

زیمل در بوته نقد

بررسی کتاب

مقالاتی درباره دین (فلسفه و جامعه‌شناسی دین)

سیاوش سینایی

گئورگ زیمل، مقالاتی درباره دین (فلسفه و جامعه‌شناسی دین)، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث، چاپ اول، ۱۳۸۸.



تاکنون نقشه‌ای از آنها تهیه نکرده است و ما باید برای نخستین بار چنین نقشه‌ای را ترسیم کنیم. شاید هم در نهایت دریابیم که راه‌ها و مسیرها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند، گویی در میانه راه با پرتگاه و دره‌هایی مواجه می‌شویم که آنها را به طور کلی از یکدیگر

شاید خوانندگان این مطلب با این تجربه آشنا باشند که در هنگام مطالعه یک کتاب، گویی کتاب با آنها سخن می‌گوید. در این وضعیت، خواننده احساس می‌کند که نویسنده کتاب، او را همچون گردشگری در مسیر و راه‌های خاصی که قرار است تماشاگر آنها باشد، راهنمایی می‌کند و گام به گام خواننده را از یک مسیر به مسیری دیگر می‌برد و در نهایت او را به نقطه مقصد می‌رساند؛ به طوری که در پایان راه، خواننده تصویری نسبتاً کلی را از تمام مسیرها، وقایع و تجربه‌ها به دست می‌آورد. بدیهی است که شیوه نگارش کتاب و نحوه مواجهه ما با آن در پدید آمدن این تصویر کلی حائز اهمیت است. از این رو، اگر با متن و کتابی سر و کار داشته باشیم که براساس طرح و چارچوب نظام‌مندی به نگارش درآمده باشد، به احتمال بسیار می‌توانیم بگوییم که چنین متنی مسیرهای خاصی را مشخص خواهد نمود که خواننده با شناختن آنها می‌تواند راه خود را بیابد. اما اگر با متنی مواجه شویم که گسسته و آشفته باشد، آنگاه چه می‌توانیم بگوییم؟ آشکار است که در این حالت، متن با ما سخن نمی‌گوید (راهی را به ما نشان نمی‌دهد). به عبارت دیگر، ما ناگزیر هستیم که متن را به سخن گفتن وادار نماییم. این سخن بدین معناست که ما باید با خواندن و مطالعه این متن گسسته، پیوندهایی را بیابیم که بتواند آنها را به هم متصل نماید. گویی ما با راه‌ها و مسیرهایی روبرو می‌شویم که هیچ‌کس



جدا می‌کنند. با وجود این، ترسیم همین دره‌ها در نقشه و شناخت اینکه متن گسسته است، خود حائز اهمیت است. افزون بر این، گاه ممکن است همین متن آشفته، متنی باشد که از زبانی دیگر به زبان ما ترجمه شده باشد. بنابراین، اگر ترجمه این متن نیز چندان رضایت‌بخش نباشد، مشکل ما را برای درک آن بیشتر و بیشتر خواهد کرد.

به نظر نگارنده، کتاب مقالاتی درباره دین گئورگ زیمل از جمله کتاب‌هایی به شمار می‌آید که گسسته و آشفته است. برخی منتقدان، از جمله دکتر محدثی (به عنوان پژوهشگری که در زمینه جامعه‌شناسی دین فعالیت می‌کند)، بر این باورند که:

«جملات این کتاب، روان نیستند و نامفهومی در آنها دیده می‌شود؛ به طوری که خواننده با مطالعه آنها دلزده خواهد شد. خواندن این کتاب مانند راه رفتن در زمینی ناهموار و سنگلاخ است. البته بحث‌های آن دشوار و جدی‌اند و یک بحث نظری جدی را نمی‌توان به‌سادگی خواند، اما به هر حال چنین آثاری شوق مطالعه و پی‌گیری را در خواننده ایجاد می‌کنند، در حالی



گئورگ زیمل

که این اثر این‌گونه نیست، زیرا در ترجمه این نوشتار ایرادات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد که نه تنها در برخی از موارد، خواننده را از ایده‌های اصلی زیمل دور می‌سازد، بلکه در مواقعی نیز مفاهیمی

غیر از آرای زیمل را عنوان می‌کند (از جمله اینکه در این ترجمه، تشتت معادل‌گذاری برای لغات یکسان یا متشابه دیده می‌شود، مثلاً برای کلمه Organization که در یک بخش چند بار تکرار شده است، معانی «سازماندهی» و «در جای دیگر «سازمندی» را آورده است، در حالی که معنای اصلی این لغت «سازمان» است). از این رو، بدون شناخت اندیشه‌های متفکر، ترجمه محال است. برگردان بحث‌هایی نظیر آراء زیمل یا بحث‌های نظری دیگر، بدون تسلط بر محتوای نظری مباحث میسر نیست. همان‌گونه که در این اثر هم مشخص است مترجم - با توجه به این که اثر دیگری از این متفکر را به زبان فارسی برگردانده است - هنوز با آراء و اندیشه‌های او آشنایی ندارد.»

