

Phenomenology of Verticality and the Hermeneutical Challenge: A Critical Examination of the Method and Foundations of *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*

Monireh Taliehbakhsh^۱

Abstract

Anthony J. Steinbock's book, *Phenomenology and Mysticism*, represents a novel step in the phenomenology of religious experience by introducing the concept of "verticality" as a fundamental mode of givenness beyond subject-centric and objectifying patterns. Through a phenomenological analysis of mystical reports from three Abrahamic traditions—Teresa of Avila, Dov Baer, and Ruzbehan Baqli—the work seeks to describe the structure of the "manifestation" of the sacred and to offer a cultural-social critique of "idolatry" as the inversion of this verticality. The present article, while acknowledging the significant contributions of this work in opening a new horizon for the philosophy of religion, employs an analytical-critical method to explore two of its fundamental challenges. First, the methodological tension between the claim to describe lived experience and the practical reliance on the interpretation of historical texts, which raises the question of the possibility of a "phenomenology without direct experience." Second, conceptual ambiguities in explaining the relationship of "verticality" to the general structure of consciousness, coupled with the deliberate limitation of its claims to Abrahamic traditions, which appears incompatible with comparative studies of mysticism. These critiques demonstrate that despite its originality and analytical richness, Steinbock's project requires greater transparency in its methodological foundations and an openness to dialogue with adjacent fields of knowledge.

^۱ Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Guilan. m.taliehbakhsh@guilan.ac.ir

Date received: ۲۵/۰۳/۲۰۲۶, Date of acceptance: ۲۷/۰۷/۲۰۲۶



Keywords: mysticism, verticality, religious experience, Phenomenology, hermeneutics of mystical texts

1. Introduction

The phenomenology of religion has always faced a serious challenge: the tension between its descriptive-transcendental method and the personal, indescribable, and seemingly supra-experiential nature of the sacred. Anthony J. Steinbock's *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* (2004) responds boldly to this perennial problem. Introducing "verticality" as a fundamental mode of "givenness" beyond subject-object patterns, Steinbock claims to redefine the horizon of the phenomenology of religion. Through first-person accounts of three mystics from Abrahamic traditions—Teresa of Avila, Dov Baer, and Ruzbihan Baqli—he describes the "manifestation" of the sacred and presents "idolatry" as the inversion of verticality. This work, which won the Edward Goodwin Ballard Prize in 2009, examines two fundamental challenges in the book: first, the methodological tension between the claim to describe lived experience and the practical reliance on interpreting historical texts; second, conceptual ambiguities regarding verticality's relation to the general structure of consciousness and its restriction to Abrahamic traditions, which appears incompatible with comparative studies of mysticism.

2. Materials & Methods

The framework rests on three axes. The first is classical and passive phenomenology (Husserl, Levinas, Marion), assessing Steinbock's methodological fidelity and analyzing the passive, call-like aspect of verticality. Marion's "saturated phenomena"—phenomena that exceed any horizon of expectation and shatter the subject—is the closest theoretical framework, though Marion emphasizes intuitive saturation while Steinbock stresses the vertical and ethical-transformative dimension. The second axis is philosophical hermeneutics in two domains: Ricoeur's "distanciation" and the Heideggerian-Gadamerian historicity of understanding. Here, prejudices are conditions of understanding, not obstacles. Accordingly, the critique rests on the conflict between the desire for essentialist science in phenomenology and the historicity of understanding in philosophical hermeneutics. The third axis is comparative philosophy of religion (Katz, Forman), evaluating the claim of verticality's exclusivity to Abrahamic traditions. The method is analytical-critical and deconstructive, assessing the internal

consistency of Steinbock's project and exploring unresolved tensions between description and interpretation, the universal and the particular, and phenomenology and theology.

3. Discussion & Result

The analysis reveals two major challenges. First, the methodological challenge: Steinbock claims to describe mystical lived experience, yet his raw material consists of historical texts embedded in powerful interpretive traditions. This gap between direct lived experience and mediated textual access raises the question of a phenomenology without judgment. From the perspective of philosophical hermeneutics, Steinbock stops at the initial stage of "understanding" and ignores the "distanciation" of the text. In philosophical hermeneutics, however, all understanding is already situated within a historical-linguistic horizon, and prejudices are conditions of understanding. Thus, the critique rests on the incompatibility between the supra-historical desire of phenomenology and the fundamental historicity of philosophical hermeneutics. Steinbock interprets texts that are themselves constructs of the interpretation of that experience in a theological context. Consequently, his method resembles textual interpretation more than direct phenomenological description, leaving the project in an unresolved "hermeneutic circle." Second, the conceptual challenge: the claim that "vertical givenness" operates entirely outside the noesis-noema structure faces an internal contradiction. "Complete givenness" is incompatible with the "infinite deepening" of experience. This suggests verticality is not a break from the intentional paradigm but an extreme formulation of "radical passivity" within it. Yet Steinbock does not link it clearly to Husserl's passive synthesis, leaving an ontological ambiguity. Moreover, his conceptual network is saturated with Abrahamic theological terms (grace, call, manifestation), and he reproduces religious pre-understandings as universal phenomenological categories rather than historical-linguistic conditions of understanding—thereby blurring the boundary between phenomenology and philosophical theology. Furthermore, the absence of "faith" and the risk of experiential reductionism push the project toward a quasi-mystical philosophy of religion. Comparatively, limiting the study to Abrahamic traditions leads to methodological exclusivism, despite contemporary studies showing that unitive experiences in non-dual traditions exhibit similar phenomenological structures. Finally, his social critique of modernity falls into the paradox of modernity: he criticizes modernity with modern weapons.

4. Conclusion

Despite its originality and analytical richness, the project requires greater methodological transparency, comparative openness, and a redefinition of its epistemological status. The work's lasting value lies not in definitive answers but in its precise formulation of fundamental questions that will delineate the future boundaries of the field. Future research should: develop a clear combined methodology distinguishing methodological from philosophical

hermeneutics; expand comparative dialogue to non-Abrahamic traditions; link this phenomenology with systematic theology to address concepts such as faith, revelation, and religious institution; and transform macro-social critique into multidimensional analyses. Ultimately, Steinbock's importance lies in challenging philosophical complacency and insisting on the most difficult question: how can we speak of a structure of experience that both passively affects the subject and calls him to ethical-social action? Phenomenology and Mysticism, standing on this complex boundary, has made itself an inspiring source and an unavoidable launching pad for any serious research in the future of the philosophy of religion and phenomenology.

Bibliography

- Corbin, H. (1992). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. State University of New York Press.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.
- Husserl, E. (1963). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book* (F. Kersten, Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (A. J. Steinbock, Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Katz, S. T. (1978). Language, Epistemology, and Mysticism. In S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. 22-74). Oxford University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Marion, J.-L. (1991). *God Without Being* (T. A. Carlson, Trans.). University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (J. L. Kosky, Trans.). Stanford University Press.
- Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.

Ricoeur, P. (۱۹۸۵). Time and Narrative (Vol. ۱) (K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.

Schleiermacher, F. (۱۹۹۶). On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers (R. Crouter, Trans.). Cambridge University Press.

Stace, W. T. (۱۹۶۰). Mysticism and Philosophy. Macmillan.

Steinbock, A. J. (۱۹۹۵). Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl. Northwestern University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۰۷). Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience. Indiana University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۱۴). Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart. Northwestern University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۱۷). Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl. Rowman & Littlefield International.

Steinbock, A. J., & Davis, Z. (۲۰۱۷). Max Scheler (F. Jaber Ansari, Trans.). Qoqnoos. (Original work published ۲۰۱۷)

Steinbock, A. J. (۲۰۱۸). It's Not About the Gift: From Givenness to Loving. Rowman & Littlefield International.

