاقه به منحصر به فرد بودن ماهیت امر مقدس، استقلال روشی به تاریخ ادیان می‌دهد زیرا ماهیت خاص متعلق آن مقتضی روش‌های متمایز برای شناسایی و تحلیل آن است. ادعای منحصر به فرد بودن دین با ممانعت از تلاش‌های علمی اجتماعی برای تبیین دین صرفاً به عنوان پدیده طبیعی و فرهنگی وسیله‌ای برای جلوگیری از زوال این روش است. ادعای اینکه تجربه‌های دینی و پدیدارهای دینی منحصر به فرد هستند استراتژی حفاظتی قدرتمند و مؤثری است که به برخی داورهای دین‌پژوهان برتری می‌بخشد و همزمان کاربرد همه روش‌شناسی‌های رقیب دیگر را پس می‌زند. (McCutcheon, 1997: 69-70).

۳. مدافعان استقلال دین

دنیل پالس که از مدافعان ایده منحصر به فردی دین است می‌گوید نظریات اجتماعی علمی کلاسیک با ارائه تبیین‌های خصمانه از رفتار و بارو دینی به دنبال جایگزینی نظریات انسان‌گرایانه به عوامل غیر عمدی و ناخودآگاه نظیر فشار روانی، شرایط اقتصادی - اجتماعی یا جبر فرهنگی بودند. آنها مشخصاً نسبت به تبیین‌های انسان‌شناختی عکس قضیه را پذیرفتند. دانشمندان علوم اجتماعی همانند انسان‌گرایان اصرار دارند که نوع خاصی از تبیین مناسب‌ترین تبیین برای درک پدیدارهای دینی است. همانند تبیین انسان‌گرایانه، علوم اجتماعی با مواضع پیشینی شدید کار می‌کند تا اعتبار جایگاه نظری خودش را در برابر چارچوب‌های فکری تفسیری دیگر اثبات کند. پس اصل مستقل بودن بدان جهت که معقول و پذیرفتنی است ظاهراً اجتناب‌ناپذیر است فارغ از اینکه از جانب انسان‌گرایان، محققان علوم اجتماعی یا تفسیرکننده‌گان به کار گرفته شود یا نه. اصل مستقل بودن نباید

مزاحمی از شبه سیاه الهیات در گذرگاه‌های روشن علم دین دیده‌شود (Pals, 1990: 12-13). منتقدان اصل مستقل بودن دین تمایل دارند که به اشتباه به آن مبنای الهیاتی دهند تا انسان‌شناختی. پدیدارشناسی دین روش تبیین علمی طبیعت‌گرایانه یا اجتماعی نیست بلکه تفسیر دین یا تجربه و آگاهی دینی را فراهم می‌آورد. این کارکرد تفسیری است که باید معرف پدیدارشناسی دین باشد و آن را از روش‌های اجتماعی علمی و طبیعت‌گرایانه که به دنبال تبیین دین هستند مجزا می‌کند. (Blum, 2012, 1029-30). پدیدارشناسی دین می‌کوشد دین را تفسیر یا درک کند و معنا یا معنای دین را آنگونه که در آگاهی یا دیدگاه دیندار ساخته، درک و تجربه می‌شود را کشف کند. پدیدارشناسی به دنبال کشف معنای متعالی نیست؛ بلکه این معنا در گفتمان، متون یا تجربیات دینی مورد بررسی نمایان است. برخلاف نظر مک‌کچن، پدیدارشناس از اینکه خدا وجود دارد یا چگونه است و یا آیا متون مقدس واقعاً بیانگر اراده آشکارشده الهی خداست پرسش نمی‌کند بلکه او می‌پرسد: چگونه یک فرد یا اجتماع دینی خاص به این پدیدارها می‌نگرد و آنها چه معنایی برای او دارند؟ برای مثال، به اعتقاد بسیاری از مسیحیان، کتاب مقدس نه همچون یک مجموعه‌ای از مستندات تاریخی شکل گرفته در درون بسترهای فرهنگی معین بلکه به‌مثابه نمود ازلی موثق اراده الهی زیست می‌شود. تفسیر آگاهی و تجربه دینی در این مورد شامل کاوش مضامین این نگرش به کتاب مقدس و فهم معنای آن از نگاه مسیحی معتقد است. اما این بدان معنا نیست که پژوهشگر خودش باید نگرش مشابهی داشته باشد بلکه او به دنبال فهم این است که چنین دیدگاهی به چه شکلی است، چه مضامینی برای باورها و رفتارهای دیندار دیگر دارد و چگونه از این نگرش‌های خاص آگاه می‌شوند و تحت تأثیر نگرش‌ها، باورها و اعمال دینی مرتبط دیگر قرار می‌گیرند. تفسیر دین از منظر آگاهی و تجربه دینی یعنی رسیدن به این فهم که دیندار(چه یک شخص یا اجتماع) چگونه به این پدیدارها می‌نگرد و خصوصاً اینکه چنین پدیدارهایی برای دیندار چه معنا و اهمیتی دارند. (Ibid, 2012, 1030-31). این تلاش تفسیری در جهت کشف معنای دین از نگاه دیندار است که باعث مخالفت شدید پدیدارشناس دین با طبیعت‌گرایی شده‌است. پدیدارشناس دین در تلاش برای کشف چنین معنایی‌ای باید به مقولات، وجودات و... غیرطبیعی یا فراطبیعی مراجعه کند. بنابراین، تلاش تفسیری برای کشف معنای دین آنگونه که دیندار تجربه می‌کند نیازمند اشاره به وجودات و مفاهیم الهیاتی و فراطبیعی است. اما از آنجاکه هدف پژوهش پدیدارشناس بیشتر آگاهی یا تجربه دیندار است - تا "امر مقدس" فی نفسه - پدیدارشناسی دین نیازی به فرض وجود هیچ پدیدار

