

Book Review and Critique Religion After Religion: Gershom A Critique of the Book "Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos"

Mohammadreza Salehi Vasigh*

Abstract

The present article offers a critical review of Wasserstrom's book *"Religion After Religion"*, examining its main themes, methodological approaches, and scholarly impacts. The primary objective of this article was to assess how Wasserstrom portrays the contributions of Scholem, Eliade, and Corbin to modern religious thought, particularly their shared focus on mysticism, symbolism, and the phenomenological study of religion. Utilizing text-based content analysis of the book, this research examined Wasserstrom's use of the concept *"Religion After Religion"* and his critical engagement with the scholars' ideological commitments and methodological choices. The findings highlighted significant strengths, such as Wasserstrom's comprehensive historical context and interdisciplinary approach, but also raised notable criticisms. These include ambiguity in defining *"Religion After Religion,"* which blurs the boundaries between personal spirituality, academic inquiry, and ideological commitments, raising questions about the concept's coherence as an analytical category. Additionally, the overemphasis on mysticism often overshadows critical historical analysis, particularly in Scholem's works, and an insufficient critique of the ethical dimensions of the scholars' political ideologies limits the depth of Wasserstrom's analysis. This review emphasizes the need for a more balanced and precise engagement with the complex interplay between mysticism, history, and politics in modern religious studies.

* PhD Candidate in Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran, Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

Date received: 13/01/2025, Date of acceptance: 23/04/2025



Keywords: Religion, Mysticism, Phenomenology, Ideology, Modern Religious Thought, Wasserstrom.

Extended Abstract

This article presents a comprehensive critical examination of Steven M. Wasserstrom's seminal work *"Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos"* (1999), analyzing its methodological approaches, scholarly contributions, and theoretical limitations within the broader context of modern religious studies. The research employs a text-based content analysis methodology to evaluate Wasserstrom's portrayal of three pivotal figures who fundamentally transformed twentieth-century approaches to religious scholarship through their convergence at the Eranos conferences in Ascona, Switzerland. The central thesis examines how Wasserstrom conceptualizes *"Religion After Religion"* as a framework for understanding the intellectual trajectory of Gershom Scholem (1897-1982), the pioneering scholar of Jewish mysticism and Kabbalah; Mircea Eliade (1907-1986), the Romanian phenomenologist and historian of religions; and Henry Corbin (1903-1978), the French philosopher and Iranologist specializing in Islamic esotericism. These scholars shared a fundamental commitment to phenomenological approaches that prioritized mystical experience, symbolic interpretation, and the transcendent dimensions of religious phenomena over purely historical-critical or sociological methodologies. Wasserstrom's analysis demonstrates how the Eranos conferences, established in 1933 by Olga Fröbe-Kapteyn under Carl Jung's influence, created an unprecedented intellectual milieu that facilitated interdisciplinary dialogue between scholars, mystics, psychologists, and philosophers. This unique environment deliberately blurred traditional academic boundaries, encouraging participants to engage with subjects that integrated systematic scholarship with spiritual inquiry. The conferences became instrumental in fostering what Wasserstrom terms "dialectical imagination" – a dynamic mode of thinking that enabled these scholars to navigate between contradictory ideas and synthesize diverse perspectives into coherent understandings of religious phenomena. The study reveals several significant strengths in Wasserstrom's approach, particularly his comprehensive historical contextualization and interdisciplinary methodology. His analysis effectively illuminates how phenomenological approaches enabled deeper engagement with the experiential and symbolic dimensions of religious traditions, moving beyond reductionist

31 Abstract

explanations that limited religious phenomena to social, psychological, or historical factors. Wasserstrom successfully demonstrates how each scholar's work reflected a shared focus on mysticism, symbolism, and the phenomenological study of religion, while simultaneously maintaining their distinctive methodological signatures. However, the analysis identifies substantial methodological and conceptual limitations that constrain the depth and precision of Wasserstrom's critical engagement. The most significant weakness lies in the ambiguous definition of *"Religion After Religion"*, which blurs boundaries between personal spirituality, academic inquiry, and ideological commitments. This conceptual imprecision raises fundamental questions about the coherence of this framework as an analytical category and its utility for understanding the complex relationship between mystical engagement and scholarly objectivity. The research highlights four primary areas of critical concern. First, the phenomenological emphasis, while providing insights into mystical dimensions, often overshadows critical historical analysis, particularly evident in Wasserstrom's treatment of Scholem's rigorously historical approach to Jewish mysticism. This methodological imbalance risks misrepresenting the sophisticated integration of mystical interpretation with empirical historical research that characterized Scholem's scholarly methodology. Second, the analysis demonstrates insufficient engagement with the ethical implications of the scholars' political and ideological commitments, particularly Eliade's associations with Romanian nationalism and the Iron Guard, and Corbin's romanticization of Iranian spirituality, which often overlook complex socio-political realities. Third, the study reveals methodological inadequacies in Wasserstrom's treatment of phenomenological limitations. The phenomenological suspension of judgment, while facilitating deeper engagement with subjective religious experience, can lead to overly idealistic interpretations of religious symbols and practices, treating them as timeless truths rather than constructs shaped by specific historical and cultural contexts. This methodological concern is particularly relevant given critiques by scholars such as Jonathan Z. Smith, who argue that phenomenological approaches can obscure the material conditions and power structures that shape religious phenomena. Fourth, the analysis exposes the problematic conflation of mystical engagement with academic objectivity inherent in the concept of *"Religion After Religion"*. This conflation raises fundamental questions about the boundaries between personal spiritual exploration and scholarly inquiry, particularly regarding how ideological commitments influence interpretive choices and theoretical

frameworks. The research findings emphasize the need for more balanced and precise engagement with the complex interplay between mysticism, history, and politics in modern religious studies. While acknowledging the innovative contributions of phenomenological approaches to understanding religious experience, the analysis argues for methodological frameworks that maintain critical distance from the subjects of study while remaining sensitive to their experiential dimensions. The study concludes that although Wasserstrom's work provides valuable insights into the intellectual development of three influential scholars, its limitations necessitate more rigorous critical engagement with the methodological and ethical dimensions of their scholarship. Future research should address the identified gaps by developing analytical frameworks that can accommodate both the phenomenological insights and the critical-historical rigor necessary for a comprehensive understanding of religious phenomena. This critical evaluation contributes to ongoing scholarly debates about the appropriate methodological approaches for religious studies, particularly regarding the tension between empathetic understanding and critical analysis. The research demonstrates the importance of maintaining analytical precision when examining the intersection of personal spirituality, academic scholarship, and ideological commitment, while recognizing the continuing influence of these scholars on contemporary religious thought and the necessity of engaging critically with their intellectual legacy.

Bibliography

- Cheetham, T. (2003). *The world turned inside out: Henry Corbin and Islamic mysticism*. Spring Journal Books.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton University Press.
- Cowan, D. E. (2004). *Religion, modernity, and postmodernity*. Routledge.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt.
- Ellwood, R. S. (1999). *The politics of myth: A study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. State University of New York Press.
- Hakl, H. T. (2014). *Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728513>
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New perspectives*. Yale University Press.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford University Press.

33 Abstract

- McCutcheon, R. T. (2017). *Fabricating religion: Fanfare for the common good*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520967267>
- Rennie, B. S. (2006). *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*. State University of New York Press.
- Scholem, G. (1965). *On the mystical shape of the Godhead: Basic concepts in the Kabbalah*. Schocken Books.
- Scholem, G. (1971). *Major trends in Jewish mysticism*. Schocken Books.
- Scholem, G. (1973). *Sabbatai Sevi: The mystical messiah, 1626–1676*. Princeton University Press.
- Shayegan, D. (1995). *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the West*. Syracuse University Press.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226763606.001.0001>
- Stausberg, M. (2008). The study of religion(s) in Western Europe (III): Further developments after World War II. *Religion*, 38(4), 305–318. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2008.08.008>
- von Stuckrad, K. (2010). *Locations of knowledge in medieval and early modern Europe: Esoteric discourse and Western identities*. Brill.
- Wasserstrom, S. M. (1999). *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton University Press.

بررسی و نقد کتاب
Religion After Religion:
Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos
(دین پس از دین:
گرشوم شولم، میرچا الیاده و هانری کربن در ارانوس)

محمدرضا صالحی وثیق*

چکیده

مقاله حاضر مروری انتقادی بر کتاب دین پس از دین اثر واسرستروم بود که مضامین اصلی، رویکردهای روش‌شناختی و تأثیرات علمی آن بررسی شد. هدف اصلی این مقاله ارزیابی این بود که واسرستروم چگونه مشارکت‌های شولم، الیاده و کربن را در اندیشه دینی مدرن به‌ویژه تمرکز مشترک آن‌ها بر عرفان، نمادگرایی و مطالعه پدیدارشناختی دین به تصویر می‌کشد. پژوهش حاضر با استفاده از تحلیل محتوای مبتنی بر متن کتاب، به بررسی استفاده واسرستروم از مفهوم «دین پس از دین» و تعامل انتقادی او با تعهدات ایدئولوژیک و انتخاب‌های روش‌شناختی محققان پرداخت. یافته‌ها، نقاط قوت مهمی مانند بافت تاریخی جامع واسرستروم و رویکرد بین‌رشته‌ای را برجسته کرد، اما انتقادهای قابل توجه نیز مطرح شد، شامل ابهام در تعریف «دین پس از دین» که مرزهای بین معنویت شخصی، تحقیق دانشگاهی و تعهدات ایدئولوژیک را محو می‌کند و سؤالاتی را در مورد انسجام این مفهوم به‌عنوان یک مقوله تحلیلی ایجاد می‌کند. علاوه‌براین، تأکید بیش‌ازحد بر عرفان اغلب بر تحلیل تاریخی انتقادی، به‌ویژه در آثار شولم، سایه می‌اندازد، و نقد ناکافی مفاهیم اخلاقی ایدئولوژی‌های سیاسی محققان، عمق تحلیل واسرستروم را محدود می‌کند. این

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳



بررسی بر نیاز به تعامل متوازن‌تر و دقیق‌تر با تعامل پیچیده بین عرفان، تاریخ و سیاست در مطالعات دینی مدرن تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: دین، عرفان، پدیدارشناسی، ایدئولوژی، اندیشه دینی مدرن، واسرستروم.