اما نگارنده اعتقاد دارد که علت اصلی این آشفتگی، ترجمه نیست (البته نگارنده در انتهای مقاله به این مسئله خواهد پرداخت که ترجمه مترجم فارسی تا چه اندازه با متن اصلی مطابقت دارد و دقیق است یا خیر)، بلکه این آشفتگی بدین خاطر است که زیمل اساساً کتابی تحت این عنوان نداشته است و این کتاب در واقع مجموعه مقالاتی است که وی از سال ۱۸۹۸ (مقاله درآمدی بر جامعه‌شناسی دین) تا سال ۱۹۱۸ (مقاله تضاد فرهنگ مدرن) به نگارش درآورده است و مترجم انگلیسی این اثر، هُرسْت یورگن هله، آنها را ویرایش و ترجمه نموده و تحت عنوان *Essays on Religion* به چاپ رسانده است. از این رو، در همان نگاه نخست آشکار می‌شود که ما با مقالاتی سروکار داریم که اگرچه به لحاظ محتوایی به موضوع دین می‌پردازند، اما نسبت و رابطه این مقالات با یکدیگر اصلاً روشن نیست. پیش‌فرض اولیه و خام خواننده این است که این مقالات به صورت یک کل، همبسته و منسجم هستند و هر یک، جنبه‌ای از دین را بررسی می‌کنند. اما خواننده با نگاهی عمیق‌تر به این مقالات، پیش‌فرض اولیه خود را نادرست خواهد یافت. از همان آغاز، مترجم فارسی (شهناز مسمی پرست) نیز مانند خوانندگان دیگر، این مشکل را دریافته و درصدد حل آن برآمده است. راه حل مترجم فارسی این بوده که مقاله‌ای از رودلف اچ واین گارتنر به نام فرم و محتوا در فلسفه زیمل درباره زندگی را به کتاب فارسی افزوده است. وی در این باره می‌گوید: «از آنجا که فرم و محتوا شاید اساسی‌ترین مفهوم در آثار زیمل و کلید حل بسیاری از ابهامات آثار او باشد، در ابتدا مقاله‌ای از رودلف اچ واین گارتنر را به نام فرم و محتوا در فلسفه زیمل درباره زندگی آورده‌ام. باشد که به فهم بهتر مقالات او برای خوانندگان این اثر کمک کند؛ همان طور که در مورد خود من چنین بوده است» (ص ۸).



به نظر نگارنده، اگرچه افزودن مقاله فوق به این کتاب از سوی مترجم فارسی توانسته است جنبه‌ای از روش‌شناسی زیمل را توضیح دهد، اما این مقاله نمی‌تواند انتظارات خواننده را برآورده سازد، زیرا پرسش‌های ذیل کماکان بی‌پاسخ باقی می‌مانند که ۱. مقالاتی که زیمل دربارهٔ دین به نگارش درآورده است، چه ارتباطی با هم دارند؟ ۲. از آن جایی که «در این کتاب، مقالات زیمل دربارهٔ دین به لحاظ موضوعی و نه به ترتیب زمانی مرتب شده است» (ص ۲۴) تغییراتی که در اندیشه زیمل در طی زمان به وجود آمده‌اند، چگونه انعکاس یافته‌اند؟ از این رو به نظر می‌رسد که خوانندگان این کتاب همچنان نیازمند مقدمه‌ای مستقل در این باره هستند.

اما صرف‌نظر از مطالب فوق، مشکلات دیگری نیز دربارهٔ این کتاب وجود دارد. نخست این که، خواننده با مطالعه مقالات، بی‌درنگ درمی‌یابد که زیمل، یک موضوع و مطلب را بارها در مقالات مختلف تکرار می‌کند؛ بدون اینکه سخن تازه‌ای را به آنها افزوده باشد. به عنوان مثال، کسی که مقالات اول (با عنوان پرسش از ایده‌های بنیادی دینی و علم مدرن)، نهم (با عنوان درآمدی بر جامعه‌شناسی دین)، دهم (با عنوان درآمدی بر شناخت‌شناسی دین) و در نهایت مقاله دین را (در بخش پنجم با عنوان به سوی چشم‌اندازی «گسترده‌تر» دربارهٔ دین) مطالعه و آنها را مقایسه کرده باشد، پی می‌برد که خواندن آخرین مقاله او را از خواندن مقالات قبلی کاملاً بی‌نیاز می‌کند، زیرا زیمل در این مقاله به صورت منسجم و نظام‌مند، تمام مطالبی را که قبلاً بیان کرده بود مطرح می‌کند. دوم این که زیمل حتی آن هنگام که درباره دین سخن می‌گوید، از دیدگاه‌های متفاوتی بهره می‌گیرد (از جمله روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین و فلسفه به طور کلی) و در بعضی از مواقع سخنان وی با تناقض همراه می‌شود. نگارنده در ذیل نمونه‌ای از این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد. زیمل در همان مقاله دین، با استفاده از مفهوم «جهان‌های ممکن» به تبیین رابطه دین با جهان دیگر می‌پردازد. به طور خلاصه می‌توان نظر وی را بدین گونه مطرح کرد:

۱. رابطه کلی جهان دین با جهان‌های

دیگر

زیمل برای بررسی و تبیین خود از دین، مفهوم جهان‌های ممکن را مطرح می‌کند. جهان‌های ممکن به جهان‌هایی اطلاق می‌شود که ضرورتاً با خودشان تناقض ندارند، یعنی وجود آنها قابل

