

مفهوم خدا

رهیافت‌های جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه به سوی منشأ مفهوم خدا

نویسنده: جان باوکر

مترجم: عذرا الوعلیان

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۸۱

شناسنامه

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 توسعه‌یافتگی 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 اندیشور گرامی 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.....
۴۱	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 فرافکنی 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.....
۴۱۵	یادداشتهای فصل دوم.....

۴۲۹	یادداشتهای فصل سوم
۴۳۷	یادداشتهای فصل چهارم
۴۴۷	یادداشتهای فصل پنجم
۴۶۳	یادداشتهای فصل ششم
۴۷۳	یادداشتهای فصل هفتم
۴۸۹	یادداشتهای فصل هشتم

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 رو به ویرانی نهاده، و از جای خود کنده شده، و در ویرانه‌های سبز به زمین افتاده‌اند؛ بادهای شور چهارچوب پنجره ستاره شکل را به اسکلتی 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. Romantics.

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 گزاف 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 زیست‌ژنتیکی^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 ایی، دواکوئیلی (E.d'Aquili)، ج ۲، ص ۲۸؛ ۱۹۹۳، و نوشته سی. دی. لافلین، جی. مک مانوس (J.MC Manus) و ایی دواکوئیلی، 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 دربارهٔ زمینهٔ عمومی تبیین بود در شرح ماهیت پدیدارهای مذهبی؛ بحث دوم دربارهٔ مفهوم اجبار بود که در شرح آن پدیدارها (و فی الواقع هر پدیدهٔ دیگری) بیش از مفهوم علت دخالت دارد؛ و بحث سوم دربارهٔ 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 ببینم 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، نوشتهٔ 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 کنارهم قرار می‌دادم، هم مفیدتر بود، و هم مسلماً روشنگرتر.

1. data.

دلیل اول، ناظر بر آن بود که ادیان، پاسخ‌هایی مترکم و مشترک هستند به محدودیت‌هایی که به واسطه‌ای شرایط محیطی زندگی، بر برنامه‌های حیات بشری تحمیل می‌شوند. همان‌طور که در سراسر کتاب بارها تأکید کرده‌ام، شناخت یک زمینه کلی از آن نوع، فی‌نفسه 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 زیست‌ژنتیکی 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 دوجانبه 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 زن 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 دربارهٔ 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 زمینهٔ 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 نتیجهٔ اکتشافات بدنی، به معنی آن است که اکتشافات دینی اساساً در محدودهٔ 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. somatic evolution. 3. diachron ically.
4. synchronically.
5. contemporaneously.

دین، بیشتر آنها غیرشفاهی 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 شایسته 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 همه 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 کلمه «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 درباره این که انسان بودن چیست - را شامل می‌شوند.

این انسان‌شناسی‌های متفاوت، دلخواهی نیستند. بلکه طی قرن‌ها - در حقیقت، در بیشترین موارد، طی هزاره‌ها - براساس تحقیق و تفسیر بدنی، صورت پذیرفته و آزموده شده‌اند. ادیان، وضعیتهای 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 فراترفتن 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^۱ متقابل^۱ با تثلیث^۲ در مسیحیت و رابطه^۳ 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 هرکجا 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 بی‌معنی 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 تصوّر 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 تصوّر 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

1. Winnowing Process.

کردیم، به میان می‌آید. در آن کتاب فصلی باز شد درباره پدیدارشناسی، با شرحی درباره روابط دشواری که بعداً بین فلسفه انگلوساکسون^۱ و فلسفه 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 مجموعه تلویزیونی «مردان اندیشه» که درباره بعضی از پدیدآورندگان فلسفه 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 و روش‌های شناخت ما، در کتاب ما به خدا اعتقاد داریم، چاپخانه چارچ هاوس (Church House Publishing) J. W. Bowker.، ۱۹۸۷، ص ۲۰.

پدیدارشناسانه در فصل هشتم کتاب خلاصه شده است و در این جا نیازی به تکرار آن نیست. پدیدارشناسی برای مطالعه دین فرصتی فراهم نموده که از موضوعات ارزش داوری 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 هیچ گاه از ارزش گذاری، آزاد نیست. اما در جوامع غیردینی^۲ و کثرت گرا^۳، رهیافت پدیدارشناسانه، حتی از این نوع ابتدایی و مقدّماتی، اهمیتی بسزا دارد.

اما پدیدارشناسی ضرورتاً در یک سطح دوّم هم عمل می کند. هوسرل پرسش از ارزش و وجود^۴ را در «پراتنز 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 حتی آن نتیجه یعنی، «هستم»، لازم نیست)، بلکه صرفاً cogito [می اندیشم] است. هوسرل در جستجوی معرفت هیچ گاه 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، دست‌کم، 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، دست‌کم، 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 سنتی 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 صدلی‌ها، 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 الاذهانی^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 جهان را بپذیرد که به نظر می‌رسید ماهیت پدیدارهای مورد بحث طلب

1. irrelevant.

2. persistence.

3. regularity.

4. unmistakable.

5. walking object indices. 6. intersubjectively.

7. regionalontology.

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 سهمیم 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 بین‌الذهانی (در زمانی - به خوبی

1. Robert Tragesser. 2. demons. 3. entity.

۴. هوسرل ورنالیسم 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 الازدهانی، به سوی ریاضیات، علوم طبیعی و حس مشترک بازگشت، هوسرل، در اواخر عمرش، به این نتیجه رسید که شرح‌های بین الازدهانی درباره 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 درباره نتایج آن چیزی است که «خدا» تلقی کرده‌اند و این، نشان دهنده پیوستگی اندیشه 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 تجربه عبور کردن از یک پل «خیالی» نتیجه بگیرد که خدا وجود دارد؛ شخص فقط به وسیله 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 نتیجه 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 نتیجه 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، درباره پدیدارهایی هستند که

۱. به نوشته من با عنوان تصور دینی و مفهوم خدا نگاه کنید.

در آگاهی روی می دهند (یعنی آن‌هایی که ناظر بر پیوستگی هستند، آنهایی که عمیقاً بین‌الذهانی 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 چنان که 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 - بی‌شبهت 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 دوّمین بحث از سه بحثی که در این کتاب ارائه شده (کاربرد محدودیت به جای علّت در شرح پدیدارها) آن قدر مهم است. از آن‌جا که تمایز بین علّت و

1. C.S. Peirce.

2. retrodution.

3. induction.

4. John shepherd.

محدودیت هم در دیوانگی‌های مشروع و هم در آیا 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 پرسش آمیز به سوی هستی‌شناسی و مشخص کردن فشار مناسب، که فقط برای برقراری علّت‌های بی‌واسطه^۱ یا علّت‌های قریب^۲ پیشنهاد می‌شود - هنوز به نظر می‌رسد که این کار، تنها روش حل مسأله است که حتّی 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). تضادّی 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 می‌تواند نادرست

1. immediate cause.

2. proximate.

3. Marvin Harris.

۴. راتلیج و کیگان پائول، ۱۹۶۹.

5. significant.

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.... عبارتهای Etic بستگی به تمایزات پدیداری دارند که به وسیله جامعه مشاهده‌گران علمی، درست تشخیص داده می‌شوند.

عبارتهای Etic نمی‌توانند نادرست باشند اگر آنها با تصویری که عامل [فاعل] از مفهوم درستی، معنی، یا تناسب آنها دارد، مطابقت نداشته باشند. عبارتهای 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 که درباره

1. calculus.

2. relevantactors.

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 انسان‌شناسانه 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 ردّ 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 طبیعت‌گرایانه^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 فلسفه مدافع آن بود، یعنی این که نگرش درست نه احترام برانگیز 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

1. Alasdair Mac Intyre.

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

3. Skptic.

4. naturalistic.

5. aTheist.

6. BertrandRussell.

کنم. نیازی به گفتن 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 وضعیت 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^۶)، و ادراک و مفهوم ذهنی آن محیط و رویدادهایی که در آن روی می‌دهند (محیط ادراکی، یا EC^۷). 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 ماهیت

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 میکرب 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 ردّ بودیسم کالیفرناییی 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 معنی‌های هندی^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 عاطفهٔ بیش از اندازه‌ای به خرج داده‌ام و درست به همین علت است که خوشحال بوده‌ام از این که این ویرانهٔ خاص را بدون هیچ‌گونه مالیخولیا و توهم دیده‌ام. من دست‌کم، از آقای دوست‌دار^۱، به خاطر سهیم شدن در این عاطفه و به خاطر نجات این کتاب از شن‌های سرچیو 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 پدیدارگشته است، و از این روبه 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 نویسنده 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 ضرب‌المثل قدیمی می‌گوید «همه کس همه چیز را می‌دانند و یکنفر 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 بپرسیم 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 نمی تواند به معنی آن باشد که انسانها هنوز مرگ را نمی شناخته اند و فکر می کردند فرد ممکن است دوباره از آن حالت خارج شود و به این چیزها نیاز پیدا کند؟) اینکه انسان از چه زمانی قدرت بهره گیری 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.

پژوهنده ای که چنین کاری را برای خود طرح می کند نمی تواند 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 مساله ای 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 مساله 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 می دهند

(سگ‌ها، گربه‌ها، اسب‌ها، میمون‌ها، فیل‌ها، و بطور کلی حیواناتی که زندگی نزدیک و مسالمت‌آمیزی 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 هیچ‌گونه وسیله مطالعاتی ندارد (فرضاً امکان رفتن به مدرسه برایش موجود نیست، بحث و گفتگویی در اطرافش نیست، کتابخانه‌ای نمی‌بیند، 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، بی‌تفاوتی، 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 فصل ممیز 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 طوره‌های 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 درباره پدیدارشناسی را به فصل هشتم اختصاص داده است. به نظر ما بحث جهت عکس به خود گرفته است. حتی به نظر می‌رسد که بحث درباره 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 همه 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

حوزه 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 حوزه 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 اطرافیان 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 عليه السلام 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 عليه السلام - به دنیا می‌آیند، همیشه همه انسانها در محیطی قرار دارند، همیشه یک پشتوانه تجربیه 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

جزیی و خاصی پیش بیاید که بر کلّ 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 بی‌فایده 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 فکرش 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 آنکه 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، القائات، 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 سپاسگزاری 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 متعادلی 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. Wildelectures. | 2. Natural Religion. | 3. Purposive intelligence. |
| 4. adaptability. | 5. Compalative 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 اتفافی 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 سگه، 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 زمینهٔ تلاش‌هایی هستند که رفتار انسانی را تبیین می‌کنند، با توجه خاص به

1. Der Ursprung der Gottesidee. جزئیات کامل 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 درباره منشأ مفهوم انسان از خدا، عرضه 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 انسان‌شناسانه مناسب‌تر وجود داشته باشد - نتیجه‌ای که بی‌شبهت نیست به آنچه که تالمون^۲ (در یک زمینه 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 واقعی‌تری وجود داشته باشد»^۳. بنابراین، من برای تبیین، چهارچوب یا زمینه 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 نوبه 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 درباره این که آیا شرح‌های ساختاری درباره پدیدارهای 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 غیرممکن است. اما اگر چنین باشد، ضروری است که ادراکات روان تحلیلی^۲ و روانشناسی تجربی^۳ را درباره این که انسان‌ها به لحاظ روانشناسی چگونه به مفهومی که از خدا دارند رسیده‌اند (من جمله دعاوی تجربه 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 درباره روشی که هوسرل از آن طریق، پدیدارشناسی را به عنوان یک روش تأسیس کرد، و درباره نتایج این روش برای تأمل درباره مفهوم خدا، ارائه نموده‌ام.

دو نکته مقدماتی وجود دارد که نیازمند تبیین است. نکته 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 درباره نظریات فروید ارائه شده است، اما نه درباره نظریات یونگ^۵، زیرا مسایلی که درباره 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.

درباره سهم روش‌هایی که نسبتاً جدید هستند مثل آنهایی که در تحلیل مکانی روی می‌دهند، صورت نگرفته است اگرچه از نظر من، در مورد آن نمونه 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، درباره 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 آینده 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 چیزی ببیند که هم غیرمنتظره است و هم واقعی.^۳

1. George Thomson. 2. game.

3. Thomson, preface. یادداشت، از آن نویسنده است.

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^۱ (شخصیت اصلی ژمان جیمزلی^۲، تو چه می توانی بکنی؟) در زمان گوش دادن به سخنرانی های دکتر برنیکمن^۳ 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؟^۴ 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^۵

به پرستارش گفت

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

و پرستار گفت، «خوب!»

و «آن» گفت، «خوب؟»

می دونم که می دونی، و دلم می خواد به من بگی»،

و پرستار سنجاق را از دهانش برداشت، و گفت،

1. Phil fuller.

2. James leigh.

3. Phil fuller.

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

5. ElizabeTh Ann.

«خوب، عزیزم الان دیگه وقت خوابه».

«الیزابت آن»

نقشهٔ عجیبی کشید

او می‌خواست برود و به دور جهان بگردد تا کسی را پیدا کند که

او «دقیقاً می‌دانست» که خدا چطوری شروع شد^۱.

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

فصل اول

تبیین رفتار انسانی

جوزف کنراد^۱ در سیزدهم جولای سال ۱۹۰۰ همسر و فرزندش را از خانه به لندن فرستاد زیرا می‌خواست کاری انجام دهد که خودش آن را تلاش نومیدانه‌ای^۲ برای به پایان رساندن رمان لرد جیم^۳ می‌نامید. در سپتامبر گذشته او خطاب به گالس ورثی^۴ نامه‌ای نوشته و به او اطلاع داده بود که رمان لرد جیم طی یک ماه به پایان خواهد رسید؛ او در ماه‌های بعد نیز پیش‌بینی‌های مشابهی کرد تا این که بالاخره توانست یک بار دیگر نامه‌ای [به این مضمون] به گالس ورثی بنویسد:

با بیست و یک ساعت کار منظم و پیوسته توانستم
رمان لرد جیم را به دشواری^۵ به پایان برسانم. همسر و
فرزندم را از خانه (به سوی لندن) روانه‌کردم و در ساعت

1. Joseph conrad (1857 - 1924).

2. desperate.

۳. لرد جیم (Lord Jim) ترجمه صالح حسینی - چاپ دوم ۱۳۷۵ م.

4. GalsworThy.

5. Pulled off.

۹ صبح با تصمیم نومیدانه‌ای برای انجام آن مشغول کار شدم. گاه گاهی می‌رفتم و گشتی در اطراف خانه می‌زدم، از دری خارج می‌شدم و از در دیگری وارد. صرف ناهار ده دقیقه طول کشید. یک وقفه عظیم. ته سیگارها درست مثل تل خاکی که برگور قهرمان مرده‌ای کپه می‌شود، بر روی هم انباشته می‌شدند. ماه از پشت ساختمان انبار^۱ بالا آمد، از درون پنجره سرک کشید و بعد بالا و بالاتر رفت و از نظر ناپدید شد. سپیده دمید، هوا روشن شد. لامپ را خاموش کردم و در حالی که نسیم صبحگاهی می‌وزید و کاغذهای نوشته شده^۲ را در سراسر اطاق پخش می‌کرد به نوشتن ادامه دادم. خورشید طلوع کرد. آخرین کلمه را نوشتم و به اطاق نشیمن رفتم. در ساعت ۶ صبح تگه جوجه سردی را با اسکامیلو^۳ قسمت کرده و خوردم... احساس خوشی داشتم، فقط خوابم می‌آمد، ساعت ۷ صبح دوش گرفتم و ساعت هشت و نیم در راه لندن بودم. (۱)

تعجیبی ندارد که کنراد کامل کردن زمان لردجیم را دشوار یافته بود: او در این زمان تلاش کرده بود به تبیین رفتار انسانی بپردازد^۴. کنراد می‌پرسید تبیین «واقعی» آخرین عمل جیم، که به موجب آن، او «با سری برهنه در زیر نور مشعلها ایستاده» (۲) و منتظر بود تا دورامین^۵ به او تیراندازی کند، چیست؟^۶ مارلو تقریباً به عنوان آخرین کلمات کتاب می‌گوید: «برماست که بدانیم»، «او یکی از ماست» (۳). برماست که بدانیم، او یکی از ماست^۷:

1. barn.

2. Ms.manuscript.

3. Escamillo.

4. Toprobe.

۵. یکی از شخصیت‌های رمان لرد جیم.

۶. پاراگراف دوم - سطر ۱۱ - ص ۳۷۸ از متن فارسی. ۷. راوی داستان لرد جیم.

۸. پاراگراف اول سطر ۴، ص ۳۷۹ از متن فارسی.

اینها کلماتی هستند که کنراد در آن بعد از ظهر ماه جولای سال ۱۹۰۰ نوشت. آنها ندای باشکوه و پیامبرگونه‌ای هستند که با آنها به آستانه قرن بیستم وارد می‌شویم. آن نظمی که در توضیح و تبیین نظم طبیعی و نظم جهان به کار می‌رود، بدون تردید می‌بایست در شرح و تبیین «ماهیت طبیعی»^۱ انسان‌ها کاربردی داشته باشد. او یکی از «ما»ست، بنابراین، توضیح و درک این که زندگی او چگونه شکل گرفته، علت‌ها و انگیزه‌های اعمالش چه هستند، واقعیت‌ها^۲ یا توهمات^۳ اعتقاداتش کدام‌اند، می‌بایست ممکن باشد. به نظر می‌رسید در اواخر سده نوزدهم امکان دست‌یابی به تبیین واقعی رفتار انسانی به روشی قانون‌مند و منظم حاصل شده باشد. جان استوارت میل^۴ در سال ۱۸۴۳ با بیان روشن همیشگی خود این پرسش را مطرح کرده بود: «آیا اعمال موجودات بشری، همانند تمام رویدادهای طبیعی دیگر، از قوانین ثابتی پیروی می‌کند؟ آیا آن ثبات علی^۵ که پایه و اساس هر تئوری علمی درباره پدیده‌های متوالی^۶ است، واقعاً بر آنها حاکم است؟»^(۴)

پیش‌کسوتان «علم جامعه‌شناسی» نوین - اندیشمندانی چون کومته^۷، باکل^۸، اسپنسر^۹، تیلور^{۱۰}، دورکیم^{۱۱} - در این که پاسخ مثبت بود، کمترین شکی نداشتند. شاید از طریق روشن شدن نظام علت و معلولی، که در تمام جلوه‌های رفتار انسانی و رفتار اجتماعی به اشکال گوناگون دیده می‌شد، سرانجام امکان تأسیس یک علم نیوتنی درباره رفتار وجود داشت. با گردآوری^{۱۲} شواهد تطبیقی به دست آمده از جوامع متعدد در

- | | | |
|------------------------------------|----------------------------|--------------|
| 1. natural nature. | 2. Reality. | 3. illusion. |
| 4. John Stuart Mill. | 5. constancy of causation. | |
| 6. Theory of successive phenomena. | 7. Comte. | |
| 8. Buckle. | 9. Spencer. | 10. Tylor. |
| 11. Durkheim. | 12. assembling. | |

بسیاری از ادوار زمانی، تا جایی که امکان داشت، موارد رخدادهای کافی^۱ (یا همان گونه که هیوم^۲ در رابطه با فیزیک نیوتنی گفته بود، استمرار کافی موارد پیوستگی^۳)، دیده می‌شد که قوانین رفتاری را توجیه می‌نمود؛ در اکثر موارد، این کار به همان صورتی انجام می‌گرفت که مشاهدات^۴ دانشمندان دیگر برای توجیه نتایج^۵ فیزیکی پذیرفته می‌شدند. اگر هیوم نشان داده بود که استقراء^۶ تام (یعنی ارائه تمام نمونه‌های ممکن) برای استقرار نتایج، حتی در مورد فیزیک نیوتنی (درباره این موضوع در فصل هشتم با تفصیل بیشتری بحث خواهد شد) نه ممکن است و نه ضروری، چنان‌که در این مورد به نظر می‌رسید همین طور باشد، بنابراین شاید استقراء کافی (یعنی ارائه تعداد کافی نمونه‌ها) برای توجیه قوانینی که رفتار انسانی را مقید و مشروط^۷ می‌سازند، کافی باشد. آنها با اعتقادشان مبنی بر این‌که کواتله^۸ نظم آماری رفتار اجتماعی را تأسیس نموده، و بنابراین فرد را در جامعه گنجانده بود، این آرزوی خود را تقویت می‌کردند. در نظر باکل، این امر از طریق تأسیس شالوده‌های یک علم تمام عیار تاریخ میسر می‌شد، و در این زمینه دیگران نیز با او هم عقیده بودند.^(۵)

اما کنراد، در زمان لردجیم در پی توجیه امکان هرگونه دستیابی به یک تبیین مناسب درباره ماهیت واقعی انسان‌ها نبود. او در رسیدن به چنین آرزویی عمیقاً تردید داشت. شکی نیست که هرآنچه انسان انجام می‌دهد به صورت یک نمودار آماری شناخته خواهد شد. اما آیا این تبیین و توضیح این‌که انسان‌ها زندگی خود را چگونه به صورت‌های بسیار

1. sufficient recurrence. 2. Hume.

3. Sufficient constancy of conjunction.

4. observation.

5. conclusion.

6. induction.

7. constraining.

8. Quetelet.

متفاوتی می‌سازند، کافی است؟ ما چگونه ایده‌های خودمان را دربارهٔ این که «چه چیزی درست است»، «چه می‌بایست بکنیم»، و «چه نظری دربارهٔ صلح و امنیت داریم؟» شکل می‌دهیم. ما چگونه به مفهوم^۱ آنچه که واقعی است، به مفهوم آنچه که وظیفه است، و یا حتی، به مفهوم خدا می‌رسیم؟ اینها پرسشهایی هستند که کنراد آنها را در زمان لرد جیم مطرح می‌کند؛ این سئوالات، پرسش‌های این «سخنرانی‌های وایلد» هم هستند که البته بر روی مفهوم «خدا» متمرکز شده‌اند: موجودات بشری چگونه به مفهوم، یا به مفاهیم‌شان، در خصوص خدا می‌رسند؟ همین پرسش دقیق است که باعث شده است هنری وایلد این سخنرانی‌ها را در آکسفورد برگزار کند.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌شود که برای این سخنرانی‌های خاص وایلد، و برای درک آنچه که او در زمان ارائه این سخنرانی‌ها در ذهن داشت، پیش از آنکه بخواهیم به خود هنری وایلد رجوع کنیم، مقدمه‌ای بهتر از این نمی‌توانست وجود داشته باشد. آنچه که کنراد در سال ۱۹۰۰ به آن رسیده بود، و آنچه که وایلد نیز از طریقی کاملاً متفاوت دریافته بود، همانا آرزوی بسط^۲ تبیین علمی رفتار انسانی بود، آن هم به روش‌هایی که به نظر می‌رسید در قرن نوزدهم در دسترس باشد، دربارهٔ معنی فرد^۳ ناگهان چیزی ابداع شده بود که می‌شود آن را به شکل یک قیاس دو حدی^۴ به این صورت خلاصه نمود: اگر معلوم شود قضیه از این قرار است که اعمال و افکار یک فرد به وسیلهٔ نظمی قانون‌مند هدایت می‌شود، درست همانطوری که وقتی یک سیب از درخت می‌افتد در واقع

1. Sense.

2. develop.

3. individual meaning.

4. dilemma.

به وسیله نیروهایی که جاذبه نسبت داده می‌شود هدایت می‌شود، پس، انسان بر چه اساسی می‌تواند ارزش یا سرزنش یا ستایش را به اعمال یا اعتقادات فردی نسبت دهد؟ اما، از طرف دیگر، اگر اثبات شود که رفتار انسانی همان نظم یکنواخت سنگ‌ها و سیب‌ها را در زمان افتادن نشان نمی‌دهند، چنان‌که تظاهرات^۱ ناگهانی رفتاری مسلماً چنین چیزی را اثبات نمی‌کنند. پس دانشمندان تازه‌کاری^۲ که در زمینه رفتار انسانی تحقیق می‌کردند تبیین خود را درباره رفتار [نظام‌مند. م] (که البته باید به معنی نظم طبیعی گرفته شود، و نه موضوعی که تحت تأثیر عوامل مافوق طبیعی یا ماوراء طبیعی قرار دارد) که بنابر بعضی از معانی موجود، یک تبیین علمی به حساب می‌آید، کجا می‌توانستند جای دهند؟ شاید این قیاس دو حدی به نظر تصنعی برسد، به ویژه در گزاره‌های بیان شده؛ اما این یک قیاس دوحدی واقعی و بسیار کامل است، دست کم نه به خاطر این که دستاوردهای مهم علمی سده نوزدهم در دیگر حوزه‌های نظام طبیعت، در زمینه علمی درباره رفتار انسانی، که تصور می‌شد آن نیز بخشی از نظم طبیعی است و بنابراین می‌توان با روشی مشابه درباره‌اش تحقیق کرد، قدم‌های مؤثری برداشته بود که به نظر بسیاری هم درست بود و هم ضروری. به این ترتیب، اگرچه ممکن است عجیب به نظر برسد که چرا برای آغاز این «سخنرانی‌ها» به عقب برگشته‌ایم، و اگرچه این گزارش لزوماً می‌بایست به تفصیل بیان شود، فی‌الواقع این از اهمیت والایی برخوردار است که بفهمیم در بعضی از رهیافت‌های سده نوزدهم که در راستای تبیین رفتار بشری بودند، یک آرزوی بی‌نهایت مکانیکی تا چه اندازه مشروع و روا به نظر می‌رسید. فقط بعد از این است که انسان

1. appearance.

2. embryonic.

می‌تواند بفهمد که در این سال‌های اخیر تغییراتی که در این آرزوی توضیحی (به ویژه در ارتباط با مفهوم خدا) روی داده تا چه اندازه مهم - در حقیقت، انقلابی - هستند. بخشی از این تغییرات در عبارت روشن رانسی من^۱ «تبیین یکه نگاری»^۲ خلاصه شده، او معتقد بود اگر در تبیین رویدادهای فردی و اتفاقی من جمله در تبیین یک ترکیب روان‌شاسانه عدالت به کار رود، این مطلوب واقع خواهد شد. (۶)

وایلد در سال ۱۸۳۳ در منچستر چشم به جهان گشود - منچستری که تقریباً در همین زمان، کونینگزبای دیزراییلی وارد آن جا شده بود. (۷) کونینگزبای به منچستر آمده بود زیرا «موجودی که حتی نام او بر وی ناشناخته بود، او را هنگام رعد و برق در کنار پرچین ساختمان آبجوفروشی ملاقات نموده و به او گفته بود که عصر ویرانی گذشته بود.» (۸) زمانی که او رسید «همه را دیده بود... او در صف‌های طولانی، آن چهره‌های مرموز پر از وجود بی‌حیات را دیده بود که با مهارت کار می‌کنند، و در یک لحظه کاری را انجام می‌دهند که انسان صرفاً با دشواری و در طی چندین روز می‌تواند آن را انجام دهد». به عبارت دیگر، اگر بخواهیم سخن دیزراییلی را باز کنیم، او ماشین‌ها را دیده بود: «او می‌گفت: «زیاد به دیدنم می‌آید، در رویاهایم شهرهایی را می‌بینم که ساکنانش ماشین‌ها هستند.» (۹) وایلد نیز مفتون عصر ماشین شده بود. او بزرگترین پسر یک کارگر مکانیک بود، در شمال شهر خانه داشت، جایی که یکی از بزرگترین دانشمندان بومی سده نوزدهم گردید (او در سال ۱۸۸۴، در سن ۵۱ سالگی خود را بازنشسته کرد زیرا در نظر داشت خودش را وقف کارهای تحقیقی کند)، او به ویژه در حوزه الکتریسته،

1. Runciman.

2. idio graphic explanation.

چیزی که به نظر او کلید فهم بسیاری از پدیده‌ها بود، کار می‌کرد. به عنوان مثال، او در سال ۱۸۶۸ خاصیت همزمانی جریان‌های متناوب را برای کنترل چرخش تعدادی از دینام‌ها به کار بست. او به این ترتیب کشف کرد که جریان‌های متناوب وقتی که هم زمان باشند می‌توانند به طور موازی حرکت کنند. این کشف راهگشای پیشرفت و تغییری شد که به موجب آن وسایل تسهیلاتی تأسیسات عظیمی چون تأسیسات آبشار نیاگارا فراهم شد. در مقیاس کوچکتر، این وایلد بود که دانش خود را در تولید و ساخت اولین نورافکن‌ها برای نیروی دریایی سلطنتی بکار برد. در سال ۱۸۷۴ کشتی‌های *The Temeraire*, *The Minotaur* *The Alexandra*، با نورافکن‌های وایلد مجهز شده بودند. بنابراین کارهای او هم واقعی بود و هم عملی. اما او علاوه بر این درباره موضوعات وسیع‌تری فکر می‌کرد. در این دوران بود که برخی از معاصران او فکر می‌کردند که او حداقل دارای خلق و خوی عجیب و غریبی بود، بدون شک بعضی‌ها از این هم پیش‌تر رفته و بدون تعارف و پرده‌پوشی او را آدم عجیب و غریب و کاملاً غیرمتعارف می‌دانستند. مخصوصاً وقتی که او وقت زیادی را صرف دعوا و مشاجره برای به ثبت رساندن اختراعاتش می‌کرد. بعد از مرگش، در سال ۱۹۱۹، رئیس جامعه سلطنتی، آقای جی جی تامسون^۱ سخن گفتن درباره او را به وضوح مشکل دید. او در مجلس بزرگداشت وایلد از او به عنوان «انسانی با شخصیت فردی بسیار ممتاز» یاد کرد. (۱۰)

اگر او انسانی غیر عادی و غیرمتعارف بود، علتش آن بود که تصمیم داشت درباره امکان ترکیبات الکتریکی هر مسأله‌ای تحقیق کند. به عنوان نمونه، او گفته بود که تبیین قطب‌های مثبت و منفی آهن‌ربا، و همچنین،

1.J.J. Thomson.

تبیین «پدیدارهای اصلی مغناطیسی زمینی» (۱۱) نیازمند چرخشی در هسته زمین است که تقریباً آن را به صورت نوعی موتور درمی آورد. در آن زمان این نظریه به نظر غیر عادی می رسید، چنان که مسلماً در بعضی از جزئیاتش همین طور بود؛ اما آنچه که از تحقیقات جدید درباره مغناطیسم به دست آمده، نشان می دهد که این نظریه چندان هم احمقانه نبود. (۱۲) نمونه دیگری بگویم که به تبیین رفتار انسانی نزدیکتر باشد، وایلد اطمینان داشت که در ساز و کار رفتار مغزی می بایست ترکیبی الکتریکی وجود داشته باشد. (۱۳)

در این نظریه هیچ چیز جدید و بکری وجود نداشت. از زمانی که گالوانی^۱ در اواخر سده هجدهم همسر خود را در حال آماده کردن پای قورباغه برای شام دیده بود، به این نکته پی برده بودند که جریانهای الکتریکی کلید فهم جریانات عصبی و کنشهای ماهیچه ای هستند. (۱۴) وایلد، همانند خیلی ها در سده نوزدهم در پرسش از این که ترکیبات الکتریکی در خود رفتار مغزی (یعنی در «اندیشه») چه می توانست باشد، از این هم فراتر رفته بود. روانشناسی تجربی، به ویژه در قاره اروپا، براساس این که مغز می بایست به عنوان یک سیستم انرژی فیزیکی فهمیده شود، اقدام به روشن نمودن پیچیدگی رفتار مغزی، به خصوص رفتار مفهومی و احساسی، نموده بود. به ویژه، هلم هولتز^۲، کسی که تأثیر فراگیری بر دیگران داشت (که یکی از آنها فروید بود) اصرار می ورزید بر این که اندیشه و تجربه مبنای فیزیولوژیکی بسیار دقیقی دارند: قبل از سال ۱۸۵۰، او سرعت انگیزه های^۳ عصبی را اندازه گیری کرده بود او در آزمایشات خود به گونه ای مناسب از ماهیچه قورباغه استفاده کرده بود.

1. Galvani.

2. Helmholtz.

3. impulse.

در سال ۱۸۵۱ او دستگاه بُرد بینایی^۱ را اختراع نمود و در حَسّ بینایی سه مکانیسم گیرنده کار گذاشت تا بتواند طول موج طیف‌های نوری قرمز، سبز و آبی را اندازه‌گیری کند، زیرا رنگ‌های ترکیبی دیگر از این رنگ‌ها ساخته می‌شوند. به نظر می‌رسید این آزمایش‌ها نمونه‌های برجسته‌ای بود که اساس فیزیولوژیکی ذهن، و تبدیل انرژی مغز به اندیشه و عمل را آشکار می‌ساختند. فروید^۲ جوان آن چنان مجذوب این برنامه شد که سعی کرد حتی دربارهٔ خصوصی‌ترین^۳ و انتزاعی‌ترین^۴ رفتار انسانی شرح روشمندتری ارائه دهد: تمام افکار، من جمله افکار دربارهٔ خداوند نهایتاً می‌بایست به فعالیت شیمیایی - فیزیکی کاهش یابند.

فروید به وسیلهٔ دوست صمیمی و همکار هلم هولتز یعنی ارنست بروخه^۵، مردی که فروید به مدت شش سال (بنابر کلماتی که خودش به کار می‌برد) مثل کنه به او چسبیده بود، تعلیم دیده بود. این بروخه بود که همراه با دویوس ریموند^۶ آن سوگند مشهور را یاد کرده بود، ... سوگند مهمی که به منظور اعتراض به مفهوم حقیقت یاد شده بود:

در ارگانیسم هیچ نیرویی به جز نیروهای شیمیایی - فیزیکی فعال نیستند. در آن مواردی که به وسیلهٔ این نیروها نمی‌توان آن ارگانیسم را توضیح داد، شخص ناگزیر است به وسیلهٔ روش ریاضی - فیزیکی، یا، با فرض نیروهای جدیدی که در ارزش با نیروهای فیزیکی - شیمیایی درون ماده برابرنند، روش یا شکل خاصی از کنش آنها را بیابد که به نیروی جذب^۷ و دفع^۸ کاهش پذیر باشند. (۱۵)

1. ophthalmoscope.

2. Freud.

3. most private.

4. most abstract.

5. Ernst Bruce.

6. duBois - Reymond.

7. attraction.

8. repulsion.

این پرسش مطرح است که آیا فروید بقیه زندگی اش را صرف فرار از تأثیر مخرب این فیزیولوژی مکانیکی کرده است، چنان که کسانی که هیپنوتیزم درمانی^۱ می‌کنند مایلند این طور بگویند، (۱۶) یا این که چنان که پرابرام^۲ عصب‌شناس با گرایش فیزیولوژیکی اش معتقد است که (۱۷) کار فروید هنوز هم آن قدر ارزشمند هست که به آن توجه شود، زیرا کار او با روش خاص خودش کوششی بود برای درک تعهدی که بروخه به عهده گرفته بود. بحث در این باره مشکل است. اما حقیقت این است که بحث می‌تواند با اشاراتی به این که فروید چگونه عمیقاً جلب قیاس دو حدی ای شده بود که نوع^۳ شهودی^۴ و ایلد آن را دریافته بود، مبنی بر این که بر اساس فعالیت شیمیایی - فیزیکی شک‌ناپذیر^۵، نظریات و برنامه‌هایی تولید می‌شوند که فیزیولوژی آن فراگرد^۶ کاملاً به آن احاطه ندارد، صورت گیرد. فروید دریافته بود که فرد، زمانی که به عنوان یک مرکز فعالیت آگاه در نظر گرفته شود، به وسیله ریشه‌ها یا نشانه‌های خاطرات که در منابع ناخودآگاه هستند، آگاه شده و تأثیر می‌پذیرد، برای خودش یک جهان خصوصی از معنا می‌سازد که فیزیولوژی (مکانیسم) صرف هرگز نخواهد توانست آن را کاملاً تبیین کند: احتمالاً ترکیبی از رویدادهای فردی وجود دارد که می‌بایست «به عنوان نتیجه^۷» از درون، و از طریق مکانیسم‌های عادی مغز «کامل شود^۸». این همان چیزی است که «دنیای^۹» یک فرد را از دنیای افراد دیگر متفاوت می‌سازد. و همچنین، تا اندازه‌ای، این همان چیزی است که معنی فرد^{۱۰} را به صورت یک قیاس

1. PsychoTherapeutically. 2. Pribram.

3. genius.

4. intuitive.

5. unquestioned.

6. Phy Siolog Of The Proce.

7. as of effect.

8. integrated.

9. universe.

10. individualmeaning.

دوحدی درمی آورد.

پس ما «چگونه» بر اساس مکانیسم ادراک حسی و نظام اندام‌وار درونی، مفاهیم خود را درباره جهان می‌سازیم؟ چگونه احساس^۱ خود را درباره این که دیگران وجود دارند، درباره تعهدات و وظایف، تجربیات زیبایی و عشق و درباره وجود خداوند می‌سازیم؟ «بر ماست که بدانیم: او یکی از ماست». اما فیزیولوژی تطبیقی و روانشناسی تجربی نه جوابی به کنراد دادند و نه پاسخی به وایلد. بنابراین، وایلد نه تنها این «سخنرانی‌ها» را ترتیب داد، بلکه همچنین کرسی دانشیاری «فلسفه ذهن^۲» و بورس تحصیلی «فلسفه ذهن» جان لاک^۳ را در دانشگاه آکسفورد دایر کرد. فلسفه ذهن به عنوان «مطالعه ذهن بشری بر اساس مشاهدات و تجربیاتی متمایز از روانشناسی تجربی تعریف شده بود. (۱۸)

از این نقطه نظر، نام جان لاک به خوبی انتخاب شده بود. وایلد تبیین جان لاک را درباره چگونگی شکل گرفتن ایده‌ها به هیچ عنوان نمی‌پذیرفت: در حقیقت، او معتقد بود که لاک صرفاً مسأله را توصیف نموده ولی آن را تبیین نکرده است. می‌بایست به یاد آورد که لاک در برابر نظریه‌ای بحث کرده بود که معتقد بود موجودات بشری با بعضی از ایده‌های فطری^۴ به دنیا می‌آیند، و نتیجه گرفته بود که ذهن، همان گونه که جناب مائو^۵، مردم چینی را وصف کرده بود، کار خود را چون صفحه سفید کاغذ پاکیزه‌ای که هیچ لکه‌ای بر آن نیست آغاز می‌کند (۱۹): ایده‌ها از تجربیات و از بازتاب‌های^۶ آنها ساخته می‌شوند (۲۰). وایلد تردیدی نداشت در این که ریشه و بنیان^۷ آگاهی^۸، تجربه است، اما او همچنین

1. Sense.

2. Mental philosophy.

3. John Locke.

4. innate ideas.

5. Chairman Mao.

6. reflections.

7. Foundations.

8. Knowledge.

می‌دید که، ایده‌ها با چنان تازگی^۱ و سرشاری^۲ آید پدید می‌آیند که اگر آمپریسم لاک حتی تا اندازه‌ای^۳ پذیرفتنی^۴ باشد، به بازتاب‌هایی بسیار بیش از آن که بر اساس طبیعت فراگرد ذهنی ساخته می‌شوند نیاز هست. اگر ایده‌ها به ناچار از قالب‌های ساخته شده^۵ به وسیله تجربه شکل می‌گیرند، پس، به معنی دقیق کلمه، فرد اگر اساساً اقبالی برای دستیابی به معنی چیزی می‌داشت ناگزیر بود در عصر MeThusehuh زندگی کند. بنابراین، در ذهن وایلد درباره آمپریسم محض^۶ و درباره روشی که آن را با روان‌شناسی تجربی متحد می‌کرد تا بر حسب آن توضیح دهند که موجودات انسانی چگونه می‌اندیشند و چگونه مفاهیم خود را از جهان و از واقعیت به دست می‌آورند، مشکلی^۷ وجود داشت؛ و هلم هولتز در اعتمادی که نسبت به آمپریسم انگلیسی، به ویژه [آمپریسم] لاک داشت، در مقابل چیزی که آن را «مهملات مطلق» هگل می‌نامید، مطلقاً یک استثنا بود. این مشکل وایلد مهم است از آن جهت که از روی کنجکاوی مشکلاتی را پیش‌بینی می‌کند که چومسکی^۸ درباره گزارشی که اسکینر^۹ و دیگر رفتارگرایان محض درباره کسب زبان ارائه می‌دهند (مبنی بر این که رفتار زبانی از طریق انگیزه^{۱۰}، تداعی^{۱۱} و تقویت^{۱۲} در محیط خانوادگی یا محیط نظیر آن به دست می‌آید (۲۱) احساس می‌کند. شاید بحث‌های چومسکی آشنا به نظر برسد، اما اگر این طور نیست، عبارت ذکر شده (۲۲) بعضی از نکات برجسته آن را به صورت خلاصه ارائه می‌دهد. آنچه که در آن بحث به میان می‌آید این است که موضوع فطری

1. noverlty.

2. Profusion.

3. remotely.

4. plausible.

5. building - blocks.

6. strict Ampiricism.

7. uneasiness.

8. chomsky.

9. Skinner.

10. Stimulus.

11. association.

12. reinforcement.

بودن ایده‌ها هنوز از رونق نیافتاده است، اما این موضوع به هیچ عنوان با بحث‌های لاک در این خصوص برابر نیست. زیرا این که زبان، بدون مراجعه ضروری به تجربه با سرعت کسب و فهمیده می‌شود، می‌بایست احتمالاً در نظر چومسکی چنین باشد که، ایده‌های فطری وجود ندارند بلکه ساختارهای مغزی فطری‌ای وجود دارند که از زمان تولد، کلی و عام هستند. این همان چیزی است که مهارت و همچنین کاربرد زبانی را ممکن می‌سازد. بنظر چومسکی سرعت در کسب مهارت زبانی نشان می‌دهد که ساختارهای فطری یا اصول سازمان یافته در مغز، طبقه‌بندی زبان‌های آموزشی را محدود می‌سازند و بنابراین فراگرد درونی شدن^۱ یک دستور زبان را (یعنی کسب یک زبان) ممکن می‌سازند (۲۳). فی الواقع، اگر تئوری گشتاری^۲ زبانی توانایی آن را دارد که در مورد زبان‌های طبیعی، دستور زبان‌های مناسبی ارائه دهد، پس از آن جا که این تئوری، قیود و ویژگی‌های کلی‌ای را درباره دستور زبان‌های پذیرفته شده^۳ نشان می‌دهد، فرض می‌شود که ساختارهای فطری بنیادینی وجود دارند که فرد را برای یادگیری یک زبان طبیعی آماده می‌سازند. بر این اساس، از طریق یک زبان واقعی^۴ تقریباً می‌توان جمله‌های نامحدود، و مفاهیمی^۵ درباره معنی^۶ به وجود آورد.

وایلد نیز معتقد بود بر اساس این که تجربه و «فعالیت شیمیایی فیزیکی» فی الواقع چه هستند، مشکل واقعی این است که ایده‌ها چگونه تولید می‌شوند. وایلد با آن پیش زمینه^۷ استواری که در امور الکتریکی

1. internalizing.

2. transformational.

3. admissible.

4. actual language.

5. senses.

6. meaning.

7. predisposition.

داشت، منظورش از تولید شده^۱ چیزی است که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با دستور زبان تولیدی^۲ چومسکی دارد (۲۴): امکان کاربرد همان کلمه در هر دو مورد، بار دیگر نوعی مهارت شهودی وایلد را نشان می‌دهد، او معتقد است گزارشهای دقیقی که مبتنی بر تجربه‌گرایی هستند بر اساس پیش‌فرض‌های خودشان نمی‌توانند برای یک تبیین کلی مناسب باشند. بنابراین، زمانی که او «سخنرانی‌ها» و کرسی دانشجویی را ارائه نمود، هنگامی که از تجربه‌آزمون‌پذیر بی‌واسطه تا آنجا که امکان داشت دور شده بود، نگرانی خود را بر روی یک متافیزیک نهایی^۳، بر روی درک انسان از خدا متمرکز کرده بود: موجودات بشری ایده‌های خود را درباره‌ی خدا چگونه تولید می‌کنند؟ تا آن جا که به کرسی دانشجویی مربوط می‌شد، خواننده موظف بود «درباره‌ی خیالات^۴ و توهمات^۵ که با ذهن بشری ملازم هستند، و تا آن جا که مربوط به کارهای عملی بود، درباره‌ی روانشناسی نژادهای پست‌تر نوع بشر، چنان که به وسیله‌ی اشیاء گوناگون بت‌واره^۶ در موزه‌ی انسان‌شناسی دانشگاه و در موزه‌های دیگر به نمایش گذاشته شده‌اند، سخنرانی کند. (۲۵)

وایلد در «سخنرانی‌ها» معتقد بود که ایده‌های تکامل یافته درباره‌ی خداوند می‌بایست در آن زمینه‌ای که پدیدار شده‌اند و سپس «مذاهب متعالی‌تر» نام گرفته‌اند، بررسی شوند. بر این اساس، اینک روشن نیست که چرا «مفهوم خدا» می‌بایست به عنوان موضوع و عنوان انتخاب شده باشند. این نکته توجه را بر این پرسش‌های اصلی متمرکز می‌کند که، در آگاهی انسان چگونه مفهومی از خدا پدید آمده، و جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روانشناسی چه پرتوی بر این پرسش‌ها می‌افکنند؟ آیا این

1. generated.

2. generative.

3. ultimately.

4. illusion.

5. delusion.

6. fetish.

مفاهیم می‌توانند «معنایی» داشته باشند، یا روشن خواهد شد که آنها، اگر بخواهیم عبارت وایلد را به کار ببریم، «خیالات و توهمات» هستند که در واقعیت مرجعی ندارند؟

نکته دقیق و بی‌واسطه‌ای وجود دارد که می‌بایست طرح شود: اگر ما در هر لحظه از صد و پنجاه سال گذشته آن پرسش‌ها را درباره سرچشمه‌های پیدایش مفهوم خدا می‌پرسیدیم، امکان داشت پاسخ‌های یقینی و شک‌ناپذیری دریافت کنیم. هم جامعه‌شناسی و هم انسان‌شناسی (که در آن زمان دقیقاً به عنوان نظام، تأسیس شده بودند) هر دو پاسخ‌های روشن و شفافی آماده کرده بودند، روانشناسی نیز دست‌کم بعد از ورود فروید دست به چنین اقدامی زده بود. اکثریت کسانی که برای تأسیس آن نظام‌ها به عنوان نظام کار می‌کردند، تردیدی نداشتند در این که منشاء پیدایش مفهوم خدا می‌توانست شناخته شود؛ و این که، تمام پدیدارهای مبتنی بر خداشناسی که بعداً به وجود آمده بودند می‌توانستند به عنوان مشتقات چیزی که ادعا می‌شد منشأ یا نقطه آغاز بوده است، از طریق مکانیسم علت و معلولی توضیح و تبیین شوند. در خلاصه‌ترین شکل ممکن، آنها چه نوع پاسخ‌هایی عرضه می‌کردند؟

به نظر دورکیم - یکی از بزرگترین چهره‌های متقدم در تأسیس جامعه‌شناسی به عنوان یک موضوع - منشأ مفهوم خدا ریشه در مفهوم جامعه دارد. مذهب صورت ابتدایی جامعه است:

"dansle principe toutest religieux"(۲۶)

«در آغاز، همه‌چیز مذهبی است». نخستین فعالیت بنیادی که هم مفهوم

جامعه و هم مفهوم خدا را می‌آفریند^۱ [خلق می‌کند. م]، توتمیسم^۲ است. یک گروه اجتماعی، خودش را در توتم نمادین می‌سازد: توتم، به وحدت و همبستگی‌ای که در زمان جمع شدن عده‌ای به عنوان یک گروه احساس می‌شود (چنان که درباره هیجان تماشاگران یک مسابقه فوتبال می‌توان گفت) «عینیت»^۳ (یعنی صورت خارجی دادن به موضوع یا شیء) می‌بخشد. آن همبستگی - خود جامعه - به وسیله قدرت نماد^۴ حفظ می‌شود. بنابراین، انسان‌ها به وسیله نمادهایی که جامعه به طور عینی بیان می‌کند، همان قدر در فشار قرار می‌گیرند که یک سیب وقتی از شاخه جدا می‌شود به وسیله جاذبه در فشار قرار دارد. (۲۷) در نظر دورکیم، منشاء مفهوم خدا مبتنی است بر کوشش‌های انسان‌ها برای عینی کردن (اگر بتوان چنین چیزی گفت، یعنی عینیت بخشیدن به...) نیروهای جامعه، که زندگی‌های فردی آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

به نظر تیلور، یکی از کسانی که در سده نوزدهم برای پایه‌گذاری انسان‌شناسی به عنوان یک موضوع، تلاش فراوانی نمود، منشا مفهوم خدا بر اساس کوشش‌های انسان‌ها در گزارش پدیدارهایی که مبنای تجربی مشترکی دارند اما تبیین آنها مشکل است، قرار دارد - به ویژه تجربه رویاهایی که به نظر می‌رسد خود فرد بواسطه آن رؤیاهای خارج از بدنش سرگردان است. علاوه بر این، تجربه دیدارها و نشانه‌ها، حتی در محدوده دیدار کسی، یا تصور کسی که فرد می‌داند او غایب یا مرده است. تبیین «طبیعی» قدیمی این است که یک «جان»، نفس، همراه با بدن زندگی می‌کند و قادر است که از آن جدا شود، و بنابراین امکان دارد بتواند بعد از

1. creat.

2. totemism.

3. objectify.

4. symbol.

مرگ نیز باقی بماند. این اساس جاندار انگاری^۱ است، و جاندار انگاری اساس مذهب است. پس، بر این بنیاد، یک تبیین کاملاً طبیعی از یک جهان «مافوق طبیعی» ارائه می‌شود، جهانی که کاملاً بر این جهان اثر می‌گذارد، اگرچه کاملاً قابل رؤیت نیست. از این نقطه نظر تکثیر^۲ جهان مافوق طبیعی با سلسله مراتبی از ارواح، خدایان، و بنابراین، نهایتاً با خدا، دشوار نیست. برای تیلور، منشاء مفهوم خدا در جاندار انگاری (۲۸)، در کوشش‌های انسان‌های اولیه برای تبیین «زنده پنداشتن» بدنشان، و همچنین زنده انگاشتن درختان، حیوانات، ابرها، رودخانه‌ها، و تمام موجودات متحرک دیگر (و نهایتاً، حتی اشیاء بی‌جان^۳) قرار دارد.

در نظر فروید، منشاء مفهوم خدا بر اساس طرحی از موقعیت کلی^۴ جهان قرار دارد که به موجب آن، هر موجود انسانی می‌آموزد که نمی‌تواند زندگی‌اش را بدون وابستگی به دیگران ادامه دهد، و آن موقعیتی است که بنابر آن کودک به والدینش وابسته است. افرادی که نمی‌توانند با حقیقت فناپذیری نهایی^۵ (یعنی، فراموشی در مرگ) روبرو شوند، تصویری از یک پدر را در جهان، فرافکنی می‌کنند^۶ تا بتوانند به آن وابسته باشند، و به گونه‌ای زندگی کنند که انگار این توهم آسایش‌بخش، واقعی است، و به گونه‌ای که انگار وجود شخصی، در ارتباط با آن تصویر، در سرتاسر زندگی و حتی پس از مرگ، به نوعی استمرار خواهد داشت. در علم اسطوره‌شناسی نوین^۷، ماکس مولر^۸ نیز دعاوی مورد اعتمادی طرح کرد. در آنچه که او با عنوان «انقلاب کپرنیکی» به آن اشاره می‌کرد

1. animism.

2. populate.

3. immobile.

4. at large of The situation.

5. ultimate non continuity.

6. project.

7. new science of myThology.

8. MaxMuller.

(کشف او مبنی بر این که دیائوس^۱ در زبان سانسکریت^۲ به لحاظ لغت‌شناسی^۳ باژئوس^۴ در زبان یونانی برابر است)، نسبت به بحثی که از خیلی پیش طرح شده بود، مبنی بر این که هند موطن اصلی نوع بشر بود، و این که اختلافات^۵ و تضادهای^۶ انسان‌ها از این مرکز نشر و توسعه یافته، دقتی معنانشناسانه^۷ مبذول داشت (۲۹). برطبق نظر مولر، در مرحله ابتدایی تکامل بشری، انسان‌ها مشاهدات خود را به صورت یک انسان شناسی طبیعی^۸ بیان می‌کردند: آنها به جای این که بگویند شب است، به مشاهده خود با عبارتی چون «ماه (Silene) بر چهره خورشید غروب (endymion) [که می‌رفت تا بخوابد] بوسه زده است»، تشخص^۹ می‌دادند. سپس، این تشخص‌های انسانی، مستقل شده و به صورت اسطوره‌ها درآمدند. بنابراین، اسطوره مخلوق ناتوانی انسان اولیه در گذردن معانی انتزاعی^{۱۰} و انضمامی^{۱۱} است: در این معناست که اسطوره، در عبارت مشهور مولر، نوعی بیماری زبان^{۱۲} است. (۳۰) پس از آن، مولر به جستجوی یک منشاء واحد نامتغیر^{۱۳} گشت، و معتقد شد که آن را در خورشید یافته است: «من به طلوع و غروب خورشید، به بازگشت شب و روز، به جنگ بین روشنایی و تاریکی، به نمایش کل منظومه شمسی در تمام جزئیاتش، که هر روز، هر ماه، هر سال، در آسمان و زمین فعال^{۱۴} است، به عنوان موضوع اصلی اسطوره شناسی نگاه می‌کنم» (۳۱).

اگر تمام معارضان^{۱۵} جامعه‌شناسی، انسان شناسی، روان‌شناسی،

- | | | |
|--------------------------|-------------------------------|--------------------|
| 1. Dyaus. | 2. Sanskrit. | 3. Philologically. |
| 4. Zeus. | 5. Variation. | 6. conflict. |
| 7. semanti. | 8. natureanThropomorphically. | |
| 9. Personify. | 10. abstract. | 11. concreta. |
| 12. disease of language. | 13. catalytic. | 14. act. |
| 15. Proponent. | | |

اسطوره‌شناسی، می‌پرسیدند که منشاء مفهوم خدا چه بود، یا چه هست، با این روش‌های گوناگون می‌توانستند پاسخ‌های مطمئنی دریافت کنند. ک.ت.پرس^۱ محقق دیگری که در زمینه اسطوره‌شناسی و انسان‌شناسی کار می‌کرد، با اهانت و تحقیر بیشتری، منشاء مفهوم خدا را چیزی می‌دانست که آن را urdummheit، «نادانی اولیه»^۲ می‌نامید (۳۲). با این حال، اگر اکنون از کسانی که در زمینه همان نظام‌ها کار می‌کنند همان پرسش پرسیده شود، نه تنها بعید است که هیچ پاسخی ارائه شود، بلکه همچنین اندکی با صراحت توضیح داده خواهد شد که این موضوع حتی آن قدر مضمون عقلانی ندارد تا به پرسش گذاشته شود. از منظر دیدگاه معاصر، فقط یک حوزه هست که می‌تواند پاسخ مطمئنی همانند [پاسخ] سده نوزدهم ارائه دهد، و این پاسخی است که ما در ضمن بحث به آن خواهیم رسید. بنابراین می‌ارزد که بپرسیم این تغییر در نقطه تأکید^۳ چرا روی داده است. این مرحله روی نداده است صرفاً به خاطر این که اشتباهات و بی‌کفایتی‌های آن نظریات اولیه، می‌توانند بدون مشکلات بیشتر روشن شوند. این حقیقت دارد اما عوامانه است^۴. فی‌الواقع، حتی در همان زمان، مسخره کردن آن نظریات نخستین، مشکل زیادی دربرداشت. آندرولنگ^۵ پیش از پایان سده نوزدهم چنین کاری کرده بود، او گفته بود که به تعداد تئوری‌ها، تئوریسین وجود دارد (۳۳)، و یک بار خطاب به روبرتسون اسمیت^۶ نامه‌ای نوشته و گفته بود که اگر موحدان راست‌کیش^۷ در کنار خود کسی را می‌داشتند که سر سازگاری با آنها می‌داشت^۸، بر

1. K.T.Preuss.

2. Primitivestupidity.

3. shift of emphasis.

4. Trivial.

5. Andrewlang.

6. Robertson smiTh.

7. orThodox Theist.

8. asense of humour.

تعداد مخالفان^۱ خود ده برابر می‌افزودند - او حتی فکر کرده بود که برای هیجان چنین شکاری خودش را پیشنهاد کند(۳۴). یا بار دیگر، یک فرانسوی، گایدوز^۲ بر علیه ماکس مولر هو و جنجال^۳ راه انداخته و از روش مولر بر علیه خود او استفاده کرده، اثبات کرده بود که مولر هرگز وجود نداشته، بلکه او صرفاً یک اسطوره خورشیدی استحاله^۴ شده است - او در یک مقاله نوشت:

"comme quoi M.MayMuller n'ajamais existe"

او همچنین در اثبات این که دانشگاه آکسفورد هرگز وجود نداشته بلکه آن صرفاً یک اسطوره خورشیدی از یک نوع خاص تبا^۵ شده است، چندان مشکلی نداشت.

اما آن نوع حمله به تئوری‌های اولیه منصفانه نبود، نه تنها به خاطر این که آنها در کوشش برای ارائه گزارشی علمی^۶ از رفتار انسانی با مشکلات بسیار پیچیده‌ای روبرو بودند، بلکه همچنین به خاطر این که دست کم، بعضی از آنها در حل مسائل، با توجه به شرایطی^۷ که با آن روبرو بودند، مهارت بسیار زیادی به کار می‌بردند. آنچه که از اهمیت بیشتری برخوردار است شناخت مشکلاتی است که مفهوم^۸ یک گزارش علمی، به ویژه، درک «ساده»^۹ آن از استقراء و مفهوم وابسته به قانون، برایشان ایجاد می‌کرد - به عنوان نمونه، نوعی رهیافت وجود داشت که می‌خواست از طریق شواهد به جستجوی ساختارهای مشترک (یعنی به دنبال ثبات کافی اتصال) بگردد، رهیافتی که ضرورتاً عناصر مخالف را در

1. opponent.

2. Gaidoz.

3. take on.

4. corrupted solar.

5. Particularly degenerate kind.

6. Scientific.

7. terms.

8. conception.

9. naiveté

زمینه‌های خاص نادیده می‌گرفت. این همان رهیافتی است که کنی بر^۱ را قادر ساخت تا او فریزر^۲ را نصیحت کرده و بگوید او می‌بایست اپیفانیوس^۳ و دیگر نویسندگان باستانی را به عنوان «معدنی از فولکلورها»^۴ به کاوش بگیرد، (۳۶) و فریزر با گفتن این‌که او «درهم و برهمی»^۵ را از نوشته‌هایش دور کرده «به امید» این‌که این کار برای هدفش سودمند واقع شود، به پرسش روبرتسون اسمیت^۶ پاسخ داده بود (۳۷). مثال دیگری بزینیم، این امید که تمام پدیدارهای پیشرفته^۷ می‌توانند به طور مقتضی به وسیله شناخت یک سرچشمه (یک نقطه آغاز)^۸، و به وسیله معین کردن^۹ مراحل پیشرفت، از طریق مکانیسم علت و معلول، که از درون آن، آن پیشرفت‌ها ظاهر^{۱۰} شده‌اند، تبیین شوند، نیز گمراه‌کننده^{۱۱} بود. این همان امیدواری‌ای بود که تیلور را واداشت تا در پدیدارهایی که تا عصر کنونی باقی مانده‌اند به جستجوی مراحل اولیه پردازد، آن‌چه که او آن را «بقایا»^{۱۲} یا به عبارتی روشن‌تر «بربریت تغییرناپذیر»^{۱۳} می‌نامید:

منظور او از این گفته این بود که پیشرفت‌ها از خلال مراحل گذشته‌اند، ولی اتفاق افتاده است که بعضی از پدیدارها در یک نقطه «متوقف»^{۱۴} شده‌اند؛ این به آن معناست که پدیدارهایی که بر روی مشاهده مستقیم باز هستند به انسان‌شناس^{۱۵} اجازه می‌دهند تا تکامل را در مراحل واقعی‌اش مشاهده کند. اگر کسی می‌خواهد سرچشمه‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را بشناسد، لزوماً می‌بایست به یاد داشته

1. Conybeare.

2. Frazer.

3. Epiphanius.

4. amine of folklore.

5. higgledy - piggedly.

6. Robertson smith.

7. developed phenomena.

8. apoint of departure.

9. trace.

10. evolve.

11. misleading.

12. survivals.

13. unchanged savagery.

14. stuck.

15. anThropologist.

باشد که این داروین^۱ نبود که تأثیر عمده [بر این موضوعات. م] گذاشت، بلکه تاریخ‌نگاری^۲ بود. نقش داروین، نقش تأییدی و تقویتی بود، اما حرکت واقعی برای کشف قوانینی که در تاریخ عمل کرده و باعث تکامل جوامع شده‌اند (که در او مؤثر بود) از خیلی پیش‌تر آغاز شده بود. آلفرد مارشال^۳ نظریه متعادل‌تری ارائه داد، او در سال ۱۸۹۷ نوشت: «علم جامعه‌شناسی یا تاریخ عقلانی بشر^۴ - زیرا هر دوی اینها یک چیز هستند - با روش خود برای رسیدن به یک وحدت^۵ بنیادی^۶ فعالیت می‌کند.» (۳۹)

طرح بازسازی مراحل تکامل، و به موجب آن، تبیین معنی تمام پدیدارها، از جمله اعتقادات مفهومی^۷، به نظر نمی‌رسید خیلی ساده باشد. با وجود این، این که شخص می‌تواند به آسانی تئوری‌های مهم سده نوزدهم را، با وجود تمام اختلافات عمده‌ای که با هم داشتند، درباره منشأ مفهوم خدا باطل کند، ما را در درک این که چرا ما نسبت به امکان شناخت راه حل بی‌اعتمادتر شده‌ایم، پیش‌تر نمی‌برد؛ در مجموع، ظاهراً به نظر می‌رسید که دستیابی به راه حل فقط از طریق اصلاح نظریه‌های خودشان امکان‌پذیر است. اما آنچه که سد راه حرکت می‌شود مربوط است به خود ماهیت انسانی که به ناچار تغییری در اهداف ایجاد کرده است، نه آن هدفی که رفتار انسانی را در نظم طبیعی می‌گنجانند، بلکه هدفی که در پی رسیدن به قوانین^۸ محض^۹ یگانه‌ای^{۱۰} است که ظهور^{۱۱} و وقوع^{۱۲} تمام رفتارهای ظاهری^{۱۳} را هدایت می‌کنند. کنراد در عمق «این»

- | | | |
|-----------------------------|------------------------|---------------------|
| 1. Darwin. | 2. historiography. | 3. Alfred Marshall. |
| 4. reasoned history of man. | | 5. unity. |
| 6. fundamental. | 7. conceptualbelief. | 8. laws. |
| 9. simple. | 10. single. | 11. emergence. |
| 12. Occurrence. | 13. manifestbehaviour. | |

مسأله قرار می‌گیرد. به نظر کنراد، در تلاش برای کشف رفتار انسانی به روش‌هایی که به نظر می‌رسد فقط به روی یک رمان نویس باز باشد، در آرزوی قانون‌مند^۱ کردن [رفتار انسانی] چیزی به غایت درجه نامناسب وجود داشت (هدف از تحلیل^۲ قانونسازی این است که اصول کلی، و تبیینی را شکل دهد که در جستجوی شناخت آن قانون اجتماعی و رفتاری است که شخص را ناگزیر به انجام عمل خاصی می‌سازد، و چیزی که بتواند آن عمل را تبیین کند). رمان لردجیم مسلماً^۳ دو شک^۴ اساسی را درباره آرزوی قانون‌مند نمودن [رفتار انسانی] از یکدیگر جدا می‌سازد^۴، اگرچه بعید است که کنراد در ذهنش توجه آگاهانه خاصی نسبت به این امر داشته باشد.

اولین تردید شاید چیزی بیش از یک پرسش باشد، این که آیا شخص هیچ‌گاه می‌تواند عناصر تشکیل دهنده اجباری را بشناسد که عمل دو فرد را در موقعیت دقیقاً یکسان، متفاوت می‌سازد؛ یا چیزی که دو فرد را وادار می‌کند تا بنا بر ساختار زندگی‌شان از رویدادی واحد، خاطرات، تفسیرها، و نتایج متفاوتی اخذ کنند. جیم تنها افسر سفیدپوست کشتی پاتنا نبود که مسافران را در حالی ترک کرد که به نظر می‌رسید کشتی در حال غرق شدن است. عمل، ترک یک رویداد بود. مجموعه‌ای از رویدادها بود که چند نفر در آن شرکت داشتند؛ با وجود این تنها جیم بود که بعداً با حقیقت روبرو شد، تنها جیم بود که زندگی آینده‌اش را به وسیله آن واقعه الزام‌آور کرد. منظور کنراد این است که خوانندگانش درباره قدرت توضیحی آن رویداد یعنی ترک پاتنا، در زندگی آینده جیم، هیچ‌گونه شک و تردیدی

1. nomothetic.

2. analysis.

3. doubt.

4. articulate.

نداشته باشند. او در صفحات آغازین کتاب آن را این گونه بیان می‌کند:

اسم مستعارش^۱، که به اندازه یک غربال سوراخ
داشت، برای این نبود که شخصیتی را بپوشاند، بلکه
هدف از آن پنهان ساختن واقعیتی بود. هنگامی که این
واقعیت از زیر نام مستعار سر بیرون می‌آورد، او ناگهان
بندر محل اقامتش را ترک می‌کرد و به بندر دیگری
می‌رفت - معمولاً بازهم به جانب شرق... او به شیوه‌ای
منظم رو به سوی خورشید طالع می‌نهاد، و واقعیت از
سر اتفاق، اما بناگیز از پی او روان می‌شد. (۴۰)

«به ناگزیر»، یکی از کلمات مورد علاقه هربرت اسپنسر در بحث از
نظم قانون‌مند در تاریخ جامعه‌هاست. اما چنین نبود که تمامی افسران
سفیدپوست به وسیله این واقعه «به ناگزیر» تحت تعقیب قرار گرفته باشند.
در این مجموعه رویدادها هیچ‌گونه معنی‌گریزناپذیر واحدی وجود
نداشت. اما حتی اگر فرض کنیم کسی بگوید که خاطره پاتنا در حافظه او
ثبت شده بود، و بنابراین می‌توانست در رفتار بعدی جیم مؤثر باشد، و
بدین ترتیب دست کم تا اندازه‌ای می‌توانست علت آن رفتار باشد، به هر
صورت ما با شکّ دوم کنراد روبه رو می‌شویم و آن این است که امور
اعتقادی ما می‌توانند در واقعیت به نتایج جدیدی^۲ بیانجامند، که موجب
شکاف در نظم یکنواخت روال زندگی انسانی می‌گردد. واقعیت‌های
ناسازگار^۳ - واقعیت‌هایی که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت - توانایی خلق
نتایج جدیدی را در توالی رفتار منظم دارند، که ممکن است فی‌الواقع
«قانون‌مند» باشند، به این معنا که آنها کاملاً گتره‌ای و بی‌نظم نیستند، اما

۱. ترجمه از متن فارسی ص ۱۶ سطر ۱۸ (رمان لرد جیم).

2. innovatory effect. 3. Intransigent reality.

اشکالی که این نوآوری پیچیده ایجاد می‌کند این است که به نظر می‌رسد تشخیص و تعیین قوانین در موضوع مورد بحث غیرممکن باشد. جیم «اهل نظر بود»، و چنانکه کنراد می‌گوید: این سبب می‌شد تا او بتواند شغل مناسبی چون ارزیاب ملزومات کشتی^۱ به دست آورد. (۴۱): اما نظم طبیعی حاکم بر او، صلاحیتش برای تصدّی شغل ارزیاب ملزومات کشتی، به وسیله اعتقادش مبنی بر این که او پاتنا را ترک کرده متزلزل می‌شود و «واقعیتی» که در این اعتقاد وجود دارد تأثیر تازه و شکننده خود را بر او می‌گذارد. اگر می‌توانستیم لردجیم را متقاعد کنیم که ترک پاتنا جرم نبود، و این که آن واقعاً یک ترک نبود، زیرا کشتی غرق نشده، و بنابراین مسافران زنده مانده بودند، شاید بقیه زندگی او می‌توانست از زیر بار فشار این واقعه رها شود. اما واقعیتی که در امر اعتقادی او وجود داشت، مبنی بر این که او کشتی را ترک «کرده بود»، نمی‌توانست رفع شود و آن واقعه که در زندگی او به عنوان یک واقعیت تثبیت شده بود، تأثیر خود را بخشیده بود.

در اصل، هنوز هم می‌توان این امر را به گونه‌ای قانون‌مند توضیح داد، اما عملاً، این که بتوانیم تأثیر واقعیت احساس شده را در امور اعتقادی شناسایی کنیم، نهایتاً فریبنده است، یا به نظر کنراد می‌رسد که چنین است. متغیرهایی^۲ که انسان‌ها را به تغییر و تصمیم توانا می‌کنند از ترکیبات بسیار پیچیده‌ای تشکیل می‌شوند، و از جهتی، کسی که کاغذ پاره‌ای را که می‌توانست کمترین اثری از خود به جا بگذارد دور می‌اندازد، از درک یقینی و نهایی ما می‌گریزد. اما چه اتفاقی خواهد افتاد اگر این بررسی‌ها را به واقعیت یا عدم واقعیت «خدا» انتقال دهیم؟ کنراد به خوبی آگاه بود از این که

1. waterclerk.

2. variable.

حقیقت ممکن است در یک لحظه از خیال آشکار شود. به این نکته در اواسط کتاب تصریح شده است، جایی که مارلو توضیح می‌دهد که اساساً چرا داستان را روایت می‌کند. اما این نیز امکان دارد که حقیقت در یک لحظه از واقعیت آشکار شود. آنچه که موضوع را جالب می‌سازد این است که، واقعیت امور اعتقادی ممکن است چه تأثیری در ساختار زندگی انسانی داشته باشد، یا از طرف دیگر، اگر روشن شود که امور اعتقادی در هستی^۱ هیچ واقعیتی ندارند چه اختلافی ممکن است در نتیجه به وجود بیاید.

البته بدیهی است که این عبارت، یعنی عبارت «واقعیت ممکن در امور اعتقادی»، بیش از آن صریح و کوتاه نوشته شده که بتواند به مسایلی اشاره داشته باشد که برای بحث مناسب درباره آنها به توجه و ظرافت بی‌نهایت زیادی نیاز هست - دست کم این قدر هست که این «عبارت» ما را بلافاصله و مستقیماً به قلب بحث درباره نظریه غیرشناختاری^۲ اظهارات^۳ می‌کشاند؛ و اگر این عنوان ناآشناست، در کتابی که هاکر^۴ درباره کتاب ویتگنشتاین^۵ با نام بینش و توهم^۶ نوشته است، در فصلی با عنوان «ابری از فلسفه که در قطره‌ای از دستور زبان جمع شده^۷» مقدمه بسیار روشنی درباره آن وجود دارد. تردیدی نیست در این که یک مقدمه نامناسب^۸ درباره کلمات «واقعیت»^۹ و «شیء»^{۱۰}، تقریباً تمام موضوعات مندرج در بحث را مغشوش می‌کند. «واقعیت» یکی از آن کلماتی است که به تعریف در نمی‌آید و نمی‌تواند به وسیله تعریف از هستی تهی شود^{۱۱}.

1. existence.

2. non - cognitive.

3. avowals.

4. Hacker.

5. Wittgenstein.

6. Insight and Illusion.

7. A cloud of Philosophy. 'condensed into a Drop of Grammar'.

8. unqualified.

9. reality.

10. object.

11. stunned to death.

به همین نحو، در بسیاری از نمونه‌ها به کار بردن عبارت «موضوعاتی که مورد توجه بشر قرار می‌گیرند (با موضوعات پدیداری)»، بیش از عبارت «اموری که مورد اعتقاد بشر واقع می‌شوند» دقیق است، زیرا در آن مورد [مورد دوّمی. م.] اعتقاد، حالت خاصی از توجه است نسبت به امکاناتی که در موقعیت‌ها، رویدادها، یا اشخاص خاص (از جمله خود فرد) وجود دارند. یقیناً این امکان وجود دارد که خدا، به عنوان یک موضوع مورد توجه قرار گیرد بدون این که مستلزم اعتقاد داشتن باشد؛ و بنابراین پرسش به این صورت درمی‌آید که آیا این «موضوع» می‌تواند به عنوان یک واقعیت مستقل مورد توجه واقع شود یا نه. این که اصطلاح «خدا» و همچنین اصطلاح «اعتقاد» به عنوان حالت کاملی از توجه دائمی، مقتضی توجه مستقلی است، می‌تواند از چگونگی کنار هم نهادن^۱ نشانه‌های^۲ پیچیده‌ای^۳ که در جهان روی می‌دهند و خود را به گونه‌ای نشان می‌دهند که مورد توجه انسان قرار می‌گیرند، توجیه شود. تمام این موارد در جای خود به بحث گذاشته خواهند شد. اما در این بحث، اگرچه در هر دو عبارت «اموری که مورد توجه قرار می‌گیرند، و اموری که مورد اعتقاد واقع می‌شوند» مشکلات واقعی وجود دارد، اما استفاده از آنها سودمند خواهد بود، دست کم به خاطر این که آنها می‌توانند توجه ما را به موضوع معیارها^۴ جلب کنند؛ به عنوان نمونه، معیارهایی که کاربردهای خاص زبانی را موجب می‌سازند یا معیارهایی که نظام‌های خاص رفتار ظاهری را توجیه می‌کنند. از این مقدمه چنین برمی‌آید که در این فرصت هیچ کوششی برای

1. mosaic.

2. cue.

3. complex.

4. criteria.

پیشرفت بحثی منسوخ شده^۱ درباره وجود خدا - این که اعتقادات منجر به نتایجی^۲ می شوند، و این که دست کم در آن حوزه، «خدا» در واقعیت ساختار وجودی^۳ جای می گیرد - صورت نمی پذیرد. اما آنچه که بدون تردید با اهمیت است این است که واقعیت امور اعتقادی (که در بردارنده این امکان است که ممکن است معیارهای کافی^۴ وجود داشته باشند) نمی تواند به وسیله روش های تحلیل رفتاری صرفاً به طور پیشینی^۵ رد شود؛ این موضوع به ناچار در زمینه های دیگر به خوبی برقرار می گردد. آنچه که باعث شده تا ما در تعریف منشاء مفهوم^۶ خدا دقیق تر شویم درک این نکته است که در شرایط رفتاری نمی توان صرفاً «به طور پیشینی» این امکان را نادیده گرفت که [خود] خدا منشاء [پیدایش] مفهوم خدا است، امکانی که به نظر تیلور، دورکیم و فروید بوضوح غیرقابل پذیرش است. بدون تردید می شد جیم را متقاعد نمود که او واقعاً پاتنا را ترک نکرده بود؛ ما نیز ممکن است متقاعد شویم که اصطلاح «خدا»، علی رغم کاربردهای فراوان آن در بازی های زبانی گوناگون خداشناسی^۷، نه به چیزی دلالت می کند که در واقعیت وجود دارد، و نه می تواند دلالت کند. اما این نکته؛ این حقیقت را تغییر نمی دهد که این نظام ها، یعنی جامعه شناسی، انسان شناسی و روانشناسی هرکدام به روش خودشان نسبت به واقعیت و عدم واقعیت موضوعات ادراکات^۸ و اعتقادات ما، و همچنین نسبت به تغییرات تدریجی^۹ در مفهوم^{۱۰} که به موضوع واقعیت یا

1. concealed.

2. effect.

3. existential construction.

4. sufficient criteria.

5. a priori.

6. sense.

7. Theistic language games.

8. Perceptions.

9. consequent differentiations.

10. ineffect.

عَدَمِ واقعیت ربط دارد، رویکردی اساسی نشان داده‌اند. اگر بخواهیم با اصطلاحات فنی‌تر این نکته را بیان کنیم، نظام‌های مزبور مجدّانه^۱ به سوی هستی‌شناسی^۲ بازگشته‌اند. اما مشکلی که در هستی‌شناسی با آن روبرو می‌شویم، این است که بیان آن به عنوان یک مسأله ساده است، اما بحث کردن درباره آن عملاً بسیار دشوار است. کواین^۳ این نکته را در مقدمه مقاله مشهورش با عنوان «در باب آنچه هست»^۴ به زیبایی بیان کرده است:

نکته غریب در مورد مسأله هستی‌شناسی سادگی آن است. این مسأله را می‌توان با دو کلمه تک هجایی بیان کرد: چه هست؟ علاوه بر این، می‌توان آن را با دو کلمه پاسخ داد: همه چیز. و همگان می‌پذیرند که این پاسخ درست است. با این همه این فقط بدان معنی است که بگوییم آن چه هست، هست. ولی در «مواردی» جای مناقشه باقی می‌ماند: و از این روست که قرن‌هاست بازار بحث در این زمینه گرم مانده است.^۵ (۴۳)

«تمایز بین موارد» دقیقاً آن چیزی است که جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و روان‌شناسی را وادار نمود، تا درباره دستیابی به قوانین کلی تبیین، که خصوصیت فردی یا بیان جزئیات را بی‌ربط می‌سازد، بیشتر تردید کنند. هرچند که در نهایت امر، اعم از این که امور مواجهه‌ای^۶ یا اعتقادی در هستی‌واقعیت داشته باشند یا نداشته باشند؛ این مسأله باعث بروز هیچ‌گونه اختلاف اساسی نمی‌شود. این نکته‌ای است که هاره^۷ و

1. serious concern.

2. ontology.

3. Quine.

4. on what There Is.

۵. ترجمه منوچهر بدیعی - ارغنون ۷/۸ پاییز و زمستان ۱۳۷۴.

6. encounter.

7. Harré.

سکورد^۱ در کوشش خود برای تأسیس یک تئوری روشمند درباره رفتار، که در بردارنده تلاشی است «برای این که تجربه پدیداری افراد را تحت پوشش علم رفتاری بیاورد: یعنی چیزهایی که مردم درباره خودشان می‌گویند و مردم دیگر می‌بایست آنها را به عنوان گزارش‌هایی از داده‌های پدیداری که واقعاً وجود دارند، و چیزهایی که به تبیین رفتاری مربوط اند، جدی تلقی کنند» تأکید کرده‌اند. (۴۴)

این بدان معنا «نیست» که چون کسی چیزی را گزارش می‌کند، آن چیز خارج از آن اعتقاد ضرورتاً واقعیتی در هستی دارد؛ آشکارا چنین چیزی نیست. اما گزارش یک داده^۲ است، و امکان بررسی زمینه‌های آن گزارش، وجود ندارد مگر این که خود گزارش به عنوان یک داده، جدی تلقی شود. ایمان^۳ و زودباوری^۴، تصوّر^۵ و توهم^۶ فقط آن گاه می‌توانند از یکدیگر متمایز شوند که موضوع هستی‌شناسی در مطالعات موردی^۷ محل توجه باشد. وقتی به بررسی [آرا و اندیشه‌های. م] لوی اشتراوس^۸ بپردازیم (کسی که بیش از دیگران به آنچه که لیچ^۹ آن را «اهانت به پدیده تجربی» نامیده، نزدیک است)، خواهیم دید که این امر دیگر بیش از این قابل دفاع نیست که ما صرفاً به وسیله ساختارهای عمیق (به وسیله ساختارهای فطری، یا به وسیله زمینه فیزیکی شیمیایی بروخه و هلم هولتز) ملزم می‌شویم، بلکه با شناخت صلاحیت خودمان برای اندیشیدن، و با درک حقیقت چیزی که نسبت به خود اندیشه، خارجی است به‌ناچار خودمان در ساختن نقش حقیقی خودمان شرکت می‌کنیم.

1. second.

2. datum.

3. faith.

4. credulity.

5. Vision.

6. deTusion.

7. case - study.

8. Lévi - Strauss.

9. Leach.

ظاهراً هیچکس در صلاحیت مغز برای قانون‌مند کردن، به عنوان نمونه، نظم ساختاری مغز انسانی که اساس علم رفتاری را تشکیل می‌دهد، تردیدی ندارد. او یکی از ماست؛ بر ماست که بدانیم. در این‌جا موضوع مشترکی وجود دارد. اما تبیین قانون‌مند رفتار بشری در ایفای نقش، به طور فزاینده‌ای فریبنده است، چنان‌که مارلو در رُمان لردجیم نهایتاً آن را این‌گونه تفسیر می‌کند:

«و این پایان قصه است. او زیر ابر می‌کوچد، با رازی پنهان در دل، از یاد رفته، نابخشوده، و بیش از اندازه خیال‌پرست. او در پرشورترین دوران رویاهای جوانیش نیز نمی‌توانست شمایل افسونگر چنان موفقیت فوق‌العاده‌ای را ببیند؛ زیرا چه بسا که در آن لحظه کوتاه واپسین نگاه مغرور و تسلیم‌ناپذیرش، سیمای آن فرصت را که همچون عروس شرقی، پوشیده در حجاب به کنارش آمده بود دیده باشد.»

«اما ما می‌توانیم او را، فاتح گمنام بلند آوازگی را، ببینیم که با اشاره و با ندای خود محوری والایش، خود را از بازوان عشقی بخیل رها می‌سازد. از زنی زنده دور می‌شود تا مثل اعلای سلوک را به کابین خویش دریاورد. آیا کاملاً خشنود شده است؟ اکنون در عَجَبَم! برماست که بدانیم، او یکی از ماست و مگر نه یک بار به پا خاسته‌ام، مانند شبی فراخوانده شده، تا جوابگوی ثبات قدم جاودانه باشم؟ آیا برخطا بوده‌ام؟ او اکنون در گذشته است، روزهایی هست که واقعیت هستی‌اش با نیرویی عظیم و پرهیبت بر من جلوه می‌کند، و با این حال، به شرفم سوگند، لحظه‌هایی هم هست که او از پیش چشم‌هایم می‌گذرد، همچون روحی جدا از جسم،

سرگردان در میان شرّ و شور زمینی‌اش، آماده تسلیم
 صادقانه خویش به ادعای دنیای سایه‌هایش».
 «و چه کسی می‌داند؟ او رفته است، با رازی پنهان در
 دل، و دخترک بینوا زندگی آرام و بی‌تحریکی را در خانه
 اشتاین^۱ به سر می‌آورد. اشتاین به تازگی بسیار پیر شده
 است. خودش آن را احساس می‌کند و اغلب می‌گوید که
 «می‌خواهم اینها را بگذارم و بروم، بگذارم و...» و در همان
 حال با اندوه برای پروانه‌هایش دست تکان می‌دهد».^۲

آنچه که از زمان تیلور و دورکیم به بعد اتفاق افتاده این است که هدف
 تبیین تغییر نموده است. هدف، دیگر شناخت منشاء ای نیست که بتوان
 تمام دگرگونی‌های بعدی را به عنوان مشتقات آن توضیح داد، کوشش
 بیشتری انجام گرفته تا با دقت هرچه بیشتر به طرح پارامترها یا مرزهایی
 بپردازد که نمونه‌های خاص رفتار بشری که رخ می‌دهند، در چهارچوب
 آنها پذیرفتنی، محتمل و یا حتی پیش‌بینی پذیر باشند. پارامترهای رفتاری
 می‌توانند به گونه‌ای مطلوب، و در اغلب اوقات به گونه‌ای حقیقی،
 صورت‌بندی دقیقی به روش ریاضی یا به روش آماری ارائه دهند. اما در
 چهارچوب آن پارامترها هنوز هم حوزه وسیعی از انگیزه‌های فردی به
 وضوح امکان پذیرند:

...سلام مرا به اعضای مجلس ابلاغ بفرمایید و به
 آنها بگویید که من امروز نخواهم آمد - «نتوانستن» اشتباه
 است و این که من جرأتش را ندارم، اشتباه‌تر است، من
 امروز نخواهم آمد... علت این کار به اراده من مربوط

۱. اشتاین stein یکی از چهره‌های کتاب لردجیم.

۲. ترجمه از متن فارسی - رمان لردجیم. ص ۳۷۸ و ۳۷۹.

می شود؛ من نخواهم آمد. (۴۷)

از قرار معلوم هیچ کس تردیدی ندارد در این که حتی اراده سزار^۱ هم در فشار است. به عبارت دیگر اجازه بدهید برای یک لحظه هم که شده بگوییم (بر این اساس که نقداً از انحراف به سوی بحث درباره اراده آزاد (اختیار) بپرهیزیم). این که اراده او «کاملاً» در فشار است، به ما اجازه می دهد که در گفتن این عبارت با سزار موافقت کنیم:

کسی که عاقبتش به وسیله خدایان مقتدر معین شده است از چه چیزی می تواند اجتناب کند؟ (۴۸)

حتی پس از این، عواملی که آن فشارها را به او تحمیل نمودند تا او را به (مجلس) «سنا»^۲ بکشانند (عواملی چون: رؤیاهای کالپورنیا^۳، پیشگوئیها^۴، و سوسه های بروتوس^۵، آرتمیدوروس^۶، طالع بین^۷ - و اینها فقط بی واسطه ترین آن عوامل هستند) در ساختار بعدی عمل سزار بدعت آمیز هستند. با اینهمه اگر چنین است، پس کاملاً غیرممکن است که فقط بر اساس زمینه های رفتاری، انگیزه ای^۸ فردی را (فرض کنیم که فردی وجود دارد) از واقعیت امور اعتقادی اش حذف کنیم. بنابراین پرسش این خواهد بود که آن اعتقادات در کجا پایه گذاری شده اند، یا آیا آن اعتقادات پایه گذاری شده اند، و این که آنها از چه منابعی سرچشمه گرفته اند. پروتستانها^۹ یا کاتولیک های^{۱۰} ساکن در^{۱۱} درون پارامترهای رفتاری ای زندگی می کنند که می توانند از لحاظ جامعه شناسی یا روانشناسی طراحی شده باشند؛ چیزی که احتمال رفتار واقعی شان را

1. Caesar = قیصر.

2. senate.

3. calpurnia.

4. augury.

5. Brutus.

6. Artemidorus

7. soothsayer.

8. effect.

9. Protestants.

10. catholics.

11. Derry.

به صورت اجبار درمی آورد. اما این فی نفسه درباره واقعیت امور اعتقادی آنها تفسیری ارائه نمی دهد که وضعیت ایرلند شمالی ممکن است به بعضی ها نشان دهد، مبنی بر این که امر اعتقادی ادعا شده آنان (در این مورد، خدا) هیچ واقعیت خاصی در «حقیقت»^۱ ندارد، یا این که، تصور^۲ خدا به عنوان یک مفهوم^۳ به نظر می رسد که بخش پذیر^۴ باشد.

در این گفتار^۵ هیچ کوششی صورت نمی گیرد برای این که «انسان» را در ورطه^۶ شواهد^۷ آماری^۸ قرار دهد. بدون تردید قرن نوزدهم در تلاش برای خلق رب النوعی^۹ که شکاف^{۱۰}ها را پر کند، رب النوعی که در ورطه^{۱۱} تبیین مکانیکی قرار می گرفت، در اشتباه بود؛ اما کوشش برای خلق انسانی که این شکافها را پر کند - «بشریتی»^{۱۲} انسانی که در جایی در میانه این تبیین های آماری، شیمیایی - فیزیکی قرار می گرفت - نیز به همین نحو اشتباه بود. هرچند که این تنها دفاع امکان پذیر از کیفیت های^{۱۳} متمایز^{۱۴} بشری است. اگر حوزه تبیین رفتاری با این روش، اشتباه فهمیده شده است، پس کار برای کسانی که معتقدند (و کاملاً به درستی) درها^{۱۵} به طور فزاینده ای بر روی این بحث که انسان «چیزی نیست به جز» مجموعه ای از تبیینات فیزیکی شیمیایی و آماری، و این که ایده کیفیت های متمایز بشری "afoliedegrandeur" است، بسته خواهند شد - با صدایی گوش خراش^{۱۶} شبیه صدای ملحدان^{۱۷} قرن نوزدهم - آسان خواهد بود.

- | | | |
|---------------|---------------------|--------------|
| 1. in effect. | 2. notion. | 3. concept. |
| 4. divisive. | 5. Insaying This. | 6. gaps. |
| 7. evidence. | 8. statistical. | 9. god. |
| 10. gaps. | 11. gaps. | 12. Manness. |
| 13. quality. | 14. distinctively. | 15. gaps. |
| 16. strident. | 17. anti - Theists. | |

کوشش برای جای دادن انسان در ورطه شواهد [آمار، فیزیکی، شیمیایی] نه تنها هیچ تغییری نکرده، بلکه در عصر حاضر کاملاً نافذ است. من به هیچ عنوان دست به چنین کاری نخواهم زد. من معتقدم که ما نیازمند آنیم که بسیار منظم و بدون بحث‌های مدافعه جویانه^۱ می‌بایست به روشی چشم بدوزیم که از طریق آن به عنوان یک کل، آینده زندگی بشری واقعاً^۲ ساخته می‌شود، من جمله آن‌چه که به طور وضوح بنیادی^۳ است و آن‌چه که لشلی^۴ آن را «مطابقت دستور زبانهای ضمنی»^۵ نامیده است. (۴۹) این که فرد ممکن است از درون پارامترهای آماری رفتاری به گونه‌ای عمل کند که تبیین پیشنهادی آن آمارها را برآورده نسازد، اساساً به خاطر این که نتایجی^۶ که از خارج به دست می‌آیند ممکن است در پیامدهای^۷ رفتار بشری تأثیری نوآورانه داشته باشند، مسلماً مستلزم مشاهده^۸ است. این نکته را کیتزینگر^۹ در تحلیلی که به تازگی از الگوهای رأی‌گیری^{۱۰} مجلس عوام^{۱۱} درباره ورود به «بازار مشترک»^{۱۲} انجام داده، به وضوح روشن ساخته است. موضوعی که او آن را مورد تحلیل قرار داده در عنوان فرعی مقاله‌اش:

«یک رأی نماینده مجلس^{۱۳} در برابر ۵ رأی حزب مخالف، در رأی‌گیری قطعی^{۱۴} E.E.C سال گذشته» روشن است.

شورش^{۱۵} از این نوع کمیاب است. علل بنیادی چه هستند؟ (۵۰) کیتزینگر تلاش‌های منسجمی انجام داد و نتایج حاصل از این تحقیقات،

- | | | |
|--------------------------|---|-----------------|
| 1. a Pologeticagitation. | 2. actually. | 3. fundamental. |
| 4. gashley. | 5. The implicit grammarsof sequentiality. | |
| 6. effects. | 7. sequences. | 8. observation. |
| 9. Kitzinger. | 10. voting paHerns. | 11. commons. |
| 12. commonMarket. | 13. M.P.member of Parliamnt. | |
| 14. crucial. | 15. Rebellion. | |

به وضوح بستگی دارد به اهمیت طرح پارامترها. اما کیتزینگر با این کلمات نتیجه می‌گیرد که:

نتیجه‌گیری من از این داده‌ها^۱ دو رویه دارد. در وهله نخست، آنها اسطوره‌های^۲ گوناگون متداول را نفی می‌کنند. در وهله دوم، آنها مواد روایی^۳ را در دورنما^۴ قرار داده، گاهگاهی مورد نمونه‌ای اظهار شده را به تنها نمونه ممکن کاهش می‌دهند. علاوه بر این، جداول آماری^۵، جانشینی^۶ برای رفتار هریک از اعضای پارلمان به عنوان یک فرد که مسائل خاص خودش را دارد، نیستند؛ زیرا در آخرین نوبت، شورش‌ها، مردان جوانی بودند که می‌خواستند شورش کنند و دل و جرأت^۷ این کار را هم داشتند؛ مردانی که، اعم از این که می‌خواستند شورش کنند یا نمی‌خواستند، خودشان را با اظهارات قبلی‌شان در مخمصه^۸ قرار داده بودند. جداول آماری^۹ یا همبسته‌های^{۱۰} علوم سیاسی می‌توانستند در روش آنها مفید باشند، اما فقط مدارک^{۱۱} و مصاحبه‌ها^{۱۲} می‌توانند به ما این احساس را ببخشند که رویدادها واقعاً چگونه اتفاق می‌افتند و افراد انسانی از ترکیب کدام شجاعت‌ها^{۱۳} یا رذالت‌های^{۱۴} اخلاقی ساخته می‌شوند.

کلمات، همچنین اعداد، هنوز هم می‌خواهند به معنایی از انسان و این که چگونه یک انسان به احساسی می‌رسد که می‌تواند برایش معنایی داشته باشد، «دست یابند»: کنراد، به عنوان مقدمه‌ای برای «لردجیم» می‌نویسد: «شاید، «جیم» من نمونه‌ای از توده مردم^{۱۵} نباشد، اما می‌توانم

1. data.

2. MyThs.

3. anecdotal.

4. perspective.

5. statistical tabulations.

6. substitute.

7. guts.

8. box.

9. Actuarial tables.

10. Correlations.

11. document.

12. interview.

13. heroism.

14. villainy.

15. Wide commonness.

با جرأت به خوانندگانم اطمینان دهم که او محصول یک اندیشهٔ افسردهٔ گمراه شده نیست. او یکی از آن چهره‌های مه‌گرفته^۱ «شمالی» هم نیست. در یک روز آفتابی در محوطهٔ عمومی یک لنگرگاه شرقی صورت او را دیدم که - پناه برده^۲ - با معنی^۳ - در زیر یک تکهٔ ابر - در سکوت کامل می‌گذشت. همان طور که می‌بایست باشد. این وظیفهٔ من بود که با تمام همدردی‌ای که در توانم بود به جستجوی کلمات مناسبی برای معنی او بگردم. او یکی از ما بود» (۵۲)

«کلمات مناسب برای معنی او»: و این به صورت هدف فریبنده‌ای باقی می‌ماند. اما دست‌کم با ردّ این فرض «پیشینی»^۴ که هیچ‌گاه هیچ واقعیتی، یا چیزی شبیه به آن، نمی‌تواند در امور اعتقادی بشر وجود داشته باشد، ما به این هدف نزدیکتر هستیم:

«آیا می‌توانستم سایه‌ام را بگیرم
اگر می‌دانستم که به کجا می‌رود؟
آیا می‌توانستم سایهٔ شخص دیگری را
که چون من بود، بگیرم؟
او با ده فرزندش
رازش، کاغذهایش که از لای در تو انداخته شده
بودند
افکارش وقتی ساعت ۴/۳۰ به خانه می‌رفت
تمام اینها هست. اما آیا زندگی‌اش زنده است
آیا او مثل من می‌خندد، آیا او مثل من حسرت
می‌کشد؟»

1. mists.

2. appealing.

3. significant.

4. apriori assumption.

نمایش احساسات در خورشید زودگذر
آیا مجموع آن چیزی است که من انجام داده‌ام؟
آیا می‌توانستم سایه‌ام را بگیرم
اگر می‌دانستم کجا می‌رود؟»

پاسخ این است که اکنون در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی روش‌هایی وجود دارد که می‌توانند بسیاری از سایه‌ها را بگیرند؛ بنابراین، به همین قیاس، می‌توانند شرح دهند که زندگی‌ها و احساسات آدمی دربارهٔ جهان چگونه ساخته می‌شوند. آیا امکان دارد به وسیلهٔ همان روش‌ها و از درون همان ساختارهای زندگی بشری، سایهٔ خدا را گرفت؟ و اگر چنین است آیا می‌توان نشان داد که سایه به وسیلهٔ همان موجود واقعی افکنده شده است؟ یا این که هیچ‌چیز جز سایه، جز توهمی از واقعیت که هیچ‌گاه نمی‌تواند خارج از خود ما وجود داشته باشد، وجود ندارد؟ اینها پرسش‌هایی هستند که این «سخنرانی‌ها» برای پاسخ به آنها ترتیب داده شده‌اند. ما با جامعه‌شناسی شروع خواهیم کرد، با این پرسش که آیا یک تبیین کلی جامعه‌شناختی^۱ دربارهٔ سرچشمه‌های عقاید خداشناسانه، به گونه‌ای که دورکیم به آن باور داشت، امکان پذیر هست یا نه.

1. sociological.

فصل دوم

جامعه‌شناسی و ساخت اجتماعی واقعیت

در فصل اول، به طور خلاصه به دورکیم، یکی از بزرگترین و مؤثرترین اندیشمندان در تأسیس جامعه‌شناسی به عنوان یک نظام جداگانه در سده نوزدهم، اشاره شد. به نظر او آنچه که مهم است، این است که اگر اساساً بخواهیم درکِ درستی از قدرت ناگزیرکننده نیروهای اجتماعی داشته باشیم، بررسی آنچه که در واقعیت جامعه رخ می‌دهد، ضروری است. این اصل مهمی بود که امکان تحقیق جامعه‌شناسی را فراهم کرد: جامعه باید به وسیله خود جامعه تبیین شود، نه با توسل به بعضی از روش‌هایی که نسبت به آن خارجی است، و حتی کمتر از این، نه با توسل به روش‌های فراطبیعی، یا با توسل به تفسیرهایی که افراد ارائه می‌دهند. دورکیم این نکته را در بازنگری بعضی از مقالات لابریولا^۱، مقالاتی درباره مفهوم ماتریالیست تاریخی^۲، روشن نموده است:

1. Labriola.

2. Essai sur la conception matérialiste de l'histoire.

من معتقدم این ایده - که زندگی اجتماعی باید تبیین شود، اما نه به وسیله مفاهیمی^۱ که در آن دخالت دارند، بلکه به وسیله علل مهمتری که از طریق آگاهی غیرقابل درک اند^۲ - مثمرتر است؛ و همچنین فکر می‌کنم این علل اساساً باید به همان روشی پی‌گیری شوند که بر طبق آن افراد جامعه طبقه‌بندی می‌شوند. به این ترتیب - و فقط به این ترتیب - است که، تاریخ می‌تواند تبدیل به یک علم شود، و علم جامعه‌شناسی خود [از پیش] موجود است. (۱)

بنابراین، دورکیم تبیین پدیدارهای مفهومی مارکسیستی را (مثلاً اعتقادات مذهبی)، مبنی بر این که آنها مناسبات تولید^۳ را منعکس می‌کنند، (۲) رد کرده و نتیجه می‌گیرد که: «فرضیه مارکسیستی نه تنها اثبات نمی‌شود، بلکه به نظر می‌رسد واقعاً برعکس عواملی است که در ایجاد این پدیده‌ها مؤثر بوده‌اند. جامعه‌شناسان و مورخان بیشتر و بیشتر با این عقیده موافق‌اند که تمام انواع جلوه‌های فعالیت‌های گروهی - قانون، اخلاق، هنر، علم، اشکال سیاسی و غیره - از طریق تغییرهای^۴ پی‌در پی^۵ به وجود آمده‌اند.» (۳)

به این ترتیب، مذهب نه تنها یک «آغازگر متأخر»^۶ «نیست»، چنان که احتمالاً مارکس این گونه می‌اندیشید، به این معنی که مذهب بازتاب تحریف شده واقعیت‌های اجتماعی از پیش موجود است که در «قلب یک جهان بی‌قلب»^(۴)، بازتاب یافته است؛ بلکه برعکس، مذهب یک پدیده اجتماعی بومی^۷ است که تمام جوامع دیگر، از جمله جامعه مارکسیستی،

1. notion.

2. unperceived.

3. production.

4. transformation.

5. successive.

6. late starter.

7. aboriginal.

از آن سرچشمه گرفته‌اند. مذهب، «بومی» است، زیرا به لحاظ مذهبی بود که افراد برای اولین بار قدرت نیروهای اجتماعی را به عنوان یک واقعیت، واقعیتی که فردیت آنها را متعالی^۱ می‌ساخت و آنها را به عنوان افراد در فشار می‌گذاشت^۲ شناختند. آنها به این شناخت فوق فردی و فوق طبیعی واقعیت، عینیت^۳ بخشیدند؛ یعنی، برای نشان دادن این نیروها، همان نیروهای بسیار آشکار، یک شیء خاص^۴ ساختند. به عبارت دیگر، آنها این نیروها را در یک توتم قرار دادند، و به این علت بود که دورکیم به میان بومی‌های استرالیایی^۵ رفت، زیرا گفته می‌شد که آنها شکل‌های اولیه توتمیسم را حفظ کرده‌اند.

از این رو، جامعه می‌باید به وسیله خود جامعه تبیین شود. اگر این به درستی به عنوان نقطه آغاز پذیرفته شود، این نتیجه حاصل می‌شود که اگر تبیینی جامعه‌شناسانه^۶ درباره پدیده‌های توحیدی^۷ (به عنوان نمونه، پدیده‌های مختلفی که به موجب آنها اعتقاد به خدا، در سرتاسر جهان متجلی گشته است) وجود دارد، می‌بایست ضرورتاً عوامل اجتماعی مربوط به موقعیت‌هایی را که آن اختلافات در آن روی داده‌اند، تعیین کند. اگر هر یک از عوامل دیگر (مثلاً، احساسات افرادی که در آن شرکت دارند، یا واقعیت مؤثر در امر اعتقادی، مثل اعتقاد به حضور مؤثر دو جانبه توتم واقعی، به عنوان یک شیء، در خود آن) در آن دخالت داده شوند، پس یک تبیین بی‌قید و شرط جامعه‌شناختی، به معنی موردنظر دورکیم، شکست خورده است؛ این تبیین، شکست خورده است زیرا در ساختن واقعیت اجتماعی عوامل بیشتری نسبت به عوامل اجتماعی

1. transcending.

2. constraining.

3. objective.

4. object.

5. Australia.

6. sociological.

7. Theistic.

صرف، دخیل بوده‌اند. به این ترتیب، یک استدلال مخالف با آن این خواهد بود که، حتی اگر پیشنهادِ دورکیم دربارهٔ منشأ توت‌میس (مبنی بر این که توت، جامعهٔ «عینیّت» یافته است) پذیرفته می‌شد، هنوز این امکان برای فرد وجود می‌داشت که دربارهٔ توت به عنوان یک شیء بیاندیشد، و توت به خاطر حضور مؤثرش، به کلی مستقل از منشأ ساخت اجتماعی آن در نظر گرفته شود. برای تمام احساسات دیگر، انگیزه‌های دیگر، آرزوهای دیگر و امیدهای دیگر نیز امکان انتقال به وسیلهٔ یک شیء وجود دارد. این آن چیزی بود که کلیوبل^۱ را توانا ساخت تا او (در زمان خودش) این فرضیهٔ مشهور را مبنی بر این که هنر، بیان احساس است وارونه کند و بگوید که اگر فی الواقع پاسخ‌های احساسی روی می‌دهند، پس کار زیبایی‌شناسان می‌بایست در خود شیء، که او آن را «ساختار معنی» می‌نامید، قرار داده شود. (۵) این که در این تئوری چه مشکلاتی وجود دارد بعداً آشکار خواهد شد، اگرچه خود بل چهل سال بعد از اعلام این نظریه، به شدت به مشکلات آن توجه نمود. (۶) اما با اینهمه، می‌باید به این حقیقت توجه کرد که در یک شیء فقط یک معنی وجود ندارد، بلکه سلسلهٔ بسیار وسیعی از نتایج وجود دارند که ممکن است با آن مقصودی که، آن شیء نخستین بار به خاطر آن مشخص یا ساخته شده، ربط اندکی داشته باشد، یا اساساً هیچ ربطی نداشته باشد. این، آن چیزی است که به تازگی آرمسترانگ^۲ را وادار نموده تا در [کتاب] حضور مؤثر^۳ رابطهٔ بین انسان‌شناسی و بیان هنری را به دقت مورد بررسی قرار دهد. (۷) [از این گفته] این نتیجه به دست می‌آید که اگر تبیین دورکیمی بدون قید و شرط انجام شود، فی الواقع می‌توان حضور مؤثر اشیا را بر

1. Clive Bell.

2. Armstrong.

3. Affecting Presence.

افراد پذیرفت. اما این بناگزیر هر عامل دیگری را که در ساختار بعدی واقعیت اجتماعی مؤثر باشد، نادیده می‌گیرد.

این، ممکن است تفسیر دقیق‌تر این عقیده باشد که می‌گفت «جامعه باید به وسیله خود جامعه تبیین شود»، اما با وجود این، جامعه‌شناسی ضرورتاً باید این گفته را تا آنجا که شرایطش اجازه می‌دهد مورد آزمایش قرار دهد، و فقط بعد از این است که شخص می‌تواند بداند که آیا عوامل معارض دیگری در ساختن جامعه مفید بوده‌اند یا خیر.

بررسی این نکته که آیا تبیین دورکیمی درباره مفهوم خدا از دیدگاه انسان ممکن هست یا نه، می‌تواند روی دو نمونه متمرکز شود: اولی مربوط است به جی، ایی، سوانسون^۱؛ دومی مربوط است به برگر^۲. نمونه سوانسون اجتناب ناپذیر است، زیرا او از معدود جامعه‌شناسانی است که واقعاً سعی کرده تا تفسیر خاصی از نظریه دورکیمی در خصوص «منشأ اعتقادات اولیه» ارائه دهد. این عبارت متأخر در واقع عنوان فرعی کتاب او با نام توژد خدایان^۳ است. سوانسون به خوبی آگاه بود از این که تعداد اندکی از همکارانش در کاری بیش از شرح و توصیف پدیده‌های مذهبی مشغولند:

این واقعیت دارد که کسی می‌توانست یک کتابخانه بزرگ را با کتاب‌هایی پر کند که اعتقادات و سازمان‌های مذهبی را شرح یا تفسیر می‌کنند. برعکس، فقط یک قفسه است که می‌تواند دربردارنده تمام کتاب‌هایی باشد که، از نقطه نظر علم طبیعی، شامل شرح‌های دقیقی درباره ماهیت مذهب و منابع آن هستند. در آن قفسه ممکن بود شرح مفصلی که امیل دورکیم با عنوان

1. G.E.Swanson.

2. Berger.

3. The Birth of The Gods.

«شکل‌های ابتدایی زندگی مذهبی...» نوشته است،
وجود داشته باشد. نظریه‌ای که در آن وجود دارد بخشی
از چیزی است که اساس کار من قرار گرفته است. (۸)

بنابراین، سوانسون دانسته و آگاهانه بر اساس این اصل که فقط جامعه می‌تواند جامعه را تبیین کند، اقدام به تبیین کامل جامعه شناختی مفاهیم خدا از نقطه نظر انسانی نمود. از این رو، اگر قرار است درباره منشأ مفهوم خدا تبیین جامعه شناختی انجام شود، می‌بایست دو کار صورت بگیرد: در وهله نخست، این تبیین می‌باید آن دسته از واقعیت‌های اجتماعی را که سبب به وجود آمدن معانی و مفاهیم مختلف درباره خدا شده‌اند، تعیین و مشخص کند؛ در وهله دوم، این تبیین می‌بایست در مورد این موضوع بحث کند که «جهان خدایان» به وسیله آن گروه از واقعیت‌های اجتماعی به طریقی ایجاد می‌شود که منعکس کننده ساختارهای اجتماعی موجود است و در عین حال، آنها را تحکیم و تثبیت می‌کند؛ به عبارت دیگر، «جهان خدایان» می‌بایست چیزی شبیه آئینه ملکه در داستان سفید برفی باشد؛ آن نباید صرفاً چیزی را منعکس کند که آنجاست، آن همچنین می‌بایست تصویر را تثبیت و تقویت کند.

این دو نکته، دقیقاً نکاتی هستند که سوانسون تلاش کرد تا بر اساس خطوط فکری دقیقاً دورکیمی بنا نهد: یک جهان ماوراءالطبیعی به وجود آمده است، زیرا انسان‌ها در جهان طبیعی (یعنی جهان بی‌واسطه) نظارت‌های اجتماعی و نیروهای محرّکی را تجربه می‌کنند که مستقل از فردیت خاص آنهاست. انسان‌ها به مثابه افراد در این نظارت‌ها و نیروهای اجتماعی، که چنان واقعی‌اند که گویی «عینی‌اند» (۹)، مستغرق و غوطه‌ورند. به عبارت دیگر آنها می‌توانند به گونه‌ای عینیت پیدا کنند که گویی متعلق به

یک نظم مافوق طبیعی واقعیت هستند. به قول او: «بحثی که در اینجا طرح می‌شود، بیان‌کننده این است که مردم خواص (مافوق - طبیعی) را در زندگی اجتماعی تجربه می‌کنند، نه صرفاً به این علت که انسان‌ها نادانسته و ناآگاهانه به وسیله آن دسته از ترم‌های اجتماعی که آموخته‌اند، کنترل می‌شوند، بلکه به این جهت که روابط اجتماعی ذاتاً ویژگی‌هایی دارد که ما آنها را به عنوان [ویژگی‌های م.م] مافوق - طبیعی می‌شناسیم».^(۱۰)

معنی این عبارت آن است که یک جهان مافوق - طبیعی وجود دارد، یا وجود داشته است، صرفاً به خاطر این که تجربه زندگی اجتماعی در این جهان طبیعی قدرتها و فشارهایی را بر انسان‌ها آشکار نموده که گویا آن قدر واقعی‌اند که می‌بایست برای آنها موجودیت قایل شد. اما از آنجا که آن تجربیات اجتماعی پایه و اساس ندارند مگر در خود جامعه (آنها به وسیله تجربه اجتماعی شدن به وجود آمده‌اند)، قایل شدن هرگونه وجود مستقل برای آن نیروها به ناگزیر منجر به طرح یک جهان غیرطبیعی، یا فوق - طبیعی دیگر می‌شود. آیا امکان دارد واقعیت‌های اجتماعی را به گونه‌ای شناسایی کنیم که از طریق آنها انواع مختلف نیروهای نظارتی و محرکه تجربه می‌شوند، و بدین ترتیب، اساس تشکیل یک تصویر آینه‌وار (وابستگی به یک نظم فوق - طبیعی) را پی‌ریزی می‌کنند، به گونه‌ای که به واسطه آن، آن نظارتها و نیروهای مزبور... مردد آن باید نوشته شود و امکان حذف آن نیست (م) نظارتها و نیروهای مزبور به صورت اشیاء موجود، ارواح یا خدایان، یا حتی «مانای»^۱، غیر شخصی درمی‌آیند؟

تا آنجا که مربوط به مفهوم «خداست»، سوانسون می‌گوید که (چنان که فی الواقع ناگزیر بود بگوید که) ویژگی‌های مختلف «جهان خدایان»

1. mana.

ساختارهای تأسیسی مختلفی را در جوامع واقعی منعکس می‌کند. او به ویژه گفته است که اعتقاد به یک خدای برتر، بالاخص اعتقاد به توحید، همیشه در جوامعی یافت می‌شوند که مرکب از دو یا سه طبقه^۱ اجتماعی حاکم^۲ هستند. منظور سوانسون از طبقه [طبقات]، دقیقاً، دو یا سه «گروه»^۳ معتبر هستند که کنترل‌های اجتماعی به وساطت^۴ آنها صورت می‌گیرد، به عنوان مثال، مثل حکومت‌های سلطنتی^۵، پارلمانی^۶ و محلی^۷.^(۱۱)

در اینجا، بر اساس فرضیه دورکیمی، آشکار است که مفهوم خدا، و در این مورد خاص، مفهوم یک خدای برتر، یک خدای بزرگ، به وسیله تجربه حکومت‌های طبقاتی در جوامع واقعی به وجود آمده است. تجربه نیروی بازدارنده‌ای که برتر از احساسات یا تمایلات فردی است به قدری واقعی است که منجر به این باور شده که آن در وجود، واقعیت عینی دارد و بنابراین به «عنوان» یک واقعیت عینی یافته در جهان دیگر به وجود آمده است. اگر چنین باشد، نیازی نیست تا برای منشأ مفهوم خدا توضیحات اضافی بدهیم: تبیینات جامعه‌شناسی، کامل و کافی است.

آیا این فرضیه قابل اثبات است؟ سوانسون از ۵۰ جامعه که به لحاظ انسان‌شناسی توصیف شده‌اند، نمونه‌هایی ارائه داده است. در آزمون این فرضیه درباره خدای برتر، ۱۱ جامعه از ۵۰ جامعه به خاطر ابهام در مشاهده اعتقاد به خدای واحد در این جوامع، حذف شدند. در مورد ۳۹ جامعه باقیمانده، ۱۹ جامعه در ساختار اجتماعی شان کمتر از ۳ گروه حاکم داشتند، و از این ۱۹ جامعه، ۱۷ جامعه بر اساس تعریف سوانسون

1. hierarchy.

2. sovereign.

3. layer.

4. mediate.

5. Monarch.

6. parliament.

7. local.