۱. مقدمه

استیون ام. واسرستروم (Wasserstrom, S. M)، در کتاب «دین پس از دین: گرشوم شولم، میرچا الیاده، و هانری کربن در ارانوس» (۱۹۹۹) بررسی جامعی از سه محقق تأثیرگذار ارائه می‌دهد که کارشان به‌طور قابل توجهی مطالعات دینی مدرن را شکل داده است. گرشوم شولم (۱۸۹۷-۱۹۸۲)، متخصص برجسته در عرفان یهودی و کابالا که به احیای مطالعات تاریخی-انتقادی عرفان یهودی پرداخت؛ میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، تاریخ‌دان دین و پدیدارشناس رومانیایی که در حوزه اسطوره‌شناسی تطبیقی و مطالعه امر قدسی شهرت یافت؛ و هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، فیلسوف و ایران‌شناس فرانسوی که در زمینه عرفان اسلامی و فلسفه ایرانی-اسلامی تخصص داشت. وجه اشتراک این سه متفکر، تمرکز بر ابعاد عرفانی، نمادین و تأویلی ادیان و همچنین حضور و تبادل آرا در کنفرانس‌های ارانوس بود. این اندیشمندان نه تنها محققانی دانشگاهی بودند، بلکه عمیقاً درگیر تفسیرهای عرفانی و نمادین از دین بودند که اغلب مرزهای بین پژوهش علمی و کاوش معنوی را در هم می‌آمیخت. کتاب واسرستروم نقش و تأثیر این سه اندیشمند را با تمرکز بر حضورشان در نشست‌های ارانوس بررسی می‌کند. این نشست‌ها که در شهر آسکونا در سوئیس برگزار می‌شد، محفلی برای تبادل اندیشه میان دانشمندان، عارفان و فیلسوفان از رشته‌های مختلف فراهم می‌آورد (Wasserstrom, 1999: 3).

نشست‌های ارانوس که در سال ۱۹۳۳ توسط اولگا فرُبه-کاپتین (Olga Fröbe-Kaptein)، بانوی هلندی-انگلیسی علاقه‌مند به مطالعات تطبیقی دین و روانشناسی ژرف‌نگر، در املاک شخصی‌اش در آسکونا تأسیس شد، به‌زودی تحت تأثیر نظریه‌های روانکاوانه کارل یونگ قرار گرفت. هدف اصلی از تأسیس این نشست‌ها، ایجاد فضایی آزاد برای گفتگو میان دانشمندان شرق و غرب و همچنین پل زدن میان علوم مدرن و سنت‌های معنوی کهن بود. ارانوس به بستری مناسب برای کاوش در تلاقی‌های روان‌شناسی، دین و فلسفه تبدیل شد و گروه متنوعی از متفکران را جذب کرد که متعهد به درک دین فراتر از محدودیت‌های آکادمیک سنتی بودند. درباره پیشینه، تاریخچه و تأثیرات فرهنگی-علمی این حلقه فکری

می‌توان به آثار هانس توماس هاگل (Hans Thomas Hakl) به‌ویژه کتاب «ناشناخته‌های ارانوس» (۲۰۰۱) و همچنین پژوهش‌های واسرستروم و مطالعات آرشیوی بنیاد ارانوس در سوئیس مراجعه کرد. شولم، الیاده و کرین شخصیت‌های اصلی این کنفرانس‌ها بودند و مشارکت آن‌ها به شکل‌گیری درکی جدید از پدیده‌های دینی کمک کرد - فهمی که بر تجربیات شخصی، عرفانی و ابعاد نمادین سنت‌های دینی تأکید داشت (Wasserstrom, 1999: 23). با این حال، درحالی‌که ارانوس بستری برای تفکر نوآورانه فراهم می‌کرد، فضایی انتقادی و چندوجهی را نیز به وجود آورد که در آن، تفاسیر باطنی و عرفانی اغلب بر روش‌های تحقیق انتقادی-تاریخی ارجحیت می‌یافتند.

این کتاب حول پنج بخش موضوعی-دین، شعر، سیاست، تاریخ و اخلاق- نوشته شده است که مشارکت‌های چندوجهی شولم، الیاده و کرین را منعکس می‌کند. واسرستروم بررسی می‌کند که چگونه کار آن‌ها مرزهای آکادمیک سنتی را به چالش می‌کشد و عناصر پدیدارشناسی، نمادگرایی و عرفان را در مطالعه دین ادغام می‌کند. تحقیقات پیشگام شولم در مورد عرفان یهودی، رویکرد گسترده الیاده به تاریخ ادیان، و درگیری عمیق کرین با باطنی‌گرایی اسلامی نمونه‌ای از این آمیختگی علم و معنویت است (Wasserstrom, 1999: 85). علیرغم دستاوردهای علمی، این شخصیت‌ها به دلیل رویکردهای روش‌شناختی خود، به‌ویژه تکیه آن‌ها بر پدیدارشناسی و نمادگرایی، با انتقاداتی مواجه شدند، که برخی استدلال می‌کنند که این امر منجر به عدم تأکید بر بافت تاریخی-اجتماعی به نفع تبیین‌های انتزاعی و عرفانی شد (Smith, 1982).

موضوع اصلی مقاله حاضر، ارزیابی انتقادی کتاب «دین پس از دین» اثر واسرستروم است. این کتاب ۳۲۸ صفحه‌ای که در سال ۱۹۹۹ توسط انتشارات دانشگاه پرینستون به چاپ رسید، با رویکردی تاریخی-تحلیلی به بررسی آرا و تأثیرات سه اندیشمند برجسته در مطالعات دینی می‌پردازد. واسرستروم در این اثر، هدف خود را بازنمایی پیوندهای فکری و تأثیر متقابل شولم، الیاده و کرین و نقش آن‌ها در شکل‌گیری رویکردهای نوین به مطالعات دینی معاصر معرفی می‌کند.

علیرغم اینکه واسرستروم بررسی‌های تحلیلی جامعی از این سه پژوهشگر ارائه می‌دهد، تحلیل او در برخی جنبه‌ها با کاستی‌هایی همراه است. مهمترین نقطه ضعف کتاب، فقدان بررسی عمیق چگونگی تأثیر زمینه‌های ایدئولوژیک، سیاسی و تاریخی بر نظریه‌پردازی‌های این سه متفکر است. برای مثال، صهیونیسم شولم، پیوندهای الیاده با ناسیونالیسم رومانیایی،

و رویکرد رمانتیک کربن به عرفان ایرانی، اگرچه در کتاب مورد اشاره قرار گرفته‌اند (برای نمونه‌ای از اشارات مختصر به این موضوع، نک: واسرستروم، ۱۹۹۹: ۱۲۷)، اما واسرستروم واکاوی عمیقی از چگونگی تأثیر این گرایش‌های ایدئولوژیک بر دستاوردهای علمی این سه اندیشمند ارائه نمی‌دهد.

موضوع مهم دیگر، رویکرد پدیدارشناختی است که چارچوب روش‌شناختی اصلی مورد استفاده این سه محقق را تشکیل می‌دهد. پدیدارشناسی در مطالعات دینی، که ریشه در آرای هوسرل دارد، بر تجربه زیسته پدیده‌های دینی تمرکز می‌کند و به جای تحمیل مقوله‌های تحلیلی بیرونی، به توصیف آن‌ها از درون می‌پردازد (برای بحثی درباره کاربرد پدیدارشناسی در مطالعات دینی، رجوع کنید به: هوسرل، ۱۹۷۰: ۱۵۲-۱۵۸؛ همچنین برای تحلیل معاصر این رویکرد، رجوع کنید به: Cowan, 2004). اگرچه این روش امکان درک عمیق‌تر جنبه‌های ذهنی تجربه دینی را فراهم می‌آورد، اما خطر نادیده گرفتن زمینه‌های اجتماعی-سیاسی و تاریخی شکل‌دهنده به سنت‌های دینی را به همراه دارد. این گرایش به‌ویژه در آثار الیاده و کربن مشهود است که اغلب تفاسیر نمادین و عرفانی را بر تحلیل انتقادی-تاریخی مقدم می‌دانستند. واسرستروم به این نکته اشاره می‌کند، اما تحلیل جامع و انتقادی کافی از پیامدهای این رویکرد ارائه نمی‌دهد (Wasserstrom, 1999: 159).

درک واسرستروم از مفهوم «دین پس از دین» - که گونه‌ای معنویت فراتر از چارچوب‌های نهادینه دینی را مطرح می‌کند - در سراسر کتاب به شکلی نامشخص تعریف شده است. این چارچوب‌های نهادینه دینی شامل ساختارهای سازمانی، آموزه‌های رسمی، مناسک مذهبی و نظام‌های اعتقادی مشخص است که در ادیان سنتی یافت می‌شوند. فقدان تعریف روشن از این مفهوم کلیدی، درک خواننده را از چگونگی ارتباط نظریات شولم، الیاده و کربن با جریان گسترده‌تر اندیشه دینی معاصر دشوار می‌سازد. گرچه واسرستروم انتقال از دین نهادینه‌شده به تجربه‌های معنوی فردی‌تر را نشان می‌دهد، اما به بررسی دقیق پیامدهای این تحول برای پژوهش‌های دانشگاهی در حوزه دین نمی‌پردازد. به‌ویژه، او به چالش حفظ توازن میان عینیت علمی و باورهای شخصی پژوهشگر توجه کافی نشان نمی‌دهد (Smith, 1982).

علاوه بر این، تمرکز بیش از حد کتاب بر عناصر عرفانی و نمادگرایی موجب شده است که بررسی دقیق جنبه‌های اخلاقی در آثار شولم، الیاده و کربن به حاشیه رانده شود. به عبارت روشن‌تر، واسرستروم فرصت ارزشمند تحلیل رابطه میان گرایش‌های عرفانی این

سه متفکر با دیدگاه‌های سیاسی و اخلاقی آنان را از دست داده است. این کاستی در تحلیل، محدودیتی جدی در عمق بررسی انتقادی واسرستروم ایجاد کرده است، به‌خصوص در فهم اینکه چگونه مواضع نظری این سه اندیشمند ممکن است به تقویت برخی سوگیری‌های ایدئولوژیک منجر شود (Wasserstrom, 1999: 145).

با وجود تأثیر عمیق سه متفکر کلیدی این حلقه - گرشوم شولم، میرچا الیاده و هانری کربن - بر مطالعات دینی، تاکنون تحلیل جامعی از تعامل پیچیده میان رویکردهای روش‌شناختی آنها با گرایش‌های ایدئولوژیک و سیاسی‌شان صورت نگرفته است. این خلأ پژوهشی، سبب شکل‌گیری پرسش‌های اساسی شده که همچنان در محافل علمی بی‌پاسخ مانده‌اند:

۱. آیا «دین پس از دین» به عنوان یک مفهوم تحلیلی، توانایی تبیین تحولات معرفت‌شناختی در مطالعات دینی معاصر را دارد؟

۲. چگونه تنش میان رویکردهای پدیدارشناختی و تاریخی-انتقادی در آثار این سه متفکر، مرزهای میان پژوهش علمی و تعهدات ایدئولوژیک را تحت تأثیر قرار داده است؟

۳. تا چه میزان غلبه گفتمان عرفانی در مطالعات این متفکران، امکان ارزیابی انتقادی ابعاد اخلاقی و سیاسی اندیشه آنها را محدود کرده است؟

اهمیت پرداختن به این پرسش‌ها زمانی آشکارتر می‌شود که دریابیم مطالعات متعدد اخیر (McCutcheon, 2017; Hakl, 2014; Stausberg, 2008) به شکل فزاینده‌ای بر لزوم بازاندیشی انتقادی در میراث فکری این سه متفکر و تأثیر آن بر روش‌شناسی مطالعات دینی تأکید کرده‌اند. این بازاندیشی به‌ویژه در زمینه چالش‌های معرفت‌شناختی ناشی از درهم‌آمیختگی رویکردهای عرفانی با پژوهش‌های آکادمیک ضروری به نظر می‌رسد. هدف این مقاله، تحلیل انتقادی کتاب واسرستروم با محوریت پرسش‌های فوق و ارزیابی موفقیت آن در پرداختن به تنش‌های روش‌شناختی و ایدئولوژیک در آثار شولم، الیاده و کربن است. این پژوهش می‌کوشد با بررسی استدلال‌های واسرستروم، سهمی در درک پیچیدگی‌های نهفته در مطالعه دین از منظر عرفانی و پدیدارشناختی داشته باشد و زمینه‌ای برای گفتگوهای نوین در مورد اصول روش‌شناختی مطالعات دینی فراهم آورد.

