



باوکر، جان وستردیل، ۱۹۳۵ - م.

Bowker, John Westerdale

مفهوم خدا: رهیافتهای جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه به سوی منشأ مفهوم خدا / نویسنده جان باوکر؛ مترجم عذرا لوعلیان. - تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.

۵۱۲ ص.

ISBN 964-6690-20-3

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

The Sense of God;

عنوان اصلی:

sociological, anthropological, and psychological approaches to the origin of the sense of God.

کتابنامه.

نمایه.

۱. خدا. ۲. دین. الف. لوعلیان، عذرا، مترجم. ب. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

ج. عنوان. د. عنوان: رهیافتهای جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه به سوی منشأ مفهوم خدا.

۲۱۱

م ۷ ب ۲ / BL ۴۷۳

۱۳۸۳

م ۸۲-۶۷۰۹

کتابخانه ملی ایران

مفهوم خدا

رهیافت‌های جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و

روان‌شناسانه به سوی منشأ مفهوم خدا

نویسنده: جان باوکر

مترجم: عذرا لوعلیان

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۸۳



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

مفهوم خدا

The Sense of God

مترجم: عدرا الوعلیان لنگرودی

حروفچین: پروین رسولی

صفحه‌آرا: فاطمه اخوان فرد

نمونه‌خوان: نیکی ایوبی زاده

قلم‌های استفاده شده: لونوس زر یاقوت Times

کاغذ مورد استفاده: ۷۰ گرمی تحریر خارجی

ناظر چاپ: نیکی ایوبی زاده

لیتوگرافی: نقره آبی

چاپ: چاپخانه مجلس شورای اسلامی

چاپ اول: بهار ۱۳۸۳

شمارگان: ۱۰۰۰

بها: ۴۶۰۰۰ ریال

تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار کتابخانه،

موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی است.

شایک: ۳-۲۰-۹۶۴۰۶۶۹۰

انتشارات و توزیع:

خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین،

شماره ۱۳۰۴، طبقه هفتم، مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی

تلفن: ۶۴۰۸۵۷۶ - ۶۴۰۸۷۶۸ - ۶۴۰۲۹۵۹ دورنگار

نشانی سایت اینترنتی: WWW.Majlislib.com (org)

نشانی پست الکترونیکی: Pajoooheshi@Majlislib.com

به نام خداوند مهرگستر مهربان

از دیرباز، کتابخانه‌ها به عنوان پایگاه اطلاعاتی، علمی و فرهنگی، از مهمترین عوامل ترقی مادی و معنوی جوامع و شاخصه توسعه یافتگی به شمار می‌آمدند. کتابخانه مجلس شورای اسلامی با داشتن بیش از ۲۲۰۰۰ جلد نسخه خطی و ۲۰۰۰۰۰ کتاب چاپی مجهز به سیستمهای اطلاع‌رسانی رایانه‌ای یکی از ارزشمندترین کتابخانه‌های دنیا است.

این کتابخانه در طول حیات خویش در کنار تهیه و فراهم‌آوری منابع مهم و کتابهای تازه منتشره، فعالیتهایی نیز در زمینه تألیف و ترجمه آثار ارزشمند داشته است. اما این بار مفتخریم که به اطلاع دانشمندان و پژوهندگان برسانیم که با توسعه مرکز پژوهش و آموزش کتابخانه مجلس شورای اسلامی سعی بر آن داریم تا با ترجمه و تألیف آثار گرانسنگ در تمامی حوزه‌های علوم و معارف انسانی، اعم از علوم سیاسی، حقوق، ادبیات، فلسفه، تاریخ، کتابداری، اطلاع‌رسانی و... بنیادهای رشد و تعالی فرهنگی جامعه خویش را مستحکم ساخته و نسل جوان را با فرهنگ و تمدن والای ایران اسلامی و اندیشه‌ها و نظریات اندیشمندان دیگر فرهنگها بیش از پیش آشنا سازیم.

اثر حاضر مفهوم خدا نگاشته جان باوکر یکی از آثار مهم در زمینه دین‌پژوهی است که به کوشش اندیشورگرامی سرکار خانم عذرا لوعلیان ترجمه شده و اینک به پیشگاه شما خواننده اندیشمند عرضه می‌شود.

سید محمدعلی احمدی ابهری

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

۹	مقدمه‌ای بر چاپ دوم کتاب
۳۵	مقدمه مترجم
۴۷	پیشگفتار
۵۵	فصل اول - تبیین رفتار انسانی
۹۵	فصل دوم - جامعه‌شناسی و ساخت اجتماعی واقعیت
۱۳۷	فصل سوم - انسان‌شناسی و تبیین مذهب
۱۷۷	فصل چهارم - مرگ، آداب خاکسپاری، و مرده سوزانی
۲۱۵	فصل پنجم - شروح ساختاری مذهب
۲۷۱	فصل ششم - نظریه فرویدی و فراقکنی خدا
۳۰۵	فصل هفتم - فیزیولوژی مغز و دعاوی تجربه دینی
۳۴۹	فصل هشتم - پدیدارشناسی و پدیدار خدا
۳۹۳	فصل نهم - نتیجه‌گیری
۳۹۹	یادداشتهای فصل اول
۴۱۴	یادداشتهای فصل دوم
۴۲۷	یادداشتهای فصل سوم

۴۳۴	یادداشت‌های فصل چهارم
۴۴۴	یادداشت‌های فصل پنجم
۴۵۷	یادداشت‌های فصل ششم
۴۶۵	یادداشت‌های فصل هفتم
۴۸۰	یادداشت‌های فصل هشتم
۴۹۱	نام کسان
۴۹۹	نام جایها

مقدمه‌ای بر چاپ دوم کتاب

ویرانه‌ها، در نظر رمانتیک‌ها^۱، منبع الهامات مالیخولیایی^۲ بودند به همین جهت راسکین^۳ در سنگ‌های ونیز^۴ چنین نوشت:

علف‌ها که در جریان هوا رشد می‌کنند، خود را به لابه‌لای درزها و شکاف‌ها می‌کشانند، قطعات صاف سنگ‌های تراش خورده روبه ویرانی نهاده، و از جای خود کنده شده، و در ویرانه‌های سبز به زمین افتاده‌اند؛ بادهای شور چهارچوب پنجره ستاره شکل را به اسکلتنی از قراضه‌ها تبدیل کرده است. آن دیگر بیش از این نمی‌تواند سرپا بایستد. مگر این‌که لطف آسمان شامل حالش شود و آن را از ویران شدن نجات دهد، و شن‌های سرچیو^۵، شکل آبرومندانه‌ای به آن بدهند.

آیا این همان روح افسانه‌ای مالیخولیایی است که مرا وادار می‌سازد تا کتابی را که تقریباً یک ربع قرن پیش نوشته شده، دوباره بازنگری کنم؟

1. Romuntics.

2. melancholy.

3. Ruskin.

4. The stones of venice. 5. serchio.

مسئلاً اگر آن کتاب اکنون نوشته می‌شد، از بعضی جهات کاملاً فرق می‌کرد. یک نمونه آشکار آن، فصلی است که درباره فیزیولوژی مغز و دعاوی تجربه دینی نوشته شده؛ آن فصل بر نکته‌ای متمرکز شده که در آن زمان، مسأله‌ای مهم و مشهور بود، یعنی رابطه‌ای که بین تجربه مواد توهم‌زا و تجربیاتی که اصطلاحاً تجربیات دینی نامیده می‌شوند، وجود دارد. در آن زمان، دعاوی گراف و در عین حال بسیار تکراری درباره یکسان بودن آن دو نوع تجربه، عرضه شده بود. چنین ادعاهایی بنا به دلایلی که در آن فصل آمده، از حوزه بحث جدی خارج‌اند. در عوض، روش کاملاً جدیدی درباره درک مبنای مغزی تمام تجربیات، از جمله تجربیاتی که درون اعتقادات دینی و به عنوان نتیجه و پیامد آنها روی می‌دهند، ابداع شده است که از طریق مکتب ساختارگرایی^۱ زیست ژنتیکی^۲ - یکی از معدود ابداعات حوزه مطالعاتی رفتار دینی در این دوره - روی داده است.^۳

اگر قرار بود آن کتاب را اکنون بنویسم، یکی از تغییراتی که ممکن بود در آن اعمال کنم این بود که از به کار بردن کلمه «مرد» صرف‌نظر می‌کردم، هرچند که ممکن است این کلمه از لحاظ دستور زبانی درست باشد.

علت این اصلاح و تصحیح، مسائل سیاسی نیست (هرچند سیاست متهم است که هنوز هم یکی از استراتژی‌های کنترل است). این اصلاح، حاصل تفتن به این نکته است که در ضبط و مهار زنان از سوی مردان، در

1. structuralism.

2. biogenetic.

۳. برای مطالعه‌ای مقدماتی نگاه کنید به: زیگون (zygon)، نوشته لیبی، دواکونیلی (E.d'Aquili)، ج ۲، ص ۲۸؛ ۱۹۹۳، و نوشته سی. دی. لافلین، جی. مک مانوس (J.MC. Manus) و ایی دواکونیلی، با عنوان مغز، سمبل و تجربه به سوی یک پدیدارشناسی عصب‌شناسانه درباره آگاهی بشری کتابخانه علوم جدید، ۱۹۹۰.

حوزه دین، کاربردهای زبانی چقدر قوی و اثرگذار بوده و هستند. از طرف دیگر، زمان نسبت به اکثر براهین و دلایل این کتاب مهربان‌تر رفتار کرده است. بحث اول درباره زمینه عمومی تبیین بود در شرح ماهیت پدیدارهای مذهبی؛ بحث دوم درباره مفهوم اجبار بود که در شرح آن پدیدارها (و فی الواقع هر پدیده دیگری) بیش از مفهوم علت دخالت دارد؛ و بحث سوم درباره این بود که پدیدارشناسی مستلزم هستی‌شناسی است. این بهانه‌ای برای نادیده گرفتن مسائل حقیقی نیست. سپس، بر اساس آن بحث‌ها، من گفته‌ام، و هنوز هم می‌گویم که فرضیات^۱ علوم رفتاری - چنان‌که آنها بعد از آن همچنان به همان نام نامیده می‌شوند - برای تبیین ماهیت خاص خود، نیازمند آن هستند که از خدا یک استنباط فرضی داشته باشند.

آن کتاب برنامه‌ای جاه‌طلبانه بود، و اکنون وقتی به گذشته برمی‌گردم می‌توانم بینم که آن تا اندازه‌ای به خاطر روشی که هر سه بحث را با هم پیش می‌برد، و کل کتاب درگیر آن بود، دچار تیرگی شده بود. وقتی به گذشته نگاه می‌کنم می‌بینم این یک اشتباه بود که «نتیجه‌گیری» بحث با عبارت «هیچ نتیجه‌ای وجود ندارد»، شروع شود. در حقیقت چند نتیجه وجود داشت، اما من می‌خواستم بحث کتاب را باز بگذارم، زیرا قرار بود این کتاب، نوشته دیگری را به دنبال داشته باشد - سخنرانی‌ها و کتابی که سرانجام تحت عنوان تصویر دینی و مفهوم خدا (دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۸) به چاپ رسیده. در هر صورت، اگر بیشتر بر روی آن سه بحث تمرکز می‌کردم، و در فصل نتیجه‌گیری، آنها را روشن‌تر در کنار هم قرار می‌دادم، هم مفیدتر بود، و هم مسلماً روشن‌تر.

