

گزارش مترجم

معنای دین؛

درس‌گفتارهایی در باب پدیده‌شناسی دین^۱

اثری از: کریستن سن
ترجمه شکوفه هستی

اشاره

معنای دین؛ درس‌گفتارهایی در باب پدیده‌شناسی دین عنوان کتابی است از کریستن سن. وی در این کتاب تلاش می‌کند تا موضوع و روش پدیده‌شناسی دین را توصیف کند. وی در همین راستا نسبت میان رشته‌های دیگر، از جمله تاریخ دین و فلسفه دین را با پدیده‌شناسی دین کندوکاو می‌کند. افزون بر این، هنگامی که وی به بررسی رشته تاریخ دین و رابطه آن با پدیده‌شناسی دین می‌پردازد، توجه خود را به کتاب معروف امر مقدس رودلف اتو معطوف می‌کند. به نظر کریستن سن مهم‌ترین مقاله کتاب اتو، تحلیل مفهوم «تقدس» است. مؤلفه‌های متفاوتی در این تحلیل وجود دارند که برای هر مورخ دین آشنا هستند. این مطالعه در روان‌شناسی دین در واقع کاملاً و ماهیتاً نظری است و دقیقاً به حوزه فلسفه دین تعلق دارد که درصدد تعیین ماهیت دین به طور کلی است. اما باید خاطر نشان کرد که اتو به عنوان فیلسوف و الهی‌دان در نمی‌یابد که بر این اساس هیچ‌کدوری به فهم تاریخی که او به عنوان هدف خود تلقی می‌کند، ممکن نیست. او مرتکب همان خطای تیله و پفلایدر می‌شود که براساس داده‌های تاریخی تلاش می‌کردند تا از صورت‌بندی ماهیت دین فراتر روند. متنی که پیش روی شماست، ترجمه بخشی از کتاب کریستن سن است که سرکار خانم شکوفه هستی (مترجم کتاب) پیش از چاپ در اختیار کتاب ماه دین قرار داده است.

کتاب ماه دین

مقدمه‌ای کلی

الف. پدیده‌شناسی دین

به جای پدیده‌شناسی دین می‌توانیم نامی قدیمی‌تر و آشنا‌تر یعنی «تطبیق دین» را به کار ببریم، مشروط بر این که این کاربرد به واژه اخیر معنایی نبخشد که به‌سختی برای فعالیت علمی این رشته مناسب است. اصطلاح «تطبیق دین» که در حدود سال ۱۸۸۰ به کار رفت، همواره بر مقایسه ادیان به منظور تعیین ارزش آنها دلالت داشت. در طی قرن نوزدهم بسیاری از ادیان که درباره آنها قبلاً شناخت اندکی وجود داشت، از طریق کشف و مطالعه اسناد اصیل، بسیار بهتر شناخته شدند. این وضعیت به‌ویژه در مورد ادیان باستان نظیر دین اوستا، ادیان هندی، مصری و بابلی باستان صادق بود، اما این مطلب همچنین در مورد ادیان اصطلاحاً ابتدایی‌ای که از اسناد مكتوب برخوردار نبودند، نیز صادق است. هنگامی که یک تصویر کلی بدین گونه فراهم آمد، تصویری که قلمرو وسیع و متنوع حیات دینی بشر را نمایش می‌دهد، اولین مسئله‌ای که توجه ما را بر می‌انگیزد این است که ارزش نسبی این ادیان چیست؟

پدیده‌شناسی دین، بررسی نظام‌مند تاریخ دین است، یعنی وظیفه پدیده‌شناسی دین، طبقه‌بندی و گروه‌بندی داده‌های بی‌شمار و بسیار متفاوت به نحوی است که بتوان یک نگاه کلی را از محتوای دینی و ارزش‌های دینی‌ای که آنها دربردارند به دست آورد. این نگاه کلی، تاریخ فشرده دین نیست، بلکه بررسی نظام‌مند داده‌ها است. ادیان مختلف، تنوع غنی‌ای از امور واقع ارائه می‌دهند. اعمال دینی و اصول نظری یا اعتقادی در درون هر یک از این ادیان مجزا به راستی نوعی شباهت خاص را نمایان می‌سازند؛ آنها مَهر این دین خاص را بر پیشانی خود دارند، اما ویژگی ادیان از این دین به آن دین متفاوت است و تطابق تنها جزئی است. تاریخ دین تنها به بررسی و ملاحظه امر خاص منتهی می‌شود؛ نگاه کلی‌ای که تاریخ دین ارائه می‌دهد و ما آن را تاریخ کلی دین می‌نامیم، نظام‌مند یا تطبیقی نیست. این پدیده‌شناسی دین است که تلاش می‌کند تا این نگاه نظام‌مند را عرضه کند.





تعیین میزان تحول هر یک از ادیان و تعیین اینکه کدامیک از آنها نازل تر و والاتر است، باید از طریق مقایسه آنها با یکدیگر ممکن باشد. مهم‌ترین مسئله

این است که آیا رویکرد تطبیقی نمی‌تواند به‌روشنی و وضوح، برتری مسیحیت را نشان دهد؟ بدین ترتیب مهم‌ترین وظیفه این مقایسه، ارائه دیدگاهی کلی از درجات متفاوت تحول دین و نشان دادن جایگاه هر یک از ادیان در این تحول است. نزد بسیاری از افراد، تطبیق دین کماکان دربردارنده این معنا است. در این باره سخن بیشتری خواهیم گفت، اما اکنون بی‌درنگ باید علاوه بر این نوع از مقایسه، به نوع دیگری اشاره کنم که کاملاً متفاوت از نوع اول است و به شیوه بهتری به‌وسیله عنوان «پدیده‌شناسی» مشخص می‌شود. این همان روش دوم مقایسه و تطبیق است که ما در مطالعه خودمان آن را به کار خواهیم برد.

پدیده‌شناسی درصدد نیست تا ادیان را به عنوان واحدهای گسترده با یکدیگر مقایسه کند، بلکه با توجه به جایگاه تاریخی آنها پدیده‌ها و واقعیت‌های مشابهی را اخذ می‌کند که پدیده‌شناسی در ادیان مختلف با آنها مواجه می‌شود، آنها را گردآوری می‌کند و آنها را به صورت گروهی مطالعه می‌کند. داده‌های متناظر، که گاهی اوقات به شدت این همان هستند، خود به خود برای ما به مطالعه تطبیقی درمی‌آیند. هدف چنین مطالعه‌ای آشنایی با ایده، تفکر یا نیاز دینی‌ای است که شالوده مجموعه‌ای از داده‌های متناظر را تشکیل می‌دهد. هدف آن تعیین ارزش دینی والاتر یا نازل تر آنها نیست. بدیهی است که این مطالعه درصدد است تا ارزش دینی آنها را تعیین کند اما این ارزش همان ارزشی است که آنها برای خود مؤمنان دارند و این هرگز نسبی نیست، بلکه همواره مطلق است. بررسی تطبیقی داده‌های متناظر غالباً بینشی عمیق‌تر و دقیق‌تری در نسبت با ملاحظه هر داده به طور فی نفسه ارائه می‌دهد، زیرا اگر داده‌ها را به صورت گروهی در نظر بگیریم درمی‌یابیم که داده‌ها یکدیگر را روشن می‌کنند. پدیده‌شناسی درصدد است تا نگاه کلی را از ایده‌ها و انگیزه‌هایی به دست آورد که از اهمیتی تعیین‌کننده در تمام تاریخ دین برخوردار هستند.

داده‌های متناظر در ادیان مختلف بسیار زیاد هستند و پدیده‌های کاملاً منحصر به‌فرد به‌ندرت رخ می‌دهند. در این جا می‌توان نمونه‌ای را ارائه کرد. تقریباً تمام قربانی‌ها در تمام ادیان - اگر چه به شیوه‌های متفاوت - رخ می‌دهند. این امر تصادفی نیست. این واقعیت چگونه باید تبیین شود؟ اعمال قربانی به‌وضوح از نیازی دینی ناشی می‌شوند که ماهیتی کلی دارد. ما چگونه باید با این نیاز آشنا شویم؟ در هر دین خاص شاید تنها یک صورت‌بندی خاص از قربانی بیان و ظاهر شود. ما چیزهای بیشتری می‌خواهیم بدانیم: چگونه نیاز دینی انسان‌ها را وامی‌دارد تا در تمام اعصار و مکان‌ها، نذرها و هدایایی را

به خدایان پیشکش نمایند؛ ما باید به مطالعه مقوله «قربانی‌ها» در ادیان مختلف بپردازیم؛ ما باید توجه خودمان را به آنچه که در اعمال و صورت‌بندی‌های افراد مختلف، برای ایده اصلی قربانی، مشترک است معطوف کنیم. حال تعیین آنچه مشترک است، چندان ساده نیست. بدیهی است که این امر مشترک در ویژگی‌های بیرونی که به طور مشترک مورد اعتقاد هستند، نباید یافت شود. مثلاً در این که چگونه کشیشان مجلس هستند و به چه نحو مناسک و تشریفات در میان آنها تقسیم می‌شود. معنای مشترک اعمال قربانی است که از اهمیت برخوردار است و همین امر است که ما باید تلاش کنیم تا آن را دریابیم.