۲. معرفی کتاب

کتاب «دین پس از دین» که توسط انتشارات دانشگاه پرینستون در سال ۱۹۹۹ منتشر شده است، در پنج فصل به بررسی اندیشه‌های شولم، الیاده و کربن می‌پردازد. واسرستروم در این اثر، نشست‌های ارانوس را به عنوان نقطه تلاقی آرای این سه اندیشمند معرفی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه این نشست‌ها به فضایی برای تبادل نظر آنها در زمینه‌های مطالعات دینی تبدیل شده بود.

ادعای اصلی واسرستروم این است که شولم، الیاده و کربن فراتر از مورخان دین، متفکرانی بودند که در پروژه‌ای مشترک برای بازتعریف مطالعات دینی مشارکت داشتند (Wasserstrom, 1999: 3). به باور واسرستروم، این سه اندیشمند با فاصله گرفتن از رویکردهای صرفاً تاریخی یا جامعه‌شناختی به دین، به سوی درکی پدیدارشناسانه و عمیقاً متأثر از مفاهیم عرفانی حرکت کردند. این چرخش روش‌شناختی به شدت متأثر از تعامل آنها با نظریه‌های کهن‌الگویی یونگ و علاقه‌مندی‌شان به نمادشناسی و تجربه امر متعالی بود.

موضوع محوری کتاب واسرستروم، بررسی چگونگی تأثیر عرفان و نمادگرایی بر مطالعات دینی معاصر است. او تلاش می‌کند نشان دهد چگونه این رویکردها همزمان به روشنگری و ابهام در مطالعه تاریخ دین منجر شده‌اند. واسرستروم به زمینه‌های شخصی و سیاسی شولم، الیاده و کربن نیز توجه می‌کند و تأثیر این زمینه‌ها بر کار علمی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. واسرستروم تلاش می‌کند ضمن قدردانی از دستاوردهای علمی این سه متفکر، به محدودیت‌های روش‌شناختی و گرایش‌های ایدئولوژیک آنها نیز بپردازد. با این حال، همان‌طور که در ادامه مقاله بحث خواهد شد، این رویکرد انتقادی واسرستروم در برخی موارد عمق کافی ندارد و به تحلیل جامع‌تری از تأثیر متقابل عرفان، تاریخ و ایدئولوژی در اندیشه این متفکران نیاز است.

ارزش این کتاب برای پژوهشگران حوزه‌های دین، فلسفه و تاریخ فرهنگی در رویکرد میان‌رشته‌ای و تحلیل انتقادی آن است. در زیر مروری بر فصل‌ها، ویژگی‌های آنها و ارجاعات صفحات کلیدی که بینش‌هایی در مورد ساختار و محتوای کتاب ارائه می‌دهد، شده است:

۱.۲ فصل ۱: دین (ص ۵۴-۱)

این فصل با معرفی مفهوم «دین پس از دین» که به عنوان تر اصلی کتاب عمل می کند، زمینه را برای بحث فراهم می کند. واسرستروم به این موضوع می پردازد که چگونه شولم، الیاده و کرین با تمرکز بر عرفان، نمادگرایی و پدیدارشناسی در بازاندیشی مطالعه دین سهیم شدند. این فصل پیشینه تاریخی اجلاس های ارانوس را ارائه می دهد و بر نقش آن ها به عنوان مرکزی برای تبادل بین رشته ای و تعامل بین معنویت شخصی و تحقیقات علمی تأکید می کند. ویژگی های کلیدی این فصل شامل مقدمه ای بر کنفرانس های ارانوس، پیشینه دانشمندان و ظهور اندیشه های دینی جدید است. صفحات مهم این فصل شامل (صفحه سوم: واسرستروم با ارائه تحلیلی انتقادی از بافتار فکری ارانوس، زمینه های فرهنگی و معرفتی شکل گیری این محفل را از منظری جامعه شناختی می کاود و صفحه ۵۲: تحلیل موشکافانه وی از رویکرد شولم به عرفان یهودی نشان می دهد چگونه ادغام روش های تاریخی با بینش های عرفانی می تواند به بازیابی ابعاد فراموش شده سنت های دینی بینجامد).

۲.۲ فصل دوم: شعر (صص ۱۰۸-۵۵)

اسرستروم در فصل دوم، رابطه دیالکتیکی میان زبان شاعرانه و تجربه دینی را در آثار این سه متفکر تحلیل می کند. او به بررسی ابعاد شعری و نمادین کار شولم، الیاده و کرین می پردازد و چگونگی استفاده آن ها از عبارات ادبی و هنری را برای انتقال ایده های پیچیده عرفانی بررسی می کند. واسرستروم استفاده از زبان و روایت را به عنوان ابزاری برای درگیر شدن با امر قدسی بررسی می کند و اعتقاد محققان به قدرت دگرگون کننده نمادها و اسطوره ها را برجسته می کند. ویژگی های کلیدی این فصل از جمله کاوش در نمادگرایی، ساختارهای روایی و تخیل شاعرانه در اندیشه دینی است. صفحات مهم این فصل شامل (صفحه ۵۷: بررسی استفاده الیاده از اسطوره و کهن الگوها، صفحه ۸۵ بحث در مورد قلمرو خیالی کرین و بازنمایی های شاعرانه آن و صفحه ۱۰۲: ادغام متون تاریخی شولم با شعر عرفانی) است.

۳.۲ فصل سوم: سیاست (صص ۱۶۲-۱۰۹)

فصل سوم بر ابعاد سیاسی آثار شولم، الیاده و کرین متمرکز است و چگونگی تلاقی ایدئولوژی های شخصی و ملی با فعالیت های علمی آن ها را بررسی می کند. واسرستروم

صهیونیسم شولم، ناسیونالیسم رومانیایی الیاده، و رمانتیسم اسلام ایرانی توسط کربن را مورد بحث قرار می‌دهد و روش‌هایی را که تعهدات سیاسی آن‌ها بر تفسیرهایشان از متون مذهبی تأثیر می‌گذاشت، نقد می‌کند. ویژگی‌های کلیدی این فصل تحلیل تأثیرات سیاسی بر کار دانشمندان و پیامدهای اخلاقی تعهدات ایدئولوژیک آن‌هاست. صفحات مهم این فصل شامل (صفحه ۱۲۷: کاوش در صهیونیسم شولم و تأثیر آن در مطالعه او درباره عرفان یهودی، صفحه ۱۴۵: نقد ایدئال‌سازی کربن از سیاست معنوی ایران و صفحه ۱۵۹: وابستگی‌های سیاسی الیاده و بازتاب آن‌ها در مطالعات دینی او) است.

۴.۲ فصل چهارم: تاریخ (صص ۲۱۰-۱۶۳)

این فصل بر تحلیل تاریخی در کار محققان تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که شولم، الیاده و کربن چگونه بین زمینه‌سازی تاریخی و تفسیر عرفانی حرکت کردند. واسرستروم تعادل (یا عدم تعادل) بین دقت تاریخی و قرائت‌های نمادین را نقد می‌کند، به‌ویژه در شیوه‌ای که این محققان تاریخ دینی را از دریچه عرفان ارائه کردند. ویژگی‌های کلیدی این فصل تلاقی عرفان و تاریخ، چالش‌های روش‌شناختی، و تعادل بین تحقیقات تجربی و تفسیر نمادین است. صفحات مهم این فصل شامل (صفحه ۱۶۹: رویکرد تاریخی شولم به کابالا و اهمیت نمادین آن، صفحه ۱۸۵: برخورد الیاده با زمان مقدس و مفاهیم تاریخی آن و صفحه ۱۹۸: قرائت تاریخی کربن از عرفان اسلامی و دنیای خیال) هست.

۵.۲ فصل پنجم: اخلاق (صص ۲۶۲-۲۱۱)

در فصل پایانی، واسرستروم ابعاد اخلاقی کار دانشمندان را بررسی می‌کند و این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه باورهای شخصی و وابستگی‌های سیاسی آن‌ها بر یکپارچگی علمی آن‌ها تأثیر گذاشته است. این فصل تعهد دانشمندان را به مطالعه عینی به چالش می‌کشد و پیامدهای اخلاقی اختلاط فعالیت‌های شخصی، معنوی و دانشگاهی آن‌ها را بررسی می‌کند. از ویژگی‌های کلیدی این فصل میتوان به تحلیل انتقادی نگرانی‌های اخلاقی، سوگیری‌های ایدئولوژیک، و تأثیر باورهای شخصی بر کار علمی اشاره کرد. صفحات مهم این فصل شامل (صفحه ۲۳۷: نقد اخلاقی ادغام ایدئولوژی صهیونیستی توسط شولم با دانش پژوهی خود، صفحه ۲۴۵: تأثیر برنامه ملی‌گرایی الیاده بر تفسیر او از

نمادهای مذهبی و صفحه ۲۵۷: موضع اخلاقی کربن در رابطه با ایدئال‌سازی او از اسلام ایرانی است.