دلیل اول، ناظر بر آن بود که ادیان، پاسخ‌هایی متراکم و مشترک هستند به محدودیت‌هایی که به واسطه‌ای شرایط محیطی زندگی، بر برنامه حیات بشری تحمیل می‌شوند. همان‌طور که در سراسر کتاب بارها تأکید کرده‌ام، شناخت یک زمینه کلی از آن نوع، فی نفسه مستلزم تبیینات خاص نیست، نه بیش از شناخت انتخاب طبیعی، که مستلزم تبیینات خاص درباره جزئیات ظهور اشکال تکامل یافته است. اما آن، مستلزم زمینه درست الزام‌آوری است که به واسطه آن، تبیین امکان‌پذیر می‌شود. در این جاست که بنیاد زیست ژنتیکی اعتقاد و رفتار مذهبی بیش از هر جایی آشکار است: ادیان نخستین کارهای فرهنگی بشری هستند که با توجه به آنها ما می‌توانیم برای حمایت از پاسخ ژنتیکی و پرورشی کودکان دلیل بیاوریم که چرا مذاهب، که تا به امروز ادامه دارند، همراه با تمایلات جنسی و غذایی، چنین جایی را اشغال کرده‌اند. هر چقدر که چشم‌مان را بر روی شواهد زیست اجتماعی - دست کم در کارایی. او. ویلسون^۱ و آر. داکینز^۲ - که ممکن است در تبیین مذهب وجود داشته باشند ببندیم، این که آن، فرهنگ را به عنوان یک پوست دوم^۳ می‌بیند که از درون آن، اتفاقات ژن - پاسخی بیشتری روی داده‌اند، درست است. در آن حوزه، عبارتی که در صفحه پنجاه آن کتاب درباره ارزش حیات و بقا آمده است، پیش‌بینی برنامه‌ای بود که زیست‌شناسی اجتماعی آن را در دستور کار خود داشت. اثر وی. اچ. دورهام^۴، با عنوان، تکامل هماهنگ^۵: ژن، فرهنگ، تنوع^۶ بشری (دانشگاه استنفورد^۷، ۱۹۹۱) نشان می‌دهد که به مسأله تأثیر دو جانبه ژن - فرهنگ حملات سخت‌تری می‌تواند صورت بگیرد،

1. E.O.Wilson.

2. R. Dawkins.

3. second skin.

4. W.H.Durham.

5. coevolution.

6. Diversity.

7. stanford.

هرچند که در آن کتاب هنوز نقش ژن از محیط خاص آن جداست. با این همه، این کتاب به اندازه کافی جزئیات شرایط تداوم را، که فی الواقع مستلزم آن است که ادیان ضرورتاً سازماندهی شوند و سیستم‌های ثابتی برای گدبندی، حفاظت و انتقال اطلاعات به وجود بیاورند، دنبال نکرد. تحلیل ادیان به عنوان سیستم‌های اطلاعاتی، چیزی بود که من در کتاب‌های بعدی - به ویژه در دیوانگی‌های مشروع: ادیان و اعتقاد به خدا در جهان معاصر - آن را بسط داده‌ام. مسأله جدی‌تری که در چاپ اول این کتاب نادیده گرفته شد، این بود که در آن جا این پرسش که «چه چیزی باعث می‌شود اطلاعات، تبدیل به اطلاعات دینی شوند؟» با جدیت مطرح نشد. اکنون می‌خواهم ماهیت و محتوای اکتشافاتی را که در درون آن سیستم‌های اطلاعاتی به دست آمده‌اند، دقیق‌تر بررسی کنم، چرا که این سیستم‌ها، اهداف و تکنیک‌هایی را حفظ نموده‌اند که اغلب توجه اندکی نسبت به حفظ و نگهداری آنها شده، و در حقیقت ممکن است آنچه که انجام شده، مغایر با آن سیستم باشد.

بنابراین، چیزی که اکنون می‌خواهم اضافه کنم این واقعیت است که ادیان، نتیجه کشف و تفسیر جسم یا بدن^۱ هستند - یعنی، کشف این که بدن توانایی انجام چه کاری و چه تجربه‌ای را دارد و برای چه نوع بودن و چه نوع شدنی تواناست. بر اساس این کشفیات، و بر اساس متحمل شدن تفسیرهای مداوم، اکتشافاتی حاصل شده‌اند که باعث می‌شوند انسان‌ها از آنچه که فروید آن را «نقاط پست آغاز کار آنها» نامیده است، فراتر روند. کار بزرگ انسان‌ها در زمینه اکتشافات، اعم از این که در زمینه علم یا هنر یا دین بوده باشد، ضرورتاً کشفیاتی است که به وسیله کسانی صورت گرفته

1. somatic.

که در این بدن‌ها زندگی می‌کنند، و نتیجتاً با همین افراد متناسب بوده‌اند، صرف نظر از این که تا چه اندازه به فراروی از آن بدن‌ها اهمیت داده یا به این فراروی دعوت کرده‌اند؛ و صرف نظر از این که تا چه اندازه به انسان‌ها توانایی بخشیده‌اند که درباره جهان و خدا (همیشه به صورت اصلاح‌پذیر و تقریبی) صحبت کنند. بدن انسان‌ها ممکن است از نظر مسایل فرعی مثل رنگ پوست یا میانگین قد در بعضی از جوامع، تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند؛ اما فی الواقع، در سطح فراگردهای توسعه یافتگی^۱ تکامل جسمانی^۲ که آنها را به بودن رسانده است، در همه چیز وجه اشتراک دارند. معنی این حرف آن است که زمینه جسمانی، اگر بخواهیم کلی صحبت کنیم، هم به لحاظ در زمانی^۳، و هم به لحاظ هم زمانی^۴ (یعنی در طول زمان و همچنین در تقارن زمانی یا هم عصری^۵) ارگانیسم‌های مشترکی داشته است که می‌تواند از مرزهای ادیان و نژادها بگذرد، اگرچه بعضی از ادیان و بعضی از ایدئولوژیهای نژادی وجود این ارگانیسم‌های مشترک را نپذیرفته‌اند. در نظر گرفتن ادیان به عنوان نتیجه اکتشافات بدنی، به معنی آن است که اکتشافات دینی اساساً در محدوده جسم بشری‌اند، و بر اساس جسم بشری صورت گرفته، و نتیجتاً از طریق زمان، انتقال‌پذیر هستند.

به این علت است که ادیان، در بنیادی‌ترین سطح به عنوان سیستم‌هایی فهمیده می‌شوند که (به روش‌هایی بسیار متنوع) برای رمزی کردن، حفظ و انتقال اطلاعات (بعضی از اطلاعات شفاهی، اما در مورد

1. developmental. 2. someatic evolution. 3. diachron ically.

4. synchronically.

5. contemporaneously.

دین، بیشتر آنها غیر شفاهی است) سازمان‌دهی شده‌اند و به همین دلیل ارزشمندند و توسط بسیاری از نسل‌ها آزموده و تجربه شده‌اند. به عبارت دیگر، ادیان، سیستم‌هایی هستند که برای حفظ و انتقال اکتشافاتی که شایستهٔ انسان است، سازمان‌دهی شده‌اند کشفیاتی که واقعاً شگفت‌انگیز بوده‌اند. ادیان، منشأ و الهام‌بخش تقریباً تمامی افعال و کنش‌های ارزشمند و ماندگار بشری هستند. کافی است فقط به هنر، معماری، موسیقی، رقص، درام، کشاورزی، ستاره‌شناسی، شعر و اخلاق توجه کنید. تازه همهٔ اینها، غیر از آن چیزی است که ادیان در تجربیات درونی مغز و در طراحی ارزش‌های مطلق که اوج آن خداوند است، عرضه کرده‌اند. این همان ماهیت و محتوای آن کشفیات است که کلمهٔ «دینی» را، همراه با سیستم‌هایی که برای حفظ و انتقال آن کشفیات لازم بوده‌اند، به ذهن متبادر می‌کند.

اما، این اکتشافات و افعال در تمام ادیان یکسان نبوده‌اند: از این رو، ادیان که از خلال قرن‌ها گذشته‌اند، مقدمات^۱، روشها، اهداف و ارزشهای متفاوتی برای کار و شأن و اعتبار انسانی، لحاظ کرده‌اند. به این ترتیب، تفسیرها، که برای سیستم‌های مذهبی مختلف مسأله‌ای بنیادی هستند، بسیار متفاوت‌اند. فی الواقع از تفسیرهایی که بر مبنای جسم صورت گرفته تا تفسیرهای مختلف انسان‌شناسانه - یعنی، تفسیرهای مختلف دربارهٔ این که انسان بودن چیست - را شامل می‌شوند.

این انسان‌شناسی‌های متفاوت، دلبخواهی نیستند. بلکه طی قرن‌ها - در حقیقت، در بیشترین موارد، طی هزاره‌ها - براساس تحقیق و تفسیر بدنی، صورت پذیرفته و آزموده شده‌اند. ادیان، وضعیت‌ها و امکاناتی را به وجود آورده‌اند که برای جسم و محیط بشری امری ذاتی و طبیعی است، و

1. Priority-ies.

آنها را به گونه‌ای بسط داده‌اند که بدن را (Religio) با مفاهیم و ارزش‌هایی پیوند می‌دهند که در سیستمی که بر زندگی‌اش احاطه دارد، تعیین شده‌اند. به این ترتیب، در اینجا فقط یک نمونه مختصر ارائه می‌دهیم:

ادیان در مطالعات بدنی و جسمی خود، یا برای روش‌ها و اهداف بیرونی، تقدم و اولویت قایلند یا برای روش‌ها و اهداف درونی و باطنی. دین درونی و باطنی برای یافتن حقیقت «در» سیستم جسمانی، نتایج شگفتی را استنتاج یا تقویت می‌کند: به این شکل بسیاری از اشکال فرقه‌ماهایانا در آیین بودا،^۱ روش‌ها و فنون مختلفی برای «مراقبه و تمرکز»^۲ عرضه کرده‌اند که منجر به واقعیت بخشیدن^۳ - نه دقیقاً مثل یک قضیه، بلکه مثل یک امر واقع - به این امر شده است که به جز طبیعت - بودا هیچ چیز دیگری وجود ندارد، و ما، مثل همه ظواهر و ظهورات، چیزی نیستیم جز همان طبیعت. بنابراین، بواسطه شناخت درست و دقیق مشخص می‌شود که تمام چیزها عاری از ویژگی‌های مشخص و متمایز هستند. حقیقت، با فراتر رفتن از ظواهر تصنعی، تمایزات و اختلافاتی که در جهان خارج وجود دارند، درون بدن کشف می‌شود.

برعکس، یک نظام بیرونی هم، در حالی که می‌خواهد کشف کند که در درون بدن چه چیزی رخ می‌دهد، چه چیزی ممکن است رخ بدهد، و چه چیزی تجربه می‌شود، قصد دارد این نکته را، دست کم از راه استنباط، بررسی کند که در محیط خارجی چه چیزی هست که باعث می‌شود این محصول جسمانی شکلی را بپذیرد که داراست. بنابراین، این سیستم برای تجربه ارتباط، نه به عنوان یک چیز متعالی، بلکه به عنوان چیزی که تأیید و تعقیب می‌شود، ارزش قایل است. برعکس نظام‌های

1. Mahayana Buddhism. 2. meditation.

3. realisation.

درونی و باطنی، نظام‌های بیرونی اثبات می‌کند که شرط ارتباط که نسبت به مرکز آگاهی خاص خود فرد خارجی است، یک شرط واقعی است، و فی الواقع این شرط یک حقیقت هستی‌شناسانه است که ما با آن سروکار داریم، تا آنجا که، هم بودایی‌ها و هم مسیحی‌ها ادعا کرده‌اند که، رابطه متقابل^۱ با تثلیث^۲ در مسیحیت و رابطه درونی با تری مورتی^۳ در میان هندوها ضرورتاً باید با ذات^۴ خدا مرتبط باشد بدون این که بخواهیم آن را با شرطی که مسلمانان توحید یا احدیت مطلق^۵ می‌نامند مقایسه کنیم. بنابراین، بر اساس کشف بدن^۶ که بر اساس فیزیولوژی در هر کجا که یافت شود هیچ تفاوتی ندارد - کشفیات بسیار متفاوتی حاصل شده که منجر به تفسیرهای متفاوتی دربارهٔ زمینهٔ انسانی و ادیان مختلف گشته‌اند. در این زمینه، صحبت کردن دربارهٔ کشف خدا به وسیلهٔ انسان همان قدر با معنی است که صحبت کردن دربارهٔ کشف آمریکا یا اتم به وسیلهٔ انسان؛ اگرچه ممکن است این اتفاق روی داده باشد که خدا، آمریکا و نیتروژن پیش از این که انسان‌ها آنها را کشف کنند، وجود داشته‌اند. چیزی که بی معنی است این است که این سه مورد را با هم در یک جمله قرار دهیم، گویی تمام این سه مورد به طور یکسان برای بررسی یا (در مورد نیتروژن) شناخت، در دسترس انسان‌ها قرار دارند. اگرچه این کتاب روشن کرده است که خدا موجودی نیست که بتوان او را به موجودی در میان موجودات دیگر فرو کاست، حتی اگر قرار بود کسی خدا را به عنوان یک کالا در جهان تولید و عرضه کند، بیشترین زبانی که برای این کار به کار می‌برد، از این جنبه بسیار الکن بود. به این ترتیب در خصوص کارهای

1. interrelatedness.