تصور است. به نظر زیمل، دین به مانند هنر، اخلاق و علم، یک جهان ممکن تلقی می‌شود که دربردارندهٔ اصول خاص خود است. در وهله نخست به نظر می‌رسد که این جهان‌ها کاملاً از یکدیگر مستقل باشند، اما نگاه دقیق‌تر به نظرات زیمل در این باره ما را با مشکلاتی روبه‌رو می‌کند. اول اینکه همه این جهان‌ها از ماده واحدی استفاده می‌کنند. هنرمند، دانشمند، اپیکوری و پراگماتیست، همگی با تأثرات حسی، تمایلات و تقدیراتی روبه‌رو هستند که در این جهان‌ها با آنها مواجه می‌شوند و ماده خام یکسانی را برای وجود فراهم می‌کنند. هر شخصی می‌تواند از این ماده، نوع خاصی از جهان را برای خودش خلق کند. البته چیزی که یک شخص خلق می‌کند، می‌تواند ماده خامی برای دیگری فراهم کند، و اینکه یک چنین فرم وجودی، آن گونه که در لحظه‌ای از تاریخ در پیشرفت نامحدود نوع ما ظاهر می‌شود، می‌تواند این ماده را تنها به فرمی ناقص و آشفته و در شرایط دائماً در حال تغییر کسب کند. در عین حال باید به خاطر داشته باشیم که: همیشه این احتمال وجود دارد که نتوانیم این ماده را به فرم مطلق به چنگ آوریم، زیرا این فرم همواره خودش را به عنوان فرم قبلی یک جهان به ما عرضه می‌کند. می‌توانیم تعدد و وحدت این جهان‌های ذهناً فرم‌یافته را این گونه تفسیر کنیم: آنها مقولات فرم‌دهنده هستند، که هر یک جهانی کامل و خودکفا را نشان می‌دهند که سراسر آن به لحاظ الهام‌بخشی و انگیزش هماهنگ است. همه این جهان‌ها از ماده‌ای واحد، اجزای سازندهٔ اصلی جهان، ساخته شده‌اند، که بر مبنای سنتزی که توسط ذهن بر آنها تحمیل می‌گردد هنری، عملی یا نظری می‌شوند، ولی در عین حال به وسیلهٔ روند واحد زندگی روحانی، انسجام خود را حفظ می‌کنند. زیرا این امر همواره تنها تکه‌هایی از تکتک این جهان‌ها را که خودشان را به مثابه ایده‌های بالقوه به ما یا درون ما عرضه می‌کنند، برمی‌گزیند تا از آنها حیاتی را فرم دهد؛ اگر چه بی‌ثباتی هدف و طبع روح غالباً باعث می‌شود این تکه‌های گوناگون در تضاد شدید با یکدیگر واقع شوند.

از نظر افراد عادی، جهان تجربه و عمل، صرفاً جهان واقعیت است، و محتواهای این جهان به مثابه چیزی قابل ادراک و قابل دخل و تصرف وجود دارند. اگر چنین محتواهایی درون مقولات هنر یا دین، عواطف یا تأمل فلسفی، فرم بیابند، آنگاه این فرایند یا روینایی است که بر وجود واقعی تحمیل شده است و یا این که در حالی که از واقعیت جداسست، با آن درهم تنیده می‌شود تا تنوع غنی حیات را شکل دهد؛ درست همان‌طور که قطعه‌های بیگانه یا حتی مخالف در مسیر حیات فرد به زور وارد می‌شوند، ولی



بخشی از آن کل منسجم می‌گردند. این دیدگاه می‌تواند به تردید و آشفتگی در برداشت‌های گوناگون زندگی و حیات بیانجامد، ولی چنین مسائلی بی‌درنگ محو می‌شوند اگر بپذیریم که خود این به اصطلاح واقعیت هم یکی دیگر از آن فرم‌هایی است که محتواهای موجود حیات را شکل می‌دهند؛ همان محتواهایی که می‌توانیم آن‌ها را به شیوه‌ای هنری، دینی، یا علمی یا به سبک یک بازی، مرتب و منظم کنیم. واقعیت، مسلماً جهان فی‌نفسه نیست، بلکه تنها یک جهان در راستای جهان‌های هنر یا دین است، یک ماده واحد به قالبی متفاوت ریخته می‌شود و از فرض‌های متفاوتی نشأت می‌گیرد.