از توحید، اعتقادات توحیدی نداشتند. (۱۲) از ۲۰ جامعه‌ای که ۳ گروه حاکم یا بیشتر داشتند، ۱۷ جامعه معتقد به یک خدای برتر بودند. چنان‌که سوانسون پس از این می‌گوید «احتمال این‌که چنین اختلافات بزرگ بر حسب شانس و اتفاق روی دهد کمتر از پنج در هزار است» (۱۳). به هر تقدیر، ۵ جامعه هیچ مناسبتی با این فرضیه نداشتند، ۲ جامعه کمتر از ۳ گروه حاکم داشتند و با وجود این به یک خدایی [توحید] معتقد بودند؛ ۳ جامعه گروه‌های مورد نظر را دارا بودند اما به توحید اعتقاد نداشتند. سوانسون می‌گوید که، از این ۵ جامعه، ۲ جامعه با حدس او مطابقتی ندارند، ۲ جامعه «ممکن است به جوامع بی‌طبقه مربوط باشند» (۱۴). از ۱ جامعه مشکل است بتوان هیچ اطلاعی به دست داد زیرا «بسیاری از انسان‌شناسان حرفه‌ای در اعتبار اطلاعات به دست آمده در خصوص اعتقاد به یک خدای برتر» (۱۵) تردید دارند: پس بنابراین شاید این مورد به آن ۱۱ مورد مشکوک مربوط باشد. پس، آیا این تبیین جامعه‌شناختی درباره منشأ مفهوم خدا - این‌که منشأ این مفهوم در جامعه قرار دارد، و این‌که این مفهوم مستقیماً به وسیله تجربیات انسان‌ها از جامعه ساخته شده و نه بوسیله هیچ چیز دیگر - اثبات می‌شود؟ آیا تأیید یک نظریه و تأسیس یک تبیین جامعه‌شناختی کامل درباره مفهوم خدا، کافی است؟ اگر چنین است، سوانسون در آرزوی خود برای تکمیل اصل دورکیمی، مبنی بر این‌که پدیده‌های اجتماعی می‌بایست به وسیله خود جامعه تبیین شود، نه با توسل به منابعی که نسبت به این تبیین بیگانه [یا خارجی] هستند، موفق بوده است.

پذیرش استدلال سوانسون به دو چیز بستگی دارد: اولاً، بستگی دارد به تعریفی که او درباره توحید ارائه می‌دهد، که به قدر کافی دربردارنده و

حاکی از آن اعتقادات و اعمالی است که در حقیقت در ارتباط با اعتقاد به یک خدایی بوده‌اند؛ زیرا از طرف دیگر، توحید در جامعه خاص مورد نظر او صرفاً به معنی این خواهد بود که او در آن جامعه تعریف خود را درباره توحید شناسایی نموده، و دیگر معانی و مفاهیم اعتقاد به یک خدای برتر را که ممکن بود از سر غفلت و بی‌توجهی، به آن حوزه کوچک موارد مبهم و مشکوک وانهاده باشد، رها نموده است؛ و ثانیاً، و حتی جدی‌تر از آن، اثبات تأسیس فرضیه او بستگی دارد به تعداد کافی (و حصول کافی) مشاهداتی که او برای آگاهی‌اش از آن جوامع نمونه‌ای، به سوی آن‌ها جلب می‌شود.

سوانسون اساساً در هر دوی این موارد ضعیف است.

تا آن‌جا که به تعریف یکتاپرستی مربوط است، یقینی وجود ندارد که اصل فرضیه او، مبنی بر این که همیشه (و یا تقریباً همیشه) بین دو محیط، بین دو جهان، جهان طبیعی و جهان مافوق - طبیعی جدایی اساسی وجود دارد، درست باشد. (۱۶) از نقطه نظر شواهد موجود انسان‌شناسی، چیزی که احتمال آن بیشتر است این است که اکثریت انسان‌ها در محیطی زندگی کرده‌اند و زندگی می‌کنند که حالت‌ها و فرصت‌های وجودی متفاوتی دارد. به نظر می‌رسد جهان بیش از حد متعارف به عنوان یک کل تجربه شده است، به طوری که چیزی که در مجموع «جهان» نامیده شده، دربردارنده جهان ارواح و جهان نیروهای نادیدنی نیز هست. بعضی از انسان‌ها مسلماً در باور به این که چنین نیروها یا ارواحی متعلق به یک محیط هستند، مشکلی ندیده‌اند؛ درست مثل این که بعضی از انسان‌ها در یک جزیره دیگر، یا در بخش دیگری از یک جنگل، یا در آن سوی یک تپه زندگی می‌کنند و با وجود این حضور آن‌ها گاه‌گاهی احساس می‌شود.

بنابراین، این که بعضی از انسان‌ها به مفهوم روشنی از یک جهان فوق طبیعی دست می‌یابند به معنی این نیست که این مفهوم یک واقعیت ضروری و اجتناب‌ناپذیر آگاهی است که، یک جامعه‌شناس می‌تواند بر اساس آن یک تئوری مبادله‌ای درباره ساختار مذاهب یا مفاهیم توحیدی بسط و گسترش دهد. با وجود این، این محدودیت‌ها و سایر محدودیت‌های تعریف، چیزی ندارند که به اندازه مسایل شواهد، بخش دّوم فرضیه سوانسون، جدی باشد.

سوانسون با این مسأله روبرو شده بود که مشاهدات انسان شناسانه به وسیله مردم مختلف و در زمان‌های مختلف، و با درک بسیار متفاوتی از روش و آنچه که ارزش ثبت کردن داشت، گردآوری شده بودند. به عنوان نمونه، بخش وسیعی از مشاهدات انسان شناسانه که مربوط بودند به دوره‌هایی بیش از گسستی که به وسیله تماس با توسعه غربی ایجاد شده بود، از طرف مردم متعصبی چون مبلغان مذهبی (به ذهن مردم سده بیستم) رسیده است: شخص با مشاهدات آنها چه باید کرد؟ تیلور تلاش نموده تا این مسأله را با بحث درباره این که گزارش‌های کافی تهیه شده یکدیگر را تأیید می‌کنند، حل کند؛ فرقی ندارد که چه کسی چه گزارشی تهیه نموده است؛ تعصب او هم هرچه می‌خواهد باشد، مهم نیست. به این ترتیب او به اصل خود مبنی بر "nonquis, sedquid" دست یافت. (۱۷) اما چه می‌بایست گفت درباره وقتی که یک گزارش واحد تأیید نمی‌شود، جایی که مخبر نمی‌تواند گزارش موثقی تهیه کند، و جایی که گزارش نمی‌تواند رد یا تأیید شود، زیرا مردم و موقعیت‌هایشان تغییر نموده یا از وضعیت خود قطع و گسیخته شده‌اند. این امکان آخری به طور آشکار بارها در مورد مشاهدات انسان شناسانه تکرار می‌شود. فریزر

زمانی که سعی کرد تا تمام نمونه‌های شناخته شده نمایش - آتش^۱ را جمع‌آوری کند، با این مسأله روبرو شد، و خطاب به آناندل^۲ نامه‌ای نوشت و از او تقاضا نمود که شواهد دیده شده در مالی^۳ را برای او گزارش کند. آناندل پاسخ داد:

متأسفم از این که نمی‌توانم درباره نمایش - آتش در میان قبایل پنیسولای^۴ مالی گزارشی برایتان بفرستم. حتی در میان قبایل اسمانگز^۵ این رسم منسوخ شده است. با توجه به اعتمادی که نسبت به واگان استونس^۶ داریم، شواهدی به دست آورده‌ایم درباره این که نمونه‌هایی که او برای ما فرستاده است تماماً ساختگی بوده‌اند و این که او در چنین مواردی که مشاهداتش مطلقاً غیرقابل اعتماد بودند، بارها تحت تأثیر مورفین بوده است. با اینهمه، زمانی که او عبارتی را به کار برده که شما به آن اشاره نموده‌اید، میل داشتم حرف او را باور کنم. او به طور حتم درباره قبایل وحشی سرزمین مالی اطلاعات و تجربیاتی داشت که هیچ‌کدام نسبت به دیگری ارجحیت و برتری نداشتند، زیرا او در حقیقت مثل یکی از همان‌ها زندگی می‌کرد. (۱۸)

فریزر، چنان که قبلاً اشاره شد، مسأله را به وسیله اصل «دور کردن درهم - برهمی از نوشته‌هایش» (۱۹) حل کرده است؛ و با توجه به گذشته، دشوار نیست که می‌بینیم نتایج گرفته شده در کتاب شاخ زرین^۷ برای نتایج موردنظر فریزر ناکافی است. (۲۰) اصل «درهم برهمی» کاملاً به آسانی

1. Fire - drill.

2. Annandle.

3. Malay.

4. Peninsula.

5. Semangs.

6. Vaughanstevens.

7. The Golden Bough.

تبدیل به افسون و وردگویی شده است.

از این جهت، سوانسون به فریزر نزدیکتر است تا به تیلور؛ اما سوانسون بدون این که به منشأ یا زمینه شواهد توجه کند، یا حتی بدون توجه به شواهد معتبری که از مراجعه به زلیچ^۱ حاصل شده، آنها را پذیرفته است: (۲۱)

ما در یک موضوع دیگر تصمیم زلیچ را پذیرفته‌ایم:

...اینکه تمام گزارش‌های نژادی می‌بایست به عنوان گزارش‌های دقیق پذیرفته می‌شدند، به جهت اهمیتی که برای این مقاله داشت، به عنوان یک تصمیم مصلحتی^۲ پذیرفته شد. این یک «رئالیسم شناخت شناسانه» نیست، بلکه صرفاً به معنی این است که اگر یکی از شواهد مورد تردید واقع شود، تمام شواهد دیگر نیز مورد تردید قرار خواهند گرفت. فی‌الواقع به این دلیل است که معنی یک تحلیل ناتمام اساساً بستگی دارد به پاسخی که به طور کلی فراهم می‌کند. (۲۲)

این تصمیم بدون قید و شرط در حقیقت برای استدلال سوانسون مخرب و زیان بار است، اساساً به خاطر این که خود او با شرح استثنائاتی که فرضیه‌اش دربرداشت، آن را نقض می‌کند. به عنوان نمونه، مردم خاصی «یاگان‌ها»^۳، وجود دارند که جامعه‌شان چندگروه حاکم دارد، اما همین مردم آشکارا به یک خدای برتر اعتقاد دارند:

مادامی که نتوانیم این امکان را روشن کنیم که «یاگان‌ها» موردی را تدارک می‌بینند که پیش‌بینی ما به

1. Zelditch.

2. policy decision.

3. yaghan.

موجب آن نادرست از آب درمی‌آید، اهمیتی ندارد که اطلاعات ما اساساً از مارتین گاسندی^۱، که پیرو پدر اشمیت^۲ است، کسی که تئوری‌اش منجر به این می‌شود که آدم فکر کند این مردم ساده‌جدا افتاده، به توحید اعتقاد دارند، به دست بیاید یا از کسی دیگر. چنان‌که در هر کاوش و جستجویی، شخص می‌تواند به گزارش گاسندی بیش از گزارش دیگران اعتماد داشته باشد اگر که این گزارش‌ها مستقلاً و عادلانه مورد تأیید قرار بگیرند. (۲۳)

از این بیشتر در مورد «تصمیم مصلحتی» سوانسون صادق است. زیرا، اینک چه چیزی می‌توانست احتمالاً به عنوان یک گزارش «مستقل و تأیید عادلانه» محسوب شود؟ چه می‌توان گفت درباره‌ی پیش‌فرض‌ها یا تعصباتی که بر مشاهدات انسان‌شناسان تأثیر گذاشته، که سوانسون فی‌الواقع برای جوامع دیگر به آنها اعتماد کرده است؟ به سختی می‌توان معتقد بود که ملاحظات نظری بر عقاید افرادی چون مارگارت مید^۳ (در سال ۱۹۳۸) «روث بندیکت»^۴، ماکس وبر (درباره‌ی اسرائیلیان)، یا جفری گورر^۵ (مجدداً در سال ۱۹۳۸)، که سوانسون از آثار تمامی آنها به عنوان منابع اطلاعاتی استفاده نموده، تأثیری نگذاشته باشد. یکی از درس‌های سختی که انسان‌شناسان می‌بایست یاد بگیرند این است که بیشتر شواهد آنها (شاید دقیقاً «تمام» شواهد آنها، اولین حوزه‌ی مشاهداتی که بر روی کاغذ آمده)، شواهد «تاریخی» است، می‌بایست با احتیاط کامل و تخصصی که لازمه‌ی آن است به آنها نزدیک شد. این به ویژه در جایی

1. Martin Gusinde. 2. FaTher Schmidt. 3. Margaret Mead.
4. RuTh Bendedict. 5. RuTh Bendedict.

درست است که، مردمی که مشاهده کرده‌اند، یا حضور ندارند، یا رابطه آنها با مشاهداتشان قطع شده، و به همین جهت، تکرار مشاهدات در این موارد امکان پذیر نیست. اما به جز مواردی که شواهد می‌توانند به درستی گردآوری شوند، یک تبیین جامعه‌شناختی کامل، در معنای دورکیمی آن، خارج از دسترس باقی می‌ماند، زیرا این امکان را نمی‌توان نادیده گرفت که مفهوم خدا به وسیله تجربیات آن گروه از واقعیات به دست آمده که یا متفاوت از تجربیات اجتماعی است، یا چیزی افزوده بر آن است.

استدلال ما در این‌جا این نیست که در اصل، تبیین جامعه‌شناختی ممکن بود ایجاد شود اما در عمل به علت وضعیتی شواهد ممکن نیست این کار انجام شود. به نظر می‌رسد به طور حتم چنین است. استدلال مهم‌تر این است که، به جهت این که شواهد حتی اگر درست باشند بازهم مبهم‌اند و بر خلاف فرضیه، تفسیر درست شواهد به احتمال زیاد می‌تواند این باشد که در ساختار مفاهیم انسانی درباره واقعیت، منابعی علاوه بر منابع اجتماعی وجود دارند. این کمترین تأثیری در وابستگی‌های بین واقعیت‌های اساسی مفهومی شده خاص و واقعیت‌های اساسی اجتماعی خاص، که سوانسون آن را شناسایی نموده، ندارد. معنای این سخن آن است که آن چه سوانسون مشغول تحلیل آن است، منشأ مفهوم خدا نیست، بلکه روش‌هایی است که از طریق آن‌ها بعضی از مفاهیم درباره خدا، که اساساً ممکن است از منابع «دیگر» معانی استنتاج شده باشند، به گونه‌ای تصویری بیان شده، یا جامعه تصویری به آن‌ها پوشانده می‌شود. به عنوان نمونه، وقتی که در فراگرد زمان یا سال، یا در نظم فصل‌ها، یا در رویدادهای اتفاقی بیماری، یا در قحطی، یا در زمین لرزه، «یک ساختار معنی‌دار» مشاهده شود، ممکن

است امکان عقیده به خدا القا شود؛ و این عقیده ممکن است القا شود اما نه به وسیله اصطلاحات عقلانی، بلکه بر اساس «ترس و حیرت انسان‌ها» که امرسون برای روشن کردن این نکته به آن استناد نموده است. (۲۴) این دست‌کم نمی‌گوید که انسان‌ها وقتی این تجربیات را به عنوان تجربیات «خداشناسانه» طبقه‌بندی^۱ [نام‌گذاری] می‌کنند، بالضروره این تجربیات را به درستی طبقه‌بندی می‌کنند. اما اگر کسی تلاش می‌کند تا بفهمد که انسان‌ها چگونه به معنی یا مفهوم یک واقعیت یا واقعیت‌هایی که آنها به خدا، یا به خدایان نسبت می‌دهند، می‌رسند؛ پس اشاره به این تجربیات و دیگر تجربیات که تنها چیزی است که می‌تواند مشاهدات «آماده شده» به لحاظ جامعه‌شناختی را رد کند، مطلق و نامبهم (روشن) است. فعلاً که بوضوح این طور نیست. این به معنی آن است که پس در هر یک از این موارد، که دال بر وجود خدا هستند، یا بوده‌اند، واقعیت‌های اجتماعی در دسترس کاملاً یک نقش ثانوی ایفا می‌کنند. آنها منشأیی می‌شوند که از آن، آن دسته از ایده‌ها و مفاهیمی که به آن واقعیت فرضی، جامه تصویری پوشانده‌اند، آن واقعیت فرضی که «از قبل» تأثیر خود را به جا گذاشته است، ساخته می‌شوند. در آن مورد، «وابستگی‌های» سوانسون، که دقیقاً چیزی است که شواهد او ارائه می‌دهند، مکرراً، اما نه همواره، به دست خواهند آمد. آنها «همواره» به دست نمی‌آیند زیرا، اگرچه اکثر گروه‌های اجتماعی ممکن است به خوبی تصور کنند که جهان واقعیت نادیدنی، شبیه به جهان خود آنهاست، بعضی از گروه‌های اجتماعی ممکن است احساس کنند که این جهان ویژگی‌های کاملاً متفاوتی دارد؛ به عنوان مثال، مثل ویژگی‌هایی که دنیای حیوانات دارد.

1. label.

این واقعیت که شواهد سوانسون دقیقاً یا همواره وابستگی‌ها را ثابت نمی‌کند نشان می‌دهد که فی‌الواقع عکس استدلال او بیشتر احتمال دارد. این که تجربه واقعیت اجتماعی تنها منشأ یا منشأ همیشگی‌ای نیست که مفهوم «جهان دیگر» از آن به دست آمده باشد، بلکه منابع دیگری وجود دارند که به انسان‌ها القا می‌کنند که واقعیت‌های دیگری نیز هستند که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند، و چیزی وجود دارد که در بعضی از شواهد می‌تواند به گونه‌ای مناسب به موجودی چون خدا، نسبت داده شود. چیزی که سوانسون در حقیقت تحلیل نموده، روشی است که به واسطه آن ظاهراً ماهیت حقیقی «جهان دیگر» به گونه‌ای تصویری ساخته شده، و با این استدلال که این ماهیت به اندازه کافی قابل شناخت است، موجه گشته است. برای این که جهان خدایان اثبات شود می‌باید دست کم ساختارهایی وجود داشته باشد که انسان‌ها بتوانند به گونه‌ای فرضی آن را شناسایی کنند. اورشلیم^۱ دست بالا ممکن است خیابان‌هایی از طلا داشته باشد، اما آنها دست کم خیابان هستند؛ خدا ممکن است صدایی شبیه به رعد داشته باشد، اما او دست کم صدایی دارد. کار سوانسون، مبنی بر این که چگونه ممکن است اعتقادات متقاعدکننده به نظر برسند، به عنوان یک تحلیل موجه در مجموع مهم است، زیرا اساساً اگر هیچ نسبتی بین یک نمونه خاص واقعیت اجتماعی و معتقدات خداشناسانه که در آن جامعه به دست آمده‌اند، وجود داشته باشد؛ پس این نشان می‌دهد که در مورد اعتقادات خداشناسانه یکی از پایه‌های اصلی در محدوده‌ای قرار دارد که برطبق آن جهان خدایان می‌تواند به عنوان چیزی که با نظم موجود پیوستگی دارد در نظر گرفته شود، اگرچه، بدون تردید، انسان‌ها

1. Jerusalem.

نمی‌توانند امیدی به اصلاح و به بهبود این ایده داشته باشند. چیزی که نمی‌تواند اثبات شود، مگر این که پیوستگی‌ها مطلق باشند؛ بر اساس این استدلال است که واقعیت‌های اجتماعی بدون مراجعه به هیچ منشأ تجربی دیگر، برای ساختن مفهوم این چنینی خدا «مطلقاً» کافی هستند. این به معنای آن نیست که جامعه‌شناسی در مجموع نمی‌تواند «توضیح» دهد که مردم چگونه به مفهومی از خدا دست می‌یابند. برعکس، جامعه‌شناسی می‌تواند بسیار مقتدرانه دقیقاً توضیح دهد که هرکسی که به خدا اعتقاد دارد واقعاً چگونه به اعتقاد خاص خودش رسیده است. او [به این اعتقاد] می‌رسد. فعلاً این سخنان را بسیار ناتمام تلقی کنید، زیرا خصوصیات مفهومی [تصویری] و رفتاری او تحت فشار و جبر جامعه و فرهنگی قرار دارد که او در آن متولد شده و زندگی می‌کند. همراه با آن پارامترها، یا حد و مرزها، امکانات گوناگونی بر روی رفتار فردی گشوده است؛ اما امکانات «تمام» رفتارها بستگی دارد به آن چیزهایی که فراگرد تغییرات اجتماعی و فرهنگی فراهم می‌کنند. به عنوان نمونه، پیش از این که حضرت عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام متولد شود، هیچ کس نمی‌توانست یک مسیحی باشد (به جز به آن معنی آشفته و مبهمی که عبریان و انجیل چهارم به آن عقیده دارند). آن امکان [مسیحی بودن. م] به لحاظ جامعه‌شناسی قابل حصول نبود. سی سال بعد از میلاد مسیح عَلَيْهِ السَّلَام بود که امکان رفتار مفهومی^۱ به وجود آمد، و در بعضی از سرزمین‌ها جبر عقیدتی بیش از سایر مکان‌ها بود: به احتمال قوی جبر عقیدتی در روم بیش از رانگون^۲ بود، و به احتمال بسیار، در روم سال ۱۵۷۲ بیش از روم سال ۱۹۷۲ بود. این بخشی از کار جامعه‌شناسی است که این گونه جبرها

1. Conceptual.

2. Rangoon.

و فشارهای اجتماعی را شناسایی کرده و حد و مرزهای رفتاری را در آن جوامعی که این گونه فشارها در آن شناخته شده‌اند، تعیین نماید.

این همان چیزی است که برگر^۱ را وادار نمود تا بگوید که شاید جامعه‌شناسی بیش از دیگر نظام‌ها «دعاوی حقیقت مطلق» را در مذهب جدّاً تهدید می‌کند، زیرا جامعه‌شناسی همیشه می‌تواند نسبت فرهنگی هر اعتقاد خاصی را تعیین کند. بر اساس این زمینه بود که برگر («در واقعیت اجتماعی مذهب» که ابتدا با عنوان آسمان مقدس چاپ شده بود) گزارش دقیق جامعه‌شناختی خود را درباره این که موجودات بشری چگونه به مفهومی از خدا دست می‌یابند، نوشت. با اینهمه، برگر نیز به درک این نکته رسید که حتی دقیق‌ترین گزارش‌های جامعه‌شناسانه نمی‌توانند این امکان را نادیده بگیرند که مفهوم خدا ممکن است منشایی خارج از آن منشأ دقیق جامعه‌شناختی داشته باشد. این چیزی است که برگر را در قیاس با سوانسون برتری می‌بخشد؛ زیرا اگرچه قصد و نیت برگر به لحاظ جامعه‌شناسی صراحتاً با قصد و نیت سوانسون برابر بود، زمانی که می‌خواست کتاب بعدی خود را با عنوان *شایعه فرشتگان بنویسد*، احساس کرد ناگزیر است فکر خود را در رابطه با درک ساختار جامعه‌شناختی واقعیت مذهبی تغییر دهد. نکته‌ای که باعث این تغییر فکر شد دقیقاً همان است که در بحث سوانسون روی داده؛ این پرسش که آیا علاوه بر منابع معنی جامعه‌شناسانه که در مفاهیم انسان از خدا دخالت دارند، منابع دیگری وجود دارد یا خیر.

این تغییر فکر «واقعاً» در بردارنده چه چیزی است و نتایج حاصله از

1. Berger.

آن که در درک مفاهیم خدا به کار آیند، کدام هستند؟
 اگر در وهله نخست به کتاب اول او مراجعه کنیم، می‌توانیم در همان
 صفحات مقدماتی ببینیم که در «عرف و سنت»^۱ جامعه شناسانه برگر هیچ
 تردیدی وجود ندارند:

انسان محصول جامعه است. زندگی‌نامه هر فردی،
 داستانی است که از تاریخ جامعه آغاز می‌شود و آن را
 زنده نگاه می‌دارد. جامعه «آنجا» بود پیش از این که فرد
 متولد شود و «آنجا» خواهد بود پس از این که او بمیرد.
 علاوه بر این، از درون جامعه، و به عنوان نتیجه
 فراگردهای اجتماعی است که فرد تبدیل به شخص
 می‌شود، به هویت خود دست می‌یابد، و آن را حفظ
 می‌کند، طرح‌های گوناگون سازنده زندگی‌اش را به انجام
 می‌رساند، بنابراین انسان نمی‌تواند جدای از جامعه
 زندگی کند. (۲۵)

اما برگر همچنین تلاش کرد تا از توانایی‌های خلاق انسان‌ها، مثل
 وقتی که آنها چیزی را که به لحاظ اجتماعی و به لحاظ فرهنگی در
 دسترس شان قرار می‌گیرد، حفظ و ضبط می‌کنند، دفاع کند؛ بدین ترتیب،
 انسان‌ها می‌توانند به وسیله جهت دادن و شکل بخشیدن به «بعضی» از
 واقعیتهای اجتماعی، نسبت به آن‌ها مقدم باشند. جملاتی که دقیقاً قبل
 از جملات ذکر شده در بالا می‌آیند عبارتند از:

جامعه، یک پدیده دیالکتیکی است که فرآورده
 انسان است، و چیزی نیست جز یک فرآورده بشری، که
 با وجود این پیوسته به سوی تولیدکننده خود

1. Orthodoxy.

بازمی‌گردد. جامعه محصولی بشری است. و هیچ چیزی جز آن‌چه که فعالیت و آگاهی انسانی به آن می‌بخشد ندارد. صرف‌نظر از موجود بشری هیچ واقعیت اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. باوجود این همچنین ممکن است گفته شود که انسان، محصول جامعه است....

بقیه آن فصل مقدماتی با متعادل نمودن این دو عنصر، یعنی تقدّم شکل‌های جامعه‌شناختی و ارزش فردی متناسب نمودن، که به لحاظ جامعه‌شناسی قابل حصول است، ادامه می‌یابد:

این دو عبارت، این‌که جامعه محصول انسان است و این‌که انسان محصول جامعه است، تناقضی دربرندارند. برعکس، آنها ویژگی ذاتی دیالکتیکی پدیدار جامعه شناختی را منعکس می‌کنند. فقط اگر این ویژگی شناخته شود، جامعه بر اساس چیزی که برای واقعیت تجربی آن کافی و مناسب است، فهمیده خواهد شد. (۲۶)

اما، در اینجا برگرد در یک قضیه دوحدی اساسی گیر می‌کند: قضیه دوحدی درباره معنی فرد که قبلاً در سده نوزدهم ظاهر شده بود، و قضیه‌ای که به طور خلاصه در فصل مقدماتی بررسی شده بود. از طرفی، رفتار فردی می‌بایست به وسیله قوانینی که از طریق تاریخ در ساختن جوامع دخالت دارند تبیین شود، از طرف دیگر، به نظر می‌رسد این مهم است که بتوانیم بگوییم کنش‌های فردی فراتر از آن قوانین قرار می‌گیرند، چون از طرف دیگر این نیز مشکل است که ارزش و یا ستایشی را به کوشش‌های اخلاقی یا رفتارهای نوع پرستانه نسبت دهیم. اگر تمام

رفتارهای اجتماعی حقیقتاً تحت تأثیر قوانین ثابتی باشند، حتی «خود - یاری‌گری»^۱ ساموئل اسمایلز^۲ نیز مفید فایده‌ای نخواهد بود. (۲۷)

دورکیم در پاراگراف آخر «اشکال ابتدایی زندگی مذهبی» درباره این قضیه دوحدی عبارت درخشانی نوشته است. نیاز چندانی نیست که خاطر نشان کنیم این قضیه دو حدی در مکتب مارکسیسم آن قدر بنیادی است که پلخانوف^۳ با سرعت و وضوح به آن متوسل می‌شود، نکته‌ای که در کتاب من با عنوان مسائل رنج به طور مجمل ارائه شده است.

با اینهمه، برگر همچنان در همان قضیه دوحدی گیر کرده است. از طرفی، او به عنوان فرزند خلف جامعه‌شناسی تجربی، باید معتقد باشد که انسان‌ها از طریق جامعه ساخته شده‌اند: «اینک این یک سخن علمی - جامعه‌شناختی بی‌مزه‌ای شده که بگویند انسان بودن یا شدن در هیچ‌یک از ساختارهای قابل شناخت تجربی که فراتر از مشاهدات زیست‌شناسانه باشد، بجز جامعه، ممکن نیست». (۳۰)

اما از طرف دیگر، او شدیداً مایل است برای شرط درونی شدن^۴ چیزی که جامعه برای فرد آماده می‌کند، وضعیت‌های ارزشی والایی قایل شود، ارزشی که تا اندازه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی که درونی شدن را ممکن می‌سازند، و چیزی که همیشه بر آن تقدّم دارد، مستقل است. این دو چگونه می‌توانند با هم مربوط باشند؟ اگر موضوع را در اینجاها کنیم و چیزی بیش از تولید آن کلمه شایع و مغناطیسی دیالکتیک - «ویژگی ذاتی دیالکتیکی پدیدار اجتماعی» چنان که برگر آن را وضع کرده بود - انجام ندهیم، مطلقاً چیزی به دست نیاورده‌ایم.

1. Self - help.

2. Samuel smiles.

3. Plekhanov.

4. internalization.

اما اگر در رابطه با فراگرد اجتماعی انتقال فرهنگی، یک «شریک دیالکتیکی» وجود دارد (خلاقیتی که به همراهی آن موجودات انسانی از موادی که به لحاظ اجتماعی و به لحاظ فرهنگی در دسترس شان قرار می‌گیرد، استفاده می‌کنند). پس شاید آن شریک، آن خلاقیت، به واقعیت‌های وجودی که مستقل از آن نسبت فرهنگی هستند، که بدون شک اساس راه یافتن آن به «هرچیزی» است، تقریب می‌جوید. از سوی دیگر، نمی‌باید این امکان را نادیده گرفت که انسان‌ها از منابع معنی وجود چیزی را نتیجه گرفته‌اند که جدای از جامعه وجود دارد. ما یک بار دیگر، همراه با جهان آبی و نقره‌ای امرسون (۳۱) به عقب باز می‌گردیم: پذیرفته شده که، کلماتی که امرسون و هرکس دیگری برای تفسیر ادراکات حسی‌شان به کار می‌برند، به لحاظ فرهنگی داده می‌شوند؛ با وجود این، علائم و نشانه‌ها، که ظاهراً از جهان خارج آمده‌اند، به اندازه کافی وجود دارند که به عنوان «علائم» (به عنوان نشانه‌ها)، کاملاً جدا از آن زمینه‌های اجتماعی خاص که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا آنها را به گونه‌ای مناسب طبقه‌بندی [نام‌گذاری. م] کنند، عمل نمایند.

در واقعیت اجتماعی مذهب، برگزاین نکته را کاملاً نادیده گرفته است. او با سر در عرف جامعه شناختی شیرجه رفته است - که خود این فی‌نفسه تعجب برانگیز نیست؛ زیرا جامعه‌شناسان، شبیه تمام افراد دیگر، ناگزیرند راه خود را در جهان پیدا کنند، و بنابراین به واسطه نرم‌ها و قراردادهای مورد انتظار در روابط اجتماعی عمیقاً تحت فشار هستند. به این شکل برگز به جای تبیین این امکان که می‌باید یک واقعیت کافی در وجود، در جهان خارجی موجود باشد که زمینه‌ای برای ادراک به وجود بیاورد تا بر اساس آن تغییر و تفسیر بتواند صورت گیرد، می‌گوید که

واقعیت مهم‌تر واقعیتی است که افراد در رویارویی با جهان خارج با آن مواجه می‌شوند: افراد بر حسب زبان و مفاهیمی که به لحاظ فرهنگی به دست آورده‌اند «به جهان خارج معنی می‌بخشند». از این رو، انسان‌ها با داشتن [دارایی] درونی ساختن، یا متناسب نمودن، که به لحاظ فرهنگی قابل حصول است، می‌توانند برون فکنی کرده و انواع مختلف معنی را بسازند. او در تنها عبارت منحصر به فردش می‌گوید که «بر اساس برون فکنی، انسان‌ها می‌توانند به واقعیت معنی ببخشند» (۳۲) اما این به معنی آن است که تفسیر همیشه شباهتی نادقیق با درک و فهم دارد. این چیزی است که برگر را ناگزیر نمود تا «بر ناپایداری و تزلزل جهان‌های ساخته بشری» تاکید کند:

«مشکل داشتن یک جهان، منجر به این می‌شود که
آن خود را به لحاظ روان شناسانه در این مشکل بیان کند
که داشتن یک جهان به لحاظ ذهنی موجه است.» (۳۳)

به عبارت دیگر، تمام انسان‌ها در تمام زمان‌ها جهان‌هایی از معنی ایجاد می‌کنند که بستگی دارد به استمرار آنها تا جایی که آن معانی موجه (موجه، نه درست) باقی می‌مانند، و موجهیت، تا اندازه بسیار زیادی به حمایت‌های اجتماعی و فرهنگی وابسته است. از دیدگاه برگر، به این علت است که جامعه‌شناسی این عبارت منسوخ را درباره دعای حقیقت مطلق، نه فقط در مذهب، بلکه در هر کجا که باشد اظهار می‌کند: *veritas* *requiescat in pace*. برطبق این نگرش، مذاهب ساختارهای خاص معنی ممکن هستند. از این رو، علاوه بر این، مذاهب (تمام زمینه‌های اعتقادات و اعمال سنتی) به عنوان زمینه‌های موجهیت، تمام زمینه‌هایی که افراد

می‌توانند عقیده داشته باشند و مطمئن باشند که جهان - جهان آن‌ها - با معنی است، بسیار مهم تلقی می‌شوند. این نتیجه عاید می‌شود که درونی ساختن (یعنی، در مجموع، چیزی که به معنی زنده بودن به عنوان یک موجود بشری است) ضروری است؛ اما محتوای آن همیشه دربردارنده درجه بالایی از تصنعی بودن است. خود آن، به آن معنایی که برگرد «خارجیت» جهان را به عنوان امر واقعی می‌پذیرد (اما بلافاصله پس از آن رد می‌کند) «واقعی» نیست. این می‌باید همیشه به عنوان یک گزارش تقریبی از واقعیت، که ساختارهای آن همیشه با نشان دادن این که غیرواقعی و موهوم هستند، تهدید می‌شود، به شمار آید؛ و با وجود این، صرف نظر از خود آن هیچ چیزی نمی‌تواند «واقعی» محسوب شود. برگرد موضوع را به این شکل توضیح می‌دهد:

به عبارت دیگر، وضعیت‌های حاشیه‌ای و فرعی وجود بشری، ناپایداری ذاتی تمام جهان‌های اجتماعی را آشکار می‌کنند. هر واقعیت تعریف شده اجتماعی به وسیله «غیر واقعیت‌های» پنهانی تهدید می‌شود. هر قانون ساخته شده اجتماعی می‌بایست پیوسته با امکان فروپاشی آن در یک بی‌قانونی روبه‌رو شود. با توجه به دیدگاه جامعه‌شناسی، هر قانونی حوزه‌ای از معنی است که در مجموعه وسیعی از معانی نقش بسته است؛ پرتو کوچکی است از روشنایی یک جنگل همیشه شوم، تاریک و بی‌شکل. (۳۴)

این یک دیدگاه کاملاً فرویدی درباره فرافکنی است - حتی زبان آن کاملاً یادآور صفحات مقدماتی کتاب آینده یک پندار (۳۵) است. ما چگونه می‌توانیم با یک جهان بدون چهره، بدون چهره زیرا آن چهره‌ای ندارد، و

مسئلاً شخصیتی هم ندارد مگر این که ما به آن تشخص ببخشیم، روبه‌رو شویم؟ ما می‌توانیم به وسیله «معنی بخشیدن» به آن، با آن روبه‌رو شویم. اگرچه جهان به معنای دقیق کلمه، خود «یک توده وسیع از معانی است». بر این اساس، مذهب به وسیله دخالت دادن تقدس در جهان، یا در بعضی از جنبه‌های جهان، کیفیت خاصی از معنی را به جهان می‌بخشد (و به این ترتیب آن را به لحاظ فرهنگی قابل حصول می‌سازد).

مذهب، همچنین در ساختارهای مبنی بر خداشناسی، با جهان در معانی دیگری نیز روبه‌رو می‌شود. مذهب به حکم آن که جهان را مرحله‌ای، یا جلوه‌ای، یا نتیجه‌ای از خدا می‌شمارد، به آن، چهره یا تشخص می‌بخشد. این دقیقاً نتیجه‌ای است که برگر می‌گیرد:

مذهب یک کار بشری است که به وسیله آن یک جهان مقدس تأسیس شده است. به گونه‌ای متفاوت بگوئیم، مذهب، جهانی شدن [یعنی، معنی‌دار کردن جهان] در یک حالت مقدس است. در اینجا منظور از مقدس نیروی اسرارآمیز و هیبت‌انگیزی است که غیر از انسان است اما با وجود این، انسان به او وابسته است، نیرویی است که گفته می‌شود در بعضی از امور تجربی وجود دارد. (۳۶)

از تمام این بحث‌ها این نتیجه به دست می‌آید که خدا یک "artefact" است. «خدا» در نظر برگر، به همان میزان که جزئی از عصر پارینه سنگی^۱ به شمار می‌آید، بخشی از واقعیت فرهنگی^۲ هم محسوب می‌شود. چیزی که انسان‌ها در هر لحظه خاص آن را «فرهنگ» می‌نامند، یک

1. stone Ageaxe.

2. cultural facticity.

«رویدادگی تقسیم شده» است. (۳۷) فرهنگ مجموعه‌ای از اختراعات مادی و غیرمادی است. انسان‌ها با دنیا آمدن در یک وضعیت خاص فرهنگی می‌آموزند که در واقعیت رویدادگی سهیم شوند. این بدان معنی است که خدا، به عنوان یک "artefact" این رویدادگی، آخرین محصول اجتماعی شدن^۱ است؛ مرحله‌ای که از نفس فراگرد اندیشه برخاسته است، به این معنی که «خدا» در ساختمان طراحی معنی، اجرای از ساختمان است. هرگونه کوششی که اسطوره‌زدایان^۲ برای پایین آوردن خدا از «آن بالا»، که طرح، خدا را در آن‌جا قرار داده است، به اینجا، به فراگرد اندیشه، به زمینه وجود و هستی ما، انجام دهند، چیزی را که به لحاظ اجتماعی و انسانی روی داده تغییر نمی‌دهد. این کار صرفاً ارزش طرح را بالاتر می‌برد. تا اندازه‌ای، این آن را حذف می‌کند. این صرفاً ارتباط نزدیکتری را بین فراگرد اجتماعی شدن و نتایج سمبلیک آن ایجاد می‌کند. این کار این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که «خدا» یک ساختار سمبلیک است که «واقعیت» آن هم به وسیله درجه‌ای از معنی، که آن سمبل ما را قادر می‌سازد به جهان ببخشیم، و هم به واسطه حوزه‌ای که او در آن به عنوان یک سمبل قدرتمند (یعنی، سمبلی که ساخته شده) موجه باقی می‌ماند، ساخته می‌شود.

بنابراین، این یک عبارت روشن درباره عرف و سنت جامعه‌شناسانه است. برگر آن واقعیت‌های اجتماعی را (و فقط آن واقعیت‌ها) که نیازمند ساختار یک جهان مافوق - طبیعی هستند تعیین نمی‌کند، کاری که سوانسون سعی می‌کرد انجام دهد؛ در آن مورد، او خیلی دورکیمی نیست. اما استدلال او مبنی بر این که اعتقاد به خدا به وسیله شرایط

1. socialization.

2. demythologizer.

اجتماعی، شرایط زمینه، انتقال، و موجهیت، تقویت و کنترل شده، دقیقاً جامعه شناختی است. در مجموع دشوار نیست ببینیم که چگونه حقیقت این نظریه - این حقیقت که انسان‌ها زندگی خود را از موادی که به لحاظ زمانی و مکانی در اختیار آنها قرار می‌گیرد، می‌سازند - می‌توانست مورد تردید واقع شود. با وجود این، دقیقاً در همین مورد است که برگر شروع کرد به درک این نکته که بعضی از چیزها اساساً اشتباه هستند، و این که تبیین جامعه شناختی سنتی او در مورد این که واقعیت‌های مذهبی چگونه ساخته شده‌اند، ناکافی است. اکنون چه چیزهایی به نظر او اشتباه رسیده بودند، و چه چیزهایی مورد تردید قرار گرفته بودند؟

این نکته با تأکید بر این که برگر در کتاب واقعیت اجتماعی مذهب از یک تئوری کاملاً جامعه شناسانه بهره می‌گیرد که برطبق آن مفاهیمی که انسان‌ها درباره واقعیت ساخته‌اند اساس ساختار واقعیت اجتماعی را می‌سازد، به بهترین وجهی ادامه می‌یابد. (۳۸) پیش از این دیده‌ایم که، در نظر برگر این ساختار بستگی دارد به یک رابطه دیالکتیکی بین زمینه‌های اجتماعی که افراد در آن متولد می‌شوند و زندگی می‌کنند (و چیزی که مواد را در دسترس آنها قرار می‌دهد و بدین وسیله ساختن معنی امکان‌پذیر می‌گردد) و خود افراد که موادی را که به لحاظ اجتماعی و فرهنگی در اختیار آنها قرار می‌گیرد، متناسب و درونی می‌سازند. اما بعداً دیدیم که برگر بین کل فراگرد بشری، فراگرد فردی و جامعه‌شناسی باهم، و چیزی که او به خارجیت^۱ نسبت می‌دهد، تا اندازه‌ای یک جهان خارجی مجرد^۲ که انسان‌ها تلاش می‌کنند آن را تفسیر کنند، رابطه دیالکتیکی دیگری ایجاد می‌کند. در کتاب اول، برگر مایل بود فقط بر حرکت در یک

1. externality.

2. abstract.

راستا تأکید کند: فی الواقع واقعیت در «آنجا»^۱ قرار دارد، اما او به عنوان یک جامعه‌شناس می‌بایست توجه خود را به وسایل و ابزارهای معطوف کند که انسان‌ها از طریق آن یاد می‌گیرند که «به» واقعیت معنی ببخشند؛ به عبارت دیگر، وسایل و ابزارهای که انسان‌ها به وسیله آن‌ها مفاهیم خود را درباره حرکت دائمی، تهدید همیشگی، فروپاشی همیشگی (۴۰) چیزی که به «آنجابودگی»^۲ شباهت تقریبی دارد، می‌سازند.

نیازی نیست که اعتبار آن «رابطه دیالکتیکی» خاص را، تأثیر متقابلی که بین فرد و جامعه وجود دارد، که فرد فقط از این طریق می‌تواند به میراث دانش، ارزش و اعتقاد دست یابد، زیرا این تنها چیزی است که انسان را قادر می‌سازد تا مثل *homo sapiens* زندگی کند، انکار کنیم. اما چیزی که نیازمند بررسی دقیق‌تر است این است که همراه با ساختارهای آن خارجیت که «آنجا بودگی» ممکن است تقریباً به آن شبیه باشد، ساختارهای خود آن خارجیت است که امکان دارد خودشان در امر ساختن دخیل باشند.

برگر در واقعیت اجتماعی مذهب چیزی را که به دشواری درست می‌دانست پذیرفتن این امکان بود که، همان‌گونه که انسان‌ها به خارجیت (که آنها را احاطه کرده است) معنا می‌بخشند، ممکن است خود آن خارجیت (یعنی آنچه که به لحاظ خارجی مورد توجه است) به آنها معنی ببخشد. این همان «رابطه دیالکتیکی» دیگر است که برگر آن را پذیرفت اما به اندازه کافی شرح نداد. اما چیزی که به طور وضوح مسأله‌ساز است این است که، اگر چیزی که کواین با عنوان «نشانه‌های قابل رؤیت خارجیت» که در جهان نمایان می‌شوند، به آن اشاره می‌کند، شاهدی

1. outThere.

2. out Therehess.

برای ساختار چیزی که خود واقعیت ممکن است باشد، ارائه دهد، آن شاهد به هیچ عنوان به سادگی قابل حصول نیست. اگر چنین بود، نیازی به «ساختارهای جامعه شناختی واقعیت» نمی داشتیم، انسان‌ها از قبل به آنجا رسیده بودند، جایی که شاید بعضی از دائرة المعارف نویسان سده هجدهم امیدوار بودند به آن برسند، یعنی به دست آوردن دانشی درباره کل دانش. جدی‌تر به مسأله نگاه کنیم، اگر ساختار واقعیت می‌توانست صرفاً به وسیله دیدار، اعم از مستقیم یا غیرمستقیم، و به وسیله استنتاج از حقایق خود - بین ساخته شود، فی الواقع کاری برای فیلسوفان، و به احتمال قوی حتی کمتر از آنها، کاری برای دانشمندان علوم الهی نمی‌ماند که انجام دهند. به عنوان مثال، ممکن است جملاتی که پدیدارها یا اعتقادات ذهنی را توصیف می‌کنند در نهایت همیشه «طفیلی مفاهیم جملاتی باشند که جملاتی عینی را وصف می‌کنند». (۴۱) اما این صرفاً بر اهمیت گزارشی اندیشه‌ای تأکید می‌ورزد که به وسیله آن طبقه‌بندی پیچیده نشانه‌ها، از جهان خارجی‌ای حاصل می‌شود که ما را در یک پاسخ منفرد، یک به یک، محدود نمی‌کند، بلکه ما را توانا می‌سازد، یا هدایت می‌کند به تفسیرها و شرح‌های معنی‌داری که اختلافات فاحشی (و بدون هیچ گونه تردید، غریبی) باهم دارند. از این رو، ما به عباراتی برمی‌خوریم که «به جهت انگیزه‌های غیر لفظی‌ای که پشت آنهاست، اهداف [یا جهات] متفاوتی دارند». (۴۲)

معنای این سخن، آن نیست که چیزی ناگهان تبدیل به یک حقیقت ظاهری می‌شود، بلکه برعکس، به آن معنی است که ما فی الواقع نیازمند آنیم که درباره چیزی که باعث می‌شود خارجیت به ما معیارهایی ارائه دهد که دلالت بر ساختارهای خاص واقعیت یا جهان‌های خاص معنی

می‌کند، به دقت بیان‌دیشیم؛ (۴۳) و یا دربارهٔ این که چرا در بعضی از موارد، این معیارها دیگر بیش از این مؤید همان ارزش و موقعیتی نیستند که در گذشته برای آنها وضع شده بود - به عنوان مثال، معیارهای موجهیت که برگر به آنها اشاره نموده - به دقت فکر کنیم. اما چیزی که بدیهی است این است که، اگر سهم نشانه‌های قابل رؤیت خارجی به وسیله تأکید محدود کننده بر دیگر رابطه دیالکتیکی، یعنی، فراگردی که از طریق آن تمام معارف و تمام اعتقادات ساخته و منتقل می‌شوند، نادیده گرفته شوند، هرچند که خود آن فراگرد کلی باشد، هیچ یک از آن اندیشه‌ها ممکن نیست. روشن شدن این نکته بود که سبب شد برگر وقتی که می‌خواست کتاب بعدی‌اش، شایعهٔ فرشتگان را بنویسد، فکرش را تغییر دهد.

برگر در این کتاب، کاملاً به درستی حتی یک قدم از چیزی که به عنوان نقطهٔ آغاز نرم‌های اجتماعی پذیرفته بود - فرضیاتی که جامعه‌شناسی بر اساس آن آغاز می‌شود - دور نشد:

یکی از بنیادی‌ترین قضایای جامعه‌شناسی علمی، قضیهٔ موجهیت است، بدین معنی که چیزی که مردم دربارهٔ دیدگاه‌های واقعیت معتبر می‌دانند بستگی دارد به تأییدات جامعه شناختی که این دیدگاه‌ها دریافت می‌کنند. ساده‌تر بگوئیم، ما مفاهیم خود را دربارهٔ جهان اساساً از طریق دیگر موجودات انسانی به دست می‌آوریم، و این مفاهیم تا اندازهٔ بسیار زیادی به موجهیت ادامه می‌دهند، زیرا مفاهیم دیگر نیز به تأیید و اثبات آنها ادامه می‌دهند. (۴۴)

برگر در حقیقت توجهش به سوی استثنائات جلب می‌شود. او

بلافاصله ادامه می‌دهد که: «استثنائاتی نسبت به این مسأله وجود دارد - مفاهیمی که بلافاصله و بی‌واسطه از تجربیات حسی ما استنتاج می‌شوند - اما حتی این مفاهیم فقط بوسیله فراگردهای اجتماعی می‌توانند به نگرش‌های معنی‌دار واقعیت تبدیل شوند» (۴۵)

با اینهمه، اگر ما این فرض را جدی بگیریم که جهان، حقیقتاً به عنوان یک ماده واقعی، نشانه‌های فهم را ارائه می‌دهد، استثناء اهمیت پیدا می‌کند. درحقیقت این همان نظریه‌ای است که برگر بعداً آن را بسط و تفصیل می‌دهد. او پذیرفته بود که جامعه‌شناسی قصد داشته مذهب را به عنوان «یک محصول یا یک طرح بشری» (۴۶) بفهمد. اما اکنون، او این امکان را در نظر می‌گیرد که، اگر روشن شود که موضوع از این قرار است که بعضی از طرح‌های انسانی (من جمله طرح‌های مذهبی) نسبت به آن طراح انسانی، به عنوان یک ماده واقعی که به واقعیت خارجی وابسته است عمل می‌کنند، و از طرف خارجیت تقویت می‌شوند، این استدلال ممکن است به سوی خودش برگردد. برگر به عنوان نمونه ریاضیات را ذکر می‌کند:

مشخصاً، ریاضیات را در نظر بگیریم، که انسان از آگاهی خاص خودش چیزی طرح می‌کند که با آن واقعیت ریاضی که نسبت به او خارجی است، مربوط است، و چیزی است که فی‌الواقع آگاهی او اندیشه آن را به او ظاهر و نمایان می‌کند. این چگونه امکان دارد؟ البته، این امکان دارد زیرا خود انسان بخشی از همان واقعیت کلی است؛ بنابراین، یک وابستگی بنیادی بین ساختارهای آگاهی او و ساختارهای جهان تجربی وجود دارد. طرح و اندیشه حرکت‌هایی در درون همان واقعیت خارجی هستند. همین نکته ممکن است درباره تصور

مذهبی انسان درست باشد.(۴۷)

دست بر قضا، ریاضیات نمونه خطرناکی بود که او انتخاب کرده بود، زیرا معضل یک صورتگرا^۱ و یک افلاطونی درباره فهم ریاضیات به هیچ عنوان یکسان نیست. این موضوعی است که بعداً (در صفحه ۱۱۰ به بعد) به طور مفصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. برگر در این عبارت صرفاً پذیرفته است که موضع افلاطونی موفق‌تر بوده است. اما آن مسأله خاص به کنار؛ اجازه بدهید بر اساس پی‌گیری بحث او، نظریه پیوستگی معنی را که برگر در اینجا می‌کوشد آن را استوار سازد، بپذیریم. این به معنی آن است که برای یک لحظه هم که شده برگر می‌توانست مفهوم حقیقت را احیا کند، وقتی که از یک نسبی‌گرای^۲ فرهنگی می‌پرسید که: «وقتی ما می‌دانیم که تمام تصدیقات و مقبولات^۳ انسانی موضوعی هستند که به لحاظ علمی می‌توانند به صورت فراگردهای تاریخی - اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند، «از کجا بفهمیم که کدامیک از این مقبولات درست و کدامیک نادرست اند؟» (۴۸)

برگر کاملاً به خوبی می‌دانست که بعضی از مقبولاتی که به لحاظ تجربی اشتباه‌اند با وجود این، امکان دارد به شکل حقیقی به موجودیت خود ادامه دهند: «فکر انسانی در جستجوی وحدت، سازگاری و فهم این نکته است که چگونه ممکن است چیزی در رابطه با چیز دیگر به عنوان امر حقیقی پذیرفته شود، در حالی که آن دیگری هم خودش به عنوان امر حقیقی پذیرفته شده بود». (۴۹) اما شخص فی‌الواقع اگر به دنبال درجه‌ای از پیوستگی منطقی است می‌تواند در میان مقبولات، از جمله مقبولات

1. formalist.

2. relativist.

3. affirmation.

مذهبی، معیاری برای تشخیص در نظر بگیرد. فرد ممکن است آشکارا عَدَم پیوستگی را ترجیح بدهد، مثل کاری که بعضی از شکل‌های جدید بودیسم کالیفرنایی^۱ انجام داده‌اند؛ نگرش‌های حقیقی در میان، یا فراتر از نظم ظاهری‌ای قرار دارند که انسان‌ها ایجاد کرده‌اند: آن بستگی به یک نگرش کاملاً متفاوتی دارد. به یک معنی، بسیار احتمال دارد در علوم طبیعی وضع همانگونه باشد که در علوم مذهبی، حاکم است. اما آن موضوع، این امکان را تغییر نمی‌دهد که رابطه بین نشانه‌های فهم را که در جهان ظاهر می‌شوند، و تفسیر، اعم از تفسیر تصوّرات مذهبی یا تفسیر تصوّرات علمی که بر اساس آنها ساخته می‌شوند، معیار خاصّ تشخیص، بررسی می‌کند. در اینجا، این عَدَم ارتباط نوع خاصی است که با نوع آن عَدَم ارتباط که در زمینه بودیسم کالیفرنایی با ارزش است، متفاوت است. دقیقاً همین اصل ارتباط متقابل بین تفسیر و چیزی که منجر به تفسیر می‌شود، است که برگر را وادار کرد تا معتقد شود که خود جهان دربردارنده (یا شاید منتقل کننده) «علائم متعالی» است.

من فکر می‌کنم اندیشه کلامی در جستجوی چیزی است که ممکن بود «علائم متعالی» نامیده شود که به لحاظ تجربی در وضعیّت انسانی داده می‌شود. و ممکن است من از این هم پیش‌تر رفته و بگویم که «اشارات نمونه‌ای بشری»^۲ وجود دارند که ممکن است سازنده چنین علائمی باشند. معنی این گفته چیست؟ منظور من از علائم متعالی، پدیدارهایی است که در حوزه «واقعیت طبیعی» ما یافت می‌شوند، اما به نظر می‌رسد که فراتر از آن واقعیت باشند. منظور من از اشارات

1. californian Buddhism. 2. Prototy Picalhuman gestures.

نمونه‌ای، افعال و تجربیات مکرری هستند که به نظر می‌رسد جنبه‌های ذاتی موجود انسانی، جنبه‌های حیوانی انسان را بیان می‌کنند. منظور من چیزی نیست که یونگ آن را «آرکی تایپ» [= سر عنون یا کهن الگو] نامیده^۱، سمبل‌های بسیار قوی که عمیقاً در ناخودآگاه ذهن مدفون شده‌اند، و در تمام افراد بشری مشترک هستند. پدیدارهایی که من درباره آنها صحبت می‌کنم «ناخودآگاه» نیستند، و ناگزیر نیستند که از اعماق ذهن استخراج شوند، آنها به آگاهی عادی روزانه ما تعلق دارند. (۵۰)

مهم‌ترین کلمه در این جمله پایانی، کلمه «عادی» است. آنچه که برگر سعی دارد به طور مؤثر انجام دهد بحثی است که او در مقابل فهم بسیار سطحی نگرانه و مبتذل از امور عادی، یا چیزی که متعلق به توانایی این معماری خاص اتم‌ها، این «موجود بشری» است، انجام می‌دهد. درحقیقت، برای مقابله با ابتدالی که واقعیت زندگی روزمرگی در برابر آن سرتسلیم فرود آورده، راه‌های بسیار زیادی وجود دارد: کسی می‌تواند این ابتذال را به لحاظ فرهنگی برطرف کند، مثل کاری که به تازگی فریچ^۲ انجام داده (۵۱)؛ دیگری می‌تواند به لحاظ هنری با آن به مقابله برخیزد، مثل کاری که الیوت^۳ به آن پرداخته (۵۲)؛ فرد سوم می‌تواند به لحاظ مذهبی با آن روبه‌رو شود، مثل کاری که برگر در اینجا پیشنهاد می‌کند. اما در تمام این موارد، معیارهای منطقی و غیرمنطقی به کار گرفته می‌شوند. پرسشی که برگر مایل است آن را همواره در میان آورد صرفاً این پرسش است که: توانایی‌های این سازمان خاص و مجموعه مواد، که از ما آنچه را که ما هستیم می‌سازند، کدام‌اند؟ می‌دانیم که ما توانایی راه رفتن، خوردن،

1. archetype.

2. Frisch.

3. Eliot.

سخن گفتن، نوشیدن را دارا هستیم؛ می دانیم که ما توانایی تجربه احساساتی را که آنها را (به لحاظ فرهنگی) حقیقت، زیبایی و عشق می نامیم، داریم. آیا علاوه بر این امکان دارد که ما توانایی خدا را - توانایی تجربه احساسات و تأثراتی که ما آنها را به لحاظ خداشناسی نام گذاری می کنیم - داشته باشیم؟ اگر شخص به مفهومی که بشر از خدا به دست آورده است از این زاویه نزدیک شود، آشکارا این نتیجه حاصل می شود که «کشف» خدا نیز همان قدر امکان پذیر است که کشف پنی سیلین، یا آمریکا، یا یک نظریه، به ویژه مثل نظریه ای که برگر ارائه داده است: خدا به لحاظ تاریخی و تجربی «کشف شده است». (۵۳) به این ترتیب، برگر با انتخاب نمونه ای از «اسرائیلیان» باستان می گوید که: «با یک بررسی دقیق و همه جانبه و آگاهی کامل از سلسله گذار فرهنگی بسیار وسیع مذهبی، در اینجا این امکان وجود دارد که درباره «کشف خدا» صحبت کنیم. (۵۴)

برگر بحث را ادامه داده و می گوید که بنابراین، خدای کشف شده «بدعت ناشنیده ای در قلمرو جهان مذهبی خاور نزدیک باستانی بود». اما این در بعضی از حوزه ها به معنی فراموش کردن خود او بود. اجتماعی شدن، صرفاً در تاریخ فردی روی نمی دهد، بلکه در پیوند گروه های اجتماعی نیز اتفاق می افتد. بنابراین بررسی نقادانه مطالعات مذهبی چه به لحاظ اجتماعی و چه به لحاظ انسان شناسی، همیشه می باید از یک ارتباط درونی که مفهوم خدا را در رابطه با زمینه گذشته اش بسط می دهد، بهره مند باشد؛ هیچ گاه چنین نبوده که این موضوع کاملاً ناشنیده باشد. برای مخالفت با چنین گفته ای همیشه به اندازه کافی نمونه هایی وجود دارد. اما این آن نکته اساسی را تغییر نمی دهد که هرچند ممکن است بیان این که «او انسان ها را کشف می کند، انسان ها او را کشف نمی کنند» بخشی

از مفهوم خدا شده باشد (و این چیزی است که در صورتی که ما جداً این امکان را بپذیریم که مفهوم خدا به وسیله نشانه‌های خاصی در جهان عرضه می‌شود، می‌توانیم بگوییم)؛ این نیز بخش اساسی مفهوم خداست که، انسان‌ها «محققاً» او را کشف می‌کنند؛ انسان‌ها «محققاً» «حول و حوش راه‌های وصول به او را» درک می‌کنند، همان عبارت فرضی که وقتی لایت فوت^۱ در انتهای سخنرانی‌هایش در بامپتون^۲ در سال ۱۹۳۴، (۵۵) آن را درباره مسیح عَلَيْهِ السَّلَام به کار برد دچار چنان دردسرهای فراوانی شد؛ اما چیزی که اینک به نظر می‌رسد این است که اگر از ایمان دفاع شود، عبارتی غیرقابل اجتناب خواهد بود، و چیزی است که فی الواقع در ساختار واقعی آن اثر بسیار بانفوذ در سنت مسیح، یعنی منظومه الهیات^۳ روشن است.

بنابراین، بحث برگرد در راستای بسط و تکامل نظریه‌ای است که می‌گوید ویژگی‌های خاص ماهیت واقعیت فرارونده، به لحاظ تاریخی، خود را در اعمال، یا افراد، یا رویدادهای پی در پی خاص، جای می‌دهند. از این رو، مثلاً، عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام، معنی رستگاری^۴ را مشخص می‌کند، یا بالعکس، یک معنی خاص رستگاری در زندگی و از طریق زندگی او در کار بوده است:

کشف مسیح عَلَيْهِ السَّلَام مستلزم کشف حضور نجات‌بخش خدا همراه با تجربه دل‌تنگی بشری است. حاصل، آن که جامعه‌ای که (یا دقیق‌تر بگوییم، جوامعی که) مسیح عَلَيْهِ السَّلَام در آن تجلی نموده است نمی‌توانند با هیچ «نام» یا

1. Light foot.

2. Bampton.

3. Summa Theologie.

4. redemption.

«سنت» خاصی مشخص شوند... حضور مسیح به ناچار می‌بایست مشخص شود، اما نه به وسیله یک پیروزی مسلم در یک مقطع تاریخی در گذشته، بلکه بالعکس، از طریق شواهدی که می‌توانند در واقعیت اجتماعی جوامعی که اعمال آنها می‌تواند نجات‌بخش نامیده شود، یافت شوند. (۵۶)

اما آنچه که بدون تردید یک معضل و مسأله است این است که امکانات تفسیر متعالی، در سنت‌های مختلف به اشکال مختلف تعیین می‌شوند. این بدان معنی است که الهیات می‌بایست مثل دیگر نمونه‌های تحقیقات انسانی بر اساس یک قیاس استقرایی یا یک قیاس تجربی پایه‌گذاری شود. آن، همچنین می‌بایست بر اساس مطالعات تطبیقی نهاده شود، زیرا در غیر این صورت ویرانگر و مخرب موضوع خود خواهد بود:

سنت‌ها، «تمامی سنت‌ها»، می‌بایست در جستجوی همه علائم فرارونده‌ای برآیند که در آنها رسوب کرده است... تاریخ، گزارش تجربه بشری را در رابطه با خودش و در رابطه با واقعیت، برای ما فراهم می‌سازد. این گزارش دربردارنده آن تجربیات گوناگونی است که من آنها را علائم فرارونده نامیده‌ام.

تحقیق کلامی پیش از هرچیز، می‌باید تحلیل تجربی بسیار دقیق این تجربیات باشد، هم بر اساس انسان شناسی تاریخی، و هم بر اساس تاریخ مذهب... تحقیق کلامی، از آن قالب تجربی که به نقطه‌ای اشاره دارد که صحبت درباره کشف‌ها از آنجا آغاز شده بود، فراتر خواهد رفت، و درباره چیزی که فرض بر این است که کشف شده است، توضیح خواهد داد - یعنی در آن نقطه‌ای که

تمایلات متعالی تجربیات انسانی به عنوان «واقعیت‌ها»
 در نظر گرفته می‌شوند، برعکس این که بخواهند به عنوان
 «واقعیت‌های بیان شده» دیده شوند. (۵۷)

بنابراین، ما بعد از این که دور کاملی به دور کلمه «واقعیت» زدیم، در اینجا، دست آخر، به تعبیری از دیالکتیک دست یافتیم که فی الواقع ممکن است، نه آن دیالکتیکی که از قضیه دوحدی ویکتوریایی^۱ (فراگرد اجتماعی و مناسبات فردی) ساخته شده، بلکه دیالکتیک بین فراگردی که به واسطه آن معنی هر چیزی، معنی درونی و بیرونی باهم، به دست می‌آید، و فراگردی که منجر به تفسیر می‌شود. اما، اگر به طور جدی در جستجوی «تمامی» منابع معنی هستیم، که موجودات انسانی از این منابع، مفاهیم متعالی، و بعضاً مفاهیم خدا را ساخته‌اند، درست برعکس آن که گفته می‌شود «فراگرد اجتماعی همه چیز است»، پس جامعه‌شناسی، برای ارزیابی واقع‌گرایانه‌تر روش‌هایی که از آن طریق مفاهیم حاصل می‌شوند، و روش‌هایی که بدون کمک آنها در رابطه با کل مجموعه‌های فرهنگی مشخص می‌شوند، بی‌درنگ خود را تا سطح انسان‌شناسی بالا می‌کشد. این امر به هیچ روی به معنی کاستن از اهمیت چیزی نیست که جامعه‌شناسی می‌تواند به آن نایل شود. به عنوان نمونه، این امکان که ارتباطات متقابل، بین ساختارهای طبقاتی خاص و ویژگی‌های واقعی معنی یا مفهوم خدا به وجود خواهد آمد، چنان که سوانسون گفته بود، در حد یک احتمال باقی می‌ماند. اما حتی اگر چنین باشد، آن نمی‌توانست شرح توصیفی منشأ مفهوم خدا باشد، چنان که سوانسون امیدوار بود. آن فقط می‌توانست تبیین فراگردی باشد که به وسیله آن ویژگی‌های

1. Victorian.

[صفات] خدا در زمان، بسط و گسترش [تکامل] می‌یابد. اگر جامعه‌شناسی امیدوار است بتواند توضیح دهد که مفهوم خدا چگونه به وجود آمده است، بیشترین کاری که می‌تواند انجام بدهد این است که فرض کند ارتباط متقابل بین ساختار و مفهوم به قدری زیاد است که نقطهٔ پیدایش دومی می‌بایست وابسته به اولی، و وابسته به حوزه‌ای باشد که اولی لزوماً می‌بایست به عنوان علت دومی در نظر گرفته شود. اما همان گونه که برگرد کرده است، این فرضیه محدودتر از آن است که حتی احتمال جزئی داشته باشد، و آن هم به یک دلیل اساسی: ساختار، یک علت یگانه و منحصر به فرد مفهوم نیست. در بسیاری از نمونه‌ها، دست بالا در علوم طبیعی، وسیله‌ای ارائه می‌دهند که از طریق آن مفاهیم، که ممکن است منابع معنی دیگری به جز جامعه‌شناسی داشته باشند، موجه می‌شوند و از نسلی به نسل دیگر ادامه می‌یابند.

گفتن این که جامعه‌شناسی برای ارائه تبیین مناسب‌تر، به سوی انسان‌شناسی می‌رود، انکار این نکته نیست که ممکن است جامعه‌شناسی دعوی یکی نمودن کل زمینه‌ای را داشته باشد که جوامع در آن واقع می‌شوند، مثل ضرورت تبیین ویژگی‌های هر گروه اجتماعی؛ و این همچنین به معنی انکار این نکته نیست که کشیدن خط مرزی بین جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دشوار است. نکته از این ساده‌تر است، این که انسان‌شناسان کمتر مایلند (یا بر اساس اصل خودشان، باید کمتر مایل باشند) به توضیحات یک بُعدی دربارهٔ پدیدارهای پیچیده پردازند، مثل کاری که سوانسون انجام داده، در حالی که همزمان، تمام آنچه را که جامعه‌شناسان دربارهٔ فراگردهای فرهنگ پذیری^۱ انجام داده‌اند،

1. acculturation.

می‌پذیرند. شاید، برای یک انسان شناس، شناختن پیوستگی در مفاهیم عوامل چند وجهی در هر وضعیّت فرهنگی، آسان‌تر باشد. فی‌الواقع ممکن است منابع بسیار زیادی در فراگرد مفهومی کردن وجود داشته باشند، و از دیدگاه یک انسان شناس، این مسلماً همان مورد مشخص کردن خداست. همین شناخت منابع امور است که اهمیّت عبارت «حضور مؤثر» و همچنین تحقیق درباره ماهیّت دقیق آن «امور» و آن «حضور» را نشان می‌دهد. اما از طریق انسان‌شناسی است که می‌باید به آن موضوعات نزدیک شد.

فصل سوم

انسان‌شناسی و تبیین مذهب

پرسشی که اکنون به آن رسیده‌ایم این است که، آیا انسان‌شناسی توانسته بر منشأها، یا منابع ممکنه که مفهوم خدا یا خدایان از آن‌ها برخاسته، هیچ نوری بیافکند یا نه. اگر این پرسش را در یک زمینه فرهنگی یا توصیفی طرح کنیم، پاسخ به روشنی «آری» است. اگر روش‌هایی را در نظر بگیریم که از آن طریق، گروه‌های فرهنگی به صورت‌های مختلف، مفهوم خدا را مشخص کرده‌اند، یا روش‌هایی را مورد بررسی قرار دهیم که ویژگی‌های خدا از طریق آداب و رسوم مذهبی یا از طریق اشیاء یا نشانه‌های مقدس انتقال یافته، یا روش‌هایی که از آن طریق ویژگی‌های خاص خدا در ادامه حیات^۱ گروه‌های مورد بحث سهم بوده^۲، پس آشکارا انسان‌شناسی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد، زیرا دقیقاً در حوزه‌های حضور مقدس

1. viability.

2. contribute.

و ساختار^۱ و کارکرد^۲ است (به ویژه به گونه‌ای که در وضعیت‌های فرهنگی موجود قابل مشاهده است) که انسان شناسی به مدّت چند دهه توجه خود را بر آنها متمرکز نموده است.

اگرچه اکنون «ساختار و کارکرد» تحت فشار و مضیقه قرار دارند^۳، به یاد داشتن این نکته که آن درخت خاص چه میوه‌های قابل ملاحظه‌ای به بار آورده، با ارزش است. یکی از نتایج به دست آمده که بدون شک برای اندیشه درباره مفهوم خدا اهمیت دارد این است که، چیزی به عنوان مفهوم خدا، وجود ندارد. آنچه که وجود دارد صرفاً مفاهیمی درباره خدا، یا خدایان است که ویژگی‌های آنها به طور کلی می‌توانند با یکدیگر متضاد باشند.

شاید اهمیت این نکته بیش از آن چیزی باشد که در وهله نخست به نظر می‌رسد، زیرا، این امر دربردارنده این نکته است که در حال حاضر رهیافت ذات‌گرا^۴ نسبت به مفهوم خدا بهترین روشی نیست که وجود دارد. منظور از رهیافت ذات‌گرا، رهیافتی است مبنی بر این که، اگر مفهومی درباره خدا «وجود دارد»، می‌بایست مفهومی درباره «خدا» باشد، و نتیجتاً اگر مفهومی درباره خدا وجود دارد، می‌بایست یک «معنی هسته‌ای»^۵ ذاتی^۶ درباره نام خدا، یعنی این که «خدا چیست»، وجود داشته باشد؛ و از این رو، نتیجه می‌گیرد که، صرف‌نظر از این که مفهومی کردن^۷ تقریبی^۸ خدا تا چه حد ممکن است با هم اختلاف داشته باشند، آنها، یعنی هر واژه‌ای که در واقعیت به خدا نسبت داده می‌شود، می‌باید منشأ واحدی داشته باشند.

1. structure.

2. function.

3. strain.

4. essentialist.

5. core - meaning.

6. essential.

7. conceptualization.

8. approximating.

اما آیا واژه خدا اساساً مابه ازایی دارد؟ مسلماً از اختلاف‌های بسیار زیادی که در زبان خدایی وجود دارد، که ممکن بود ما را در شناسایی منشأ آن واژه هدایت کند، هنوز «هیچ معنی» هسته‌ای که خرسند کننده باشد استنتاج نشده است. پیمایش ناپذیری^۱ منشأ، چنان که «کواین» زمانی ملاحظه کرده بود، بسیار عمیق است، (۱) و ممکن است که، علیرغم بسیاری از تأییدات معتبر که در جهان به دست آمده، ما اکنون در حوزه محالاتی باشیم که واقعیت بخشیدن به آنها غیر ممکن است؛ ممکن است ما در حال چرخش به دور گنبد‌های چهارگوش کالج بارکلی^۲ باشیم. حمله «کواین» بر «جهان بیش از حد پرجمعیت» وایمن^۳، مسلماً یکی از راه‌هایی است که استدلال ذات‌گرا را خنثی می‌کند. (۲) از آن ضعیف‌تر استدلال گاست ورث^۴ است، اگرچه آن هم به همان نتیجه، یعنی رد استدلال ذات‌گرا، می‌رسد. (۳)

به طور حتم تردیدی نیست که مشاهدات انسان‌شناسانه نیز، دست کم در حال حاضر، آن استدلال را رد می‌کنند. فی الواقع، اختلافاتی که در بعضی از نمونه‌ها مشاهده می‌شود، اختلافاتی است که گفته می‌شود در خود موضوع مورد بحث وجود دارد. از این رو، آنچه که ما به آن نیازمندیم تفکر دقیق درباره این نکته است که این اختلافات چگونه می‌توانند روی دهند؛ و به خصوص اندیشه درباره این امر است که این اختلافات چرا و چگونه در گروه‌هایی که در محیطی مشابه (و در بعضی موارد واقعاً یکسان) زندگی می‌کنند، و علیرغم این، به ویژگی‌های کاملاً متفاوتی درباره خدا رسیده‌اند، روی داده؛ و این که این اختلافات منجر به چه اختلافات دیگری شده است. در اینجا شخص می‌تواند به بعضی از

1. inscrutability.

2. Berkeley college.

3. Wyman.

4. Gastwirth.

نمونه‌های نسبتاً آشکار مثل گروه‌های هیبن^۱ و اتورو^۲ در کوه‌های نابا^۳، یا آپاتنیس^۴، در مقابل دافلاس^۵ و میریس^۶ در هیمالیای شرقی، بیانده‌شد. این دو نمونه خاص از این جهت انتخاب شده‌اند که اختلافات آنها مثل اختلافات دو روی یک سکه است: دو گروه «نابایی» در حقیقت به لحاظ نژاد شناسی به هم بسیار نزدیک‌اند اما با وجود این، چنان‌که نادل^۷ گفته است «در حوزه مذهب است که «اختلافات» قاطع بین آنها وجود دارد»^(۴)؛ در حالی که آپاتنیس‌ها به لحاظ سیاسی و اقتصادی با همسایگان خود بسیار متفاوت‌اند، اما اعتقادات مذهبی آنها به هم بسیار شبیه است. فون فورر - هامن دورف^۸ این مسأله را این‌گونه تفسیر نموده است: «این شباهت بین جهان بینی یک جامعه با «ثبات مثل قبیله آپاتنی و جامعه آشفته و بی‌ثبات مثل دافلاس، می‌بایست به عنوان یک چالش نسبت به آن نظریه در نظر گرفته شود که معتقد است مذهب اساساً بازتاب موقعیت‌ها و وضعیت‌های اجتماعی است، و فرض می‌کند که امکان یک ایدئولوژی ریشه در پس زمینه فرهنگی خاصی دارد که با اندکی تغییر در ساختار و ویژگی‌های جوامعی که با یکدیگر بسیار متفاوت‌اند، می‌تواند اثبات گردد»^(۵) این مطلب ما را، تا اندازه‌ای، به سوی قضیه دوحدی جامعه‌شناسان بازمی‌گرداند، زیرا شباهت و نزدیکی آن دو نمونه دگرباره این پرسش را برمی‌انگیزد که (اگرچه به روشی تا اندازه‌ای متفاوت) در وهله نخست، شخص تا چه اندازه باید به سهم *sui generis*، نشانه‌های خارجی، و همچنین، به تجربه‌ای که به وسیله اعتقاد درباره ساختار واقعیت مذهبی به وجود آمده، بها دهد، و در وهله دوم، تا چه اندازه

1. Heiban.

2. otoro.

3. Nuba.

4. apatanis.

5. Daflas.

6. Miris.

7. Nadel.

8. Vonführer - Haimendorf.

می‌بایست برای آن منابع تجربه‌ای که دقیقاً برای نخستین بار اعتقاد به حضور مؤثر اشیاء یا اشخاص مقدس (یا، در آن مورد، دربارهٔ داروهای توهم‌زا) را ایجاد کرده‌اند، و اینک مشاهدهٔ جزئیات بیشتر نشان می‌دهد که در حال فروپاشی هستند، ارزش قایل شود. آیا آنها به عنوان یک تجربهٔ جامعه‌شناختی، چنان‌که دورکیم و سوانسون گفته‌اند، در درون خود جامعه تولید شده‌اند؟ اگر بخواهیم «به طور مفصل بگوییم»، شخص باید با این پرسش آغاز کند که، آن معلول‌های متغیری که به عنوان نتیجهٔ آن حالت‌های متفاوت، روی می‌دهند، که از آن طریق امکان یا موجهیت یک جهان واقعی متعالی اثبات می‌شود، کدام هستند.

آنچه پیش بیاید هیچ اهمیتی ندارد در این که تحقیقات انسان‌شناسی تا چه اندازه ممکن است در استدلال ضد ذات‌گرایی، مؤثر باشند؛ این فی‌نفسه، مسألهٔ واقعیت متعلقات توجه انسانی، من جمله متعلقات اعتقادی را - نه صرفاً اشیاء مقدس واقعی که به عنوان نشانه‌های آگاهانهٔ متعالی یا فراطبیعی به کار می‌روند، بلکه واقعیت‌های ممکن موجودی که آن اعتقادات به آنها شباهت دارند، حل نمی‌کند. یک بار دیگر، ناگزیریم بر این نکته تأکید کنیم که انسان‌ها ممکن است در روش‌هایی که برای تعیین کردن واقعیت به کار می‌برند، اشتباه کنند؛ و همچنین ممکن است به وسایلی دست یابند که نهایتاً بتوانند از طریق آنها اشتباهات را مشخص کنند. انسان‌ها ممکن است زمین را به عنوان یک شیء مسطح در نظر بگیرند، اما وقتی به کرانهٔ زمین نرسند، و همچنین بنا بر دلایل مفهومی دیگر مسطح بودن زمین را نتوانند ثابت کنند، آن را به عنوان یک شیء تقریباً کروی مشخص می‌کنند. از طرف دیگر، یک واقعیت کنترل‌کننده و دخیل، در هستی وجود دارد که سعی می‌شود آن ویژگی‌های بسط یافته و

تکامل یافته رابه آن نسبت دهند. در تحقیقات انسان شناسانه فعلی، علیرغم روشنایی‌های فراوانی که این واقعیت بر نتایج نسبیت فرهنگی افکنده، چیزی وجود ندارد که امکان مشابهی را در رابطه با ویژگی‌های مفاهیمی که درباره خدا موجود است، رد کند.

بنابراین، اگر از یک انسان شناس پرسیده شود که مفهوم خدا چگونه در آگاهی انسان ریشه دارد، او می‌تواند بسیار روشن و واضح بر اساس فرهنگ پذیری، یا براساس این که گروه‌های فرهنگی چگونه به مفاهیم مختلفی درباره خدا یا خدایان رسیده‌اند، یا بر اساس این که مفاهیم خاص خدا در زندگی چنین گروه‌ها یا افرادی که به آن وابسته‌اند، چه معنا و چه جایگاهی دارد، به این پرسش پاسخ گوید. اما این یک بررسی دقیق و حقیقی درباره پرسش از منشأ، پرسشی که تحقیقات انسان شناسانه از آن اجتناب می‌کنند، و بارها با این بهانه که این پرسش ربطی به موضوع ندارد از آن طفره می‌روند، نیست. (۶) با اینهمه، شواهد انسان شناسانه، با توصیف دقیق آنچه که واقعاً از معانی مختلف خدا برمی‌آید، به ویژه اگر این شواهد می‌توانستند شرایطی را که باعث به وجود آمدن آن مفاهیم درباره خدا می‌شود، یا شده است، مشخص کنند، ممکن بود بر پرسش از منشأ، روشنی بیافکنند. انسان شناسان به طور حتم می‌توانستند درباره این که چرا و چگونه مفاهیم خدا گاهی ثابت‌اند و در موارد دیگر متغیر، چیزهای زیادی به ما بگویند. اما آیا آنها در روشنگری این پرسش که چه «چیز» است که در تغییر است می‌توانند کمکی به ما بکنند؟ آیا امکان دارد انسان شناس را بیشتر تحت فشار قرار دهیم و از او بپرسیم که آیا او می‌تواند بر آن منابع مفاهیم خدا، بیش از معنی آشکار آن عبارت، روشنی بیافکند؟ آیا مشاهدات انسان شناسانه می‌تواند بر منشأ مفهوم خدا در

تاریخ اولیه آگاهی و پیشرفت انسانی، نوری بیافکنند؟

امکان پرسش مسلماً وجود دارد. اما احتمال کمی وجود دارد که بتوانیم پاسخی دریافت کنیم. درحقیقت، انسان‌شناسی که در معرض چنین پرسشی قرار بگیرد، ممکن است از سادگی نامتعارف این سؤال از خشم به خود بیچد. دلیل اصلی او برای خشم، روشن و معقول است: واقعاً هیچ شاهی به جا نمانده که بتواند بر آن پرسش، روشنی بیافکند، و حتی شواهدی که از گورستان‌ها، از هنر غارنشینان، از اولین اقامت‌گاه‌های بشری، از آتش، برجا مانده است، در رابطه با آن مفهوم یا آن شعائر مذهبی، هیچ نشانه روشنی دربر ندارند. از این رو، اگر ما «واقعاً» درباره منشأها صحبت می‌کنیم، باید درباره هرچیزی به طور کامل بیاندیشیم. البته، او [انسان‌شناس. م.] ممکن بود همچنین درباره معقولیت تکرار کوشش‌های انسان‌شناسان سده نوزدهم، که شناسایی منشأها را یکی از آرزوهای اصلی‌شان قرار داده بودند، و به این اصل «رویدادی که پدر رویداد دیگر است»، به عنوان تعریف کافی و مناسب درباره مفهوم علیت نگاه می‌کردند، تردید می‌داشت. (۷)

تیلور، دست کم با این عبارت به خود قوت قلب می‌بخشد: «خوشبختانه، در اینجا نیازی نیست در بحث از مداخله ماوراء طبیعی و علیت طبیعی، چیز دیگری به لیست آزادی، سرنوشت، و مسئولیت بیافزاییم. ما ممکن است برای آغاز یک سفر امیدوارکننده‌تر در زمینه‌ای عملی‌تر، با سرعت از حوزه‌های فلسفه و الهیات متعالی فرار کنیم». (۸)

درحقیقت، ممکن است ما برای فرار عجله کنیم، اما فی‌الواقع نمی‌توانیم چنین کنیم، زیرا اکنون می‌دانیم که مفهوم علیت به آن سادگی هم نیست که تیلور فکر می‌کرد؛ دیگر این که مفهوم «قانون قطعی» در

تغییرات فرهنگی هنوز چنان مشخص نشده که ما بتوانیم بر بازگشت از بقایای موجود به سوی شکل‌های اولیه، اصرار کنیم. بنابراین، انسان‌شناسی معاصر ممکن بود به خوبی در معقولیت برنامه تیلوری، مبنی بر دنبال کردن توالی علت و معلول، از منشأ اولیه گرفته تا پیشرفت‌های حی و حاضر کنونی، به عنوان کار دقیقی در حوزه انسان‌شناسی تردید داشته باشد. اما، شک مشخص‌تر او درباره معقولیت پرسش از منشأ مفهوم خدا، برمی‌گردد به این واقعیت که هیچ شاهدهی باقی‌مانده تا بتواند امکان یک پاسخ معتبر را فراهم کند. از این رو، هر تفکری درباره منشأها فی الواقع چیزی است که عموماً با کلماتی مثل «محض»^۱ یا «صرف»^۲ تقویت می‌شود. در این جا، به عنوان مثال، اظهارات آر.جی. لین هارد^۳ را درباره این عدم پذیرش ذکر می‌کنم، که در مقدمه مقاله‌ای آمده است که او آن را به کتابی نسبت می‌دهد که توسط اچ.ال. شاپیرو^۴ با عنوان انسان، فرهنگ، و جامعه، ویراستاری شده است:

کمتر از صد سال پیش، محققان با علاقمندی درباره این پرسش‌ها بحث می‌کردند که انسان‌ها چگونه به تصویری از خدایان دست یافته‌اند؛ آیا ممکن بود قبایلی چنان ابتدایی وجود داشته که هیچ مذهبی نداشتند؛ و این که، ایمان و خرافات انسان‌های وحشی تا چه اندازه می‌توانست به درستی با مذاهب بزرگ جهان در ارتباط باشد. امروزه در میان کسانی که درباره مذاهب قبیله‌ای تحقیق می‌کنند، کسی نیست که بخواهد سعی کند به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهد، و همچنین کسی فکر

1. sheer.

2. mere.

3. R.G.lienhard.

4. H. L. shapiro.

نمی‌کند که برای آنها می‌توانست پاسخ‌های رضایت‌بخشی پیدا شود. برای هرگونه نظریه‌ای که درباره منشأ مذهب است، هیچ شاهدهی در زمان یا در مکان موجود نیست، و بیشتر انسان‌شناسان از کوشش خود برای مطالعه در زمینه مذاهب، حتی مذهبی که در جامعه خودشان اعمال می‌شود، دست کشیده‌اند.^(۹)

بنابر نگرش خاص انسان‌شناسی در صد سال اخیر، شخص به خوبی می‌تواند دلایل این که چرا این موضوع با چنین تأکیدی رد شده است را درک کند. با وجود این ممکن است میراث حساسی که از منابع جدید انسان‌شناسی به دست آمده، سبب شده باشد تا انسان‌شناسان آن قدر حساس شده و بر رد اندیشه درباره آن منشأها، چنان تأکید نموده باشند. به عبارتی که ویلیام گود^۱ در کتاب مذهب در میان قبایل ابتدایی درباره همین عدم پذیرش نوشته، توجه کنید:

نخست آنکه، این کتاب کوشش جدیدی برای بررسی «منشأهای» مذهب نیست. اعم از این که مذهب از الهامات اصلی بعضی از موجودات الهی آغاز شده باشد یا از یک تجربه مکاشفه‌ای، هیچ ربطی به بررسی ما نخواهد داشت... ما به طور اجتناب ناپذیر و برای همیشه از به دست آوردن داده‌های مورد نیازمان از قبایل نافرهیخته‌ای که ناپدید شده‌اند، محروم هستیم. حتی وقتی که می‌توانیم درباره این موضوع‌ها به حدس‌های هوشمندانه متوسل شویم، ما حتی به دانشی درباره پدیده‌ای که شاید در میان انسان‌های اولیه ظاهر شده

1. William Goode.

بود، نزدیک نمی شویم. حتی حدس زدن دربارهٔ مذهب یک قبیلهٔ پیش از دوران پارینه سنگی، منجر به کوتاه شدن بیش از حد تحلیل دربارهٔ مذهب خواهد شد. و اندیشیدن دربارهٔ این که، انسان‌ها چگونه و بر اساس کدام شرایط در حدود یک میلیون سال پیش شروع کرده‌اند به باورکردن موجودات الهی، باید به عنوان یک نظریهٔ محض باقی بماند. (۱۰)

وانگهی، عدم کفایت شواهد، نکتهٔ اصلی موضوع مورد بحث نیست. چیزی که «می‌تواند» مورد بحث واقع شود قدرت کلمهٔ «هوشمندانه» در عبارت؛ «حتی زمانی که ما می‌توانیم دربارهٔ این موضوع‌ها به حدس‌های «هوشمندانه» متوسل شویم...» است. هیچ‌کس تردیدی ندارد در این که آنها همچنان به صورت حدس باقی می‌مانند؛ اما چه چیزی می‌تواند یک حدس هوشمندانه را از یک حدس غیر هوشمندانه متمایز کند؟ این نکته به طور حتم مستلزم آن است که ما به شواهد باقیمانده مراجعه کنیم و آنها را در زمینه‌ای ببینیم که شرایط تکامل و آن خط سیر تکاملی را فراهم آورده است که منجر به وجود دستی شده که این کتاب را می‌نویسد و چشمی که این کتاب را می‌خواند؛ به عبارت دیگر، خط سیری که منجر به وجود انسان «اندیشمند اندیشنده»^۱، شده است.

تقریباً هر نوع بازسازی یا تفسیر دیرینه شناسی،^۲ نظری است، اما این به معنای آن نیست که هیچ نظریهٔ جبرانی^۳ یا روشنگرانه وجود ندارد. بدون تردید بیشتر نظریات چرند است. در سال‌های اخیر دربارهٔ منشأ وجود انسانی، نظریات جنون‌آمیز کم نبوده‌اند، و موقعیت شواهد به

1. homo sapiens sapiens. 2. palaeontological. 3. rewarding.

گونه‌ای است که تقریباً «هر» گونه نظریه‌ای را ممکن می‌سازد. جیپسن^۱ این نکته را در بازنگری دلایلی که برای انقراض نسل دایناسورها ارائه شده بود، موضوعی که تقریباً همه آماده‌اند تا درباره آن نظریه‌ای بدهند، (۱۱) به خوبی روشن نموده است. اما "PalaeoweHschmerz" کلی، که جیپسن به آن استناد می‌کند، به این معنی نیست که هیچ نظریه‌ای پذیرفتنی نیست، بلکه از این هم کمتر، به معنی آن است که نظریه بی‌ارزش است، زیرا در حقیقت، شخص فقط به روش تصویری می‌تواند درباره آن شواهد اندکی که باقیمانده‌اند بیانده‌اند و ببیند که از معنی آن‌ها چه می‌فهمد. ممکن است به این دلیل که دایناسورها زمانی وجود داشته‌اند و حالا وجود ندارند، در حالی که مفهوم خدا زمانی وجود نداشته است و حالا وجود دارد، فرض کنیم که بین دایناسورها و خدا تفاوت‌هایی وجود دارد. اگر بخواهیم جدی‌تر سخن بگوییم، دست کم در این بخش، در مورد معنی خدا ما با مفاهیم سر و کار داریم، و در آن روزگاران پیش از دانش، درباره مفاهیم کمتر از دایناسورها نشانه‌هایی وجود دارد. با وجود این، اگرما درباره روش‌هایی که به وسیله آن‌ها، در آن وضعیتهای فرهنگی که مشاهده شده‌اند، یا می‌توانند مشاهده شوند، مفهومی درباره خدا ساخته شده، اساساً به هیچ درک درست و مناسبی رسیده باشیم، ممکن است وجود بعضی از نظریه‌ها ضروری باشد. این یک استدلال پنهانی برای دفاع از «میراث»^۲ تیلور نیست. این نکته گویای آن است که، اندیشه درباره منشأها هرچقدر هم که نظری باشد، برای بازنگری شواهدی که باقیمانده‌اند، و به ویژه بازنگری در روش‌ها و تفسیرهای متداول، مهم است. این به معنی آن است که درباره مفاهیم خدا، تا آنجا که ممکن است، باید در زمینه‌ای بیانده‌ایم که به نظر

1. Jepsen.

2. survival.

می‌رسد بر اساس درک منشأها و تکامل بشری است. فرض کنیم که، حتی در آنجا، ما هرگز به حقایق نهایی نرسیم، با وجود این ما به منابع مهمی دست می‌یابیم که خودشان راه درک بهتر و بیشتر را به روی ما می‌گشایند. بنابه نگرش این دیدگاه، در حال حاضر، یک انسان شناس برای گردآوری مطالب، و همچنین یادگیری، کار زیادی دارد. نقطه آغاز کار او بناگزیر می‌بایست چیزی باشد که او در نظام ماوراء شگ خود تأسیس کرده است، یعنی کلیت مفاهیم خدا، و با وجود این، و همزمان با این، تفاوت‌هایی که این مفاهیم باهم دارند. اگر این شبیه به چیزی باشد که اینک درباره تعادل حیاتی^۱ و ماهیت حفاظتی^۲ روش‌های زندگی انسانی بهتر دانسته شده، روشن می‌شود که یکی از روش‌های مهم اندیشه درباره مفاهیمی که انسان‌ها درباره خدا ساخته‌اند باید کشف ارزش ماندگاری^۳ آنها در اصطلاحات گزینشی^۴ و تطبیقی^۵ باشد. همان کلیتی که از اختلافات بسیار زیاد و اغلب بسیار غامض ترکیب شده است، می‌گوید که دست کم در بعضی از مراحل، مفاهیمی که انسان‌ها درباره خدا ساخته‌اند، ارزش ماندگاری بسیار والایی داشته است. پرسش قاطعی که اکنون مطرح می‌شود این است که، ماندگاری در رابطه با چه چیزی؟ فرضیه، دست کم باید مورد آزمایش قرار بگیرد تا ما بتوانیم بر اساس «عرف و سنت» انسان شناسانه، ماندگاری در دوره‌های تکاملی، پاسخی ارائه دهیم. از این نقطه نظر، اگر بخواهیم مفهوم خدا را مورد ارزیابی قرار دهیم، این کار را باید در زمینه‌ای انجام دهیم که ارگانیسم‌های زنده ضرورتاً بتوانند تا آنجا ادامه حیات دهند که قادر باشند مجدداً خود را تولید کنند، زیرا در غیر این صورت، آن توالی تکاملی خاص در انقراض، پایان می‌پذیرد.

1. homeostatic. 2. conservativenature. 3. survival value.
4. selective. 5. adaptive.

دستیابی به زبان و ظهور فرهنگ به عنوان یک محیط سازگار، اساساً ماهیت تداوم زندگی انسانی را تغییر می‌دهد. روش‌های واقعی زندگی، راه‌هایی که انسان‌ها از تولد تا مرگ طی می‌کنند، به طرز وسیعی متنوع می‌شود، و این امر بلافاصله به این نتیجه می‌انجامد که درباره «تداوم» با اصطلاحاتی جامع‌تر و وسیع‌تر از آن اصطلاحات ساده ضرورت تولید مجدد یا انقراض، سخن بگوییم. با وجود این، فرد اساساً هنوز هم درباره استعداد یک ارگانیسم برای شناخت و پاسخ اولیه به محدودیت‌هایی که امکان تداوم آن را محدود می‌سازد، صحبت می‌کند. در این معناست که شخص می‌تواند درباره «تعادل حیاتی و ماهیت حفاظتی روش‌های زندگی انسانی» سخن بگوید، و بر این اساس است که فرد می‌تواند اعتقادات مبنی بر خداشناسی را از منظر سهمی که در تداوم روش‌های زندگی انسانی، از طریق آن شرایط خاص، یا در رابطه با آن شرایط خاص، داشته‌اند، تحلیل کند. بنابراین، حقیقت هرچه که باشد، نوشتن کتابی درباره پیدایش خدا قطعاً و نهایتاً همان قدر غیرممکن خواهد بود که نوشتن کتابی درباره پیدایش انسان؛ پس هر دو کار در کنار هم به درستی می‌توانند پیگیری شوند.

حاصل آنکه این پرسش، پرسش درباره این که مفهوم خدا در تعادل حیاتی و ماهیت حفاظتی روش‌های زندگی تا چه اندازه سهمی است، می‌بایست به «عنوان یک پرسش» پرسیده شود، چنان که، فی الواقع، این پرسش درباره واقعیت تمام شواهد انسان‌شناسانه دیگر پرسیده می‌شود. اما، این عبارت «تعادل حیاتی و ماهیت حفاظتی روش‌های زندگی» به چه معناست؟

واژه «تعادل حیاتی»، اصطلاحی است که در سال‌های اخیر برای

تحلیل سیستمها، یا کلی‌تر بگوییم، برای علوم کنترل و ارتباطات^۱، بسیار متداول شده، و اینک در بردارنده ترکیبات ریاضی بسیار بالایی است. به طور کلی، یک سیستم تعادل حیاتی، سیستمی است که در جستجوی هدف یا وضعیتی است؛ یعنی سیستمی است که متوجه هدف یا موقعیتی است، و برای این که سیستم را به سوی آن هدف هدایت کند (یعنی کاری کند که نوسانات و جنبش‌های سیستم به هم نزدیک شوند) بارها به سوی قسمت درونی یا بیرونی سیستم باز می‌گردد و به پاسخ‌های مثبت یا منفی‌ای که از آن دریافت می‌کند، استناد می‌نماید. نمونه‌هایی از این سیستم‌ها می‌تواند یک پرنده^۲ هدایت‌کننده یا یک ترموستات یا یک کنترل‌کننده مکانیکی باشد. انسان می‌تواند این را اندکی دقیق‌تر توضیح دهد و بگوید که اگر دسته کنترل‌کننده سیستم، محل تغییر و تحولات احتمالی را تنظیم می‌کند و وضعیتهای آینده سیستم را کنترل می‌کند، و اگر مجموعه وضعیتهای ثابت سیستم محدود است، پس سیستم به سوی نوسانات دایره‌وار [چرخشی. م] متمایل شده و وضعیتهای ثابت متوالی را به یکدیگر نزدیک می‌سازد.

اگر اینها به نظر پیچیده می‌رسند، پس شخص فقط می‌تواند بگوید که "si exemplumre quiris circumpice": اگر شما نمونه‌ای می‌خواهید به اطراف خود نگاه کنید؛ یا، حتی از این بهتر - به درون خود نگاه کنید؛ زیرا بدن انسان سیستم وضعی ثابتی بود که نخستین بار اصطلاح «تعادل حیاتی» را پیش آورد. این اصطلاح را یک فیزیولوژیست، یعنی کانن^۳ در سال ۱۹۳۲ بکاربرد تا ملاحظات اصلی کلود برنارد^۴ را، مبنی بر این که در

1. cybernetics.

2. missile.

3. cannon.

4. claud Bernard.

جانوران پستاندار علیرغم تغییرات محیط اطراف، ترکیب ثابتی از خون وجود دارد، که در حقیقت اگر این وضع «وجود نمی‌داشت»، هیچ پستانداری نمی‌توانست وجود داشته باشد، بسط و تفصیل دهد. (۱۲) برنارد اهمّیت این نکته را در جمله بسیار مشهوری خاطرنشان کرده است:

"Lafixité'dumilieu intérieur c'est lacondition delavie libre'¹³

منظور او از گفتن «محیط درونی» اساساً همان خون بود، اما تحلیل تعادل حیاتی می‌تواند به روش بسیار گسترده‌ای به کار رود، چنان‌که کانن زمانی که کتاب حکمت بدن را می‌نوشت، این نکته را درک کرده بود. تعادل حیاتی اینک تبدیل به اصلی شده است که ما می‌توانیم بر محور آن شروع کنیم به سامان دهی بهتر درک خودمان از روشی که یک ارگانیسم زنده از آن طریق تداوم زندگی خود را حفظ می‌کند، یا سعی می‌کند آن را حفظ کند، به ویژه در رابطه با آن رویدادهایی که آن تداوم را به محدود شدن یا از میان رفتن تهدید می‌کنند. آشکارا، بعضی از محدودیت‌ها، نظیر سالمندی یا مرگ را نمی‌توان برای همیشه، یا دست کم تاکنون، رفع نمود. بنابراین، ضروری است که از طریق این مشاهدات تعادل حیاتی درک کنیم که ثبات ارگانیسم، عموماً، برای دوره‌های کوتاه نیست که حفظ می‌شود، بلکه برای دوره‌های هزار ساله است، و دیگر این که به وسیله فراگرد تعدیل تدریجی ساختارهای اصلی ارگانیسم‌های زنده، علیرغم تغییرات محیطی، حفظ می‌شوند یا ادامه می‌یابند: یا چنین است، یا این که یکی از خطوط تعدیلی منقرض شده و از بین می‌رود. البته، اگر بخواهیم به روش فنی سخن بگوییم، شخص می‌توانست بگوید که تعدیل، وسیله دست دومی است که از طریق آن هرچیزی از بین رفته است، پیش از آن که بخواهد منقرض شود. به این ترتیب، شخص می‌تواند با در نظر گرفتن

تبادل حیاتی بگوید که سیستم موجود، هر زندگی خاصی را حفظ نمی‌کند، بلکه نهایتاً زندگی بر این سیاره خاص را حفظ می‌کند، و احتمالاً یک زیست‌شناس مایل است این طور فکر کند.

در این جاست که شخص می‌تواند قدرت و معنی اصطلاح ماهیت حفاظتی را که قبلاً درباره بازسازی درک انسان شناسانه از مذهب گفته بودیم - «تبادل حیاتی و ماهیت حفاظتی روش‌های زندگی بشری» - دریابد. یک بار دیگر، آشکارا باید خاطرنشان کنیم که یک ارگانیسم اگر نتواند بر رویدادهایی که در زیست محیط^۱ مناسبت (نه زیست محیط مطلق، بلکه جای مناسبی که آن بتواند دوباره خود را تولید کند) روی می‌دهد، مسلط شود (یا نتواند با تغییراتی که در رویدادها اتفاق می‌افتد، خود را سازگار کند)، نخواهد توانست خود را دوباره تولید کند و در آن نمونه خاص، منقرض خواهد شد. اگر موقعیت زیست محیطی آشفته شود، پس آن «تحولات»^۲ ناچیزی که در تغییرات کد^۳ ژنتیکی اتفاق می‌افتند، یا حتی «تغییرات»^۴ مؤثرتری که در روند دگرگونی^۵ رخ می‌دهند، ممکن است به خوبی جبران شوند، و در این روش است که انتخاب «طبیعی» [انتخاب اصلح. م] می‌تواند روی دهد. این نکات آشکارا باید با تحقیقاتی که اخیراً درباره اختلافات ژنتیکی در بسیاری از انواع ذخیره‌های ژنی^۶ و اختلافات ژنتیکی در مردم طبیعی^۷، صورت گرفته، به هم بپیوندند. نتایجی که از «نظریه تکامل» برمی‌آید می‌توانست گسترده‌تر از این باشد، زیرا تنوع و دگرگونی فقط به آشفتگی (اعم از آشفتگی محیطی یا آشفتگی به سبب تغییر و دگرگونی) بستگی نداشت،

1. ecological niche.

2. nudges.

3. code.

4. shoves.

5. mutation.

6. genepool.

7. natural population.

بلکه تنوع می‌توانست در تداوم شرایط محیطی نیز روی دهد، و به این شکل، دست کم می‌توانست اکتشافات فرعی را در شرایط دیگر ممکن سازد. این می‌تواند نشان از محیط جدیدی داشته باشد که تغییرات ایجاد شده در آن، به لحاظ ژنتیکی در فرزند کسی که «انتخاب شده» بازتاب می‌یابد. (۱۴) همزمان، این باقی می‌ماند که برای اکثریت مردم طبیعی، تداوم شرایط محیطی با تداوم سازگاری متناسب می‌شود؛ اگرچه ممکن است اختصاصی شدن فرایندهای آن محیط، ادامه یابد، در حقیقت، احتمال دارد چنین شود.

تمام آنچه که در اینجا گفته شد، اگر بدیهی نیست، دست کم آشناست: روش‌های زندگی ارگانیک تمایل دارند با آن رویدادهایی که تداوم زندگی آنها را در آن مرحله امکان‌پذیر می‌سازند، ناسازگاری پیدا کنند. اما در اینجا شرط افزوده دیگری وجود دارد که به وضوح در اثر آ. اس. رومر^۱ روشن شده است - در حقیقت، هاکت^۲ و آشر^۳ فرمول روشنی ارائه کرده‌اند با عنوان «قانون رومر»:

ارزش ماندگاری یک نوآوری پسندیده، در خاصیت حفاظتی آن است که بر اساس آن، در رویارویی با رویدادهای تغییر یافته، امکان حفظ و نگهداری روش زندگی سنتی فراهم می‌گردد. (۱۵)

اگر این اساساً درست باشد - و به نظر دابزانسکی^۴ چنان درست است که اساساً همانگویانه^۵ است، و تازه ارزش آن را دارد که به عنوان یک قانون بیان شود، هرچند که او در کلیت آن تردید داشت (۱۶) - پس این

1. A. S. Romer.

2. Hocket.

3. Ascher.

4. Dobzhansky.

5. Tautologous.

نتیجه به دست می‌آید که هر وقت ما دور هم جمع می‌شویم و می‌بینیم که داریم دربارهٔ تکامل به گونه‌ای حرف می‌زنیم که گویی ارگانسیم‌ها در جستجوی محیط‌های تازه یا روش‌های جدید زندگی هستند، باید این مطلب را برعکس کنیم و سازگاری را به عنوان پاداشی بفهمیم که بر حسب ماندگاری به آن دوره‌ها یا تغییرات ژنتیکی که فی الواقع توانایی ماندن را داشته‌اند، داده شده است. نمونهٔ اصلی رومر «ماهی شش دار» مشهور دُونینی^۱ است، که انتقال زندگی آبی^۲ را به سوی زندگی در خشکی نشان می‌دهد. (۱۷)

در این نمونهٔ خاص، روشن است که رومر هنوز به اندازهٔ کافی نسبت به آن اصلی که از نظریاتش استنتاج شده، جدی نیست، زیرا «حاشیه‌های خشکی تازه گسترش یافته» (۱۸) ظاهراً مقدم بر خشکی‌های «دُونینی» هستند، در آن مورد، خشکی‌ها نمی‌توانند «علت» آن سازگاری باشند، بلکه می‌بایست رویدادی اتفاق افتاده باشد که آن سازگاری به ازای آن است. پس آنچه که شخص باید بگوید این است که سازگاری با تکامل، برای سازگاری با بزرگ شدن وضعیّت «دُونینی»، از پیش به اندازهٔ کافی انجام شده بود. پس بنابراین روشن به نظر می‌رسد که ترکیب ثابت‌تر^۳ محدودیتی^۴ که تداوم زندگی آبی در کرانه‌های دریا را تهدید می‌کرد، محدودیت‌های جزر و مدی^۵ و بادهای سخت بوده، و منظور از «ثابت»، پیش رفتگی^۶ پیوسته‌تر^۷ خشکی^۸ بوده است. آن شرایط به وضوح در بعضی از نمونه‌ها، فی‌المثل در تالاب‌های خشک شده، یا حتی در

1. Devonian lung - fish. 2. aquatic.

3. stable.

4. limitation.

5. tidal.

6. present.

7. continuously.

8. drought.

زمین‌های خشک هم وجود داشته‌اند. نمونه‌هایی که بر اساس اصل ماندگاری فرصت داشته‌اند تا با داشتن وسایل کافی برای زندگی در آب تلاش کنند، در آن موارد، «وسایل» می‌بایست به لحاظ ژنتیکی برای ساختارهای نسل‌های بعدی گُذبنندی می‌شدند، یا در غیر این صورت از بین می‌رفتند. این نشان می‌دهد که اندیشه درباره‌ی شواهد تکامل، تا چه اندازه می‌تواند برای حذف هرگونه مفهوم اوّلیه، اگرچه فقط به عنوان یک طرح مقدماتی باشد، درباره‌ی این که ارگانسیم‌ها در جستجوی ماجراها و محیط‌های جدید هستند، بجز در مواردی که آنها ناگزیر می‌شوند، سودمند است (اگرچه آن طرح مقدماتی به روشنی باید در زمینه‌ای باشد که مشاهدات بالا درباره‌ی اختلاف ژنتیکی در ژن‌های بسیاری از انواع نشان می‌دهند، و این موضوعی است که بحث بیشتر درباره‌ی آن در ذیل صورت خواهد گرفت). هاکت و آشر، در تئوری خود درباره‌ی منشأ انسان، از این نکته، به زیبایی بهره برده‌اند، آنها گفته‌اند که به جای این که شبه - انسان‌های نخستین^۱ را به عنوان پیش‌قدمان نیرومندی ببینیم که از زندگی بر روی درختان سیر شده‌اند و برای کشف محیط جدید ساوانا^۲ از درختان پایین آمده‌اند، در مجموع برطبق اصول تعادل حیاتی و ماهیت حفاظتی، احتمال بیشتر این است که آنها خود را به صورت موجوداتی نشان داده‌اند که برای تداوم زندگی شان بر روی درختان «کمترین» انرژی و «کمترین» توانایی را داشته‌اند؛ و این که آنها به وسیله‌ی موجوداتی که از آنها قوی‌تر بوده‌اند و برای زندگی بر روی درختان بهتر سازگاری داشته‌اند رانده شده‌اند. به عبارت دیگر، نیاکان انسان هیچ‌گاه رانده نشده‌اند، بلکه به بیرون پرتاب شده‌اند. (۱۹)

1. Proto - hominids. 2. savannah.

از این دیدگاه است که پیشرفت موقعیت زیست محیطی جدید نشان می‌دهد که اساساً این پیشرفت پاداشی بوده برای آن اشکال سازگاری در نسل اولیه که ماندگاری - به ویژه، راه رفتن، راست ایستادن، خروج آنچه که بعداً تبدیل به دست‌ها شده، و همکاری در شکار - را ممکن ساخته است. آن موقعیت زیست محیطی خاص، بدون درجه‌ای از آن سازگاری، ممکن بود با بسیاری از شکل‌های سازگاری دیگر پر شود، اما نه با شبه - انسان‌های نخستین. در ساوانا بسیاری از امکانات دیگر زندگی وجود داشتند و وجود دارند، تنوع و دگرگونی زیادی در موضوع ماندگاری وجود داشته و دارد، اما نسل اولیه بشری نشان می‌دهد که اساساً پاداش‌ها به متجاوزان داده نشده، بلکه به گروه‌های یکنواخت و هم ساز داده شده؛ به جبرهای محیطی داده نشده، بلکه به اکتشافات محیطی داده شده است. این ضرورتاً بیش از حد ساده کردن است، اما دست‌کم بر این نکته تأکید می‌کند که در بسط یافتگی مکان زیست محیطی، اگرچه که ممکن است این کار به جهت تمرین در حوزه حفاظتی بوده باشد که به واسطه آن روش زندگی موجود فقط از طریق تغییر تدریجی، مثل یک ذخیره ژنتیکی که در امکانات بهتر سازگار شده ساخته شده و از حیث عددی به خود برتری می‌بخشد (یا، اگر کسی ترجیح می‌دهد، صرفاً به خاطر داشتن فرصت‌های بیشتر برای تولید دوباره خود، زنده می‌ماند) تداوم خود را حفظ می‌کند، پاسخ‌های تعدیلی‌ای که به تغییرات داده می‌شوند می‌توانند دراماتیک باشند، اما همیشه هم این طور نیست. این یک نقص است که به تمایزات درجات تغییر که حقیقتاً نتیجه‌اش این است که رابطه‌های بیش از حد مستقیم بین رفتار حیوانی و انسانی را ناموجه می‌سازد، ارزش کافی بخشیم. اما با دورکردن این نقص، و با پذیرفتن تعادل حیاتی و ماهیت

حفاظتی، به عنوان دو اصل اساسی و بنیادی که در ماهیت تکامل روش‌های زندگی به کار می‌روند، ما اینک می‌توانیم مشروعیت مفهومی را که شخص بر اساس آن می‌تواند از «هدف» سخن بگوید و به این ترتیب می‌تواند عبارت بالا را وصف کند، بپذیریم. این بستگی به روشی دارد که ارگانیسم‌های زنده «سعی می‌کنند» از آن طریق استمرار زندگی خاصشان را حفظ کنند، و بستگی به محدوده‌ای دارد که آنها بتوانند اعمال نیرومند خود را برای رسیدن به آن هدف آغاز کنند.

یک بار دیگر باید تأکید کنیم که در اینجا هیچ «اصل پنهانی» ارائه نمی‌شود: شخص در حقیقت می‌تواند حتی آن جمله‌ای را که به قانون رومر مشهور شده برعکس نموده و بگوید که، در آن مرحله تکاملی، آن ارگانیسم‌هایی که اساسی‌ترین خلاقیت‌ها در آنها رخ داده، برای ماندگاری و تولید دوباره خود تغییرات بهتری داشته‌اند، و بگوید که آنها دقیقاً در همان روش، به وسیله اصل ماندگاری، موجودیت خود را حفظ نموده‌اند. با وجود این، واضح است که ما اکنون داریم برای فعالیت‌های گروهی، ارزش ماندگاری بسیار بالایی قائل می‌شویم که بر ترکیب خاصی از محدودیت‌هایی که تداوم آن زندگی ارگانیسم را تهدید می‌کند، مسلط می‌شود (یا، اگر کسی مایل است این جمله را برعکس کند و بگوید که، آن ترکیب خاص محدودیت‌ها را انکار می‌کند). حتی ماهی شش‌دار «دونینی» به خاطر ماندگاری موجودیت خود را حفظ نموده، زیرا در بعضی از رویدادها فقط آن نمونه‌هایی که می‌توانستند به آب بازگردند، می‌توانستند موجودیت خود را برای تولید مجدد ژنتیکی حفظ کنند، از این نقطه نظر این باید به عنوان تمرینی برای رفتار هدف‌مند فهمیده شود. در اینجا یک معنی بسیار دقیقی وجود دارد که ماهی شش‌دار می‌توانست

برطبق آن برای بازگشت به زندگی در آب «کوشش کند».

این ممکن است معنی محدودی از هدف به نظر برسد، زیرا شخص امکان دارد بگوید در صورتی که گدبندی ژنتیکی کافی و محیط آموزشی وجود نمی‌داشت، ممکن نبود هیچ نوع ماندگاری ارگانیکی وجود داشته باشد. با وجود این، شخص هنوز هم ناگزیر است بر این نکته اصرار کند که «همراه با این ترکیب» توانایی برای شناخت و آغاز عمل برای دفاع از ترکیبات خاص محدودیت، ماندگاری وجود دارد. بنابراین، بسیار مهم است که بر اکتشاف محیط چندان هم تکیه نکنیم، برخلاف عبارت پیش‌تر (ص ۵۳) که به نظر می‌رسید عکس این را می‌گوید.