چگونه ماهیت اهمیت دینی یک قربانی را درمی‌یابیم؟ توسط داده‌های بی‌شماری که همگی به یکسان دلالت‌های روشنی را ارائه نمی‌دهند. گاهی اوقات ایده دین به طور کاملاً دقیق به‌واسطه متون جانبی یا به‌واسطه اجزاء دیگری که معنای دینی آن را روشن می‌سازند، بیان می‌شود. ما باید به این داده‌ها توجه خاصی را مبذول داریم. مهم نیست که ما این داده‌ها را در کدام دین می‌یابیم. بنابراین ما باید تلاش کنیم تا دریابیم که آیا این داده‌ها موارد دیگری را که معنای دینی را تا حدی به وضوح در می‌آورند، روشن می‌کنند یا خیر. بدین ترتیب، داده‌های برگرفته شده از یک دین می‌تواند بر داده‌های مأخوذ از دین دیگر پرتو افکند، زیرا معنای داده‌های نخستین روشن‌تر از معنای داده‌های دیگر است. باور رایج بر این استوار است که ما باید قربانی‌ها را به عنوان نذرها و هدایا برای خدایان در نظر بگیریم که مشابه با هدایایی است که به پادشاهان به نشانه احترام و سپاسگزاری ارائه می‌شود، هدایایی که گاهی اوقات نیازهای واقعی را برآورده می‌کنند. اما آیا این تصور، درست است؟ گمان نمی‌کنم. ارائه پاسخی بر مبنای داده‌های برگرفته شده از یک دین خاص، دشوار است. ما باید از آگاهی کلی برخوردار باشیم که به شواهدی مبتنی است که تا جایی که ممکن است از ادیان متعدد و بی‌شماری گردآمده‌اند، بدین منظور که بتوانیم به یقین دست یابیم. بنابراین، ما باید آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم و آنچه که این پژوهش در پدیده‌شناسی به عهده می‌گیرد، همین امر است؛ یعنی در نظر گرفتن پدیده‌ها، نه تنها در بافت تاریخی‌شان بلکه همچنین در ارتباط ایده‌آل‌شان. ما این نوع مطالعه را «پدیده‌شناختی» می‌نامیم، زیرا به بررسی نظام‌مند پدیده‌ها می‌پردازد. پدیده‌شناسی، نوعی علم نظام‌مند است، نه تنها رشته‌ای تاریخی که دین یونان، روم یا مصر را در نظر می‌گیرد. مسئله‌ای که وجود دارد، تعیین این است که خود قربانی چیست نه این که قربانی در دین یونان، روم یا عبری چیست. روشن است که پدیده‌شناسی به این شیوه نقش مهمی را در فهم بهتر و عمیق‌تر داده‌های تاریخی مجزا ایفاء می‌کند.





اختصاص می‌دهد؟ بر این اندیشه هستیم که دیوس، امر الوهی نباید به معنای ظاهری کلمه برگرفته شود. هومر این واژه را نه تنها برای خدایان و پادشاهان، بلکه برای انسان‌های فوق‌العاده نیز به کار می‌برد. بر این گمان هستیم که کاربرد این واژه صرفاً ناشی از احترام بسیار زیاد به سرور و پیشوای مردم است. یا می‌توان گفت که این واژه پیش از پیدایش تاریخ به عنوان پس‌مانده شرایط نخستین تبیین می‌شود.

در واقع غیرممکن است که بر اساس اطلاعات مبهم و ناچیز از رومی‌ها و یونانی‌ها بتوانیم در باب این مسئله به طور بسیار عمیق‌تری پژوهش نماییم. همچنین یافتن نوعی تبیین دینی نیز دشوار است. این مفهوم به نظر ما بیگانه و ابتدایی می‌آید، یعنی ما آن را نمی‌فهمیم. اما در میان ملت‌های دیگر دوره باستان، مفهوم الوهیت پادشاه نه تنها یک واقعیت است، بلکه واقعیتی است که ما درباره آن به خوبی مطلع هستیم. ما نمی‌توانیم درباره اهمیت دینی این مفهوم در میان مصریان و در ایمان برخی از مردم سامی، به‌ویژه بابلیان مردد باقی بمانیم. خداوند همچون یک انسان (پادشاه) بر روی زمین ظاهر می‌شود تا مردم را به راه زندگی، یعنی زندگی ابدی هدایت کند. او در رأس نهادهای اجتماعی و سیاسی آنها قرار می‌گیرد، نهادهایی که ساختارهای زندگی ملت هستند که به طور الوهی معین شده‌اند. جنگ‌ها همواره جنگ‌های خداوند با دشمنان خویش است؛ و عهد و پیمان‌ها با مردم دیگر، توافق‌های الهی است که نه تنها جهان محسوس و متناهی بلکه جهان نامتناهی و جهان دیگر را که در نظم ارگانیکی کیهان و در نظم الهی عالم تبلور می‌یابد در بر می‌گیرد. پادشاهی که مردم را هدایت می‌کند زندگی ابدی این مردم را محقق می‌سازد، یعنی بازآفرینی همواره مکرر این زندگی. پادشاه همان کسی است که برای مردم پیروزی بر مرگ را واقعیت می‌بخشد، همان کسی است که مسئول حاصل‌خیزی خاک و پیروزی بر دشمنان خارجی است که تهدید به نابودی می‌کنند. از این رو، او را همواره با خدای مرگ و بازآفرینی یکسان تلقی می‌کنند و بدین گونه او در میان یونانیان و رومیان به عنوان دیونیسوس، ژوپیتر یا جانوس نمایان می‌شود. رویکرد تطبیقی ما را قادر می‌سازد تا تقدس پادشاه را در میان یونانیان و رومی‌ها درک کنیم. داده‌های ناچیز که فی‌نفسه به آسانی قابل درک نیستند، معنایی را به دست می‌آورند، آن هم معنایی بسیار عمیق. جامعه یونان و روم به همین بنیان دینی‌ای که در میان ملل دیگر به روشنی تمایزپذیر است وابسته بود. هنگامی که ما به دنبال فهم هستیم، اما تنها می‌توانیم به بیشترین احتمال موجود دست یابیم، وضوح یا دقت تردیدناپذیر نمی‌تواند به دست آید و در واقع، هیچ‌گاه به دست نمی‌آید.

نظم جهان الوهی نیز موضوع دیگری است که درباره

اجازه دهید برای مثال نیایش را به عنوان نوعی پدیده دینی خاص در نظر بگیریم. نیایش در هر دینی شکلی متفاوت و ویژگی‌ای مجزا دارد، اما هیچ دین واحدی وجود ندارد که ما را کاملاً نسبت به نیاز دینی‌ای که منجر به عمل نیایش می‌شود، آگاه سازد. ما با «نیایش جادویی» آشنا هستیم که غالباً با مناسک قربانی (برای مثال قربانی‌ها) مرتبط است که هدف آنها تضمین مؤثر بودن نیایش یا حداقل تقویت قدرت‌گیری نیایش است. اما علاوه بر این نوع نخست، «نیایش معنوی» وجود دارد که نشان‌دهنده تسلیم شدن به اراده و خواست خداوند است و قدرت معنوی از این تسلیم‌شدگی به دست می‌آید. اما در هر دوی این موارد ما از «نیایش» سخن به میان می‌آوریم. حال وظیفه پدیده‌شناسی دین پاسخ گفتن به این پرسش است که ما چگونه باید مفهوم «نیایش» را درک کنیم و چه چیزی در صور متنوع این نیایش مشترک است.

در این جا مثال دیگری را بیان می‌کنیم. تزکیه، عملی است که در اکثر ادیان رخ می‌دهد. اهمیت دینی آن چیست؟ تنها براساس مطالعه تطبیقی داده‌های متناظر، تعیین این امر ممکن است که آیا تزکیه دارای تأثیر ایجابی بر تقویت فرد تزکیه شده است یا دارای هدف سلبی برای پالایش آلودگی‌های روحی و معنوی.

مثال دیگر، پیام غیبی است. اهمیت دینی‌ای که به پیام غیبی نسبت می‌دهند، چیست. یک نمونه خاص نظیر پیام غیبی دلفی، اطلاعات کافی و بسنده‌ای را در اختیار ما نمی‌گذارد. اهمیت این پیام غیبی برای مؤمنان بدیهی است، اما تنها به این دلیل است که مؤمنان غالباً به آن نمی‌اندیشند و ما را در تردید رها می‌کنند. مؤمنان می‌توانند به نشانه‌ها بسنده کنند، نشانه‌هایی که به طور بی‌واسطه برای آنها قابل درکند، اما به قدر کافی برای ما روشن نیستند. ما متحمل درد و رنج‌های بسیاری می‌شویم تا دریابیم که آن چیزی که برای آنها بدیهی است چیست، زیرا بنا به تجربه دینی خودمان با پیام‌های غیبی، قربانی‌ها، تزکیه و آیین‌های مقدس اصلاً آشنا نیستیم یا چنین آشنایی بسیار ناقص است. هدف اصلی ما برای آموختن فهم آنها، روش تطبیقی مطالعه است. قربانی، تزکیه و نظایر این، واژه‌هایی کلی هستند که برای تمام ادیان مشترکند؛ براساس یک شناخت نسبتاً کامل از کارکرد آنها است که آنها باید فهمیده شوند.