2. Trinity.

3. Trimurti.

4. nature of God.

5. absolute unity.

6. soma.

واقعی کشف بدن، این پرسش طرح شده که: توانایی‌های این معماری عجیب انرژی چیست؟ برای پاسخ به آن پرسش گفته‌ایم که ما به وضوح، توانایی درک و توانایی درک شدن به وسیله خدا را داریم. نتیجتاً کشف خدا همان قدر ممکن است که کشف پنی سیلین، یا کشف آمریکا، یا کشف یک منظره. اما این پاسخ، تمایزات را روشن نکرده بود. این پاسخ مسلماً این تصور را به انسان می‌بخشید که خدا موجودی است که به عنوان یکی از اعیان ممکن در میان بسیاری از ممکنات دیگر که می‌توانند کشف شوند، به جهان آورده شده است، و عبارتی که به دنبال آن آمده بود، یعنی متعلق تحقیق، آن تصور را تقویت می‌کرد.

در حقیقت، گرچه درست است که خدا، فی الواقع و مطمئناً از همان آغاز کار که بشر خواسته است ویژگی ماهیت او - یا آنها - را مشخص کند، در سپهر تجربه بشری جای گرفته است، اما فراگرد پراکنده^۱ حقیقت که در تمام حوزه‌های تحقیقاتی بشری به دست آمده است، در چیزی که سرانجام تبدیل به الهیات شده نیز به دست آمده است. به حکم تأمل و تجربه، غیرممکن است که خدا به عنوان خالق نامخلوق، جدا از این جهان و هر جهان دیگری باشد. در غیر این صورت، خدا آن چیزی نبود که آدمیان کشف کرده بودند و گمان می‌کردند با او سروکار دارند. در آن قلمرو، بین فراگرد الهیات و فراگرد دیگر اشکال اندیشه انسانی تناسب وجود دارد. به هر تقدیر، اگر موضوع از این قرار باشد که خدا نمی‌تواند به عنوان یک شیء در میان اشیاء دیگر باشد، پس اساساً ما چگونه می‌توانیم درباره خدا صحبت کنیم؟ در حقیقت، اصلاً چرا باید چنین کاری را انجام دهیم؟ اینجاست که برهان سوم از براهین سه گانه که در بالا به آن اشاره کردیم،

به میان می‌آید. در آن کتاب فصلی باز شد دربارهٔ پدیدارشناسی، با شرحی دربارهٔ روابط دشواری که بعداً بین فلسفهٔ انگلوساکسون^۱ و فلسفهٔ قاره‌ای^۲ به وجود آمده بود. بیست و پنج سال پیش، پوزیتیویسم منطقی^۳ هنوز اهمیت داشت. اما، زمان و فلسفه در حرکت بودند. در یک لحظه قابل توجه در مجموعهٔ تلویزیونی «مردان اندیشه» که دربارهٔ بعضی از پدیدآورندگان فلسفهٔ معاصر بود، بریان مگی^۴ از ا.ج. آیر^۵ می‌پرسد که: «آن پوزیتیویسم منطقی لابد نقایصی داشته است، امروز که به گذشته نگاه می‌کنید، چه نقایص عمده‌ای در آن می‌بینید؟» آیر پاسخ می‌دهد: «خوب، من فکر می‌کنم مهم‌ترین نقیصه‌اش این بود که تقریباً یکسره عاری از حقیقت بود».^۶

پدیدارشناسی، اگر در خصوص شرح و بسط ایده‌های خود هوسرل فهمیده شود، سرنوشتی بهتر از پوزیتیویسم نخواهد داشت. اما پدیدارشناسی به عنوان یک برنامه، دست کم در بسط مطالعات دینی، تأثیر بیشتری داشته است. با اینهمه، پدیدارشناسی به عنوان یک برنامه، تا حد زیادی به سطح اول پدیدارشناسی محدود مانده است. حرف من در این جا نیز همان است که در آن جا گفته بودم، یعنی اگر ما نسبت به اصول پدیدارشناسی وفادار هستیم، و اگر پدیدارشناسی تصمیم دارد واقعاً روشنگر باشد ما حقیقتاً باید توجه بیشتری به آن داشته باشیم.

پدیدارشناسی - با توجه به کلمات یونانی آن - به روشی می‌اندیشد که اشیا از آن طریق ظاهر می‌شوند. ترکیبات اصلی یک رهیافت

1. Anglo - saxon.

2. continental philosophy.

3. logical positivism.

4. Bryan Magee.

5. A.J.Ayer.

۶. نقل قول از جی. وی. باوکر J. W. Bowker خدا و روش‌های شناخت ما، در کتاب ما به خدا

اعتقاد داریم، چاپخانهٔ چارچ هاوس (Church House Publishing) J. W. Bowker., ص ۲۰.

پدیدارشناسانه در فصل هشتم کتاب خلاصه شده است و در این جا نیازی به تکرار آن نیست. پدیدارشناسی برای مطالعهٔ دین فرصتی فراهم نموده که از موضوعات ارزش داورى و حقیقت - چنان که، مثلاً، یک دین می تواند به عنوان یک دین حقیقی در نظر گرفته شود و دیگران از همین دیدگاه ارزیابی شوند - چشم پوشی کند. پدیدارشناسی به این ترتیب یک روش فرار از تعلیم یا دستور قراردادی یا تلقینی را - که در اکثر موارد این طور بوده - پیشنهاد کرده بود، و به این ترتیب، بر اساس نمونه های شایع و متداول آداب و رسوم تحصیلی، برای مطالعات اصیل دینی، موقعیتی جدید به وجود آورده بود. پدیدارشناسی می توانست فارغ از ارزش گذاری و تأیید اعتقادات یا نظریات آموزگار، باشد، و می توانست چند روشی^۱ باشد. پدیدارشناسی، فی نفسه می تواند برای بسیاری از روش های مختلف تحقیقات انسانی سودمند باشد. واقعیت آن است که هیچ توصیفی هیچگاه از ارزش گذاری، آزاد نیست. اما در جوامع غیردینی^۲ و کثرت گرا^۳، رهیافت پدیدارشناسانه، حتّی از این نوع ابتدایی و مقدماتی، اهمیتی بسزا دارد.

اما پدیدارشناسی ضرورتاً در یک سطح دوم هم عمل می کند. هوسرل پرسش از ارزش و وجود^۴ را در «پراتز گذاشته بود» تا به معرفتی دست یابد که می توانست به آن یقین داشته باشد. این امر یقینی Cogito ergo sum نه [می اندیشم، پس هستم]. دکارت (زیرا هوسرل گفته بود که حتّی آن نتیجه یعنی، «هستم»، لازم نیست)، بلکه صرفاً [cogito می اندیشم] است. هوسرل در جستجوی معرفت هیچگاه از این که در عرصه معرفت و

1. Polyme Thodical.

2. secular.

3. pluralistic.

4. existence.

شناخت، یک بنیادگرا^۱ باشد، فرار نکرد، اما در نظر او بنیادها به اندیشه‌ها، به پدیدارهای آگاهی، کاهش یافته بودند. پدیدارشناسی در سطح اول تلاشی است برای روشن کردن و توصیف پدیدارهایی که در آگاهی هستند، بدون این که بخواهد دربارهٔ این که آنها در واقعیت وجود دارند یا ندارند، تفسیری ارائه دهد. اما بعد از آن هوسرل اصرار داشت بر این که آن پدیدارها در نوع و در کیفیت به قدری با هم متفاوت هستند که شخص ناگزیر است و در واقع نیازمند است که مبنای مناسبی در واقعیت را، دست کم، برای بعضی از آنها، دخیل بداند، تا آنجا که پدیدارها، خود را از آن طریق در آگاهی جای می‌دهند. این سطح دوم پدیدارشناسی است، که فوراً و ضرورتاً، منجر به درگیری با موضوعات هستی‌شناسی می‌شود: آیا ما ممکن است که - و گاهی آیا ما باید که - برای شرح پدیدارهایی که در آگاهی هستند، در واقعیت زمینه‌ای کافی را دخالت بدهیم که همان ماهیت و همان پیوستگی را داراست که بعضی از آنها دارا هستند؟ این نکته را در دیوانگی‌های مشروع، به اختصار توضیح داده‌ام.

اساساً هوسرل امیدوار بود که از بحث همیشگی، اما حل نشده‌ای که بین مکتب اصالت نفس^۲ و واقع‌گرایی^۳ وجود داشت، بگذرد. او با گفتن این که نمی‌توانم به غیر از پدیدارهایی که در آگاهی وجود دارند به چیزی یقین داشته باشم، کار خود را با فرضی شروع کرد که حتی از روش دکارت (تنها چیز یقینی که من می‌توانم مطمئناً به آن یقین داشته باشم، این است که می‌اندیشم، پس، دست کم، من هستم) هم بنیادی‌تر بود. مسلماً من نمی‌توانم دربارهٔ چیزی که باعث می‌شود آن پدیدارها رخ بدهند، داوری کنم، حتی نمی‌توانم دربارهٔ این موضوع داوری کنم که آیا آنها خارج از

1. foundationalist.

2. solipsism.

3. realism.

آگاهی من وجود دارند یا نه. به هر تقدیر، آن مسأله (مسأله سستی دربارهٔ اصالت نفس در مقابل واقع‌گرایی) زمانی مسأله بی‌ربطی^۱ می‌شود که من از پدیدارهای مستمر^۲ و منظم^۳ اشتباه‌ناپذیری^۴ که در آگاهی‌ام وجود دارند و عموماً به عنوان مردم شناخته می‌شوند و در رابطه «با» من در حالت بخصوصی ظاهر می‌شوند، و بنابراین از پدیدارهای «دیگری» که آنها نیز به روش‌هایی ثابت و منظم وجود دارند جدا می‌شوند، آگاه شوم؛ و اینها نیز می‌توانند به زبانهای مختلف (مثلاً) به عنوان صندلی‌ها، میزها، ستاره‌ها، و سنگها مشخص شوند. هوسرل پدیده‌هایی را که ما «مردم» می‌نامیم، «نمایندگان عین راه رونده»^۵ می‌نامید که از طریق آن، شرح‌هایی دربارهٔ پدیدارهای آگاهی ساخته می‌شوند که بین الازدانی^۶ و قابل اعتماد هستند (اگرچه همیشه تقریبی هستند).

اما از آن‌جا که اینها قابل اعتماد و همیشگی «هستند» و به سامان‌دهی عملکرد فردی به روش‌هایی که متناسب با زمینه‌های خاص هستند. این بدان معنا نیست که افراد نمی‌توانند به روش‌های نامناسب عمل کنند، بلکه می‌خواهد عکس آن را بگوید، کمک می‌کنند؛ بنابراین، هوسرل احساس می‌کرد برای شرح «پدیدارهایی که در آگاهی وجود دارند» ناگزیر است وجود کافی [مناسب] را در واقعیت نتیجه بگیرد. پر واضح است که آن پدیدارها و ماهیت ثبات و اطمینانی که در آنها هست، فرق فاحشی با یکدیگر دارند، و هوسرل آماده بود تا هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای^۷ را بپذیرد. به عبارت دیگر او فقط آماده بود آن میزان از واقعیت

1. irrelevant.