متعالی ندارد. پدیدارشناس دین به جای فرض وجود یا عدم وجود واقعیات دینی، این مسئله را تعلیق یا در پرائنز قرار می‌دهد تا معانی آنگونه که در نظرگاه آگاهی دینی ساخته و تجربه می‌شوند را کشف کند (Blum, 2012, 1030-32).

تصور یک مرجع متعالی در تبیین پدیدارهای دینی می‌تواند اعتقادی توجیه‌پذیر باشد چرا که حوزه مطالعات دینی ضرورتاً از نظر چنین مرجعی مفهوم‌سازی و مرزبندی می‌شود. مرزبندی مطالعات دینی ضرورتاً مستلزم سروکار داشتن با مفهوم مرجع متعالی است. تمرکز چارچوب تحلیلی مطالعات دینی بر این مرجع متعالی اولین قدم به سوی تن‌دادن به خطر تحویل‌گرایی در اشکال حقیقی و زبانی و در نتیجه نقص روشی است. صحبت از مرجع متعالی به همان اندازه که برای مطالعه آکادمیک دین امری به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مشروع و پذیرفتنی است برای دیندارانی که دین‌شناسان مطالعه می‌کنند نیز هست. این یکی از مواضع غیر تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی است. ارجاع به امر متعالی به عنوان مقوله مفهومی ابتدایی تلقی می‌شود که نه یک امر معین منحصر به فرد در همه بسترهای دینی مورد نظر است و نه برساخت تحلیلی پوشالی که باید به روشی نسبیت‌گرایانه با توصیفات متمایز موضوعات مختلف نجات‌شناسی پر شود بلکه اصلی تعیین‌کننده در حوزه مطالعات دینی و همین‌طور باید در تمام تبیین‌های پیش‌رو در این حوزه اساساً لحاظ شود. (Dawson, 1987: 242-243).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نقدهایی که ناظر بر عدم توجه به ابعاد تاریخی، سیاسی و اجتماعی دین است از پدیدارشناسان دین می‌خواهد که به نوعی پدیدارشناس نباشند در عوض مورخ، جامعه‌شناس و در کل محقق علوم اجتماعی باشند. در این صورت از پدیدارشناسی دین چه می‌ماند و رسالت رویکرد پدیدارشناختی که داعیه حفظ ارزش دین در محافل آکادمیک و علمی دین داشت به قهقرا می‌رود. پدیدارشناسی همانند رویکردهای دیگر به دین محاسن و معایب خود را دارد و پیروان آنها باید در مسیر اصلاح آن قدم بردارند. هر چند دعاوی پدیدارشناسی دین بسیار انحصاری بود و اعتبار و اهمیت رویکردهای دیگر به دین را یکجا زیر سؤال برد و مسلماً می‌بایست منتظر چنین پاسخ‌های از سوی نمایندگان آنها می‌بود. درحقیقت، این ادعای پدیدارشناسان که مفسر و توصیف‌گر تجربیات دینی هستند تا حد زیادی درست است. هر دینداری با گوش فرا دادن به گفته‌ها و نظرات پدیدارشناسان احساس همدلی می‌کند. نوشته‌های الیاده درباره زمان و مکان مقدس برای دینداران ملموس و قابل‌درک است. برای

