

در جست‌وجوی منشأ دین*

میرچا الیاده

علیرضا اسماعیل‌پور**

اشاره

میرچا الیاده در این مقاله به بررسی دورانی می‌پردازد که در آن محققان در پی کشف صورت اولیه باورهای دینی بشر، به خلق آثار و نظریات گوناگون پرداختند. این کوشش‌ها که از دوره رنسانس آغاز شد، به نوعی ناشی از تمایل به جبران خلأیی بود که پس از پایان قرون وسطی در حیطه معنویات بشری به وجود آمد. او همچنین درباره جنبش‌های شبه‌دینی‌ای بحث می‌کند که در قرن نوزدهم و بیستم برای تأمین نیاز معنوی بشر در دوران مدرن به وجود آمدند. نویسنده در ضمن این بررسی، روند شکل‌گیری رشته تاریخ ادیان را نیز مد نظر قرار می‌دهد و به شرح نقش دانشمندان این رشته در قبال موضوع «دین نخستین بشر» می‌پردازد. هرچند الیاده به نقد تجربه‌گرایی یا نسبی‌گرایی برخی مکاتب تاریخ‌گرا و جامعه‌شناسانه روز می‌پردازد، اما معتقد است یک پرسش درست می‌تواند حیاتی تازه به علم تاریخ ادیان ببخشد.

کلیدواژه‌ها: منشأ دین، وحی نخستین، اسطوره، تاریخ ادیان

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Mircea Eliade (1964), "The Quest for the Origins of Religion", In *History of Religions*, pp. 154-168.

** کارشناس ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی.

ضرب‌المثل‌های فرانسوی می‌گوید: «تنها نکات جزئی‌اند که واقعاً مهم‌اند». نمی‌خواهم بگویم که این جمله همیشه درست است، اما نمونه‌هایی در تاریخ فرهنگ وجود دارد که در آنها نکات جزئی به نحوی غیرمنتظره روشن‌گرند. آغاز اومانیزم ایتالیایی در فلورانس را بررسی کنیم. چنان‌که مشهور است، مارزیلیو فیچینو^۱ آکادمی افلاطونی را (در زمان خود و در فلورانس) بنیان‌نهاد و مکالمات افلاطون را به علاوه بعضی آثار و تفاسیر نوافلاطونی به لاتین ترجمه کرد. اما نکته‌ای در کار است که معمولاً از نظر دور می‌ماند: کوزیمو دمدیچی^۲ سیاستمدار ایتالیایی فیچینو را به کار ترجمه دست‌نوشته‌هایی از افلاطون و فلوطین که خود در طی سال‌ها گرد آورده بود، گماشت؛ اما در حدود سال ۱۴۶۰، کوزیمو نسخه‌ای خطی از کورپوس هرمتیکوم (*Corpus hermeticum*) — که بعدها مجموعه آثار هرمتی نامیده شد — خریداری کرد و از فیچینو خواست که آن را فوراً به لاتین برگرداند. در این زمان فیچینو هنوز ترجمه خود از آثار افلاطون را آغاز نکرده بود؛ با این همه مکالمات را کنار گذاشت و شتابان خود را وقف ترجمه پوی‌مدرس^۳ (= شبان‌انسان‌ها) و دیگر رساله‌های هرمتی کرد، چنان‌که ظرف چند ماه توانست آنها را به پایان ببرد. کار این ترجمه‌ها در ۱۴۶۳، یک سال پیش از مرگ کوزیمو، تمام شده بود. بنابراین مجموعه آثار هرمتی نخستین متن یونانی‌ای بود که به دست مارزیلیو فیچینو ترجمه و منتشر شد، و تازه پس از آن بود که او کار بر روی آثار افلاطون را آغاز کرد.^۴

این نکته جزئی مهم است و وجهی از رنسانس ایتالیایی را که مورخان نسل گذشته نادیده انگاشته بودند یا دست‌کم از آن غفلت کرده بودند، روشن می‌سازد. هم کوزیمو و هم فیچینو از کشف یک وحی نخستین که در آثار هرمتی نمایان شده بود، هیجان‌زده بودند؛ و البته آنان دلیلی برای تردید در این مطلب نداشتند که مجموعه آثار هرمتی همان سخنان هرمس مصری است؛ کهن‌ترین وحی موجود که مقدم بر وحی موسی بود، و منبع الهام فیثاغورس و افلاطون و مغان ایرانی.

گرچه فیچینو تقدس و صحت متون هرمتی را بزرگ می‌داشت، اما تردید نداشت — و نمی‌توانست داشته باشد — که خود مسیحی معتقدی است. پیش از این، در سده دوم میلادی، لاکتانتیوس (Lactantius)، مدافعه‌نویس مسیحی، هرمس تریس‌مگیستوس (Hermes Trismegistos = مثلث العظمه) را حکیمی الهام‌یافته از جانب خداوند دانسته بود و

گفته بود که برخی پیش‌گویی‌های هرمسی با تولد عیسی مسیح تحقق یافته‌اند. مارزیلیو فیچینو نیز بر این هماهنگی بین مکتب هرمسی و جادوگری هرمسی از یک سو، و مسیحیت از سوی دیگر مجدداً تأکید کرد. پیکو دلا میراندولا^۵ نیز که مشرب مغانی (Magia) و قبلاً را تأییدی بر الوهیت مسیح می‌دانست، به همین اندازه صادق بود. پاپ الکساندر ششم نقاشی دیواری‌ای داشت پر از نقوش و نمادهای مصری — در واقع هرمسی — که بر دیوارهای ساختمان واتیکان کشیده شده بود! این کار به علل زیبایی‌شناسانه یا برای تزیین انجام نشده بود، بلکه الکساندر ششم می‌خواست بدین وسیله حمایت خود را از سنت متعالی و سرّی مصری نشان دهد.

چنین علاقه فوق‌العاده‌ای به مکتب هرمسی بسیار معنادار است و پرده از اشتیاق انسان دوره رنسانس به «وحی‌ای نخستین» برمی‌دارد که می‌توانست نه تنها موسی و قبلاً، بلکه افلاطون، و پیش از آنها، ادیان رازآمیز مصر و ایران را نیز شامل شود. همچنین از ناخشنودی عمیقی نسبت به الاهیات قرون وسطایی و تصورات قرون وسطا از انسان و کیهان خبر می‌دهد؛ واکنشی علیه آنچه می‌توان آن را «محلّی» نامید، یعنی مسیحیت کاملاً «غربی» و اشتیاقی برای دینی جهانی، فراتاریخی و «اسطوره‌ای». مصر و مکتب هرمسی، یعنی جادوگری مصری، تقریباً به مدت دو قرن متکلمان و فلاسفه بی‌شماری — اعم از مؤمنان و بی‌ایمانان یا همان ملحدان در خفا — را به خود مشغول داشت. اگر جوردانو برونو^۶ مشتاقانه کشفیات کُپرنیک (Copernicus) را مورد تحسین قرار می‌داد، از این رو بود که نظریه خورشیدمرکزی را دارای معنای عمیق دینی و جادویی تصور می‌کرد. او هنگامی که در انگلستان به سر می‌برد، بازگشت قریب‌الوقوع دین جادویی مصریان باستان را، چنان‌که در *اسکلیپیوس*^۷ شرح شده است، پیش‌بینی کرد. برونو خود را برتر از کُپرنیک حس می‌کرد، چراکه کُپرنیک نظریه خود را تنها در مقام ریاضیدان درمی‌یافت، در حالی که برونو می‌توانست نمودار کُپرنیکی را رمزی از اسرار الاهی تفسیر کند.