2. persistence.

3. regularity.

4. unmistakable.

5. walking object indices. 6. intersubjectively.

7. regional ontology.

جهان را بپذیرد که به نظر می‌رسید ماهیت پدیدارهای مورد بحث طلب می‌کنند یا اجازه می‌دهند. چنان که روبرت تراگسر^۱ این نکته را کوتاه و گویا بیان داشته است:

حتی تأملی کوتاه، تنوع متعلقات اندیشه را نشان می‌دهد: درختان، ستارگان، شخصیت‌ها، تمدن‌ها، اشعار، اعداد، مجموعه‌های نامتناهی، دیو و ارواح^۲، خدایان، احساسات، اعمال جبری و اعمال عاشقانه، افرادی که زنده‌اند و افرادی که مرده‌اند، ... به نظر می‌رسد بسیاری از اینها برای این که قابل درک بشوند و بتوان درباره‌شان اندیشید نیازمند ابزار بسیار مختلفی هستند. این فقط تنوع و گوناگونی آنها نیست که باید تبیین شود، بلکه ماهیت تکامل و بسط اندیشه، تغییرات نامنظم پس زمینه مفهومی، که خود آنها در افزایش ماهیات^۳ پدیداری سهیم هستند، نیز باید روشن شوند.^۴

بنابراین پرسش هوسرل این بود: آیا ممکن است و بعضاً آیا باید برای به دست آوردن آن پدیدارهای قابل اعتماد همیشگی که قطعاً قابل حصول‌اند - با فرض اینکه نمی‌توانیم به طور کامل یا درست درباره آنها صحبت کنیم - یک زمینه مناسب در واقعیت (به عبارت دیگر، یک زمینه هستی‌شناسانه مناسب) استنتاج کنیم؟ لازمه هستی‌شناسی منطقه‌ای آن است که مسایل و پرسش‌های وجود نمی‌توانند در خلأ و عالم انتزاع حل شوند، بلکه صرفاً از طریق مراجعه به آن درجه از واقعیت داده‌های بی‌واسطه که به نظر می‌رسد شرح‌های بین‌الادّهانی (در زمانی - به خوبی

1. Robert Tragesser.

2. demons.

3. entity.

۴. هوسرل ورتالیسم در منطق و ریاضیات، ص ۱۸، دانشگاه کمبریج.

پخش شده) آن داده‌ها، نیازمند آن هستند حل می‌شوند. او در آن روش برای درجات بالای واقعیت در حوزه‌های تحقیقاتی منطقه‌ای بین الازدھانی، به سوی ریاضیات، علوم طبیعی و حس مشترک بازگشت، هوسرل، در اواخر عمرش، به این نتیجه رسید که شرح‌های بین الازدھانی دربارهٔ آن پدیدارهای آگاهی که درکی از خدا را ظاهر می‌کنند، هستی‌شناسی منطقه‌ای دیگری را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، گزارشهایی که مردم در سطح اول پدیدارشناسی، (سطح توصیفی) عرضه کرده و هنوز هم عرضه می‌کنند دربارهٔ نتایج آن چیزی است که «خدا» تلقی کرده‌اند و این، نشان‌دهندهٔ پیوستگی اندیشهٔ فردی است. این همان پیوستگی نیست که در هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای دیگر حاصل می‌شود، مع هذا این هم نوعی دیگر از پیوستگی است و چیزی است که می‌تواند از مکان و زمان بگذرد. چیزی که قابل بحث است این است که شخص نمی‌تواند از تجربهٔ عبور کردن از یک پل «خیالی» نتیجه بگیرد که خدا وجود دارد؛ شخص فقط به وسیلهٔ پاسخ دادن به آن اقداماتی که قبلاً در کشف جسم و تفسیرهای ادیان الهی صورت گرفته‌اند، می‌تواند چنین نتیجه‌ای بگیرد، و حتی پس از آن هم نمی‌توان «خدا» به عنوان نتیجهٔ یک آزمون استنتاج شود.^۱ علی‌رغم این واقعیت که آن مسائل مکرراً در این کتاب و کتاب‌هایی که پس از این نوشته شده‌اند، توضیح داده شده است، بعضی از خوانندگان دقیقاً نتیجهٔ عکس گرفته‌اند. این نتیجه که فرد می‌تواند از تجربه، وجود خدا را نتیجه بگیرد. در حقیقت، سطح دوم پدیدارشناسی، معتدل‌تر است و آن صرفاً می‌گوید که بر اساس بعضی از گزارش‌ها، که در سطح اول پدیدارشناسی، دربارهٔ پدیدارهایی هستند که

۱. به نوشتهٔ من با عنوان تصوّر دینی و مفهوم خدا نگاه کنید.

در آگاهی روی می دهند (یعنی آن‌هایی که ناظر بر پیوستگی هستند، آن‌هایی که عمیقاً بین‌الاذهانی هستند و ...) امکان دارد این کار هم درست باشد و هم عاقلانه که درباره ماهیت و وجود چیزی که منجر به پیدایش آنها شده است، درک فرضی به دست آوریم. اما بدیهی است که چنین درکی بر اساس چیزی بیان خواهد شد که تقریبی، موقتی، اصلاح‌پذیر، و مکرراً نادرست هستند.

با وجود این، ممکن است آنها در فراگرد زندگی و آگاهی بشری اطمینان زیادی را تأمین کنند. سی.اس. پیرس^۱ حق داشت که می‌گفت در حالی که درک فرضی ما (یا استنتاج برگشت‌پذیر،^۲ چنان‌که او بعضاً آن را این‌گونه می‌نامید) بیش از استقراء^۳ بخش عمده زندگی شناختی، و مسلماً بیشتر کارهای علمی ما را فراهم می‌کند، اما آن به فرضیه‌هایی می‌انجامد که باید خطر کرد و آنها را به پرسش گذاشت - بی‌شبهات به زندگی ایمانی، که برای آن زمینه درستی فراهم شده است. یک کشف جالب درباره درک فرضی، و دیگر ادراکات، در رابطه با الهیات، توسط جان شپرد^۴ در تجربه، ادراک و خدا، انجام گرفته است).

تمام این بحث درباره زمینه، در کتاب دیوانگی‌های مشروع به طور مفصل عرضه شده است. تحقیقات نشان می‌دهد که چرا یک رئالیسم انتقادی برای شناخت خدا - مثل *mutatis mutandis*، با در نظر گرفتن تغییرات لازم، در درک جهان - لازم است. همچنین نشان می‌دهد که چرا دومین بحث از سه بحثی که در این کتاب ارائه شده (کاربرد محدودیت به جای علت در شرح پدیدارها) آن قدر مهم است. از آن‌جا که تمایز بین علت و

1. C.S. Peirce.

2. retrodution.

3. induction.

4. John shepherd.

محدودیت هم در دیوانگی‌های مشروع و هم در آبا خدا یک ویروس است به طور کامل‌تر به بحث گذاشته شده، در اینجا نیازی به تکرار آن بحث نیست. با در نظر گرفتن هردوی آنها با هم - بازگشت پرسش‌آمیز به سوی هستی‌شناسی و مشخص کردن فشار مناسب، که فقط برای برقراری علت‌های بی‌واسطه^۱ یا علت‌های قریب^۲ پیشنهاد می‌شود - هنوز به نظر می‌رسد که این کار، تنها روش حل مسأله است که حتی پس از آن، در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دینی، مسأله‌ای مهم بود. این مسأله عبارت است از حفظ شرح خارجی یک پدیدار یا جامعه - که عموماً کوشش می‌شود تا این شرح، انتزاعی و خارج از ارزش داوری باشد، چنان که در پدیدارشناسی سطح اول نیز همین‌طور بود - همراه با شرح ادراک درونی فرد از جهان خاص خودش (که باید تا اندازه‌ای مربوط به معنی چیزی باشد که او می‌بیند). تضادی که بین این دو وجود دارد در بحث از emic/etic به کار رفته است: اصطلاحاتی که از تضاد بین phonemic و Phonetic در مطالعات زبان‌شناسی، مشتق شده بودند، و ماروین هریس^۳ در طرح تئوری انسان‌شناسانه^۴ آن را به شرح ذیل تعریف کرده است:

عبارت‌های Etic به سیستمهای منطقی - تجربی‌ای دلالت می‌کند که تمایزات یا اشیا پدیداری آنها، صرف‌نظر از تفاوت‌های آنها در دلالت^۵، معنی، واقعیت، دقت، یا چیزی که در بعضی از روش‌های دیگر به عنوان متناسب با خود عامل‌ها، در نظر گرفته می‌شود، ساخته می‌شوند. یک عبارت Etic

1. immediate cause.

2. proximate.

3. Marvin Harris.

۴. راتلیج و کیگان پائول، ۱۹۶۹.

5. significant.

می‌تواند نادرست باشد اگر بتوان نشان داد که آن با حساب جامعه و فاصله^۱ شناختی که به وسیله آن، فاعلان^۲ مربوطه داوری می‌کنند که آیا ماهیات شبیه‌اند، متفاوت‌اند، واقعی هستند، با معنی هستند، با مفهوم‌اند، یا در بعضی از معانی دیگر «متناسب» یا «پذیرفتنی» هستند، متناقض است.... عبارات‌های Etic بستگی به تمایزات پدیداری دارند که به وسیله جامعه مشاهده‌گران علمی، درست تشخیص داده می‌شوند.

عبارات‌های Etic نمی‌توانند نادرست باشند اگر آنها با تصویری که عامل [فاعل] از مفهوم درستی، معنی، یا تناسب آنها دارد، مطابقت نداشته باشند. عبارات‌های Etic زمانی درست هستند که مشاهده‌گران مستقل که کاربردهای مشابهی را به کار می‌برند، موافقت داشته باشند که یک رویداد فرضی اتفاق افتاده است. بنابراین، یک نژادشناسی^۳ که بر حسب اصول Etic ساخته می‌شود، مجموعه‌ای است از پیش‌بینی‌هایی که درباره رفتار طبقات مردم ارائه می‌شود. نواقص پیش‌بینی که در آن مجموعه دیده شوند، مستلزم صورت‌بندی^۴ دوباره احتمالات^۵ یا توصیف مجموعه به عنوان یک کل، هستند.

آن دوگانگی^۶ که در رابطه با سیستم‌های معنی مشاهده‌گر^۷ و مشاهده‌شونده^۸ برمی‌خیزد، به وسیله نیگل بیرلی^۹ در انسان‌گرایی^{۱۰} به خوبی توصیف شده است؛ اما آن با مقدمه استاندارد^{۱۱} که درباره

1. calculus.

2. relevant actors.

3. ethnography.

4. reformulation.

5. probability - ies.

6. dilemma.

7. observer.

8. observed.

9. Nigel Barley.

۱۰. انتشارات موزه بریتانیا، ۱۹۸۳.

انسان‌شناسی با عنوان مطالعات انسان، شناسانه دربارهٔ دین توسط بریان موریس نوشته شده بود و چهار سال بعد از آن چاپ شد اندکی فرق داشت. مقدمهٔ او با این کلمات به پایان می‌رسد:

در پایان لازم است چند کلمه دربارهٔ رهیافتم نسبت به موضوع بگویم. چند سال پیش السدیر مک اینتایر^۱ در ایمان و فیلسوفان^۲ این سؤال را طرح کرده بود که آیا شناخت دین با اعتقاد داشتن به آن سازگار است یا نه. گویا نتیجهٔ بحث او این بود که یک شکاک^۳ ناگزیر است برای ردِّ دین، دربارهٔ معنی آن توضیح دهد، در حالی که بر اساس اعتقاد به این که شناخت دین منوط به اعتقاد داشتن به آن است، شخص ناگزیر است از زمینهٔ اجتماعی، که تبیینات طبیعت گرایانه^۴ را به طور وسیعی اشاعه می‌دهد، صرف‌نظر کند، و این کار تا اندازه‌ای دشوار است. من چنین موضوعات فلسفی را کنار گذاشته‌ام، و به عنوان یک ملحد^۵، ادعا می‌کنم که در مطالعات و تحقیقاتم سعی کرده‌ام از رهیافتی پیروی کنم که برتراند راسل^۶ به کمک فلسفهٔ مدافع آن بود، یعنی این که نگرش درست نه احترام پرانگیز است و نه حقارت‌آمیز بلکه تا اندازه‌ای نگرشی است دربارهٔ همدردی نقادانه. من در رهیافتم نسبت به دین و نسبت به بسیاری از محققان که در این تحقیقات نوشته‌های آنها را بررسی کرده‌ام، سعی کرده‌ام این نگرش را منعکس کنم. نیازی به گفتن

1. Alasdair Mac Intyre.

۲. با ویراستاری جان هیک J. Hick، مک میلان، ۱۹۶۴.