Steinbock, A. J. (۲۰۲۲). Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience (M. TaliehBakhsh, Trans.). Elm. (Original work published ۲۰۰۷)

پدیدارشناسی عمودیت و چالش هرمنوتیک: نقدی بر روش و مبانی کتاب پدیدارشناسی و عرفان: عمودیت تجربه‌ی دینی

منیره طلّیعه‌بخش^۲

چکیده

کتاب پدیدارشناسی و عرفان: عمودیت تجربه‌ی دینی اثر آنتونی جی. استاینباک، با ارائه مفهوم «عمودیت» به‌مثابه‌ی گونه‌ای بنیادین از دادگی فراتر از الگوهای سوژه‌محور و ابژه‌ساز، گامی نو در پدیدارشناسی تجربه‌ی دینی محسوب می‌شود. این اثر با تحلیل پدیدارشناختی گزارش‌های عرفانی ترزا آویلائی، داو بائر و روزبهان بقلی از سه سنت ابراهیمی، در پی توصیف ساختار «تجلی» امر قدسی و نقد فرهنگی-اجتماعی «بت‌پرستی» به عنوان واژگونی این عمودیت است. مقاله‌ی حاضر، ضمن تصدیق دستاوردهای مهم این اثر در گشایش افقی جدید برای مطالعات فلسفه‌ی دین، با روشی تحلیلی-انتقادی به واکاوی دو چالش بنیادین آن می‌پردازد: نخست، تنش روش‌شناختی میان ادعای توصیف تجربه‌ی زیسته و اتکای عملی به تفسیر متون تاریخی، که پرسش از امکان یک «پدیدارشناسی بدون تجربه‌ی مستقیم» را برمی‌انگیزد. دوم، ابهامات مفهومی در تبیین نسبت «عمودیت» با ساختار عام آگاهی و نیز محدودیت دامنه‌ی شمول ادعاهای آن به سنت‌های ابراهیمی، که با مطالعات تطبیقی عرفان ناسازگار به نظر می‌رسد. این نقدها نشان می‌دهند که پروژه استاینباک، با وجود اصالت

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، taliehbakhsh@guilan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۵



و غنای تحلیلی، نیازمند شفافیت بیشتر در بنیان‌های روشی و گشودگی به گفت‌وگو با حوزه‌های دانشی همجوار است.

کلیدواژه: عرفان، عمودیت، تجربه‌ی دینی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک متون عرفانی

۱- مقدمه

پدیدارشناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که وقوف بر ساختارهای بنیادین تجربه را غایت خود می‌داند (Husserl, ۱۹۸۳: ۳۴)، همواره در مواجهه با پدیده‌ای به غایت پیچیده مانند تجربه‌ی دینی و عرفانی با چالش‌های نظری عمیقی روبرو بوده است. این چالش‌ها عمدتاً از تنش ذاتی میان روش توصیفی-استعلایی پدیدارشناسی و ماهیت شخصی، توصیف‌ناپذیر و به ظاهر «فرا-تجربی» امر قدسی ناشی می‌شوند. کتاب پدیدارشناسی عرفان: عمودیت تجربه‌ی دینی^۱ (۲۰۰۷) نوشته آنتونی جی. استاینباک، از برجسته‌ترین پژوهشگران معاصر فلسفه‌ی قاره‌ای و استاد دانشگاه ایلینوی جنوبی، پاسخی جسورانه به این معضل است. استاینباک که مدیریت مرکز مطالعات پدیدارشناسی و سردبیری نشریات تخصصی این حوزه را بر عهده دارد، در ادامه مسیر پژوهشی خود در گسترش مرزهای پدیدارشناسی به قلمروهایی مانند عواطف اخلاقی و تجربه‌ی تکوینی^۲، در این اثر به کانون یکی از دشوارترین این مرزها—یعنی تجربه‌ی عرفانی—پرداخته است. این کتاب که در سال ۲۰۰۹ برنده‌ی جایزه‌ی ادوارد گودوین بالارد شد، با ارائه‌ی مفهوم بدیع «عمودیت» به مثابه‌ی گونه‌ای بنیادین از دادگی فراتر از الگوهای متعارف سوژه-ابژه، ادعای بازتعریف افق پدیدارشناسی دین را دارد (steinbock, ۲۰۰۷: ۴۵-۶۰).

استاینباک در این اثر، با تکیه بر میراث فلسفی هوسرل (Husserl, ۱۹۸۳) و هایدگر (Heidegger, ۱۹۶۲) و با عبور از آن، مفهوم محوری «عمودیت» (verticality) را به عنوان گونه‌ای بنیادین از «دادگی» پیش می‌نهد که خارج از قالب دوگانه‌ساز و ابژه‌گذار ساختار «حضور» عمل می‌کند. او با تحلیل پدیدارشناختی گزارش‌های اول‌شخص سه عارف برجسته از سنت‌های ابراهیمی—ترزا آویلائی در مسیحیت، داو بائر در یهودیت حسیدی و روزبهان بقلی در عرفان اسلامی—می‌کوشد نشان دهد چگونه امر قدسی خود را در قالب «تجلی»، به مثابه‌ی شکلی از

دادگی قائم و خودانگیخته، آشکار می‌سازد. در مقابل، پدیده‌ی «بت‌پرستی» به‌عنوان واژگونی و انسداد این عمودیت معرفی می‌شود که صورت‌های اجتماعی معاصری چون غرور افراطی، سکولاریسم مصرف‌گرا و بنیادگرایی دینی را به خود می‌گیرد. بدین ترتیب، پروژه استاینباک صرفاً یک توصیف فلسفی باقی نمی‌ماند، بلکه به نقدی فرهنگی و هستی‌شناسانه از جهان متجدد تبدیل می‌شود.

با پذیرش دامنه‌ی نوآورانه و اهمیت این اثر در احیای گفت‌وگو بین پدیدارشناسی و مطالعات عرفانی، هدف این مقاله ارائه خوانشی انتقادی از آن است. پرسش اصلی این نقد آن است که آیا روش ترکیبی استاینباک در به کارگیری پدیدارشناسی برای تحلیل متون تاریخی عرفانی، از اعتبار معرفت‌شناختی لازم برخوردار است و آیا مفهوم محوری «عمودیت» می‌تواند بدون تناقض درونی و با شمولی فراتر از سنت‌های ابراهیمی بسط یابد؟ مقاله‌ی حاضر استدلال می‌کند که علی‌رغم قدرت تحلیلی کتاب، دو چالش عمده، صحت و دامنه‌ی شمول ادعاهای آن را با پرسش مواجه می‌سازد: نخست، چالش روش‌شناختی در تطبیق روش پدیدارشناسی — که ذاتاً معطوف به تجربه زیسته مستقیم است — با تحلیل متون تاریخی عرفانی که دسترسی به تجربه اصیل را واسطه‌دار می‌کنند. دوم، چالش مفهومی در تبیین سازگار رابطه‌ی «عمودیت» با ساختار عام آگاهی و نیز توجیه محدود کردن دامنه‌ی بررسی به سنت‌های ابراهیمی که با یافته‌های مطالعات تطبیقی عرفان در تعارض قرار می‌گیرد. این نوشتار در پی واکاوی این دو چالش و نشان دادن پیامدهای آن‌ها برای کلیت پروژه پدیدارشناسی دین استاینباک است.

چارچوب نظری این نقد از موضعی بینارشته‌ای و با تکیه بر سه محور کلیدی شکل می‌گیرد که کانون تحلیلی مقاله را می‌سازند: نخست، پدیدارشناسی کلاسیک و انفعالی با ارجاع به آرای ادموند هوسرل در باب التفات و تجربه‌ی زیسته (Husserl, ۱۹۸۳: ۱۵۶) به عنوان معیار سنجش وفاداری روش‌شناختی استاینباک و با بهره‌گیری از اندیشه امانوئل لویناس (Levinas, ۱۹۶۹: ۵۰) و ژان-لوک ماریون (Marion, ۲۰۰۲: ۲۱۵) برای تحلیل جنبه انفعالی و فراخواننده مفهوم «عمودیت». در این میان، پروژه ماریون در شناسایی «پدیدارهای اشباع‌شده» — پدیده‌هایی که از هر افق انتظار سوژه فراتر رفته و آن را در هم می‌شکنند — نزدیک‌ترین چارچوب نظری به کار استاینباک محسوب می‌شود (Marion, ۲۰۰۲: ۱۱۳). با این تفاوت کلیدی که ماریون بر اشباع شهودی و

