

مطالعه تطبیقی «معنویت»: ملاحظات روش‌شناختی

بهزاد حمیدیه^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۰/۰۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۸)

چکیده

چه نکات روشی در به‌کارگیری «مطالعه تطبیقی» در حوزه «معنویت» وجود دارد؟ نوشتار حاضر در بررسی این مسئله، بر رویکرد نوین «پسالیاده‌ای» در مطالعات تطبیقی تکیه می‌کند. در این رویکرد نوین، «معنویت» امری واحد و جهانی نیست؛ بلکه هر معنویت واقعی‌تی یکه محسوب می‌شود. باید با پرهیز از تحمیل یک تجانس مصنوعی، به تنوع بافت فرهنگی هر معنویت و گریزناپذیری هرمنوتیک توجه کرد. در این نوشتار، روش‌هایی جهت پرهیز از سوگیری، گذر از شباهت‌های ظاهری، ایجاد تناسب میان مقیاس و مسئله تطبیق و مانند آن مطرح شده است. همچنین، با ارائه نظریه «ایمای متوازی»، تلاش شده است درک پژوهشگر از معنویت تجربه‌ناشده توجیهی نظری بیابد. در میان سبک‌های تطبیق، ظاهراً «سبک روشنی‌بخش» قابل‌اتکاترین است. در این سبک، پژوهشگر به دنبال کشف نقاط کور معنویت تجربه‌شده از طریق مقایسه با معنویت‌های بیگانه است و دقت و صحت کامل توصیفی که از معنویت بیگانه ارائه کرده است، موضوعیت ندارد.

کلید واژه‌ها: رویکرد پسالیاده‌ای، سبک‌های تطبیق، نظریه ایمای متوازی، ویلیام پیدن.

مقدمه

به صورت کلی، تدقیق و کنکاش در روش‌شناسی یکی از مزیت‌های علوم نوین است. روش علمی در یک پژوهش تعیین می‌کند که با توجه به هدفمان، چگونه صورت مسئله خود را دقیق کنیم، چگونه فرضیه بسازیم، چه داده‌ها و اطلاعاتی را با چه راهکاری گردآوری کنیم، داده‌ها را چگونه تحلیل و تفسیر کنیم و نهایتاً چگونه نتایج حاصل از تحلیل‌ها را بر مورد مسئله پژوهشمان و احیاناً امور مرتبط با آن انطباق دهیم. به‌رغم نقش حیاتی روش‌شناسی در اعتبار و روایی نتایج تحقیق، باید اذعان کرد که جایگاه ضعیفی در دانشکده‌های علوم انسانی ما دارد. نه تنها واحدهای درسی کافی برای این امر وجود ندارد؛ بلکه آثار علمی اعم از مقاله، کتاب و دانشنامه‌های روش‌شناسی نیز بسیار اندک‌اند.

به‌طور خاص، «رشته مطالعات علمی دین» به مبحث روش‌شناسی بسیار نیازمند است. چه اینکه این رشته آکادمیک با منظری برون‌نگر (غیرمؤمنانه) و مبتنی بر روش‌ها و رویکردهای علمی تلاش دارد تا شناختی منطقی و قابل‌دفاع و درکی منظم‌تر و جامع‌تر از پدیده جهانی «دین» ارائه کند. مطالعه علمی دین، عمدتاً به سه عملیات تفسیر، تحلیل و مقایسه متوسل می‌شود. بنابراین، مقایسه (مقایسه سنت‌های رفتاری ادیان، مقایسه باورها، مقایسه جمعیت‌های دینی، هنرها و دیگر پدیده‌هایی که می‌توان آن‌ها را دینی لقب داد)، یکی از سه راستای کلی دین‌شناسی علمی است. پس پیگیری روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در دین‌پژوهی نیازی اساسی است.

در دو دهه اخیر، رشته علمی جدیدی با نام «مطالعات معنویت» طلوع کرده است. معنویت‌پژوهی تجربه زنده ویژه‌ای را می‌کاود و تلاش دارد با چهارچوب‌بندی‌های مفهومی، آن تجربه خاص و تجلیات فردی و جمعی آن را اصطیاد کند و تحت مطالعه علمی درآورد. اصولاً کار علم و دانش متمایز کردن و جداسازی‌های مفهومی است تا بتوان با تحلیل یک پدیده پیچیده و مرکب به واحدهای بسیط‌تر و مؤلفه‌های سازنده، شناخت‌هایی دقیق‌تر ایجاد کرد. در معنویت‌پژوهی هم، بخش عمده‌ای از تلاش محققان به درک و تبیین مرزهای ظریف و کمتر دیده‌شدنی میان دو مفهوم مفروض «دین» و «معنویت» صرف می‌شود. برای نمونه، معنویت‌پژوه اصالتاً با مناسک عبادی و فضیلت‌های اخلاقی - دینی سروکار ندارد (برخلاف دین‌پژوه)؛ اما از آن روی که مناسک دینی و رفتارهای اخلاقی، احیاناً تجربه‌ای زنده از نوعی ویژه را به بار می‌آورند یا تجلی و اثر چنین تجربه‌ای هستند، مورد توجه و مطالعه معنویت‌پژوه قرار می‌گیرند. مسئله روش در حوزه «معنویت‌پژوهی» و

به‌ویژه، «مطالعه تطبیقی معنویت»، نیازمند امعان نظر بیشتری نسبت به حوزه دین‌پژوهی است، چه آنکه اولاً «معنویت» امری باطنی، متعلق به قلمرو تجربت و در نتیجه، مفهومی دشواریاب دارد و ثانیاً ویژگی بین‌الادیانی و بینافرهنگی دارد.

پیشینه تحقیق

تا آنجا که اطلاعات نگارنده یاری می‌کند، هیچ اثری به فارسی در قالب کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن، درباره روش‌شناسی تطبیقی در معنویت‌پژوهی تألیف نشده است. تنها مورد نزدیک به آن، مقاله علی صادقی شهیر با عنوان «روش‌شناسی عرفان تطبیقی» (پژوهشنامه ادیان، شماره ۴) است که طی آن، به مشکلات این روش یعنی عدم دسترسی به منابع معتبر، معادل‌یابی، جزئی‌نگری و مانند آن و سپس مراحل تطبیق پرداخته است. درباره شیوه تطبیقی در مطالعات دین، نگاشته همایون همتی تحت عنوان دین‌شناسی تطبیقی و عرفان (انتشارات آوای نور، ۱۳۷۵) قابل توجه است. احد فرامرز قراملکی، در روش‌شناسی مطالعات دینی (۱۳۸۵، انتشارات آستان قدس رضوی)، گفتار دوازدهم را به شرح مطالعات تطبیقی دین اختصاص داده است. در آثار یادشده از یافته‌های نوین درباره مطالعه تطبیقی کمتر استفاده شده و به ماهیت‌شناسی مطالعه تطبیقی نیز پرداخته نشده است. در ترجمه‌ها می‌توان به ترجمه کتاب اریک شارپ با عنوان تاریخچه دین‌شناسی تطبیقی (ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب)، فصل ششم کتاب رابرت سگال با عنوان راهنمای دین‌پژوهی: آشنایی با ده رویکرد در مطالعه ادیان (ترجمه محسن زندی و محمد حقانی فضل، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب)، مقاله‌ای از اریک شارپ (فصل چهارم از کتاب شناخت دانش ادیان، ترجمه همایون همتی) و مقاله‌ای از نینیان اسمارت (مقاله پنجم از همان کتاب) اشاره کرد. به زبان‌های اروپایی، آثار چندی در زمینه معنویت تطبیقی وجود دارد، از جمله بخش نخست کتاب فیلیپ شلدراک، با عنوان معنویت: دلالت‌های الحائین^۱ (۲۰۱۴)، فصل اول کتاب دیوید پیرین با عنوان مطالعه معنویت مسیحی (۲۰۰۷).^۲ در این زمینه می‌توان از آثار مربوط به دین‌شناسی تطبیقی نیز بهره برد مانند کتاب‌های مطالعه تطبیقی عرفان اثر میخائیل استوبر (۲۰۱۵)^۳ و مقایسه ادیان: امکان‌ها و مخاطرات ویراسته ایدینوپولس

1. Spirituality: A Guide for the Perplexed, Philip Sheldrake, Bloomsbury Publishing.

2. Studying Christian Spirituality, David B. Perrin, Routledge

3. Michael Stoeber: The Comparative Study of Mysticism

و همکارانش (۲۰۰۶)،^۱ مقاله ویلیام پیدن تحت عنوان «جهان‌های دینی: مطالعه تطبیقی دین» (۱۹۸۸)، کتاب شارما تحت عنوان مطالعات دینی و روش‌شناسی تطبیقی (۲۰۰۵)^۲ که از نوعی روش تطبیقی با عنوان «روشنی‌یابی دوسویه» (reciprocal illumination) سخن می‌گوید. در بین آثار قدیمی‌تر می‌توان به اثر یواخیم واخ، مطالعه تطبیقی ادیان (۱۹۵۸)،^۳ اشاره کرد.