ردیابی تاریخ این اسطوره مذهبی و فرهنگی، یعنی «وحی نخستین هرمسی»، تا زمان نابودی آن به دست دانشمند یونانی‌دان، اسحاق کازوبون^۸ در سال ۱۶۱۴ مطالعه دلکشی خواهد بود؛ اما آوردن تاریخ مبسوطی از این اسطوره ماقبل مدرن ما را از بحثمان دور خواهد کرد. کافی است بگوییم اسحاق کازوبون با دلایل کاملاً زبان‌شناسانه اثبات کرد

که کورپوس هرمتیکوم نه تنها «وحی نخستین» نیست، که مجموعه‌ای است از متون تقریباً متأخر — نه کهن‌تر از قرن دوم و سوم میلادی — و بازگوکننده التقاطی از عقاید یونانی مآبانه و مسیحی.

طلوع و افول این اعتقاد فوق‌العاده به وحی نخستین که جزء به جزء در رسالات معدودی آمده است، خبر از حادثه‌ای می‌داد. حتی می‌توان آن را طلیعه آن چیزی دانست که در طول سه قرن بعد رخ داد. در واقع جست‌وجوی وحی در روزگار پیش از موسی، از بحران‌هایی خبر می‌داد (و در ادوار بعدی با آنها همراه شد) که مسیحیت غربی را به لرزه درآورد و سرانجام راه را برای جهان‌بینی‌های طبیعت‌گرایانه و پوزیتیویستی قرن نوزدهم هموار کرد. دلبستگی مفرط و مداوم به «مصرگرایی» و دیگر «امور رازآمیز شرقی، در طی رنسانس» رشد آنچه را که امروزه علم ادیان مقایسه‌ای نامیده می‌شود تقویت نکرد؛ برعکس، پیامد مستقیم جدّ و جهدی که فیچینو، بیکو، برونو و کامپانلا (Campanella) در معارف هرمتی داشتند، فلسفه‌های طبیعت‌گرایانه متعدد و پیروزی علوم ریاضی و طبیعی بود. در چشم‌انداز فلسفه و علوم جدید، مسیحیت یگانه دین آسمانی یا وحیانی نبود (اگر اصلاً دینی «آسمانی» به حساب می‌آمد). و سرانجام در قرن نوزدهم مسیحیت و دیگر ادیان شناخته‌شده را نه تنها بی‌اساس تلقی کردند، که آنها را از نظر فرهنگی خطرناک هم دانستند، چراکه معمولاً مانع پیشرفت علم بودند. روشنفکران بر سر این مطلب توافق جمعی داشتند که فلاسفه ناممکن بودن اثبات وجود خدا را ثابت کرده‌اند؛ به علاوه مدعی شدند که علوم اثبات کرده‌اند انسان تنها از ماده ساخته شده است، یعنی چیزی به اسم «روح»، یعنی موجود غیرمادی جاوید و مستقل از جسم، وجود ندارد.

اکنون در خور توجه است که بگویم آغاز علم ادیان تطبیقی در میانه قرن نوزدهم و در اوج همین تبلیغات ماده‌گرایانه و پوزیتیویستی روی داد. آگوست گنت (Auguste Comte) اثر خود به نام پرسش و پاسخ پوزیتیویستی (*Catechisme positiviste*) را در ۱۸۵۲ و نظام سیاست اثباتی (*Système de politique positive*) را بین سال‌های ۱۸۵۵ و ۱۸۵۸ منتشر کرد. در سال ۱۸۵۵ لودویک بوشنر^۹ کتاب نیرو و ماده (*Kraft und Stoffe*) خود را نوشت و کوشید اثبات کند که طبیعت عاری از غایت است، حیات خودبه‌خود به وجود آمده است، و روح و ذهن کارکردهای طبیعی یا آلی (ارگانیک) بدن هستند. افزون بر این، بوشنر ادعا

کرد که ذهن نتیجهٔ مجموع نیروهایی است که در مغز به هم باز می‌پیوندند و آنچه ما آن را روح یا ذهن می‌نامیم به احتمال بسیار اثر «الکتریسیتهٔ عصبی» است. یک سال بعد، در ۱۸۵۶، ماکس مولر (Max Müller) اثر خود به نام *مقالاتی در اسطوره‌شناسی تطبیقی* (*Essays in Comparative Mythology*) را منتشر کرد که می‌توان آن را اولین اثر مهم در حیطهٔ علم ادیان مقایسه‌ای دانست. سه سال بعد منشأ انواع (*Origin of Species*) داروین به ظهور رسید و در ۱۸۶۲ هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) *اصول نخستین* (*First Principles*) خود را منتشر کرد. در این اثر اسپنسر کوشید تا بگوید که تکامل کیهان ناشی از دگرگونی اسرارآمیزی در وضع مادهٔ ازلی است، از حالت همگنی نامتعیّن به ناهمگنی تعین‌یافته.

این کشفیات جدید، فرضیه‌ها، و نظریه‌ها — که توجه اهل علم را شدیداً به خود جلب کرده بودند — به سرعت در بین عموم مردم نیز انتشار یافتند. یکی از پر فروش‌ترین آثار این دوره کتاب ارنست هکل^{۱۰} به نام *تاریخ طبیعی آفرینش* (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*) بود. این اثر که در سال ۱۸۶۸ انتشار یافت، پیش از پایان قرن بیش از بیست بار به چاپ رسید و به دوازده زبان ترجمه شد. باید اعتراف کرد که هکل نه فیلسوفی مستعد بود و نه اندیشمندی اصیل. او که ملهم از داروین بود، می‌اندیشید که نظریهٔ تکامل شاهراهی است به سوی تصوّر مکانیکی از طبیعت. به نظر هکل نظریهٔ تکامل تفاسیر الاهیاتی و غایت‌شناختی (Teleological) را منسوخ می‌کند و مبدأ موجودات زنده را — صرفاً بر حسب علل طبیعی — به آسانی قابل درک می‌سازد. هنگامی که کتاب هکل با سرعتی دیوانه‌وار تجدید چاپ و ترجمه می‌شد و در زمانی که هربرت اسپنسر در حال تألیف اثر مبسوط خود، *نظام فلسفهٔ ترکیبی* (*System of Synthetic Philosophy*) (۱۸۶۰-۹۶)، بود، رشتهٔ جدید «تاریخ ادیان» پیشرفت سریعی را طی می‌کرد. ماکس مولر در *خطابه‌هایی در باب علم زبان* (*Lectures on the Science of Language*)، نظریهٔ خود را دربارهٔ اسطوره‌شناسی خورشیدی در بین آریایی‌ها مطرح کرد؛ نظریه‌ای که بر اساس باور او به زاده‌شدن اسطوره‌ها از «بیماری زبان» بنا شده بود. در ۱۸۷۱ ادوارد تیلور^{۱۱} *فرهنگ بدوی* (*Primitive Culture*) را منتشر کرد، تلاشی درخشان برای بازسازی مبدأ و تکامل تجربه‌ها و عقاید دینی. تیلور اولین مرحلهٔ دین را چیزی دانست که خود آن را جاندارپنداری (Animism) نامید، یعنی اعتقاد به اینکه طبیعت

جاندار و در واقع دارای روح است. از درون جاندار پنداری چندخدایی سربرآورد و چند خدایی در نهایت در برابر یکتاپرستی عقب نشست. چنین بود رأی تیلور.