زمانی که ما با ظهور انسان، با ظهور شبه انسان‌های نخستین در میان گروه انسان‌ها روبرو می‌شویم که از میان درختان به بیرون پرت شده‌اند، و یا وسیله‌ای یافته‌اند که به هستی خود ادامه دهند یا در غیر این صورت به زندگی خود ادامه نداده‌اند، ما به سرعت به فعالیت‌های هم‌نواخت^۱ بسیار گسترده‌ای برمی‌خوریم که به سبب آن پیشرفت زبان به طور وضوح بحرانی^۲ بود. آنچه که میسر شده بود هم‌نواختی در حوزه بسیار وسیع اکتشافاتی، در محیط‌های مختلف بود، و همراه با آن، پاسخ‌های مختلفی بود که به طور فزاینده برای هدفی که در ذهن داشتند، یعنی مقاومت در مقابل محدودیت‌هایی که (تهدیدهایی که نسبت به تداوم حیات وجود داشت) در محیط‌های مختلف وجود داشت، ساخته می‌شدند. کسانی که مایلند خط تداوم مستقیمی بین گذشته و حال رسم کنند، مایلند بگویند که، صرف‌نظر از آن تخصیصی شدن، هیچ تمایزی بین پناهگاه‌های نخستین گراوتین^۳ و اولین انسان‌هایی که به کره ماه رفته‌اند، وجود ندارد. در زمان‌هایی که سیستم‌های حمایت‌کننده برای زندگی

1. Co - Ordinated.

2. Critical.

3. Gravettian.

موجود، در میان نباشد، هردوی آنها پاسخ‌هایی هستند به محدودیت‌هایی که تداوم راه زندگی کنونی را تهدید می‌کند. در مورد آن اقامتگاه‌های اولیه، هیچ غاری وجود نداشت؛ در مورد فضای خارج از جو زمین هیچ اکسیژنی - و بسیاری از دیگر چیزها - وجود نداشت. بنابراین «کسی که می‌گوید چیزی نیست جز»^۱ نمی‌تواند نتیجه بگیرد که ایگل^۲ - اولین مدل لانار^۳ که بر کره ماه فرود آمد - «چیزی نبود جز» یک پناهگاه گراوتینی که با مهارت ساخته شده بود.

با پذیرش این واقعیت ضروری که یک خط ممتد نژادی وجود دارد (زیرا در غیر این صورت هیچ یک از ما نمی‌توانستیم اینجا باشیم) ضعف این «چیزی نبود جز»، در این است که نمی‌تواند تأثیر پیشرفت خود انسان را از طریق فراگردی که فرهنگ بر اساس امکانات هستی انسانی آن را ممکن ساخته، و به ویژه توانایی انسان برای درک دقیق اجزای محدودیت‌هایی که یک فعالیت پیشرفته، یا حتی تداوم زندگی این چینی او را محدود می‌کنند، و بنابراین او را وادار می‌کنند تا به گونه‌ای فرضی، و اغلب با مشارکت همه جانبه و گروهی «راههای خود را به سوی ...» بگشاید، درک کند. این کاملاً درست است که ما «از انسان میمون نما همراه با شبر سنگی، تا ستاره شناس در گردش، تا لذت یک پیانیست از شنوندگانش در یک تالار موسیقی» (۲۰) یک خط پیوسته پیشرفت را مشاهده کنیم. شاید واژه «پیشرفت» واژه مناسبی نباشد، زیرا با توجه به تمام معانی‌ای که واژه پیشرفت دارد، زندگی بر کره ماه، پیشرفتی نسبت به زندگی در غار نیست. با وجود این، باید برای انتقال از موقعیتی که در آن یک ارگانیسم، با محیط خودش سازگار شده، نسبت به موقعیتی که آن

1. noThing butterer.

2. Eagle.

3. lunar.

ارگانسیم هنوز «همان» است، اما همچنین در حال بررسی دقیق محیط خود و سازگار کردن آن با نیازهای خاص خودش هست، آن هم به روش‌هایی بسیار پیچیده‌تر و گسترده‌تر از، فی‌المثل، چوبی که یک میمون برای چیدن موز به کار می‌برد، اگرچه در آنجا نیز ممکن است یک خط اصلی همکاری نیرویی برای هدفی وجود داشته باشد، ارزش بیشتری قائل شد. در مورد انسان، هم‌نواختی گسترده‌تر و پیچیده‌تری برای بررسی محدودیت‌هایی که فعالیت‌های خود زندگی را محدود می‌سازند، وجود دارد. این هم‌نواختی صرفاً در درون یک گروه یا یک جماعت شکارچی نیست. این هم‌نواختی در سرتاسر زمان و در درون زمان جاری است. اگر بخواهیم به زبان غیر فنی بگوییم، این هم‌نواختی هم‌همزمان^۱ است و هم در زمان^۲، و درک این چینی از زمان است که در مفهوم خدا اساس کار قرار می‌گیرد. به این ترتیب، آنچه که مورد نیاز است ارزیابی تأثیر این انتقال جهت، امکانات، و «خود - آگاهی» ارگانسیم مورد بحث است؛ چنان‌که این ارگانسیم توانسته است بر روش اصلی خود که با رفتار غریزی متناسب بود، مسلط گردد.

تمام آنچه که این دیدگاه می‌خواهد بگوید این است که آن پیوند مشترک بین انسان میمون نما و آن بیانست کنسرت، بر این فرض مبتنی نیست که دو می به لحاظ غریزی چیزی غیر از اولی نیست (مثلاً، به خاطر این که انسان فطرتاً متجاوز است)، با این تفاوت که دو می اینک با چمدانی پراز اندوخته‌های فرهنگی به گرد جهان می‌گردد، بلکه بر این اساس قرار دارد که آن میمون و این بیانست، با یکدیگر و با کل زندگی، در یک زمینه

1. Synchronic.

2. diachronic.

تکاملی، در توانایی پیدا کردن راهی برای مبارزه با اجزاء محدودیت‌هایی که تداوم زندگی‌شان را به مخاطره می‌اندازد، وجه اشتراک دارند؛ آنها یا باید مبارزه کنند و تداوم زندگی‌شان را حفظ کنند، در غیر این صورت نابود خواهند شد: «تکامل، برای اکثر انواع، جاده‌ای پر پیچ و خم و طولانی است که فقط با مرگ پایان می‌پذیرد.» (۲۱) به طور حتم، و بدون هیچ‌گونه تردید، روزی فرا خواهد رسید که نوع ما نیز به پایان جاده برسد. اگر محدودیت‌ها بتوانند با دقت بررسی، مشاهده، مفهومی، و تا اندازه‌ای فهمیده شوند، و اگر تجربه جستجوی راهی به سوی..... هم به لحاظ سنتی و هم به لحاظ فرهنگی (هم به لحاظ در زمانی و هم به لحاظ هم زمانی) انجام شود، چنان‌که در مورد موجودات انسانی چنین است، تفاوت برجسته و مستقیمی در روش‌های زندگی ایجاد شده و راه‌های دیگری باز خواهند شد. عامل مشترک واقعی، هیچ چیز بخصوصی نیست، بلکه این ضرورت است که هر ارگانیسمی می‌بایست برای رویارویی و مقابله با محدودیت‌هایی که استمرار حیاتش را تهدید می‌کند، راهی پیدا کند. یک ارگانیسم تنها از این طریق است که می‌تواند وجودش را بسط دهد. اما وقتی کسی از بسط یافتن زندگی انسانی صحبت می‌کند، منظورش کارهای ادراکی و سازمان‌دهی‌های پیچیده‌ای است که تفاوت آن آشکارا صرفاً تفاوت در درجات نیست، بلکه تفاوت در نوع است. در زندگی انسانی راه‌هایی گشوده شده‌اند که حتی به طور مقایسه‌ای برای هیچ یک از دیگر انواع، ممکن و قابل حصول نبوده‌اند. ممکن است این، همان پاداش هم‌نواختی باشد که چنان با سرعت منجر به پیدایش آگاهی

شده است؛ به عنوان نمونه، این مسأله شرح می‌دهد که چرا، شانیدار^۱ لنگ، هزاران سال پیش، مورد مراقبت قرار گرفته، اگرچه که آسیب دیدن او در ایام جوانی ممکن است او را ناتوان از دفاع یا شکار ساخته باشد، و این که چرا او با دقت و مراقبت دفن شده بود:

او در آنجا در کنار در ورودی غار ایستاده بود
 برهنه، با دست‌های بریده
 مواظب غار و تصمیم ما.
 دهان دیگری برای غذا، و غذا خطرناک:
 حیوانات ممکن بود او را در همان جا که دراز کشیده
 بود، رها کنند،
 بی‌استفاده یا بی‌دفاع.
 با اینهمه، ما گفتیم، در آن سال‌های پیش،
 چون این مرد دیگر فایده‌ای ندارد،
 به او فرصتی بدهیم.
 زیرا این مرد،
 کسی که نمی‌تواند سرزمین ما را گسترش دهد،
 کسی که نمی‌تواند شکار را بی‌حس کند،
 کسی که نمی‌تواند هیزم‌ها را جابجا کند، و نمی‌تواند
 دفاع کند،
 کسی که نمی‌تواند کار دیگری انجام دهد،
 جز این که رفتن و بازگشتن ما را از غار، تماشا کند،
 به او فرصتی بدهیم.
 اینک زمانی که ما بازگشته‌ایم،
 سرشار از ماندگاری،
 آواری بر سر او ریخته، و او بازویی نداشت تا در مقابل

1. Shanidar.

آن دفاع کند.
 او در همانجایی مُرد که ما به او بخشیده بودیم
 فرصتی برای ادامه حیات
 جایی که ما او را دفن کنیم
 زمین با معنا خواهد شد:
 بیش از تجاوز، بیش از ملک،
 ما با هم به این غار تعلق داریم،
 و به او، فرصت دادیم. (۲۲)

اینها همه ما را به کجا می‌برد؟ این ما را به نکته بسیار مهمی هدایت می‌کند، فی الواقع، از قبل ما را هدایت کرده است. به طعنه بگوییم، اینک ما در وضعیتی هستیم که ببینیم انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان ابتدای سده نوزدهم تا چه اندازه به چیزی که در جستجویش بودند، یعنی یافتن نظم‌هایی که در فراگرد اجتماعی و فرهنگی وجود دارند و می‌توان آن را به صورت «قانون» تعریف کرد، نزدیک‌اند. در حقیقت، آنها آنچه را که دیده بودند از دست دادند، بدون تردید برای این کار دلایل فراوانی داشتند، اما بخشی از آن بستگی به این داشت که فهم آنها از قانون بیش از حد مکانیکی بود؛ ایشان بدون هیچ گونه تعجبی، هنوز هم تحت تأثیر نیوتن بودند، و آن چهارچوب مرجع به هیچ عنوان منسوخ نشده است. (۲۳)

اساساً منظور انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان اوایل قرن نوزدهم از قانون، تغییر مکانیسم علت و معلول بود که تیلور آن را به این شکل خلاصه نموده است، (که «یک رویداد همیشه فرزند رویداد دیگر است، و ما هیچ گاه نباید اصل و نسب را فراموش کنیم»). (۲۴)

تیلور به ویژه تصریح می‌کرد:

هیچ کس انکار نخواهد کرد که، کنش انسانی را علت قطعی و طبیعی، در حوزه بسیار وسیعی تعیین کند، چنان که هر انسانی این نکته را از طریق مشاهده آگاهی خودش می‌فهمد. پس با کنار گذاشتن ملاحظات دخالت‌های فوق طبیعی و اختیار بدون علت، اجازه بدهید این وجود پذیرفته شده علت و معلول طبیعی را به عنوان اساس کار خود بپذیریم، و تا آنجا که به ما اجازه می‌دهد دورتر رویم. براساس همین اصل است که علم فیزیک، با توفیق فزاینده خود در جستجوی قوانین طبیعت است.» (۲۵)

به نظر می‌رسد که تیلور احتمالاً کار خود را مکمل کار داروین و اسپنسر می‌دانست، ایشان کسانی‌اند که تلاش کردند تا فراگرد تغییر و تکامل را در دو حوزه مختلف توضیح دهند؛ بنابراین تیلور در مقدمه چاپ دوم فرهنگ ابتدایی می‌گوید:

ممکن است به نظر بعضی از خوانندگان برسد که این غفلت و کوتاهی است که در تحقیقاتی که درباره تمدن صورت می‌گیرد، تحقیقاتی که به شدت بر نظریه پیشرفت و تکامل تأکید می‌ورزد، به زحمت نامی از آقایان داروین و اسپنسر برده می‌شود، کسانی که تأثیر کار آنها بر کل دوره تفکر مدرن درباره چنین موضوعاتی نباید بدون شناخت جدی آن، رها شود. اثر حاضر شرح می‌دهد که علت این بی‌توجهی نسبت به آثار این فیلسوفان برجسته چه بوده است. (۲۶)

آنچه که تیلور امید فراوانی به روشن کردن آن داشت مکانیسم تکمیلی تغییر، در تاریخ فرهنگ‌های نخستین بود، قانونی که بتواند تکامل انواع

فرهنگی را تبیین کند؛ درست مثل قانون انتخاب طبیعی که ثابت کرده بود که می‌تواند تکامل انواع طبیعی را تبیین کند. چیزی که نیلور با وجود همه قرابت‌هایی که با داروین داشت، نتوانسته بود درک کند، این بود که حتی انتخاب طبیعی، به عنوان یک قانون، جایی در معنی «علت و معلول» نیوتنی نداشت. با آن روش نمی‌توان رویدادهای خاص تغییر را به شیوه‌ای درست تبیین نمود. برعکس، این زمینه‌ای است که تبیین تمام جزئیات ظهور انواع مختلف باید بر اساس آن قرار داده شود. انتخاب طبیعی نمی‌تواند توضیح دهد که چرا پای قوش (باز) به گونه‌ای ساخته شده که برای پاره کردن گوشت مناسب است؛ با اینهمه، این موضوع زمینه‌ای است برای تکامل آن حیوان، و چیزی است که بدون آن، آن تکامل به هیچ عنوان نمی‌توانست اتفاق بیافتد. چنان‌که مک ری^۱ گفته است: «یک خاصیت مکتب داروینسم^۲ چه در زیست‌شناسی و چه در حوزه‌های دیگر، این است که همیشه توضیحات مبسوطی عرضه می‌کند. تصوّر وضعیتی برای اشیا که نتوانند برحسب انتخاب طبیعی تبیین شوند بسیار دشوار است... انتخاب طبیعی توضیح می‌دهد که چرا اشیا همان‌گونه که هستند، هستند. به طور کلی این مسأله به ما چنان قدرتی نمی‌بخشد که بگوییم آنها چگونه تغییر خواهند کرد و چگونه متفاوت و متنوع خواهند شد.» (۲۷)

علاوه بر این، شخص باید اضافه کند که، این قانون به طور مفصل توضیح نمی‌دهد که اشیا چگونه در طول زمان تغییر کرده‌اند. انتخاب طبیعی، برخلاف آن‌که وقتی برای نخستین بار طرح شده بود به نظر

1. MacRae.

2. Darwinism.

می‌رسید یک تبیین مستقیم و بی‌واسطه نیست که بتواند تمام جزئیات را توضیح دهد. اما با این حال، زمینه‌ای است مطلقاً ضروری، و بدون آن تبیین جزئیات نمی‌تواند انجام شود.

مفسران انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی سده نوزدهم با جستجوی قوانین عامی که بتوانند به وسیله آنها پدیده‌های اجتماعی را تبیین کنند، قوانینی که با آن قوانین فرضی که بر پدیده جاذبه حاکم‌اند، قابل قیاس‌اند، این واقعیت را از دست دادند که ایشان اساساً یک زمینه «توصیفی» را شناسایی نموده‌اند که تقریباً به درستی با «انتخاب طبیعی» قابل قیاس است، که اگر شناخته و درک شده بود، توضیح جزئیات هرچه بیشتر امکان پذیر می‌گشت. آن نظمی که ایشان در جستجویش بودند - ساختار «منظمی» که همیشه به عنوان یک عامل در ساختار هر واقعیت اجتماعی و فرهنگی حاضر باشد، درست مثل «انتخاب طبیعی»، که نظمی است که همیشه به عنوان یک عامل در ساختار سازگاری‌های خاص حاضر است - دقیقاً همان چیزی است که آن قدر درباره‌اش بحث کرده‌ایم، یعنی ترکیب محدودیت‌هایی که روش ساخته شده یک زندگی^۱ را محدود می‌سازد. اگر این عبارت را وارونه کنیم، معنی آن این است که واقعیت‌های اجتماعی یا فرهنگی همیشه می‌توانند برحسب رابطه‌ای که با آن ترکیب خاص محدودیت‌ها دارند، تحلیل شوند؛ اما این به تنهایی برای شرح جزئیات هر موردی کافی نیست. برعکس، بر اساس این زمینه است که تبیینات کافی می‌توانند ارائه شوند، یا دست کم، می‌توان تلاش نمود که بر این اساس تبیینات کافی ارائه داد.

در این لحظه، برای این که ببینیم معنای سخنان فوق چیست، ذکر یک

1. Projected life - way.

نمونه مفید فایده خواهد بود. نمونه مفصل‌تر آن در فصل بعدی ارائه خواهد شد. اما برای این که یک تصویر مقدماتی عرضه کنیم، می‌توانیم از این سخنرانی‌ها نمونه‌ای را انتخاب کنیم. کلمات، و ترکیبات کلماتی که ممکن بود در این سخنرانی‌ها برای مکالمه به کار روند، فی الواقع نامحدودند. خاصیت شنیداری این سخنرانی‌ها چه بود؟ و اینک چه چیزی را نشان می‌دهد؟ چرا به جای بسیاری از کلمات دیگر که ممکن بود به کار رود، «این» کلمات به کار رفتند؟ برای پاسخ‌گویی به این نوع پرسش‌ها (که فی الواقع، می‌توانند تحلیل این سخنرانی‌ها، به عنوان یک واقعیت هنری فرهنگی باشند) لازم است عناصر ترکیبی محدودیت‌هایی را که ناگزیرکننده هستند، مشخص کنیم. «لازم است» یعنی این که، آنها را بر اساس رابطه‌ای که با آن ترکیب خاص دارند تحلیل کنیم. ترکیبات محدودیت‌ها ممکن است از سه سطح مختلف حاصل شده باشند، از محدودیت‌هایی که ویژگی‌شان استمرار است، محدودیت‌هایی که زمینه‌ای هستند، و محدودیت‌هایی که اتفاقی هستند. با مراجعه به این سخنرانی‌ها می‌توان این سه سطح را نشان داد. در وهله نخست، این سخنرانی‌ها به شکل حاضر ارائه شده‌اند زیرا به وسیله محدودیت‌های کلی یا محدودیت‌های بادوام و مستمر زندگی انسان، به عنوان مثال، به وسیله ساختار و فیزیولوژی خود جامعه، به وسیله این نوع سخن گفتن، یا به وسیله سخن گفتن درباره پیش‌بینی ناپذیری آینده، در فشار قرار دارند. بنابراین، در این مورد امکان تفسیر نوشته تیلور ممکن است، اما امکان تفسیر نوشته فرزند فرزند فرزند فرزند تیلور که هنوز به دنیا نیامده (فرض کنید که می‌توانست یک چنین فرزندی وجود داشته باشد) موجود نیست. در وهله دوم، آنها به وسیله محدودیت‌های زمینه‌ای،

محدودیت‌هایی که جهانی یا کلی نیستند، اما چیزی هستند که در یک زمینه خاص یا در یک فرهنگ خاص موجوداند، در فشار قرار دارند: به عنوان مثال، نه صرفاً به وسیله فیزیولوژی سخن گفتن، بلکه به وسیله انگلیسی صحبت کردن، یا یک بار دیگر، به وسیله پیشرفت اصطلاحات مربوط به این سخنرانی‌ها به عنوان یک وسیله ارتباطی، من جمله اصطلاحاتی که در ساختار یک جدول زمان‌بندی به کار می‌رود که در این موارد آنها نمی‌توانند بیش از یک ساعت دوام داشته باشند. در وهله سوم، آنها ساختار کنونی خود را دارند زیرا به وسیله محدودیت‌های آتفاقی، محدودیت‌های بیش از اندازه اختصاصی که طرح نوشتن این سخنرانی‌ها را محدود می‌کنند، در فشار قرار دارند: به عنوان نمونه، اصطلاحاتی که میراث وایلد هستند، یا، یک بار دیگر، ساختار و محتوای واقعی این سخنرانی‌ها به وسیله این واقعیت که آنها به ناچار در denoro، بین ژانویه و اکتبر، در فاصله دو ترم دانشگاهی نوشته شده‌اند، به طور آتفاقی در فشار قرار گرفته‌اند. آنها همچنین به وسیله محدودیت‌های حافظه اطلاعاتی یک مغز خاص، که بر اساس آن تفسیرهایی که در این سخنرانی‌ها انجام شده می‌توانند ساخته شوند، به طور آتفاقی در فشار قرار دارند.

بنابراین، اگر ما مایلیم تا آنجا که امکان دارد درباره هر پدیده فرهنگی پدیدار شده، به ترتیب از این سخنرانی‌ها گرفته تا کنسول‌گری‌ها، از لاک و مهر گرفته تا سوزن، درک کاملاً درستی پیدا کنیم، لازم است تا آنجا که ممکن است «کل» ترکیب محدودیت‌هایی (نه صرفاً بعضی از جنبه‌های محدودیت‌های آتفاقی - کوتاه بودن زندگی - که در حقیقت این جایی است که بیشتر تحلیلات جامعه‌شناختی و سیاسی بر آن متمرکز شده‌اند) که پدیدار را تحت فشار قرار داده‌اند تا به همان صورتی که هست پدیدار

شود، تعیین کنیم؛ و این کار مستلزم تحلیل است، هم تحلیل محدودیت‌هایی که مستقیم و بی‌واسطه هستند (اگر اساساً بشود اینها را تعیین کرد) و هم محدودیت‌هایی که دستیابی به آن هدف را تحت کنترل و فشار قرار داده‌اند.

واژه‌ای که تاکنون بارها تکرار کرده‌ایم، واژه «در فشار قراردادادن» است. سابقه کاربرد این کلمه در یکی از دقیق‌ترین نگرش‌های تئوری اطلاعات است، مبنی بر این که به جای این که به یک موردی جداگانه به عنوان یک عامل اجتناب‌ناپذیر نگاه کنیم و سپس، بنابر سبک تیلوری، به دنبال سوابق بی‌واسطه‌ای بگردیم که ممکن بود آن عامل را تبیین کنند، بسیار روشنگرانه‌تر خواهد بود اگر به کل فراگرد یا فهرست احتمالات ممکن نگاه کنیم، و سپس بررسی کنیم که چه چیزی این نمونه خاص را در فشار قرار داده تا آن خود را به همین شکل که هست نشان دهد. این چیزی است که بناگزیبیش از حد ساده شده است، شرح جزئیات تئوری اطلاعات زمانی داده خواهد شد که ما به ساختار رفتار انسانی برسیم. در این لحظه، شاید موضوع روشن‌تر شود اگر ما به عنوان نمونه وضعیت ملکه الیزابت اول را که دختر خانه بود مورد لحاظ قرار دهیم یعنی نگاه تاریخی به این که چرا الیزابت ازدواج نکرده بود.

اگر کسی آن مورد را به عنوان یک «واقعیت فرضی»^۱ در نظر بگیرد، شاید مایل باشد فرض کند که الیزابت با یک «این یا آن» درست و حسابی روبرو بوده است: یا دلش می‌خواست ازدواج کند، یا دلش نمی‌خواست. بنابراین شخص باید به دنبال سوابق و نشانه‌هایی بگردد که باعث آن واقعه شده بودند. کسی ممکن بود فرض کند که او کلاً آزاد بوده که

1. given fact.

ازدواج بکند یا ازدواج نکند، اما او ازدواج نکرده بود برای این که... برای چه؟ برای این که، به عنوان مثال «اعدام مادرش و اعدام متعاقب کاترین هاوارد^۱ در او تأثیری گذاشته بود که او نمی توانست به عنوان یک فرزند، ایده ازدواج یا به دنیا آوردن نوزاد را تحمل کند» (۲۸). بنابراین، هرگاه مراسم ازدواج نزدیک می شد، او شروع می کرد به نشان دادن علائم هیستیری، و از این رو، علیرغم این که بسیاری از تمهیدات ازدواج آماده شده بودند، او همچنان مجرّد باقی می ماند. بحث درباره شکست الیزابت در ازدواج حقیقتاً طرح شده بود و بر اساس همین خطوط کلی است که به نظر می رسد بعضی از تحلیلات روان شناسانه درباره ویژگی های زمان گذشته ممکن باشد. اما اگر ما به همین پرسش از منظر این تئوری کلی که اکنون گفتیم، نگاه کنیم، در وهله نخست امکان داشت در حد فهم خود، بپرسیم که فهرست احتمالات ممکن که در مورد الیزابت وجود داشته اند، و محدودیت هایی که از آن امکانات جلوگیری می کردند - ترکیب شرایطی که در مورد او امکان ازدواجش را محدود کرده بودند - چه بوده اند. به عوض این که فرض کنیم این پرسش (این که الیزابت آزاد بود ازدواج کند، یا مجرّد باقی بماند) ظاهراً بدیهی است، در حالی که واقعاً بسیار گمراه کننده است؛ آنچه که باید بناگزییر کشف شود، فهرست واقعی امکاناتی است که بر روی او گشوده بوده و از این رو، شرایطی که نشان می دهند شاید او آزاد «نبوده» ازدواج کند، می بایست روشن شوند. در آن مورد، ممکن بود وضع از این قرار بوده باشد که، این چنین نبوده که الیزابت می توانسته ازدواج کند، اما ازدواج نکرده بود، بلکه چنین بود که

1. Katherine Howard.

او می‌خواسته ازدواج کند، اما نمی‌توانسته ازدواج کند. البته، اگر تعداد معدودی محدودیت‌های آشکار وجود داشته‌اند که الیزابت را وادار ساخته‌اند تا به این نتیجه برسد که: «ازدواج نکنند»، پس شخص ممکن بود کاملاً به درستی بگوید که، عوامل روان‌شناسانه خودشان بزرگترین عوامل محدود کننده بوده‌اند. اما اگر فشارهای موقعیت سیاسی مهم‌تر بوده‌اند (فرض کنید اگر او هیچ فرصتی برای مانور دادن نداشت) (۲۹)، پس توسل به روان‌شناسی کمتر موجه است، زیرا شخص دلایلی را که روان‌شناسی آماده می‌کند فقط در صورتی می‌تواند بفهمد که مطمئن باشد حق انتخاب به اندازه کافی وجود داشته است. اگر این طور نباشد، پس آن چه که احتمال واقعی را تحت فشار قرار می‌دهد ممکن است ترکیب روان‌شناسانه فرضی را داشته یا نداشته باشد. امکان ندارد ما این را بفهمیم، زیرا محدودیت‌های دیگر خودشان به اندازه کافی ناگزیر کننده بودند، و ممکن بود احتمال «با» وضعیت روان‌شناسانه موضوع مورد بحث بوده باشد یا در «مقابل آن». بنابراین، اگر شخص بخواهد بفهمد که یک احتمال واقعی چگونه به ناچار به آن صورت خاص درمی‌آید، بسیار روشنگرانه‌تر است که به فهرست نتایج ممکن نگاه کند.

بر این زمینه است که اصل ترکیب محدودیت‌ها تا این حد مهم می‌شود، زیرا چیزی که باید به حساب آید تحلیل عوامل ناگزیرکننده است. چنان‌که به طور خلاصه بیان شد، با مراجعه به نمونه این سخنرانی‌ها، ترکیبات محدودیت‌ها تا اندازه‌ای بادوام، تا اندازه‌ای زمینه‌ای، و تا اندازه‌ای اتفاقی هستند: بادوام هستند، به این معنی که به طور نمونه، انسان‌ها نمی‌توانند در فعالیت‌هایشان قانون جاذبه را نادیده بگیرند (هرچند که می‌توانند به وسیله قانون جاذبه برای اهداف خاصی

در جستجوی روشی باشند)، موجودات انسانی نمی‌توانند از قانون اول و دوم ترمودینامیک صرف‌نظر کنند، نمی‌توانند ناشناختگی آینده را حل کنند (وانگهی، گرچه بسیاری از کوشش‌ها انجام شده تا حتی بر آن نوع محدودیت‌ها تسلط یابند) - اینها محدودیت‌های بادوام هستند. [بعضی از محدودیت‌ها. م] زمینه‌ای هستند، به این معنی که به جامعه خاص یا به وضعیت خاص زمانی تعلق دارند؛ به عنوان نمونه، محدودیت‌های خاص زندگی در صحرا، یا نداشتن زمین کافی برای احداث ساختمانی که به لحاظ اجتماعی وجودش ضروری است؛ بعضی از محدودیت‌ها اتفاقی هستند، به این معنی که، محدودیت‌های خاص سرزده وارد هدف یا استمرار روش‌های زندگی فعلی می‌شوند، مثل نامه‌هایی که از مدیر بانک می‌رسد و خبر می‌دهد که اعتبار بانکی باید دوباره پرداخت شود، یا خبر می‌رسد که نیروهای آلمان و ایتالیا در مرز مارث^۱ موضع گرفته‌اند.

درباره این اصل ترکیب محدودیت‌ها سه نکته مهم وجود دارد: اولاً، این واقعاً چیزی بیش از بیان دیگر اصل انتخاب طبیعی نیست، اما این اصل مشروعیت کافی جامعه و ترکیب آگاهانه را می‌پذیرد. ثانیاً، این تبیین درست‌تری نسبت به تبیین انتخاب طبیعی نیست: این اصل چیزی بیش از انتخاب طبیعی که خودش فی نفسه پای قوش و صدای گنجشگ را توضیح می‌دهد، درباره جزئیات هرگونه واقعیت خاص، نمی‌گوید. برعکس، این زمینه تبیین را، چهارچوبی را که تبیین می‌تواند در محدوده آن انجام شود، که بدون آن هیچ توصیفی امکان ندارد، فراهم می‌کند، و ثالثاً، این اصل در درون خود یک فرد، یا شاید بهتر باشد بگوییم که یک جزء تحلیل روان‌شناسانه دربردارد مبنی بر این که فرد در هر زمینه

1. MareTh.

اجتماعی در جستجوی حفظ تداوم زندگی خاص خودش است، و گاهی هم در این کار شکست می‌خورد؛ و دیگر این که واقعیت‌ها و رویدادهای اجتماعی که به عنوان پاسخ‌هایی به ترکیبات خاص محدودیت‌ها تصور می‌شوند، همیشه با محدودیت‌هایی که افراد احساس می‌کنند، یا به گونه‌ای مبهم درک می‌کنند (اگر اساساً هیچ‌گاه درک آگاهانه‌ای داشته باشند) که حفظ یا تداوم فعالیت‌های آنها را محدود می‌کنند، به هم می‌پیوندند. به شرط این که ما یک بررسی پیشینی^۱ و بسیار منظم درباره مفهوم محدودیت‌ها انجام دهیم، خواهیم دید که تأثیر متقابل جامعه و فرد بر یکدیگر بسیار قابل درک‌تر از آن چیزی خواهد بود که به طور مثال، برگر فکر می‌کرد، زیرا اهمیت اساسی بحث تحلیلی خارج از تصمیمی است که به طور مطلق، یا به طور انتزاعی، درباره تقدم اصطلاح فرد بر جامعه یا جامعه بر فرد، گرفته می‌شود.

آنچه که اینک می‌توان گفت این است که، آن واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی، آن اعتقادات، آداب و رسوم، مفاهیم، و فعالیت‌هایی که به نظر می‌رسند می‌توانند به عنوان «مذهبی» تعریف شوند (اگر چه هیچ‌گاه هیچ تعریف کلی و فراگیری درباره مذهب به دست نیامده است)، و آن واقعیت‌هایی که بعداً به نظر رسیده که می‌توان آنها را جداگانه به عنوان واقعیت‌های مذهبی تعریف کرد، در حقیقت باید در رابطه با ترکیبات خاص محدودیت‌هایی که می‌توانند در مورد آنها تعیین شوند، تحلیل گردند. بر این اساس، فرض بر این خواهد بود که اعتقادات مذهبی تمایل دارند بر محور ترکیبات خاصی از محدودیت‌ها دسته‌بندی شوند. به نظر خواهد رسید که شرایط اصلی، که «مذهب» را به گونه‌ای می‌سازند که به

1. aprior.

نظر می‌رسد نهایتاً پدیده‌ای متمایز باشد، شرایطی هستند که ماهیت ناسازگار یا مبهم دارند، مثل مرگ، پیش بینی ناپذیری آینده، ماهیت برگشت ناپذیر گذشته (به گونه‌ای که فرد برای جبران یا بازگرداندن آنچه که قبلاً انجام داده، کاری نمی‌توان انجام داد)، ماهیت اتّفاقی بودن و تصادفی بودن بعضی از رویدادها، مثل بیماری، زلزله، یا دیوانگی. اینها محدودیت‌های خاصی هستند که در امکان ساختار روش‌های زندگی انسانی دخیل‌اند. مرگ، چیزی است که تداوم خود زندگی را در رویدادهای حاضر و جسم حاضر، محدود می‌کند. چیزی که به نظر یک مسأله می‌رسد این است که، مذاهب، به صورتی که پدیدار شده‌اند، نتایج فرافکنی «روش‌ها به سوی» شرایطی هستند که فعالیت بشری را محدود می‌کنند، و دیگر این که اینها بر نشانه‌های ناسازگاری‌های خاص متمرکز می‌شوند. معنی این آن است که، مذهب نیازی ندارد (و درحقیقت نباید نیازی داشته باشد) به این که به عنوان پدیده‌ی جداگانه‌ای که همیشه وجود داشته، پدیده‌ای که تعریف واحدی می‌توان از آن به دست داد، در نظر گرفته شود. چیزی که ما اکنون به عنوان «مذهبی» تعریف می‌کنیم (یا سعی می‌کنیم تعریف کنیم) نشان می‌دهد که نتایج روش‌هایی هستند که انسان‌ها از آن طریق محدودیت‌هایی که (تمام محدودیت‌ها) آنها را محاصره کرده‌اند، دیده‌اند. اما در حالی که انسان‌ها به بعضی از محدودیت‌ها با دقت توجه کرده‌اند و نسبتاً بر آنها پیروز شده‌اند، و از ماشین سواری به کره‌ ماه رفته‌اند، به نظر می‌رسد، و شاید، این طور باشد که محدودیت‌های دیگری وجود دارند که غیرقابل نفوذ هستند، و این همان چیزی است که ممکن است منجر به جدایی فزاینده بین «علم» و «مذهب» شده باشد. مذاهب به درگیری با محدودیت‌هایی که علم آنها

را، برای زمانی هم که شده، به کناری نهاده، ادامه می‌دهند، و اگر علم سعی کرده به بعضی از محدودیت‌ها فی‌المثل، مرگ، تسلط پیدا کند، این به هیچ روی روشی نیست که مورد پذیرش هیچ یک از مذاهب موجود باشد. با وجود این، تصوّر وضعیتی که آگاهی از درون آن بتواند بسیاری از محدودیت‌ها را که تداوم یا امکان فعالیت‌های مربوط به آن را محدود می‌کنند، ببیند و با دقت بررسی کند؛ و این که هیچ تفاوت خاصی در میان آنها تشخیص ندهد، بلکه آن‌ها را به عنوان چیزی که به یک محیط واحد مربوط است، در نظر بگیرد (این که، آگاهی، آگاهی است)، مشکل نیست. به نظر می‌رسد علت این که چرا بعضی از پدیده‌ها نتیجتاً می‌توانند جداگانه به عنوان پدیده‌های «مذهبی» تعریف شوند، در این واقعیت نهفته است که بعضی از محدودیت‌هایی که انسان‌ها با آنها روبرو می‌شوند، به آسانی سایر محدودیت‌ها تسلیم‌پذیر نیستند. در رویارویی با مسأله به دست آوردن ماموتی که بر دامنه غاری قرار گرفته، شخص می‌تواند به وسیله اهرم‌ها و قرقره‌ها بر جاذبه زمین چیره شود، و نهایتاً با رسیدن به «آرخی مدس»^۱ می‌تواند بفهمد که اگر او فقط جایی برای ایستادن می‌داشت می‌توانست بر روی زمین حرکت کند. اما به نظر نمی‌رسد که بعضی از محدودیت‌ها با این روش برطرف شوند. گویا فعالیت‌هایی که نتیجتاً مذاهب را قادر ساخته‌اند تا به صورت مذهب شناسایی، و تقریباً تعریف شوند، فعالیت‌هایی هستند که به سوی این محدودیت‌ها جهت‌گیری می‌شوند. این به معنی انکار (درحقیقت، این تأکید است) این نیست که ساختارهای معنی و عمل، که از مذاهب ناشی شده‌اند، کل وجود و زندگی را پوشش می‌دهند. اما آن‌ها خودشان نتیجه

1. Archimedes.

توانایی دیدن «تمام» محدودیت‌هاست، و شناختن این که بعضی از محدودیت‌ها ناسازگار هستند، یا نسبت به محدودیت‌های دیگر مشکل‌تر می‌شود بر آنها تسلط یافت. از تمام اینها، مرگ، یک نمونه بدیهی و آشکار است. بنابراین، برای درک روشن‌تر اصل محدودیت، و اهمیت آن برای مفاهیمی که انسان‌ها از خدا ساخته‌اند ممکن است نگاه دقیق‌تر به نمونه مرگ سودمند باشد.

فصل چهارم

مرگ، مراسم خاکسپاری،^۱ و مرده سوزانی^۲

به کرات در عبارات بسیار کلی، گفته شده بود مادام که بستر تکوین دین را به گونه‌ای ببینیم که انسان‌ها تلاش کرده‌اند تا برای رویارویی با شرایط یا چیزی که نهایتاً فعالیت‌ها و زندگی معمول آنها را محدود می‌سازد چاره‌ای پیدا کنند، امکان دارد به لحاظ انسان شناسی به درک بهتری از ادیان و خدا برسیم. از این رو، فرض بر این است که شناسایی اجزاء [ترکیبات] محدودیت‌ها، زمینه کلی مناسب و درستی برای تبیین فراهم می‌کند: این فرض فی نفسه چیزی را توضیح نمی‌دهد، بلکه امکان تبیین جزئیات را میسر می‌سازد. در اینجا، شناسایی زمینه کلی تبیین درست، همان قدر اهمیت دارد که در مورد انتخاب طبیعی اهمیت داشت، زیرا سبب می‌شود که ما نیازی به جستجوی کلیت، که در حقیقت غیرقابل دست‌یابی است، نداشته باشیم.

1. Burial.

2. Cremation.

به جای این که در میان آداب و رسوم و اعتقادات گوناگون به دنبال عدم تنوع (نکات مشترک) بگردیم، آزادیم که برای تنوع و دگرگونی‌ها به همان شکلی که هستند ارزش والایی قائل شویم. شاید معنای این سخنان زمانی روشن‌تر شود که ما نمونه مرگ و آداب و رسومی که درباره آن در ادیان، متداول هستند مورد بررسی قرار دهیم.

مشاهدات مبنایی انسان شناسی در وهله نخست نشان می‌دهد که اقدامات خاکسپاری عمومیت دارد (البته جای تعجبی نیست، زیرا همه می‌میرند)، و در وهله دوم نشان می‌دهد که آداب و رسوم، شعائر مذهبی، و اعتقادات، در این مورد با یکدیگر متفاوت‌اند. شخص چگونه می‌تواند این تغییرات را در درون این عمومیت شرح دهد یا تفسیر کند؟

آیا برای تبیین، چهارچوب یا زمینه واحدی وجود دارد که بتواند تمام اختلافات موجود در آداب و رسوم را هماهنگ و سازگار کند؟ پیش از این دیده‌ایم که طرح مشترک تیلور - فریزر، مبنی بر این که برای دستیابی به یک قانون کنترل‌کننده می‌توانیم بعضی از موارد را از زمینه خاص خودشان استخراج و انتخاب کنیم، ناممکن و غیرقابل قبول است. از آن زمان به بعد به نظر می‌رسد که برای ما دو امکان وجود دارد: یکی رهیافت تحلیلی - عامل^۱ است که نسبت‌هایی را که واقعاً می‌توان از عقاید و آداب و رسوم استنتاج کرد، مشخص می‌کند؛ دیگری، رهیافت کاربردی - ساختاری^۲ است که به لحاظ نظری ما را به حصول یک چهارچوب متحد‌کننده واحد برای تبیین، نزدیکتر می‌سازد. اگر بخواهیم به طور کلی و بدون در نظر گرفتن جزئیات سخن بگوییم، یک تبیین کاربردی - ساختاری در پی این است که تأثیر متقابل بین دو روش را آشکار کند، از

1. factor - analytic. 2. Structural - functional.

طرفی می‌خواهد کاربرد اعتقادات و آداب و رسوم را در جامعه نشان دهد، و از طرف دیگر، قصد دارد ساختارهای آن آداب و رسوم و مظاهری که کاربردها را ممکن می‌سازند و آنچه که بالعکس به وسیله خود آنها ساخته می‌شوند، را روشن کند. آشکار است که این روش، بیش از حد ساده کردن موضوع است، در هر صورت، مکتب کاربردی - ساختاری در سال‌های اخیر مورد انتقادهای بیشتری قرار گرفته است. با اینهمه، این نظریه یکی از معدود قالب‌های یکسان سازی تبیین را فراهم نموده و حقیقتاً موارد بسیاری را «توضیح» می‌دهد. یک رهیافت کاربردی - ساختاری زمانی که در عمومیت و در عین حال اختلاف در مراسم خاکسپاری، به کار می‌رود، چگونه عمل می‌کند؟ در این تبیین، چه چیزی به عنوان یک کاربرد اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که بتواند پاسخگوی تمامی این آداب و رسوم گوناگون باشد؟ این کاربرد چه می‌تواند باشد؟ برطبق نظریه دیوید مندل بام^۱، پاسخ آن است که «کل جامعه»^۲. او در رساله‌ای تحت عنوان «کاربردهای اجتماعی آداب و رسوم خاکسپاری» درباره این موضوع بحث کرده که تقریباً نمونه کاملی است از رهیافت کاربردی - ساختاری.

عبارت مقدماتی مندل بام نقطه آغاز بحث است: «آداب و رسومی که برای مرده انجام می‌شود به طور کلی تأثیر بسزایی در زندگی دارد»^(۱). مسلماً این موضوع محل مناقشه نیست. اما آنچه که بناگزیب باید تبیین شود «اختلافات فاحشی است که در روش‌هایی که به موجب آن‌ها مراسم خاکسپاری در میان فرهنگ‌های گوناگون جهان انجام می‌شود، وجود دارد»^(۲). مندل بام به این نتیجه رسیده است که «کل جامعه» موجب

1. David Mandel baum. 2. social inegration.

پیدایی روش‌های گوناگون در اجرای این مراسم است. (۳) اما پس از این، مسأله‌ای تقریباً اجتناب‌ناپذیر پدیدار می‌شود: بعضی از گروه‌ها حقیقتاً تحت تأثیر مسائل کلی اجتماعی قرار نمی‌گیرند، و این زمانی به مسأله‌ای حادث‌تر تبدیل می‌شود که در میان همین گروه‌ها، «گروه‌های دیگری» وجود دارند که «محققاً» تحت تأثیر عوامل کلی اجتماعی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، گروه‌های مورد بحث کاملاً توانایی آن را دارند که در مراسم یا اتفاقات گروهی، که آنها را به عنوان یک گروه گرد هم آورده است شرکت کنند، اما این مسأله تأثیری در برگزاری مراسم خاکسپاری این گروه‌ها ندارد. در رابطه با این مسأله مندل بام از دو قبیله سرخپوست آمریکایی، کوکوپا^۱ و هوپی^۲ دو نمونه ارائه می‌دهد تا حداکثر تفاوت را بین آنها نشان دهد. او می‌نویسد: «کوکوپا و هوپی، به ترتیب نمونه‌های اوج تأکید و عدم تأکید بر مراسم خاکسپاری هستند. در میان کوکوپاها، مراسمی که در زمان مرگ اجرا می‌شود، بزرگترین رویداد زندگی قبیله‌ای است؛ اما در میان هوپی‌ها، این مراسم بسیار مختصر است و جزئیات آن با سرعت انجام می‌شود». (۴)

بنابراین، مسأله اصلی این است که، اگرچه دیگر مراسم هوپی‌ها به شدت تحت تأثیر کلیت اجتماعی است، اما مراسم تشییع جنازه آنها چنین نیست. مندل بام در عبارات دیگری این نکته را روشن نموده است. (۵)

بنابراین پرسشی که اینک طرح می‌شود این است که: مراسم خاکسپاری هوپی‌ها حقیقتاً در خدمت کدام هدف است؟ تنها پاسخ ممکن در حقیقت پاسخی است که خود مندل بام آن را این گونه بیان نموده است: «تنها آرزوی آنها این است که هرچه زودتر از شر جنازه و حادثه

1. cocopa.

2. Hopi.

خلاص شوند. اصرار آنها بر این است که روح را به جهان دیگری بفرستند.» (۶) اما اکنون روشن شده که عوامل توضیحی دیگری در این امر دخیل‌اند و بنابراین تبیین کاربردی کلیت اجتماعی ناقص و نارساست. چیزی که روشن شده این است که در میان کوکوپاها، جایی که کلیت اجتماعی یکی از عوامل مؤثر در مراسم خاکسپاری «است»، «همان» آرزو، یعنی دور کردن روح از جسد، به همان میزان دیده می‌شود که در میان هوپی‌ها. آن چیزی که در میان آنها مشترک است «این» است نه «کلیت اجتماعی». در مورد کوکوپاها، ممکن است به کلمات دقیق خود مندل بام اشاره کنیم: «مراسم مرده‌سوزانی اساساً به این منظور اجرا می‌شد که روح فرد مرده به جهان آخرت برود. برای این که به روح مرده کمک کنند تا از جسد دور شود، لباس‌ها، غذاها، و لوازم شخصی مرده را به گونه‌ای از بین می‌بردند تا روح بتواند این اشیاء را در جهان آخرت، همراه داشته باشد.» (۷) درحقیقت، در میان کوکوپاها رسم ثانوی و متأخری نیز وجود دارد که ظاهراً مرده‌ها را به نمایش می‌گذارند، اما در آنجا هم همین ایده آشکار است. (۸)

نتیجه روشن است، رهیافت کاربردی - ساختاری نمی‌تواند به عنوان یک زمینه کلی تبیین، حاصلی داشته باشد. این رهیافت فقط می‌تواند کاربردهای اجتماعی خاصی را که شاید گسترده باشند، اما دائمی و ثابت نیستند، مشخص کند، و در آن حوزه، این کار بیش از آن که بعضاً فهمیده شده، به رهیافت تحلیلی - عامل نزدیک است. نظریه مخالف آن این است که زمینه کلی یک تبیین درست، اصل ترکیب محدودیت‌هاست، و بنابراین دست ما برای بررسی تغییراتی که «تنوع و دگرگونی آنها» بسیار مهم است، باز است (برخلاف استخراج وحدت از کاربردهایی که آشکار

شده ثابت نیستند).

این کار مستلزم آن است که ما سعی کنیم تا ترکیب محدودیت‌هایی را که منجر به فعالیت‌ها، اعتقادات، آداب و رسوم، یا ویژگی‌های خاص می‌شوند، معلوم کنیم. در این مورد، محدودیت مرگ است؛ بر زمینه کلی محدودیت و کوشش‌های انسان‌ها می‌توانیم روشی پیدا کنیم که تمایزاتی که در مورد مرگ بین دو قبیله کوکوپاها و هوپی‌ها وجود دارد، به گونه‌ای قابل تبیین باشد که اگر «کلیت اجتماعی» به ناچار به عنوان یک امر ثابت در میان اختلافات مشخص می‌شد، آنها نمی‌توانستند این طور تبیین شوند. اختلافاتی که بین آنها وجود دارد، نشان می‌دهد که آنها برای محدودیت مرگ «روش‌های ساخته شده»^۱ متفاوتی دارند و آداب و رسوم، نشان می‌دهند که از موجهیت این «روش‌های ساخته شده» حمایت می‌کنند. آنها ممکن است چیزی افزون بر این را نشان دهند و در حقیقت ممکن است کاربرد اجتماعی عمومی بسیار بالایی داشته باشند. اما «کاربرد اجتماعی»، تنها زمینه یا اصلی‌ترین زمینه یا اصلی‌ترین ساختار تبیین نیست و نمی‌تواند باشد. اساساً تصور می‌شود که اشتباه اصلی تبیینات کاربردی - اجتماعی در این است که استدلال رایموند فرث^۲ را، مبنی بر این که آداب و رسوم خاکسپاری به حال زنده‌ها مفید است و نه به حال مرده‌ها، بدیهی گرفته‌اند، و مندل بام در حقیقت عبارت فرث را نقل کرده است: «از نظر رایموند فرث «مراسم خاکسپاری»، «یک رسم اجتماعی بسیار عالی است. متعلق ظاهری آن، شخص مرده است، اما آن به حال مرده سودمند نیست، بلکه برای زنده مفید است»^(۹)

اما این که این رسم نمی‌تواند برای مرده مفید باشد، تفسیر بیش از

1. Projected "ways Through".

2. Raymond firTh.

اندازه عقل‌گرایانه این واقعیت است که ما در سده بیستم فهمیده‌ایم که از طریق مرگ هیچ چیز نمی‌تواند ادامه یابد. برعکس، فقط در صورتی که مراسمی که برای فرد مرده برگزار می‌شود از نظر خود آن مرده سودمند و مناسب بوده باشد (یعنی، اگر شخص متوفی در زنده بودنش، در رابطه با مراسمی که باید پس از مرگش انجام شود نظر بخصوصی داشته، و این عقیده در نظر کسی که می‌خواهد این مراسم را برای او برگزار کند، معنی داشته باشد) برای فرد زنده «نیز» سودمند و مناسب خواهد بود، به گونه‌ای که این مسأله ممکن است در بردارنده کلیت و عمومیت اجتماعی باشد (اما ضرورتاً و لزوماً چنین نیست) به طوری که ممکن است علاوه بر این، «سودهای اتفافی» دیگری را نیز دربرگیرد.

بنابراین، تنوع و گوناگونی مراسم خاکسپاری بازتاب روش‌های مختلفی است که انسان‌ها برای تسلط و غلبه بر محدودیت مرگ جستجو کرده‌اند، به طوری که آنها نشانه‌های جهان را طوری تفسیر می‌کنند که در حقیقت بتوانند بدان وسیله «راهی به سوی» حل مسأله بیابند. تنوع بسیار زیاد نشانه‌ها فی الواقع مفید بوده است. به خاک سپردن جسد دلیل استوار خود را از اینجا به دست آورده که وقتی دانه‌ای را در زیر خاک پنهان می‌کنیم، دانه رشد می‌کند و تبدیل به گیاه جدیدی می‌شود. سوزاندن جسد، چنان که پائول^۱ تأیید نموده، (۱۰)، صدق و صحت خود را از مشاهده این نکته به دست آورده که سوزاندن دو چیز سبب می‌شود تا چیزی به سوی هوا (قابل مشاهده در دود) روانه شود، و آنچه که باقی می‌ماند فقط بخش تغییر یافته و بسیار کوچکی است که در خاکستر جسم سوخته وجود دارد. (۱۱) انداختن جسد به دریا، یا به رودخانه، صدق و

1. Paul.

صحت خود را از این نکته به دست آورده که نمک در آب حل می شود، اما با چشیدن آب مشخص می شود که این نمک به طور کامل حل و ناپدید نشده است. (۱۲) اینها پاسخ های موجّهی برای محدودیت مرگ هستند که نشان می دهند برای تسلط بر آن، روش هایی وجود دارد که در تمام جهات با نتایج شگفت آور جامعه شناختی و فرهنگی همراه است. (۱۳)

اما، به طوری که برگر تأکید کرده است، موجهیت تقریباً همیشه تحت تأثیر فشار و جبر است. مرگ، محدودیتی است که تداوم اعمال انسانی را حتی بیشتر از نیروی جاذبه، یا یک همسایه دشمن، یا ضرورت به دست آوردن غذا، محدود می کند. آگاهی می تواند از طریق روش هایی که امکانات پاسخ های غریزی گروهی را به طرز وسیعی بالا می برند، خود را در برابر آن محدودیت ها قرار دهد؛ دست بالا به خاطر این که می تواند با مشاهده این که اعمال گوناگون در رابطه با آنها [محدودیت ها] نتایج مختلفی به بار می آورند، شروع کند به این که از ماهیت آنها چیزی درک کند. در اصل هیچ دلیلی وجود ندارد برای این که چرا در یک محیط واحد (چیزی که سبب می شود فرضیه سوانسون مبنی بر این که انسان ها همیشه ایده ای درباره دو محیط داشته اند، آن قدر اشتباه باشد) محدودیت مرگ به عنوان چیزی در نظر گرفته شده که کاملاً غیر قابل نفوذ است. درحقیقت قضیه برعکس است، اندیشه و تنوع در مراسم خاکسپاری، دست کم از همان دوره «پارینه سنگی» نشان می دهد که انسان ها خود را در برابر این محدودیت قرار می داده اند، هرچند که اساساً بازسازی اعتقادات واقعی آنها غیر ممکن است.

با وجود این، مرگ، «شکست نمی خورد» چنان که می توان یک همسایه دشمن را صرفاً با پرتاب سنگی به سویش شکست داد. در این

معنی، بحرانی که دربارهٔ موجهیت روش‌های ساخته شده برای رویارویی با مرگ وجود دارد، دست در دست همان روش‌های ساخته شده ادامه می‌یابد: انسان‌ها حقیقتاً هم خود را مصروف یافتن روش‌هایی برای غلبه بر مرگ کرده‌اند؛ اما آیا آنها می‌توانند مطمئن باشند که چنین روشی وجود دارد تا این که آنها بخواهند آن را پیدا کنند؟ فی الواقع بسیاری از انسان‌ها و نه همهٔ آنها اطمینان «داشته‌اند»؛ در این حوزه، بحران موجهیت در مجموع به هیچ معنایی یک کشف جدید نیست. به عنوان نمونه، گاتما^۱ بودا^۲، به وسیلهٔ همین بحران غایب^۳ شده بود. (۱۴) وانگهی، کوشش برای یقین داشتن، و بنابراین کوشش برای حل بحران، دقیقاً سوّمین آرزوی ناکی‌کتاس^۴ بود، که یاما^۵، مرگ، تلاش کرد آن را رد کند. اینها نمونه‌های آشنایی در سنت «شرقی» هستند. در سنت غربی نیز تقریباً در هر دوره‌ای و در نوشته‌های هر نویسنده‌ای نمونه‌های آشنای بسیاری وجود دارد. مسأله این است که، همیشه به همان زودی که هر آگاهی یقین حاصل می‌کند که ساختار قابل مشاهده کنونی، خود متوقف خواهد شد، شک، امکان‌پذیر می‌شود. مهم نیست روشی که برای رویارویی با محدودیت مرگ ساخته شده تا چه اندازه استوار و محکم است «من می‌دانم که نجات دهندهٔ من زنده است» (شاید این یکی از مهم‌ترین ترجمه‌های نادرستی باشد که تاکنون صورت گرفته). همیشه امکان شک وجود دارد. بدیهی است که در لحظات خاص، شک‌ها تشدید و تقویت می‌شوند، و بحران عَدَم موجهیت ممکن است به ویژه شدید و دقیق باشد. این اتفاق به وضوح در سدهٔ نوزدهم در «غرب» روی داد. در این رابطه، یکی از

1. Gautama.

2. Buddha.

3. scour.

4. Naciketas.

5. yama.

مشهورترین داستان‌های کوتاه، داستان قدم زدن جورج الیوت^۱ به همراهی مایرز^۲ در باغ فیلو^۳، کالج ترینیتی^۴ - کمبریج^۵ است. (۱۶)
داستانی که احتمالاً داستان خاطره روبرت Edgcumbe^۶ از جورج الیوت در هفته‌ماه می^۷ است. در این داستان خانم مارگارت^۸ به طرف مصب رودخانه می‌رود و Edgcumbe و دوستش آرتور هیلتون^۹، مثل پیروان سنت جان^{۱۰} به جشن ملحق می‌شوند:

من و هیلتون، بی صدا فریاد می‌کشیدیم، و زمانی که به کمبریج برگشتیم، پرچم‌ها، رومیزی‌ها، قالیچه‌ها، لباس‌های رنگی میهمانی، و همه چیزهای دیگر آشکارا از پنجره‌ای به پنجره دیگر در اهتزاز بودند. در هرکجا که دانشجویی خانه داشت... هفته‌ای که مسابقه قایقرانی در کمبریج برگزار می‌شد، هفته باشکوهی بود. یکی از مهیج‌ترین هفته‌ها در سه هفته‌ای بود که من در ماه‌های «می» در کمبریج داشتم. جورج الیوت در آنجا حاضر بود، و ما دانشجویان در حال تحصیل مشتاق بودیم ببینیم عقیده او درباره همه این چیزها چیست. زمانی که فهمیدیم تنها چیزی که او دیده بود این بود که «تمام لذات بشری فانی و زودگذرند»، احساس کردیم او تا اندازه‌ای همان طور می‌اندیشد که ما می‌اندیشیم. (۱۷)

اما اکنون که آن پرچم‌ها، قالیچه‌ها، قایق‌هایی که چنان شجاعانه در رودخانه پیش می‌رفتند، و حتی خود Edgcumbe تجزیه و ناپدید شده‌اند،

-
- | | | |
|---------------------|-------------------|---------------------|
| 1. George Eliot. | 2. Myers. | 3. fellow's Garden. |
| 4. Trinity college. | 5. Cambridge. | 6. Robert Edgtumbe. |
| 7. Robert Edgtumbe. | 8. lady Margaret. | 9. ArThur Milton. |
| 10. St. John. | | |

آیا جورج الیوت دوباره در ذهن ما زنده نمی‌شود، دست کم به خاطر این که او یک واقع‌گرا بود؟ بر ساحل ناپایدار فناپذیری بشری چه «می‌توان» ساخت؟ سده نوزدهم با رشد روح‌گرایی به منظور کوشش برای تسخیر گذشت زمان در هنر رئالیسم، با کوشش برای برطرف کردن این بحران، پُر و اشباع شده است. اما در پایان تحلیل فیزیکی ساختار بشری، باور به پایداری، چه دلیل موجهی می‌توانست داشته باشد؟ بعضی چیزها ممکن است در یاد و خاطره دیگران باقی بمانند، اما این، چنان که مارلو در لردجیم خاطرنشان کرده بود، نوعی دوام و پایداری زودگذر و شکننده است. (۱۸) بعضی چیزها ممکن است در آثار هنری یا در آثار فکری کسی باقی بمانند. بدون تردید این، یکی از پاسخ‌هایی است که شکسپیر^۱ در غزل به آن اشاره نموده است:

... زمانی که صخره‌های تسخیرناپذیر چنان سخت
نیستند،
دره‌های فولادی هم چنان محکم نخواهند بود، اما
گذر زمان چه؟
آه، چه اندیشه ترسناکی، افسوس
بهترین جواهر زمان در کجای گنجینه زمان پنهان
خواهد شد؟
یا کدام دست توانایی می‌تواند زمان را به عقب
بازگرداند؟
یا چه کسی می‌تواند اطمینان داشته باشد که
زیبایی‌اش از بین نخواهد رفت؟
آه، هیچ کس؛ مگر این که این معجزه امکان‌پذیر

1. Shakespeare.

باشد که

عشق من به روشنی در جوهر سیاهم بدرخشد. (۱۹)

اما اگر شکسپیر پاسخی قابل عرضه داشت، فرض بر این است که پرسش‌هایی هم داشته است، و آن چه که مهم است صرفاً این نیست که بیشتر نوشته‌های شکسپیر بر شناخت فناپذیری انسان متمرکز شده‌اند، بلکه مهم این است که او درست همانند جورج الیوت توانایی آن را داشت که طومار دو وعده موعود، یعنی خدا و فناپذیری را، درهم بیچد. این به معنای تسلیم شدن به آنچه که شکسپیر به آن اعتقاد داشت یا نداشت، نیست؛ بلکه صرفاً بر این نکته تأکید می‌کند که صرف‌نظر از این که او چه اعتقاداتی داشته، مهم این است که شک و طرح، همیشه دست در دست یکدیگر پیش می‌روند. شک رادیکال و بنیادین، یک شک جدید نیست، این شک ضرورتاً شکی هم نیست که از خارج بر اعتقادات مذهبی اثر گذاشته باشد. این شک ممکن است بارها در درون یک سنت روی دهد، چنان که در مورد طرح پیشنهادی نظریه موجهیت مبنی بر «روش‌هایی به سوی»، آزموده شده است.

و این نکته برای درک جدی مفاهیمی که انسان‌ها درباره خدا ساخته‌اند، مطلقاً زنده و پویاست. این شک درباره موجهیت روش‌های پیشنهادی برای رویارویی با مرگ، ممکن است در همه زمانها وجود داشته باشد، حتی در زمان‌هایی که اصطلاحاً «عصر ایمان» نامیده می‌شود. آن صدا و روح شیطانی قصه ابله (۲۱)، نقشه و پیش‌بینی طولانی و سابقه دار ماتئو آرنولد^۱ در «بیابان در تاریکی... جایی که سپاهیان غافل به

1. Malthew Arnold.

وسیله تاریکی شب تارو مار می‌شوند» (۲۲)، هیچ معنایی ندارد. بنابراین، چرا باید به اعتقاد نسبت به چیزی ادامه داد، به ویژه وقتی که، چنان که ماتیو آرنولد معتقد بود، آشکار شده که اصول عقاید سنتی در مرحله انقراض و فروپاشی هستند؟ پاسخ این است که، درست به این علت که شک، دست در دست طرح ادامه می‌یابد چنان که طرح نیز دست در دست شک ادامه پیدا می‌کند. در حقیقت، در نشانه‌هایی که از جهان خارج به دست آمده، و در فراگرد اندیشه درونی درباره آنها، دلایلی در حمایت از نظریه موجهیت وجود دارند. روش‌هایی که مذاهب برای رویارویی با محدودیت‌هایی که انسان‌ها را احاطه کرده‌اند، طرح نموده‌اند هیچ‌گاه به طور کامل با اندیشه‌ای مشتاقانه و نیرومند ساخته نشده‌اند؛ اگرچه، چنان که خواهیم دید، ممکن است بتوانیم بخش عظیمی از آنها را سرو سامان دهیم. اما بسیار بعید است که مذاهب چیزی پیشنهاد یا طرح می‌کردند اگر که تمام انسان‌ها همیشه با روح عمل معنی‌دار روبرو نمی‌شدند. این، آن چیزی است که شادابی و نشاط اساسی به روش خاص ادیان می‌بخشد؛ زیرا ادیان تمهیداتی فراهم می‌کنند که از طریق آنها معنی اعمال و زندگی انسانی می‌تواند مشخص شود. حتی در شک بنیادی ماتیو آرنولد، یا در شکی که به روشنی از طرف شخصیت‌های داستانی شکسپیر بیان شده است، و شکی که به طور ضمنی در غزل‌های شکسپیر وجود دارد، روح عمل معنی‌دار هیچ‌گاه نادیده گرفته نمی‌شود. اهمیت آن روح که در زندگی انسان‌ها دیده می‌شود، شاید زمانی که ما اندکی دورتر دونمونه از آنها را انتخاب نموده و درباره آنها بسیار خلاصه بحث کنیم، روشن‌تر شود.

در مورد ماتیو آرنولد، او چنان عمیق در رفع بحران موجهیت شک

داشته که این مسأله در ساختار بسیاری از اشعارش اثر گذاشته است. ساختار، عبارت است از یک معادل ادبی برای انواع نقاشی‌های تمثیلی که در آن، در ساختار ترکیب تصویر، بین سمبل‌های اشتباه ناپذیر آن واقعیت‌های اساسی که ما می‌توانیم درباره آنها اطمینان داشته باشیم، یعنی زمان و مرگ، نشانه‌های زندگی و امید قرار داده می‌شوند. نمونه زنده‌ای در تصویری که جورج دولاتو^۱ کشیده، *La Modeleine*، *alaveilleuse*، در موزه لوور پاریس نگهداری می‌شود. بر زمینه‌ای تاریک، دختری نشسته و به شعله چراغی که روشن است و فتیله آن پایین کشیده شده خیره شده، روی زانوانش، در حالی که دستش را بر روی آن گذاشته، جمجمه‌ای است. یک نگاه آنی و گذرا، و دقیقاً فقط یک نگاه، به آن دو فی‌الواقع نشان می‌دهد که دختر باردار است. شاید از طریق فرزندان شخص چیزی به زندگی ادامه بدهد. این چیزی که در نثر بدیهی و حتی مبتذل است، در نقاشی از قدرتی باور نکردنی بهره‌مند است، و در نظر بعضی‌ها این همان قدرت زندگی است.

این طرح قراردادین یک لحظه امیدوارکننده بین نمادهای واقعیت، اساساً در مورد مرگ، در تصویرها یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود؛ هرچند که مرحله تغییر و تحوّل زندگی نیز، از پایداری فرد از طریق فرزندان و نوادگان او گرفته تا پایداری در نشانه کوچکی از خلاقیت‌های دستی و فکری، مکرراً به تصویر کشیده می‌شوند، چنان که در غزلیات شکسپیر دیده می‌شود، خود رویداد تولد یکی از ساختارهای حوزه واقعیت می‌شود که اجتناب‌ناپذیری خود فناپذیری انسان را به نمایش

1. Georges de latour.

می‌گذارد. به عنوان مثال، در تابلوی «فناپذیری»^۱ اثر ون استین سی جک^۲، که در لیدن^۳ نگهداری می‌شود، ترکیب تصویر به این صورت است که سبدی از میوه در سمت راست، و مجموعه‌ای در سمت چپ قرار داده شده، و اینها محکم بر روی یک سند مهر شده قرار گرفته‌اند. در حاشیه بین این دو یک قلم پر، یک ابزار موسیقی، دو کتاب، که نشانه‌های کوچکی از خلاقیت در فاصله زمانی بین تولد و مرگ هستند، قرار داده شده‌اند. اما آن کتابی که مجموعه و سند مهر شده بر آن قرار دارند «چیست»؟ آیا یک انجیل است؟ اندازه آن این را نشان می‌دهد. آیا این کتاب حتی بیشتر از مجموعه نشانه پایداری و بقاست؟

این قرار دادن صوری نشانه‌های کوچک امید بین عبارات‌های برجسته رئالیسم، و شک درباره ارزش پایداری پدیده‌هاست که دوباره در ساختار صوری بسیاری از اشعار ماتیو آرنولد ظاهر می‌شود؛ و این نشان می‌دهد که بحران موجهیت تا کجا پیش رفته است. «ساحلِ داور»^۴ در واقع یکی از گویاترین نمونه‌هاست.

امشب دریا آرام است،
جزر و مد کامل است، ماه می‌درخشد
بر فراز تنگه‌ها، بر ساحل فرانسه، نور
خاموش و روشن می‌شود، صخره‌های انگلیس استوار
ایستاده‌اند

(۵) درخشان و باشکوه، دور از خلیج آرام
بیا به سمت پنجره، چه هوای لطیفی است امشب!
فقط از خط طولانی شاخه‌ها

1. 3. Vansteensijck's Vanitas.

2. 3. Vansteensijck's Vanitas.

3. Leiden.

4. "Dover Beach".

جایی که دریا، زمین درخشان از نور مهتاب را ملاقات
می‌کند،

گوش کن! تو صدای گوشخراش غرش ریگها را می‌شنوی
(۱۰) که با امواج عقب و جلو می‌روند
آنها در برگشت، از اوج به گل می‌نشینند،
آغاز، پایان، و سپس دوباره آغاز،
همراه با آهنگ لرزانی که آرام می‌شود، و با خود
پیام ازلی غم را می‌آورد.

* * *

(۱۵) سوفوکلس خیلی وقت پیش
در Aegean این صدا را شنیده بود، و این صدا آورده بود،
در ذهن او جزر و مد گل آلوده را، و سیلاب را
بدبختی انسانی را، ما نیز
در این صدا اندیشه‌ای می‌یابیم
(۲۰) ما آن صدا را به وسیله این دریای دور شمالی
می‌شنویم

دریای ایمان
آن نیز زمانی کامل بود، و بر ساحل زمین می‌گردید
آن چون چین‌های یک بادبان روشن بر روی هم تاخورده بود
اما اکنون، من فقط
(۲۵) غرش طولانی، بی‌صدا، و مالیخولیایی آن را می‌شنوم
نسیم، آرام شده است؛
باد شب، کرانه‌های وسیع
و زمین‌های برهنه جهان را، ملال‌انگیز کرده است

* * *

آه ای عشق، بگذار صادق باشیم
(۳۰) نسبت به یکدیگر! زیرا جهانی که به نظر می‌رسد

در حضور ما، مثل یک سرزمین رویاها آرمیده
 چنان رنگارنگ، چنان زیبا، چنان تازه
 واقعاً هیچ لذتی، هیچ عشقی، هیچ نوری
 هیچ یقینی، هیچ صلحی، هیچ سودی به حال رنج ندارد
 (۳۵) و ما اینجا می‌گوییم، گویی بر بیابانی تاریک ایستاده‌ایم
 تارومار شده‌ایم، با خبرهای اشتباهی از جنگ و گریز
 جایی که سپاهیان غافل به وسیله تاریکی شب درهم
 می‌شکنند.

در سطور مقدماتی (در سطر ششم، در «هوای شب») عبارت کاملی
 درباره یک واقعیت به ظاهر پایدار وجود دارد: زیبایی طبیعت در یک شب
 مهتابی. اما اینها زمینه‌های بیش از اندازه ساده‌ای بودند که بعضی از
 پیشینیان آرنولد - و معاصرانش - برای یک مغالطه امیدواری، ساخته
 بودند: «ما احساس می‌کنیم که»، چنان که ورد زورث^۱ گفته است:
 «ما بیش از آن هستیم که می‌دانیم». بنابراین، شاید، ما بیش از آن پایدار
 هستیم که علم طبیعی می‌تواند تشریح کند. شاید این احساساتی که به
 وسیله طبیعت انتقال داده می‌شوند، خودشان علائمی از فناپذیری، از
 فراروندگی نظم طبیعی هستند: «امیدی، فراتر از سایه یک رویا».
 اما آرنولد آگاه است از این که «طبیعت» از چیزهایی بیش از
 فناپذیری خبر می‌دهد. این نکته به زیبایی در سطرهای بعدی «ساحل
 داور» نشان داده شده: «... آن، با خود پیام ازلی غم را می‌آورد». دقیق‌تر
 بگوییم، طبیعت از چیزی خبر نمی‌دهد، یا به نوبه خود از همه چیز خبر
 می‌دهد. طبیعت، فی‌الواقع خنثی است. در طبیعت هیچ کیفیت

1. Word sworTh.

ضروری‌ای وجود ندارد، به ویژه بعد از کاری که هیوم انجام داده است. زیرا آنچه که انسان‌ها می‌بینند بستگی به روش دیدن آنها دارد، و اگر چه کانت در زمینه حکم نقادانه به یک مقوله پیشینی [ما تقدم] رسیده بود. او، دست کم این امکان را پذیرفته بود که زیبایی، چیزی است که در طبیعت «وجود دارد». طبیعت - کلمه‌ای که آرنولد به ویژه نسبت به آن شک داشت - خود را به نشانه‌های یک شیء بیش از شیء دیگر وام نمی‌دهد، الا این که خود شخص ممکن است بخواهد به روشی به طبیعت نگاه کند که دچار ناامیدی بشود. ایمان و ناامیدی تفسیرهای یکسانی دربارهٔ نظم طبیعت هستند. این در بخش بعدی شعر (۲۸ - ۱۵، ۳۰ تا آخر) پیداست. بنابراین در هر دو بخش پایانی شعر، مثل دو طرف نقاشی‌های تمثیلی، عبارتهای واقع‌گرایانه بسیار برجسته و همیشگی‌اند. زیبایی وجود دارد، اما یک جوهر فناپذیر خلق نمی‌کند؛ مرگ وجود دارد، اما تجربهٔ زیبایی را نفی نمی‌کند. پس بیش از این چه می‌توان گفت؟ تقریباً هیچ چیز، با وجود این، آرنولد، همانند نقاشان تمثیلی، در شعر خود یک لحظهٔ زودگذر قرار داده که به تمامی «بیان نشده»، اما نشان می‌دهد که همه چیز به کلی پوچ نیست. او این لحظه را در یک سطر و نیم بیان نموده:

آه ای عشق، بیا با یکدیگر

صادق باشیم!

چرا؟ چیزی در این خصوص به ما گفته نمی‌شود، این یک لحظهٔ رمزی است که بین واقعیت‌های طبیعت خنثی و زندگی زودگذر قرار داده شده: این که بعضی از احساسات، یا شاید حتی بعضی از اعمال وجود دارند که به لحاظ معنی با ارزش‌اند. این ساختار بارها و بارها در اشعار آرنولد تکرار می‌شود. این ساختار به ظریف‌ترین شکل ممکن در شعر

«امپدوکلس برفراز آتنا»^۱ نشان داده شده، اما صناعات شعری که در ساختار آن به کار رفته، از آن نمونه پیچیده و پر تکلفی می‌سازد. این ساختار در اشعاری چون «جوانی و آرامش» (در ساختار یگانه آن) و «یک پرسش» بیشتر پیداست، و حتی می‌توان آن را در انتهای اشعار آرنولد که در «راگبی» و «آکسفورد» برنده جایزه شده است، مشاهده نمود. (۲۴)

در مورد ماتیو آرنولد، بحران موجهیت درباره روشی که به لحاظ سنتی (در فرهنگ خاص خود او) برای رویارویی با محدودیت مرگ ساخته شده، چنان عمیق بر او اثر گذاشته که فی الواقع در ساختار ترکیبی اشعار او داخل شده است. پس بحران موجهیت چرا وجود دارد؟ چرا نباید به سادگی واقعیت فناپذیری را پذیرفت؟ آیا این به خاطر آن نیست که ما نمی‌توانیم بپذیریم که از یادها فراموش شویم، چنان که فروید معتقد بود؟ مسلماً این بخشی از پاسخ است، اما فقط بخشی از آن. چیزی که فروید مطرح کرده بود، چنان که خواهیم دید، این است که بحران عدم موجهیت نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که چیزهایی که از موجهیت حمایت می‌کنند بسیار قوی باشند، یا قوی بوده باشند، و این مسلماً در روش‌هایی که برای رویارویی با مرگ طرح و ساخته شده‌اند حقیقت دارد. آن ساحلی که در «داور» بود، فی الواقع ممکن است خنثی باشد، اما فقط برای «بعضی‌ها» چنین است: برای فرد آگاهی که مفاهیم زیبایی، واقعیت و خدا را از ادراکات خود خارج کرده است. این قابل تصور است، و رمز ساختار معنی و احساسات گوناگون به قوت خود باقی می‌ماند. آیا این ساختارهای بسیار متنوع و گوناگون معنی و ارزش، که در

1. Empedocles on Etna.

فاصله‌های کوتاه تولد تا مرگ ساخته می‌شوند، و این چنین باهم برابراند، «چنان» اتفاقی هستند که هیچ یک معنای بیشتری نسبت به دیگری ندارند؟ شاید. اما روح^۱ معنی، تا آنجا که تنوع و دگرگونی‌های معنی درک شده، و عمل منتج از آن تا این حد گسترده وجود دارد، به دیدار خود^۲ با جهان ادامه خواهد داد. شعر «ساحل داویر» خود می‌تواند این معنی را نشان دهد که: غرض آرام منطقه یکی از چیزهایی است که برای ماتیو آرنولد وجود دارد، و «تموج ریگ‌های ساییده شده» در همان ساحل «داویر»، ممکن است برای گلاسستر در «لیرشاه»^۳ کاملاً معنی دیگری داشته باشد. (۲۵) این ترکیب شرایط و موقعیت‌های فردی است که ایجاب می‌کند تمام امکانات تفسیر (تمام آن چه که ساحل «داویر» ممکن بود معنی بدهد) برای یک شخص خاص تبدیل به یک معنی واحد بشود: «معنی» واحد در طبیعت قرار ندارد؛ معانی خاص طبیعت ترکیبی از شرایط هستند، اگر در طبیعت معنی واحدی وجود داشته باشد که ظاهراً به معنی «ماهی» است، که از طرف دیگر، اساساً چیزی نیست، شرایط صرفاً به معنی کلی آن چیزی اضافه می‌کنند. آیا معنی‌هایی که انسان‌ها درک کرده‌اند به لحاظ پایداری می‌توانند چیزی بیش از این باشند؟ برای گلاسستر در لیرشاه، «ساحل داویر» زندگی‌ای را تحلیل می‌کند که معنی آن در حقیقت برای آن فرد عبارت است از: «بیابانی در تاریکی، که با خبرهای اشتباه جنگ و گریز درهم شکسته است». در این صحنه که بلافاصله بعد از این که گلاسستر چشم‌هایش را درمی‌آورد، سخنان مشهوری را می‌گوید که آخرین توهّم امید را از ذهن می‌زداید:

به محض این که بچه‌های بازیگوش به هوا می‌پرند،

1. ghost.

2. haunt.

3. kinglear.

ما به خدایان پناه می‌بریم، آنها ما را به خاطر ورزش‌شان
می‌کشند (Iv.i 30 f.).

ادگار، وقتی برای اولین بار پدرش را، گلاستتر، نابینای رنج‌دیده را
می‌بیند تقریباً با ناامیدی فریاد می‌کشد:

«آه ای روزگار، ای روزگار، ای روزگار اگر
دگرگونی‌های مصیبت‌زایت که ما را از تو مشمئز و متنفر
می‌سازد نبود، زندگی ما هرگز در برابر پیری و
سالخوردگی سر فرود نمی‌آورد».^۱ (IV.i.1.ff.)

با اینهمه این ادگار است که پدرش را به جایی می‌آورد که «وانمود
می‌کند» صخره بالای «ساحل داوِر» است

«صدای خیزاب‌ها
که زمزمه‌کنان بر روی ریگ‌ها و شن‌های بی‌شمار و
بی‌حاصل دامن می‌دراند در اینجا به گوش نمی‌رسد»^۲
(iv.vi.21ff.)

و ادگار این کار را انجام می‌دهد تا به پدرش وسیله‌ای بدهد که او
بتواند دوباره زندگی‌اش را بسازد - یک «مداخله بسیار خارق‌العاده»:

«من بدان سبب با پریشانی و ناامیدی او این
گونه بازی می‌کنم
که قصد دارم آن را بهبود بخشم».^۳ (IV.vi.35f.)

اما یک بار دیگر می‌پرسیم، چرا؟ ما برای آن پرسش به پاسخی

۱. لیرشاه، ترجمه جواد پیمان، ص ۲۲۰، چاپ سوّم ۱۳۵۹.

۲. لیرشاه، ص ۲۴۱. ۳. لیرشاه، ص ۲۴۲.

نیازمندیم، «آن پریشانی» به چه منظوری «باید بهبود یابد»؟ به چه منظوری باید در عشق ورزیدن نسبت به یکدیگر صادق باشیم؟ بخاطر خود آن؟ اما این کافی نیست. برای این که آن را بشناسیم، باید مثل ادگار باشیم،

«با هنر دانایی و احساس غم
آیا من آن کسی هستم که آماده شفت و مهربانی
است؟ (Iv.vi.227)

آیا آمادگی، «همه چیز» است؟ فشارهایی که برای پاسخ «مثبت» به این پرسش وارد شد، در سده نوزدهم، و همچنین در سده بیستم به طور فزاینده‌ای رو به افزایش بود، اگر طبیعت غیر واقعی و خنثی است. (اگر طبیعت، چنان که فروید قویاً ادعا کرده بود، برای تبیین منشأهای تفکرات نیرومند مذهبی خنثی و بی تفاوت است)، پس ما چگونه می‌توانیم در طبیعت خودمان، در احساسات خودمان، یک اصل پایداری قرار دهیم، آنها تا چه اندازه به ما توانایی می‌دهند تا مثل «ساتن»^۱ در میان پسران خدا در جاب^۲، به دور زمین و حتی به دور ستارگان بچرخیم؟

این رازها چقدر ابلهانه هستند
چه کسی به یاوه‌گوئی‌های طبیعت گوش می‌کند!
زیرا او
نه زیبایی دارد، نه گرما و حرارت
نه زندگی، نه جنبش و نه قدرت
اما انسان‌ها هزاران هدیه دارند
و رؤیا بینان

1. satan.

2. Job.

جهان بی‌معنی را با این هدایا می‌آریند
 طبیعت هیچ است، افسون و فریبندگی او
 در چشم‌های زنده ماست که می‌تواند به
 تصویر کشیده شود
 در قلب زنده ماست که می‌تواند احساس شود» (۲۷)

همان کوشش زیبایی شناختی کانت درباره «جوانی بشر»، بار دیگر به
 وسیله ماتئو آرنولد انجام می‌شود. سوینبرگ^۱ نیز همین نکته را درباره
 جوانی پذیرفته است:

«ما جوانیم، جهان از آن ماست،
 انسان، انسان پادشاه جهان است!
 این رازها چقدر ابلهانه هستند...»

اما ماتئو آرنولد پیر در این که مبالغه درباره جوانی کار درستی باشد،
 همدلی کمی دارد. او فقط می‌تواند این نکته را بگوید که طبیعت، پایداری
 را اثبات نموده است. با اینهمه، او هنوز هم با روح عمل به ظاهر با معنی،
 با معنی آشکار احساسات خاص خودش، با هر هدفی روبه‌رو می‌شد.
 زمانی که او دیوان اشعار خود را با نام امیدوکلس بر فراز آتنا، در سال ۱۸۵۳،
 منتشر کرد، این کار را انجام داد؛ زیرا احساس می‌کرد درباره زندگی
 می‌بایست چیز بیشتری برای گفتن وجود داشته باشد تا این که انسان
 بخواهد خود را به دهانه کوه آتشفشان پرت کند. آرنولد فکر می‌کند که
 اصرار شعر بر این است که نسبت به موقعیت‌هایی که در آن‌ها «رنج
 فرصتی برای عمل نمی‌گذارد...»، که هیچ عملی نمی‌تواند با این باور انجام
 شود که چیز پایداری وجود دارد»، موقعیتها و فرصت‌های بیشتری وجود

1. swinburg.

دارند. اما آرنولد در فرهنگ یا در شعر، حقیقتاً چه روشی را پیشنهاد می‌کند؟

«و این دکتر بزرگ، آیا می‌تواند چنین باشد که

درباره ناامیدی

نسخه عاقلانه‌ای برای انسان‌ها نیچیده باشد؟» (۲۹)

البته، این تفسیر مشهور مری دیت^۱ بر شعر «قدم زدن در هوای» آرنولد است؛ در پرتو این، تعجبی ندارد که ساختار اشعار آرنولد چنان صادقانه و صمیمانه ساختار نقاشی‌های تمثیلی را منعکس می‌کند، جایی که در قلب نمادهای قدرتمند ماهیت فانی و زودگذر زندگی، تنها نشانه‌های کوچک امیدواری نشان داده می‌شوند.

اما، این گردش طولانی در «ساحل داور»، جایی که آرنولد و شکسپیر آن را ملاقات می‌کرده‌اند چرا انجام می‌شود؟ منظور آن است که تأکید شود بر این که روش‌هایی که انسان‌ها در رویارویی با شرایط محدودکننده پیش می‌گیرند، بدون تردید، همیشه تا اندازه‌ای به تفکرات امیدوارکننده بستگی دارد، اما هیچ‌گاه به طور کامل چنین نبوده است. انسان‌ها می‌توانند در آرزوی داشتن بال باشند، اما در حقیقت هیچ‌گاه پرواز نمی‌کنند. با این وجود خود آرزو بر ماهیت ترکیب محدودیتی که مانع از پرواز آنها می‌شود، متمرکز می‌گردد، و با این که آنها به بالهایی چون بال‌های فرشتگان نمی‌رسند، لیکن این کار سبب می‌شود تا هواپیما را اختراع کنند. در جهان به اندازه کافی نشانه‌هایی وجود دارد که از موجهیت روش احتمالی جانبداری کند. در مورد مرگ، انسان‌ها بر این باور بوده‌اند که آنها در جهان و در طبیعت خاص خودشان، نشانه‌هایی

1. MerediTh.

دیده‌اند که نشان می‌دهد روش‌هایی که در رویارویی با محدودیت مرگ یافته‌اند؛ یا روش‌هایی که ممکن است در این رابطه وجود داشته باشند، موجه‌اند، اگرچه که نتوان جزئیات آنها را وصف نمود. اما به این خاطر که تولید نتایج محسوس^۱ و غیرقابل اشتباه مثل «کیتی هاک»^۲ یا «کنکورد»^۳ دشوار است، بحران عدم موجهیت همیشه دم دست است.

بحران به ویژه زمانی شدت پیدا می‌کند که اصول موجهیت خودشان مورد تهدید قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، اگر آداب و رسوم خاکسپاری تغییر کند، به نظر می‌رسد موجهیت روشی که برای مواجهه با مرگ طرح و ساخته شده، خود مورد تهدید واقع می‌شود. از قضای روزگار هم شکسپیر و هم ماتئو آرنولد در روزگاری زندگی می‌کردند که در مراسم خاکسپاری تغییرات فاحشی روی داده بود. در هر دو نمونه، می‌توانیم به روشنی ببینیم که این تغییرات تهدید کننده، اعم از آگاهانه، یا ناآگاهانه، چگونه ظاهر شدند، آنها مسلماً «علت» بحران نبودند اما در آن سهم بودند.

شکسپیر در روزگاری می‌زیست که درباره آیین‌های عبادی، بازنگری‌های جدی صورت گرفته بود؛ به طوری که زبان بومی جایگزین زبان لاتین شده بود، و بسیاری از آداب و رسوم مذهبی به عنوان خرافات کنار گذاشته شده بودند. صرف‌نظر از این که سرویس خدمات رسانی در مراسم خاکسپاری جای آیین نماز وحشت را گرفته بود، دیگر بیش از این اجازه داده نمی‌شد که برای مرده دعا کنند؛ یا حتی در اطراف تابوت مرده شمع روشن کنند؛ یا پیش از دفن کردن جسد به شب زنده‌داری و دعا برای آمرزش روح مرده پردازند. تعجبی ندارد اگر کسی ببیند که دقیقاً

1. tangible.

2. KiHy Hawk.

3. Concorde.

وقتی که شکسپیر جوان به سن بلوغ رسیده بود «مردم دیگر با شنیدن صدای زنگ‌های کلیسا به مناسبت فوت اشخاص، مکث نمی‌کردند». (۳۵) اصول قدیمی و دست‌وپاگیر موجهیت، و نیاز به یافتن اصول جدید، زمانی که آن اصول به طور کامل کنار گذاشته شدند، در نوشته‌ی کیت توماس^۱ با نام مذهب و زوال جادوگری به خوبی نشان داده شده است.

در روزگار ماتئو آرنولد، تغییری اساسی تر اما تقریباً مخرب در مراسم خاکسپاری و در مقدمات مراسم مرده‌سوزانی روی داد. نکته‌ی بسیار عجیب در مورد منازعات وحشیانه و مخالفت با مرده‌سوزانی این است که این تغییرات نتوانستند در هند، جایی که مردم هزاران سال است مرده‌ها را می‌سوزانند، رخ دهد. اما سوزاندن مرده، پایه‌ی اصلی موجهیت مراسم خاکسپاری، یعنی پنهان کردن جسم به صورت یک دانه و رویش دوباره آن با شکل و ساختاری جدید را، تهدید می‌کرد. دفاع از این نظریه را می‌توانیم در قهرمان داستان روبرت لوئیس استونسون^۲ ببینیم، او تمام ناخن‌هایی را که می‌چید در یک قوطی کبریت جمع می‌کرد بر این باور که در روز رستاخیز به قادر متعال کمک کند.

تعدیل و اصلاح به صورت آشکار می‌توانست صورت بگیرد: رساله‌ها نوشته می‌شدند، خاطر نشان شده بود که بعضی از مردم تصادفاً در آتش می‌میرند، و دیگر این که خود سرویس خاکسپاری درباره‌ی «خاکسترهایی که به خاکستر سپرده می‌شوند»، سخن می‌گفت. با وجود این، این که هرکسی آرزو می‌کرد با سوزاندن جسد، تکلیف کار را روشن کند، چنان طبیعی به نظر رسیده بود که واقعاً تدوین قانونی بر علیه آن، ضروری به

1. KeiTh Thomas.

2. Robert louis stevenson.

نظر نمی‌رسید. همه می‌دانستند که شللی^۱ و ویلیامز^۲، بعد از این که در دریا افکنده شدند، اجسادشان در ساحل ایتالیا سوزانده شده بود؛ اما بعضی از مردم با اعتقاد به این که افراد مرتدی چون شللی لیاقت‌شان این بود که با آنها این طور رفتار شود، به خود قوت قلب می‌دادند. درحقیقت، مرده‌سوزانی بعد از این بسیار ساده و انفرادی صورت می‌گرفت، زیرا مقررات سخت ایتالیا اجازه نمی‌داد مردگان را برای اجرای مراسمی که به این منظور تدارک دیده می‌شد، حرکت دهند. صرف‌نظر از شللی، کاملاً دانسته شده بود که کسانی که اجسادشان در گذشته‌ای نه چندان دور سوزانده می‌شد، بدعت‌گذار بوده‌اند، یا افرادی به شمار می‌آمده‌اند که حدس زده می‌شد دست کم در این جهان ایمانی نداشتند. اگر بخواهیم به طعنه بگوییم، دقیقاً به خاطر نبودن قانونی مشخص در مقابل مرده‌سوزانی بود که اولین تجربیات امکان‌پذیر شد. در این مورد، در ایتالیا نمونه‌ای وجود دارد، (۳۲) اما تا آنجا که به انگلستان مربوط بود، این موضوع، اندکی بعد، با قانونی شدن به اوج خود رسید. «جامعه مرده‌سوزانی» انگلستان در ژانویه سال ۱۸۷۴ تأسیس شده بود، اما در سال ۱۸۸۲، هشت سال بعد از این که سخنرانی آقای هنری تامپسون^۳ در فواید مرده‌سوزانی چاپ شده، کاپیتان جیمز هنها^۴ مادر و همسرش را در یک کوره آدم‌سوزی که در باغ‌خانه‌اش واقع در دوردست^۵ ساخته بود سوزاند، و در سال بعد جسد خود او نیز سوزانده شد. با وجود این، قانون هیچ تغییری نکرد. اما در همان سال، دکتر پرایس^۶، کاهن ولزی^۷، جسد فرزند خود را در آتشی که در کوهپایه ولز در فضای باز روشن کرده بود،

1. Shelley.

2. Williams.

3. Sir Henry Thompson.

4. Capitan James Hanham.

5. Dorset.

6. Dr. Pryce.

7. Welsh Druid.

سوزاند، و با این کار هم عقیده عمومی را نادیده گرفت و هم به تأسیسات پزشکی قانونی بی‌اعتنایی کرد. او سپس، همانند دکتر کامرون^۱ که در آوریل سال ۱۸۸۴ برای پارلمان دربارهٔ مطلوب بودن مرده سوزانی سخنرانی کرده بود، اعلام کرد که: «آماده است تا همین خدمت را برای هرکسی که مایل است با دستان او سوزانده شود، انجام دهد».

ایستادگی و مقاومت پزشکی قانونی نهایتاً سبب شد تا موضوع قانونی به بحث‌هایی کشیده شود که آن زمان از آن اجتناب شده بود. (۳۳) این بحث‌ها منجر به داوری مشهور آقای جیمز استفان^۲ گردید، مبنی بر این که مرده سوزانی از آن جهت قانونی شده است که هیچ اذیت و آزاری برای دیگران دربر ندارد. مجلس هنوز هم احساس می‌کرد می‌تواند قانونی را که برای «مقررات واگذاری مرده»، در سال ۱۸۸۴، وضع شده بود، باطل کند؛ اما مراسم مرده سوزانی فی الواقع به لحاظ قانونی امکان پذیر شده بود. در سال ۱۸۸۵ یک کورهٔ آدم سوزی تأسیس شد و در ووکینگ^۳ مورد استفاده قرار گرفت. بین سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۸۹۰، ۱۵۴ جسد سوزانده شدند، در سال ۱۸۹۱ جامعهٔ مرده سوزانی ساعت‌هایی را برای سوزاندن مردگان اختصاص داد که متناسب بود با ساعاتی که هم مسلکان ایشان از واقعهٔ واترلو^۴ به بعد این کار را انجام می‌دادند. (۳۴)

نتیجهٔ زیان‌بار این تغییر در مراسم خاکسپاری را به وضوح می‌توان در روشی دید که به موجب آن اصول موجهیت نهایتاً به مرده سوزانی منجر شدند، و همچنین در روشی که به موجب آن خود مراسم مرده سوزانی تغییر کرد. نمونه‌ای از نوع اول را می‌توان در کوشش برای حفظ مراسم

1. Dr. Cameron. 2. Sir James Stephen. 3. Woking.
4. Waterloo.

خاکسپاری دیده، هرچند که این مراسم برای خاکسپاری خاکسترها صورت می‌گرفت. برای پراکندن خاکستر مرده‌ها اساساً اکراه و بی‌میلی شدیدی وجود داشت. مارشال^۱ در مقاله‌ای که توصیه‌ای است به مهندسان کوره‌آدم‌سوزی در سال ۱۹۴۵، این نکته را روشن نموده:

«اگر به روزهای نخستین در ووکینگ برگردیم، درمی‌یابیم که در آن زمان سنت قدیمی خاکسپاری از طرف عموم مردم انجام می‌شد، به طوری که ظرف‌های کوچکی که باقیمانده خاکسترهایی که در خاکسترها آنها نگهداری می‌شدند، دفن می‌شدند. محل دفن خاکسترها با سنگ قبرهای کوچکی که با زنجیر آویزان می‌شدند، یا با تعداد زیادی اشیایی که به گونه‌ای رمزی حکایت از یک گورستان داشت، پوشانده یا محصور می‌شدند، به این ترتیب فی الواقع یک گورستان کوچک عجیب و غریب اختراع شد» (۳۵). پس از این، گورستان کوچک به محوطه درونی ساختمان انتقال داده شد، و ظرف‌هایی که خاکستر مرده‌ها در آنها نگهداری می‌شد در طاقچه‌ها انبار می‌شدند، و گاهی ساختمان‌های خاصی، دخمه مردگان، بدین منظور ساخته می‌شد.

به هر تقدیر، بزودی دانسته شد که ساختن بسیاری از حَشُو و زواید ساختمانی رو به افزایش است، و نهایتاً تصمیم عمومی بر این قرار گرفت که صرفاً پراکندن خاکسترها و نصب یک پلاک برای یادبود، کافی است. حتی بعد از این، غم و غصه زیاد تحت کنترل درآمد زیرا «اگر باید از کارهای ناروا و ناشایست جلوگیری کرد، واضح است که می‌بایست تمرین کنیم تا احساسات خود را تحت کنترل درآوریم» (۳۶).

1. Marshall.

اغتشاش و اضطرابی که در اثر تغییر در مراسم خاکسپاری ایجاد شده بود، در کوشش برای تغییر کوره‌های آدم سوزی، و همچنین رهایی از دست دودکش‌های این کوره‌ها، آشکار است. نخستین کوره‌های آدم سوزی تقریباً به سبک کلیساهای گوتیک عصر ویکتوریا ساخته شده بودند؛ (۳۷) و دودکش‌ها، یا با مناره‌ها یا با برج‌های ناقوس کلیساها پنهان شده بودند. (۳۸) حتی پس از مدتی، یک مهندس طرح خود را برای یک کوره آدم سوزی جدید، به این صورت تفسیر کرد که، او ردیف طولانی ستون‌های گنبدی شکل را به این منظور طراحی نموده که بیان‌کننده استمرار و پایداری حتی در برابر مرگ باشد، و این که او در ساختمان این کوره از سنگ‌های طبیعی استفاده کرده تا ثبات و پایداری را نشان دهد.

چیزی که در این نمونه‌های اقدامات خاکسپاری اتفاق افتاد این بود که، اگرچه ممکن است جزئیات روش‌هایی که برای رویارویی با محدودیت مرگ ساخته شده‌اند، تحت فشارهای سختی باشند، اما هنوز امکان دستیابی به بعضی از اصول قدیمی موجهیت در تمامی وسایل جدیدی که برای واگذاری جسد اختراع شده است، وجود داشت.

انسان‌ها صریحاً نمی‌توانند از امیدهای خود دست بشویند؛ تلاش آنها برای یافتن روشی که به موجب آن بتوانند بر محدودیت‌های بسیار ناسازگار تسلط یابند، اصولی را برای دفاع از اعتقاداتشان فراهم می‌کند. در مورد مسیحیان اصل بنیادینی که سبب شد تا اصلاحات قابل ملاحظه‌ای در جزئیات (اسطوره زدایی و اسطوره سازی) به وجود آید، این باور بود که مسیح ایلیا از مرگ برخاسته بود. بدین شکل، مراسم مرده‌سوزانی به جایی رسیده است که می‌تواند برای معنادار بودن پیشنهاداتی ارائه دهد. در نظر بعضی‌ها مرده‌سوزانی بهتر از مراسم

خاکسپاری است؛ حتی وقتی که برای رویارویی با محدودیت مرگ هیچ «روش خاصی» پیشنهاد نشود. مرده‌سوزانی برای محدودیت مرگ نگرشی را به وجود آورده است که رابینسون جفرز^۱ آن را با عنوان «مرده‌سوزانی» به شعر درآورده است:

عزیزترین من گفت، وقتی به مرده‌سوزانی فکر می‌کنم
 نزدیک است ترسم از مرگ بریزد. پوسیدن در زیر خاک
 عاقبت نفرت‌انگیزی است، اما ترق و تروق کردن در
 شعله‌های آتش
 علاوه بر این که من عادت داشتم از آن استفاده کنم
 بارها در زندگی‌ام از آتش عشق یا خشم سوخته‌ام،
 اهمیتی ندارد که بدن من خسته است، مهم نیست که در
 حال مرگ هستم
 ما از سوزاندن جسد لذت فراوانی خواهیم برد،
 خاکسترها را بیافشانید. (۳۹)

چیزی که ظاهراً اتفاق نمی‌افتد این است که روشی که «هندوها»^۲ برای رویارویی با محدودیت مرگ ساخته‌اند، که خود آن با سوزاندن تأیید می‌شود (آتمان^۳ یا در یک جسم دیگر تجسد می‌یابد یا به موکشا^۴، رهایی، می‌رسد)، از طریق و همراه با مرده‌سوزانی انتقال^۵ نیافته است. این بدان علت است که ادیان به عنوان یک کل، به عنوان مسیر مشخص فعالیت‌ها، به عنوان تعادل حیاتی و محافظتی روش‌های زندگی، ساخته می‌شوند، که از طریق آنها «به عنوان یک کل» زندگی انسانی معنا می‌یابد، و در درون آنها معنی زندگی و جهان انسان‌ها قابل مشاهده است. اما این

1. Robinson Jeffers.

2. Hindu.

3. atman.

4. moksha.

5. Transfer.

به معنی آن است که ادیان اصول موجهیت خود را از منابع گذشته خود که در تأسیس آنها بنیادی و اساسی بوده‌اند، استنتاج می‌کنند (به عنوان مثال، ظهور و بخشش «تورات»^۱ برای یهودیان، یا زندگی و رستاخیز مسیح عَلَيْهِ السَّلَام برای مسیحیان). در این سطح بنیادی منبع، بدون این که یک مذهب قدیمی تغییر کند یا یک مذهب جدید تأسیس شود، هیچ تغییر و تبدیلی نمی‌تواند صورت بگیرد.

با تعمیم این موضوع، چیزی که پیشنهاد می‌شود این است که ادیان را می‌باید به عنوان مسیر مشخص فعالیت‌ها تصور کرد؛ آنها می‌باید راه‌های کلی زندگی بشری را به گونه‌ای به تصویر بکشند که موجودات انسانی بتوانند از تولد تا مرگ و از طریق مرگ راه خود را پیدا کنند. خاصیت اصلی «ادیان» به وسیله متمرکز شدن بر محدودیت‌هایی که استمرار روش‌های زندگی بشری را محدود می‌کنند، محدودیت‌هایی که غیرقابل رفع^۲ هستند، می‌بایست تغییر کند. دقیقاً به همین دلیل، تهدیدهای عدم موجهیت اساساً با روش‌هایی که برای مقابله با محدودیت‌ها طرح شده‌اند، همراهند؛ و باز هم درست به همین دلیل، اعمال و کلماتی که فی‌المثل در مراسم خاکسپاری به کار می‌روند عمیقاً با اصول ممکن موجهیت همراه می‌گردند (یعنی آراسته می‌شوند).

از یک سو، مرگ به عنوان یک نمونه بیش از اندازه بدیهی است. اگر کسی بخواهد به نتایج تا اندازه‌ای بدیهی برسد، به سختی ممکن است نیازی به آن اصل پیشنهادی (اصل ترکیب محدودیت‌ها به عنوان زمینه کلی تبیین درست) داشته باشد. اما اهمیت انتخاب یک نمونه بدیهی در این است که نشان می‌دهد اگر پدیده‌های دیگر مذهبی نیز تبیین شوند،

1. Torah.

2. intransigent.

آنها هم به همین نحو بدیهی خواهند گردید. به عنوان مثال، رویدادهای تازه‌ای چون عبادت به شکل مراقبه و تأملات فکری^۱ [مدیتیشن. م] (مثلاً، آگاهی کریشنا^۲، سوفیسم^۳، تأملات متعالی^۴، Subud) که به جنبه اساسی زندگی فرد آرامش می‌بخشد، و شخص را به سوی ابعاد تازه‌ای از آزادی، یا تجربه‌ای فراتر از تجربه جسمانی در اینجا و اکنون هدایت می‌کند، مسلماً مستلزم تبیین‌اند. مطالعات تحلیلی - عاملی این نوع عبادات در مورد افرادی که به این نوع عبادات روی آورده‌اند، و همچنین در خصوص کسانی که «احتمالاً» به این عبادت‌ها روی می‌آورند، بسیاری از پارامترها را استنتاج خواهند نمود. مطالعات ساختاری و کاربردی در این حرکت‌ها تا اندازه‌ای شباهت‌های مرحله‌ای^۵ خواهد یافت. اما آنچه که در اینجا پیشنهاد می‌شود این است که فرصت‌های کاملاً متفاوتی بر روی درک و تبیین مهیا خواهد شد اگر امکان مشاهده ترکیب محدودیتی که به آنها مربوط است، وجود داشته باشد. اساساً، در این مورد خاص، معنی عواملی که شخص را با واقعیت محدود بودنش (این که او نامحدود نیست) در فشار می‌گذارند. این یک ترکیب محدودیت است که برای بسیاری از معاصران ما، همچون مرگ، محدودیتی غیرقابل رفع است، در نظر بعضی از آنها مرگ به زندگی با این محدودیت ترجیح دارد.

زمانی مطالعه مذهب بر زمینه مطالعات انسان‌شناسانه به عنوان یک مسیر مشخص فعالیت صورت می‌گرفت (روشی که در تداوم مسیرهای زندگی فردی و اجتماعی ارزش ماندگاری بسیار بالایی داشته است)؛ و زمانی نیز دانسته شد که اقدامی که تبیین کافی و مناسب را در مطالعات

1. Meditation. cults. 2. Krishna consciousness. 3. Sufism.

4. Transcendental meditation.

5. Process.

انسان شناسی مذهب میسر می‌سازد بستگی دارد به شناسایی اجزاء محدودیتی که شعائر مذهبی خاص یا آداب و رسوم یا اعتقادات یا اشخاص به سوی آن جهت‌گیری می‌شوند؛ اینک این امکان وجود دارد که بینیم مشخص کردن ماهیت خدا یا خدایان، ضرورتاً از طریق اجزاء خاص محدودیت، ریشه در روش‌های ساخته شده خواهد داشت. به عنوان مثال، اگر روشی برای رویارویی با محدودیت مرگ وجود داشته باشد (مثل نشانه‌های مختلفی که در جهان خارج و در تجربه حاکی از این هستند، و در نظر بسیاری از مردم زمان ما نیز چنین است) پس مفهوم خدا ممکن است به عنوان زمینه‌ای ثابت و پایدار که مرگ در آن راهی ندارد نشان داده شود؛ و اگر خدا در آن مفهوم ثابت باشد، خود او نمی‌تواند موضوعی برای مرگ باشد؛ و یا اگر او موضوع مرگ واقع شود، او باید از آن برخیزد. این بدان معنی است که مفهوم خدا باید به مفهومی که انسان‌ها از شرایط خودشان دارند، یعنی، جهان به طور کلی و به طور جزئی^۱ وابسته باشد (یعنی به لحاظ احساسی و به لحاظ مفهومی اینها به هم وابسته‌اند). به عبارت دیگر، تا جایی که به انسان‌ها مربوط است، خدا نامفهوم^۲ و بی‌معنی می‌شود، و این بزرگترین بحران موجهیت است که برگرد درباره آن نوشته است.

اشاره به این نکته (به ویژه در نسبت با فروید) مهم است که چنین نیست که طرح روشی برای رویارویی با محدودیت مرگ، ضرورتاً موجب ساختن مفهومی درباره خدای این چینی می‌شود؛ و نیز این‌گونه نیست که مفهوم «خدا» «صرفاً» به وسیله آن روش ساخته می‌شود. برای بودا، یکی

1. inparticular.

2. non - sense.

از بحران‌های موجهیت دقیقاً در همین نقطه روی داد. با وجود این، بودیسم هنوز هم برای رویارویی با مرگ روشی پیشنهاد می‌کند، اما اکنون با ماهیتی کاملاً متفاوت و بدون تأیید و پشتیبانی نهایی خداوند. به عبارت دیگر، درست از آن‌جا که روش‌های ساخته شده برای رویارویی با ترکیبات محدودیت بسیار متنوع‌اند؛ به همین نحو مشخصات واقعیت نیز، که عقیده بر آن است که از طریق آن‌ها و خارج از آن‌ها به دست می‌آید، بسیار متنوع‌اند، نه صرفاً مشخصات مختلف خدا، بلکه حتی تمایزاتی که بین الوهیت شخصی و مانای^۱ غیرشخصی وجود دارد، نه صرفاً تمایزاتی که بین شهر آسمانی و بهشت مسلمانان وجود دارد، بلکه تمایزاتی که بین استمرار رابطه با خدا و نیروانا^۲ وجود دارد، یا تمایزاتی که بین رامانوجا^۳ و شانکارا^۴ وجود دارد. این در مجموع به معنی آن است که مفهوم موجهیت برای درک اینکه مفاهیم خدا به خودی خود چگونه در دوره‌های طولانی انتقال فرهنگ انسانی، در درون جهان‌های معنی، که مذاهب خلق می‌کنند و خودشان نیز هستند، تغییر می‌کنند، مطلقاً اساسی است. این همچنین به معنی آن است که دعوی تأثیر خداوند در آن جهان‌های معنی معادل است با نقد این معنی که، پس مفاهیمی که درباره خدا وجود دارند چگونه موجه باقی می‌ماند.

بحران موجهیت ممکن است صرف‌نظر از دوره‌های تاریخی، بیش از اندازه تکرار شوند و در درون خود سنت‌های خداشناسی روی دهد. این بحران‌ها به خاطر این روی می‌دهند که انسان‌ها پیوسته در جستجوی این هستند که بدانند خدا برای این که خدا باشد باید چه

1. mana.

2. nirvana.

3. Ramanuja.

4. Shankara.

مشخصاتی داشته باشد؛ همان طور که انسان‌ها در رویارویی با محدودیت‌هایی که استمرار زندگیشان را محدود می‌سازد، در جستجوی روشی هستند که بر آنها تسلط پیدا کنند. اگر در فرصت‌ها و تجربیات زندگی هیچ مرجعی و هیچ بنیادی برای «خدا» وجود نداشته باشد؛ اگر از خدا هیچ‌گاه هیچ اثری دیده نشود یا هیچ چیز به عنوان اثر خدا مشخص نشود؛ مهم نیست که مفهوم خدا چگونه ساخته می‌شود. موجهیت، کمترین فشار را داراست، و بنابراین فی الواقع خدا در هیچ‌کجا نیست. به این ترتیب تمام سنت‌های خداشناسی در بعضی موارد اثرات قابل مشاهده‌ای (ادّعا شده‌ای) نشان داده‌اند، از نشانه‌ها، الهامات، صحبت‌های زبانی گرفته تا، اعتقاد فردی، پاسخ دادن به دعاکننده، و تغییر دریای آرام طبیعت بشری. به عبارت دیگر برای حفظ موجهیت، می‌بایست زمینه کافی برای تجربه، اعم از فردی یا اجتماعی وجود داشته باشد: نه یک پاسخ همیشگی به یک دعاکننده، بلکه پاسخ‌هایی به دعاکنندگان؛ نه یک پیش‌گویی درست تغییرناپذیر درباره آینده، بلکه بعضی پیش‌گویی‌های درست؛ نه یک ملاقات ثابت با ارواح مردگان، بلکه دیدارهای اتّفاقی؛ نه دیدارهای کلی با مریم باکره، بلکه بعضی از دیدارها. اما جایی که زمینه فی الواقع نا کافی به نظر می‌رسد، یا جایی که اعتقادات سنتی درباره اثر خداوند، شبیه آن چیزهایی که ذکر شد، نمی‌توانند بیش از این مشخص کنند که چه چیزی می‌باید به عنوان نمونه‌ها در نظر گرفته شوند. پس مفهوم خدا، دربردارنده هیچ فشاری نخواهد بود؛ و این می‌تواند در درون خود سنت‌ها روی دهد. دو نمونه بزرگ و آشکار از این رویداد که در درون سنت‌های خداشناسی روی داده است عبارتند از بودا در سنت شرقی و مسیح در سنت غربی.

دست آخر، معنای سخن ما آن است که حتّی این رهیافت نسبت به درک مفهوم خدا، که بستگی دارد به ترکیبات محدودیتی که انسان‌ها در جستجوی درک آن هستند و شاید همچنین می‌خواهند بر آن تسلط پیدا کنند، فی نفسه نمی‌تواند از واقعیت ممکن متعلّق ایمان صرف‌نظر کند. برعکس، این رهیافت تأکید دارد که واقعیت یا عدم واقعیت اثر متعلقات ایمان فی الواقع بزرگترین عامل در بحران موجهیت بوده است که از طریق آن بسیاری از مفاهیم خدا از بین رفته، یا دوباره بازسازی شده و یا به کلی منسوخ گردیده‌اند. این که این فراگرد ادامه خواهد یافت یا خیر آشکارا بستگی به آینده دارد. اما عاملی که این فراگرد به آن وابسته خواهد ماند بستگی دارد به واقعیت یا عدم واقعیت اثری که متعلّق ایمان از خود به جا می‌گذارد، و این که آیا این اثر ادّعا شده می‌تواند برای شرح آن متعلّق کافی باشد یا خیر. اگر بخواهیم عبارات توصیفی به کار ببریم، نهایتاً موضوع این است که آیا رفتارهایی که اصطلاح خدا در آنها «به کار می‌رود» گاهی درست‌تر از رفتارهایی هستند که صرفاً اصطلاح خدا در آنها «ذکر می‌شود». البته، این که این موقعیت‌ها می‌توانند مشخص شوند یا نه پرسش دیگری است (و پرسش بسیار مشکلی است). اما پیش از آن که به این موضوع نزدیک شویم لازم است به روشی که از آن طریق، خود این زمینه‌های مسیر - مشخص (سنت‌های خداشناسی که مفاهیم خدا از طریق آنها انتقال می‌یابند) ساخته می‌شوند، نگاه دقیق‌تری بیاندازیم. مفاهیمی که انسان‌ها درباره خدا ساخته‌اند به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر با روش‌هایی محدود می‌شوند که از آن طریق، ادیان به عنوان نتیجه چیزی که آنها را توانا می‌سازد تا مفاهیم خاص خدا را قابل حصول سازند، ساخته می‌شوند، بنابراین، اکنون لازم است به گزارش‌های ساختاری

در باره رفتار انسانی نگاهی بیاندازیم تا ببینیم آنها چگونه می‌توانند بر ساختار آن جهان‌های معنی که از مفاهیم خدا دفاع می‌کنند و مفاهیم خاص خدا را قابل حصول می‌سازند، روشنایی بیافکنند.

فصل پنجم

شروح ساختاری مذهب

در فصل‌های گذشته گفتیم که می‌توان ادیان را به عنوان فعالیت‌های راهیابی تصور کرد که متضمّن تلاش برای یافتن روش‌هایی حتی در دل محدودیت‌هایی هستند که به ویژه مبهم یا اجتناب‌ناپذیرند؛ مرگ، یکی از نمونه‌های چنین محدودیت‌هاست. اگر این فرض اساساً درست باشد، پس ما تحقیق و بررسی خود را دربارهٔ مذهب، با ارائه گزارش‌های ساختاری دربارهٔ سطوح بسیار گستردهٔ واقعیت زندگی بشری، به ویژه با ارائه آن گزارش‌های ساختاری که ساختار رفتار انسانی و معنی انسانی را برحسب روش‌های^۱ رمزی^۲ نسبتاً^۳ ساده مورد بررسی قرار می‌دهند، کامل می‌کنیم. این به معنی آن است که فرد می‌تواند «به لحاظ نظری»^۴، سلسله مراتبی از ساختارها را در نظر بگیرد که به طور فزاینده رو به سوی

1. Procedure.

2. coding.