ما به مثابه موجودات عمل‌کننده، واکنش‌هایی را از جهان اطرافمان ثبت می‌کنیم، و سودمندی یا مضر بودن این واکنش‌ها مبتنی بر ایده‌هایی است که کنش‌های ما را فرم می‌دهد. ما آن جهان ایده‌ها یا شیوه در نظر آوردن چیزها را که ما را توانا می‌سازد به نحوی عمل کنیم که مناسب سازمان‌مندی روان زیست‌شناختی ویژه نوع ما باشد، واقعیت محسوب می‌کنیم. از نظر موجوداتی با سرشتی متفاوت و با نیازهای متفاوت، واقعیت دیگری وجود دارد، زیرا کنش دیگری برای شرایط زندگی آنها سودمند است. به عبارت دیگر، کنش‌های آنان براساس برداشت متفاوتی از جهان است. از این رو اهداف و فرض‌های بنیادی تعیین می‌کنند که کدام جهان به وسیله روان خلق شود، و جهان واقعی تنها یک جهان از جهان‌های ممکن بسیار است. معذک درون خودمان نیازهای اصلی‌ای وجود دارند غیر از آن نیازهایی که سرشت عمومی و عملی آنها را دربردارند، و این‌ها نیز جهان‌هایی خلق می‌کنند. هنر نیز از محتواهای اصلی واقعیت مدد می‌گیرد، ولی آن چه این‌ها را به هنر تبدیل می‌کند این است که به آن فرم‌هایی داده می‌شود که مبتنی بر نیاز هنری‌اند و نیز از واقعیت فراتر می‌روند. برای مثال، حتی ساختار مکان‌مند درون تابلوی نقاشی با ساختار مکان‌مند واقعیت، متفاوت است. معنای روشن هماهنگی و بیان احساسی در هنر هیچ‌گاه نمی‌تواند در واقعیت یافت شود. می‌توان از منطقی خاص، مفهومی معین از حقیقت، و قوانین معینی سخن گفت که هنر با آنها عالم جدیدی در راستای خود واقعیت خلق می‌کند، که درست از همان ماده خامی فرم گرفته است که واقعیت، و معادلی با آن را نمایش می‌دهد.

می‌توان گفت که همین امر در مورد دین صادق است. جهان دین از همین ماده انضمامی و مفهومی که در بافت واقعیت تجربه می‌کنیم، پدید می‌آید با ابعاد جدید و سنتزهای جدید از مفاهیم روح

و وجود، تقدیر و گناه، نیک‌بختی و قربانی تا... همه این‌ها محتوای جهان دینی را فرم می‌دهند. با این همه آنها متأثر از ارزش‌ها و تأکیدهای عاطفی‌ای می‌شوند که آنها را به ابعاد متفاوتی اختصاص می‌دهد و آنها را تابع تنظیماتی در جای خود می‌کند، درست همان طور که وقتی ماده واحدی به وسیله فلسفه، هنر یا نظم تجربی شکل می‌گیرد. حیات دینی، جهان را نو می‌کند، کل وجود را با کلماتی خاص بیان می‌کند، به طوری که در فرم خالصش نمی‌تواند در تضاد با آن ساخت‌های جهانی‌ای واقع شود که بر اساس مقولات دیگر خلق می‌شوند، اگر چه حیات فرد چه بسا از همه این سطوح گوناگون بگذرد و موجب آشفتگی و ناسازگاری آنها شود، زیرا او نمی‌تواند آنها را در کمالشان درک کند، بلکه فقط قطعه‌هایی از هر یک را می‌تواند دریابد.

بنابر این به نظر زیمِل، اگر عنصری از حیات که نمی‌تواند به نحوی انفعالی با عناصر دیگر، توأمان وجود داشته باشد، به شأن اصل مطلق و غایی حیات برکشیده شود، با تمام عناصر دیگر کاملاً سازگار می‌شود. فقط هنگامی که دریابیم دین، کلیت جهان‌بینی کاملی را، در راستای کلیت‌های نظری یا عملی دیگر، تدارک می‌بیند، آن‌گاه است که دین تبدیل به نظام منسجم کاملی می‌شود که بدون آشفتگی درونی است، درست همان طور که همه این نظام‌های دیگر همین طور هستند. همان‌طور که از منطق هنری سخن می‌گوییم، می‌توانیم از منطق دینی هم سخن بگوییم که می‌تواند شواهدی را شناسایی کند، مفاهیمی را فرم دهد، و ارزش‌هایی را به طریقی مطلوب انتقال دهد. ولی منطق دینی، مانند منطق علم، غالب اوقات ابراز می‌دارد که تمام منطق‌های دیگر را درون خودش احاطه می‌کند یا بر آن‌ها حاکم است.

معیار اولیه زیمِل برای تفکیک جهان‌های ممکن و به‌ویژه آنچه که به زعم او تفکیک جهان دین و عقل است، با تناقضی عمده مواجه است. همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، زیمِل جهان دین را مستقل از جهان هنر، علم و حتی واقعیت به شمار می‌آورد، به همان گونه که آنها را نیز از دین مستقل می‌داند. اما این سخن که ادعاهای دینی در تضاد با معیارهای عقلانی قرار می‌گیرند، بدین معنا خواهد بود که ما می‌توانیم با معیارهایی که حاکم بر جهان عقل هستند، درباره دین داوری کنیم. تناقض عمده در این جا نهفته است که برخلاف سخن اولیه زیمِل، این دو جهان مستقل از یکدیگر نیستند و هرگز اختلافی میان عقل و دین نیست.