قصد ندارم که همهٔ مقاطع مهم تاریخ مطالعهٔ علمی ادیان را در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم ذکر کنم. اما دمی درنگ کنیم و معنای این هم‌زمانی بین جهان‌بینی‌های ماده‌گرا از یک سو، و علاقهٔ روز افزون به آشکال شرقی و باستانی دین از سوی دیگر را بررسی کنیم. می‌توان گفت که جست‌وجوی مشتاقانهٔ مبادی زندگی و ذهن، شیفتگی به «اسرار طبیعت»، تمایل به نفوذ به ساختارهای درونی ماده و کشف آنها، همهٔ این تمایلات و تلاش‌ها، به معنای نوعی نوستالژی نسبت به خاستگاه (Matrix) ازلی، کهن و جهان‌شمول است. ماده «مبدأ مطلق است»، یعنی آغاز همه چیز: کائنات، زندگی و ذهن. کششی مقاومت‌ناپذیر برای نفوذ عمیق به زمان و فضا، برای دستیابی به حدود و مبادی جهان مرئی، و خصوصاً اکتشاف اساسی‌ترین اصل ماده و وضع ابتدایی موجود زنده در کار است. از منظری خاص، بیان اینکه روح انسان نهایتاً محصول ماده است لزوماً قولی توهین‌آمیز نیست. بلی، از چنین منظری روح انسان دیگر مخلوق خدا نیست، اما چون (بنا بر عقیدهٔ اینان) خدا وجود ندارد، کشف اینکه روح نتیجه تکاملی بسیار بسیار طولانی و پیچیده است و ریشه در کهن‌ترین واقعیت کیهانی (ماده فیزیکی — شیمیایی) دارد، بیشتر تسلی‌بخش است تا توهین‌آمیز. از نظر دانشمندان و روشنفکران علم‌اندیش نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، ماده نه تنها همهٔ مسائل را حل نکرده، بلکه تقریباً آیندهٔ نوع بشر را به پیشرفتی مستمر، ملال‌آور و خالی از شور تقلیل داده است. به واسطهٔ علم، بشر یارای شناخت هرچه صحیح‌تر ماده را خواهد داشت و بر آن هرچه بیشتر تسلط خواهد یافت. این کمال‌پذیری تصاعدی را پایانی نخواهد بود. می‌توان از این اطمینان مشتاقانه به علم، آموزش علمی، و صنعت، نوعی خوش‌بینی دینی و مسیحایی را نیز دریافت: انسان سرانجام آزاد، خوشبخت، دارا و قدرتمند خواهد شد.

خوش‌بینی کاملاً با ماده‌گرایی و پوزیتیویسم و اعتقاد به تکاملی نامحدود سازگار بود. این مطلب نه تنها در *آیندهٔ علم* (L'Avenir de la science) اثر ارنست رنان^{۱۲}، بلکه در برخی جنبش‌های شبه‌دینی مهم بعد از سال ۱۸۰۰، مثلاً در روح‌گرایی (Spiritism) یا (Spiritualism) نیز رخ نمود. این جنبش در سال ۱۸۴۸ در هایدسویل نیویورک آغاز شد. اعضای خانواده جان فاکس (John D. Fox) صدای ضربه‌های اسرارآمیزی را می‌شنیدند که

به نظر می‌آید باعث آنها موجودی است صاحب شعور. «یکی از دخترها رمزی را پیشنهاد کرد: سه ضربه به نشان بله، یک ضربه به نشان نه و دو ضربه به نشان تردید. به این ترتیب ارتباطی با آنچه که ادعا می‌شد یک روح (Spirit) است برقرار شد. خواهران فاکس نخستین واسطه‌ها (مدیوم‌ها) شدند و عادت نشستن در «حلقه‌ها» (برگزاری مجالس احضار روح) به هدف برقراری ارتباط با ارواحی که به وسیله ضربات، کج کردن میز یا علائم دیگر پاسخ می‌دهند، به سرعت در سراسر جهان گسترده شد.»^{۱۳}

پدیده‌های روحانی از این دست از ادوار باستانی شناخته‌شده بودند و فرهنگ‌ها و ادیان متعدد آنها را به شیوه‌های متفاوت تفسیر کرده‌اند. اما عنصر جدید و مهم در احضار روح امروزی دیدگاه ماده‌گرایانه آن است. اول اینکه اکنون «نشانه‌هایی اثباتی» برای وجود روح، و بلکه برای هستی پس از مرگ یک روح وجود داد: ضربات، کج کردن میزها و اندکی بعد هم تجسدهای کذایی. مسئله بقا و جاودانگی روح جهان غرب را از زمان فیثاغورس، امپدوکلس (انباذکلس) و افلاطون به خود مشغول داشته، اما مسئله‌ای فلسفی یا دینی بوده است. در این زمان در دورانی علمی و پوزیتیویستی، جاودانگی روح بستگی به موفقیت یک آزمایش داشت: «علمی» نشان‌دادن آن و آوردن دلایلی «واقعی» و طبیعی در تأیید آن. بعدها آزمایشگاه‌ها و لوازم پیچیده‌ای برای آزمون دلایل بقای روح اختراع شدند. می‌توان خوش‌بینی پوزیتیویستی را تقریباً در تمام تحقیقات فراروانشناسانه تمیز داد و آن خوش‌بینی این است که همیشه امیدی هست که روزی بقای روح پس از مرگ به نحو علمی اثبات شود.