در نوشتار حاضر، بر آنیم که با الهام از رویکردهای نوین در مطالعات تطبیقی ادیان به ماهیت‌شناسی، مبانی نظری و راهبردهای عملیاتی «مطالعه معنویت» بپردازیم.

رویکرد نوین در مطالعات تطبیقی

مطالعه علمی دین که شکل‌گیری آن به نظر اریک شارپ، مشخصاً به دهه ۱۸۵۹-۱۸۶۹ بازمی‌گردد (27: [20])، در مراحل آغازین خود عمدتاً از روش تطبیقی بهره می‌گرفت. ادوارد تیلور در فرهنگ ابتدایی، جیمز فریزر در شاخه زرین، فردریش ماکس مولر در دروسی درباره دانش دین، ویلیام جیمز در انواع تجربه دینی، امیل دورکیم در نخستین صور حیاتی دینی، ماکس وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری و اخلاق اقتصاد ادیان جهان از روش و مدل تطبیقی بسیار استفاده کرده‌اند. اریک شارپ ماکس مولر را شایسته عنوان «پدر مطالعه تطبیقی دین» می‌داند (Ibid.: 35). ماکس مولر اصولاً تطبیق و مقایسه را ویژگی بسیار مهم «دانش دین‌شناسی» می‌داند و بارها می‌گوید: «کسی که فقط یکی [یک دین] را می‌شناسد؛ در واقع، هیچ‌یک را نمی‌شناسد» (11: [12]) (این جمله را از گوته وام گرفته بود و آن را درباره دین به کار می‌برد). بعد از او اندیشمندان سترگی مانند رودولف اتو، میرچا الیاده و توشیهیکو ایزوتسو نیز بر عمق مطالعات تطبیقی پدیدارشناختی افزودند.

مطالعات تطبیقی دین در دو دهه آخر قرن بیستم، وارد مرحله جدیدی شده است: «دوره پساتعمیم‌گرایی» (به تعبیر میشل استاوسبرگ: [24]) یا «دوره پسالیاده‌ای» (به تعبیر ویلیام پیدن، نقل شده در: [11]). دین‌شناسی تطبیقی از آغاز تحت تسلط این پیش‌فرض قرار داشت که همه ادیان در باورها، جهان بینی و رفتارهای مناسکی خود،

1. Idinopulos, T.A., Hanges, J.C. and Wilson, B.C. (eds), 2006. Comparing Religions: Possibilities and Perils?, Brill, Leiden, Boston.
2. Sharma, A., 2005. Religious Studies and Comparative Methodology: the Case for Reciprocal Illumination. State University of New York Press, Albany.
3. Wach, Joachim. The Comparative Study of Religions. edited by Joseph M. Kitagawa. New York, 1958. Midcentury Classic.

معطوف به یک واقعیت معنوی بنیادین هستند که خود را در اشکال گوناگون فرهنگی متجلی می‌سازد. این دیدگاه را «تعمیم‌گرایی» (generalization) یا کلی‌گرایی (universalism) نامیده‌اند. هرودوت در قرن پنجم قبل میلاد، بر این ادعا بود که خدایان مصری اساساً نام‌های مصری برای خدایان یونانی‌اند. او در واقع، یک پیش‌فرض تعمیم‌گرا در ذهن داشته است. بودایی‌ها در قرون اولیه میلادی، خدایان بومی چین را تجلیات کالبد‌های بودا تلقی می‌کردند. مطالعات تطبیقی تعمیم‌گرا به دنبال کشف این‌همانی‌ها است و بر آن است که این‌همانی‌ها تحت قشری از نمادها، صور اجرایی، نام‌ها و مانند آن پنهان شده‌اند و استکشاف آن‌ها می‌تواند درکی عمیق از ادیان و مکاتب فکری به‌ظاهر مختلف ایجاد کند.

نقد‌های جدی بر نگاه تعمیم‌گرا وارد شد و در اواخر قرن بیستم، جای خود را به تخصص‌گرایی (specialization) داد. منتقدان می‌گویند تعمیم‌گرایی یک تجانس و هموژن‌نیتته مصنوعی و غیرواقعی را که زائیده ذهن محقق است، بر واقعیت که متعدد و متنوع است، تحمیل می‌کند. مفاهیم، معانی و ایده‌های برساخته‌شده توسط تعمیم‌گرایی موجب نادیده‌گرفتن و غفلت از بافت‌های خاص معنایی هر دین می‌شود. تعمیم‌گرایی تمایزات فرهنگی میان ادیان و سنت‌ها را به حاشیه می‌راند تا آن زمینه مشترک برجسته و اصلی دیده شود.

این جایگزینی را می‌توان از پیامدهای پست مدرنیته دانست، چه اینکه وقتی به قول ژان فرانسوا لیوتار، کلان‌روایت‌ها دچار ساختارزدایی و شالوده‌شکنی می‌شوند، طبعاً تطبیق‌گرایی و تعمیم‌بخشی‌ها جایی نخواهند داشت و به‌جای ابرزبان، ابرفرهنگ و وحدت ادیان، ایده‌هایی همچون فرهنگ‌های چندگانه، مدرنیته‌های چندگانه، تنوع زبان و پلورالیسم دینی پررنگ می‌شود. تخصیص‌گرایی بر ماهیت منحصربه‌فرد و بیکه هر دین و آیین تأکید می‌کند و بر آن است که اصولاً ادیان با هم مقایسه‌پذیر نیستند؛ زیرا ایده‌ها و مفاهیم در بافت‌های فرهنگی - اجتماعی گوناگون معانی متفاوتی می‌دهند. به‌علاوه، فاکت‌های فرهنگی اصولاً نمی‌توانند عینی، خنثی و کاملاً مستقل از دیدگاه محقق، دریافت و درک شوند. پس پژوهشگر تطبیقی با جداکردن یک اصطلاح دینی از بافت خاص خودش جهت انجام مقایسه، دو تحریف توأمان انجام می‌دهد؛ یکی بافتارزدایی آن مفهوم و دیگری دخالت‌دادن بینش و بازتفسیر خود از آن مفهوم تا بتواند با فروکاهش آن مفهوم خاص به مفهومی مشترک، عمل مقایسه را ممکن سازد.

در عین نقدهای وارد بر تعمیم‌گرایی، حامیان مقایسه و تطبیق از امکان و مفیدبودن

مطالعات تطبیقی عقب‌نشینی نکردند و تلاش کردند در پرتو رهیافت‌های به‌دست‌آمده از تخصیص‌گرایی، مطالعات تطبیقی را بازسازی و احیا کنند. این تغییر دوره و پارادایم در دهه ۱۹۹۰ کاملاً مشهود بوده است. مثلاً می‌توان به نشست «انجمن آمریکای شمالی برای مطالعه دین» (NAASR) در نشست بهار ۱۹۹۴ استناد کرد که پنل‌هایی با عنوان «تطبیق‌گرایی نوین» داشت. همچنین، مجله روش و نظریه در مطالعه دین که از نشریات معتبر انتشارات بریل است، یک شماره خود را در ۱۹۹۶ به مقالاتی راجع به تطبیق‌گرایی نوین اختصاص داد. از جمله چهره‌های مهم دوره پساتعمیم‌گرایی می‌توان به ویلیام پیدن اشاره کرد. او در ۱۹۸۸ کتابی نوشت با عنوان جهان‌های دینی (Religious Worlds) که به کتاب درسی در دیپارتمان‌های دین‌شناسی آمریکای شمالی تبدیل شد ([11]: 1).