۳. بررسی موضوعی کتاب

۱.۳ پدیدارشناسی و عرفان

واسرستروم در پژوهش خود به تحلیل ارتباط متقابل و چندوجهی میان پدیدارشناسی و عرفان در آثار شولم، الیاده و کربن می‌پردازد. این پژوهشگران از پدیدارشناسی —رهیافت فلسفی بنیان‌گذاری‌شده توسط ادموند هوسرل که بر مطالعه مستقیم پدیده‌ها آنگونه که در آگاهی تجلی می‌یابند تأکید دارد— به عنوان ابزاری روش‌شناختی در مطالعات دینی بهره گرفتند که تجربه زیسته و دلالت‌های نمادین را بر تحلیل‌های متعارف تاریخی یا جامعه‌شناختی ارجحیت می‌بخشد (Wasserstrom, 1999: 85). این رویکرد روش‌شناختی به آنان امکان داد تا به شکلی عمیق با تجارب و نمادهای دینی تعامل کنند و این عناصر را به مثابه واقعیت‌هایی اصیل، نه صرفاً به عنوان برساخت‌های فرهنگی، مورد مذاقه قرار دهند. پدیدارشناسی، آنگونه که در آثار شولم، الیاده و کربن اقتباس شده، در پی فراگذشتن از مفروضات پیشینی و سوگیری‌های تحقیقاتی به منظور فهم پدیده‌های دینی مطابق با تجربه زیسته پیروان آن است. این رویافت نظری با دغدغه مشترک این متفکران نسبت به عرفان و ابعاد باطنی و رمزپردازانه سنت‌های دینی همراستاست. برای نمونه، پژوهش‌های کربن درباره عرفان اسلامی از چارچوب پدیدارشناختی برای کاوش در مفهوم عالم خیال (*mundus imaginalis*) بهره می‌گیرد، مفهومی که به ساحت میانجی اشاره دارد که در آن، مکاشفات معنوی به همان اندازه تجارب فیزیکی از واقعیت برخوردارند (Corbin, 1969). بنا به استدلال کربن، این قلمرو وجودی تنها از طریق دریچه پدیدارشناختی قابل ادراک است که اعتبار بینش‌های عرفانی را به عنوان تجارب معتبر واقعیت به رسمیت می‌شناسد.

به شکلی متناظر، رویکرد پدیدارشناختی الیاده بر امر قدسی متمرکز است که در نمادها، اسطوره‌ها و مناسک تجلی می‌یابد و به زعم وی، حقایق ژرف‌تری را درباره وجود بشری آشکار می‌سازد. استدلال برجسته الیاده این است که امر مقدس صرفاً بخشی از حیات دینی نیست، بلکه بنیان تجربه انسانی محسوب می‌شود که از طریق نمادها و کهن‌الگوها به گونه‌ای جهان‌شمول قابل دستیابی است (Eliade, 1959). بهره‌گیری الیاده از چارچوب

پدیدارشناختی به او امکان داد تا استدلال کند که اسطوره‌ها و نمادها صرفاً برساخت‌های فرهنگی نیستند، بلکه عناصری ذاتی در آگاهی انسان به شمار می‌آیند که پیوندی بی‌واسطه با امر قدسی ایجاد می‌کنند (Wasserstrom, 1999: 159).

شولم نیز، با وجود تعهد عمیق به پژوهش‌های تاریخی روشمند، از رهیافت پدیدارشناختی به‌ویژه در مطالعات خود درباره عرفان یهودی بهره گرفت. او کابالا را نه صرفاً به‌عنوان تحولی تاریخی، بلکه به‌مثابه سنتی زنده که حقایق ژرف عرفانی را متجلی می‌سازد، مورد مطالعه قرار داد. از منظر شولم، بررسی پدیدارشناختی نمادهای کابالیستی به او امکان داد تا به ابعادی از عرفان یهودی دست یابد که فراتر از محدوده‌های قابل فهم از طریق روش‌های صرفاً تاریخی-انتقادی قرار داشتند (Wasserstrom, 1999: 52).

تلاقی پدیدارشناسی و عرفان در آثار این پژوهشگران جایگاهی محوری دارد، چرا که چارچوبی نظری فراهم می‌آورد که تجارب عرفانی را به‌عنوان ابعاد معتبر حیات دینی مشروعیت می‌بخشد. شولم، الیاده و کربن با تمرکز بر تجربه بی‌واسطه امر قدسی، خود را در تقابل با گرایش‌های تقلیل‌گرایانه سایر رویکردهای آکادمیک قرار دادند که در پی تبیین پدیده دین صرفاً بر مبنای عوامل اجتماعی، روان‌شناختی یا تاریخی بودند (Wasserstrom, 1999: 85). واسرستروم در تحلیل خود نشان می‌دهد که پدیدارشناسی به شولم، الیاده و کربن این امکان را داد تا با وجوه عرفانی دین به شیوه‌ای تعامل کنند که هم عمیقاً شخصی و هم از منظر آکادمیک دقیق باشد. او این دوگانگی را برجسته می‌سازد و خاطرنشان می‌کند که اگرچه رویکردهای پدیدارشناختی آنان افق‌های نوینی را برای فهم دین می‌گشاید، همزمان آنها را در معرض خطر انفکاک از دغدغه‌های گسترده‌تر تاریخی و اخلاقی قرار می‌دهد (Wasserstrom, 1999: 145). با این حال، این رویکرد با انتقادات جدی نیز مواجه شده است. پژوهشگرانی مانند جان‌اتان زی اسمیت استدلال کرده‌اند که تأکید پدیدارشناسی بر تجربه ذهنی می‌تواند به برداشتی بیش از حد رمانتیک از دین بینجامد که بسترهای اجتماعی-سیاسی و تاریخی شکل‌گیری نمادها و اعمال دینی را به حاشیه می‌راند (Smith, 1982). این نقد به‌ویژه درباره الیاده و کربن قابل توجه است، چرا که آثار آنان متهم به تقدیس‌بخشی به نمادها و اسطوره‌های دینی و همزمان غفلت از پیچیدگی‌های زمینه تاریخی و فرهنگی آنهاست.

در این بخش، واسرستروم یکی از پارادوکس‌های محوری را مورد واکاوی قرار می‌دهد: تعادل پیچیده میان عرفان و دقت آکادمیک. شولم، الیاده و کربن فراتر از نقش پژوهشگران

آکادمیک، هر یک به شیوه خاص خود سالکانی در مسیر معنویت نیز بودند. این هویت دوگانه، آنان را اغلب در تقابل با رویکردهای سنتی‌تر دانشگاهی قرار می‌داد، اما در عین حال، سرچشمه نوآوری‌های پیشگامانه در آثارشان نیز محسوب می‌شد.

۲.۳. ارانوس به عنوان یک فضای فکری

واسرستروم به تحلیل نقش بی‌بدیل اجلاس‌های ارانوس به عنوان فضای فکری تحول‌آفرینی می‌پردازد که مسیر اندیشه دینی مدرن را دگرگون ساخت. این نشست‌ها که در سال ۱۹۳۳ در آسکونا، سوئیس، توسط اولگا فروبه-کاپتین و تحت تأثیر عمیق آرای کارل یونگ بنیان نهاده شد، به کانون گردهمایی برخی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم مبدل گشت. وجه مشخصه این همایش‌ها خصلت میان‌رشته‌ای آنها بود که دانشمندان، عارفان، روان‌شناسان و فیلسوفانی را جذب می‌کرد که به کاوش در لایه‌های ژرف‌تر، و غالباً عرفانی، دین، روان‌شناسی و فرهنگ اهتمام داشتند (Wasserstrom, 1999: 3). فضای فکری ارانوس بستری بی‌نظیر و مغتنم فراهم آورد که در آن مرزهای سنتی آکادمیک عامدانه کمرنگ شده بودند. مشارکت‌کنندگان ترغیب می‌شدند تا با موضوعاتی تعامل کنند که دانش نظام‌مند را با جستجوهای معنوی درهم می‌آمیخت و به مباحثاتی می‌انجامید که از حیث فکری دقیق و ژرف بود. به تعبیر واسرستروم، اهمیت ارانوس در ظرفیت آن برای تقویت گفتگوی میان‌رشته‌ای نهفته بود، که به پژوهشگرانی همچون شولم، الیاده و کربن امکان می‌داد تا تلاقی‌های تاریخ، عرفان و نمادپردازی را بدون محدودیت‌های متعارف حوزه‌های تخصصی خویش به کاوش بگذارند (Wasserstrom, 1999: 23).

جلسات ارانوس اغلب حول موضوعاتی تشکیل می‌شد که بر جنبه‌های متعالی و نمادین تجربه انسانی تأکید می‌کرد و تأثیر یونگ را بر گردهمایی‌ها منعکس می‌کرد. ادغام روان‌شناسی، به‌ویژه نظریه‌های یونگ در مورد کهن‌الگوها و ناخودآگاه جمعی، به شرکت‌کنندگان این امکان را می‌داد تا نمادهای مذهبی را به عنوان بیان تجربیات جهانی بشر کشف کنند. این رویکرد عمیقاً با شولم، الیاده و کربن طنین‌انداز شد که کارشان به‌طور مشابه به دنبال درک پدیده‌های مذهبی به عنوان چیزی بیش از مصنوعات تاریخی صرف، بلکه به عنوان نمادهای زنده‌ای بود که همچنان آگاهی انسان را شکل می‌دهند (Wasserstrom, 1999: 85). از همین‌رو گذر ارانوس صرفاً یک کنفرانس نبود بلکه فضایی بود که شیوه‌های جدید تفکر درباره دین را تسریع می‌کرد. این برنامه برای شولم، الیاده و کربن بستری فراهم

کرد تا ایده‌های خود را در محیطی ارائه کنند که هم دقت علمی و هم بینش عرفانی را ارج می‌نهاد. برای شولم، ارنوس مکانی بود که مطالعات او در مورد عرفان یهودی را می‌توان در چارچوبی وسیع‌تر و مقایسه‌ای قرار داد و با سنت‌های عرفانی دیگر به شیوه‌هایی درگیر شد که درک او از کابالا را غنی‌تر کرد (Wasserstrom, 1999: 52). به‌طور مشابه، الیاده از بستر ارنوس برای پیشبرد نظریات خود در مورد جهانی بودن نمادها و اسطوره‌های دینی استفاده کرد و اغلب از مطالعات تطبیقی برای استدلال برای رویکرد پدیدارشناختی به امر قدسی استفاده می‌کرد (Wasserstrom, 1999: 159). تقویت گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای و گرده‌افشانی متقابل ایده‌ها در این کنفرانس‌ها در شکل‌دهی چارچوب‌های نظری شولم، الیاده و کربن ضروری بود و به آن‌ها اجازه داد تا رویکردهای پدیدارشناختی خود را به دین به شیوه‌هایی توسعه دهند که در محیط‌های آکادمیک سنتی‌تر دشوار بود (Wasserstrom, 1999: 127). ارنوس همچنین به یک تعامل پویا بین سخت‌گیری تحصیلی و تعامل شخصی با مطالب اجازه داد. این دوگانگی در روشی که شرکت‌کنندگان کار خود را ارائه کردند مشهود است - نه فقط به‌عنوان تحلیل‌های جدا، بلکه به‌عنوان کاوش‌های عمیقاً احساس شده در امر مقدس. این محیط نوعی آسیب‌پذیری علمی را تشویق می‌کند، جایی که شرکت‌کنندگان می‌توانند آشکارا جنبه‌های شخصی و دگرگون‌کننده موضوعات تحقیقاتی خود را کشف کنند (Wasserstrom, 1999: 145). کربن که کارهایش در مورد عرفان اسلامی اغلب در محافل آکادمیک جریان اصلی به حاشیه رانده می‌شد، در ارنوس جامعه‌ای یافت که پذیرای ایده‌های او در مورد قلمرو خیالی و ابعاد معنوی تجربه انسانی بود. آزادی فکری ارنوس به او اجازه داد تا موضوعاتی را که برای تحقیقات متعارف بیش‌ازحد گمانه‌زنانه یا باطنی تلقی می‌شدند، مانند جوانمردی معنوی فدلی دآمور و پیامدهای فلسفی عرفان صوفی بررسی کند (Corbin, 1969).