اما نمونه دیگر مفهوم یونانی و رومی «پادشاهی» است. بر طبق برخی از اعمال عبادی روشن است که در این ملت‌ها نه تنها پادشاه، والاترین روحانی بوده است، بلکه همچنین وی به عنوان یک شخص الهی تصور می‌شد. این به چه معناست؟ چه قابلیت‌هایی به وی نسبت داده می‌شود؟ این «خدا – انسان» در میان این ملت‌ها چه جایگاهی را به خود





آن مجموعه‌ای از داده‌های مرتبط وجود دارد. این موضوع در ادیان مختلف چگونه به نظر می‌رسد؟ آشکار شده است که برخی از اشکال معین پرستش

طبیعت در تعداد زیادی از ادیان نمایان می‌شود اگر چه همواره به صور گوناگون و مختلف. پرستش زمین (به عنوان خدا یا الهه) در بسیاری از ادیان بزرگ دیده می‌شود. مبنای این ایده دینی چیست و حاوی چه ارزش دینی‌ای می‌باشد؟ افزون بر این، تقدس آتش، آب و غیره برای پیروان بسیاری از این ادیان به چه معناست؟ شرح و توضیح دقیق این ایده را چگونه در موارد خاص پرستش آتش یا آب می‌یابیم؟ پاسخی که می‌توانیم ارائه دهیم دقیقاً در همه ادیان یکسان نیست و هیچ پاسخی نیز کامل نیست. تنها بعد از تحلیل تطبیقی قادر خواهیم بود تا به اندیشه‌هایی راه یابیم که در لایه‌های عمیق‌تر قرار دارند و کم و بیش به طور دقیق ارزش یا اهمیت دینی هر شکل مجزا از پرستش را مشخص و معین می‌کنند.

مطالعه تطبیقی در موارد متعدد هدفی کاملاً ضروری برای فهم ایده‌های دینی ناآشنا است، اما مطالعه تطبیقی ضرورتاً ابزاری ایده‌آل نیست. هر دینی را باید از منظر خودش فهمید، زیرا به همان نحو به‌وسیله پیروان آن دین فهمیده می‌شود. نتیجه پژوهش تطبیقی و نتیجه هر نوع پژوهش تاریخی بدین صورت چندان ایده‌آل نخواهد بود، زیرا تنها شناخت تقریبی ممکن است. اجازه دهید تا به طور کامل از اعتبار محدود پژوهش تاریخی آگاهی یابیم. این محدودیت از سوی خود سوژه تحمیل می‌شود، یعنی ویژگی مطلق هر ایمانی. هر مؤمنی، دین خود را به عنوان واقعیتی منحصر به فرد، مستقل و مطلق در نظر می‌گیرد. دین از ارزشی مطلق برخوردار است و بدین ترتیب قیاس‌ناپذیر. این مطلب نه تنها در مورد مسیحیان، بلکه به طور قطع در مورد پیروان ادیان غیرمسیحی نیز صادق است. همچنین این مطلب نه تنها برای هر دینی که به صورت یک کل در نظر گرفته می‌شود، بلکه همچنین برای هر بخش و هر جزء باور دینی صادق است. نه تنها «مسیحیت» یا هر دین خاص دیگری، منحصر به فرد، مستقل و قیاس‌ناپذیر است، بلکه هر باور و هر آیین مذهبی بدین گونه است. باور به این که عالم ارواح، زندگی بخش است و اعمال مذهبی‌ای که به‌واسطه آن، چنین باوری در مناسک دین رازآلود تحقق می‌یابد، حقایقی مطلق برای مؤمنان آن دین هستند. اما مورخ نمی‌تواند ویژگی مطلق داده‌های دینی را به همان شیوه‌ای درک کند که مؤمنان آنها را درمی‌یابند. دیدگاه مورخ، دیدگاهی متفاوت است. فاصله‌ای میان او و ابژه پژوهش وجود دارد، مورخ نمی‌تواند خودش را با آن ابژه به آن گونه که مؤمنان چنین می‌کنند یکسان ببندد. ما نمی‌توانیم در همان حالی که تلاش می‌کنیم اسلام را بفهمیم، مسلمان شویم و اگر می‌توانستیم چنین کنیم، آن گاه مطالعه ما به پایان خود می‌رسید؛ بدین

ترتیب ما باید به طور بی‌واسطه واقعیت را تجربه کنیم. مورخ به دنبال فهم است و چنین کاری را تنها به صورت تقریبی می‌تواند به انجام رساند، به شیوه‌ای تقریبی و نه بیشتر. مورخ تلاش می‌کند تا به‌واسطه همدلی در تجربه خودش آنچه را که «بیگانه و ناآشنا» است مجسم سازد و چنین کاری را تنها به صورت تقریبی می‌تواند به انجام رساند. این تجربه خیالی دوباره یک موقعیت که برای ما بیگانه است، شکلی از بازنمایی است و نه خود واقعیت، زیرا همواره خودش را با اعتباری مستقل تأیید می‌کند. ما می‌توانیم حتی چنین موضع بیرونی‌ای را در رابطه با میراث معنوی‌مان فرض کنیم؛ ما می‌توانیم یک تصویر کم و بیش روشنی را از ویژگی ملی‌مان شکل بخشیم و غالباً چنین می‌کنیم. اما پس از آن، همواره احساس می‌کنیم در صورت‌بندی‌مان نواقصی وجود دارد؛ بازنمایی همواره چیزی غیر از واقعیت است. ماهیت «وجودی» داده دینی هرگز به‌واسطه پژوهش آشکار نمی‌شود و نمی‌تواند معین شود. در اینجا ما محدودیت اعتبار پژوهش تاریخی را مشاهده می‌کنیم. اما شناختن محدودیت اعتبار به معنای انکار ارزش این پژوهش نیست.

به منظور فهم داده‌های (تاریخی) خاص، ما باید غالباً (و شاید همواره) از تعمیم‌هایی استفاده کنیم که نتایج پژوهش تطبیقی هستند. تقدس پادشاهان یونانی و رومی باید در پرتو مفهوم باستان از پادشاهی نگریسته شود؛ قربانی‌های خاص در پرتو ماهیت دینی قربانی باید نگریسته شود. حال این درست است که صورت‌بندی باستان از پادشاهی یا ماهیت دینی قربانی یک مفهوم است و نه واقعیت تاریخی (تنها کارکردهای خاص، واقعیت هستند) اما ما نمی‌توانیم از این مفاهیم صرف‌نظر کنیم. در پژوهش تاریخی، این مفاهیم عملاً به عنوان واقعیات در نظر گرفته می‌شوند، یعنی آنها در محدوده قابل توجهی، به پژوهش جهت می‌دهند و منجر به نتیجه رضایت‌بخش از فهم داده‌ها می‌شوند. محدودیت اعتبار نتایج علمی که پیامد کاربرد چنین واقعیات واهی است، پدیده‌ای نیست که برای علم تاریخ منحصر به فرد باشد. چنین واقعیات واهی و فرمول‌بندی کلی در هر علمی فرض می‌شوند، حتی در علم طبیعی که آنها به عنوان قوانین طبیعی فرمول‌بندی می‌گردند. پژوهش همواره ماهیت پدیده‌ها را پیش بینی می‌کند، اما همین ماهیت، هدف هر تلاش علمی است.

بدین ترتیب نسبت میان تاریخ و پدیده‌شناسی روشن می‌شود. می‌توان حضور دیگری و برعکس آن را فرض کرد. شیوه عمل پدیده‌شناسی (گروه‌بندی داده‌های خاص) و هدف آن (روشن نمودن وضعیت دینی انسان)، این علم را تبدیل به رشته‌ای نظام‌مند می‌سازد. اما اگر ما باید پدیده‌ها را بر طبق ویژگی‌هایی گروه‌بندی کنیم که تا آن جا که ممکن است با مؤلفه‌های ماهوی و نوعی دین مطابقند، پس آن گاه چگونه





معین کنیم که کدام داده‌ها نوعاً وضعیت دینی انسان را روشن می‌سازند و چگونه ما تعیین کنیم که مؤلفه‌های ماهوی دین چیستند؟ نمی‌توان به این

پرسش براساس خود پدیده‌ها پاسخ گفت، اگر چه بدین کار می‌توانیم مبادرت بورزیم. یک تصور کلی در این باره وجود دارد که آن چه همه ادیان به طور مشترک از آن برخوردارند باید هسته دین باشد. اگر ما تمام آنچه را که مختص به یک دین خاص است کنار بگذاریم، آنچه برای ما باقی می‌ماند، اعمال، احساسات و ایده‌های مشترک هستند و آنها چیزی را بیان می‌کنند که ماهیتاً دینی است. به نظر می‌رسد که این روش تا حدی مکانیکی است، اما این روش غیرکاربردی است. مؤلفه‌های بسیار زیادی وجود دارد که در تمام ادیان نمایان می‌شوند. مؤلفه‌های غیرماهوی و بی‌اهمیت نیز به میزان بسیار رخ می‌دهند. از سوی دیگر، هیچ یک از واقعیت‌هایی که مشاهده می‌شوند در تمام ادیان رخ نمی‌دهند. ما حتی سه‌گانه معروف «خدا، روح و نامیرایی» را در همه جا نمی‌یابیم. هنگامی که ما ایده، مثلاً ایده «خداوند» را در نظر می‌گیریم، حتی اگر این واقعیت را نادیده بگیریم که این ایده در بودیسم وجود ندارد، باید نتیجه بگیریم که هیچ ایده خاصی از الوهیت وجود ندارد که در همه جا کاربردپذیر باشد. همچنین اگر ما صور معینی از ایده‌های خاص الوهیت را کنار بگذاریم، به منظور یافتن آنچه که در پس آنها مشترک است، آنگاه آنچه برای ما باقی می‌ماند مفاهیم تهی است. مؤلفه مشترکی که ما به این شیوه می‌یابیم، به قدری مبهم و ناپایدار است که هیچ راهنمایی‌ای در پژوهش پدیده‌شناسی نمی‌کند. به‌درستی می‌توان گفت که تمام داده‌های دینی، اگر به طور عمیق‌تر نگریسته شوند، به طور مشترک مورد اعتقاد هستند. اما اگر ما به اهمیت دینی آنها توجه کنیم، آنها برای ما بیگانه نخواهند بود و مسلماً نه برای مؤمنان دیگر. برای مثال، بسیاری از خدایان طبیعت، نظیر اوسیریس، دمیترو و آتنس را در نظر بگیرید. به محض این که بیاموزیم تا ماهیت آنها را درک نماییم، مؤلفه بیگانه و ناآشنا ناپدید می‌شود و آنها با احساسات و بینش‌هایی که در خودمان انعکاس می‌یابند هماهنگ می‌شوند. تنها بدین دلیل است که می‌توانیم آنچه را که بیگانه است دریابیم. همین مطلب در مورد تمام اعمال و ایده‌های دینی صادق است به محض اینکه ما آنها را بر حسب اهمیت واقعی‌شان درک نماییم. بنابراین، اگر به طور عمیق‌تر بنگریم درمی‌یابیم که هر چیزی به طور مشترک مورد اعتقاد است. هیچ چیز و هر چیز. روشن است که با گام نهادن در این راه ما شناختن ماهیت دین را نمی‌آموزیم. آنچه واقعاً ماهوی است با پژوهش فلسفی شناخته می‌شود. ماهیت، یک مفهوم فلسفی است و وظیفه اصلی فلسفه دین صورت‌بندی همین ماهیت است. ایده‌های اساسی در پدیده‌شناسی، از فلسفه دین اقتباس شده‌اند. فلسفه باید