در دوره پساتعمیم‌گرایی، نوعاً کارهای تطبیقی به سمت‌وسوی مجموعه‌های هم‌جواری رفته است، یعنی مثلاً کتابی چندجلدی درباره یک مقوله خاص منتشر می‌شود و متخصصان امر آن مقوله را در هر جلد، درمورد یک دین خاص بررسی می‌کنند. این آثار نه ترکیبی‌اند نه تطبیقی؛ بلکه تنها یک هم‌جواری بین فرهنگ‌ها و ادیان برقرار می‌کنند. به‌علاوه، هرگز یک نفر روی چند دین کار نمی‌کند؛ بلکه مقولات و مفاهیم هر دین توسط متخصص همان دین تبیین می‌شود. از طرح‌های تحقیقاتی مهم در دوران پسالیاده، می‌توان به پروژه CRIP¹ در دانشگاه بوستون اشاره کرد.

تطبیق بازسازی‌شده یا «پسالیاده‌ای»، به نظر پیدن، با تمرکز روی نقطه دقیق و صریح همانندی باید اذعان کند که طرفین مقایسه، احیاناً در دیگر جنبه‌ها غیرقابل‌مقایسه‌اند یا اگر هدف تحقیق چیز دیگری باشد، مقایسه ناممکن خواهد بود. پیدن مثال می‌زند به مقایسه سیب و پرتقال که همانندی ندارند؛ ولی صفات و جنبه‌های مشترک دارند. مثلاً هر دو گرد، خوراکی و متعلق به جنس «میوه» هستند ([11]). وقتی درباره فضای قدسی یا کارکرد اسطوره صحبت می‌کنیم نیز همین‌طور است و نباید به صرف شباهت‌های جهت‌ی و موردی، حکم به این‌همانی اساطیر ملل کنیم.

در شیوه نوین، به‌جای آنکه عمل مقایسه و تطبیق روی موضوعات فرهنگی مانند «رستگاری»، «معبد»، «اسطوره آفرینش» و مانند آن انجام شود، بر روی خود انسان و کلیت بشری انجام می‌گیرد ([15]: 109). مثلاً این امر مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد که آیا رفتار انسان‌ها در جوامع و تمدن‌های گوناگون اشتراکات و تشابهاتی دارد؟ آیا

فاکتورهای بشری دیگر مانند جنسیت، بدن، تولیدمثل، نیازها، مشکلات و انعکاس آن‌ها بر درون‌مایه داستان‌های بشری دارای تشابهات جهانی هست؟ بنابراین، در تطبیق‌گرایی نوین، سطح مقایسه تغییر کرده است و به جای آنکه بگوییم مثلاً پرستش این دین با آن دین تشابه یا این‌همانی دارد، تشابه انسان‌ها در آن نیازی بررسی می‌شود که به پرستش منجر می‌شود؛ درعین‌حال، تأکید می‌شود که پاسخ‌هایی که سنت‌های دینی و فرهنگی مختلف به این نیاز مشترک بشری می‌دهند، متفاوت است. در این نگاه، منحصر به فردیت‌ها نه تنها مغفول واقع نمی‌شوند؛ بلکه برعکس، برجسته می‌شوند.

ماهیت مطالعه تطبیقی

آیا مطالعه تطبیقی یک «روش» (method به معنای اصطلاحی آن) است یا «رویکرد» (approach به معنای اصطلاحی آن) و یا یک «ساخت» (design) پژوهشی؟ «روش» تلاش‌هایی نظام‌مند برای اطمینان‌یابی از اعتبار و ثمربخشی پژوهش است (15:19). «ساخت» یعنی نقشه و استراتژی کلی برای رسیدن به نتیجه یک پژوهش (69:17) و «رویکرد» به معنی نظرگاه است؛ یعنی زاویه دید فرد و آن راستایی که یک پژوهشگر برای درک یک پدیده یا مفهوم اتخاذ می‌کند. «رویکرد» چهارچوب جهت‌دهنده‌ای است که پژوهشگر را به انتخاب پیش‌فرض‌ها و روش‌های خاصی برای جمع‌آوری اطلاعات و پردازش و تحلیل آن‌ها هدایت می‌کند. برای نمونه، رویکرد جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، دو رویکرد برای نزدیک شدن به درک پدیده دین هستند. برخی از محققان از تطبیق به‌عنوان یک روش تعبیر می‌کنند، مثل پل راسکو در فصل ششم از کتاب *راهنمای دین‌پژوهی بلکول* (ویراسته رابرت سگال). اما الیور فرایبرگر مطالعه تطبیقی را «روش رده دوم» می‌خواند. او توضیح می‌دهد تطبیق نمی‌تواند قسیم و هم‌عرض تکنیک‌ها و ابزارها و متدها به معنی اخص کلمه (متدهایی همچون فیلولوژی، تحلیل محتوا، تحلیل سند...) باشد؛ چراکه در یک پژوهش تطبیقی، به گردآوری داده‌ها، توصیف اولیه طرفین مقایسه و تحلیل داده‌ها نیاز وجود دارد و روشن است که تطبیق و مقایسه نمی‌تواند روش انجام این امور باشد. روش تطبیقی کاملاً وابسته به نتایج حاصل از «روش‌های رده اول» است. روش‌های رده اول روش‌هایی برای مطالعه مستقیم داده‌ها است، حال آنکه تطبیق و مقایسه یک روش برای بررسی نتایج آن روش‌ها است. به عبارت دیگر، مطالعه تطبیقی تدبیری سازمان‌یافته برای بررسی نتایج روش‌های رده اول است؛ پس سزاوار است آن را روش رده دوم بنامیم. مقایسه و

تطبیق روشی است که یک افق تفسیری نو می‌گشاید که فراتر از قلمرو روش‌های رده اول است (3: [7]).

مطالعه تطبیقی از جهتی «رویکرد» است؛ زیرا یک چشم‌انداز به مطالعه پدیده‌ها است، زاویه‌نگاهی که ابعاد مغفول یا کمتر مورد توجه واقع شده پدیده‌ها را در پرتو مقایسه آشکار می‌کند. در عین حال، چون این ابعاد مغفول می‌تواند ابعاد گوناگونی همچون ابعاد جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، اقتصادی، سیاسی، مردم‌شناختی و مانند آن باشد؛ در نتیجه، تطبیق خود نیازمند یک رویکرد خواهد بود. بنابراین، در رویکرد یا روش دانستن مطالعه تطبیقی نوعی ناتمامیت دیده می‌شود و صحیح‌تر به نظر می‌رسد که تطبیق را یک «ساخت پژوهشی» بدانیم (هم‌نظر با استاوسبرگ 3: [24]). ساخت تطبیقی یک راهبرد و نقشه است شامل عملیاتی گام‌به‌گام و مرحله‌بندی شده که به‌طور سامان‌مند، از رویکردها و روش‌های متناسب بهره می‌گیرد تا بتواند به پرسش اصلی تحقیق پاسخ درخور دهد.