3. Skptic.

4. naturalistic.

5. aTheist.

6. BertrandRussell.

نیست که این رهیافت مرا به سوی این پرسش کشاند که آیا اعتقاد ایوانس پریچارد^۱ مبنی بر این که «مذهب فقط می‌تواند از درون مذهب فهمیده شود». نظر معتبری هست یا نه.

موریس به وسیله تبدیل موضوع به مغالطه‌ای^۲ درباره یک پرسش دو بخشی^۳ نادرست این نتیجه را اجتناب ناپذیر نموده که شرح او یک بازنگری است، نه درباره دین. و نه حتی درباره یک نگرش انسان‌شناسانه درباره دین، بلکه درباره نظریات دیگر مردم درباره دین.

این کتاب دست‌کم روشی را پیشنهاد کرده است که دوگانگی هرمنوتیکی^۴ (که معنی آن عبارت است از معنی معنی) ممکن است رفع شود. این کتاب، درباره وضعیّت فرضی محیط‌های کاری و ادراکی که مردم در آن زندگی می‌کنند روشی ارائه می‌دهد که برطبق نظر یک انسان‌شناس با نام آ. آر. راپوپورت^۵ است. تمایز بین محیطی که یک ارگانیسم در آن زندگی می‌کند (محیط کاری، یا Eo)، و ادراک و مفهوم ذهنی آن محیط و رویدادهایی که در آن روی می‌دهند (محیط ادراکی، یا EC^۶). مجموعه‌های Eo به کار موجود بشری محدود می‌شوند، در حالی که مجموعه‌های EC برطبق تجربه سازگار با آن کار، تصور و کدبندی می‌شوند. به این ترتیب محیط ادراکی (EC) محیطی است که مردم زندگی‌های فرهنگی شده^۸ خود را با بررسی مداوم محدودیتهایی که Eo ضرورتاً ایجاد می‌کند، در آن می‌گذرانند، اگرچه ممکن است ماهیّت

1. Evans - pritchard.

2. fallacy.

3. dichotomous.

4. hermeneutics.

5. A.R.Rappoport.

6. operational environment.

7. cognized environment. 8. enculturated.

یا علت‌های این محدودیت‌ها و فشارها ناشناخته باشند. این تمایز به معنی آن است که، دو محیط - محیط Eo و محیط EC - ممکن است فی الواقع درهم ادغام شده باشند. به این معنی که، چیزی که مردمی درباره محیط خود فکر می‌کنند که آن‌گونه است، ممکن است به خوبی با چیزی که یک مشاهده‌گر از خارج، در یک قالب تعریفی متفاوت - یعنی از دیدگاه انسان‌شناسی یا جامعه‌شناسی، می‌گوید که در آن جامعه اتفاق می‌افتد - با یکدیگر رابطه داشته باشند. اما بارها دیده شده است که آنها چنین نیستند، و در آن مورد، محیط EC ممکن است از محیط Eo مستقل باشد؛ و فی الواقع به لحاظ مفهومی ممکن است ضد آن باشد. بنابراین، راپوپورت می‌گوید:

مدل یک محیط کاری چیزی است که یک انسان‌شناس از طریق مشاهده و اندازه‌گیری‌های ماهیات تجربی، رویدادها و ارتباطات مادی، آن را می‌سازد. او این مدل را برای نشان دادن اهداف تحلیل‌گرانه جهان مادی گروهی که او مشغول مطالعه آنهاست، می‌پذیرد... مدل یک محیط ادراکی، مدلی است که به وسیله مردمی که در آن محیط کار می‌کنند شناخته می‌شود. این دو نمونه نسبت به یکدیگر هم‌پوشانی دارند، اما با هم برابر و یکسان نیستند. در حالی که بسیاری از ترکیبات جهان مادی می‌تواند در هر دو نمونه نشان داده شود. نمونه کاری احتمالاً دربردارنده عناصر مادی نظیر میکروب بیماری‌ها یا باکتری‌های نیتروژنی است که بر روی فاعلان اثر می‌گذارد اما خود آنها از آن آگاه نیستند. برعکس، مدل ادراکی ممکن است دربردارنده عناصری باشد که با

ابزار تجربی، نمی‌توان وجود آن‌ها را نشان داد، مثل ارواح و دیگر موجودات فراطبیعی.^۱

چیزی که من در این کتاب پیشنهاد کرده‌ام روشی است که از طریق آن، آن گروه از معانی که در محیط EC ساخته می‌شوند می‌توانند با مشاهداتی که در سطح اول پدیدارشناسی به دست می‌آیند و اساس مطالعات پدیدارشناسی دینی هستند تلفیق و درهم ادغام شوند. من در این جا فقط این نکته را اضافه می‌کنم که ممکن است ما نیازمند آن باشیم که برای انتقال حقیقت، روش‌های جدید روایت^۲ تهیه کنیم. چنان که میشل آرگیل - کسی که اثر بازنگری شده او، روانشناسی جامعه دینی راتلج و کیگان پائول، ۱۹۷۵، با همکاری بنجامین بیت هالامی^۳ به چاپ رسید - زمانی به من گفته بود «آمارها^۴ مجوزی هستند برای روایت داستان‌های جالب‌تر».

از این رو، من هنوز هم به بحث‌های اصلی این کتاب اعتقاد دارم و از آنها جانبداری می‌کنم. اما نکاتی هست که باید با احتیاط بیشتر درباره آنها صحبت کنم. مثلاً، من درباره رد بودیسم کالیفرنایی اشتباه می‌کردم؛ در هر صورت اگر به معنی دقیق و زمینه ناپیوسته^۵ رهیافت‌های ذن^۶ نسبت به اشراق^۷، توجه بیشتری نشان می‌دادم، بهتر بود.

طی سال‌های گذشته، آثاری نوشته شده‌اند که چیزی را که در اینجا گفته شده قویاً تأیید می‌کنند: برای این که فقط یک نمونه ارائه دهم، به

۱. خوکها برای نیاکان، ص ۲۳۷.

2. narration.

3. Benjamin Beit - Mallahmi.

4. Statistics.

5. incoherence.

6. Zen.

7. enlightenment.

مکتب اصالت شک^۱ که در این کتاب ارائه شده اشاره می‌کنم. این مکتب معتقد است که مردم همیشه در دو جهان، جهان طبیعی و جهان ماوراء طبیعی، زندگی کرده‌اند، و این ایده در کتاب باشکوه و مفصل بی.کی. اسمیت^۲، دربارهٔ ارتباط درونی جهان‌های معنی‌دهی^۳ تأیید شده است. بنابراین، اگرچه نمونه‌ها می‌توانند متفاوت باشند، اما من معتقدم که مسائل و بحث‌هایی که طرح کرده‌ام هنوز هم برای درک مفهوم انسان از خدا، اساسی هستند.

و یک نگاه آخرین به این ویرانه‌ها:

یکی از خوانندگان به تلخی گله داشت از این که کتاب بخاطر یادداشت‌های پایانی‌اش عیناک شده است. او می‌گفت که ضمیمه‌ها هیچ هدفی ندارند. در واقع این یادداشت‌ها نوعی ابراز تواضع هستند، هم نسبت به خواننده و هم نسبت به گذشته. همیشه مایل بوده‌ام که نویسندگان، خودشان از زبان خودشان سخن بگویند و به این ترتیب خواسته‌ام به خواننده‌ای که دسترسی به کتابخانهٔ دانشگاهی ندارد، کمک کرده باشم تا خودش چیزی دربارهٔ کتاب مرجع بخواند. اما علاوه بر این همیشه فکر کرده‌ام که کار سخت و دشواری است که کسی با سرعت گذشته را فراموش کند، و من ترجیح داده‌ام که یک نامه را از بایگانی بیرون بکشم و همان را ارائه دهم، به جای این که بخواهم کلمات تیلور^۴، یا فریزر^۵ یا لانگ^۶ را با کلمات کسل‌کنندهٔ خودم گزارش کنم. من قبول

1. scepticism.

2. B.K.smith.

۳. تفکر دربارهٔ شباهتها، پرستش و دین، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۹، طبقه‌بندی جهان، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۴.

4. Tylor.

5. frazer.

6. lang.

دارم که در این جا عاطفه بیش از اندازه‌ای به خرج داده‌ام و درست به همین علت است که خوشحال بوده‌ام از این که این ویرانه خاص را بدون هیچ‌گونه مال‌خولیا و توهم دیده‌ام. من دست‌کم، از آقای دوست‌دار^۱، به خاطر سهم شدن در این عاطفه و به خاطر نجات این کتاب از شن‌های سرچین و دفن شدن پیش از موعد آن، تشکر و سپاسگزاری می‌کنم.

1. Mr. Doostdar.

مقدمه مترجم

این اثر که اساساً یک کار علمی - پژوهشی است، به تحقیق درباره منشأ مفهوم خدا یا حس خداجویی بر زمینه جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، و پدیدارشناسی، اختصاص یافته است. اما نویسنده بسیار فراتر از چارچوب برنامه تحقیقی خود رفته است. او در این راستا از تمام حوزه‌های تحقیقاتی نیمه دوم سده نوزدهم تا دهه‌های اخیر استفاده نموده و به توضیح، تشریح، تفسیر و نقد آنها پرداخته است. علت این کار تا اندازه‌ای روشن است. طبیعی است که این مفهوم یا احساس بر انسان پدیدار گشته است، و از این رویه نظر می‌رسد در وهله نخست این خود انسان است که باید مورد پژوهش قرار بگیرد. و در این رابطه چاره‌ای نیست جز اینکه تمام موضوعاتی که به انسان مربوط‌اند مورد مطالعه قرار بگیرند. نویسنده در این اثر علاوه بر رهیافتهای فوق‌الذکر از تحقیقات و نتایج حاصله از زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، قوم‌شناسی، ذهن‌شناسی، زبان‌شناسی، اسطوره‌شناسی، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، روانشناسی،

رفتارشناسی و ساختارشناسی بهره برده است.