غیرقابل تحمل بودن این پدیده‌ها تأکید دارد، در حالی که استاینباک بر جنبه «عمودی» و «اخلاقی-تحول‌آفرین» این مواجهه تکیه می‌زند و آن را در بستر مشخص سنت‌های عرفانی ابراهیمی جستجو می‌کند. این مقایسه، هم نشان می‌دهد که ادعای استاینباک در گسست از الگوی سوژه-بژه منحصر به فرد نیست و هم نوآوری او را در تأکید بر بعد «عمودیت» به مثابه‌ی یک ساختار ارتباطی ویژه برجسته می‌سازد. دوم، هرمنوتیک فلسفی در دو ساحتِ روش‌شناختی ریکور و «فاصله‌ی تفسیری» (Ricoeur, ۲۰۰۸: ۹۰-۹۲) و هستی‌شناختی هایدگر-گادامر و تاریخ‌مندی فهم. در این دیدگاه، پیش‌داوری‌ها شرط فهم‌اند، نه مانع آن (Gadamer, ۲۰۰۴: ۲۷۰-۲۷۷). بر این اساس، نقد روش‌شناختی مقاله بر تعارض میان تمنای علم ذات‌گرایانه در پدیدارشناسی و تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک فلسفی استوار خواهد شد و سوم، فلسفه‌ی تطبیقی دین و مطالعات عرفان، با اتکا به نقدهای ضد ذات‌گرا (مانند رویکرد استیون کتز) (Katz, ۱۹۷۸: ۲۶) و نیز رویکردهای پدیدارشناختی تطبیقی نظیر رابرت فورمن (Forman, ۱۹۹۹: ۱۱۸) برای ارزیابی ادعای انحصار عمودیت به سنت‌های ابراهیمی و سنجش کفایت تبیین ساختار تجربه دینی. بر پایه این سه محور، روش نقد حاضر تحلیلی-انتقادی است و هدف آن نه صرفاً برشمردن نقاط قوت و ضعف، بلکه عیارسنجی سازگاری درونی پروژه استاینباک و واکاوی تنش‌های حل‌نشده میان توصیف و تفسیر، عام و خاص و پدیدارشناسی و الهیات در اثر اوست.

۲- معرفی کتاب و ساختار اثر

موضوع پدیدارشناسی و دین یا عرفان موضوع تازه‌ای در عرصه‌ی مطالعات میان‌رشته‌ای نیست. پدیدارشناسی دین از دیرباز به بررسی و تبیین عرصه‌ی گسترده نسبت بین امر دینی و نیز امر عرفانی و پدیدارشناسی مبادرت ورزیده است. پدیدارشناسی دین، به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که با تکیه بر روش ادموند هوسرل در پی توصیف ذات تجربه‌ی امر قدسی است، همواره با یک معضل روش‌شناختی مواجه بوده است: چگونه می‌توان پدیدارهای دینی و عرفانی را که اغلب به عنوان اموری شخصی، بی‌واسطه و فراتر از ساختارهای متعارف شناخت توصیف می‌شوند، در چارچوب پدیدارشناسی «چیزها همان‌گونه که خود را می‌دهند» تحلیل کرد؟

در رویکردهای کلاسیک این حوزه، از فردریش شلایرماخر (Schleiermacher, ۱۹۹۶: ۱۰۲)، رودولف اوتو (Otto, ۱۹۵۸: ۱۲) تا میرچا الیاده (Eliade, ۱۹۸۷: ۸۸)، پدیدارشناسی همواره با این پرسش اساسی دست به گریبان بوده است که آیا روش توصیفی-استعلایی هوسرل می‌تواند بدون تقلیل، گوهر امر قدسی را که به نظر می‌رسد از حیطه‌ی آگاهی مفهومی و ابژه‌ساز فراتر می‌رود، در خود جای دهد؟ کتاب پدیدارشناسی و عرفان اثر آنتونی استاینباک را باید پاسخی نظام‌مند و نوآورانه به این معضل دیرپا دانست که خود را در سنتی انتقادی از پدیدارشناسی کلاسیک دین جای می‌دهد؛ اما در عین حال خود را از دام نوعی ابژه‌سازی امر قدسی یا تقلیل آن به الگوهای صرفاً «حضوری» (presence) و دوگانه‌ساز سوژه-ابژه در امان می‌دارد.

استاینباک کتاب را در یک مقدمه، هشت فصل و یک خاتمه سازمان داده است. پس از مقدمه که تمایز بنیادین حضور و عمودیت را صورت‌بندی می‌کند، فصل اول به تبیین شکل عام تجربه‌ی دینی و عرفانی در سنت ابراهیمی می‌پردازد. فصول دوم تا چهارم، عرصه‌ی آزمون پدیدارشناختی این نظریه هستند. در این فصول، او به ترتیب به تحلیل دقیق گزارش‌های تجربی ترزا آویلائی با محوریت «عبادت»، داو بائر با محوریت «وجد» و روزبهان بقلی با محوریت «کشف» می‌پردازد. هدف او نه صرفاً شرح تاریخی، بلکه استخراج ساختارهای پدیداری مشترک از دل این روایت‌های اول‌شخص است. فصول پنجم تا هشتم بار نظری سنگین‌تری بر دوش می‌کشند و به مسائل فلسفی برآمده از تحلیل‌های پیشین اختصاص یافته‌اند: فصل پنجم مسئله‌ی «بدهت» و شواهد در تجربه‌ی عرفانی را بررسی می‌کند. فصل ششم به بسط مفهومی «تجلی» و نسبت آن با «پنهان‌شدگی» (concealment) می‌پردازد. فصل هفتم معضل «فردیت» (individuality) را در پرتو تجربه‌ی وحدت‌گون عرفانی طرح می‌کند. سرانجام، فصل هشتم مفهوم «بت‌پرستی» را به عنوان ضدّ عمودیت، در اشکال متنوع غرور، سکولاریسم و بنیادگرایی تحلیل می‌کند. خاتمه‌ی کتاب، با عنوان «در باب حد‌گشایی از امر دینی و امر اخلاقی»، دلالت‌های اخلاقی و اجتماعی پروژه‌ی پدیدارشناختی او را نشان می‌دهد و بر گشودگی رادیکال به دیگری به‌عنوان غایت تجربه‌ی قائم تأکید می‌ورزد. استاینباک با بررسی روایت‌های اول‌شخص این عارفان، استدلال می‌کند که تجربه‌ی عرفانی گونه‌ای از «دادگی قائم» است که در آن امر قدسی خود را در قالب «تجلی» آشکار

می‌سازد. از نگاه او، بت‌پرستی به عنوان واژگونی این عمودیت، صورت‌های مختلفی چون غرور، سکولاریسم و بنیادگرایی به خود می‌گیرد.

استاینباک با آگاهی از نقدهای وارد بر رویکردهای نخستین — مانند نقد ژاک دریدا بر «متافیزیک حضور» (Derrida, ۱۹۷۶: ۱۴۱) و نقد ژان-لوک ماریون بر سلطه‌ی «حاکمیت سوژه» در پدیدارشناسی (Marion, ۱۹۹۱, ۱۹) — می‌کوشد از تقلیل پدیدارهای دینی به الگوهای صرفاً حضوری و ساختارهای دوگانه‌ساز سوژه-ابژه اجتناب ورزد. در این مسیر، او آشکارا وام‌دار هانری کوربن است که با طرح «تأویل» به‌مثابه‌ی پدیدارشناسی معنوی، راهی برای شناخت «امر قدسی» در سنت اسلامی گشود (Corbin, ۱۹۷۲: ۳). با این حال، استاینباک از کوربن نیز فراتر می‌رود. در حالی که کوربن بر هرمنوتیک متون عرفانی و جهان‌های معنایی متمرکز بود، استاینباک بر ساختار خود تجربه‌ی زیسته تأکید می‌ورزد و مفهوم محوری عمودیت را به عنوان گونه‌ای بنیادین از «دادگی» معرفی می‌کند که در تقابل با «دادگی افقی» (horizontal givenness) اشیاء قرار دارد (Steinbock, ۲۰۰۷: ۵۹). در این پارادایم، مواجهه با امر قدسی نه به شکل ملاحظه‌ی یک ابژه، بلکه به‌صورت رخداد «تجلی» (manifestation) فهمیده می‌شود؛ دادگی‌ای خودانگیخته، غیرقابل پیش‌بینی و تحول‌آفرین که سوژه را منفعلانه تحت تأثیر قرار داده و فرامی‌خواند. نقطه‌ی مقابل این تجلی، بت‌پرستی (idolatry) تعریف می‌شود که به معنای انسداد، واژگونی یا تقلیل این دادگی قائم به الگوهای محدود خودبنیاد، اعم از ذهنی (غرور)، اجتماعی (سکولاریسم مصرف‌گرا) یا دگماتیک (بنیادگرایی) است (Steinbock, ۲۰۰۷: ۲۲۱).