مبانی نظری «معنویت پژوهی تطبیقی»

«معنویت» امروزه به‌وسعت مورد اقبال و توجه مردم و سازمان‌ها و نهادهای کلان مانند آموزش و پرورش، بهداشت و درمان و مانند آن قرار گرفته است و در دو دهه اخیر، به یک رشته دانشگاهی پر بحث تبدیل شده است. تعاریف گوناگونی از «معنویت» ارائه شده است و در بیان تفاوت مفهومی آن با «دین» سطور بسیاری نگاشته شده است (مثلاً نک: رستگار، ۱۳۸۸). براساس هدف این نوشتار، نمی‌توانیم وارد چالش‌های تعریف معنویت شویم و عجالتاً به یک تعریف بسنده می‌کنیم که به تعاریفی چون تعریف زهاویت گراس (425: [9])، روف (35: [16])، ساندراسنا (16: [19] & 4: [18]) و فیلیپ شلدراک (2: [21]) ناظر است. معنویت چنین چیزی است:

«اشتیاق عمیق انسان یا تجربه کردن نوعی بصیرت و آگاهی عمیق از ارتباط با منبع ارزش و معنا که موجب تعالی وجود انسان و نوعی وحدت و یکپارچگی وجودی می‌شود». «معنویت» به ذات خودش، با ظریف‌ترین ابعاد وجودی انسان مرتبط است؛ به‌علاوه، مفهوماً فاقد شکل‌یافتگی و تعیین‌یافتگی اعتقادی - شعائری - نهادی است. در نتیجه، از مفهوم «دین» دشواریاب‌تر است و پژوهش درباره آن با موانع بیشتری روبه‌رو است. اگر «معنویت» یک پدیده اصالتاً واحد باشد که میان همه ادیان مشترک است، سخن گفتن از مطالعه تطبیقی معنویت معنادار نیست؛ چرا که نمی‌توان میان یک شیء

با خودش مقایسه برقرار کرد. بر مبنای این فرض، «معنویت» مفهومی است که محصول مطالعات تطبیقی دین است؛ زیرا می‌تواند به‌عنوان یک «مقوله» کلی، به مشابهت اساسی ادیان جهان اشاره کند. اما اگر «معنویت» را متکثر و متنوع بدانیم (معنویت مسیحی، معنویت بودایی، معنویت منهای دین ...)، امکان مطالعه تطبیقی معنویت حاصل می‌شود. پس می‌توان گفت که «معنویت‌پژوهی» بیشتر بر «تخصیص‌گرایی» استوار است تا «تعمیم‌گرایی»؛ زیرا از تعمیم‌گرایی دین‌پژوهی برمی‌آید (نه معنویت‌پژوهی) تا گوهر مشترک و جهانی همه ادیان که همان معنویت است، بر ملا شود.

معنویت‌پژوهی تطبیقی دست‌کم با سه مانع اساسی روبه‌رو است. یک مانع متوجه موضوع این مطالعه یعنی «معنویت» است. معنویت مقوله‌ای سراسر تجربتی است و مقولاتی از این دست، بدون از سرگذراندن تجربه و چشش و صرفاً از طریق مفاهیم قابل‌استیعاب نیستند. یک مانع دیگر متوجه شخص مطالعه‌کننده است. برحسب این مانع، تعصب و سوگیری امری است که هیچ انسانی بنا بر ادعا نمی‌تواند خود را از آن کاملاً عاری کند. مانع اساسی دیگر متوجه حیثیت تطبیقی این مطالعه است. این مانع که میان منتقدان مطالعه تطبیقی مشترک است، دو تالی فاسد ادعایی است: بافتارزدایی و تحمیل مقولات ذهنی بر واقعیت خارجی. با وام‌گیری از فرانتس بوآس، روت بندیکت، مارک هوبارت و دیگر منتقدان تطبیق می‌توان گفت «معنویت» فقط در ظاهر، یکسان و مشترک به نظر می‌رسد، در حالی که در بافت‌های مختلف فرهنگی و دینی بار معنایی متفاوتی دارد (نک: جمع‌بندی راسکو از این انتقادات در [۱]: ۳۴۴، ۳۶۶ و ۳۶۷).

در اینجا در قالب پاسخ به این سه مانع اساسی، به سه مبنای «معنویت‌پژوهی تطبیقی» می‌پردازیم:

یک - امکان پژوهش درباره مقولات تجربتی

«معنویت» مطالعه تجربه است و تجربه بنا بر تعریف انتقال‌ناپذیر است؛ بنابراین، «تجربه مشابه» که خود شخص پژوهشگر دارد، برای درک معنویت کاملاً ضروری است. ساندراسنایدرز، معنویت‌پژوهی را به کار روان‌شناس تشبیه می‌کند (29: [19])؛ اگر یک روان‌شناس هیچ تجربه‌ای از ترس، اضطراب یا عشق نداشته باشد؛ طبعاً نمی‌تواند درکی از تجربه عاطفی در مراجعانش یا نوشتارهای روان‌شناسی بیابد. به همین سان، کسی که خشیت دینی، تقرب الی الله، مجذوب‌شدن، دعا و پیوند و پایبندی به جماعت دینی را تجربه نکرده باشد؛ نمی‌تواند تجربیات معنوی دیگران را درک کند. درعین حال، لازم

نیست روان‌شناس شیوزوفرنی را تجربه کرده باشد و به همین سان، لازم نیست پژوهشگر یک عارف باشد تا حالات حلاج و بایزید و ابوسعید ابوالخیر را درک کند. در حالی که بی‌تردید، «تجربه معنوی مشابه» یاریگر پژوهشگر معنویت است، درباره «تجربه معنوی ناهمگون» چه می‌توان گفت؟ آیا تجربه معنویت پژوه از یک زندگی معنوی خاص (مثلاً اسلامی) به درک او از زندگی معنوی نامشابه (مثلاً بودایی) هم یاری می‌رساند یا آنکه او ناگزیر است برای پژوهش تطبیقی میان اسلام و بودیسم، به چشش معنویت بودایی دست یازد؟ در اینجا می‌خواهیم به سازوکاری اشاره کنیم که تجربت واحد احیاناً می‌تواند ذهن پژوهشگر را به درک موضوعات ناهمگون نزدیک کند. پژوهشگر امور معنوی (چه تطبیقی، چه غیرتطبیقی)، ناگزیر از یک رفت‌وبرگشت دیاکتیکی میان برداشت علمی (علم حصولی استدلالی) و تجربه شخصی (علم حضوری) است. در این رفت‌وبرگشت باید مفاهیم، چهارچوب‌های نظری و محدودیت‌های روشی را برای تنظیم و انسجام‌بخشی به امور کشفی و تجربتی به کار بست تا یک محتوای شخصی و انتقال‌ناپذیر به محتوایی تعمیم‌یافته (قاعده)، قابل‌فهم برای همگان و قابل‌نقض و ابرام (محتوایی علمی) تبدیل شود. این دیالکتیک مانع از آن می‌شود که درگیری زیاد در تجربه به سوپرتیویسم و فراقنی ذهنیات منجر شود. اما در پژوهش تطبیقی که سروکار پژوهشگر با موضوعی تجربه‌ناشده است، علم حصولی به موضوع به‌مثابه «مفهوم مشیر» عمل می‌کند.

«مفهوم مشیر» سطحی معتبر از ادراک یا تصور است؛ در جایی که به عللی، دسترسی مستقیم به موضوع وجود ندارد. مثلاً درباره خدای متعال که نامحدود و لذا فراتر از ادراک محدود ماست، تنها راه صحبت از ذات او استفاده از مفهوم مشیر است تا فرادراک بودن او و «لا اسم له و لا رسم» به مجهول مطلق ماندن او منجر نشود. با مفهوم مشیر، ذهن ما بدون دسترسی به کنه او، همچنان می‌تواند به معرفتی موثق و معتبر در سطحی نازل‌تر (معرفت رقیقه) دست یابد.^۱ یک مسلمان ممکن است مدیتیشن یوگا را

۱. مثال دیگر برای سطح ادراکی «مفهوم مشیر» سخن‌گفتن از حروف معنا است. مثلاً وقتی در ادبیات عرب می‌گوییم «فی، حرف جاره است». «فی» در اینجا موضوع گزاره قرار گرفته است، در حالی که حروف نه موضوع می‌شوند و نه محمول، بلکه صرفاً رابط‌اند. برای حل مشکل گفته می‌شود «فی» در این گزاره مفهوم بحمل شائع است نه بحمل اولی. به صورت دقیق‌تر، باید چنین گفت موضوع له «فی» جزئی‌های بی‌شمار از کاربردهای خاص نسبت ظرفیه در گزاره‌های بی‌شمار است. اما چنین جزئی‌هایی را به علت «وجود رابط» آن‌ها (وجود بغیره لغیره فی‌غیره) نمی‌توان به ذهن آورد.^۴