جنبش شبه‌دینی بزرگ دیگر، یعنی انجمن تئوزوفی یا تئوسوفی^{۱۴} نیز که در نوامبر ۱۸۷۵ به دست هلنا پترونا بلاواتسکی^{۱۵} در نیویورک بنیان نهاده شد، به همین اندازه خوش‌بینانه و پوزیتیویستی است. این زن ماجراجو و مستعد و جذاب در اثر خود به نام *ایزیس پرده برافکنند (Isis Unveiled)* (۱۸۷۷) و در دیگر آثار پر حجم خود، وحی‌ای سرّی را، با اصطلاحاتی که بشود دریافت، به جهان مدرن پیشکش کرد؛ جهان مدرنی که به تکامل و در نتیجه به پیشرفتی نامحدود معتقد بود. بانو بلاواتسکی نظریه‌ای آورد ناظر بر تکامل معنوی نامحدود از طریق تناسخ و تشریف‌های تدریجی. او ادعا می‌کرد که طی اقامت معنوی خود در تبت وحی‌ای نخستین، یعنی آسیایی و حتی فرازمینی، دریافت کرده است. استطراداً بگوییم که اگر چیزی وجود داشته باشد که مشخصه همه سنت‌های

شرقی باشد، دقیقاً مفهوم غیر تکاملی زندگی معنوی است. افزون بر این، بانو بلاواتسکی به لزوم آوردن «دلایل» اثباتی و مادی برای اثبات آموزه تئوسوفی معتقد بود، و مرتباً به پیام‌های استادان اهل راز خود در تبت «جامه مادیت» می‌پوشاند. گرچه این پیام‌ها به انگلیسی و بر کاغذ عادی نوشته شده بودند، اما منزلت یک واقعیت استوار و مادی را داشتند و بسیاری از مردم به‌ظاهر هوشمند را در باب اعتبار آموزه باطنی بانو بلاواتسکی متقاعد کرده بودند. و به‌راستی هم، آموزه سرّی خوش‌بینانه‌ای بود که به سهولت بر انجمنی معنوی و خوش‌بین آشکار گشته بود: فقط باید دو جلد /یزیس پرده برافکنند را بخوانی و عضو یک گروه تئوسوفی باشی، تا رفته‌رفته به درون عمیق‌ترین رازهای کیهان و نیز روح جاودان و در حال تناسخ خویش تشریف یابی. و سرانجام درمی‌یابی که پیشرفتی نامحدود در کار است و نه تنها تو، بلکه تمام بشریت، یک روز به کمال دست خواهد یافت.

نباید با شنیدن این ادعاهای خیال‌انگیز لبخند زد. جنبش احضار ارواح نیز همچون انجمن تئوسوفی همان مذهب مختار زمانه، یعنی نظریات پوزیتیویستی، را بیان می‌کند. خوانندگان منشأ انواع، نیرو و ماده، مقالاتی در اسطوره‌شناسی تطبیقی و ایزیس پرده برافکنند یکسان نبودند، اما در یک چیز مشترک بودند: هیچ یک از آنان به مسیحیت قانع نبودند و عده‌ای خاص حتی «مذهبی» هم نبودند. به دلیل ضعف مسیحیت تاریخی، خلائئی ایجاد شده بود و به دلیل این خلأ برخی کوشیدند تا به منبع ماده خلاقه دست یابند، و برخی دیگر با ارواح یا استادان ناپیدا رابطه برقرار کردند. رشته جدید تاریخ ادیان به سرعت در این زمینه فرهنگی گسترش یافت و البته از الگوی مشابهی تبعیت کرد، یعنی دیدگاه پوزیتیویستی نسبت به واقعیت‌ها و جست‌وجوی مبدأ و آغازگاه نخستین دین.

مسئله جست‌وجوی منشأ امور، مسئله تاریخ‌نویسی غربی این دوران هم بود. «منشأ و گسترش» فلان چیز تقریباً به کلیشه تبدیل شد. دانشمندان بزرگ درباره منشأ زبان، جوامع بشری، هنر، رسوم، نژادهای هندوآریایی و مانند اینها قلمفرسایی می‌کردند. در اینجا با مسئله‌ای فریبنده ولی بغرنج روبه‌رویم، که مجال طرح آن نیست. کافی است بگوییم که این جست‌وجوی منشأ نهادهای بشری و ابداعات فرهنگی امتداد و تکمیل جست‌وجوی طبیعی‌دانان برای کشف منشأ انواع، رویای زیست‌شناسان برای به‌چنگ

آوردن منشأ زندگی و جدّ و جهد زمین‌شناسان و منجمان برای دریافتن منشأ زمین و کیهان است. از نظرگاهی روانشناسانه می‌توان از اینجا همان نوستالژی «امر ازلی» و «امر آغازین» را کشف کرد.

ماکس مولر تصور می‌کرد که ریگ ودا مرحله‌ای بسیار کهن از دین آریایی و در نتیجه یکی از باستانی‌ترین مراحل عقاید دینی و آفرینش‌های اسطوره‌ای را منعکس می‌سازد. اما در همان اوائل دهه ۱۸۷۰ دانشمند سنسکریت‌شناس فرانسوی، آبل برگنی (Abel Bergaigne) ثابت کرد که سرودهای ریگ ودا بیان ساده و خودانگیخته دینی طبیعت‌گرا نیست، بلکه حاصل ذهن طبقه‌ای بسیار فرهیخته و خیره از دینمردان آیین‌گرا است. یکبار دیگر، این باور هیجان‌آور به یافتن صورت نخستین دین، به کمک تحلیلی دقیق، باریک‌بین و زبان‌شناسانه باطل گشت.

بحث محققان درباره وداها تنها یک فقره از نبرد طولانی و پرشور بر سر یافتن «منشأ دین» بود. اندرو لانگ^{۱۶}، نویسنده‌ای دانشمند و عالم، در فرایند انهدام بازسازی اسطوره‌شناسانه ماکس مولر تأثیر عمده داشت. دو اثر از موفق‌ترین آثار لانگ، یعنی رسوم و اسطوره (Custom and Myth) (۱۸۸۳) و اسطوره‌شناسی نوین (Modern Mythology) (۱۸۹۷)، جمع مقالاتی بود که نویسنده آنها با حمایت از آرای تیلور، آرای مولر را بی‌اعتبار ساخته بود. در سال ۱۸۹۸، یک سال پس از انتشار اسطوره‌شناسی نوین، اندرو لانگ اثر دیگری به نام ساخت دین (Making of Religion) خلق کرد و در آن دیدگاه تیلور را مبنی بر اینکه دین بر پایه جاندارپنداری بنا شده است رد کرد. لانگ مباحث خود را بر اساس وجود اعتقاد به خدایان برین در میان برخی اقوام بسیار بدوی مثل بومیان استرالیا و بومیان آندامان^{۱۷} بنا نهاد. تیلور بر آن بود که مفهوم خدای برین به هیچ وجه ممکن نیست مفهومی آغازین باشد، و چنین باوری از اعتقاد به ارواح طبیعت و آیین‌های ارواح نیاکان نشئت گرفته است؛ اما لانگ در میان بومیان استرالیا و آندامان، نه نشانی از نیابرسی یافت و نه اثری از آیین‌های طبیعتگرا.