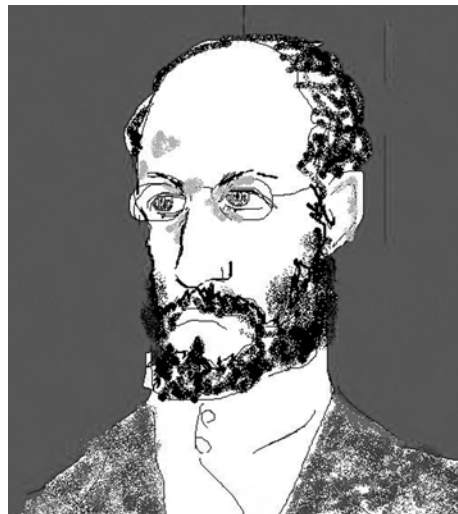


رابطه دین با اخلاق و حیات

به نظر زیمل، لازم نیست که دل مشغول تفاوت‌های میان جهان اخلاق و جهان دین باشیم؛ این که آنها هر دو جهان‌هایی هستند، به معنای آن است که هر یک نظم خود را به تمام محتواهای جهان بر اساس اصول غایی خودش وارد می‌کند. ولی اگر یکی به طور کامل یا ناقص در دیگری وارد شود، این کافی است که همان تناقضی را ایجاد کند که اسپینوزا در امتزاج جهان فیزیکی و ذهنی می‌دید. تردیدی نیست که انسان با نیروها و علایق محدود در اختیارش، همیشه فقط قطعه‌های کوچکی از این جهان‌های ممکن را که واقعاً فقط به فرمی آرمانی و مفهومی وجود دارند، درک می‌کند. درست همان‌طور که او تمام محتوای مستقیماً داده

شده را به صورت شناخت علمی یا آفرینش هنری در نمی‌آورد، همان‌طور هم همه چیزهای جهان بخشی از دین به مثابه کل نمی‌شود، زیرا این فرایند شکل دادن با ماده به یک اندازه شکل‌پذیر در تمام اجزای سازنده جهان و ذهن مواجه نمی‌شود، اگرچه چنین فرایندی اساساً همه جا ممکن است.

دینداری در ذات محضش، فارغ از هر ماده تجربی، یک حیات است؛ شخص مذهبی کسی است که به شیوه‌ای معین که ویژه خودش است، زندگی می‌کند، و فرایندهای روحانی‌اش ریتمی، کلیدی، تنظیمی و سهمی از انرژی‌های روحانی‌ای نمایش می‌دهند که بی‌تردید متمایز از آن شخصی نظرورز، هنرمند یا عمل‌گراست. با وجود این، تمام این‌ها مسئله فرایند است نه مسأله فرم گرفتن انضمامی: این حیات، این نحوه عمل، اگر ادیان قابل توصیف و عینی بخواهند به عرصه وجود بیایند، باید محتواهای بالفعل را در بر گیرد. این امر به همان نحو روی می‌دهد که مقولات پیشینی شناخت، جهان‌نظری را فرم می‌دهند. و درست همان‌طور که این مقولات عقل، شناخت را بدون آن که خودشان شناخت باشند، تسهیل می‌کنند، همان‌طور هم فرم‌های دینی گناه و رستگاری،



عشق و ایمان، ایثار و ابراز وجود دین را به مثابه تمایلاتی درون حیات ممکن می‌سازند. با وجود این، آنها در ذات خودشان دین نیستند، درست همان‌طور که ماده‌ای که حیات، آن را به شأن دینی برمی‌کشد، فی‌نفسه دینی نیست. این دو عامل فرم و محتوا، که مسیر مشخصی را تعقیب می‌کنند که عین گذار تاریخی نیست، اما الگوهای نوعاً تکرار شونده معنا را نشان می‌دهد، باعث می‌شود که تمام عرصه‌های ممکن که در آنها این فرایند روی می‌دهد به مثابه عرصه‌های دینی تجربه شود؛ پس فرایند دین از این حالت عام دینی حیات فرم فیزیکی و ابژکتیو کسب می‌کند.

جریان دینی در محتواهای حیات نفوذ می‌کند، محتواهایی که در غیر این صورت براساس اصول عملی، هنری و... شکل می‌گیرند، و آنها را به سوی قلمرو استعلایی در فرم جدیدشان بالا می‌کشد. بنابر این دین‌داری به مثابه کیفیت درونی حیات یا نوع بی‌نظیری از وجود، ماده‌اش را هنگامی به دست می‌آورد که در تنوع مادی جهان گسترش و نفوذ یابد و از این رو، با خودش رو به رو شود. دین‌دار، نخست باید به عناصر جهان، رنگ کیفیت تجربه خاص خودش را بزند تا بتواند از فرم‌های دیگری که ممکن است به چنین عناصری شکل دهند، پیشی بگیرد، و به مدد این دین‌داری کاملاً بالغ شده به ساختن جهان‌های متعدد ایمان‌ها با آموزه‌هایشان مبادرت کند. از این رو می‌توان سه حوزه حیات را برشمرد که مثال‌هایی برای این انتقال یا تغییر مبنا به مؤلفه دینی است: رفتار انسان در برابر جهان خارجی و طبیعی، رفتار او در برابر تقدیر، رفتار او در برابر جهان انسانی پیرامونش. اگر چنین رفتاری در ذات اولیه‌اش دینی باشد، می‌توانیم بگوییم که آن رفتار محصول تمام شده دین را به مثابه فرمی که کیفیت دینی، شکل و محتوای انضمامی‌اش را درون آن کسب کرده است، خلق می‌کند.