واسرستروم اهمیت اجلاس‌های ارنوس را به‌عنوان محیط فکری بی‌همتایی برجسته می‌سازد که در آن عرفان و دانش آکادمیک به هم می‌رسیدند. این همزیستی فعالیت‌های علمی و باطنی نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری نظریه‌های شولم، الیاده و کربن ایفا کرد، اما همزمان با نوعی التقاط روش‌شناختی نیز همراه بود که انتقادات قابل توجهی را برانگیخت، به‌ویژه در خصوص امکان انزوای فکری. این همایش‌ها غالباً متهم به ایجاد فضایی خودتأییدگر می‌شدند که در آن تفاسیر عرفانی و نمادین بدون مواجهه انتقادی کافی با بسترهای تاریخی و اجتماعی-سیاسی رواج می‌یافت (Smith, 1982). این نقد به‌ویژه مربوط

به آثار الیاده و کربن است که گاه به دلیل اولویت دادن به خوانشهای نمادین بر تحلیل تجربی موردانتقاد قرار می‌گرفتند.

۳.۳ تخیل دیالکتیکی

واسرستروم مفهوم «تخیل دیالکتیکی» را به‌عنوان ویژگی کلیدی رویکرد فکری به کار گرفته‌شده توسط شولم، الیاده و کربن معرفی می‌کند. این مفهوم نشان‌دهنده توانایی آن‌ها در جهت‌یابی بین ایده‌های متضاد، ترکیب دیدگاه‌های متفاوت در درک منسجم از پدیده‌های دینی است. تخیل دیالکتیکی، آن‌گونه که واسرستروم به تصویر کشیده است، صرفاً یک روش نیست، بلکه یک شیوه تفکر پویا است که به این محققان اجازه می‌دهد تضادها و پیچیدگی‌های درون سنت‌های دینی را بپذیرند (Wasserstrom, 1999: 159).

از نظر واسرستروم تخیل دیالکتیکی را می‌توان فرآیندی شناختی دانست که با تنش‌ها و تضادهای ذاتی در اندیشه دینی درگیر است. از نظر شولم، الیاده و کربن، این امر مستلزم یک تداخل دائمی بین تحلیل تاریخی و تفسیر عرفانی، بین امر قدسی و ناپسند، و بین امر جزئی و کلی بود. آن‌ها با به‌کارگیری رویکرد دیالکتیکی توانستند معانی نمادین عمیق‌تر متون و سنت‌های دینی را کشف کنند و درعین حال تناقضات و ابهامات ذاتی این منابع را نیز تصدیق کنند. نویسنده همچنین استدلال می‌کند که این رویکرد به محققان اجازه می‌دهد تا تنش خلاقانه‌ای را در کار خود حفظ کنند، و آن‌ها را قادر می‌سازد نمادها و اسطوره‌های مذهبی را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که فراتر از توضیحات ساده تاریخی یا تحت‌اللفظی باشد. برای مثال، مفهوم بازگشت ابدی الیاده - این ایده که اسطوره‌ها و آیین‌ها یک زمان مقدس اولیه را دوباره فعال می‌کنند - تخیل دیالکتیکی او را نشان می‌دهد. الیاده نمادهای مذهبی را نه صرفاً نمایانگر رویدادهای باستانی، بلکه به‌عنوان واقعیت‌های زنده‌ای می‌دید که به‌طور مستمر تجربه انسان را شکل می‌دهند (Eliade, 1959). این دیدگاه به الیاده اجازه داد تا ماهیت چرخه‌ای زمان مقدس را کشف کند، جایی که لحظات تاریخی برای همیشه در آگاهی جمعی تکرار می‌شوند و تاریخ را با اسطوره ترکیب می‌کنند (Wasserstrom, 1999: 159).

همچنین واسرستروم بیان می‌کند که هریک از این سه محقق از تخیل دیالکتیکی به شیوه‌های متفاوتی استفاده کردند و رویکردهای فردی خود را در مطالعه دین منعکس کردند: رویکرد دیالکتیکی شولم در مطالعات درباره عرفان یهودی، به‌ویژه در تحلیل او از

مفهوم کابالیستی تیکون (ترمیم) و شویرا (شکستن) مشهود است. شولم این مفاهیم را نماد تنش بین نظم الهی و هرج و مرج می‌داند که منعکس‌کننده یک مبارزه کیهانی است که نشان‌دهنده چالش‌های تاریخی قوم یهود است. کار او اغلب نشان می‌دهد که چگونه ایده‌های عرفانی هم وعده رستگاری و هم اجتناب‌ناپذیری فاجعه را دربرمی‌گیرد، و مظهر بینشی دیالکتیکی است که امید و ناامیدی را شامل می‌شود (Wasserstrom, 1999: 52). تخیل دیالکتیکی الیاده در برخورد با امر مقدس و ناپسند آشکارتر است. او استدلال می‌کند که امر مقدس دقیقاً خود را از طریق کنار هم قرار گرفتن آن با دنیای روزمره آشکار می‌کند. این فعل‌وانفعال بین امر مقدس و امر ناپسند تنها یک دوگانگی نیست، بلکه فرآیندی پویا است که در آن دو قلمرو پیوسته در تعامل هستند و معانی و تجربیات دینی جدیدی را به وجود می‌آورند (Eliade, 1959). بنابراین، کار الیاده رویکردی دیالکتیکی را نشان می‌دهد که امر مقدس را هم پنهان و هم آشکار می‌شناسد، دوگانگی که برای درک او از نمادگرایی دینی مرکزی است. تخیل دیالکتیکی کربن به‌وضوح در مفهوم جهان خیالی - قلمرویی که بین مادی و معنوی محض وجود دارد، بیان می‌شود. از نظر کربن، این جهان میانی جایی است که واقعیت‌های معنوی به‌صورت نمادها و رؤیاها ظاهر می‌شوند و نامرئی را قابل مشاهده می‌کنند. رویکرد دیالکتیکی او به او اجازه داد تا با عرفان اسلامی به‌گونه‌ای درگیر شود که بر گفت‌وگوی مداوم بین دیده‌ها و غیب‌ها، واقعی و تصور تأکید می‌کرد (Corbin, 1969). کار کربن اغلب خطوط بین تفسیرهای فلسفی و عرفانی را محو می‌کند و تخیلی دیالکتیکی را مجسم می‌کند که به دنبال آشتی دادن تضاد از طریق درک نمادین است (Wasserstrom, 1999: 85).

واسرستروم خاطرنشان می‌کند که اگرچه روش آن‌ها نوآورانه بود، اما چالش‌هایی را نیز به همراه داشت. ماهیت دیالکتیکی کار آن‌ها اغلب به ابهاماتی منجر می‌شد که منتقدان استدلال می‌کنند می‌تواند تفسیرهای روشن تاریخی یا اخلاقی متون دینی را مبهم سازد (Wasserstrom, 1999: 145). علاوه‌براین، اتکا به رویکرد دیالکتیکی گاهی این محققین را بر آن داشت که قرائت‌های نمادین و عرفانی را بر تحلیل‌های تجربی‌تر ترجیح دهند، که برخی معتقدند که زمینه تاریخی سنت‌های دینی مورد مطالعه آن‌ها را تضعیف می‌کند (Smith, 1982). باوجود این انتقادات، تخیل دیالکتیکی ابزار مفهومی قدرتمندی است که همچنان بر مطالعه دین تأثیر می‌گذارد و راهی برای درگیر شدن با پیچیدگی‌های متون و سنت‌های مقدس به شیوه‌ای پویا و یکپارچه ارائه می‌دهد. درنهایت واسرستروم این رویکرد پویا را

می‌ستاید، اما از بررسی دقیق مفاهیم فلسفی آن، به‌ویژه خطر نسبی کردن تمام تجربیات دینی به تفاسیر صرفاً نمادین، کوتاهی می‌کند.

۴.۳ سیاست و ناسیونالیسم معنوی

واسرستروم به‌طور مؤثری بحث می‌کند که چگونه هویت ملی و شخصی هر محقق بر کار آن‌ها تأثیر گذاشته است. صهیونیسم شولم، ناسیونالیسم رومانیایی الیاده، و شیفتگی کربن به عرفان ایرانی نشان داده است که برون دادهای علمی آن‌ها را شکل می‌دهد. با این حال، تحلیل واسرستروم فاقد نقد کاملی از این است که چگونه این تعهدات ایدئولوژیک ممکن است تفسیرهای آن‌ها از تاریخ دینی را مغرضانه کرده باشد (Wasserstrom, 1999: 127). واسرستروم تأکید می‌کند تعهد هر محقق به ناسیونالیسم معنوی - شکلی از ناسیونالیسم که عناصر مذهبی و عرفانی را در هویت فرهنگی و سیاسی یک ملت ادغام می‌کند - تفسیرهای آن‌ها از تاریخ دینی را شکل داد و بر کارهای آکادمیک گسترده‌تر آن‌ها تأثیر گذاشت.

درگیری شولم با صهیونیسم نقش مهمی در شکل دادن به رویکرد او به عرفان یهودی داشت. شولم که یک صهیونیست متعهد بود، در سال ۱۹۲۳ به دلیل تمایل به ارتباط مجدد با میراث و تاریخ یهود به فلسطین نقل مکان کرد. پژوهش او درباره کابالا و عرفان یهودی را می‌توان بخشی از تلاش گسترده‌تر برای بازپس‌گیری سنت‌های معنوی یهودی در چارچوب دولت مدرن یهودی دانست (Wasserstrom, 1999: 52). مطالعات تاریخی شولم صرفاً آکادمیک نبود، بلکه با حس احیای ملی و معنوی آمیخته بود، که منعکس‌کننده اعتقاد او به ارتباط ذاتی بین عرفان یهودی و سرنوشت تاریخی قوم یهود بود. دیدگاه شولم درباره صهیونیسم پیچیده بود. درحالی‌که او از تأسیس یک دولت یهودی حمایت می‌کرد، از صهیونیسم سیاسی که فاقد عمق معنوی بود نیز انتقاد داشت. او کابالا و عرفان یهودی را عناصری حیاتی می‌دید که می‌توانست به صهیونیسم اهمیت معنوی عمیق‌تری، فراتر از دغدغه‌های سیاسی یا سرزمینی محض القا کند (Scholem, 1971). این ترکیب ناسیونالیسم معنوی و سیاسی در نوشته‌های شولم مشهود است، جایی که عناصر عرفانی سنت یهودی اغلب در روایت بزرگ‌تر تداوم تاریخی یهودی و تولد دوباره ملی قرار می‌گیرند.

