

روح تعاریف ساده‌انگارانه از علم در میان بسیاری از پیشگامان علوم اجتماعی مانند فروید سبب شد تا انبوهی از معتقدات ملحدانه و فلسفی با برچسب علم‌پو‌دگی، جواز ورود به مطالعه علمی دین را بیابند و به‌عنوان شناخت‌های معتبر و بی‌طرفانه معرفی شوند. اگر بتوان به‌گونه‌ای حقیقتاً بی‌طرفانه، درباره دین به تولید دانش تجربی پرداخت، آنگاه سخن از ورود اهل ایمان به دایره مطالعه علمی دین بی‌وجه نخواهد بود. اگر «انسان مؤمن مدرن» از ورود به دایره مطالعه علمی دین ناگزیر باشد، باید مبانی، تلویحات و پیامدهای چنین ورودی را نقادانه بررسی کند. در این نگاه‌شسته تلاش می‌شود تا با معرفی و تبیین شرط «بی‌طرفی پیشینی نسبت به حقیقت دین» نشان داده شود که از چهار وجه حقیقت، منشأ، معنا و کارکرد دین، تحقیق علمی تنها می‌تواند به پژوهیدن کارکرد دین بپردازد. اما حتی حصر فعالیت علمی به کارکرد پژوهی نیز از دیدگاهی مؤمنانه، تهی از برخی آسیب‌ها نیست. در نهایت شاید بهترین گزینه مؤمنان در این عرصه همان دشوارترین گزینه باشد یعنی درانداختن طرحی نو از علم دین؛ علمی به‌راستی بی‌طرف که هم در اعتبار چیزی کم از علوم طبیعی نداشته باشد و هم در شناخت دین و معنویت از روایی بیشتری برخوردار باشد. اگر پدیدایی چنین علمی امکان‌پذیر باشد.

■ واژگان کلیدی:

مطالعه علمی دین، دین‌پژوهی، پدیدارشناسی دین، حقیقت دین، منشأ دین، معنای دین، کارکرد دین، الحاد روش‌شناختی، ندانم‌گروی روش‌شناختی.

ورود اهل ایمان به مطالعه علمی دین

آیا ممکن است؟

حسن بلند

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه گیلان
hassanboland@guilan.ac.ir

مقدمه

در متونی که رویکردهای علمی به شناخت دین را معرفی می‌کنند، کمابیش سطور و بلکه فرازهایی به شرح تفاوت‌های میان مطالعه متألّهانه^۱ و مطالعه علمی دین^۲ اختصاص دارد (مثلاً همتی، ۱۳۷۹: ۳۸-۱۱). حاصل این تفاوت‌ها را شاید بتوان این‌گونه نمایاند که «مطالعه مؤمنانه و متکلمانه دین... با وجود تعلق خاطر به دین و التزام و پایبندی به آن صورت می‌گیرد... [در حالی که، مطالعه علمی دین]... مطالعه علمی محض و بدون جانبداری و دل‌بستگی به دین است» (همتی، ۱۳۷۹: ۱۶). اما آیا «مطالعه علمی محض»، اساساً ممکن است؟ اگر بر فرض بتوان در پژوهیدن موضوعات مادی، جانب‌عینیت را فرو مگذاشت، آیا در مطالعه موضوعات انسانی نیز این‌گونه است؟ آیا اگر موضوع مورد پژوهش، به اعتقاد پژوهنده، امری فرا انسانی باشد، مسئله‌عینیت به حیطة روش‌شناسی و معرفت‌محصور خواهد ماند؟ یا اعتقاد پژوهنده را نیز، «هم از آغاز» و حتی «پیش از آغاز» و به‌گونه‌ای «پیشینی» به چالش خواهد گرفت؟ روشن است که اهل ایمان، بنا به تعریف، دین را امری فرا انسانی می‌دانند و هم از این روی ورود ایشان به حوزه مطالعه علمی دین، بسا که آسان و بی‌پرسش و پیامد نباشد. هدف این نگاشته تحقیق در امکان، تلویحات و پیامدهای ورود اهل ایمان به حیطة‌ای است که بنا به تعریف قرار است دین را با رویکرد «علمی محض و بدون جانبداری» بی‌زود.

اگر در نگرش کمابیش ساده‌انگارانه قرن نوزدهمی درباره علم و شناخت علمی (که در پی به آن اشاره خواهد شد) مناقشه نکنیم، پذیرفتن این بیان رایج در سنامه‌ای چندان دشوار نخواهد بود که مطالعه علمی دین با ماکس مولر و در ثلث سوم قرن نوزدهم آغاز شده است (برای نقدی بر این بیان رایج نگاه کنید به آلن^۳، ۲۰۰۵: ۸۷۶۳). از آن زمان تاکنون رویه‌های دین‌شناسی متنوعی پدید آمده است که با واریسی آنها خواهیم کوشید تا اصلی‌ترین نمایندگان «مطالعه علمی دین» را برای مقصدی که در پیش داریم، فرا بخوانیم.

رویکردهای عمده به مطالعه علمی دین

پنر^۴ در گزارشی از رویکردهای عمده به مطالعه علمی دین آنها را در پنج رویکرد منحصر

-
1. Theological
 2. Scientific Study of Religion
 3. Allen
 4. Penner

می‌کند (اصل مقاله در سال ۱۹۸۱ نگاشته شده است): رویکردهای تاریخی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، پدیدارشناختی و ساختارگرا (همتی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۸۱). اگر واریسی خود را با پیشنهاد پیر آغاز کنیم برای مقصدی که در این نگاشته در پی آنیم، باید تغییراتی در آن بدهیم. این تغییرات عمدتاً از آن‌رو ضروری است که باید میان رویکردهایی که واقعاً بر الگوی «مطالعه علمی» منطبق‌اند (یا در اساس، در پی آن هستند که چنین انطباقی را فراهم آورند) و رویکردهایی که چنین نیستند تمایز قائل شویم. در واقع از Religionswissenschaft (اصطلاحی که مولر وضع کرد و رواج بسیار یافت و به صورت تحت‌اللفظی می‌توان آن را به «دانش ادیان» برگرداند) هم علم ادیان و دین‌شناسی تطبیقی^۱ را مراد کرده‌اند و هم تاریخ ادیان^۲ (نگاه کنید به هینلز^۳، ۱۹۹۵) و پدیدارشناسی دین^۴ (همتی، ۱۳۷۹: ۴۲) را. اما آنچه در مرکز توجه این نگاشته قرار دارد، پژوهیدن دین با مبانی و روش‌های علوم تجربی است و به آن با اصطلاح «مطالعه علمی دین» یا اصطلاحات مشابه (مادامی که منظور از علم در آنها، شناخت مبتنی بر روش‌شناسی علوم تجربی باشد) اشاره می‌شود و با اصطلاح کلی «مطالعه دین» و اصطلاحات مشابه فرقی فارق دارد؛ مثلاً همین فرق فارق است که (به‌زعم بسیاری) «پدیدارشناسی دین» را خارج از دایره «مطالعه علمی دین» قرار می‌دهد (نگاه کنید به آیدیناپولس و یانن^۵، ۱۹۹۴ به‌ویژه بخش نخست و نیز آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۷) و به آن خواهیم پرداخت. چنانکه در دایره‌المعارف دین به ویراستاری میرچا الیاده^۶ نیز در مداخل و موارد مرتبط، ترکیباتی از قبیل «مطالعه دانشورانه دین»^۷، «مطالعات دینی»^۸ یا ترکیب ساده «مطالعه دین»^۹ بر ترکیب «مطالعه علمی دین» ترجیح داده شده است (مثلاً نگاه کنید به کاین^{۱۰}، ۱۹۸۷؛ شارپ^{۱۱}، ۱۹۸۷ و بنسن^{۱۲}، ۱۹۸۷).

در این نگاشته برای اشاره به دین‌شناسی به مفهوم عام که هم شامل مطالعه علمی

1. Comparative Study of Religion
2. History of Religion
3. Hinnels
4. Phenomenology of Religion
5. Idinopulos & Yonin
6. Eliade
7. Scholar Study of Religion
8. Religious Studies
9. Study of Religion
10. Cain
11. Benson
12. Sharp

دین و هم سایر انواع مطالعات می‌شود، از اصطلاح دین‌پژوهی استفاده خواهیم کرد. از پنج گروه فوق، در ابتدا بهتر است که رویکرد تاریخی را حذف کنیم زیرا اگر چه دین‌پژوهی پیش و بیش از هر نامی با نام «تاریخ ادیان» شناخته شده است اما چیزی غیر از مطالعه تاریخی است. چنانکه به‌درستی گفته‌اند: «... واژه تاریخ در نام این علم که معمولاً بین ما رشته تاریخ ادیان نامیده می‌شود، نباید ما را به اشتباه بیندازد و فکر کنیم که رشته ادیان یک گرایش یا شاخه‌ای از دانش تاریخ است (همتی، ۱۳۷۹: ۴۲)». درهم‌آمیزی تاریخ ادیان و تلاش‌های دین‌پژوهانه، به‌ویژه در آغاز، بر این برداشت خطا دامن زده است. در توصیفی کمابیش آرمانی، دین‌پژوه (آنگاه که بر مبنای موضوع پژوهش خود از مراجعه به تاریخ ناچار می‌شود)، کار خود را با تاریخ، معمولاً از نقطه‌ای آغاز می‌کند که مورخ دین به پایان برده است. البته اگر پیش‌تر مورخی پای در این راه نهاده باشد یا دستاوردهایش (یافته‌های تاریخی) از نظر دین‌پژوه معتبر^۱ شمرده نشود، او خود باید مورخانه، با در اختیار گرفتن روش‌ها و ابزارهای دانش تاریخ، راه را از آغاز تا انتها بپیماید. رافائل پتازونی^۲ از نامبرداران تاریخ و پدیدارشناسی دین تفاوت میان تاریخ دین و دانش دین را اینگونه توضیح می‌دهد: «... کافی نیست که بدانیم در گذشته دقیقاً چه روی داده است و حقایق چه بوده‌اند. اصل مطلب آن است که بدانیم معنای آنچه روی داده است، چیست، نمی‌توان انتظار داشت که تاریخ ادیان، این فهم عمیق‌تر را برای ما فراهم کند؛ باید در جای دیگری جستجویش کنیم...» (پتازونی، ۱۹۹۹: ۶۴۱، تأکیدات افزوده شده است). البته پتازونی این فهم عمیق‌تر را در پدیدارشناسی جستجو می‌کند ولی تمایز او میان تاریخ دین و دانش دین در هر رویکرد دین‌پژوهانه‌ای صادق است.