اصل هدایت‌کننده را در پژوهش پدیده‌شناسی فراهم کند. به عبارت دیگر، نوعی رابطه متقابل میان این دو وجود دارد. آری، فلسفه، وجود دین فردی را از پیش فرض می‌کند؛ نظریه دین، فعالیت دین را فرض می‌کند. هر کسی که به دنبال شناختن ماهیت دین است باید تصویر کلی‌ای از انواع متفاوت عمل و تفکر دینی و نیز انواع متفاوت ایده‌های الوهیت و اعمال آیینی را داشته باشد؛ این‌ها موادی برای پژوهش وی هستند و این مواد دقیقاً همان چیزی هستند که پدیده‌شناسی فراهم می‌آورد.

پدیده‌شناسی دین و تاریخ دین همچنین در همین رابطه متقابل قرار می‌گیرند. به طور طبیعی تاریخ، اطلاعات و موادی را برای پژوهش پدیده‌شناسی فراهم می‌کند، اما عکس آن نیز صادق است.

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اصول و مفاهیم مورد انتظار در تمام قلمروهای علم کلی دین، یعنی تاریخ، سنخ‌شناسی و فلسفه به کار رفته‌اند. ما به طور پیوسته در انتظار نتایجی هستیم که از پژوهش‌های بعدی به دست می‌آیند. همین امر است که خصلت و مشروعیت هر یک از سه شاخه علم دین را مشخص می‌کند. هیچ یک از این سه مستقل نیستند؛ ارزش و دقت نتایج یکی از آنها وابسته به ارزش و دقت نتایج دو رشته دیگر است. جایگاهی که پژوهش پدیده‌شناسی در میان تاریخ و فلسفه اشغال می‌کند آن را به‌شدت جالب و مهم می‌سازد. امر خاص و جزئی و امر کلی بارها و بارها در یکدیگر نفوذ می‌کنند؛ پدیده‌شناسی، تاریخ نظام‌مند دین و فلسفه دین کاربردی است.

روشن است که در تعیین فلسفی ماهیت دین، ما از داده‌هایی استفاده می‌کنیم که در خارج از قلمرو فلسفه و خارج از شناخت ما قرار دارند. ما از تجربه دینی خودمان استفاده می‌کنیم تا تجربه دیگران را دریابیم. اگر ما براساس تجربه خودمان ندانیم که دین چیست (و نه آنچه ماهیت دین است!) هرگز قادر نخواهیم بود تا ماهیت دین را توصیف کنیم. این تجربه حتی در پژوهش صرفاً تاریخی، خود را بر ما تحمیل می‌کند. این امر هم اکنون به‌واسطه ارتباط متقابل سه حوزه مطالعه مذکور اثبات شده است. یک ساختار عقلانی و نظام‌مند در علم دین غیرممکن است، زیرا همواره مقدار معینی از شهود، اجتناب‌ناپذیر است. مسلم است که ما با نوعی علم تطبیقی دین (تاریخ - پدیده‌شناسی - فلسفه) که به طور نظام‌مند به عنوان نوعی واحد منطقی ساخته شده باشند مواجه نیستیم. امر صرفاً منطقی و عقلانی نشان‌دهنده راهی نیست که ما باید طی کنیم، زیرا در پدیده‌شناسی به طور پیوسته با فرض‌ها و انتظارات سروکار داریم. اما این همان چیزی است که کار ما را مهم می‌سازد. این مطالعه خارج از شخصیت ما رخ نمی‌دهد. عکس این امر نیز صادق است، یعنی مطالعه، تأثیری را بر





شخصیت ما اعمال می‌کند. این امر ارزش و خصلتی شخصی را به پژوهش در قلمروهایی می‌دهد که ما ذکر کرده‌ایم. در مورد سوژه‌هایی که می‌خواهیم آنها

را درک کنیم نوعی توسل به احساسات مان صورت می‌گیرد، احساسی که به ما نوعی اطمینان به «ارتباط» مان می‌دهد. نوعی توسل به همدلی تعریف‌ناپذیر وجود دارد که ما باید نسبت به داده‌های دینی‌ای داشته باشیم که گاهی اوقات برای ما بیگانه‌اند. اما این همدلی بدون آشنایی نزدیک با وقایع تاریخی غیرقابل تصور است؛ بدین ترتیب در این‌جا یک هم‌کنشی وجود دارد که این بار میان احساس و شناخت واقعی صورت می‌گیرد. این سخن که مطالعه ما فعالیتی نظری است و با زندگی عملی مان ارتباط ندارد، درست نیست. تردیدی وجود ندارد که ما در طی فعالیت عملی مان رشد می‌کنیم؛ هنگامی که دین، سوژه فعالیت ما است ما از حیث دینی رشد می‌کنیم. منظور ما از این سخن نشان دادن اهمیت بسیار والای وظیفه عملی مان است. ما بر این باوریم که به طور ابژکتیو و علمی کار می‌کنیم اما کار و فعالیت ثمربخش بی‌تردید با روشن‌سازی روحی که فراتر از روح ما امتداد می‌یابد رخ می‌دهد. اجازه دهید که آن را شهود بنامیم؛ حداقل در این باره کسی با ما مخالف نیست.

اکنون باید درباره روشی که پدیده‌شناسی به کار می‌برد چند نکته را بیان نمایم. پدیده‌شناسی تا آن‌جا که ممکن است با ابژه‌های خود ارتباط می‌یابد و داده‌های دینی به شدت متنوع و نامتجانس را درمی‌یابد و از روش‌های تطبیقی بهره می‌جوید. حال اجازه دهید تا تصور عمومی از وظیفه «تطبیق دین» را که در آغاز به آن اشاره کردم با این ابژه مقایسه نمایم. بر طبق این تصور، آن باید ارزش نسبی داده‌ها را معین کند؛ باید برای ما معیاری را فراهم کند که توسط آن بتوانیم میان صور نازل‌تر و والاتر در حیات دینی انسان تمایز نهیم. این مقایسه به طور نظام‌مند در تفسیری تحول‌گرایانه از تاریخ دین انجام می‌پذیرد. این تفسیر در حدود اواخر قرن اخیر، هم در محافل علمی و هم در جاهای دیگر مورد توجه بسیار قرار گرفت. اما در حال حاضر این تفسیر عملاً در میان محققان جایی ندارد، بلکه هنوز در میان بخش‌های وسیعی از افراد که به تاریخ و دین علاقمند هستند کماکان پا بر جا است. این تفسیر واقعا عمومی و عامه‌پسند است و از این رو، نمی‌توانیم آن را در نظر بگیریم. از ما می‌خواهند تا به دقت نقاط ضعف و قوت آن را بررسی کنیم. باور اصلی این است که تاریخ بشر هدف خاص خود را برای ما دارد و پس از تحمل دردهای بسیار عظیم، تمدن ما را به وجود آورده است، یعنی به عنوان نتیجه هر آنچه که بر آن مقدم بوده‌اند. تاریخ دارای یک معنا است: تاریخ تابع خطی پیوسته از امر ابتدایی به امر تحول یافته و تا والاترین امر است. در دین و در سایر بخش‌های فرهنگ مان، ما بر نقطه

هرم تاریخ قرار داریم. بر طبق دیدگاه تحول‌گرایانه، این امر با تحلیل تطبیقی انواع تاریخی دین به وضوح آشکار می‌شود. چنین تحلیلی به تفسیر تحول‌گرایانه از تاریخ دین می‌انجامد.