تعامل الیاده با ناسیونالیسم رومانیایی شاید بحث‌برانگیزترین جنبه میراث فکری او باشد. در طول دهه ۱۹۳۰، الیاده با گارد آهنین، یک جنبش ملی‌گرای راست افراطی و فاشیستی در

رومانی مرتبط بود. اگرچه دخالت الیاده با گارد آهنین موضوع بحث است، واضح است که نوشته‌های اولیه او حس قوی ناسیونالیسم معنوی را منعکس می‌کند، که عمیقاً ریشه در این باور دارد که رومانی یک مأموریت معنوی منحصربه‌فرد دارد (Wasserstrom, 1999: 159). بورس تحصیلی الیاده اغلب به دنبال پیوند رومانی مدرن با گذشته باستانی و افسانه‌ای آن بود و این کشور را به‌عنوان پلی بین شرق و غرب و به‌عنوان مخزن خرد معنوی باستانی قرار می‌داد. کار او در مورد اسطوره و امر مقدس را می‌توان به‌عنوان تلاشی برای اعتلای فرهنگ رومانی از طریق پیوند دادن آن به کهن‌الگوهای جهانی و حقایق دینی جاودانه در نظر گرفت. این زیربنای ملی‌گرایانه به طرز ماهرانه‌ای در آثار آکادمیک او تنیده شده است، جایی که فعال‌سازی مجدد زمان مقدس و اسطوره به‌عنوان استعاره‌ای برای احیای روح ملی عمل می‌کند (Eliade, 1959).

کار کرین درباره عرفان اسلامی و اندیشه ایرانی نشان‌دهنده درگیری عمیق او با ناسیونالیسم معنوی ایرانی است. برخلاف شولم و الیاده، ناسیونالیسم کرین مستقیماً به قومیت یا ملت زادگاه او وابسته نبود. در عوض، او وابستگی عمیق عاشقانه‌ای به ایران پیدا کرد و آن را سرزمینی با عمق معنوی و خرد باطنی تلقی کرد (Wasserstrom, 1999: 145). شیفتگی او به اسلام شیعی، سهروردی، تصوف و قلمرو خیالی ایرانی را می‌توان بخشی از تلاشی گسترده‌تر برای پیوند مجدد ایران مدرن با میراث عرفانی و فلسفی آن دانست. آثار کرین اغلب ایران را به‌عنوان یک وطن معنوی برای کسانی که به دنبال درک عمیق‌تر و عرفانی از اسلام بودند، در نظر می‌گرفت که از مرزهای سیاست عبور می‌کرد و درعین حال حس رسالت معنوی ملی را تقویت می‌کرد. ایده او از «ایران جاودان» از مضامین مبارزه کیهانی و جوانمردی معنوی استوار است و منعکس‌کننده این باور است که سنت معنوی ایران دارای حقایق جهانی است که برای دنیای مدرن ضروری است (Corbin, 1969).

کاوش واسرستروم در ابعاد سیاسی آثار شولم، الیاده و کرین، هم نقاط قوت و هم مشکلات ادغام ناسیونالیسم با دانش دینی را آشکار می‌کند. از یک‌سو، درگیری آن‌ها با ناسیونالیسم معنوی به آن‌ها این امکان را داد که با شور و تعهدی فراتر از جدایی آکادمیک به سنت‌های مذهبی نزدیک شوند. کار آن‌ها اغلب منعکس‌کننده میل واقعی برای احیای و تفسیر مجدد میراث معنوی فرهنگ‌های مربوطه (یا پذیرفته‌شده) آن‌ها بود، باین‌حال، این درهم تنیدگی دانش‌پژوهی و ناسیونالیسم انتقادهای قابل‌توجهی را نیز به دنبال داشت. محققانی مانند جان‌اتان زی اسمیت استدلال کرده‌اند که آمیختگی ایدئولوژی‌های معنوی و

سیاسی می‌تواند مطالعه آکادمیک دین را تحریف کند و سوگیری‌هایی را معرفی کند که منعکس‌کننده برنامه‌های شخصی و ملی است تا تحلیل عینی (Smith, 1982). در مورد الیاده، وابستگی‌های سیاسی اولیه او موضوع موردبررسی شدید قرار گرفته است و پرسش‌هایی در مورد پیامدهای اخلاقی کار او در مورد اسطوره و امر قدسی ایجاد کرده است. به‌طور مشابه، رمانتیک‌سازی کربن از ایران اغلب واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی ایران را نادیده می‌گرفت و از روایتی عرفانی که با دیدگاه ایدئالیستی او همسو بود، حمایت می‌کرد.

۴. نقد محتوایی کتاب

۱.۴ دقت کم در روش‌شناختی

این کتاب به دلیل عدم بررسی کامل محدودیت‌های روش‌شناختی پدیدارشناسی، که به‌شدت توسط شولم، الیاده و کربن مورد استفاده قرار گرفت، قابل نقد است. تمرکز پدیدارشناسی بر تجربه ذهنی و تفسیر نمادین اغلب زمینه‌های اجتماعی-تاریخی را که پدیده‌های مذهبی را شکل می‌دهند، کنار می‌زند. این رویکرد روش‌شناختی، درعین حال که در کاوش ابعاد عرفانی بصیرتی دارد، می‌تواند منجر به خوانش گزینشی متون دینی شود که معانی شخصی یا نمادین را بر تحقیق انتقادی تاریخی اولویت می‌دهد (Wasserstrom, 1999: 85). اسمیت و سایر محققان استدلال می‌کنند که تعلیق داور پدیدارشناسی می‌تواند به دیدگاهی بیش‌ازحد ایدئالی از نمادهای دینی منجر شود، و آن‌ها را به‌عنوان حقایق بی‌زمان تلقی کند نه به‌عنوان سازه‌هایی که تحت تأثیر زمینه‌های تاریخی و فرهنگی خاص قرار دارند (Smith, 1982). این نقد در مورد نحوه پرداختن کتاب واسرستروم به روش‌شناسی این سه محقق اعمال می‌شود، زیرا گاهی اوقات بر رویکردهای پدیدارشناختی آن‌ها تأکید می‌کند بدون اینکه محدودیت‌های آن‌ها را به‌اندازه کافی نقد کند، بنابراین به‌طور بالقوه پیچیدگی‌ها و سوگیری‌های ذاتی کارشان را نادیده می‌گیرد. همچنین تعلیق پدیدار شناختی قضاوت که این محققین از آن حمایت می‌کنند، می‌تواند زمینه‌های تاریخی-اجتماعی را مبهم کند و به تفسیرهایی منجر شود که تبیین‌های عرفانی را به تبیین مادی پدیده‌های دینی ترجیح دهند (Smith, 1982 & Cowan: 2004). به‌عبارتی اگرچه پدیدارشناسی امکان درگیری عمیق با ابعاد ذهنی دین را فراهم می‌کند، محدودیت‌های روش‌شناختی قابل‌توجهی نیز دارد که واسرستروم به‌طور کامل آن‌ها را موردبررسی قرار نداده است. نقدهای گسترده‌تر

پدیدارشناسی به‌عنوان یک رویکرد روش‌شناختی می‌توانست توسط واسرستروم به کار گرفته شود.

کاوش واسرستروم در مورد استفاده شولم، الیاده و کربن از پدیدارشناسی، هم نقاط قوت و هم محدودیت‌های این رویکرد را در مطالعه دین آشکار می‌کند. درحالی‌که پدیدارشناسی امکان درگیری عمیق با ابعاد عرفانی و نمادین تجربه دینی را فراهم می‌کند، عدم دقت روش‌شناختی آن، به‌ویژه تعلیق بافت اجتماعی-تاریخی در طول دوران، می‌تواند به تفسیرهایی منجر شود که عرفان را به تبیین مادی ترجیح می‌دهند. نقد دقت روش‌شناختی در دین پس از دین بر نیاز به رویکردی متعادل‌تر تأکید می‌کند که بینش‌های پدیدارشناختی را با تحلیل‌های تاریخی و زمینه‌ای انتقادی ادغام می‌کند و درک جامع‌تری از پدیده‌های دینی ارائه می‌دهد.

۲.۴ مشارکت ناکافی با پیامدهای اخلاقی

یکی از مهم‌ترین کاستی‌های کتاب عدم درگیری آن با مفاهیم اخلاقی کار محققان است. به‌عنوان مثال، پیوندهای الیاده با ناسیونالیسم رومانیایی و رمانتیسم اسلام ایرانی توسط کربن تأیید شده است، اما به‌اندازه کافی نقد نشده است. این نظارت عمق تحلیل واسرستروم را محدود می‌کند، به‌ویژه در مورد اینکه چگونه این تعهدات سیاسی بر کار علمی آن‌ها تأثیر گذاشته است (Wasserstrom, 1999: 145). این مسئله به‌ویژه به دلیل پرداختن ناکافی به پیامدهای اخلاقی کار آن‌ها، در تعهدات ایدئولوژیک و سیاسی‌شان مورد انتقاد قرار می‌گیرد. دخالت الیاده با گارد آهنین، یک جنبش ملی‌گرای رومانیایی راست افراطی، به خوبی مستند شده است، اما برخورد کتاب با این جنبه اغلب در تأیید به‌جای بررسی انتقادی متوقف می‌شود. این نظارت، درک خواننده را از اینکه چگونه ایدئولوژی‌های ملی‌گرای الیاده ممکن است تفسیرهای او از اسطوره و زمان مقدس را شکل داده باشد، محدود می‌کند و به‌طور بالقوه عینیت کار او را به خطر می‌اندازد (Ellwood, 1999). تمایلات ملی‌گرای الیاده غالباً تفسیرهای او از نمادهای مذهبی را رنگ‌آمیزی می‌کرد و آن‌ها را با حس احیای معنوی و فرهنگی که با دیدگاه او از مأموریت تاریخی رومانی همسو بود، آغشته می‌کرد (McCutcheon, 1997). با در نظر گرفتن سنت‌ها و اسطوره‌های عامیانه رومانیایی پژوهش‌های الیاده خطر تأیید دیدگاه انحصارگرایانه هویت فرهنگی را به همراه داشت که با ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی طنین‌انداز می‌شد و پرسش‌های اخلاقی در مورد

عینیت کار او ایجاد می‌کرد (Ellwood, 1999). تمرکز علمی الیاده بر بازگشت ابدی و تجلی امر مقدس در زندگی روزمره را می‌توان چیزی فراتر از کنجکاوی دانشگاهی دانست. همچنین بازتابی فلسفی بود که با باورهای ایدئولوژیک گسترده‌تر او در نوسازی ملی و فرهنگی مشابه بود (Rennie, 2006). فقدان نقد عمیق‌تر از اینکه چگونه تعهدات سیاسی او ممکن است بر انتخاب‌ها و تفاسیر روش‌شناختی او تأثیر بگذارد، شکافی در درک دامنه کامل تأثیر الیاده بر مطالعه دین ایجاد می‌کند. درگیر شدن انتقادی‌تر با این مفاهیم اخلاقی به خوانندگان دیدگاه ظریف‌تری از تقاطع بین سیاست و دانش او ارائه می‌دهد.