در گام دوم برای افزایش شمول این گروه‌بندی ناچاریم به‌جای «رویکرد ساختارگرایانه به دین»^۳ از «انسان‌شناسی»^۴ و قوم‌شناسی^۵ دین «(یا به‌طور خلاصه انسان‌شناسی دین) استفاده کنیم. پژوهش‌های برآمده از نگرش ساختارگرایانه را چه به‌عنوان یک نگرش عام (مانند آنچه نگرش‌های فرویدی و مارکسیستی مصادیقی از آن شمرده می‌شوند) و چه به‌عنوان یک رویکرد خاص (که با نام لوی اشتراوس^۶ و مطالعات اسطوره‌شناسانه او پیوند

1. Valid

2. Pettazzoni

3. Structuralism

4. Anthropology

5. Ethnology

6. Levy-Strauss

خورده است)، در تحلیل نهایی می‌توان در یکی از سه حوزه جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی گنجاند.

به این ترتیب طرح اولیه پندر به چهار حوزه پدیدارشناسی دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و انسان‌شناسی دین فروکاسته می‌شود. این چهار حوزه از آن جهت که برای پژوهیدن دین به شیوه‌های تجربی عنایت دارند و در مقام تحقق، اصلی‌ترین بخش «مطالعه دانشورانه دین» را تشکیل می‌دهند، از سایر تلاش‌های دین‌پژوهانه متمایز می‌شوند.

پدیدارشناسی دین

در گام سوم، برای افزایش دقت (که حاصل آن برای این پژوهش اهمیتی اساسی دارد)، باید میان پدیدارشناسی دین و سه حوزه دیگر تمایز قائل شد. این تمایز از آن جهت مهم است که هدف برنامه پدیدارشناسی عموماً و پدیدارشناسی دین، به‌ویژه، فراهم آوردن شناختی متفاوت (و به‌زعم پدیدارشناسان، معتبرتر) از شناخت برآمده از علوم طبیعی از انسان بوده است. بر مبنای همین تفاوت است که می‌توان گفت «...پدیدارشناسی، نه تنها خود را در حد و اندازه یک شاخه علمی (نظیر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی)، بلکه بسیار فراتر از آن به‌مثابه یک علم کلی می‌داند که به‌دنبال کشف ذوات اشیاء است» (کچویان و زائری، ۱۳۸۸: ۷۳).

برنامه پژوهشی مؤسس پدیدارشناسی (ادموند هوسرل ۱۹۳۸-۱۸۵۹) آن بود تا بنیادی را تأسیس کند تا بر مبنای آن بتوان همه آنچه را در تجربه بلاواسطه روی می‌دهد، با حفظ همه پیچیدگی‌ها و گوناگونی‌ها و غنای کاهش‌ناپذیرش، دور از مداخله هر پیش‌انگاشت و پیش‌فرضی، به دام انداخت و آن را چنان پیراسته تا «جوهر عام»^۱ و لایتغیر آن هویدا شود؛ به‌عبارت ساده از ظواهر متغیر (پدیدارها) به شهود^۲ بواطن نامتغیر (جوهر عام) رسید. هوسرل در پی آن بود تا در نهایت از انسان، شناختی معتبرتر از آنچه با روش‌های علوم طبیعی حاصل می‌شود، فراهم آورد و پیشنهاد از همان آغاز چیزی غیر از روش‌شناسی تولید علوم طبیعی بوده است؛ علمی که تلاش می‌شود تا از برخی نقاط ضعف روش‌شناسی علمی رایج (مانند کاهش‌گرایی) پیراسته باشد تا بتواند

1. Universal Essences
2. Intuition

از کلیت تجربه‌هایی که تنها در «جهان زندگی»^۱ بشری معنا می‌یابند، اخبار معتبری بیاورد. از نگاه هوسرل، تجربه‌گرایی مرسوم، آنگاه که می‌کوشد تا هشیاری را مطالعه کند، هم از آن روی که بر بنیادی معیوب (طبیعت‌گرایی)^۲ استوار شده است، جز دانشی معیوب حاصلی نخواهد داشت: «... هوسرل، بر تقابل آشکار میان نگرش پدیدارشناسانه خود به هشیاری و رویکرد طبیعت‌گرایانه علمی، تأکید می‌کرد... هر دو رویکرد، هشیاری را مطالعه می‌کنند اما به‌نظر هوسرل، شیوه هر کدام، از بنیاد با دیگری متفاوت است و این سخن که تبیین پدیدارشناسانه را می‌توان به‌نوعی به تبیین طبیعت‌گرایانه فروکاست یا در آن گنجانند یا با آن جایگزین کرد، یاوه‌پردازی محض است» (زهاوی^۳، ۲۰۱۰: ۴-۵).

با این همه، بسیاری از پدیدارشناسان دین بر علمی و عینی و تجربی بودن روش خود (مبنای متعارف علوم طبیعی) اصرار می‌کرده‌اند: «بلیکر، الیاده و اغلب پدیدارشناسان دین بر این نکته پای می‌فشارند که رویکردشان تجربی است... رویکردی که غالباً آن را «علمی»^۴ و «عینی»^۵ وصف می‌کنند و از گردآوری اسناد دینی آغاز می‌شود و تارم‌گشایی از پدیده‌های دینی صرفاً بر مبنای توصیف دقیق داده‌های تجربی، ادامه می‌یابد» (آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۳). اما بسیاری از مبنای پدیدارشناسی یا اساساً در دایره روش‌شناسی علمی نمی‌گنجد و یا گنجانده‌شان بسیار دشوارتر از آنی است که در نگاه نخست می‌نماید (آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۷). به‌عنوان مثال چگونه می‌توان هم به اصل ضدیت با کاهش‌گرایی وفادار بود و هم به پژوهش علمی پرداخت؟ چگونه می‌توان میان «فهم‌همدلانه» و «عینیت» مصالحه برقرار کرد؟

در نتیجه «یکی از پرشمارترین حملات به پدیدارشناسی دین آن بوده است که این نحله بر روش تجربی مبتنی نیست و هم از این روی، جز نظراتی ذهنی، دل‌خواهانه^۶ و غیرعلمی در آن نمی‌توان یافت... ساختارها و معانی عام و جهان‌شمول [مورد نظر پدیدارشناسان] را نمی‌توان از دل داده‌های تجربی بیرون کشید و عیار یافته‌های پدیدارشناسانه را نمی‌توان با محک تجربه سنجید» (آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۳).

این حملات از آن‌رو موضوعیت یافته است که پدیدارشناسان کوشیده‌اند تا از علمی بودن

1. Life World
2. Naturalism
3. Zahavi
4. Scientific
5. Objective
6. Arbitrary

شیوه خود دفاع کنند؛ در حالی اساساً نیاز به چنین دفاعی نبوده است. پدیدارشناسی از همان آغاز در پی «نوع دیگری از علم» بوده است و به‌راستی نیز راه‌هایی را برای گذار به این «نوع دیگر» گشوده است (برای نمونه نگاه کنید به فیست^۱، ۲۰۰۴)؛ اما در حوزه پدیدارشناسی دین چنین می‌نماید که گویی نسبت به این دیگربودگی، هشیاری و یا دست‌کم عنایت آشکاری وجود نداشته باشد، مگر در این اواخر (در مورد پدیدارشناسی دین آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۷ به دو گزارش از اواخر دهه ۱۹۷۰ اشاره می‌کند و نیز در مورد کلیت علوم انسانی، نگاه کنید به استراسر^۲، ۱۹۶۳). جالب آنکه پدیدارشناسان نامدار دین، نه فقط از پذیرش هنجارهای روش‌شناختی علوم تجربی سرباز می‌زنند، که به جزئیات مهم شیوه هوسرل نیز کم‌توجه بوده‌اند: «در پدیدارشناسی فلسفی، چیزی اساسی‌تر از فروکاست چیستی‌یابانه^۳ و بینش چیستی‌نگرانه^۴، شهود کردن جوهرها^۵ و روش تغییردهی آزاد^۶ و سایر فنون فراهم آورنده بینش نسبت به ساختارها و معانی جوهری پدیده‌ها نیست. اما در پدیدارشناسی دین، حتی در معنای اخص خود که رویکردی در پی یافتن ساختارها و معانی جوهری باشد، تمایل بر آن بوده است تا از ورود به این قبیل صورت‌بندی‌های روش‌شناختی احتراز شود» (آلن، ۲۰۰۵: ۷۰۹۵). با این همه نمونه‌های درخشان و اثرگذاری از رویکرد پدیدارشناسانه به دین هنوز هم ارزش خود را حفظ کرده‌اند؛ برای مثال می‌توان به مفهوم امر قدسی^۷ (اتو، ۱۳۸۰) رودلف اتو و «امر قدسی و غیرقدسی»^۸ الیاده (۱۹۵۹) اشاره کرد.