اهمیت این اثر در این نکته است که به دو وجه ادای سهم به پدیدارشناسی و مطالعات دینی محسوب می‌شود. با توجه به پدیدارشناسی، می‌توان گفت این اثر تجربه را از تعلق صرف به «حضور» و «ابژه‌های حضور» خارج می‌کند و احساسات را نیز دربرمی‌گیرد. از طرف دیگر با این کار می‌کوشد از خود پدیدارشناسی حد‌گشایی کند و به آن اجازه دهد به ورای محدودیت‌هایش گام بگذارد. همچنین به دو شیوه می‌کوشد به مطالعات دینی ادای سهم کند. نخست در ایجاد انگیزه برای تعیین معیاری برای آزمودن و ارزیابی این تجارب

و دوم دستیابی به یک سطح انتقادی برای برقراری معیار چیزی که می‌توان پدیده‌ی فوق‌العاده‌ی فلسفی نامید. دستاوردهای اصلی کتاب پدیدارشناسی و عرفان را می‌توان در چهار محور زیر خلاصه کرد:

۱. نوآوری مفهومی در پدیدارشناسی: استاینباک با ارائه‌ی مفهوم «عمودیت» به عنوان الگویی بدیل برای فهم تجربه‌ی دینی، گامی فراتر از سنت پدیدارشناسی کلاسیک برمی‌دارد. این مفهوم مهم‌ترین دستاورد نظری استاینباک است. او با شکستن سلطه‌ی انحصاری الگوی «حضور» و «دادگی افقی»، امکان توصیف غیرتقلیلی از تجارب انفعالی و تحول‌آفرین (مانند تجربه‌ی دینی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی) را فراهم می‌سازد و از تحلیل صرف صفات امر قدسی به تحلیل نحوه‌ی مواجهه و شیوه‌ی دادگی آن («تجلی») گذر می‌کند.

۲. پیشرفت روش‌شناختی: این اثر با بررسی تطبیقی و ساختارمند گزارش‌های سه عارف از سنت‌های ابراهیمی، از کلی‌گویی ذات‌گرا و نیز نسبیت‌گرایی تاریخی محض پرهیز می‌کند. استاینباک در مقابل برخی رهیافت‌های ذات‌گرا در عرفان‌پژوهی مثل نظریه‌ی وحدت وجودی استیسیس که می‌کوشند هسته‌ای جهان‌شمول برای همه‌ی تجارب عرفانی بیابند (Stace, ۱۹۶۰: ۱۱۰)، با محدود کردن دامنه‌ی پژوهش به سنت‌های ابراهیمی، بر تنوع تجلی در بافت‌های دینی خاص تأکید می‌ورزد: «عبادت» ترزا، «وجد» داو بائر و «کشف» روزبهان، همگی اشکال تاریخی-فرهنگی خاص ساختار پدیداری عام (عمودیت) هستند. همچنین، با تلفیق ماهرانه میراث فلسفه قاره‌ای (هوسرل، هایدگر، لویناس) و مطالعات عرفانی، گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای ثمربخشی را برقرار می‌سازد.

۳. گسترش قلمرو نقد به فرهنگ و اجتماع: استاینباک مانند امانوئل لویناس که «چهره‌ی دیگری» را به مثابه‌ی فراخوانی اخلاقی می‌فهمد (Levinas, ۱۹۶۹: ۱۹۴)، «تجلی» را پایه‌ای برای نقد اجتماعی قرار می‌دهد. اما تمرکز او بر «دیگری» به‌طور عام نیست، بلکه بر دیگری مطلق است. نقطه‌ی مقابل این تجلی و واژگونی عمودیت، بت‌پرستی تعریف می‌شود که صورت‌های اجتماعی و فرهنگی معاصری چون سکولاریسم، سرمایه‌داری مصرف‌گرا (بت‌سازی از کالا) و بنیادگرایی (بت‌سازی از قرائت خاص دینی) به خود می‌گیرد. کتاب او از

توصیف فلسفی صرف فراتر رفته و با تحلیل بت‌پرستی به مثابه‌ی واژگونی عمودیت، چارچوبی برای نقد فرهنگی مهیا می‌سازد.

بنابراین، جایگاه این اثر را می‌توان در تقاطع سه جریان دانست: نقد درونی پدیدارشناسی از سلطه‌ی الگوی حضور، احیای فلسفی الهیات ابراهیمی با زبانی پدیدارشناسانه و تدوین چارچوبی برای نقد فرهنگی مبتنی بر امر متعالی. قدرت استاینباک در تلفیق این سه جریان است. با این حال، همین بلندپروازی نظری و روشی، پرسش‌ها و چالش‌های بنیادینی را نیز پیش می‌نهد که واکاوی آن‌ها در بخش‌های انتقادی این مقاله ادامه خواهد یافت.

۳- نقد روش‌شناختی: تنش‌های بنیادین در پیوند پدیدارشناسی و عرفان

هرچند استاینباک به درستی پدیدارشناسی را به دلیل تمرکزش بر «چگونگی دادگی» پدیده‌ها، مناسب‌ترین چارچوب برای فهم تجربه‌ی دینی می‌داند، اما پروژه‌ی او با چند تنش روش‌شناختی بنیادین روبروست که اعتبار توصیفاتش را زیر سؤال می‌برد. این تنش‌ها نه از ضعف اجرا، که از ذات پیوند دو حوزه‌ی ناهمگون سرچشمه می‌گیرند و با توسل به چارچوب هرمنوتیک فلسفی می‌توان آن‌ها را به وضوح ردیابی کرد.

۳. ۱. چالش داده‌ها: از پدیدارشناسی تجربه تا هرمنوتیک متن

ادعای هسته‌ای استاینباک، ارائه‌ی توصیف پدیدارشناسانه از ساختار تجربه‌ی زیسته‌ی عرفانی است (Steinbock, ۲۰۰۷: ۸). با این حال، مواد خام تحلیل او، متون تاریخی نوشته‌شده در دل سنت‌های تفسیری قدرتمند هستند. اینجا یک گسست روش‌شناختی رخ می‌دهد: پدیدارشناسی هوسرلی به «تجربه‌ی زیسته‌ی مستقیم» سوژه‌ی آگاه ارجاع دارد (Husserl, ۱۹۸۳: ۵۱)، حال آنکه دسترسی استاینباک به تجربه‌ی ترزا آویلائی یا روزبهان بقلی، به طور اجتناب‌ناپذیری از فیلترهای زبانی، فرهنگی، ادبی و الهیاتی این متون می‌گذرد. پرسش این است: آنچه او تحلیل می‌کند، آیا خود پدیدار تجربه‌ی قدسی است، یا پدیدار بازنمایی زبانی-متنی آن

تجربه؟ این دو، مقولات متفاوتی هستند. این گسست، پرسش از امکان پدیدارشناسی بدون قضاوت را برمی‌انگیزد.

از منظر فهم ریکوری، استاینباک در مرحله «فهم» نخستین متوقف می‌شود و به «فاصله‌ی تفسیری» متن توجه نمی‌کند (Ricoeur, ۲۰۰۸: ۹۰-۹۲)؛ اما نقد اساسی‌تر، تعارض میان دو چارچوب است: استاینباک از متون تاریخی به عنوان داده استفاده می‌کند، غافل از اینکه در هرمنوتیک فلسفی، هرگونه فهم از پیش درون افق تاریخی-زبانی جای دارد و پیش‌داوری‌ها شرط امکان فهم‌اند (Gadamer, ۲۰۰۴: ۲۷۰-۲۷۷). بنابراین، نقد ما بر ناسازگاری میان تمنای علم فراتاریخی در پدیدارشناسی و تاریخ‌مندی بنیادین در هرمنوتیک فلسفی استوار است. حتی «هرمنوتیک سوءظن» ریکوری (Ricoeur, ۱۹۷۰: ۳۲) نیز بیانگر همین تاریخ‌مندی ذاتی است که استاینباک از آن غفلت کرده است. بنابراین، ادعای توصیف «تجربه‌ی زیسته» با ابزار «تحلیل متن»، پروژه را در یک «دور هرمنوتیکی» حل‌نشده رها می‌کند: استاینباک برای توصیف تجربه، متونی را تفسیر می‌کند که خود، پیش‌تر برساخته تفسیر همان تجربه در بستر الهیاتی خاص هستند. او برای پرهیز از فروکاهش روان‌شناختی، به دام فروکاهش هرمنوتیکی می‌افتد؛ یعنی روش او در عمل، بیشتر به تفسیر متون (هرمنوتیک) شبیه است تا توصیف بی‌واسطه‌ی پدیدارها. این تعلیق میان دو روش، وضوح معرفت‌شناختی پژوهش را مخدوش می‌سازد. در حقیقت، آن چه برای پدیدارشناسی معتبر است، تنها پدیدارهایی است که به صورت اول شخص داده می‌شوند به این دلیل که قابل دسترسی هستند؛ اما تجارب عرفانی چنین نیستند. پیش‌فرض نویسنده این است که خواننده دسترسی مستقیم به تجارب عارفان دارد. در حالی که این تجارب حتی برای خود نویسنده به صورت گزارش دوم شخص یا سوم شخص نوعی دگرپدیدارشناسی (heterophenomenology) قابل دستیابی است (Dennett, ۱۹۹۱: ۷۲) یا دست کم قدرت برانگیختن تجارب اول شخص را دارند؛ اما این که از این تجارب بتوان دانست که ساختارهای اساسی تجربه‌ی انسانی به طور عمومی چیست، ادعایی الهیاتی است و نمی‌تواند مبتنی بر فلسفه‌ی پدیدارشناسانه باشد. همچنین و در همین راستا دادگی نامیدن تجارب عرفانی به دلیل خاص بودن این تجارب محل مناقشه است. می‌توان مانند استاینباک از تقلیل این تجارب به اختلال پاتولوژیک یا توهم