نظریه تحولی بر دو گونه است: تاریخی و ایده‌آلیستی. بر طبق تحول‌گرایی تاریخی، نتایجی که در هر دوره تاریخی به دست می‌آید به نسل بعدی سپرده می‌شود و توسط آنها بسط و گسترش می‌یابد. ارزش‌ها هرگز از بین نمی‌روند؛ ارزش‌ها همواره به واسطه نسل‌های بعدی برگرفته می‌شوند. نوعی رابطه تاریخی میان تمام دوره‌های فرهنگی وجود دارد. این همان نظریه تپله است و بسیاری نیز با وی موافق بودند. بر طبق تحول‌گرایی ایده‌آلیستی، ایده بشریت و ماهیت دین، دارای وجود خاص خودش است و خودش را به واسطه پدیده‌های تاریخی، حتی به واسطه پدیده‌هایی که فراتر از روابط تاریخی مشاهده‌پذیر هستند تحقق می‌بخشد. علاوه بر این، خود را بیشتر و بیشتر از واقعیت تحول نیافته می‌گسلد که در صورت ابتدایی جلوه می‌کند و در والاترین تمدن‌ها و دین‌ها به وضوح کامل درمی‌آید. تحول‌گرایی ایده‌آلیستی (علاوه بر دیدگاه‌های دیگر) شامل صورت‌بندی هگلی از تحول می‌شود؛ تاریخ دین را می‌توان به عنوان تحولی دیالکتیکی از ایده دین تلقی کرد. از دیدگاه فلسفی باید این مسئله را دریافت که همین مورد می‌تواند برای نوع تحول‌گرایانه پژوهش تطبیقی صادق باشد. وظیفه فلسفه دین توصیف ماهیت دین توسط تعیین رابطه دین با واقعیات معنوی دیگر - عوامل عقلانی، اخلاقی و زیباشناختی در زندگی معنوی مان - است و بدین ترتیب وظیفه فلسفه دین دست‌یابی به تعریفی از ماهیت متمایز دین است. البته هنگامی که این ماهیت تعریف شود، مؤلفه غیرماهوی در پدیده‌های دینی نیز باید نمایان شوند. این حق بی‌چون‌وچرای فلسفه دین است. آشکار است که برخی صور دینی، برخی صورت‌بندی‌ها از باور و برخی مناسک عبادی، این مؤلفه ماهوی را بهتر از موارد دیگر بیان می‌کنند. بدین ترتیب، صور نازل‌تر و والاتر در تاریخ متمایز و نمایان می‌شوند. دین ماهیتا نوعی نیروی زنده تلقی می‌شود که خودش را حفظ می‌کند، حتی اگر با گرایشات پست یا شرایط بازدارنده مواجه شود. چنین صورت‌بندی‌ای از دین خود به خود به تصور رشد و گسترش دین در جریان تاریخ می‌انجامد. بر مبنای دلایل فلسفی می‌توان از تحول‌گرایی تاریخی و ایده‌آلیستی دفاع کرد. روش فلسفی، استنتاجی است، یعنی داده‌های تاریخی با تعیین این که پدیده‌ها چگونه ماهیتاً تحول می‌یابند، فهمیده می‌شوند.

افزون بر این، باید اذعان کرد که ماهیت دین، مفهومی است که نه تنها فیلسوف، بلکه مورخ و دانشجوی پدیده‌شناسی نیز نمی‌تواند از آن غفلت کند. محقق باید قادر باشد تا امر ماهیتا دینی را از امر غیرماهوی در تمام پدیده‌های تاریخی





مؤمنان بفهمد، آن گاه از واقعیت دینی غفلت می‌ورزد. زیرا هیچ واقعیت دینی‌ای غیر از باور مؤمنان وجود ندارد.

بنابراین، مفاهیم و صور «ابتدایی» و «کاملاً تحول یافته» دین برای پژوهش تاریخی حیاتی هستند. ایده‌های دینی و مناسک عبادی به مجموعه‌ای از ارزش‌های نسبی تجزیه می‌شوند، در حالی که آنها در واقعیت به عنوان ارزش‌های مطلق به کار می‌روند. ما باید دیگران را به عنوان افراد مستقل و معنوی درک کنیم؛ ما نباید اجازه دهیم که ارزیابی‌مان به واسطه میزان توافق یا اختلاف آنها و خودمان تعیین گردد. برای مورخ تنها یک ارزیابی ممکن است: مؤمنان کاملاً بر حق هستند. تنها پس از این که این مسئله را دریابیم ما می‌توانیم این افراد و دین آنها را درک کنیم.

البته این امر بدین معنا نیست که هر گرایش دینی ناپایداری که در تاریخ یافت می‌شود، می‌تواند مدعی چنین ارزیابی‌ای شود. البته، [گاهی] دیدگاه‌های بی‌اهمیت و سطحی‌ای نمایان می‌شوند که به لحاظ دینی ارزش توجه ما را ندارند. چگونه می‌توان یکی را از دیگری جدا کرد؟ این مشکل بزرگی نیست. آن چه که همواره بی‌اهمیت از کار درمی‌آید، وجود قبلی‌ای نیز در تاریخ ندارد. این پدیده‌ها به خاطر ارزش بی‌اهمیت‌شان تنها دارای یک وجود گذرا هستند. تا آن جایی که ادیان باستان مورد توجه باشند، بسیاری از داده‌هایی از این نوع بدون بر جا گذاشتن هیچ گونه ردی برای ما ناپدید می‌شوند یا حداقل به خاطر فاصله‌شان با ما دیگر مشهود نیستند. پدیده‌های دینی‌ای که در ابتدا توجه مورخ و پدیدشناس را مشغول می‌سازند، فرمول‌بندی باور و اعمال دینی‌ای است که به مدت قرن‌ها یا هزاره‌ها دوام آورده‌اند.

به روشنی دیده شده است که آنها قادرند تا زندگی نسل‌های بی‌شماری را دربر بگیرند، زیرا به دقت آگاهی دینی کل افراد را بیان کرده‌اند. همین امر دربارهٔ صور بسیار کهن پرستش طبیعت و موجودات روحانی (این دو نمی‌توانند به دقت تفکیک شوند) صادق است که حتی در زمان ما نیز به حیات خود ادامه داده‌اند. همچنین این امر دربارهٔ تصورات اسطوره‌ای صادق است که در آنها ایمان به همراه اعمال دینی نظیر صور بی‌شمار قربانی‌ها، پیش‌گویی‌ها و غیره فرمول‌بندی شده است. بقای طولانی تمام این داده‌های دینی، ارزش دینی آنها را اثبات می‌کند، یعنی داده‌هایی که بر جا مانده‌اند، ارزش‌های ماهوی زندگی هستند و در واقع هم بدین گونه‌اند. تمدن‌های تأثیرگذار مردمان دوره باستان در آنها یافته می‌شود. همین مطلب را نمی‌توان در باب لحظات گذرا و پدیده‌های موقتی بیان کرد. همان طور که افراد بی‌اهمیت نمی‌توانند به‌مانند شخصیت‌های برجسته توجه ما را جلب کنند، ایده‌های موقتی و گذرا نیز نمی‌توانند به‌مانند باورهایی که قدرت درونی‌شان را اثبات

معینی که ابژه پژوهش وی هستند مجزا کند. وی به منظور دستیابی به نتایج درست باید با دین همدلی داشته باشد و از آنچه دین است آگاهی داشته باشد و این آگاهی دقیقاً همان چیزی است که فلسفه دین درصدد است تا صورت‌بندی نماید. بسیاری از مورخان فاقد این «احساس» هستند. اما عکس این نیز درست است: فیلسوفی که می‌خواهد تا مؤلفه ماهوی را توصیف کند باید با داده‌های تاریخی سروکار داشته باشد. وی آنها را با استنتاج محض به هم متصل نمی‌کند. او نمی‌تواند در این باره حکم نماید که داده‌های خاصی باید وجود داشته باشند. تاریخ و فلسفه باید با یکدیگر همکاری کنند، یعنی یکی از آنها نمی‌تواند قانونی را برای دیگری وضع کند. هر یک به یکسان در قلمرو خود مستقل هستند.

اما اگر الگوی خاصی از تحول، الگوی تحول‌گرایانه، بر تاریخ تحمیل شود، آن گاه این استقلال از میان می‌رود. تاریخ دین و پدیدشناسی، به عنوان ابژه خود، از فرمول‌بندی تصور ما از ماهیت داده‌های دینی برخوردار نیستند. این وظیفه فیلسوف است. آنها برعکس باید آن ارزش دینی‌ای را که مؤمنان (یونانیان، بابلیان، مصریان و غیره) به باورهایشان اعطاء می‌کنند و دین را به آن گونه که در نزد مؤمنان است پژوهش نمایند. ما می‌خواهیم دین آنها را و نه خود آنها را درک کنیم و از این رو، در این جا با ماهیت دین سروکار نداریم، زیرا این ضرورتاً در دین خودمان برای ما بیان شده است.