این ادعای غیرمنتظره و ضدتکاملی، مبنی بر اینکه اعتقاد به یک خدای برین نه در پایان تاریخ دین بلکه در آغاز آن قرار دارد، در محافل علمی معاصر لانگ تأثیر عمده‌ای به جا گذاشت. در واقع اندرو لانگ تسلط کاملی بر مستندات مورد نیاز خود نداشت، و در بحثی با هارتلند (Hartland) ناچار شد از بخش‌هایی از نظر قبلی خود صرف نظر

کند. علاوه بر این، او بداقبال بود که نویسنده‌ای ممتاز و زبردست هم بود، و دیوان شعری هم داشت، و استعداد‌های ادبی معمولاً سوءظن دانشمندان را برمی‌انگیزد. اما تصور اندرو لانگ از خدای برین نخستین به دلایل دیگری قابل توجه است. در آخرین سال‌های قرن نوزدهم و اولین سال‌های قرن بیستم، دیگر جاندارپنداری را نخستین مرحله دین نمی‌دانستند. دو نظریه جدید در این دوره اعلان شد که می‌توان آنها را ماقبل جاندارپنداری دانست؛ چراکه هر دوی آنها مدعی شناخت مرحله کهن‌تر دین نسبت به جاندارپنداری بودند. اولی نظریه اندرو لانگ بود که باور به خدایی برین را در آغاز تاریخ دین مسلم می‌دانست. این فرضیه گرچه در انگلستان تقریباً رد شد، اما بعدها تصحیح و تکمیل شد، و گرینر^{۱۸} و گروهی از دانشمندان اروپای قاره‌ای آن را پذیرفتند. متأسفانه یکی از دانشمندترین قوم‌شناسان روزگار ما، ویلهلم اشمیت^{۱۹}، فرضیه اعتقاد ابتدایی به خدایان برین را به صورت نظریه‌ای انعطاف‌ناپذیر در باب توحید ابتدایی (Urmonotheismus) درآورد و آن را شرح و بسط کرد. می‌گویم متأسفانه، چون اشمیت گرچه دانشمندی بسیار توانا بود، کشیشی کاتولیک نیز بود و جهان علم از نظر داشتن نیات الاهیاتی به او ظنین بود. افزون بر این، اشمیت خردگرایی تمام عیار بود و می‌کوشید تا اثبات کند انسان‌های اولیه مفهوم خدا را از طریق تفکر علی دریافته‌اند. هنگامی که اشمیت مجلدات اثر بزرگ خود، *مبدأ مفهوم خدا (Ursprung der Gottesidee)* را منتشر می‌ساخت، جهان غرب شاهد فوران کامل شماری از فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های غیرعقلانی بود. انگیزه حیاتی (Elan vital) برگسون، کشف ناخودآگاه به دست فروید، تحقیقات لوی برول^{۲۰} درباره آنچه خود آن را ذهن ماقبل منطقی و عرفانی می‌نامید، و *امر قدسی (Das Heilige)* روڈلف اُتو^{۲۱} و انقلاب‌های هنری کوبیسم و سوررئالیسم بخشی از وقایع مهم تاریخ ناعقل‌گرایی مدرن را نشان می‌دهند. بنابراین، تنها عده ناچیزی از قوم‌شناسان و مورخان تاریخ ادیان می‌توانستند شرح عقلانی اشمیت را بر کشف مفهوم خدا بپذیرند.

در عوض، این دوره — تقریباً بین ۱۹۰۰ و ۱۹۲۰ — تحت تسلط نظریه‌ای ماقبل جاندارپنداری، یعنی نظریه مانا بود، که عبارت است از باور به نیرویی نامحدود، غیرشخصی و جادویی و دینی. خصوصاً مارت (Marrett)، مردم‌شناس انگلیسی، نشان داد که این تجربه جادویی و دینی مفهوم روح را مسلم فرض نمی‌کند و در نتیجه مرحله‌ای

باستانی‌تر از جاندارپنداری تیلور است و بدین ترتیب بر خصوصیت ماقبل جاندارپنداری اعتقاد به مانا تأکید کرد.

آنچه در این معرکه فرضیات در باب منشأ دین توجه ما را جلب می‌کند، علاقه و توجه به «امر نخستین» است. دیدیم که انسان‌گرایان و فیلسوفان ایتالیایی هم بعد از کشف مجدد متون هرمسی همین دغدغه را داشتند. جست‌وجوی «امر نخستین» خصوصیت فعالیت‌های ایدئولوژی‌پردازان علم‌گرا و مورخان قرن نوزدهم هم هست، اما در سطحی کاملاً متفاوت و با هدفی متفاوت. هر دو نظریه ماقبل جاندارپنداری — اعتقاد ابتدایی به خدایی برین و تجربه اصیل امر قدسی به‌عنوان نیرویی غیرشخصی — قائل به این‌اند که به مرحله‌ای عمیق‌تر از جاندارپنداری تیلور در تاریخ دین دست یافته‌اند؛ در واقع هر دوی آنها ادعا می‌کردند که اصل دین را آشکار کرده‌اند. افزون بر این هر دو نظریه تکامل خطی حیات دینی را — که فرضیه تیلور متضمن آن بود — رد می‌کردند. مارت و مکتب مانا علاقه‌ای به بنا نهادن نظریه‌ای کلی درباره رشد دین نداشتند. اما اشمیت — که معتقد بود این مسئله، مسئله‌ای تاریخی است و نه طبیعی (و این امری است قابل توجه) — زندگی خود را وقف همین مسئله کرد. بنا به نظر اشمیت انسان در آغاز تنها به خدایی قادر و خالق باور داشت. بعدها به واسطه شرایط تاریخی، نسبت به این خدای یگانه غفلت ورزید و حتی او را فراموش کرد و گرفتار اعتقاداتی بسیار پیچیده‌تر به انبوهی از خدایان و خدایانوان، اشباح، نیاکان اساطیری و جز آنها شد. گرچه این فرایند انحطاط ده‌ها هزار سال پیش آغاز شد، اشمیت مدعی بود که باید آن را فرایندی تاریخی خواند؛ چراکه بشر، خود موجودی تاریخی است. اشمیت قوم‌شناسی تاریخی را در مقیاسی وسیع وارد مطالعه دین نخستین کرد، و ما بعدتر تبعات این تغییر مهم دیدگاه را مشاهده خواهیم کرد.