خودفریبی مانع شد و آنها را عالی‌ترین نمونه‌ی تجارب بشری قلمداد کرد؛ اما نمی‌توان همچون او این تجارب را «دادگی» به‌معنای پدیدارشناسانه‌ی آن نامید.

۳.۲. چالش مفاهیم: آمیختگی ناخواسته‌ی زبان پدیدارشناسی و گفتمان الهیاتی

استاینباک تصریح می‌کند که خداوند به‌عنوان یک «پیش‌فرض الهیاتی» وارد سیستم او نمی‌شود. (Steinbock, ۱۶: ۲۰۰۷)، اما در عمل، شبکه‌ی مفهومی او به شدت از اصطلاحات و انگاره‌های برآمده از الهیات ابراهیمی اشباع شده است. مفاهیمی چون «فیض»، «دعوت»، «اطاعت» و حتی خود «تجلی» در بافت اصلی‌شان بار معنایی دینی قوی دارند. این امر نشان می‌دهد که «پیش‌فهم‌ها» (Vorurteile) در معنای هایدگری یا «افق انتظارات» گادامری امری اجتناب‌ناپذیر و شرط‌ساز فهم‌اند (Gadamer, ۲۶۹: ۲۰۰۴). اشکال کار استاینباک در این نیست که از پیش‌فهم برخوردار است، بلکه در نادیده گرفتن خود این شرط‌مندی تاریخی است. او گویی در مقام یک پدیدارشناس هوسرلی، پیش‌فهم‌های الهیاتی خود را به‌مثابه‌ی «داده‌های ناب» و «مقوله‌های فراتاریخی» معرفی می‌کند، در حالی که از منظر هرمنوتیک فلسفی، این پیش‌فهم‌ها دقیقاً بیانگر موقعیت تاریخی-زبانی او هستند. به این ترتیب، او به جای تعلیق قضاوت پدیدارشناختی واقعی، پیش‌فهم‌های خاص یک سنت را به‌عنوان مقوله‌های جهان‌شمول پدیدارشناختی بازتولید می‌کند. نتیجه این است که اثر او نه یک توصیف خنثا، بلکه «بازتولید فلسفی» همان ساختار و حیانی است، آن هم در حالتی که ادعای فراتری از الهیات دارد. وقتی او این مفاهیم را — بی‌آنکه نسبتشان را با معنای پدیدارشناسانه محض به دقت روشن کند — به عنوان مقولات توصیفی به کار می‌برد، در واقع مرز بین پدیدارشناسی و الهیات فلسفی را مخدوش می‌سازد. برای مثال، توصیف «تجلی» به‌عنوان یک «دادگی قائم» که «سوژه را فرامی‌خواند» (Steinbock, ۲۰۰۷: ۹۶)، بیش از آنکه یک توصیف خنثای پدیدارشناسانه باشد، بازخوانی فلسفی همان الگوی و حیانی ادیان ابراهیمی (خدایی که خود را آشکار می‌سازد و انسان را به پاسخ فرامی‌خواند) است. بنابراین، روش او نه تنها از پیش‌فرض‌ها رها نشده، بلکه پیش‌فرض‌های خاص یک سنت دینی را در قالب زبانی فلسفی بازتولید می‌کند.

۳.۳. چالش تعمیم‌پذیری: محدودیت خودخواسته و پرسش از جهان‌شمول بودن ادعاها

استاینباک با صداقت اعلام می‌کند که چارچوب «عمودیت» تنها برای سنت‌های ابراهیمی کاربرد دارد (Steinbock, ۲۰۰۷: ۱۹). این خود-محدودسازی، اگرچه از نظر تاریخی محتاطانه است، اما از نظر فلسفی مشکلی جدی ایجاد می‌کند. پدیدارشناسی به دنبال کشف ساختارهای ذاتی و ضروری تجربه است (Husserl, ۱۹۸۳: ۴۴). اگر مفهوم «عمودیت» یک ساختار ذاتی تجربه‌ی دینی (یا حتی تجربه‌ی انسانی در مواجهه با متعالی) باشد، چرا باید منحصر به بافتی خاص باشد؟ این محدودیت، دو تفسیر ناخوشایند را ممکن می‌سازد: یا «عمودیت» یک ساختار ذاتی عام نیست، بلکه صرفاً یک الگوی تفسیری خاص برای خوانش متون ابراهیمی است (که باز او را به دام هرمنوتیک می‌اندازد). یا اینکه استاینباک پیش‌داوری نانوشته‌ای دارد مبنی بر اینکه «تجربه‌ی اصیل دینی» فقط در این سنت‌ها رخ داده است که هر دو تفسیر، ادعای جهان‌شمولی ضمنی هر پژوهش پدیدارشناختی را تضعیف می‌کنند. این خود-محدودسازی از منظری تطبیقی نیز مسئله‌ساز است. استیون کتز و دیگران بر «وابستگی به بافت» (contextuality) تجارب عرفانی تأکید کرده‌اند (Katz, ۱۹۷۸: ۲۶)، اما این به معنای انکار هرگونه ساختار مشترک نیست، بلکه دعوت به بررسی دقیق‌تر است. با اعلام پیش‌دستانه-ی عدم کاربرد عمودیت برای سنت‌هایی چون ذن بودیسم یا ادوینته‌ودانتا، استاینباک عملاً «انحصارگرایی» (exclusivism) روش‌شناختی را پیش می‌گیرد، بدون آنکه امکان آزمون این مفهوم در آن بافت‌ها را — حتی برای تعدیل و بسط آن — فراهم آورد. این موضع، پروژه را از یک پدیدارشناسی عام تجربه‌ی دینی به سمت الهیات متمرکز بر ابراهیم‌گرایی تقلیل می‌دهد.

در مجموع، تنش‌های روش‌شناختی پروژه‌ی استاینباک هنگامی آشکار می‌شود که آن را ذیل چارچوب‌های دقیق هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسی محض قرار دهیم. فقدان یک روش‌شناسی ترکیبی شفاف که «فاصله‌ی تفسیری» متون را جدی بگیرد، و عدم تعلیق رادیکال پیش‌فهم‌های الهیاتی، باعث می‌شود ادعای هسته‌ای کتاب — یعنی ارائه‌ی یک توصیف پدیدارشناختی ناب از ساختار تجربه — با چالشی بنیادین مواجه گردد. بدین ترتیب، چالش اصلی روش‌شناختی پروژه استاینباک تعارض میان دو چارچوب فلسفی ناهمساز است: از یک سو، تمنای علم فراتاریخی در پدیدارشناسی هوسرلی که پیش‌داوری‌ها را مانع فهم می‌داند؛ از سوی دیگر، هرمنوتیک فلسفی که آن‌ها را شرط امکان فهم قلمداد می‌کند. آنچه در عمل ارائه می‌شود، بیشتر یک الهیات

فلسفی عمیقاً آگاه از پدیدارشناسی، یا یک هرمنوتیک متون عرفانی با ادعای پدیدارشناسانه است تا یک پدیدارشناسی استعلایی به معنای دقیق هوسرلی. استاینباک با تکیه بر متون تاریخی و در عین حال مدعی توصیف ناب، ناخواسته میان این دو گرفتار شده و نیازمند بازتعریف صریح جایگاه معرفت‌شناختی پروژه‌ی خویش است.