دیندار زمان و مکانی که به لحاظ دینی ارزش و اهمیت دارد واقعاً به گونه دیگری دیده می‌شود اما نه اینکه ذاتاً و به لحاظ وجودشناختی کاملاً جدا و مجزا از زمان و مکان‌های دیگر تلقی شود. در زندگی دنیوی و عرفی دیندار این‌ها ارزش دینی دارند و حرمت نهاده می‌شوند و در نتیجه بدین معنا مقدس هستند. این امور مقدس هرگز جدای از زندگی اجتماعی و سیاسی دیندار تصور نمی‌شوند، ممکن است در گذر زمان بر اثر عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی دستخوش تغییر شود. دین به قلمروی از تجربه و فرهنگ بشری تعلق دارد که به اندازه کافی مهم و واقعی است به آن به عنوان حوزه پژوهش خاص توجه شود.

تصور منحصر به فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک مسائل جدی و در دین‌سازی را می‌سازد: اگر دین منحصر به فرد و در نوع خاص خود باشد (۱) لزوماً داده‌های دینی دارای برتری و مرتبه ویژه‌ای اند که با ادعای غیرتحویلی بودن آن باید از آن حمایت و محافظت کرد؛ (۲) دین ذات فراطبیعی و متافیزیکی دارد که فراتر از بسترهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی است و نباید آن را یا این رویکردها تبیین کرد چراکه باعث می‌شود دین واقعیت قدسی و متعالی آن نادیده گرفته شود. در نتیجه (۳) منجر به تعمیم‌سازی، چشم‌پوشی از تفاوت‌های تاریخی - جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی، قیاس - ناپذیری پدیدارهای دینی از غیر دینی و تفسیر ذهنی و شخصی از دین می‌شود. (۴) توصیف صرف و غیرتحلیلی و خودداری از تبیین پدیدارهای دینی و پایبندی و تصدیق باور متدینان، جدای درستی و نادرستی آن، فرآورده و ارزش علمی ندارد و پدیدارشناسی بازگوکننده عمل دینی می‌شود و نه کار آکادمیک و قابل دفاع. پدیدارشناسان دین به جای اینکه در رابطه با ویژگی ذاتی یا منحصر به فرد دین بحث کنند صرفاً آن را به عنوان یک اصل پژوهش خود فرض گرفتند (۵) یافته‌های پدیدارشناختی از تجربه امر مقدس نمایانگر الهیات پنهانی کلی و مدافعه از دین در معنای عام است. (۶) پدیدارشناسان با گرایش‌های الهیاتی خود راه حل هراس از دست رفتن جایگاه دین در محافل علمی را از طریق استراتژی بازتفسیر و مرزبندی زمان جدید درون تکرار کنترل زمان کنونی با جا دادن آن در الگوهایی از گذشته و داوری زمان حال بر اساس معیارهای گذشته دنبال کرد که به تفسیر منفعل و ایستا، کم‌مایه و غیرمفکرانه، الهیاتی، محافظه‌کارانه، نخبه‌ای و مبهم، برتری‌جویانه و خودساخته و احساسی ختم می‌شود.