به‌طور مشابه، بینش ایدئال کربن از معنویت ایرانی اغلب واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی حاکمیت تئوکراتیک را نادیده می‌گرفت، جنبه‌ای که نیاز به تأمل انتقادی بیشتری در مورد ابعاد اخلاقی پژوهش رمانتیک او دارد در پژوهش واسرستروم مورد غفلت قرار گرفته است (Cheetham, 2003). به عبارت دیگر درحالی‌که کتاب، دین پس از دین تحلیل قانع‌کننده‌ای از مشارکت‌های فکری شولم، الیاده، و کربن ارائه می‌دهد، نادیده گرفتن پیامدهای اخلاقی آن‌هاست به صورتی که واسرستروم زمینه‌های سیاسی و ایدئولوژیکی پیرامون این محققان را تصدیق می‌کند - مانند پیوندهای الیاده با ناسیونالیسم رومانیایی و رمانتیک‌سازی اسلام ایرانی توسط کربن - و این عناصر به‌طور کامل از نظر نحوه شکل‌دهی پژوهش‌هایشان موردنقد قرار نمی‌گیرند. این دیدگاه عمق تحلیل کتاب را محدود می‌کند و به‌طور بالقوه تأثیر تعهدات سیاسی آن‌ها را بر کار آکادمیک آن‌ها دست‌کم می‌گیرد. تصویری که کربن از ایران به‌عنوان یک میهن معنوی بی‌زمان نشان می‌دهد، اغلب واقعیت‌های پیچیده سیاسی-اجتماعی ایران را پنهان می‌کرد، و از تفسیری عرفانی که با شیفتگی شخصی او به معنویت ایرانی همسو بود، حمایت می‌کرد. کتاب واسرستروم کمک‌های مهم کربن در فهم عرفان اسلامی را برجسته می‌کند، اما از درگیری انتقادی با مفاهیم اخلاقی تفاسیر او کوتاهی می‌کند. آثار کربن غالباً نخبگان معنوی یا تتوسوفان را به‌عنوان نگهبانان واقعی فرهنگ ایرانی معرفی می‌کنند که به‌طور غیرمستقیم از دیدگاه سلسله مراتبی و طرد کننده اقتدار دینی حمایت می‌کنند (Shayegan, 1995). این دیدگاه دارای پیامدهای اخلاقی است، به‌ویژه در نحوه تعامل آن با ساختارهای سیاسی-اجتماعی گسترده‌تر قدرت و اقتدار در ایران. پرداختن مستقیم‌تر به این نگرانی‌های اخلاقی می‌تواند تحلیل انتقادی تأثیر کربن بر درک آکادمیک و عمومی معنویت ایرانی را عمیق‌تر کند. پرداختن به ابعاد اخلاقی آثار شولم، الیاده و کربن نه تنها برای یک نقد جامع آکادمیک، بلکه برای درک تأثیر گسترده‌تر بورس تحصیلی آن‌ها

بر مطالعات دینی و جامعه بسیار مهم است. تعهدات سیاسی این محققان صرفاً تأثیرات پس‌زمینه‌ای نبود، بلکه اغلب با چارچوب‌های نظری و انتخاب‌های تفسیری آن‌ها در هم آمیخت. با درگیر شدن انتقادی‌تر با مفاهیم اخلاقی کار آن‌ها، تحلیل واسرستروم می‌توانست روشن کند که چگونه ایدئولوژی‌های شخصی آن‌ها مشارکت‌های آکادمیک آن‌ها را شکل داده است و چگونه این مشارکت‌ها همچنان بر تفکر دینی معاصر تأثیر می‌گذارند.

۳.۴ تأکید بیش‌ازحد بر عرفان به قیمت تاریخی انتقادی

انتقاد قابل توجه دیگر، تأکید بیش‌ازحد کتاب بر تفاسیر عرفانی و نمادین است که اغلب به قیمت تحلیل تاریخی انتقادی تمام می‌شود. به‌طور خاص، تحقیقات تاریخی دقیق شولم در مورد عرفان یهودی گاهی تحت‌الشعاع تمرکز واسرستروم بر تفاسیر عرفانی خود قرار می‌گیرد و به‌طور بالقوه رویکرد متعادل شولم به مطالعه کابالا را نادرست نشان می‌دهد (Wasserstrom, 1999: 52). کار شولم عمیقاً در بافت تاریخی ریشه داشت و تکامل تفکر کابالیستی و زیربنای سیاسی-اجتماعی آن را به‌دقت دنبال می‌کرد. با این حال، کتاب با برجسته کردن جنبه‌های عرفانی در درجه اول، خطر به حداقل رساندن گستره پژوهش تاریخی شولم را به خطر می‌اندازد، که به همان اندازه در مورد درک ریشه‌های تاریخی عرفان یهودی و کشف معانی نمادین آن بود (Scholem, 1971). منتقدان استدلال می‌کنند که این عدم تعادل ممکن است خوانندگان را وادار کند که پژوهش‌های شولم را بیشتر از آنچه واقعاً بر روی نمادگرایی باطنی متمرکز بود، درک کنند و به‌طور بالقوه عمق و دقت مشارکت‌های تاریخی او را تضعیف کند (Idel, 1988)، همچنین با تمرکز بیشتر بر جنبه‌های عرفانی و نمادین آثار شولم، این خطر وجود دارد که دقت روش‌شناختی و دقت تاریخی‌ای که زیربنای پژوهش او بود، کم‌اهمیت جلوه داده شود.

دقت تاریخی شولم در تحلیل انتقادی او از سبائیسیم، جنبش مسیحایی قرن هفدهمی که شولم به‌دقت آن را از دریچه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی کالبدشکافی کرد، مشهود است. مطالعه او درباره ساباتای زوی و شور مسیحایی که او الهام می‌بخشد، نه تنها کاوشی در مورد امید و ناامیدی عرفانی بود، بلکه بررسی کامل شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی بود که به چنین جنبش‌هایی اجازه شکوفایی می‌داد (Scholem, 1973). رویکرد شولم در اینجا نشان‌دهنده تعهد او به ادغام بافت تاریخی با تحلیل عرفانی است، و تضمین می‌کند که پژوهش او کاملاً مبتنی بر تحقیقات تجربی است. برخورد واسرستروم با آثار شولم گهگاه

خطر تأکید بیش از حد بر عرفان را به قیمت این بینش‌های تاریخی انتقادی به همراه دارد. درحالی‌که اذعان به محوریت عرفان در تحقیقات شولم مهم است، تصویری متعادل‌تر بهتر نشان‌دهنده تعهد دوگانه او به عرفان و تحقیق دقیق تاریخی است. همان‌طور که موشه ایدل، محقق برجسته کابالا، اشاره می‌کند، توانایی شولم در جهت‌یابی بین امر عرفانی و تاریخی یکی از نقاط قوت تعیین‌کننده کار او است و درک کامل دانش او مستلزم اذعان به این تعادل است (Idel, 1988). توجه دقیق شولم به زمینه‌های تاریخی عرفان یهود صرفاً افزوده‌ای به تفاسیر عرفانی او نبود، بلکه جنبه‌ای بنیادی از رویکرد روش‌شناختی او بود. با برجسته کردن نمادگرایی عرفانی بدون درگیری کافی با چارچوب‌های تاریخی که زیربنای این نمادها هستند، خطر ارائه نادرست ماهیت جامع کار او وجود دارد. هشدارهای خود شولم در برابر رمانتیک کردن کابالا به‌عنوان یک عرفان محض، آگاهی او را از نیاز به حفظ دیدگاه تاریخی انتقادی برجسته می‌کند، رویکردی که تحلیل واسرستروم گهگاه آن را نادیده می‌گیرد (Scholem, 1965). درنهایت باید گفت درحالی‌که کتاب دین پس از دین بینش‌های ارزشمندی را در مورد ابعاد عرفانی آثار شولم ارائه می‌کند، اما رویکرد متعادل‌تر که تحلیل تاریخی انتقادی او را کاملاً ادغام کند، تصویر کامل‌تری از مشارکت‌های او در مطالعه عرفان یهودی ارائه می‌دهد. تعهد شولم به دقت تاریخی ثانویه نسبت به بینش‌های عرفانی او نبود، بلکه یکی از مؤلفه‌های اصلی پژوهش او بود، و تضمین می‌کرد که مطالعات او درباره کابالا و سایر سنت‌های باطنی عمیقاً درزمینه‌های تاریخی آن‌ها استوار است. تشخیص این توازن، عمق و دقت نمایش آثار شولم را افزایش می‌دهد و باهدف روش‌شناختی او و درک وسیع‌تر علمی از مشارکت‌هایش هماهنگ می‌شود.

۴.۴ ابهام در مفهوم «دین پس از دین»

دین پس از دین به‌عنوان تز اصلی واسرستروم و به‌عنوان یک چارچوب تحلیلی مرکزی به‌طور مبهم در سراسر کتاب تعریف شده است. درحالی‌که ایده معنویت فراتر از مذهب نهادی را در برمی‌گیرد، فقدان تعریف روشن مرزهای بین معنویت شخصی، مطالعه آکادمیک و تعهد ایدئولوژیک را محو می‌کند و پرسش‌هایی را در مورد انسجام این مفهوم به‌عنوان یک مقوله تحلیلی ایجاد می‌کند (Wasserstrom, 1999: 21). تز واسرستروم نشان می‌دهد که شولم، الیاده و کربن شکلی از معنویت را نشان می‌دهند که فراتر از دین نهادینه شده است و عرفان شخصی را با تحقیق علمی در هم می‌آمیزد. بااین‌حال، این مفهوم

در سراسر کتاب به‌طور مبهم خود را نشان می‌دهد و منجر به سردرگمی در مورد معنای دقیق و کاربرد تحلیلی آن می‌شود. فقدان تعریف روشنی از «دین پس از دین» مرزهای بین معنویت شخصی، تحقیقات آکادمیک و تعهد ایدئولوژیک را محو می‌کند و سؤالاتی را در مورد انسجام این مفهوم به‌عنوان یک مقوله تحلیلی ایجاد می‌کند. این ابهام می‌تواند تشخیص نحوه به‌کارگیری این اصطلاح در مورد کار هر محقق و آنچه درنهایت به درک گسترده‌تر مطالعات دینی کمک می‌کند را برای خوانندگان دشوار کند. محققانی مانند جان‌تان زی اسمیت استدلال می‌کنند که چنین مفاهیم مبهمی در مطالعه دین می‌تواند بیشتر به‌عنوان ابزارهای بلاغی عمل کنند تا ابزارهای تحلیلی دقیق، و نیاز به زمینه‌سازی و تعریف واضح‌تر برای جلوگیری از اختلاط عناصر مختلف دارند (Smith, 1982).