۴. نقدهای محتوایی-مفهومی: ابهامات درونی و حدود نظریه

پروژه‌ی استاینباک، علاوه بر چالش‌های روشی، با چندین ابهام مفهومی و محدودیت محتوایی روبروست که به هسته‌ی نظریه‌ی «عمودیت» مربوط می‌شود.

۴. ۱. مفهوم «عمودیت»: گسست از ساختار التفاتی یا التفات نامتعارف؟

ادعای رادیکال استاینباک مبنی بر اینکه «دادگی قائم» کاملاً خارج از ساختار نوئیس-نوئماتیک (سوژه-ابژه) عمل می‌کند (Steinbock, ۲۰۰۷: ۵۹)، با تناقضی درونی در تبیین خود او مواجه است و پرسش‌های بنیادینی را درباره ماهیت این مفهوم برمی‌انگیزد. وی از یک سو بر «دادگی کامل» بی‌کم و کاست تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر از ژرفای بی‌پایان تجربه سخن می‌گوید. این ناسازگاری، پرسش از ماهیت واقعی عمودیت را برمی‌انگیزد. به نظر می‌رسد عمودیت نه یک گسست کامل از پارادایم التفاتی، بلکه صورت‌بندی افراطی «انفعال بنیادین» (radical passivity) در چارچوب همان پارادایم است (Levinas, ۱۹۶۹: ۱۹۷). در این خوانش، امر قدسی به عنوان یک «نوئمای خاص» پدیدار می‌شود که نه به شکل یک ابژه با صفات مشخص، بلکه به منزله‌ی یک «رخداد» (Event) یا «فراخوان» (Call) ظاهر می‌گردد — مقولاتی که در پدیدارشناسی متأخر، به ویژه نزد متفکری مانند ژان-لوک ماریون بررسی شده‌اند (Marion, ۲۰۰۲: ۱۶۰-۱۷۸). در این الگو، التفات از حالت فعال «نگاه کردن به...» به حالت منفعل «تحت‌تأثیر قرار گرفتن توسط...» و «فراخوانده شدن برای...» تغییر می‌یابد. این تفسیر، با حفظ چارچوب التفاتی، انفعال سوژه و غیرقابل پیش‌بینی بودن رخداد تجلی را توضیح می‌دهد، بدون آنکه نیاز به ادعای گسست متافیزیکی داشته باشد. ابهام استاینباک در تعیین دقیق این نسبت، مستقیماً بر ادعای

او درباره‌ی «بدهت» تجربه‌ی دینی سایه می‌اندازد و آن را بین ادعای معرفت‌شناختی بر پایه‌ی التفات انفعالی و ادعای هستی‌شناختی رادیکال بر پایه‌ی گسست از التفات سرگردان می‌کند.

۴. ۲. تناقض درونی: دادگی «کامل» در برابر تجربه‌ی «بی‌پایان»

استاینباک با تأکید بر تمایز قاطع عمودیت از حضور، ادعا می‌کند که در «تجلی»، امر قدسی به طور کامل و بدون هیچ غیاب یا پنهانی داده می‌شود (Steinbock, ۲۰۰۷: ۹۷). این ویژگی، نقطه‌ی مقابل ابژه‌های دنیوی است که همواره به صورت جزئی و همراه با افق‌های پنهان داده می‌شوند (Husserl, ۱۹۸۳: ۸۰). از سوی دیگر، او اذعان می‌دارد که این تجربه هرگز به پایان نمی‌رسد و مواجهه با امر قدسی پیوسته ژرف‌تر می‌شود (Steinbock, ۲۰۰۷: ۱۵۰). این دو ادعا در تقابل منطقی قرار می‌گیرند: «دادگی کامل» مستلزم فقدان هر بعد کشف‌ناشده و لذا نوعی کمال ایستا و پایان‌یافته است، در حالی که «ژرف‌شوندگی بی‌پایان» مستلزم فرآیندی پویا و گشوده است که همواره بر نادانسته‌ای دلالت دارد. این ناسازگاری نشان می‌دهد که تبیین استاینباک از عمودیت، یا از صراحت نظری برخوردار نیست یا ناخواسته به نوعی ساختار التفات بازگشت کرده است.

۴. ۳. بازگشت پنهان به الگوی التفاتی: عمودیت به مثابه‌ی اوج «تألیف انفعالی»

در مواجهه با این تناقض، به نظر می‌رسد عمودیت نه گسستی کامل از هرگونه ساختار التفاتی، بلکه افراطی‌ترین صورت‌بندی منطقی «انفعال» درون خود سنت پدیدارشناسی است. این تفسیر با توسل به مفهوم «پدیدارشناسی انفعالی» یا «تألیف انفعالی» نزد هوسرل تقویت می‌شود. هوسرل در تحلیل‌های متأخر خود به قلمروی پیشینی از تجربه اشاره می‌کند که در آن معنا نه از طریق کنش آگاهانه و فعال سوژه، بلکه از طریق فرآیندهای پیش‌بازنده و از پیش سازمان‌یافته‌ای شکل می‌گیرد که سوژه در آنها نقشی منفعل دارد (Husserl, ۲۰۰۱: ۱۲۵). در این چارچوب، امر قدسی در تجربه‌ی قائم را می‌توان همان رخداد یا فراخوان ماریونی دانست (Marion, ۲۰۰۲: ۲۱۵). در این الگو، ساختار التفات به کلی ملغی نمی‌شود، بلکه به شدت واژگون می‌گردد: سوژه از جایگاه فاعل شناساگر به موقعیت «مفعول بنیادین» یک دادگی تحول‌آفرین تنزل می‌یابد. به بیان دیگر، عمودیت را می‌توان

حد نهایی «تألیف انفعالی» دانست، جایی که نه تنها کنش فعال سوژه، بلکه حتی شبکه‌های پیشین انفعال نیز تحت الشعاع یک دادگی کاملاً دیگرساز قرار می‌گیرند. این تفسیر، هم می‌تواند انفعال بی‌قیدوشرطی را که استاینباک توصیف می‌کند توضیح دهد و هم امکان سخن گفتن از رابطه‌ای چون «عشق» بین شخص کرانمند و بی‌کران را حفظ می‌کند (Steinbock, ۲۰۰۷: ۱۷۸)؛ زیرا عشق، در خوانش پدیدارشناختی، خود صورت پیچیده‌ای از یک التفات عمیقاً انفعالی و توجه‌سپار است. با این حال، اشکال کار استاینباک این است که او این پیوند روشن و ضروری را با سنت انفعالی هوسرل برقرار نمی‌سازد و در نتیجه، ابهامی پایدار در وضعیت هستی‌شناختی «عمودیت» — به عنوان یک گسست یا یک افراط — باقی می‌ماند.

۴. ۴. پیامدهای این ابهام: مسئله‌ی «شواهد» و «بدهات»

ابهام در ماهیت عمودیت، مستقیماً بر ادعای دیگر استاینباک درباره «بدهات» و «شواهد» ویژه‌ی تجارب عرفانی تأثیر می‌گذارد (Steinbock, ۲۰۰۷: ۱۳۱-۱۳۸). اگر عمودیت را خارج از هر ساختار التفاتی بدانیم، صحبت از «شواهد» به معنای متعارف فلسفی (که مستلزم تصدیق بین‌الذهانی است) ناممکن می‌شود. اما اگر آن را نوعی التفات خاص در نظر بگیریم، آنگاه می‌توان از «بدهات درونی» این مواجهه سخن گفت؛ بدهاتی که نه از جنس یقین منطقی، بلکه از سنخ اطمینان اگزیستانسیل و تغییر وجودی ناشی از رخداد تجلی است. با این حال، استاینباک این تمایز را به وضوح ترسیم نمی‌کند و همین امر موجب می‌شود ادعای او درباره‌ی شواهد منحصر به فرد تجربه‌ی دینی، بین ادعای هستی‌شناختی رادیکال و ادعایی معرفت‌شناختی اصلاح‌شده سرگردان بماند. بنابراین، مفهوم بنیادین «عمودیت» در نزد استاینباک از ابهامی اساسی رنج می‌برد. این ابهام، هم ناشی از تناقض درونی در توصیف آن است و هم از عدم تعیین دقیق نسبت آن با پارادایم التفاتی. تا زمانی که این ابهام مرتفع نشود، این پرسش اساسی باقی می‌ماند که آیا عمودیت واقعاً پارادایمی جدید است، یا صرفاً توصیفی نو از گونه‌ای قدیمی از تجربه — یعنی تجربه‌ی انفعالی مواجهه با متعالی — در چارچوب زبانی پدیدارشناسی. این ضعف مفهومی، به نوبه خود، استحکام سایر اجزای پروژه‌ی او، از تحلیل عرفانی گرفته تا نقد اجتماعی، را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