۲. سه حوزه حیات که فرد در آنها، مولفه

دینی را تجربه می‌کند:

الف) حوزه طبیعی

به نظر زیمل، اگر درون‌مایه‌های دینی صرفاً افزوده‌های پدیده‌های فیزیکی می‌بودند، خود شرایط تجربی - حسی، چنین درون‌مایه‌هایی را توجیه نمی‌کردند. مسلماً مقولات دینی باید نقطه اصلی حرکت باشند و اگر قرار است ماده، معنا و اهمیت دینی کسب کند و به صورت پدیده‌های دینی درآورده شود، باید آن مقولات را از بیرون شکل دهند. این محتواهای تجربی نیستند که در آنها مبالغه



می‌شود تا پدیده‌های دینی را بسازند؛ در عوض، بر مؤلفه‌های دینی درون جهان تجربی، تأکید مخصوص صورت می‌گیرد. این‌ها تجربه شناختی می‌شوند، زیرا مقولات و معیارهای شناخت، آنها را از وضع خام و اولیه‌شان به مثابه تأثرات حسی فرم داده‌اند؛ ما به این دلیل قانون علیت را از تجربه‌های مان اخذ می‌کنیم که تجربه‌های خود را بر اساس این قانون شکل می‌دهیم. در حقیقت این قانون است که این امکان را می‌دهد که آنها در وهله نخست، تجربه‌هایی شوند.

درست به همین نحو، چیزها به این دلیل و تا آنجا اهمیت دینی کسب می‌کنند و به ساحتی استعلایی برکشیده می‌شوند که از آغاز در ذیل مقوله دینی واقع شده باشند و این مقوله نهاد و ساخت آنها را تعیین کرده باشد، حتی پیش از آن که آنها به مثابه پدیده‌های دینی کاملاً شناخته شده باشند. به راحتی می‌توانیم دریابیم که چگونه پیوندهای عاطفی ما با طبیعت فیزیکی می‌تواند در بافتی دینی رشد کند، و چگونه در چنین رشدی دین فرمی انضمامی و عینی جدا از فرم سوژه‌کتیوش می‌گیرد. محیط طبیعی ما می‌تواند میل زیباشناختی را در درون ما برانگیزد، ولی هم‌چنین وحشت و ترس را و حس ابهت را نسبت به قدرت برتر آنها. طبیعت نیز می‌تواند درون ما واکنشی بنیادی برانگیزد که تحلیل‌اش دشوار است و می‌توان آن را احساس لرزش عمیق نامید، یعنی وقتی که عمیقاً تکان می‌خوریم، بر اثر اشعه خورشید که از میان برگ‌ها می‌درخشد یا بر اثر جنبیدن شاخه‌ای در باد، چیزی که به نظر نمی‌رسد هیچ اهمیت خاصی داشته باشد، ولی همخوانی مخفی‌ای را با بنیان‌های هستی ما فاش می‌سازد و از این رو به ما امکان می‌دهد که عواطف پر شور هستی درونی‌مان را حس کنیم. همه این احساسات می‌توانند چنین معنایی را، به هر حال، بدون هیچ تغییری در محتوایشان کسب کنند. چنین تمایلاتی گاه درون ما باعث ایجاد تنش یا جهش مخصوصی می‌شود، حس خضوع یا سپاس، تو گویی که روحی در حال سخن گفتن با ما از طریق این تکان‌هاست. این همه را تنها می‌توان دینی محسوب کرد، ولی این خودش دین نیست: این فرایندی است که از طریق آن دین ظاهر می‌شود، از طریق بسط دادن خودش به قلمرو استعلایی و تجسم بخشیدن به ذاتش به منزله این‌هاش.

این ایده که زیبایی، پیدایش و نظم جهان دال بر آن است که قدرتی مطلق آن را براساس اصول هدف‌مندی ساخته است، آنچه برهان غایت‌شناختی وجود خدا نامیده می‌شود، چیزی بیش از شکل‌بندی این فرایند دینی است. گفتنی است که زیمل در این

جا، به هیچ وجه به واقعیت این‌ها دینی و رای آگاهی روحانی انسانی از آن این‌ها و معنای‌شان از این لحاظ نمی‌پردازد. آنچه وی اساساً در این جا محقق می‌سازد، تحلیلی مطلقاً روان‌شناختی است، زیرا به دنبال بررسی تحول تاریخی ایده‌های دینی نیست، بلکه در جستجوی آن چیزی است که وی منطق روان‌شناسی می‌نامد.

ب) حوزه متافیزیکی

حوزه دومی که در آن روح می‌تواند وارد مقوله دینی شود، حوزه تقدیر است. تقدیر را می‌توان نیروهایی نامید که به وسیله چیزی بر تحول شخص اثر می‌گذارد که جزئی از خود او نیست؛ خواه کنش‌ها یا هستی خودش نقشی برای بازی کردن در این نیروهای تعیین‌کننده داشته باشد یا نداشته باشد. از آن جا که این نقطه‌ای است که در آن قلمرو درونی و بیرونی با هم تماس می‌یابند، مفهوم سرنوشت، که از چشم‌انداز درونی نگریسته می‌شود، شامل عنصری از تصادف است. واکنش سوژه‌کتیو ما به تقدیر هر چه باشد، خواه از روی تسلیم و خواه از روی سرکشی، از روی امید یا ناامیدی، طلب کارانه یا رضایت‌مندانه، چنین واکنشی می‌تواند کاملاً غیر دینی یا کاملاً دینی باشد. هر تقدیری به دلیل بیرونی بودنش شامل چیزی است که برای ما قابل درک نیست، و این جاست که مهر تأیید دینی می‌گیرد. نیز به این دلیل چنین است که هر آنچه به طور اتفاقی روی می‌دهد، باز هم معنادار است؛ به این شرط که همچون چیزی خداخواسته تجربه شود. اگر ما آنچه را که برای خودمان به طور اتفاقی روی می‌دهد، تحت مقوله تقدیر تجربه کنیم، به رغم سرشت دردآورش قابل تحمل‌تر می‌شود، زیرا به نظر خواهد آمد که برای ما طراحی شده است و بی‌تفاوتی‌اش از میان می‌رود. اتفاق به این طریق حیثیت آشکاری می‌یابد، که از آن خود ماست.