البته خارج از حوزه دین‌پژوهی، برخی کوشیده‌اند تا به‌نوعی میان پدیدارشناسی و علوم تجربی مصالحه ایجاد کنند. از نامداران این حوزه آمدنو جایارجی^۹ است «نخستین کسی که تلاش کرد تا شیوه پدیدارشناسانه برآمده از سنت فلسفه اروپایی را به‌گونه‌ای کاملاً روش‌مند و عملی به‌کار بندد...» (جایارجی، ۲۰۰۶: ۶۹). (برای اطلاع از پیشینه ارتباط میان روان‌شناسی و پدیدارشناسی، پیش و پس از جایارجی، نگاه کنید به کلونان^{۱۰}،

1. Feist
2. Strasser
3. Eidetic Reduction
4. Eidetic Vision
5. Intuition of Essences
6. Method of Free Variation
7. The Idea of the Holy
8. The Sacred and the Profane
9. Giorgi
10. Cloonan

۱۹۹۵ و نیز اشورث^۱، ۲۰۰۶). برخلاف پدیدارشناسان دین‌پژوه، جایارچی کوشیده است تا به جزئیات روش‌شناختی هوسرل وفادار بماند. مثلاً علاوه بر توجه به بنیادها و اصولی مانند جهان‌زندگی^۲، آماج‌مندی^۳، میان‌ذهنیت^۴، شهود و اپوخه، به جزئیات شیوه هوسرل عنایت آشکاری دارد؛ چنانکه روش تغییردهی آزاد هوسرل را (با نام تغییردهی ذهنی^۵) در دو مرحله از مراحل چهارگانه اجرای پژوهش‌های پدیدارشناسانه خود به کار می‌گیرد (نگاه کنید به جایارچی، ۱۹۹۷).

همچنین می‌توان از مجموعه تلاش‌هایی نام برد که با فرانسیس والرا^۶ به‌گونه‌ای نظام‌دار آغاز شد و توسط او به «عصب‌پدیدارشناسی»^۷ نامدار گشت (والرا، ۱۹۹۶: ۳۳۰). او برای پر کردن شکاف میان جهان درون (وجه پدیداری کلام ناپذیر تجربه: چونی^۸) و جهان برون (وجه فیزیکی مغز - بدن) که در مطالعات هشیاری به مسئله دشوار^۹ معروف است (توضیح‌ناپذیری چونی)، رویکرد ویژه‌ای را با آمیختن مبانی و روش‌های پدیدارشناسانه با روش‌های مرسوم علم عصب‌شناسی پیشنهاد کرد: «عصب‌پدیدارشناسی نامی است که من برای تلاش جهت برقراری پیوند میان علوم شناختی مدرن و نوعی رویکرد سامان‌مند به تجربه بشری برگزیده‌ام، رویکردی که مرا به سنت اروپایی پدیدارشناسی متعلق می‌کند. دعوی من آن است که رویارویی کارآمد با آنچه به مسئله دشوار معروف شده است... تنها با ایجاد جامعه پژوهشی‌ای مجهز به ابزارهای قابل‌کاربست و جدید امکان‌پذیر است و این‌گونه است که می‌توان علم هشیاری را ایجاد کرد» (والرا، ۱۹۹۶: ۳۳۰).

اما اینکه جایارچی و والرا (و دیگر کسانی که در خط برقراری مصالحه میان علم و پدیدارشناسی هستند) توانسته باشند به‌راستی راه‌های تازه‌ای را هموار کنند و افق‌های نادیده‌ای را بگشایند، از نظر بسیاری، محل تأمل است: «پدیدارشناسی، تاکنون از معرفی حتی یک شیوه معین واحد که همگان در مورد آن توافق داشته باشند، عاجز بوده است» (دنت^{۱۰}، ۱۹۹۱: ۴۴).

1. Ashworth
2. Life World
3. Intentionality
4. Inter-Subjectivity
5. Imaginative Variation
6. Varela
7. Neurophenomenology
8. Qualia
9. Hard Problem
10. Dennett

ظاهراً علاقه‌مندان به پدیدارشناسی (چه پژوهندگان دین و چه پژوهندگان هشیاری) یا باید به بنیادهای پدیدارشناسانه خود وفادار بمانند و سرزنش علم‌گرایان (مثلاً سیگال، ۱۹۹۴) را در مورد غیرعلمی بودن پژوهش‌هایشان به‌جان بخرند و یا چنان به علم تن بسپارند که از تردید در اصالت تعلق‌شان به پدیدارشناسی چندان برنیاشوبند (زه‌اوی، ۲۰۱۰: ۷).

بنا بر آنچه گذشت، درست‌تر آن است که پدیدارشناسی دین را جزء مشارکت‌کنندگان واقعی در برنامه «مطالعه علمی دین» نشماریم و البته این در شمار نیامدن را بسا که باید حسن دانست تا عیب. آنچه عیب است شتاب‌زدگی برای بهره‌مندی از مشروعیت انتساب به «علم» به‌گونه‌ای است که مبانی، تلویحات و پیامدهای چنین انتسابی نادیده گرفته شود.

علم به‌مثابه منبع مشروعیت

برکشاندن نابجای جایگاه علوم تجربی تا حد یگانه منبع مشروعیت هر اقدام شناخت‌جویانه، به یک معنا از قرن نوزدهم آغاز شد و تأثیرات آن تا قرن بیستم امتداد یافت و بسا که هنوز هم یافتنی باشد. البته در آن زمان، مفهوم «دانش علمی» معنای دقیق و پیچیده و چندلایه امروزی را نداشت و همین بساطت و سادگی نیز اشتباهاتی را در تعیین مصادیق پدید می‌آورد. گزاره نیست اگر بگوییم که بسیاری پیشگامان علوم انسانی و برخی از دیگر پژوهندگان نامدار، بر مبنای همین تلقی ساده‌انگارانه از شناخت علمی، مشروعیتی را برای آرا و نظرات خود فراهم آوردند که منشأ دشواری‌ها، کج‌فهمی‌ها و خسارات بسیاری شد. توضیح آنکه اگر روش علمی را در طرحواره‌ای بسیار ساده شده، به چهار مرحله «فرضیه‌سازی»^۱، «داده‌پردازی»^۲، «فرضیه‌آزمایی»^۳ و «نظریه‌پردازی»^۴ خلاصه کنیم، یک اقدام شناخت‌جویانه را زمانی می‌توانیم مبتنی بر روش علمی بدانیم که شرایط خاصی را «در هر چهار مرحله» احراز کرده باشد. به‌عنوان مثال در مرحله فرضیه‌سازی، تنها فرضیه‌هایی را می‌توان پذیرفت که ابطال‌پذیر^۵ باشند؛ در مرحله داده‌پردازی، داده‌ها باید به‌شیوه‌ای عینی^۶ قابل تعریف باشند و به‌شیوه‌ای عینی جمع‌آوری و طبقه‌بندی شوند؛ در

1. Hypothesis Construction
2. Data Processing
3. Hypothesis Testing
4. Theory Construction
5. Falsifiable
6. Objective

مرحله فرضیه‌آزمایی، پژوهشگر باید به‌گونه‌ای تجربی^۱ و به‌نحوی تکرارپذیر^۲ نشان دهد که در پذیرش فرضیه خود منطقاً مجاز است (یا به‌عبارت دقیق‌تر نشان دهد که «در عدم رد فرضیه» مجاز است) و در مرحله نظریه‌پردازی، نظریه‌پرداز باید نشان دهد که نظریه او از نظریات رقیب، صرفه‌جویانه‌تر است و یا یافته‌های بیشتری را تبیین می‌کند. بسیاری از متفکران قرن نوزدهم نه‌تنها گمان می‌کردند که گوهر و اصل و اساس علمی بودن یک اقدام شناخت‌جویانه به مرحله دوم منحصر می‌شود، بلکه می‌پنداشتند که صرف جمع‌آوری داده‌ها (صرف‌نظر از نوع داده‌ها و ملاک‌گزینش و شیوه جمع‌آوری آنها) کافی است تا روش علمی محقق شود. شاید یکی از علل این نگرش آن باشد که آرمان غالب پیشگامان علوم انسانی در قرن نوزدهم بازآفرینی علوم انسانی بر اساس الگوی علوم طبیعی بود (آرمانی که هنوز هم مسلط است و بسا که بتوان آن را سلباً به‌عنوان ملاکی برای تعیین اصالت پدیدارشناسان اهل علم به‌کار برد) و آنها گمان می‌کردند که تفاوت عمده دانشمندان علوم طبیعی با «ذهنیت‌پردازان متفلسف» آن است که گروه نخست بر داده‌های بیرونی تکیه دارند و حال آنکه گروه دوم، نشسته بر صندلی‌های راحتی، صرفاً در ذهنیات خود غوطه می‌خورند. ابتناء تحقیق بر داده‌های بیرونی، البته شرط لازمی برای تولید دانش علمی است اما به‌هیچ‌روی شرط کافی نیست. به این ترتیب بود که انبوهی از عقاید و نگرش‌های ایدئولوژیایی، صرفاً به این علت که مؤید به مجموعه معمولاً کم‌شماری از داده‌ها (داده‌هایی که عموماً به‌شیوه‌هایی دل‌خواهانه تعریف و به‌گونه‌ای ناروشمند انتخاب و جمع‌آوری می‌شدند) بودند، علمی و معتبر و عینی معرفی می‌شدند. مارکس (جامعه‌شناسی)، فروید (روان‌شناسی) و تیلور^۳ و انسان‌شناسان تکامل‌گرای قرن نوزدهم (در این مورد نگاه کنید به والر و ادواردسن^۴، ۱۹۸۷) نمونه‌های روشن چنین فهمی از علم بودند. شاید خالی از وجه نباشد اگر گمان کنیم که برخی از پدیدارشناسان دین نیز، به یک معنا، مانند فروید و مارکس و تیلور، با اتکاء به چنین فهم ساده‌انگارانه‌ای از شناخت علمی راه به خطا برده باشند.