۴. ۵. غیاب «ایمان» و خطر تقلیل الهیاتی

تمرکز انحصاری استاینباک بر «تجربه» به مثابه‌ی دادگی مستقیم و بی‌واسطه، خلأ بزرگی در تحلیل او ایجاد می‌کند: غیاب تحلیل پدیدارشناختی از مفهوم «ایمان». در الهیات سنت‌های ابراهیمی، ایمان صرفاً محصول یا تایید تجربه‌ی خارق‌العاده نیست، بلکه فضایی از تعهد، اعتماد و تفسیر است که حتی در فقدان تجارب مستقیم (تجربه‌ی «خدای پنهان») نیز تداوم می‌یابد. با حذف این بُعد، استاینباک ناخواسته به تقلیل‌گرایی تجربه‌باورانه (experiential reductionism) نزدیک می‌شود که در آن، غنای زندگی دینی عادی و سازوکارهای نهادینه و آیینی آن نادیده گرفته می‌شود. گویی تمامی هسته‌ی دین در «لحظات اوج» عرفانی خلاصه می‌شود. این نه تنها با واقعیت زندگی دینی اکثریت مؤمنان ناسازگار است، بلکه حتی گزارش خود عارفان را که ایمان را بستر و چارچوب تجارب خود می‌دانند، نقض می‌کند. این غیاب، پروژه‌ی او را به سمت نوعی فلسفه‌ی دین شبه-عرفانی سوق می‌دهد که فاقد ابزار تحلیلی برای فهم پویایی‌های نهادینه، آیینی و اعتقادی دین است.

۴. ۶. محدودیت تطبیقی: مسئله‌ی کلیت و تنوع

استاینباک با محدود کردن دامنه‌ی پژوهش به سنت‌های ابراهیمی، از دام ذات‌گرایی جهان‌شمول می‌گریزد، اما به دام انحصارگرایی ضمنی می‌افتد. او ادعا می‌کند که الگوی عمودیت/تجلی مختص این سنت‌هاست و مثلاً در ذن بودیسم کاربرد ندارد (Steinbock, ۲۰۰۷: ۱۹). این ادعا مبتنی بر یک تمایز قاطع و احتمالاً اغراق‌آمیز بین ساختار تجربه در ادیان مختلف است. مطالعات تطبیقی معاصر (مانند آثار رابرت فورمن در باب «خود بی‌خود») نشان می‌دهند که تجارب وحدت‌یافته یا مواجهه با متعالی، می‌توانند ساختارهای پدیداری مشابهی (مانند انفعال سوژه، فروپاشی دوگانه‌ها، احساس حضور مطلق) در بافت‌های بسیار متفاوت داشته باشند (Forman, ۱۹۹۹). برای نمونه، پدیدارشناسی تجارب وحدت‌یافته (unitive experiences) در سنت‌های غیردوگانه‌گرا (non-dual) مانند ادویته و دانتّه در هندوئیسم یا برخی شاخه‌های بودیسم ذن، می‌تواند مؤلفه‌هایی چون انفعال سوژه، فروپاشی تمایز سوژه-ابژه، و احساس حضور مطلق را نشان دهد که بی‌ارتباط با مؤلفه‌های «عمودیت» نیستند (Forman, ۱۹۹۹: ۱۱۷-۱۲۵). انکار پیش‌دستانه‌ی امکان وجود «عمودیت» در سنت‌های غیرابراهیمی، بیشتر به

یک پیش فرض الهیاتی انحصارگرایانه شبیه است تا نتیجه‌ی پژوهش پدیدارشناسانه‌ی باز. این امر، قدرت تبیینی نظریه‌ی او را به عنوان یک چارچوب فلسفی عام برای فهم ساختار مواجهه با امور متعالی، به شدت محدود می‌سازد.

۴.۷. نقد اجتماعی و آفت ایدئولوژیک شدن: پارادوکس مدرنیته

بخش جذاب کتاب، بسط نظریه عمودیت به نقد فرهنگ مدرن است، جایی که پدیده‌هایی چون «سکولاریسم مصرف‌گرا» و «بنیادگرایی» یکسره در ذیل مفهوم «بت‌پرستی» به عنوان انسداد عمودیت قرار می‌گیرند (Steinbock, ۲۰۰۷: ۲۱۰-۲۲۵). هرچند این نقد، تیزبینانه و ضروری است، اما قدرت تحلیلی آن در مواجهه با پیچیدگی‌های تاریخی و جامعه‌شناختی این پدیده‌ها می‌تواند به چالش کشیده شود. خطر اینجا نه لزوماً ایدئولوژیک بودن، بلکه کاهش‌گرایی تحلیلی است. دوگانه‌ی قدرتمند «عمودیت/بت‌پرستی» می‌تواند—بدون بسط و تفکیک بیشتر—تمامی صورت‌بندی‌های مدرن را در یک مقوله محکوم‌ساز جای دهد، بی‌آنکه سازوکارهای درونی، تناقضات، یا حتی امکان‌های عمودیت در دل خود این ساختارها را بررسی کند. برای مثال، آیا همه اشکال سکولاریسم ضرورتاً مبتنی بر «انسداد تجلی» هستند؟ یا می‌توان درون برخی از آنها—مثلاً در شکل‌های سکولاری که فضایی برای تجربه‌ی شخصی امر متعالی قائل می‌شوند—امکان‌هایی برای گونه‌های «افقی» اما اصیل رابطه با دیگری یافت؟ پروژه‌ی استاینباک برای آنکه به ابزاری کارآمد برای نقد فرهنگی—و نه فقط محکومیت آن—تبدیل شود، نیازمند تفکیک درونی مفهوم «بت‌پرستی» و گشودگی به پیچیدگی‌های تاریخی مدرنیته است. بدون این بسط، نقد اجتماعی او در معرض آن است که به گزاره‌ای کلی و تک‌سویه تقلیل یابد.

نقد رادیکال استاینباک از مدرنیته، خود در دام یک پارادوکس ژرف گرفتار می‌آید که صرفاً لغزشی شخصی نیست، بلکه نمایان‌گر تنش ذاتی در خود پروژه‌ی پدیدارشناسی دین معاصر است. از یک سو، «پدیدارشناسی تکنونی» او در تقابل با سکولاریسم و مدرنیسم طرح می‌شود. از سوی دیگر، روش خود او عمیقاً مدرن است. این مدرنیته در دو سطح آشکار می‌شود: نخست، در فلسفی‌سازی امر دینی، یعنی ترجمه‌ی مفاهیم و تجارب

الهیاتی به زبانی صرفاً پدیدارشناختی و عام، که همان پروژه‌ی بنیادین الهیات مدرن است. دوم، در تکیه بر «تجربه» به عنوان معیار نهایی، که خود ریشه در جنبش‌های مدرن الهیات لیبرال و عرفان‌گرا (از شلایرماخر به بعد) دارد (Schleiermacher, ۱۹۹۶: ۱۰۴). بنابراین، استاینباک با سلاحی مدرن به نقد مدرنیته می‌پردازد. این تناقض نهفته، نیروی انتقادی او را تضعیف می‌کند؛ زیرا نقد او از «بت‌پرستی مدرن» می‌تواند به‌سادگی با همان منطق، به خود پروژه‌اش بازگردانده شود: آیا تأکید مطلق بر «تجربه‌ی قائم» به عنوان معیار حقیقت، خود نوعی بنیادگرایی پدیدارشناختی نیست که دیگر صور زندگی، عقلانیت‌ها یا اشکال اجتماعی را نادیده می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، او در حالی که از تقلیل امر مقدس به امور دنیوی (بت‌پرستی) انتقاد می‌کند، خود در معرض خطر تقلیل امر اخلاقی-اجتماعی به یک الگوی واحد پدیدارشناختی قرار دارد. این دوگانه‌سازی مطلق میان عمودیت و بت‌پرستی، اگرچه از نظر نظری جذاب است، اما در مواجهه با پیچیدگی واقعیت اجتماعی، به ابزاری تحلیل‌نیافته تبدیل می‌شود.