تجربه نکرده باشد؛ اما تصویر به‌دست‌آمده از متون اصلی (مثلاً یوگه سوتره‌های پتنجلی و شروح آن) و آن توصیفات نظری و میدانی یوگا که در جهان علم امروز، کمابیش، کلاسیک و معتبر تلقی می‌شوند، می‌تواند به‌مثابه «عنوان مشیر» عمل کند. در این میان، نقش تجربه شخصی از سنت معنوی اسلام هدایت ذهن پژوهشگر به اوصاف موازی است. مثلاً تجربه «تخلیه» (در کنار تخلیه و تجلیه)، تجرید و کنترل حواس در معنویت اسلامی می‌تواند پژوهشگر مسلمان را به عمق اثرگذار و متحول‌کننده «پرتیاهاره» ایما و هدایت کند (بدون آنکه تجربه‌اش کرده باشد و بدون آنکه بخواهد پرتیاهاره و دهانرا را همان کنترل حواس و حضور قلب در فرهنگ اسلامی بداند). مایل هستم این‌گونه نقش‌آفرینی تجربه معنویت آشنا (علم حضوری به معنویت آشنا) را در کنار توصیفات معنویت بیگانه (علم حصولی به معنویت بیگانه)، در درکی معتبر از معنویت بیگانه، خاصیت «ایمای متوازی» (parallel cuing) بنامم. در این تعبیر، «ایما» یعنی نشان‌دادن صورت رقیقه و حصولی یک «حقیقت» تجربه‌ناشده که کنه آن جز با تجربت ادراک نمی‌شود و «متوازی» یعنی ادراک ویژگی‌های آن «حقیقت» تجربه‌ناشده به موازات ویژگی‌های حقیقت تجربه‌شده (مبتنی بر شباهتی عام میان آن دو بدون آنکه یکی تلقی شوند).

دو - امکان مدیریت تعصب و سوگیری

امروزه دیگر، ایده «مرگ پژوهشگر» مورد‌اقبال نیست. چه اینکه پذیرفته شده است که «اپوخه» هوسرل قابل‌نقد جدی است (مثلاً نک: نقدهای ژاک دریدا بر هوسرل در آثارش از جمله: 100-102: [5]). درعین‌حال، این اشکال که پیش‌فرض‌ها گریزناپذیرند و موجب سوگیری در قضاوت‌های ما می‌شوند، نباید مانع گام‌نهادن در پژوهش شود. «سوگیری» امری مقول به تشکیک است و باید میان درجات شدید آن که به اعتبار پژوهش لطمه می‌زند با درجات ضعیف‌تر تفاوت نهاد (نک: 89: [26]). در هر پروژه پژوهشی می‌توان راهکارهایی را برای خودآگاه‌کردن پیش‌فرض‌های ذهنی یافت. به مجموع این راهکارها «مدیریت سوگیری» می‌گوییم.

یکی از استراتژی‌های مدیریت سوگیری کشف پیش‌فرض‌های ناخودآگاه با رجوع به

→ بنابراین، مفهوم «فی» در گزاره بالا تنها یک عنوان مشیر است؛ یعنی سطحی نازل از درک آن (درکی «رابطی» از آن، در قالب کلی «ظرفیت» که مستقل بالمفهومیه و معنای اسمی حاکم بر حرف «فی» است، بدون آنکه رابطه کلی و فرد میان «ظرفیت» و «فی» برقرار باشد).

دانش تخصصی است. مثلاً در دین پژوهی، مطالعات پدیدارشناختی الیاده (به‌ویژه در دو کتاب *تاریخ اندیشه‌های دینی* و *رساله در تاریخ ادیان*)، این امکان را به پژوهشگر می‌دهد که با نگاهی بیرونی به تاریخ، مفاهیم بنیادی و درون‌مایه‌های اساسی ادیان مختلف جهان به بسیاری از مفروضات درون‌دینی و وابسته به سنتی که پژوهشگر درون آن رشد کرده است، وقوف یابد.

استراتژی دیگر عرضه نتایج و کسب تأیید از متخصصان و پیروانی است که ارتباطی زنده و تجربه‌ای زیسته از موضوع پژوهش دارند. یک استراتژی دیگر فرار نکردن از پیش‌فرض و حتی اقبال عامدانه به آن است. پژوهشگر با اعلام پیش‌فرض‌های خود، نتایجش را مشروط به آن می‌کند. البته پیش‌فرض باید به طریقی موجه شود؛ مثلاً رودولف اتو در *پدیدارشناسی امر قدسی*، بنای خود را بر کنارنهادن عناصر عقلی آن گذارده است؛ ولی مقولات سه‌گانه او (رازآلودی، هیبتناکی و جذابیت) در مشاهدات مکرر و متنوع پدیده‌های دینی مورد تأیید واقع شده است (نک: Ibid.: 100).

سوگیری غالباً موجب ضیق نظریه و ناتوانی آن از توجیه بسیاری از داده‌ها می‌شود (مثلاً اصرار بر انحصار مفهوم دین در ادیان خداباور، نظریه مفسر دین را از توجیه پدیدار دینی بودیسم و جینیسم ناتوان می‌سازد). بنابراین، تلاش برای آنکه نتایج مطالعه توان نظم‌بخشی به داده‌های بیشتری را داشته باشد و برای محقق، بصیرت‌های تازه ناشی از گشوده‌شدن افق‌های جدید را به همراه داشته باشد، یک استراتژی مؤثر برای مدیریت پیش‌فرض‌ها خواهد بود.

سه - امکان مطالعه تطبیقی

مطالعه تطبیقی، فارغ از بحث‌های بی‌پایان درباره امکانش، امری است که در عرصه‌های فرهنگ جهانی و در حوزه دانش و حتی در زندگی روزمره واقع شده است و واقع می‌شود. ما روزانه مکرراً مقایسه می‌کنیم. «ترجمه» و انتقال سنت‌ها و فرهنگ‌ها بی‌گمان از معبر مقایسه می‌گذرد. بوداییانی همچون آنشی گائو، کومارجیوه و دیگران که در عصر ترجمه (قرون ۲ تا ۴ میلادی)، به بازگرداندن متون بودایی به زبان چینی همت گماردند، ناگزیر درکی تطبیقی از مفاهیم تائویی داشتند. ویلدمن پدیده «هویت چنددینی» (وجود مسیحیان کنفوسیوسی، بودایی‌های یهودی و مانند آن) را شاهدی بر امکان مقایسه و وجود مشترکات فرهنگی می‌داند (Ibid.: 88). غالب دانش‌ها به‌ویژه علوم انسانی نیز از مقایسه بهره می‌برند. مثلاً انسان‌شناسی ماهیتی مبتنی بر مقایسه

میان فرهنگ‌ها و نهادهای اجتماعی دارد. به تعبیر توماس گرگور و دونالد توزین، «مقایسه نان شب انسان‌شناسی است» (به نقل از [۱]: ۳۳۸) و به قول ردکلیف براون، «بدون مطالعات مقایسه‌ای نظام‌مند، انسان‌شناسی به تاریخ‌نگاری و مردم‌نگاری صرف بدل خواهد شد» (به نقل از همان منبع: ۳۳۹).

علاوه بر این، به نظر می‌رسد ساختار بیولوژیک انسان که در همه انسان‌ها اعم از شرقی و غربی، متجدد و سنتی، دارای دانش یا نانوایسا مشترک است؛ مبنای خوبی است برای سخن گفتن از امکان مطالعه شباهت‌ها و افتراق‌هاست. در واقع، این قاعده معروف نزد اهل دانش که «تعرف الاشیاء باضدادها» از لزوم مقایسه و تطبیق برای حصول شناخت می‌گوید، همچنان که روان‌شناسان شناختی به قول بنسون سیلر بدین نتیجه رسیده‌اند که مقایسه بخش‌گریزناپذیر از شناخت است؛ زیرا از نظر ادراکی، امور ناشناخته را فقط در چهارچوب امور شناخته‌شده می‌توان فهمید (به نقل از همان منبع: ۳۳۸).

اما در برابر انتقاداتی همچون بافتارزدایی و تحمیل ذهنیات بر عینیات، پاسخ آن است که این دو در ذات «مقایسه» مندرج نیستند و در هر پروژه تحقیقاتی می‌توان راهکارهایی برای توجه کافی به بافتار و واقعیات بیرونی پیدا کرد. راسکو نهایتاً دعوت می‌کند که در بحبوحه اشکالات نظری، رویکردی عمل‌گرایانه را در پیش بگیریم: «یعنی به جای بحث‌های بی‌پایان درباره روش مقایسه‌ای، باید شروع کنیم ... در علم، عمل‌گرایی حکمرانی می‌کند، یعنی زمانی که چیزی یافت شد که مؤثر و کارا به نظر می‌رسد، تمام بحث‌ها و مشاجره‌ها از پنجره به بیرون پرتاب می‌شوند» (همان: ۳۷۲ و ۳۷۴).