به نظر می‌رسد درباره ترجمه این متن باید چیزی گفت. چنین تحقیق گسترده و دامنه‌داری مترجم را با مشکلاتی مواجه می‌کند که ربطی به مشکلات کار ترجمه، دانستن زبان مبدأ و مقصد و اصطلاحات و مفاهیم فنی و تخصصی ندارد. مشکل اصلی برمی‌گردد به زمینه رشد مترجم و نویسندگان که کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. مترجم باید از زمینه‌های رشد خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و دانشگاهی نویسنده اطلاع کافی داشته باشد. بسیاری از مسائل وجود دارند که خاص یک جامعه هستند و بسیار احتمال دارد که مردم دیگری که در سرزمینهای دیگر زندگی می‌کنند از آنها اطلاعی نداشته باشند. در این گونه موارد مترجم نمی‌داند که موضوع چه بوده است و اشاره کوتاه نویسنده به چنین مسائلی که خاص جامعه خود اوست نه تنها چیزی را بر مترجم آشکار نمی‌کند، بلکه او را هر چه بیشتر در ابهام فرو می‌برد. به عنوان نمونه، نویسنده از انتخابات یک مجلس و اتفاقاتی که در آنجا رخ داده سخن می‌گوید، یا از اتفاق خاصی که در زندگی خصوصی یک محقق روی داده صحبت می‌کند، یا از درگیری و اختلاف بین دو نویسنده حرف می‌زند که برای خود او کاملاً شناخته شده‌اند. در این موارد مترجم اصل ماجرا را نمی‌داند و شاید برایش امکان دانستن هم وجود نداشته باشد. لذا ممکن است ترجمه عبارات سطحی، تحت اللفظی و بنابراین ناقص و نادقیق و نادرست باشد. این موارد ربطی به اطلاعات علمی مترجم ندارند و لذا خرده‌گیری بر آن کاملاً بدون وجه است. مشکل بعدی در ترجمه اشعاری روی می‌دهد که نویسنده برای غنی‌تر کردن و در تأیید نوشته‌های خود از آنها بهره برده است. خود بحث درباره شعر کاری است کاملاً فنی و

تخصصی، از آن بیشتر، چه بسا خود افرادی که به یک زبان سخن می‌گویند از درک کامل اشعار شاعران ناتوان باشند. شاعر از احساسات و عواطف بی‌واسطه یا با واسطه خود با زبان رمز سخن می‌گوید، و همیشه هم معلوم نیست که رمز‌گشایی از اشعار شاعر واقعاً مطابق با خواست خود شاعر باشد، یعنی مطابق با آن چیزی که شاعر قصد بیان آن را داشته است. مترجم نه تنها نمی‌تواند قافیه و عروض را در ترجمه شعر رعایت کند، بلکه همچنین نمی‌تواند استعارات و تشبیهات شاعرانه را به زبان خود برگرداند، و در صورتی که بنابر فرض بتواند این کارها را انجام دهد، یعنی بتواند به لحاظ صوری و ساختاری همه چیز را رعایت کند، با وجود این، بعید است که بتواند بفهمد منظور شاعر دقیقاً چه بوده است. به این ترتیب، اگر در چنین مواردی ترجمه با شکست مواجه باشد، مترجم بیمی به خود راه نخواهد داد، زیرا مترجم دعوی ترجمه شعر را نه داشته است و نه می‌تواند داشته باشد، هم به علت اینکه این گونه کارها در تخصص او نیست، هم به علت اینکه مترجم به طور کامل از ذوقهای شاعرانه بی‌بهره است. مشکل دیگری که در ترجمه این متن وجود داشت برمی‌گردد به ترجمه فصلی که مربوط است به فیزیولوژی مغز و اعصاب و تجربه‌های حاصل از مصرف داروهای توهم‌زا. این بحث نیز تا اندازه زیادی فنی و تخصصی است و مترجم برای برگرداندن آن باید از مسائل پزشکی نیز مطلع باشد. اگر این بخش نیز ناموفق باشد، جای نگرانی نیست. یک ضرب المثل قدیمی می‌گوید «همه کس همه چیز را می‌دانند و یک نفر نمی‌تواند همه چیز را بداند». مترجم متن حاضر دعوی تخصص در هیچ زمینه‌ای را ندارد و اگر اندک اطلاعی داشته باشد صرفاً در حوزه تحقیقات فلسفی است و در این زمینه‌ها بدون اغراق باید گفت که ترجمه

موفقیت آمیز است و حداکثر تلاش به کار رفته تا مفاهیم و اصطلاحات و محتوای فلسفی بحثها به درستی انتقال داده شوند.

درباره خود متن و چارچوب فکری و کاری نویسنده نیز باید چیزی گفت. نویسنده کار پژوهشی خود را با روگرفتها آغاز کرده و به پایان رسانده است. البته به نظر می رسد در یک تحقیق این چنین گریزی از این کار نباشد اما با وجود این نکاتی هست که باید به آنها توجه نمود. به اعتقاد ما نویسنده بحثها را ریشه ای دنبال نکرده است. به عنوان نمونه، نویسنده باید به پرسشهای بنیادی درباره خود انسان می پرداخت و فضایی را به آن اختصاص می داد.

مثلاً او باید چیزی درباره این پرسشها طرح می کرد: انسان در چه زمانی (و یا از چه زمانی) بر روی زمین پدیدار شده است، آیا انسان در طول تاریخ به لحاظ جسمانی (بدنی) تغییرات بنیادی داشته است یا خیر (یکی از چیزهایی که انسان را به تردید وامی دارد ناتوانی و ضعف جسمی انسانها نسبت به موجودات دیگر است. روند طولانی رشد انسان (امروزی) تا رسیدن به بلوغ ما را به این فکر وامی دارد که پرسیم در آن ابتدای خلقت انسان، برای او چگونه امکان پرورش کودکان وجود داشته است؟ [اگر که رشد آنها نیز مثل انسانهای امروزی بوده باشد] در آن عالم وحش انسان بی سلاح چگونه توانسته است خود را حفظ کند و طعمه حیوانات قویتر از خود نشود و از صحنه جهان محو نگردد؟...، انسان از چه زمانی متوجه شده که نسبت به موجودات دیگر دارای هوش برتری است؟ انسان از چه زمانی متوجه مرگ شده و دانسته است که این پایان زندگی اینچنین است و امکان بازگشت مجدد نیست (با توجه به کشفیات باستان شناسی، زمانی بوده است که انسانهای فوت شده را با تمام وسایل شخصی شان حتی با آب و غذا در یک اتاق می گذاشته اند، به

جای اینکه آنها را در زیر خاک دفن کنند، یا بسوزانند و یا... آیا این نمی‌تواند به معنی آن باشد که انسانها هنوز مرگ را نمی‌شناخته‌اند و فکر می‌کردند فرد ممکن است دوباره از آن حالت خارج شود و به این چیزها نیاز پیدا کند؟) اینکه انسان از چه زمانی قدرت بهره‌گیری از زبان را برای بیان مقصود خود پیدا کرده است، اینکه آیا ساختار عقلانی ذهن بشری همیشه همینطور بوده، یا اینکه در اثر هزاران سال تجربه، و بقول نیچه، در اثر هزاران سال داغ گذاشتن بر سر و دست و پشت بمنظور یادآوری و حفظ تجربیات تجربه شده، به این شکل درآمده است، اینکه آیا تفکر منطقی تنها نوع تفکر درست است یا امکان وجود انواع تفکر دیگر که به همین نحو قابل قبول و پذیرش همگانی باشند، وجود دارد.

پژوهنده‌ای که چنین کاری را برای خود طرح می‌کند نمی‌تواند از این گونه پرسشها غفلت کند. درست است که نویسنده در فصل هشتم بحث را بر محور پدیدارشناسی آغاز نموده، اما در آنجا نیز روشن نشده که اساساً خود «آگاهی» چیست، و همچنین درست است که بزعم هوسرل (و دیگران) آگاهی، آگاهی از چیزی است و آگاهی از «هیچ» نیست، اما اینکه خود «آگاهی» چیست مسأله‌ای است که همچنان بقوت خود لاینحل باقی مانده است. این یک امر بدیهی است که انسان «آگاه» شده است، نمود آگاهی او نه به لحاظ نظری، بلکه به لحاظ عملی در ساختار جوامع بشری، در اختراعات، ابتکارات، و اکتشافات پیداست. اما مسأله مهم و اساسی برای یک محقق، یا برای یک دوستدار حقیقت باید این باشد که خود آگاهی به این شکل خاص از کجا آمده است. با توجه به اینکه حیوانات دیگر نیز درجاتی از آگاهی از خود نشان می‌دهند (سگ‌ها، گربه‌ها، اسب‌ها، میمون‌ها، فیل‌ها، و بطور کلی حیواناتی که

زندگی نزدیک و مسالمت آمیزی با انسان‌ها داشته‌اند) آنها اطرافیان خویش را می‌شناسند و با «رفتار» خود این را نشان می‌دهند. درست است که آنها نتوانسته‌اند چون انسان به مسائل نظری، هنر، فلسفه، معماری و... بپردازند، اما این دلیلی نیست که فقط انسان از آگاهی بهره‌مند است، از این بیشتر، ما از کجا می‌دانیم که انسان مانع اصلی پیشرفت فکری (آگاهی) آنها نبوده است. اگر انسان به علت ضعف جسمی خود سریعتر از موجودات دیگر هوش خود را به کار برده باشد و به همین وسیله توانسته باشد تمام حیوانات را از صحنه تجربیات جهانی دور کند و در نتیجه خودش سرور بلامنازع زمین گردد، در آن صورت نمی‌توان گفت که انسانها فقط استعداد این نوع آگاهی را داشته‌اند. این را می‌پذیریم که این مسأله باید بر زمینه شواهد تاریخی پی‌گیری شود و گرنه علمی نخواهد بود و در حد حدس باقی خواهد ماند، اما اثبات آن نه تنها در حوزه زندگی حیوانی، بلکه در حوزه زندگی انسانی نیز میسر است. این موضوع کاملاً اثبات شده است که رشد عقلی کودکان تا اندازه زیادی بستگی دارد به محیطی که آنها متولد می‌شوند و رشد می‌کنند، کودکی که در یک محیط کاملاً محدود (از هر جهت) رشد می‌کند، کودکی که والدینش بی‌سواد هستند، کودکی که دسترسی به هیچ گونه وسیله مطالعاتی ندارد (فرضاً امکان رفتن به مدرسه برایش موجود نیست، بحث و گفتگویی در اطرافش نیست، کتابخانه‌ای نمی‌یابد، نمی‌داند کامپیوتر چیست، و...) حتی اگر دارای هوش ابن سینایی باشد بعید است که بتواند رشد عقلانی قابل ملاحظه‌ای داشته باشد (و اگر چنین امکاناتی برایش موجود شود بسیار دیر آیند خواهد بود و به عواملی چند بستگی دارد: بستگی دارد به اینکه فرد وارد اجتماع شده و با مسائل مختلف آشنا شود، بستگی دارد به

اینکه بتواند بر محدودیتهای خانوادگی، محیطی، اجتماعی، اقتصادی و... پیروز شود. بستگی دارد به اینکه فرد بخواهد به حجم اطلاعات خود بیافزاید، بستگی به این دارد که فرد بخواهد چیزی بیش از آن بشود که دیگران خواسته‌اند او باشد، و بستگی دارد به اینکه دچار رکود، بی تفاوتی، تحقیر شدگی مطلق نشده باشد و در نهایت بستگی دارد به اینکه فرد برای خود چه ارزشی قائل است و آیا اصلاً او خود را به عنوان انسان که متمایز از موجودات دیگر است می‌شناسد یا خیر، آیا اساساً او چشمش بروی منطقه ارزشها و ضد ارزشها باز شده است یا خیر و... چنین کودکی با کودکان هم سن و سال خود که در محیطهای باز رشد می‌کنند نیز قابل قیاس نیست. به عبارت ساده‌تر، این گونه کودکان عقب نگه داشته می‌شوند و این موضوع ربطی به «ساختار» آگاهی آنها ندارد. بر اساس تاریخی نیز این مسأله قابل بررسی است. بسیاری از اندیشمندان را باید برحسب زمینه‌های رشدیشان دید (به عنوان مثال، کافی است نگاهی به زمینه‌های رشدی ابن سینا، مولانا، افلاطون، ارسطو و... بیاندازیم). منظور ما از وارد شدن به این بحث این است که بگوییم: اولاً بسیاری از چیزهایی که از قدیم الایام به عنوان «ذات» یا «ذاتی» شناخته شده‌اند باید محل تردید قرار بگیرند (منظور از این حرف این است که معلوم نیست انسان‌ها تنها موجودات آگاه بوده‌اند و عقل فصل‌میز آنها از حیوانات دیگر بوده است، به این مسأله باید از دیدگاه تاریخی نگاه کرد). ثانیاً مادامی که روشن نشود خود آگاهی چیست، بحثها همچنان فراگردی بازگردنده خواهند بود.