به طور خلاصه، نظریه‌ی استاینباک در سطح مفهومی با چندین معضل روبروست: تبیین ناسازگار از هستی‌شناسی عمودیت و نسبت آن با التفات، غفلت از نقش محوری ایمان و خطر تقلیل به تجربه‌باوری، محدودسازی غیرموجه دامنه‌ی شمول برپایه‌ی پیش‌فرض‌های نانوشته و خطر تبدیل نقد به گفت‌وگو ایدئولوژیک و کلی‌گرا. این نقدها نشان می‌دهد که اگرچه مفهوم «عمودیت» دستاوردی مهم است؛ اما به عنوان یک نظریه‌ی کامل برای فهم دین یا نقد فرهنگ نیاز به بازسازی، بسط و تعدیل دارد. این بازسازی باید بتواند تنش بین التفات و انفعال را بهتر صورت‌بندی کند، نسبتش را با مفاهیم کلیدی دینی (مانند ایمان) مشخص نماید، دامنه‌ی تطبیقی خود را با فروتنی بیشتری بررسی کند و نقد اجتماعی را از کلی‌گویی‌های ایدئولوژیک به سمت تحلیل‌های مشخص و چندبعدی سوق دهد.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب پدیدارشناسی و عرفان اثر آنتونی استاینباک را باید گامی ضروری و نوآورانه در مسیر دشوار پدیدارشناسی دین دانست. ارائه‌ی مفهوم «عمودیت» به‌مثابه‌ی گونه‌ای بنیادین از دادگی فراتر از الگوهای افقی سوژه-ابژه، نه

تنها گنجینه‌ی مفهومی این رشته را غنا می‌بخشد، بلکه افق جدیدی برای نقد فلسفی فرهنگ مدرن می‌گشاید. با این حال، چالش‌های روش‌شناختی و مفهومی واکاوی شده در این مقاله—از تنش توصیف و تفسیر تا پارادوکس مدرنیته—نشان می‌دهند که ارزش ماندگار این اثر، نه در پاسخ‌های قطعی، که در صورت‌بندی دقیق و اجتناب‌ناپذیر پرسش‌هایی است که مرزهای آینده این حوزه را ترسیم خواهند کرد. نقدهای وارد شده—اعم از تنش ذاتی بین توصیف پدیدارشناختی و تفسیر متون تاریخی، ابهامات درونی مفهوم عمودیت، غفلت از جایگاه مفاهیمی چون ایمان، و خطر ایدئولوژیک شدن نقد اجتماعی—اساس ارزشمند این اثر را متزلزل نمی‌کنند، بلکه مرزهای اعتبار و دامنه‌ی شمول آن را دقیق‌تر ترسیم می‌نمایند. این نقدها در حقیقت، زمینه‌های ضروری برای بسط، اصلاح و تعمیق نظریه استاینباک را مشخص می‌سازند. مسیر پژوهشی آینده، با تکیه بر این دستاوردها و با آگاهی از این محدودیت‌ها، می‌تواند در چند جهت پیش رود: نخست، توسعه‌ی روش‌شناسی ترکیبی شفاف که هم تلفیق پدیدارشناسی، هرمنوتیک و تحلیل تاریخی را به رسمیت بشناسد و هم میان «هرمنوتیک روش‌شناختی» و «هرمنوتیک فلسفی» تمایز قائل شود تا پروژه‌ای چون استاینباک بتواند جایگاه معرفت‌شناختی خود را بازتعریف کند. دوم، گسترش گفت‌وگوی تطبیقی به سنت‌های غیرابراهیمی، نه برای تأیید یا رد، بلکه برای آزمون، تعدیل و تعمیم ساختار مفهوم عمودیت. سوم، پیوند زدن این پدیدارشناسی با الهیات نظام‌مند برای پر کردن خلأ مفاهیمی چون ایمان، وحی و نهاد دینی. و چهارم، تبدیل نقد اجتماعی کلان به تحلیل‌های مشخص و چندبُعدی از سازوکارهای فرهنگی—اجتماعی که امکان تجلی یا انسداد آن را فراهم می‌آورند. در نهایت، اهمیت کار استاینباک در به چالش کشیدن راحت‌طلبی فلسفی و اصرار بر مواجهه‌ی مستقیم با دشوارترین پرسش‌هاست: چگونه می‌توان از ساختاری برای تجربه سخن گفت که هم سوژه را منفعلانه تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم او را به کنش اخلاقی—اجتماعی فرامی‌خواند؟ کتاب پدیدارشناسی و عرفان، با ایستادن بر این مرز پیچیده، خود را به منبعی الهام‌بخش و سکوی پرتابی اجتناب‌ناپذیر برای هر پژوهش جدی در آینده‌ی فلسفه‌ی دین و پدیدارشناسی تبدیل کرده است.

کتابنامه

استاینباک، آنتونی جی. (۱۴۰۱)، پدیدارشناسی و عرفان: عمودیت تجربه‌ی دینی، (منیره طلّیعه بخش، مترجم)، تهران: علم.

استاینباک، آنتونی جی. و زکری دیویس (۱۳۹۶)، ماکس شلر، (فرزاد جابرالانصار، مترجم)، تهران: ققنوس.

Corbin, H. (۱۹۷۲). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press.

Dennett, D. C. (۱۹۹۱). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.

Derrida, J. (۱۹۷۶). *Of Grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Eliade, M. (۱۹۸۷). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt Brace Jovanovich.

Forman, R. K. C. (۱۹۹۹). *Mysticism, Mind, Consciousness*. State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (۲۰۰۴). *Truth and Method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.

Heidegger, M. (۱۹۶۲). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Husserl, E. (۲۰۰۱). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (A. J. Steinbock, Trans.). Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. (۱۹۸۲). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book* (F. Kersten, Trans.). Kluwer Academic Publishers.

Katz, S. T. (۱۹۷۸). *Language, Epistemology, and Mysticism*. In S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. ۲۲-۷۴). Oxford University Press.

Levinas, E. (۱۹۶۹). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Marion, J.-L. (۱۹۹۱). *God Without Being* (T. A. Carlson, Trans.). University of Chicago Press.

Marion, J.-L. (۲۰۰۲). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (J. L. Kosky, Trans.). Stanford University Press.

Otto, R. (۱۹۵۸). *The Idea of the Holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.

Ricœur, P. (۱۹۷۰). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.

Ricoeur, P. (۲۰۰۸). *Time and Narrative* (Vol. ۱) (K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.

Schleiermacher, F. (۱۹۹۶). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (R. Crouter, Trans.). Cambridge University Press.

Stace, W. T. (۱۹۶۰). *Mysticism and Philosophy*. Macmillan.

Steinbock, A. J. (۱۹۹۵). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۰۷). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Indiana University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۱۴). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Northwestern University Press.

Steinbock, A. J. (۲۰۱۷). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Rowman & Littlefield International.

Steinbock, A. J. (۲۰۱۸). *It's Not About the Gift: From Givenness to Loving*. Rowman & Littlefield International.

^۱ نگارنده این مقاله، ترجمه فارسی این کتاب را در سال ۱۴۰۱ از سوی انتشارات علمی به چاپ رسانده است.

^۲ آثار استاینباک عبارتند از این در باب هدیه نیست: از دادگی به عشق (۲۰۱۸)، پدیدار مرزی و پدیدارشناسی در هوسرل (۲۰۱۷)، عواطف اخلاقی: احیای بدهت قلب (۲۰۱۴)، دریافت کننده جایزه کتاب سمپوزیم ۲۰۱۵، خانه و فراتر از آن: پدیدارشناسی تکونی پس از هوسرل (۱۹۹۵)، ترجمه تحلیل هایی در باب تالیف منفعل و فعال: سخنرانی هایی در باب منطق استعلایی، ادموند هوسرل، از مجموعه آثار هوسرلیانا (۲۰۰۱). علاوه بر کتاب پدیدارشناسی و عرفان، کتاب ماکس شلر او نیز که به طور مشترک با زکری دیویس نوشته شده است، از سوی فرزاد جابر الانصار به فارسی ترجمه شد.