References

Bleeker, C. Jouco, (1954): *The relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, Particularly Theology, Sociology of Religion,*

- Psychology of Religion and Phenomenology of Religion*, in Numen vol.1, E. J. Brill, Leiden, Netherlands. https://doi.org/10.1163/9789004308466_006
- Blum, Jason N. (2012): *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in Journal of the American Academy of Religion, , Vol. 80, No. 4, pp. 1025–1048. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfs080>
- Braxton, Donald M. (2009): *the third way of religious studies: beyond sui generis religious studies and the postmodernists*, vol. 44, no. 2 the Joint Publication Board of Zygon. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2009.01005.x>
- Burke, T. Patrick (1984): *must the description of a religion be acceptable to a believer?* Religious Studies / Volume 20 / Issue 04 / pp 631 – 636. <https://doi.org/10.1017/S0034412500016589>
- Dawson Lorne L(1987).*On References to The Transcendent in The Scientific Study of Religion: A Qualified Idealist Proposal*,Ademic Press Inc .(London) Ltd . [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(87\)90117-5](https://doi.org/10.1016/0048-721X(87)90117-5)
- Eliade, Mircea.(1969):*The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea. (1959):*The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, translator: Willard R. Trask, Houghton Mifflin Harcourt.
- Kristensen,W.Brede(1960):*The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Springer Netherlands.
- Idinopulos Thomas A. and YonanEdward A.(1994): *Religion and reductionism : essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, Studies in the history of religions (Numen bookseries) v. 62, Brill.
- McCutcheon, Russell T.(1997) *Manufacturing Religion The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press.
- Fitzgerald ,Timothy (2000);*The Ideology of Religious Studies* ;Oxford University Press.
- Molendijk, Arie L.(2005): *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Murphy ,Tim (2010): phenomenology of religion; introduction and background in *The Politics of Spirit Phenomenology, Genealogy, Religion*, State University of New York press.
- Pals, Daniel L. (1987): Is Religion a Sui Generis Phenomenon? ,in Journal of the American Academy of Religion, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), pp. 259-282, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259>
- Pals, Daniel L. (1986): Reductionism and Belief An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion, he Journal of Religion, Vol. 66, No.

- 1 (Jan., 1986), pp. 18-36, The University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.1086/jr.66.1.1562392>
- Pals, Daniel L. (1990): *Colloquium Does Autonomy Entail Theology? Autonomy, Legitimacy, and the Study of Religion*, Academic Press Limited. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(90\)90024-Z](https://doi.org/10.1016/0048-721X(90)90024-Z)
- Penner, Hans H. (1986); *Structure and Religion in History of Religions*, Vol. 25, No. 3 (Feb., 1986), pp. 236-254, The University of Chicago Press.
- Rennie, Bryan (2014): The Religio non est sui generis Confession: Once More unto the Religious Studies, *Toronto Journal of Theology* 30/1, 2014, pp. 101–110. <https://www.researchgate.net/publication/265875659>.
<https://doi.org/10.3138/tjt.2020>
- Segal, Robert A. (2006): *All Generalizations Are Bad Postmodernism on Theories in Source*, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 74, No. 1, On the Future of the Study of Religion in the Academy, pp. 157-171, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lf>
- Segal, Robert A. (1986): In Defense of Reductionism, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1983), pp. 97-124, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LI.1.97>
- Taves, Ann: (2009) *Religious Experience Reconsidered A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1093/socrel/srr009>
- Van der Leeuw (1963): *Religion in Essence and Manifestation*, translator: J.E Turner, Princeton University press.
- Wiebe, Donald (1998): *Religion and Truth, Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Mouton Publishers, The Hague.
- Wiebe, Donald (1983): Theory in the Study of Religion *Religion* 13, p. 30. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(83\)90014-3](https://doi.org/10.1016/0048-721X(83)90014-3)
- Wiele, Jan Van (2000): *The Place of Phenomenology of Religion in Relation to Theology*, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*. <https://doi.org/10.1080/00062278.2000.10739763>