اصطلاح «دین پس از دین» در کتاب واسرستروم برای توصیف شکلی از معنویت به‌کاررفته است که از ساختارهای مذهبی سنتی فراتر می‌رود و بازتاب روش‌هایی است که شولم، الیاده و کربن مطالعه دین را از طریق تمرکز بر عرفان، نمادگرایی و شخصی بازتعریف کردند. تجربیات معنوی این مفهوم حرکتی فراتر از دین نهادینه‌شده به‌سوی درک فردی و باطنی‌تر از امر مقدس را پیشنهاد می‌کند که ریشه در امر شخصی و نمادین دارد تا در آموزه رسمی یا عمل جمعی. باین‌حال، مرزهای این مفهوم به‌وضوح مشخص نشده است، و درک کامل آنچه «دین پس از دین» را از مطالعات مذهبی مرسوم یا معنویت شخصی متمایز می‌کند، برای خوانندگان دشوار می‌سازد. ابهام پیرامون این اصطلاح، خط مبهمی بین سفرهای معنوی شخصی محققان، فعالیت‌های دانشگاهی و تعهدات ایدئولوژیک آن‌ها ایجاد می‌کند و سؤالاتی را در مورد عینیت و سودمندی تحلیلی این مفهوم ایجاد می‌کند. این ابهام استفاده از این اصطلاح را به‌عنوان یک چارچوب تحلیلی قوی پیچیده می‌کند. در سرتاسر کتاب، به نظر می‌رسد که این مفهوم به‌عنوان یک عبارت فراگیر عمل می‌کند که رویکردهای متنوع و گاه متضاد شولم، الیاده و کربن را در برمی‌گیرد. درحالی‌که این اصطلاح تمرکز مشترک دانشمندان بر فراتر رفتن از مرزهای مذهبی سنتی را نشان می‌دهد، به‌اندازه کافی روشن نمی‌کند که روش‌شناسی فردی و گرایش‌های ایدئولوژیک آن‌ها چگونه با این موضوع فراگیر تلاقی می‌کنند.

برای مثال، رویکرد شولم به عرفان یهود عمیقاً ریشه در تحقیقات تاریخی داشت، حتی زمانی که او با ابعاد نمادین و عرفانی آن درگیر بود. در مقابل، تمرکز الیاده بر کهن‌الگوهای جهانی و تجلی امر مقدس در زندگی روزمره بیشتر به سمت تفسیری پدیدارشناسانه و

اغلب غیر تاریخی از دین متمایل شد (Ellwood, 1999). رمانتیک‌سازی کربن از معنویت ایرانی و مفهوم او از قلمرو خیالی با تأکید بر بینش‌های عرفانی بر بافت تاریخی، بیشتر از دو مورد دیگر فاصله گرفت. این رویکردهای متفاوت نشان می‌دهد که «دین پس از دین» طیف وسیعی از تفاسیر را در برمی‌گیرد و تعیین مرزهای تحلیلی اصلی آن را دشوار می‌سازد. یکی از پیامدهای مهم این ابهام، محو شدن معنویت شخصی، تحقیق دانشگاهی و تعهد ایدئولوژیک در مفهوم «دین پس از دین» است. اعتقادات شخصی محققان اغلب بر کار آکادمیک آن‌ها تأثیر می‌گذارد، که نگرانی‌هایی را در مورد نحوه عملکرد «دین پس از دین» به عنوان یک ابزار تحلیلی ایجاد می‌کند. این آمیختگی دیدگاه‌های شخصی و آکادمیک، عینیت تحصیل آن‌ها را پیچیده می‌کند و میزان جدایی مشارکت آن‌ها از تعهدات ایدئولوژیک آن‌ها را زیر سؤال می‌برد. به عنوان مثال، ناسیونالیسم رومانیایی الیاده و دیدگاه آرمانی کربن از اسلام ایرانی تنها تأثیرات پیرامونی نبودند، بلکه در تفاسیر آن‌ها از نمادگرایی و عرفان مذهبی درهم تنیده شدند (McCutcheon, 1997). مفهوم «دین پس از دین» به اندازه کافی این ابعاد ایدئولوژیک را توضیح نمی‌دهد، و سؤالات باز را در مورد اینکه آیا این اصطلاح یک مقوله آکادمیک، یک جهت گیری معنوی شخصی، یا ترکیبی از هر دو را منعکس می‌کند، باقی می‌گذارد. این ابهام دقت تحلیلی مفهوم را کاهش می‌دهد و ارزیابی انتقادی کاربرد آن را در زمینه‌های مختلف برای خوانندگان دشوار می‌کند.

اسمیت استدلال کرده است که مفاهیم مبهمی مانند «مقدس» یا «عرفان» اغلب بیشتر به عنوان مکان‌هایی برای پدیده‌های پیچیده عمل می‌کنند تا مقوله‌های تحلیلی واضح، بنابراین نیاز به تعریف دقیق و زمینه‌سازی برای معنادار بودن در گفتمان دانشگاهی دارند (Smith, 1982). فون استاکراد همچنین تأکید می‌کند که اصطلاحاتی که عناصر شخصی، نمادین و آکادمیک را با هم ترکیب می‌کنند، نیاز به ترسیم دقیق دارند تا از ادغام شیوه‌های مختلف درگیری با پدیده‌های مذهبی اجتناب شود (von Stuckrad, 2010). این تمایز به روشن شدن کاربرد مفهوم به عنوان یک مقوله تحلیلی کمک می‌کند و از تبدیل شدن آن به یک اصطلاح بیش از حد گسترده یا مبهم که عناصر بسیار متفاوتی را در برمی‌گیرد جلوگیری می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب «دین پس از دین» اثر واسرستروم، با کاوشی نوآورانه در اندیشه‌های سه چهره‌ی کلیدی مطالعات دینی—شولم، الیاده و کرین—ما را به تأملی دوباره درباره‌ی رابطه پیچیده عرفان، دانش و ایدئولوژی فرامی‌خواند. این اثر، اگرچه روشنگر است، اما پرسش‌های مهمی را بی‌پاسخ می‌گذارد که برای درک عمیق‌تر این متفکران و تأثیرشان بر مطالعات دینی معاصر، نیازمند واکاوی دقیق‌تری هستند.

یکی از نقاط قوت این کتاب، طرح ایده «دین پس از دین» به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل تحولات فکری این سه اندیشمند است. با این حال، این مفهوم در طول کتاب به‌صورتی مبهم باقی می‌ماند و مرزهای بین عرفان شخصی، پژوهش آکادمیک و جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک را محو می‌کند. آیا «دین پس از دین» به معنای فراروی از سنت‌های سازمان‌یافته است؟ یا اشاره به نوعی معنویت فردگرایانه دارد؟ شفاف‌سازی این اصطلاح می‌توانست به خوانندگان کمک کند تا نه تنها نیت واسرستروم را بهتر درک کنند، بلکه ارتباط نظریه‌پردازی‌های شولم، الیاده و کرین را با چالش‌های دین در دنیای مدرن روشن‌تر ببینند.

تمرکز کتاب بر جنبه‌های نمادین و عرفانی آثار این سه محقق، هرچند جذاب، گاه به قیمت نادیده گرفتن بسترهای تاریخی و اجتماعی آن‌ها تمام می‌شود. برای مثال، تحلیل واسرستروم از شولم، با وجود توجه به عرفان یهودی، از کنکاش در لایه‌های تاریخی‌ای که شولم خود عمیقاً به آن‌ها پرداخت، غافل می‌ماند. این کاستی، تصویری ناقص از روش‌شناسی شولم ارائه می‌دهد که در آن، عرفان نه به‌عنوان پدیده‌ای انتزاعی، بلکه در تعامل با نیروهای سیاسی و الهیاتی شکل می‌گیرد. آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن این زمینه‌ها، ادعای درک کاملی از این اندیشمندان داشت؟

یکی از نقاط ضعف قابل توجه کتاب، کم‌توجهی به پیامدهای اخلاقی کار این محققان است. ارتباط الیاده با ناسیونالیسم رومانیایی یا گرایش‌های فکری کرین، اگرچه اشاره شده، اما هرگز به‌صورتی انتقادی واکاوی نمی‌شود. این غفلت، خواننده را از درک تأثیر تعهدات شخصی بر پژوهش‌های آکادمیک محروم می‌کند. آیا می‌توانیم آثار این اندیشمندان را بدون توجه به زمینه‌های ایدئولوژیک آن‌ها بخوانیم؟ پرداختن به این پرسش‌ها می‌توانست کتاب را از سطح توصیف فراتر ببرد و به گفت‌وگویی انتقادی درباره‌ی مسئولیت پژوهشگران دینی تبدیل کند.

باوجود این کاستی‌ها، کتاب واسرستروم گامی مهم در مطالعه اندیشه دینی مدرن است. اما ارزش واقعی آن نه در پاسخ‌هایش، بلکه در پرسش‌هایی است که برمی‌انگیزد. این اثر ما را به مشارکت در بحثی گسترده‌تر فرامی‌خواند: چگونه می‌توانیم میراث شولم، الیاده و کرین را نه تنها به عنوان موضوعی تاریخی، بلکه به عنوان چالشی زنده برای مطالعات امروزی دین بازخوانی کنیم؟ پژوهش‌های آینده می‌توانند با پرکردن خلأهای روش‌شناختی و اخلاقی این کتاب، به درکی متعادل‌تر از تأثیر و محدودیت‌های این سه چهره دست یابند.

کتاب‌نامه

- Cheetham, T. (2003). *The world turned inside out: Henry Corbin and Islamic mysticism*. Spring Journal Books.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton University Press.
- Cowan, D. E. (2004). *Religion, modernity, and postmodernity*. Routledge.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt.
- Ellwood, R. S. (1999). *The politics of myth: A study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. State University of New York Press.
- Hakl, H. T. (2014). *Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728513>
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New perspectives*. Yale University Press.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford University Press.
- McCutcheon, R. T. (2017). *Fabricating religion: Fanfare for the common good*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520967267>
- Rennie, B. S. (2006). *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*. State University of New York Press.
- Scholem, G. (1965). *On the mystical shape of the Godhead: Basic concepts in the Kabbalah*. Schocken Books.
- Scholem, G. (1971). *Major trends in Jewish mysticism*. Schocken Books.
- Scholem, G. (1973). *Sabbatai Sevi: The mystical messiah, 1626–1676*. Princeton University Press.
- Shayegan, D. (1995). *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the West*. Syracuse University Press.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226763606.001.0001>
- Stausberg, M. (2008). The study of religion(s) in Western Europe (III): Further developments after World War II. *Religion*, 38(4), 305–318. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2008.08.008>

۶۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۵، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

von Stuckrad, K. (2010). Locations of knowledge in medieval and early modern Europe: Esoteric discourse and Western identities. Brill.

Wasserstrom, S. M. (1999). Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton University Press.