3. relatively.

4. Theoretically.

پیچیدگی دارند؛ از توانایی مغز برای رمزی کردن^۱ و برطرف کردن رمز^۲ از اطلاعات گرفته تا بالاترین حد آن؛ به عنوان نمونه، کاری که شاعر بر روی کلمات انجام می‌دهد که ظاهراً بسیار بیش از آن چیزی است که کلمات می‌توانند انجام دهند. چنان که پیترکی وایز^۳ عنوان فرعی کتابش را شاعر در رویارویی با محدودیت‌های زبان نهاده است. عنوان اصلی کتاب نیز همین ایده را می‌رساند: آن روی سکوت.

اگر دین به عنوان کوششی برای نظم بخشیدن به معنی و عمل در رابطه با ترکیبات خاص محدودیت‌ها، دیده شود، می‌توان دید که برای یک رفتار هدفمند^۴ از درون فشارهای^۵ خاص عمل خواهد نمود. بر این اساس، امکان بررسی روش‌های گوناگون ادیان وجود دارد. بنابراین، احتمالاً امکان دارد بتوانیم قواعد مفهومی^۶ اصلی را، که بواسطه آنها جهان‌های معنی مبنی بر خداشناسی دینی خلق می‌شوند، معین کنیم. در آن مورد، ممکن است مفهوم خدا احساسی^۷ بوده باشد که در درون ساختار آن جهان‌های معنی خاص به وجود آمده است؛ و دیگر این که ممکن است آن مفهوم، دورترین استنتاج^۸ ساختاری باشد که می‌توانست درباره مفهوم خدا به دست آمده باشد.

بی‌شک این طرح ممکن است برنامه‌ای خوشبینانه به نظر برسد، و مسلماً در نظر چند نسل چنین خواهد بود. اما این طرح نشان می‌دهد که برای نزدیک شدن به درک ساختمان^۹ جهان‌های معنی^{۱۰} مذهبی^{۱۱}،

1. code.

2. decode.

3. Peter kiewicz.

4. goal - seeking behaviour.

5. constraints.

6. conceptual grammar.

7. emotion.

8. deduction.

9. construction.

10. universes of meaning.

11. religious.

روشی است بسیار جدی و ضروری. اهمیت طرح یا روش مورد بحث در این است که این تحقیق خاص و نمونه را به آن پرسش کلی تر و به لحاظ ساختاری، جهانی، پیوند می دهد که، «هر» یک از «جهان های معنی» چگونه ساخته می شوند؟ بدیهی است که ما در اینجا امکان بررسی آن را به صورت مفصل نداریم، اما دست کم اجازه بدهید روشی که نظریه اطلاعاتی^۱ با این پرسش روبه رو شده است را مورد بررسی قرار دهیم. شاید پس از این، ارتباط نظریه اطلاعاتی و نظریه ساختارگرایی^۲ درباره درک ساختار مفاهیم خدا، روشن تر شود. شرایط^۳ اصلی نظریه اطلاعاتی را نایوتا^۴ به صورت ذیل بیان نموده:

یکی از ساختارهای اصلی اشکال متعالی تر زندگی، توانایی برای آموختن و سازگار شدن است. سیستم اعصاب مرکزی نشان می دهد که وسیله بسیار مهمی است که برای این عمل^۵ در دوره ای تکاملی طراحی شده است. «آموختن» اعم از این که از طریق یک سیستم مرکزی طبیعی حاصل شده باشد یا از طریق یک سیستم مصنوعی، به طور کلی می تواند برحسب یک سازمان درونی که قادر است در برابر فشارهای محیطی واکنش نشان دهد، دیده شود. این سازمان درونی، همراه با نمایش^۶ جنبه های شناختی که در رابطه با محیط هستند و با تاریخ گذاری^۷ این جنبه ها، «نقشه شناختی»^۸ یا «مدل درونی محیط» نامیده خواهد شد. (۱)

-
- | | | |
|------------------------|-------------------|--------------------|
| 1. informationa Teory. | 2. structuralism. | 3. condition. |
| 4. Nauta. | 5. function. | 6. representation. |
| 7. upduting. | 8. cognitivemap. | |

آنچه که ما در اینجا می‌خواهیم شرح دهیم این است که آیا جهان‌های معنی‌خداشناسانه نشان از ساختار یک نقشه‌شناختی دارند که اساساً تمام فشارها را دربرگیرد یا خیر؛ اما بحث ما اساساً بر آن فشارهای محیطی متمرکز می‌شود و فشارهایی را تعیین می‌کند که به ویژه ماهیتی مبهم یا اجتناب‌ناپذیر دارند. برگشت‌ناپذیری زمان^۱، رویداد مرگ، و نمونه‌های دیگری هستند که پیش از این ذکر شده‌اند. آنچه که آموختن میسر می‌سازد، آموختنی که به عنوان درونی کردن^۲ فشارهای محیطی تصور می‌شود، دقیقاً مسیر مشخص ماهرانه‌ای است که وجه مشخصه بسیاری از فعالیت‌های انسانی است (و این همان قدر شامل فعالیت‌های دینی است - به عنوان نمونه، دعا و نیایش - که شامل فعالیت‌های علمی - به عنوان مثال، کوشش برای «شکستن» هسته ژن) فعالیت‌هایی که بر جزئیات^۳ خاص محدودیت‌ها متمرکز می‌شوند تا اگر امکان داشته باشد روشی برای مهار کردن آنها بیابند. در ادامه بحث «نایوتا» عبارت کاملی درباره این موضوع پیدا خواهد شد. (۲) عبارتی که در آن بحث بر این نکته تأکید می‌کند، عبارتی است که در مقدمه بحث آمده: «آموختن، اساساً درونی کردن فشارهای محیطی است». «آموختن فشارها» به معنی آن است که تمام روش‌های مشخص حاکی از یک انتخاب در مجموعه‌ای از امکانات هستند، دقیقاً به این علت است که چرا یکی از اقدامات اساسی «علم کنترل و ارتباط»^۴ این است که می‌پرسد، یک مورد خاص چگونه در حد^۵ خود کنترل می‌شود. اشبی^۶ تأکید بسیاری بر این نکته نموده است:

1. irreversibility.

2. interiorization.

3. compounds.

4. cybernetics.

5. restriction.

6. Ashby.

دانش کنترل و ارتباط، به ویژه دستگاه، اساساً هرگونه فرضیه‌ای را تهدید می‌کند، نه به وسیله این پرسش که «چه عمل جزئی اینجا و اکنون رخ خواهد داد» بلکه با این پرسش که «تمام» افعال ممکن که می‌تواند انجام دهد کدام‌ها هستند؟» به این ترتیب است که تئوری اطلاعات در این موضوع نقش اساسی ایفا می‌کند، زیرا اساساً تئوری اطلاعات همیشه به وسیله رفتاری که با مجموعه‌ای از امکانات دارد، مشخص می‌شود؛ هم فرضیات اصلی آن و هم عبارات پایانی آن تقریباً همیشه دربارهٔ چنین مجموعه‌ای هستند، و نه دربارهٔ بعضی از عناصر جزئی این مجموعه... دانش کنترل و ارتباط با امکاناتی روبرو می‌شود که بسیار وسیع‌تر از امکانات واقعی هستند، و سپس می‌پرسد که چرا آن مورد خاص باید با حد خاص عادی اش مطابقت داشته باشد. (۳)

نکته‌ای که بعد از این مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که در دانش کنترل و ارتباط، فشارها از اهمیت بالایی برخوردارند، دقیقاً به خاطر این که «وقتی فشاری وجود دارد عموماً می‌توان از آن سود برد». (۴) به عبارت دیگر مفهوم فشار در اینجا بسیار نزدیک است با آن ترکیب محدودیت، که فرض شده بود در درک ادیان از همین اهمیت اساسی برخوردار است. با این همه، فشار در معنی خاصی که اشبی در نظر داشت دقیقاً چیست؟

بیش از هرچیز، می‌توانیم به این نکته توجه کنیم که وجود هر غیرمتغیری^۱، در مجموعه‌ای از پدیدارها

1. invariant.

متضمّن یک فشار است؛ زیرا وجود آن به معنی این است که تمام متغیرها روی نمی دهند. بنابراین نظریه کلی غیرمتغیرها^۱، بخشی از نظریه فشارها^۲ است. علاوه بر این، از آنجا که هر قانون طبیعت متضمّن وجود یک غیر متغیر است، این نتیجه به دست می آید که «هر قانون طبیعت یک قانون فشار است.»^(۵)

این مطابق است با آنچه که با عنوان محدودیت مداوم^۳ به آن استناد می شود:

به این ترتیب، قانون نیوتن می گوید که، به عنوان نمونه، بر روی «برداری که وضعیت های سیاره ای و سرعت های آنها بر روی کاغذ رسم می شود، تنها مجموعه کوچکتري (در یک مجموعه بزرگتر) واقعاً در فضا روی خواهد داد، و همین قانون تعیین می کند که «اجزاء» چه ارزشی خواهند داشت. از دیدگاه ما، آنچه اهمیت دارد این است که این قانون با این پیشگویی که بسیاری از وضعیت ها و سرعت ها هیچگاه رخ نخواهند داد، آنها را از دایره تحقیق «خارج می کند.»^(۶)

پس از این، «اشبی» بحث را ادامه می دهد تا «نمونه ای را به عنوان فشار» ارائه دهد، که به طور کلی با محدودیت زمینه ای^۴ و اتّفاقی^۵ مطابقت^۶ دارد. هدف از نام گذاری «اجزاء محدودیت»، و نه صرفاً «فشار»، این بوده است که جزء بسیار مهم آگاهی را در مسیر مشخص

1. general Theory of invariants.

2. Theory of constraints.

3. continuous limitation. 4. contextual.

5. contingent.

6. correspond.

فعالیت‌های انسانی دربر بگیرد. انسان‌ها «صرفاً» در فشار نیستند، بلکه ممکن است به روش‌های بسیار پیچیده‌ای در فشار باشند که فی الواقع هستند. اما آنچه که آگاهی انجام می‌دهد درک کمترین جزء محدودیت است. احتمالاً به ندرت اتفاق می‌افتد که آگاهی به هر جزء ترکیبی محدودیت خاص توجه کند. از این رو، تعجبی ندارد که انسان‌ها بارها درمی‌یابند که در اشتباه بوده‌اند. با وجود این، این نکته اصلی باقی می‌ماند که در جداسازی کمی^۱ اطلاعات که وابسته به یک مجموعه امکاناتی مقوله‌ای^۲ است، چهارچوبی وجود دارد که معمولاً با عنوان «مجموعه»^۳ یا «مبادی»^۴ نتایج ممکن، «دنیای» احتمالات یا «فهرست»^۵ احتمالات^۶، به آن اشاره می‌شود. بنابراین، تئوری طرح‌های^۷ متناهی^۸ ریاضیات تجریدی^۹ می‌تواند بر اساس تئوری اطلاعات به درستی به عنوان حساب جامعه و فاصله^{۱۰} عدم تیقن^{۱۱} و فشار (و این دقیقاً عبارتی است که «نایوتا» به کار برده) خلاصه شود. این دقیقاً هدفی است که خین شین^{۱۲}، زمانی که تلاش می‌کرد کار (۷) شانون^{۱۳} را (که فی الواقع تئوری اطلاعات را تأسیس نموده اما هدف آن عملی بوده و بسیاری از تنگناهای^{۱۴} ریاضیات را رفع نموده است) بر اساس آنچه که خود او آن را «یک اصل ریاضیات منسجم»^{۱۵} می‌نامید، بررسی کند، تفسیر کرده است. (۸)

- | | | |
|--------------------|------------------------------------|-------------------|
| 1. quantification. | 2. categorical set of possibility. | |
| 3. ensemble. | 4. alphabet. | 5. repertory ies. |
| 6. eventuality. | 7. schemes. | 8. finite. |
| 9. abstract. | 10. calculus. | 11. uncertainty. |
| 12. Khinchin. | 13. shannon. | 14. corner. |
| 15. solid. | | |

بنابراین، ما چگونه به معنی چیزی دست می‌یابیم؟ چگونه می‌توانیم بر اساس اطلاعاتی که به صورت احساس از مراکز گیرنده خود دریافت می‌کنیم، یا بر اساس آنچه که کارکرد خود مغز است، معنی بسازیم؟ روشن است که، چنانکه چومسکی پیوسته خاطر نشان نموده، صلاحیت^۱ زبان تقریباً دگرگونی‌های^۲ نامحدودی^۳ را در نقش^۴ زبان میسر می‌سازد. فراگیری یک زبان، صحبت کردن به زبان انگلیسی، هر فردی را توانا می‌سازد تا به گونه‌ای نامحدود جملات واقعی متنوع بسازد. با وجود این، معنی، در حقیقت، از طریق محاوره یا ارتباط منتقل می‌شود، زیرا در اکثر مواردی که جملات به کار برده می‌شوند، آنها از طریق دو سطح تناسب^۵ [یا مطابقت. م] کنترل می‌شوند. قواعد دستور زبانی نقش کنترل‌کننده اولی را ایفا می‌کنند. چومسکی معتقد است که، دستیابی به این قواعد، در سطح ساختاری عمیق، این احتمال را به وجود می‌آورد که، در مغز انسان ساختارهای فطری‌ای وجود دارند که اساساً آن را به رمزی کردن توانا می‌سازند، و بدین ترتیب، چیزی هستند که ممکن است جهانی باشند. (۹) جزئیات بحث چومسکی مسلماً در مراحل نخستین آزمون قرار دارند. حقیقت امر این است که، ممکن است سام جان^۶ کاملاً برحق بوده باشد که گفته است، «قواعد تکرار شونده»^۷. تنها می‌توانند در ایده‌آلی کردن^۸ اموری به کار روند که اجزاء آنها به درستی تعریف شده باشند، اما زبان‌های طبیعی وقتی تجزیه^۹ شوند، چنان که چومسکی آنها را به عنوان امور تجربی که مستقیماً می‌توانند مشاهده

1. competence.

2. variation.

3. infinite.

4. performance.

5. appropriateness.

6. Šaum jan.

7. recursive.

8. idealize.

9. Treat.

شوند، تجزیه نموده است، نمی‌توانند به طور کامل به وسیله قواعد تکرار شونده توصیف شوند، زیرا آنها ترکیبی از اجزاء عقلی^۱ و غیر عقلی^۲ هستند که نمی‌توانند دقیقاً به معنای ریاضی تعریف شوند، (۱۰) از این رو، ممکن است فرض یک مرحله «زبان ایده‌آلی» (و در این مورد، کوشش برای تولید یک «زبان ایده‌آلی») ضروری باشد. اما این تأثیری در اهمیت کلی اولین کنترل کننده تناسب ندارد.

دومین کنترل کننده تناسب به وسیله درجه‌ای از «تطابق»^۳ بین زبانی که به کار می‌رود و قصدی^۴ که به کار برنده زبان از به کارگیری زبان دارد، اجرا می‌شود. کسی که زبانی را به کار می‌برد در یک محصول دست‌ساز و میراث فرهنگی زبانی که عموماً در دسترس است و احتمالاً هزاران سال از به وجود آمدن آن گذشته، سهم می‌شود. ایجاد معنی بستگی دارد به درجه‌ای از انطباق بین زبان موجود و قصد به کار برنده زبان. در سطح مقدماتی شناسایی^۵ این انطباق نسبتاً روشن است. اگر بخواهم احساس خودم را نسبت به شیء حاضری که بر روی آن نشسته‌ام به دیگری انتقال دهم، نامی که عموماً در دسترس من است «صندلی» است. این، به طور کلی، چیزی است که تئوری اطلاعات از آن با عنوان «هم‌شکل سازی»^۶ یاد می‌کند. (۱۱) اما این سخن، مسأله را پیچیده‌تر می‌کند، و فیلسوفان شروع کرده‌اند به بهره‌گیری از این وسیله که، به عنوان نمونه، اگر من بخواهم احساس درونی خود را به دیگری منتقل کنم، در مغز، وضعی روی می‌دهد که من می‌توانم آن احساس را به عنوان شادی، غم و یا کسالت، طبقه‌بندی کنم (آن حقیقتاً ساختار محاوره‌ای زبان است، اما این

1. rational.

2. irrational.

3. match.

4. intention.

5. specification.

6. isomorphism.

گزارش دربارهٔ طبقه‌بندی کردن رفتارهای احساساتی، زمانی که ما به بررسی تجربیات توهم‌آمیز^۱ به عنوان منشأ ممکن مفهوم خدا، پردازیم، دقیق‌تر بررسی خواهد شد. اینک، ما صرفاً نیازمند آنیم که ببینیم، هر قدر که یک چیز از ویژگی اولیه‌اش دورتر شود به همان نسبت، هم‌شکل‌سازی آن بنابر تئوری اطلاعات دشوارتر می‌شود، و بنابراین ایجاد آن احساس یا معنی که شخص تلاش می‌کند تا آن را به دیگری منتقل کند نیز دشوارتر خواهد بود: ما فاقد میزان قابل قبولی از نشانه‌ها و علامات هستیم.

اما شرایطی که برای هم‌شکل‌سازی آماده شده‌اند نسبتاً ثابت هستند و عموماً در این نکته موافق‌اند که بررسی شرایط سطح دوم تناسب، که تطابق یا عدم تطابق بین زبان کاربردی و قصد به کاربرندهٔ زبان را مشخص می‌کند، دشوار نیست. اگر کسی بگوید «این یک صندلی است» و اگر حس ادراکی من با آن مطابقت داشته باشد و بررسی شرایط این گفته را تأیید کند، پس من به این نتیجه می‌رسم که در این شرایط جمله «این یک صندلی است» با معنی است. در نتیجه، آن جمله معنی خود را به دست می‌آورد و حتی در نبودن آن شیء ادراک شده نیز معنی خود را حفظ می‌کند و حتی اگر کسی بخواهد آن جمله را نابجا و نامعقول به کار ببرد، باز آن معنی دربارهٔ آن شیء صادق است. تطابق بین قصد و کاربرد، هنوز هم به وسیلهٔ کنترل‌های بنیادی تناسب انجام می‌شود. این حتی در مواردی که زبان کاربردی متضمن بیش از یک هدف است، صدق می‌کند، و در این موارد کلمات واقعی به کار رفته، یک هدف خاص را پنهان می‌کنند، چنان‌که هوج^۲ زمانی که چند تیغ از یک فروشندهٔ دوره‌گرد

1. hallucinogenic.

2. Hodge.

خریداری نمود، این نکته را کشف کرد. (۱۲) چیزی که در اینجا درگیر آن هستیم صرفاً مربوط است به گستردگی اهدافی که در به کار بردن یک سری کلمات پی‌گیری می‌شوند؛ با وجود این، هنوز این نکته صادق است که زبانی که فروشنده دوره‌گرد (در این مورد) به کار برده به وسیله دو سطح کنترل‌کننده تناسب، نظم می‌یابد. مسأله گستردگی اهداف به این عامل بستگی دارد که کسی بخواهد کلماتی را دقیق‌تر از کلمات دیگر انتخاب نموده و به کار برد، به ویژه اگر (فرض کنید کسی می‌خواهد تیغ بفروشد) هدف شخص توصیف یک «کالای تجارتي در یک نمایشگاه بین‌المللی»^۱ باشد.

در این لحظه، ما هنوز در حوزه تئوری‌های مطابقت^۲ زبان هستیم. اما این کار ما را از زبان‌هایی که واقعاً به کار برده می‌شوند، دور نمی‌کند. به عنوان نمونه، چه اتفافی روی خواهد داد اگر ما صحبت خود را ادامه دهیم و بگوییم «این صندلی زیباست» یا «این عبارت خرسند کننده است»؟ آیا ما هنوز می‌توانیم روش تطابق و عدم تطابق بین کاربرد و قصد را به عنوان روشی که معنی به وسیله آن ساخته می‌شود، بپذیریم؟ روشن است که حوزه عدم موافقت درباره مطابقت بسیار وسیع است، زیرا درباره شرایطی که به موجب آن اصطلاح زیبایی به گونه‌ای مناسب به کار برده شود، کمترین توافقی وجود ندارد. از این رو «نقشه‌های» مطابقت هم شکل‌سازی شبیه‌انتهایی نیستند که، به عنوان نمونه، در حوزه گفتگوهای علمی، چنان کلی ساخته شده‌اند. با وجود این، از نظر تئوری اطلاعاتی تمام آنها بیهوده هم نیستند. هنوز هم به روشنی امکان این هست که در داورهای زیبایی شناختی موافقت و عدم موافقت وجود داشته باشد،

1. Trade Description SAct.

2. Correspondence.

زیرا اصولاً اگر انسان بخواهد کلمه زیبایی را به گونه‌ای مناسب به کار ببرد می‌تواند شرایط آن را برآورده سازد. در اینجا، کلمه «اگر» به معنی این است که، اگر بین قصد او و زبانی که به کار می‌برد تطابق وجود داشته باشد. شخص دیگری امکان دارد بگوید که آن شرایط [برای این که کلمه زیبایی به گونه‌ای مناسب به کار برده شود. م] بسیار خاص هستند، و این که، زیبایی در چشم بیننده است، اما این قدر هست که بین آنها معنی برقرار شده است، زیرا تطابق و عَدَم تطابق در قصد و کاربرد هنوز موجود است. مسلّم است که او برای این که منظور خود را برساند از هر وسیله زبانی دیگری نیز به ناچار استفاده می‌کند، اما دست‌کم او به این وسیله به تعیین اطلاعات کمک می‌کند.

مقصود آنکه بنابر تئوری اطلاعاتی، کار ادبیات یا کار نقّادی زیبایی‌شناسانه عبارت است از مشاهده و ارزیابی رابطه بین قصد و کاربرد در هریک از فراورده‌های [آثار] خاص، تا آنجا که «معنی» پیوسته آشکار شود (و در مورد بسیاری از آثار هنری یا ادبی هیچ‌گاه این مسأله قطعی نیست). ممکن است در یک شعر «معنایی» بیش از آن وجود داشته باشد که «منظور» شاعر بوده است: او برای این که قصد خود را با زبانی که به کار می‌برد مطابق سازد، ممکن است به سمت کاملاً متفاوت و غیرمنتظره‌ای، به سمت قرقاولانی که در میان بوته‌زارها گردش می‌کنند، کشیده شود.

اینها همه، لازمه‌ای جدی در پی دارد: «معنی» می‌تواند به وسیله تناسب تطابق و عَدَم تطابق در قصد و کاربرد، در یکی از جهان‌ها یا «حوزه‌های» معنی (به عنوان نمونه، در یک جهان معنی مذهبی) ساخته شود، در حالی که می‌توان نشان داد که کلّ آن جهان معنی، زمانی که خود

را با شرایطی که با یک «جهان معنی» دیگری (مثلاً جهان معنی علمی) متناسب است، مطابق کند، ناسازگار خواهد بود. واضح است که در مورد زبان خداشناسی در سنت‌های دینی («جهان معنی» مذهبی) وضع ممکن است از چه قرار باشد. هیچ‌کس در این تردیدی ندارد که کلمات می‌توانند با شرایطی که در سنت‌های دیگر به وجود آمده‌اند، سازگار یا ناسازگار باشند: گفتن این که «خدا سه اقلنوم در یک امر واحد است» به عنوان یک بیان اسلامی، نامناسب، و به عنوان یک بیان مسیحی، مناسب است. به هر تقدیر، گفتگوی درون دینی، از طریق آزمودن رابطه بین قصد و کاربرد، ممکن است بتواند هدف از بیان این عبارت مسیحی را که «خدا، سه چیز در یک چیز است» با هدف از بیان این عبارت اسلامی که «نیست خدایی جز خدای یکتا» سازگار کند؛ و یک فرد مسیحی ممکن است بتواند نشان دهد که چه فشارهایی در آن زمان در رابطه با مسیح و مسیحیت متقدم وجود داشته که منجر به عبارت‌هایی مبنی بر «تثلیث» شده است. به عبارت دیگر، فرد مسیحی ممکن بود بگوید که بین قصد و زبانی که در یک دین غیرتثلیثی به کار می‌رود، مطابقت وجود دارد.

اما، اکنون، «هر» دو جهان معنی خداشناسانه (در واقع، تمام جهان‌های معنی خداشناسانه) به جهان معنی دیگری پیوسته‌اند که بدین ترتیب به نظر می‌رسد برای مطابقت دعاوی حقیقت آشکار^۱، بعضی از انواع خصوصیات هم‌شکل‌سازی ضروری است. برطبق نظر این دیدگاه، بین قصد و کاربرد همیشه یک عدم تطابق وجود دارد، و فیلسوفان زبانی^۲ ماهیت این «عدم تطابق» را چه به اعتدال، و چه خارج از اعتدال در پنجاه سال گذشته خاطر نشان نموده‌اند. قصد به کار برنده زبان برای این که به

1. Puta tivetruThe claim. 2.Linguistic Philosophers.

گونه‌ای مناسب درباره خدا سخن بگوید فقط در صورتی می‌تواند با زبان کاربردی تطابق داشته باشد که در درون یک سنت الهی خاص روی دهد (بنابراین، وجود روحانیون در تمام ادیان الهی به این خاطر است)؛ اما این کار اساساً و ضرورتاً نامناسب خواهد بود اگر در یک سنت «غیر» دینی به کار رود، سنتی که خود نیازمند مشخصه‌ای است که می‌بایست درست به اندازه متعلق ایمان دقیق باشد تا بتواند بر اساس آن، دست کم بعضی از انواع نقشه هم شکل سازی را، که از آن طریق می‌توان تناسب یا عدم تناسب را سنجید، تأسیس کند. بدیهی است که در آن شرایط امکان این که بتوان درباره خدا به گونه‌ای مناسب سخن گفت، وجود ندارد. قصد بکار برنده زبان از این که بتواند به گونه‌ای مناسب درباره خدا سخن بگوید، ممکن است با شرایط مناسب یک سنت دینی خاص مطابقت داشته باشد؛ اما آیا آن شرایط، با شرایط مناسب سنت‌هایی که بر حسب خصوصیت هم شکل سازی شرایط خاص خودشان را دارند، که بر اساس آن، اطلاعات یا معانی با ارزش قابل مشاهده‌اند، مطابقت می‌کنند؟

یک پاسخ بدیهی، طرح این پرسش است که: «چرا» آنها باید با یکدیگر مطابقت داشته باشند؟ چرا نباید بپذیریم که سخن ادیان مختلف همه با هم در مجموع معتبرند؟ اما این تفسیر بازی زبانی برای زبان دینی بسیار خطرناک است. این به معنی انکار اهمیت نقطه آشنای آغاز کار آن نیست: از معنی نپرسید، از کاربرد آن نپرسید. (۱۳) «در بسیاری از موارد - نه در تمام موارد - که ما کلمه «معنی» را به کار می‌بریم، آن می‌تواند به این صورت تعریف شود: معنی یک کلمه عبارت است از کاربردی که آن کلمه در زبان دارد». (۱۴)

برای درک زبان دینی در مقابل جاذبه این تئوری نمی‌توان مقاومت

کرد، یا دست کم، مسلماً اثبات شده است که نمی‌توان در برابر آن مقاومت نمود. در اینجا، به عنوان نمونه، فیلیپس^۱ کاربردی از آن را ارائه نموده است: «قاعده سطحی» در این اطاق میزی وجود دارد» و «در آسمان خدایی وجود دارد» یکسان است، اما قاعده عمیق آن‌ها بسیار متفاوت است. بعد از این که شرح دادیم سخن گفتن درباره هریک از این موارد ممکن است با چه محدودیت‌هایی مواجه شود، شخص متوجه مطلب خواهد شد.» (۱۵)

این موضوع تقریباً تا آنجا که شرایط تناسب در زمینه صحبت‌های سنت‌های خاص آزموده شده، با تطابق بین قصد و کاربرد، مطابقت دارد. فیلیپس اضافه کرده است که شخص هیچ‌گاه نمی‌تواند با پرسش از فرد مؤمن که «منظور او» از چیزی که به آن اعتقاد دارد چیست، این آزمون را انجام دهد، زیرا امکان ندارد کلماتی که او به کار می‌برد برای بیان مقصودش کافی باشد:

دو فرد مؤمن ممکن است درباره نماز گزارش یکسانی ارائه دهند، و با این وجود ممکن است منظور هریک از آنها از نماز چیز متفاوتی باشد. توانایی برای نماز، همان توانایی برای ارائه توصیفی درباره نماز نیست. فقط به این دلیل که کسی درباره وجود خدا توصیف ساده‌ای ارائه می‌دهد، نمی‌توان نتیجه گرفت که این همان خدایی است که او به آن اعتقاد دارد. برای درک این که او از اعتقاد به خدا چه منظوری دارد، شخص می‌بایست به نقشی که چنین اعتقادی در زندگی او ایفا می‌کند، توجه کند. (۱۶)

1. philips.

این بیشترین محدودیتی است که می‌توان در برابر آن توصیه «معنی مهم نیست، کاربرد مهم است» نهاد. زندگی ایمانی و زبان خداشناسی با زندگی‌های ایمانی در سنت‌های خاص پیوند دارند، و نهایتاً به عنوان یک تأیید وجودی، یا به عنوان نقش مناسبی (یا برعکس) که در بازی زبانی موجود مورد بحث دارند، ارزیابی می‌شوند. در آن مورد، منشأ مفهوم خدا، منشأ یک سنت زبانی است که به واسطه آن یک حالت^۱ وجودی خاص، یا یک حکم ایجابی^۲، میسر می‌گردد. اعتبار، بستگی دارد به جاذبه این حکم ایجابی و کاربردها و نتایجی که از آن حاصل می‌شود.

نیازی نیست که اهمیت تأیید وجودی را به عنوان جایگاه معنی در موارد فردی^۳ انکار کنیم. اما اگر نظام‌های الهیاتی این مهم را به عنوان آغاز و انجام کار خود دیده باشند، در درستی کار آنها باید تردید نمود. از قضای روزگار اهمیت موضوع در این است که نظام‌های الهیاتی آشکارا دعاوی حقیقت داشته‌اند؛ این دعاوی صرفاً مثل سکه‌های تقلبی در بعضی از بازی‌ها نیستند که به سادگی قابل معاوضه باشند. آیا شرط‌بندی پاسکال را به ما خواهند گفت؟ در بعضی از موارد، بحث این نیست که اگر پاسکال شرط را ببرد، چه اتفاقی خواهد افتاد؛ بلکه موضوع این است که ما می‌خواهیم بدانیم آیا آن سکه‌های تقلبی ارزش نقدینگی دارند یا خیر؛ یعنی، آیا آن سکه‌ها به چیز دیگری تبدیل‌پذیر هستند یا نه. ممکن است بگویید که اگر پاسکال شرط را ببرد، آنگاه این را «خواهیم فهمید». به عبارت دیگر، فرد ممکن است بگوید که این تبدیل‌پذیری فقط می‌تواند به آخرت مربوط باشد، زمانی که ما از نگاه کردن از درون یک شیشه مات دست کشیده باشیم. بدون شک این یک امکان است. اما ما را از مسئولیت

1. stance.

2. affirmation.

3. individual.

این پرسش معاف نمی‌کند که آیا کسی یا کسانی که «در یک زندگی ایمانی» دعاوی حقیقت آشکار را دارند، «منظورشان» این است که آنها با چیزی رابطه دارند که ممکن است در واقعیت وجود داشته باشد یا نداشته باشد. اگر چنین باشد، پس به این ترتیب یکی از چیزهایی که زبان خداشناسی را در حدّ خودش نگاه می‌دارد باید اثر آن واقعیت ادّعا شده‌ای باشد که در آن سنت الهی خاص ایجاد [خلق] شده است. اگر این واقعیت ادّعا شده هیچ اثری از خود نداشته باشد، پس تعجبی ندارد اگر «زندگی ایمانی»، صرف‌نظر از زبان و فرهنگ بسیار غنی آن، نهایتاً پوچ و بی‌معنی به نظر برسد.

خلاصه بگوییم، علوم الهی هیچ‌گاه نمی‌توانند خود را از مسئولیت درگیری با مسأله واقعیت یا عدم واقعیت متعلق ایمان معاف کنند. تناقض‌نمای^۱ زبان الهی به وسیله این واقعیت به وجود می‌آید که اگر زبان خدایی بر طبق شرایط یک سنت الهی به گونه‌ای مناسب به کار می‌رود، پس مفهوم خدا واقعاً می‌بایست برگشت‌پذیر^۲ باشد. بعداً خواهیم گفت که منظور از این صحبت‌ها چیست، اما بدون شک، آنچه که از منظر انسان‌شناسی و تاریخی اهمیت دارد این است که، اگر خدا به ناگزیر معنای مناسبی داشته باشد، همیشه می‌بایست اندکی فراتر از درک بشری باشد: *Deus semper maior*. «خدا» برای این که «خدا» باشد و برای این که کاری را برای انسان‌ها انجام دهد که ایشان به لحاظ احساسی، مفهومی و دینی، نیازمند آن هستند که او این کار را برایشان انجام دهد، باید فراتر از حدودی باشد که برای انسان‌ها قابل درک [یا قابل حصول] است. بنابراین، هرچقدر که انسان با فهم خود به خدا نزدیک‌تر شود، خدا باید

1. Paradox.

2. regressive.

فراتر از درک او قرار بگیرد، وگرنه روشن خواهد شد که اگر مفهوم خدا به طور کامل یا به طور جامع درک شود، این مفهوم معنای خود را از دست خواهد داد. در این رابطه است که در مفهوم خدا و در روش‌هایی که خدا در آنها «محسوس» (توانایی احساس شدن و توانایی ساختن احساس درباره آن) باقی می‌ماند در تاریخ ادیان بزرگ‌ترین بحران‌های موجهیت روی داده است.

اما اگرچه مفهوم خدا ضرورتاً برگشت‌پذیر است، اما باعث تغییر این واقعیت نمی‌شود که هیچ روش معناداری نمی‌تواند برای رسیدن به خدا ایجاد شود و موجه باقی بماند مگر این که از متعلق ممکن ایمان، در واقعیت زندگی انسانی زمینه‌ای وجود داشته باشد که برای ساختن اطلاعات درباره ساختار آن روش‌های معنی کافی باشد. واضح‌تر بگوییم، معنی آن این است که فرد نمی‌تواند راهی به سوی خدا پیدا کند مگر این که از آن متعلق ایمان زمینه کافی وجود داشته باشد که در کل مسیر حفظ شود.

اینک در موضعی هستیم که به پرسشی که مطرح کرده بودیم برگردیم: چگونه به معنی چیزی می‌رسیم؟ ما چگونه بر اساس اطلاعاتی که از مراکز گیرنده خود به شکل احساس دریافت می‌کنیم، یا چیزی که در فراگرد درونی روی می‌دهد، معنی می‌سازیم؟ پاسخ زیست‌شناسی و عصب‌شناسی این است که خود مغز به گونه‌ای ساخته شده که (اساساً به گونه‌ای پنهانی) علامت‌ها را رمزگذاری، ذخیره، و از صورت رمز خارج می‌کند، و دوباره آنها را «به صورت» اطلاعات ظاهر می‌کند. این مستلزم آن است که «معنی» نه به وسیله مقدار کمی اطلاعات، بلکه به وسیله گزینش کیفی (کنترل حدود) که معنی را می‌سازد، ساخته شود؛ بر

اساس حوزه وسیعی از نقشه‌های هم شکل‌سازی است که اصل ریاضی به اجزاء تشکیل دهنده آن ارتقا می‌یابد، و به جهت این که شرایط هم شکل‌سازی‌ای که انسان‌ها ایجاد کرده‌اند بسیار متنوع‌اند، به همان علت ساختارهای معنی‌ای که انسان‌ها به آن رسیده‌اند، بسیار متنوع خواهند بود. روشی که از آن طریق معنی، اصل ریاضی را به عناصر تشکیل دهنده آن ارتقاء می‌دهد، به این معنی نیست که یک انفکاک خود به خودی و مستقیم بین اطلاعات کمی (به معنی نشانه‌گذاری) و اطلاعات کیفی وجود دارد. یک بار دیگر، ممکن است تفسیر «نایوتا» سودمند باشد:

اختلافی که بین اطلاعات در یک معنی کیفی و اطلاعات در یک معنی کمی وجود دارد، یک اختلاف ذاتی نیست؛ اطلاعات در یک معنی کیفی می‌بایست به عنوان اطلاعاتی که ممکن است در اصل به یک چهارچوب کمی وابسته باشد، اگرچه که خصوصیت آن هنوز کامل نشده است، در نظر گرفته شود. باید در نظر داشته باشیم که کامل کردن خصوصیت حقیقی اغلب بسیار دشوار است، اما در «اصل» این امکان وجود دارد....(۱۷)

اما به خود این تفسیر باید با احتیاط نزدیک شد. اگر بپذیریم که این تفسیر مستلزم این نکته است که اطلاعات کیفی در اصل، به اصل کمی خود «کاهش» پذیرند، و این که معنی آن‌ها به طور کامل در آن «کاهش پذیری» قرار دارد، پس لفظ «معنی» و بی «معنی» ممکن نبود از یکدیگر بازشناخته شوند. به عبارت دیگر، در آن صورت مشکلی وجود

نمی‌داشت. از دیدگاه اطلاعاتی، پولانی^۱ در اقدام خود برای روشن نمودن این نکته که در درون شرایط محدود کننده قوانین علمی (به عنوان مثال، «قوانین» فیزیک یا شیمی) چگونه بعضی از چیزها اتفاق می‌افتند، که این قوانین را به نتایجی می‌رسانند که «نسبت به قوانین فیزیکی و شیمیایی «اضافی» هستند» توصیف دقیق‌تری ارائه نموده است: (۱۸) و این چیزی است که او را قادر می‌سازد که بگوید «سلسله مراتب زیستی با مجموعه‌ای از شرایط محدود کننده سازگاراند»:

تئوری شرایط محدود کننده، سطوح بالای زندگی را به صورت یک سلسله مراتب می‌شناسد که هر یک از این سطوح برای اعمال خود نیازمند اصل‌های سطوح پایین‌تر از خود هستند، حتی زمانی که خود آن سطوح بالاتر به اصل‌های سطوح پایین‌تر کاهش‌پذیر نباشند... موجودات زنده شامل کل سطوح پی‌درپی‌ای هستند که تشکیل دهندهٔ چنین سلسله مراتبی است. مراحل سطوح پایین‌تر به وسیلهٔ نیروهای بی‌جان طبیعت ایجاد شده‌اند، و سطوح بالاتر کل شرایط محدودکننده‌ای که به وسیلهٔ قوانین بی‌جان طبیعت آشکار شده‌اند، کنترل می‌کنند. هر سطحی برای اعمال خود نیازمند تمام سطوح پایین‌تر از خود است. هر سطحی به حوزه‌ای که بلافاصله پیش از آن قرار دارد با قرار دادن مرزی که آن حوزه را برای خدمت به سطح بالاتر بعدی مجهز و آماده می‌کند، کاهش می‌یابد. و این کنترل مرحله به مرحله پایین می‌رود تا می‌رسد به سطح بی‌جان اصلی. (۱۹)

1. polanyi.

اگرچه این نظریه با عبارات بسیار کلی بیان شده است، اما از سوی دیگر دقیقاً نشان می‌دهد که به چه علت برای آگاهی این امکان به وجود آمده که جزئیات محدودیتی که تداوم مسیر زندگی اش را، چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی محدود می‌کند، در نظر بگیرد، (نگاه کنید به صفحه ۸۶)، کاربرد بی‌واسطه و مستقیم آن عبارت از این است که به لحاظ نظری باید پیروی از وسایلی که توسط آنها خود سطوح مختلف معنی در گفتگوهای بشری ساخته شده‌اند، امکانپذیر باشد. درک این نکته برای کسی که شانس فهمیدن حرف‌های لوی - اشتراوس^۱ را دارد، ضروری است: زمانی که ما درباره معنی در سطحی بالاتر از اصل زیست‌شناسی زبان صحبت می‌کنیم، درباره معنی طوری حرف نمی‌زنیم (و یا نباید حرف بزیم) که «آزاد از»^۲ اصل زیست‌شناسی زبان باشد (توانایی رمزی کردن و از رمز خارج کردن، وسایلی که به واسطه آنها، چنان که لنبرگ^۳ گفته است، مشخصه خاص نوع تفکر مفهومی امکانپذیر می‌شود)، بلکه درباره روشی صحبت می‌کنیم که از طریق آن، «آن مراحل واقعی رمزی کردن»، در حد بالایی توانایی ساختن جهان‌های معنی شخصی را، که با این وجود برای مردم دیگر قابل درک است، می‌یابند. مشکل اصلی نظریه اطلاعاتی که درباره معنی به وجود آمده بر اساس این واقعیت است که عبارت‌ها می‌توانند کاملاً جدید و کاملاً معقول باشند، و همچنین می‌توانند کاملاً معقول و کاملاً بی‌معنی باشند - مثل نمونه چومسکی در عبارت: «ایده‌های سبز بی‌رنگ دیوانه وار به خواب رفته‌اند». اما این واقعیت که تازگی و معقولیت می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند به معنی آن است که زبان سلاح مؤثری است که انسان‌ها می‌توانند

1. Lévi - Strauss.

2. escaping.

3. Lenneberg.

به وسیله آن محدودیت‌هایی را که استمرار یا تکامل زندگیشان را محدود می‌کند، مورد بررسی قرار دهند. چنان که «نایوتا» اشاره کرده است، آنها می‌توانند «ساختارهای اطلاعاتی موجود را نادیده بگیرند».^(۲۰)

بنابراین، به لحاظ نظری، هرچقدر کسی بتواند شرایط هم شکل‌سازی را که از حوزه‌های خاص به دست می‌آید، بیشتر مشخص کند، باید به همان نسبت بتواند از ساختارهای مراتب مختلف که معنی را می‌سازند بیشتر پیروی کند. فرد باید بتواند دادوستدهایی^۱ را که موجب خلق و ایجاد جهان‌های معنی خاص می‌شوند، مورد آزمایش قرار دهد. اگر چنین بود، باید برای خلق یک فهم‌گشتاری^۲ درست دربارهٔ سهمی که الهیات در ساختار معنی دارد، شانس وجود می‌داشت.

این می‌توانست برای الهیات سود فراوانی در پی داشته باشد؛ زیرا، این از طرفی می‌توانست در سهمی که انسان‌ها در نمادی کردن^۳ آنچه که باعث می‌شد آنها مسیر خود را به سوی خدا ادامه دهند، نقش عادلانه‌ای ایفا کند؛ و از طرف دیگر می‌توانست سهم «ممکن» خدا را در تغییر و تبدیل به گونه‌ای مؤثر^۴ و فعالانه^۵ رعایت کند، یا بهتر است بگوییم در سنت مسیحی می‌توانست موجب تغییر شکل^۶ - زندگی‌های انسانی - بشود. به این ترتیب، برای این که از دیدگاه یک الهیات کاملاً ساختاری نمونه‌ای ارائه دهیم، شخص مسلماً می‌تواند روشی را تحلیل کند که مسیح‌الای^۱ بدان وسیله توانست در ساختارهای موجود که برای «تفسیر خدایی خدا» (یعنی چیزی که خدا برای خدا بودن باید داشته باشد) در دسترس بودند، تغییراتی ایجاد کند. اما علاوه بر این شخص باید

1. transaction.

2. transformational.

3. symboling.

4. effectively.

5. Transactively.

6. transfiguration.

روش‌هایی را نیز در نظر بگیرد که از آن طریق آن ساختارهای موجود به مسیح عزیزه کمک کردند تا او ساختارها^۱ و حدود دستورات عملی^۲ خاص خود را تعیین کند. اینک می‌بینیم که، نه تنها برای الهیات ساختاری، که در اصل بسیار ساده است و در عمل بسیار دشوار، بلکه همچنین برای یک مسیح‌شناسی^۳ ساختاری که در آن هیچ ابهامی در هیچ‌یک از دو طرف وجود ندارد (یا اگر بخواهیم به زبان سنتی بگوییم، هیچ ابهامی در دو طبیعت [طبیعت انسانی مسیح و طبیعت الهی خدا. م] وجود ندارد)، امکاناتی به وجود آمده است. حتی ممکن است این امکان وجود داشته باشد که الهیات ساختاری فرصتی به وجود بیاورد که به جای خدا، از یک متعلق ایمان دیگر دفاع کند، و در مجموعه سخنرانی‌های بعدی وایلد من امید دارم بتوانم نشان دهم که این کار چگونه ممکن بود انجام شود، و این که این کار برای تفسیر مسیح‌شناسی معاصر چه سودی می‌توانست داشته باشد.

از این رو، اگر پیروی از ساختارهای مفهومی اساساً امکان‌پذیر باشد، آیا از دیدگاه ساختارگرایی این مستلزم آن است که معنی مفهوم خدا کوشش‌های دورنی‌ای است که با کوشش‌های بیرونی‌ای که برای ساختن ساختمان‌هایی که به آسمان می‌رسند صورت می‌گیرد برابرنند؟ آیا آن یک کوشش درونی است که برابر است با ساختن برج بابل، یا الهام ویلیام گلدینگ دربارهٔ کلیسای جامع؟ اگر چنین است، آیا ممکن نبود که معماری^۴ هر دو نمونهٔ ساختمان‌ها به موجودیت خود ادامه دهند؟ در این برهه از زمان، به نظر می‌رسد این کار «عملاً» با دشواری‌هایی

1. form.

2. Transactedgrammar. 3. christology.

4. architecture.

روبروست که شخص واقعاً نمی‌تواند خود را برای انجام آن آماده کند. اما در «اصل» این کار می‌توانست امکان‌پذیر باشد، و مسلماً امکان آزمودن این اصل در سطح زیرین ساختار - یعنی، در سلسله مراتب ساختارهایی که در یک الهیات پیشرفته و متکامل مفهوم خدا ساخته می‌شود، یعنی، در ساختمان اسطوره‌ها - وجود دارد.

این چیزی است که لوی اشتراوس بیشترین هم‌خود را صرف آن نموده است. لوی اشتراوس به این باور رسیده بود که ابهامات بسیار وسیع اسطوره‌شناسی (به عنوان نمونه، شباهت‌هایی که در بخش‌های مختلف جهان در اسطوره‌ها وجود دارد که با جزئیات اتفافی مختلف ترکیب شده‌اند)، مادامی‌که شخص صرفاً به محتوای سطحی آنها توجه کند، هرگز نمی‌تواند از صورت ابهام خارج شده و برای فهم سامان‌دهی شوند. «فهم» فرضی، به همین نحو همان قدر مبهم خواهد بود که پدیدارهای مورد تحقیق. در مورد توتمیسم، فون گنپ^۱، در حدود سال ۱۹۲۰، توانسته بود بیش از چهل نظریه را فهرست‌بندی کند. توتمیسم، برای دورکیم بزرگترین فعالیت بومی - اجتماعی منشأ مذهب و جامعه بوده است. اما توتمیسم برای نظریه پردازان دیگر به صورت یک زمینه تحقیقی خرسند کننده درآمد. لوی اشتراوس به نظریه‌هایی که بر اساس معنی ظاهری ساخته شده بودند، خاتمه داد، و به جای آن به جستجوی ساختارهای اصلی پرداخت. برطبق عقیده لوی اشتراوس، دقیقاً از آنجا که زبان‌شناسی برای رسیدن به دقت علمی بیشتر نتوانست موانع را برطرف کند تا این که فهمیده شد این «ترکیب آواهاست» نه خود آواها، که داده‌های معنی را فراهم می‌کند» (۲۱) به همین ترتیب، تا زمانی که رمزی

1. VonGennep.

که ظاهراً در عمق با عناصر سطحی پیوسته است آشکار نشود، مطالعه اسطوره نمی‌تواند موانع را از سر راه بردارد. مطالعه نباید بر محتوای سطحی متمرکز شود، بلکه می‌بایست بر رمز ترکیبی که در زیر سطح قرارداد، متمرکز شود. بحث اصلی او از همین موضوع ناشی می‌شود که تفکر اسطوره‌ای با آگاهی از متقابلان^۱، از امکان اصلی رمزی کردن مغز، به سمت هدف پیش رونده^۲ یا میانی^۳ خودشان عمل می‌کنند، «عملی منطقی که به وسیله متقابلان صورت می‌گیرد و با اولین تجلیات^۴ سمبلیسم^۵ سازگار است» (۲۲)

این کاملاً با نظریات تئوری اطلاعات سازگار است. آن نظریه نیز بر این نکته تأکید می‌کند که اگر شخص می‌خواهد بداند یک نمونه خاص چگونه در «حد خود» کنترل می‌شود، باید توجه خود را بر فهرست نتایج ممکن متمرکز سازد. این، خطری که به همراه دارد این است که امکان دارد شخص پس از این کار تمام علاقه خود را نسبت به آن مورد خاص از دست بدهد: تحلیل رمز، موضوع مورد بررسی را چنان محدود می‌کند که محتوای سطحی هر اهمیتی هم که داشته باشد ربطی به مطالعه یا آزمون نخواهد داشت. این نکته‌ای است که لیچ^۶ به آن اشاره نموده:

اگر به گفته‌های لوی اشتراوس عمیقاً توجه کنیم
متوجه می‌شویم که اهانتی به «پدیدار تجربی» است.
«موضوع کلی تحلیل» به عنوان نوعی قالب جبری^۷ که از
متغیرها^۸ و ترکیب‌های^۹ ممکن تشکیل شده و در بخش
ناخودآگاه «ذهن بشری» جای دارد، تصور شده است، و

- | | | |
|------------------------|-----------------|-----------------|
| 1. binary oppositions. | 2. progressive. | 3. mediation. |
| 4. manifestation. | 5. symbolism. | 6. leach. |
| 7. algebricartix. | 8. permutation. | 9. combination. |

مشاهده تجربی صرفاً نمونه‌ای از ممکنات است... ساختار نسبت‌ها، که می‌تواند به وسیله تحلیل موادی که از هر فرهنگی استنتاج می‌شود کشف گردد، یک متغیر جبری است که از دیگر ساختارهای ممکن که به یک مجموعه مشترک تعلق دارند به دست می‌آید و این مجموعه مشترک الگویی می‌سازد که نسبتی از مکانیسم مغز همه انسان‌ها را منعکس می‌کند. این یک تصور باشکوه است، اعم از این که برای کسی که ممکن است به آن اعتقاد داشته باشد، مفید باشد یا نباشد. (۲۳)

بدون تردید اگر این به آنچه که اقدام نموده، یعنی، شرح این که نمونه‌های خاص اسطوره چگونه از طریق فهرست امکانات موجود در محدوده خود کنترل شده بودند، نایل آید، مفید است. اما حقیقتاً ممکن است لوی اشتراوس به خاطر عدم اعتمادی که نسبت به معنی سطحی داشت از رسیدن به آن هدف بازمانده باشد، زیرا برای او بسیار دشوار است که تأثیر واقعی معنی را که به لحاظ خارجی، یا شاید حتی اتفاقی، استنتاج شده است، با خلق متقابلان بیشتر، کامل کند. شکی در این نیست که عدم اعتماد لوی اشتراوس نسبت به معنی سطحی کاملاً قابل درک است. ابهاماتی که درباره توتمیسم وجود داشتند به اندازه کافی بد بودند، اما لوی اشتراوس بی‌مایگی و سطحی‌نگری را نیز به کل حوزه اسطوره‌شناسی بار کرد. (۲۴) حتی از این هم بیشتر، او ناگزیر بود تبیینات را از تأثیر^۱ دور کند. اما منظور لوی اشتراوس از تأثیر، رهیافتی تحلیلی - روان‌شناسی است که، به عنوان مثال، فروید آن را طرح کرد (فروید یکی از بسیار نظریه‌پردازانی است که نسبت به توتمیسم سطحی‌نگر است) و

1. affectivity.

تلاش نمود تا جبرهای اجتماعی را «به عنوان تأثیرات احساسات یا هیجاناتی که بارها و بارها با همان مشخصات و در طول قرن‌ها و هزاران سال در افراد مختلف ظاهر می‌شوند» (۲۵)، شرح دهد.

اما درباره «تأثیر»، معنای دیگری وجود دارد که در آن چیزی شبیه به آنچه که لوی اشتراوس به آن حمله کرده بود، نیست. مسأله این است که، هرچند به خاطر بحث حاضر، اطلاعات ساختاری که همواره به وسیله اقدامات دو جانبه رمزی کردن رهبری می‌شوند، واقعاً می‌توانند به وسیله یک معنی سطحی، که ممکن است از منابع اتفافی یا اساساً بی‌ربط استنتاج شده باشد، متأثر شوند. این معنی حضور مؤثر اشیاء، با آنچه که لوی اشتراوس به آن با عنوان «تأثیر» حمله کرده بود، کاملاً فرق دارد، و برای این که این نکته روشن شود ممکن است نمونه‌ای ارائه دهیم با نام «اسب‌های مسابقه» که تا آنجا که ممکن است ساده است.

لوی اشتراوس در اثری با عنوان «ذهن وحشی» نظریات خود را با نام‌گذاری حیوانات متناسب نموده است. برطبق نظر لوی اشتراوس، پرندگان می‌توانند با اسامی انسان‌ها (تام^۱، تیت^۲، جنی^۳، رن^۴) نامیده شوند، زیرا آنها به اندازه کافی از جامعه انسانی «دور» هستند که بتوانند به عنوان «یک جامعه انسانی مجازی»^۵ (۲۶) ملاحظه شوند، در حالی که سگ‌ها با اسامی تخیلی نامیده می‌شوند زیرا آنها حیوانات «اهلی» هستند، آنها به جامعه انسانی نزدیک‌تر از آنند که بتوانند به عنوان یک اسطوره یا مجاز تصوّر شوند. بنابراین آنها با اسامی آزور^۶، مدور^۷،

1. Tom.

2. Tit.

3. Jenny.

4. Wren.

5. metaphorical.

6. Azor.

7. Medor.

سالتن^۱، فیدو^۲ (برطبق نمونه‌های لوی اشتراوس) نامیده می‌شوند. اما چنان‌که لیچ تفسیر نموده است: «مسأله این است که، چنان‌که هر مرد انگلیسی دوستدار حیوانات اهلی بلافاصله خواهد فهمید، این عمومیت بخشیدن «فرانسوی»، به همان زودی که ما از تنگه‌های «داور» عبور کنیم، فهمیده نمی‌شود». (۲۷)

با اینهمه، تا آن‌جا که به «فرانسوی» مربوط می‌شود، لوی اشتراوس اسامی گاوها را بین اسامی حیوانات وحشی و اهلی قرار داد: «آنها عموماً اسامی توصیفی هستند، که به رنگ پوست آنها و نشانه‌ها و حالت‌هایشان، اشاره دارد». (۲۸) اما اسب‌های مسابقه اختراع مصنوعی جامعه هستند، «محصولات صنعت بشری»، (۲۹) از این رو، اسامی آنها نه توصیفی است و نه انسانی، اما اسامی شان «نقش التقاطی دارند که به جای این که از سنت‌های شفاهی اقتباس شده باشند، از ادبیات علمی گرفته شده‌اند». (۳۰)

بخشی از این حرف، درست است به جهت این که نامیدن حیوانات بنا بر قراردادهای صورت می‌گیرد. اما بیان لوی اشتراوس، بر اساس رمزهای اصلی، به نتایجی بیش از اندازه روشمند می‌انجامد بدون این که جنبه مقابل آن یعنی امور سطحی را در نظر بگیرد:

بنابراین، اگر پرندگان «موجودات بشری مجازی»، و سگ‌ها «موجودات بشری کنایی»^۳ باشند، گاوها ممکن است «موجودات غیر بشری کنایی» و اسب‌های مسابقه «موجودات غیر بشری مجازی» باشند. گاوها به موجودات بشری نزدیک‌اند فقط به خاطر عدم شباهت؛

1. Sultan.

2. Fido.

3. metonymical.

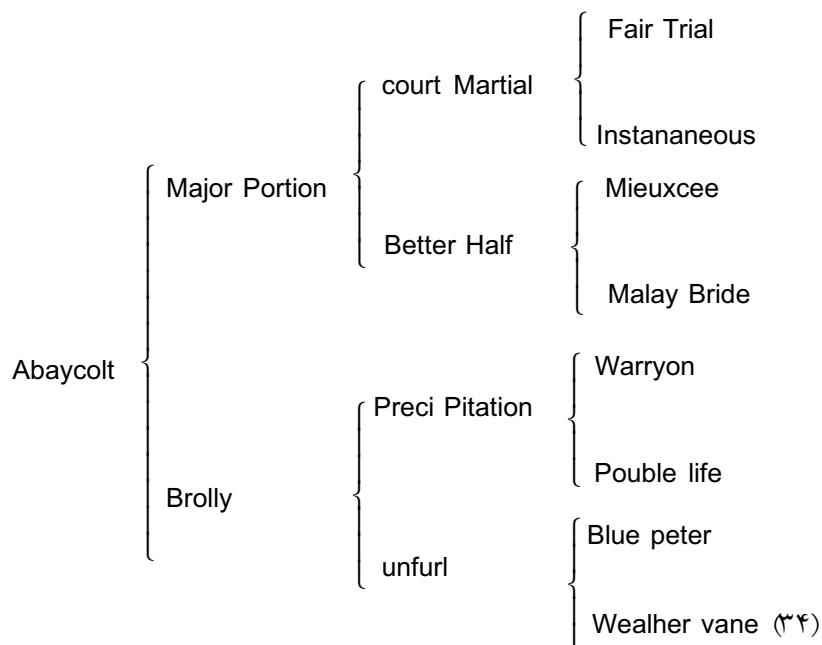
اسب‌های مسابقه به موجودات بشری شبیه‌اند فقط به خاطر عَدَم قرابت. هریک از این دو مقوله نسبت به یکدیگر تصوّر معکوسی را ارائه می‌دهند، و رابطه این دو مقوله با یکدیگر، رابطهٔ مراعات و نظیر^۱ است. (۳۱)

از سوی دیگر، لیچ موضوع را این‌گونه تفسیر می‌کند: «اما آیا فکر نمی‌کنید که این با مشاهدات انگلیسی‌ها همخوانی نداشته باشد؟ خوب، مهم نیست، انگلیسی‌ها در هر صورت با حیوانات وحشی غیرمنطقی عمل می‌کنند». (۳۲) لیچ دربارهٔ نامیدن گاوها نیز سخنان لوی اشتراوس را این‌گونه تفسیر می‌کند:

«در این مورد نیز انگلیسی‌ها از رده خارجند، بهتر است منتظر باشیم تا نوبت به اسب‌های مسابقه برسد». (۳۳)

اما لیچ در اینجا همان قدر در اشتباه است که لوی اشتراوس. نام‌گذاری انگلیسی‌ها در مورد اسب‌های مسابقه، با روش‌های لوی اشتراوس «بهتر سازگار» نیست. اما این فی‌الواقع نمونهٔ بسیار خوبی از روش اصلی لوی اشتراوس (میانگین متقابلان، همراه با قراردادهای دقیقی که دربارهٔ نامیدن حیوانات در سرزمین‌های مختلف وجود دارد) و نقص‌های آن، در صورتی که روش او نتواند حضور مؤثر معنی را نشان دهد، ارائه می‌دهد. انگلیسی‌ها در نام‌گذاری اسب‌های مسابقه از قانونی پیروی می‌کنند که پشتوانهٔ فرهنگی بسیار محکمی دارد، بدین ترتیب که نام یک اسب، پلی ایجاد می‌کند بین اسامی والدینش. این نکته در نمونهٔ ذیل قابل مشاهده است:

1. symmetry.



در این نمونه، می‌توان دید که هر اسمی واسطه‌ای است بین دو اسم مقابل پدر و مادر. آن کره اسب کهر در سیزدهم آوریل سال ۱۹۶۷ متولد شد، و تا زمان فروش نامی بر آن گذاشته نشده بود؛ اما شخص می‌تواند تصور کند که ممکن بود نام او چیزی شبیه به Partialcover باشد. بنابراین، نام‌گذاری اسب‌های مسابقه از طرف انگلیسی‌ها ممکن است نمونه بسیار خوبی برای واسطه بین دو اسم مقابل، و قرارداد محکمی برای نامیدن حیوانات باشد، اما هیچ یک از اینها با اهداف روشمند (روشمند شده) لوی اشتراوس سازگار نیست. این با آن اهداف سازگار نیست زیرا روش نام‌گذاری انگلیسی‌ها به وضوح حضور مؤثر معنی‌ای را نشان می‌دهد که به گونه‌ای متفاوت مشتق شده است. نام‌گذاری به وسیله

«میانگین» فی الواقع قرارداد محکمی است اما «فقط» یک قرارداد است. این قرارداد می‌تواند به وسیله «اشتقاق به گونه‌ای متفاوت» شکسته شود. به عنوان مثال، یک اسم می‌تواند از نام یک همسر (مرد یا زن)، یا از مکانی که صاحب اسب، ماه غسل خود را در آنجا گذرانده، یا از اسم شیء یا فردی که «خوش شانس» به همراه آورده، به دست آمده باشد. در یک نمونه دیگر (۳۵)، ردیف آخر میانگین را نشان می‌دهد، اما ردیفی که در بالا واقع شده، از نام یک خویشاوند که در دوره‌هایی از زندگی اش [در پانسیون. م] «مقیم» بوده مشتق شده؛ شاید او نیز در زمان خودش یک «مقیم» بشود. اما این نام جدید، «گراندو» کاملاً از دیگر منابع معنی مشتق شده، و در ردیف دیگری با نام «پانسیونر پیر» سهیم می‌شود.

در خصوص لوی اشتراوس چیزی که به نظر واضح است این است که روش او باید برحسب تئوری اطلاعات، که شرایط آن در بسیاری از موارد روشن‌گر است، ارزیابی شود؛ اما با استنتاجات روشمند او باید بسیار محتاطانه رفتار کرد، زیرا آنها نمی‌توانند حضور مؤثر اشیا را، که ممکن است غیرعادی^۱ باشند اما با این وجود تأثیر واقعی دارند زیرا آنها به عنوان یک امر واقع در تکمیل ساختمان (بدون تردید، در رمزی کردن) معنی بشری دخالت دارند، کامل کنند، و چنین کاری را هم نمی‌کنند. شاید لوی اشتراوس به خاطر ضرورت بیش از حد مقاومت در برابر نادانی‌های تأثیر، به معنی تحلیلی - روانشناسی آن، چنان که فروید آن را در «توتم و تابو» روشن نموده، از این عقیده خود صرف‌نظر کرده باشد (چنان که دیده‌ایم). اما در این معنی دیگر، تأثیر است که حضور مؤثر اشیا، ارزیابی انسان شناسانه را درباره هنر ممکن می‌سازد، و این در ارزیابی

1. unique.

انسان شناسانه در خصوص مذهب نیز اجتناب ناپذیر است. بدین ترتیب ما درباره اسطوره به تعاریف جدیدتری دست می‌یابیم که در بردارنده جزء اشتراکی معنی - سطحی هستند. در اینجا به عنوان نمونه تعریف ماراندا^۱ را در مقدمه «قرائت‌های انتخابی درباره اسطوره شناسی» داریم:

«اسطوره‌ها در ساختن فرهنگ‌های بسیار خاص، نقش دارند و در سیستم‌های معنی که اعضای یک گروه فرهنگی را قادر می‌سازند تا یکدیگر را درک کنند و با امر ناشناخته روبه‌رو شوند، دخالت دارند. دقیق‌تر بگوییم، «اسطوره‌ها به لحاظ ادبی، سخنان قابل تعریفی هستند که ترکیب قدرتمند روش‌های معنی را بیان می‌کنند». (۳۶) عبارت‌های برجسته در این تعریف و در ادامه آن (نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۳۶) عبارتند از «روبه‌رو شدن با ناشناخته» و «روش‌های کاربردی - ساختاری». این با چیزی که قبلاً با عنوان چهارچوب کلی تبیین درست، فرض شده بود، با نسبت بین یک artefact (در این مورد اسطوره) (۳۷) و ترکیب محدودیتی که، آن در جستجوی شناخت، حل، تسلط و یا شاید صرفاً طرح آن باشد، مطابقت دارد. روش‌هایی که انسان‌ها از آن طریق منابع و مسیرهای عملی و معنی را می‌سازند دقیقاً روش‌های همگانی‌ای هستند که توسط آنها انسان‌ها قادر می‌گردند خودشان را در برابر محدودیت‌هایی قرار دهند که آنها را احاطه نموده‌اند. اما در انجام چنین کاری، آنها نه تنها به وسیله توانایی رمزی کردن، که فقط می‌تواند «هر» روشی را ممکن سازد، بلکه همچنین به وسیله نتایج طول مسیر، که می‌توانند هم مسیر حقیقی و هم خود روش را تغییر دهند، یا مشخص

1. Maranda.

کنند، یا طولانی‌تر کنند، که این اتفاق مکرراً روی می‌دهد، تحت فشار قرار بگیرند. به عنوان نمونه، این امر واقع که گالوانی از قضای روزگار می‌بایست زمانی که همسرش در حال آماده کردن پای قورباغه برای شام بود، در آشپزخانه باشد. (۳۸) «صرف‌نظر از ساختمان هیچ ساختاری وجود ندارد» (۳۹) و درون آن ساختمان پیوسته در حال تغییر، امکان این وجود ندارد که سهم معنی سطحی یا سهم آن معنی را که از منابع دیگر استنتاج شده است و کاملاً در خود فراگرد ساختار موجود نیست، نادیده بگیریم. به لحاظ نظری، امکان نادیده گرفتن سهم ممکن واقعیت، در اثر خدا در تأسیس ساختارهای مبنی بر خداشناسی، بیش از امکان نادیده گرفتن «گران‌دو» در نامیدن اسبی که در اصطبل چراگاه‌های برکشایر^۱ نگهداری می‌شود، نیست. این که چنین اثری هیچ‌گاه مشاهده شده است یا نه، کاملاً موضوع دیگری است. اما دیده شدن یک استثناء در «پدیدار تجربی»، صرف‌نظر از این که تحلیل فراگرد اصلی چقدر روشن‌گر و ضروری باشد به معنی آن است که هیچ‌گاه نخواهیم توانست یک گزارش ساختاری کافی ارائه دهیم.

تمام این مطالب بررسی ساختاری اسطوره را دقیقاً به مسیری می‌کشاند که به عنوان زمینه «کلی» تبیین، اصل ترکیب محدودیت، مطرح شده بود. این نکته در یکی دیگر از عبارات‌های «ماراندا» که سعی می‌کند رابطه بین سطح و عمق را نشان دهد، بازگو شده است: «ساختار عمیق یک اسطوره، راه حل یک مسأله شناختی، جامعه‌شناسانه، تکنیکی، یا دیگر نظم‌های اصلی است، و زمانی که این ساختار شناخته شود، اسطوره را بر اساس رمزهای موجود در جامعه می‌سازد». (۴۰)

1. Berkshire Downs.

فهرست کردن مسائل - شناختی، جامعه‌شناسانه ... - آشکارا کلیت محدودیت را که فرض شده بود قابل استنتاج است، از دست می‌دهد. با وجود این، ماراندا اظهار می‌دارد که در شکلی که او ارائه می‌دهد، نکته‌ای که در راه حل مسأله وجود دارد همان است که در تعریف لوی اشتراوس وجود داشت: «...عقیده لوی اشتراوس درباره اسطوره‌ها در مجموع مستلزم یک دیدگاه غایت انگارانه است. درحقیقت، برطبق این دیدگاه، اسطوره‌ها ساخته می‌شوند تا تناقضات را حل کنند... به این ترتیب یک اسطوره از نتایج آن ساخته می‌شود، درست مثل یک داستان اسرار آمیز» (۴۱) این که ماراندا در این فرضیه برحق است شاید در عبارتی که جیمزت^۱ بیان نموده، و لوی اشتراوس آن را در رأس مطالب خود در رساله مشهور و مقدماتی‌اش با عنوان مطالعه ساختاری اسطوره آورده، به اندازه کافی روشن باشد. به نظر می‌رسد که جهان‌های اسطوره‌ای فقط برای این ساخته شده بودند که دوباره تجزیه شوند، و از این اجزاء جهان‌های جدید ساخته شوند» (۴۲)

اگر این اشارات در مجموع درست باشند، پس ما بلافاصله می‌توانیم این مسأله را بررسی کنیم که رهیافت ساختاری درباره اسطوره‌ها چگونه می‌تواند بر زمینه تبیین کلی، که در همین جا به آن اشاره شده بود، (روش‌های مشخص کوشش‌های انسانی در رابطه با ترکیبات محدودیت، که در رابطه با اسطوره می‌تواند به عنوان یک اقدام ممکن در نظر گرفته شود) قرار داده شود؛ و از این مهمتر، ببینیم که چگونه «فقط» با قرار گرفتن بر آن زمینه کلی، ارزش بالای تحلیل اقدامات رمزی کردن می‌تواند از کلیت‌های روشمند کمتر متقاعدکننده (چنان که در مورد نامیدن حیوانات

1. Jamesteit.

دیدیم)، که در آنها استثنائات همواره می‌توانند دیده و جدا شوند. دقیقاً همان‌گونه که در مورد مراسم خاکسپاری دیدیم، کوشش برای پیدا کردن موارد ثابت در تنوع و اختلافات همیشه با شکست روبه‌رو خواهد شد. اما اگر زمینه کلی تبیین درست باشد، چنان‌که، به عنوان نمونه، در مورد انتخاب طبیعی درست بود، پس ما «نه» از جستجوی کلیت در موارد جزئی، بلکه از تبیین این‌که اختلافات چگونه روی می‌دهند خلاص می‌شویم. اختلافات با ارزش‌اند فقط به خاطر این‌که اختلاف هستند، نه چیزهایی که بتوانیم به عنوان ناسازگاری‌های اجتناب‌ناپذیر از تبیین آنها چشم پوشی کنیم.

در آن فراگرد خاص، در مورد اسطوره‌ها، اقدام رمزی در شرح این‌که اسطوره‌ها، هم اسطوره‌های شبیه به هم و هم اسطوره‌های مختلف، چگونه ساخته می‌شوند از اهمیت اساسی برخوردار است، اما ما دیگر بیش از این از پیدا کردن «اختلافاتی که اختلاف می‌سازند» تعجب نخواهیم کرد، و با دقت بیشتری می‌توانیم توضیح دهیم که اختلافات به چه دلیل روی می‌دهند.

این دقیقاً برابر با چیزی است که در تبیین اختلافات در انواع اتفاق می‌افتد. به عنوان نمونه، شخص چگونه می‌تواند منقار زغن مرداب، *rostrhamus sociabilis*، را تبیین کند؟ اگر بتوانیم در مجموع تمام قوش‌ها را یک نوع در نظر بگیریم، می‌بینیم که منقار اکثر قوش‌ها قوی و خمیده است و به همین دلیل می‌توانند گوشت طعمه‌هایی را که زندگی‌شان از تغذیه آنها تأمین می‌شود، پاره کنند؛ اما منقار زغن مرداب باریک‌تر و تیزتر است، و چنگال آن بیشتر شبیه یک جفت انبرک‌های خمیده است. شخص ممکن است فکر کند که این وسیله خوبی است برای جدا کردن

حلزون از صدفش، و حلزون‌های آبی فی الواقع تنها غذای این پرندگان هستند به طوری که اغلب به آنها زغن‌های حلزونی گفته می‌شود؛ ما این اختلاف را چگونه می‌توانیم توضیح دهیم، چگونه می‌توانیم انتقال این سازگاری را از نسلی به نسل دیگر تبیین کنیم؟ ما دیگر بیش از این از گفتن این که «این خلقت خدای متعال است»^۱ و «این طرحی است که پیش از آفرینش در بخشی از وجود آفریننده وجود داشته است»^۲، خرسند نمی‌شویم. این نوع تبیین‌ها از توجه بیش از اندازه به معنی سطحی اشیاء ناشی شده‌اند. اما همچنین از گفتن این که این یک «انتخاب طبیعی» است و رها کردن موضوع در این سطح نیز راضی نمی‌شویم. زیرا در آن مورد هیچ چیز حقیقتاً به طور مفصل تبیین نشده است (و تمام اهمیت موضوع نیز در همین است). آنچه که «انتخاب طبیعی» ارائه می‌دهد عبارت است از زمینه کلی تبیین - زمینه‌ای که از آن طریق (و فقط از آن طریق) ما آزادیم تا اختلافات را به طور مفصل به شکل اختلافات بررسی کنیم - و به این ترتیب راه طولانی تبیین این که اختلافات چگونه روی می‌دهند و خودشان موجب چه اختلافاتی می‌شوند را طی کنیم. ظاهراً، آخرین کاری که ممکن بود یک جانورشناس بخواهد انجام دهد، احتمالاً این بود که شباهت‌ها را تحت یک توصیف نوعی گردآوری کند و به این ترتیب تا آنجا که ممکن است اهمیت نمونه‌های مختلف را تیر و تار کند. (۴۳)

به همین نحو، چنان که گفته شد، اگر کسی بررسی ساختاری اسطوره‌ها را بر زمینه کلی تبیین انجام دهد، پس ناچار نیست که جزئیات را در سیستم‌های نمونه‌ای و نامعقول (توصیف نوعی) قرار دهد، بلکه جزئیات می‌توانند به عنوان نمونه‌های این که اعمال رمزی، چگونه

1. providence.

2. abinitio Design on The part of a creator.

می‌توانند نتایج مختلف به بار آورند، مجدداً بررسی شوند. این به معنی آن است که ما می‌توانیم از نقّادی‌های لیچ درباره‌ی لوی اشتراوس، مبنی بر تحقیر پدیدار تجربی، صرف‌نظر کنیم. در حالی که همزمان خواهیم دانست که قوانین ساختاری بنیادینی وجود دارند که ساختار متنوع را ممکن می‌سازند.

به این ترتیب آشکار می‌شود که بررسی معماری ساختار اسطوره، بر طبق طرح‌های لوی اشتراوس نه تنها ممکن است، بلکه یک روش اساسی است، اما این، چنان که لوی اشتراوس آشکارا امیدوار بود، درک کاملی از «چیزی که یک اسطوره واقعاً هست» به وجود نمی‌آورد. اما از آنجا که این تلاش برای ترسیم نمودن روش رمزی، که معنی را در یکی از نزدیک‌ترین سطوح، یعنی در سطح اسطوره به وجود می‌آورد، به خاطر توانایی خلاقیت بسیار بالای مغز بشری، تولید ابداعات و اختراعات بسیار پربار از منابع تقریباً نامحدود، به مشکلاتی برمی‌خورد، برای ترسیم کردن موفقیت آمیز سطوح پیچیده‌تر ساختار مفاهیم گسترده درباره‌ی خدا چه شانسی وجود دارد؟ در این لحظه، شانس بسیار کمی وجود دارد. اما این چیزی را که در «اصل» امکان‌پذیر است، تغییر نمی‌دهد؛ و از قبل، در عبارت‌های بسیار کلی، کوشش‌هایی برای ترسیم طرح گسترده سلسله مراتب ساختاری، که از طریق آن معنی انسانی ساخته می‌شود، صورت گرفته است. درباره‌ی این مطالب، مقاله مختصر پیاژه^۱ درباره‌ی ساختارگرایی (۴۵) احتمالاً آشناترین و همچنین مبهم‌ترین نمونه است، زیرا او سعی می‌کند طرحی از سلسله مراتب ساختارها، از ساختارهای ریاضی و منطقی گرفته تا ساختارهای فیزیکی و

1. Piaget.

زیست‌شناسی، تا ساختارهای روان‌شناسانه، تا ساختارگرایی زبانی، تا تحلیل ساختاری در علوم اجتماعی، ارائه دهد.

نقطهٔ عزیمت پیازه این است که ساختارگرایی، دیدگاهی عقل‌گرایانه فراهم می‌آورد که گویا کشف دائمی استلزامات نسبیّت را ایجاب می‌کند. (۴۶) بار دیگر، چیزی که به عنوان مسیر مشخص توانایی‌های انسانی در رابطه با ترکیب‌های خاص محدودیت توصیف می‌شود، در گزارش ساختارگرایی پیازه نمایان می‌شود. در یک مورد، او سه صفت از صفات ترکیب ساختاری را وصف می‌کند. (۴۷) سپس آن را این‌گونه تفسیر می‌نماید:

سومین خاصیت ساختارها، چنان که گفته‌ایم، این است که آنها خود نظم - دهنده^۱ هستند؛ خود - نظم دهنده‌گی مستلزم خود - ابقایی^۲ و بسته بودن^۳ است. اجازه بدهید با بررسی دو خاصیت^۴ اشتقاقی^۵ شروع کنیم: چیزی که آنها به این نکته اضافه می‌کنند این است که تغییراتی که در یک ساختار روی می‌دهد هیچ‌گاه فراتر از خود سیستم نمی‌رود بلکه همیشه عناصری تولید می‌کند که متعلق به خود سیستم است و قوانین آن را حفظ می‌کند... این خواص حفاظتی همراه با ثبات محدودیت‌ها، علیرغم ساختار بسیاری از عناصر جدید که نامحدود هستند، فرض می‌گیرد که ساختارها خود - تنظیم‌کننده هستند. (۴۸)

نکته فوق با آن چه پیش از این دربارهٔ ماهیت تعادل حیاتی و

1. self - regulation. 2. self - maintenance. 3. closure.
4. property. 5. derivative.

حفاظتی روش‌های زندگی انسانی گفته شد، مطابقت دارد. نامیدن یک ساختار با عنوان «خود - ابقا» و «بسته» به معنی این نیست که در تولید ساختارهایی که فراتر از خود آن و فراتر از نتیجه آن هستند، ناتوان است. برعکس، این دقیقاً چیزی است که نفوذ ساختاری^۱ در ساختارها به آن نایل می‌شود، و این چیزی است که در ساختار مفهوم خدا همراه با تمام استلزامات برگشت‌پذیر آن، چنین اهمیت بنیادینی دارد. برای این که منظور از این حرف‌ها را روشن کنیم، ممکن است ارائه دو نمونه کاملاً مجزاً سودمند باشد.

برای اولین نمونه، اجازه بدهید به ویگمور هال^۲، در آوریل سال ۱۹۳۸ هفته‌نامه موسیقی^۳ «در کنسرت فیلارمونیک تریو^۴، در ویگمور هال، زمانی که آقای جیمز وایتهد^۵ در جایگاه تکنوازان، بعد از نواختن فقط چند ملودی^۶ از استرینگ تریو^۷. op. شماره ۲۰ اثر وبرن^۸، از صحنه پایین آمد و فریاد کشید «من نمی‌توانم چنین چیزی را بنوازم» غوغایی به پا شد، آقای وایتهد صحنه را ترک کرد... او گفت «آن اجرا، یک کابوس بود، اساساً موزیک نبود، بلکه ریاضی بود». بدون تردید اکثر موسیقی‌دانان با ایشان موافق خواهند بود» (۴۹) درحقیقت، آنها «باید» با او موافق باشند. «تمام» موسیقی‌ها ریاضی هستند، به این معنی که به ساختارهای عمیقی وابسته‌اند که صدا را ممکن می‌سازند و نهایتاً قابل تحلیل با اصطلاحات ریاضی هستند؛ اما از نقطه نظر دیدگاه ساختاری، پرسش جدی‌تر این است که، چگونه یک ترکیب خاص به وسیله ملاحظات^۹ ریاضی کنترل

-
- | | | |
|------------------------|---------------------|---------------------|
| 1. structuring Thrust. | 2. Wigmore Hall. | 3. Musical courier. |
| 4. Philharmonic Trio. | 5. James Whitehead. | 6. a few bars. |
| 7. String trio. | 8. Webern. | 9. consideration. |

می شود. تنها موسیقی نامعقول نهایتاً موسیقی «وبرن» نیست، موسیقی کاردیو^۱ نیز نیست که - دست کم در مورد «آموزش سطح عالی» - بدیهه نوازی^۲ را به گونه‌ای که در زمان خودش مطلوب بود، میسر ساخت، بلکه موسیقی‌هایی است که برای هر ساز جنبش نوسانات در هر فرکانس کمتر از ۲۰ دور در ثانیه نوشته شده است (آستانهٔ مطلق صدا در موجودات بشری، به معنی فخنری^۳ آن) (۵۰) یا برای یک ردیف انتهایی دیگر، نت پایانی برای ویلون‌ها در TeDeum وردی^۴ یک اکتاو^۵ طرح شده بود. نهایتاً، این تنها موزیک نامعقول بود زیرا - تا آنجا که به گوش بشری مربوط می شود - سکوتی عمیق و زیبا بود. اما این، سطحی و عوامانه است. اهمیت ساختاری چون ساختار ضرباهنگ صدای^۶ غربی، همراه با ساختارهای صوری آن، در این است که شروع کرده بود به شکسته شدن، و در سیستم یک ردیف نت دوازده‌تایی شونبرگ^۷، سطح کاملاً جدید ساختاری تولید شده بود. آقای وایتهد در واقع هرچقدر هم که مخالف باشد، این فی الواقع حفظ ساختار اصلی بود؛ به این معنی که می توانست به عنوان تجدید ساختار سنت کلاسیک محسوب شود، و شونبرگ از چنین کاری همین منظور را داشت. (دست کم، در نظر شونبرگ، به نظر می رسد که کاملاً از صداپردازی^۸ «آزاد» بودن، تجریدی غیرعملی باشد، هرچقدر که به لحاظ تئوری درست باشد. آن فی الواقع موسیقی تولید نمی کرد. هماهنگی با ثن صدا^۹، در برگ^{۱۰} نیز روشن است. بنابراین شونبرگ در سال ۱۹۳۸ کاملاً به درستی اعتراض کرد: «من از شما انتظار

1. eardew.

2. improvisation.

3. fechner.

4. verdi.

5. octave.

6. tonality.

7. schoenberg.

8. atonalism.

9. tonality.

10. Berg.

داشتم که تأیید کنید این آثار اساساً آثار تخیلی موسیقایی هستند و نه، چنان که خیلی‌ها فکر کرده‌اند، ساختارهای ریاضی» (۵۱) اما این‌گونه فهم صدا، به نوبه خود ساختارهای جدیدی آفریده است. از طرفی، ردیف گذاری کلی، ریاضیات را تا آنجا که ممکن است عامرانه به کار می‌برد، با این فرض که تمام ساختارهای یک ترکیب باید بتوانند به لحاظ ریاضی از فرمول اصلی استنتاج شوند. از طرف دیگر، اصل بی‌مکانی^۱، به عنوان نمونه، با ایجاد اجزاء نموداری^۲ تا آنجا که امکان دارد به صورت «فاقد ساختار»^۳ نمایان می‌شود. با وجود این، امکاناتی که برای ساختارهای جدید موسیقایی به وجود آمده‌اند، اعم از این که به لحاظ روش‌شناسی و یا بعضاً به گونه‌ای ناپسند انکار شده باشند، به هیچ عنوان آنها را از ساختار اصلی شان جدا نمی‌کنند، و آنها اتفاقاً ممکن است (و این ما را به نمونه دوم نفوذ ساختاری در ساختارها نزدیک می‌کند) از سنت‌های ساختاری دیگر - از ساختارهای هنری و یا سنت‌های آفریقایی - و حتی در مورد سنت مسیحیایی^۴، از صدای پرنده، عناصری را بپذیرند.

از این رو، با حرکت به سوی دومین نمونه نفوذ ساختاری در ساختارها، یعنی تأثیر متقابل بین مراتب معنی ساخته شده، روشن است که «ترکیب شدن» یکی با دیگری هیچ‌گاه نباید بر اساس تجرید ارزیابی شود. آنها نیازمند آن هستند که بر اساس ساختارشان، خاصیت تولیدی شان و مشارکتی که دارند، ارزیابی شوند. به عنوان نمونه، ممکن است ساختار جدیدی تولید کنند که به منشأ ترکیب، یا به مراتب ساختاری‌ای که از جهان معنی‌ای حمایت می‌کنند که «ترکیب شوند».

1. illocation.

2. vectorial component. 3. unstructured.

4. Messiaen.

ناگزیر است در آن لحظه در آن موجود باشد [یعنی در آن ساختار جهان معنی]، نزدیک‌تر شوند. ما ممکن است به هندی‌ها نزدیک‌تر شویم، یا هندی‌ها ممکن است به ما نزدیک‌تر شوند. به عنوان مثال، چنان که در مورد هولست^۱ می‌توان دید، اُپرای او با عنوان «ساویتی»^۲ یک معادل موسیقایی از درک نخستین بیت^۳ از اشراق^۴ در اسطوره شناسی هندی است (مسلماً، اندیشیدن به روش عرفانی؛ او بعداً متوجه شد که عرفان در هند کارایی کمتری نسبت به موطن اصلی او یعنی ایرلند، دارد). (۵۲) این نکته‌ای است که در درک چیزی که در سنت مسیحی با عنوان مذهب «التقاطی»^۵ شناخته شده، بیشترین اهمیت را داراست و به همین ترتیب برای درک چیزی که در زمان رویارویی و تماس مفاهیم مخالف درباره خدا روی داد از اهمیت والایی برخوردار است. برخورد سطحی با این مفهوم منجر به اشتباهات و سوء فهم‌های تقریباً نامحدود شده است - هرکسی که گزارش‌های کنفرانس‌های اورشلیم^۶ در سال ۱۹۲۸ و در تام بارام^۷ در سال ۱۹۳۸ را مطالعه کند، خواهد دانست که بحث درباره مذهب التقاطی با اصطلاحات و عبارات صرفاً سطحی به کلی به نتایج غلطی انجامیده است. اما شخص با قرار دادن آن در یک زمینه ساختاری، می‌تواند ببیند که به عنوان نمونه، افلاطون با مسیحیت یا با «نام‌گذاری»^۸ مسیحیت آمیخته شده است؛ و این نشان می‌دهد که آمیزش، ساختارهایی را آفریده که می‌تواند به گونه‌ای مناسب با سلسله مراتب ساختارهایی که از پیش موجود بوده‌اند، و چیزی که (تا آن اندازه زیاد)

1. Holst.

2. savitri.

3. yeat.

4. illumination.

5. syncretism.

6. Jerusalem.

7. Tambaram.

8. baptized.

جهان معنی مسیحی را به وجود آورده، مرتبط باشند. خود این «جهان معنی» حتی با توسل به عهد جدید^۱ به مفهوم کاملاً ایستایی^۲ نرسیده است: این جهان همیشه در فراگرد ساختن است.

اما همچنین سلسله مراتب ساختاری افلاطونی نیز می‌تواند جهان معنی خاص خودش را تولید کند، به عنوان مثال، یک جهان نو - افلاطونی^۳ که از مسیحیت متمایز و جداست، اما می‌تواند با عناصری که از ساختارهای مسیحیت اقتباس نموده، بیامیزد. بار دیگر، «تناسب» به وسیله درجه‌ای از تطابق و یا عدم تطابق بین ساختارهای جدید و سلسله مراتب ساختارهایی که از پیش موجود بوده‌اند که در این مورد منجر به تأسیس جهان معنی جدیدی شده‌اند، مورد قضاوت قرار گیرند. تصمیم‌گیری درباره «تناسب» می‌تواند به وسیله هر روشی انجام شود. مذاهب جدید می‌توانند تأسیس شوند: مانوی‌ها^۴ می‌توانند برای مسیح (ع) سرود بخوانند، و با این وجود اساساً درباره آنها گفته می‌شود که خارج از دنیای معنی مسیحی (سلسله مراتب ساختاری مسیحیت) هستند؛ زیرا بین «معنی» مسیح در آیین مانویت و بسیاری از معانی موجود درباره مسیح در جهان معنی مسیحی عدم تطابق بسیار زیادی وجود دارد. این به معنی انکار این نکته نیست که مانوی‌ها یا Seventh Day Adventists، یا مورمون^۵ها می‌توانند ادعا کنند که «تنها مسیحیان حقیقی هستند»؛ اما این دعوی دست کم به لحاظ ساختاری می‌تواند مورد آزمون قرار بگیرد، چنان‌که اگوستین^۶ با تأکید بر اهمیت رابطه بین منابع اصلی معنی، به لحاظ شهودی^۷ این نکته را دریافت.

1. New Testament.

2. static.

3. Neo - platonism.

4. Manichaeans.

5. Mormons.

6. Augustine.

7. intuitively.

این دو نمونه، سنت موسیقی و سنت التقاطی، ممکن است بتوانند بر روشی که به واسطه آن، فراگرد ساختاری ضرورتاً محافظتی است، احتمالاً پرتوی بیافکنند زیرا یکی از کنترل‌های خاص تناسب باید برحسب نسبت بین ساختار جدید و ساختار از پیش موجود باشد. با این وجود، همزمان، فراگرد ساختاری می‌تواند پیوسته خلاق و بدیع باشد.

از این رو، پیازه این فراگرد را با گفتن این که: «ساختار صرفاً یک سیستم تغییر و دگرگونی است»، خلاصه نموده است. کار الهیات ساختاری در رابطه با مفاهیم انسانی درباره خدا، عبارت است از آشکار کردن آن قواعد و قوانین متغیر که جهان‌های معنی خاص خداشناسانه را تولید، تأسیس، و دایر نموده‌اند. چیزی که همیشه باید در ذهن داشته باشیم این است که هیچ اهمیتی ندارد که بعضی از منابع معنی چگونه ممکن است «ثابت»^۱ شده باشند - ثورا^۲ بر سینا^۳، مسیح (ع) بر صلیب، بودا زیر درخت بو^۴؛ هیچ کدام یک ساختار نهایی یا ثابت در میان ساختارها ایجاد نمی‌کنند. پیازه، بر این نکته قویاً تأکید کرده است: «چنانچه ما به گودل^۵ نگاه دقیق‌تری بیاندازیم، خواهیم فهمید که ایده آل یک ساختار از دیگر ساختارها غیرقابل تشخیص است مگر این که از قبل آن ساختار را بشناسیم. بنابراین، «موضوع»، نمی‌تواند «بنیاد پیشینی»^۶ یک ساختار پسینی^۷ تکامل یافته باشد. برعکس، «موضوع»، کانون و مرکز فعالیت است، اعم از این که ما «جامعه» یا «نوع بشر» یا «زندگی» یا حتی «جهان» را موضوع قرار دهیم، این استدلال به قوت خود باقی

1. Fixed.

2. Torah.

3. Sinai.

4. Bo - Tree.

5. Gödel.

6. a priori.

7. posterior.

می ماند». (۵۵)

آیا این به معنی آن است که از دیدگاه ساختارگرایی، خدا اساساً غیرقابل شناخت است؟ به نظر می رسد که پیازه چنین عقیده ای دارد:

شقوق شناخت شناسی اصلی [در مسأله آفرینش] عبارتند از سرنوشت یا بعضی از انواع ساختارگرایی. البته، یک ریاضیدان نیز وسوسه می شود که به ایده ها اعتقاد داشته باشد و درباره اعداد منفی یا اعداد تصویری، به عنوان چیزهایی بیانید که از روز ازل در «ذهن» خدا وجود داشته اند. اما خود خدا، همچون برهان گودل، از این که بی حرکت باشد، دست کشیده است. او خدای زنده است، بیش از آنچه که قبلاً بوده است، زیرا او پیوسته «قوی ترین» سیستم های ممکن را می سازد. (۵۶)

به عبارت دیگر، این اشتباه خواهد بود اگر به این اندیشه ساده لوحانه متوسل شویم که ممکن است «خدا»، نامی باشد که به ساختار ساختارها دلالت می کند. چنین مفهومی حقیقتاً به علت حرکت نسبی تمام ساختارها نمی توانست وجود داشته باشد. حاصل آنکه، مفهوم «خدا» هرچیزی را که نشان بدهد از دو حال خارج نیست: یا بناگزی در حرکت خود ساختارها به وجود می آید، چنان که الهیات پویشی به آن اعتقاد دارد، یا در غیر این صورت، به لحاظ هستی شناسی مستقل از حرکت آن ساختارها خواهد بود اما به لحاظ سازندگی به عنوان منابع و هدف در آن ساختارها قرار خواهد داشت. فی الواقع این از دیدگاه اطلاعاتی هم محتمل و هم امکان پذیر است، اگرچه شخص پس از این بدون هیچ گونه تردید باید ببیند که در زمین یا در آسمان (آنچه که در واقعیت هست) آیا

چیزی وجود دارد که بتواند نماینده چنین اصطلاحی باشد. این به معنی آن است که «خدا» فی الواقع باید ناشناختنی باشد اما به معنایی کاملاً متفاوت از آنچه که پیازه در نظر داشت. در حقیقت چیزی که پیازه در زمینه روشنگری خود نسبت به ریاضیات تفسیر می‌کرد نکته‌ای بود که بین درک یک ساختارگرا و یک افلاطونی «از آنچه که ریاضیات واقعاً هست»، وجود دارد. یک ساختارگرا، با مسامحه، معتقد است که ریاضیات صورت محض است؛ و این که، برای یک ریاضیدان بی‌معنی است که بپرسد آیا سیستم اعداد واقعی واقعاً (در واقعیت) دربردارنده اجزاء لایتجزا هستند یا نه، همانگونه که برای یک فیزیکدان (با دست کم برای بعضی از فیزیکدانان) بی‌معنی است که بپرسد آیا یک الکترون واقعاً (در واقعیت) وضعیت مکانی^۱ و سرعتی^۲ همزمان دارد یا خیر. یک افلاطونی معتقد است که حتی عدم قطعیت^۳ (به معنی گودلی آن) صرفاً بازتاب محدودیت‌های روش‌های تحقیق کنونی ماست درباره چیزی که در «واقعیت» وجود دارد، اما با وجود این فراتر از درک کامل ماست. یکی از بزرگ‌ترین پارادوکس‌ها، در معنای ریاضی معاصر، پارادوکس رابینسون^۴ است، کسی که اجزاء لایتجزا را پس از مرگشان و پس از این که در سده نوزدهم به اندازه کافی به خاک سپرده شده بودند، مجدداً احیا کرد. او معتقد نبود که آنها «واقعاً» وجود دارند، و حقیقتاً نوشته بود که «هر اعتقادی نسبت به مجموعه‌های نامتناهی جداً بی‌معنی است»؛ در حالی که گودل، کسی که با اصل عدم قطعیت خود انقلابی به وجود آورد، معتقد بود که در وجود و در ریاضیات، واقعیاتی وجود دارند که ما برای درک و

1. simultaneous position. 2. velocity.

3. undecidability.

4. Robinson.

مشاهده آنها و سایل کافی در اختیار نداریم. (۵۷)

بر این نمونه نباید بیش از حد تأکید کرد، چنانکه متألّهین و الهی دانان مایل بوده‌اند چنین کاری بکنند. برهان گودل به لحاظ شناخت شناسی فقط به سیستمی مربوط است که به حد بالایی از صوری سازی^۱ نایل شده است، چنانکه در مورد ریاضیات پیش از سال ۱۹۳۱ نیز این‌گونه اندیشیده می‌شد. اما از آنجا که حتی علوم دیگر از یک صوری سازی کامل بسیار دورند، واضح است که ما باید پیش از آن‌که در برهان گودل تفسیری شناخت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه پیدا کنیم که در این صورت می‌تواند مستلزم کلیت یا عمومیت باشد، اندکی تأمل کنیم. این، محدودیت‌های صورت‌گرایی را نشان می‌دهد. گفته شده است فرمولی که اثبات ناپذیر است (اثبات ناپذیر، زیرا آن نمی‌تواند برطبق قواعد سیستم صوری از اصول موضوعه استنتاج شود)، می‌تواند با توسل به درک شهودی، از آنچه که در مجموع «جهان استاندارد» اعداد طبیعی نامیده می‌شود، صادق باشد. به این ترتیب، این استدلال برای درستی فرمول، علیرغم اثبات ناپذیری آن، موردی از نظری کردن است، «به گونه‌ای که» در جهان ایده‌آل افلاطونی نیز امور ریاضی از ساختار اعداد طبیعی بهره‌مندند. مسأله این است که شخص نمی‌تواند به نتایج گودل برسد، مگر این که از اصل «به گونه‌ای که» شروع کند، مبنی بر این که اینها واقعیت‌های ایده‌آلی هستند. اما این یک تفسیر بر هستی‌شناسی «نیست». به این ترتیب، چنان که داویس^۲، و هرش^۳، بر اساس یک تحلیل غیر استاندارد تفسیر نموده‌اند که:

1. formalization.

2. Davis.

3. Hersh.

زمانی که می‌گوییم اجزاء لایتجزاً یا موناها وجود دارند، باید روشن باشد که به هیچ معنایی منظورمان این نیست که آنها به وسیله اقلیدس^۱ یا بارکلی^۲ دیده شده‌اند. تا همین صد سال پیش به طور ضمنی فرض بر این بود که... موضوع ریاضیات تا اندازه‌ای به لحاظ عینی به واقعیت نزدیک‌تر است تا موضوع فیزیک. این که اجزاء لایتجزا وجود داشتند یا نداشتند یک پرسش حقیقی بود، و چندان تفاوتی با این پرسش نداشت که آیا اتم‌های مادی وجود دارند یا ندارند... تئوری مدل برای چنین پرسش‌های هستی‌شناسانه به هیچ روشی تسلیم نمی‌شود. آنچه که ریاضیدانان از اجزاء لایتجزا می‌خواهند وجود مادی آنها نیست، بلکه برعکس، داشتن این حق است که بتوانند از آنها در براهین استفاده کنند. به این دلیل تمام آنچه که فرد به آن نیازمند است این اطمینان است که برهانی که اجزاء لایتجزا در آن به کار برده می‌شود بدتر از برهانی نباشد که آزاد از اجزاء لایتجزا است. (۵۸)

به عبارت دیگر، حالت‌های «به‌گونه‌ای که» نتایجی به بار آورده‌اند که بدون حالت «به‌گونه‌ای که» در موضوع مورد بحث به دست نمی‌آمدند؛ نتایجی که اهمیت روشی محض دارند. این، عملاً در «به‌گونه‌ای که» خدا همراه با صفات خاصش وجود دارد، نیز صدق می‌کند، و هیچ‌کس در این تردیدی ندارد که این‌گونه اعتقادات مبنی بر «به‌گونه‌ای که» تا چه اندازه مهم هستند. اما این فی نفسه یک تفسیر هستی‌شناسانه «نیست». بنابراین، جان هیک^۳ کاملاً به درستی در توضیحات خود درباره کیفیت «به‌گونه‌ای

1. Euclid.

2 Berkeley.

3. John Hick.

که «در اعتقادات مبنی بر خداشناسی، یک عامل خاص هستی‌شناسانه، یعنی، تحقیق، درباره معاد شناسی^۱ را نیز اضافه نموده است. (۵۹) این که آیا این یک ربط موفقیت‌آمیز هست یا نه، پرسشی است که نیازمند بحث جداگانه‌ای است. چیزی که مسلماً درست است شناخت اوست مبنی بر این که حالت‌های «به‌گونه‌ای که»، تفسیرهای هستی‌شناسانه نیستند. با این وجود، روشن است که الهیات ساختاری مایل است بیشتر طرف‌گودل را بگیرد (فرض کنید که اساساً این مقایسه جایز است، اگرچه در یک معنای دور)، مبنی بر این که صحبت کردن تقریبی درباره آنچه که ممکن است در واقعیت، با توجه به خدا، گفته شود، «جداً بی‌معنی» نیست.

برعکس، از نقطه‌نظر ساختاری، این آشکارا روشن است که سلسله مراتب ساختاری‌ای که مفهوم خدا را ساخته‌اند احتمالاً نمی‌توانستند کاربردی داشته باشند مگر این که این به یک دلیل اساسی و کاملاً مهم، چنان بوده باشد. برای این که «خدا»، خدا باشد، برای این که تناسب در تمام زبان‌های خداشناسانه روی بدهد، برای اثری که بنظر می‌رسد او نیازمند آن است، خدا می‌بایست فراتر از تمام محدودیت‌ها باشد. آشکارا (مثالی بزینیم) اگر خدا موضوع مرگ واقع شود، نمی‌تواند به عنوان نماد ثابتی که فراتر از مرگ است، عمل کند. به این ترتیب است که مفهوم خدا برگشت‌پذیر است، و این که خدا می‌بایست ضرورتاً در اینجا و اکنون غیرقابل درک^۲ باشد، اما نه این که در اصل، این چنین غیرقابل درک باشد. به نظر می‌رسد کسی که به خدا نزدیک‌تر، تسلیم‌تر^۳، متعهدتر^۴ و ظاهر^۵

1. eschatologic.

2. unrealized.

3. captured.

4. pinned down.

محدودتر^۶ می شود؛ آن مرد، آن زن، یا آن شیء، یا آنها بیشتر به ماورای آنچه که به آن دست یافته اند، کشیده می شوند، ساختارهای مبنی بر خداشناسی که در جهان وجود دارند، به گونه ای که «واقعاً» وجود دارند نمی توانستند وجود داشته باشند مگر این که این چنین باشند. به این ترتیب بنابر گفته فلو^۷ «مرگ، با هزاران کیفیت»^۸ درباره «زندگی، با هزاران کیفیت» نیز صدق می کند، چنان که خود فلو در بحث درباره «آفرینش» این نکته را به درستی تشخیص داده است: «در هر یک از مذاهب الهی پیچیده، خدا بناگزیب به عنوان موجودی تصوّر می شود که فراتر از تمامی توانایی درک بشری است» (۶۰)

البته، «فلو» «پس از آن»، بحث را با این عبارت ادامه می دهد:
 «اگرچه» به نظر مشکوک می رسد که آیا چیز معقولی درباره خدا می توان گفت یا خیر. (۶۱) اما آن دقیقاً یک موضوع ساختاری و اطلاعاتی است. از طریق سنجش موجهیت «مفاهیم موجود درباره خدا» است که شخص، معتقد می شود که عدم موجهیت به وجود آمده است. (چنان که با فلو چنین شد) یا در غیر این صورت، سلسله مراتب ساختار موجود، درباره معنی درست [معقول] ساختار جدیدی را به وجود می آورد.
 این به معنی آن است که استدلالات نیلسن^۹ بر علیه مسحیت و یهودیت حقیقتاً می توانست قوی تر اقامه شود. نیلسن گفته است که اگر چه یهودیت و مسحیت دعاوی حقیقی را آشکار می سازند، دعاوی اصلی آنها «دقیقاً دعاوی حقیقی «آشکار» باقی می مانند:

5. ostensibly.

6. defined.

7. flew.

8. qualification.

9. Nielsen.

این که آنها حقیقتاً بدون ارزش صدق^۱ هستند، به این معنی نیست که بی معنی هستند. برعکس، عموماً با این نکته موافقاند که کلام مذهبی همواره بی معنی نیست. سخنان مذهبی بی ربط و باریط وجود دارند. اما با این همه این نکته باقی می ماند که چنین سخنانی درباره خدا مثل «خدا انسان را در تصوّر و تحیل خود خلق نموده است» یا حتّی «علّتی متعالی برای جهان وجود دارد»، یا «جهان وابسته به خداست»، ارزش صدق معینی ندارند. و ما نمی دانیم که وقتی کلمه «خدا» را در یک روش مذهبی مناسب به کار می بریم، به چه چیزی استناد می کنیم. (۶۲)

اما این می توانست - و می بایست از نقطه نظر آنچه که مفهوم خدا حقیقتاً انجام می دهد - دقیق تر گفته شود. در زمینه های مذهبی، صرفاً چنین نیست که وقتی ما نام «خدا» را به کار می بریم، «نمی دانیم» به چه چیزی اشاره می کنیم، بلکه چنین است که ما، در یک معنای کاملاً ظاهری، حتّی اگر آن نام را به لحاظ مذهبی به شیوه ای مناسب به کار می بردیم، «نمی توانستیم» بدانیم که به چه چیزی اشاره می کنیم. اگر عموماً با این نکته موافقاند که سخنان بی ربط و با ربط مذهبی وجود دارند، پس شخص، به لحاظ ساختاری، نیازمند آن است که آنچه که زبان های خاص خداشناسی را به وجود می آورد - آنچه که «جهان های معنی» خداشناسی خاص را به وجود می آورد - و این که، چرا باید این گونه باشد که «خدا» داوطلب موقعیتی باشد که هنوز آن را به دست نیاورده، مورد آزمون قرار دهد. هرچیزی کمتر از آن منجر به چیزی

1. truTh - value.

می‌شود که سنت‌های خداشناسانه مکرراً با عنوان بت‌پرستی به آن اشاره کرده‌اند.

برای روشن نمودن این نکته نمونه برج بابل آموزنده است. برطبق گزارش کتاب مقدس، گناه سازندگان برج به روشنی مشخص نشده است، و در حقیقت خدا آنها را مجازات کرد زیرا وعده کرده بودند که خیلی صالح خواهند شد، و شاید رقیبی برای خود خدا. تفسیر مسیحی معمولاً اشاره دومی را، مبنی بر این که گناه آنها تکبر و خودبینی بود، پذیرفته است، با این اندیشه که کسی می‌تواند حقیقتاً خودش را تا سطح خدا بالا ببرد. اما تفسیر یهودیت سنتی بسیار دقیق‌تر است: تفسیرهای یهودیت، با مقایسه کلمه "shem" در «سفر پیدایش» ۱۱:۴ و همان کلمه در «سفر خروج» ۲۳:۱۳ نتیجه گرفته‌اند که آن سازندگان در حقیقت، برج را ساخته بودند تا بتی بر بالای آن قرار دهند که از آنها در مقابل حمله دشمنان دفاع کند. گناه آنها صرفاً این نبود که سعی کرده بودند به خدا برسند، بلکه این بود که آنها با انجام چنین کاری وانمود کرده بودند که چون در واقعیت نمی‌توانند به آسمان برسند، پس نیازمند شیء محسوسی هستند که در واقعیت برای دفاع بتوانند به آن توکل کنند و آن شیء بت بود. هم در ساختار ظاهری و هم در ساختار مفهومی بت‌پرستی، گناه این است که خدا را در حدود درک و تعریف آشکار ما قرار می‌دهد، و اصرار تمام جهان‌های معنی تکامل یافته (و در حال تکامل) (یعنی، آن سنت‌های الهی که به لحاظ ساختاری هنوز پویا هستند) در این است که، استنباط بت‌پرستی این است که «خدا» نمی‌تواند «خدا» باشد. در جایی که شخص حقیقتاً قادر نیست (به عنوان نمونه، از طریق مرگ) به هدف برسد، این کوششی است برای رسیدن نابهنگام به هدف؛ زیرا خدا، برای این که

«خدا» باشد، به مقیاسی کاهش یافته است که دیگر خدا نیست: «خدای تو بیش از اندازه کوچک است». این حتی درباره هندویسم، که ظاهراً در یک معنی سطحی با آنچه که به صورت بت پرستی آشکار شده، آمیخته و آن را تشویق می‌کند، صدق می‌نماید. اما این به آن علت است که هندویسم عمل درست، «دارما»^۱ را تشویق می‌کند، و برای یک دهاتی نسبتاً ناآگاه یک تاج گل بر درخت امکان دارد بالاترین ارزش را داشته باشد. اما حتی هندویسم تأکید می‌کند بر این که آنچه که به دیگران (حتی به دیگر هندوها) به عنوان بت پرستی ظاهر می‌شود، هرچقدر هم که بر اساس عمل متناسب باشد، درک نهایی خود وجود، خود «برهمن» نیست. بلکه برعکس، این وسیله‌ای است به سوی آن هدف از طریق فراگرد طولانی «سامسارا»، یا تولد دوباره، که فرد می‌تواند امیدوار باشد که از طریق سلسله مراتب ساختار (یا، مثلاً از طریق «کاست») به سوی آن هدف نهایی حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، هندویسم، به علت تولد دوباره قادر است با سلسله مراتب ساختار هم به لحاظ هم زمانی^۲ و هم به لحاظ در زمانی^۳ (نه فقط از طریق زمان، بلکه همچنین، اگر بخواهیم تحت اللفظی بگوییم، از عرض زمان) بیامیزد. سلسله مراتب ساختار که از طریق آن معنی «هندو»^۴ ساخته می‌شود، می‌تواند در تمام زمانها، در هر لحظه از زمان، نشان داده شود، اما قدرت بیشتر مذاهب اصلی غربی، یهودیت، مسیحیت، و اسلام در رابطه با این که بخواهند به لحاظ زمانی با ساختارهای نازل تر (بت پرستی) بیامیزند، برای آنها مشکلات زیادی ایجاد نموده است. بت پرستی اگر چه «واقعاً» رخ می‌دهد، اما باید به

1. Darma.

2. synchronically.

3. diachronically.

4. Hindu.

«آنجا برگردد»، به زمانی قبل از این که خدا وحی فرموده باشد که «او شبیه بت نیست».

بهبود خداشناسی بنا بر سنت یهودی، بعد از خروج از بهشت (به عبارت دیگر، بهبود «تناسب» در زبان خدایی) با ابراهیم^۱، مطابق است، و این بر مقابله او با بت پرستان، به ویژه با نمرو^۲، بزرگ‌ترین همه آنها، متمرکز شده است. بعضی از داستان‌هایی که به این ماجرا [قصه. م] مربوطند در «ادبیات تارگام»^۳ و رابینیک^۴ ترجمه شده‌اند، (۶۳) و همه آنها این موضوع را عنوان می‌کنند که بت پرستی ابطال خود^۵ است؛ زیرا کوشش برای رسیدن به یک تعریف زودرس و آشکار، یعنی بت پرستی، خدایی خدا را خراب و ویران می‌کند. این آنچه را که خدا برای خدا بودن باید باشد، زایل می‌کند.

از این رو، مفهوم خدا باید به طور نامحدود^۶ برگشت پذیر باشد نه به طور نامتناهی^۷. این که وسوسه می‌شویم در رابطه با خدا آن کلمه را به کار ببریم به خاطر این است که ممکن است نیل به آن دیدار سعادت آمیز^۸ غیرممکن نباشد. اما این مفهوم باید به طور نامحدود برگشت پذیر باشد، نه فقط به این معنی که برای هرگونه مطابقت با زبان خدایی برگشت پذیری باید ضرورتاً وجود داشته باشد، بلکه همچنین در معنای ساختاری آن، که از طریق آن «مفهوم جهان» برگشت پذیر است. باید این نکته در پژوهش در نظر گرفته شود که درک نهایی هنوز حاصل نشده است، به این معنی که برای دانستن و شناختن همیشه چیز بیشتری وجود دارد، به همین دلیل

1. Abraham.

2. Nimrod.

3. Targums.

4. Rabbinic.

5. self - defeating.

6. indefinitely.

7. infinitality.

8. beatificvision.

«ساختارهای انقلاب علمی» وجود دارند.

اما پرسشی که بلافاصله طرح می‌شود این است که، در مفهوم خدا چه چیزی برگشت‌پذیر است؟ دست کم از آنجا که علم برای مرزهای چیزی که شناخته می‌شود، حدی قائل شده است، تا اندازه‌ای می‌توانیم به موضوع پردازیم. تفسیر کلامی از «کوتاهی دیدار سعادت آمیز» به چه چیزی اشاره دارد؟ آیا احتمالاً چنین نیست که (مارکس و فروید ممکن بود بگویند که، مسلماً چنین نیست که؟) مفهوم خدا در تصور ساخته شده است، دقیقاً به خاطر این که بدون آن ساختار تصویری، ما می‌دانیم که «بعضی» از محدودیت‌ها، به ویژه رنج و مرگ، اجتناب‌ناپذیراند؟

"L'énigme insoluble du monde, l'existence d'un mal et de la douleur, la folie furieuse de la race humaine...." (۶۴)

از این دیدگاه پذیرفته شده است که باید مفهومی منطقی وجود داشته باشد که از طریق آن «خدا» در رویارویی با تعریف به عنوان یک «نماد» عمل کند. هیچ واقعیت هستی‌شناسانه‌ای وجود ندارد که دستیابی به آن در بحران موجهیت برگشت‌پذیر باشد. روی هم رفته، این مرگ است نه زندگی، که با هزاران کیفیت بازمی‌گردد.

به خوبی ممکن است چنین باشد، اما ما نمی‌توانیم تصمیم بگیریم که چنین هست یا نیست، مگر این که به دقت بررسی کنیم و ببینیم آیا هیچ اثر قابل مشاهده‌ای از متعلق ایمان در ساختار جهان‌های معنی انسانی وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد، آن اثرها کدام‌اند نکته‌ای که قبلاً بارها به آن اشاره شده است؛ زیرا فرض کنید اثری که به اندازه کافی آشکار است وجود دارد - حتی اگر فقط برای یک انسان آشکار باشد - این زندگی است نه مرگ، که با هزاران کیفیت برمی‌گردد: و این آن چیزی است که مسیح را

به باغ جتسمانی و صلیب کشاند.