بنابراین، تمام نظرات و دیدگاه‌های تحول‌گرایانه اگر اجازه دهیم که الگویی را برای پژوهش تاریخی ما وضع کنند، ما را از آغاز منحرف می‌کنند. مؤمنان هرگز دین خود را به عنوان نوعی پیوند در زنجیره تحول نمی‌نگرند. شاید گاهی اوقات دین خود را به عنوان هدف بنگرند، اما هرگز به عنوان نوعی پیوند بینابینی تلقی نمی‌کنند؛ اما در دیدگاه تحول‌گرایانه، این مفهومی اجتناب‌ناپذیر است. هیچ مؤمنی، باور خود را به عنوان امری که به نحوی ابتدایی است در نظر نمی‌گیرد و لحظه‌ای که ما این گونه بیان‌دیشیم، دیگر به طور واقعی همدلی‌مان را با آن از دست می‌دهیم. پس ما تنها به ایده‌های خودمان از دین می‌پردازیم و نباید خودمان را فریب دهیم که شناخت ایده‌های دیگران را آموخته‌ایم. از این رو، مورخ و دانشجوی پدیدشناسی باید قادر باشند تا خودشان را فراموش کنند همچنین قادر باشند تا خودشان را وقف دیگری نکنند. تنها پس از این خواهد بود که درمی‌یابند که دیگران خودشان را به آنها وقف و تسلیم می‌کنند. اگر آنها ایده خود را به آنها عرضه بدارند، دیگران از آنها جدا خواهند شد. پس در مورد ارزش‌هایی که برای ما بیگانه هستند، هیچ عدالت و انصافی رعایت نمی‌شود، زیرا آنها اجازه نمی‌یابند که به زبان خاص خودشان سخن بگویند. اگر مورخ تلاش کند تا داده‌های دینی را از منظری متفاوت از منظر





کرده‌اند خواستار همان توجه باشند. در مطالعه ادیان باستان، فاصله زمانی زیادی که (میان آنها و خودمان) وجود دارد این امتیاز را ارائه می‌دهد: تغییرات موقت

و گذرای بی‌شمار بدون تردید به نگاه در نیامده‌اند و خطوط اصلی بر چیزی دلالت دارند که ماندگار و ارزشمند است و با وضوح بیشتری به توجه اصلی ما در می‌آید. آنچه که به دقت از سوی نسل‌ها ارزشمند بوده و پذیرفته شده است و قادر بوده است تا به عنوان بنیان زندگی به کار آید ارزش درونی خود را اثبات نموده است. ما می‌توانیم این را تنها به همان معنایی درک کنیم که مؤمنان آن را می‌فهمند؛ اینکه این ارزش، ارزش مطلق زندگی است.

بنابراین، دیدگاه تحول‌گرایانه، دیدگاهی غیرتاریخی است. این دیدگاه بسیار عمومی است زیرا همدلی با تاریخ بیش از حد نادر است. برای بسیاری از افراد، مواجهه منصفانه با دیدگاه دیگران هنگامی که مباحث معنوی زندگی مطرح است، وظیفه‌ای بسیار دشوار است. در پژوهش تاریخی، ما به عنوان مشاهدگر با داده‌های دینی مواجه می‌شویم؛ اکثر افراد دست‌یابی به این رویکرد را دشوار می‌یابند و بدین گونه خودشان را به طور مستقیم در جریان زندگی قرار می‌دهند و تنها پذیرای ایده‌هایی هستند که با واقعیت‌های زندگی عملی مطابقتند. اگر این گونه شود، سرزنش و تقبیح دیدگاه دیگری براساس دیدگاه خودمان، اجتناب ناپذیر خواهد بود. می‌توان گفت که از دیدگاه عملی، این افراد برحق‌اند زیرا در عمل ما ناراضی خودمان را از آنچه بیگانه است با نپذیرفتن آن نشان می‌دهیم. اما از دیدگاه نظری، آنها برخطا هستند.

ب. «امر مقدس»

در این جا و به عنوان مقدمه فهرستی از کارهای اخیر را در حوزه پدیده‌شناسی دین ارائه نمی‌دهم. مهم‌ترین آثار رساله‌هایی هستند که در مورد موضوعات خاص نظیر سرآغاز مناسک به نگارش درآمده‌اند. بسیاری از این‌ها در فصل‌های بعدی ذکر خواهند شد. اما در این جا می‌خواهم به اثری اشاره کنم که از اهمیت خاصی برخوردار است. این کتاب، امر مقدس رودلف اتو است، کتابی با دویست صفحه، البته هنگامی که برای اولین بار در سال ۱۹۱۷ منتشر شد اما به‌نحو قابل توجهی در چاپ‌های بعدی گسترده‌تر شد. این کتاب، یکی از پخواننده‌ترین کتاب‌ها در ادبیات الهیاتی معاصر است.

اتو در بسیاری از مفاهیم و احساساتی که زندگی دینی را مشخص می‌کنند امر مقدس، یعنی اصل دین نوعی را در نظر می‌گیرد. امر مقدس یک مؤلفه کلی است و نمی‌تواند بر حسب اصطلاحات عقلانی، اخلاقی یا زیباشناختی بیان شود. در وهله اول، دقیقه‌هایی که محتوای تحقیق بخش ایده امر مقدس هستند، از یکدیگر متمایز شده‌اند. این شیوه به

صورت دیالکتیک هگل انجام نمی‌پذیرد، بلکه به لحاظ روان‌شناختی و با تحلیل واقعیت دینی صورت می‌گیرد. اما عدم امکان این نوع تلاش و فعالیت به‌واسطه این واقعیت آشکار می‌شود که: در حالی که پرداخت و بررسی به لحاظ صوری نظام‌مند است، در محتوا چنین نیست. مهم‌ترین مقاله کتاب اتو، اگر چه به طور خاص اصیل نیست، تحلیل مفهوم «تقدس» است. مؤلفه‌های متفاوتی در عناوینی گنجانده شده است که اکنون برای هر مورخ دین آشنا هستند. این مطالعه در روان‌شناسی دین در واقع کاملاً و ماهیتاً نظری است و دقیقاً به حوزه فلسفه دین تعلق دارد که درصدد تعیین ماهیت دین به طور کلی است. اما باید خاطر نشان کرد که اتو به عنوان فیلسوف و الهی‌دان در نمی‌یابد که بر این اساس هیچ گذری به فهم تاریخی که او به عنوان هدف خود تلقی می‌کند ممکن نیست. او مرتکب همان خطای تیله و پفالیدرر می‌شود که براساس داده‌های تاریخی تلاش می‌کردند تا از صورت‌بندی ماهیت دین فراتر روند. اتو همانند هگل بر آن است که هسته همه پدیده‌ها منطقی در ذات است و پدیده‌ها باید براساس ماهیت شناخته شوند. «در هسته بلوط، درخت بلوط منطقی است». این گزاره هیچ ارتباطی با گیاه‌شناسی ندارد. تحلیل ساختار دانه‌های بلوط، کمترین اطلاعاتی درباره ماهیت درختی که در حال رشد است ارائه نمی‌دهد. این اندیشه که حتی فهمی جزئی از ارگانیزم تحول یافته می‌تواند براساس صورت آغازین آن به‌دست آید، صرفاً نوعی توهم است. به همین ترتیب، تصور اینکه نوعی تحول نظام‌مند از علم دین، از ماهیت به پدیده‌ها یا برعکس وجود دارد، هر چند که مفهوم ماهیت دین به کار رفته باشد، نوعی توهم است.

وحدت مطالعه روان‌شناختی براساس الگوی تحولی مورد نظر اتو به هم ریخته است. daimonion تبدیل به theion و numen (به معنای رومی) تبدیل به dues گشته است و پرستش ابژه‌های طبیعی تبدیل به پرستش موجودات روحانی شده است. این رشد در جهتی معین به شرطی می‌تواند ممکن باشد که تاریخ بشر، نوعی تاریخ طبیعی باشد، به همان گونه که با تبدیل یک دانه بلوط به درخت بلوط قابل مقایسه است. اما در تاریخ بشر، رشد منظم و قاعده‌مند در جهتی معین کاملاً غایب است. دین و تمدن مصری تقریباً به مدت دو هزار سال به یک شکل باقی ماند و سپس ناپدید شد. چند هزار سال فرهنگ انسان‌های اولیه به یک شکل باقی ماند؟ افزون بر این، در بسیاری از ادیان، یعنی ادیان یونان و روم برای مثال، daimonion کماکان در کنار theion باقی مانده است؛ یعنی خدایان طبیعت، کماکان در کنار خدایان معنوی وجود دارند و غیره. حتی همین خدایان منفرد می‌توانند دارای دو معنا باشند. بسیار متحمل و یقینی است که هر دو نوع از الوهیت دارای ارزش‌های دینی متمایز خودشان باشند.





ما با پیروی از این رویکرد با تجلیات بسیار متفاوت امر مقدس آشنا خواهیم شد، اما هرگز به تعریفی از امر مقدس دست نمی‌یابیم. در واقع، در مطالعه تاریخی و پدیده‌شناختی این پیش‌فرض وجود دارد که تقدس نیز واقعیتی برای ما است، واقعیت به طور کلی. این فرض، فرض پیشینی در پژوهش ما است. اما مورخ که می‌خواهد پدیده‌ها را دریابد دارای رویکردی متفاوت از فیلسوف است که می‌خواهد ماهیت یک واقعیت را درک کند و درصدد است تا خودش را بشناسد. احمقانه خواهد بود که یک رشته را فدای دیگری کنیم یا ارزش متمایز هر دوی آنها را انکار کنیم. مورخ نمی‌تواند به عنوان فیلسوف سخن بگوید و برعکس. اتو سعی داشت تا مورخ و فیلسوف را در نظریه تحولی‌اش به هم گره بزند و به همین دلیل استدلال وی مایه تأسف و اندوه شده است. البته شناخت تاریخی اتو بیشتر از هگل است، اما اتو کماکان فیلسوف باقی می‌ماند و بیشتر از هگل قادر نیست تا داور کاملی را درباره ویژگی خاص ایده‌های دینی بیگانه - ویژگی مطلق آنها را - به انجام برساند. مورخ باید در پژوهش خود، از به‌کارگیری تعریف خاص یا تحلیل فلسفی خاص از دین بپرهیزد.