فروید تنها به اتکای تفاسیر کاملاً سوگیرانه‌ای که عمدتاً از «داده‌های کلامی» تعداد محدودی مراجعه‌کننده بیمار فراهم آورده بود، روان‌کاوی را علم و آن هم از «علوم طبیعی»

1. Empirical
2. Repeatable
3. Tylor
4. Waller & Edwardson

می‌دانست و تا زمانی که زنده بود از تکرار آن نمی‌آسود. برای نمونه می‌توان «طرحی از روان‌کاوی»^۱ را نام برد که چند ماه پیش از مرگش نگاشته بود و یک سال پس از مرگش در ۱۹۴۰ منتشر شد (فروید، ۱۹۶۴: ۱۵۸). کل مراجعانی که فروید روند درمان آنها را نسبتاً به تفصیل گزارش کرده است از «شش مورد» فراتر نمی‌رود که تنها دو تن از آنها - به ادعای فروید - درمان شدند؛ بعداً معلوم شد که درمان‌شدگی این دو بیمار - با نام‌های مستعار موش مرد^۲ و مرد‌گرگین^۳ - نیز چندان حقیقت ندارد (لیپی^۴، ۱۹۹۴: ۹۷). او به پشتوانه اعتبار ناشی از چنین «برچسبی» نزدیک به نیم قرن بر غالب آنچه به آدمی مربوط می‌شد (دین، هنر، تربیت و ...) سایه افکند و توهم ناشی از اعتبار روان‌کاوی به‌عنوان علم تا آن اندازه ژرف بود که حتی از آن برای مدافعات متألهانه استفاده می‌شد! (برای نمونه، لی^۵، ۱۹۴۸). مبنای این نفوذ فرهنگی، گمان خطا اما رایج در باب اعتبار علمی نظریه او بوده است (کیهلستروم^۶، ۲۰۰۹)؛ درحالی‌که اصلی‌ترین بخش تلاش‌های منتقدان روان‌کاوی صرف آشکار کردن این حقیقت شد که روان‌کاوی نه تنها علم نیست که «پنجاه سال، بلکه بیشتر» از زایش و رشد چنین علمی ممانعت کرده است (آیزنک^۷، ۱۹۸۶: ۲۰۲).

۱۷

نمایندگان اصلی مطالعه علمی دین

بنابر آنچه آمد، بهتر است تا «مطالعه علمی دین» را (در مقام تحقق) به سه حوزه جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و انسان‌شناسی دین اختصاص دهیم که بی‌سابقه هم نیست (سیگال، ۱۹۹۴: ۵). در هر حال مقصود این نگاشته از «مطالعه علمی دین» مجموعه کوشش‌های شناخت‌جویانه‌ای است که بر مبنای روش‌شناسی علوم تجربی تولید شده باشند و بیشتر در سه حوزه یاد شده قرار دارند هر چند به آنها منحصر نمی‌شوند. چنانکه در سال‌های اخیر اقبال به رویکردهای میان‌رشته‌ای به مطالعه دین موجب شده است تا طیف متنوعی از پژوهشگران با پیشینه‌های علمی متفاوت گرد هم آیند و علوم مختلفی زیر چتر یک عنوان فراگیر فراگرد آورند. «علوم شناختی»^۸ نمونه‌ای مشهور

1. An Outline of Psychoanalysis
2. Rat Man
3. Wolf Man
4. Leahey
5. Lee
6. Kihlstrom
7. Eysenck
8. Cognitive Sciences

از این رویکردهای میان‌رشته‌ای است که محققانی از روان‌شناسی و انسان‌شناسی تا عصب‌شناسی و علوم رایانه در آن مشارکت دارند (برای شرحی موجز ولی جامع مراجعه کنید به اسکان^۱ و دیگران، ۲۰۰۵) و برخی از ایشان که به پژوهیدن دین پرداخته‌اند، مبانی، روش‌ها و یافته‌های خود را ذیل عنوان «علوم شناختی ادیان»^۲ جای داده‌اند (معرفی فشرده‌ای از آن را در بارت و بردت^۳، ۲۰۱۱ ببینید)؛ البته کلیت «علوم شناختی» (و به تبع آن علوم‌شناختی ادیان) از دسته‌بندی صرف و تقسیم کار برای گروهی از پژوهش‌های میان‌رشته‌ای فراتر می‌رود و بر پیش‌انگاشت‌ها و ترجیحات ویژه‌ای تکیه دارد (نگاه کنید به تاگارد^۴، ۲۰۱۲) که محل تأمل است و واری‌های آن‌ها مجال موسع‌تری می‌طلبد.

اکنون که مرزهای دایره «مطالعه علمی دین» وضوح قابل قبولی پیدا کرد، می‌توان با دقت بیشتری به جستجوی پاسخی برای پرسش اصلی این پژوهش پرداخت: آیا ورود اهل ایمان به «مطالعه علمی دین» ممکن است؟

چنانکه در سرآغاز این نگاشته نیز آوردیم، «مطالعه علمی دین» بنا به تعریف پژوهشی فارغ از ایمان (و کفر) است و قرار است دانشی فراهم آورد که برای مؤمن و ملحد به یک اندازه معتبر باشد. اگر واقعاً این‌گونه باشد آنگاه استبعاد ندارد و بلکه شایسته است که مؤمنان نیز برای گسترش دانش و فهم عقلانی خود از دین، در مقام پژوهنده و مخاطب به آن وارد شوند. اما حقیقت جز این می‌نماید.

دین‌شناسان علمی در جلوگیری از تأثیر رویکردهای مؤمنانه و ملحدانه به حوزه پژوهش خود چندان منصفانه عمل نکرده‌اند و به‌همان اندازه که ایمان را از مداخله در دین‌پژوهی علمی بازداشته‌اند، الحاد را گاه با غفلت، گاه با تغافل و حتی گاه با خوش‌رویی و دعوت به این حوزه وارد کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به اصل «الحاد روش‌شناختی»^۵ پیتر برگر^۶ (در حوزه جامعه‌شناسی دین) اشاره کرد که بر مبنای آن «... باید جایگاه الهی یا فراطبیعی یک دین یا یک موضوع دینی را به کناری نهاد و برای آنها منشأیی بشری و اجتماعی فرض کرد» (کیونین^۷، ۲۰۰۳: ۷۴). این اصل برخلاف آنچه عموماً

1. Schunn
2. Cognitive Science Of Religion
3. Barrett & Burdett
4. Thagard
5. Methodological Atheism
6. Berger
7. Kunin

درباره آن گفته‌اند مبنایی برای حفظ موضع بی‌طرفانه مطالعات علمی دین نسبت به کفر و ایمان نیست (اگر چه شاید خود برگزین چنین قصدی داشته است). چگونه ممکن است که الحاد را به حیطة روش‌شناسی محدود کرد و به فرض امکان چگونه می‌توان آن را مبنایی برای بی‌طرفی قرار داد؟ اگر الحاد روش‌شناختی ممکن است و چنین کاربردی دارد، چرا «ایمان روش‌شناختی» ممکن نباشد و چنین بهره‌ای ندهد؟ نینیان اسمارت^۱ نیز (بسا به‌مدد دگراندیشی پدیدارشناسانه خود) همین ملاحظه را دارد که معتقد است «الحاد روش‌شناختی» از سوگیری ملحدانه تهی نیست؛

«به‌نظر اسمارت، الحاد روش‌شناختی بر این مبنا استوار است که دانشوران [دین‌پژوه] باید امکان حقیقت داشتن یا واقعی بودن موضوعات مرتبط با ایمان دینی را انکار کنند. اسمارت، خود عبارت «ندانم‌گروی روش‌شناختی»^۲ را ترجیح می‌دهد... که بر مبنای آن دین‌پژوه، نمی‌داند جهان، واقعاً بر چه اساسی و چگونه تنظیم شده است و آیا اصلاً نظمی دارد یا فاقد نظم است و دین‌پژوه نباید نسبت به چنین پرسش‌هایی موضعی اتخاذ کند» (کاکس^۳، ۲۰۰۳: ۲).

مبنای سخن اسمارت روشن است، همان مبنا و منطقی که روا نمی‌دارد تا ایمان بر دین‌پژوهی تأثیر بگذارد، تأثیر الحاد را نیز بر نمی‌تابد. اما حتی همین تلاش اسمارت برای اعطای بی‌طرفی بیشتر به دین‌پژوهی نیز گاه به‌نوعی جانبداری از دین تعبیر شده است (نگاه کنید به کاکس، ۲۰۰۳).