ج) حوزه اجتماعی

به نظر زیمل، یکی از شاخص‌ترین فرم‌های حیات اجتماعی، یکی از آن هنجارهای تثبیت‌شده حیات که جامعه به مدد آن تضمین می‌کند که اعضایش به شیوه‌ای مطلوب و مفید رفتار می‌کنند، فرم عرف است. اوضاع زندگی جامعه (که از یک سو، قدرت دولت آن را تدوین و اجرا می‌کند، یا از سوی دیگر، به اختیار فرد با فرهنگ و باتریت گذاشته می‌شود) در گروه‌های اجتماعی کوچک و بدوی از طریق نظارت منحصر به فرد و بی‌واسطه فرد توسط محیط‌اش که عرف نامیده می‌شود، تضمین می‌گردد. عرف، قانون و اخلاق فردی، ترکیبات متغیر عناصر اجتماعی‌اند که هر



یک می‌تواند مبتنی بر همان اصول رفتار باشد و در واقع به فرم‌های متفاوت در میان اقوام گوناگون در ادوار متفاوت تاریخی رخ دهد. از جمله فرم‌های اجتماعی که به اجتماع محلی امکان می‌دهند فرد را برای عمل کردن به نحو مقتضی تشویق کنند، ادیان‌اند.

لازم نیست برای آن که بگوییم که دین با همه این احوال به معنای دقیق کلمه محصولی از آگاهی انسانی است و نه چیزی بیشتر، اعتبار اعتقادات دینی، الهام مؤسسان دین، واقعیت ابژه‌های آن‌ها و تعامل‌شان را انکار کنیم.

ترجمه نگارنده:

چارچوب ذهنی دین‌دار غالباً دارای مفهوم مبهمی از دین است، تو گویی دین به طور بی‌واسطه، فی‌نفسه یا لنفسه، همان وجود خداوند یا واقعیت عینی امور مربوط به رستگاری است. به هیچ وجه لازم نیست که فرد اعتبار ادعاهای دینی، الهام مؤسسان دین، واقعیت ابژه‌های آن و واقعیت ارتباط با خداوند را انکار کند، بلکه باید بر این صحنه بگذارد که دین فی‌نفسه فرایندی در آگاهی انسان است و نه چیز دیگری.

توضیح:

در این مورد، گرچه محتوای کلی انعکاس یافته در ترجمه فارسی با متن آلمانی مغایرتی ندارد، اما سبک و سیاق جمله متفاوت است. افزون بر این، واژه‌های Tatsachen, Stimmung, Vorgang و Verkehrr mit Gott به ترتیب به معنای «چارچوب ذهنی»، «امور [امور واقع]»، «فرایند» و «ارتباط با خدا» است و نه «نفوس»، «حقیقت» و «محصول». در متن فارسی، عبارت «واقعیت ابژه‌های دین و واقعیت ارتباط با خدا» به صورت «واقعیت ابژه‌های آنها و تعامل‌شان» آمده است.



متن آلمانی:

Weil für die ganze Vielheit des Innenlebens die religiöse Stimmung die Einheit ist, wie Gott für das Dasein überhaupt, so ist sie für den wirklich religiösen Menschen auch nicht die Weihe irgend bestimmter Augenblicke, wie man den Tag des Festes mit Rosen kränzt, die der Abend verwelkt. Sie ist vielmehr, wenigstens der Möglichkeit nach, allen Augenblicken seines Lebens gegenwärtig.

ارزیابی ترجمه کتاب:

نگارنده قصد داشت برای بررسی این نکته که آیا ترجمه این کتاب به درستی صورت گرفته است یا خیر، آن را با متن انگلیسی (که متن مورد استفاده مترجم بوده است) مقایسه نماید؛ اما از آن جا که دسترسی به متن انگلیسی کتاب امکان‌پذیر نبود، مقالات این کتاب را با متن آلمانی مقالات (زبان اصلی) مقایسه نمود. بدیهی است که در این جا تنها می‌توان این نکته را بررسی کرد که آیا به لحاظ مفهومی، تفاوت آشکاری میان متن فارسی و متن آلمانی وجود دارد یا خیر.

متن آلمانی:

Die fromm-gläubige Stimmung hegt oft den unklaren Begriff von Religion, als habe diese die Existenz Gottes oder

die objektive Realität der Heilstatsachen unmittelbar in oder an sich. Man braucht die Gültigkeit der religiösen Behauptungen, die Inspiration ihrer Gründer, die Wirklichkeit ihrer Gegenstände und des Verkehrs mit Gott keineswegs in Abrede zu stellen und muss dennoch daran festhalten, dass Religion als solche ein Vorgang im menschlichen Bewusstsein und weiter nichts ist.