آیا انسان خودش، خودش را به وجود آورده است؟ آیا انسان خودش به خودش این استعداد را بخشیده است؟ پرسشی از این بنیادی‌تر برمی‌گردد به پیدایش حیات (زندگی) در کره زمین، و پرسشی از این هم بنیادی‌تر برمی‌گردد

به خود حیات. ما در زندگی با طورهای زندگی مواجه هستیم، بسیاری از آنها را می‌توانیم به دقیق‌ترین وجه ممکن تعریف، توصیف و تحلیل کنیم، اما پرسش اصلی همچنان به قوت خود باقی است: خود حیات چیست؟

در حالی که بحث از آگاهی، پیش از هر بحثی باید صورت می‌گرفت، اما نویسنده بحث دربارهٔ پدیدارشناسی را به فصل هشتم اختصاص داده است. به نظر ما بحث جهت عکس به خود گرفته است. حتی به نظر می‌رسد که بحث دربارهٔ فیزیولوژی مغز و اعصاب باید پیش از بحث پدیدارشناسی و به عنوان اولین فصل کتاب طرح می‌شد، زیرا هر آنچه که می‌گذرد در مغز انسان می‌گذرد، و از این رو تحقیق در ساختار مغز بشری - با توجه به اینکه هر رفتاری که از انسان سر می‌زند اعم از احساسی و غیر احساسی، فرمان را از مغز دریافت می‌کند - مقدم بر هر تحقیق دیگری است.

در متن حاضر یک اشکال اساسی دیگر نیز وجود دارد. درست است که نویسنده تحقیق خود را به همهٔ حوزه‌های علوم انسانی و غیر انسانی اختصاص داده، اما خوب بود اگر فصلی را جداگانه به بررسی تجربیات دینی اختصاص می‌داد و اگر چنین کاری را انجام می‌داد مسلماً به نتایج بهتری می‌رسید. بطور حتم او نخواسته است با فرض پیشینی وجود یا عدم وجود خدا، عاملان وحی، دریافت کنندگان وحی، کتابهای مقدس و... کار خود را آغاز کند، هدف اصلی او این بوده که تا اندازه‌ای بر موضوع روشنی بیافکند، و تا اندازه‌ای به حوزه‌هایی بپردازد که امروزه با عنوان «علمی» شناخته شده‌اند. یعنی نویسنده خواسته است از خارج از حوزهٔ دین به بررسی این موضوع بپردازد. اما اگر قرار است رفتارشناسی علم باشد، آیا این رفتارهای انسانی نیست که نشان از اعتقادات آنها دارد؟ اما به نظر می‌رسد نویسنده خود را به حوزهٔ تحقیقاتی محققان محدود

نموده و آن‌ها نیز به زعم نویسنده در تبیین رفتار پیچیده انسانی با تمام آزمون‌هایی که انجام داده‌اند با شکست مواجه شده‌اند. علت شکست آنها نیز تا اندازه‌ای روشن است: آنها عوامل کلی وراثتی، تعلیم و تربیتی، محیطی، اجتماعی، فرهنگی، موقعیتهای تاریخی و جغرافیایی، نژادی و... را در نظر گرفته‌اند. در حالی که به نظر می‌رسد تجربیات دینی که حاکی از وجود نیرو یا نیروهای برترند همیشه به صورت جزئی، و همیشه برای یک فرد جزئی ظاهر شده‌اند. ممکن است تأثیر آنچه که بر یک فرد ظاهر می‌شود متقابلاً در اطرافانش مؤثر باشد اما این به معنای آن نیست که تمام افرادی که تأثیر می‌پذیرند خودشان همان تجربیات دینی را به دست آورده‌اند. به عنوان نمونه، آیا پیروان حضرت ابراهیم (ع) همان تجربیات دینی ایشان را داشته‌اند؟ و همچنین در مورد پیروان تمامی انبیا و اولیا خداوند؟ افزون بر این به نظر می‌رسد که همین موارد جزئی است که در سرنوشت افراد مؤثر است و باید ریشه‌یابی شود. در واقع، عوامل کلی همیشه از قبل حاضرند: همیشه انسانها بر همین زیست جهان به دنیا آمده‌اند و می‌آیند، همیشه همه انسانها از پدر و مادری - به استثنای حضرت آدم و حوا و عیسی مسیح (ع) - به دنیا می‌آیند، همیشه همه انسانها در محیطی قرار دارند، همیشه یک پشتوانه تجربه تاریخی پشت سر آنهاست، همیشه مدتی زندگی می‌کنند و بعد می‌میرند.

اینها عوامل کلی هستند. اینها همه قابل پیش‌بینی‌اند. آن چیزهایی که قابل پیش‌بینی و کنترل نیستند، موارد جزئی و خاص‌اند. علاوه بر این، هر مورد جزئی و خاصی منجر به پیدایش اندیشه یا اعتقاد درباره نیرو یا نیروهای مابعد الطبیعی نمی‌شود. چه بسا برای بعضی از افراد موارد جزئی و خاصی پیش بیاید که بر کل زندگی آنها (و همچنین دیگران) اثر بگذارد، اما اگر این موارد تحلیل و ریشه‌یابی شوند روشن می‌شود که

خیلی دور از ذهن نبوده‌اند. یعنی این اتفاقات جزیی که بعداً ممکن است انعکاس یا تأثیر کلی داشته باشند درست در مسیری و بر زمینه‌ای رخ داده‌اند که فرد در آن قرار داشته است. به عنوان مثال، برای انسانی چون ادیسون خیلی دور از انتظار نبود که به اختراعات خود نایل شود، زیرا او از اوآن کودکی کنجکاوی خود را صرف همین نوع آزمایشات می‌کرد. اما اگر یک فرد روستایی بی بهره از موقعیتها و امکانات آموزشی ناگهان چیزی اختراع یا کشف کند، البته توجه برانگیز می‌شود. همیشه آن گروه از موارد جزیی - در این موضوع خاص پیدایش مفهوم خدا - قابل بررسی‌اند که خارج از زمینه‌های پرورشی فرد بوده باشند. اگر در روش زندگی فرد یا افراد یک تغییر ناگهانی روی دهد به گونه‌ای که مسیر مشخص زندگی فرد منحرف شود و زندگی فرد به جریان یا کانال دیگری بیافتد، مردم در این موارد آماده‌اند تا آن را یا به بخت و اقبال و سرنوشت احاله دهند، یا به یک یا چند نیروی مابعد الطبیعی و به ویژه به «خدا». در اینجا می‌توان پرسید که چرا این طور است؟ و پاسخ آن این است که به این علت که بعضی از رویدادها برای انسانها قابل تحلیل و تبیین نیستند و فراتر از حساب و کتابهای بشری قرار دارند. به عبارت بهتر، برای اینکه عقل انسانی نمی‌تواند به علت‌های آنها پی ببرد. در اینجا ذکر یک مثال بی فایده نیست: فرض کنید که شما ناگهان با دوستی مواجه شوید که سالهاست او را ندیده‌اید و هیچ اطلاعی هم از وضعیت او نداشته‌اید. از حال و هوای یکدیگر با خبر می‌شوید و پس از مدت کوتاهی دوست شما به شما پیشنهاد همکاری می‌دهد آن هم در زمینه‌ای که شما اساساً فکرتان را هم نمی‌توانستید بکنید. شما پیشنهاد او را بنابر دلایلی می‌پذیرید و از شغل فعلی خود که کاملاً در یک زمینه دیگر است استعفا می‌دهید. این شغل

جدید امکانات کاملاً جدیدی را به روی شما باز می‌کند. امکاناتی که شما فکرش را هم نمی‌کردید. به عنوان نمونه، امکان سرمایه‌گذاری در بعضی از زمینه‌های اقتصادی، امکان سفرهای داخلی و خارجی، و... زندگی شما با پذیرفتن پیشنهاد دوستان به طور کامل تغییر می‌کند و اثرات آن نه تنها در زندگی خود شما بلکه در زندگی اطرافیان نیز مشهود می‌شود. شما از کجا می‌دانستید که این اتفاق برای شما خواهد افتاد؟ مسلماً این اتفاق نمی‌تواند براساس زمینه‌های فکری شما و دوستان روی داده باشد، این اتفاق فقط یک اتفاق بوده است، دست کم از طرف شما و دوستان طرح پیشینی وجود نداشته است. آیا این پرسش پیش نمی‌آید که چرا این اتفاق برای شما افتاد و نه برای هیچ کس دیگر؟ ما عادت کرده‌ایم که با روش علت و معلولی بیاندیشیم، طبیعی است که بخواهیم این مسأله را دست کم در رابطه با خودمان روشن کنیم و ببینیم که علت آن چه بوده است. اگر شما هر چه در خاطرات گذشته خود مرور کردید و با چنین طرحها و برنامه‌ها و اندیشه‌هایی مواجه نشدید، یعنی حتی در رؤیاهای خود موقعیت فعلی را پیش‌بینی نکرده باشید، یعنی آنها حتی به تصورات شما نیز در نیامده باشند، شما این اتفاق را چگونه تحلیل می‌کنید، حال آن که به ذهن ناخودآگاه فرویدی چیزی را حل نمی‌کند، زیرا این ذهن ناخودآگاه، اگر ذهن شماست ضرورتاً باید زمانی خود آگاه بوده باشد و گرنه ذهن شما نخواهد بود. در این گونه موارد است که ما برای تحلیل این گونه اتفاقات به جستجوی نیروی دیگری می‌رویم، نیرویی که کاملاً برخلاف خواست ما و حتی بدون اینکه بدانیم زندگی ما را تدبیر می‌کند. یعنی، اگر چه ما نه می‌خواستیم و نه می‌دانستیم که می‌خواهیم وارد چنین موقعیتی بشویم، سرنوشت از پیش تعیین شده‌ای مسیر ما را تغییر داده است. افراد

زیادی وجود دارند که با همین نوع تجربیات روبرو شده‌اند. اگر این تجربیات به حساب اتفاق صرف گذاشته شوند، مسیر بعدی نشان خواهد داد که آیا این یک اتفاق بوده یا نبوده است. این گونه تجربیات فقط در صورتی که در ساختار کلی رفتار و زندگی فرد مؤثر شوند می‌توانند به حساب نیرو یا نیروهای غیر انسانی گذاشته شوند. صرف صحبت کردن درباره خدا و به جا آوردن اعمال دینی حکایت از این نمی‌کند که آن گوینده تجربه شخصی از این نیرو یا موجود متعالی داشته است، علت آن هم این است که بسیاری از عوامل ناگزیر کننده، الفئات، تبلیغات و... می‌توانند در رفتار افراد اثر بگذارند و به قول جامعه‌شناسان رفتار انسانها را به هنجار کنند. در واقع عوامل ناگزیر کننده محکمتر و قوی‌تر از آن هستند که افراد بتوانند به راحتی خود را از زیر فشار آنها رها کنند، در اکثر موارد، انسانها نشان داده‌اند که توان رویارویی با اینگونه عوامل را ندارند و ترجیح می‌دهند که مطابق «فرم» اجتماعی رفتار کنند.

در متن حاضر جای این بحثها خالی است. اما اگر خواننده صرفاً به بررسی‌های علمی علاقه‌مند باشد، در این متن آرزویش برآورده شده است. در خاتمه، ترجمه این متن مسلماً با کاستیهایی روبرو است، اما امیدواریم این اقدام مؤثری باشد برای کارهای بعدی. از دست اندرکاران مرکز پژوهش و آموزش کتابخانه مجلس شورای اسلامی که این فرصت ارزشمند را در اختیار من قرار داده‌اند صمیمانه سپاسگزار می‌کنم. همچنین آرزو دارم همه این عزیزان همیشه سلامت، همیشه موفق، و همیشه در پناه حق باشند.

لوعلیان

۸۱/۲/۳۱

پیشگفتار

اساس این کتاب سخنرانی‌های وایلد^۱ است که در سال ۱۹۷۲ در آکسفورد ایراد شده است. موضوع آن سخنرانی‌ها را می‌توان چنین توضیح داد:

در این سخنرانی، معنای اصطلاح «دین طبیعی»^۲ عبارت است از شناخت آگاهانه عقل هدف‌مند انسان^۳ و سازگاری^۴ با جهانی که او برای ادامه وجود بودنش و حیات طیبه‌اش به آن وابسته است، و تلاش می‌کند تا با آن، روابط و نسبت‌های هماهنگ و متعادل ایجاد کند، «دین تطبیقی»^۵ به معنی حالات علی^۶، شعائر^۷، آداب و رسوم^۸، و دیگر مفاهیمی که در ادیان بزرگ تاریخی وجود دارند. گرفته می‌شود. در انتخاب عنوان کتاب، مفهوم خدا، من تلاش کرده‌ام تا آنجا که ممکن است بر طبق میراثی که وایلد از خود گذاشته، عمل کنم. سعی نکرده‌ام درباره انواع اعتقاداتی که موجودات انسانی درباره خدا دارند، تحقیق کنم. در

1. Widdlectures.

2. Natural Religion.

3. Purposive intelligence.

4. adaptability.