در عین حال، ایده‌هایی یکه و ترجمه‌ناپذیر در هر سنت معنوی وجود دارد (مانند مفهوم بهکتی، سمادهی، دائو، اشه، مئت و ...). نویل و ویلدمن ضمن اذعان بدین امر متذکر می‌شوند که در تعداد این ایده‌های یکه نباید افراط کرد (205: [13]). این تعداد محدود از ایده‌های یکه نمی‌تواند مانعی جدی در برابر عمل تطبیق باشد.

مبانی عملی معنویت‌پژوهی تطبیقی

برای عملیاتی کردن معنویت‌پژوهی تطبیقی چه مراحل باید طی شوند؟ جوناتان اسمیت ([23]) و برتون مک (256-259: [10]) چهار مرحله را ذکر می‌کنند: توصیف، مقایسه، بازتوصیف و اصلاح. فرایبرگر از پنج مرحله یاد می‌کند: انتخاب، توصیف، هم‌جواری، بازتوصیف، اصلاح و تئوری‌پردازی (8: [7]) که در ادامه، توضیح داده می‌شوند.

۱- انتخاب وجه مقایسه و مقایسه‌شدنی‌ها

انتخاب دو طرف مقایسه (comparatum) و وجه مقایسه (معروف به «جزء سوم مقایسه» یا tertium comparationis) مبتنی بر تشخیص مقایسه‌پذیری میان طرفین است. قطعاً هر چیزی را با هر چیز دیگر می‌توان مقایسه کرد، حتی میان «داستان بین‌النهرینی گیلگمش» و «قانون اول نیوتن» هم می‌توان ویژگی‌های مشترک فراوانی همچون هستومندی، کشف‌شدن در سه سده اخیر، مورد‌علاقه دانشمندان بودن ... یافت. اما اگر قرار است یک مقایسه ارزشمند، مفید و معنادار انجام دهیم باید پیشاپیش، مقایسه‌پذیری (commensurability) آن‌ها را نشان دهیم (همان‌که رالف وبر^۱ آن را «معیار پیشامقایسه» pre-comparative tertium می‌نامد [25]: 162). به‌صورت کلی، «معیار پیشامقایسه» می‌تواند برحسب مشابهت‌های بیرونی و صوری معین شود^۲ و هدف مقایسه در تعیین آن نقشی اساسی دارد.

علاوه بر انتخاب این سه عنصر، چهار مؤلفه ساختاری مطالعه تطبیقی نیز باید به‌درستی انتخاب شوند: هدف، سبک، مقیاس و قلمرو.

هدف: مقایسه تطبیقی می‌تواند اهداف متنوعی داشته باشد؛ اما شاید بتوان همه آن‌ها را به دو هدف اساسی توصیف و طبقه‌بندی بازگرداند (3: [7]). اگر هدف مقایسه توصیف باشد، اوصاف هر یک از دو طرف مقایسه، به‌طور جداگانه بر دیگری عرضه می‌شود و موضع آن در برابر این عرضه استنتاج می‌شود. انتظار بر آن است که هر یک از دو طرف مقایسه از این طریق، اوصاف پنهان خود را لو بدهند. اما اگر هدف مقایسه طبقه‌بندی باشد، وظیفه اصلی مقایسه مقوله‌سازی یا استنباط مقولات مناسب است. یک مقایسه تطبیقی ممکن است هر دو هدف را در نظر بگیرد.

سبک: سبک یعنی طرز کار و اسلوب عام که روح حاکم بر عمل تطبیق و هدف آن را مشخص می‌کند (اصطلاحی از جان‌اتان اسمیت^۳ [22])، همچنین، نک. دیوید فرایدنرایش [8] و فرایبرگر، [6]). با الهام از نظر این سه اندیشمند و توسعه آن، می‌توان دست‌کم از پنج سبک سخن گفت:

1. Ralph Weber

۲. مثلاً مقایسه یک کتاب معنوی با یک فرد عارف یا مقایسه یک فرقه معنویت‌گرا با یک عمل معنوی معنادار نیست و فاقد مقایسه‌پذیری است. همچنین، دو طرف مقایسه باید تا حدودی هم‌سطح باشند. بنابراین، مطالعه تطبیقی قرآن کریم با اقتدا به مسیح اثر آکمپیس یا مقایسه شخص بودا با مادر ترزا خطاست، زیرا عنصر «مقایسه‌پذیری» را ندارد.

3. in comparison a magic dwell

- ۱- سبک ریخت‌شناختی (morphological mode): هدف آن توصیف است و پدیدارشناسانه به دنبال اوصاف عام و ریخت کلی است. مثال مشهور این سبک الیاده است.
 - ۲- سبک دائره‌المعارفی (encyclopaedic mode): به توصیف عناصر و مؤلفه‌های جزئی‌تر دو طرف می‌پردازد.
 - ۳- سبک روشنی‌بخش (illuminative mode): به‌صورت ناهمگن بر توصیف و شناخت بیشتر یک طرف تأکید دارد. در واقع، ویژگی‌های طرف مقابل (پدیده ب) صرفاً ابزاری برای تفهیم پدیده الف به شمار می‌رود و خود پدیده ب به‌کلی از هدف تحقیق خارج است.
 - ۴- سبک ارجاعی (referential mode): هدف طبقه‌بندی است؛ اما با حاکمیت این پیش‌فرض که ایده‌ها و مفاهیم دو معنویت مورد مقایسه دو تجلی از یک حقیقت واحدند یا یکی تجلی سایه‌وار دیگری است.
 - ۵- سبک ارزش‌گذارانه (evaluative mode): هدف نوعی طبقه‌بندی است با قراردادن هریک از معنویت‌ها در مقوله‌ای ارزشی (مقولاتی همچون «اصیل / غیراصیل»، «فطری / غیرفطری»، «به‌شدت اخلاقی / کمتر اخلاقی»، «جامع / غیرجامع»، «آسان‌یاب / دشواریاب»، ...)، مشروط بر آنکه مقولات بر اساس یک دستگاه فکری منسجم (الهیاتی، اخلاقی، سیاسی و مانند آن) به‌طور رضایت‌بخشی موجه شده باشند.
- مقیاس:** همانند نقشه‌های جغرافیایی که مقیاس‌های متفاوتی دارند (مانند نقشه کل جهان، نقشه یک کشور، نقشه شهر، نقشه یک مرکز خرید)، مطالعات تطبیقی نیز برحسب میزان تمرکز و ریزش‌دهی روی طرفین مقایسه به سه دسته تقسیم‌پذیر است: میکرو (کوچک - مقیاس)، مزو (میان - مقیاس) و ماکرو (بزرگ - مقیاس) (5-6: [7]).
- مقیاس انتخابی باید با هدف و سبک همخوان باشد. انتخاب مقایسه کوچک‌مقیاس (مثلاً مقایسه شنکره با اکهارت) برای پاسخ به مسئله‌ای وسیع (عرفان شرق و غرب)، تنها در صورتی موجه است که موارد انتخاب‌شده به‌عنوان نماینده، آنچنان مطالعه شوند که تعارض‌های داخلی (مخالفان و منتقدان آن نماینده‌ها در درون آن سنت معنوی) و گفتمان‌های داخلی (تفاسیر و خوانش‌ها و کاربست‌های به‌عمل آمده از افکار آن نماینده‌ها در طول تاریخ آن سنت معنوی) از نظر دور داشته نشود.
- قلمرو:** مقصود از قلمرو فاصله میان طرفین مقایسه است. فایندنبرگ سه قلمرو را معرفی می‌کند (7: Ibid.): قلمرو بافتی (contextual scope)، قلمرو بینا فرهنگی

(cross-cultural scope) و قلمرو فراتاریخی (trans-historical scope). در قلمرو بافتی، دو معنویت مورد مقایسه از یک بافت فرهنگی برخاسته‌اند. در قلمرو بینا فرهنگی، به‌رغم نبود وحدت در بافت فرهنگی، ارتباط تاریخی معنادار میان آن دو وجود دارد. قلمرو فراتاریخی میان معنویت‌هایی است که هیچ همسانی بافتی یا ارتباط تاریخی ندارند (مانند معنویت التوسی با شینتویی).