این امکان صرفاً به خاطر این که مارکس و فروید چنین گفته‌اند نمی‌تواند نادیده گرفته شود، اگرچه نیازی به گفتن نیست که این برای بسیاری از مردم کافی است. این نیازمند آن است که خود سنت‌های الهی به دقت بررسی شود. نکتهٔ نقادانهٔ دیدگاه اطلاعاتی عبارت از این است که: اگر به طور کلی هیچ زمینه‌ای وجود نمی‌داشت برای سلسله مراتب ساختاری خداشناسی، که فی‌الواقع در جهان ساخته شده‌اند، اساساً ارائه گزارش غیرممکن بود، زیرا اینها همواره ثابت نیستند. اهمیت دستیابی به درک، اساساً به بحران‌های موجهیت بستگی دارد، جایی که برای مفاهیم «خدایی» خدا محدودیت قائل می‌شوند.

اما این نکتهٔ اطلاعاتی و ساختاری چگونه می‌تواند مورد آزمون قرار بگیرد؟ این مسلماً نیازمند آن است که ما به لحاظ روانشناسی نگاه دقیقی به تجربیات ادعا شده دربارهٔ خدا بیاندازیم، و همچنین به پرتوی که روانشناسی می‌تواند بر محدودیت‌هایی بیاندازد که در ساختارهای بشری دربارهٔ مفهوم خدا ایجاد شده‌اند که منجر به طرح مفاهیم «آشکار» خدا می‌شود. از آنجا که فروید بدون تردید یکی از کسانی بوده است که معتقد بودند آفرینش خدا بستگی به محدودیت‌های روانشناسانه دارد، و دقیق‌تر از آن، از آنجا که فروید در تغییر ساختمان درک بشری، به ویژه درک عدم واقعیت مذهبی، تأثیر اساسی و بنیادی داشته است، به نظر می‌رسد مناسب باشد که فروید را نقطهٔ آغاز بحث بعدی خود قرار دهیم.

فصل ششم

تئوری فرویدی و فرافکنی^۱ خدا

در پایان فصل گذشته گفتیم که باید فروید را نقطه عزیمت فصل بعدی قرار داد. اما این امر بلافاصله به طرح مسأله دشواری خواهد انجامید: آیا اساساً می‌توان فروید را جدی گرفت؟

در نظر بسیاری از متفکران، به ویژه کسانی که در زمینه روان‌شناسی تجربی^۲ فعالیت می‌کنند، فروید نه تنها در اشتباه است، بلکه برای هرگونه روان‌شناسی اصیل که بنیاد تجربی^۳ دارد، مانعی جدی^۴ محسوب می‌شود. تا جایی که یکی از روانشناسان تجربی کمبریج قلباً آرزو می‌کند که ای کاش دکتر فروید هرگز به دنیا نیامده بود. (۱) مخالفت و خشمی را که فروید برانگیخته نباید نادیده گرفت. اگر روش فرویدی برای درک این که انسان‌ها چگونه مفاهیم خود را درباره خدا ساخته‌اند، و این که آنها،

1. ProJection.

2. experimental.

3. empirical.

4. Obstruction.

در ساختار زندگی شخصی چه سودی دارند، ارزشی داشته باشد، بناگزیر باید با نتیجه وضعی که تئوری فرویدی به آن رسیده است روبرو شویم. اما برای این که به این نتیجه دست یابیم، سودمند خواهد بود که بعضی از ترکیبات^۱ اصلی تئوری فروید را درباره منشأ مفهوم خدا، تا آنجا که ممکن است به طور خلاصه، عرضه کنیم.

اگر قرار بود چیزی بیش از مطالب اصلی بگوییم، بی گمان لازم می آمد نگاهی به رویدادهایی بیاندازیم که در زندگی خود فروید اتفاق افتاده و او را به سوی نظریاتی که ساخته و پرداخته هدایت نموده است. خانواده یهودی تبار او، که هیچ امتیاز خاصی نداشتند، محیط بی نهایت کاتولیکی ای که او در آن رشد کرده بود، اولین تجربیات او از ضد - سامی ها^۲، رابطه غیردوستانه اش با اشمیت^۳ که آشکارا مربوط بود به نقد کاربرد توتمیسم در اندیشه خود او، همگی نمونه های بارزی هستند. در واقع، فروید درباره اشمیت نوشته است: «گفته می شود که سیاست های کشور ما به وسیله پدر اشمیت رهبری می شود که در خیابان گابریل^۴ نزدیک مودلینگ^۵ زندگی می کند و مورد اعتماد پاپ است. متأسفانه، خود او یک نژادشناس^۶ و یک محقق مذهبی است که در کتاب هایش ترس خود را از روانکاو^۷، و بالاتر از آن، از نظریه توتمیسم خود من پنهان نمی کند.» (۲) اما از آنجا که ما در این گزارش قصد نداریم به روانکاو خود فروید بپردازیم، شاید این چند نکته که ذکر شد برای پذیرش اینکه این احساسات و تجربیات، انگیزه های^۸ مهمی بودند که فروید از طریق آنها به درک خود از مذهب نایل شد، کافی باشد.

1. feature.

2. anti - semitism.

3. schmidt.

4. Gabriel.

5. Mödling.

6. ETHnologist.

7. Psychoanalysis.

8. means.

با بررسی سرشت تئوری فروید، روشن است که این نظریه اساساً از کنار هم قرار نهادن چند عنصر جزئی تشکیل شده است. اولاً، او عملکرد روانی^۱ و فراگرد آن را در یک تئوری سه بخشی توضیح می‌دهد: نخستین عملکرد روان، که به لحاظ کمی، با تمایلات^۲ غریزی^۳ متناسب است، به صورت «نهاد»^۴ نشان داده می‌شود. نهاد، که فروید آن را به صورت «دیگجوشی از هیجانان جوشان»^(۳) توصیف می‌کند نیازمند تبیین است: «نهاد، دربردارنده همه چیزهایی است که به ارث می‌رسند، همه چیزهایی که در زمان تولد حضور دارند، همه چیزهایی که در سرشت بشری تثبیت^۵ شده‌اند؛ بالاتر از همه اینها، نهاد دربردارنده غرایز است...»^(۴) سپس به تدریج من برتر^۶ که ناظر بر نهاد است (من برتر که جانشین و نماینده والدین (و مرئیان) است برکنش‌های فرد در سال‌های اولیه کودکی اش نظارت دارد و اثرات آنها را تقریباً بدون تغییر برای همیشه حفظ می‌کند)^(۵) شکل می‌گیرد. به این ترتیب به یک «وجدان»^۷ تبدیل می‌شود، و بعد از آن، بین تقاضاهای ثابت و یکنواخت نهاد و جهان خارج، به وسیله تقاضاهای متضاد نهاد و من برتر کنترل کننده، واسطه‌ای^۸ شکل می‌گیرد که اساساً «به وسیله تجربه خود فرد، اگر بتوان چنین چیزی گفت، به وسیله رویدادهای اتفاقی^۹ و جاری^{۱۰} (برخلاف تقاضاهای غریزی نهاد، که به عنوان یک کمیّت فرضی به ارث می‌رسند) تعیین می‌شود»^(۶). من^{۱۱}، سازمان تمایلات و رفتار انسانی، «بخشی از نهاد را

1. Psychic.

2. drives.

3. instinctual.

4. id.

5. fixed.

6. superego.

7. Conscience.

8. mediating.

9. accidental.

10. current.

11. ego.

سامان‌دهی می‌کند» (۷).

این فراگرد سه جانبه ذهنی است که مذهب را، چون همه چیزهای دیگر، به وجود می‌آورد. اما چرا مذهب؟ فروید تلاش نموده تا از دو نقطه‌نظر متفاوت پاسخ این پرسش را بدهد؛ ابتدا از نقطه‌نظر تاریخی، و سپس از نقطه‌نظر روان‌شناسی. دقیق‌تر بگوییم، فروید سعی کرده تا هم منشأ نژادی^۱ و هم منشأ تطوری^۲ مذهب را توضیح دهد. بنابراین او تلاش کرده تا سرآغاز مذهب را در تاریخ نژاد انسانی (به ویژه در «توتم» و «تابو» و «موسی» و «یکتاپرستی») و زندگی فرد فرد انسان‌ها، صرف‌نظر از این که وضعیت مکانی و زمانی آنها چه بوده باشد (بخصوص در کتاب «آینده یک توهم») شرح دهد. نتیجه مهمی که در اینجا به دست می‌آید این است که تبیینات نژادی و تطوری باهم در ارتباط‌اند.

بنابراین، در خلاصه‌ترین شکل ممکن، دعوی فروید درباره منشأ مفهوم خدا چیست؟ احتمالاً آشناترین صورت‌بندی او O6 - als، یا نظریه «گویی که» در کتاب «آینده یک توهم» است. فروید در اینجا به یک ساختار روانی مفروض کلی‌تر، به وضعیت اودیپی^۳، که در آن تمام کودکان ضرورتاً خودشان را به عنوان نتیجه یک تولد درمی‌یابند و می‌فهمند که قادر نیستند آن گروه از تمایلات غریزی را که در رابطه با والد جنس مخالف است درک کنند، اشاره می‌کند. خانواده، وضعیت اکتسابی^۴ نخستین را، که در آن، من، تمایلات نهاد را ساماندهی و کانالیزه می‌کند و من برتر شکل می‌گیرد، نشان می‌دهد.

رفع تضاد، ارائه زندگی که به وضوح به والدین بستگی دارد و نایل

1. Phylogenetic. 2. ontogenetic. 3. oedipalsituation.
4. earliest learning situation.

شدن به «شیوه زیست»^۱ در زمینه‌ای که به سرعت آموخته می‌شود که یک محیط خطرناک است، در خانواده، در جایی که فی‌الواقع یک جهان صغیر^۲ است، به دست می‌آید.

از این رو، به محض این که کسی به سوی جهان کبیر حرکت کند، چه چیزی طبیعی‌تر از این است که کوشش شود تا الگوهای ساخته‌شده از قبل به «شیوه زیست» کمتر یا بیشتر موفقیت‌آمیز منجر شده است؟ «انسان‌ها نمی‌توانند برای همیشه کودک بمانند، آنها نهایتاً باید به خارج، به سوی یک «زندگی خصومت‌آمیز» بروند. ما ممکن است این را «یادگیری واقعیت»^۳ (۸) بنامیم». اما این، اساس اندیشه فرافکنی است: جهان در «حقیقت» یک محیط آگاه نیست، بلکه نسبت به احساسات انسان بی‌تفاوت است. جهان، بی‌تشخص^۴ است؛ جهان در هر لحظه، از طریق زلزله، سیل، یا آتش، می‌تواند زندگی و دستاوردهای بشری را ویران سازد. ما چگونه می‌توانیم با یک جهان بدون رو^۵ - در هر دو معنی واژه «رو» [هم به معنی صورت و چهره و هم به معنی روبرو شدن، مواجه شدن. م] - روبرو شویم؟ ما با صورت بخشیدن به جهان، با شخصی کردن آن - یعنی تشخص بخشیدن به آن - یا دست کم از این طریق که از آن، حوزه‌ای برای اندیشه و عمل می‌سازیم به خودمان قدرت می‌دهیم تا با وحشت‌ها و ابهامات آن روبرو شویم. ما در قوه تخیل خود چهره‌پداری را خلق می‌کنیم (زیرا این چهره در واقعیت وجود ندارد) و این تصویر را به جهان، فرا می‌افکنیم و به گونه‌ای زندگی می‌کنیم «گویی - که» این چهره خیالی، مراقب ماست.

1. modusvivendi.

2. micro - universe.

3. education to reality.

4. impersonal.

5. faceless.

اصلی که بر اساس آن ما با یک جهان صورت [چهره، م] روبرو می شویم، نخستین مجموعه تجربیاتی است که برحسب آن انسان‌ها یاد گرفته‌اند تضادها را رفع کنند، تمایلات غریزی را سامان‌دهی کنند، و به یک «شیوه زیست»، به یک خویشاوندی، که خصوصیت آن ضرورتاً اودیپی است، دست یابند. اما البته برای دستیابی به آن «شیوه زیست» نخستین باید بهایی پرداخت شود. به عنوان مثال، تمایلات فطری بناچار باید پس زده^۱ شوند؛ باید با پدری که فرد به او وابسته است و در عین حال عمیقاً به او حسادت می‌کند، سازگاری ایجاد شود. بهایی که باید پرداخت شود، در افراطی‌ترین شکل آن عبارت است از اختلال عصبی^۲. به طور خلاصه «اختلال عصبی نتیجه تضادی است که بین من و نهاد آن وجود دارد» (۹)، «انسان روان‌نژند^۳ از واقعیت روی برمی‌گرداند زیرا او واقعیت را - کل واقعیت یا بخشی از آن را - غیرقابل تحمل می‌بیند» (۱۰)، «نمی‌توانیم از این نتیجه اجتناب کنیم که شخص روان‌نژند می‌توانست از این بیماری دوری کند اگر اجازه داده می‌شد که زندگی جنسی کودک، آزاد باشد؛ چنان که در میان بسیاری از نژادهای نخستین این اتفاق می‌افتاد» (۱۱) به عبارت دیگر، اگر تمایلات غریزی به جای این که در وضعیت اودیپی پس زده شوند، سامان‌دهی و کانالیزه می‌شدند معضل روان‌نژندی افراد حل می‌شد. اما، علاوه بر این، «به نظر می‌رسد که اختلال عصبی یک امتیاز خاص بشری» (۱۲) و تمدن است؛ زیرا تمام نارضایتی‌ها و ضروریات واپس زده آن، دست کم ما را در برابر طبیعت محافظت نموده و به اعمال دیگر توانا می‌سازد.

از آنجا که فرافکنی اندیشه و طرح به جهان، آشکارا نیازمند واپس زنی

1. repressed.

2. neurosis.

3. neurotic.

واقعیت نامطلوب است (حقیقت این است که جهان، اندیشمند یا دارای طرح نیست)، و خلق یک پدر خیالی با منشأ و طرح اکتسابی نخستین سازگار است، این نتیجه به دست می‌آید که مذهب باید یک اختلال عصبی کلی باشد. این یک als - ob مبهم است. خلق چیزی است که کسی مایل است جهان آن‌گونه باشد، و مذهب نتیجه آن نوع زندگی است «گویی - که» آن اندیشه تصویری [خیالی] حقیقت دارد. بنابراین فروید می‌گوید:

یکی از بچه‌هایم راه یاد می‌آورم که از زمان کودکی توجه خاصی به امور واقعی داشت. هر زمان که داستانی از قصه پریان برای بچه‌ها گفته می‌شد و آنها با توجه و شیفتگی خاصی به داستان گوش می‌دادند، می‌آمد و می‌پرسید که: «آیا این داستان، واقعی بود؟» زمانی که به او گفته می‌شد واقعی نبود، با نگاه اهانت باری دور می‌شد. ممکن است انتظار داشته باشیم که مردم به زودی در برابر قصه‌های ساختگی مذهبی، علیرغم دفاع از «گویی - که»، به همان روش رفتار کنند. (۱۳)

تمام این بحث‌ها درباره «گویی - که» آشناست. اما شاید آنچه که آشنا نیست این است که فروید تئوری فرافکنانه «گویی که» خود را بر اساس اصطلاح بسیار فنی als - ob وهینگر^۱ قرار داده بود. او به ویژه در زیرنویس «آینده یک توهم» از این فرد پیروی نموده و گفته است که امیدوار است نسبت به وهینگر بی‌انصاف نبوده باشد زمانی که او را به عنوان «نماینده نظریه‌ای که برای متفکران دیگر بیگانه نیست» پذیرفته

1. vaihinger.

است. (۱۴)

درحقیقت، این اشتباه اساسی خود فروید بود، زیرا وهینگر با مسایل فنی در شناخت شناسی^۱ و تئوری معرفت^۲ سروکار داشت، با رابطه‌ای که بین اندیشه نظری و واقعیت مکانیکی وجود دارد، جایی که اندیشه می‌تواند درباره واقعیت نادرست بیاندهد و با وجود این به نتایج درستی نایل شود. مسأله از طرف خود وهینگر با این کلمات بیان شده است: «چرخه طبیعت، غیرقابل تغییر است و بر اساس قوانین سخت و تغییرناپذیر جریان دارد. طبیعت، اراده آهنینی دارد

(der wille der Natur, ist eisern) ، اما اندیشه (des Denden) یک عملکرد سازمان یافته سازش پذیر^۳ قابل انعطاف^۴ و اصلاح پذیر^۵ است.» (۱۵)

اما در این باب پرسشی به میان می‌آید که می‌توان با استفاده از عبارات خود وهینگر طرح کرد: «این اتفاق چگونه روی می‌دهد که ما در عالم اندیشه از یک واقعیت تحریف شده^۶ [نادرست] استفاده می‌کنیم، اما، نتیجه عملی آن، درستی آن را اثبات می‌کند؟» وهینگر می‌گوید، اگرچه بعداً نشان داده می‌شود که یک ایده براساس عینیت، برای نشان دادن آنچه که واقعاً هست، ناکافی است، اما ممکن است آن ایده به لحاظ عملی بسیار مهم باشد.

کاری که فروید انجام داد این بود که مسأله وهینگر را جابجا کرد. با اینهمه او با انجام چنین کاری بینش خود را نسبت به چیزی که واقعاً مسأله‌دار بود، از دست داد: انسان‌ها بر اساس چیزی که اساساً واقعیت

1. epistemology. 2. Theory of Knowledge. 3. adaptable.
4. pliant. 5. adjustable. 6. falsified.

تحریف شده بود، چگونه به رفتار «گویی - که» می‌رسند؟ چگونه به نتایجی می‌رسند که در عمل پویا و درست است؟ فروید، این نکته را بدیهی می‌داند که مذهب واقعیات تحریف شده‌ای خلق می‌کند از قبیل خدایان و فرشتگان، بهشت و جهنم. او همچنین این نکته را نیز بدیهی می‌انگارد که یک مؤمن مذهبی، بنابر تعریف، به گونه‌ای عمل می‌کند «گویی - که» این واقعیتهای تحریف شده واقعاً وجود دارند. آنچه که فروید زیر بارش نرفت، خط دقیق فکری وهینگر بود که امکان داشت او را به این پرسش هدایت کند که آیا ممکن نیست انسان‌ها بر اساس آن واقعیتهای تحریف شده به نتایج درستی برسند و مثلاً به درستی واقعیتهای وجودی خدا، که با واقعیتهای تحریف شده در تضاد است دست پیدا کنند.

از آنجا که خدا آشکارا «به نحو پیشینی» در واقعیتهای وجود ندارد (و فروید این را می‌پذیرد)، واقعیتهای تحریف شده، واقعیتهای «گویی - که» در ساختارهای مذهبی (خدایان، بهشت، جهنم)، باید عملکردهای تحریف شده چیز دیگری باشند، و این «چیزی دیگر» فقط می‌تواند ماهیتهای «واقعی» خود جهان باشد.

به این ترتیب، پرسش وهینگر که فروید آن را جابجا کرده است به این صورت درمی‌آید:

چگونه این اتفاق می‌افتد که انسان‌ها اگرچه در مذهب از یک واقعیتهای تحریف شده استفاده می‌کنند، اما نتیجه عملی آن اثبات می‌کند که آن مفید - نه درست، بلکه مفید - است؟

پاسخ این پرسش صرفاً می‌توانست این باشد که: چون مذهب به انسان‌ها توانایی می‌بخشد تا بر ترس‌ها و تضادهایشان در یک مقیاس

جهانی فائق آیند، و به آنها توانایی می‌بخشد تا در مقابل چیزی که می‌دانند واقعیت دارد، یعنی، آن فراموشی که پس از مرگ در انتظار آنهاست، مقاومت کنند.

دربارهٔ من چه خواهند گفت؟ خواهند گفت «در جایی زندگی کرد و پس از چندی مرد». نه چیزی بیشتر! دربارهٔ انسان‌ها بیش از این چه می‌توان گفت؟ (۱۶)

این تصوّر نادرست از مسألهٔ وهینگر، فقر تحلیل تطوری فروید را نشان می‌دهد. این همچنین توضیح می‌دهد که چرا وقتی که تبیینات نژادی فروید دربارهٔ منشأ مذهب در تاریخ نژاد بشری، به عنوان اندیشه‌های نادرست رد شد، او واهمه‌ای به خود راه نداد. فروید کاملاً توانایی آن را داشت که زیر این فشارها، کار کند و اصرار داشته باشد بر این که بازسازی او در کتاب «توتم و تابو» به واقعه‌ای دلالت دارد که حقیقتاً اتفاق افتاده است. با وجود این، او همچنین توانایی آن را داشت که به این امر به عنوان داستانی که «دقیقاً - همان طور بود» استناد کند. منظور از آن چیزی است که، اگر بتوانیم چنین چیزی بگوییم، حتی اگر اتفاق نیافتاده باشد، می‌بایست تصور کنیم که رخ داده است. درحقیقت کاری که فروید انجام داده بود این بود که اجزاء مختلفی را از اینجا و آنجا گردآورده و از آنها ملغمه‌ای ساخته بود تا اثبات کند که وضعیتهای اودپی و وضعیتهای کلی هستند. او «گروه‌های نخستین»^۱ را از اتکینسون^۲، گوریل‌های حسود را از داروین، ارتباط بین توتمیسم و پدرکشی^۳ را از رابرتسون اسمیت^۴، جدا نموده و آنها را در «توتم و تابو» به عنوان تبیین منشأ مذهب، در

1. Primal horde.

2. Atkinson.

3. Primal horde.

4. Atkinson.

کنارهم چیده بود. در یک «گروه نخستین»، پسرها به پدران خود حسادت می‌کردند زیرا پدران، زنانی را در اختیار داشتند که پسرها آنها را برای خودشان می‌خواستند؛ پسران، پدران خود را می‌کشتند و می‌خوردند، اما بعداً احساس گناه و پشیمانی می‌کردند. بنابراین، آنها یک «توتم» را به عنوان کفاره گناهان و همچنین برای این که چهره پدری را مطلوب کنند، برمی‌افراشتند. در اینجا شخص در تقابل با تضاد اودیپی با راه‌حلی مواجه می‌شود که مذهب را اختراع می‌کند (به وسیله نصب یک توتم)؛ و بنابراین، توتمیسم «حضور اولیه مذهب در تاریخ نوع انسان است» (۱۷)

این ماشین متزلزل و ناپایدار، که از سوارشدن اجزاء عجیبی بر روی یکدیگر ساخته شده بود و فروید آن را در اطراف کتابخانه‌اش پیدا کرده بود، به هیچ عنوان توانایی پرواز نداشت. این هیچ ارتباطی با امور واقعی^۱ ندارد که با نیروی محرکه هوا حرکت^۲ می‌کنند، یعنی، شواهد انسان شناسانه به طور کلی.

اما این مسأله، فروید را آشفته و پریشان نمی‌کرد. اگر در بعضی از موارد شواهد بر علیه تبیین فروید بود، یا برخلاف وضعیتی بود که او توضیح داده بود، معنی‌اش این بود که در آن موارد، تضاد اودیپی^۳ فی‌الواقع از طریق توتم‌ها^۴ رفع شده بود، حتی اگر اعمال توتمی موجود، این را نشان نمی‌دادند. برطبق نظر فروید، آنچه که در آن‌گونه موارد حقیقتاً روی می‌دهد عبارت است از لایه‌های^۵ دفاعی و واپس‌زنی که به عنوان روشی برای جابجایی گناه اصلی اودیپی، ساخته می‌شوند.

به این ترتیب، هیچ شاهد و بینه‌ای نمی‌توانست یقین فرویدی را مبنی

1. facts.

2. aerodynamic.

3. oedipalconflict.

4. totemically.

5. layer.

بر این که او منشأ اودیپی مذهب را در تاریخ نژاد بشری مشخص کرده بود، متزلزل کند، و این که آیا رویدادی که او توضیح می‌داد، یعنی پدرکشی نخستین، حقیقتاً روی داده بود یا نه اهمیتی نداشت. دقیقاً همین مورد درباره «موسی» و «یکتاپرستی» صادق بود، جایی که فروید قویاً به نظریه سلین^۱ (محقق انجیلی)، مبنی بر این حقیقت که موسی، که یک مصری بود، نمرده بود، بلکه به وسیله اسرائیلیان به روشی کشته شده بود که امکان داشت به عنوان راه‌حل یک تضاد اودیپی تفسیر شود، متکی بود. زمانی که به فروید گفته شد که «سلین» به خاطر انبوهی از شواهد و مدارک که در مقابل نظریه‌اش وجود داشت، از نظریه خود دست کشیده است، فروید صرفاً پاسخ داد که حتی اگر آن رویداد به گونه‌ای که او گفته بود، روی نداده باشد، با وجود این «می‌توانست» به همان طریق روی داده باشد. (۱۸)

مسئله روشن است: فروید به تحلیل همزمانی^۲ علاقه داشت، نه به حقایق ممکنه که در فراگرد زمانی^۳ روی داده‌اند. از آنجا که وضعیت‌های اودیپی و ماهیت سه‌گانه فراگرد ذهنی کلی هستند، آنها «باید» در منشأ مذهب، و در تجلیات بعدی هر رفتار مذهبی، حاضر باشند. اهمیتی ندارد که تضاد اودیپی تا چه اندازه عمیق باشد، و تمایلات غریزی تا چه اندازه ممکن است در اشکال گوناگون بیانی، واپس زده شده باشند. معنی این سخن آن است که هیچ شواهدی نمی‌توانست با تئوری فرویدی در ساختار سنتی‌اش در تقابل قرار بگیرد. نقص اصلی تئوری فروید درباره مذهب این نیست که درستی آن تئوری، ناممکن است، بلکه این است که ممکن نیست بتواند نادرست باشد. تمام شواهدی که ظاهراً به نظر می‌رسد

1. sellin.

2. synchronic.

3. diachronic.

برعلیه نظریه هستند، برعکس، می‌توانند تبدیل به شواهدی شوند که به نفع این نظریه باشند؛ زیرا می‌توانند به عنوان شواهدی برای واپس زنی، یا دفاع در برابر ماهیت حقیقی چیزی که جریان دارد، در نظر گرفته شوند. این مانور در مباحثه میان جونزو و مالینوفسکی^۱، در سال ۱۹۲۰ به اوج خود رسید. مالینوفسکی با انتخاب نشانه‌ای از سی. جی. سلینگ من^۲، از جزایر تروبریاند^۳ شواهد نژاد شناسانه‌ای را گردآوری نمود که نشان می‌داد وضعیت اودیپی در آنجا وجود نداشته است. ذکر این نکته حائز اهمیت است که، مالینوفسکی نمی‌خواست برعلیه فروید چیزی بگوید، بلکه صرفاً می‌خواست نشان دهد که مبانی تئوری فروید می‌توانستند به روش‌های دیگری نیز روی دهند. (۱۹) عقده^۴ اصلی دیگری که مالینوفسکی برای جزایر تروبریاند فرض کرده بود، با یک رابطه سه گانه بین برادر، خواهر، و پسرخواهر، که بر ساختار اجتماعی مادر تباری^۵ تأکید می‌کرد نه بر ساختار اجتماعی پدر تباری^۶، سازگار بود. در این ساختار، یک پسر، عضوی از اعضای خویشاوندی مادرش می‌شد و به جای این که به اعتبار پدر واقعی‌اش معتبر شمرده شود، به اعتبار دایی‌اش معتبر شمرده می‌شد.

در اینجا موضوع این نیست که تحلیل مالینوفسکی درست است یا نه. در واقع، تحقیقات درباره روابط خویشاوندی خیلی پیش از سال ۱۹۲۰ صورت گرفته بود. مسأله مهم این است که به نظر جونزو، مالینوفسکی «نمی‌توانست» برحق باشد، و مالینوفسکی کشف کرده بود که صورت‌بندی فرویدی، که بسیار دور از آن بود که ارتجاعی باشد، از

1. Jones - Malinowski. 2. C.G.Seligman. 3. Trobriand.
4. complex. 5. matrilineal. 6. Patrilineal.

واقعیت‌های اجتماعی مانعة الجمع ساخته و پرداخته شده بود. پاسخ جونز آن بود که، از آنجا که خویشاوندی پدر و مادری و تولد، موضوعاتی کلی و جهانشمول هستند، به همین دلیل وضعیت اودیپی باید کلی باشد. مهم نیست که بعداً و در مرحله ثانوی چه اتفاقی افتاده باشد و چه چیزهایی به عنوان ویژگی‌های اجتماعی روی آن را پوشانده باشند. (۲۰) ممکن است «مکانیسم‌های دفاعی» بسیاری وجود داشته باشند، اما عقده همچنان به صورت "The fonset erigo" (۲۱) باقی می‌ماند.

این یک نمونه کلاسیک است از این که ابطال کردن تئوری فروید غیرممکن است؛ زیرا شاهی که ظاهراً برعلیه واقعیت است تبدیل به شاهی می‌شود که مطابق با واقعیت است. آنچه که به نظر متضاد می‌رسد همیشه می‌تواند به عنوان شاهی برای واپس‌زنی یا یک مکانیسم دفاعی، تحلیل شود. کاربرد نهایی این تاکتیک در اثر گزاروهم^۱ رخ می‌دهد، او گفته بود که کوتاهی از دیدن وضعیت اودیپی به عنوان یک نقطه آغاز برای تمام موجودات بشری، و به همین نحو برای تمامی اقدامات بشری، بستگی به خود انسان شناسان دارد. غفلت آنان از دیدن این که گوناگونی فرهنگ بشری صرفاً به خاطر پیشرفت‌هایی است که در انواع واپس‌زنی حاصل شده است، بستگی به این واقعیت دارد که آنها نتوانسته‌اند تضادهای اودیپی خودشان را بشناسند و رفع کنند. آنها از نشانه‌های واپس زده تضادهای اودیپی خودشان چنان ترسیده‌اند که بناگزیب «تمام» وضعیت‌های اودیپی را رد می‌کنند و وانمود می‌کنند که آنها «چیز دیگری» (۲۲) هستند.

ما در اینجا به بیهودگی تمام استدلال‌ات می‌رسیم. این امر صرفاً به

1. GezaRoheim.

خاطر آن نیست که همه چیز، این «مورد» را اثبات می‌کنند، بلکه به خاطر این است که، برطبق نظر این انسان‌شناس، همه چیز اثبات می‌کند که «مورد»، «این چنین است». این آن چیزی است که خشم و عصبانیت مخالفان فروید را، به ویژه کسانی که معتقدند درباره رفتار ذهنی، دانش باید بر اساس شواهد تجربی گذاشته شود نه شواهد نظری، برمی‌انگیزاند. در این زمینه، ماکس هامرتون^۱، روان‌شناس تجربی، نمونه خوبی است. هامرتون در سال ۱۹۶۳ درباره فروید بحثی را با این کلمات باز نمود: «من یک روان‌شناس تجربی هستم. کار من در این لحظه تا اندازه زیادی در ارتباط با نقشی است که استرس (فشارهای عصبی) در زندگی انسانی ایفا می‌کند. اما علیرغم کوشش‌های بسیاری از همکاران در گسترش حقیقت روان‌شناسی علمی، به نظر می‌رسد بیشتر مردمی که من با آن‌ها دیدار می‌کنم فکر می‌کنند که در کل، دارایی^۲ من یک تخت است و تعداد زیادی لفاظی درباره لیبدو^۳ و نهاد و نه چیزی بیشتر. گاهی من قلباً آرزو می‌کنم که ای کاش دکتر فروید هرگز به دنیا نیامده بود...» (۲۳)

هامرتون انکار نمی‌کند که «فروید باهوش و به لحاظ قوه تخیل با استعداد بود»؛ اما او به دو دلیل به تئوری فروید حمله می‌کند: «اولاً، من می‌بینم که کل مجموعه نظریات فروید، اگر به عنوان یک سیستم در نظر گرفته شود، حتی یک اصل علمی هم ندارد؛ ثانیاً می‌بینم که حتی اندک شواهد مثبتی هم وجود ندارد که اثبات کند تاکنون روانکاوی توانسته باشد چیزی را در کسی بهبود بخشد». (۲۵) مضمون این سخن، آن است که تئوری فرویدی چیزی را پیش‌بینی نمی‌کند، اما همه چیز را توضیح می‌دهد. چنان که هامرتون گفته است: «رفتار یک انسان هرچیزی را که

1. Max Hammerton. 2. stock - in - trade. 3. libido.

نشان بدهد - «بعد از آن» - یک مکانیسم فرویدی وجود دارد که آن را تبیین کند. آنها قویاً از ارائه پیش‌گویی‌هایی که بتوانند آزمایش شوند اجتناب می‌کنند. خود فروید، شاگردانش را دعوت می‌کرد به این که «خودشان را» با فکر کردن دربارهٔ چیزی که نمی‌توانستند از عهدهٔ آن برآیند، «اغفال نکنند.» (۲۶)

این به معنی آن است که مرگ هم می‌تواند مثل زندگی تبیین شود. در مجموع، اگر برای همهٔ موجودات انسانی یک نقطهٔ آغاز کلی وجود دارد، پس مرگ هم باید مثل زندگی تابع تحلیل مشابهی باشد. هامرتون مجدداً می‌گوید: «آنها با بی‌تفاوتی یکسانی با زندگی و مرگ روبرو می‌شوند. مرگ به عنوان یک قانون، نمی‌تواند پس زده شود، اما حتی نسبت به این قاعده نیز استثنائاتی وجود دارد.» هامرتون، به عنوان یک استثناء، داروین را انتخاب می‌کند، کسی که اختلال عصبی او بارها مورد تحلیل قرار گرفته بود، تا این که روشن شد که او احتمالاً به بیماری chagas، که می‌توانست باعث بروز همان نشانه‌ها شده باشد، مبتلا بوده است. (۲۷)

حقیقت مطلب این است که بیماری chagas پیچیده‌تر از آن است که هامرتون فکر می‌کرد. «نشانه‌های» این بیماری گسترده‌تر از آن است که توصیف مختصر او ارائه می‌دهد، و بعضی از توصیفاتی که او دربارهٔ بیماری ذکر می‌کند در بردارندهٔ مواردی که او مشخص می‌کند، نیستند. مسأله تا اندازه‌ای روشن است: این که بیماری انگلی ممکن است تقویت شود، و یا این که ممکن است منجر به حالت‌های رفتاری‌ای بشود که پیش از حملهٔ انگلی وجود داشته‌اند. تنها در یک معنی فرعی «افسردگی^۱ و سستی تام^۲» می‌توانند نشانه‌های خود بیماری باشند. در مورد داروین

1. depression.

2. leThargy.

ممکن است قضیه این طور باشد یا نباشد، اما اصل اخلاقی‌ای که از آن استنتاج می‌شود این است که در بعضی از بیماری‌ها، تحلیل فیزیولوژیکی مرده، درست به اندازه روانکاو خود آنها دشوار است. با وجود این، هنوز می‌توان دربارهٔ مسألهٔ هامرتون، مبنی بر این که تئوری فرویدی، با اصراری که بر کلی بودن ساختار روانی دارد، باید همواره چیزی را که در جستجوی آن است پیدا کند، بحث کرد. اما اگر نمونه‌های منفی نتواند وجود داشته باشد، این نظریه، برای اهداف کاربردی، اساساً تبدیل به نظریه‌ای نامشخص می‌شود.

این نوع جبهه‌گیری در برابر جدی گرفتن تئوری فرویدی، عملاً و به دفعات صورت گرفته و می‌گیرد. به عنوان نمونه، پل کلین^۱ در کتاب «حقیقت و تخیل در تئوری فرویدی» می‌خواهد روشن کند که «کدامیک از اجزاء تئوری فرویدی قابل اثبات‌اند، یا دست کم، می‌توانستند به وسیلهٔ تحقیقات روانشناسی علمی، اثبات شوند» (۲۸).

با وجود این، از دیدگاه ضد - فرویدی، این نکته، بحث مختصر دیگری را می‌طلبد. (۲۹)

بر اساس چنین اصلی، به آب انداختن پرل هاربور^۲ برای حمله به تئوری فرویدی و غرق کردن کل کشتی‌های جنگی بدون این که کوچکترین اثری از آنها باقی بماند، اساساً کار دشواری نیست. پس، چرا برای چنین بحث ظاهراً بی‌فایده‌ای این قدر وقت صرف شده و می‌شود؟ پاسخ نسبتاً روشن است. زیرا اگر بخواهیم بازهم به زبان استعاره‌ای سخن بگوئیم، لگزینگتون^۳ و یورک تاون^۴ سرانجام از دریا بیرون کشیده

1. Paul Kline.

2. Pearl Harbour.

3. lexington.

4. yorktown.

شده‌اند، نیروی واقعاً شگفت‌آور «روش» فرویدی، برخلاف جزئیات تئوری، هنوز غرق نشده است، و جنگ بین دریای کورال^۱ و میدوی^۲ هنوز ادامه دارد. اجازه بدهید برای یک لحظه هم که شده به دو ایراد هامرتون بازگردیم؛ اولین ایراد او این بود که نظریه فرویدی «حتی یک مبنای علمی ندارد»؛ و ایراد دوم این بود که شاهدهی وجود ندارد که نشان دهد «روانکاوی توانسته است تاکنون چیزی را در کسی درمان کند».

این بدان معنی است که بر اساس خصوصیت علم پزشکی چیزی وجود ندارد که بتوان آن را فرض نمود و از طرف دیگر نتوان آن را به حساب آورد. هامرتون این را بدین شکل بیان می‌کند: «درباره کفایت یک بحث فقط از یک طریق می‌توانیم تصمیم بگیریم و آن این است که... بین گروه‌های آزمایشی و گروه‌های ناظر، اقدام به مقایسه آماری کنیم. تا آنجا که من می‌دانم، هیچ روانکاوی هرگز اقدام به چنین کاری نکرده، و بعضی‌ها صراحتاً انجام چنین کاری را رد کرده‌اند».^(۳۰)

در این مورد هامرتون واقعاً اشتباه می‌کرد؛ فی‌الواقع آزمایشی انجام شده بود که (و نتایج آن پیش از این به چاپ رسیده بود) از این ادعا، مبنی بر این که اثرات سودمندی به عنوان نتیجه رابطه‌های درمانی^۳ و «نگرش‌های پیشرفته»^۴ با بیماران شیذوفرنی^۵ حاصل شده است، حمایت می‌کرد. این مطالعه‌ای بود که زیر نظر دانشگاه ویسکانسین^۶ و بیمارستان مندوتا استیت^۷ صورت گرفته بود. (۳۱) اما فرض کنیم که هامرتون در این مورد، واقعاً درست می‌گفت، و این که روانکاوی تخصصی^۸ تکرارپذیر^۹، به عنوان نمونه، مثل استامینوفن^{۱۰}، که می‌تواند بعضی از شرایطی را که به

1. coral sea.

2. Midway.

3. Therapeutic.

4. insight - Promoting.

5. schizo Phrenic.

6. Wisconsin.

7. Wisconsin.

8. Specification.

9. repeatable.

10. Para cetamol.

سردرد منجر می‌شود «درمان کند» (یا دست‌کم می‌تواند از علائم بیماری پیشگیری کند) - اما توجه داشته باشید که استامینوفن نمی‌تواند «تمام سردردها را درمان کند، و وضعیت‌های جدی‌تر زمانی مشخص می‌شوند که استامینوفن قادر نیست کاری بیش از تسکین موقتی علائم و نشانه‌ها انجام دهد، این نکته‌ای است که انسان می‌تواند به سهولت از طریق مقاله کوتاهی تحت این عنوان دریابد - نمی‌تواند بیماری یا راه علاج را تشخیص دهد.

در پاسخ یک روانکاو ممکن بود گفته شود، چرا چنین است؟ علت آن این است که ممکن است تعریف شما درباره بیماری و درمان باشد، اما «تعریف من» درباره خود بیمار [مریض] است که در نتیجه یک روانکاو، توانایی می‌یابد تا زندگی‌اش را با روش‌هایی کمتر دلسرد کننده، و بیشتر امیدوارکننده، سامان‌دهی کند؛ و کسی است که همچنین بنابر تجربه شخصی‌اش، تفاوت بین «پیش از» [روانکاو. م] و «بعد از» [روانکاو. م] را می‌داند. این دقیقاً نکته‌ای است که گانت‌ریپ^۱ سمینارهای اخیر خود را در انستیتو وایت^۲ درباره «درمان^۳ و انسان‌های روان‌گسیخته^۴» با آن خاتمه داد. (۳۲) اگر شخص به آخرین جمله آن عبارت توجه کند (که مسلماً بنابر تجربه انسانی واقعیت دارد)، پس اصطلاح «درمان» در معنی هامرتونی آن احتمالاً می‌تواند درست باشد: چیزی که در یک رابطه روانکاوانه روی می‌دهد - یا توانایی روی دادن را دارد - «درمان» نیست، بلکه یک تجربه «اکتسابی» است؛ توضیح درباره علائم بیماری نیست، بلکه شناخت این نکته است که آنها چه هستند، و این می‌تواند وسیله‌ای باشد که فرد می‌تواند از طریق آن درکی از

1. Guntrip.

2. White Institue.

3. Treat ment.

4. White Institue.

احساسات و اعمال خود پیدا کند؛ و شاید بتواند این اراده را بدست آورد که زندگی‌اش را با آزادی بیشتری ادامه دهد. هیچکس ادعا نمی‌کند که این همواره به عنوان نتیجه یک روانکاوی اتفاق می‌افتد، اما در این که این اتفاق روی می‌دهد، تردیدی نیست.

انسان حتی می‌تواند این مورد را مهم‌تر تلقی کند. گاهی امکان دارد موضوع از این قرار باشد که اصطلاح «روانکاوی» در واقعیت تجربی انسانی خاص، با وجودی که تماس^۱ روانکاوانه [بین درمانگر و بیمار. م] وجود دارد، اساساً به چیزی دلالت نکند، بلکه آنها به وسیله تبیینات پذیرفتنی و موجه درباره وضعیت بیمار، به او انگیزه‌هایی بدهند که او بتواند از دوگانگی^۲ شخصیتش نجات یابد.

اگر بخواهیم این مورد را در افراطی‌ترین شکل آن قرار دهیم، این امکان به وجود آمده که تئوری روانکاوانه درباره ماده روان، اصطلاح‌شناسی‌ای^۳ را خلق نموده است که مردم را قادر می‌سازد تا به حالات و احساسات و هیجان‌های فریب دهنده خودشان «بچسبند»^۴ و چیزی است که به مردم این احساس را می‌بخشد که پس از این، اگرچه نه جهان، دست کم خودشان را به درستی ببینند: "Dann sieht er die welt richtig" (۳۳) و اگر بخواهیم ویتگنشتاین را اندکی بیشتر به غلط تفسیر کنیم، ممکن است قضایای تحلیلی به عنوان توضیحاتی به کار روند که هرکسی که آنها را بفهمد سرانجام آنها را به عنوان [قضایای] غیر حسی^۵ می‌فهمد، غیر حسی نه به آن معنی که هامرتون در نظر داشت، بلکه به این معنی که وقتی کسی از آنها برای بالاتر رفتن از آنها استفاده کرد - مثل بالاتر

1. tangential.

2. dilemma.

3. myThology.

4. "gripholdof"

5. non sensical.

رفتن از پلکان - اگر بتوانیم چنین چیزی بگوئیم، باید بعد از بالا رفتن، نردبان را دور بیاندازد.

تغییری که این موضوع در پی دارد واقعاً از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا این به معنی آن است که چیزی که روانکاوی نهایتاً ادعا می‌کند، این است که هر انسانی (با دیگران در ارتباط است و منابع اطلاعاتی خود را متقابلاً از آنچه که در محیط قابل دستیابی است، دریافت می‌کند) در بنای یک زندگی شخصی و جهانی درگیر است که اگر بخواهد موفق شود مکرراً نیازمند آن است که بینش خود را با دیگران در میان بگذارد. بر طبق گفته مشهور NeuraTh همه ما در حالی که بر روی دریا هستیم داریم قایق را تعمیر می‌کنیم. (۳۴) اهمیت اساسی تحلیل در این نیست - یا نباید باشد - که از اصطلاحات خاصی دفاع کند (اشتباه فرویدی‌های اولیه)، بلکه اهمیت آن در این است که ساختار شخصی^۱ را (در جایی که ضروری است) به ویژه از طریق تقسیم تجربه و بینش سازگار، امکانپذیر سازد. اهمیت اصطلاحات حسی^۲ در این است که برای بحث‌های عمومی و تجربه اکتسابی فردی، زبانی را در دسترس همگان قرار می‌دهند. بدون آن اصطلاح شناسی حسی، بنیان‌گذاری روانکاوی و همچنین آغاز به کارگیری این تجربه اکتسابی به عنوان یک ابزار، نمی‌توانست امکانپذیر باشد. این مطلب، فی نفسه درک روشنتری از پدیده مورد بحث - در این مورد قیاس‌پذیری الگوهای رفتاری - را فراهم می‌کند.

در ارزیابی دعاوی روانکاوی، این نتیجه به دست می‌آید که هرکجا این بحث مورد توجه قرار گرفته، یکی از مسائل اصلی آن چندان ربطی به

1. Personal construct. 2. intuitive my Thology.

بحث‌های تجربی / غیرتجربی نداشته است. مسأله بنیادی‌تر این است که بدانیم، اصطلاحات حسی که از کاربرد محاوره‌ای مشتق شده‌اند، زمانی که در مجموعه لغات علمی، یا مجموعه لغاتی که می‌توانستند علمی باشند، پذیرفته می‌شوند، چگونه می‌توانند به عنوان اصطلاحات معتبر ساخته شوند، مسأله‌ای که همپل^۱ آن را در «مبانی ساختار مفهومی در علم تجربی» به بحث گذاشته است. (۳۵)

این مسأله در مورد روانکاوی از این هم دشوارتر شد، زیرا بسیاری از اصطلاحات آن به عنوان اصطلاحاتی که در محاوره به کار می‌روند، از کاربرد محاوره‌ای مشتق نشده‌اند. اصطلاحاتی نظیر من، من برتر، نهاد، پیشگیری^۲، تصعید^۳ (والایش)، عقده اودیپ، عقده روانی، وارد زبان محاوره‌ای شده‌اند و بخشی از فضای ذهنی بسیاری از مردم را تشکیل می‌دهند. کاملاً روشن است که این اصطلاحات دارای نوعی معنی باشند؛ پرسش این است که چگونه آن «معنی» ظاهری می‌تواند فی الواقع تعریفی دقیق‌تر و خاص‌تر داشته باشد. رهیافت‌های آزمایشی دیگر مسلماً کوشش‌هایی صورت داده‌اند تا اصطلاح‌شناسی حسی نظریه فرویدی را آزمایش کنند. بعضی از اینها در کتاب «فروید و روانشناسی» اثر لی^۴ و هربرت^۵ گردآوری شده‌اند و استناد آنها به تحقیقات پل کلین است. اما ارتباط آنها با یکدیگر بی‌نهایت ضعیف است. حتی در آن نکته بنیادی، یعنی، در تقسیم‌بندی سه‌گانه فراگرد روانی، نهاد، من، من برتر، نتیجه‌ای که کلین گرفته بسیار مختصر است: از نقطه نظر مطالعات فیزیولوژی عصبی^۶ درباره کارکردهای مغز، برای تقسیم‌بندی سه‌گانه ذهن در تئوری

1. Hempel.

2. suppression.

3. sublimation.

4. lee.

5. lee.

6. neurophysiological.

فروید، هیچ پشتوانهٔ محکمی وجود ندارد، برای اینکه چنین چیزی امکانپذیر باشد، کارکرد مغز کافی نیست. (۳۶)

این ضرورتاً به معنی آن است که فروید امکان دارد بتواند اثبات کند که برحق است. اما هنوز شواهد کافی برای گرفتن تصمیم وجود ندارد. اما این نکته، فی نفسه این واقعیت را تغییر نمی دهد که تئوری فرویدی دقیقاً همان چیزی است که فارل^۱ آن را توصیف نموده: «یک سنتز تجربی [کسی ممکن است بگوید نیمه - تجربی] نابهنگام که پیشاپیش در شواهد ارائه شده است». (۳۷)

تا اندازه ای، این همان چیزی است که از گفتن این که تئوری فرویدی یک اصطلاح شناسی حسی ارائه می دهد، مراد می شود؛ کتابی دربارهٔ پیدایش روان انسانی، همراه با تمام فرصت های مغتنمی که این اصطلاح شناسی فراهم می کند. در جایی که به نظر می رسد این اصطلاحات دیگر بیش از این تأیید نمی شوند، ما از مسئولیت اصلاح دعاوی فرضی واقعی یک اصطلاح شناسی - اگر فی الواقع این اصطلاح شناسی ساخته شده باشد، تشخیص فروید در این باره درست بوده است - معاف نمی شویم. (۳۸)

«غریزه» یکی از اشتباهاتی است که می تواند در زمانی که فرض می شود یک کیان وجودی^۲ است («غریزهٔ باطنی»^۳، «غریزهٔ تجاوزکار»^۴، «تمایل جنسی غریزی»^۵) که به لحاظ کمی به ارث می رسد و چیزی است که باید اراضاء شود، روی می دهد. در این نکته، متالوگ^۶ گریگوری

1. Farrell. 2. existent entity. 3. territorial instinct.
4. aggressive instinct. 5. in stinctual sexual drive.
6. Metalogue.

بتسون^۱ عبرت خوبی است. (۳۹)

اما مسایلی که روانکاوی بر آنها اصرار می‌ورزد آنهایی هستند که فرد باید به آنها به عنوان مرکز فعالیت‌های خاص خودش در ساختار جهان شخصی‌اش توجه کند (از این رو، به درک این فراگرد بیش از درک وابستگی‌های تحلیلی - عاملی^۲ نیاز هست)؛ و این که مسلماً بخش بیشتر آن مستلزم رویدادهای بی‌نظم، یا رفتارهای خود به خودی است، نسبت به آن بی‌نظمی که به عنوان نمونه، از طریق شیمی درمانی مناسب تنظیم می‌گردد. این نکته به هیچ عنوان به معنی دست‌کم گرفتن اهمیت شیمی درمانی نیست. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، مسأله این است که فردی که از بخش روانی یک بیمارستان مرخص می‌شود واقعاً به سوی زندگی، و به سوی همان رویدادهایی بازمی‌گردد که پیش از ورود به بیمارستان با آنها روبرو بود. ساختمان زندگی شخص، صرف‌نظر از این که چقدر به کمک شیمی درمانی مجهز شده باشد، ادامه می‌یابد. این آن چیزی بود که کللی^۳ را به سوی تئوری‌اش درباره ساختارهای شخصیت هدایت نمود، که در آن، نقش درمانگر تا اندازه‌ای این است که به بیمار کمک کند تا روش‌های دیگر ساختاری را که او را به خارج از وضعیت کنونی‌اش سوق می‌دهد، ببیند. (۴۰) بار دیگر، این وابستگی‌ها و ارتباطات با چیزی نسبت دارند که پیش از این با عنوان «روش مشخص» و «اجزاء محدودیت» درباره‌اش سخن گفته‌ایم. روانکاوی فرویدی مسلماً می‌تواند به بعضی از افراد کمک کند تا برای دیدن اجزاء محدودیتی که آنها را در شرایط خاصشان زیر فشار قرار می‌دهد، تلاش کنند. برای بعضی از مردم، اینها

1. Gregory Bateson. 2. factor - analytic correlation.

3. Kelly.

می‌توانند فشارهای ناشی از یک قید و بند بسیار سخت باشند، یا می‌توانند به عنوان چنین چیزی احساس شوند.

به این ترتیب روان درمانی^۱ به حرکت خود ادامه می‌دهد و در بعضی از جنبه‌ها جزئیات تئوری فرویدی را پس پشت می‌گذارد. مثل این که ما اینک به موضعی نزدیک شده‌ایم که پرسیم، در حالی که پست - فروید در درک روانکاوانه منشأ مفهوم خدا باقی مانده است، مهمترین تغییری که روی داده چیست؛ شاید مهمترین تغییر، تغییری باشد که مستلزم حرکت به سوی نظریه روابط بین اشیاء^۲ است، به عنوان نمونه، کاری که فرین^۳ انجام داده است. (۴۱) چیزی که در اینجا ایجاب می‌کند این است که به جای فراگرد روانی که به عنوان یک نوع مکانیسم دفاعی فهمیده می‌شود که از ورای نهاد و من برتر مشتق شده است، که در رویارویی با اشیاء و امور در جهان واقعیت روزانه اتفاق می‌افتد، فراگرد روانی به عنوان چیزی فهمیده می‌شود که به وسیله کیفیت روابط (یا به نوبه خود، فقدان روابط) با «اموری»^۴ که روی می‌دهند، عمیقاً شکل گرفته و جهت‌گیری شده است، که در اینجا اولین «امری» که یک کودک به عنوان یک رابطه^۵ تجربه می‌کند (یا در تجربه آن ناکام می‌ماند) مادر اوست که از اهمیت اساسی برخوردار است. واقعیت این امر «فی الواقع» به عنوان چیزی که از اهمیت کاملاً نقادانه‌ای برخوردار است، دوباره مورد بررسی قرار گرفته است.

این برای درک روانکاوانه از منشأ مفهوم خدا نتایج بسیاری دربردارد. اولاً، به معنی آن است که فرافکنی به عنوان وسیله‌ای که از طریق آن صفات خاص خدا روی می‌دهد، بدون مشکل باقی می‌ماند، هرچند که

1. PsychoTherapy.

2. obJect - relations.

3. Fair bairn.

4. obJects.

5. relationship.

من فکر می‌کنم کلمه انعکاس^۱ نسبت به کلمه فرافکنی در این بعد جدید فهم، دقیق‌تر است. مسلماً بدون «انعکاس»، درک این نکته دشوار است که بدانیم شخص چگونه می‌توانست در حد امکان امیدوار باشد به این که درباره چیزی که نمی‌توان درباره‌اش چیزی گفت، چیزی بگوید؛ درباره چیزی که قابل بیان نیست، چیزی بیان کند و (در موقعیت‌های مذهبی) درباره چیزی که قابل ذکر نیست، چیزی ذکر کند. ساختار، هم در عمل و هم در معنی، در زندگی یک فرد ضرورتاً بستگی دارد به آنچه که در وضعیت‌های اکتسابی گذشته به دست آمده است، حداکثر در آن زمینه‌هایی که شخص از طریق آنها، در رابطه با دیگران و در رابطه با محیطش تجربه‌ای از خویشتن خود به دست آورده و آن زمینه‌هایی که خانواده به طور وضوح در آنها نقش بنیادی ایفا می‌کند.

اما فایده مهمی که از فراتر رفتن از فروید حاصل می‌شود این است که ما دیگر بیش از این تمام موقعیت‌های خانوادگی را بر اساس یک واقعیت خویشاوندی، یعنی خویشاوندی اودیپی تحلیل نمی‌کنیم؛ به جای آن در جستجوی روابط بین اشیایی هستیم که واقعاً قابل حصول‌اند (یا قابل حصول نیستند). به این ترتیب، این امکان وجود دارد که بپذیریم که (یا بیش از آن، تأکید کنیم بر این که) «خانواده» در حقیقت اولین تجربه کودک را درباره خود^۲ کودک، اعم از خوب و بد، فراهم می‌کند؛ و این که، این تجربه حکایت از زمینه‌های دیگر رابطه، از جمله شاید یک رابطه فراطبیعی^۳، دارد. اما در اینجا «خانواده» تقریباً تبدیل به یک تعریف لفظی شده است، خانواده به افرادی اطلاق می‌شود که با حالات مختلف، اولین تجربیات کودک را درباره یک دیگر مستمر، آماده می‌کنند؛ و این به معنی

1. replication.

2. self.

3. Paranatural.

آن است که شخص می‌تواند نسبت به نتایج متغیرهایی^۱ که در این تعریف نهفته است، عمیقاً توجه کند، زیرا فرد دیگر بیش از این مجبور نیست وانمود کند که وضعیّت اودیپی یک تعریف واقعی از «خانواده» ارائه می‌دهد. یک نمونه آشکار درباره اهمیت برجسته‌ای که این تغییر دارد می‌تواند در کاری که وینی کات^۲ انجام داده است، جایی که اهمیت مادر به عنوان یک متغیر از بین رفته است، دیده شود. (۴۲)

اهمیت انعکاس وضعیّت‌های اکتسابی اولیه به هیچ عنوان مبهم نیست. بعضی از کلیات هستند که گویا در مفهومی کردن خدا و در چیزی که نیاز به آن آشکار است، مؤثرند. کودک نمی‌تواند وجود خاص خود را بدون وابستگی به دیگران ادامه دهد. اما این وابستگی چیزی است که کلیت دارد، و به چهره‌های واقعی که جایگزین این وابستگی می‌شوند، ربطی ندارد؛ از این رو، وابستگی به یک پدر واقعی به عنوان یک کلیت ضرورت ندارد، اما خود وابستگی ضروری است. فرضیه روانکاوی این است که اگر «خدا» به عنوان موجودی تصوّر شود که برای تداوم وجود فرد از درون محدودیّت‌هایی که شخص می‌داند که نمی‌تواند در مورد خودش بر آنها پیروز شود (مثل مرگ)، ضروری است، پس وابستگی، در مفهومی کردن خدا انعکاس (بازتاب) خواهد یافت. چنین انعکاسی نه صرفاً در اصطلاحات عقلانی (شاید این کمترین انعکاسی باشد که روی می‌دهد) بلکه در نگرش‌ها، حالات و احساساتی که در تمام رفتار تأثیر خواهند داشت روی خواهد داد؛ اما به ویژه در رفتارهایی که در زمینه‌های مذهبی خاص - در عبادت‌ها، در کیفیت برگزاری دعا و نماز، در حجیّت و اعتبار کلیسایی و مشابه آنها (۴۳) - نشان داده می‌شوند. چیزی که

1. variables.

2. Winnicott.

واضح است این است که الگوهای وابستگی (مثلاً وابستگی تربیتی کودک) که در سرتاسر جهان وجود دارد، به طرز قابل ملاحظه‌ای متنوع‌اند؛ نتیجتاً ویژگی‌های واقعی وابستگی در انعکاس بسیار متنوع خواهند بود، چنان که واقعاً آنها همین طورند. بنابراین، اگر می‌خواستیم دعوی روانکاوانه را درباره اهمیت وابستگی در انعکاس اثبات کنیم، از دیدگاه یک انسان‌شناس، می‌توانستیم آن را با دیدن چگونگی روابطی که بین صفات خدا یا خدایان و الگوهای متنوع وابستگی وجود دارد، تا آنجا که سوانسون در رابطه‌هایی که بین خدایان برتر و تعدادی سلسله مراتب معتبر که در جوامع خاص وجود دارد آزموده، آزمایش کنیم.

از تمام این بحث‌ها سه نتیجه مهم به دست می‌آید: اولاً، خود فرضیه موجه باقی می‌ماند و در بعضی جنبه‌ها اثبات می‌کند تجربیاتی که در وضعیتهای اکتسابی اولیه به دست می‌آیند در نشانه‌های حافظه که دیگر بیش از این بدون واسطه برای اندیشه آگاه قابل حصول نیستند به صورت یک منبع، که موجودات انسانی در ساختن زندگی‌شان به وسیله فرافکنی و انعکاس، از آن استفاده می‌کنند، باقی می‌مانند؛ و این که در ساختن امکان یک واقعیت فراطبیعی، ویژگی آن واقعیت، هم در لذت و هم در رنج آن تجربیات نخستین انعکاس یافته و جبران می‌شود.

ثانیاً، اگر درباره سیر تکاملی مفهوم خدا یک تئوری روانکاوانه وجود دارد، این تئوری باید مجموعه‌هایی از روابط بین ویژگی خداشناسی‌های گوناگون و وضعیتهای اکتسابی گوناگون را نشان دهد که حقیقتاً قابل حصول باشند، و این اساساً یک طرح عملی و ممکن است.

ثالثاً، برای این ادعا که فقط «یک» وضعیتهای اکتسابی (اودیپی) وجود دارد، یا این که فقط یک وضعیتهای اکتسابی مفهوم خدا را بوجود می‌آورد،

دیگر بیش از این بر مبنای زمینه‌های روانکاوی هیچ تأییدی وجود ندارد. و دقیقاً به علت این که شواهد نشان می‌دهند که «خانواده» مفهوم متغیری است، باید امکان وضعیتهای اکتسابی بیشتری نسبت به زمینه خانوادگی ایام کودکی وجود داشته باشد - درحقیقت، رابطه درمانگری به طور وضوح یک رابطه است - (اهمیتی ندارد که تا چه اندازه ادعا شده است که این، از طریق فراگرد انتقال^۱، صرفاً تجربه خانوادگی ایام کودکی را منعکس می‌کند. این به طور وضوح، نمی‌تواند به لحاظ همشکل‌سازی^۲ کار چندانی انجام دهد).

از این رو، اهمیت روانکاوی، دیگر بیش از این صرفاً به مکانیسم درونی، که به وسیله آن وضعیتهای یا شرایط روانی تولید می‌شوند، بستگی ندارد؛ افزون بر اینها، این نکته بستگی دارد به تأثیر عوامل خارجی، ساختار جبری و نادرست زندگی شخصی. به عبارت دیگر، روانکاوی به سوی پذیرش تأثیر ممکن واقعیت اموری که روی می‌دهند، بازگشته است، حتی زمانی که آن امور به لحاظ ذهنی از طریق انعکاس تجربه نخستین ساخته شده باشند. نتیجه آنکه تنها بر اساس زمینه‌های روانکاوی، محال است این امکان را نادیده بگیریم که «خدا» منشأ مفهوم «خدا» است. هر اندازه که مفهوم خدا از طریق و به عنوان نتیجه انعکاس تجربه ایام کودکی ساخته شده باشد، و هر اندازه که ویژگی خدا ممکن است انعکاس روابط پدر و مادری باشد، این امکان نمی‌تواند نادیده گرفته شود که ممکن است در واقعیت، عامل مجهولی وجود داشته باشد که در گذشته آن انعکاسها را تأیید کرده و چیزی است که تداوم اصطلاحاتی مثل «خدا» را تقویت نموده است.

1. transference.

2. isomorphically.

این نکته شاید روشن تر شود اگر ما به عنوان نمونه ازدواج را در نظر بگیریم - یا از آن هم خاص تر، مورد یانگی - بانگی بو. (۴۴)

و ماجراهای او تا اندازه‌ای حاکی از فقر و محرومیت بودند
در ساحل کروماندل^۱
جایی که اولین کدو تنبل ها گل می‌کنند
دو صندلی کهنه، و یک شمع نیم سوخته
یک پارچ آب قدیمی بدون دسته
اینها تمام دارایی دنیوی او بودند
در وسط جنگل...

سپس او سر راه لیدی جینگلی جونز^۲ می‌نشیند:

لیدی جینگلی لیدی جینگلی!
نشسته در جایی که کدوها گل کرده‌اند
آیا خواهی آمد و همسر من خواهی شد؟
گفت یانگی - بانگی بو.^۳
و من از تنها زیستن خسته‌ام،
در ساحلی این قدر وحشی و ریگزار
و من یک خسته از زندگی‌ام،
اگر تو بیایی و همسر من بشوی
زندگی من کاملاً روشن می‌شود،
گفت یانگی - بانگی - بو
گفت یانگی - بانگی - بو.

در مقیاسی کوچکتر، این نمونه خوبی از انعکاس و فراقنی جبرانی است. لیدی جینگلی جونز در تصور یانگی - بانگی بو خلق شده است تا

1. coromandel.

2. lady Jingly Jones.

3. Yonghy - Bonghy - Bo.

او از این طریق بتواند تا اندازه‌ای بدبختی خود را رفع کند. این امکان کاملاً وجود دارد که به ازدواج به عنوان یک فرافکنی به آن روش، نگاه کنیم، به عنوان کسی که می‌کوشد تا در فرد دیگری پاسخ نیازهایش را بیابد. در آن معنی، شخص دیگر برای نیازی که آن مرد یا آن زن دارد، در تصور خلق می‌شود و آن نیاز بسیار دور از تجربه رابطه - یا فقدان رابطه مناسب - ایام کودکی، ساخته می‌شود.

برطبق این دیدگاه فرافکنانه، کسی که می‌خواهد همسر آینده انسانی بشود همیشه ترکیب مبهمی است از نقش‌هایی کامل یا ناکامل که فقط در روان شخص دیگر وجود دارد. بنابراین، همسر، یا کسی که قرار است همسر کسی بشود، به عنوان متعلق اعتقاد خلق می‌شود، اعتقادی که آن مرد یا آن زن را به بعضی از نتایج سوق می‌دهد:

اگر بیایی و همسر من بشوی

زندگی من کاملاً روشن می‌شود

اگر کسی بخواهد از ازدواج یا از جدایی درک درستی پیدا کند، حقیقتی که از این تحلیل به دست می‌آید، اجتناب‌ناپذیر است. با وجود این شخص بلافاصله درک می‌کند که این گزارش کاملاً ناکافی است. آنچه در این تحلیل، نادیده گرفته می‌شود این واقعیت بدیهی است که در متعلق اعتقاد، واقعیتی وجود دارد؛ واقعیتی که در شخص دیگر هست و سهم و اثر خود را داراست. به عبارت دیگر، از واقعیت متعلق اعتقاد سابقه‌ای در ساختار ذهنی وجود دارد که به ناچار باید تحلیل شود.

فروید در مورد عشق این نکته را کاملاً روشن کرده است. برطبق نظر فروید، عشق از طرفی آرزو و محرومیت «خود» را نشان می‌دهد، چنان که

در این عبارت آمده: «عاشق بودن بستگی دارد به حضور همزمان تمایلات جنسی مستقیم، و تمایلات جنسی سرکوب شده، به گونه‌ای که متعلق عشق بخشی از خود - شیفتگی لبیبیدو را به سوی خود جلب می‌کند. این وضعیتی است که در آن فقط برای «خود» و کسی که مطلوب آن قرار گرفته (معشوق) فرصت هست». (۴۵) اما در این مورد، متعلق با احساسی وجود دارد که توسط احساسش سبب می‌شود تا نیاز، یعنی نقطه آغاز، متعالی شود: «عشق فی نفسه» به شکل آرزو و محرومیت، خود دوستی را کاهش می‌دهد، در صورتی که کسی که عاشق می‌شود، از طرف دیگر عشق به او باز می‌گردد، و کسی که محبوب را به دستی می‌آورد، مجدداً خود - شیفتگی خود را متعالی می‌کند. (۴۶)

به عبارت دیگر، برطبق نظر فروید، ردیفی از نیروی لبیبیدویی غریزی وجود دارد که در جستجوی یک متعلق، فی الواقع در جستجوی یک متعلق با احساس است و در جستجوی رابطه نتیجه بخشی است که نقطه آغاز این رابطه را که همان آرزو / محرومیت است، کاملاً متعالی می‌سازد. اما فروید نمی‌تواند در مورد انگیزیه مذهبی پرستش چنین سیری را بپذیرد. با پذیرفتن این نکته که پرستش یک نقطه آغاز غریزی دارد، یعنی، آرزو برای تداوم حیات در یک جهان خصومت‌آمیز همراه با محرومیت‌هایش (به گونه‌ای که در رابطه با آن متعلق خلق می‌شود که تداوم حیات می‌تواند از طریق آن تأمین شود)، فروید نمی‌تواند به یک ردیف از احساسات مشابه قائل باشد. او نمی‌توانست بپذیرد که در رابطه با پرستش فی الواقع می‌تواند یک متعلق با احساس وجود داشته باشد، یا بپذیرد که این احساس می‌تواند منجر به رابطه‌ای شود که نقطه آغاز آرزو / محرومیت را کاملاً متعالی کند.

از نظر فروید، مسأله روشن بود: در متعلق اعتقاد دینی نمی‌توان واقعیتی در نظر گرفت، دست بالا به خاطر این که تنها «یک» متعلق اعتقاد وجود ندارد، بلکه بسیاری از متعلقات اعتقاد وجود دارند؛ و بعضی از اعتقادات مورد بحث با وجودی که متناقض و ناسازگارند، با این حال مردم به اعتقاد داشتن به آنها ادامه می‌دهند. با وجود این، محال بودن واقعیت متعلق اعتقاد دینی می‌توانست به روش‌های دیگری به جز روانکاوی صرف اثبات شود. با پذیرش این نکته که انگیزه اعتقاد داشتن، یا دلیلی که به موجب آنها انسان‌ها به چیزی اعتقاد پیدا می‌کنند، چنان که فروید گفته است، ممکن است پست باشد (چنان که او درباره عشق گفته بود، زمانی که این انگیزه‌ها فهمیده و درک شوند، باعث کاهش خودشیفتگی می‌گردند)، و همچنین با پذیرفتن این که انجام مراسم مذهبی، که اعتقاد به خدا مستلزم آن است، با بی‌رحمی و بدبینی‌ای که در آنها وجود دارد، همیشه ترسناک هستند، این حقیقت باقی می‌ماند که در تجربه اعتقاد، همانند تجربه عشق، نقطه آغاز می‌تواند متعالی گردد. «خود» در رابطه با دیگری، چنان که فروید گفته است، یک بار دیگر خود را متعالی می‌کند. اگر چنین نبود، مشکل می‌توانستیم بفهمیم که در حوزه خود بحث‌های مذهبی، گفتگوهای مذهبی، آداب و رسوم و همچنین بحث‌های لفظی چگونه می‌توانستند به عنوان مناسب یا نامناسب داوری شوند، و چگونه است که آن داوری‌ها، حتی در خود واتیکان، یکسان باقی نمی‌مانند. روانکاوی با متمرکز نمودن توجه خود بر روش‌هایی که افراد، ساختار زندگی شخصی را شکل می‌دهند، توجه خود را به سوی واقعیت ممکن متعلقات اعتقاد باز می‌گرداند. روانکاوی نمی‌گوید که تمام متعلقات اعتقاد، واقعیت وجودی دارند، اما روانکاوی دیگر بیش از این

امکان واقعیت داشتن متعلقات اعتقاد را، و بنابراین، شاید در بعضی از نمونه‌ها، امکان واقعیت وجودی را به عنوان زمینه کافی برای تأثیر، نادیده نمی‌گیرد. از این رو، آشکارا این پرسش طرح می‌شود که در مورد امکان وجود خدا، چنین تأثیری در کجا می‌تواند مشاهده شود. به عنوان نمونه، آیا این تأثیر می‌تواند در جایی دیده شود که عموماً به عنوان «تجربه دینی» به آن اشاره می‌شود؟ آیا این موردی هست که آنچه که به طور مبهم به «تجربه دینی» نسبت داده می‌شود بتواند برای کسانی که مایلند تأثیر خدا را قطعی و مشخص کنند، موضع درستی باشد؛ یا آیا این موردی هست که «مفهوم خدا» که در مجموع «تجربه دینی» نامیده می‌شود چیزی نباشد جز یک فعالیت شیمیایی دراماتیک در مغز، که اینک می‌تواند به وسیله بعضی از داروهای توهم‌زا نظیر L.S.D برانگیخته شود، و چیزی است که نتیجتاً با یک واقعیت عرضه شده در وجود، که نام «خدا» می‌تواند به آن اطلاق شود، کاری ندارد؟ برای اندیشیدن درباره این پرسش‌ها، ما نیازمند آنیم که در وهله نخست بعضی از ساختارهای روانشناسی تجربی (آزمایشی) را، تا جایی که می‌توانند بر مفهوم و رفتار مذهبی روشنی بیافکنند، مورد بررسی قرار دهیم.

فصل هفتم

فیزیولوژی مغز و دعاوی تجربه دینی

از تمام حوزه‌های تحقیقاتی که ممکن بود بر این موضوع روشنی بیافکنند - که موجودات انسانی چگونه مفهومی از خدا ساخته‌اند، به نظر می‌رسد روان‌شناسی آزمایشی^۱ از همه امیدوارکننده‌تر است - به ویژه در سه حوزه تحقیقاتی: روان‌شناسی ساختار مفهومی، فیزیولوژی رفتار احساساتی^۲، و حوزه تجربه داروهای محرک^۳ نظیر ال. اس. دی، که مدعی تجربه خدا هستند. اما، در اینجا بلافاصله مشکلی پیش می‌آید: فی الواقع درباره فیزیولوژی عصبی مغز، یا حتی درباره «واکنش همه جانبه^۴» عاملان^۵ دارو درمانی عصبی روانی^۶ (به جز توضیحاتی که درباره اثرات آنها ارائه شده)، هنوز شناخت ناچیزی به دست آمده است.^(۱)

1. experimental psychology.

2. emotional.

3. inducing drug.

4. The global action.

5. agent.

6. neuropsychopharmacological.

علی‌رغم پیشرفت‌های انقلابی^۱ در زمینه فهم^۲، که در سده حاضر [قرن بیستم. م] صورت گرفته، آنچه که در بالا ذکر شد، حقیقت دارد. به عنوان مثال، اگر کسی درباره روان‌شناسی رفتار مفهومی بیاندیشد، روشن می‌شود که علیرغم توان تحقیقاتی اخیر در بعضی از حوزه‌های خاص - گاهاً در قلمروهای واقعی^۳ مغز، درک رفتار مفهومی به ندرت آغاز شده است. لیله بورن^۴ در سال ۱۹۶۶ در این زمینه تحقیقی را آغاز کرد که با این عبارت گویا آغاز شده است: «تا همین چند سال پیش، درباره رفتار مفهومی هیچ روان‌شناسی تجربی وجود نداشت».^(۲) مسلّم است که او پس از این بحث خود را ادامه داده و خاطرنشان نموده که فی الواقع در این زمینه پیشرفت‌هایی حاصل شده است^(۳)، اما حتّی در آن صورت، این تحقیقات مراحل ابتدایی خود را می‌گذرانند.

از سوی دیگر نمونه دیگر درباره مفهوم خدا، رهیافت روان‌سنجی^۵ درباره خلاقیت^۶ است. بعد از مقالات و تحقیقات گیل فورد^۷ در اوایل دهه ۵۰ و ۶۰، موضوع خلاقیت، چنان که هادسون^۸ گفته است «تبدیل به قطاری شد که همه ما با سلامتی و سرخوشی ورزشکاران به داخل آن پریدیم».^(۴) این ورزشکاران عقلی اساساً مایل بودند از طریق چیزی که این مفهوم فریبنده خلاقیت ممکن بود نشان دهد، معیارهایی برای اندازه‌گیری درست کنند. پس از آن - و فقط پس از آن - بود که برتری آزمایش آی کیو^۹ که مرتباً در آزمایش افراد خلاق شکست می‌خورد، به

1. revolutionary.

2. understanding.

3. literal.

4. Lyle Bourne.

5. psychometric.

6. creativity.

7. Guilford.

8. Hudson.

9. IQ.

چالش گرفته شد. به این ترتیب، والاش^۱ و گوگن^۲، ارتباط شناختی^۳ را به عنوان معیاری برای اندازه‌گیری پیشنهاد کردند، معیاری که در ارتباط با آزمایش هوش منجر به پیش‌بینی‌های ساختار^۴ رفتاری در رابطه با رفتار مدرسه‌ای گردید. (۵) سپس همراه با این طرح‌ها، لازم بود در رابطه با معیارهای دیگر خلاقیت، مجموعه‌ای^۵ از رابطه‌ها^۶ ایجاد شود به این امید که سرانجام رابطه این معیارها در یک خط طولی به هم نزدیک شوند، به طوری که بتوان به تعریفی کافی از خلاقیت دست یافت - کافی، یعنی کافی برای نتایج آموزشی^۷ - که به تبع شناخت و تشویق خلاقیت به دست می‌آمد.

اما اگرچه انسان حقیقتاً با هرگونه کوششی که به منظور نجات کودکان از طبقه‌بندی شدن با واحدهای اندازه‌گیری نامناسب، انجام می‌شود، اگرچه که آزمایش آی کیو تنها واحد اندازه‌گیری ارزشمند است، همدردی دارد، این حقیقت باقی می‌ماند که اشتیاق نخستین فروکش نموده و همه فهمیده‌اند که شرح عملکرد رفتار خلاق و تأسیس معیارهای اندازه‌گیری کاری است بسیار پیچیده و دشوار که نیازمند دقت فراوان است (۶). مسلماً هنوز بسیار زود است که درباره مفهوم می‌کردن^۸ تصویری^۹ خدا، یا درباره مکانیسم‌ها یا شرایط آن عملکرد^{۱۰} نتیجه‌گیری کنیم. این اظهارات مقدماتی باید خیلی منفی به نظر برسند. اما فی الواقع این عبارات به این منظور مطرح شده‌اند که خاطر نشان شود در مقایسه با فهم،

1. Wallach.

2. Kogan.

3. cognitive association.

4. Formation.

5. set.

6. correlation.

7. educational.

8. conceptualization.

9. imaginative.

10. function.

که پیش از این به آن نایل شده‌ایم (یا، شاید تصوّر می‌کنیم که به آن نایل شده‌ایم) دانش کنونی ما بسیار ناچیز است.

شاید به همین دلیل، بسیاری از بحث‌های جاری دربارهٔ رفتار مغزی - به ویژه بحث‌هایی که در رابطه با رفتارگرایی^۱ اسکینری^۲ هستند، پیشرفتی بیش از آن نداشته‌اند که در بحث بین پنیر و کرم پنیر^۳ وجود دارد:

کرم - پنیر پرسید پنیر چگونه به آنجا رسیده است،
و بحث گرمی دربارهٔ موضوع درگرفت:
ارتدوکس^۴ گفت از هوا آمده است،
و رافضی^۵ گفت از سینی آمده است.

از این رو، ضمن پذیرفتن این نکته که این بحث‌ها در مراحل ابتدایی هستند، و با پذیرفتن این که بیشتر آنها می‌بایست موقّتی و گذرا باشند، این سؤال طرح می‌شود که نقش رهیافت آزمایشی یا روان سنجی در درک مفاهیم بشری از خدا، چیست؟

بخشی از پاسخ به سؤال فوق، بستگی به روشی دارد که از آن طریق می‌تواند به تأسیس پارامترهایی برای رفتار فردی کمک کند. این پاسخ به تأسیس مرزهایی کمک می‌کند که از طریق آن افراد احتمالاً به سوی ساختن مسیر شخصی خاصّ خودشان از تولّد تا مرگ حرکت می‌کنند.

به بیانی دیگر، پاسخ مذکور در تعیین مرزهایی برای روش‌های موجود، که در موارد ضروری، ممکن، احتمالی، یا حتّی در بعضی از موارد پیش‌بینی پذیرند، کمک می‌کند. به عنوان مثال، می‌تواند بین زمینه‌ها و باورها، در هر دو جهت، رابطه‌هایی ایجاد کند: زمینه‌ها، یعنی

1. behaviourism.

2. skinnerian.

3. cheese - mites.

4. orthodox.

5. heretics.

زمینه‌های خانوادگی یا قومی، که احتمالاً مشوق اعتقادات خاصی هستند؛ اما علاوه بر اینها زمینه‌هایی وجود دارند که احتمالاً اعتقادات موجود را قطع می‌کنند: زمینه‌های سازگار^۱ و ناسازگار^۲. اینها به وضوح برای واکنش احتمالی، پارامترهایی ایجاد می‌کنند. (۷) به همین نحو، اگر کسی این را به نمونه خلایقیت ربط دهد، فرد می‌تواند به طور آزمایشی بین رابطه‌های مذهبی و بعضی از انواع رفتارهای مفهومی غیر مذهبی، رابطه‌هایی ایجاد کند. عمل دتا^۳ مبنی بر این فرضیه که «کار در حوزه علم با کار در حوزه‌ای که پس زمینه^۴ مذهبی دارد متفاوت است» (زیرا «ارزش‌هایی که با پیشرفت‌های علمی سازگارند و از پیشرفت‌های علمی حمایت می‌کنند، امکان ندارد به طور یکسان در تمام مذاهب بزرگ پیدا شوند») (۸)، نمونه جالبی از این نوع است؛ زیرا در این حوزه از قبل سه نوع تبیین فرضی وجود داشت (نه دقیقاً برحسب فنون اندازه‌گیری) که می‌توانستند با رهیافت آزمایشی دتا آزمایش شوند.

این موارد، نمونه کوشش‌هایی هستند که برای ایجاد پارامترهایی از طریق عملکرد رابطه‌ای، صورت گرفته‌اند. اما کار^۵ دستی^۶ نیز مناسب است. (۹)، اگرچه عملاً در رابطه با رفتارها و اعتقادات مذهبی، نحوه عملکرد آن دشوار است.

با وجود این، آن می‌تواند، به عنوان نمونه، بعضی از پشتوانه‌ها^۷ را که از رفتارها و یا اعتقادات خاص مذهبی حمایت می‌کنند، یا آنها را منسوخ می‌کنند، تعیین کند. اما حتی وقتی که پارامترها با دقت بسیار زیاد تعیین

1. consonant.

2. dissonant.

3. Datta.

4. back ground.

5. function.

6. manipulative.

7. reinforcement.

شدند، هنوز هم با این پرسش مواجهیم که آیا آنها فقط امکاناتی را مشخص می‌کنند که به مفهوم خدا مربوط است. عکس آن را بگوییم، آیا مفهوم خدا یک متغیر^۱ وابسته است، که به شرایط خاصی که همه با هم وجود دارند و بر رفتار مغزی یک فرد خاص متمرکز شده‌اند وابسته است. در آن مورد، ممکن نبود برای تأثیر مداخله‌گرایانه^۲ چیزی که کوشش شده بود تا نام «خدا» بر آن اطلاق شود، جایی وجود داشته باشد (فی الواقع، نمی‌توانست جایی وجود داشته باشد).

برطبق این تحلیل رفتاری بسیار دقیق، مرجع^۳ نام خدا می‌توانست بعضی از رویدادهایی باشد که در محیط درونی اتفاق می‌افتند؛ یا برعکس، می‌توانست رویدادهای به هم پیوسته‌ای باشد که از طریق آنها آن تجربه، تفسیر شده و سپس در همه جا مفهومی شده، به گونه‌ای که نام «خدا» به لحاظ فرهنگی میسر شده است. اما اگر این بحث رفتارگرایانه انجام می‌گرفت، امکان داشت نتیجه بسیار مسخره‌ای از آن عاید شود: امکان داشت معنی آن این باشد که یک مکتب رفتارگرایی بسیار دقیق از نوع اسکینری بناگزیر باید منسوخ می‌شد. در رهیافت اسکینری این یک مسأله بنیادی است که محیط درونی باید در اصلاح^۴ و کنترل رفتار انسانی توانایی تعدیل^۵ داشته باشد. این قضیه باید این طور باشد چرا که اگر بخواهیم عبارت مشهور خود اسکینر را به کار ببریم، «مهندسی فرهنگی»^۶ ممکن نبود. فاعلی که از درون تصمیم می‌گرفت امکان داشت در مقابل جهت فرهنگی یا ایستادگی کند، یا رابطه‌اش را با آن قطع کند. به این ترتیب، میشل^۷ و مایرسون^۸ که خود اعتراف می‌کنند به این که پیرو اسکینر هستند، (۱۰) سعی کردند تا «بدون مراجعه به انسان‌های نامعلومی

1. variable.

2. contributory.

3. reference.

4. modification.

5. discounted.

6. cultural engineering.

7. Micheal.

8. Meyerson.

که بنا بر فرض از درون تصمیم می‌گیرند (۱۱)، یک سیستم رفتاری تأسیس کنند. بار دیگر، ممکن است دست کم با یکی از انگیزه‌هایی که پشت این بحث وجود دارد، همدردی کنیم: دخالت در مغز، به ویژه دخالت‌های جراحی (به عنوان مثال، جراحی لاکتومی^۱ جلوی پیشانی^۲) برای اصلاح رفتار، به هیچ عنوان مسأله‌ای پوشیده و پنهان نیست، به ویژه در ایالات متحده آمریکا. سخن اسکینر این است که مهندسی فرهنگی، با تغییر دادن شرایطی که ممکن است همچنین به نقص^۳، یا چیزی که در مجموع رفتار ضد اجتماعی^۴ نامیده می‌شود، منجر شود، چنین مداخله‌ای را غیر ضروری می‌کند. «نتایج این موقعیت باید روشن شود: صفات ژنتیکی موروثی و صفات^۵ سرشتی^۶، تحت کنترل، یا موضوع آزمایشات مستقیم رفتارگرا، قرار نمی‌گیرند. این به معنی آن است که تنها روشی که می‌توان از آن طریق در رفتار انسانی مؤثر بود، ایجاد تغییرات در محیط است» (۱۲).

اما در اینجا، اگرچه آن آرزو ممکن است پسندیده باشد، درک رفتار مغزی، که آن آرزو مستلزم آن است، به اندازه‌ای ناچیز است که عدل و انصاف را حتی از امور واقع، به ویژه آنجا که مربوط به مفهوم خداست، دور می‌کند. در قلب این مسأله این حقیقت وجود دارد که به نظر می‌رسد خود مغز «به عنوان» عاملی عمل می‌کند که از درون تصمیم می‌گیرد. دست کم، به نظر می‌رسد که یک تئوری SR (محرک - پاسخ)^۷ با واسطه^۸ احتمالش بیشتر باشد؛ منظور از این تئوری این است که دسته‌ای از فعالیت‌های درونی را که بین محرک خارجی و پاسخ آشکار قرار

1. lobectomy.

2. frontal.

3. bread down.

4. anti - social behaviour.

5. determiner.

6. constitutional.

7. stimulus - response.

8. mediated.

می‌گیرند، و آشکارا در آن پاسخ‌ها دخالت دارند، تبیین کند. مشکلی که در اینجا وجود دارد این واقعیت است که هنوز دربارهٔ این که در مکانیسم مغزی چه چیزی باعث آغاز اندیشه می‌شود (مثلاً، یک اندیشه نسبت به اندیشهٔ دیگر) عدم یقین بسیار زیادی وجود دارد. یکی از جنبه‌های این مشکل را می‌توان به وسیلهٔ یک سخنرانی نشان داد:

تقریباً در هر سخنرانی هر کسی دست کم بخشی از زمان را (کیلومترها آنطرف‌تر) می‌گذرانند، فی الواقع هیچ پاسخی طولانی‌تر از بی‌واسطه‌ترین محرک‌های خارجی، یعنی ارتعاشات هوا، وجود ندارد؛ با وجود این، فرد شادمانه در اندیشه‌های دیگر خود غوطه‌ور می‌شود. هیچ تردیدی در این نیست که اگر شرلوک هولمز^۱ بود، به سرعت می‌توانست آن اندیشه‌ها را به سر جای اولش برگرداند، اما این حقیقت به قوت خود باقی است که امکان جدا شدن فرد از انگیزه‌های بی‌واسطه - یا حتی با واسطه - وجود دارد، و او برای ادامهٔ فراگرد مغزی، به محیط درونی متکی است. هیچ موجود انسانی نمی‌تواند این کار را برای مدتی طولانی انجام دهد، آزمایش‌هایی که در فقدان^۲ [محرومیت‌های] حسّی^۳ صورت گرفته‌اند، این نکته را به وضوح نشان داده‌اند. (۱۳) اما این واقعیت که ما در مجموع توانایی انجام چنین کاری را داریم به معنی آن است که محیط درونی، حتی در طرح‌های مهندسی فرهنگی، نمی‌تواند قطع شود.

آنچه که به نظر واضح می‌رسد این است که مکانیسم‌های پاسخ درونی (ماهیه‌ها، غده‌ها، یا اعصاب) و مکانیسم‌های حسّی درونی (اعصاب، سلول‌های گیرندهٔ خاص) که پیوسته هوشیار و فعال‌اند، در محیط درونی همانقدر فعال‌اند که گیرنده‌های خارجی در محیط خارج فعال‌اند، اگرچه

1. sherlock Holmes.

2. deprivation.

3. sensory.

ما اکنون اطلاعات ناچیزی درباره آن داریم. از این رو، آیا ما می‌توانیم این بحث را به مفهوم خدا بکشانیم و بگوییم که بیشترین امکان تعیین مفهوم خدا وضعیتی است که با جدا شدن آگاهانه و کامل از انگیزه‌های خارجی، به دست می‌آید؛ و بگوییم که مفهوم حقیقی خدا (این مفهوم که خدا هست، و نه چیزی بیشتر) فقط امکان زودگذری در وضعیت تجرید^۱ است؟ آیا این می‌توانست همان رویدادی باشد که در محیط درونی اتفاق افتاده است و اکنون به عنوان این که «خدا» وجود دارد، تفسیر می‌شود؟ این آشکارا مکانیسم بسیاری از کارها و وضعیتهای نشان می‌دهد که اصطلاح «عرفانی»^۲ شامل همه آنها می‌شود. در بیشتر سنت‌های دینی، اگرچه نه در تمامی آنها، این امکان وجود دارد که تکنیک‌ها و اقداماتی را پیدا کنیم که نتیجه جدا شدن فراگرد ذهنی یک انسان از آن دسته از فشار انگیزه‌های خارجی است که آن قدر دورند که نمی‌توانند در محیط درونی دخالت کنند. بعضی از نمونه‌های آنها (در میان بسیاری از نمونه‌ها) عبارتند از تکرار یک نام یا یک آوای مقدّس، پرهیز و ریاضت زاهدانه، انزواطلبی به لحاظ فیزیکی، حتی در حوزه‌ای که استیلتز^۳ بر روی ستونش ایستاده، او بر روی یک تصوّر تمرکز نموده تا بدین وسیله تمام تصوّرات دیگر را از ذهنش خارج کند. به عهد بودساتاوا^۴ در نوع چینی^۵ آن توجه کنید: «من عهد کرده‌ام تا بر تمام چیزهایی که راهزن ذهن هستند، پیروز شوم». در این زمینه تقریباً نمونه‌های بی‌شماری وجود دارند که اغلب به شیوه‌های غیرمنتظره بیان می‌شوند:

1. abstraction.

2. mystical.

3. Stylites.

4. Bodhisattva.

5. chinese form.

من تقریباً از زمان کودکی‌ام، در تمام مواردی که تنها بوده‌ام در بیداری به نوعی جذب^۱ فرو می‌رفتم که بارها اتفاق می‌افتادند. معمولاً به این شکل بود که کسی نام مرا دو یا سه بار در سکوت و تنهایی‌ام تکرار می‌کرد، تا جایی که شدت آگاهی فردی‌ام ناگهان از بین می‌رفت؛ به نظر می‌رسید که فردیت، حل شده^۲ و در یک هستی^۳ بدون حد و مرز محو^۴ شده است؛ این، یک وضعیت مبهم نبود، بلکه روشن‌ترین روشنایی‌ها، مطمئن‌ترین مطمئن‌ها، عجیب‌ترین عجایب، به کلی فراتر از کلمات بود، جایی که مرگ تقریباً یک امر محال خنده‌آور بود، به نظر می‌رسید از دست دادن فردیت (اگر چنین چیزی وجود داشت) عدم و فنا^۵ نبود، بلکه تنها زندگی‌ای بود که حقیقی بود. (۱۴)

بعضی از این تکنیک‌ها (به عنوان مثال، تکرار دایمی یک نام یا یک آوا) احتمالاً با گروهی از تکنیک‌ها در رابطه‌اند که آن‌ها نیز به وسیله فشار یک انگیزه تکراری واحد - یا شاید بهتر است بگوییم، به وسیله فشار ترکیبی از انگیزه‌ها، مثلاً فشار طبل‌ها و رقص‌ها - در رفتار مغزی، ایجاد پاسخ انگیزشی^۶ می‌کنند. اینها نیز نتایج^۷ دراماتیک به بار می‌آورند، اما این نتایج ضرورتاً مثل همان نتایجی نیستند که در اثر جداشدگی به وجود می‌آید. با وجود این، اینها نیز مدعی ایجاد احساسی^۸ از خدا هستند. اگر تئوری «غربی»^۹ درباره منشأ توهمات درست باشد، (۱۵) تمام این تحلیل‌ها درباره مفهوم خدا می‌توانستند با تجربه‌ای که از مواد توهم‌زا به

1. trance.

2. dissolve.

3. being.

4. fade away.

5. extinction.

6. induce.

7. effect.

8. sensible.

9. west Theory.

دست می‌آید، بسیار نزدیک باشند. تئوری «غربی» می‌گوید که توهمات، از این جنبه به تأثیرات ال اس دی، و همچنین به دیگر داروهای توهم‌زا، نزدیک‌اند؛ به این معنی که آشکار شده است که آسیب^۱ آستانه حسی^۲ با یک وضعیتی بسیار تحریک شده^۳ در مغز، پیوند دارد. به این ترتیب، تئوری «غربی» می‌گوید که توهمات به این علت به وجود می‌آیند که در منابع داده‌های^۴ حسی مانعی جزئی ایجاد می‌شود که همین امر یک نوع رهایی^۵ به وجود می‌آورد تا از موادی که پشت آگاهی بی‌واسطه ذخیره شده‌اند، تجربه‌ای ادراکی حاصل شود. اگرچه ممکن است این مناسب باشد، اما به نظر نمی‌رسد که کاملاً درست باشد. چنان که جارویک^۶ خاطر نشان نموده، اینک تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته که نشان می‌دهند تحت تأثیر داروهای توهم‌زا، حساسیت^۷ نسبت به انگیزه‌های خارجی بالا می‌رود نه این که آسیب می‌بیند. قضیه از این قرار است که به وسیله دارو موانع «دیگری» در ارتباطات مغزی به وجود می‌آیند. (۱۶)

بدون تردید یکی از محدود تجربیات همگانی که در رابطه با مصرف ال اس دی گزارش شده درباره همین حساسیت است، این گزارش‌ها حاکی از آن‌اند که در این‌گونه تجربیات، مسیرهایی که به بینایی ختم می‌شوند خودشان تا اندازه زیادی تحت تأثیر قرار می‌گیرند. جارویک راه حل متفاوت دیگری پیشنهاد کرده مبنی بر این که چیزی که در اثر مصرف داروهای توهم‌زا (و در رفتار توهمی) آسیب می‌بیند بازگشت حافظه کوتاه مدّت است. این کار اجازه می‌دهد تا بازگشت نشانه‌های حافظه بلند

1. impairment.

2. sensory Threshold.

3. arousal.

4. sensory input.

5. release.

6. Jarvik.

7. sensitivity.

مدّت، که چنان «دور از زمینه» هستند که باعث به وجود آمدن ارتباطات عصبی عجیبی می‌شوند، افزایش یابند: «ما فکر می‌کنیم که توهمات در اثر نقص حافظه به وجود می‌آیند، نقص حافظه موجب می‌شود که موانع از سر راه کنار روند و حافظه به خاطرات گذشته دور بازگردد. یکی از روش‌هایی که داروهای توهم‌زا از آن طریق اثر می‌بخشند عبارت است از معیوب کردن حافظه کوتاه مدّت و برانگیختن حافظه بلند مدّت به جای آن» (۱۷). چیزی که واضح به نظر می‌رسد این است که تجربیات توهمی از خدا، اعم از تجربیات دیداری^۱ یا وجودی^۲ در خصوص خدا، صرفاً به خاطر جدا شدن از محرک‌ها^۳ نیست.

برعکس، تا آنجا که آنها دربردارنده بازگشت خاطرات^۴ عجیب هستند، ضرورتاً آن خاطرات [نشانه‌ها. م] باید از قبل برای رفتار مغزی مورد بحث قابل حصول بوده باشند. این که آن نشانه‌ها نخستین بار چگونه به وجود آمده‌اند، که تجربه نام‌گذاری^۵ خدا از آن‌ها استنتاج شده است (فرض کنیم که این طور است) موضوع دیگری است، و چیزی است که پس از این به آن خواهیم پرداخت. اما مسلماً با اتکا به آن بازگشت خاطرات شخصی از نوع عجیب است که انکارکردن دعاوی توهمی، مثل آنهایی که روکاج^۶ در مورد سه مسیحی یاپ سیلانتي^۷ یافته است (۱۸)، غیر ممکن است. منشأ تفسیر به اعتبار شخصی خود فرد بستگی دارد چرا که خاطرات خاص خود فرد هستند.

آشکارا این مکانیسم‌های تجربه در مفاهیمی که انسان‌ها درباره خدا

1. seeing.

2. being.

3. stimuli.

4. memory.

5. God - labelling.

6. Rokeach.

7. Ypsilanti.

ساخته‌اند، اهمیت بسزایی دارند. آنها به تجربیاتی منجر شده‌اند که به نظر رسیده‌اند، یا ادعا شده‌اند که در بردارنده احساسات^۱ واقعی از خدا هستند؛ و آن دعاوی در تاریخ ادیان از جهات مختلف سودمند بوده‌اند. اما شاید کسی بخواهد بداند که (به ویژه اگر این امر متضمن بازگشت خاطرات عجیب باشد) چرا مفاهیم خدا؟ چرا بعضی از این تجربیات، نام شناخته شده خدا را دریافت کرده‌اند؟ آشکارا، همه آنها آن طور عمل نکرده‌اند. به وسیله همان تکنیک‌ها تجربیاتی به تجربه درآمده‌اند، یا درک شده‌اند که بنابر حوزه وسیعی از واقعیت‌های شناخته شده، نام‌گذاری شده‌اند. از این رو، این نتیجه به دست می‌آید که تأیید یک نام خاص ربطی به خود تجربه ندارد، بلکه به پس زمینه مفهومی و به مبادی مفهومی‌ای مربوط است که انتظارات خاصی را برآورده می‌سازند و برای «هر» تجربه نمادهای خاصی را ذخیره می‌کنند. این «ضرورتاً» به این معنی نیست که ما داریم درباره «تجربه» غیرقابل تشخیصی صحبت می‌کنیم که به «طریق» گوناگون نام‌گذاری شده است. این مسلماً یک امکان است، چنان که وقتی به بحث درباره فیزیولوژی رفتار هیجانی بپردازیم، آن را بررسی خواهیم نمود. اما دست کم این امکان وجود دارد که خود ساختار مفهومی مؤثر باشد، و این که این «تجربه» به هیچ عنوان تجربه غیرقابل تشخیصی نیست آن طور که پیروان فلسفه قدیم^۲ فکر می‌کردند.

در اینجا برای ما این امکان وجود ندارد که به طور مفصل درباره آن رفتار گزارش شده بحث کنیم. در هر صورت، انسان ناگزیر است برای این که بداند چرا در بعضی از نمونه‌ها، بعضی از تجربیات به عنوان مفهومی درباره خدا نام‌گذاری شده‌اند، درباره پس زمینه آن ساختار مفهومی عمیقاً

1. sensings.

2. perennial philosophy.

تحقیق کند.

زمانی که ما به بررسی بعضی از دعاوی دربارهٔ داروهای توهم‌زا و تجربهٔ دینی بپردازیم، این نکته از جنبهٔ اعتقادی اهمیت پیدا می‌کند. آیا ممکن نبود قضیه از این قرار باشد که «تجربه، در همهٔ موارد، یک تجربهٔ واحد باشد؟» در اینجا بحث دربارهٔ این که آن تجربه غیرقابل تشخیص است، بحث بی‌ربطی است.

شدت آن تجربهٔ ذهنی که تحت تأثیر مواد توهم‌زا حاصل می‌شود به قدری دراماتیک [احساساتی. م] و بی‌شبهت به واقعیت جهان هر روزی است که مدتهاست از این ماجرا عبور کرده‌ایم که به نظر رسیده است آنها علت چیزی هستند که به یک واقعیت فرا طبیعی، واقعیتی فراتر از واقعیت هر روزی، که انسانها آن را با اسامی مختلف نامیده‌اند، دلالت می‌کند. در آن مورد، کل بحث دربارهٔ زمینه‌های خارجی اعتقاد، اساساً مهم نیست. (۱۹) اعم از این که چنان زمینه‌هایی وجود داشته باشند یا نه، فرقی به حال ذات آن واقعیت، که در یک حالت دراماتیک تجربه می‌شود، ندارد. این ماهیت دراماتیک تجربی است که به نظر می‌رسد اصطلاحاتی چون «خدا» را می‌طلبد.

در اینجا، سرانجام، به حوزه‌ای رسیده‌ایم که به نظر می‌رسد می‌توانیم منشأ مفهوم خدا را همان قدر با اطمینان مشخص کنیم که هرکسی می‌توانست در سدهٔ نوزدهم این کار را انجام دهد. مفهوم خدا در تجربه‌ای ریشه دارد که به لحاظ احساسی چنان «خارج از این جهان است» که برای تبیین آن به «خدا» نیازمندیم، تجربه‌ای که به قول گری اسنایدر:^۱ بر اساس آشکال است که مقدّسات، خدایان شخصی، ظهور بود یساتاوا، بودا، و

1. Gary Snyder.

خدایانی که به چشم شما می آیند، حاصل می شود. اما فی الواقع این توصیفی است که او از تجربه ای که از مصرف ال اس دی به دست می آید ارائه نموده. بنابراین، چرا ما نباید رابطه ای بین آنها برقرار کنیم - یعنی آنها را تفسیر کنیم - و به داروهایی که در روان اثر می گذارند دقیقاً به عنوان آغاز آن رفتار مغزی نگاه کنیم که همچنین، در تجربیاتی که به لحاظ سنتی به عنوان تجربیات دینی در نظر گرفته شده اند، فعال است؟ اسناد دقیقاً این رابطه را برقرار نموده است. (۲۰)

به این ترتیب، داروهای توهم زا، برای شناسایی منشأ مفهوم خدا حوزه مطمئنی را در عصر حاضر (قرن بیستم) فراهم می کنند. سرانجام در اینجا ما به این یقین آشکار رسیده ایم که سرچشمه های مفهوم خدا می توانند مشخص شوند. اگر بخواهیم به خلاصه ترین شکل ممکن سخن بگوییم، باید بگوییم خدا در یک گلدان رشد کرده است. این دقیقاً مقاله ای از مری بارنارد^۱ است تحت عنوان «خدا در گلدان»:

زمانی که به منشأ اسطوره ها^۲ و آیین هایی^۳ که در رابطه با گیاهان دارویی [توهم زا] هستند، توجه می کنیم، مطمئناً باید از خود پرسیم که آیا در مجموع این احتمال وجود ندارد که ابتدا چیز بیشتری اتفاق افتاده باشد: ایده ای که خود بخود^۴ درباره زندگی پس از مرگ که نفس از بدن جدا می شود، به وجود آمده، از محدودیت های زمانی و مکانی، تجربیاتی درباره سعادت ابدی^۵ تا کشف اتفافی گیاهان توهم زا، که احساسی از سرخوشی می بخشند، مرکز آگاهی را مختل

1. Mary Barnard.

2. myThology.

3. cults.

4. spontaneously.

5. eternal bliss.

می‌کنند، و زمان و مکان را از مسیر اصلی‌اش خارج می‌کنند، و به ظاهر آنها را چون بادکنک در مناظر بسیار گسترده رها می‌سازند، در نوسان است. شاید نظریات قدیمی درست باشند، اما باید به یاد داشته باشیم که آن گیاهان دارویی آنجا در انتظار بودند تا بر اساس یک تجربه جدید، ایده‌ای جدید به انسان‌ها بیخشند. من فکر می‌کنم که آن تجربه ممکن است در اذهان بسیار آرام آنها چنان تأثیر انفجاری داشته است که باعث شود تا آنها به چیزهایی فکر کنند که پیش از آن هرگز درباره‌اش فکر نکرده بودند. اگر بخواهید می‌توانید آن را یک الهام الهی بنامید... اگر بخواهم با بی‌تفاوتی و کاملاً آگاهانه و هوشیارانه به موضوع نگاه کنم، مایلیم پیشگویی کنم که، کاری که آن ۵۰ گیاه‌شناس الهی^۱ به مدت ۵۰ سال انجام داده‌اند که منجر به تئوری‌های رایج در رابطه با منشأ اسطوره‌شناسی و الهیات شده است، همان قدر قدیمی و منسوخ شده‌اند که ستاره‌شناسی پیش از کپرنیک.^(۲۱)

در سال‌های اخیر، بحث مشابهی (اگرچه، این بحث عوامل فرعی را نیز در برمی‌گیرد) توسط وستون لابر^۲، در کتابش درباره سرچشمه‌های دین به طرز مبالغه‌آمیزی به بحث درباره شواهد پرداخته و با رهیافتی کاملاً قرن نوزدهمی، آن را بسط داده است^(۲۲). کوشش‌های دیگری که در همین زمینه برای تبیین مذاهب خاص صورت گرفته، مثل کاری که واسون^۳ یا الگرو^۴ انجام داده‌اند، احتمالاً آشناتر است.

1. Theo - botanist. 2. Weston La Barre. 3. Wasson.
4. Allegro.

آران سون^۱ و آسموند^۲ بحث را به طور کلی به این شکل خلاصه

نموده‌اند:

تکنولوژی داروها یکی از قدیمی‌ترین تکنولوژی‌هاست و احتمالاً زمانی آغاز شده که نیاکان ما در حین عبور از جنگل‌ها و خوردن گیاهان دریافتند که در میان غذاهایی که تجربه می‌کنند، بعضی از آنها تغییرات جالبی در چگونگی احساس، ادراک، و سازگاری بیشتر با جهان ایجاد می‌کنند. موادی که آگاهی را تغییر می‌دهند احتمالاً در میان مردم سراسر جهان کاربرد داشته و دارند (۲۳). به ویژه، به نظر می‌رسد موادی که الکل و کافئین دارند تقریباً در همه‌جا مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ و همچنین به نظر می‌رسد شاهدانه و گونه‌های دیگر آن به طرز گسترده‌ای استفاده می‌شدند. (۲۴)

بنابراین، چرا ما ادعا می‌کنیم که تجربیاتی که به لحاظ سنتی در زمینه‌های مذهبی روی داده‌اند، و تجربیاتی که به وسیله مواد توهم‌زا (به ویژه ال اس دی) حاصل شده‌اند، با یکدیگر برابرند؛ و ادعا می‌کنیم که کشف بعضی از این مواد به وسیله انسان اولیه، منشأ مفهوم خداست؟ در وضعیتی کنونی به نظر می‌رسد چهار عامل قابل توجه است: اولاً، این که مواد توهم‌زا فعالیت را در مغز به جریان می‌اندازند و فرو می‌نشانند که، در رابطه با موضوع نمی‌توانستند به روش دیگری روی دهند؛ نتایج این فعالیت به لحاظ خویشتن‌نگری^۳ جالب‌اند و در بعضی از جنبه‌ها از لحاظ خارجی قابل مشاهده‌اند. ثانیاً، این که تجربیاتی گزارش می‌شود که

1. Aaronson.

2. Osmond.

3. introspectively.

اصطلاحات مذهبی در آنها به کار برده می شود و بر تجربه عناصر مذهبی نظیر دیدن خدا، با خدا در آرامش به سر بردن، دیدن مریم با کره، حلول در نیروانا، دلالت دارند. ثالثاً، این که علایم و نشانه های این تجربه، ممکن است به تأثیر خود در رفتار «کسانی که» در این تجربیات سهم دارند، ادامه دهند. رابعاً، بعضی ها ادعا کرده اند که تجربه ای که از مصرف مواد توهم زا حاصل می شود با تجربه ای که به عنوان «تجربه دینی» از آن یاد می شود، برابراند. استیس^۱ این نکته را به خلاصه ترین شکل ممکن بیان کرده است:

«این گونه نیست که این تجربه «شبهه» تجربه عرفانی باشد، بلکه به خودی خود، یک تجربه عرفانی است.» (۲۵)

ابتدا عامل اول را مورد بررسی قرار دهیم. این واضح است و کمترین تعجبی ندارد که ورود مواد شیمیایی به مغز، در رفتار مغزی اثری می گذارد که به طور کلی قابل توصیف است. به این ترتیب، به عنوان نمونه، در مورد ال اس دی بعضی از تأثیرات عمومی و کلی وجود دارند که مکرراً روی می دهند، و مکرراً توصیف شده اند. (۲۶) این واقعیت که بعضی از این کلیت های تجربی، با بعضی از تجربیاتی که به وسیله دیگر مواد توهم زا تولید می شوند پیوند دارند، نشان می دهد که ممکن است ساختارهای شیمیایی نیز با یکدیگر پیوند داشته باشند؛ یا برعکس، اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم، ممکن است آنها تأثیر بیشتری بر یکدیگر داشته باشند زمانی که با جنبه های فاصله دار^۲ دوباره کشیده شوند، و این دقیقاً چیزی است که تحقیقات کپ^۳ درباره ارتباط^۴ بین ساختار - فعالیت^۵ در

1. stace.

2. spatial.

3. keup.

4. relationship.

5. structure - activity.

میان عاملان^۱ توهم^۲ نشان می دهد (۲۷). کاری که کپ انجام داد طبقه بندی رابطه هایی بود که به لحاظ آزمایشی در ساختار مولکولی مواد توهم زای شناخته شده وجود دارند، که تاکنون ۱۵۰ نوع از آن شناخته شده اند. نکته جالب این است که اگرچه بعضی از مواد خارج از طبقه بندی و تحلیل شیمیایی قرار می گیرند (به عنوان مثال «سرنیل»^۳، فنسی کلیدین^۴ که یک داروی بیهوشی^۵ است خواص توهم زا هم دارد)، شباهت های ساختاری کافی بودند تا نشان دهند که «وجود یک محل گیرنده واحد برای ترکیبات Psychotomimetic، ترکیبات مؤثرتر مولکول های فعال در مقایسه با هم جنس های غیرفعال، تعدادی از خصوصیات فضایی^۶، آن محل ترکیبی فرضی را تأیید می کنند. (۲۸)

این مسأله، خارج از آن تحقیق است و در حقیقت، تا اندازه ای فراتر از آن است. اما یکی از نتایج این کلیت های توصیفی و تحلیلی این است که شخص نمی تواند آنها را به «عنوان» «تجربه دینی» یا «چیزی» از این قبیل، نام گذاری کند. برعکس، ما در مسأله ای بسیار آشنا شرکت داریم، این مسأله با نام تجربه، به ویژه تجربه احساسات، نامیده شده است. بنابراین، باید ببینیم که این مسأله چیست و چرا مهم است؟ اگر ما ابتدا به زمینه ای توجه کنیم که نسبت به احساسات لذت، ترس، خشم و غیره - تا اندازه ای بی تفاوت است، شاید این نکته روشن تر شود.

اجازه دهید یکی از افراطی ترین جمله های ممکن را بگوییم: و آن این که احساسات در فعالیت عصبی، یک الگوی کلی جریان سمپاتیکی^۷ را نشان می دهند که بعداً بر اساس زمینه ای که دارند نام گذاری می شوند. به

1. agent.

2. hallucinogenic.

3. sernyl.

4. phencyclidine.

5. anaesthetic.

6. spatial characteristics.

7. sympathetic.

عبارت دیگر، اگر بخواهیم این نکته را در افراطی‌ترین شکل آن بیان کنیم، قضیه از این قرار است که بنیاد فیزیولوژی عصبی^۱، احساسات نامشخص^۲ است. تغییراتی^۳ که در احساسات روی می‌دهند، حتی الامکان به خاطر مطابقت وضعیّت کنونی با تجربه‌ای است که در گذشته به دست آمده است.

اگر قضیه چنین باشد، پس باید این امکان هم وجود داشته باشد که به لحاظ آزمایشی با دست‌کاری^۴ در زمینه، در احساس هیجانی اثر بگذاریم و این دقیقاً کاری است که قبلاً انجام شده است. یک نمونه آشنای آن کاری است که شاختر^۵ و سینگر^۶ انجام داده‌اند (۲۹). موضوع از این قرار بود که به گروه‌هایی از دانش‌آموزان اپین فرین^۷ تزریق شد و به آنان گفته شد که آنها برای یک ترکیب ویتامینی مورد آزمایش قرار گرفته‌اند؛ البته به بعضی از آنها محلول نمک^۸ به عنوان پلاسبو^۹ تزریق شده بود. گروه‌ها در زمینه‌هایی قرار داده شده بودند که در یک زمینه باید احساس سرخوشی می‌کردند و در زمینه دیگر احساس خشم. در هر گروه به تعدادی از آنها گفته شده بود که باید منتظر چه اثراتی باشند و دیگران اساساً بی‌اطلاع بودند، و در گروهی که باید احساس سرخوشی می‌کردند به بعضی‌ها اطلاعات «غلط داده شده بود» (یعنی، به آنها علائمی گفته شده بود که در حقیقت به عنوان نتیجه یک داروی شادی‌بخش رخ نمی‌دادند). نتایج، سه قضیه اصلی شاختر را تأیید می‌کردند. (۳۰) نتیجه‌ای که شاختر به آن رسیده از این قرار است: ما با قرار دادن افراد تحت آزمایش خود در

- | | | |
|---------------------------------|----------------------|---------------------|
| 1. physioneurological. | 2. undifferentiated. | 3. differentiation. |
| 4. manipulating. | 5. Schachter. | 6. singer. |
| 7. epine phrin. | 8. saline solution. | |
| 9. Placebo = نسخه بیمار راضی کن | | |

وضعیتی دقیقاً مشابه تحت تأثیر اپین فرین، که منجر به فعالیت سمپاتیکی می‌شود و به وسیله ابزار^۱ دست‌کاری شده شناختی^۲ توانستیم در آنها وضعیت‌های متفاوتی از قبیل خوشی، خشم، سرگرم شدن با یک فیلم، ایجاد کنیم. (۳۱) فی‌الواقع ممکن است قضیه از این قرار باشد که عوامل^۳ شناختی، صفت‌های بزرگتر همان «اسامی» احساساتی باشند که، ما آن را به یک وضعیت مشترک تحریک سمپاتیکی نسبت می‌دهیم. (۳۲)

شخص تا اندازه‌ای می‌تواند این را درباره خودش آزمایش کند: یک فیلم ترسناک، یا فیلمی که خطر در آن به نمایش گذاشته شود، زمینه‌ای است که در آن علائم گوناگون دیداری و شنیداری به کار می‌روند تا احساس «ترس» را از طریق هم‌احساس کردن بیننده با کسی که در آن عمل ترسناک یا خطرناک شرکت دارد، انتقال دهند. اما در حقیقت رها شدن از آن احساس، کار آسانی است. به عنوان مثال، با تصور کردن کارگردانی^۴ که فریاد می‌کشد «کات»^۵، یا به وسیله قراردادن میکروفون‌ها و لامپ‌ها درست بالای سر هنرپیشه‌گان، می‌توان از این احساس رها شد. در آن مورد، احساسی که دستکاری شده است صرفاً ناپدید می‌شود. این احساس حتی می‌تواند تبدیل به یک خنده ناگهانی شود وقتی که فرد بفهمد که نمایش تا چه اندازه محال و غیرممکن است. یک نمونه دقیق‌تر، که در آن، این انتقال به وسیله مدیر دست‌کاری شده است، می‌تواند فیلمی چون «گربه و قناری» باشد، که در اصل یک فیلم ملودرام است، اما برای باب هوپ^۶ تبدیل به وسیله‌ای می‌شود که در آن ترس و طنز متناوباً جای‌شان را به یکدیگر می‌دهند. (۳۳)

1. manipulations.