ج. دو نوع جهت‌گیری دینی

پدیده‌شناسی دین تلاش می‌کند تا پدیده‌های دینی را از طریق طبقه‌بندی آنها به گروه‌ها درک نماید. این گروه‌ها که پدیده‌های نوعی هستند بر حسب تعداد بی‌شمارند. ما باید مطالعه خودمان را به گروه‌های بزرگ‌تر و گروه‌هایی که با وضوح بیشتری به تصویر کشیده شده‌اند محدود نماییم. تقریباً می‌توان از دو نوع سخن گفت: نوع اول همان نوعی است که مظهر آن را می‌توان تمدن اروپا دانست و به ویژه مسیحیت و نوع باستان که ملل دوره باستان مظهر آنند و همچنین تمدن‌هایی که برای ما «بیگانه» هستند. این تمایز میان تمدن خودمان و تمدن‌هایی که برای ما بیگانه هستند حداقل از اهمیتی عملی و کاربردی در فعالیت ما برخوردار است. [زیرا] تفاوتی آشکار می‌شود که فرمول‌بندی آن ممکن باشد. در این‌جا زمان بیشتری را به بحث در این مورد اختصاص نمی‌دهم، زیرا توضیح مفصل باید هنگامی ارائه شود که گروه‌ها و انواع خاص بررسی شوند، اما پیشاپیش ذکر این نکته که تفاوت وجود دارد، سودمند خواهد بود.

این واقعیتی قابل توجه است که انسان‌های دوره باستان، به رغم تمام تفاوت‌هایی که در ویژگی ملی و دینی خود داشتند، به طور شگفت‌انگیزی در مورد مسائل دینی همدیگر را به خوبی درک می‌کردند. این واقعیت را می‌توان نه تنها در گزارش‌هایی که در این زمینه وجود دارند، مشاهده کرد، بلکه این امر را می‌توان به‌ویژه از توافقی که در نهادها و ایده‌های

[در کتاب اتو] آشکار است که الگوی تحول‌گرایانه بر واقعیت تاریخی تحمیل شده است؛ یعنی به خاطر صورت‌بندی خاص از فرم‌های اولیه آگاهی دینی. اتو در این اندیشه برخطاست که تاریخ، صحت نظریه‌اش را ثابت می‌کند. نوعی واقعیت تاریخی عملاً بر دیدگاه وی تحمیل شده است، یعنی تفاوت میان صورت‌بندی وی و آنچه ما ایده «اولیه» امر الوهی می‌نامیم. وی برای فهم صورت‌بندی دیگر می‌خواهد تا به طور نظام‌مند بر این شکاف پلی بزند. ایده امر الوهی که هیچ معنا و ارزشی برای من ندارد باید صورت ابتدایی ایده خودم باشد. اگر یک کاهن پارسی فرهیخته می‌خواست تا دیدگاهی کلی را از تاریخ دین به تصویر بکشد بی‌تردید می‌گفت که دین او، اوج و قله تحول تاریخی است. چنین سخنانی برگرفته شده از یک مورخ نیست، بلکه از آن یک الاهی‌دان است. نمی‌توان در تاریخ دین، هیچ استدلال و برهانی برای صدق ایمانش یافت؛ «تحول» در صدها جهت متفاوت در جریان است. مؤمن، اعتبار ایمانش را در قلمروی کاملاً متفاوت می‌یابد. این اعتبار از رویکردی تطبیقی که دین فرد به عنوان صورت تطهیرگشته میراث دینی بشر تلقی می‌شود به دست نمی‌آید بلکه در فعالیت واقعی زندگی دینی حاصل می‌شود. هر مؤمنی خواهد گفت که او یقین به ایمانش را مدیون خداوند است و همین امر، واقعیت دینی است.

ما باید پرسش‌ها را در جهتی متفاوت از اتو مطرح کنیم. ما نباید مفهوم «تقدس» را به عنوان نقطه عزیمت خود در نظر بگیریم و مثلاً پرسیم چگونه امر قدسی و امر ملکوتی در پدیده‌های طبیعی آشکار گشته‌اند. برعکس، ما باید پرسیم چگونه مؤمن، پدیده‌هایی را که «مقدس» می‌نامد، درک می‌نماید. نیازی نیست تا کاربرد خاصی از مفهوم «تقدس» را به هر ابژه‌ای اطلاق کنیم، زیرا تقدس، ماهوی‌ترین عنصر در خود واقعیت است.

درک انسان‌های دوره باستان از طبیعت، متفاوت از درک ماست و ما باید تلاش کنیم تا احساس‌ها و برداشت‌های آنها را درک نماییم. بنابر این، ما در خواهیم یافت که مؤمنان در اتخاذ چنین نگرشی برحق هستند و این نگرش بدان‌گونه که اتو معتقد است، ابتدایی نیست. اگر ما درصدد باشیم تا آنها را به خوبی درک نماییم، حقیقت ایده‌های آنها را در خواهیم یافت، یعنی این حقیقت که پدیده‌های طبیعی، «مقدس» هستند. از این رو، نقطه عزیمت پدیده‌شناسی، دیدگاه مؤمنان است و نه مفهوم «تقدس» بر حسب مؤلفه‌هایش.

اگر ما این روش پدیده‌شناختی را به کار ببریم، آن‌گاه تمام نظریه‌ها در باب دیدگاه‌های ابتدایی، والاتر و والاترین آنها به یک‌باره فرو می‌ریزند. ما امر مطلق را (یعنی آنچه برای مؤمن، مطلق است) در تجلیات متنوع‌اش درک می‌کنیم و آنچه مطلق است هرگز نسبتاً مطلق نیست.





دینی اصلی آنها وجود دارد فهمید، هرچند که به شیوه متفاوتی بیان شده‌اند. ما مردم اروپای مدرن گاهی اوقات مشکلات بسیار زیادی در فهم این

ایده‌های دینی دوره باستان داریم. این واقعیت را می‌توان در اشتباهات بسیاری که صورت می‌گیرد، حتی در رابطه با آنچه که از بیشترین اهمیت برخوردار است، یعنی ویژگی واقعی و ارزش دینی این ملل بیگانه، فهمید. این اشتباهات حتی از سوی دانش‌جویان جدی این موضوع در طی چند قرن اخیر - از جمله قرن بیستم - صورت گرفته است، به‌رغم ابزار گسترده‌ای که لغت‌شناسی و باستان‌شناسی فراهم آورده است. کاملاً مسلم و بدیهی است که فاصله عظیم‌تری میان ما و ملل باستان در نسبت با ملل باستان با خودشان وجود دارد. تفاوت زمانی، تنها دلیل نیست، زیرا تفاوت عظیم‌تری در میان خود ملل باستان در نسبت با آنها و ما وجود دارد. علاوه بر این، حتی قبل از آغاز دوره مسیحیت، این شکاف وجود داشت.

آنچه در اینجا واقعاً باید با آن سروکار داشته باشیم، دو نوع «تمدن» به وسیع‌ترین معنای ممکن است و ما این دوران را نوع باستان و مدرن می‌نامیم. نوع تمدن ما در ابتدا در تاریخ یونان با روشنگری کلاسیک به وجود آمد. این عقل‌گرایی که فرد از توانایی‌های خود آگاه می‌شود جایگاهی هدایت‌کننده در یونان و روم یافت، اما نوع باستان کماکان در کنار آن به حیات خود ادامه داد.

این نوع [رویکرد] عقل‌گرایانه که نسبتاً به واسطه مسیحیت قدیم به حاشیه رانده شده بود، در قرن سیزدهم دوباره سربرداشت. آن‌گاه نگرش «عصر روشن‌گری» دوباره بسیاری از مبانی گم‌شده خود را توسط رنسانس و به ویژه احیای فلسفه ارسطویی در اسکولاستیسم به دست آورد و از آن پس بود که تمام تمدن مدرن را مشخص نمود. جهت‌گیری علمی و اخلاقی ما غالباً ارسطویی، یعنی وابسته به روشن‌گری کلاسیک است. همین جهت‌گیری است که فهم انسان‌های دوره باستان و ارزیابی منصفانه درباره آنها را برای ما دشوار نموده است.

آنچه که ویژگی ادیان و تمدن‌های باستان را شکل می‌دهد آگاهی روشن از تعامل و در واقع آمیزش عوامل متناهی و نامتناهی در تمام پدیده‌هایی است که با جوهرهای زندگی در ارتباطند. انسان مدرن نیز آگاه است که تمام آنچه می‌داند و درک می‌کند مبتنی بر واقعیتی ناشناخته است. نیرو چیست؟ انرژی چیست؟ آیا اصول هر علم مکانیک - گرانش و نیروی گریز از مرکز - ایده‌های اسطوره‌ای هستند؟ و بسیط‌ترین فرایند زندگی، خود زندگی چیست؟ اما از زمان یونانیان به بعد، این اعتقاد در انسان مدرن ریشه دوانید که امر ناشناخته می‌تواند و باید بیش از پیش محدود شود و این امر ناشناخته ضرورتاً متفاوت از آنچه که قبلاً شناخته شده، نیست. آن چیزی

که الهام‌بخش این طرز تفکر است، معنای فعالیت مستقل و مستحکم ذهن بشر در موضوع قرار دادن خود طبیعت است.