۲- توصیف

گام دوم آن است که طرفین مقایسه به‌خوبی توصیف شوند. این توصیف باید هر مفهوم، ایده، عمل و مؤلفه را در بافت و موقعیت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی خودش بنگرد و تلاش کند معنای بومی آن را بازتاب دهد (239: [23]). البته توصیف باید با توجه به هدف مقایسه انجام شود؛ بنابراین، توصیف جامع و غنی در بسیاری از موارد نیاز نیست. همچنین، نباید توصیف آن‌قدر محدود و اندک باشد که موجب فروکاستن طرفین مقایسه به چند ویژگی نابسنده شود. برای توصیف می‌توان از رویکردهای گوناگون مانند رویکرد الهیاتی، تاریخی، پدیدارشناختی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و مانند آن استفاده کرد و در هر مورد باید به روش‌شناسی مربوطه پایبند بود. به تعبیر فرایبرگر، قاعده کلی در قابل‌اعتماد بودن توصیف آن است که متخصصان در آن حوزه مطالعاتی توصیف ما را بپسندند (10: [7]). نویل و ویلدمن از تعبیر «بازنمایی درونی» استفاده می‌کنند و بر مراجعه به متون مقدس هر دین و نیز رجوع به تفاسیر هر ایده در درون یک سنت تأکید دارند (203: [13]).

۳- هم‌جواری

اساسی‌ترین عملیات مطابقه است. در هم‌جواری، محقق می‌تواند شباهت‌ها و اختلافات را مشاهده کند. یک خطای روشی توجه به ظاهر اشتراک و غفلت از حقیقت امر است. نویل و ویلدمن در این رابطه، چند راهکار پیشنهاد کرده‌اند؛ از جمله اینکه بینیم این ایده به‌ظاهر مشترک در هر سنت دینی یا معنوی، چه چشم‌انداز و دیدگاهی از جهان ایجاد کرده است (مثلاً انتظار مسیحا در یهودیت و مسیحیت به دو چشم‌انداز متفاوت انجامیده است) یا آنکه نظر کنیم به اینکه چگونه ایده‌های به‌ظاهر مشترک بر زیست فردی و اجتماعی مؤمنان تأثیر گذاشته‌اند (مثلاً عشق جهانی بودیسم مه‌ایانه با عشق در مسیحیت متفاوت است، چه اینکه در عمل، یکی با خشونت، جنگ و مدارانکردن عجین

شده است) (Ibid.: 205). هشت راهکار فرامرز قراملکی عبارت‌اند از: سؤال‌های اساسی و رخنه‌های معرفتی، پیشینه معرفتی، مبانی تصویری و تصدیقی، ادله و روش‌ها، لوازم و نتایج، رقبا و نظایر، پارادایم‌ها و زبان ([۴]: ۳۱۳-۳۰۴).

۴ و ۵- باز توصیف، اصلاح مقولات و تئوری‌پردازی

هم‌جواری و مطالعه یک معنویت از طریق لنز معنویت دیگر باعث می‌شود نکاتی که قبلاً بدان‌ها توجه نشده بود، دریابیم و نقاط کور را کشف کنیم. این بازتوصیف ممکن است به اصلاح مقولاتی منجر شود که برای دسته‌بندی استنباط شده‌اند. بازنگری در تعریف، مفهوم‌پردازی یا اصلاح نام مقولات گاه به یک تئوری منجر می‌شود. تئوری به قول فرایبرگر، عبارت است از: «یک شبکه مفهومی درباره یک حوزه خاص مطالعه که در آن، مقولات کلی به‌طور ساختاری با هم مرتبط‌اند (11: [7]). برای نمونه، ایزوتسو بین جوانگ زی و ابن عربی به‌رغم بینونت شدید مفهومی، مقوله «حق» را مبنای کار تطبیقی می‌گیرد تا بتواند با محوریت آن به تئوری‌پردازی در باب اشتراکات دو سیستم نظری به‌ظاهر متفاوت بپردازد. میرچا الیاده اصطلاح «axis mundi» (محور جهان) را بر ساخت تا پدیده‌های متعددی در ادیان جهان را توصیف کند. «محور جهان» محل پیوند و ارتباط زمین و آسمان و گشودگی زمین به سوی کروی‌بیاں است، برای مؤمنان بی‌اندازه مقدس است و جهت‌گیری‌های عبادی معطوف به آن انجام می‌شود.

و یلدمن متذکر می‌شود که مقولات قالب‌های لفظی تهی نیستند که هر مفهومی را بتوان داخل آن ریخت. مثلاً «واقعیت غایی» صرفاً یک ظرف خالی نیست که شامل مفهوم الله تعالی، برهمن، دائو، تهیت (شونیتا) و مانند آن باشد. بلکه واقعیت غایی خود یک ایده است با معنایی که از تئوری‌ها می‌گیرد (87: [26]) و بنابراین، برهمن به همان معنایی که دائو واقعیت غایی است، واقعیت غایی نیست. اما مقولات تطبیقی آکنده از نظریه نهایتاً مفید بلکه اجتناب‌ناپذیرند و برای جلوگیری از اشتباه و تحریف در مقوله‌سازی، و یلدمن از لزوم دیالکتیک میان نظریه و داده‌ها می‌گوید (Ibid.: 102).

نتیجه‌گیری

«مطالعه تطبیقی» به بیان دقیق، نه یک «روش»، بلکه یک «ساخت»، طرح‌واره و نقشه کلی پژوهش است. بنابراین، یک دانشجو در روش‌شناسی پایان‌نامه خود نمی‌تواند به گفتن این عبارت اکتفا کند که «روش من تطبیقی است». بنابراین، وقتی از

«روش‌شناسی مطالعه تطبیقی» سخن می‌گوییم، مقصودمان بررسی شیوه سامان‌بخشی به «ساخت» تطبیقی است.

مطالعه تطبیقی معنویت بر اساس رویکرد نوین «پساتعمیم‌گرا»، «معنویت» را یک امر واحد جهانی تلقی نمی‌کند، بلکه هریک از معنویت‌ها (اعم از معنویت‌های دینی و سکولار) را یک واقعیت یکه و متمایز می‌شمارد و از تحمیل هموژنیتته تصنعی بر آن‌ها پرهیز می‌کند. برای چنین نگاهی، لازم است به تاریخ‌مندی معنویت‌های متکثر و بافت فرهنگی هریک توجه کافی کرد و نتیجه آن خواهد بود که نقطه همانندی میان دو یا چند معنویت دقیقاً تعیین می‌شود و از بیان همانندی‌های کلی، تعمیم‌یافته و مبهم اجتناب می‌شود.

در رویکرد نوین، هرمنوتیک و برداشت به‌عنوان امری گریزناپذیر در امر مقایسه پذیرفته می‌شود و مطالعه تطبیقی فرایندی پویا تلقی می‌شود که دائماً در معرض نقد و ترمیم است و پرونده شباهت‌ها و تفاوت‌های دو معنویت همواره گشوده می‌ماند و هرگز نمی‌توان از یک پروژه واحد انتظار کمال و تمامیت داشت.

رویکرد نوین در مقایسه معنویت‌ها برای مصونیت از تله شباهت‌های ظاهری، علاوه بر ملاحظه بافت دینی و فرهنگی دو معنویت، به پیامدهای نظری و عملی هم توجه می‌کند، اینکه مفهوم و ایده مورد مقایسه در هریک از دو سنت معنوی، به چه چشم‌اندازی از جهان انجامیده و چه آثاری بر زیست فردی و اجتماعی مؤمنان داشته است. همچنین، برای مدیریت «سوگیری» می‌توان از چند استراتژی بهره جست: رجوع به دانش تخصصی موجود در حوزه ادیان، عرفان و معنویت به جهت کشف پیش‌فرض‌های ذهنی، کسب تأیید و همدلی پیروان معنویت بیگانه با نتایج مطالعه تطبیقی، اتخاذ عامدانه و آگاهانه پیش‌فرض‌هایی که به طریقی موجه شده‌اند و صریحاً مشروط کردن نتایج تحقیق به آن‌ها و اینکه تئوری پژوهشگر توان نظم‌بخشی به داده‌های بیشتری را داشته باشد و بصیرت‌های تازه و افق‌های جدید را به همراه بیاورد.