حاصل آنکه آنگاه می‌توان ورود اهل ایمان را به‌حوزه مطالعه علمی دین قابل بررسی دانست که این حوزه «به‌گونه‌ای پیشینی» از کفر و دین فارغ باشد. در سطور باقیمانده از این پژوهش تلاش می‌شود تا به‌گونه‌ای مقدماتی امکان بازگرداندن دین‌شناسی علمی به جایگاه اصلی (منطقه فراغ از کفر و دین) بررسی شود. اگر چنین کاری ممکن باشد آنگاه می‌توان از ورود مؤمنان به دین‌شناسی علمی سخن گفت. برای مؤمنان، مسئله کفر و ایمان حتی از بودن یا نبودن نیز مهم‌تر است (اگر چه این اهمیت برای غیرمؤمنان چندان قابل فهم نباشد) و همین اهمیت است که لزوم دقت و احتیاط را در ورود به هر حیطة‌ای و از جمله مطالعه علمی دین توجیه می‌کند.

1. Ninian Smart
2. Methodological Agnosticism
3. Cox

وجوه چهارگانه دین

برای دین از آن حیث که موضوع شناخت قرار می‌گیرد، چهار وجه متصور است: حقیقت^۱، معنا^۲، منشأ^۳ و کارکرد^۴ (البته بسا که وجوه دیگری نیز قابل احصاء باشد اما برای مقصد این پژوهش همین مقدار بسنده است). دین‌شناسی علمی برای آنکه حقیقتاً علمی باشد، باید با هر یک از این وجوه چه رابطه‌ای داشته باشد؟

سیگال معتقد است که مؤمنان اصرار دارند که برنامه مطالعه علمی دین مجاز است تا منشأ و کارکرد دین را بپژوهد ولی معنا و حقیقت دین از دایره تحقیق دین‌شناسی علمی، بنا به تعریف، بیرون می‌افتد (سیگال، ۱۹۹۴: ۶). فعلاً بدون توجه به واکنشی که سیگال به این پیشنهاد دارد (و به آن خواهیم پرداخت) می‌توان نهاده اصلی این نگاشته را معرفی کرد:

مطالعه علمی دین آنگاه علمی است که از پیش، نسبت به حقیقت دین بی‌طرف باشد.

گزاره فوق بر دلیل و مبنای روشنی استوار است: داوری درباره حقیقت دین از محدوده علم خارج است. پرسش از حقیقت دین، پرسشی فلسفی (و بسا که فرافلسفی) است و علم، نه ابزار لازم را برای پاسخگویی به آن در اختیار دارد و نه اصولاً در پی یافتن چنین پاسخی است. این حقیقت را کسی مانند سیگال نیز قبول دارد، با همه ناهمدلی‌ای که با مؤمنان نگران از دین‌ستیزی‌های احتمالی دانشمندان علوم اجتماعی دارد و با همه رنج پر هیاهویی که می‌برد تا نشان دهد علم می‌تواند در مورد همه چیز دین نظر بدهد، آنجا که می‌گوید دانشمندان علوم اجتماعی اگر دین را باطل دانسته‌اند، نه به‌عنوان دانشمند که در مقام فیلسوف چنین کرده‌اند (سیگال، ۱۹۹۴: ۱۱). به‌عبارت دیگر، سیگال به‌درستی این گزاره اذعان دارد که دانشمندان، به‌عنوان دانشمند، نمی‌توانند درباره حقیقت دین داوری کنند.

بنابراین علم را با حقیقت دین کاری نیست. زیرا صرف نظر از اعتقاد به حقیقی بودن یا حقیقی نبودن امر قدسی، هیچ‌کس (چه مؤمن و چه ملحد) در این مطلب تردیدی ندارد که امر قدسی، اگر حقیقتی مستقل از انسان و شرایط انسانی داشته باشد، بنا به تعریف (و به‌نحوی پیشینی) امری غیرمادی، نازمانمند، متعالی، نامتغیر و... خواهد بود. از سویی

1. Truth
2. Meaning
3. Origin
4. Function

دیگر، «موضوع شناخت» تا ضرورتاً شرایط خاصی را احراز نکند، امکان شناخت آن با روش علمی، به نحوی پیشینی، منتفی خواهد بود: «موضوع» (مثلاً بر مبنای علم‌شناسی پوپری) باید ذاتاً به گزاره‌های ابطال‌پذیر قابل تحویل باشد؛ موضوع باید ذاتاً به گونه‌ای قابل سنجش، مشاهده‌پذیر^۱ باشد؛ موضوع باید قابل تکرار^۲ و تغییرپذیر باشد. روشن است که احراز این شرایط و شرایطی از این دست ضرورتاً از عهده موضوعی که بنا به تعریف غیرمادی، نامانمند، متعالی و نامتغیر است، خارج است. اگر امر قدسی امری غیرمادی، نامانمند، نامتغیر و متعالی باشد نمی‌توان آن را با روشی که بنا به تعریف تنها به حوزه موضوعات مادی، زمانمند، تغییرپذیر و نامتعالی دسترسی دارد (یعنی روش علمی) شناخت. بنابراین برای علم پژوهیدن حقیقت امر قدسی، بنا به تعریف، امکان‌ناپذیر است. دقت شود که مقصود آن نیست که دانشمندان حق تفلسف ندارند؛ هر کسی (دانشمند یا غیر دانشمند) می‌تواند چنین کند ولی باید به تعهدات و الزامات و حدود چنین کاری پایبند باشد. نباید علم نمود و فلسفه فروخت. چنانکه هوسرل اشاره می‌کند: «آنگاه که علوم طبیعی زبان به سخن می‌گشاید، ما زانوی تلمذ بر زمین می‌نهیم و شادمانه گوش می‌سپاریم. اما مطلب اینجاست که گاه آنچه از دهان دانشمندان علوم طبیعی به گوش ما می‌رسد، علم نیست؛ مثلاً آنگاه که از «فلسفه طبیعت» ... سخن می‌گویند، دیگر قطعاً صدای علم نیست که به گوش می‌رسد» (به نقل از زهاوی، ۲۰۱۰: ۵).

همچنین سخن آن نیست که میان علم و فلسفه هیچ رابطه‌ای نیست و عالمان و فیلسوفان هیچ داد و ستدی ندارند. علاوه بر روابطی که خارج از بحث این نگاشته است، بسا که یافته‌ای علمی، فیلسوفی را در جهتی خاص به تولید معارف فلسفی برانگیزاند یا مفهومی فلسفی، دانشمندی را در فرضیه‌پردازی یا نظریه‌سازی به کار آید. مقصود آن است که نباید دعاوی و سخنان فلسفی را به صرف آنکه مدعی و سخن‌گو دانشمند است، علمی شمرد و اعتبار یافته‌های علمی را برای آن متصور شد. پس داوری در باب حقیقت دین از عهده پژوهش علمی، بنا به تعریف، خارج است؛ به عبارت دیگر: مطالعه علمی دین آنگاه علمی است که از پیش، نسبت به حقیقت دین بی‌طرف باشد.

اما آیا علم می‌تواند درباره منشأ دین تحقیق کند؟

دیدیم که بنا بر گزارش سیگال، مؤمنان می‌پذیرند که علم به پژوهیدن منشأ (و

1. Observable

2. Repeatable

کارکرد) دین بپردازد (چنانکه مجاز به واریسی حقیقت و معنای دین نیست) (سیگال، ۱۹۹۴: ۶). سیگال در همانجا می‌کوشد تا به قول او «توسل»^۱ مؤمنان به مباحثات مبتنی بر «سفسطه پیدایش»^۲ برای دفاع از دین در برابر تلاش‌های دین‌ستیزان را به‌نوعی تخطئه کند. بنابر «سفسطه پیدایش»، حتی اگر پیدایش دین را مبتنی بر فرافکنی^۳ و امنیت‌جویی و جهل بدانیم، باز هم منطقاً مجاز نیستیم محتوای دین را باطل بشماریم. بر مبنای صحت یا سقم منشأ یک عقیده نمی‌توان درباره درستی یا نادرستی محتوای آن عقیده استدلال کرد.

صرف‌نظر از مباحثات مرتبط با سفسطه پیدایش، واقع آن است که مطالعه منشأ دین بدون موضع‌گیری پیشینی درباره حقیقت دین ناممکن است یا ناممکن به‌نظر می‌رسد. اگر این سخن درست باشد آنگاه مجاز خواهیم بود تا بر مبنای نهاده اصلی این نگاشته (مطالعه علمی دین آنگاه علمی است که از پیش، نسبت به حقیقت دین بی‌طرف باشد)، در «علم‌بودگی» گزارش‌های دانشمندان درباره منشأ دین نیز تردید کنیم.

صرف‌نظر از آنکه عملاً و در مقام تحقق، اغلب روندهای مسلط پژوهشی در زمینه منشأ دین، بر مبنایی ملحدانه استوار است، نظراً و در مقام تحقیق نیز پژوهیدن علمی منشأ دین تنها زمانی آغاز می‌شود که ما در مقام داور، حکم خود را به‌نفع باطل شماری حقیقت دین صادر کرده باشیم. هنگامی که دانشمندان درباره منشأ دین به پژوهش می‌پردازند، در واقع مقصودشان «منشأ مادی دین» است و از پیش پذیرفته‌اند (چه بدانند و چه ندانند) که دین منشأی مادی دارد. کسی که معتقد است دین منشأی الهی دارد و یا نمی‌خواهد در این زمینه موضع‌گیری کند (یعنی به اصل «ندانم‌گروی روش‌شناختی» متعهد است) منطقاً نمی‌تواند به پژوهش درباره منشأ مادی دین بپردازد زیرا آغاز کردن چنین پژوهشی به‌معنای اتخاذ موضعی است که بنا به‌تعریف یا اتخاذ نمی‌شود و یا نباید اتخاذ شود.