اما هر ارزشی به هزینه ارزش دیگر به دست می‌آید؛ در این‌جا این ارزش به هزینه آگاهی از زمینه اسطوره‌ای وجود است. در میان مردم دوره باستان همان معنایی از اسطوره رایج بود که ما را احاطه کرده است، نوعی احساس [وجود] نیروها و انرژی‌های خودانگیخته که انسان دوره باستان همواره معنای آن را به صورت اسطوره می‌فهمید. البته او با روابط عقلانی علیت آشنا بود، اما اهمیت اولیه را به چیزی اطلاق می‌کرد که از درک مفهومی می‌گریخت. همین عامل غیر عقلانی بود که برای وی از بیشترین اهمیت برخوردار بود. ممکن است گمان کنیم که فهم این موضوع برای ما نباید چندان مشکل باشد و اذعان کنیم که انسان‌های دوره باستان کاملاً برحق بودند و ما نیز بدین شیوه اندیشه نماییم. اما تفاوت عظیمی باقی می‌ماند. ما تجلیات بی‌شمار راز هستی را در نگاهی کلی در می‌یابیم. بنیان رازواری هستی همواره یکسان است. [برای ما] هر جا و در تمام تجلیاتش، یعنی آنچه که وجود دارد و تمام آنچه که رخ می‌دهد شاهدی بر واقعیت و فعالیت خداوند است. برعکس، نزد انسان‌های دوره باستان راز یک پدیده متفاوت از راز یک پدیده دیگر است به همان اندازه که خود پدیده‌ها متفاوت از یکدیگرند؛ هر مورد، موردی جدید و خاص است و به «نومن» جدیدی اشاره دارد. بر طبق این دیدگاه، هر پدیده زندگی منحصر به‌فرد است و این پدیده را نباید به هیچ پدیده دیگری تقلیل داد و این پدیده دارای کیفیت منحصر به‌فردی از هستی است. جواهر مستقلی که از یکدیگر متفاوتند نمی‌توانند به یک اصل تقلیل یابند؛ در غیر این صورت دیگر مستقل نیستند. بنابراین، آنها به خدایان متفاوت اشاره می‌کنند. از این نظر، این واقع‌گرایی است. چندخدایی، تصویری از امر الوهی است که با تنوع نامتناهی در راز هستی مطابقت دارد. تفاوت‌های عقلانی (در اندازه، وزن و نیرو) نسبی هستند و می‌توانند در یک تعمیم فهمیده شوند، اما این موضوع درباره تفاوت‌های غیرعقلانی صادق نیست. ارزش دینی چندخدایی مبتنی بر همین واقعیت‌هاست. نیروی غایی متفاوت در دانه‌ای که می‌روید متفاوت از ریشه‌ای است که برگ را نگه می‌دارد و همچنین متفاوت از نیرویی است که در ساخت خوشه وجود دارد. این همان چندخدایی است. امر مستقل و نهایی به عنوان نیروی الهی تلقی می‌شود، حتی در ایزدها و وقایعی که مسلماً ما را ترغیب نمی‌کند تا آنها را پرستش نماییم. برای مثال، حیوانات را در نظر بگیرید که برای انسان‌های دوره باستان غالباً به عنوان مظاهر الهی یا موجودات الهی تلقی می‌شدند. فهم تقدس خاصی را که ملل دوره باستان و مردمانی دیگر در حیوانات می‌دیدند و اهمیتی که به آنها نسبت می‌دادند برای





ما بسیار دشوار است. رویکر مدرن ما، که از روش تعمیم استفاده می‌کند، هیچ پاسخی به این پرسش ما نمی‌دهد.

زندگی را به کنترل درمی‌آورند و آن را برمی‌چینند. تابوهای متنوعی که باید در چنین لحظاتی در نظر گرفته شوند تنها بازشناسی و پذیرش این موقعیت خارق‌العاده هستند. کل جامعه در قلمروی از تقدس است که به‌واسطه نیروهای ناآشنا و خودانگیخته محاصره شده است. هیچ خدای خاصی با اجتماع دینی روبرو نمی‌شود؛ خود پدیده‌ها مقدس و الوهی هستند. ما هیچ چیز نامتناهی‌ای را در این پدیده‌ها نمی‌بینیم، حداقل هیچ چیزی جز مؤلفه نامتناهی‌ای که می‌توان گفت در تمام پدیده‌ها حضور دارد، اما مؤمن واقعاً این پدیده‌های خاص را دارای کیفیتی خاص از عدم تناهی می‌بیند. حال ممکن نیست که بگوییم او در اشتباه است. ما مایلم که کسوف و خسوف را به عنوان پدیده‌هایی تلقی کنیم که کاملاً تبیین شده‌اند به عنوان سایه‌ای که درخت بر زمین می‌اندازد اما این یک واقعیت است که کسوف خورشید احساسی عمیق را در کسی ایجاد می‌کند که آن را مشاهده می‌کند. ممکن است فرد خود را با این اندیشه فریب دهد که پدیده کسوف کاملاً طبیعی است، اما حرکت اجسام سماوی، از جمله طلوع خورشید در هر صبحگاه، از ایجاد احساس حضور تهاجمی نیروهای نامتناهی ناتوان نیست. ابتدایی و خرافه نامیدن این احساس صرفاً ابلهانه خواهد بود.

هنگامی که واقعیت ایمان مؤمنان را به عنوان نقطه عزیمت خود برگزینیم تصور متفاوتی از «امر مقدس» را به دست می‌آوریم در نسبت با زمانی که «ماهیت» دین به طور کلی را به عنوان نقطه عزیمت در نظر بگیریم. آشکار است که این واقعیت خودبسنده و مطلق است؛ همچنین فراتر از تمام نقدهای عقلانی ماست. تنها مشکل ما صورت‌بندی دقیق این واقعیت و فهم آن از درون است.

می‌توان سوژه‌های پدیده‌شناسی دین را به سه گروه طبقه‌بندی کرد: تصورات یا اعتقاداتی که در ادیان، درباره جهان، درباره انسان و درباره عمل نیایش می‌یابیم. به عبارت دیگر، این سه زیرمجموعه عبارتند از: کیهان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی دینی و مناسک.

پی‌نوشت:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب ذیل:

Kristensen, W. Brede. (1971). *The Meaning of Religion; Lectures in the Phenomenology of Religion*. John B. Carman (trans). Martinus Nijhoff/ The Hague.

نگارنده این کتاب را در دست ترجمه دارد.

این تصور کثرت‌گرایانه از رازوارگی تجلیات زندگی از معنای دینی طبیعت برگرفته شده است، معنایی که انسان‌های دوره باستان به‌شدت از آن برخوردار بودند و ما فاقد آنیم. اما این معنای دینی طبیعت نه تنها با طبیعتی که ما را احاطه کرده است (اساس کیهان‌شناسی) بلکه به طور تنگاتنگی با نوع بشر ارتباط دارد. در زندگی ما نیروهای نهایی و مستقل (الهی) در فعالیت‌اند، یعنی در رشد و تولید مثل، در قدرت خلاقانه بدن و ذهن. آگاهی از این نیروها منجر به تصویری از انسان (نوعی انسان‌شناسی) می‌شود که برای ما کاملاً بیگانه به نظر می‌رسد. انسان‌های دوره باستان واقعاً از تقدس انسان سخن به میان می‌آوردند اما این سخن به صورت کلی نبود بلکه از جهاتی کاملاً خاص بود. این را واقع‌گرایی دینی می‌نامیم.

تولد یک نوزاد برای مثال واقعیت الهی مشابهی است که راز منشأ زندگی بشر است و از سوی افراد مختلف به گونه‌ای کاملاً متفاوت فهمیده می‌شود. یونانیان بر آن بودند که تولد از طریق فعالیت نیروهای قلمرو مردگان رخ می‌دهد و آنها به عنوان خانه زندگی مطلق تلقی می‌شدند. از سوی دیگر، پارسیان معتقد بودند که تولد در تضاد مستقیم با قوای مرگ رخ می‌دهد. مناسکی مشابه (در این مورد «تطهیر» مادران جوان) می‌تواند در ادیان مختلف دارای زمینه‌های کاملاً متفاوت باشد. ما به واقعیت دینی نفوذ نخواهیم کرد، اگر فراتر از فرمول‌بندی نظریات درباره تقدس به طور کلی، یا حتی درباره تقدس مادران جوان، نرویم؛ ما صرفاً در سطح باقی می‌مانیم. هر مورد از این‌ها باید تا آنجا که ممکن است بر حسب موقعیت خود فهمیده شود. پس آشکار می‌شود که هر واقعیت دینی با تمام جزئیاتش مبتنی بر نوعی جهت‌گیری دینی خاص است و هر یک از این واقعیت‌ها دارای ارزش دینی مستقل است. جستجوی تبیین‌هایی که از داده‌های دینی صورت گرفته است همواره کم و بیش سطحی و حتی گمراه کننده‌اند.

از دیدگاه پدیده‌شناسی، معنای تقدس در تمام نمونه‌هایی نمایان می‌شود که پدیده‌ها در آنها آگاهی از عوامل خودانگیخته‌ای را برمی‌انگیزند که نامتناهی و مطلق‌اند. جهان دیگر، جهانی را که می‌شناسیم مورد هجوم قرار می‌دهد و این جهان دیگر، جهانی محاسبه‌ناپذیر است که تمام محاسبات زندگی روزمره را کاملاً بی‌اهمیت می‌سازد. رازوارگی تمام بنیان‌های زندگی در این جهان دیگر است. هجوم این جهان دیگر می‌تواند کل جامعه را بر ملا و گسسته نماید. عوامل نامتناهی و درک ناپذیر در فرایند طبیعت، خواه سازنده یا مخرب باشند، نظم متعارف