در مطالعه تطبیقی معنویت باید متوجه مفاهیم ترجمه‌ناپذیر بود. برخی ایده‌ها و مفاهیم یکتا و منحصربه‌فرد در هر سنت معنوی وجود دارند که احیاناً ترجمه‌پذیر نیستند (مانند بهکتی، سمادهی، دائو، ...). چنین مفاهیمی که البته تعدادشان زیاد نیست، باید بدون ترجمه باقی بمانند و با «ایمای متوازی» درک شوند. «ایمای متوازی» نظریه‌ای است که در این نوشتار درباره چگونگی ارتباط ذهنی پژوهشگر با تجربه معنوی ناآشنا ارائه شد. اولاً باید اذعان کرد که درک «معنویت» به‌عنوان امری تجربتی، نیازمند

حداقلی از تجربه معنوی توسط پژوهشگر است (همچون روان‌شناس که به حداقلی از تجربه امور عاطفی و روان‌شناختی نیازمند است). اصل بر آن است که هرچه تجربه محقق از معنویت‌ها عمیق‌تر و متنوع‌تر باشد، می‌تواند در مطالعه تطبیقی موفق‌تر باشد و البته تجربه باید به صورت روشمند و ساخت‌یافته انجام شود تا نتایج تحقیق شخصی و موردی نشود. اما تجربه معنویت‌های ناآشنا ضرورت اساسی ندارد. تجربه شخصی پژوهشگر در سنت معنوی خویش، در کنار توصیفات صاحبان تجربه از یک معنویت بیگانه، «ایمای متوازی» (parallel cuing) به حقیقت عینی آن معنویت بیگانه دارد. «ایما» یعنی به دست دادن یک صورت رقیقه و حصولی و «متوازی» بودن یعنی افزودن کیفیات معنوی همچون عمق و بطون به آن صورت رقیقه به موازات معنویت تجربه‌شده. مطالعه تطبیقی معنویت می‌تواند دست‌کم به پنج سبک مختلف انجام گیرد: «سبک ریخت‌شناختی» که هدفش ارائه اوصاف عام و ریخت کلی است؛ «سبک دائره‌المعارفی» که مؤلفه‌های جزئی‌تر دو طرف را توصیف می‌کند؛ «سبک ارجاعی» که هدف آن طبقه‌بندی است، با این پیش‌فرض که یک معنویت را به دیگری می‌توان بازگرداند (به‌عنوان سایه و تجلی آن)؛ «سبک ارزش‌گذارانه» با هدف طبقه‌بندی ارزشی معنویت‌ها (تحت مقولاتی همچون «اصیل / غیراصیل»، «فطری / غیر فطری»، «جامع / غیرجامع...») و «سبک روشنی‌بخش» که به دنبال ارائه تصویری روشن از یک معنویت با استفاده از الهاماتی است که معنویت دیگر در مقام مقایسه ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد که سبک اخیر اگر میان معنویت آشنا و بیگانه انجام شود، مطمئن‌ترین نتایج را در میان همه سبک‌های مطالعه تطبیقی معنویت به دست دهد. در این سبک، پژوهشگر خود را چندان ملزم به ارائه توصیف بسیار دقیق و کاملاً معتبر از معنویت بیگانه نمی‌داند؛ بلکه به دنبال آن است که اوصاف پدیدارشناختی معنویت بیگانه (آن گونه که از متون معنوی برمی‌آید یا در بیان پژوهشگران دیگر آمده است، فارغ از دقت و صحت کامل آن‌ها) را بر معنویت آشنا (که آن را شخصاً تجربه کرده است و شناخت معتبر از آن دارد)، عرضه کند تا به نقاط کور و زوایای مخفی معنویت آشنا راه یابد. روشن است که تجربه شخصی و شناخت نزدیک پژوهشگر از این معنویت مانع مهمی بر سر راه تحریف و کج‌فهمی خواهد بود.

منابع

- [۱]. راسکو، پل (۱۳۹۱)، «روش مقایسه‌ای»، در: راهنمای دین‌پژوهی: آشنایی با ده رویکرد در مطالعه ادیان، ویراسته رابرت سگال، ترجمه محسن زندی و محمد حقانی فضل، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، صص. ۳۳۵-۳۷۸.
- [۲]. رستگار، عباسعلی (۱۳۸۸)، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم: نشر ادیان.
- [۳]. صادقی شهپر، علی (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی عرفان تطبیقی»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۴، صص. ۷۵-۱۰۰.
- [۴]. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵)، روش‌شناسی مطالعات دینی، انتشارات آستان قدس رضوی.
- [5]. Derrida, Jacques (2002), *Writing and Difference*, Translated by Alan Bass, London: Routledge.
- [6]. Freiburger, Oliver (2016), "Modes of Comparison: Towards Creating a Methodological Framework for Comparative Studies", in: *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, Perry Schmidt-Leukel and Andreas Nehring (eds.), London: Bloomsbury, pp. 53-71.
- [7]. ----- (2018), "elements of a comparative methodology in the study of religion", an open access article of Department of Asian Studies, The University of Texas at Austin, available in: https://www.researchgate.net/publication/322777620_Elements_of_a_Comparative_Methodology_in_the_Study_of_Religion.
- [8]. Freidenreich, David M. (2004), "Comparisons Compared: A Methodological Survey of Comparisons of Religion from 'A Magic Dwells' to A Magic Still Dwells", in: *Method and Theory in the Study of Religion*, 16, Brill, pp. 80-101.
- [9]. Gross, Zehavit (2006), "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining", in: *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M. Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications, pp. 424-426.
- [10]. Mack, Burton (1996), "On Redescribing Christian Origins, Method and Theory" in: *The Study of Religion*, 8: 247-69.
- [11]. Martin, Luther H. (1996), "Introduction: The Post-Eliadean Study of Religion and the New Comparativism", in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 8(1), pp. 1-3.
- [12]. Müller, F. Max (1872), *Lectures on the Science of Religion*, New York.
- [13]. Neville, R.C. and Wildman, W.J. (2001), "Ultimate Realities", in: Neville, R.C. (ed.), *On comparing religious ideas*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 187 - 210.
- [14]. Paden, William E. (2005), "Comparative Religion", in: *Encyclopedia of Religion*, Retrieved May 19, 2020 from Encyclopedia.com.
- [15]. ----- (2016), *New Patterns for Comparative Religion, Passages to an Evolutionary Perspective*, Bloomsbury Academic.
- [16]. Roof, Wade Clark, (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- [17]. ----- (2011), "Research Design" in: *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael Stausberg and Steven Engler (eds.), Florence: Routledge, pp. 68-80.
- [18]. Schneiders, Sandra M. (1998), "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", in: *Christian Spirituality Bulletin*, 6(1), 3-12.
- [19]. ----- (2005), "Approaches to the Study of Christian Spirituality", in: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Arthur Holder (ed.), Blackwell Publishing, pp. 15-34.

- [20]. Sharpe, Eric J. (1975), *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth.
- [21]. Sheldrake, Philip (2007), *A Brief History of Spirituality*, Wiley-Blackwell.
- [22]. Smith, Jonathan Z. (1982), *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press.
- [23]. ----- (2000), "The 'End' of Comparison: Redescription and Rectification in A Magic Still Dwells", in: *Comparative Religion in the Postmodern Age*, Kimberly C. Patton and Benjamin C. Ray (eds.), Berkeley: University of California Press, pp. 237-41.
- [24]. Stausberg, Michael (2011), "Comparison", in: *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael Stausberg and Steven Engler (eds.), Florence: Routledge, pp. 21-39.
- [25]. Weber, ralph (2014), "comparative philosophy and the tertium: comparing what with what, and in what respect?" in: *dao: a journal of comparative philosophy*, 13 (2), pp: 151-171.
- [26]. Wildman, Wesley J. (2006), "Comparing Religious Ideas: There's Method in The Mob's Madness", in: *Comparing Religions: Possibilities and Perils?* Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson and James C. Hanges (eds.), Brill, pp. 77-114.