2. cognitive.

3. factor.

4. director.

5. cut.

6. BobHope.

بنابراین، این، یک عبارت روشن دربارهٔ تئوری احساسات به عنوان یک وضعیتی عمومی تحریکی است، که پس از آن به لحاظ شناختی می‌تواند بر حسب زمینه نام‌گذاری شود، نشانهٔ زمینه نیز می‌تواند به لحاظ آزمایشی نشان داده شود. این عبارت اساسی، دست کم در جهتی که پریبرام^۱ نشان داده می‌بایست روشن شود (۳۴). ممکن است قضیه از این قرار باشد که برای آموختن وضعیتی‌های مختلف و نام‌های مناسب آنها، در فعالیت عصبی، منابع و منشأهای مختلفی وجود داشته باشند؛ این نکته می‌تواند به وسیلهٔ نقشهٔ - ثابت^۲ محل‌های گیرنده که نسبت به عامل‌های شیمیایی متفاوت حساس هستند، نشان داده شود. بنابراین، این امکان وجود دارد که «معنی» (شناخت کامل عناصر ترکیبی، که قبلاً به دست آمده است) می‌توانست برای نام‌گذاری یک وضعیتی احساسی به جای یک وضعیتی احساسی دیگر مفید واقع شود؛ و این که نتیجتاً این فعالیت، یک آسودگی عمومی کاملاً نامشخص نیست. پریبرام این نکته را که دیگر بیش از این درست نیست فکر کنیم که «مقدار» تحریک، نتیجهٔ آن را معلوم می‌کند، هرچند که آن نیز به نوبهٔ خود مهم است، برحسب کمیّت روشن نموده:

شواهدی که برای این نظریه (۳۵) ارائه شده‌اند به قدری تکراری هستند که در اینجا نیازی به ذکر آنها نیست. چیزی که باید در اینجا اضافه کرد این است که، برحسب شواهدی که از مطالعات عکس‌العمل‌های معین به دست آمده، نشان داده می‌شود که «مقدار»، بستگی به سازمان تجربی دارد، بستگی به شکل

1. Pribram.

2. steady mapping - out.

انتظاراتی دارد که با مواد جدید مورد چالش قرار می‌گیرند. بنابراین، «مقدار»، به عنوان مقدار سازگاری و عدم سازگاری بین شکل‌ها در نظر گرفته می‌شود، نه به عنوان مقدار هیجان یا نیرویی که برای سیستم رفتار عصبی قابل حصول است.

این «توزیع پذیری»^۱ هیجان است که تغییر می‌کند و علاوه بر این، مقدار تغییر می‌تواند به عنوان آگاهی اندازه‌گیری شود. (۳۶)

سپس او به موضوع قبلی برمی‌گردد:

بنابراین، فرض بر این است که انگیزش^۲ و احساس^۳ زمانی رخ می‌دهند که ارگانیسم تلاش می‌کند تا کنترل خود را بر محدودیت‌هایی که درک می‌کند، افزایش دهد. در آن محدوده که این کوشش به عنوان کوششی ارزیابی می‌شود که در هر لحظه میسر است، ارگانیسم برانگیخته می‌شود. در آن محدوده که این کوشش به عنوان کوششی ارزیابی می‌شود که در هر لحظه ناممکن است، ارگانیسم ضرورتاً احساساتی می‌شود - مگر این که کوشش را رها کند - یعنی، او با تکیه بر مکانیسم‌های خود - تنظیم شونده^۴، یا در یک وضعیت غیرقابل کنترل وارد می‌شود، یا خود را برای کوشش دیگری آماده می‌کند. (۳۷)

با وجود این، نکته فوق یک بار دیگر در اینجا، مثل هر جای دیگر، ما را به سوی اصل ترکیب شرایط به عنوان زمینه لازمی برای تبیین، هدایت

1. distribution.

2. motivation.

3. emotion.

4. self - regulatory.

می‌کند. لازمه بحث حاضر، این است که نام‌گذاری مناسب تا اندازه‌ای بستگی دارد به اندازه و روشی که از آن طریق وضعیتهای خاص رفع شده‌اند یا در این زمینه شکست خورده‌اند. به بیان ساده‌تر، «ترس» یک نام مناسب است، نه صرفاً از این جهت که وضعیتی بی‌واسطه آن، تهدید و تجربه‌ای است که فرد در گذشته به دست آورده و در این لحظه به یاد می‌آورد که این همان مورد است؛ بلکه به خاطر این که موقعیت آن هنوز برطرف نشده است. در حالی که طنز یا سرگرمی یک نام مناسب است زیرا موقعیت «برطرف شده است» این موقعیت‌ها را و بارها با روش‌هایی که غیرمنتظره و عجیب هستند، یا در رابطه با تجربه گذشته و مفاهیم رفتار منظم، نامتناسب هستند، برطرف شده است.

به عبارت دیگر، «معنی» در نام‌گذاری وضعیتهای احساسی، یک عنصر ترکیبی بسیار مهم است. این نکته فی‌الواقع با تئوری شرایط که قبلاً به عنوان زمینه کلی مناسب برای تحقیق در رفتار مذهبی ارائه شده بود، هماهنگ است. اگر ما فرضیه پریبرام را مبنی بر این که «انگیزش و احساس زمانی رخ می‌دهند که ارگانیسم تلاش می‌کند کنترل خود را نسبت به محدودیت‌هایی که درک می‌کند افزایش دهد»، بپذیریم، و اگر سهم برطرف شدن و یا برطرف نشدن را به یاد داشته باشیم، روشن خواهد شد که نام‌گذاری تحریک فیزیولوژیکی با نام «تحریکات مذهبی» در مورد ترکیبات خاص محدودیت، مناسب خواهد بود. به عنوان نمونه، در افراطی‌ترین شکل، آن محدودیت‌هایی که به استمرار وجود خاص فرد مربوط‌اند؛ به تشخیص هدف هوشمندانه در جهان مربوط‌اند؛ یا به ارزش‌هایی که فرد برای اعمال و احساساتش قائل است، مربوط‌اند. مثلاً، در درک حل مسئله فاصله شناخت شناسانه بین خدا و فرد

شناسنده، آن وضعیت تحریکی که برانگیخته می شود، به درستی به عنوان «وضعیت های مذهبی» نام گذاری می گردد، اگرچه ابزاری که در رفع آن وضعیت (یا در رها کردن آن وضعیت بدون این که حل شده باشد) به کار می روند، بنا بر پیشرفت های مذهبی در ادیان مختلف، تفاوت بسیار زیادی با یکدیگر دارند. مثلاً ممکن است کسی اعتقاد داشته باشد که به اتحاد مطلق با خدا، رسیده است، یا ممکن است دیگری اعتقاد داشته باشد که خدا یک نشانه مفهومی است برای وضعیتی که فراتر از زمان و نماد است، یا این که فرد سومی ممکن است معتقد باشد که جای رفع این وضعیت در زندگی پس از مرگ است، زمانی که امکان دارد یا این فاصله برای همیشه جاودان شود و باقی بماند، یا برای همیشه رفع شود؛ یا این که ممکن است کسی بگوید خود خدا این وضعیت را با نابود کردن زندگی انسانی، یا امور طبیعی، یا اشخاص ناتوان رفع خواهد کرد. همچنین، ممکن است خود این نام با «رها کردن» (به این وسیله که شخص از این که خود را در آن شرایط خاص قرار دهد، صرف نظر کند) محو شود؛ درست مثل کسی که می تواند نام «ترس» را در رابطه با یک فیلم ترسناک با گفتن این که «این فقط یک فیلم است» محو کند. شخص دیگر در یک وضعیت [یا موقعیت] برطرف نشده، درگیر نیست.

اگر این گزارش افراطی درباره احساسات اساساً درست باشد، حتی اگر شده فقط در طرح، این نتیجه به دست می آید که زمینه هایی که در آنها وضعیت های تحریکی می توانند ایجاد شوند و می توانند به درستی به عنوان «وضعیت های مذهبی» نام گذاری شوند، رخ خواهند داد و تکامل خواهند یافت. در مراسمی که در تولد و مرگ انجام می شوند، در معماری ها، در رقص ها، در سرودها، در وعظ های مذهبی، این فهرست

تقریباً بی‌پایان است: مذاهب جهان این نکته را به عنوان *adlibitum* مشخص کرده‌اند. مسأله ارتباط متقابل^۱ که در رابطه با اجزاء شرایط، در ردیف آن وضعیّت تحریکی است، چیزی است که ادیان با آن سروکار دارند و توجّه خود را اساساً بر آن متمرکز می‌کنند. این به معنی آن است که فرد نمی‌تواند «تجربه دینی» را، حتّی اگر آن یک «چیز» قابل شناخت باشد، از تجربیّات دیگر جدا کند، همچنان که فرد نمی‌تواند «تجربه ترس» را، حتّی اگر آن یک «چیز» قابل شناخت باشد، از دیگر تجربیّات جدا کند. برعکس، این زمینه است که می‌تواند نام مناسب را ارائه دهد، اعم از این که با تجربیّات گذشته مطابقت داشته باشد، یا نداشته باشد. بنابراین، کوشش‌هایی که صورت می‌گیرند تا «تجربه دینی» را به عنوان یک هویت و موجودیت^۲ تعریف کنند، در اشتباه هستند، و تعاریف متناظر بسیار زیادی که در این باره ارائه می‌شوند تا اندازه‌ای خارج از موضوع هستند. بدتر از این، کوشش‌هایی هستند که بر حسب محتوای سطحی یک تعریف صورت می‌گیرند و معتقدند که ادیان، بر اساس درکی که افراد معتقد از آن محتوا دارند، به وجود خود ادامه می‌دهند؛ یا این که معتقدند این «محتوای تجربی» که برای چیزی که مذاهب در نظر دارند القاء کنند، اساسی است، در همه ادیان یکسان است. بیشترین کاری که در آینده نزدیک باید انجام شود تعیین آن زمینه‌هایی است که به نظر می‌رسد زمینه‌هایی هستند که آن وضعیّت‌های تحریکی می‌توانند به واسطه آنها به درستی به عنوان وضعیّت‌های مذهبی، نام‌گذاری شوند. حتّی اگر این به دست آمده بود، این به معنی آن «نبود» که محتوا نامشخص است، به طوری که شخص می‌توانست بگوید که بین خوشی و

1. interconnection.

2. entity.

ترس هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ آنها به طور اتّفاقی برای وضعیّت‌های نامشخص تحرّیکی، به گونه‌ای متفاوت نام‌گذاری شده‌اند. برعکس، آن اسامی به خاطر رابطه‌هایی که با واقعیّت‌های (یا واقعیّت‌های فرضی) وضعیّت‌های خاص دارند، با موضوع تجربه شده، متناسب هستند. از این رو، این نتیجه به دست می‌آید که، صرف‌نظر از این تئوری احساس که اهمیّت چیزی را که ممکن است در واقعیّت وجود داشته باشد، نادیده می‌گیرد، این پرسش که در واقعیّت چه چیزی وجود دارد، مطلقاً ضروری است.

کسی ممکن است با شناختن این که در مجموع «این فقط یک فیلم است» آن نام را از بین ببرد؛ یا شاید، آن نام با درک این نکته که شخص صرفاً در یک رویا یا در یک فیلم «نیست»، تقویت شود، اما در وضعیّتی که با دست‌کاری اسامی نمی‌توان آن وضعیّت را برطرف نمود. تا آنجا که به نام‌گذاری تجربه دینی مربوط است، تئوری احساس به هیچ عنوان به ما اجازه نمی‌دهد که در اثر محو کردن یا تقویت کردن نام مناسب، در جایی که به زمینه‌های خاص تحرّیکی مربوط می‌شود، از واقعیّت ممکن آن متعلّق اعتقاد، و از اهمیّتی که آن واقعیّت یا عدم واقعیّت دارد، صرف‌نظر کنیم. دقیقاً به همین علّت است که «بعضی» از زمینه‌های تحرّیکی در سنت‌های دینی پیشرفته، مشکوک به نظر می‌رسند؛ و به همین علّت است که «تجربه، به عنوان یک غایت فی نفسه»، مثلاً در بخش‌هایی از سنت مسیحی، مشکوک است. چنگ زدن به تجربه‌ای که مسأله رویارویی با واقعیّت، یا عدم واقعیّت متعلّق اعتقاد را تیره و تار می‌کند، ساده‌لوحی است؛ زیرا این مستلزم نام‌گذاری زود هنگام آن وضعیّت‌های تحرّیکی، به عنوان شواهد مطمئن برای وجود خدا است. در حقیقت، بیشترین

بحث‌هایی که درباره آن وضعیت‌ها صورت می‌گیرند، بحث‌هایی «زودگذر»^۱ هستند، و حتی همین بحث‌ها نیز در صورتی که مکانیسم آن وضعیت تحریکی خاص روشن شود، ممکن است از بین بروند. این مسأله همچنین توضیح می‌دهد که چرا سنت‌های دینی مستلزم همکاری دشواری بین کسانی است که آن بحث‌های زودگذر درباره آن تجربه در نظرشان معتبر است؛ و کسانی که تبیین آن مکانیسم در نظرشان مستلزم تهی کردن آن تجربه حتی از معنی ناگزیرکننده است، همکاری دشوار بین عقل و احساس، دستاویزی است که به عنوان یک مسأله در برنامه‌های مذهبی تلویزیون انگلستان ظاهر می‌شود.

اکنون روشن می‌شود که ما نمی‌توانیم تجربیاتی را که از مصرف ال اس دی به دست می‌آیند با یک «تجربه دینی» و هویت و موجودیتی^۲ که صرفاً به وسیله محتوا تعریف می‌شود، یکسان فرض کنیم. برعکس، بیشترین کاری که می‌توان انجام داد این است که بخواهیم آن وضعیت تحریکی که با استفاده از داروهای شیمیایی ایجاد می‌شود، به درستی به عنوان یک وضعیت مذهبی، نام‌گذاری کنیم. اما این بستگی به آن نشانه‌های شناختی در آن وضعیت بی‌واسطه دارد. به عبارت دیگر، آن بستگی به زبانی دارد که در «مجموعه» به کار رفته است. اگر رابطه‌ای بین ال اس دی و «تجربه دینی» وجود دارد، آن بستگی به یک «تجربه دینی» که می‌تواند با تجربه‌ای که از ال اس دی به دست می‌آید یکی گرفته شود، ندارد؛ بلکه به این واقعیت بستگی دارد که در مواردی که ال اس دی مصرف می‌شود نشانه‌های کافی حاصل می‌شود که می‌توان به آنها نام مناسب «دینی» داد.

1. sustenance.

2. entity.

این تجربه فی نفسه دارای اعتبار آن تجربیاتی نیست که در زمینه‌های دیگر به عنوان «دینی» نام‌گذاری شده‌اند؛ از آن هم کمتر، در این تجربه، امکان واقعیت متعلق اعتقاد نیز وجود ندارد. زیرا، بدیهی است که تجربه‌ای که از ال اس دی به دست می‌آید بستگی به پس زمینه‌های خاص آن زمینه شناختی دارد که نام «دینی» از آن گرفته می‌شود. از این رو، بیشترین امیدی که می‌توانست وجود داشته باشد این بود که بحث‌ها را تقویت کنیم. از این جهت که نام «دینی» به نظر یک نام مناسب می‌رسد، ممکن است یک تعهد^۱ مستمر و مداوم نسبت به بعضی از انواع اعتقادات و رفتارها نیز درست باشند.

تمام این نکاتی که درباره اهمیت «مجموعه» گفته شد، در تجربه‌ای که از مصرف دارو حاصل می‌شود، به خوبی اثبات شده‌اند؛ اما با وجود این، ماهیت دراماتیک چنین تجربیاتی باعث شده است که افراد زیادی دقیقاً به نتیجه عکس آن برسند، مبنی بر این که فقط یک هویت و موجودیت^۲ در میان است یعنی «تجربه دینی» که مصرف ال اس دی موجب آن می‌شود. بنابراین، در اینجا ما به یک عبارت نمونه‌ای^۳ نظیر آنچه ون دازن^۴ گفته می‌رسیم:

یک تجربه محوری^۵ بشری وجود دارد که با تمام تجربیات دیگر فرق می‌کند. این تجربه در آیین ذن^۶ ژاپنی ساتوری^۷، در هندوئیسم موکشا^۸، و در «غرب» «اشراق»^۹ یا آگاهی جهانی^{۱۰} نامیده شده

- | | | |
|---------------------------|-------------|-------------------|
| 1. commitment. | 2. entity. | 3. typical. |
| 4. Van Dusen. | 5. central. | 6. Zen. |
| 7. Satori. | 8. moksha. | 9. enlightenment. |
| 10. cosmic consciousness. | | |

است... این تجربه، تجربه‌ای در میان دیگر تجربیات نیست، برعکس، در مرکز و قلب همه تجربیات بشری قرار دارد... زمانی که این تجربه به دست بیاید، زندگی تغییر می‌کند، زیرا ریشه هویت^۱ بشری به آن بستگی دارد.... به نظر می‌رسد که داروی ال اس دی کشف این تجربه آشکارا باستانی^۲ و جهانی^۳ را آسان می‌کند. (۳۸)

این دقیقاً هم هویت کردن^۴ [آن «تجربه» با تجربه‌ای است که از ال اس دی به دست می‌آید. م] و بنابراین نتیجه‌ای نادرست است. نوع عادلانه‌تر آن را کلارک^۵ بر اساس بحث زینر^۶، مبنی بر این که مسکالین^۷ ممکن است به تجربه همه خدایی^۸ یا توحیدی^۹، اما نه با تجربه‌ای که فرد در رابطه با خدا شخصاً به دست می‌آورد، نزدیک باشد، ارائه نموده:

درست است که در نظر بسیاری از مصرف کنندگان داروهای توهم‌زا، آن تجربه دینی که در این رابطه به دست می‌آید، متناسب با همه خدایی و الگوهای دینی «شرقی» است، اما خود تجربه اساساً غیر عقلانی و غیرقابل توصیف است. شخص به جهت این که فکر می‌کند ممکن است این تجربه قابل وصف باشد از این یا آن گروه مفاهیم بهره می‌گیرد، اما به نظر نمی‌رسد که بکارگیری هیچیک از آن مفاهیم درباره این تجربه خاص عادلانه باشد. از این رو، این توصیف‌ها از تنوع و گوناگونی بسیاری بهره‌مندند، و در حالی که بعضی‌ها با

1. identity.	2. ancient.	3. universal.
4. identification.	5. Clark.	6. Zaehner.
7. mescaline.	8. panTheistic.	9. monistic.

تیپ‌شناسی^۱ کلامی^۲ زینر موافق‌اند، دیگران در این که تجربیات خود را اساساً مسیحی بدانند بیش از قدیسه ترزا^۳، که یکی از دیدارهای عرفانی خود را به عنوان چیزی وصف کرده که رازهای تثلیث را بر او آشکار نموده، مشکل ندارند.(۳۹)

اگر هر نظریه‌ای همانند نظریه‌ای که تئوری احساسات نام گرفته، درست باشد، بدیهی است که بررسی‌های^۴ کلارک معتبر هستند. بدون این که بخواهیم وارد تفسیر بحث‌های زینر بشویم، نکته‌ای که باید بر آن تأکید کنیم بر مبنای این عبارت است که «شخص باید مفاهیمی را به کار ببرد»، و «دیگران مشکلی ندارند... در این که تجربیات خود را به عنوان... ببینند». این عبارت، به روشی کاملاً ناآگاهانه بر این نکته اساسی تأکید می‌کند که ال اس دی منجر به تجربه دینی نمی‌شود، بلکه وضعیت هیجان‌آمیز و تحریک شده ایجاد می‌کند که به وسیله نشانه‌های موجود نام‌گذاری و تفسیر می‌شود. نویت سان فورد^۵ در مقدمه‌ای که بر یک تحقیق مفصل با عنوان «آرمان‌گرایان، مصرف و مصرف‌کنندگان ال اس دی [بادوز ۲۵]» (۴۰)، نوشته و ریچارد بلام^۶ آن را ویراستاری نموده، این نکته را به خوبی روشن کرده است. نکته‌ای که در آنجا، درباره زمینه روانشناسی، جامعه‌شناسی و عوامل فرهنگی روشن شده می‌تواند برعکس شود؛ یعنی این که، کنترل^۷ مواد توهم‌زا^۸ در شرایط فقدان حسی، می‌تواند اثراتی را که عموماً به عامل داروی توهم‌زای موردنظر نسبت داده می‌شود، از بین ببرد.(۴۱) یک بار دیگر باید تأکید کنیم که

1. typology.

2. Theological.

3. st. Theresa.

4. observation.

5. Nevittsanford.

6. Richard Blum.

7. administration.

8. Psychedelics.

درباره اهمیت مجموعه جای هیچ بحثی نیست. حتی افراطی‌ترین طرفداران تجربه‌ال‌اس دی، تجربه خود را به «عنوان» «تجربه دینی» می‌پذیرند [و این دو تجربه را یکسان می‌گیرند. م]. این نکته به خوبی پذیرفته شده و بندرت ممکن است نیازمند تبیین باشد، این آن چیزی است که لیری^۱ آن را «مهندسی خلسه»^۲ نامیده است. (۴۲)

بنابراین، می‌توان بر تعداد مجموعه افزود و دلبخواهانه نام دینی مناسب را به آن داد. به عنوان مثال در یک مؤسسه^۳، موضوع^۴ به وسیله ترکیبات^۵ اولیه دی اکسید کربن (CO₂)، که درک پیشین^۶ را مختل می‌سازد - یا آن را اثبات می‌کند - فراهم شده بود. اولین جانشینی^۷ که ممکن است جای ال‌اس دی را بگیرد، پارچه تیره رنگی است که بر روی چشم‌ها کشیده می‌شود. زمانی که پارچه ناگهان برداشته شود، اشکالی ندارد فکر کنیم که نور خورشیدی که ناگهان به چشم‌ها می‌رسد، همان نور^۸ خداست.

آشناترین نمونه تأثیر مجموعه، احتمالاً تجربه «جمعه خوب» است که برای پاهانک^۹ حاصل شده بود که عموماً با عنوان «معجزه نمازخانه مارش» (۴۳) از آن یاد می‌شود. در اینجا موضوعاتی که می‌خواستند مورد آزمایش قرار بگیرند به دقت از اعضاء دینی انجمن «جمعه نیک» انتخاب شده بودند. به آنها یا سیلوسیبین^{۱۰} داده شده بود، یا مقدار کمی پلاسبو، محلولی که با اسید نیکوتین درست شده بود. (مقدار کم، به جهت این که پلاسبو در افرادی که آن را دریافت کرده بودند به اندازه کافی اثر گذاشته

1. Leary.

2. The engineering of ecstasy.

3. institution.

4. subject.

5. Preliminary sessions.

6. inadvance.

7. administration.

8. vision.

9. Pahnke.

10. Psilocybin.

بود که آنها فکر کنند مواد توهم‌زا به آنان داده شده بود). نتایج به دست آمده نشان داد افرادی که مواد توهم‌زا مصرف کرده بودند بیش از کسانی که مقدار کمی پلاسبو دریافت کرده بودند، و کسانی که بعضی از آن تجربیات تحریکی را به دست آورده بودند (به علت آن که آنها از همان گروه دینی بودند) اما البته نه به همان اندازه، تجربیات خود را به طرز معناداری بر اساس مقولات دینی نام‌گذاری کرده بودند. نیازی به گفتن نیست که این گزارش‌ها که بسیار متنوع‌اند به این نتیجه انجامیده است که افرادی که سیلوسیبین به آنها داده شده بود بیش از افرادی که تحت کنترل بودند، به تجربیات دینی یا عرفانی دسترسی پیدا کرده بودند، یا از چنین تجربیاتی گزارش داده بودند، به عنوان مثال، گزارشی که لیری^۱ ارائه نموده:

«...نتایج به دست آمده به وضوح این فرضیه را تأیید می‌کنند که، افرادی که با وسایل کافی مجهز می‌شوند و در محیطی قرار می‌گیرند که کاملاً دینی است به طرز معناداری بیش از کسانی که تحت کنترل پلاسبو قرار می‌گیرند از تجربیات عرفانی گزارش می‌دهند.» (۴۴) این اهمیت دارد که بدانیم چه تعداد از این گزارش‌ها درباره آزمایشی که انجام شده بود - من جمله گزارش خود پاهانک (۴۵) - تمام نشانه‌های فردی را که عمداً اقدام به محو نام دینی یا عرفانی نموده و به انجام آن موفق شده (درست به اندازه کسی که باگفتن این جمله که «این فقط یک فیلم است» می‌تواند نام «ترس» را محو کند) پاک کرده‌اند، مثل چیزی که در این گزارش خلاصه شده آمده است:

«تنها فردی که در آزمایش «جمعه نیک» مورد آزمون قرار گرفته و در

1. Leary.

گزارش یک تجربه عرفانی موفق نبوده، کسی بود که به آن آزمون باور نداشته و عمداً، تا اندازه‌ای با حذف تدارکاتی که افراد دیگر در آن شرکت داشتند، اقدام به اثبات اعتقاد خود نموده بود.^(۴۶) البته، شخص می‌تواند بگوید که یک نفر به لحاظ آماری اهمیتی ندارد. اما از لحاظ درک رابطه‌ای که بین تحریک فیزیولوژیکی و ماهیت تجربه دینی وجود دارد یک نمونه هم از اهمیت بسزایی برخوردار است. این، یک بار دیگر، نشان می‌دهد که کوشش برای انتزاع^۱ یک موجود^۲، یعنی، «تجربه دینی»، که حاصل مواد توهم‌زاست، کوششی نابجاست؛ در عوض، بیانگر آن است که وضعیتهای تحریکی در آینده باید بر اساس نشانه‌های موجود نام‌گذاری شوند.

این مطلب درباره «مجموعه»، یا انتظار زمینه‌ای^۳، که فرد به وسیله آن به تجربه «دیدن از طریق» یا «دیدن دیگر» نایل می‌شود، به هیچ عنوان به حمله‌های^۴ دراماتیکی که نسبت به رفتار مغزی انجام می‌شود، اعتماد نمی‌کند، چنان که در مورد داروها نیز همینطور بود. به نظر می‌رسد که، به عنوان مثال، این مسأله نیز مستلزم توهمات^۵ روانی باشد. نمونه جالبی از این نوع در مطالعات مقایسه‌ای که آن پارسونز^۶ بر روی بیماران آمریکایی و ایتالیای جنوبی، که از توهمات پارانوییدی رنج می‌بردند، انجام داده است، وجود دارد.^(۴۷)

چیزی که اینک روشن می‌شود این است که فرضیه مری بارنارد («خدا در گلدان») که ما کار خود را با آن آغاز کرده بودیم، مبنی بر این که منشأ مفهوم خدا، بیش از آن که در ساختار مفهومی روی داده باشد، به احتمال

1. abstract.

2. entity.

3. contextual expectation.

4. incursion.

5. delusion.

6. Anne parsons.

زیاد در کشف مواد گیاهی توهم‌زا روی داده است، دقیقاً باید وارونه شود. در حقیقت، این احتمال بیشتر است که مفاهیم یک واقعیت یا واقعیت‌هایی که ممکن بود به گونه‌ای مناسب به نام «خدا» یا «خدایان» نام‌گذاری شوند، به چیزی دلالت کنند که اگر منجر به رفع آن محدودیت‌های خاص شده باشد یا آن محدودیت‌های خاص را تحت تأثیر قرار داده باشد، به نظر می‌رسد ضرورتاً باید همان مورد باشد. این احمقانه است که توانایی‌های ذهنیت^۱ نخستین را به لحاظ تاریخی^۲ دست کم بگیریم. شخص امکان دارد این نکته را دقیق‌تر بیان کند و بگوید که تعیین ماهیت یک واقعیت فرضی، که بر مبنای یک سری توصیفات خداشناسانه قرار دارد، ممکن است به هر چیزی که به عنوان محدودیت تصور می‌شود، و به هر چیزی که ضرورتاً در آن محدودیت مؤثر است یا آن محدودیت را برطرف می‌کند، مربوط باشد و به لحاظ مفهومی ممکن است میسر باشد.

بدون شک درست است که انسان‌های نخستین ممکن نبود بتوانند رامانوجای^۳ گیتا^۴ یا سرمایه^۵ مارکس را درک کنند. اما این صرفاً به معنی آن است که حرفی را که برنارد^۶ اهل چارترز^۷ گفته است، مبنی بر این که ما چیزی بیش از انسان‌های دیگر می‌بینیم زیرا بر شانه‌های غول ایستاده‌ایم، باید بپذیریم. این تفسیری بر تغییر آگاهی در انسان‌های نخستین نیست به گونه‌ای که آن‌ها محدودیت‌هایی را که استمرار و مسیرهای زندگی شان را محدود می‌کرد، بررسی می‌کردند. در حقیقت، اعمال آنان که بستگی به

1. mentality.

2. chronologically.

3. Ramanuja.

4. Gita.

5. economics.

6. Bernard.

7. Chartres.

توانایی فوق العاده آنان در مفهومی کردن داشت، بسیار شگفت بود. مسأله محدودیت و تشخیص بخشیدن^۱ پیش از این به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اما اگر، بیماری، به عنوان مثال، یک محدودیت در نظر گرفته شود که علاوه بر استفاده از تکنیک‌ها و مواد (مثلاً، گیاهان دارویی^۲ یا پمادها^۳) نمی‌تواند بدون دخالت واقعیت‌های دیگر برطرف شود، پس ماهیت واقعیت مورد بحث ضرورتاً می‌تواند به عنوان چیزی که قادر است در آن مداخله کند، تعیین شود. اگر تداوم زندگی از طریق محدودیت‌هایی که مرگ ایجاد می‌کند، نتواند بدون پاسخ^۴ رابطه‌های شخصی، به گونه‌ای موجه تصور شود، دیگر بیش از این با مرگ به پایان نخواهد رسید (زیرا وجود داشتن در واقعیت بر اساس یک رابطه، بالاتر از محدودیت مرگ است)، پس ماهیت آن واقعیت مفروض ضرورتاً باید به عنوان چیزی که فی نفسه شخصی و ابدی است - یا دست کم به عنوان چیزی که مرگ آن را در نمی‌یابد - مشخص شود.

در این رویدادها، مواد توهم‌زا احتمالاً فعال هستند، نه به عنوان مبدع^۵ مفاهیم انتزاعی، بلکه به عنوان تقویت کننده یا تأیید کننده مفاهیمی که یا از قبل ساخته شده‌اند، یا در فراگرد ساختاری، شکل می‌گیرند. این مسلماً با بررسی‌های مستقیمی که در حوزه داروشناسی روانی^۶ صورت می‌گیرند، مناسب‌تر است. این اصل، چنان که سیمورکتی^۷ به آن اشاره نموده عبارت است از این که «در یک ارگانیزم هرگز هیچ دارویی یک کنش^۸ جدید تولید نمی‌کند، بلکه صرفاً کنشی را تأیید می‌کند یا مانع آن

1. characterization.

2. herbs.

3. Poultices.

4. replication.

5. innovatory.

6. Psychopharmacology.

7. seymour kety

8. Function.

می شود و یا آن را مشخص می کند که از قبل وجود دارد. ما انتظار نداریم که داروها در ذهن یا در رفتار مغزی چیز جدیدی تولید کنند، بلکه انتظار داریم که صرفاً عملکردهایی را که از قبل وجود دارند تأیید یا رد کنند» (۴۸).

کتی در نتیجه گیری خود بر همان اصل تأکید می کند:

تأثیرات داروها احتمالاً هیچ رفتار جدیدی را به وجود نمی آورند. علت آن است که رفتار انسانی به وسیله خود اطلاعات، که در گیرنده های حسی ذخیره می شوند و در آنجا حضور دارند، به طرز گسترده ای مشخص می شوند.

من هیچ روشی را نمی شناسم که یک دارو بتواند اطلاعات ذخیره شده را به طرز معنی دار مشخص کند. البته، دارو می تواند آن را محو کند، می تواند مانع آن شود، شاید بتواند به تقویت بخش هایی از آن کمک کند، اما احتمالاً این گونه نیست که دارویی کشف شود که بتواند به گونه ای مشخص و معنی دار بر اطلاعات ذخیره شده اثر بگذارد. (۴۹)

از تمام این بحث ها یک نتیجه اساسی به دست می آید و آن این که، صرف نظر از تجربه داروهای توهم زا در حلّ واقعیت ممکن متعلقات اعتقاد، باید درباره آن مسأله و درباره آن امکان مجدداً تحقیق کرد. این، آن گونه عمل می کند زیرا نام گذاری وضعیّت تحریک شده بستگی به مفاهیمی دارند که از قبل ساخته شده اند که بعضی از آن ها هم، با توجه به همان واقعیت ممکن ساخته شده اند، و چیزی که آشکارا در سخنرانی های بعدی همین مجموعه، با تمرکز بر روی سنت های الهی،

روشن خواهد شد این است که، آن زمینه‌هایی که برای این فرضیه، مبنی بر این که ممکن است در هستی واقعی وجود داشته باشد که به درستی «خدا» نامیده می‌شود، وجود دارند بسیار بیش از زمینه‌هایی هستند که به وضعیتهای تحریکی بسیار بالا در رفتار مغزی متکی هستند. در حقیقت، در بعضی از سنت‌های الهی بزرگ، به چنین وضعیتهایی بسیار محتاطانه نزدیک شده‌اند. حتی اکهارت (کسی که نمونه بسیار خوبی است، زیرا در بخش‌هایی از سنت مسیحی تردید نموده دقیقاً به خاطر این که درباره این که تجربه اتحاد با خدا ممکن است شبیه چه چیزی باشد، حتی در قلمرویی که نامشخص است، توصیف بسیار دقیقی ارائه داده است) (۵۰)، پیوسته اصرار دارد بر این که این، یک شیء^۱ یا نتیجه ضروری یک عمل نیست: «چنان که اغلب گفته‌ام، اگر کسی در چنین وضعیتی جذبه‌آمیزی^۲ قرار بگیرد، به طوری که سنت پل^۳ یک بار وارد چنین حالتی شده بود، و انسان بیماری را بشناسد که یک کاسه سوپ می‌خواهد، بهتر است به خاطر عشق و به خاطر خدمت به یک نیازمند، از آن حالت جذبه خارج شود» (۵۱).

این امر به هیچ عنوان به معنی انکار اهمیت گروه‌ها یا اعمال دینی نیست که محققاً به خاطر این وجود دارند که امکان چنین تجربه آرامش بخشی را، از تأملات متعالی گرفته تا آرامش آمیخته به عیاشی و میگساری، به وجود بیاورند، همچنین، این به معنی انکار قلمرویی نیست که ممکن است این دو نوع آرامش را با هم به وجود بیاورد - به عنوان مثال، مثل چیزی که داوینگ^۴ و ویگانت^۵ با این عبارت به آن اشاره

1. abject.

2. rapturous.

3. St. Paul.

4. Downing.

5. Wygant.

کرده‌اند: «دوره‌هایی از آرامش بی‌قید و بند، آرامش آمیخته به عیاشی و میگساری که به واسطه جشن‌ها و کارناوال‌هایی («روزهای پرهیز از خوردن گوشت»)^۱ چون جشن‌های پیش از روزه‌داری^۲ یا جشن ماه اکتبر باواریا^۳ در عصر حاضر، به دست می‌آیند». (۵۲) آنها ادامه داده‌اند:

در گذشته، فرقه‌های نجات و بیداری ایالات متحده آمریکا، حتی کلاس‌های میانمایه^۴ روش‌گرایان^۵ و تعمید‌گرایان^۶ اخیر را نیز دربرمی‌گرفت. یکی از بزرگترین «روش‌گرایان» سده نوزدهم که از تمرین‌های پیروان یک فرقه دینی در اردو دیدن می‌کرد گفته است که «مشکل بود بدانیم که روح‌هایی که نجات می‌یافتند بیشتر بودند یا روح‌هایی که تصور می‌شدند». با وجود این، کلیسای انجیلی چهارگوشی که امی سمپل مک فرسون^۷ تأسیس نموده، بسیاری از کلیساهای سیاهپوشان سیاهپوستان، و فرقه‌های یهودی^۸ [معتقد به عید پنجاهه یاعید گلریزان. م] هنوز هم امکان تجربه‌های گروهی دینی خلسه‌آمیز^۹ از نوع غیر عاشقانه^{۱۰} را به وجود می‌آورند. (۵۳)

آشکارا این نوع تجربه جهت‌دار^{۱۱} گروه‌های مذهبی بود که مواد اساسی کار ویلیام سارگانت^{۱۲} را در نوشتن اثرش با عنوان نبرد به خاطر ذهن فراهم نمود. کمترین تردیدی وجود ندارد که این برای مفاهیم خاص خدا

1. Fleshdays.

2. Pre - Lenten.

3. Bavaria.

4. Staid middle - class.

5. MeThodist.

6. Baptist.

7. Aimée semple Mcpherson.

8. Pentecostal.

9. ecstatic.

10. nonerotic.

11. orientated.

12. William sargant.

در تاریخ ادیان، اهمیت دارد. اما تمام این بحث‌ها به معنی این است که شخص صرفاً نمی‌تواند «تجربه دینی» را به عنوان یک هستی، به عنوان یک «شی فی نفسه» عمومیّت و کلیّت ببخشد. همچنین، شخص نمی‌تواند نتیجه بگیرد که آن تجربه فقط مختصّ ادیان است. اکنون به وسیله ال اس دی سریع‌تر می‌توان به چنین تجربه عینی دست یافت. ممکن است بین اکهارت و اسنایدر مسائل واقعی وجود داشته باشد، علیرغم این واقعیت که اکهارت از تجربه‌هایی که در زمینه‌های دینی روی می‌دهند، شناخت وسیعی داشت. اکهارت، برخلاف تالبوت^۱ و اسنایدر (در گفتگو از ال اس دی، که قبلاً در صفحه ۱۴۲ به آن اشاره شده است) امکان نداشت فکر کند که «ذهن روزمره یک منشی در یک اداره صنعتی»، «وحشتناک‌ترین چیز قابل تصوّر است». (۵۴) اکهارت احتمالاً اصرار داشت بر این که واقعیت بخشیدن به چیزی که همچنین مفهوم خداست، تنها در کلّ ساختمان زندگی اجتماعی، در واقعیت‌های حقیقی زندگی شهروندان، در شهرنشینی، همراه با تمام ابتدال‌هایش، میسر است، نه در این که ماشین‌نویس اداره برای تجربه آرامش بخش خاصّ خودش از وضعیت ناهنجار محیط اداری فرار کند. (۵۵) شاید اکهارت اشتباه می‌کرد. اما این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که بین اکهارت و اسنایدر، بین متجسّد و آرامش متعالی، نکته‌ای هست.

از این رو، بیشترین چیزی که در رابطه با ال اس دی و دیگر مواد توهم‌زا می‌توان گفت این است که، آنها مفاهیمی را که از قبل در جهان‌های معنی ادیان وجود دارند، تأیید یا تقویت می‌کنند. آنها نمی‌توانند بر اساس اعتبار، حقیقت، یا واقعیت متعلقات اعتقاد آن

1. Talbott.

جهان‌های معنی تفسیر شوند؛ زیرا ساختار آن‌ها فرعی است و برای تفسیر اثری که می‌بخشند وابسته به آن جهان‌های معنی هستند؛ و حتی زمانی که این باور وجود دارد که متعلقات آنها، زمینه بعضی از تجربیات آشکار هستند، این نکته صادق است. برای این که واقعیت یا عدم واقعیت چیزی روشن شود، بناگزی باید درباره موضوعات بیشتری گفتگو کرد. زمینه‌های ادراک، که تمام تفسیرها نهایتاً به آن وابسته‌اند، به عنوان چیزهایی که «در» تفسیر مداخله می‌کنند، نمی‌توانند نادیده گرفته شوند. تا آنجا که به روشن شدن عملکرد مغز مربوط است، این حقیقت دارد که هم محرک‌های خارجی و هم تصورات درونی، هر دو مؤثرند، و این که، آنها در بعضی از نمونه‌ها که مستلزم راه‌های حسی هستند، چه به لحاظ مشاهده‌ای و چه به لحاظ عملی، غیرقابل تشخیص‌اند. اگر این بحث‌ها به نظر افراطی می‌رسد، فی الواقع نتیجه‌ای است که سگال^۱ بر اساس تحقیقات آزمایشی خود درباره ساختار دآوری بر حسب نشانه‌های مبهم، به آن رسیده است. او حتی گفته است که در «بعضی» از رویدادها، ادراک و تصور اساساً هیچ فرقی با هم ندارند. (۵۶)

اما در اینجا ما یک بار دیگر باید به اهمیت «مجموعه» توجه کنیم، با این تفاوت که اکنون فقط بر «مجموعه» در زمانی^۲ (نه صرفاً زمینه همزمانی^۳)، بر سازگاری منحصر به فرد و «ائتلاف منابع»^۴ داده‌های ذهنی هر انسانی، که خود آن ممکن است ساختار خاص خودش را داشته باشد، و همچنین ممکن است بر رفتاری که در نتیجه مصرف داروهای توهم‌زا به وجود می‌آید، روشنی بیافکند، توجه می‌کنیم. (۵۷) اما این که ما داریم

1. Segal.

2. diachronic.

3. synchronic.

4. cross - referencing.

درباره سازگاری داده‌ها سخن می‌گوییم فی‌الواقع به معنی این است که زمینه یک تصوّر، اگرچه می‌تواند به اشتباه معین شود، بی‌تردید در بعضی از مراحل، برای آن تصوّر ضروری است. پرسش‌های هستی‌شناسانه همچنان زنده و پویا باقی می‌مانند. این، آن نکته انتقادی بود (که البته، با عباراتی کاملاً متفاوت بیان شده بود) که از پدیدارشناسی^۱، چنان که هوسرل^۲ تصوّر می‌کرد، نوعی تعهد دایمی نسبت به هستی‌شناسی ساخته بود، هرچند که این تناقض‌آمیز^۳ است. بنابراین، پدیدارشناسی ممکن است برای این موضوع تفسیر مهمی باشد. اما پیش از این که به پدیدارشناسی برسیم، آیا آنچه که ما به آن نایل شده‌ایم، در بررسی نظام‌ها یا فعالیت‌هایی که فرد را موضوع و محور خود قرار می‌دهند، همان‌هایی هستند که به مفاهیم بشری درباره خدا مربوط می‌شوند؟

روانکاوی دربردارنده اصطلاح‌شناسی حسّی است که از طریق آن بعضی از افراد می‌توانند بفهمند که ساختار رفتارشان دربردارنده چه چیزی است، و می‌توانند از طریق نگرش‌هایی که به دست آمده است، نوع آن رفتار را مشخص کنند. روان‌شناسی تجربی، هم طرز کار مغز را روشن می‌کند و هم پارامترهایی را مشخص می‌کند که از طریق آنها - احتمالاً رفتار، یا ساختار شخصیت روی می‌دهد. به عنوان مثال «پنجره‌های بدون بعد»، چنان که شیبیل^۴ در مورد کانال‌های حسّی گفته است (۵۸)، حمله‌های موادّ شیمیایی به مغز، امکان مطالعه و بررسی هیجان را، هم در وضعیت تحرّیکی و هم در وضعیت پیشگیری، در دو حوزه اصلی، یکی درمانگری و دیگری «به سفر رفتن»، میسر می‌سازد.

1. Phenomenology.

2. Husserl.

3. paradoxical.

4. Scheibel.

در تمام این رهیافت‌های گوناگون، همه ادعا کرده‌اند که «خدا» نمادی است که به لحاظ درونی تولید شده، هرچند که از نقطه نظر ارگانیک مفید است (ممکن است مرض‌شناسی هم مفید باشد)، و به هیچ واقعیت خارجی که نام «خدا» نام مناسبی برای آن باشد، دلالت نمی‌کند.

اما، در حقیقت، آنچه که اینک اتفاق می‌افتد این است که قضیه واقعیت یا عدم واقعیت چیزی که اساس ساختار مفاهیم یا اعتقادات، و یا حتی خود رفتار را تشکیل می‌دهد، کمتر از آن که هست تصور می‌شود، و این که موضوع زمینه نشانه‌های ادراکی یا رفتار توهمی، بخشی از مطالعاتی را تشکیل می‌دهد که فی‌نفسه درباره محیط درونی است. آیا برای شکل ساختارهای شخصیت هیچ اهمیتی دارد که یک شیء فرضی، در هستی هیچ واقعیتی دارد یا نه؟ بعضی از قلمروها، نظیر مسکن، وجود دارند که به وضوح اهمیت آنها بنیادی است. در تغییر روانکاری به سوی تئوری رابطه‌های بین اشیاء، واضح است که واقعیت یا عدم واقعیت یک چیز، فی‌الواقع تفاوت زیادی ایجاد می‌کند. ساده‌ترین نمونه آن رابطه مادر-فرزندی است، که به ناچار نمی‌تواند با جدا کردن ساختار شخصیت کاری داشته باشد، بلکه از طریق فقدان یا حضور آن رابطه، در ساختارهای روانشناسی حقیقی و کیفیت حاصله از آن، اثر می‌گذارد. در این نمونه، واقعیت یا عدم واقعیت آن امر، دقیقاً چیزی است که یک تفاوت اساسی ایجاد می‌کند.

اما در این نمونه نسبتاً سرراست فقط یک واقعیت وجود دارد، واقعیت آن انسانی، که کودک با او اولین تجربه ارتباطی خود را کسب می‌کند (یا در تجربه آن شکست می‌خورد). آیا درباره واقعیت یا عدم واقعیت تأثیرات متعلقات اعتقاد مفهومی، می‌تواند بررسی‌های مشابهی

صورت بگیرد؟ در مورد «خدا»، شخص مسلماً ناگزیر است ماهیت آن اثر را تعیین یا مشخص کند، اما پس از آن این پرسش مطرح می‌شود که آیا مفهوم «خدا» صرفاً از یک الگوی بی‌نهایت ثابتی که از نشانه‌های مجهول ساخته شده است به وجود آمده و پس از آن تفسیر خداشناسانه دریافت کرده است (اما فی الواقع این نام تقاضای چنین چیزی را نمی‌کند)، یا؛ آیا بعضی از نشانه‌ها، اگر بتوانیم چنین چیزی بگوییم، از جانب خود آن واقعیتی که در هستی وجود دارد، که اصطلاح «خدا» اصطلاح مناسبی برای آن هست، آمده‌اند، و از این رو، آیا آن نشانه‌هایی که از جهان خارج آمده‌اند تقاضای پاسخی به شکل ایمان دارند (اما همیشه این پاسخ را دریافت نکرده‌اند)؟

دومی ممکن است به نظر نامحتمل بیاید، اما این چیزی نیست که اقدامات روانکاوانه، روان زیستانه، یا داروهای توهم‌زا بتوانند آن را روشن کنند. برعکس، آنها ما را به طرح این پرسش وا می‌دارند که، مفهوم خدا چگونه در یک روش کلی در آگاهی ظاهر می‌شود. زیرا آن، علاوه بر این، در توهمات یا در وقایع خیالی که از مصرف داروهای توهم‌زا تولید می‌شوند نیز ظاهر می‌گردد؟ آیا هیچ راه و روش دیگری وجود داشت که ما بتوانیم از آن طریق به پرسش مزبور حمله‌ور شویم؟ البته، یک پاسخ در خود پرسش وجود دارد: چگونه یک مفهوم خدا در آگاهی ظاهر می‌شود؟ این دقیقاً همان پرسشی است که پدیدارشناسی آن را طرح می‌کند: چگونه مفهوم یک چیز در آگاهی ما ظاهر می‌شود؟ بنابراین، در این موضع، مناسب است که به سوی پدیدارشناسی و هوسرل، بانی پدیدارشناسی جدید به عنوان یک روش، برویم.

فصل هشتم

پدیدارشناسی و پدیدار^۱ خدا

در پایان فصل گذشته وعده دادیم که به هوسرل و پدیدارشناسی خواهیم پرداخت تا ببینیم که آیا روش پدیدارشناسانه می‌تواند هیچ پرتوی بر مفاهیم بشری دربارهٔ خدا بیافکند یا خیر. اما گفتن این که می‌خواهیم به سوی پدیدارشناسی برویم چیزی است، و انجام آن کاملاً چیزی دیگر. زمانی که پاسمور^۲ دربارهٔ بعضی از بی‌شمار آثاری که به نیت توضیح «منظور هوسرل» نوشته شده بودند، بیشتر تحقیق و بررسی کرد، این تفسیر را به توصیفات خود اضافه نمود:

«چیزی که دربارهٔ تمام این تبیینات می‌توان گفت - دربارهٔ مقالات بیشماری که دربارهٔ فلسفه و تحقیقات پدیدارشناسانه نوشته شده چیزی نمی‌گوییم - این است که، بسیاری از فیلسوفان عادت کرده‌اند گله کنند از این که آنچه هوسرل تعلیم داده، حتی از قبل از آن که شاگردانش شروع به

1. appearance.

2. Passmore.

تبیین او کنند، دشوارتر شده است»^(۱). مسلماً، در کنفرانس «فیلسوفان در اروپا» که در سال ۱۹۶۹ برگزار شده بود^(۲)، اختلاف موجود بین فلسفه‌ای که بر تحلیل زبان متمرکز شده (که از این جهت شانل^۱ برجسته‌تر از همه بود)، و فلسفه‌ای که با عنوان روش پدیدارشناسانه شناسانده می‌شد (که در تمام اروپا نفوذ داشت)، به عنوان نقطه شروع کنفرانس پذیرفته شده بود. «به نظر می‌رسد رویارویی فیلسوفان انگلو - ساکسون^۲ و فیلسوفان «فرانسوی» در رویامونت^۳ در اواخر سال ۱۹۵۰.... با عدم درک و تفاهم دو جانبه به پایان رسید»^(۳). به همین نحو، ماهیت مسأله دار روش پدیدارشناسانه، اشمیت را واداشت که نتیجه‌گیری کند به نظر او ساختار^۴ ذاتی^۵ روش هوسرلی این است که روش مزبور، یا یک سرهم بندی است^۶ یا به نوبه خود یک راز کامل^(۴). با وجود این، وقتی کسی به تأثیر پدیدارشناسی - که با مسامحه به آن اگزیستانسیالیسم هم گفته‌اند - توجه کند، و وقتی کسی بر تأثیر این روش بر افرادی که عمیقاً با یکدیگر متفاوت‌اند مثل هایدگر، یاسپرس، ادیت اشتاین^۷، شوتز^۸، سارتر (اهمیتی ندارد که بعضی از آنها بعداً تا چه اندازه از پدیدارشناسی موردنظر هوسرل، عزل نظر کردند)، توجه کند، خواهد فهمید که پدیدارشناسی نمی‌تواند به عنوان یک خبط جزئی کنار گذاشته شود - یا دست کم تا زمانی که نقادی آن درباره سایر روش‌های تفکر فلسفی، ارزیابی نشده باشند - نباید کنار گذاشته شود.

اختلاف اساسی‌ای که درباره پدیدارشناسی همراه با تمام تبعات آن،

1. channel.

2. Anglo - Saxon.

3. Royaumont.

4. Feature.

5. essential.

6. muddle.

7. Edith Stein.

8. Schutz.

وجود داشت، اعم از سوء فهم‌ها یا حتّی خصوصت‌ها، کمترین تعجّبی ندارد. این دقیقاً چیزی بود که هوسرل پیش‌بینی کرده بود، و حتّی شاید قصدش همین بود. زمانی که او در زنده بودنش (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) با دو فلسفه بسیار شایع، یعنی ایده‌آلیسم و تجربه‌گرایی روبرو شد، به نظرش رسید که فلسفه در جهان از دست رفته است. از دیدگاه هوسرل، برای این که کسی اساس معرفت را بر پایه یک بنیاد محکم استوار کند، اساساً لازم است تسلط و نفوق آن دو مشرب فلسفی درهم شکسته شود و منظور او از «اساساً» این بود که می‌بایست تا ریشه‌ها پیش برویم، تا جایی که به چیزی برسیم که می‌توانیم به آن یقین داشته باشیم. آشکارا به نظر می‌رسد این امر، بازگشتی به سوی دکارت است. او نیز تلاش کرده بود تمام فرضیات را کنار بگذارد تا بتواند به یک چیز و به نتیجه‌ای برسد که می‌توان به آن یقین داشت: *cogito ergo sum*، می‌اندیشم، پس هستم. در مورد هوسرل هم، این بازگشت صحّت داشت: او به ویژه روش شک بنیادی^۱ [یا شک دستوری. م] دکارت را پذیرفت و عنوان یکی از آخرین آثار بزرگ خود را (شرح کاملی درباره بعضی از سخنرانی‌هایی که در پاریس ایراد کرده بود) تأملات دکارتی^۲ نهاد.

اما هوسرل معتقد بود که دکارت شک بنیادی خود را با دقت کافی به کار نبرده بود. تنها «یک» امر یقینی وجود دارد: *cogito*، می‌اندیشم. نتیجه، یعنی *ergo sum*، پس هستم، لازم نیست. آگاهی^۳، بدون هر گونه نتایج لازم^۴ بیشتر، تنها چیزی است که «آگاهی» می‌تواند مطلقاً به آن یقین داشته باشد. هیچ یک از نتایج دیگر ضرورتاً در پی نمی‌آید. در این که

1. The method of radical doubt.

2. Cartesian Meditations.

3. consciousness.

4. necessary.

«پدیدارها نیز در آگاهی» (cogitationes) وجود دارند، هیچ حرفی نیست، اما شخص نباید کار را درباره «ماهیت» این پدیدارها، یا درباره واقعیت‌ها یا عدم واقعیت‌هایی که بنیاد آنها هستند، یا درباره ماهیت علتی^۱ که آنها را به معلول^۲ تبدیل کرده است، با هیچ فرضیه پیشینی، (apriori)، شروع کند. هیچ فرضیه پیشینی و «ما تقد می»، لازم نیست. باید به تنها امر یقینی، (cogito)، آگاهی بازگشت. این برنامه هوسرل بود. اما این برنامه، او را به کجا هدایت کرد؟ و آیا این تفسیر، سودمند، روشنگر، و درست است؟ اینها پرسش‌هایی است که ما اکنون می‌توانیم به پاسخ دادن به آنها بپردازیم.

برای این که راهی به سوی پدیدارشناسی پیدا کنیم، و برای این که بفهمیم چرا هوسرل احساس می‌کرد در هم شکستن سنت‌های فلسفی یک دستور^۳ است، ابتدا لازم است کمی به عقب برگردیم. برای این که به اهمیت پدیدارشناسی پی ببریم، لازم است دست کم از وضعیتی که هوسرل خود را در آن می‌یافت، به ویژه از فاصله بسیار غیرعادی که در فلسفه «غرب» بین ایده آلیسم و آمپریسم وجود داشت، کمی اطلاع حاصل کنیم. موضوعی که به نظر هوسرل، باعث بحران شده بود، مفهوم ضرورت^۴، و به ویژه این مفهوم ما بعد نیوتنی^۵ بود مبنی بر این که شاید اعمال انسان‌ها نیز تحت فشار قانون طبیعت قرار دارند، همان‌طور که وقتی سنگ‌ها به زمین می‌افتند تحت فشار نیروی جاذبه هستند. چرا این موضوع مسأله‌دار شد؟ و چگونه با این مسأله دست و پنجه نرم کردند؟ برای پاسخگویی به این پرسش - که برای درک هوسرل ضروری است

1. cause.

2. effect.

3. imperative.

4. Necessity

5. post - Newtonian.

- بهترین کار این است که بدانیم ما اکنون یک دور کامل زده‌ایم و به همان فصل مقدّماتی رسیده‌ایم، جایی که به طور خلاصه به مسأله‌ای که در سده نوزدهم شدت یافته بود مراجعه کرده بودیم. این مسأله عبارت است از مسأله دوگانگی در فرد؛ این دوگانگی که اگر اعمال انسان‌ها تحت فشار مکانیسم علت و معلول قرار دارد، پس شخص چگونه می‌تواند برای اعمال انسانی هیچ ارزش یا هیچ ستایشی قایل باشد؟

و، علیرغم غرور، علیرغم اشتباه عقل، یک حقیقت روشن است، هر چیزی که هست، درست است. (۵)

پاپ به این ترتیب در سده هجدهم یک فهم ممکن درباره ضرورت را خلاصه کرده بود. البته، شخص ممکن بود با گفتن این که هرچه که هست، هست زیرا بخشی از مشیت یا طرح الهی است، ضرورت را به خدا اختصاص و نسبت دهد، همانطور که کسی می‌تواند توده‌ای سنگ و آجر را به نام کلیسای جامع، به خدا اختصاص دهد. این دفاعی از دئیسم^۱ بود که به طرق گوناگون انجام می‌گرفت؛ این همچنین چیزی است که جزارد فرشته^۲ - کسی که از آسمان به زمین آمده بود تا با زدینگ^۳ ولتر^۴ درباره این موضوع بحث کند که چرا بدبختی همیشه نصیب نیکوکاران می‌شود - از آن دفاع می‌کند:

هر آنچه در این اتم کوچک می‌بینی، جایی که تو در آن به دنیا آمده‌ای، باید به لحاظ مکانی و زمانی برحسب احکام لایتغیر کسی تنظیم شده باشد که بر همه

1. Deism = اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به پیامبر. م
2. angel Jezard.
3. Zadig.
4. Voltaire.

چیز احاطه دارد.... چیزی به نام تصادف وجود ندارد، همه چیز یا آزمایش است یا مجازات، یا پاداش است یا تدبیر.... تو [زدیگ] یک موجود فانی ضعیفی هستی، به تو نمی‌رسد که درباره کسی که باید او را پرستش کنی، به بحث بپردازی».

زدیگ گفت «اما.....»

به محض این که این کلمه را بر زبان آورد، فرشته به سوی عرش کبریایی پرواز کرد. زدیگ به زانو افتاد و با تواضع کامل به پرستش خدا مشغول شد. (۶)

زدیگ گفت، «اما»، و انسان‌ها همیشه این را گفته‌اند. فی الواقع، آنها بدون تردید خیلی بیش از اینها، «اما» گفته‌اند. زدیگ در سال ۱۷۴۷ به چاپ رسید. این مسأله به هیچ عنوان ربطی به زلزله شهر لیسبون^۱ نداشت تا بخواد اعتقاد به خدا را زایل کند، هرچند که موضوع زلزله چیزی بود که بحث با قدرت بر روی آن متمرکز شده بود. اما ولتر نسبت به توانایی انسانی در دیدن مشیت الهی، خیلی پیش از «روز مقدس»^۲ سال ۱۷۵۵، دچار شک و تردید شده بود. ولتر از این موقعیت، که به نظر می‌رسید فشار قانون طبیعت نه طرحی را آشکار ساخته و نه مشیت را، با فروتنی کامل یک ملحد، و با بیان یک انسان فرهیخته متمدن، نتیجه‌گیری کرده است که:

" Il faut cultiver notre jardin",

اینها مشهورترین کلمات او در رساله کاندید، یا لب کلام او در چشم پوشی از ورود به فرهنگنامه فلسفی هستند. «آیا یک نی که با وزش باد در گل افتاده می‌تواند به آن نی دیگر که در همسایگی‌اش در جهت دیگر خم

1. Lisbon.

2. saints' Day.

شده بگوید که: «بدبخت بیچاره، یا به طرف من بیا، یا من نفرین می‌کنم که تو را بکنند و بسوزانند؟» (۷)

اما لازمه این سخن، آن است که پاپ می‌تواند برحق باشد. او نتیجه گرفته بود که «هرچیزی که هست، درست است». اما چرا نتیجه نگرفته بود که «هرچیزی که هست، ضروری است»؛ و به این ترتیب از قضاوت‌هایی که دربارهٔ درست یا نادرست بودن می‌شود، صرف‌نظر نکرده بود؟ این دقیقاً همان نتیجه‌ای است که دوسد^۱ گرفته: «و بنابراین آنچه که در این جهان هست، ضروری است» (۸). نه «درست»، بلکه «ضروری» است. آن جمله از گفتگوی بین یک کشیش و یک انسان در حال مرگ گرفته شده که، دوسد در سال ۱۷۸۲ آن را به اتمام رسانده بود. انسان در حال مرگ ماهیت طبیعی ضرورت را از افعال بشر نتیجه‌گیری می‌کند:

از آفرینش طبیعت، که با آرزوهای بسیار قوی، با قوی‌ترین شورها خلق شده است، تنها یک هدف در روی زمین منظور شد: پروراندن و ارضای همان آرزوها. نتیجه خلقت من چیزی نیست جز ضرورت‌هایی که مستقیماً با طرح‌های بنیادی طبیعت در ارتباط است، یا اگر شما ترجیح می‌دهید، چیزی نیست جز اقدامات اساساً فرعی طبیعت در انجام مقاصدش، همراه با تمام قوانینش از طریق من. من پشیمان نیستم از این که قدرت آن را آنچنان که باید و شاید نشناخته‌ام و مطابق با آن عمل نکرده‌ام. فقط متأسفم از این که کمترین بهره را از استعدادهایی برده‌ام که به من بخشیده تا برایش مفید باشم؟ چیزی که از نظر شما تبهکارانه است، و از نظر من

1. desade.

کاملاً عادّی است. گاهی در برابر او مقاومت کرده‌ام،
پشیمانم از این که وقتی می‌توانستم خرمی از گل
بچینم، تنها یک شاخه گل چیدم. (۹)

اگر هر چیزی که هست، ضروری است، پس تنها کاری که می‌شود
انجام داد این است که بگذاریم اوضاع و احوال هرگونه می‌خواهد بچرخد
و ما از آن لذت ببریم. این سخن منجر به این نتیجه می‌شود که از نظر
دوسد، زندگی و چیزی که در مجموع اخلاق نامیده می‌شود، به یک بازی
ابتدایی's opportunity knock فرو کاسته می‌شود. در این وضعیت، یعنی
همراهی با ضرورت طبیعی، تا جایی که بخت یاری کند، چیزی که در
مجموع اخلاق نامیده می‌شود می‌تواند در یک جمله خلاصه شود و
دوسد این کار را انجام داده است:

«کل اخلاق بشری در این عبارت وجود دارد چندان که خوش داری
شادباشی دیگران را شاد کن، و اگر خوش نداری رنج بکشی، برای
دیگران رنج فراهم مکن».

اما البته این به طرز بی سابقه‌ای با آن اصلی که آن متفکر هم عصر
دوسد، یعنی بنتام^۱ گفته بود، نزدیک است: «تنها هدف درست و حقیقی
در هر حکومتی، در هر جامعه سیاسی ای عبارت است از بیشترین
سعادت برای تمام شهروندانی که جامعه از آنها ترکیب شده است. به
عبارت دیگر، بیشترین سعادت برای بیشترین افراد». (۱۱) برای بنتام، این
«اصلی بود که تمام قوانین و اخلاق بر اساس آن پایه گذاری
می‌شوند». (۱۲) این اصل آنقدر که برای دوسد بنیادی بود، برای بنتام نبود
اما واقعیت این است که در نظر هر دوی آنها این اصل ظاهراً تنها اصل

1. BenTham.

قابل دفاعی بود که اعمال انسانی می‌توانست بر اساس آن انجام شود؛ و این نشان می‌دهد که هر دوی آنها تا چه اندازه در بن بست دوگانگی معنی فردی گیر کرده بودند. دوگانگی (به جز این که، البته در نوشته‌های دوسد، این به ویژه دوگانگی نبود) درباره‌ی شناخت این که، اگر اساساً چنین چیزی ممکن باشد، شخص چگونه می‌تواند ارزش یا پاداش یا ستایش را به اعمالی نسبت دهد که تحت تسلط ضرورت قرار دارند. و دقیقاً همان‌طور که شخص می‌تواند به درستی بگوید که دوسد به لحاظ جنسیت^۱، همان بنتام است، همان‌طور هم کسی ممکن است بگوید بنتام به لحاظ تفکر اقتصادی همان دوسد بود؛ چنان که شخص می‌تواند این را در خلاصه‌ای که بنتام از Laissez - faire آدام اسمیت^۲ ارائه داده، ببیند:

«تقاضایی که کشاورزان، کارخانه داران، و بازرگانان از دولت‌ها دارند همانقدر متواضعانه و معقول است که تقاضای دیوژن^۳ از اسکندر^۴:
«از جلوی من کنار بروید تا آفتاب بر من بتابد».

دوسد و بنتام نمونه‌های افراطی کسانی هستند که نشان می‌دهند بحران ضرورت در سده هجدهم تا چه اندازه عمیق بوده است. آنچه تا اندازه‌ای مضحک است این است که قبلاً دیوید هیوم، شوک جدی بر که مفهوم ساده ضرورت وارد کرده بود. هیوم واقعاً به سنگر علت و معلول تاخته بود، و نشان داده بود که آن مفهوم به هیچ عنوان به آن سادگی نیست که به نظر می‌رسد. چیزی که هیوم گفته بود این بود که در جایی که ما فکر می‌کنیم یک ارتباط علی ضروری بین رویداد و رویداد متعاقب آن وجود دارد، مثل وقتی که یک توپ بلیارد به یک توپ دیگر برمی‌خورد

1. Sexuality.

2. Adam smit.

3. Diogenes.

4. Alexander.

و آن را حرکت می‌دهد (و ما یک رابطه علت و معلولی بین آن دو می‌بینیم) و ما آن را می‌بینیم، هیوم با روش یک تجربه‌گرای سختگیر می‌گفت که ما چنین رابطه علی میان آن دو «نمی‌بینیم»: چیزی که ما می‌بینیم پدیدارهای حسی رویدادهای پشت سرهم است. به خاطر پیوستگی^۱ بسیار نزدیکی که بین آنها وجود دارد - آنچه که هیوم آن را به «هم پیوستگی ثابت»^۲ می‌نامید (۱۴) - فکر می‌کنیم که یک ارتباط ضروری هم بین آنها هست. اما این چیزی است که ما آن را بر اساس سازگاری انطباعات حسی^۳ خودمان، می‌سازیم. خود رابطه قابل مشاهده نیست؛ مهم نیست که چگونه، اما ظاهراً ما چاره‌ای نداریم جز این که آن رابطه را تصور و فرض کنیم. به هم پیوستگی ثابت یا پیوستگی بعضی از مشاهدات باعث می‌شود که ما علت و معلول را به لحاظ فلسفی معقول و بنابراین قابل اثبات بدانیم، اما واقعیت آن است که ما علت و معلول را «نمی‌بینیم»^۴.

کار هیوم فوق‌العاده بود، زیرا او به قلب چیزی حمله کرده بود (ضرورت قانون طبیعی) که به نظر می‌رسید در سنت تجربه‌گرایان پیشین در درون خود تجربه‌گرایی روی داده بود. اما این به معنی آن است که هیوم نمی‌توانست به آسانی در برابر نتایجی که دوسد و بنتام ارائه داده بودند، صف‌آرایی کند. هیوم به سختی می‌توانست سرنوشت آندروولنگ^۵ را تحمل کند، و به عنوان یک مدافع جدید، به ایمان خوش آمد بگوید. (۱۵)

هیوم ممکن بود از آتش ضرورت بیرون بپرد، اما آیا او در ماهی‌تابه

1. consistency.

2. constant conjunction. 3. sense impressions.

4. Perceive.

5. Andre wang.

تداعی‌های^۱ اتفاقی فرود نیامده بود؟ واضح است که داوری‌های اخلاقی و اعتقادات مذهبی حتی کمتر از ضرورت طبیعی قابل دفاع بودند. ضرورت طبیعی دست کم به لحاظ روان شناسانه معقول به نظر می‌رسد، چرا که از مشاهده پیوستگی شدید بین رویدادها ناشی می‌شود؛ اما «پیوستگی ثابت، کجا می‌تواند با آن دعاوی دینی که ادعای حقیقت دارند، مقایسه شود؟». داوری‌های متضاد دینی و اخلاقی نشان می‌دهند که یک اصل پیوستگی شدید وجود ندارد تا بخواهد تأسیس شود. اما این مسأله ما را به چیزی هدایت می‌کند که تا اندازه‌ای عجیب است؛ ذهن بشری در فعالیت واقعی خود محققاً به پیوستگی‌ها، اعتقادات و داوری‌هایی می‌رسد که، یک تجربه‌گرایی محض آشکار کرده که نمی‌تواند اثبات شوند - نمی‌تواند اثبات شوند؛ مگر این که شخص بتواند شرایطی را که (پیوستگی ثابت در مورد علت و معلول، و در مورد دیگر داوری‌های علمی) تصور مورد بحث را ایجاد می‌کنند، مشخص کند. بنابراین، آن شرایطی که تصور اخلاقی یا زیبایی‌شناسی یا دینی را ایجاد می‌کنند، کدامند؟

انسان‌ها بدون تردید همانطور که به داوری‌های علمی رسیده‌اند، به چنین داوری‌هایی هم رسیده‌اند. تردیدی در این وجود ندارد که در تمام این زمینه‌ها مکرراً اشتباهاتی روی می‌دهند. اما بر اساس یک دیدگاه تجربه‌گرایی محض از این پرسش نمی‌توان اجتناب کرد: اساساً چه چیزی باعث می‌شود که حالت‌ها^۲ یا مقولات^۳ مختلف در اندیشه انسانی روی می‌دهند؟ انسان‌ها چگونه به داوری‌های اخلاقی یا زیبایی‌شناسانه می‌رسند؟

1. associations.

2. mode.

3. Category.

این‌ها پرسش‌هایی بود که یک انسان [= کانت] را موظف نمود تا به آنها پاسخ دهد. کسی که نظم زندگی‌اش، شهروندان کونیگزبرگ^۱، محل زندگی‌اش، را بر آن می‌داشت تا ساعت‌های خود را با پیاده‌روی‌های عصرانه او تنظیم کنند. این شخص، البته کانت^۲ بود و از طریق کانت، ما با بسیاری از ابتکارات جدید در اندیشه «غربی» روبرو می‌شویم. با وجود این، زمانی که هاینه^۳ آن داستان مشهور را، درباره مردی که در زندگی روزانه‌اش دقیق‌تر از ساعت بزرگ کلیسای جامع شهر کار می‌کرد، ثبت می‌نمود، کانت را نه به عنوان یک مبتکر یا سازنده جدید، بلکه به عنوان یک مخرب بی‌رحم و کسی که باعث مرگ خدا شده بود، وصف نمود. آن داستان، مشهور است، اما اگر می‌خواهیم ماهیت دقیق شک بنیادی هوسرل را بفهمیم، باید تمام آن را به عینه نقل کنیم:

درحقیقت، اگر شهروندان کونیگزبرگ معنی افکار واقعی او را در خواب هم می‌فهمیدند، در پیش چشم خود با موجودی وحشتناک‌تر از دژخیمی که فقط انسان‌ها را می‌کشد، روبرو می‌شدند. اما آن مردم خوب در او چیزی نمی‌دیدند جز یک پروفیسور فلسفه، و زمانی که او در همان ساعت همیشگی از آنجا عبور می‌کرد. آنها مثل یک دوست به او سلام می‌کردند و ساعت‌های خود را با او تنظیم می‌نمودند.

اما اگر کانت - بزرگترین مخرب در جهان اندیشه - در تروریسم فراتر از روبسپیر^۴ رفته است، شباهت‌های بسیاری با روبسپیر دارد که می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد... هر دوی آنها تا اندازه زیادی نمونه بورژوازی^۵

1. Königsberg.

2. Kant.

3. Heine.

4. Robespierre.

5. bourgeoisie.

بودند. [der Ty pusdes spieBür gertums]. طبیعت خواسته بود که آنها به قهوه و شکر اهمیتی ندهند، اما سرنوشت حکم می‌کرد که به چیزهای دیگری اهمیت بدهند، بنابراین یکی در جای پادشاه نشست، و دیگری در جای خدا؛ و لذا هردوی آنها وزنه‌ای مهم [das richtige Gewicht] به شمار آمدند. (۱۶)

کانت به این ترتیب می‌توانست به اندازه هریک از شکاکان دیگر در سده هجدهم، مخرب به نظر برسد. با وجود این، در سده نوزدهم، نویسندگان، موسیقی‌دانان، هنرمندان بی‌شماری - از فیلسوفان و معتقدان دینی نامی نمی‌بریم - معتقد بودند که «انقلاب» کانتی، با تکیه بر استعاره‌هایینه، زمینه را برای فرصت‌های تازه‌ای در زمینه بیان و احساس، روشن کرده بود؛ و این که او در مقابل استنتاجات افراطی درباره ضرورت، که در مورد دوسد دیدیم که امکان‌پذیر بود، برای ارزش احساس و حکم^۱، اعتبار قائل شده بود. در نظر گوته^۲، شیللر^۳، بتهوون^۴، کانت بزرگترین مؤسس مبانی جدیدی بود که یک بار دیگر، بر اساس آنها ارزش احساس و بیان احساس می‌توانست بنا نهاده شود. (۱۷)

چگونه ممکن بود که کانت چنین واکنش‌های متفاوتی را برانگیزد؟ و تا آنجا که کانت در سده نوزدهم، برای ارزش ایده‌ها، اعتقادات، و احساسات مبنای جدیدی پیشنهاد کرده بود، این برای استمرار سنت تجربه‌گرایی چه نتیجه‌ای داشت؟

ابتدا اجازه بدهید ببینیم چرا کانت چنین واکنش‌های مختلفی را برانگیخته بود. به طور کلی، پاسخ به این سؤال، مشکل نیست. ببینیم چرا

1. judy ement.

2. GoeThe.

3. schiller.

4. Beethoven.

این اتفاق افتاد. علت آن آشکارا بستگی به این واقعیت دارد که از طرفی به نظر می‌رسد در آثار او هم موضوعات مخرب^۱ و هم موضوعات سازنده^۲ مشاهده شده‌اند؛ از طرف دیگر، زمانی که هیوم کانت را از خواب جزمی‌اش بیدار کرد. (۱۸) کانت نتایج منفی تحقیقات^۳ هیوم را، مبنی بر این که از پدیدارهای مشاهده شده نمی‌توان حضور ضروری چیز دیگری را که خود آن قابل مشاهده نیست، نتیجه‌گیری کرد، به عنوان نتایج درست پذیرفت. اما این امر بلافاصله کانت را واداشت تا پرسشی برای خود مطرح کند؛ پس، آیا هیچ برهان متافیزیکی قابل اثبات هست؟ آیا متافیزیک ممکن است؟ (۱۹) قضایای متافیزیکی به طور وضوح قضایای تحلیلی، به معنایی که کانت در نظر داشت، نیستند (یعنی، آنها به آن معنی که در قضیه‌ای محمول مندرج در موضوع است و بنابراین باید درست باشد، درست نیستند، بنابر یک قضیه تحلیلی - مثل این قضیه که یک اطاق کوچک، یک اطاق است - انکار این که یک اطاق کوچک، یک اطاق است، منجر به تناقض می‌شود). قضایای متافیزیکی شبیه قضایای تحلیلی نیستند، زیرا در حالی که قضایای تحلیلی چیزی به دانش ما نمی‌افزایند (این قضیه که یک اطاق کوچک یک اطاق است، چیزی به دانش ما اضافه نمی‌کند) قضایای متافیزیکی مسلماً به دانش ما چیزی اضافه می‌کنند. بنابراین، آنها باید قضایای ترکیبی^۴ باشند. با وجود این، فی الواقع قضایای متافیزیکی پر از تناقض و اشتباه هستند، و به نظر نمی‌رسد که آنها اساساً بتوانند ادعای خودشان را مبنی بر این که چیزی به دانش ما اضافه می‌کنند، اثبات کنند. به عنوان مثال، آنها نمی‌توانند

1. destructive.

2. constructive.

3. observation.

4. synThetic propositions.

پیوستگی یا پیوستگی ثابت هیوم را همان‌گونه اثبات کنند، که قضایای فیزیکی می‌توانند سودمند واقع شوند. از این رو، آیا متافیزیک، ممکن است؟ اگر کسی پاسخ منفی بدهد، پس کانت به لحاظ شکاکیت^۱ همان‌قدر مخرب است که هیوم در این حوزه مخرب بود (۲۰). زمانی که کانت با این تمایل خرابکارانه کار خود را با براهین سنتی اثبات وجود خدا به پایان رساند به نظر می‌رسید که مرگ خدا فرا رسیده، و شاید مؤثرتر از همیشه انجام شده باشد.

اما، از طرف سازنده آن، کانت، همانند هیوم، در عبارت مشهوری که بعداً توسط هاگسلی^۲ تایید شد، متافیزیک را به عنوان سفسطه^۳ و توهم^۴ به شعله‌های آتش نسپرد؛ یا همانند هاگسلی، آن را به موضوعات سیاسی کم‌رنگ تحویل نکرد. (۲۱) کانت خردمندانه دید که اگرچه ممکن است این حقیقت داشته باشد که تمام معرفت ما از تجربه شروع می‌شود، اما ضرورتی ندارد که مستقیماً از تجربه به دست آید. بعضی از «کاربردهای عقل، یا عقل «محض»، وجود دارند که مستقیماً به تجربه حسّی مربوط نیستند، و چیزی هستند که نتیجتاً اگرچه نمی‌توانند دانشی به معنی دانش علمی به وجود آورند، اما آنها نیز معنی Sui generis، منحصر به فرد خود را دارند و نقش لازم خود را ایفا می‌کنند. به عنوان مثال، آنها می‌توانند با مشخص کردن پیش فرض‌های لازم که بعضی از انواع تحقیقات را با ارزش و قابل ستایش می‌سازد به تحقیقات، نظم ببخشند. اما برای کاربردها و فوایدی که کانت در «عقل محض» می‌دید، باید بهایی پرداخت شود و بهای آن بسیار سنگین است. اگر در تجربه حسّی چیزی وجود

1. Huxley.

2. Huxley.

3. Sophistry.

4. illusion.

نداشته باشد که مستقیماً با ایده‌های استعلایی^۱ عقل محض، نسبت داشته باشد (ایده‌های روان‌شناسانه یا روان، ایده‌های جهان‌شناسانه یا جهان، ایده‌های خداشناسانه یا خدا) پس در آن قلمرو نمی‌تواند هیچ کنترلی بر کاربرد نظری وجود داشته باشد. این دوگانگی^۲ از آن جهت اتفاق می‌افتد که کاربرد عقل در متافیزیک (که در همان مغزی روی می‌دهد که در فیزیک یا در ریاضیات آن قدر موفقیت‌آمیز است) برای برطرف کردن تناقضات ذاتی‌ای که روی می‌دهند، کافی نیست. از آن هم بدتر، عقل در بعضی از موارد می‌تواند هر دو طرف قضایای متناقض را اثبات کند، و از این رو در اینجا است که تعارضات و آنتی‌نومی‌های مشهور عقل روی می‌دهند. اینها از آن جهت مسأله‌دار هستند که، تا آنجا که به عقل مربوط است، هم وضع^۳ و هم وضع مقابل^۴ در «این قضایای متناقض می‌توانند با براهین روشن، بدیهی و استوار «اثبات شوند»...» چنان که کانت گفته است «این وضعیتی است که باعث خوشحالی شکاک می‌شود، اما چیزی است که فیلسوف نقاد را به تأمل وامی‌دارد و باعث ناراحتی او می‌شود» (۲۲).

فیلسوف نقاد باید تأمل می‌کرد چرا که فراگرد اندیشه انسانی، درحقیقت برطبق حالات یا مقولاتی عمل می‌کند که فراتر از آن نتایجی است که از پدیدارها به دست می‌آیند. موجودات انسانی محققاً به داوری‌های اخلاقی، به داوری‌های زیبایی‌شناسی - فی الواقع به داوری‌های علمی - می‌رسند؛ به نظر می‌رسد کانت باید می‌گفت که می‌بایست بعضی از شرایط *apriori*، ماتقدم، وجود داشته باشند که انواع

1. transcendental.

2. dilemma.

3. Thesis.

4. antiThesis.

داوری‌ها (از جمله داوری‌های علمی) را میسر می‌سازند، و اجازه می‌دهند که قضایای تألیفی «ماتقدم» روی دهند؛ قضیه‌ای که درحقیقت ممکن است از تجربه استنتاج شود، اما زمانی که خوب بررسی شود، معلوم می‌شود که زمینه‌ای غیر از تجربه صرف دارد. یک کودک از طریق تجربه ممکن است یاد بگیرد که یک مادر به اضافه یک پدر می‌شود دو انسان، و به این ترتیب یاد بگیرد که یک به اضافه یک می‌شود دو [۲=۱+۱ م. ۱]؛ اما به زودی می‌فهمد که این یک حقیقت کلی است که هیچ‌گاه مستلزم آن نیست که به وسیله تجربه اثبات شود. با وجود این، این یقین کلی از کجا می‌آید؟ مسلماً به لحاظ استقراء^۱ از هیچیک از نمونه‌های شناخته شده به دست نمی‌آید. از این رو، باید یک شرط پیشینی وجود داشته باشد که آن حکم، و آن حقیقت کلی را میسر می‌سازد. به این ترتیب یک حقیقت ریاضی محض، که در وهله اول به نظر می‌رسد که تحلیلی باشد (یک به اضافه یک می‌شود دو، آیا این قضیه به دانش ما چیزی بیش از این قضیه که «یک اطاق کوچک، یک اطاق است»، می‌افزاید؟)، برطبق دیدگاه کانت روشن می‌شود که یک قضیه تألیفی [ترکیبی. م.] است، اما به یک شرط پیشینی وابسته است که «اشیاء به واسطه آن روی می‌دهند»، به عبارت دیگر، این یک قضیه تألیفی «ماتقدم» است.

بنابراین، آیا می‌توانست قضیه از این قرار باشد که احکام اخلاقی و زیبایی شناسانه نیز مستلزم شرایط «ماتقدم» باشند، اگر چنین احکامی ساخته می‌شوند؟ به عنوان نمونه، از طریق مشاهده و استقراء نمی‌توان به نظم طبیعت پی برد، زیرا ما نه تنها درباره کل طبیعت اطلاعی نداریم، بلکه حتی درباره تمام اجزاء آن نیز دانشی نداریم. با وجود این، محققاً

1. inductively.

نظم را در طبیعت، یا دست کم در بخش‌هایی از آن می‌بینیم، و آن نظمی که هم در فراگرد نظم و هم در فراگرد غایت انگارانه^۱ طبیعت پیدا است، دال^۲ بر زیبایی است. به نظر کانت این مستلزم آن است که باید برای بعضی از ساختارهای مطابقت^۳، یک «معطی معرفتی»^۴ وجود داشته باشد که پیش از این که یک پاسخ یا یک حکم زیبایی شناسانه ساخته شود، وجود دارد، زیرا در غیر این صورت خود حکم ممکن نخواهد بود. به عبارت دیگر، باید شرایط «پیشینی» داوری زیبایی شناسانه وجود داشته باشد: باید یک ساختار کافی در طبیعت وجود داشته باشد که دال^۵ بر نظم باشد (اگرچه ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که نظم «در» طبیعت همان گونه وجود دارد که در یک قضیه وجود دارد)، و باید یک ساختار کافی مطابقت در ذهن وجود داشته باشد که بتوان آن را مشاهده کرد.^۵

این بیش از اندازه ساده کردن طرح‌هایی است که کانت در نظر داشت؛ در حقیقت، از بعضی جهات، به ویژه با توجه به غایت انگاری، اینگونه سخن گفتن، کانت را بد نشان می‌دهد. (۲۳) اما همین مقدار کافی است تا به ما کمک کند که بفهمیم پسینیان^۶ کانت، که به دو فرضیه‌ای رسیده بودند که به نظر می‌رسید فرصت‌های جدیدی را بر روی آن‌ها گشوده است، او را چگونه می‌فهمیدند (اعم از این که برحق بودند یا برخطا): یکی از آن دو فرضیه این بود که، باید شرایط ماتقدمی وجود داشته باشند که مقولات مختلف داوری‌های بشری، مقولات پیشینی علمی، مقولات پیشینی اخلاقی، یا مقولات پیشینی احکام زیبایی شناسانه، را میسر سازند؛ زیرا

1. teleological.

2. suggestive.

3. correspondent.

4. givenness.

5. discern.

6. successors.

در غیر این صورت احکام نمی‌توانند ساخته شوند، در وهلهٔ دوّم، این احکام ضرورتاً باید تا اندازه‌ای در چیزهایی که واقعاً وجود دارند، قابل مشاهده باشند، اما فقط تا اندازه‌ای. واضح است در صورتی که کسی در چیزی که واقعاً وجود دارد چیزی نبیند، هیچ‌گاه ممکن نبود هیچ حکمی صورت بگیرد که دیگران بتوانند با آن موافق باشند، یا آن را درک کنند. اما این هم واضح است که انسان‌ها نمی‌توانند کلیت^۱ چیزی را که واقعاً هست، مشاهده کنند؛ به عبارت دیگر، آنها ظاهراً نمی‌توانند به دانشی دربارهٔ همهٔ دانش‌ها دست یابند.

کانت این تمایز را برحسب «نومن»^۲ و «فنومن»^۳ خلاصه کرد. منظور او از نومن، شی فی نفسه است که به حس داده می‌شود (به آنچه که ما تصوّر می‌کنیم) اما هیچ‌گاه به طور کامل درک نمی‌شود، و منظور او از فنومن چیزی است که در تصوّر^۴ ظاهر می‌شود. بنابراین در «فنومن» - چیزی که در حس ظاهر می‌شود - دو جزء^۵ وجود دارد: بخشی از آن از شیء و از حس، ناشی می‌شود؛ و بخش دیگر آن کار ذهن است که به لحاظ ذهنی در سامان‌دهی کثرت حواس با بعضی از نسبت‌هایشان شرکت دارد. از این رو، اینها ساختارهای «ماتقدّم»^۶ مطابقت هستند، ساختارهای سوژکتیو^۶، و ساختارهای ایزکتیو^۷ که بدون وجود ماتقدّم آنها، که مستقل از تجربه هستند، هیچ تجربه‌ای و هیچ حکمی ممکن نیست ساخته شود.

این خلاصه، بدون تردید به غایت فشرده است، اما شاید برای این که ببینیم چرا در فلسفهٔ «غرب» وضعیتی به وجود آمد که به نظر هوسرل به

1. totality.

2. noumena.

3. Phenomena.

4. perception.

5. part.

6. subjective.

7. Objective.

طرز ناامید کننده‌ای مسأله دار بود، و منجر به شک بنیادینی شد که راه را برای پدیدارشناسی باز کرد، کافی باشد. زیرا، صرف‌نظر از این که تأثیر کانت تا چه اندازه مخرب بود، به نظر متفکرانی چون هاینه، کانت آنها را از بن بست ضرورت نجات داده بود، و اعتبار احکام اخلاقی و زیبایی شناسانه را دوباره استوار کرده بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسید کانت روشی را پیشنهاد کرده بود که می‌توانست دوگانگی معنی فردی را رفع کند و از ارزش احساس و انتخاب اخلاقی دفاع نماید. اکنون به نظر می‌رسید که در این حوزه‌ها، احکام می‌توانستند به عنوان روش‌های «منحصر به فرد»، اما درست تجربه جهان فهمیده شوند. اندیشه و روش کانت به سرعت در جهات مختلف بسط یافت. به عنوان نمونه، در بعضی از اشکال ایده آلیسم این که «نومن» به عنوان «شیء فی نفسه» درک شود، برطرف شد. چرا صرفاً نباید بگوییم که درک تقریبی ما، درک «اشیاء فی نفسه» نیستند، بلکه درک اصول^۱ موضوعه مثالی واقعیت هستند که ما را به سوی بعضی از اعمال یا احکام سوق می‌دهند؟ اگر این امر، یعنی تردید در واقعیت اشیاء خارجی نسبت به ادراک ما، به نظر خودم‌محورانه^۲ می‌رسد، بگذارید چنین باشد. تا جایی که به مفهوم خدا مربوط است، بیشترین پیشرفتی که کانت در این زمینه داشت، این بوده که احکام مذهبی نیز، مثل احکام زیبایی شناسانه، مقوله «منحصر به فرد» حکم هستند که به شرایط «ما تقدم» کافی وابسته‌اند. برای تجربه جهان یک روش دینی وجود دارد، همان طور که یک روش علمی، یا یک روش اخلاقی، یا یک روش زیبایی شناسانه وجود دارد. این روش‌ها نمی‌توانند به یکدیگر منحل و فروکاسته شوند. روش تجربه دینی، به عنوان یک

1. Ideal postulate.

2. solipsistic.

مقولهٔ داوری کانتی، قبلاً در آثار اشلایر مآخراً^۱ دیده شده بود، اما این نکته، بیان کلی و نهایی خود را در کتاب رودولف اتو^۲ با نام امر قدسی یافته است. (۲۴) وقتی شخص با آن کتاب، که در سال ۱۹۱۷ چاپ شده بود، و با تأثیر کوتاه مدتی که داشت، روبه‌رو شود، آن وقت متوجه خواهد شد که کانت چگونه توانسته بود برای دفاع از اعتقادات دینی، در برابر تجربه گرایان که اصرار داشتند معرفت حقیقی باید از تجربهٔ حسی به دست بیاید، بدون این که به هیچ شرط ماتقدمی نیاز باشد، صف آرایی کرده بود. از این رو سؤال این است که، این نوع صف آرایی کانت چه اثری بر تجربه‌گرایان گذاشت؟ پاسخ این است که، واقعاً هیچ اگر بتوانیم چنین چیزی بگوییم، تجربه‌گرایان کاملاً آگاهی داشتند از این که بعد از کانت پیشرفت‌هایی حاصل شده است؛ اما این به هیچ عنوان باعث نمی‌شد که آنها از برنامه‌های خود، یا از پافشاری خود مبنی بر این که ایده‌ها از تجربه «به دست می‌آیند»، و این که تمام فراساختارها^۳ نهایتاً باید در رابطه با بنیادی که در تجربه دارند، ارزیابی شوند، صرف‌نظر کنند.

اما ما این را دقیقاً در مورد هاکسلی دیده‌ایم؛ (۲۵) ما این مسأله را در فصل اول در مورد هلم هولتز، اوت بروخه و بویس - رایموند دیده‌ایم، (۲۶) و تأکید کرده‌ایم بر این که آرمان تجربه‌گرایان، بر اساس پوزیتیویسم علمی، تا چه اندازه شایع و همه‌گیر شده بود. در حقیقت، اگر چنین نبود، مشکل بود که دربارهٔ منشأ خود پوزیتیویسم «منطقی»^۴ شرحی داده شود.

قدرت بحث تجربه‌گرایی در عبارت شلیک^۵ که بسیار تکرار شده به

1. Schleiermacher. 2. Rudolph otto. 3. super structures.
4. logical positivism. 5. Schlick.

اوج خود رسید: «بعد از چیزی که اساساً «معرفت عقلانی» نامیده شده، تجربه‌گرایی اینک این حق و این قدرت را دارد که مدعی تمام حوزه معرفتی باشد. ما چیزی را جز از طریق تجربه نمی‌شناسیم. و تجربه تنها معیار درستی یا نادرستی هر قضیه واقعی است.» (۲۷)

در این وضعیت پر آشوب و پر تضاد، که ایده‌گرایان و واقع‌گرایان، اصحاب اصالت استعلا^۱ و تجربه‌گرایان جدا از یکدیگر به راه خود ادامه می‌دادند، هوسرل از راه رسید. او با یک پس زمینه ریاضی وارد صحنه شد و زمانی که به لحاظ فلسفی به تحقیق پرداخت، مشاهده کرد که بعد از قرن‌ها کوشش برای حل مسائل قدیمی، مانند رابطه بین ذوات^۲ و کلیات^۳، تمام آنچه که اتفاق افتاده این است که نام ایده آلیست و رئالیست وارونه شده‌اند: چیزی که در فلسفه کلاسیک قرون میانه ایده آلیسم نامیده می‌شد، اینک رئالیسم نامیده می‌شود، و چیزی که رئالیسم نامیده می‌شد، اکنون ایده آلیسم نامیده می‌شود: «فیلسوفان، متأسفان جز فلسفه‌ها چیزی نمی‌بینند.» (۲۸) جرقه‌ای که ناگهان در ذهن هوسرل درخشید این بود که: نه تنها این مسأله و مسأله‌های دیگر، از آن جمله خودمحموری (مبنی بر این که، آیا جهان صرف‌نظر از این که من آن را درک کنم، واقعاً وجود دارد یا ندارد)، علیرغم وقت زیادی که صرف آنها شده است غیرقابل حل مانده‌اند؛ بلکه فی‌الواقع، حتی اگر خود این خودمحموری نیز حل شده «بود»، واقعاً در زندگی موجودات انسانی تفاوتی ایجاد نمی‌کرد. منظور هوسرل، این «بزرگترین و بدیهی‌ترین همه واقعیات بود که: من و زندگی‌ام - با مفهومی که از واقعیت در نظر دارم - صرف نظر از این که ما درباره این که جهان هست یا نیست، چگونه تصمیم بگیریم، بدون تغییر

1. transcendentalists.

2. essences.

3. universals.

خواهیم ماند». در فلسفه چه اشتباهی روی داده که چنین تغییر ناچیزی در زیستن ایجاد نموده، و ظاهراً چنین ارتباط ناچیزی با زیستن دارد؟ و اگر فلسفه می‌خواست مجدداً آن رابطه را برقرار کند، باید از کجا آغاز می‌کرد؟ آن تنها می‌تواند با این گفته «سروش»^۱ [معبد دلفی. م] آغاز شود، gnoThi seauton: خودت را بشناس: به عبارت دیگر، تنها روش ضروری برای دانشی که می‌تواند نهایتاً در بالاترین معنی آن، تأیید شود - یا، چیزی که، بیان دیگر همین عبارت است، یعنی معرفتی که معرفت فلسفی است - عبارت است از روش «معرفت کلی درباره خود»^۲. آن عبارت «سروش» gnoThi seaton، خودت را بشناس، اینک معنی جدیدی پیدا کرده است.... قدیس اگوستین گفته است: Noli forasire interedi, in inriore homine habital veritas

(«دوست نداشته باش که به خارج از خودت توجه کنی، به درون خودت برگرد، حقیقت در درون انسان جای دارد».) (۳۰)

با آن کلمات، هوسرل سخنرانی‌های خود را در پاریس در سال ۱۹۲۹ به پایان برد (سخنرانی‌هایی که دوباره در «تأملات دکارتی» روی آنها کار کرد)، و در آن کلمات شخص می‌تواند بنیاد پدیدارشناسی جدید را ببیند: gnoThi seauton: خودت را بشناس. اما چگونه؟ «خودت را بشناس» چه معنایی می‌توانست داشته باشد؟ «خود» چیست که شخص باید اقدام به شناختن آن کند؟

به نظر هوسرل، فقط یک پاسخ ممکن است وجود داشته باشد: تنها چیزی که وجود دارد جریان آگاهی^۳ است، «زندگی وجدانی»^۴ [آگاهانه. م]

1. Delphic.

2. universal self - knowledge.

3. The stream of consciousness.

4. conscious.

جاری»، که «من خودم»^۱ را در هر لحظه خاص نشان می‌دهد. تنها واقعیت^۲ بنیادی^۳ که می‌توانم بر آن یقین داشته باشم این است که من آگاهی خودم را تجربه کنم. «چیزی که» من تجربه می‌کنم از کمترین یقین بی‌واسطه^۴ برخوردار است. از این رو، برای این که به یک اصل یقینی برسیم که برای «کل» معرفت مفید معنا باشد، باید با توجه بیشتری بررسی کنیم و ببینیم که خودآگاهی چیست. اگرچه بیشتر فعالیت‌های انسانی (شاید بیشترین) ناآگاهانه است (یا فریبکارانه است)، این امر واقع (بیشتر مردم در خیابانها بالا و پایین می‌روند بدون این که خود را با رنج‌های فراوان خویشتن نگری^۵ به عذاب بیاندازند) از نظر هوسرل تنها امر واقعی است که بنیاد همه چیزهای دیگر است که ما به عنوان امور واقعی به آنها توجه می‌کنیم.

زیرا، گرچه علوم تحصّلی (به گونه‌ای که هوسرل آنها را نام‌گذاری کرده بود) به «پیشرفت درخشانی نایل شده‌اند» (۳۲) آنها با توجه به نگرش دکتر جانسون^۶ که به یک سنگ لگدی زد تا وجود آن را اثبات کند و بگوید که آن «آنجاست»، به چنان مهمی دست یافته‌اند. شواهد^۷ و قوانین، ضرورت^۸ این امر را ایجاب می‌کند، چنان که هوسرل بارها آن را روشن نموده است. با وجود این واقعیت اساسی‌تر این است که یک دکتر جانسونی وجود دارد که پای خود را زخمی کرده است. این، آگاهی است که اساس «دانش» است، نه آن سنگ. آگاهی، واقعیتی است که ما می‌توانیم واقعاً به آن یقین داشته باشیم، زیرا بدون آگاهی، ما چگونه

1. I - ness.

2. fact.

3. fund amental.

4. immediately.

5. introspection.

6. Dr. Johnson.

7. evidence.

8. necessary.

می توانستیم بفهمیم که سنگی «آنجا هست»؟

در این مسأله است که نسبت های هوسرل و دکارت آشکار است و خود هوسرل به این معترف است. اما هوسرل معتقد بود که شک «دکارتی» دکارت به اندازه کافی بنیادی نبود. به ویژه آنکه هوسرل یک «حرکت» دکارتی را، که به وسیله آن آگاهی از یک ایده «روشن و متمایز» می تواند برای اثبات وجود ضروری آن ایده در واقعیت پذیرفته شود، رد می کند. او حتی با این عقیده مبنی بر این که خدا بدون فرض وجود خدا نمی تواند وصف شود، از این هم کمتر موافق است. یک اشتباه اصلی^۱، فرض این نکته است که با جدا کردن یک امر واقعی که من می توانم به آن یقین داشته باشم، cogito، می اندیشم، پس من می توانم از این امر واقع نتایج جوهری^۲ بگیرم: ergo sum، پس هستم، و اگر «من» بتواند به عنوان یک substantia cogitans، جوهر اندیشنده استنتاج شود، پس عاقلانه است که جواهر دیگر نیز، از جمله «جوهر» خدا، به عنوان یک واقعیت عینی، استنتاج شوند. با وجود این، شک دکارتی واقعاً به یک نتیجه می انجامد: cogito, ergocogito، می اندیشم، پس می اندیشم. بنابراین، هوسرل این نکته را چنین تفسیر می کند:

ما، همراه با خود بدیهی و خود محض مان، تحت هیچ شرایطی نباید بپذیریم که گوشه کوچکی از جهان را به عنوان تنها امر واقع بدیهی در جهان، نجات داده ایم که می تواند از من فلسفی شده^۳ بهره مند شود. این درست نیست که تمام کاری که اکنون باید انجام شود این است که بقیه جهان را از طریق اقدامات قیاسی^۴ درست برطبق اصولی که در «من»

1. fatal.

2. substantial.

3. philosophizing.

4. deductive.

فطری^۱ هستند، استنتاج کنیم. بدبختانه، دکارت با تغییر بی‌معنا اما سرنوشت ساز «من» به یک «جوهر اندیشنده» و به یک «نفس»^۲ بشری مستقل، که به وسیله اصل علیت نقطه آغاز استنتاجات بعدی می‌شود، مرتکب چنین خبطی شده است. خلاصه بگوییم، این همان تغییری است که باعث شد دکارت پدر رئالیسم استعلایی بشود که تا اندازه‌ای محال است. (۳۴)

از این بحث‌ها این نتیجه به دست می‌آید که اقدام اصلی پدیدارشناسانه عبارت است از خارج کردن همه چیز (تمام پیش فرض‌ها، تمام تغییرهای موجود، «همه چیز») برای جدا کردن یک امر واقع، ego cogito، تنها در صورتی که شخص بفهمد آگاهی «چیست»، می‌تواند درباره نتایجی که از آگاهی حاصل می‌شود، چه در زمینه هنر یا علم یا دین، یا در لگد زدن دکتر جانسون به سنگ، دید درست و هماهنگی پیدا کند. روش اصلی این است که همه چیز از خود آگاهی در «پرانتر گذاشته شود»^۳. هوسرل برای این در «پرانتر گذاشتن» کلمه یونانی epochē، تعلیق^۴، را احیا کرده است: «ما نباید به هیچ چیز به عنوان یک امر واقعی توجه کنیم به جز آن بی‌واسطگی^۵ و آن داده^۶ محض در حوزه egocogito، epochē، تعلیق، آن را به روی ما گشوده است.» (۳۵)

تنها به وسیله این تعلیق، این epochē است که من می‌توانم واقعاً بفهمم که چیزی وجود ندارد، مگر این که از آن آگاهی داشته باشم. توجه داشته باشید که هوسرل درباره این پرسش که آیا جهان خارج «واقعاً وجود دارد»، پیش داوری نمی‌کند؛ او صرفاً می‌گوید که اجازه دهید

1. innate.

2. animus.

3. bracket off.

4. suspenson.

5. immediacy.

6. givenness.

برای تمرکز بر فعل محض آگاهی، فعلاً آن موضوع را در پرانتز بگذاریم. (۳۶)

به مجرد آن که کسی این «تعلیق» بنیادی را انجام دهد، چشم‌اندازها دورنماهای^۱ جدیدی به رویش باز می‌شود. به یک دلیل، خود پدیدارشناسی یک آغازگر است، زیرا شخص می‌خواست بداند که اشیاء چگونه آنچنان که هستند، پدیدار می‌شوند. پدیدارشناسی، به معنی «یونانی» آن، بحث درباره چیزهایی است که ظاهر می‌شوند. در این معناست که پدیدارشناسی به عنوان اندیشیدن درباره تنها امر یقینی، بنیاد تمام اندیشه‌های دیگر، تجربه آگاهی، تأسیس می‌شود: «تجربه پدیدارشناسانه به عنوان یک اندیشه، باید از هرگونه ساختار تفسیری اجتناب کند.

توصیفات آن باید دقیقاً محتوای انضمامی^۲ تجربه را، دقیقاً آنچنان که تجربه می‌شوند، منعکس کند». (۳۷)

این نکته، در روش هوسرلی ظاهراً منجر به یک فرضیه ضروری می‌شود، این که «من» می‌تواند «من» را ارزیابی کند؛ به عبارت دیگر، یعنی این که، در درون آگاهی می‌تواند یک آگاهی وجود داشته باشد که این فعالیت آگاهی را دنبال می‌کند: «من» «پدیدارشناسانه» خود را به عنوان «ناظر بی طرف»، صرف‌نظر از آن «من» ساده‌ای که به خود توجه دارد، تأسیس می‌کند». (۳۸) این آن چیزی بود که باعث شد هوسرل «من برتر»^۳ را تأسیس کند، اصطلاحی که اشاره به واقعیت خویش‌نگری دارد، به واقعیتی که «من» مشاهده‌گر «خودم» هستم، اگرچه، چنان که هوسرل این را پذیرفته است، مستلزم آن است که «تأویل پدیدارشناسانه

1. perspective.

2. concrete.

3. transcendentalego.

به این ترتیب منجر به دونیم شدن^۱ من شود». (۳۹) یا بار دیگر، «من تبدیل به یک مشاهده‌گر صرف خودم می‌شوم». (۴۰) نتیجه‌ای که هوسرل می‌گیرد به قرار ذیل است:

نگرش پدیدارشناسانه، همراه با «تعلیق» آن، مستلزم آن است که «من به یک تجربه نهایی و یک دیدگاه شناختی قابل اندیشیدن برسد». در این وضعیت «من» تبدیل به یک «ناظر بی‌طرف» من طبیعی و من کلی من و زندگی‌اش می‌شود. «من» به محض این که تمام علائق خود را در حالت «تعلیق نگه دارد» (که با وجود این من مالک همه آنهاست) من جدا می‌شود، و تا اندازه‌ای «من» - شخصی که به تفکر فلسفی اشتغال دارد - خودم را بالاتراز همه آنها قرار می‌دهم و به نظاره آنها می‌پردازم، و اینها را به عنوان موضوعاتی می‌پذیرم که برای توصیف چیزی که وجود من برتر خودم است، ضروری است. (۴۱)

بنابراین، ما از این نقطه چگونه اقدام به ساختن دانش می‌کنیم؟ در حقیقت، بسیار ساده است، با شناختن این نکته که این آگاهی است که اجازه می‌دهد واقعیت تبدیل به یک پدیدار شود. در اینجا، بلافاصله می‌توانیم ببینیم که در شکافی که کانت در تمایز بین «نومن» و «فنومن» ایجاد کرده بود، سودی نهفته است. «نومن»، «شی فی نفسه» است که ما دسترسی مطلق به آن نداریم، و فنومن پدیداری است که به تصور درمی‌آید. با در پرانتز گذاشتن آن موضوع، مسأله به عنوان یک پازل یا به عنوان یک مسأله اساسی، کاملاً بی‌اهمیت می‌شود:

1. to split.

چیزی که انسان می‌داند این است که، «تا آنجا که به آگاهی مربوط است، آگاهی با حرکت به سوی اشیاء فی نفسه، واقعیت را خلق می‌کند.» به عبارت دیگر، چنان که هوسرل گفته است، هر cogito ایی، cogitatum خودش را دارد: «تعلیق»، هیچ چیز را در جهان تغییر نمی‌دهد. تمام تجربیات هنوز هم تجربه خود اوست، تمام آگاهی هنوز هم آگاهی خود اوست. عبارت Ego cogito می‌بایست به یک اصطلاح تحویل شود. هر cogito ایی در بردارنده یک معنی است: cogitatum خود آن. (۴۲)

این منجر به یک مفهوم بنیادی دیگر هوسرل می‌شود: حیث التفاتی^۱؛ منظور او از «حیث التفاتی» امر قابل مشاهده‌ای در درون آگاهی است، (این همان قدر یک امر مفروض^۲ است که خود آگاهی) که آگاهی به سوی آن جهت‌گیری می‌کند. (۴۳) حیث التفاتی ارتباطی درونی است که بین خود موضوع و شیء مقوم^۳ (مقوم در آگاهی)، که از آگاهی همان چیزی را می‌سازد که در هر لحظه همان است، وجود دارد. این به معنی آن است که حیث التفاتی حرکتی است از طرف موضوع که مقوم شیء است، و حرکتی است از طرف آن شیء «پدیدار»^۴ که مقوم موضوع است به عنوان یک موجود آگاه. از این منظر بدیهی است که «حیث التفاتی» یک کلمه «نامناسب»^۵ است، زیرا اعمال اراده و تصمیم را نشان می‌دهد. به طور حتم، آن ممکن است همین‌ها باشد، اما در اکثر مواقع، یک «تکوین انفعالی»^۶ است. این صرفاً تأثیر متقابل سوپژه و ابژه در یکدیگر است بدون این که در ذهن هیچ چیز «التفاتی» خاصی وجود داشته باشد. اما با آن caveat، واضح است که چیزی که هوسرل می‌خواست از طریق حیث -

1. intentionality.

2. given.

3. constitute.

4. apparent.

5. unfortunate.

6. passive genesis.

التفاتی منتقل کند، روشی بود که در آن، آگاهی بین سوپژه و آن شیء پدیداری، یا پدیدار شده، در حرکت و نوسان است. من به سمت جهان حرکت می‌کنم تا آن را مشخص کنم، اما جهان پدیداری هم به سوی من حرکت می‌کند تا به آگاهی من تشخیص^۱ و وجود^۲ ببخشد:

ما جهت^۳ التفاتی را، که در یک روش توصیفی محض، به عنوان صفت خاص^۴ درونی بعضی از تجربیات فهمیده می‌شود، به عنوان ساختار^۵ «پدیدارهای روانی»^۶ یا «افعال»^۷ روانی، با توجه به تعریف برنتانو^۸ از آن‌ها به عنوان یک تعریف ذات^۹ مبنی بر این که «پدیدارها از جهت التفاتی دربردارنده اشیا فی نفسه هستند»، که البته «واقعیت» آنها (در یک معنی سنتی) به وسیله نمونه‌ها تضمین می‌شود، می‌پذیریم. اگر بخواهیم آن را به گونه‌ای متفاوت و برحسب پدیدار سیاسی محض توضیح دهیم: تمثلی^{۱۰} که در نمونه‌های آن تجربیات ارائه می‌شود - و به گونه‌ای ارائه می‌شود که مفهوم^{۱۱} تجربی - روان شناسانه و اثبات^{۱۲} وجودی^{۱۳} هستی آن غیرقابل وصف است، و فقط با محتوای واقعاً پدیدارشناسانه این تجربیات می‌توان به آن دست یافت، در یک روش تکوینی پدیدارشناسانه محض، «ایده تجربی یا فعل التفاتی» و انواع مختلف محض آن را به ما ارائه می‌دهد. این که تمام تجربه‌ها التفاتی نیستند به واسطه حواس و

1. particularity.

2. being.

3. relation.

4. peculiarity.

5. feature.

6. psychical phenomena.

7. act.

8. Brentano.

9. essence.

10. Ideation.

11. conception.

12. affirmation.

13. existential.

زمینه‌های حسّی اثبات می‌شود. هر قطعه از چیزی که در حوزهٔ بینایی احساس می‌شود، همراه با تمام محتوای بینایی آن، تجربه‌ای است که دربردارندهٔ بسیاری از محتواهای جزئی است، که نه به آن‌ها اشاره‌ای می‌شود و نه اساساً به لحاظ عینی به آنها توجّهی می‌شود. (۴۴)

به این ترتیب، حیث التفاتی چیزی است که موجودات بشری را از همهٔ چیزهای دیگر متمایز می‌کند: «ذات آگاهی، که من در آن وجود خاص خودم را زندگی می‌کنم، در مجموع حیث التفاتی نامیده می‌شود. آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است. (۴۵)

این، بدان معنی است که ساختمان دانش، آفرینش نوعی معنی است که در درون آگاهی صورت می‌گیرد و به نظر می‌رسد دارای همان وزنی است که فرد می‌خواهد به آنها ببخشد: «کار بزرگی که در قلمرو توصیف صورت می‌گیرد بخاطر این است که شرح دهد ساختار کلی آگاهی استعلایی به چه چیزی دلالت می‌کند، و آفرینش معانی چگونه انجام می‌گیرد». (۴۶)

اما آیا این به معنی آن است که «دانش»، اختیاری است و ملک خصوصی آگاهی فردی است؟ پاسخ این پرسش باید هم مثبت و هم منفی باشد.

پاسخ آن، در یک معنی کاملاً اگزستانسیالیستی، آری است. چیزی که کسی از جهان خارج پدیداری در آگاهی خود می‌پذیرد، منحصر به فرد و انتقال‌ناپذیر است، حتّی اگر از نظر دیگران دیوانگی باشد. معیار آن، سلامتی عقل^۱ نیست، چرا که سلامتی عقل مقدمهٔ پیش فرض و معنی

1. sanity.

یک کاهش یا تعلیق epochē پدیدارشناسانه را فراهم می‌کند. معیار آن، اصالت^۱ و پیوستگی^۲ آن داده مطلق تجربی است به گونه‌ای که در کسی و برای کسی، اتفاق می‌افتد. نتایج حاصله از اگزیستانسیالیسم بلافاصله روشن می‌شود: «در اینجا حقیقت برابر با صداقت^۳ است» (۴۷).