دمی به اکتشاف اندرو لانگ در باب اعتقاد ابتدایی به خدایی برین بازگردیم. نمی‌دانم لانگ آثار نیچه را خوانده بود یا نه. به احتمال بسیار نه. اما بیش از بیست سال پیش از کشف لانگ، نیچه از زبان زردشتش، مرگ خدا را اعلام کرد. گرچه اظهارات نیچه در زمان زندگی او نادیده گرفته شد، اما تأثیر فاحشی بر نسل‌های بعدی اروپاییان داشت. او پایان قطعی مسیحیت — و دین — را اعلام کرد و نیز پیش‌بینی کرد که انسان مدرن باید بعد از این در جهانی منحصرأبی امر برین و بی خدا زندگی کند. جالب

است که لانگ هم در حین یافتن خدایان برین در میان انسان‌های اولیه مرگ آنها را نیز کشف کرد، گرچه خود به این وجه از کشفش پی نبرد. در واقع لانگ ملاحظه کرد که اعتقاد به خدای برین چندان زیاد نیست و آیین‌های مربوط به چنین خدایانی اندک است، به این معنا که نقش حقیقی آنها در حیات دینی بسیار اندک است. او حتی سعی کرد توضیحی برای زوال و محو‌نهایی خدایان برین و آمدن دیگر خدایان به جای آنها بیابد. لانگ می‌اندیشید که علاوه بر علل دیگر، تخیل اسطوره‌ای قویاً به زوال مفهوم خدای برین یاری رسانده است. او اشتباه می‌کرد، اما این مسئله برای مقصود ما اهمیتی ندارد. واقعیت این است که خدای برین نخستین به خدایی عاطل (Deus otiosus) تبدیل شده بود که کاملاً بی‌اعتنا نسبت به اعمال انسان در عرش اعلیٰ کناره‌جسته است. سرانجام نیز فراموش شد، و به عبارت دیگر مُرد. نه اینکه اسطوره‌هایی دربارهٔ مرگ او وجود داشته باشد، بلکه او کاملاً از حیات دینی و متعاقب آن حتی از اسطوره‌ها نیز محو شد. این نسیان نسبت به خدای برین به معنای مرگ او نیز هست. اظهارات نیچه برای جهان یهودی و مسیحی غرب‌تازگی داشت، ولی مرگ خدا پدیده‌ای بسیار کهن در تاریخ ادیان است؛ البته با این تفاوت که ناپدید شدن خدای برین به ایزدکده‌ای سرزنده‌تر و دراماتیک‌تر و البته دون‌پایه زندگی بخشید. در حالی که به نظر نیچه، پس از مرگ خدای یهودی و مسیحی، انسان می‌باید که با خویش زندگی کند؛ یعنی تنها، و در جهانی اساساً خالی از قداست (Desacralized).^{*} اما این جهان که سخت از قداست و امر برین عاری شده، جهان تاریخ است. بشر به‌عنوان موجودی تاریخی، خدا را کُشت و بعد از این خداکُشی (Deicide)، ناگزیر شد که صرفاً در تاریخ زندگی کند. جالب است که در اینجا گفته‌اشمیت را به یاد آوریم. مروج نظریهٔ «توحید نخستین» می‌اندیشید که غفلت از خدای برین و سرانجام نشانیدن دیگر خدایان به جای او، نه نتیجهٔ فرایندی طبیعت‌گرایانه، بلکه حاصل سیری تاریخی است. انسان بدوی صرفاً به این دلیل که راه پیشرفتی مادی و معنوی را طی می‌کرد، و در خلال عبور از مرحلهٔ غذایی به مرحله کشاورزی و شبانی (به عبارت دیگر صرفاً به این دلیل که در کار

* کلمه sacral لفظاً به معنی استخوان صلیبی شکل است و مولف ظاهراً ایهامی برای جهان عاری از صلیب به کار برده است. م.

ساختن تاریخ بود) اعتقاد خود به خدای یگانه را از کف داد و شروع به پرستش انبوهی از خدایان دون‌پایه کرد.

در آثار نیچه و اندرو لانگ و ویلهلم اشمیت، به مفهومی جدید برمی‌خوریم: نقش تاریخ در تنزل، نسیان و سرانجام «مرگ» خدا. نسل‌های بعدی دانشمندان با این معنای جدید تاریخ دست و گریبان شدند. در این میان، رشته‌ی ادیان تطبیقی نیز در حال توسعه بود. اسناد تاریخی بیشتر و بیشتری انتشار یافت، کتاب‌های بیشتری تألیف شد و کرسی‌های بیشتری از تاریخ ادیان در سراسر جهان تأسیس شد.

در دوره‌ای، خصوصاً در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، تصور می‌شد که یک یا دو نسل باید خود را صرفاً وقف انتشار و تحلیل متون و اسناد تاریخی کند تا محققان بعدی آزادانه به تشریح و تفسیر ترکیبی آن آثار بپردازند. البته این هنوز رویایی بیش نبود، هرچند که حتی رنان، وقتی *آینده‌ی علم خود* را می‌نوشت، به آن معتقد بود. تاریخ ادیان همانند همه‌ی رشته‌های تاریخی دیگر، الگوهای کار علمی — یعنی هرچه بیشتر وقف جمع‌آوری و طبقه‌بندی «واقعیات» شدن — را دنبال می‌کرد. با این همه این فروتنی زاهدانه‌ی مورخان تاریخ ادیان نسبت به مواد کار خود، خالی از جلال و شکوه نیست و تقریباً اهمیتی معنوی دارد. وضع محققى را که در اسناد تاریخی غوطه‌ور است و گاه تقریباً مدفون در زیر انبوهی و سنگینی آنهاست، می‌توان به نوعی هبوط به دوزخ (Descensus ad inferos) مانند کرد؛ هبوطی به ژرفناها، به نواحی تاریک زیر زمین که در آنجا با حالت جنینی یا اولیه‌ی ماده‌ی زنده مواجه می‌شود؛ در بعضی موارد این غوطه‌وری در «اطلاعات» به مرگی معنوی منجر می‌شود، زیرا بدبختانه خلاقیت محقق ممکن است عقیم بماند. چنین گرایشی به هبوط نظیر همان تمایل ذهنیت غربی در آغاز قرن بیستم است. فن روانکاوی‌ای را که فروید تشریح کرده است، با عبارتی بهتر از «هبوط به دوزخ» نمی‌توان توصیف کرد. هبوط به درون عمیق‌ترین و خطرناک‌ترین نواحی روان بشر. وقتی یونگ (Jung) وجود ناخودآگاه جمعی را کشف کرد، اکتشاف این گنجینه‌های دیرین — اساطیر، نمادها و صور خیال بشر باستانی — را به فنون اقیانوس‌شناسی و غارشناسی مانند کردند. درست همان‌طور که فرورفتن به اعماق دریا یا سفرهای تحقیقاتی به انتهای غارها که موجودات ابتدایی ناپدیدشده از سطح زمین را آشکار می‌سازد، تحلیل روانی نیز اشکال عمیق حیات روانی را که پیش از آن بررسی‌ناپذیر

بود، بازیابی می‌کند. غارشناسی^{۲۰} موجودات دوره سوم زمین‌شناسی و حتی دوره مزوزوئیک [دوره دوم] و نمونه‌های جانوری نخستین را — که مستعد فسیل شدن نبوده‌اند — به زیست‌شناسان معرفی می‌کند؛ به عبارت دیگر، نمونه‌هایی که بدون به جا گذاشتن رد پایی از روی زمین محو شده‌اند. غارشناسی با کشف «فسیل‌های زنده» به نحو نامحسوسی آگاهی ما را از آشکال ابتدایی حیات توسعه داد. به همین نحو آشکال ابتدایی حیات روانی، این «فسیل‌های زنده» مدفون در تاریکی ناخودآگاه، امروزه به مدد روش‌هایی که فروید و دیگر روانکاوان ایجاد کرده‌اند، بررسی پذیر شده‌اند.