ترجمه فارسی (صفحه ۲۱۰):

نفوس پرهیزکار، اغلب بر این تصور گنگ و نامشخص صحنه می‌گذارند که دین به طور بی‌واسطه، در ذات و به ذات خود، مستلزم وجود خداوند یا واقعیت عینی حقیقت رستگاری است. به هیچ وجه



Denn er empfindet sie als dessen Fundament, aus dem all seine Säfte strömen – was doch wohl nur eine Spiegelung und Rückverlegung der Tatsache ist, dass die mannigfaltigsten inneren Strömungen, aus den entgegengesetzten Quellen fliessend, sich auf dem religiösen Gebiet treffen. Es ist, als ob Liebe und Entfremdung, Demut und Genuss, Entzückung und Reue, Verzweiflung und Vertrauen innerhalb der empirischen Verhältnisse in lauter Fragmenten, wirr und beziehungslos nebeneinander lägen: aber indem man sie sozusagen über die Ebene des Irdischen hinausverlängert, schneiden sie sich alle in einem Punkte: die eigentümliche Erregung, die wir die religiöse nennen, nimmt sie alle in sich auf oder vielmehr, entsteht in ihrer Zusammenwirksamkeit.

ترجمه فارسی (صفحه ۱۰۹):

از آن جا که روحیه دینی درون ما، نیروی وحدتبخش تمام جریانهای گوناگون زندگی روحانی ماست، درست همان طور که خدا برای کل هستی است، شخص حقیقتاً مذهبی، دین را گرمی داشت لحظات خاص معینی از زندگی اش تلقی نمی کند، هم چون تاجی از گل های رُز که جشن و سرور روز را شدت می بخشد ولی به هنگام فرارسیدن شب پژمرده می شوند. روحیه دینی، دست کم به طور بالقوه، در هر لحظه زندگی آن شخص حضور دارد، زیرا برای او دین همانا اساس زندگی است، خاستگاه تمام انرژی های اوست. این تجربه، صرفاً بازتاب تلاقی گاه جریان های روحانی متعدد از سرچشمه های متناقض در زمینه عام دین است. این امر آن چنان است که گویی عشق و بیزاری، تواضع و لذت، شغف و تاسف، ناامیدی و اعتماد قرار است در بی نظمی و عدم هماهنگی گنج کننده در تجربه عملی ما با ما رویارویی کنند، ولی تو گویی، با بسط دادن آنها و رای ساحت فانی، به عبارتی، آنها قرار است همه در یک نقطه

ثابت به هم ببیوندند. حالت روحانی خاصی که ما مذهبی می نامیم، شامل تمام این حرکات روح است یا به بیان دقیق تر از رهگذر آمیزش آنها خلق می شود.

ترجمه نگارنده:

از آن جایی که وضعیت دینی، وحدت کل کثرت زندگی درونی [ما] است، همان طور که خداوند برای وجود به طور کلی چنین است، پس وضعیت دینی برای انسان واقعاً مذهبی [صرفاً] به معنای تقدس لحظات معینی نیست، همانند شخصی که خود را در روز جشن با گل های رُزی می آراید که شبانگاه پژمرده می شوند. وضعیت دینی، حداقل تا آن جا که ممکن است، در تمام لحظات زندگی شخص، حاضر است، زیرا وی این وضعیت دینی را به عنوان بنیان زندگی تلقی می کند که تمام جوهره شخص از آن ناشی می شود – این امر تنها بازتاب و بازگویی این واقعیت است که گرایش های درونی بسیار متنوع، با جریان یافتن از همین سرچشمه ها، در قلمرو دین به یکدیگر می رسند. گویی عشق و جدایی، تواضع و لذت، شادی و افسوس، ناامیدی و اعتماد در درون شرایط تجربی و در چارچوب های خاص به طور آشفتۀ و بدون ارتباط در کنار یکدیگر قرار می گیرند، اما در همان حالی که شخص در واقع آنها را فراتر از سطح دنیوی می برد، همگی آنها در یک نقطه با هم تلاقی می کنند، یعنی انگیزش واقعی ای که ما آن را دینی می نامیم، همه اینها را در بر می گیرد یا برعکس، در تأثیر مشترک آنها به وجود می آید.

توضیح:

صرف نظر از این که برخی از جملات آلمانی با جملاتی که در ترجمه فارسی آمده است، تفاوت دارد، می توان گفت که به لحاظ معنایی و مفهومی، جملاتی در متن فارسی وجود دارند که بسیار مبهم و آشفته اند. برای مثال، عبارت «این تجربه صرفاً بازتاب تلاقی گاه جریان های روحانی متعدد از سرچشمه های متناقض در زمینه عام دین است» نارساست، زیرا در جمله قبل درباره تجربه سخنی به میان نیامده است. افزون بر این، مقصود زیمیل این است که: از آن جایی که دین، بنیان زندگی را شکل می بخشد، «این امر تنها بازتاب و بازگویی این واقعیت است که گرایش های درونی بسیار متنوع، در قلمرو دین به یکدیگر می رسند.» از سوی دیگر، رابطه سه جمله پایانی متن فارسی چندان روشن نیست.