اما پاسخ همچنین می‌تواند منفی باشد، چرا که معرفت کاملاً خصوصی نیست؛ چون ساختار بعضی از معانی می‌توانند ارزش عمومی قابل ملاحظه‌ای داشته باشند. ساختار این معانی از ترکیب ادراکات^۴ به دست می‌آید، به ویژه زمانی که این ادراکات از همان نوع هستند و به همان شکل روی می‌دهند. هوسرل می‌گوید که آگاهی نمی‌تواند بدون اعیان^۵ ساختاری^۶ پدیداری آگاهی، وجود داشته باشد (و این یک امر واقع است درباره ماهیت آگاهی، «نه» درباره واقعیت یا درباره همان عین، زیر آن چیزی است که در «پرانتهز گذاشته شده است») و بنابراین «این نتیجه به دست می‌آید که جریان آگاهی با این واقعیت که آگاهی، خود را با اعیان ربط می‌دهد، جاری است. این ارتباط، ویژگی ذاتی هر عمل آگاهی است. این امر به معنی توانایی گذشتن از - از طریق ترکیب - اشکال کاملاً مجزاً و همیشه تجدید شونده آگاهی است، برای این که بتوان از وحدت^۷ آنها آگاه شد» (۴۸) از این رو، دانش فی الواقع باید، چنان که هیوم گفته بود، به وسیله «به هم پیوستگی ثابت» به دست آید. اما این تنها روشی نیست که دانش از آن طریق می‌تواند ساخته شود. بنابراین، آگاهی هم Protentive و هم نگهدارنده^۸ است: از طریق تجربه گذشته، آگاهی‌های ترکیبی را پوشش می‌دهد، اما همچنین حافظه خود را به گونه‌ای

1. authenticity.

2. adherence.

3. sincerity.

4. perceptions.

5. objects.

6. constitutive.

7. unity.

8. retentive.

سازمان دهی می‌کند که می‌تواند چیزی باشد که هوسرل آن را «یک شاخص عینی پیش رونده»^۱ نامیده است (۴۹)، و این که در آگاهی من می‌تواند پدیداری از مردم دیگر وجود داشته باشد، زیرا آنها به عنوان «شاخصان عینی راه رونده»^۲ ظاهر می‌شوند. این، هم بستگی دارد به موفقیتی که از دانش و کارهای انسانی به دست آمده؛ هم بستگی دارد به محدودیتی که در دانش و کارهای بشری وجود دارد. بنابراین، اگر حیث التفاتی رابطه بین سوژه و شیء پدیدار، آگاهی و آنچه که آگاهی درباره آن است را بیان می‌کند، پس بسط دانش عبارت است از «جستجوی نسبت‌ها»^۳ (۵۰) از طریق نسبت‌هایی که به دست آمده‌اند، که آن نیز بستگی به قدرت نگهدارنده [حافظه] آگاهی دارد، و آن نیز با دیگر وسایل نگهدارنده از قبیل چاپ و کامپیوتر تقویت می‌شود. اما هیچ یک از این ابعاد دانش، از نسبت فرضی^۴ گرفته تا نسبت معقول^۵، کمترین تأثیری در این واقعیت ندارد که حتی پیچیده‌ترین ابعاد دانش، نه در «خارج»، بلکه در آگاهی بعضی از موجودات آگاه خاص وجود دارد: «از این رو، هستی حقیقی^۶، اعم از این که واقعی باشد یا ایده‌آلی، تنها به عنوان نسبت خاصی که با حیث التفاتی من دارد، چه بالفعل^۷، چه بالقوه^۸، معنی دارد» (۵۱).

از این دیدگاه، کاملاً درست است که چون لایب نیتز^۹ و چون هوسرل که اصطلاح او را وام گرفته است، درباره «من» به عنوان یک موناد^{۱۰}، که آگاهی آن دربردارنده کل آگاهی است، صحبت کنیم:

1. progressing objectindex.

2. walking objectindices.

3. correlation.

4. given.

5. intelligible.

6. Truebeing.

7. actual.

8. potential.

9. leibniz.

10. monad.

من... عبارت است از موضوع همیشگی و مستمر اعتقادات و عادت‌های دیرینه که از طریق تغییرات^۱ آن، وحدت من شخصی و ویژگی شخصی آن، اولین چیزی است که تأسیس می‌شود. ما باید از این «من»، «من» رادر انضمامیت^۲ کامل آن جدا کنیم؛ زیرا من، فقط در کثرت^۳ جاری وجود التفاتی‌اش، همراه با اعیانی که برای بودن در آن و ساخته شدن در آن، وجود دارند، انضمامی است. من به این ترتیب ممکن است همچنین به عنوان یک موند انضمامی در نظر گرفته شود. (۵۲)

اما آیا این امر، کلاً، کاملاً، و مطلقاً، به اصالت نفس نمی‌انجامد؟ هوسرل به خوبی از این نکته آگاه بود. این واقعاً یکی از «افکاری بود که او را آشفته می‌ساخت». (۵۳) در بادی امر^۴، پاسخ آن مثبت است: «به این ترتیب، دست کم در نظر اول، من تا اندازه‌ای طرفدار اصالت نفس هستم، اما نه به معنی متداول آن که کسی ممکن بود بگوید در یک کشتار همگانی^۵ کسی در جهان زنده مانده است که خود او آسیبی ندیده است». (۵۴)^۶

در اینجا شخص روشی را می‌بیند که به دوگانگی پدیداری [ظاهری] می‌انجامد: اگر کسی بخواهد کار را از جایی شروع کند، نه از خود محوری به عنوان یک مسأله بنیادی فلسفی، بلکه از تعلیق، epochē و در پرانتز گذاشتن همه چیز به جز آن داده آگاهی، روشن می‌شود که در میان اجزاء

1. alterations.

2. concretion.

3. multiplicity.

4. Primafacie.

5. universal holocaust.

۶. نه به این معنی:

دونان چو گلیم خویش از آب بردند / گویند چه باک گر همه عالم مردند.
سعدی

سازنده آگاهی (که پدیدار می شوند) یکی هم پدیدارشدگی «من دیگر»^۱ است. این نیز همانند دیگر اجزاء آگاهی، دربردارنده همان «وضعیت‌های اصلی پدیدارشناسانه» است: «در این من»، «من دیگر» پدیدار می شود و خود را به عنوان یک تصوّر^۲ تجربه شده اثبات می کند.... من جهان را تجربه می کنم، اما نه به عنوان جهان خصوصی خودم، بلکه به عنوان یک جهان بین الاذهانی^۳ که به همه موجودات انسانی داده می شود و دارای اعیانی است که برای همه قابل حصول است». (۵۵)

در پایان، این نتیجه به دست می آید که شخص می تواند مفهوم واقعیت را حفظ کند، زیرا پدیدارهای اشیاء و چیزی که هوسرل آن را «التزام منطقی»^۴ نمادهای آنان» نامیده است، دقیقاً دربردارنده حقیقت پدیدارهای^۵ خودشان هستند. این التزام منطقی و مجموعه تجربیات پدیداری که از «بعضی» پدیدارها به دست می آید است که اجازه می دهد برحسب آنها ساختارهای خاصی ساخته شوند که منجر به بین الاذهانی بودن می شود. این در علوم تحصّلی آشکار است، و این حتی یک ساختار هستی شناسانه را نشان می دهد، زیرا، به جهت آن التزام منطقی که در نمایندگان آنها ظاهر می شود، آن همچنین باید در فراگرد مؤثر حیث التفاتی، در هریک از «من دیگر» پدیداری روی دهد. اما این سبب نمی شود که علوم تحصّلی تنها نمونه دانش با ارزش باشند. آنها صرفاً یکی از روش‌های آگاه بودن هستند. علم تحصّلی که خود را از آگاهی جدا می کند^۶، و چیزی است که به این ترتیب هم امکانات شناخت شناسانه و هم امکانات هستی شناسانه را در انحصار^۷ خود درمی آورد (زیرا آنها

1. Alter ego.

2. Presentation.

3. intersubjective.

4. consistency.

5. appearances.

6. abstract.

7. monopolize.

منحصراً به آن محدود می‌شوند)، علمی است که راه خود را از دست داده است. به ویژه، آن تمام نظارتی را که می‌توانست بر خود داشته باشد، از دست داده است؛ زیرا بیش از این جداً هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم آن «تنها» اقدام اساسی در میان بسیاری از آگاهی‌های التفاتی است، و دیگر این که، آن تنها روش معتبر و با ارزش برای انسان بودن، یا برای دستیابی به «دانش» نیست. به این ترتیب، سرانجام ما یک دور کامل زدیم و می‌توانیم با پاراگرافی که کار خود را با آن آغاز کرده بودیم (در صفحه ۱۶۹ به بعد) فاصله‌ای را که ایجاد کرده‌ایم، پر کنیم:

روشی که منجر به دانشی می‌شود که می‌تواند نهایتاً در بالاترین معنی آن - یا، چیزی که همان است، دانشی که دانش فلسفی است - اثبات شود، «روش کلی دانش درباره «خود»^۱ است، ابتدا در یک معنی جوهر فردی^۲، و سپس به معنی یک جوهر فردی درونی^۳. آن اصطلاح سروش معبد دلفی gnoThis eauton، خودت را بشناس، اکنون معنی جدیدی پیدا کرده است... علم تحصیلی، علمی است که در جهان از دست رفته است. شخص ابتدا باید جهان را از طریق epochē، تعلیق، از دست بدهد تا دوباره آن را در یک خود - آزمایی^۴ به دست بیاورد. (۵۶) Nolifara sire....

از این بحث‌ها این نتیجه حاصل می‌شود که «پدیدارشناسی دینی» جستجویی است برای روش‌هایی که به موجب آن‌ها پدیدارهای موجود در آگاهی دلالت بر پدیدارهای مذهبی دارند، و جستجویی است برای

1. universal self - knowledge.

2. monadic.

3. intermonadic.

4. self - examination.

جایگاه حیث التفاتی در آن «اندیشه‌هایی»، که به عنوان مثال، به خدا دلالت دارند. آشکارا، اگر فرد از تأویل^۱ پدیدارشناسانه آغاز کند، موضوعاتی که درباره وجود یا درباره ذات خدا هستند - اساساً - «در پراتز گذاشته می‌شوند».

شخص از طریق تفکر، صرفاً بر آن پدیدارهایی در آگاهی تمرکز می‌کند که منجر به مفهوم خدا می‌شوند، و چیزی هستند که نهایتاً باید برحسب زبان خداشناسانه اندیشیده شوند، اگر که آن زبان به طور کامل نامفهوم و بی‌معنی نباشد. اما پرسشی که هوسرل هیچگاه به اندازه کافی با آن روبه‌رو نشد این بود که آیا آن پدیدارها که در آگاهی هستند صرفاً «منجر» به مفهوم خدا می‌شوند، یا این که آنها عین مفهوم «خدا» هستند. تا آن جا که به علوم تحصّلی مربوط است، تأویل پدیدارشناسانه راهی را به سوی بازگشت به واقعیت جهان می‌گشاید، نه از طریق بحث درباره خود محوری؛ اهمّیتی ندارد که آن مسأله با چه روشی حل می‌شود، بلکه از طریق بین‌الذهانی بودن، و ائتلاف بین نمادهای پدیدارها که اقدامات علمی را میسر می‌سازند و تا حدّی واقعیت لازم را به جهان بازمی‌گردانند. (۵۷) اما در آن مورد، پدیدارهای «خدا» در آگاهی کدام‌اند؟ اگر کسی این پدیدارها را بررسی کند و ببیند که برای این تجربیات ساختارهای ذاتی وجود دارند، (۵۸) که بین‌الذهانی بودن و ائتلاف بین نمادها را ممکن می‌سازند، آیا شخص نباید این امکان را نیز مورد بررسی قرار دهد که یک نوع واقعیت نیز باید وجود داشته باشد که دالّ بر خدا باشد، همانطور که واقعیتی وجود داشت که دالّ بر جهان بود، نه مثل شرکت در بحثهای مدرسی یا بحثهای متافیزیکی، بلکه به عنوان یک واقعیتی که حالت‌های

1. reduction.

خاصی از خود آگاهی را طلب می‌کند؟ اما هوسرل از طریق تفسیرهای نظریه‌های خودش بسیار دیر به این امکان رسید: «ما باید به یاد بیاوریم که هوسرل در اواخر عمرش به مشکلات و نواقص فلسفه دین خود رسیده بود. او گفته بود که اشتباهش در این بوده که خدا را، به صرف این که و سوسه ایده‌آلیسم است، بدون خدا جستجو کرده است.» (۵۹)

شخص برای پرهیز از آن و سوسه، امکان داشت بپرسد که به لحاظ پدیدارشناسی: پدیدارهای خدا در آگاهی، چه می‌بایست باشند که فی الواقع قابل حصول‌اند؟ این ممکن است کاملاً یک پرسش کانتی به نظر برسد - چنان که فی الواقع همین طور است - اما این ضرورتاً به براهین «ماتقدم» منجر نمی‌شود.

این پرسش نیازمند آن است که ابتدا به دقت ماهیت دقیق آن پدیدارها را، تا آنجا که می‌توانند به لحاظ خارجی بیان یا مشاهده شوند، «روشن کنیم». و این دقیقاً کاری است که پدیدارشناسان دینی، همانند فان در لیو^۱، خود را تا اندازه‌ای نسبت به آن متعهد کرده‌اند. این اقدام ممکن است به خوبی از این دیدگاه حمایت کند که مفهوم خدا، به عنوان یک سیستم دفاعی، در برابر چیزهایی که آنها نیز در آگاهی ظاهر می‌شوند - مثل فراموشی با مرگ، رنج بی‌لیل، و عوامل مختلف دیگر که فروید را معتقد ساخته بود به این که مذهب یک فرافکنی است - در آگاهی ظاهر می‌شود. اما توجه پدیدارشناسانه نسبت به چیزی که به عنوان نتیجه حضور خدا در آگاهی، واقعاً اتفاق می‌افتد، روشن می‌کند که شرح فروید بسیار مختصر و محدود است. زمانی که خدا در آگاهی حضور می‌یابد^۲، پیچیدگی^۳ نتیجه به گونه‌ای است که شخص دیگر بیش از این نمی‌تواند این امکان را نادیده

1. Van der leeuw.

2. Constitut.

3. complexity.

بگیرد که اصطلاح «خدا» در رابطه با جهان «یک روش بودن»^۱ را نشان می‌دهد که بر اساس اصطلاحات بی‌واسطه^۲ (اصطلاحاتی که از این اصطلاح دورند) نمی‌تواند به طور کامل «آشکار شود»، اما چیزی است که از امکان وجود خدا به اندازه کافی نشانه‌هایی به انسان‌ها نشان می‌دهد که آنها با توجه به سوی او حرکت کنند، و چیزی است که در آگاهی امکان‌ات ساخته شده‌ای^۳ را دریافت می‌کند. شخص هنوز می‌تواند «مسأله» وجود خدا را در «پراتز بگذار»؛ اما امور پدیدارشناسانه آگاهی در این حوزه، همان طور که هستند باقی می‌مانند. از این رو، موضوع متافیزیکی، یا موضوعی که در رابطه با وجود خدا، نهایتاً درباره حقیقت است، می‌توانست با این پرسش نشان داده شود که آیا «آن روش بودن» در رابطه با جهان، خودش مستقل از آن آگاهی است که به آن واقعیت می‌بخشد، و آیا آن چیزی است که نتایج را در ساختمان زندگی تجسم می‌بخشد یا خیر.

موضوع این نیست که اصطلاح خدا، بر اساس اصطلاحات تاریخی، به منبع مفهومی تفسیری نسبت داده می‌شود که معنی خداشناسانه از طریق آن مستمرّاً ساخته شده است. همچنین، موضوع این نیست که انسان‌ها، از آن منبع معنی، در رابطه با خودشان، در رابطه با جهان و در رابطه با هم‌نوعانشان، روش‌های بودن خود را ساخته‌اند، که اگر آن منبع معنی یا تفسیر وجود نمی‌داشت، به طور وضوح آن نیز نمی‌توانست رخ دهد. بلکه موضوع این است که، آیا آنها در فرض آن منبع معنی، و در باور به این که آن باید مستقل بر، و مستقل از، آگاهی خاص آنها باشد، اگر که آن اشراقی داشته باشد که در حقیقت در آگاهی ظاهر می‌شوند، در اشتباه

1. a way of being.

2. immediate.

3. constructive.

بوده‌اند یا نبوده‌اند. پرسش پدیدارشناسانه این است که آیا اصطلاح خدا نیازمند فرضیه‌ای است که بر اساس آن بتوان دربارهٔ پدیدارهای ساخته شده‌ای که در آگاهی وجود دارند به گونه‌ای مناسب گزارش داد؟ به عبارت دیگر، آیا در رابطه با جهان، نه در رابطه با وحدت داشتن با آن، بلکه در رابطه با تجلی کردن از طریق آن، «یک راه بودن» وجود دارد که خود را به اندازهٔ کافی آشکار کند، به گونه‌ای که بتواند منبع *sui generis*، منحصر به فرد معنی در ساختمانِ روش‌های زندگی انسانی بشود: «خدا»؟ چنان که آندرو یانگ^۱ زمانی گفته است، «در یک اشاره» که به وسیلهٔ «فیض^۲، الهام می‌شود»، ما را توانا می‌سازد به این که:

همراه با مایستراکهارت فریاد بزنیم
 «برخیز، ای روح شجاع، کفش‌های پرندهٔ
 عشق و ادراک را به پاکن». من به زودی باید یاد بگیرم
 که روح باید برود، کرم باید پيله‌اش را بتند،
 پروانه باید از پيله خارج شود، چشم‌های تازه‌ای
 آن جهان نادیدنی را که برادر من در آن غیب شده،
 خواهند دید. (۶۰)

یک بحث پدیدارشناسانه از آن نوع، تنها می‌توانست در صورتی قابل دفاع باشد که تمایز آیر^۳ را دربارهٔ ماهیات نادیدنی «جهان‌های نادیدنی» جدی بگیریم:

من در آن فرضیهٔ «ماهیات نادیدنی»، تا آنجا که آن فرضیه
 به نتایجی منجر شود که بتوانند به لحاظ تجربی آزمایش
 شوند، ایرادی نمی‌بینم؛ و این کاملاً یک رسم است که دربارهٔ

1. Andrew young.

2. grace.

3. Ayer.

چنین ماهیاتی به عنوان علت‌های آن پدیدارها که نیازمند تبیین هستند، صحبت شود... اما چیزی که از نظر من ایراد به آن وارد است، این تصوّر است که این ماهیات نادیدنی در یک فضای نادیدنی جای دارند. من نمی‌توانم بینم که ما برای درک چیزی به عنوان فضای نادیدنی، هیچ‌گونه توجیهی داشته باشیم، و در حقیقت من اساساً مطمئن نیستم از این‌که این ایده را معقول بدانم. (۶۱)

اما این دقیقاً چیزی است که در عبارتی چون «به وسیله فیض الهام می‌شود»، پذیرفته شده است؛ این‌که اگر هیچ نوع تأثیری هیچ‌گاه نتواند مشخص شود، به معنی این است که مسأله وجود خدا قبلاً حل شده است.

با وجود این، از نقطه نظر پدیدارشناسانه، این امکان فریب‌آمیز باقی می‌ماند که شاید این در رابطه با مفهوم خدا است که ناب‌ترین اعمال ناب آگاهی میسر می‌شود؛ حیث التفاتی به سوی چیزی که همچون پدیدارهای دیگر (گوناگون و متفاوت چنان‌که هست) ظاهر «نمی‌شود». اما با وجود این چیزی است که سازنده ردیفی از ساختارهای وجودی متمایز، و عموماً قابل شناخت است. این، چنان‌که در بررسی اطلاع و ساختار دیدیم، منجر به افقی نامتناهی از تقریب‌ها می‌شود، که با این وجود در توالی طولانی زندگی و زمان، بین الذهانی بودن و ائتلاف بین نمادها را ممکن می‌سازد، و این چیزی است که تا اندازه‌ای (در زمینه‌ای از عوامل آشکارساز^۱ گوناگون، نظیر عوامل اجتماعی، اقتصادی، شناخت شناسانه) بعضی از جهان‌های معنی خداشناسانه^۲ در جریان^۲ را حفظ نموده است.

1. Precipitating.

2. inmovement.

این حالات پدیداری *sui generis*، منحصر به فرد در حیث التفاتی که نسبت به ایمان صورت می‌گیرد، ساخته می‌شود، که به نوبه خود به وسیله بعضی از کیفیات یا اشخاص محوری - به عنوان مثال، شخص عیسی مسیح علیه السلام، و کیفیت حاصله از ایشان در زندگی مسیحیان، و «تورا»، و کیفیت حاصله از آن در زندگی یهودیان - به عنوان حالتی ارزشمند عرضه می‌شود. اما ایمان می‌تواند به وسیله حیث التفاتی و «مؤثر»^۱ به سوی خود متعلق ایمان - به عبارت دیگر، به وسیله حیث التفاتی به سوی خدا، یا به سوی هر «واقعیتی» که در رابطه با آن اصطلاح، یا از طریق آن اصطلاح، ساخته می‌شود - از زودباوری یا فی الواقع، از این که تبدیل به موضوعی که صرفاً در حد کلمات درباره آن صحبت شود، یا از این که تبدیل به یک ریاکاری پیچیده بشود - متمایز شده یا نجات یابد. ایمانی که به این وسیله کنترل شود، تبدیل به سازنده‌ای می‌شود که پدیدارهای معقول آشکارتری را در آگاهی به وجود می‌آورد. از این طریق است که حیث التفاتی، معنی بنیادی پیدا می‌کند، و تبدیل به یک عمل عبادی می‌شود؛ در اینجا مانند هر جای دیگری، باید به یاد داشته باشیم که، حیث التفاتی در معنی هوسرلی آن، موضوعی برای افعال آگاهانه خلاق و ابتکاری نیست بلکه ممکن است تکوینی انفعالی باشد.

به این ترتیب، حتی پدیدارشناسی، که ذهنی گراترین حالت‌های ممکن تحقیقات بشری است، نمی‌تواند از واقعیت ممکن متعلق اعتقاد درباره خدا، صرف نظر کند. این به معنی آن نیست که بنابراین تمام اعتقادات درست هستند. برعکس، حتی در اینجا هم بر این نکته تأکید شده است که کنترل بین‌الذهانی به هیچ عنوان به طور کامل غایب نیست.

1. interactive.

اما نتیجه واقعی پدیدارشناسانه این است که شخص هیچ‌گاه نمی‌تواند از الهیات انتزاعی چیزی درباره ماهیت خدا بداند.

ابتدا لازم است که خود الهیات در «پرانتر گذاشته شود» و حیث التفاتی آگاهانه‌ای نسبت به عبادت [نماز، دعا] آموخته شود. ممکن است موضوع از این قرار باشد که «عبادت» در این معنی، رابطه بسیار کمی با فعالیت‌هایی داشته باشد که روش‌ها یا سازمان‌های مذهبی تشویق می‌کنند. اما این به علت آن است که، همان‌طور که هوسرل در مورد علم تحصیلی گفته بود که آن علمی است که به علت جدا کردن خود از تنها امر واقع آگاهی (گرچه معرفت علمی می‌تواند خود را از آگاهی جدا کند)، در جهان از دست رفته است، همان‌طور هم در مورد الهیات سیستماتیک می‌گوید که اگر الهیات خود را جدا از انسان‌ها، از تنها کسانی که می‌توانند آن را در آگاهی خود تأسیس کنند، در نظر بگیرد، از دست رفته است. آن، تا آنجا که آگاهی بشری در جستجوی فهم ماهیت این امر، درستی خود را حفظ کند (و آن از جنبه سیاسی و اجتماعی است که می‌تواند درستی خود را حفظ کند) به صورت یکی از پاداش‌های عمیق و حالت‌های ضروری اندیشه انسانی باقی می‌ماند.

هوسرل فکر می‌کرد که الهیات همیشه با این روش کار نمی‌کند، اما می‌تواند این‌طور کار کند. از این رو دعا در رابطه با خدا چه معنایی دارد؟ این چیزی است که نیازمند تأمل بیشتری است، اما نه در سخنرانی‌ها، و نه در یک زمینه عمومی، و نه در زمینه‌ای که فکر می‌کنند این اساساً موضوعی برای بحث کردن است: زیرا، چنان‌که فیل فولر^۱ می‌پرسد، واقعاً، چه چیزی هست؟

1. Phil fuller.

لوسی^۱، بریدن نان را تمام کرد.
نینا^۲ گفت «لوسی، لطفاً تکه‌ای از آن نان ضخیم^۳ را
به من بده»
سیسیلیا^۴ گفت «ضخیم در فرهنگ لغات نیست».
نینا گفت «من می‌خواهم آن را در بشقابم داشته
باشم، نه در فرهنگ لغات».(۶۲)

1. Lucy.

2. Nina.

3. Hunchy.

4. Cecilia.

فصل نهم

نتیجه‌گیری

هیچ نتیجه‌ای وجود ندارد. یا دقیق‌تر بگوییم، این احمقانه است که، با نگرش‌هایی که از این تحقیق به دست آمده است، بدون بررسی خود سنت‌های الهی، منتظر نتایج کلی باشیم؛ اما بعضی از نتایج فرعی، حاصل آمده است. چیزی که در اینجا عرضه شده، زمینه‌ جدیدی است که از طریق آن می‌توانیم رهیافت خود را برای درک ادیان، با در نظر گرفتن آنها به عنوان فعالیت‌هایی که در مسیر زندگی ساخته شده‌اند، اعم از فعالیت‌های تعادل‌ حیاتی و فعالیت‌های حفاظتی، که بر ترکیبی از شرایط خاص متمرکز شده‌اند، اما به خاطر موجهیتی که داشته‌اند، به سرعت بسط یافته و تبدیل به زمینه‌های کلی زندگی و جهان‌های معنی کلی شده‌اند، سازمان‌دهی کنیم. در این تحقیق گفته شده است که باید به دقت بررسی کنیم و ببینیم که وقتی آن روش‌ها یا آن معانی دچار بحران، بحرانِ عدم موجهیت می‌شوند، چه اتفاقی می‌افتد. این چیزی «نیست» که

ضرورتاً از هیچ به دست آمده باشد. در دوره‌های تاریخی، در درون «سنت‌ها» همچنین در انسان‌ها، در وجود خاصشان، بارها اتفاق افتاده است که با خدا دست و پنجه نرم کرده‌اند.

این تحقیق دست کم به یک نتیجه، که چیزی بیش از یک نتیجه فرعی است، می‌انجامد که البته در این تحقیق یک موضوع مرجع است (موضوعی که اتفاقاً از آغاز کار به هیچ عنوان پیش‌بینی نشده بود): چیزی که در هریک از نظام‌های مختلف موجود به طور جداگانه روی داده عبارت است از توجه کاملاً جدیدی نسبت به نتایج مشخص امور حساسی که با آن مواجه می‌شوند. این چیزی است که چنان انقلاب مهمی را در سال‌های اخیر نشان می‌دهد؛ زیرا مستلزم واژگونی آرزوی سده نوزدهم است. اکنون روشن می‌شود که ما درباره مکانیسم‌های بزرگ فراگرد اجتماعی یا صرفاً فردی، که واقعاً نسبت به اموری که با آن روبه رو می‌شوند یا نمی‌شوند، بی‌تفاوت‌اند - هرچند که مکانیسم در هر صورت به راه خود ادامه می‌دهد - تحقیق نمی‌کنیم. مواجهه با نتیجه مؤثر امور واقعی است که به نوبه خود در تمام نظام‌های مختلف منجر به تحلیل رفتاری می‌گردد.

آیا این مسأله به آن متعلقات فرضی اعتقاد هم کشیده می‌شود؟ دیگر بیش از این به نظر نمی‌رسد امکان این فرض باشد که، چنان که عموماً تا همین اواخر چنین فرض می‌شد، متعلقات دعوی شده در مورد اعتقاد، نسبت به تحلیل رفتار اعتقادی، بی‌ارتباط باشند. صرف‌نظر از نظام‌هایی که ما برای حل واقعیّت ممکن مرجع اصطلاح «خدا» مورد بررسی قرار دادیم، به نظر می‌رسد آنها واقعاً مایلند به سوی آن امکان برگردند اگر که آن مفهوم از شواهد خاص آنها، ساخته می‌شود. این به هیچ عنوان مستلزم

آن نیست که، چون بعضی‌ها، از بعضی چیزها گزارش می‌دهند، پس آن [متعلق اعتقاد] در عالم واقع، موجودیتی دارد که نسبت به آن اعتقاد، خارجی و مستقل از آن است. در آن مورد هرچیز قابل تصویری ممکن است وجود داشته باشد. اما کار علوم الهی در رابطه با علوم رفتاری کاملاً روشن است (البته آنها ممکن است کار بیشتری داشته باشند که انجام دهند، اما از «این» جنبه کار آنها روشن است): الهیات و علوم الهی در مورد خاص خودشان باید تلاش کنند تا چیزی را که به عنوان تأثیر آن متعلق اعتقاد دعوی شده، در نظر می‌گیرند، و همچنین این که چنین تأثیری کجا می‌تواند مشاهده شود را مشخص کنند. سپس، و فقط سپس، چنان که کواین گفته است، می‌توان به سوی موضوع هستی‌شناسی، و به سوی این پرسش رفت که آیا وجود خدا فی الواقع در مفهوم خدا سهیم هست یا نه. اما برای آن بحث، ما بدون تردید به سنت‌های الهی و شرح خاص آنها درباره مواجهه با خدایی خدا، نیازمندیم؛ یعنی، مواجهه با این مسأله که اگر قرار است خدا وجود داشته باشد، باید چه باشد.

این مواجهه به هیچ عنوان رفع نشده است؛ درست به همین دلیل است که الهیات همیشه یک موضوع زنده و پویاست. اما این که هرکسی در زندگی شخصی‌اش با این موضوع چگونه درگیر می‌شود فراتر از آن است که بتوان از خارج درباره‌اش پیش‌بینی کرد. زمانی که جورج الیوت، در *Middlemarch*، اقدام به کشف تاریخ بشر، و این که آن آمیزه اسرارآمیز، چگونه می‌توانست تحت آزمون‌های گوناگون «زمان» عمل کند، نمود، توجه او به این واقعیت معطوف شده بود که زندگی‌های بشری می‌تواند از جهات بسیار متفاوت به عنوان نتیجه نمادهایی که پذیرفته می‌شوند تا در آنها اثر بگذارند (در مورد خود او، به ویژه نمادین شدن ماهیت

«زنانگی») به گونه‌ای متفاوت ساخته شوند. در وهله نخست، پرسش به لحاظ عقلی این است که زمینه آن نمادها نهایتاً کجاست (به عبارت دیگر، آنچه که باعث معنی و موجودیت آنها شده است)؛ و در وهله دوم، این که آیا یک فرد می‌پذیرد که اصلاً چنان پرسشی پرسیده شود یا خیر. چنان که فروید بارها مشاهده کرده بود، برای آن اعتقاد محال ممکن، هیچ حدی وجود ندارد. برای انسان‌ها این امکان وجود دارد که معتقد باشند زمین مسطح است، آگهی‌ها، توصیفات بسیار دقیقی ارائه می‌دهند، و سیاستمداران در حضور مردم حقیقت را می‌گویند. یک پرسش معقول، در برابر آفرینش (خلق) (برای این که یک نمونه افراطی ارائه دهیم) برتری نژادی نازی‌ها ایستادگی می‌کند؛ این پرسش می‌پرسد که این تفکر از کجا آمده است و پایه و اساس اش چیست. از جهت مثبت‌تر، آن روشی را بررسی و جستجو می‌کند که از طریق آن کلمات و نمادهای دیگر تا ساختن زندگی‌های فردی و اجتماعی، با توجه به محدودیت‌هایی که هم از جهت تراژدی و هم از جهت خوشبختی وجود داشته‌اند، بسط یافته‌اند. آن، همچنین روشی را بررسی و جستجو می‌کند که از طریق آن، کلماتی ساخته شده‌اند که در آن ساختارهای شناخته شده در زندگی، بر تأثیر ممکن خدا دلالت می‌کنند:

گنجینه‌ای از کلمات خواهم ساخت

هریک به محض این که ساخته شوند، حفظ خواهند شد.

درگاه‌ها، میزها، گنجه‌ها، فضاهای نیمه فراموش شده

قفسه‌ها را چنان خواهم چید

که حتی عنکبوت‌ها به ندرت پیدایشان شود

من به نقاط عجیب دنیا سفر خواهم کرد:

به کاماواکارا^۱ - سوماناسا^۲
 که به سفرکردن بیارزد
 حتّی شمبله قوز^۳
 کلمه بیگانه‌ای نخواهد بود
 و نه حتّی غیرمفهوم
 همه از آن من هستند، همه آنها را برای خودم ساختم
 هر روز صبح اولین روز آفرینش خواهد بود
 من ساختارهای ناآشنایی برای جهان خواهم ساخت
 «ایده‌های سبز بی‌رنگ که دیوانه‌وار خوابیده‌اند»
 دیگر فقط یک ابداع در زبان نخواهد بود:
 من حوّا را از دنده آدم برای لذّت خواهم آفرید
 همه اینها مال من هستند: اما مال تو هم هستند
 یک ماده مشترک برای یک رویای مشترک حقیقت
 بگذار خودمان را در دریایی از کلمات غرق کنیم
 بگذار در آن غوطه بخوریم و آن را به یکدیگر بپاشیم
 تا زمانی که خورشید غرق شود
 و دست‌ها خاموش گردند، و صداها نیز
 و فقط کلمه به زندگی ادامه دهد.

1. Kama vacara.

2. Soma nassa.

3. meliorisations genossenschaft.

یادداشت‌های فصل اول

تبیین رفتار انسانی

1. Baines, pp. 293 f., Aubry, i,p. 295.
2. Conrad, p. 312.
3. Ibid.,p.213.
4. Mill, vi. I. 2 (pp. 419 f.).

۵. از این رو، به عنوان مثال، با کل (i.I) گفته است که:

«شواهد آماری و نظم جهان اخلاقی، با توجه به اعمال بشری، قابل درک‌ترین استنتاجاتی هستند که به وسیله تمام گروه‌ها به عنوان حقایق مسلم، که از این یا آن منابع مقایسه‌ای استنتاج می‌شوند، پذیرفته می‌شوند؛ آنها وابسته به شواهد آماری هستند و با زبان ریاضی بیان می‌شوند... از تمام بزه‌کاری‌ها ممکن است به خوبی فرض شود که جرم آدم‌کشی [قتل. م] یکی از عمدی‌ترین و بی‌نظم‌ترین جرم‌هاست. زیرا زمانی که ما اغلب آن را به عنوان نتیجه بی‌واسطه چیزی که به نظر

می‌رسد یک انگیزه ناگهانی باشد، اگرچه قتل نفس اوج عملی است که بعد از یک دوره طولانی بزهکاری روی می‌دهد، بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که حتی وقتی تصمیم گرفته شده است، ارتکاب آن، حتی زمانی که کمترین شانس بخشودگی در آن وجود دارد، نیازمند ترکیب (نادر. م) اتفاقی شرایط مناسبی است که قاتل مکرراً منتظر آن بوده است؛ این که او به این ترتیب چاره‌ای جز منتظر ماندن نداشته است، و فرصت‌هایی را بررسی می‌کرده که در اختیار او نبوده‌اند؛ این که وقتی زمان انجام عمل رسیده است، قلب او ممکن است با او همراهی نکند؛ این که مرتکب شدن یا نشدن قتل ممکن است بستگی به تعادل انگیزه‌های متضادی داشته باشد. نظیر ترس از قانون، وحشت از کیفرهایی که دین وعده داده است؛ عذاب وجدان؛ این که ممکن است او در آینده از عمل خود پشیمان شود، عشق به مال، حسادت، انتقام، دست از جان شستن از شدت ناامیدی، زمانی که ما تمام این موارد را با هم در نظر می‌گیریم، چنین علت‌های پیچیده‌ای رخ می‌نمایند که، ما باید عاقلانه از کشف هرگونه نظم یا روشی که در نتیجه انگیزه‌های ثابت و متغیری به وجود می‌آیند که قاتل به واسطه آنها یا برانگیخته می‌شود یا از ارتکاب جرم صرف نظر می‌کند، چشم پوشی کنیم. خوب، پس حقیقت چیست؟ حقیقت این است که، قاتل با همان نظمی مرتکب جرم می‌شود، و با بعضی از شرایط شناخته شده، همان ارتباط ثابتی را دارد که حرکات جزر و مد و تغییر فصل‌های سال. ام. کواتله^۱، که زندگی‌اش را صرف جمع کردن و روشمند کردن آمارهای کشورهای مختلف نموده، به عنوان نتیجه تحقیقات دشوارش می‌گوید که «هرچیزی که با جرم و جنایت رابطه دارد، به همان

1. M. Quételet.

تعداد و به همان نسبت ثابت که نمی‌توانند اشتباه باشند، دوباره روی می‌دهند، و این که، این حقیقتی در مورد جرم‌هایی که به نظر می‌رسند کاملاً مستقل از پیش‌بینی انسانی هستند، به عنوان مثال، مثل قتل‌هایی که عموماً بعد از نزاع‌هایی روی می‌دهند که آشکارا علت آن قتل‌ها هستند، صادق است. با وجود این، ما بنا بر شواهد تجربی می‌دانیم که هر ساله نه تنها تقریباً همان تعداد قتل روی می‌دهند، بلکه حقیقتاً ابزارهایی که قتل‌ها توسط آنها صورت می‌گیرند، به همان میزان به کار گرفته می‌شوند. این زبانی بود که در سال ۱۸۳۵ به وسیله اولین آمارگرا در اروپا به کار گرفته شد، و تحقیقات بعدی درستی کار او را تأیید کرده‌اند.

به علت برطرف شدن این مانع بود که کار برجسته دورکیم در پیشرفت جامعه‌شناسی، خودکشی، مطالعه‌ای در جامعه‌شناسی، امکانپذیر شد، اگرچه در مورد آن کتاب، او بسیاری از استنتاجات و روش‌های واقعی کوتاه را به شدت رد کرده است.

6. Runciman, "Explanation, Particular, p, 81.

۷. در تاریخ واقعی آن، یک عدم سازگاری وجود دارد. کونینگزبای در بهار سال ۱۸۳۲، با استعفا و کناره‌گیری «لردگری»^۱ شروع می‌شود: به این سال با عنوان «دوازده سال پیش» (جلد اول، i) اشاره شده است، یعنی تاریخ نوشتن ۱۸۴۴ (تاریخ واقعی چاپ اول) است. کونینگزبای در سال ۱۸۳۲ (جلد اول، i) در حدود چهارده سال دارد، و در سال، ۱۸۳۳ (جلد دوم، vii) اتون^۲ را «به خاطر عشق به آزادی و شور برای یک زندگی جدید» ترک می‌کند. او سیدونا^۳ (کسی که به او می‌گویند که «عصر ویرانه‌ها به سر رسیده است») را در جنگل «حدود شش یا هفت سال پیش» (جلد

1. LordGrey.

2. Eton.

3. sidona.

سوم، I) یعنی سال ۱۸۳۷ یا ۱۸۳۸ ملاقات می‌کند. اما کونینگز بای نام ملاقات کننده کتاب را در کارخانه^۱ آقای میل بانک^۲ به این شکل به ثبت می‌رساند: «هری کونینگز بای، دوّم سپتامبر ۱۸۳۶».

8. Disraeli, pp. 170 f.

9. Ibid, pp. 171, 173.

10. proceedings, 1920, p. 314.

11. proceedings, 1894. p. 210.

۱۲. در صحبت از دگرگونی‌های زمین، فیزیکدانان به ویژه یقین دارند که این حوزه ربطی به مغناطیس‌هایی مثل فولاد سخت ندارد، بلکه تقریباً به طور کامل بستگی به جریان‌های الکتریکی دارد که به وسیله فلز گداخته‌ای که هسته زمین را شکل می‌دهد منتقل می‌شود. بنابراین نقشه مغناطیسی از این قرن به آن قرن تغییر می‌کند، چیزی شبیه به نقشه هوا که روزه روز تغییر می‌کند، که یک نوع هوای آرام، سنگین، نهانی را منعکس می‌سازد». وبستر، ص ۱۵۸.

۱۳. نشانه‌ای از این نوع در سخنرانی‌های خود «وایلد» در مجموعه‌ای که او در منچستر، در سال ۱۹۰۲ منتشر ساخت، وجود دارد. او عنوان آن را گذاشته بود: «درباره تکامل توانایی‌های ذهنی در رابطه با بعضی از اصول بنیادی حرکت».

۱۴. یک روز غروب در اواخر سده هجدهم یک زن ایتالیایی در آشپزخانه ایستاده بود و به پاهای قورباغه‌ای که برای شام تهیه می‌دید، نگاه می‌کرد. او به همسرش گفت «به ماهیچه‌هایی که حرکت می‌کنند نگاه کن». «وقتی که من آنها را به سیم مسی آویزان می‌کنم، آنها همیشه به

1. mill.

2. Millbank.

نظر زنده می‌رسند». همسرش نگاه کرد. او پرفسور جراح در دانشگاه بلوگنا بود، اما ما او را به عنوان کاشف الکتریسیته می‌شناسیم لوئیجی گالوانی. اینجا آغاز تمام چیزی بود که دویست سال پیش شروع شده بود. انتهای بریده عصب قورباغه با سیم مسی [wire] در تماس بود، و جریان الکتریکی که از این تماس حاصل می‌شد از سرتاسر عصب تا ماهیچه می‌گذشت، در نتیجه، ماهیچه منبسط و منقبض می‌شد.

15. Jones, freud, i,p. 45.

16. E.g.Guntrip, pp. 30 f, 75 - 81, shands, p.10:

دقیقاً برعکس روش علمی نامناسبی که فروید به کار می‌برد، به نظر می‌رسد روشی که او در کار با بیماران روانی تجویز می‌کرد، شاهکار نبوغ است، جایی که سیستم روشمند و استادانه فروید اکنون مطلق به نظر می‌رسد، چرا که صورت بندی آن بی اندازه انضمامی است (فروید این صورت بندی را از یک مدل تئوریک فیزیکی وام گرفته بود که در زمانی که او اولین کتاب مهم روانکاوی خود را چاپ کرد، به طرز قابل ملاحظه‌ای از مُد افتاده بود)، روش تداعی آزاد قویاً زنده و مؤثر خواهد ماند. روش تداعی آزاد به متخصص اجازه می‌دهد در چیزی شرکت کند که یک گفتگوی درونی محض با «خود» است.

17. Pribram, "foundation", esp, pp, 395 ff., "proposal", esp.pp.

499 ff:

تنها در ده سال گذشته بود که به طور کلی روشن شد فروید فی الواقع قویاً به مدل روشی استناد می‌کرده که تجربه را بر روی سیستم عصبی ثبت می‌کند. در حقیقت سهم فروید در عصب‌شناسی بنیادی مغفول مانده بود، جز این که خاطرنشان می‌شد او این را برای کسانی گذاشته که

احساس می‌کنند، این که مشاهده‌گر با یک پس‌زمینه علمی «نرم» یا «سخت» به تحقیق پردازد، «مهم» یا «نادرست» است. بررسی دقیق «طرحی برای یک روان‌شناسی علمی» [به بخش زندگی نامه‌ها نگاه کنید] و دیگر آثار فروید... نشان می‌دهند که علی‌رغم اعتراضات و مخالفت مخالفین فروید، او برای مدل خود مکرراً به سوی عصب‌شناسی باز می‌گشت - که فی‌الواقع مدل او، اگرچه در جزئیات و شدت تغییر کرده است، اساسی‌ترین مدلی باقی خواهد ماند که اولین بار به عنوان «طرح» تصور شده است. وضعیت «علمی» تئوری فرویدی و آزمون تجربی فرضیات فرویدی، در فصل ششم به طور مفصل به بحث گذاشته خواهد شد.

18. first supplement, ad, loc.

19. see Bouker, suffering, p.190.

۲۰. الف - ایده متعلق اندیشه است: هر موجود انسانی نسبت به خود این آگاهی را دارد که می‌اندیشد، و می‌داند مادامی که می‌اندیشد ذهن او در بردارنده ایده‌هاست. این شک یک شک قدیمی است که آیا انسان‌ها در ذهن خود ایده‌هایی دارند که با کلماتی مثل «سفیدی»، «سختی»، «شیرینی»، «اندیشه»، «حرکت»، «انسان»، «فیل»، «ارتش»، «مستی» و غیره بیان می‌شود یا خیر. بنابراین اولین چیزی که باید بررسی شود این است که این ایده‌ها چگونه به ذهن می‌رسند. من می‌دانم که این یک نظریه پذیرفته شده است که انسان‌ها ایده‌های بسیط [فطری] دارند و ویژگی‌های بنیادی از همان آغاز وجود، در ذهن انسان‌ها حک شده است. قبلاً به طور مفصل درباره این موضوع بحث کرده‌ام [و آن را رد کرده‌ام] و فکر می‌کنم چیزی که در کتاب قبلی گفته‌ام آسان‌تر پذیرفته خواهد شد اگر

درک شود که من برای این که بدانم ذهن چگونه به ایده‌هایی که دارد می‌رسد و آن ایده‌ها با چه روش‌هایی و به چه میزانی به ذهن وارد می‌شوند، به مشاهدات و تجربیات خاص هر انسانی متوسل می‌شوم.

ب- تمام ایده‌ها یا از حس می‌آیند یا از اندیشه: بنابراین، اجازه بدهید فرض کنیم که ذهن، چنان که می‌گوییم، یک کاغذ سفید است، تهی از همه خصوصیات، بدون هیچ ایده‌ای. این ذهن چگونه با ایده‌ها پر می‌شود؟ آیا این از آن ذخیره و وسیعی می‌آید که قوه تخیل آشفته و بی‌حد و مرز انسانی آن را تقریباً با تنوع نامحدودی تصویر کرده است؟ آیا آن از جایی می‌آید که تمام مواد عقل و دانش را داراست؟

من برای پاسخ‌گویی به این پرسش در یک کلمه می‌گویم آن از تجربه می‌آید؛ از چیزی که تمام معرفت ما بر اساس آن پایه‌گذاری می‌شود، و لذا نهایتاً خود را از تجربه استنتاج می‌کند. مشاهدات ما، اعم از این که درباره اشیاء محسوس خارجی باشند، یا درباره کارکردهای درونی ذهن ما، که به وسیله خود ما ادراک و تصور می‌شوند، چیزی است که تمام ادراکات ما را همراه با تمام مواد اندیشه دربردارد. این دو، اساس همه معرفت ما هستند، از آنجاست که تمام ایده‌هایی که ما داریم، یا طبیعتاً می‌توانیم داشته باشیم، جاری می‌شوند. (مقاله دوم، i).

۲۱. علاوه بر «رفتار زبانی» اسکینر، خلاصه روشنی درباره تبیین رفتار فرآگیری زبان و پیشرفت آن از طریق تقویت کردن، در استیتز^۱، ۱۹۶۳، وجود دارد. بی‌واسطه‌ترین انتقادات چومسکی از اسکینر در «یک بازبینی...»، دیده می‌شود:

«بحث مقدماتی، تمام مفاهیم مهمی را که اسکینر در سیستم توصیفی

1. staats.

خود معرفتی نموده، پوشش می‌دهد. هدف من از بحث دربارهٔ تک تک مفاهیم این بود که نشان دهم در هر موردی، اگر ما اصطلاحات او را به معنی لفظی شان بگیریم، آن توصیف تقریباً هیچ یک از جنبه‌های رفتار زبانی را پوشش نمی‌دهد، و اگر ما آن را به معنی مجازی و استعاری آن بگیریم، آن توصیف به هیچ عنوان نمی‌تواند صورت‌بندی‌های سنتی گوناگون را بهبود بخشد». (ص - ۵۸)

۲۲. «یک تحقیق جدی دربارهٔ دستور زبان‌های تولیدی^۱ به سرعت نشان می‌دهد که قواعدی که ساختار جمله‌ها و تفسیرهای آنها را تعیین می‌کنند، نه تنها پیچیده هستند بلکه همچنین کاملاً انتزاعی هستند؛ به این معنی که ساختارهای درست شدهٔ آنها فقط به واسطهٔ زنجیره‌ای از قواعد [تفسیری مثلاً، یک کودک چگونه می‌فهمد که از دو جملهٔ متعاقب یکی مبهم است و دیگری نیست؟ من صدای تیراندازی شکارچیان را می‌شنوم، من صدای غرّش شیرها را می‌شنوم]، و فقط با روشی خارج از موضوع به واقعیت فیزیکی وابسته هستند. این در سطح آواشناسی^۲ همان قدر درست است که در سطح نحو^۳ و در سطح معنی‌شناسی^۴، و همین واقعیت است که منجر به تردید در اصول ساختارگرایی و همچنین منجر به تردید در چیزی می‌شود که به طور ضمنی در تئوری روان‌شناسی فرض می‌شود که اساس آنهاست. این به جهت آن است که انتزاع زبانی نشان می‌دهد که فرد، به عقیدهٔ من، ناگزیر است نه تنها اقدامات تحلیل زبانی‌های جدید را رد کند... بلکه همچنین باید اصول تداعی^۵ و عمومیت بخشیدن^۶ را که در روان‌شناسی تجربی دربارهٔ آن بحث و تحقیق شده، نیز

1. generative.

2. phonology.

3. syntay.

4. semantic.

5. association.

6. generalization.

رد کند.

اگرچه چنین پدیده‌هایی مثل تداعی و عمومیت بخشیدن، به معنی تئوری روان‌شناسانه و تفکر فلسفی، محققاً ممکن است وجود داشته باشند، دشوار است ببینیم که آنها چگونه فراگیری یا کاربرد زبان را در بر می‌گیرند. اگر مفاهیم متداول ما دربارهٔ دستور زبان تولیدی اساساً دقیق باشند، پس ساختارهای ساخته شده و اصولی که در این دستور زبانها به کار گرفته می‌شوند ربطی به پدیدارهای حسی داده شده، که به هر صورت بر اساس آنچه که روان‌شناسی تجربی می‌گوید، قابل توصیف‌اند، ندارد، و آنچه که آن اصول ارائه می‌دهند صرفاً ربطی به آن امور واقعی ندارد که نیازمند تبیین هستند». (چومسکی، «تئوری زبانی»، ص ۵۷).

۲۳. «آشکارا، وجود ساختار ذهنی فطری مورد منازعه نیست. چیزی که ممکن است از نظر ما بحث برانگیز باشد این است که آن دقیقاً چیست و در کدام حوزه به زبان اختصاص دارد». چومسکی، «ماهیت صوری.....»، ص ۴۳۹.

۲۴. تعریف چومسکی به این شرح است: «یک دستور زبان، از این نوعی که وصف شد، که آشکارا [«یک دستور زبان بعضی از مجموعه‌های زوج را تولید می‌کند (S,I)، جایی که S یک نمایندهٔ آواشناسانه است و I تفسیر معنانشناسانهٔ پیوسته با آن است» (صفحهٔ ۳۹۸) تحت فشارهای حافظه، زمان، و سازمان استراتژی‌های ادراکی‌ای^۱ عمل می‌کند که ربطی به دستور زبان ندارند» (ص ۳۹۹)، چیزی است که تلاش می‌شود به روشی روشن پیوستگی درونی ساختار آواشناسانه و محتوای معنانشناسانه را در یک زبان خاص مشخص کند،

1. Perceptual Strategy (res).

ممکن است «دستور زبان تولیدی نامیده شود» («ماهیت صوری»، ص ۴۰۷). این را می‌توان دقیق‌تر بیان کرد: «به طور کلی، ممکن است بگوییم که مجموعه‌ای از قواعد، که مکرراً به عنوان یک مجموعه نامتناهی از اشیاء تعریف می‌شود، این مجموعه را «تولید می‌کند». به این ترتیب ممکن است بگوییم که مجموعه‌ای از اصول موضوعه و قواعد ادراکی علم حساب، مجموعه‌ای از براهین و مجموعه‌ای از قواعد علم حساب را (آخرین ردیف برهان) تولید می‌کند. به همین نحو، ممکن است بگوییم که یک دستور زبان (تولیدی) مجموعه‌ای از توصیفات ساختاری را تولید می‌کند که، هرکدام از آنها، به نحو ایده‌آلی، با یک ساختار عمیق، یک ساختار سطحی، یک تفسیر معناشناسانه (درباره ساختار عمیق) و یک تفسیر آواشناسانه (درباره ساختار سطحی) ترکیب می‌شوند». (Ibid., pp43,F.

25. first supplement, ad loc.

26. Durkheim, "Review", p. 650.

برای یک عبارت کامل‌تر نگاه کنید به صفحه ۲۲.

27. Durkhiem , Elementary forms, pp 228F:

نشانه‌های جمع مکرراً به اشیایی نسبت داده می‌شوند که از آن طریق به کیفیاتی نایل می‌شوند که آن کیفیات تحت هیچ ساختاری یا هیچ اندازه‌ای وجود ندارند. خارج از آن مشترکترین شیء، آنها می‌توانند قدرتمندترین موجود مقدس را بسازند. با وجود این، آن قدرت‌هایی که به این ترتیب بخشیده می‌شوند، اگرچه به روش ایده‌آلی محض، به گونه‌ای عمل می‌کنند که انگار واقعی‌اند؛ آنها رفتار انسان‌ها را با همان درجه از ضرورت تعیین می‌کنند که نیروهای فیزیکی این کار را انجام می‌دهند.

«آرون‌تا»^۱ که همراه با آرامگاهش^۲ ربوده شده بود خود را قوی‌تر احساس می‌کرد....

او قوی‌تر است.... مطمئناً سربازی که در حین دفاع از پرچم کشورش به زمین می‌افتد، فکر نمی‌کند که خودش را برای یک تکه پارچه فدا می‌کند. تمام این به خاطر آن است که تفکر اجتماعی دارای قدرت الزام آوری است که در آن تأثیری وجود دارد که تفکر فردی هیچگاه نمی‌توانست دربردارنده چنین تأثیری باشد.... به این ترتیب در طبیعت تقسیمی وجود دارد که در آنجا صورت بندی‌های ایده‌آلیسمی تقریباً می‌تواند برای آن دیگری قابل اجرا باشد: این اقتدار اجتماعی است. در اینجا، بیش از هر جای دیگری، ایده همان واقعیت است.... ایده‌هایی که به این ترتیب عینی می‌شوند، نه بر اساس ماهیت اشیاء مادی که آنها خودشان را در آنجا جای می‌دهند، بلکه بر اساس جامعه، ساخته می‌شوند. ما اکنون می‌توانیم درک کنیم که اصل توتمی، و به طور کلی، هر نیروی دینی، چگونه به نظر می‌رسد که خارج از شی‌ایی است که در آن جای دارد. این به علت آن است که ایده آن شیء، به هیچ عنوان به وسیله تصورات و ادراکاتی که مستقیماً به وسیله این شیء در حواس یا در اذهان ما تولید می‌شود، ساخته نمی‌شود.

قدرت مذهبی صرفاً عاطفه و احساسی است که هر گروه مذهبی آن را به اعضای خود تلقین می‌کند، اما بعداً از ذهن یا از آن آگاهی که آن، یا آنها را تجربه کرده است، به خارج فرافکنده می‌شود، و به این ترتیب عینیت می‌یابد. برای این که آن احساسات عینیت پیدا کنند آنها با بعضی از اشیایی متناسب می‌شوند که بعداً آن اشیاء خودشان مقدس می‌شوند، اما

1. Arunta.

2. churings.

هر شیئی ممکن است بتواند چنین نقشی را ایفا کند».

۲۸. «جاندار انگاری، درحقیقت، اساس کار فلسفه دین است؛ از انسان‌های وحشی گرفته تا انسان‌های متمدن. و اگرچه ممکن است در وهله نخست به نظر برسد که آن تعریفی خشک و ناقص از حداقل دین ارائه می‌دهد، اما ممکن است به لحاظ عملی، از همان جایی که ریشه دارد شاخه‌هایی تولید کند. عادتاً عقیده بر این است که تئوری جاندار انگاری به دو اصل بزرگ تقسیم می‌شود که اجزای یک نظریه سازگار را تشکیل می‌دهند، اصل اول در رابطه با روح مخلوقات فردی است که می‌توانند پس از مرگ یا بعد از فساد بدن به زندگی خود ادامه دهند؛ اصل دوم در رابطه با ارواح دیگر است، ارواحی که در آسمان‌ها سلسله‌ای از خدایان قدرتمند را تشکیل می‌دهند». تیلور، «فرهنگ ابتدایی»، i، صفحه ۴۲۶.

۲۹. به عنوان مثال نگاه کنید به *von Görres, My Them geschichte*

181.

برای نظریه مولر درباره زبان به عنوان نخستین کار هنری بشری که به وسیله ذهن بشری ساخته شده است، نگاه کنید به *chips, ii, p.7*

۳۰. اسطوره‌شناسی، که مایه هلاکت جهان باستان بود، فی الواقع یک بیماری زبان است. سخنرانی‌ها، صفحه ۱۱.

31. *Ibid, p. 537.*

۳۲. برای *preuss* به عنوان نمونه نگاه کنید به "Deñurs prung...". در رابطه با کار او در همکاری با کنگره اکسفورد منابع مرجع وجود دارند، ص ۴۱.

۳۳. «نظریه پردازی که به «پرستش نیاکان» به عنوان کلید تمام ادیان اعتقاد دارد، در یهوه یک روح نیاکانی تکامل یافته، یا یک نوع خدای «بتی

خواهید دید.... کسی که منحصرأ ستایشگر فرضیه توتیمیس است برای اعتقاد خود در پرستش گوساله طلایی یا گاوهای نر شاهدهی خواهد یافت. کسی که از پرستش طبیعت جانبداری می‌کند بر ارتباط پرستش یهوه با طوفان، تندر، و آتش سینا، اصرار خواهد ورزید.

لنگ، «دین سازی»، ص ۲۹۴.

۳۴. روبرتسون عزیز: به نظر می‌رسد که ول هاسن^۱ فکر می‌کند در قبرستان [کاونانت^۲] سنگی وجود داشت که خاصیت پرستیدن داشت، و کونن^۳ «احتمالاً» فکر می‌کند که یهوه در یکی از سنگ‌های قبرستان زندگی می‌کرد، اگرچه او نیز یک گاو نر جوان بوده رنان^۴ فکر می‌کند «قبرستان» موزه‌ای بود «از اشیایی که جذابیت عمومی داشتند». چه گروهی تشکیل می‌شد، و چه آسان می‌شد به آن مردم محترم مثل ولتر حمله کرد، اگر که آن ارتدوکس یک طنزپرداز می‌داشت! آیا آنها نمی‌توانند یک طنزپرداز «کرایه کنند»؟ Mio chetif، من فکر می‌کنم می‌توانستم همراه با آن ارتدوکس بخندم. حقیقت این است که آنها چیزی درباره آن نمی‌دانند. و به نظر مارتز کونن تمام آن اسطوره‌های قدیمی، داستان‌های ساختگی سالهای ۷۰-۱۸۵۷ بود، من محققاً می‌پذیرم که ول هاسن همتای دیگر ریوز^۵ است، یعنی یک افسر الاغ است، نه یک منتقد هومری^۶.... وفادارتو، لنگ، (cambr.u.L.Add.Ms.744, D384).

لنگ فی الواقع عقیده‌اش را درباره توتیمیس عوض کرد (دو نامه بعدی

او به روبرتسون اسمیت این را نشان می‌دهد.

Add. 744, D, 388, 389 و به این نظریه رسید که ریشه «منشأ» خدا بر

1. Wellhausen.

2. covenant.

3. Kuenen.

4. Renan.

5. Reeves.

6. Homeric.

یک موجود متعالی، بر یک وحدت انگاری اساسی قرار دارد که دگرگونی‌های بعدی از آن ریشه می‌گیرند این بحث بعداً توسط اشمیت استادانه ساخته و پرداخته شد. «بدعت وحدت انگاری» لنگ، چنان که بعضی از معاصرینش آن را این گونه می‌نامیدند، به دو نتیجه ناسازگار انجامید: ابتدا، دوستان و همکاران قدیمش به او حمله کردند؛ سپس، مؤمنان ارتدوکس به او به عنوان یک مدافع جدید ایمان خوش آمد گفتند. لنگ هرگز مطمئن نبود که کدامیک از این دو سرنوشت اشتباه بودند.

35. seebibl. underGaidoz.

۳۶. «تو اپیفانیوس را معدنی از فولکلور خواهی یافت. این روش درست تحقیق درباره او است و نه فقط او».

کونی بیر، Ms، نامه به فریزر، ۲۶ اکتبر سال ۱۸۹۹.

۳۷. من بعضی از چرت و پرت‌ها را از یادداشت‌هایم حذف خواهم کرد به این امید که این کار بتواند به تو در یافتن هدف کمک کند».

فریزر، MS، نامه به رابرتسون اسمیت، ۲۲ جولای ۱۸۸۹.

۳۸. «آیا در basket work» هیچ کتاب خوبی درباره بربریت تغییر نیافته وجود دارد که برای من جالب باشد.. basket - Makers در انگلستان نام عجیبی است برای Plication‌های مختلف، که "Hurdles" یا چیزی از این نوع هم نامیده می‌شود. تیلور، MS. نامه به جنکینسون، ۱۲ نوامبر، ۱۹۰۳.

۳۹. مارشال، «نسل قدیمی»، ص، ۱۲۱. تمام پاراگراف تضاد را بهتر آشکار می‌سازد: «علم جامعه‌شناسی یا تاریخ عقلانی شده انسانی؛ زیرا این هر دو یک چیز هستند، راه خود را به سوی یک اتحاد بنیادی طی می‌کند، درست مثل کاری که علم فیزیک انجام می‌دهد، یا کاری که تاریخ عقلانی شده پدیدارهای طبیعی، که این نیز همان فیزیک است، انجام

می دهد. علم فیزیک وحدت پنهانی خود را در نیروهایی جستجو می کند که بر جنبش مولکولی احاطه دارند، علم جامعه شناسی وحدت خود را در نیروهایی که به شخصیت انسانی مربوط است، جستجو می کند، از تمام این کارها، از تمام این اقدامات پیش گویانه، تاریخ به سوی آینده هدایت می شود».

40. conrad, p, l.

41. Ibid.

۴۲. «به گمانم، لابد احساساتی شده بودم، تنها می دانم آن قدر آنجا ایستادم تا احساس تنهایی کامل توانست چنان مرا در خود گیرد که همه آنچه را که به تازگی دیده و شنیده بودم، و حتی نطق بشری هم، به نظر می رسید از صحنه وجود خارج شده اند، و تنها در یک لحظه طولانی در خاطره من جای داشته اند؛ گویی من آخرین انسانی بودم که وجود داشتم. این یک توهم عجیب و مالیخولیایی بود، توهمی نیمه آگاهانه، مثل دیگر توهمات ما، که من فکر می کردم دیداری با حقیقت دست نیافتنی بود که به زحمت دیده می شد. اینجا یکی از مکان های گمشده، فراموش شده، و ناشناخته زمین بود، من به زیر سطح آشفته آن نگاه کرده بودم، و احساس می کردم فردا وقتی که آنجا را برای همیشه ترک می کنم، آن هم از عرصه هستی بیرون می رود و فقط تا زمانی که من نیز به دست فراموشی سپرده شوم، تنها در یادم باقی می ماند.

اکنون آن احساس را با خود دارم. شاید همین احساس است که مرا برانگیخته تا داستان را برای شما بگویم، تا اگر بشود گفت، هستی و واقعیت آن را - حقیقتی که در یک لحظه توهم آشکار شد - به شما بسپارم.»

-
43. Quine, from a logical point of view, p 243.
 44. Harre and Secord, Explanation, p.7.
 45. e.g. Leach, Lévi - Strauss, p, 42, but note *ibid*, the structural study, p, xvli.
 46. Conrad, p, 313.
 47. Shakespeare, Julius Caesar, II, ii, 61 - 4, 72.
 48. *Ibid*, 27 f.
 49. see, e.g. Lashley "serial order", esp, pp, 113 and 121 f.
 50. Kit Zinger, "An Anatomy", p, 231.
 51. *Ibid*, p, 233.
 52. Conrad, p. 8.

یادداشت‌های فصل دوم

جامعه‌شناسی و ساختارهای اجتماعی واقعیت

1. Durkheim, "Review" , p, 648.
2. see particular Mary and Ehgels, German. I deology, ch.I.
به ویژه نگاه کنید به مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی، فصل اول
3. Durkheim, "Review" , p, 650.
4. Marry, contribution", Introduction.
5. Bell, Art, esp, pp. 6-8.
6. see fish man, p, 85.

۷. «حضور مؤثر»، صفحه ۱۹۱: «اگر انسان شناس نه با «وجود» بشری بلکه فقط با مقیاسات و مدل‌ها سرو کار دارد، پس این مشاهدات معنای اندکی برای او دارد... در هر رویدادی، انسان شناس دیگر بیش از این نمی‌تواند به «هنرها» صرفاً به عنوان یک چیز تزیینی نگاه کند، و به یک چیز تزیینی نمی‌تواند به عنوان یک چیز جزئی که دارای اهمیت فرعی

است نگاه کند. برعکس، او باید هر دوی آنها را در جای درست خودشان ببیند، به عنوان چیزی که در جهان تأثیرات وجود دارند و بنابراین در مطالعه «موجود» بشری در فرهنگ، دارای بالاترین اهمیت هستند». دربارهٔ اعتراضات لوی - اشتراوس نسبت به «تأثیر»، در صفحهٔ ۹۹f بحث مستوفایی صورت گرفته است.

8. Swanson, p, vii.

۹. Ibid, p, 29: «هم ساختارهای بدوی^۱ و هم ساختارهای قانونی^۲ که زندگی انسانی در آنها غوطه‌ور است، خاصیت‌هایی^۳ دارند که علاوه بر آنها، به عنوان خاصیت‌های ساختارهای فراطبیعی^۴ نیز تعریف می‌شوند»

10. Ibid, p, 22.

۱۱. Ibid, pp, 20E: «به طور خلاصه، ویژگی‌های ارواح نشان می‌دهند که ما آنها را با گروه‌های خاصی که فراتر از زمان هستند و اهداف متمایزی دارند یکسان می‌گیریم. کدامیک از گروه‌ها این موجودات خاص را می‌بینند؟ قدم بعدی ما به منظور پاسخ به این پرسش برداشته می‌شود. «در قانون و در علوم سیاسی اصطلاحی وجود دارد که به نظر می‌رسد همان کیفیاتی را داراست که ما در جستجوی آن هستیم. این اصطلاح، «سلطنت» [یا اقتدار] است. این که گروهی در یک حوزه اقتدار دارد به معنی آن است که آن گروه «بر بعضی از قلمروهای زندگی» اختیار تام و مطلق دارد؛ یعنی این که قدرت تصمیم‌گیری در این حوزه به یک عامل خارجی داده نمی‌شود، بلکه در درون خود آن به وجود می‌آید، و این که اعمال این قدرت به لحاظ قانونی نمی‌تواند به وسیلهٔ گروه دیگری لغو

1. primordial.

2. constitutional.

3. property.

4. supernatural.

شود....

در این بررسی‌ها، ما فرض می‌کنیم تا آنجا که یک گروه اقتدار دارد، آن شرایطی را آماده می‌کند که بر طبق آن مفهومی از روح ساخته می‌شود. اهداف گروه‌های مقتدر، شبیه حوزه‌های خاص نفوذ آنها، منجر به اهداف متمایز و روشن می‌شود. برعکس، ما باید فرض کنیم که اهداف گروه‌های غیرمقتدر به احتمال بیشتر از منبعی غیر از خود آنها سرچشمه می‌گیرد. هویت این گروه اقتدار به ویژه به روشنی قطع می‌شود، دقیقاً به خاطر این که قلمروهای نظارت آن، و بنابراین اهداف آن به سهولت تعیین می‌شوند. تمام آن چیزی که ما نیاز داریم اضافه کنیم این شرط است که چنین گروهی فراتر از زمان وجود خواهد داشت.

این نکته در هر اجتماع ثابت و پابرجایی و در مورد بسیاری از گروه‌ها تقریباً امری بدیهی است.

12. see swanson, pp, 55 - 7.

13. Ibid, p, 65.

14. Ibid, p, 73.

15. Ibid.

۱۶. کتاب با این عمومیت بخشیدن آغاز می‌شود: «بیشتر انسان‌ها در بیشتر زمان‌ها در دو محیط، یکی طبیعی، یکی فراطبیعی، زندگی کرده‌اند. تمایز بین این جهان‌ها گاه روشن و گاه تیره است. حتی گفته شده است که یک توهم است. برای یک ملحد، هیچ خدایی وجود ندارد، در نظر یک همه خدایی، تمام طبیعت، فراطبیعی نیز هست».

۱۷. چند سال پیش، پرسشی که باعث طرح این مسأله شد از طرف یک مورخ بزرگ به من القاء شده «عبارتی که دربارهٔ یک رسم یا یک

اسطوره یا یک اعتقاد، و غیره، است که در میان یک قبیله وحشی دیده شده چگونه می‌تواند به عنوان یک شاهد و مدرک به کار رود در جایی که وابسته به شهادت و گواهی بعضی از مسافران یا بعضی از زایران مذهبی است که ممکن است یک مشاهده‌گر سطحی نگر باشد، کمتر یا بیشتر از زبان بومی بی‌اطلاع بوده باشد؛ خرده‌فروشی باشد که اصطلاحات خاص خودش را به کار برده است؛ انسانی باشد که متعصب است یا حتی عمداً فریبکاری می‌کند...؟» اگر دو بیننده مستقل که از دو کشور متفاوت دیدن می‌کنند، در وصف بعضی از هنرها یا آداب و رسوم یا اسطوره‌های مقایسه‌ای که در میان مردمی که از آنها دیدن کرده‌اند با یکدیگر موافق باشند [یعنی هر دو چیزهای مشابهی را گزارش کرده باشند. م] این مشکل، یا حتی غیرممکن است که بتوان چنین مطابقتی را به تصادف یا فریبکاری عمدی نسبت داد. فی الواقع، این وسیله سنجش اصالت شواهد به قدری قوی است که ممکن است نژادشناس در کتابخانه‌اش گاهی بخواهد نه تنها درباره این موضوع تصمیم بگیرد که آیا یک بیننده خاص، یک انسان شریف و باهوشی بوده است یا خیر، بلکه همچنین بخواهد درباره این نکته تصمیم بگیرد که آیا چیزی که او گزارش می‌کند مطابق با قوانین و قواعد کلی تمدن هست یا نیست.

"Nonquis, sedquid" (مهم نیست چه کسی گفته، مهم است چه

چیزی گفته. م). تیلور، «فرهنگ ابتدایی»، PP. 9f.

18. Annandale To frazer, Ms, Letter, June 194.

19. seep. 12.

۲۰. فریزر به خوبی از ماهیت مشکوک تئوری‌هایش آگاه بود، اما

امیدوار بود شواهدی که گردآوری نموده، درست باشند. در مجلدی که او

الحاقت نهایی خود را به «شاخ زرین» اضافه نموده، می‌نویسد:

«در آن اثر [شاخ زرین]، درست مثل تمام آثاری که نوشته‌ام، در جستجوی آن بوده‌ام که از طریق استقراء اساس کار خود را بر مبنای محکم و وسیع امور واقعی قرار دهم که قویاً تأیید شده‌اند... اکنون، مثل همیشه، معتقدم که تمامی نظریاتم بسیار خوشدلانه هستند، و من همیشه آماده‌ام که آنها را بر اساس شواهد جدید تغییر دهم یا کنار بگذارم. اگر نوشته‌های من باید زنده‌کننده نویسنده باشد، معتقدم، آنها چنین کاری را انجام خواهند داد، کمتر به خاطر تئوری‌هایی که ارائه می‌دهند و بیشتر به خاطر مواردی که به ثبت رسانده‌اند. زنده خواهند ماند، اگر اساساً زنده باشند، به عنوان یک تصویر یا دورنمای پویا از زندگی نابود شده انسان ابتدایی در سرتاسر جهان، از خط استوا و مناطق گرمسیری گرفته تا نواحی قطبی، کورمال کورمال با رد کردن موانع و باگذشتن از تاریکی‌های جهل و خرافات در یک جستجوی ابدی برای خیر و حقیقت.»

(Afder p,5.maTh). و با وجود این، علیرغم این نیت بسیار روشن، این اثر، نوعی بی‌میلی غریزی نسبت به آن چیزی که به ثبت رسیده است، منتشر می‌کند. فریزر، تقریباً نیمه آگاهانه آماده بود تا به چیزی بدتر از آن نیز اعتقاد داشته باشد؛ «امور» به هیچ عنوان آن قدر تأیید شده نبودند که او ادعا می‌کرد، و در هر موردی شرح‌های او مکرراً به گونه‌ای تنظیم شده بود که بر امور محال تأکید می‌کرد. از این جنبه، می‌توانیم فریزر را با حفظ عدالت، مثل گیبون در مورد مذهب ابتدایی، توصیف کنیم، و این دست کم باعث می‌شود «شاخ زرین» تا اندازه زیادی خواندنی شود. حتی سبک نوشته او شبیه گیبون است، علاوه بر نگرش‌هایش.

در مجلد الحاقی‌اش، او دربارهٔ فعالیت زندگی‌اش اندیشیده است:

«من، درست مثل کسانی که به وسیله بعضی از ساحران مکارو حيله گر جادو و افسون می شوند، در نوشتن چیزی که نمی توانم آن را جز یک شرح وقایع تاریخی تراژیک و تاریک اشتباه و حماقت بشری، کوشش بی حاصل، زمان از دست رفته، و امیدهای بر باد رفته ببینم، افسون شده بودم. این شرح در بهترین حالت می تواند به عنوان یک تنبّه و آگاهی، به عنوان یک نوع نخ آریادن^۱، برای یک رهگذر بیچاره سودمند واقع شود، می تواند به او کمک کند تا از بعضی از دامها و تلهها و چالهها و گودالهایی که در سر راهش قرار دارند و همנוعان او پیش از او در جاده پریپیچ و خم زندگی در آنها گیر افتاده اند، برکنار بماند (After MaTh,p,vi)

21. see Zelditch, "Role Differentiation", p. 317.

22. swanson, p, 38.

۲۳. Swanson, p. 71f. - اشمیت (در Der urs prung) تلاش نمود

بحث تیلوری را وارونه کند (cf. lang inch I,ref,33,above):

به جای این نتیجه گیری که خدا از اعتقادات جاندار انگاری ارواح به وجود آمده است، اشمیت تمام شواهدی را که در دسترسش قرار داشتند بر این اساس مورد بررسی قرار داده بود که بگوید آن اعتقاد ابتدایی متداول، اعتقاد به یک خدای متعالی برتر بوده است که، در رابطه با آن ضرورتاً خدایانی به وجود آمده اند که بتوانند با جهان انسانها تماس برقرار کنند. سوانسون در اینجا بدیهی بودن یکی از تحقیقات اشمیت را که بر اساس آن این فرضیه یکتا انگاری اثبات می شود، رد می کند، امّا، برطبق «اصل زلیچ»^۲ «تردید در یکی برابر است با تردید در همه».

۲۴. اکنون ما چنان بد هستیم که جهان از عشق و از وحشت و ترس

1. Ariadne's Thread.

2. Zelditch.

تهی شده است. در اینجا بعد از شبی دیگر «طلوع فجری»^۱ دمیده است چنان شگفت‌انگیز، چشم‌اندازی از رنگ‌های قرمز و آبی و نقره‌ای با شکوه، که در هریک از عصرهای دیگر یا اقوام دیگر می‌توانست ترس و حیرت را از انسان‌ها دور کند و آنها را با قوی‌ترین احساسات دینی و عاشقانه بیامیزد، و همه ما آن را با چشمانی بی‌احساس، با چشمانی حسابگر، دیدیم؛ ما می‌دانستیم چند رنگ می‌درخشد، می‌دانستیم وسعت آن چقدر است، می‌دانستیم چند ساعت از دست رفته است، و از این گل زیبا ما چیزی بیش از: پامچالی که در کنار جویبار زمان رویده بود، ندیدیم. آیا، نمی‌خواهم دوباره به سوی "seven whistlers"، «انسان‌های پرندۀ هلندی»^۲ روزهای خوشبختی و بدبختی، و وحشت‌های «روز رستاخیز»^۳ برگردیم؟ Emerson, p, 137.

25. Berger, social Reality, p.3.

26. Ibid, p. 3.

۲۷. «خود - یآوری»^۴ دقیقاً با بحث درباره موضوع دین آغاز می‌شود که، فرد به وسیله «عمل آزاد و مستقل» خاص خودش می‌تواند در درون خودش یا در دیگر شرایط اجتماعی تغییر ایجاد کند. فصل مقدماتی با دو عبارت شروع می‌شود که عبارت اولی از جان استوارت میل^۵ است و عبارت دومی از دیسرایلی^۶: «ارزش یک کشور»، در طولانی مدّت، بستگی به ارزش افرادی دارد که آن کشور از آنها ترکیب شده است»، «ما بیش از اندازه به سیستم‌ها ایمان آورده‌ایم، و توجه اندکی نسبت به

1. Aurora.

2. flying dutchmen.

3. Day of Doom.

4. self - Help.

5. J.S. Mill.

6. Disraeli.

انسان‌ها نشان می‌دهیم».

۲۸. شاید بعضی‌ها تعجب کنند از این که می‌بینند ما برترین شکل اندیشه را در رابطه با جامعه می‌دانیم. کاملاً متواضعانه بگوییم که علت این امر بستگی به ارزشی دارد که ما برای نتیجه قایل هستیم. بین جهان حواس و تمایلات از طرفی، و جهان عقلانی و اصول اخلاقی از طرف دیگر، فاصله‌ای که وجود دارد به قدری قابل توجه است که به نظر می‌رسد دو می‌فقط به وسیله یک عمل ابتکاری می‌تواند خود را به اولی اضافه کند. اما نسبت دادن این نقش مهمتر به جامعه در آفرینش طبیعت ما، به معنی انکار این آفرینش نیست، زیرا جامعه یک قدرت آفرینندگی دارد که هیچ موجود محسوس دیگری با آن برابری نمی‌کند، درحقیقت، تمام آفرینش، اگر یک عمل رمزی نباشد که از علم و معرفت جدا بیافتند، فرآورده یک ترکیب است. حالا اگر ترکیب مفاهیم خاصی که در آگاهی هر فردی جای دارد، قابل قبول‌اند و خودشان فرآورده ابتکارات هستند، این ترکیبات گسترده آگاهی‌های کاملی که جامعه را تشکیل می‌دهند، تا چه اندازه می‌بایست کارآمد و مؤثر باشند! یک جامعه قدرت‌مندترین ترکیب نیروهای مادی و اخلاقی [معنوی] است که طبیعت یک نمونه آن را به ما ارزانی داشته است. در هیچ جای دیگری، ثروتی برابر با این دارایی مواد مختلف که چنین توجهی را به خود جلب می‌کند، یافت نخواهد شد.

بنابراین تعجبی ندارد که یک زندگی برتر که خود را رها ساخته است، به وسیله کار کردن بر عناصری که فرآورده آن [جامعه] هستند، آنها را به یک سطح بالاتر وجود بکشاند و تغییر دهد.

«به این ترتیب به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی، روش جدیدی را بر روی علوم انسانی گشوده است. تا کنون، متفکران، انسان را در یکی از این

دو شقّ تبیین نموده‌اند: یا استعدادهای برتر و خاص انسانی را در رابطه با آشکال پست وجودی او، عقل در رابطه با احساس، تبیین نموده‌اند؛ یا ذهن را در رابطه با مادّه، که این برابر است با آن که یکتایی و منحصر به فرد بودن فرد را انکار کنند؛ یا از طرف دیگر آنها را به بعضی از واقعیت‌های فراآزمایشی فرضی ربط داده‌اند که وجود آنها نمی‌توانست به وسیله هیچ مشاهده‌ای اثبات گردد. چیزی که آنها را با این مشکل مواجه می‌کرد این واقعیت بود که فرد از این که *finis natura* - آفرینش نهایی طبیعت، به نظر می‌رسید هیچ چیز بالاتر از او نیست، یا دست کم، او چیزی نیست که دست علم بتواند به آن برسد - باشد، فراتر می‌رفت. اما از لحظه‌ای که این موضوع شناخته شد که جامعه بالاتر از فرد است، و فهمیده شد که این [یعنی جامعه] یک وجود لفظی نیست که عقل آن را آفریده باشد، بلکه سیستمی است از نیروهای فعال، یک روش جدید برای تبیین موجودات انسانی امکان‌پذیر گشت.

انسان با داشتن این خصوصیات ویژه دیگر بیش از این ضرورتی نداشت که خارج از تجربه قرار بگیرد. دست کم پیش از رسیدن به این حدّ نهایی، خوب بود اگر می‌دیدیم که چیزی که بر فرد برتری دارد، اگرچه در درون خود آن است، از این واقعیت فرافردی که ما در جامعه تجربه می‌کنیم، به دست نمی‌آید. مطمئن باشید، در حال حاضر نمی‌توان گفت که این تبیینات به کجا می‌توانند برسند، و نمی‌توان گفت که آیا آنها ماهیتی دارند که بتوانند مسایل را حل کنند یا خیر. اما این نیز غیرممکن است که پیش از موعد حدّی برای آن قائل شویم و بگوییم که آنها فراتر از آن حدّ نمی‌توانند به جایی برسند.

چیزی که باید انجام دهیم آزمایش این فرضیه است، و این که تا آنجا

که ممکن است باید آن را به گونه‌ای روشن‌تر برای کنترل امور واقعی ارائه دهیم. این چیزی است که ما سعی کرده‌ایم آن را انجام دهیم».

29. see esp. pp. 15 , ff.

30. Berger, social Reality, p, 15.

31. see ref. 24, above.

32. Berger, social Reality, p, 28.

33. Ibid, p, 17.

34. Ibid, p, 24.

۳۵. دیدگاه فرافکنی «برگر» دربارهٔ مذهب در عبارت ذیل آشکار است: «به این ترتیب می‌توان گفت که مذهب در اقدام بشری برای ساختن جهان، نقش یک استراتژی را ایفا نموده است.

دین عبارت است از این که انسان به خود، صورت خارجی داده است؛ معانی خود را به واقعیت افاضه نموده است، اما به گونه‌ای متفاوت. دین جسورانه‌ترین کوشش انسانی است برای این که کل جهان به معنی انسانی تصوّر شود، (Social Reality, p, 88)

36. Ibid, p, 26.

37. Ibid, p, 10.

۳۸. عبارت کلی برگر دربارهٔ این تئوری در کتابی ظاهر می‌شود که او به همراهی لاکمن^۱ نوشته است: ساختار اجتماعی واقعیت

39. seeref, 32, above.

40. seeref, 33, above.

1. Luchmann.

41. Hacker, p, 308.

۴۲. کواین، «صحبت درباره اشیا»، در «نسبیت هستی‌شناسی»، pp, 15, f: «با روشن شدن تقریبی این نکته که انگیزه‌های غیرزبانی^۱ به تأیید فوری و بی‌واسطه یک عبارت وجودی داده شده می‌انجامد، ما برای، یا به ازای وجود امور مورد بحث، چیزی قرار می‌دهیم که شاهد تجربی آنها محسوب می‌شود.... اما عبارات وجودی، هستند و همچنین از جهتی که آنها با انگیزه غیر زبانی مشروط می‌شوند، متفاوت‌اند. یک انگیزه عموماً نظر ما را به سوی یک عبارت جلب می‌کند زیرا آن عبارت در شبکه زبانی بعضی از تئوری‌های ساخته شده، رشته‌ای است در میان دیگر رشته‌ها که مستقیم‌تر با آن انگیزه مشروط شده‌اند. به این ترتیب بیشتر عبارات ما، حتی زمانی که تا اندازه‌ای به طور مستقیم مشروط می‌شوند، از طریق پیوستگی‌هایی^۲ که در ساختار درونی زبان^۳ موجود هستند، به بازتاب‌ها^۴ پاسخ می‌دهند. عبارت‌های کاملاً نظری^۵ عبارت‌هایی هستند که رابطه آنها با انگیزه بیرون زبانی^۶ تا اندازه‌ای منحصراً در بردارنده بازتاب‌هایی است که از طریق ساختمان^۷ زبان منعکس می‌شود. عبارت‌هایی که درباره وجود انواع گوناگون اجزاء نادیدنی هستند به این معنا، عبارت‌های نظری هستند؛ و حتی بیشتر از آنها، عبارت‌هایی که درباره بعضی از امور یا اشیاء انتزاعی هستند، عبارت‌های نظری به شمار می‌روند. درباره چنین عبارت‌هایی به ندرت می‌توان چیزی بیش از پیوستگی درونی‌شان گفت؛ آنها همچنین نمی‌توانند با بررسی‌های همه جانبه یک تئوری ساده^۸ که ارتباطات نهایی آنها همان قدر از تجربه دورند که عبارت‌های مورد بحث

1. non - verbal.

2. association.

3. intralinguistic.

4. reverberation.

5. Theoretical.

6. extralinguistic.

7. fabric.

8. simplicity.

می‌توانند از تجربه دور باشند، مورد داوری یا بررسی قرار گیرند. اما، قابل ذکر است که بعضی از عبارتهای وجودی انتزاعی، وجود دارند که می‌توانند مورد ارزیابی قرار گیرند.

ما آن قدر هوشمند بوده‌ایم که بر دوش هستی‌شناسی، به اندازه‌ای بار بگذاریم که زیر این بار خم نشود. کواپن بعداً تناقضات طبقات را به عنوان نمونه ارائه داده و می‌گوید: نتیجه اخلاقی که از این تناقضات حاصل می‌شود ضرورتاً نومی‌الیسم نیست، بلکه قدر مسلم این است که ما باید کمربند هستی‌شناسی خودمان را با تعداد معدودی سوراخ ببندیم».

۴۳. من درباره این مفهوم در مقاله‌ام با عنوان «آیا اختلافات می‌توانند منجر به اختلافات بشوند»، به طور خلاصه بحث کرده‌ام.

44. Berger, Rumour, p. 50.

45. Ibid.

46. Ibid, p. 63.

47. Ibid, p. 64.

48. Berger, Rumour, p, 57.

49. Ibid, p, 44.

50. Ibid, p, 70.

۵۱. حرکت مکانیکی کوانتوم، در کوشش‌های ما برای برداشتن موانع آن تجربه محدود که «زندگی روز مرگی» نامیده می‌شود، آخرین قدم بزرگی است که برداشته شده است. Frisch, Nature of Matter, p, 15

۵۲. این، نهایتاً کار هنر است که با نظم بخشیدن به واقعیت عادی و با استنتاج ادراکاتی درباره نظم که «در» واقعیت وجود دارد، ما را در

وضعیت آرامش، سکوت و سازگاری قرار دهد؛ و سپس، چنان که ویرژیل^۱، دانته^۲ را ترک کرد، ما را ترک کند تا به سوی قلمرویی رهسپار شویم که در آنجا راهنمایی هنر دیگر بیش از این سودی به حال ما ندارد». Eliot, on poetry, p, 87.

۵۳. اگر موارد اصیلی برای کشف حقیقت دینی وجود داشته باشند، ما باید آنها را با توجه به تاریخشان درک کنیم؛ چرا که کلمه «کشف» مستلزم یک فراگرد تاریخی است. این مورد، وقتی که ما ایده «پیشرفت» را رد کنیم حتی از این هم بدیهی تر می شود. اگر کل تاریخ یک پیشرفت ثابت و یکنواخت می داشت، امکان داشت نادیده گرفتن گذشته تا اندازه ای منطقی باشد. بنابر تعریف، هر وضعیت گذشته در رهیافتی که نسبت به حقیقت دارد باید پست تر از وضعیت کنونی باشد؛ کسی ممکن است کسی را به گذشته ربط دهد، اگر اساساً چنین چیزی ممکن باشد، صرفاً به خاطر اصلاح از خود راضی بودنش. این همان حالتی است که مطالعات بعضی از نژادشناسان نخستین درباره «انسان های وحشی» نشان می دهند. اما، از طرف دیگر، اگر هر عصری در رابطه با «بی واسطگی اش نسبت به خدا» در نظر گرفته شود، پس هر عصری باید به دقت در جستجوی نشانه های متعالی ای باشد که منحصر به فرد و خاص همان عصر و دوره است.... Berger, Rumour, p, 100.

54. Ibid, p, III.

۵۵. «بنابراین، به نظر می رسد که چهره زمینی عیسی مسیح ع کمتر از چهره آسمانی او، که بیشتر آن از نظر ما پنهان است، از نظر ما پنهان نیست. به خاطر ارزش غیرقابل ارزیابی اناجیل، آنها چیزی بیش از نجوای صدای

1. Virgil.

2. Dante.

مسیح را به ما عرضه می‌کنند؛ ما به آنها عمل می‌کنیم اما در حول و حوش روش‌های او رفتار می‌کنیم. فقط در صورتی که پس از این [یعنی در جهان آخرت. م] ما او را به طور کامل ببینیم، خواهیم دانست که او همان کسی بوده که در زمین بوده است. و شاید اگر ما درباره موضوع بیشتر فکر کنیم، علت آن را بهتر درک کنیم، و بنابراین آرزو نخواهیم داشت که وضع به گونه‌ای دیگر باشد. زیرا احتمالاً ما اکنون برای یکی نسبت به آن دیگری آمادگی کمتری داریم». Light foot, History, p, 225. [یعنی ما برای مسیح ^{علیه السلام} زمینی بیش از مسیح آسمانی آمادگی داریم چون در حال حاضر توانایی درک مسیح آسمانی را نداریم. م]

Light foot , History, P,225.

56. Berger, Rumour, pp. 104, 115.

57. Ibid, pp, 104 f.

58. see.ref. 7, above.

یادداشت‌های فصل سوم انسان‌شناسی و تبیین دین

1. Quine, ontological Relativity, p, 41.

2. Quine, from a logical point of view,

The phrases used occur on pp, 4 and 5.

کواین، «از نقطه نظر منطق»؛ عبارت‌هایی که در اینجا به کار رفته‌اند در صفحه ۴ و ۵ اثر دیده می‌شوند.

۳. به طور خلاصه، هدف این یادداشت این است که نشان دهد بحث درباره خدا غیرمنطقی، اشتباه و بی‌نتیجه است، مگر این که مفهوم خدا از طریق بحث، کاملاً به روشنی تعریف شود؛ به خاطر این که هزاران مفهوم منطقی ممکن درباره خدا وجود دارد، به خاطر این که این مفاهیم خدا مختلف هستند، و به خاطر این که بخش بیشتر این‌ها متقابلاً با یکدیگر ناسازگارند، منطقیاً غیرممکن است که درباره خدا به یک تعریف ذاتی کلی پذیرفتنی دست یابیم، و این که مفاهیم خدا شباهت‌های خانوادگی باهم

دارند (به معنایی که ویتگنشتاین در این باره در نظر داشت) و معنی ذاتی یا معنی هسته‌ای ندارند. Gastwirth, p, 152.

4. Nadel, p. 661.

۵. Fürer - Haimendorf, p, 131.cf و همچنین همین تأکید در مطالعات firTh دربارهٔ مذهب تیکوپیا^۱، در «مسأله و فرضیه» خلاصه شده است ص ۱۴۵، دربارهٔ تنوع در هیمالیاس^۲ نگاه کنید به برمن^۳.
۶. این مسأله به وسیلهٔ firTh در «مسأله و فرضیه»، صفحات ۱۳۴ff، به بحث گذاشته شده است.

۷. «یک رویداد همیشه، محصول رویداد دیگری است، و ما هیچ‌گاه نباید نسبت پدر و فرزندی را فراموش کنیم»، این نقل قولی است از یک رییس بیچ یو آنالندی^۴ خطاب به کاسالیس^۵ که یک مبلغ مذهبی بود، و تیلور با نظر قبول آن را در «فرهنگ ابتدایی»^۱، صفحهٔ ۵، ذکر کرده است.

8. Tylor, primitive culture, i, p, 3.

9. Lienhardt, "Religion", p, 31.

10. Goode, Religion, p, 22.

۱۱. نویسندگان با صلاحیت‌های مختلف، گفته‌اند که دایناسورها به علت تغییراتی که در آب و هوا ایجاد شده (یعنی این که هوا یا ناگهان یا به آهستگی، یا خیلی گرم شده یا خیلی سرد، یا خیلی خشک شده یا خیلی مرطوب)، یا به خاطر تغییراتی که در نحوهٔ خوراک ایجاد شده (همراه با زیاد شدن بیش از حد خوراک، یا نبودن مواد کافی مثل نفت خام، به وسیلهٔ مسموم شدن آب یا گیاهان یا مواد کافی خوراکی، به وسیلهٔ کمبود

1. Tikopia.

2. Himalayas.

3. Berreman.

4. Bechuanaland.

5. casalis.

کلسیم یا دیگر عناصر ضروری) منقرض شده‌اند. نویسندگان دیگر تقصیر را به گردن بیماری‌ها، انگل‌ها، جنگ‌ها، بی‌نظمی‌های آناتومی یا متابولیکی انداخته‌اند (از دست دادن ستون فقرات، بد کار کردن یا عدم تعادل سیستم‌های هورمونی یا سیستم‌های غدد درون ریز، کوچک شدن مغز و در نتیجه مواجه شدن با کُند ذهنی، سترون‌سازی گرمایی)، عصر پیرنژادی، تغییر تکاملی کهنسالی بیش از اندازه تخصصی شده، تغییراتی که در هوا یا در ترکیبات جوّی به وجود آمده، گازهای سمّی، گرد و غبارهای آتشفشانی، دفع بیش از اندازه اکسیژن از گیاهان، شهاب‌ها، ستاره‌های دنباله‌دار، خشک شدن حوضچه ژنتیکی به وسیله جانورانی که تخم پستانداران کوچک را می‌خوردند، توانایی کشتار بیش از اندازه شکارچیان، تغییراتی که در نظم جاذبه کره زمین به وجود آمده بود، پیشرفت عوامل مخرب روانی، آنتروپی، تشعشعات جهانی، تغییر حرکت وضعی قطب‌های زمین، سیل‌ها، کشش ماه به وسیله حوضچه اقیانوس آرام، خشک شدن باتلاق‌ها و دریاچه‌های محیط‌ها، چاله‌های خورشیدی، اراده الهی، برآمدن کوه‌ها، حمله‌های شکارچیان سبز کوچک به بشقاب پرنده‌ها، فقدان حتّی یک اطاق در کشتی نوح، و

"Palaeowelts chmerz". «بزمجه‌های وحشتناک»، P.7;Goin,P.445.

(اما برای کاربرد اولیه او از این اصطلاح به صفحه 24، p, cannon, 12.

۸ نگاه کنید)

۱۳. کانن در op,cit,pp,37f به برنارد استناد می‌کند: «برطبق نظر جی.

اس. هالدین^۱، هیچ جمله‌ای بامعنایی هیچ‌گاه توسط یک فیزیولوژیست ساخته نشده است». (p.38).

۱۴. برای مطالعه مقدماتی درباره موضوعی که در اینجا ارائه شده، به ویژه به «تفاوت ژنتیکی» اثر موری^۱ نگاه کنید.

15. Hockett and a scher, p, 23.

16. Dobzhansky, p, 77,

به پاسخی که به دانرنسکی در ص ۹۵ داده شده توجه کنید
 ۱۷. در آناتومی دوزیستان نخستین، بسیاری از ساختارها قطعاً دلالت دارند بر این که ماهی‌های باله پهن، نیاکان همه دوزیستان خشکی بوده‌اند.... یک جانور دوزیست نخستین، اساساً، فقط ماهی باله پهنی بوده است که در آن، باله‌ها بخاطر این که او بتواند در خشکی پیشروی کند، کامل شده بود، «چرا زندگی در خشکی؟ نخستین دوزیستان شناخته شده، چنان که گفته‌ایم، در عصر زغال سنگ و Devonian، ساکنان حوضچه‌های آب شیرین و رودخانه‌ها بوده‌اند. در کنار جایی که نمایندگان اجدادی، crossopterygians، آنها زندگی می‌کردند، منابع غذایی و بسیاری از ترکیبات ساختاری مشابه با آنها ساخته می‌شوند، و تنها فرق اساسی‌ای که با آنها دارند در این است که باله‌های جفتی آنها کمتر تکامل یافته است. چرا دوزیستان باید این باله‌ها را تکمیل می‌کردند و توانایی ساکن شدن در خشکی را می‌یافتند؟ مسلماً به خاطر تنفس کردن نبوده است؛ زیرا آنها می‌توانستند این کار را صرفاً با آمدن به سطح آب انجام دهند. به طور حتم به خاطر این نیز نبوده که آنها در جستجوی غذا به خشکی آمده بودند، زیرا خوراک آنها انواع ماهی بوده و در خشکی غذای اندکی وجود داشته است. مسلماً به خاطر این هم نبوده که آنها می‌خواستند از دست دشمنان‌شان فرار کنند، زیرا در آب‌ها و

1. Murray.

دریاچه‌های آن زمان، آنها بزرگترین جانوران بوده‌اند. «به نظر می‌رسد تکامل باله‌ها و در نتیجه توانایی زیستن در خشکی، فقط نتیجه یک حادثه خوش آیند بوده است. «اجازه بدهید ما وضعیّت این دو نمونه را - ماهی‌های باله پهن و دوزیستانی که در اواخر دوره Paleozoic در رودخانه‌ها و حوضچه‌های آب شیرین زندگی می‌کردند - بررسی کنیم. تا آنجا که ذخیره آبی کفایت می‌کرد، crossopterygian احتمالاً بهتر دیده که پاهای آویزان را از دست بدهد، زیرا او آشکارا بهترین شناگر بوده است. عصر Devonian، دوره‌ای که دوزیستان به وجود آمده‌اند، زمان خشکسالی‌های موسمی بوده است. زمانی که رودخانه‌ها از حرکت باز می‌ایستند، و آب باقیمانده در حوضچه‌ها، که ماهی‌ها و دوزیستان اجدادی در آن جمع شده بودند، می‌بایست کثیف و راکد شده باشد؛ حتی در آن صورت، ماهی‌های باله پهن، به خاطر داشتن شش، وضعیّت نامساعدی نداشتند؛ آنها هر از گاهی برای مدّتی کوتاه می‌توانستند به سطح آب بیایند و درست مثل دوزیستان تنفس کنند.

اما، اگر شرایط جمعیت برای مدّتی ادامه یافته باشد، ذخیره مواد غذایی مصرف شده، و وضعیّت می‌بایست وضعیّت ناامیدکننده‌ای شده باشد. از آن هم بدتر، ممکن بود آب کاملاً خشک شده باشد. در چنین شرایطی crossopterygian بی‌کمک مانده و باید بمیرد. اما دوزیست، با باله‌های جدیدش که متناسب با خشکی تکامل یافته بوده، می‌توانست از حوضچه کم آب، یا خشک شده، بیرون رفته و در بستر رودخانه یا بر روی خشکی بالا و پایین برود و به حوضچه دیگری برسد که بتواند دوباره به زندگی آبی خود برگردد. باله‌های خشکی برای رسیدن به آب تکامل یافته

بودند، نه برای ترک آن.

زمانی که این تکامل باله‌ها روی داده باشد، تصوّر این که زندگی بر روی خشکی اساساً چگونه شکل گرفته، کار دشواری نیست. دوزیست به جای این که فوراً به آب برگردد، می‌بایست یاد گرفته باشد که در حول و حوش حوضچه‌های خشک شده بماند و از ماهی‌های به گل افتاده تغذیه کند. حشرات در دوره باتلاق‌های ذغالی به وجود آمده‌اند و می‌توانستند آغاز تغییر در ساختار تغذیه در زندگی خشکی شده باشند. بعداً گیاهان به عنوان یک منبع غذایی جای حشرات را گرفته‌اند، در حالی که (چنان‌که عموماً این طور است) جانوران بزرگ‌تر خشکی احتمالاً می‌بایست خویشاوندان کوچکتر یا بی‌آزارتر خود را برای غذا انتخاب کرده باشند. سرانجام، از طریق این تکامل‌های گوناگون، همه جانوران خشکی می‌بایست به وجود آمده باشند». رومر، صفحات. ۹۳F

18. Romer, p, 95.

۱۹. «در طولانی مدّت، درختان می‌بایست به وسیله آنهایی که قدرت‌مندتر بودند اشغال شده باشند، در حالی که آنهایی که قدرت کمتری داشتند می‌بایست مرتباً تا آن‌جا که می‌توانستند در حاشیه جنگل‌ها یا در محوطه‌های باز رانده شوند. در اینجا یک فراگرد گزینشی دوگانه وجود دارد. درختان به قدرتمندان واگذار شدند، و تنها به آنهایی که یک ذره توانایی داشتند اجازه داده شد که در صورت ضرورت به محیط‌های باز بروند: بعضی از این موفق‌ها، نیاکان بوزینه‌های بزرگ امروزی بودند. نیاکان ما ضعیف بودند. ما درختان را ترک نکردیم به خاطر این که مایل بودیم چنین کاری را انجام دهیم، بلکه ما را از آنجا بیرون راندند....»

این یک جوک و لطیفه نیست که کسی را از خانه اجدادی اش بیرون کنند». هاکت و آشر، صفحه ۳۰.

20. Lehrman, p, 155.

21. Ibid, p, 132.

۲۲. برای پیدا کردن نام شانیدار^۱، به بخش زندگی نامه، تحت عنوان سولکی^۲ نگاه کنید. بحث می‌گوید که بازوی شانیدارِ اول که در طول زندگی درست از بالای آرنج قطع شده بود، در استوارت^۳ پیدا خواهد شد.

۲۳. به عنوان مثال نگاه کنید به «بک» صفحه ۸۹: «بنابراین ممکن است انتظار داشته باشیم که وقتی امور بر اساس فرضیاتی ساخته شوند که از عمومیت کمتری برخوردارند، طرح‌های یک نظریه فراگیر ممکن است زیرکانه در سایه قرار داده شوند. اما با توجه به پیچیدگی موضوع، سستی ساختار نظری، و ویژگی کنترل نشده بسیاری از مشاهدات جامعه، بسیار زود است که منتظر یک نیوتن برای علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی) باشیم. در واقع، بسیار زود است که برای چنین چیزی بی‌صبری کنیم.

24. seeref, 7 - above.

25. Tylor, primitive culture, i, p, 3.

26. Ibid, p, vii.

27. MacRae, p, 3.4.

۲۸. برای جزئیات این مسأله، و برای ارزیابی نقادانه چنین بحث‌هایی رجوع کنید به ام. بوکر^۴، در «پاسخ‌های دست اول در تاریخ» با ویراستاری آر. اف. بنت^۵ مربوط به چاپ سال ۱۹۷۴.

29. see, M. Bowker, op, cit.

1. shanidar.

2. solecki.

3. stewart.

4. M. Bowker.

5. M. Bowker.

یادداشت‌های فصل چهارم مرگ، خاکسپاری، و مرده سوزانی.

1. Mandel baum, p, 33.

2. Ibid.

۳. در «تهیه نتایج کلی... دگرگونی‌ها و اختلافات فاحشی وجود دارد. وقتی ما سلسله‌ای از تفاوت‌ها را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که در میان بعضی از مردم، مراسم تشییع جنازه یکی از بزرگترین رویدادهای عمومی و شایع است. در جوامع دیگر، این مراسم به سرعت، بی‌سر و صدا، و تقریباً پنهانی برگزار می‌شود. کلّ نظم اجتماعی ممکن است در مراسم تشییع جنازه، یا فقط در بخش کوچکی از آن، نشان داده شود».

Ibid,pp,345 f

4. Ibid, p, 346.

۵. «شکل مراسم تشییع جنازه با دیگر اشکال آداب و رسوم قبیله‌هویی کاملاً متفاوت است. بیشتر مراسمی که در دوران زندگی و در

مراسم ایام سال انجام می شود کاملاً به دقت پی گیری می شوند، برعکس، مراسم تشییع جنازه و خاکسپاری با سرعت و بسیار محدود انجام می شوند. جامعه هویی ساختار دقیقی دارد که از ترکیب و پیوستگی سازمان ها تشکیل شده است. اعضای سازمان های اجتماعی - مذهبی در اکثر مراسم، یا در بعضی از صحنه های آن شرکت می کنند. اما مراسم تشییع جنازه و خاکسپاری صرفاً به اعضای اصلی خود خانواده محدود می شود؛ برای نشان دادن نقش های متعددی که مرگ ممکن است در شبکه اجتماعی ایفا کند، دلایل اندکی وجود دارد. بالاترین آرزوی آنها این است که از شر جسم (بدن) و از دست این رویداد (مرگ) خلاص شوند. اصرار آنها بر این است که روح را به حوزه دیگری روانه کنند که نتواند ایده های قبیله هویی درباره وجود خیر، هماهنگی، شادی در این جهان را مورد چالش قرار دهد، و جایی که، به عنوان جهان دیگری که به خوبی شناخته شده است، می تواند به گونه ای روشمند به وسیله ابزار و لوازم آداب و رسومی فرهنگ هویی کنترل شود». و Ibid, p, 349

6. Ibid.

7. Ibid, p, 346.

۸. کلی عقیده خود را به این شکل بیان می کند «...این عمل، آرزو برای رها شدن از مرده را نمادین کرده است، و این که آن مراسم، تا اندازه ای، کمک می کند به این که ارواح پنهانی، به روشی دراماتیک، آزاد شوند، و با ممنوع کردن این که اجساد با لباس پوشانده شوند و به نمایش گذاشته شوند، زمین از شر آنها خلاص می شود». Ibid, p, 346f, kelly, iI, 6

Ibid,

9. firTh, Elements, p, 64.

10. Icor, 15: 35 ff, cf. kaTha upanishad, i, I, 6.

11. e.g. kaTha upanishad, ii, 2,, ff, cf. The explanation of The fire-sacrifice in i, I, 14ff.

12. e.g. Brihadaranyaka upanishad, iv, 5, 13f.

۱۳. آشکارا بعضی از گروه‌ها و بعضی از جوامع ممکن است برای محدودیت مرگ بیش از یک روش داشته باشند. به عنوان نمونه، این چیزی است که ایلیس^۱ (صفحه ۶۱)، با توجه به کثرت آداب و رسوم خاکسپاری در اسکاندیناوی نتیجه‌گیری کرده است:

«بنابر شواهد موجود به طور کلی هیچ چیزی وجود ندارد که به ما اثبات کند یک آداب و رسوم دقیقاً با یک عقیده ارتباط دارد، شخص نمی‌تواند بگوید که مراسم تشییع جنازه در کشتی، دلیلی است برای اعتقاد به زندگی در آینده؛ مرده سوزانی اعتقاد دیگری است و همین طور موارد دیگر. واضح است که در اسکاندیناوی آداب و رسوم و اعتقادات مختلف به هم آمیخته‌اند، و بسیار بعید است که درباره‌ی واگذاری مرده و معنی این کار هیچ‌گاه در هیچ زمانی گروهی از اعتقادات منسجم و قطعی وجود داشته‌اند».

ممکن است در آن مورد چنین باشد، اما «بعضی» از اعتقادات وجود داشته‌اند، و این فرضیه ارزش آزمودن را دارد که ویژگی‌های ثابت‌تر، مفصل‌تر، و مطمئن‌تری، درباره‌ی ماهیت روش‌های ساخته شده، در یک جامعه خاص، وجود دارند، و هم شکلی بیشتری درباره‌ی آداب و رسوم خاکسپاری وجود خواهند داشت نه تنها در طول زمان، بلکه در طول جامعه، هم ثروتمندان و هم مستمندان در آداب و رسوم مشابهی شرکت

1. Ellis.

می‌کنند، اگرچه ممکن است بر اساس وضعیّت‌ها و دارایی‌های افراد، نحوهٔ برگزاری این مراسم تا اندازه‌ای با یکدیگر تفاوت داشته باشند. برعکس، در جاهایی که روش‌های ساخته شده، کم رنگ یا متغایرنند، ممکن است در مراسم خاکسپاری تفاوت‌های قابل توجه بیشتری وجود داشته باشند. به عنوان مثال، به نظر می‌رسد این تمایز در بین مصریان، جایی که اعتقادات نسبتاً مفصل و ثابت هستند، در مقایسه یا بین‌النهرین، وجود دارد. برای بحث کلی دربارهٔ این دو وضعیّت نگاه کنید به بخش زندگی نامه‌ها زیر اسم Giedion.

14. see my problems of suffering, pp, 241 f.

۱۵. سوّمین آرزوی Naciketas به شرح ذیل است:

«دربارهٔ انسانی که می‌میرد این تردید وجود دارد: بعضی‌ها می‌گویند او وجود دارد، دیگران می‌گویند او وجود ندارد. من می‌خواهم پاسخ این مسأله را برطبق تعلیم شما بدانم: این سوّمین آرزوی من است.»

[یاما]: «حتّی خدایان قدیم هم دربارهٔ این موضوع تردید داشته‌اند: فهم این مطلب به هیچ وجه آسان نیست: زیرکی فریبکارانه‌ای در این نکته وجود دارد [anuresa dharmah]. ناکی کتاس، آرزوی دیگری انتخاب کن - مرا از شرّ این آرزو خلاص کنید.»

KaTha (upanishad, i, 1, 20f.)

اما فی کی کتاس اصرار می‌کند:

«به ما بگو، ای مرگ، دربارهٔ این موضوعی که آنها این قدر درباره‌اش تردید دارند: این آرزو، که پنهانی اثر می‌گذارد، تنها آرزویی است که ناکی کتاس انتخاب می‌کند.» (Ibid, i, 2.29.)

دربارهٔ حالت‌های «یاما»، به «مسایل رنج» اثر خودم، صفحات 203, 205f

نگاه کنید.

۱۶. «به یاد می‌آورم که چگونه در کمبریج، زمانی با او در «باغ همکاران» در ترینیتی کالج، در یک غروب بارانی ماه مه قدم می‌زدم و او، بنابر عادت چیزی را در دستانش تکان می‌داد، و سه عبارت را، که آن قدر تکرار شده بود که مثل شیپور جارچیان زمانی که مردم را خبر می‌کنند شناخته شده بود، مثل ورد بر زبان جاری می‌کرد: کلمات «خدا»، «فناناپذیری»، «وظیفه»، را با اشتیاقی وحشتناک می‌گفت؛ «اولی» چقدر غیرقابل تصوّر بود، «دومی» چقدر غیرقابل باور بود، و با وجود این «سومی» چقدر قاطع و مطلق بود... من گوش می‌کردم، و شب فرا رسید؛ صورت او، چهره جادوگرانه او، مثل چهره یک زن غیبگو در تاریکی به سوی من چرخید، مثل این بود که او از ادراک من، یکی پس از دیگری، آن دو طومار معهود را پس می‌گرفت و فقط سومی را، همراه با سرنوشت‌های وحشتناک و اجتناب‌ناپذیر، برای من باقی می‌گذاشت.»
 اف، وی. اچ. میرس^۱، نقل قول از جان مورلی^۲ در بازنگری کتاب «زندگی جورج الیوت» اثر جی. وی. کراس^۳، لندن، ۱۸۸۵

17. Edgcumbe, pp, 6. F.

18. ch. I, ref. 46.

۱۹. ابیات اول تا هجدهم درباره ماندگاری در فرزندان و نسل‌های

آینده بحث می‌کند:

بنابراین تو، خودت در روز موعود می‌روی

در مرگ فراموش می‌شوی، مگر این که خودت فرزندی داشته

1. F. W. H. Myers.

2. John Morley.

3. F. W. H. Myers.

باشی (vii)

بیت شماره هفدهم که درباره ماندگاری در شعر شاعر است با بیت شماره هجدهم ترکیب واحدی را تشکیل می دهند:

اما اگر در آن زمان فرزندان داشته باشی که زندگی کنند تو دو بار زندگی خواهی کرد، در شعر ایشان و البته در شعر من.

از آن جنبه، بر «ماندن در شعر» تأکید شده است:

تا آنجا که انسان‌ها می‌توانند نفس بکشند، یا چشم‌ها می‌توانند ببینند تا آنجا این باقی می‌ماند، و این به تو زندگی می‌بخشد (viii) به ویژه به xv و xix و v توجه کنید. ماندن در خاطرات و در اعمال پیوسته‌ای که انسان‌ها در رابطه با آن انجام می‌دهند، پاسخ خاص جورج الیوت بود، و پاسخ تمام کسانی بود که با او در همان زمینه بحران موجهیت اشتراک نظر داشتند:

آه، آیا این ممکن است که من به آن سرودهای نادیدنی و به آن مرزهای نامیرایی که دوباره زندگی می‌کنند، بپیوندم.

به آنها که در اذهان، بهتر حضور خودشان را حفظ می‌کنند:

زندگی کن

در تپش به نبض‌هایی که به خاطر جوانمردی می‌زنند

در اعمال صادقانه دوست داشتنی، با خوارداری

برای اهداف پوچی که با پایان خود، به پایان می‌رسند،

آنها در افکار متعالی می‌شوند درست مثل شب که ستارگان را به بالا می‌کشاند

و با اصرار ملایم آنها برای ماندن

انسان‌ها به جستجوی موضوعات گسترده‌تری می‌روند.