البته باید میان سهم عظیم فروید در پیشرفت علم (یعنی کشف ناخودآگاه و روانکاوی) و ایدئولوژی فرویدی، که از جمله ایدئولوژی‌های بی‌شمار پوزیتیویستی محسوب می‌شود، تمایز قائل شد. فروید نیز تصور می‌کرد که به مدد روانکاوی، به صورت «اولیه» دین و فرهنگ بشری دست یافته است. چنان‌که مشهور است، او مبدأ دین و فرهنگ را جنایتی ابتدایی و به عبارت دقیق‌تر اولین پدرکشی می‌دانست. به نظر فروید خدا صرفاً پدر جسمانی تعالی‌یافته‌ای بود که به دست پسران رانده‌شده‌اش به قتل رسیده است. این تفسیر حیرت‌آور عموماً مورد انتقاد واقع شد و قوم‌شناسان معتبر، از کروبر^{۲۲} تا مالینوسکی (Malinowski) و از بوآس^{۲۳} تا اشمیت، آن را رد کردند. اما فروید نه از نظریه‌اش برگشت و نه آن را تغییر داد. احتمالاً تصور می‌کرد که مدارک قتل خدا را در میان بیماران وینی‌اش یافته است. اما این «کشف» مساوی این بود که برخی انسان‌های جدید به تدریج عواقب «خداکشی» خود را احساس می‌کردند. چنان‌که نیچه، سی سال پیش از انتشار «توتم و تابو» اعلام کرده بود، خدا مرده بود یا به عبارت دقیق‌تر، به دست انسان کشته شده بود. شاید فروید به طور ناخودآگاه، اختلالات روانی برخی از بیماران وینی خود را به گذشته اسطوره‌ای فرامی‌افکند. «مرگ خدا» در میان اقوام نخستین نیز شناخته شده بود، اما در آنجا به معنای غیبت و دوری خدا بود و نه «قتل» او به دست انسان، چنان‌که نیچه می‌گفت.

دو وجه دستاورد فروید به بحث ما مربوط است: اول اینکه فروید که نمونه و نماینده‌ای بود از تمایل معروف دانشمندان غربی به «مبادی» و «سرچشمه‌ها»، کوشید تا از هرکس دیگری که جرئت کرده بود به تاریخ ذهن بپردازد، پیش‌تر رود، و این در نظر او به معنای رسوخ به درون ناخودآگاه بود. دوم اینکه فروید تصور می‌کرد که در آغاز

فرهنگ و نهادهای بشری نه اصلی زیست‌شناختی، که رویدادی تاریخی یافته است، و آن رویداد تاریخی قتل پدر بود به دست پسران ارشدش. اینکه آیا چنین رویداد تاریخی اولیه‌ای واقعاً روی داده است یا نه، موضوع بحث ما نیست. آنچه مهم است، این واقعیت است که فروید — هرچند بدون شک طبیعت‌گرا بود — قویاً معتقد بود که مبدأ دین به یک «واقعه» مرتبط است یعنی به پدرکشی اولیه؛ و این اهمیتی مضاعف دارد، چراکه امروزه هزاران روانکاو و صدها هزار نفر — بیشتر یا کمتر — از مردم تحصیلکرده غرب قانع شده‌اند که تفسیر فروید از نظر علمی صحیح است.

بنابراین چنین می‌نماید که تعلق خاطر انسان غربی به «مبادی» و «سرچشمه‌ها» نهایتاً او را وادار به مواجهه با تاریخ کرد. مورخ تاریخ ادیان امروزه می‌داند که قادر نیست به «مبدأ» دین دست یابد. آنچه در آغاز رُخ داده است (رویداد آغازین) دیگر مسئله مورخ تاریخ ادیان نیست، گرچه شاید مسئله متکلم یا فیلسوف باشد. مورخ تاریخ ادیان، تقریباً بی‌اعتنا به این مطلب، خود را در قلمروی فرهنگی می‌یابد که کاملاً با قلمرو ماکس مولر و تیلور و حتی فریزر (Frazer) و مارت تفاوت دارد. این محیط تازه، محیطی است که نیچه و مارکس (Marx) و دیلتای (Dilthey) و کروچه (Croce) و اورتگا^{۲۴} آن را پرورده‌اند، و محیطی است که در آن کلیشه مُد روز «طبیعت» نیست، بلکه تاریخ است. کشف تحویل‌ناپذیری تاریخ به این معنا که انسان همیشه موجودی تاریخی است، فی‌نفسه تجربه‌ای منفی و عقیم‌کننده نیست. اما این واقعیت آشکار خیلی زود راه را بر مجموعه‌ای از جان‌بینی‌ها و فلسفه‌های تاریخ‌گرا و نسبت‌گرا گشود؛ از دیلتای گرفته تا هایدگر (Heidegger) و سارتر (Sartre). دیلتای در هفتاد سالگی خود تصدیق کرد که «نسبت همه مفاهیم انسانی آخرین چیزی است که دیدگاه تاریخی نسبت به جهان در چنته دارد».

نیازی نیست که در اینجا از اعتبار تاریخی‌گرایی بحث کنیم. اما برای درک جایگاه واقعی مورخ تاریخ ادیان باید به بررسی بحرانی خطرناک پردازیم که به وسیله کشف تاریخیّت انسان به وجود آمده است. این بُعد جدید، یعنی تاریخ‌گرایی، مستعد تفاسیر بسیاری است؛ اما باید پذیرفت که از نظرگاهی خاص، ادراک انسان به‌عنوان موجودی که اولاً و اساساً تاریخی است، به طور ضمنی بر تحقیر عمیق آگاهی غربی دلالت می‌کند. انسان غربی همواره خود را مخلوق خدا و مالک وحی‌ای یگانه، ارباب جهان،