در مقام تحقق نیز آنگاه که به موضوع منشأ دین در دین‌شناسی علمی معاصر می‌رسیم، جز کافرستانی انباشته از نظرات و عقاید و مدل‌های ملحدانه نمی‌یابیم درحالی‌که چنین غلطی از الحاد در بخش‌های دیگر مطالعه علمی دین کمتر به‌چشم می‌خورد. بیان

-
1. Invocation
 2. Genetic Fallacy
 3. Projection

نمونه‌ای از این حوزه (بارت^۱، ۲۰۰۴) مسئله را روشن‌تر می‌کند. بارت می‌کوشد تا بخش عمده‌ای از تجارب ماورائی و فراسوی آدمی (و بلکه کل دین) را با فرض کردن وجود نوعی نقص اجتناب‌ناپذیر در روند تکامل سیستم روانی - ادراکی به نام «بیش‌فعالی دستگاه عامل‌یاب»^۲ توضیح دهد، در روند تکامل، برای کنترل محیط پیرامون و دست‌یازیدن به اقدام مناسب در صورت رویارویی با موجودات بالقوه خطرناک، بخشی از نظام ادراکی انسان به‌صورت دستگاهی برای پایش مداوم محیط پیرامون به نام دستگاه عامل‌یاب^۳ پدیدار شده است. وظیفه این دستگاه آن است تا تغییرات رخ داده در میدان ادراکی (مثلاً حرکت یک شیئی) را وارسی کند تا معلوم شود که آیا چنین تغییراتی با یک عامل هوشمند (مثلاً یک حیوان خطرناک) مرتبط است یا خیر. از آنجا که «بیش‌یاب‌گیری خطا»^۴ به‌لحاظ بقا^۵ از «کم‌یاب‌گیری خطا»^۶ ارزش‌مندتر است (یعنی برای ادامه حیات آدمی بهتر است تا او اشتباهاً حرکت شاخه‌های درخت را حرکت یک ببر گرسنه ادراک کند تا برعکس) دستگاه عامل‌یاب در روند تکامل به‌گونه‌ای تنظیم شده است تا بیش‌فعال باشد (HADD)، یعنی با کمترین نشانه، حضور عامل هوشمند را (طبعاً در بسیاری از موارد، به غلط) شناسایی کند. به این ترتیب است که آدمی به‌واسطه این خطای تکاملی، بسیاری از تغییرات طبیعی پیرامون خود را به عواملی هوشمند فراطبیعی نسبت می‌دهد (فصل سوم) که نهایتاً در موجودی به نام خدا خلاصه می‌شود (فصل ۶). نظریه بارت نمونه‌ای از منشأ‌پژوهی معاصر علمی است. آیا صورت‌بندی چنین نظریه‌ای اساساً بدون الحاد امکان‌پذیر بوده است؟ آیا برای هیچ پژوهشگری ممکن است تا در حوزه چنین نظریه‌ای به تحقیق بپردازد پیش از آنکه حقیقت دین را باطل شمرده باشد؟ دقت شود که بحث در نتیجه نظریه بارت نیست، در مبانی آن است. ممکن است کسی بر مبنای یافته‌های علمی به الحاد (یا به توحید) بگراید و یا حتی بگردد. محل نزاع در اینجا نیست (گرچه در جای خود مجال نزاع دارد)؛ مسئله این است که کسی بر بنیاد مبانی ملحدانه، بکوشد تا شناختی بنا به تعریف معتبر و بی‌طرفانه (شناخت علمی) تولید کند. اجمالاً چنین کاری ممکن نیست (تفصیل این اجمال، خدای خواهد اگر، در جای دیگری **گزارده** شود).

1. Barrett
2. HADD: Hyperactive Agency Detection Device
3. ADD
4. False (Over) Detection
5. Survival
6. False (Under) Detection

بنا بر آنچه گذشت، مطالعه علمی دین نه فقط قادر به ورود به حوزه حقیقت دین نیست بلکه به منشأ دین نیز دسترسی ندارد.

در اینکه دست علم از یازش معنای دین کوتاه است، اختلاف چندانی نیست. گذشته از آنکه کار علم «تبیین»^۱ است و معنا در حیطه «فهم»^۲ قرار می‌گیرد، معنای دین اساساً مقوله‌ای کاهش‌ناپذیر است و علم جز با کاهش‌گرایی سامان نمی‌یابد. سیگال ضمن آنکه تلویحاً می‌پذیرد دانشمندان علوم اجتماعی از ورود به برخی از وجوه معنای دین محروم‌اند، برای آن وجوه دیگری را معرفی می‌کند تا در نهایت بتواند به نتیجه معکوس برسد (سیگال، ۱۹۹۴: ۱۰-۶). او برای چنین کاری یا میان محتوا و معنا خلط می‌کند یا می‌کوشد تا فهم و تبیین را به هم نزدیک کند. در حالی که آنچه مؤمنان از معنای دین مراد می‌کنند، آن گوهر کاهش‌ناپذیر فراگیری است که برخی از جنبه‌های آن حتی از دسترس زبان خارج است؛ اگر جز این باشد، هرکسی می‌تواند «محتوایی» را به دین نسبت دهد و آن محتوا را به «زبانی غیرقدسی» ترجمه کند؛ چنین کاری - صرف‌نظر از آنکه به دیدگاهی دستگاه‌مند و به‌سامان بینجامد یا نینجامد - آن اندازه دور از عینیت و آمیخته با ذهنیات است که علمی نباشد، چنانکه کار فروید و مارکس علمی نبود. از طرف دیگر، درست است که کوشیده‌اند از فاصله میان شناخت علت و شناخت معنا بکاهند و از علوم تبیینی^۳ و علوم تفسیری^۴ سخن بگویند، اما چنین پروژه‌هایی هنوز به آن حد از کمال، شمول و مرجعیت نرسیده‌اند که بتواند جواز ورود علم را به حیطه معنا صادر کنند. اگر حاصل چنین پروژه‌هایی قرار بود تا در ردیف مطالعه علمی دین (روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی) جای بگیرند، قطعاً پدیدارشناسی دین در سابقه و صلاحیت بر آنها تقدم داشت (صرف‌نظر از اینکه برخی از این پروژه‌ها - مانند پروژه ریکور^۵ که سیگال نیز در مقام محاجه از آن نام می‌برد (سیگال، ۱۹۹۴: ۷) - اساساً پدیدارشناسانه‌اند). البته اینکه سیگال که اساساً به جهت نقد به علم‌بودگی پدیدارشناسی دین نامدار شده است (نگاه کنید به آلن، ۲۰۰۵: ۷۱۱۰ و آیدیناپولس و یانن، ۱۹۹۴: ۱۹۷-۶۵)، از ریکور به‌عنوان وسیله‌ای برای حمله به الیاده و پدیدارشناسی استفاده کند، از جهات بسیاری محل تأمل و بلکه شگفتی است.

1. Explanation
2. Understanding
3. Explanatory Science
4. Interpretive Science
5. Ricoeur

بنابر آنچه گفته آمد پژوهش علمی نه در حقیقت دین و نه در منشأ دین امکان‌پذیر نیست و حتی اگر شرط «بی‌طرفی پیشینی درباره حقیقت دین» احراز شود، دشوار می‌نماید که بتوان معنای دین را با روش علمی پژوهید و باید دست‌کم تا زمانی که به‌گونه‌ای همه‌پذیر بتوان تفسیر را به حیطة شناخت علمی وارد کرد، شکبیا بود.

تنها وجهی از دین که می‌توان آن را با هوشیاری و احتیاط به‌دست علم سپرد، کارکرد دین است. استفاده از تعبیر «با هوشیاری و احتیاط» از آن‌روست که گاه میان کارکرد و دیگر وجوه دین (حقیقت، منشأ و معنا) خلط می‌شود و یا کارکردی از دین را چنان تعریف می‌کنند یا چنان می‌پژوهند و یا نتیجه پژوهش را چنان گزارش می‌کنند که پژوهیدن کارکرد به پژوهیدن حقیقت دین تغییر می‌کند یا تعبیر می‌شود.

برای نمونه می‌توان به مجموعه پژوهش‌هایی اشاره کرد که در آنها رابطه میان دین و فرآیندهای عصب‌شناختی را واری می‌کنند و با نام «علوم اعصاب معنوی^۱» (و گاه نیز با نامی نه کاملاً خالی از کنایه یعنی «الهیات اعصاب^۲») شناخته می‌شود. مانند پژوهش‌هایی که می‌کوشند تا میان تجارب مذهبی و گرایش به دین‌ورزی و بخش‌هایی از مغز ارتباط برقرار کنند (برای پژوهش‌های مرتبط با «دین‌ورزی و صرع لپ گیجگاهی»^۳ نگاه کنید به اسکاکتر^۴، ۲۰۰۶) یا این ادعا که با تحریک مغناطیسی مغز می‌توان «تجارب مذهبی» ایجاد کرد (پرسینگر^۵ و دیگران، ۲۰۱۰) و پژوهش‌هایی که تجارب معنوی و جوهری از شناخت‌ها، هیجان‌ها و رفتارهای دین‌ورزانه را به انتقال‌دهنده‌های عصبی^۶ مرتبط می‌کنند (نیوبرگ^۷، ۲۰۰۶). بازبینی نقادانه برخی از خطوط پژوهشی در عصب‌پژوهی معنوی را در راکتلیف^۸، ۲۰۰۶ و آتون - استاکدیل^۹، ۲۰۱۲ ببینید. پژوهشگرانی که در این حوزه به تحقیق می‌پردازند، گاه نتایج یافته‌های خود را چنان تفسیر می‌کنند که گویی درباره حقیقت دین کشفی تازه کرده‌اند. مثلاً آلپر معتقدات دینی را «اوهامی می‌داند که با برنامه‌ریزی ژنتیکی در مدارهای سامانه عصبی ما نهاده شده است و محل تولیدشان