5. Compaltative Religior. 6. causation.

7. rites.

8. observances.

این زمینه تحقیقات بسیاری شده است؛ از آثار دوازده جلدی اشمیت^۱ گرفته تا کار معتدل‌تر وایلد نسبت به سخنرانی‌های گذشته‌اش؛ او تحقیقی از این نوع تحت عنوان مفهوم الوهیت انجام داده است. من در عوض به پرسش‌های بنیادی پرداخته‌ام: مفهوم خدا چگونه در آگاهی بشری به وجود می‌آید؟ انسان‌ها چگونه به مفهوم یا مفاهیمی که از خدا دارند، می‌رسند؟ آیا اساساً آن مفاهیم، واجد معنایی هستند، یا در تحلیل نهایی بی‌معنی به شمار می‌آیند؟ اگر مفاهیم موجود دربارهٔ خدا در تنگنای پرسش‌ها قرار بگیرند، مثلاً زمانی که معلوم شود آنها ناموجه هستند، چه اتفاقی روی می‌دهد؟ چرا این مفاهیم ضرورتاً در چنان شرایطی تجزیه و تضعیف نمی‌شوند، بلکه از فراز ویرانه‌ها مجدداً بازسازی می‌شوند؟

سخنرانی‌های وایلد بیش از سه سال ارائه شدند. در سخنرانی‌های سال اول که مجدداً در این کتاب عرضه شده‌اند، من سعی کرده‌ام برای شرح مبادی و سرچشمه‌های مفهوم خدا از چیزی استفاده کنم که اصطلاحاً «علوم رفتاری»^۲، نامیده می‌شوند. در رابطه با سخنرانی‌های دو سال دیگر، قصد داشتم در خصوص همان پرسش‌ها روی دیگر سکه، یعنی خود سنت‌های الهی را بررسی کنم. بنابراین، مضمون کتاب حاضر کاملاً منحصر به فرد است، اما این اساساً می‌تواند با مطالعه خود سنت‌های الهی تکمیل شود. از این طریق می‌توان فهمید که شرح رفتاری و شرح دینی چه ارتباطی باهم دارند.

در اثر حاضر، من ابتدا بعضی از موضوعاتی را که پس زمینه تلاش‌هایی هستند که رفتار انسانی را تبیین می‌کنند، با توجه خاص به

1. Der Ursprung der Gottesidee در یادداشت‌ها یافت خواهند شد.

2. behavioural sciences.

انواع تبییناتی که در زمان حیات خود وایلد ممکن به نظر می‌رسیدند، خیلی خلاصه عرضه کرده‌ام. سپس پرسیده‌ام که آیا دربارهٔ منشأ مفهوم انسان از خدا، عرضهٔ تبیینی جامعه‌شناسانه به همان شیوه که دورکیم^۱ فکر می‌کرد، ممکن هست یا نه. به نظر من، چنین چیزی محل تردید است، به خاطر نقص تبیینی تا این حد محدود که می‌گوید باید یک ترکیب انسان‌شناسانهٔ مناسب‌تر وجود داشته باشد - نتیجه‌ای که بی‌شبهت نیست به آنچه که تالمون^۲ (در یک زمینهٔ خاص‌تر) گفته است، مبنی بر این که درک درستی از آداب و رسوم باربران کشتی ملانزیایی نشان می‌دهد که «باید بین تاریخ، جامعه‌شناسی، و انسان‌شناسی روابط واقعی تری وجود داشته باشد»^۳. بنابراین، من برای تبیین، چهارچوب یا زمینهٔ جدیدی پیشنهاد کرده‌ام که درک انسان‌شناسانه از دین می‌تواند در آن روی دهد. سپس پرسش دیگری در میان می‌آید مبنی بر این که آیا ادیان را می‌توان فعالیت‌های راهیاب^۴ به‌شمار آورد، مسیرهایی که زنان و مردان را توانا می‌کند تا راهی را از تولد تا مرگ (و از طریق یا از درون مرگ) طی کنند. این، به نوبهٔ خود، مستلزم تبیین حوزه‌ای است که این «راه‌ها» در آن حوزه به لحاظ ساختاری به گونه‌ای ترکیب شده‌اند که به «جهان‌های معنی» کامل و گسترده‌ای تبدیل شده‌اند، و همچنین متضمن توضیحی است دربارهٔ این که آیا شرح‌های ساختاری دربارهٔ پدیده‌های دینی، ماندگار خواهند بود یا خیر. یکی از شرح‌های ساختاری که من گفته‌ام نمی‌تواند پایدار بماند شرحی است که لوی اشتراوس^۵ عرضه

1. Durkheim.

2. Talmon.

3. Talmon, p. 126.

یادداشت نویسنده است.

4. route - finding.

5. Levi- Strauss.

کرده است، زیرا اگر چه روشی که او برای تعریف اسطوره^۱ به کار برده، به لحاظ روشی درست است، اما به کار بردن این روش در اهمیت دادن کافی به سهم فرد یا مفهوم ابداعی، که به لحاظ خارجی استنتاج شده است، تقریباً غیر ممکن است. اما اگر چنین باشد، ضروری است که ادراکات روان تحلیل‌گری^۲ و روانشناسی تجربی^۳ را دربارهٔ این که انسان‌ها به لحاظ روانشناسی چگونه به مفهومی که از خدا دارند رسیده‌اند (من جمله دعاوی تجربهٔ خدا تحت تأثیر داروهای توهم‌زا مثل ال اس دی^۴) و این که مفهوم خدا چگونه در آگاهی پدیدار می‌شود، مورد بررسی قرار دهیم. آن برنامه که، کوشش برای درک این نکته است که اشیاء «چگونه در آگاهی ظاهر می‌شوند»، بنیاد پدیدارشناسی است. به همین دلیل، شرح مختصری دربارهٔ روشی که هوسرل از آن طریق، پدیدارشناسی را به عنوان یک روش تأسیس کرد، و دربارهٔ نتایج این روش برای تأمل دربارهٔ مفهوم خدا، ارائه نموده‌ام.

دو نکتهٔ مقدماتی وجود دارد که نیازمند تبیین است. نکتهٔ اول این که بی‌شک کل طرح محال است. هیچ روشی وجود ندارد که از طریق آن بتوانیم زمینه و خصوصیات آن را پوشش دهیم. علاوه بر این، بعضی از موضوعات که مستلزم بحث‌های وسیع مقدماتی بودند به ناگزیر حذف شده‌اند. به عنوان مثال، در این جا بحث‌هایی دربارهٔ نظریات فروید ارائه شده است، اما نه دربارهٔ نظریات یونگ^۵، زیرا مسایلی که دربارهٔ تئوری تحلیلی (روانکاوی)، و روانشناسی تجربی هستند، در حال حاضر، در مورد یونگ بیش از فروید است، یا همچنین، هیچ تلاشی برای بحث

1. Myth.

2. Psychoanalytic.

3. experimentally.

4. LSD.

5. Jung.

در بارهٔ سهم روش‌هایی که نسبتاً جدید هستند مثل آنهایی که در تحلیل مکانی روی می‌دهند، صورت نگرفته است اگرچه از نظر من، در مورد آن نمونهٔ خاص، بینش‌هایی که به دست آمده‌اند احتمالاً در درک مفاهیم بشری از خدا، اهمیت جدی دارند، اما این نیازمند بحث گسترده‌ای بود تا نشان دهیم که روش‌ها و دیدگاه‌های تحلیل مکانی چه هستند. با وجود این بحث اصلی، دربارهٔ این که آیا نظام‌های جداگانه اساساً می‌توانند تا اندازه‌ای برحق باشند یا خیر، بحثی است کاملاً جدی؛ اگر، آنچه که به عنوان «دین تطبیقی» به آن استناد می‌شود، به عنوان یک موضوع بسط و تکامل یابد. چیزی که در این کتاب ارائه شده، قالب یا چهارچوب ممکن است که این می‌تواند در درون آن رخ دهد، اما در سطح مدرسه‌ای و دانشگاهی. اما کسی که اقدام به چنین کاری می‌کند به هیچ معنا نمی‌تواند از برخی اشتباهات مصون باشد. تمام چیزی که من می‌توانم انجام دهم این است که کلمات خاص خودم را با کلمات استاد سابقم در کالج، آقای جورج تامسون^۱، که کتاب خود را آیندهٔ پیش‌بینی پذیر نامیده، بیان کنم:

در بعضی از موارد من خارج از مطالعاتی رفتار کرده‌ام که بتوانم نام مطالعات حرفه‌ای بر آن بگذارم. من به خاطر این رفتار نسنجیده و خارج شدن از حد دانش تخصصی، از کسانی که این تجاوزکاری خود را از آنان پنهان داشته‌ام عذرخواهی می‌کنم و امیدوارم مرا ببخشند. اگر بعضی از بازی‌هایی^۲ که من گزارش کرده‌ام صرفاً در تصورات من وجود داشته باشند، دست کم این نوع خطا و اشتباه کاری هیچ آسیبی به مالکان محترم نمی‌رساند، در حالی که کسی که ناظر بر ماجراست ممکن است گاهی

1. George Thomson. 2. game.

چیزی ببیند که هم غیرمنتظره است و هم واقعی.^۱

این کلمه آخری «واقعی»، منجر به نکته مقدماتی دوم می شود. در این کتاب، درباره نظریات مردمی که تفاوت های بسیار زیادی باهم دارند، بحث شده است، و تا آن جا که ممکن بوده سعی کرده ام مسائل اساسی بحث های آنها را به زبان خودشان بیان کنم؛ در این مورد آن کلمات نا آشنا هستند (و این حاکی از آن است که چرا یادداشت هایی که در پایان کتاب و در متن کتاب آمده اند، آن قدر طولانی هستند). اما در سرتاسر کتاب، من با واکنشی که فیل فولر^۲ (شخصیت اصلی ژمان جیمزلی^۳، تو چه می توانی بکنی؟) در زمان گوش دادن به سخنرانی های دکتر برنیکمن^۴ درباره علم جامعه شناسی، از خود نشان داده بود، روبه رو بوده ام: «در حالی که دکتر برنیکمن نظریه پردازان را یکی پس از دیگری به زمین می زد، من به خودم گفتم، «بسیار خوب، پس چه چیزی هست؟^۵ واقعاً چه چیزی وجود دارد؟ من نیز ناچارم با نظریه پردازان همان کار را انجام دهم، اما من سعی کرده ام آن پرسش را زنده نگاه دارم، واقعاً چه چیزی هست؟ این، در رابطه با مفهوم خدا، پرسش بدی نیست:

الیزابت آن^۶

به پرستارش گفت

«آیا می توانی به من بگی خدا چطوری شروع شد؟»...

و پرستار گفت، «خوب!»

و «آن» گفت، «خوب؟»

1. Thomson, preface. یادداشت، از آن نویسنده است. 2. Phil fuller.

3. James leigh. 4. Phil fuller.

5. leigh, p. 154 یادداشت، از نویسنده است.

6. Elizabeth Ann.

می‌دونم که می‌دونی، و دلم می‌خواه به من بگی»،
 و پرستار سنجاق را از دهانش برداشت، و گفت،
 «خوب، عزیزم الان دیگه وقت خوابه».
 «الیزابت آن»

نقشه عجیبی کشید
 او می‌خواست برود و به دور جهان بگردد تا کسی را پیدا کند که
 او «دقیقاً می‌دانست» که خدا چگونه شروع شد.^۱

یادداشت از نویسنده است. 1. Milne, P. 78