20. seeref, 16, above.
21. Macbeth, v, iii, 27 f.
22. "Dover Beach" 35, 37.
۲۳. برای شکل قابل مقایسه ماتئو آرنولد دربارهٔ امکان درک «خود» حقیقی یا واقعی، به ویژه نگاه کنید به: «زندگی دفن شده» (یادداشت، در مقایسه با «ساحل داور») و توسل به عشق در فصل دوم، صفحه ۷۷ff به بعد) و «زیر جریان سطحی».
۲۴. "Alaric": کوشش بیهوده‌ای برای پیروزی بر اساس نامیرندگی، ۲۹ - ۳۵، درک مادهٔ متداوم، ۳۵، کنار گذاشته می‌شود، ۳۶، پایان. «کرامول»: دو جنبهٔ پیروزی، ۲۱۲ - ۱۳۱، درک مبهمی از روشنایی در پایان، ۱۸ - ۲۱۳، کنار گذاشته می‌شود، ۲۱۹، پایان.
25. kinglear, IV, vi, 21 F.
26. Ibid. v. ii, 9 ff.
27. LI, 28, 37.
28. Poems, p. viii.
29. "Empedocles" in Works, p, 411.
۳۰. Purvis, p, 65، تمام بخش‌هایی که دربارهٔ آداب و رسوم است (pp. 159 ff.) مربوط به این نکته (مسأله) است.
31. see, eg. bibl. under cremation considered...
۳۲. به عنوان مثال، در ایتالیا، تنها شرط خاصی که به نظر می‌رسید باید برآورده می‌شد این بود که شرایط آداب مذهبی باید رعایت می‌شد. حتی در آن صورت، کارگزاران محلی، مراسم مرده سوزانی آلبرتو کِلر را بعد از مرگش در تاریخ ژانویه ۱۸۷۴، به مدت دو سال به تأخیر انداختند؛

علیرغم این واقعیت که او آرزو داشت سوزانده شود و به همین منظور، آن برنامه را طراحی و آماده کرده بود. تازگی این مورد می‌تواند در این واقعیت دیده شود که، وقتی مرده سوزانی سرانجام انجام شد، مأموران دولتی، نمایندگان سازمان‌های علمی، کشیش‌ها، روزنامه‌نگاران و اعضاء فامیل در آن شرکت کردند. بعد از یک سرویس خدماتی مذهبی، یک پرفسور روحانی درباره اصول علمی به کار رفته در دستگاه، سخنرانی کرد و آن را با دو بحث دیگر که یکی از آنها درباره تاریخ مرده سوزانی بود ادامه داد. به این ترتیب، ۹۰ دقیقه که مراسم مرده سوزانی طول می‌کشید، گذشت و شش پاوند خاکستر آن، جمع آوری شد. این اقدامات بعداً در یک نشریه خصوصی برای فامیل به ثبت رسید،

Attidella cremazione di Alberto keuer، که گزارش بالا از آن

اقتباس شده است.

۳۳. «جامعه مرده سوزانی انگلستان» در سال ۱۸۷۵، وقتی مطمئن شد از این که مالکان «گورستان بزرگ شمالی» با ساختن یک کوره مرده سوزانی در زمین قبرستان، موافق‌اند، به قانونی کردن این موضوع نزدیک شده بود، اما، از آنجا که زمین از قبل وقف شده بود، «جامعه مرده سوزانی» احساس می‌کرد که آنها ناگزیرند به اسقف روچستر، که گورستان در حوزه اسقفیه او قرار داشت، نزدیک شوند؛ و برای اطمینان خاطر، نظر او را جلب کنند یا دست کم اجازه او را برای این کار بگیرند. پاسخی که به آنها می‌رسید قاطع و روشن بود و می‌بایست مستقیماً از جانب تولاپ^۱ - یا دست کم از دهان خانم پرودای^۲ - آمده باشد:

1. Tollope.

2. Prodie.

کاخ دان برس^۱، چلمزفورد^۲.

شانزدهم آگوست، ۱۸۷۵

آقایان،

از من تقاضا شده است که با نامه شما به تاریخ شانزدهم inst موافقت کنم؛ در آن نامه از من تقاضا شده که به عنوان اسقف، بخشی از «گورستان بزرگ شمالی» را که در حوزه اسقفیه من است، به منظور مرده سوزانی، از آن جدا کنم.

من نمی‌توانم باین درخواست موافقت کنم علاوه بر این، من توانایی موافقت کردن را ندارم. نمی‌توانم با مقدمات چنین حالتی برای رها شدن از دست اجساد مردگان موافق باشم.

من، آقایان، خدمتکار کوچک شما هستم

تی. ال. رافن^۳

جامعه موضوع را پی‌گیری نکرد، اگرچه آنها اشاره کردند به این که، در آن تاریخ، قانوناً مسلم نیست که آیا کسی قدرت منع مرده سوزانی در گورستان را داشته است یا خیر. مورد «ولش دروید»^۴ آشکارا فرق داشت، زیرا او نظم بازجویی دولتی را به چالش گرفته بود.

34. Transaetions, iv, p, 24.

35. F. G. Marshall, p, 146.

36. Ibid, p, 147.

۳۷. به ویژه گلاسگو^۵، لیورپول^۶، هال^۷، لیسستر^۸، گلدرزگرین^۹

1. Danbury palace.

2. Chelmsford.

3. T. L. Roffen.

4. welsh Druid.

5. Glasgow.

6. Liverpool.

7. Hull.

8. Leicester.

9. Golders Green.

بیرمنگام^۱، لیدز^۲، برادفورد^۳، شفلید^۴، وست نوروود^۵، هندون^۶، پونتی پراید^۷، ایپسویچ^۸، برایتون^۹، نایتنگام^{۱۰}، نیوکاسل^{۱۱}، ردینگ^{۱۲}، استوک پورت^{۱۳} نورث آمیتون^{۱۴} نمونه‌های خوبی هستند برای به کار بردن قبه (گنبد). اهمیت سبک کلیسای کلاسیک در اواخر سال ۱۹۳۰ رو به زوال رفت.

چلتن هام^{۱۵} (۱۹۳۸) یکی از آخرین کلیساهایی است که سبک کار سنتی خود را حفظ کرده است.

۳۸. «یکی از مسائل، بلندی [ارتفاع] دودکش خواهد بود.

این ممکن است فی نفسه خوب طراحی شده باشد، اما ظاهر آن می‌تواند برای سوگواران حالت بدی [عقیده ناخوشایندی] ایجاد کند و فکر می‌کنم بهتر است شکل آن را با یک برج یا برجی که مخصوص ناقوس کلیساست بیوشانند».

Dahl, p, 114, cf. freeman, p.117: «یک دودکش... معمولاً همراه با

یک برج ساخته می‌شود، تا هدف اصلی و واقعی آن را پنهان کند...»

به بخش زندگی نامه‌ها زیر اسم جفرز نگاه کنید.

39. seebibl, under Jeffers

- | | | |
|-----------------|------------------|-------------------|
| 1. Birmingham. | 2. Leeds. | 3. Brad ford. |
| 4. sheffield. | 5. West Norwood. | |
| 6. Hendon. | 7. ponty pridd. | 8. Ips wich. |
| 9. Brighton. | 10. Brighton. | 11. New castle. |
| 12. Reeding. | 13. stock port. | 14. NorTh ampton. |
| 15. cheltenham. | | |

یادداشتهای فصل پنجم شروح ساختاری مذهب

1. Nauta, pp, 115f.

۲. «به این ترتیب، آموختن اساساً درونی کردن فشارهای محیطی است.»
به محض این که یک سیستم اطلاعاتی به صورت یک سیستم رشد یافته اطلاعاتی درآمده باشد [ناتا قبلاً (در صفحه ۱۱۶) گفته بود که «رشد یافته» به معنی «کاملاً اطلاع یافته» نیست: «زمانی که تمام ساختارهای فشارهای عینی» به وسیله سیستم اطلاعاتی آموخته شود، یعنی وقتی که این فشارها با نماینده فشار سیستم درونی (سوبژکتیو) مطابق شده باشد، این سیستم در معنی اطلاعاتی به «رشد یافتگی رسیده است».... یک سیستم اطلاعاتی پویا هرگز «به طور کامل، اطلاع یافته» نیست. آن همیشه ناگزیر است چیزهایی را بیاموزد (و چیزهایی را نیاموزد).]

آن بر اساس اطلاعات دریافتی، رویدادهای آینده را «پیش‌بینی می‌کند». در رابطه با اطلاعات دریافت شده، رویدادهای پیش‌بینی شده به حجم اطلاعات می‌افزایند. به علت این افزودگی، اطلاعات دریافت شده معنادار می‌شوند و به رویدادهای پیش‌بینی شده، نسبت داده می‌شوند [یا سرایت می‌کنند. م].

«اشکال متمایز و شناخته شده‌ای که به منبع اطلاعاتی رسیده‌اند، اطلاعات بالقوه را به سیستم اطلاعاتی می‌رسانند. در این مورد، سیستم اطلاعاتی درباره محیطش هیچ چیز «نمی‌داند». تمام آنچه که در منبع اطلاعاتی وجود دارد، برای سیستم اطلاعاتی از اهمیت یکسانی برخوردار است؛ و علاوه بر این، تمام این «تگه‌های خبری» مهم، می‌توانند کاملاً بی‌ربط باشند. اما صرف‌نظر از این که منابع اطلاعاتی محیطی صرفاً «سر و صداها بی‌معنی» ایجاد می‌کنند، باید بعضی چیزهای منطقی، بعضی از ارتباطات درونی یا بعضی از نظم‌ها وجود داشته باشد، یعنی، محیط باید به لحاظ عینی به یک معنای متعالی و برتر، تحت فشار باشد. با وجود این، زمانی که یک سیستم اطلاعاتی بعضی از این «فشارهای عینی» را آموخته باشد، در رابطه با سروصداها بی‌ربط تگه‌های خبری مهم خنثی، «نظم و روش» را کشف می‌کند، که معنی آن این است که، این گونه نیست که تمام اطلاعات دریافت شده به وسیله سیستم اطلاعاتی به نحوی یکسان ابتکاری و غیر منتظره باشند، علاوه بر این، اطلاعات مفید همیشه درجه‌ای از «افزودگی» دارند که از O (سرو صدای بی‌معنی) تا I (یعنی معنا داشتن بدون جنبه خبری) فرق می‌کند. به عبارت دیگر، آموزش فشارها در اثر کاهش مقدار معتنا بهی از اطلاعات که به وسیله سیستم اطلاعاتی به دست می‌آید به وجود می‌آید. این

فراگرد، «سازگاری اطلاعاتی» سیستم اطلاعاتی با افزودگی اطلاعات محیطی، نامیده می شود».

Nauta pp 115F.

3. Ashby, p, 3.

4. Ibid, p, 13.

5. Ibid.

6. Ibid.

7. shannon, MaThematvcal Theory.

8. khin chin, p, 31.

9. cf. ch. I, refs. 22, 23, 24.

10. Šaumjan, p, 336.

۱۱. «انسان به عنوان طراح کدها، در فراگرد سازمان شناختی، به طور پیشرونده‌ای به مراحل ثابت، و بنابراین به درک تکامل علمی نایل می شود. طرح مدل‌های ریاضی، در این پیشرفت جایگاه اصلی را اشغال می کند. سیستم‌های رمزی ریاضی به آسانی ساخته می شوند، و اگر آنها یک هم شکلی تعریف شده (جزئی) را با فراگردهای محیطی (یعنی با منشأها) نشان دهند، پس آنها به عنوان مدل این منشأها عمل می کنند؛ در این مدل، کارکردهای سمبلیک به نحو ایده‌آلی مرحله واقعی رویدادهایی را که در منشأ اتفاق افتاده‌اند، پیش بینی یا منعکس می کنند. از «مدل‌های اندیشه»، که در زبان طبیعی صورت‌بندی شده‌اند، تا مدل‌های ریاضی و دیگر مدل‌های علمی، قدم بزرگی به پیش برداشته شده است.... بدین

ترتیب سازماندهی معرفت از طرح «دلالتی^۱» تا طرح فرادلالتی^۲ پیشرفت کرده است.

طرح سیستم‌ها و مدل‌های کدبندی علمی، راه را برای داوری^۳ درباره تحلیل نسبت‌های فرا^۴ نحوی^۵، فرامعنی^۶، فراکاربردی^۷ می‌گشاید. این، نهایتاً به «دستگاه‌های منطق ریاضی»^۸، مطالعه فرانظری^۹ درباره سیستم‌های ساختگی منطق، منجر می‌شود، که از این طریق امکان ساختن مدل‌های ریاضی علوم، وجود دارد.

«این تغییر^{۱۰} عوامل سازمانی رفتار، به سوی «داوری» درباره سازمان معرفتی، چگونه امکان‌پذیر است؟ این اشتباه است که آن را در پرتو «ایده‌های فطری» بینیم... با اصلاح عبارتی از واینر^{۱۱}: «[چنان که برای] انسان زبان خاصی که به کار برده می‌شود، موضوعی است که در هر مورد خاص بناگزیب باید آموخته شود.»

این، آشکارا در خود مغز ساخته می‌شود، این که مغز ما از پیش با این کدها اشغال شده است... به هر تقدیر، یک ذره از این کدها وجود ندارد که به عنوان یک رسم از پیش ساخته شده، مثل رقص‌های عاشقانه پرندگان... با ما متولد شده باشد... [به ما] سخن گفتن، اعطاء نشده، بلکه توانایی سخن گفتن اعطاء شده است... «(استفاده انسان از موجودات بشری)»، لندن ۱۹۶۸، ص ۷۵،

می‌توان آن را به صورت ذیل دید:

- | | | |
|---------------------|-------------------|---------------------|
| 1. semiotic. | 2. meta semiotic. | 3. dejure. |
| 4. metarelation. | 5. syntactic. | 6. semantic. |
| 7. pragmatic. | 8. logistics. | 9. metaTheoretical. |
| 10. transformation. | | 11. wiener. |

به ما دستور زبان منطقی و «حقیقت عینی» داده نشده است، بلکه، توانایی ساختن قواعد منطقی و مدل‌هایی داده شده، که از آن طریق ما به تحلیل فرا دلالتی درون ذهنی^۱ «حقیقت» نایل شده‌ایم. «معیارهای عینی» مناسب برای حقیقت و برای اعتبار، به وسیله همشکلی تعیین می‌شوند، که آن نیز به نوبه خود به وسیله تصویر قابل انعکاس داده‌های قابل مشاهده نماینده سمبلیک مدل آنها، تعریف می‌شود، این تصویر، عوامل «واپس‌گیری^۲ اطلاعات از واقعیت» را آماده می‌کند، که این نیز برای صدق^۳ داوری درباره حقیقت ضروری است. همین نکته را لِن برگ^۴ به گونه‌ای متفاوت در اصطلاح‌شناسی خود گفته است: ما مجموعه فطری از مقولات نمادین نداریم، بلکه حالتی فطری داریم که می‌توانیم مقولات نمادین را به صورت مدل درآوریم، بسازیم، و آنها را با «واقعیت» منطبق و سازگار کنیم. یا، به طور خلاصه، چومسکی در اصطلاح‌شناسی خود گفته: به ما کاربرد منطقی فطری داده نشده است، بلکه «ایده‌های فطری» برای شناسایی صلاحیت منطقی داده شده است». ناتا، صفحات ۲۴۸ff.

۱۲. فروشنده تیغ گفت، «دوست من، من یک کلاهبردار نیستم:

چنانچه شما این تیغ‌ها را بخرید

قسم به شرافتم، من هرگز فکر نمی‌کنم

که آنها خواهند تراشید».

هوج با چشم‌های گرد شده گفت: «شما فکر نمی‌کنید که آنها خواهند

تراشید!»

او فریاد کشید: «پس، پدرسگ، آنها برای چه ساخته شده‌اند؟»

1. intersubjective.

2. feedback.

3. verification.

4. Lenneberg.

فروشنده با لبخندی گفت: «آنها برای فروش ساخته شده‌اند!»
ولکات، «غزل‌های خداحافظی برای سال ۱۷۸۶»، شماره ۳ در مجموعه
آثار، i، صفحه ۱۰۴.

13. wisdomin fann, q.v.,p,46.

14. WiHgen stein, philosophical Investigations, F43.

ویتگنشتاین، تحقیقات فلسفی، صفحه ۴۳

15. phillips, p, 2.

16. Ibid, pp, 2f.

۱۷. ناتا، ص ۱۸۵ - او فی الواقع در حال تفسیر فرضیه‌ای است که
پیتز^۱ و مک کی^۲ ارائه کرده‌اند مبنی بر این که «مقدار اطلاعات (که باید به
صورت یک کلمه خوانده شود) با اطلاعات به معنی کیفی هیچ کاری
ندارد». ناتا پاسخ می‌دهد: «این مقدار به معنی آن است که بگوییم امواج
الکترو مغناطیسی با طول موج 5890\AA هیچ کاری با «نور زرد سدیم»
ندارد!».

18. polanyi, p, 231.

19. Ibid, pp, 233F.

۲۰. ما هنوز هم با یک مسأله بنیادی روبرو هستیم: بیشترین
ساختارهای کمی دلالتی، واقعاً یک بار و برای همیشه ساخته نشده‌اند،
بلکه دربردارنده یک فراگرد پویای تکاملی (پیش رونده) هستند.
به عنوان مثال، فراگرد تکامل زیستی ممکن است به عنوان ترکیبی از
دو جزء اصلی در نظر گرفته شود: گزینش مناسب‌ترین چهارچوب و

1. Pitts.

2. Mackay.

«دگرگونی^۱» اطلاعاتی^۲ [ساختاری] چهارچوب‌ها. تکامل شناختی یک فرد ممکن است به عنوان یک ترکیب مشابه دیده شود، که در آن «آموزش» (سازگاری اطلاعاتی) و «خلاقیت» با یکدیگر سازگار می‌شوند... دگرگونی، فراگردهای خلاق، و امثال آنها، نمونه‌های چیزی هستند که ممکن است شناخت اطلاعات «مقوم^۳» [سازنده. م] نامیده شود، یعنی، نمونه‌هایی که از برطرف کردن مانع ساختارهای اطلاعاتی موجود حاصل می‌شوند.

«به این ترتیب، ما برای رسیدن به اطلاعات «کمی» ناگزیریم اطلاعات «مقوم» [سازنده] را تشخیص دهیم. دوّمی اطلاعات کیفی‌ای است که با توجه به کمیت، متعالی است. آن ممکن است به عنوان اطلاعاتی در نظر گرفته شود که خارج از جهان موجود دلالت رشد می‌کند، اطلاعاتی که در چهارچوب تحت بررسی شرکت ندارد، بلکه فی‌الواقع مقوم یک مجموعه و یک چهارچوب گسترده جدید است.»

Nauta, pp, 185 F.

21. Lévi - strauss, "structural study", p, 42,

۲۲. Id, ToTemism, p, 175. لوی - اشتراوس «روش کلی» را به

صورت ذیل (صفحه ۸۴) شرح داده است:

«روشی که ما در این مورد [توتمیسم] پذیرفته‌ایم، مثل موارد دیگر،

دربردارنده کارکردهای ذیل است:

۱. تعریف پدیده مورد مطالعه به عنوان نسبتی که بین دو اصطلاح یا

بیشتر وجود دارد، اعم از واقعی یا فرضی.

1. mutation.

2. preformation.

3. constitutive.

۲. تأسیس فهرستی از تغییراتی که بین این اصطلاحات وجود دارد.
 ۳. پذیرفتن این فهرست به عنوان متعلق کلی تحلیل که، فقط در این سطح، می‌تواند ارتباطات ضروری را نشان دهد؛ پدیدار تجربی از آغاز به عنوان تنها ترکیب ممکن در میان دیگر ترکیبات سیستم کاملی که باید از پیش دوباره ساخته شده باشد، در نظر گرفته شده است».

23. Leach, Lévi - Strauss, pp, 42, 53.

۲۴. این نقطه شروع کار لوی اشتراوس برای «مطالعه ساختاری اسطوره» است: «آیا برای درک این که یک اسطوره واقعاً چیست، ناگزیریم بین حرف‌های مبتدل و پیش پا افتاده، و سوفیسم دست به انتخاب بزنیم؟ بعضی‌ها ادعا می‌کنند که جوامع بشری صرفاً از طریق اسطوره‌شناسی آنها، احساسات بنیادینی که نوع بشر در آن مشترک است مثل عشق، نفرت، انتقام، بیان می‌شود؛ یا این که سعی می‌کنند برای پدیدارهایی که قادر به درک آنها از طریق دیگر نیستند: مثل ستاره‌شناسی، علم کائنات جوئی و نظایر آنها، بعضی از انواع تبیینات را تهیه کنند. اما چرا این جوامع باید به این روش‌های استادانه و غیرمستقیم عمل کنند، در حالی که تمامی آنها با تبیینات مثبت نیز آشنایی دارند؟ از طرف دیگر، روانکاوان و بسیاری از انسان‌شناسان، مسایل را تغییر داده و گفته‌اند که آنها در حوزه‌های طبیعی یا جهان‌شناسانه قابل تبیین نیستند بلکه در حوزه‌های جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه باید در جستجوی تبیین آنها بود. اما در آن صورت تفسیر بیش از اندازه ساده می‌شود: اگر یک اسطوره‌شناسی مفروض، اهمیت خاصی برای یک شخصیت قائل شود، اجازه بدهید فی‌المثل بگوییم شخصیت یک مادر بزرگ شرور، آن ادعا خواهد کرد که در چنین جامعه‌ای مادر بزرگ‌ها واقعاً شرور هستند و

این که اسطوره‌شناسی ساختار جامعه و نسبت‌های اجتماعی را منعکس می‌کند، اما اگر داده‌های واقعی برعکس این ادعا باشند، به سهولت می‌توان ادعا کرد که هدف اسطوره‌شناسی آماده کردن مفردی برای احساسات سرکوب شده است. وضعیت هرچه که باشد، یک جدلی باهوش همیشه روشی پیدا می‌کند که وانمود کند یک معنی پنهان شده است.»

۲۵. لوی - اشتراوس، توتیمسم، صفحه ۱۴۰. او پاسخ می‌هد (ص ۱۴۱): «ما چیزی درباره منشأ اعتقادات و آداب و رسوم که ریشه در گذشته بسیار دور دارند، نمی‌دانیم، و هرگز نخواهیم دانست؛ اما تا آنجا که به اکنون مربوط است، مسلم است که جامعه بی اختیار به وسیله هر فردی، تحت تأثیر احساسات لحظه‌ای، تولید [ایجاد. م] نشده است.»

26. Lévi - strauss, savage Mind, p, 204.

27. Leach. Lévi - strauss, p, 9.

28. Lévi - strauss, savage Mind, pp, 205f.

29. Ibid, p, 206.

30. Ibid.

31. Ibid, p, 207.

32. Leach, Lévi - strauss, p, 91.

33. Ibid, p, 90.

34. final catalogue, p, 1505.

35. old age pensioner

۳۶. ماراندا، اسطوره‌شناسی، صفحه ۱۳، بنابراین، این تعریف به

شکل ذیل «باز می‌شود» (دلالت‌های ادبی بیشتر حذف شده‌اند):

«مجاورات» دلالت دارند بر تلفظ شمرده واحدهای روایی به صورت طرحی یک پارچه. «قابل تعریف به لحاظ ادبی» یعنی ساختارهای صورت بندی که مشخصه حوزه‌های فرهنگی هستند. «اجزاء قوی» برحسب «تئوری دو حرف یک صدا» فهمیده می‌شوند، یعنی، ساختارهای اصلی اسطوره، اصطلاحاتی هستند که پیوستگی آنها به قدری زیاد است که دربردارنده خصوصیات دوره‌هایی هستند که یا «سرچشمه‌ها»^۱ هستند یا «مرداب‌ها»^۲. سرانجام، «سیستم‌های معنی» به مفهوم «نمایندگان جمعی» افزوده شده، که اینها طرح‌های هدایت کننده شناختی را به عنوان محصول پیوستگی‌های تاریخی و محصول فراگردهای ذهنی ساخته‌اند.

اگر این تحلیل نموداری مستقیم ناآشناست، مقدمه‌ای در et al هاراری^۳ پیدا خواهد شد: «درباره سرچشمه‌ها و مرداب‌ها»، به ویژه نگاه کنید به صفحات ۱۰۸ - ۹۸، همراه با ضمیمه ارائه شده در صفحات ۱۰۶ff.

۳۷. البته، این خطرناک است که درباره اسطوره به عنوان یک artefact فرهنگی صحبت کنیم. مفاهیم ممکن است به خاطر این که فرآورده‌های انسانی هستند، یک کاسه باشند، اما یک کاسه کردن آنها فقط به این دلیل، آشکارا نادرست است. با شناخت این نکته، ماراندا، در مورد فولکلور، حتی سخنی زشت‌تر از این گفته است، یعنی گفته است آن «امور واقع ذهنی ثبت نشده» است: «در این مقاله، ما یک تعریف آزمایشی را به کار می‌بریم که می‌تواند، به شیوه‌ای ناقص، به این صورت بیان شود: فولکلور عبارت است از «امور واقع ذهنی ثبت نشده». یکی از نتایج

1. sources.

2. sinks.

3. Harary.

فرعی این است که هیچ متنی مثل خود این متن یک متن فولکلوری واقعی نیست: متن‌ها فقط امور واقعی ذهنی را ثبت می‌کنند (در حالی که یک artefact همیشه نشانه خاص خودش را داراست). این درباره تحقیق در متون یک کار عملی است، زیرا ساختار یک موضوع فولکلوری در یک متن نوشته شده آشکار نمی‌شود، بلکه، به عنوان مثال، آن را در یک عمل ساحرانه، که ممکن است بخشی از موضوع باشد، به کار می‌برد. «مدل‌های ساختاری»، ص، ۱۶.

38. ch. I. ref, 14.

39. Piaget, p, 14.

40. Maranda, "structural Model" s,p,3.

41. Ibid, p, 3.

42. Lévi - strauss, "structural study", p, 428.

43. eg. Dobzhansky, pp, 192 ff.

44. Lévi - strauss, "structural study", p, 428.

45. see bibt, under piaget.

۴۶. «بیشتر و بالاتر از طرح‌های پیوستگی اتمیست^۱ از طرفی و کلیت‌های^۲ به دست آمده از طرف دیگر، یک شکل سومی هم وجود دارد که آن ساختارگرایی عملی است. این از ابتدا یک دیدگاه نسبی را می‌پذیرد که شخص نمی‌تواند بفهمد عناصر این دیدگاه و کلیت آن چگونه به دست آمده‌اند، اما این دیدگاه درباره نسبت‌هایی است که بین آن عناصر وجود دارند.

1. atomist.

2. totality.

به عبارت دیگر، اقدامات منطقی فراگردهای عقلانی که باعث نتیجه‌گیری کلی می‌شوند، مهم هستند، نه خود کل، که نتیجه قوانین ترکیبی سیستم، یا عناصر است.^۹ پیازه، ص ۹.

۴۷. اولاً، این که قوانینی که به ترکیب یک ساختار پوشش می‌دهند قابل تحویل به یک یک عناصری که در کنار هم جمع شده‌اند، نیستند: «آنها خواصی را به کل می‌بخشند که از خواص خود عناصر، متمایز هستند». (ص ۷)، ثانیاً، این که «اگر ویژگی کلیت‌های ساختاری بستگی به قوانین ترکیبی [ساختاری] آنها داشته باشد، این قوانین می‌بایست در ماهیت خودشان «ساختاری» باشند: این ثنویت^۱، یا دو قطبی بودن^۲ است که همیشه همزمان «ساختاری» است و شرح‌هایی را «تشکیل می‌دهد» که موفقیت‌های مفهوم قانون یا قاعده را که ساختارگرایان به کار می‌برند، توضیح می‌دهد.... قوانین ترکیب ساختاری «به طور پنهانی»^۳ تعریف می‌شوند، یعنی به عنوان پوشش دهنده تغییراتی که در سیستمی روی می‌دهد که آنها سازنده آن هستند» (صفحه ۱۰)، و ثالثاً، این که ساختارها نتیجتاً خود - تنظیم شوند هستند.

48. piaget, p. 14.

49. slonimsky, p. 251.

۵۰. برای یک خلاصه به عنوان نمونه به سیم کینز^۴ صفحات ۲۷۶

نگاه کنید، هفت دور در ثانیه اکنون ممکن است دقیق‌تر باشد.

51. schoenberg, letter, 25 May 1938, in Rufer, p. 141.

۵۲. این حتی در تفسیری که امرسون درباره شعر خود «برهما»، که

1. duality.

2. bipolarity.

3. implicitly.

4. simkins.

آشکارا وابسته به بهگود گیتا ii, 19ff است، برای دخترش عرضه کرده، آشکارتر است. دختر امرسون به او گفته بود که بسیاری از مردم به وسیله این شعر گیج شده بودند. امرسون پاسخ داده بود: «اگر شما به آنها بگویید که بجای «برهما» بگویند «یهوه»، هیچ مشکلی احساس نخواهند کرد». این که آیا الیجاس^۱ در شکاف کوهها ممکن بود با او موافق باشد یا خیر، محلّ تردید است. برای علاقه هولست به «سانسکریت»، و برای شرح درباره «آثار سانسکریتی» نگاه کنید به I، هولست، بیوگرافی، صفحات ۲۱f، موزیک، صفحات ۳۲ - ۲۱.

خود هولست فهمیده بود که نخستین اثر موسیقایی سانسکریتی او بیش از آن که هنری باشد واکنری بود.

53. see, e.g. Allberry, ii, pp, 49 - 96.

۵۴. «صرف نظر از ساختمان^۲، هیچ ساختاری وجود ندارد: اعم از انتزاعی یا تکوینی^۳... برطبق نظر گودل^۴، منطق دانان و دانشجویان ریاضیات محض بین ساختارهای «قوی تر» و «ضعیف تر» فرق می گذارند ساختارهای قوی نمی توانند ساخته شوند مگر بعد از ساخته شدن ساختارهای مقدماتی یعنی سیستم های ضعیف تر؛ با وجود این، برعکس، خود آنها ضرورتاً «تکمیل کننده» ساختارهای ضعیف هستند. ایده سیستم صوری ساختارهای انتزاعی بدین وسیله تبدیل می شود به ساختاری که هیچگاه کامل نیست، محدودیت های صورت سازی^۵، زمینه های عدم تکامل را تشکیل می دهند، یا، چنان که پیش از این گفته ایم، عدم تکامل نتیجه ضروری این واقعیت است که هیچ صورت

1. Elijah.

2. construction.

3. genetic.

4. Gödel.

5. formalization.

«نهایی» یا «مطلق» وجود ندارد، زیرا هر محتوایی صورت نسبی بعضی از محتواهای پایین‌تر [پست‌تر] است و هر صورتی محتوای بعضی از صورت‌های بالاتر است... تکوین صرفاً انتقال از یک ساختار به ساختار دیگر است، نه چیزی بیشتر. اما این انتقال همیشه از یک ساختار «ضعیف‌تر» به یک ساختار «قوی‌تر» صورت می‌گیرد. این یک انتقال «شکل‌گیری» است. ساختار صرفاً سیستمی از تغییرات [انتقالات] است، اما ریشه‌های آن کاربردی^۱ است، بنابراین، آن وابسته به یک ساختار پیشینی ابزار انتقال - قواعد یا قوانین - است». پیازه، صفحات ۱۴۰f

55. Ibid, p. 142.

56. Ibid, p. 141.

۵۷. نگاه کنید به بخش زندگی نامه‌ها زیر اسم رابینسون، و (برای بحث جدیدتر) به لایت استون. تقارن دقیق نیست، زیرا رابینسون در «صورت‌گرایی شماره ۶۴» روشن می‌کند که او بین تئوری مجموعه و تئوری اعداد عصر حاضر یک دو شاخه‌گی را می‌پذیرد، و این که، از آنجا که «جمله گودل که اثبات ناپذیری خودش را اثبات می‌کند و همزمان حقیقت خود را تأیید می‌کند، در این حوزه وضعیّت کنونی، منجر به «تئوری اعداد» مورد نظر این «افلاطونی» می‌شود» (صفحه ۲۳۳).

58. Davis and Hersh, pp. 85f.

59. for They, see Hick, ch. VIII

60. Reprinted in Flew and MacIntyre, pp, 170 - 86.

61. Ibid, p. 179.

62. Nielsen, p, 135.

1. operational.

63. Bowker, Targums, pp, 187 f.

۶۴. نامه، برلیوز^۱. برلیوز نامه را با گفتن این که این معما «مرا در وضعیتی شومی قرار داده است، در وضعیتی ناامید کننده عقربی که در محاصره شعله‌های آتش قرار گرفته است و بهترین کاری که من می‌توانم انجام دهم این است که خودم را از نفوذ نیش خودم برکنار نگه دارم» ادامه می‌دهد.

1. Berlioz.

یادداشت‌های فصل ششم نظریهٔ فرویدی و فرافکنی خدا

1. see further, p 123.
2. freud, letters, pp, 418f.
3. cf. Also The "change of energ".
(Energieb esetzung) in The libido, which must seek on out
let: Introd. lectures, p, 301, werde, xi, p. 373.
4. freud, outline, p. 2.
5. Id, Moses, p. 184.
6. Id, outline, p, 4.
7. Id, problem, ch. 3.
8. Id, Illusion, p, 45.
9. Id, "Neurosis and psycho sis' incoll. papers, ii, pp, 25.f.

10. Id, "formulations", in coll, papers, iv, p, 13.
11. Id, outline, p. 71.
12. freud, Moses, p 121.
13. Id, Illusion, p, 25.
14. Ibid.
15. vaihinger, p, 29.
16. sackville, ' Everyman'.
17. freud, Moses, p, 13.
18. Jones, Life, iii, p. 400.

۱۹. «من در تحلیل خود گفته‌ام که تئوری‌های فروید نه تنها دقیقاً در ارتباط با روانشناسی انسانی هستند، بلکه به اصلاح ماهیت بشری که به وسیله ساختارهای اجتماعی گوناگون ساخته شده است، نزدیک می‌شوند. به عبارت دیگر، ارتباط عمیقی بین یک نوع جامعه و عقده اصلی‌ای که در آن یافت می‌شود، دیده‌ام. در حالی که این امر به طرز چشمگیری اصول اصلی روانشناسی فروید را اثبات می‌کند، اما ممکن است ما را وادار کند تا بعضی از جزئیات آنها را اصلاح کنیم، یا برعکس، صورت بندی‌هایی تهیه کنیم که ارتجاعی‌تر باشند».

مالینوفسکی، صفحه ۳۲۱.

۲۰. جونز به این نکته با عنوان «جنبه‌های تکوینی مسأله» اشاره کرده است. «مادررایت^۱» صفحه ۱۶۹.

۲۱. «به عقیده من به نظر می‌رسد این احتمال بیشتر باشد که سیستم

مادر تباری همراه با عقده دایی سالاری آن..... به عنوان حالتی دفاعی در برابر تمایلات اودیپی نخستین ایجاد شده باشد تا این که از دلایل جامعه‌شناسی ناشناخته همراه با آن عقده دایی سالاری به عنوان یک نتیجه ضروری و عقده اودیپی، که فقط زمانی ظاهر می‌شود که سیستم پدر تباری نتیجتاً تولید شده باشد، برآمده باشد. عشق ممنوع و ناآگاهانه نسبت به خواهر فقط به خاطر جانشینی برای مادر است، چنان که عشق به دایی نیز جانشینی پدر است. بنابراین فرضیه مالینوفسکی عقده اودیپی یک محصول دیر آیند است، برای روانکاو آن fons etorigo بود».

جونز، «مادر رایت»، صفحات ۱۶۹f.

۲۲. نکته‌ای که اکنون در نظر داریم روشن کنیم این است که این بیان تغایر کامل گروه‌های مختلف بشری به طور وسیعی به وسیله عقده اودیپی، یعنی، عقده اودیپی انسان‌گرا یا روان‌پزشک یا روان‌شناس خلق شده است. او نمی‌داند با عقده اودیپی خودش چه کند «بنابراین او ناتوان از دیدن^۱ شواهد روشن برای عقده اودیپ است، حتی زمانی که تعلیم و تربیت او می‌بایست او را توانا سازد تا آن را ببیند». روهم^۲، ص ۳۶۲.

23. Hammerton, p. 264.

24. Ibid.

25. Ibid.

26. Ibid.

۲۷. «داروین در بخش اعظم عمر طولانی‌اش، از یک بیماری مرموز، که مشخصات آن تپش قلب و احساس سنگینی و افسردگی بود، رنج

1. Scotomize = Scotoma = واژه یونانی است به معنی تاریک کردن حوزه بینایی.

2. Roheim.

می‌برد. پزشکان او نمی‌توانستند هیچ علت فیزیکی [جسمانی] برای آن پیدا کنند، و - چنان که خود او مشکوک و بیزار بود - عمیقاً باور داشت که یک مالیخولیایی است. مالیخولیای داروین برای تحلیل گران - post mortem یک هدیه بود، و آنها از داشتن این هدیه چقدر شادمان شده بودند! آنها شرح دادند که، داروین از پدرش متنفر بود. شما خواهید پرسید که: این را چگونه فهمیدند؟ خوب، آنها این طور می‌گویند، و علاوه بر این او زمانی نوشته بود که پدرش مهربان‌ترین مردی بود که او می‌شناخت، و این آن را اثبات می‌کند؛ نمی‌کند؟ بنابراین او از پدرش بیزار بود و از این بیزاری احساس گناه می‌کرد. همچنین، آنها می‌گویند، داروین احساس می‌کرد که تئوری هایش «خدا را»، که آن هم یک نوع پدر آسمانی است، «از تخت پادشاهی‌اش پایین آورده‌اند»: که این باعث می‌شود کار و زندگی او به لحاظ سمبلیک برابر باشد با کشتن یا اخته کردن پدرش، که او می‌خواست این کار را انجام بدهد (اودیپ و تمام آنچه که با آن در ارتباط است) و درباره آن احساس گناه می‌کرد. بنابراین، با داشتن آگاهی مفرط (موپراگو به زبان آنها)، او با بیماری مالیخولیا و احساس بدبختی اقدام به تنبیه خودش نمود. من ناگزیرم با خاطرنشان کردن این نکته که هیچ یک از اینها درست نیست، این خیال عاشقانه را باطل کنم. زیرا اکنون آشکار شده است که داروین [«در اصل»] در طول زندگی‌اش در آرژانتین به بیماری chagas مبتلا شده بود، و علایم بیماری chagas - که یک نوع عفونت انگلی است - عبارتند از، تپش قلب، سنگینی و افسردگی».

۲۹. «مشاهداتی که تئوری فرویدی بر اساس آن قرار دارد به وسیله روانکاوان در طول درمان فراهم شده است. مفروضات خام تئوری روانکاوی دربردارنده تداوی‌های آزاد بیمار و گزارش رویاهاست که منجر به تداوی‌های آزاد بیشتری می‌شود. این مفروضات [داده‌ها] خام حتی به صورت محاوره نیست بلکه بعداً به وسیله خود روانکاو دوباره گزارش می‌شود. بدین ترتیب هیچ اندازه‌ای، هیچ گروه ناظری، فی الواقع هیچ نظارتی بر اعتبار حافظه روانکاو، وجود ندارد» کلین، صفحه ۱

30. Hammerton, p, 264.

31. see Rogers, "Therapeutic Relation ship"

۳۲. «اکنون من معتقدم که، روانکاوی عمیق‌ترین و ترسناک‌ترین مسأله‌ای را که می‌تواند موجب رنج موجودات بشری بشود، هسته راز انزوای کاملاً گسیخته را، آشکار کرده است. اخیراً یک خودکشی گزارش شده است که حرف‌های فردی که خودکشی کرده بود به صورت یک پیام بر روی نوار کاست ضبط شده بود، «زمانی می‌رسد که شما احساس می‌کنید در زندگی هیچ معنایی وجود ندارد، و هیچ چیزی برایتان مهم نیست که بخاطر آن به زندگی ادامه دهید». در نظر بیشتر کسانی که ما آنها را می‌شناسیم این احساس عمیق در درونشان وجود دارد، اگر چه شدت و ضعف آن برای همه یکسان نیست. ما باید در برابر این مسأله که هیچ پزشکی یا هیچ روش درمانی رفتاری‌ای، یا تحلیل عقده اودیپی‌ای نمی‌تواند آن را حل کند، توقف کنیم [تأمل کنیم. م].

تنها شفای یک احساس نهایی از تنهایی و از این رو بی‌معنایی در زندگی، در هر کسی، این است که کسی باید به او رابطه‌ای را برگرداند که بتواند دوباره به زندگی‌اش معنی ببخشد. آیا ما می‌توانیم مطمئن باشیم که

بیمار می‌تواند روی پای خودش بایستد؟ یا آیا ما جرأت داریم که او را تنها رها کنیم به این دلیل که او خواه ناخواه شکست خواهد خورد، و به این ترتیب او را نابود کنیم؟ آیا بیمار می‌تواند مطمئن باشد که ما می‌توانیم تا به آخر بایستیم و تا زمانی که یک معنی جدید دربارهٔ زندگی، دوباره در او شروع به متولد شدن می‌کند، از او حمایت کنیم؟

شخص همیشه نمی‌تواند پاسخ این پرسش‌ها را بداند، اما در جایی که بیمار و درمانگر آماده باشند با هم این مشکل را برطرف کنند، بنابر تجربهٔ من، در تعدادی از موارد بامعنا این قابل حصول است. من نمی‌دانم پزشکی عمومی یا روانکاوی که به سختی در فشار قرار دارد به لحاظ آماری چه اعتباری می‌تواند برای این مسأله قایل شود، اما بیمار زمانی که «دوباره متولد می‌شود»، اعتبار آن را می‌داند». گانتزپ، صفحات ۱۹۵f.

33. Wittgenstein, Tractatus, 54.

34. NeuraTh, "Protokollsätze", p, 206.

۳۵. «در ادبیات روان‌شناسی و جامعه‌شناسی گاهی این عقیده اظهار شده یا به کار گرفته شده که وقتی یک اصطلاح از زبان محاوره‌ای - مثل «مهارت دستی»، «برگشت به سوی درون»، «انقیاد»، «هوش»، «وضعیت‌های اجتماعی» - گرفته می‌شود و در گنجینه لغات علمی به کار می‌رود و با مراجعه به آزمون‌های خاص یا معیارهای مشابه آن، تعبیر دقیق‌تری به آن داده می‌شود، ضروری است که این معنی دوم به همان میزانی که برای آن اصطلاحی که از کاربرد عادی گرفته شده، ویژگی درستی آماده می‌کند، «معتبر» باشد.

اما اگر آن اصطلاح تاکنون فقط در گفتگوهای پیش از علمی به کار رفته باشد، پس تنها روش معلوم کردن این که آیا گروهی از معیارهای دقیق

پیشنهادی محک «معتبری» برای آن خصوصیت مورد بحث ارائه می‌دهند یا خیر، این است که معلوم کنیم آن موارد تا چه اندازه آن معیارها را برآورده ساخته و با آن معیارها سازگارند، و تا چه اندازه آن خصوصیت مورد بحث به کاربرد پیش از علمی اختصاص دارد. و فی الواقع، نویسندگان مختلف، به عنوان شاخص معتبری که می‌تواند در یک اقدام آزمایشی پیشنهادی، برای یک ویژگی روان‌شناسانه یا اجتماعی به کار گرفته شود، پذیرفته‌اند که بین افراد گروه مورد آزمون که، خصوصیت مورد بحث به آنها داده شده است، و گروه‌هایی که افراد آنها درباره آن خصوصیت «به شکل اولیه» آن داوری می‌کنند، یعنی افراد تحت آزمایشی که آن اصطلاح [آن خصوصیت] را بر اساس کاربرد پیش از علمی آن به کار می‌برند، نسبتی وجود دارد. اما کاربرد «اولیه آن اصطلاحات در زبان محاوره‌ای فاقد تخصیص یا هم‌شکلی است. بنابراین مجاز نیستیم که آنها را به عنوان خصوصیت خاص کاملاً معین و روشن مورد بررسی قرار دهیم و در آنها به دنبال شاخص‌ها یا آزمون‌های «درست» یا «معتبری» باشیم که در آن دو می‌ممکن است حاضر یا غایب باشند». همپل، صفحات ۴۷F.

36. Kline, p 137.

37. seekline, p 3.

38. see particularly farrell, "scientific Testing"

۳۹. «دختر: پدر، غریزه چیه؟»

پدر: عزیزم، غریزه، یک اصل تبیینی است.

دختر: چه چیزی را تبیین می‌کند؟

پدر: همه چیز را؛ تقریباً هر چیزی که هست، هر چیزی را که بخواهی،

برایت توضیح می دهد.

دختر: احمق نباش، آن جاذبه را که توضیح نمی دهد.

پدر: نه. اما این بخاطر آن است که هیچکس نمی خواهد «غریزه» جاذبه را شرح دهد. اگر چنین بود، می توانست جاذبه را هم توضیح دهد. ما صرفاً می توانستیم بگوییم که ماه، غریزه ای دارد که نیروی آن با مجذور فاصله نسبت عکس دارد....

دختر: اما این چرند است، پدر....

پدر: بله، مطمئناً، اما این تو بودی که «غریزه» را گفتی نه من.

دختر: بسیار خوب، اما پس چه چیزی جاذبه را شرح می دهد؟

پدر: هیچ چیز، عزیزم، زیرا جاذبه یک اصل تبیینی است.

دختر: اوه. Bateson, "Metalogue", p, 11.

40. Kelly, personal constructs.

41. see particularly Fairbairn, Object Relations - Theory.

42. e.g. Winnicott, The family.

۴۳. در دیدارهای پادرسیسرو^۱، کسی که بانی یکی از جنبش‌های بزرگ مذهبی گردید که در برزیل بعد از معجزه سال ۱۸۸۹ از بیشترین اهمیت سیاسی برخوردار است، نمونه خوبی از پاسخ وابستگی وجود دارد. این دیدارها که سیسرو را به روش خاص زندگی اش رهنمون شدند، در مواقع بحرانی انتخاب ظاهر می شدند و به وضوح پاسخ چهره‌های وابسته را نشان می دهند: به عنوان نمونه، پدر او اندکی بعد از وفاتش بر او ظاهر شد تا به او بگوید که به مطالعات دینی اش ادامه دهد؛ بعداً حضرت عیسی مسیح علیه السلام با تعالیم روشن مشابهی بر او ظاهر شد. دلاکاو این را

1. Pader cicero.

(یعنی دیدار عیسیٰ مسیح عليه السلام در Joaseiro) این گونه تفسیر می‌کند:
«این اولین و آخرین «دیدارهای» این مرد پارسا نبود....
در سال‌های بعد، دیدارهای دیگری روی دادند و در همه آنها یک
الگوی واحد مشاهده می‌شد: چهره‌های افرادی که در اعتبار آنها
هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد بر او ظاهر می‌شدند تا به او تعلیم بدهند و
این روحانی پارسا را در ادامه راهش اطمینان ببخشند.»

R. della cave, "Miracle at Jaaseiro", p, 11.

44. Lear, 'courtship'.

245. Freud, Group psychology, ch, 12.

46. Id, 'on Narcissism', in coll, papers, iv, p, 57.

یادداشتهای فصل هفتم

فیزیولوژی مغز و دعاوی تجربه دینی

1. Himwich, p, 4, where

جایی که برای آن دلایلی عرضه می شود که تقریباً گنده گویهای غیرقابل باور هستند.

2. Bourne, p.v.

۳. «ضمن آن که تصمیم ندارم از اهمیت کوشش های مقدماتی هال^۱، اسموک^۲، هاید بریدر^۳، و دیگران، کم کنم، آنها در بیشترین موارد قطعاتی بودند که از تجربه گرایی و اندیشه جدا شده بودند، و فاقد ربط منطقی یک حوزه درست تحقیقاتی بودند. در اواخر سال ۱۹۴۰ و در اوایل سال ۱۹۵۰.... روان شناسان تجربی شروع کردند به نشان دادن علاقه به توانایی های مفهومی و فراگردهای موجودات انسانی. این علاقه افزایش

1. Hull.

2. smoke.

3. Heid breder.

یافت و همراه با آن گروهی از معرفت، قابل قدردانی بسط یافته است» (Ibid, p.v,cf,pp,125f).

4. Hudson, p, 100.

۵. به والاش و کوگن نگاه کنید. یک رهیافت دیگر می‌توانست انتخاب افراد خلاق خاص در یک حرفه خاص باشد، و کوشش برای ربطه دادن خصوصیات که در میان آنها دیده می‌شود، به عنوان مثال، مثل چیزی که در کار مک کینن^۱ بر روی مهندسان دیده می‌شود، اگر چه نتیجه‌ای که او گرفته واقعاً روشنگری مسأله است.

6. for Guilford's own summary, see, bibI. ad loc.

7. see, e, g. Rosen berg.

8. Datta, p, 626.

۹. برای تمایزاتی که در اینجا ارایه شده، اگر اینها ناآشنا هستند، نگاه کنید به، به عنوان مثال، سیم کینز^۲ صفحات ۹۵-۸۳.
۱۰. نویسندگان (میشل و مایرسون)، در یک یادداشت مقدماتی (ص ۲۳) می‌گویند: «یک بحث کامل‌تر درباره اصل مادی این نمایش سیستماتیک، در هلند^۳ و اسکینر [see bibl ad loc] و در اثر قبل‌تر اسکینر با عنوان «علم و رفتار انسانی» موجود است».

۱۱. «یک رهیافت رفتارگرایانه نسبت به کنترل انسانی یک کیسه پر از حقه و کلک ندارد که آن را خود به خود به منظور وادار کردن مردم بی اراده، به کار ببرد. این بخشی از یک سیستم بسیار روشمند است که بر اساس تحقیقات آزمایشگاهی پدیده‌های مشروط قرار دارد؛ این سیستم برای توصیف رفتار و تعیین شرایطی که آن رفتار برطبق آن‌ها به دست

1. Mackinnon.

2. simkins.

3. Holland.

آمده، حفظ شده و حذف شده، به کار می‌رود....

لازم است از ابتدا بدانیم که آن خصوصیت آشنای رفتار، به عنوان کارکرد تأثیر دو جانبه متغیرهای موروثی محیطی پذیرفته می‌شود، نه با خدمات حاشیه‌ای که گاهی پیش از حذف ساختارهای فرضی صفات رفتاری درونی، که نه موروثی هستند و نه محیطی، ارایه می‌شوند، بلکه با بیشترین جدیت... یک سیستم رفتاری، بدون مراجعه به فاعلان فرضی، غیرقابل مشاهده، که از درون تصمیم‌گیری می‌کنند، کوشش می‌کند شرایط و فراگردهایی را مشخص کند که به وسیله آنها محیط رفتار انسانی را کنترل می‌کند.... در مورد انسان‌ها، نیروهای مهم زیستی ظاهراً بسیار شبیه نیروهای دیگر پستانداران هستند و نسبتاً به خوبی شناخته شده‌اند. از طرف دیگر، رویدادهای خاصی که برای یک انسان فردی ارزش مهمی به دست آورده‌اند، یا مستلزم تحقیقات معاصر است یا مستلزم دانش قابل ملاحظه‌ای درباره تاریخ محیطی او». میشل و مایرسون، صفحات ۲۳، ۲۴F.

12. Ibid, p, 23.

13. for a summary, seevernon.

14. Tennyson, i, p.32.

15. seebibl, ad loc.

16. Jarvik, pp 295f, jarvik givesas supporting evidence Becker, et al, Blough, landis and clausen, for details, see bibl, ad loc.

17. Jarvik, pp 295 f.

۱۸. روکاج سه مرد را با هم به همان بیمارستان آورده بود، که هرکدام

از آنها معتقد بودند که خودشان عیسی مسیح علیه السلام هستند.

این نتیجه‌گیری درست است اما نه در عَدَم تأیید.^۱ see bibl, ad loc
 ۱۹. به موازات این بحث، بحث دقیقی دربارهٔ رهیافت روانشناسان تجربی، که برای آن‌ها «مکانیسم، همه چیز است»، وجود دارد. در این رهیافت، با ارگان‌ها به گونه‌ای روبرو می‌شوند که گویی می‌توانند در یک حالت کاملاً جدا از محیط به دست آیند و مفاهیم را به کار ببرند، به گونه‌ای که هیچ اختلافی هیچ‌گاه نمی‌تواند در درون مکانیسم به عنوان نتیجه‌ای که از محیط به دست می‌آید یا نمی‌آید، روی دهد. نمونهٔ چنین بحثی را در بورن^۲ (صفحات ۲f) می‌توان دید.

«روانشناسان اساساً به روش‌هایی علاقه‌مندند که ارگانیسم‌ها از طریق آنها بدست می‌آیند و مفاهیم را به کار می‌برند برعکس آن چیزی که در هر تحلیل فلسفی عمیقی دربارهٔ ماهیت و معنی مفاهیم خاص روی می‌دهد.... اگرچه ریشه‌های یک مفهوم ممکن است در یک محیط، در ساختار اشیایی که این مفهوم را نشان می‌دهند، وجود داشته باشند. و اگرچه آن ارگانیسم ممکن است توانایی عقلانی برای «درک» آن مفهوم داشته باشد، بعضی از فراگردهای آموزشی به ناچار می‌بایست بیش از این که آن مفهوم برای آن ارگانیسم وجود داشته باشد، روی دهد.

در این مورد، این فراگرد آموزشی است که توجه به آن متمرکز شده است نه ریشه یا زمینهٔ یک مفهوم در محیط خارجی. این به معنی آن است که شخص جَدّاً نمی‌توانست دربارهٔ این پرسش که آیا در فراگرد آموزشی اختلافاتی روی می‌دهند یا نمی‌دهند، اختلافاتی که وابسته به حالات رویدادگی یا عَدَم رویدادگی ریشه‌های آن مفاهیم خاص هستند، فکر کند.

1. disconfirmation.

2. Bourne.

۲۰. شرح اسنایدر^۱ دربارهٔ تأثیر تجربه در آشکال، نه در بدون - آشکال، در گفتگوی او با گراهام (در بخش زندگی نامه‌ها، زیر اسم گراهام، ص، ۷۱) روی می‌دهد. ارتباط با مذهب اصلی، در عبارات ذیل نشان داده می‌شود (ibid, pp, 69f):

«ماری جوآنا بر حواس متمرکز می‌شود. احساساتی که ماری جوآنا ایجاد می‌کند در بعضی از روش‌ها دقیق، معنوی، و همچنین طبیعی هستند. حتی در تجربیاتی که از ال اس دی به دست می‌آیند، که اهمیت آن‌ها کمتر از اهمیت تجربیاتی است که از ماری جوآنا بدست می‌آیند، همه [یعنی هرکسی که از این مواد استفاده کرده است] گزارش می‌دهند که آنها برای اولین بار ابرها را دیده‌اند، باد را احساس کرده‌اند، از پرندگان آگاه شده‌اند، که آنها این احساس را دربارهٔ کیفیت زندهٔ گربه یا سگ خود داشته‌اند، که در چشم‌های حیوان هوش را دیده‌اند، که نیروهای باستانی قدیمی زمین و آسمان واقعیت یافته‌اند، «kami» [خدا در دین ژاپنی] شده‌اند! اکنون، این آن چیزی است که من سعی دارم بگویم: ال اس دی مذهب اولیه است. ال اس دی مذهب «اصلی» است پیش از این که تمام ادیان سازمان یافتهٔ دیگر شروع شده باشند. این که آن تجربه است که اینها را - نیروهای طبیعی، قدرت‌های طبیعی - نشان می‌دهد [حاضر می‌کند]. م.»

از آن تجربه و از بعضی تجربیات دیگری که من داشته‌ام، مایلم به بودیسم، مسیحیت، هندویسم و اسلام نگاه کنم؛ شما آن را، به عنوان فسادهایی که با پیچیدگی و دشواری توأم شده‌اند، سیستم‌های اجتماعی

1. snyder.

متمدنی می‌نامید که فی نفسه، یعنی آنچنان که هستند، واقعاً چندان خوب نیستند».

21. Quoted in stafford and Golightly, pp, 73 f.

۲۲. کتاب «لابار» با این عبارت مستقیم آغاز می‌شود:

«اگر بخواهیم به لحاظ طبیعی به مسأله نزدیک شویم، روشن می‌شود که مذهب بشری «کاملاً» یک پدیده انسانی است، و کاملاً از ماهیت طبیعت بشری استنتاج شده است» (p,xi). اما آن عبارت بی‌معنی است مگر این که محتوای مناسب (مناسب، یعنی، مناسب با شواهد، نه صرفاً مناسب با بخش‌هایی از آن) به اصطلاح «طبیعت» داده شود، و مگر این که شخص دقیق‌تر و گسترده‌تر درباره موضوع توانایی‌های طبیعت بشری و درباره امکانات این «معماری اتم‌ها»، بیاندیشد. (cf.pp,4.f).

23. Aaronson and osmond refer here To Taylor, Narcotics

24. Aaronson and osmond, pp, 4f.

25. Quoted in stafford and Golightly, p, 146.

۲۶. تأثیرات ال اس دی تا اندازه‌ای بنابر دوز^۱ آن، شخصیت مصرف‌کننده، حالت اولیه او، انتظارات و عوامل محیطی او، متفاوت است.... اثرات روانی و درونی ال اس دی ۲۰ یا ۳۰ دقیقه بعد از مصرف آغاز می‌شود. اولین علامت آن احساس سنگینی در اطراف دهان است، و این به وسیله احساسات سرگیجه، تهوع، تپش قلب یا سردرد ادامه می‌یابد. تغییرات ادراکی به تدریج بسط می‌یابد. نسبت‌های فاصله‌ای تغییر می‌کند و دیوارها و سقف‌ها در نظر بیمار یا کج می‌شوند یا عقب می‌روند یا جلو می‌آیند. الگوها و عکس‌های رنگین بر روی دیوارها ظاهر

1. dosage.

می شوند.... صداها در کمیّت و کیفیّت تغییر می کنند، رنگ های تیره یا تاریک نخستین تبدیل به رنگ های روشن و زیبا می شوند، بوها و مزه ها قوی تر می شوند. گاهی اوقات واکنش های چند حسّی^۱ روی می دهند، تحریک یکی از ارگان های حسّی، احساسی از یک جهت متفاوت می بخشد». داللی^۲ صفحات 121f.

یک نمونه از تغییر درونی چند حسّی به شرح ذیل رخ می دهد:

«آه ای ستاره زیبای کم نور

آوای لطیف و ضعیف تر، رنگین کمان های شاد را محو می کند

درست مثل خشم دیوانه وار غرّش تندر که در کلمات کاغذ محو

می شود». آندروز، صفحه ۶۱.

27. In keup, pp, 345ff.

28. Ibid, p. 369.

29. see bibl, under schachter.

۳۰. ۱. با فرض یک وضعیّت تحریکی فیزیولوژیکی که فرد برای آن هیچ تبیین و توضیح بی واسطه و بلافاصله ای ندارد، او می تواند این وضعیّت را «نام گذاری» کرده و احساسات خود را بر حسب چیزهای شناخته شده ای که در دسترسش قرار دارند، وصف کند. در آن حوزه ای که عوامل شناختی صفات پرنفوذ وضعیّت های احساسی هستند، شخص ممکن بود انتظار داشته باشد که همان وضعیّت محرک فیزیولوژیکی با «خوشی» یا «خشم» یا با هریک از اسامی احساسی بزرگ، که وابسته به جنبه های شناختی آن وضعیّت هستند، نام گذاری شود.

۲. «با فرض یک وضعیّت تحریکی فیزیولوژیکی که فرد برای آن یک

1. synaesthetic.

2. Dally.

تبیین کاملاً مناسب در اختیار دارد (به عنوان مثال، «من این طور احساس می‌کنم چون الان آدرنالین تزریق کرده‌ام»)، به هیچ وسیله دیگری نیاز نیست و بعید است که آن فرد احساسات خود را بر حسب شناخت‌های دیگری که در دسترس قرار دارد، نام‌گذاری کند....

۳. «با فرض همان شرایط شناختی، آن فرد یا به لحاظ احساسی عمل خواهد کرد یا احساسات خود را به عنوان احساساتی که فقط در همان حوزه وضعیت تحریکی فیزیولوژیکی تجربه کرده است، توصیف خواهد نمود». شاختر، «تأثیر دو جانبه»، ص ۱۴۲.

بدیهی است که این تئوری در تئوری احساس جیمز - لانگه^۱ ریشه دارد، و شاختر فی الواقع خود را متعهد نموده که به نقادی‌های کانن، که آن نظریه را خراب کرده، به وسیله اعتبار بخشیدن به عوامل شناختی، در حالی که عوامل فیزیولوژیکی یا تحریکی ختنی باقی می‌مانند، معنایی ببخشد.

۳۱. این نکته، اشاره به شاختر و ویلر دارد، این هیچ اهمیتی ندارد که سرگرمی در این آزمایش، تا آن اندازه که در آزمایش‌های دیگر به آن اشاره می‌شود، دست کاری «نشده» است، اگر چه شاختر در اینجا آنها را با یکدیگر برابر گرفته است.

32. schachter, "Interaction", p. 152.

۳۳. cf. تفسیر درباره فیلم سازی مایک هوجز^۲، کارگردان فیلم «ارابه ران را بگیر و پوستش را بکن» «هیچکاک^۳ گفته است، در هر فیلم ساخته شده‌ای دو چیز را به یاد داشته باشید: «اولاً این که آن از هر جهت بی‌اهمیت است» و ثانیاً این که «آن فقط یک فیلم است». شعار من هم

1. James - lange.

2. Mike Hodges.

3. Hitchcock.

همین است. فیلم‌ها می‌توانند خیلی چیزها باشند، اما آنها همیشه باید یک سرگرمی باشند. متأسفانه در نظر بسیاری از مردم، به ویژه جوانان، فیلم‌ها بسیار جدی گرفته می‌شوند».

34. Pribram, "New Neurology".

35. Meaningby "This view", The "classical answer" of Hebb and of lindsley (for details seebibl)

36. Pribram, "New Neurology", pp, 456f.

37. Ibid, p 463.

38. In stafford and Golightly, p 145.

39. Clark, pp, 189 f.

۴۰. «در کارهای روان درمانی دارویی این تمایل وجود داشته است که بر قدرت و توانایی خود ماده تأکید کنند، به همین منظور آزمایشاتی ترتیب داده‌اند که نشان دهند، این دارو این اثر را می‌بخشد و آن دارو آن اثر دیگر را؛ و فرض را بر این قرار داده‌اند که تفاوت اثرها دقیقاً بستگی به کارکردهای شیمیایی خود آن ماده دارد به جای این که بستگی به انتظارات، اعتقادات، تدارکات^۱ اجتماعی، و غیره، داشته باشد. کار فعلی شرکت در مجموعه‌ای از بحث‌های رشد یافته ادبی است که، با توجه به شواهد، می‌گویند تأثیرات داروها نمی‌تواند جدا از زمینه روانشناسانه، جامعه‌شناسانه، و عوامل فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد.

sanford in Blum, p, xiv

41. see bibl under pollard.

۴۲. این عبارت در تفسیر لیری بر تجربه «مکزیک» دیده می‌شود:

1. facilitation.

«دلیل منطقی آن بر اساس مفهوم ما از نیروی تقریباً محدود آگاهی قرار داشت، و اعمال ما به وسیله فرضیاتی که در مجموعه قرار داشتند، هدایت می‌شد... از همان آغاز جستجو، توجه ما به سوی مهندسی جذبه، آمادگی و جمع شدن برای این معماری جذبه، جلب شده بود. مثل فیزیکدانان دوره پس از اینشتین ما در جستجوی آرامش (تعادل و احساس آسودگی) انرژی عصبی پنهان در مغز بودیم. آماده سازی فرد، جمع شدن و انتظار.

همکاری با فرد در ترتیب دادن یک نوع جلسه که او آرزو داشت، نقشه دقیق جمع شدن برای حمایت، درک، زیبایی، معنای روحی، نزدیکی به طبیعت، و غیره. لیری، «دلیل منطقی»، صفحات ۱۸۰f

43. seebibl. underpahnke.

44. leary, "Religious Expeerience", p, 193.

45. Pahnke, "Drugs'in Aaronson and somond.

46. clark, p. 191.

۴۷. به نظر می‌رسد بین ادراکات توهمی بیماران در یک بیمارستان خصوصی آمریکایی و یک بیمارستان خصوصی در ایتالیای جنوبی اختلافات مشخصی وجود داشته باشد. در توهمات آمریکایی تمایل بسیار شدیدی به سوی تجرید [انزوا- گوشه‌گیری] وجود دارد. کسانی که در این توهمات شرکت دارند، علاوه بر افراد واقعی، این گونه هستی‌های^۱ اجتماعی مجزاً را، مثل کمونیست‌ها، یک آژانس تبلیغاتی، یا این بیمارستان را، به عنوان یک کل یکپارچه تصور می‌کنند. این تمایل به دشمن پنداشتن بنابر اصطلاحات ایدئولوژیکی یا سازمانی در توهمات

1. entity.

بیماران ایتالیای جنوبی به طور کامل مفقود است. اینها، برعکس، اگرچه شواهد فراوانی برای فرافکنی و تفرقه^۱ نشان داده‌اند، تقریباً به طور کامل بر افراد و رویدادهای واقعی که در زمینه بی‌واسطه فامیل و همسایگان بیمار قرار دارند، متمرکز می‌شوند. اگرچه شخص ممکن بود بگوید که برای این بیماران در توهمات^۲ که از بیمارستان داشتند، «دلایل» بیشتری وجود داشت، رفتار بیماران به وسیله قرار گرفتن در اطاق‌های در بسته بیمارستان و کارکنان بیمارستان، دقیقاً محدود شده بود، من فهمیدم که بیشتر بیماران صرفاً فکر می‌کردند که بیمارستان یک نیروی محدودکننده خارجی است که به اندازه کافی انگیزه نداشته تا وارد تمثیل^۳ روانی آنها بشود.

فقدان جداسازی در فراگردهای اندیشه بیماران ایتالیای جنوبی، بدون تردید این واقعیت را نشان می‌دهد که در مجموعه فرهنگی آنها عضویت در گروه نخستین صرفاً از لحاظ اجتماعی بامعناست؛ در حالی که برای آمریکایی‌های طبقه متوسط، سازمان‌های دست دوم در شکل دادن به معنی هویت فردی قاطع‌اند. پارسونز، صفحات ۲۰۴F

48. Kety, p, 79.

49. Ibid, p, 9.

۵۰. «فی الواقع، آن روح، همچنین، ممکن است به وسیله بدن «صاحب» ما چنان به «خدا» نزدیک شود که تمام فرشتگان، به اضافه کرویوان^۳ و اسرافیلیان^۴، هیچ تفاوتی نخواهند دید.... دیگر هیچ‌گاه چنین اتحادی وجود نداشت، زیرا روح به خدا نزدیک‌تر است تا به بدن که از ما

1. dissociation.

2. ideation.

3. Cherubim.

4. Seraphim.

انسان می‌سازد. در روح زندگی بیشتری وجود دارد تا در یک قطره آب که به خُم شراب بیافتد، زیرا آن هنوز آب و شراب است، اما در اینجا شخص به چیز دیگری تغییر کرده است که هرگز هیچ موجودی نخواهد توانست دوباره تفاوتی بین آنها کشف کند». اکهارت، xx، صفحات ۲۸F.

51. *ibid*, xiv, p, 13.

52. Downing and wygant, p 195.

53. *Ibid*.

«H.T: آیا این [ال اس دی] کارایی ذهن را تغییر می‌دهد؟

G.S: کدام ذهن؟

H.T: اجازه بدهید بگویم ذهن روزمرگی یک منشی در یک اداره صنعتی را - وحشتناک‌ترین چیز قابل تصوّر - ، اما او آن شغل را بدست آورده و وظیفه‌اش را انجام می‌دهد.

G.S: آه، قطعاً؛ این، آن کارایی را تغییر می‌دهد؛ تغییر اساساً با ترک علاقه نسبت به انجام دادن آن کار، آغاز می‌شود». گراهام، ص ۶۳.

و بعداً (صفحات ۶۷F) برعکس این ایده نیز تصریح شده است:

«چیزی که اکنون اتفاق می‌افتد این است که تمام انواع مردم این ماده را می‌پذیرند و ذهن خود را بر روی بسیاری از جهات غیرقابل پیش‌بینی باز می‌گذارند. یک احتمال آماری وجود دارد که نشان می‌دهد یک نفر از پنج نفری که از این ماده مصرف می‌کنند مایل است تجربه‌ای از نور خیره کننده، امواج جذبه و سعادت داشته باشد، مایل است چهره «خدا» را در مرکز خورشید یا در مکان‌هایی شبیه به آن ببیند؛ و مایل است با تمام موجودات و تمام چیزهای مختلفی که وجود دارند احساس وحدت و همدلی داشته باشد. سپس او مایل است بگوید که «دانشکده نمی‌تواند

چیزی به من بیاموزد، کسی که می‌خواهد کاری انجام بدهد، دنیا پر است از وحدت و برکت و عشق و معرفت؛ و هرچیزی که پیش بیاید، مایلم با آن زندگی کنم». بنابراین اکنون آنها با موهای بلند و تسبیح در دست در خیابان‌ها راه می‌روند».

۵۵. «این پرسش را از من پرسیده‌اند: «بعضی از افراد از جامعه کناره‌گیری می‌کنند و ترجیح می‌دهند تنها باشند، آرامش ذهنی آنها بستگی به آن دارد، آیا برای آنها بهتر نبود که در کلیسا باشند؟»

من پاسخ دادم: نه، و شما خواهید دید که چرا.

آنهایی که خوب عمل می‌کنند، در هرکجا که هستند و با هر چیزی که همراهند، خوب عمل می‌کنند؛ و آنها که بد عمل می‌کنند، در هرکجا که هستند و با هر چیزی که همراهند، بد عمل می‌کنند. اما اگر انسانی خوب عمل کند، خدا واقعاً در اوست، و در هرکجا که باشد، در خیابان‌ها و در میان مردم، درست مانند کلیسا، یا یک مکان تنها، یا در یک سلول، خدا با اوست. اگر او واقعاً خدا را داشته باشد، و فقط خدا را، پس هیچ چیز او را آشفته نمی‌کند. چرا؟

زیرا او فقط خدا را دارد و فقط به خدا فکر می‌کند و در نظر او هرچیزی، چیزی نیست جز خدا. او خدا را در هر عملی، در هر مکانی کشف می‌کند. کل کار شخص او با خدا جمع می‌شود. این مالکیت واقعی دربردارنده چه چیزی است، وقتی که شخص واقعاً خدا را دارد؟ این بستگی به قلب، درون، بازگشت عقلانی به سوی خدا، دارد و نه به یک تفکر ثابت به وسیله یک روش فرضی.

داشتن چنین روشی در ذهن، غیرممکن، و یا دست کم، مشکل است؛ و تازه در آن صورت، بهترین چیز نیست. ما نباید راضی باشیم از این که با

اندیشیدن درباره خدا، او را داریم، و نباید به خودمان اجازه چنین کاری را بدهیم. زیرا وقتی که اندیشه از ذهن دور می‌شود، خدا هم با آن دور می‌شود. برعکس، آنچه که ما می‌خواهیم واقعیت خداست، موجودی که برتر از اندیشه هر انسان یا هر موجودی است.

پس خدا هرگز غایب نمی‌شود مگر این که شما بخواهید بنابر میل خودتان از او غفلت کنید.... مطمئن باشید، این مستلزم کوشش و عشق، پرورش دقیق یک زندگی معنوی، یک بصیرت عمیق، درست و فعلاً نه تمام نگرش‌های ذهنی فرد به سوی اشیاء و مردم است. این به وسیله پرواز جهانی، دوری جستن از اشیاء، بازگشت به سوی انزوا و کناره‌گیری از جهان، آموخته نمی‌شود.... بنابراین شما می‌بایست با «حضور» الهی اشباع شده باشید؛ می‌بایست از چهره خدای محبوب که در درون شما است آگاه شده باشید؛ در آن صورت، ممکن است از آن حضور، نورانی شوید بدون این که در آن اثر بگذارید». اکهارت، vi، صفحات ۱۰ - ۷.

۵۶. هم علایم و هم تصویرها، مستلزم راه‌های حسی هستند، هر دو رویدادهای حسی - شناختی مشابه هستند که همیشه نمی‌توانند از یکدیگر متمایز شوند.... به این ترتیب همه ما درک می‌کنیم، همه ما تصور می‌کنیم، همه ما توهم می‌کنیم، در تجربیات شناختی - شیزوفرنیک، در تجربیات یک فرد معتاد به داروهای توهم‌زا، و در تجربیات دانشجوی کالج، از این منظر هیچ تفاوتی وجود ندارد. آنچه که متفاوت است الگوهای تجربیات گذشته است، اختلافات فردی است، احتمالات زمینه‌ای است، انتظارات و تعصباتی است که هر فردی را به فراگردی نزدیک می‌کند که از قضاوت این چنینی می‌گذرد. از قرار معلوم داوری یک فروشی‌زوفرنی متفاوت است؛ حوزه وسیعی از تجربیات ممکن است

به نظر او مبهم باشند، و عکس‌العمل‌های او در رویارویی با این ابهام احتمالاً مربوط به حالت‌های فردی او هستند. به هر تقدیر، توهمات دیداری یک فرد معتاد به الکل یا معتاد به دارو به لحاظ پدیداری در همان طبقه تصورات، رویاها، و ادراکات قرار می‌گیرند، و چنان که ما همین تأثیرات را در توهمات شنیداری، درست مثل توهمات دیداری، دیده‌ایم، این نیز احتمالاً درست است که «صداهایی» که یک شیزوفرنیک می‌شنود و آهنگی که یک آهنگساز تصور می‌کند، رویدادهای مشابهی باشند، و ممکن است نسبت به فراگرد حسی عادی صداها فیزیکی، متعادل‌تر باشند. سیگل، صفحات ۱۱۰F.

۵۷. این، آن کلیدی است که شیل و شیل، در نمایش نسبت‌های منظم^۱ بی استعداد^۲ در هسته شبکه‌ای^۳، از آن پیروی می‌کند: «هسته شبکه‌ای که از ترکیب سلول‌ها و تارهای عصبی ساخته می‌شود، در یک روش اتفاقی، متفاوت با الگوهای عصبی مجزای عادی مجموعه یا هسته‌های سلولی، و دسته‌ها یا نواحی بافتی، با یکدیگر ادغام می‌شوند.... این نمونه خاص سازمان دهی، برای هر سلولی بالاترین فرصت را ایجاد می‌کند تا دسته نامتجانسی از منابع^۴ چند استعدادی^۵ را دریافت کند و به سوی ساختن نمونه نقشی که ساختار شبکه‌ای احتمالاً در کل الگوی عصبی ایفا می‌کند، پیش می‌رود....»

«رابطه منحصر به فرد [یگانه. م] ساختار شبکه‌ای با سلسله مراتب کامل هر سیستم حسی، توانایی اثبات شده آن برای قرار گرفتن در سطوح سودمند و تأسیس ابعاد بسیار وسیع برای این کانال‌ها، همراه با نقش

1. mosaic.

2. inapt.

3. reticular.

4. input(s).

5. synapic.

اساسی آن در عبور از سطح تأثیر دو جانبه اورگانیزم با محیطش، به نظر می‌رسد همه با هم در کار پیچیده تجربه و تفسیر واقعیت، از اهمیت اساسی برخوردارند. به نظر نمی‌رسد گفتن این که، کارکرد بیمارگونه چنین سیستمی می‌تواند به خوبی منجر به کارکردهای نامناسب مفهومی، نظیر توهمات شود، نادرست باشد». (شیبل و شیبل، صفحات ۵۵ و ۶۰)

58. see ref. 57.

یادداشت‌های فصل هشتم
پدیدارشناسی و پدیدار «خدا»

1. Passmore, p, 108.
2. seebibl, Mays and Brown.
3. Ibid, P2.
4. Schmitt, p 144.
5. Pope, AnEssay on Man, i, 283F.
6. Voltaire, Zadig, pp, 98f.
7. Id, Dictionary, p, 394.
8. de sade, Dialogue, p, 159.
9. Ibid, pp, 165F.
10. Ibid, p, 174.
11. BenTham,code, p5.
12. Ibid.

برای تفسیر خود بنام دربارهٔ پس زمینه و منشأ این اصل نگاه کنید به Memoris, صفحات ۷۹F، و این خلاصه را در common place Book (ص ۱۴۲) نگاه کنید:

«دقیقاً او (که کسی نبود مگر Beccaria) اولین کسی بود که به من یاد داد این حقیقت مقدّس را - این که بیشترین سعادت برای بیشترین افراد جامعه، اساس اخلاق و قانون است - بر لبانم جاری کنم».

14. Hume, Treatise, I, iii, 5.

15. see, ch, I, ref, 34.

16. Heine, ZurGeschichte....pp, 250f.

هاینه این مقایسه را از جای دیگری اقتباس نموده. به عنوان مثال، نگاه

کنید به "Einleitung"، ص، ۲۷۶، "kant war unser Robespierre".

۱۷. دربارهٔ کانت، شیللر، گوته، نگاه کنید به Vorländer دربارهٔ گوته و

کانت نگاه کنید به Rabel، دربارهٔ شیللر و کانت نگاه کنید به

Meakin, i, PP244 - 54, PP85 - 91, ii, Kühnemann, Schiller, esp, pp.162 ff, Kantsund schillers Begründung..., PP85 - 91.

ارتباط بین بتهوون و کانت کمتر آشکار است (مثلاً، نگاه کنید به).

در «وین» را، آشکارا رد کرده است (این حکایت از ، Thayer, i, pp182 F

است)، این نگرش که بتهوون مدیون کانت است در مقالهٔ Tagebuch

فوریهٔ سال ۱۸۲۰، خلاصه شده است: «قانون اخلاقی در ما، و آسمان پر

ستاره در بالای سرمان - کانت! «عبارتی که از نقد عقل عملی اقتباس شده

است (Thayer, iii, p, 25).

۱۸. کانت، تمهیدات.

۱۹. این سرفصل پرولوگو‌منا، S4، است.

۲۰. «هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می‌توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می‌توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلیٰ و عالم عقبی که با اصول عقل محض مبرهن گشته است، نایل آید... در تمام دوره‌ها، ما بعدالطبیعه‌ای، مابعدالطبیعهٔ دیگری را چه با آن قضایا و چه با دلایل اثبات آنها رد کرده است و بدین ترتیب اساس داعیهٔ خود را برای مقبولیت آن ویران ساخته است... ما بعدالطبیعه چون کفی بر روی آب شناور شده، منتها به این صورت که چون کفی که قبلاً برآمده بود زایل می‌گشت، همان دم کف دیگری روی آب رخ می‌نمود، و گروهی با اشتیاق در صدد گرفتن آن برمی‌آمدند و بقیه نیز به جای آن که در جستجوی علت این پدیدار، به اعماق نظر افکنند، چنین می‌پنداشتند که با استهزای تلاش بحث آن دیگران، خردمندی خود را جلوه‌گر ساخته‌اند». کانت، پرولوگو‌منا (تمهیدات)، بخش ۴.

۲۱. اگر کسی از من بپرسد که سیاست ساکنان ماه چیست، و من پاسخ بدهم که نمی‌دانم، این که نه تنها من نمی‌دانم، بلکه هرکس دیگری هم که از دانستن، درکی داشته باشد، آن را نمی‌داند؛ و این که، تحت این شرایط من اساساً خودم را دربارهٔ چنین موضوعی به زحمت نمی‌اندازم؛ فکر نمی‌کنم او هیچ حقی داشته باشد که مرا شکاک بنامد. برعکس، با این نحوه پاسخگویی، من تصور می‌کنم که صرفاً صادق و راستگو باشم، و توجه دقیقی نسبت به صرفه‌جویی در وقت نشان داده‌ام. بنابراین، قدرت و خردمندی هیوم بسیاری از مسایل عمده را که ما طبیعتاً دربارهٔ آنها کنجکاو هستیم از سر راه برداشته است، و به ما نشان داده که آنها اساساً

پرسش‌های سیاسی کمرنگی هستند که ذاتاً قابلیت آن را ندارند که به آنها پاسخ داده شود، و بنابراین برای کسانی که در این جهان کاری دارند ارزش توجه کردن را ندارند. و به این ترتیب او یکی از مقالاتش را به پایان می‌برد:

«اگر ما در دستمان یکی از مجلدات «الوهیت»، یا یکی از متافیزیک‌های مدرسی را داشته باشیم، اجازه بدهید، به عنوان مثال، بپرسیم که، آیا دربردارنده هیچ استدلال انتزاعی هست که در رابطه با کمیّت یا عدد باشد؟ نه. آیا دربردارنده هیچ استدلال تجربی درباره واقعیّت و وجود هست؟ نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپارید، زیرا دربردارنده هیچ چیز نیست به جز مغالطه و توهم».

«پس به من اجازه بدهید این عاقلانه‌ترین نصیحت را اجرا کنم».

(هالسکی، «بنانی فیزیکی»، صفحات ۱۴۴F. نقل قولی که از هیوم ذکر شده از مقدمه «رساله» اقتباس شده است.)

۲۲. کانت، پرولوگومنا، ۵۲F. در پرولوگومنا آنتی‌نومی‌ها (S۵۱) به

قرار ذیل هستند:

«وضع (تز): جهان، به لحاظ زمان و مکان آغازی (حدّی) دارد.

وضع مقابل (آنتی تز): جهان، به لحاظ زمان و مکان نامحدود است.

تز: هرچیزی که در این جهان وجود دارد از عناصر بسیط تشکیل شده

است.

آنتی تز: هیچ چیز بسیط نیست، بلکه هرچیزی مرکّب است.

تز: در جهان علّت‌هایی وجود دارند که دالّ بر آزادی هستند.

آنتی تز: در جهان هیچ آزادی‌ای وجود ندارد، بلکه همه چیز طبیعی

است.

تز: در سلسله علت‌های جهان، بعضی از موجودات واجب الوجود، وجود دارند.

آنتی تز: در جهان هیچ چیز واجب و ضروری وجود ندارد، بلکه در این سلسله همه چیز عَرَضی هستند. [یا همه چیز تصادفی و اَتَفَاقی هستند. م.]

۲۳. برای یک تحلیل درست درباره مفهوم غایت انگاری کانت نگاه کنید به مک فارلند.

۲۴. برای اصل دقیق کانتی بحث اتو، به ویژه نگاه کنید به «ایده» و «تقدّس» به عنوان یک مقوله پیشینی (ما تقدّم)، صفحات ۱۱۶FF

25. seeref, 21, abore.

26. see, p, 5.

27. schlick, p, 147.

۲۸. هوسرل، تأملات دکارتی، صفحه ۵.

۲۹. Id، سخنرانی‌های پاریس، صفحه ۹. این مسأله به همین شدت از طرف آلن کورن^۱، در واکنش نسبت به کمک‌هایش به «پانچ»^۲ بیان شده است: «آخرین جمله‌ای که می‌بایست بر روی کاغذ حک شود این است که، جهان بیش از تا به امروز، استوار و بدون تغییر، به زیبایی به راه خود ادامه خواهد داد».

30. P. L. p, 39, CM, pp, 157F.

31. CM. p, 31.

32. P. L. p, 5.

۳۳. مشاهده، در معنای وسیع کلمه، عبارت است از «تجربه» چیزی

1. Alan coren.

2. Punch.

که هست، و به این ترتیب، دقیقاً عبارت است از دیدار ذهنی خود شیء... برای زندگی روزمره، همراه با تغییرات و اهداف نسبی اش، مشاهدات و حقایق نسبی کافی هستند. اما علوم در جستجوی حقایق هستند که معتبرند، و معتبر باقی می ماند، «یک بار برای همه و برای هر کسی»، بنابراین آن در جستجوی تحقیقات جدیدی است، تحقیقاتی که به نتیجه می انجامد. اگرچه *de facto*، مثل خود علم، نهایتاً باید در نظر گرفته شوند، آن به واقعیت بخشیدن به یک سیستم حقایق مطلق نایل نمی شود، بلکه برعکس - آن ناگزیر است «حقایق» خود را مکرراً و مکرراً اصلاح کند، آن با وجود این از ایده مطلق یا به لحاظ علمی از ایده حقیقت محض پیروی خواهد نمود، و بنابراین خود را با یک افق نامتناهی از تقریب ها، که به سوی آن ایده رهسپار می شوند، سازگار می کند. به وسیله آنها، باورهای علمی، می توانند «به طور نامحدودی» نه تنها از دانش روزمرگی بلکه از خودشان پیش تر بروند... بنابراین، برطبق این توجه، ایده علم و فلسفه مستلزم نظمی در شناخت، پیشرفت از شناخت های اولیه غریزی به سوی شناخت های ثانویه غریزی است، پس، نهایتاً، مستلزم یک آغاز و یک خط سیر پیش رونده است که به طور دلخواهی انتخاب نشده اند بلکه بنیاد آنها «در ماهیت خود اشیاء» است. C.M,P12

C.M,P12

34. P. L. P., Cf, C.M. PP, 23 - 5.

35. P. L. P. 9.

۳۶. ما این جدا شدن همه جانبه از هرگونه دیدگاهی که به جهان عینی نظر دارد، را «تعلیق» پدیدارشناسانه نام گذاری می کنیم. این یک متدولوژی است که از طریق آن من به درک خودم از آن *ego* و از زندگی

آگاهانه‌ای که در درون آن و از طریق آن کلّ جهان عینی برای من وجود دارد، و برای من دقیقاً همان است که هست، نایل می‌شوم. تمام آنچه که در جهان هست، تمام موجودات و اشیاء زمان‌مند - مکان‌مند برای من وجود دارند زیرا من آن را تجربه می‌کنم، زیرا من آن را درک می‌کنم، زیرا من آن را به یاد می‌آورم، درباره‌ آن به یک روشی فکر می‌کنم، درباره‌ آن داوری می‌کنم، آرزوی آن را دارم، و غیره. به خوبی دانسته شده است که دکارت تمام این‌ها را به وسیلهٔ *cogito* (می‌اندیشم) مشخص کرده است. این جهان در نظر من چیزی بیش از آن که من از آن آگاهم و آنچه که در حین «اندیشه‌هایی» معتبر دانسته می‌شود، نیست. کل معنا و واقعیت این جهان منحصرأ بر اساس چنین اندیشه‌هایی است... من آن «من» یک انسان فردی نیستم. من آن منی هستم که در جریان آگاهی‌اش، خود جهان - که من نیز یکی از ابژه‌های [متعلقات. م] آن، یکی از انسان‌هایی که در این جهان وجود دارد، هستم - برای اولین بار معنا و واقعیت می‌یابد».

P.L. p,13

37. P. L. p, 13.

38. C. M. P. 35.

39. P. L. p. 15.

۴۰. P. L. p.14. این یکی از مسائل انتقادی‌ای بود که سارتر (see bibl)

(ad loc) از پدیدارشناسی مورد نظر هوسرل کناره‌گیری کرد.

41. P. L. p. 15.

42. P. L. p. 12. cf. C. M. pp. 30 - 31.

۴۳. برای یک مثال، در مورد علم، نگاه کنید به 33. above.ref.

۴۴. «تحقیقات منطقی»، ۷، ۱۰ (صفحات ۵۵۵F).

45. P. L. pp. 12f. cf. c.M. pp41 - 53.

46. P. L. p. 2.

۴۷. L. I. vi, 70(p, 851)، اما به این نکته توجه کنید که هوسرل در به کار بردن این فقره، دربارهٔ جملات (عبارات) به طور کلی، نمی‌نوشت بلکه دربارهٔ عباراتی می‌نوشت که مستلزم تصمیم‌گیری بودند یا به آن دلالت می‌کردند.

48. P. L. p18.

49. P. L. p. 25.

50. P. L. p. 38.

51. P. L. p. 23.

52. P. L. p 26.

۵۳. «ما اکنون باید با اندیشه‌ای روبه رو شویم که واقعاً گیج کننده است. اگر من، «من» اندیشنده، از طریق اپوخه (تعلیق) خودم را به من مطلق خودم و به آنچه که خودش را درون آن جای می‌دهد کاهش می‌دهم، پس، آیا «من» solusipse نمی‌شوم؟ آیا این فلسفه کلی دربارهٔ خود؛ آزمونی تبدیل به یک خود محوری محض، حتی اگر یک خود محوری فرارونده و پدیدارشناسانه باشد، نمی‌شود؟» P. L. p, 34 روش دیگری برای بیان این «اندیشه گیج کننده در مقدمهٔ «تحقیقات منطقی» دیده می‌شود: «شک بنیادینی که مرا بیشتر و بیشتر آشفته می‌سازد این است که، چگونه عینیت ریاضیات، و تمام علوم به طور کلی، با منطقی که بنیاد آن روان شناسانه است، سازگار است.» cf. همچنین "Inaugural Lecture" P,16.

54. P. L. p. II.

55. P. L. p. 34.

56. P. L. p. 39.

۵۷. یکی از روشن‌ترین توضیحات ممکن از این رهیافت هوسرلی نسبت به هستی‌شناسی (یا دست کم نسبت به این روش «واقعیت بازگردنده به سوی جهان») در (یکی از عجیب‌ترین جاها) «میراث تحلیلی» آیر، دیده می‌شود:

«پس ما چگونه می‌توانیم شرح علی ادراک را مطابقت دهیم؟ ما چگونه می‌توانیم عینیتی را که به فضای ادراکی نسبت می‌دهیم با این واقعیت که، چنان که راسل گفته است، «مشاهده‌گر، زمانی که به نظرش می‌رسد دارد یک سنگ را مشاهده می‌کند، اگر به فیزیک باور داشته باشیم، آیا او واقعاً دارد اثرات آن سنگ را در درونش مشاهده می‌کند؟» [تحقیق، صفحه ۱۵]، سازگار کنیم؟

من معتقدم، پاسخ این است که، بدون هرگونه ناسازگاری منطقی، این امکان وجود دارد که در وهله نخست یک شیء مادی را با یک ادراک استاندارد شده مطابق کنیم، و سپس، در یک سطح نظری، آن شیء را آن چنان که هست [فی نفسه. م] از ادراکات مختلفی که مشاهده‌گران متفاوت از آن دارند، متمایز کنیم.

آنچه که اتفاق می‌افتد، چنان که من سعی کرده‌ام در بخش آخر کتابم با عنوان منشأهای پراگماتیسم نشان دهم، این است که با داشتن تصوّر مشترک بسط یافته درباره جهان مادی به عنوان یک سیستم نظری با توجه به اصل کیفیات حسی، ما می‌توانیم عناصری را که اصل این سیستم را تشکیل می‌دهند، تفسیر کنیم. آن شیء مادی که اساساً خارج از ادراکات ساخته

شده است، زندگی خاص خودش را، همچنان که بود، به دست می آورد. از آنجا که کیفیت‌های ادراکی همراه با چیزی که در تئوری معتبر شناخته می شود، بنابر فرض ثابت هستند، یا دست کم بدون تغییر فیزیکی در آن شیء، تغییر نمی کنند، به نظر می رسد با ادراکات متغیری [متفاوتی. م] که مشاهده گران مختلف از آنها دارند، متضاد هستند. به عبارت دیگر، به نظر می رسد آن ادراک استاندارد شده در تقابل با آن ادراکات واقعی قرار دارد که این از آنها انتزاع شده است، و فی الواقع به عنوان مسئول علی آنها در نظر گرفته می شود. یک تمایز اولیه بین چیزی که در منشأهای پراگماتیسم من آن را داستان اصلی نامیده ام، سازمان دهی آن گروه از تجربیات فردی که به نظر می رسند با یک الگوی منظم سازگار باشند، و داستان‌های فرعی که به تجربیاتی نسبت داده می شوند که [با یک الگوی منظم] سازگار نیست، شناسایی مشاهده گران دیگر، نیز همان داستان اصلی را دربردارد، اما داستان‌های فرعی خود آنها باعث می شود که این تمایز در این مسأله که خود داستان اصلی در کجا با هرگونه نسبت خاص با این و با تمام تجربیات، من جمله تجربیاتی که آن داستان اصلی را می سازند، از داستان‌هایی که به عنوان داستان‌های فرعی در نظر گرفته می شوند، جدا می شود، دچار مشکل شود. بنابراین، تمام ادراکات، اعم از ادراکاتی که مطابق با واقع هستند و ادراکاتی که موهوم و بی اساس هستند، به نظر می رسند که به عنوان ادراکات سوپژکتیو اندیشیده می شوند، و در پایان به عنوان فراگرد علی چیزی که بعضی از اشیاء مادی، که خود آن بیش از یک ادراک استاندارد شده نیست، منشأ آن هستند، می آید. بنابراین، مفهومی وجود دارد که، برطبق آن تئوری فیزیکی ما نقطه آغازش را انکار می کند، اما این برعکس آن مفهومی است که برطبق آن یک انسان خود - ساخته

ممکن است منشأهای پست [متواضعانه] خود را نپذیرد. من نمی‌توانم ببینم که در فراگردی که طرحش را ارائه داده‌ام هیچ ناسازگاری منطقی‌ای وجود دارد». (pp.127f)

هوسرل در شرح خود دربارهٔ همان فراگرد، هیچ‌گونه ناسازگاری منطقی نمی‌دید. من فکر می‌کنم که این موافقت قابل ملاحظه باید بسیار جدی گرفته شود، زیرا نشان می‌دهد که بین «میراث تحلیلی» تجربه گرایانه و پدیدارشناسی، از این جهت، فاصله آن قدر عمیق نیست که در سال ۱۹۳۰ به نظر می‌رسید.

58. P. L. p. 24.
59. forest, p. 300.
60. Young, pp 70 f.
61. Ayer, p. 127.
62. Trollope, p. 134.

۱. کسان

۴۰۱	اتون.....	۱۴۰	آپاتنی.....
۱۹۷	ادگار	۳۱	آرگیل، میشل
۱۶۴، ۵۷	اسپنسر.....	۹۸	آرمسترانگ
۷۹	اسپنسر، هربرت	۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۹۳.....	آرنولد.....
۴۲۱	استوارت، جان	۱۹۵، ۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۸	آرنولد، ماتیو
۲۰۲	استونسون، روبرت لوئیس	۴۴۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۶	
۴۶۰	استون، لایت	۳۲۱	آسْمونند.....
۴۰۵	استیتز.....	۱۵۳	آشر.....
۳۲۲	استیس.....	۴۴۶	آمتون.....
۳۱۳	استیلتز.....	۴۳۰	آنالندی، بیج یو
۴۴۴	اسقف روچستر.....	۱۰۶	آناندل
۵۶	اسکامیلو.....	۴۷۹	آندروز.....
۳۵۷	اسکندر.....	۳۵۸، ۷۴	آندرولنگ
۴۷۴، ۴۰۵، ۳۱۱، ۳۱۰	اسکینر	۳۸۸، ۱۹	آیر، ا.ج
۱۱۶	اسمایلز.....	۷۶	ایفانیوس
۴۷۳	اسموک.....	۲۸۰	انکینسون.....

بارنارد.....	۳۱۹	اسمیت.....	۷۴
باکل.....	۵۸، ۵۷	اسمیت، بی.کی.....	۳۲
بانک،.....	۴۰۲	اسمیت، رابرتسون.....	۴۱۲، ۲۸۰
بتسون، گریگوری.....	۲۹۳	اسمیت، روبرتسون.....	۷۶
بتهون.....	۴۹۰، ۳۶۱	اسنایدر.....	۴۷۷، ۳۴۴، ۳۱۸
برادفورد.....	۴۴۶	اشبی.....	۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸
برایتون.....	۴۴۶	اشتاین، ادیت.....	۳۵۰
برگر...، ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷،		اشتراوس، لوی ۴۹، ۸۵، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹،	
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،		۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵،	
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،		۲۴۸، ۲۵۱، ۴۱۶، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵	
۱۳۱، ۱۳۴، ۱۷۳، ۱۸۴، ۲۱۰، ۲۲۴		اشمیت ۴۸، ۱۰۸، ۲۷۲، ۳۵۰، ۴۱۲، ۴۲۰	
برلیوز.....	۴۶۱	افلاطون.....	۲۵۶
برمن.....	۴۳۰	اقلیدس.....	۲۶۲
برنارد.....	۴۳۱، ۳۳۹	اکهارت.....	۴۸۴، ۳۴۴
برنتانو.....	۳۷۸	اکهارت، مایستر.....	۳۸۸
برنیکمن.....	۵۲	اگوستین.....	۲۵۷
برنیکمن.....	۵۲	السدیر مک ایتایر.....	۲۸
بروخه.....	۸۵، ۶۵، ۶۴	الگرو.....	۳۲۰
بروخه، اوت.....	۳۶۹	الیزابت.....	۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۵۳، ۵۲
بل.....	۹۸	الیس.....	۴۳۹
بلام، ریچارد.....	۳۳۵	الیوت، جورج...، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۳۹۵،	
بنت، آر.اف.....	۴۳۵	۴۴۲	
بنتام.....	۴۹۰، ۳۵۸، ۳۵۷، ۳۵۶	امرسون.....	۱۱۷، ۱۱۰
بودا.....	۲۱۰، ۱۸۵	امی سمپل مک فرسون.....	۳۴۳
بوکر، ام.....	۴۳۵	ایسویچ.....	۴۴۶
بویس.....	۳۶۹	ایگل.....	۱۵۹
بیت هالامی، بنجامین.....	۳۱	اینشتین.....	۴۸۲
بیرلی، نیگل.....	۲۷	بارکلی.....	۲۶۲

۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷،	۴۴۶	بیرمنگام
۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۳۰	۱۸۳	پائول
۳۱۵	۴۷۰	پادرسیسرو
۴۴۴	۴۸۳	پارسونز
۳۷۴، ۳۷۲	۳۴۹	پاسمور
۳۵۳	۴۹۳	پانچ
۴۴۶	۳۳۷، ۳۳۶	پاهانک
۲۰۷	۳۲۶، ۶۵	پرایبرام
۴۱۲	۴۴۶	پراید
۴۶۵، ۴۶۴، ۲۸۴، ۲۸۳	۲۰۳	پرایس
۱۴۷	۲۸۷	پرل هاربور
۸۳، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۵۶	۴۴۴	پرودای
۴۸۰	۲۹	پریچارد، ایوانس
۲۰۴	۱۱۶	پلخانوف
۵۲	۴۴۶	پورت
۴۰۷، ۴۰۵، ۲۲۲، ۶۹، ۶۸، ۶۷	۲۳۴	پولانی
۴۵۱	۴۶۰، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۲، ۲۵۱	پیازه
۲۲۱	۴۵۲	پیتز
۱۵۳	۲۵	پیرس
۲۶۷	۳۴۴	تالبوت
۴۶۵، ۲۸۶، ۲۸۰، ۱۶۵، ۱۶۴، ۷۷	۴۹	تالمون
۴۶۶	۲۰۳	تامپسون، هنری
۱۴۰	۵۱	تامسون
۴۷۹	۶۲	تامسون، جی جی
۴۲۷	۲۳	تراگسر
۴۳۲	۱۷	تری مورتی
۳۴۲	۲۰۲	توماس
۲۶۱	۱۰۷، ۱۰۵، ۸۳، ۷۶، ۷۱، ۵۷، ۳۲	تیلور

رومر..... ۱۵۳، ۱۵۴، ۴۳۴	دروید، ولش ۴۴۵
روهیم..... ۴۶۵	دکارت..... ۲۰، ۲۱، ۳۵۱، ۳۷۳، ۳۷۴
ریموند، دویوس ۶۴	دلاکوا..... ۴۷۰
ریوز..... ۴۱۱	دورامین..... ۵۶
زدیگ..... ۳۵۳، ۳۵۴	دورکیم... ۴۹، ۵۷، ۷۰، ۷۱، ۸۳، ۹۵، ۹۶
زلیچ..... ۱۰۷ ۹۷، ۹۸، ۱۱۶، ۱۴۱، ۲۳۸، ۴۰۱
زینر..... ۳۳۴، ۳۳۵	دورکیم، امیل..... ۹۹
سارتر..... ۳۵۰، ۷۳۵، ۴۹۵	دورهام، وی.اچ..... ۱۲
سام جان..... ۲۲۲	دوسد..... ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۱
ستون لآبار..... ۳۲۰	دولاتو، جورج..... ۱۹۰
سکورد..... ۸۵	دونیسی..... ۱۵۴
سگال..... ۳۴۵	دیت..... ۲۰۰
سِگل..... ۴۸۷	دیزراییلی (دیسرائیلی)..... ۶۱، ۴۲۱
سلیگ مَن، سی. جی..... ۲۸۳	دیوژن..... ۳۵۷
سلین..... ۲۸۲	رابینسون..... ۴۶۰
سمیت، آدام..... ۳۵۷	راپوپورت..... ۳۰
سوانسون... ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،	راپوپورت، آ.آر..... ۲۹
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱،	راتلج..... ۳۱
۱۱۳، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۸۴،	راسکین..... ۹
..... ۴۲۰	راسل..... ۴۹۷
سوفوکلس..... ۱۹۲	راسل، برتراند..... ۲۸
سولکی..... ۴۳۵	رافن، تی. ال..... ۴۴۵
سون، آران..... ۳۲۱	رایموند..... ۳۶۹
سوینبرگ..... ۱۹۹	ردینگ..... ۴۴۶
سیددنا..... ۴۰۱	رنان..... ۴۱۱
سیسرو..... ۴۷۰	روبرتسون..... ۴۱۱
سیلوسیپین..... ۳۳۶	روبسیپر..... ۳۶۰
سیم کینز..... ۴۷۴	روکاج..... ۳۱۶، ۴۷۵

۴۶۴، ۴۰۴، ۴۰۳، ۳۹۶، ۳۸۶	۳۴۰
فریوید..... ۲۷۰، ۲۶۹	سیمورکتی..... ۳۲۴
فریچ..... ۱۲۹	سینگر..... ۱۴۴
فریزر... ۳۲، ۷۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۴۱۲،	شاپیرو، اچ.ال..... ۴۸۰، ۳۲۴
۴۱۹، ۴۱۸	شاختر..... ۳۵۰
فلو..... ۲۶۴	شانل..... ۲۲۱
فوت..... ۱۳۱	شانیدار..... ۱۶۲
فورد، چلمز..... ۴۴۵	شپرد..... ۲۵
فورد، گیل..... ۳۰۶	شفلید..... ۴۴۶
فورر، فون..... ۱۴۰	شکسپیر... ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۰،
فولر..... ۵۲	۲۰۱، ۲۰۲
فوللر، فیل..... ۳۹۱	شल्ली..... ۲۰۳
فیلیس..... ۲۲۹	شلیک..... ۳۶۹
کاترین..... ۱۷۰	شوتز..... ۳۵۰
کارمن..... ۲۸۵	شونبرگ..... ۲۵۴
کاسالیس..... ۴۳۰	شیبیل..... ۴۸۷، ۳۴۶
کانت ۱۹۴، ۱۹۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳،	شیللر..... ۴۹۰، ۳۶۱
۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹،	عیسی ۱۱۲، ۱۳۱، ۳۹۰، ۴۲۷، ۴۷۰، ۴۷۵
۴۹۳، ۴۹۲، ۴۹۱، ۴۹۰، ۳۷۶	فان..... ۳۸۶
کانن..... ۴۸۰، ۴۳۱، ۱۵۱، ۱۵۰	فربرن..... ۲۹۵
کاوانانت..... ۴۱۱	فرث..... ۱۸۲
کاهن ولزی..... ۲۰۳	فرث، رایموند..... ۱۸۲
کپ..... ۳۲۲	فریوید..... ۲۸۵، ۲۷۱
کتی..... ۳۴۱	فریوید ۱۳، ۷۲، ۷۰، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۵۰، ۱۳
کراس، جی. وی..... ۴۴۱	۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۷۱،
کلارک..... ۳۳۵، ۳۳۴	۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹،
کِلر، آلبرتو..... ۴۴۳	۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵،
کللی..... ۲۹۴	۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳،

گانتريپ	۲۸۹	کلی	۴۳۸
گایدوز	۷۵	کلين، پل	۲۹۲، ۲۸۷
گرانډو	۲۴۷	کليوبل	۹۸
گراوتين	۱۵۸	کنراد. ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۷۷، ۷۸،	
گراهام	۴۷۷	۷۹، ۸۰	
گزاروهيم	۲۸۴	کنی بر	۷۶
گلاستتر	۱۹۶، ۱۹۷	کواتله.	۴۰۱، ۵۸
گلدرزگرين	۴۴۵	کواتله، ام	۴۰۰
گلدینگ، ويليام	۲۳۷	کواين	۴۲۵، ۱۲۳، ۸۴
گنپ، فون	۲۳۸	کورن، آلن	۴۹۳
گوته	۳۶۱، ۴۹۰	کوگن	۴۷۴
گودل	۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۴۵۹، ۴۶۰	کومته	۵۷
گود، ويليام	۱۴۵	کونن	۴۱۱
گورر، جفري	۱۰۸	کونن، مارتنز	۴۱۱
گوگن	۳۰۷	کونی بير	۴۱۲
گييون	۴۱۹	کونينگر باي	۴۰۲
گيتا	۴۵۹	کونينگر باي	۴۰۱
لابريولا	۹۵	کونينگر باي ديزراييلي	۶۱
لاک	۶۶، ۶۷، ۶۸	کونينگر باي، هري	۴۰۲
لاکمن	۴۲۴	کينز	۴۵۸
لانگ	۳۲	کينن، مک	۴۷۴
لانگه	۴۸۰	کی وایز، پيتر	۲۱۶
لردگری	۴۰۱	گاتما	۱۸۵
لڤين برگ	۴۵۱	گاست ورث	۱۳۹
لنبرگ	۲۳۵	گاسندی	۱۰۸
لنگ	۱۶۲، ۴۱۲	گاسندی، مارتين	۱۰۸
لی	۲۹۲	گالوانی	۶۳، ۲۴۷
ليبيدو	۲۸۵، ۳۰۲	گالوانی، لوئيچي	۴۰۳

موريس	۲۹	ليچ	۸۵
موريس، بريان	۲۸	ليچ	۲۴۳، ۲۳۹
مولر	۴۱۰، ۷۵، ۷۳	ليدز	۴۴۶
مولر، ماکس	۷۲	ليدى جينگلى جونز	۳۰۰
ميرس، ايف، وي. اچ.	۴۴۱	ليرى	۴۸۲، ۴۸۱، ۳۳۷
ميشل	۴۷۵، ۳۱۰	ليستتر	۴۴۵
ميشل	۴۷۴	ليله بورن	۳۰۶
ميل، استوارت	۵۷	لين هارد، آر. جى.	۱۴۴
ناتا	۴۵۲، ۴۵۱، ۴۴۷	مائو	۶۶
نادل	۱۴۰	ماخر، اشلاير	۳۶۹
ناكى كتاس	۴۴۰، ۱۸۵	ماراندا	۴۵۶، ۴۵۵، ۲۴۷، ۲۴۶
نايوتا	۲۳۶، ۲۳۳، ۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۷	مارشال	۴۱۲، ۲۰۵، ۷۷
نوروود	۴۴۶	ماركس	۳۳۹، ۲۷۰، ۲۶۹، ۹۶
نيترز، لايب	۳۸۱	مارلو	۱۸۷، ۸۶، ۸۱، ۵۶
نيلسن	۲۶۴	ماليونفسكى	۲۸۳
نيوتن	۱۶۳	ماليونفسكى	۴۶۵، ۴۶۴، ۲۸۳
واسون	۳۲۰	مايرز	۱۸۶
واگان استونس	۱۰۶	مايرسون	۴۷۵، ۳۱۰
والاش	۳۰۷	مايرسون	۴۷۴
والاش	۴۷۴	مسيح ^{عليه السلام}	۱۳۲، ۱۳۱
وايتهد	۲۵۴، ۲۵۳	مك رى	۱۶۵
وايلد	۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۴۰۲	مك كى	۴۵۲
وايلد، هنرى	۵۹	مگى، بريان	۱۹
واينر	۴۵۰	مندل بام، ديويد	۱۷۹
ورثى	۵۵	مندل بام، ديويد	۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹
ورد زورث	۱۹۳	مودلينگ	۲۷۲
ولتر	۴۱۱، ۳۵۴، ۳۵۳	مورلى، جان	۴۴۱
		مورى	۴۳۲

هاينه ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۸، ۴۹۰	ولڪاٽ ۴۵۲
هربرت ۲۹۲	ول هاسن ۴۱۱
هرش ۲۶۱	وَن استين سى جڪ ۱۹۱
هريس ۲۶	ون دازن ۳۳۳
هگل ۶۷	وهينگر ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰
همپل ۲۹۲، ۴۶۹	ويتگنشتاين ۸۱، ۴۳۰
هندون ۴۴۶	ويرژيل ۴۲۷
هنهام، جيمز ۲۰۳	ويڪتوريا ۲۰۶
هوجز، مايڪ ۴۸۰	ويگانٽ ۳۴۲
هوسرل ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۵۰، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۳، ۴۹۳، ۴۹۹، ۴۹۶	ويگمورهال ۲۵۳
هولتز، هلم ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۸۵، ۳۶۹	ويلر ۴۸۰
هولست ۲۵۶، ۴۵۹	ويلسون، ابي.او ۱۲
هولمز، شرلوڪ ۳۱۲	ويليامز ۲۰۳
هيچڪاڪ ۴۸۰	ويني ڪاٽ ۲۹۷
هيڪ، جان ۲۶۲	هادسون ۳۰۶
هيلٽون ۱۸۶	هاره ۸۴
هيلٽون، آرٽور ۱۸۶	هاڪٽ ۱۵۳، ۱۵۵، ۴۳۵
هيوم ۵۸، ۱۹۴، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۸۰، ۴۹۲	هاڪر ۸۱
ياسپرس ۳۵۰	هاڪسلي ۳۶۳، ۳۶۹، ۴۹۲
ياسپرس ۳۵۰	هال ۴۴۵، ۴۷۳
يانگ، آندرو ۳۸۸	هالدين، جي.اس ۴۳۱
يونگ ۵۰، ۱۲۹	هام، چلٽن ۴۴۶
	هامرتون ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸
	هامرتون، ماکس ۲۸۵
	هامن دورف ۱۴۰
	هاوارد ۱۷۰
	هايد بريدر ۴۷۳
	هايدگر ۳۵۰

۲. جایها

۲۶۶، ۲۳۷	برج بابل	۶۲	آبشار نیاگارا
۴۷۰	برزیل	۱۴۰	آپاتنیس
۲۸۸	بیمارستان مندوتا استیت	۴۶۶	آرژانتین
۴۴۰	بین‌النهرین	۵۹	آکسفورد
۳۷۱، ۳۵۱	پاریس	۱۷۲	آلمان
۲۸۳	جزایر تروبریانند	۱۸، ۱۷	آمریکا
۲۴۷	چراگاه‌های برکشایر	۶۳	اروپا
۲۷۲	خیابان گابریل	۴۳۹	اسکاندیناوی
۱۴۰	دافلاس	۲۸۹	انستییوایت
۷۵، ۶۶، ۱۱	دانشگاه آکسفورد	۲۰۳	انگلستان
۱۲	دانشگاه استنفورد	۴۴۳، ۲۰۳، ۱۷۲	ایتالیا
۴۰۳	دانشگاه بلوگنا	۴۸۳، ۴۸۲	ایتالیای جنوبی
۲۸۸	دانشگاه ویسکانسین	۲۵۶	ایرلند
۱۹۶، ۱۹۵	داور	۸۹	ایرلند شمالی
۸۸	دری	۲۵۶	بارام
۲۸۸	دریای کورال	۱۸۶	باغ فیلو
۱۵۷، ۱۵۴	دونینی	۱۳۱	بامپتون

۳۵۴	لیسبون	۱۱۲	رانگون
۱۷۲	مرز مارث	۱۱۲	روم
۶۱	منچستر	۳۵۰	رویامونت
۲۸۸	میدوی	۲۰۰، ۱۹۷، ۱۹۶	ساحل داویر
۱۴۰	میریس	۳۰۰	ساحل کروماندل
۱۴۰	نابا	۳۹۷	سوماناسا
۳۲۲	نیروانا	۴۴۵	کاخ دان برس
۳۰۳	واتیکان	۱۸۶	کالج تریتی
۲۰۳	ولز	۳۹۷	کاماواکارا
۲۰۵، ۲۰۴	ووکینگ	۴۴۱، ۲۷۱، ۱۸۶	کمبریج
۴۹۰	وین	۴۱۰	کنگره اکسفورد
۴۷۴	هلند	۳۶۰	کونیگزیرگ
۱۴۰	هیمالیای شرقی	۴۵۰، ۵۶، ۵۵	لندن
		۱۹۱	لیدن