1. Spiritual Neuroscience
2. Neurotheology
3. Temporal Lobe Epilepsy
4. Schachter
5. Persinger
6. Neurotransmitter
7. Newberg
8. Ratcliffe
9. Aaen-Stockdale

(احتمالاً) در لپ‌های گیجگاهی است» (به نقل از آئون - استاکدیل، ۲۰۱۲: ۵۲۰). بساکه مخاطب ناآشنا با این حوزه گمان کند که او در حال گزارش یا جمع‌بندی یافته‌های پژوهشی است در حالی که او صرفاً در حال بیان ذهن‌ورزانه دیدگاه خود است که اتفاقاً پیوند استواری با یافته‌های مورد نظرش ندارد. چنانکه دیگری می‌تواند از همین یافته‌ها نتیجه‌ای متضاد بگیرد و آن را نشانه‌ای از رحمت الهی بداند که ما را به گونه‌ای آفریده است تا با او «همهانگ» باشیم (فاستر به نقل از آئون - استاکدیل، ۲۰۱۲: ۵۲۳). همین که می‌توان از یافته‌های دین‌شناسانه واحدی، راه به کفر و ایمان، هر دو برد، نشان‌دهنده «تحقق» حداقلی قابل قبول از بی‌طرفی در مورد حقیقت دین است. هم از این‌روست که پژوهیدن کارکرد دین را می‌توان بر عهده علم نهاد.

نتیجه‌گیری

تردید چندانی در این سخن روا نیست که مؤمنان از پرداختن به مطالعه علمی دین‌گریز و گزیری ندارند. بخشی از «مهارت‌های زندگی» در جهان امروز، که خود تا حد زیادی ساخته و پرداخته (اگر نگوییم بر ساخته) علم است، کنار آمدن یا مرتبط بودن یا داشتن کمینه‌ای از تفاهم با علم است. «انسان مؤمن مدرن»، چه بخواهد و چه نخواهد، بخشی از حیات مؤمنانه خود را (چه در ساماندهی به معیشت، چه در برقراری ارتباط با دیگران و چه حتی در گسترش و تعمیق و تبلیغ زندگی مؤمنانه) وام‌دار علم است. بنابراین مؤمنان از ورود به حیطه مطالعه علمی دین‌گریز ندارند. البته سال‌ها است که اهل ایمان با تلاش برای چالش روش‌مند با مبانی و شیوه‌های تولید شناخت علمی از دین و پی افکندن طرحی «دیگر» (از جمله پدیدارشناسی) به این حوزه وارد شده‌اند و به‌راستی دایره دین‌شناسی علمی را گسترش داده‌اند؛ استمرار و توسعه و تعمیق چنین تلاش‌هایی بی‌گمان بخشی حیاتی و جایگزین‌ناپذیر از ورود مؤمنان به این حیطه است اما مشارکت مستقیم در تولید دانش علمی در زمینه دین سخن دیگری است.

اهل ایمان اگر بخواهند به مطالعه علمی دین بپردازند دو گزینه پیش‌رو دارند: گزینه آسان و گزینه سخت.

گزینه آسان پژوهیدن کارکرد دین است. از جمله رویکردهای رایج اهل ایمان در کارکردپژوهی دینی، در پیش گرفتن «راهبرد گزینش» است: در این راهبرد تنها آن دسته از کارکردهایی از دین به پژوهش سپرده می‌شوند که می‌توان از آنها به گونه‌ای

عقل‌پذیر، به تفاسیر یا برداشت‌هایی «هماهنگ با ایمان» رسید. پژوهش‌هایی که می‌کوشند سلامت روانی و تنی را با دین‌ورزی و معنویت‌گرایی مرتبط کنند (برای آشنایی با وجوه مختلف این ارتباط نگاه کنید به نیوبرگ و لی، ۲۰۰۶)، نمونه آشنایی از عمل به چنین راهبردی است. در هر شماره از غالب نشریه‌های علمی‌ای مرتبط با روان‌شناسی و دین که امروز در کشور منتشر می‌شوند، یک یا چند پژوهش از این دست گزارش می‌شوند. اگر چه در کوتاه‌مدت، بهره گرفتن از راهبرد گزینش، مطلوب‌تر و کم‌آسیب‌تر می‌نماید ولی در نگاهی کلان، استفاده افراطی از این راهبرد بسا که مرزهای تبلیغ و تحقیق را چنان درهم بیامیزد که به هر دو وجه آسیب برساند.

واقع آن است که هدف علم‌ورزی در ساده‌ترین بیان کسب حقیقت است نه تبلیغ. البته بحث این نیست که مؤمنان باید از تبلیغ دست بردارند؛ تبلیغ بخشی جدانشدنی از حیات مؤمنانه در تمام جوامع دینی (حتی در جوامع بسته دینی که تبلیغ به اعضای درون جامعه منحصر می‌شود) است. زایش، مانایی و فریبی ایمان دینی، ماهیتی ارتباطی دارد و به همین روی هرگز نمی‌توان تبلیغ را از زندگی مؤمنانه جدا کرد. اما حتی به فرض تقدم تبلیغ بر تحقیق، باید پذیرفت که تولیدات علمی زمانی ارزش تبلیغی پیدا می‌کنند که واقعاً در جستجوی شناختی معتبر فرآوری شده باشند.

صرف‌نظر از هر آنچه درباره رابطه میان تبلیغ و تحقیق می‌توان گفت، مدار بحث در این نگاشته، تحقیق است؛ یعنی ورود مؤمنان به حیطه مطالعه علمی دین از این حیث مطرح است که فرض می‌شود جنبه‌ها و وجوهی از دین و حیات دین‌ورزانه وجود دارد که جز با بهره‌گرفتن از روش‌شناسی علمی، شناخت معتبر و قابل‌اعتنایی از آنها به‌دست نمی‌آید. به همین دلیل (و البته دلایل دیگری که طرح‌شان مجال افزون‌تری می‌خواهد) بهره گرفتن از راهبرد گزینش به عنوان راهبرد انحصاری، شیوه مناسب و قابل‌قبولی به‌نظر نمی‌رسد.

چنین می‌نماید که «راهبرد بنیادپژوهی»، مناسب‌تر باشد؛ اینکه پیش از آغاز هر پژوهش درباره دین، بنیادهای چنین پژوهشی را آن اندازه واریسی کنیم که مطمئن شویم «بی‌طرفی پیشینی درباره حقیقت دین» نقض نشده باشد؛ این بی‌طرفی پیشینی در مورد منشأ و نیز هر وجه دیگری که تابع حقیقت دین است - و امروز یا در آینده ممکن است پیشنهاد شوند - نیز صادق است.

الزام به شرط «بی‌طرفی پیشینی درباره حقیقت دین» البته با جستجوگری آزاد و

کنجکاوی کرانه‌ناپذیر روح انسان دانشمند منافاتی ندارد. برعکس، اینکه پژوهش علمی را به پذیرش غیرانتقادی (و حتی گاه غیرهشیارانه) انبوهی از پیش‌انگاشت‌های ملحدانه مشروط کنند، خلاف آزادی اندیشه است. یافته‌های یک پژوهش علمی، بسا شود که کسی را به کفر و دیگری را به ایمان بگرایاند، باکی نیست؛ حتی بسا که مؤمنی یا ملحدی به امید یافتن مؤیدی بر عقاید خود به پژوهیدن وجهی از دین بپردازد، اما مادامی که پژوهش او به‌گونه‌ای پیشینی بر بی‌طرفی استوار بوده باشد، می‌توان چشم داشت که بر دانش بشر در آن زمینه چیزی افزوده شود. اصل سخن آن است که عالمان کار عالمان کنند و فیلسوفان کار فیلسوفان.

اما کارکرد پژوهی دین، در بهترین شکل خود نیز ممکن است از برخی آسیب‌ها خالی نباشد. به‌عنوان نمونه ممارست در نگرش کارکردگرایانه ممکن است پژوهنده و مخاطبان او را به این دیدگاه متمایل کند که دین جز مجموعه‌ای از کارکردها نیست. چنین دیدگاهی، ممکن است به تدریج، اهل ایمان را از حیات مؤمنانه دور کند. از مشخصات چنین دیدگاهی، اصل شمردن موجود شناخت‌گر (انسان) و به حاشیه رانده‌شدن موضوع شناخت (امر قدسی، خداوند) است. زمانی که یکسره از دین بپرسیم که برای ما چه فایده‌ای دارد، ممکن است آرام آرام و به تدریج و پس از گذشت دو سه نسل، به جایگاه معنابخشی مستقل و مرجعیت متعالی و خودبنیاد دین آسیب برساییم؛ اگر چنین شود چیزی از دین حذف می‌گردد که بسا باعث شود بودش مؤمنانه موضوعیت خود را از دست بدهد. بسیاری از مسائل الهیات مدرن در جهان غرب (و نیز بازتاب آنها در ذهن و زبان روشنفکران مسلمان) و نحوه طرح و شیوه پاسخگویی به آنها (مانند انتظارات بشر از دین، اهمیت تجربه دینی، تکثرگرایی دینی، زبان دین، تقابل حق و تکلیف و...) شاید تا اندازه‌ای برآمده از همین «اصل‌شماری» آدمی در مواجهه شناختی با دین باشد. از همین رو جای شگفتی نیست که خدا در نزد «مؤمنان مدرن» گاه به موجودی ناتوان (گریفین)، نیازمند (پرینگل به‌نقل از مک کویری، ۱۳۷۵: ۹۲)، متناهی (برایتمن، به‌نقل از مک کویری، ۱۳۷۴: ۱۳۴) و محدود (راشداًل به‌نقل از مک کویری، ۱۳۷۵: ۱۰۷) تبدیل شود. جان هیک سخنی دارد که که بسا بی‌ارتباط با این موضوع نباشد:

«می‌توان از طرز تفکری سخن گفت که... امروزه در همه‌جا رواج دارد و در واقع شاخص و ممیزه فرهنگ ماست. این طرز فکر بدین نحو عینیت یافته که در آن واژه «دین» (یا ایمان که تقریباً معادل آن به کار می‌رود) تا حد زیادی جایگزین

واژه «خدا» شده است... این جانشین شدن «دین» به جای «خدا» به عنوان کانون اصلی بحث و فحص، نوعی دگرگونی در ماهیت پرسش‌هایی پدید آورده است که همواره به جد در این حوزه طرح می‌گردد. ... ما در رابطه خود با دین و ادیان، نقش ارزشیابی‌کننده را بازی می‌کنیم و خداوند تابع آن چیزی قرار می‌گیرد که ما آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. دیگر نیازی نیست که حیات خود را در معرض قضاوت و رحمت الهی بدانیم (هیگ، ۱۳۷۶: ۲۲۰-۲۱۶، تأکیدات افزوده شده است).

گزینه دوم و دشوار برای مؤمنان در ورود به حیطه مطالعه علمی دین، در انداختن طرحی نو از علم است؛ علمی که هم در اعتبار چیزی کم از علوم طبیعی نداشته باشد و هم در شناخت دین و معنویت از روایی بیشتری برخوردار و در همان حال از بنیادها و مبانی و پیامدها و غایات ملحدانه (و نیز مؤمنانه) پیراسته باشد - علمی به راستی بی‌طرف. علمی که در همان حال که به «آرمان عینیت» وفادار و از سوگیری‌های پیشینی تهی است، برای پژوهیدن و جوه پژوهش‌پذیر دین، از علوم تجربی مرسوم، ظرفیت و توان بیشتری داشته باشد. شاید بتوان گفت تمام کسانی که کوشیده‌اند تا برای رسیدن به شناختی از انسان راهی جز راه علوم طبیعی را بگشایند و در همان حال نیز سعی کرده‌اند تا به آرمان عینیت وفادار بمانند (مانند پدیدارشناسان) صرف‌نظر از قصد و غایت و کفر و ایمان‌شان، در پی چنین کاری بوده‌اند. تا پدیدایی چنان علمی (اگر اصولاً امکان‌پذیر باشد) دانشمندان از اهل ایمان باید بکوشند تا با اتخاذ راهبرد بنیادپژوهی، تفاوت میان «جستجوی صادقانه برای یافتن شناخت معتبری از دین» و «مشق خواب‌گردانه و ناهشیار کافری» را آشکار کنند، نه از آن روی که از زمره ملحدان بکاهند و بر گروه مؤمنان بیفزایند، بلکه «تا آنکه تباه می‌شود، هر آینه بر بینه (حجت آشکار و دلیل روشن) تباه شود و آنکه جان می‌یابد از بینه جان بیابد» (سوره انفال، آیه ۴۲).

منابع

۱. اتو، ردولف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*. همایون همتی. تهران: انتشارات نقش جهان.
۲. کچویان، حسین و قاسم زائری. (۱۳۸۸). *حقیقت دین و جایگاه محقق دین از منظر پدیدارشناسی کلاسیک*. راهبرد فرهنگ. شماره ۶.
۳. مک کویری، جان. (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم*. عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. همتی، همایون. (۱۳۷۹). *شناخت دانش ادیان*. تهران: انتشارات نقش جهان.
۵. هیک، جان. (۱۳۷۶). *فلسفه دین*. بهزاد سالکی. تهران: انتشارات الهدی.
6. Aaen-Stockdale, C. (2012). Neuroscience for the Soul. *The Psychologist*. 25. 520–523.
7. Allen, D. (2005). Phenomenology of Religion. In L. Jones (Ed). *The Encyclopedia of Religion*. (2nd ed). Vol.10. pp. 7086- 7101. Detroit: Macmillan.
8. Ashworth, P. D. (2006). Introduction to the Place of Phenomenological Thinking in the History of Psychology. In P. D. Ashworth. & M. C. Chung (Eds). *Phenomenology and Psychological Science: Historical and Philosophical Perspectives*. New York: Springer. pp. 11-43.
9. Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?*. Lanham, MD: Altamira Press.
10. Barrett, J. L. & E. R. Burdett. (2011). The Cognitive Science of Religion. *The Psychologist*. 24. 252-255.
11. Benson, T. L. (1987). Religious Studies as an Academic Discipline. In Eliade, M.(Ed). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. pp. 88-92. New York: Macmillan
12. Cain, S. (1987). History of Religion. In Eliade, M.(ed): *The Encyclopedia of Religion*. vol. 14. pp. 64-83. New York: Macmillan.
13. Cloonan, T. (1995). The Early History of Phenomenological Psychological Research in America. *Journal of Phenomenological Psychology*. 26. 46-126.
14. Cox, J. L. (2003). Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies. Lecture at the Hibbert Trust, Retrieved September 24, 2013 From http://www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf.
15. Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little and Brown.
16. Eysenck, H. (1986). *Decline and Fall of the Freudian Empire*. Harmondsworth: Pelican.
17. Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane*. New York: Harper Torch Books.
18. Feist, R. (2004)(Ed). *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*. Ottawa: University of Ottawa Press.
19. Freud, S. (1964). *An Outline of Psychoanalysis*. In Standard Edition. Vol. 23. London: Hogarth Press. First German Edition. 1940)
20. Giorgi, A. (1997). The Theory, Practice and Evaluation of the Phenomenological Method as a Qualitative Research Procedure. *Journal of Phenomenological Psychology*. 28. 235-260.
21. Giorgi, B. (2006). Can an Empirical Psychology be Drawn from Husserl's phenomenology. In P. D. Ashworth & M. C. Chung (Eds). *Phenomenology and Psychological Science: Historical and Philosophical Perspectives*. New York: Springer. pp. 69-88.
22. Hinnells, J. R. (1995). *A New Dictionary of Religions*. Blackwell Reference Online. Retrieved August 12, 2013. from www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631181392_chunk_g978063118139219_ss1-24.

23. Idinopulos, T. A. & E. A. Yonan. (Eds). (1994). *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill.
24. Kihlstrom, J. F. (2009). Is Freud Still Alive? No, Not Really. In R. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D.J. Bem, & S. Nolen-Hoeksema (Eds). *Hilgard's Introduction to Psychology*. 15th ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Retrieved September 24, 2013 From <http://socrates.berkeley.edu/~kihlstrm/freuddead.htm>.
25. Kunin, S. D. (2003). *Religion: the Modern Theories*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
26. Leahey, T. H. (1994). *A History of Modern Psychology*. New Jersey: Prentice-Hall.
27. Lee, R. S. (1948). *Freud and Christianity*. London: Clarke & Co.
28. Newberg, A. B. & B. Y. Lee. (2006). The Relationship Between Religion and Health. In P. McNamara (Ed). *Where God and Science Meet:(Vol. 3) The Psychology of Religious Experience*. Westport: Praeger Publishers. pp. 35-66.
29. Persinger, M. A.; K. S. Saroka; S. A. Koren. & L.S. St-Pierre. (2010). The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States within the laboratory. *Journal of Consciousness Exploration & Research*. 1. 808-830.
30. Pettazoni, R. (1999). History and Phenomenology in the Science of Religion. In J. Waardenburg (Ed). *Classical Approaches to the Study of Religion* Berlin: Walter de Gruyter. pp. 639-642.
31. Ratcliffe, M. (2006). Neurotheology: A Science of What? In P. Mc Namara (Ed). *Where God and Science Meet:(Vol. 2) The Neurology of Religious Experience*. Westport: Praeger Publishers. pp. 81-104.
32. Schachter, S. C. (2006). Religion and the Brain: Evidence From Temporal Lobe Epilepsy. In P. McNamara (Ed). *Where God and Science Meet:(Vol. 2) The Neurology of Religious Experience*. Westport: Praeger Publishers. pp. 171-188.
33. Schunn, C. D.; K. Crowley. & T.Okasa. (2005). Cognitive Science: Interdisiplinarity now and then. In S. J. Derry, C. D. Schunn & M. A. Gernsbacher (Eds). *Interdisciplinary Collaboration: An Emerging Cognitive Science*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. pp. 287-316.
34. Segal, R. A. (1994). Reductionism in the Study of Religion. In T. A. Idinopulos, & E. A. Yonan (Eds). *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill. pp. 4-14.
35. Sharp, E. (1987). Methodological Issues. In Eliade, M.(Ed): *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan. Vol. 14. pp. 83-88.
36. Strasser, S. (1963). *Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
37. Thagard, P. (2012). Cognitive Science. In E. N. Zalta (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved September 1, 2013 from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/cognitive-science/>.
38. Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy For the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. 4. 330-49.
39. Waller, J. & M. Edwardsen. (1987). Evolutionism. In Eliade, M. (ed): *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan. vol. 5. pp. 214-218.
40. Zahavi, D. (2010). Naturalized Phenomenology. In D. Schmicking & S. Gallagher (eds). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. New York: Springer. pp. 3-20