بانی تنها فرهنگ معتبرِ عالمگیر، خالق تنها علوم واقعی و سودمند، و مانند اینها می‌دانست. اکنون او خود را با دیگر انسان‌ها در سطحی یکسان می‌یافت: یعنی شکل یافته دست ناخودآگاه و تاریخ؛ نه خالق یگانه فرهنگی برتر، و نه ارباب جهان، و از نظر فرهنگی در خطر انقراض. وقتی والری (Valéry) اعلام کرد که «اکنون می‌دانیم که فناپذیریم، هم همه ما، و هم همه تمدن‌ها»، تاریخ‌گرایی بدبینانه ديلتای را منعکس کرد. اما این تحقیر انسان غربی در پی کشف جهان‌شمولی «مشروط‌بودن» تاریخی خالی از نتایج مثبت هم نبوده است. اول اینکه پذیرش تاریخت انسان ما را قادر به رهایی از آخرین بقایای خوش‌باوری و ایده‌آلیسم کرد. اکنون ما این واقعیت را بیشتر به جد می‌گیریم که انسان متعلق به این جهان است و روحی محبوس در ماده نیست. دانستن اینکه انسان همیشه «مشروط» است، به معنای کشف این نکته است که او در عین حال موجودی خلاق نیز هست. او در برابر چالش «شرطی‌سازی»‌های کیهانی و روانی و تاریخی، خلاقانه واکنش نشان می‌دهد. به همین دلیل است که تفاسیر طبیعت‌گرایانه از فرهنگ و ادیان بشری را دیگر نمی‌پذیریم؛ مثلاً اکنون می‌دانیم که انسان نخستین، دینی طبیعت‌گرا نداشته است (و نمی‌توانست هم داشته باشد). در زمان ماکس مولر و تیلور محققان عادت به بحث درباره آیین‌های طبیعی یا فیتیشیسم داشتند، به این معنا که انسان نخستین موجودات طبیعی را می‌پرستیده است. اما ستایش و پرستش موجودات جهان هستی فیتیشیسم نیست. آنچه پرستش می‌شود درخت، چشمه یا سنگ نیست، بلکه امر قدسی است که در این موجودات طبیعی متجلی شده است. این برداشت از تجربه دینی کهن انسان نتیجه وسعت یافتن آگاهی تاریخی ماست. سرانجام می‌توان گفت که علی‌رغم مخاطرات نسبی‌گرایی، این عقیده که انسان منحصراً موجودی تاریخی است، راه را برای نوع تازه‌ای از جهان‌شمولی (Universalism) باز می‌کند. اگر انسان خود را به وسیله تاریخ می‌سازد، پس هر چه که انسان در گذشته انجام داده برای هر یک از ما مهم است. این گفته بدین معناست که آگاهی غربی تنها یک تاریخ — «تاریخ جهانی» — را به رسمیت می‌شناسد و تاریخ قوم‌مدار چون محلی محسوب می‌شود، عقب می‌نشیند. این مطلب برای مورخ تاریخ ادیان بدان معناست که او نباید هیچ شکل دینی مهمی را نادیده بگیرد، و البته از او انتظار نمی‌رود که در همه آنها متخصص باشد.

بنابراین، پس از بیش از یک قرن تلاش خستگی‌ناپذیر، محققان ناگزیر شدند که

رؤیای کهن دستیابی به مبدأ دین به کمک ابزارهای تاریخی را کنار بگذارند، و خود را وقف بررسی مراحل و وجوه مختلف حیات دینی کنند. اکنون باید پرسید که آیا پایان دین‌شناسی علمی همین بود؟ آیا ما محکوم به کار نامحدود بر روی اطلاعات دینی خود هستیم، در حالی که آن مواد را چیزی بیش از اسنادی تاریخی، یعنی تجلیات موقعیت‌های وجودی متفاوت در طی اعصار، نمی‌دانیم؟ آیا این واقعیت که نمی‌توانیم به مبدأ دین برسیم، به این معنا نیز هست که نمی‌توانیم به ذات پدیده‌های دینی دست یابیم؟ آیا دین پدیده‌ای منحصرراً تاریخی است، چنان‌که مثلاً سقوط اورشلیم یا قسطنطنیه تاریخی هستند؟ در نظر محققان ادیان، «تاریخ» اولاً بدین معنا است که همه پدیده‌های دینی مشروط‌اند؛ پدیده دینی «خالصی» وجود ندارد. یک پدیده دینی همیشه پدیده‌ای اجتماعی، اقتصادی، روان‌شناختی، و البته تاریخی است؛ چون در دوره‌ای تاریخی روی می‌دهد و مشروط به تمام چیزهایی است که پیش از آن رخ داده‌اند.

اما سؤال اینجاست که آیا نظام‌های چندگانه مشروط‌سازی توضیحی مستقل و کافی برای پدیده‌ای دینی‌اند؟ وقتی کشفی بزرگ چشم‌اندازهای تازه‌ای را بر ذهن بشر می‌گشاید، گرایشی پدید می‌آید که می‌خواهد همه چیز را در پرتو آن کشف و با ارجاع به آن توضیح دهد. دستاوردهای علمی قرن نوزدهم معاصران را وادار به تفسیر همه چیز از طریق ماده می‌کرد، و این نه فقط زندگی موجودات زنده که ذهن و کارکردهای آن را هم شامل می‌شد. کشف اهمیت تاریخ در آغاز این قرن بسیاری از معاصران ما را به تقلیل دادن بشر به بُعد تاریخی‌اش برانگیخت، یعنی به نظام مشروط‌سازی‌هایی که هر موجود انسانی ناامیدانه در آن «واقع شده است». اما نباید شرایط تاریخی را که وجودی انسانی را چنان‌که واقعاً هست، می‌سازند، با این واقعیت که چیزی به‌عنوان هستی انسانی وجود دارد اشتباه کرد. برای مورخ تاریخ ادیان این واقعیت که یک اسطوره یا آیین همیشه مقید و مشروط به تاریخ است، اصل وجود آن اسطوره یا آیین را توجیه نمی‌کند. به عبارت دیگر، تاریخت یک تجربه دینی نهایتاً نمی‌گوید که فلان تجربه دینی چیست. می‌دانیم که تنها از طریق تجلیاتی که همیشه مقید و مشروط به تاریخ‌اند، می‌توان به امر قدسی دست یافت، اما مطالعه این نوع تجربیات مقید و مشروط به تاریخ پاسخی به این پرسش‌های ما نمی‌دهد که مقدس چیست و فلان تجربه دینی واقعاً به چه معنا است.

خلاصه اینکه، آن مورخ تاریخ ادیان که تجربه‌گرایی یا نسبی‌گرایی برخی مکاتب تاریخ‌گرا و جامعه‌شناسانه روز را نمی‌پذیرد، تا حدی احساس نومیدی می‌کند. او می‌داند که محکوم است تا صرفاً به کار بر روی اسناد تاریخی بپردازد، اما در همین حال احساس می‌کند که این منابع چیزی بیش از انعکاس شرایط تاریخی را بازگو می‌کنند. حس می‌کند که این اسناد به طریقی حقایق مهمی را درباره انسان و نسبت او با امر قدسی آشکار می‌کنند. اما چگونه باید به این حقایق دست یافت؟ این سؤالی است که بسیاری از مورخان معاصر تاریخ ادیان را به خود مشغول داشته است و پاسخ‌های اندکی تاکنون بدان داده‌اند. اما مهم‌تر از فلان پاسخ و بهمان جواب، این واقعیت است که مورخان تاریخ ادیان این سؤال را می‌پرسند. همان‌طور که در گذشته اغلب چنین بوده، یک پرسش درست ممکن است حیاتی تازه به یک علم فرسوده ببخشد.

۱. Marsilio ficino (۱۴۹۹-۱۴۳۳)؛ یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه انسان‌گرای دورهٔ رنسانس در ایتالیا و احیاگر فلسفهٔ نوافلاطونی و اولین مترجم آثار کامل افلاطون به لاتین. آکادمی فلورانس که تحت نظارت او بود، تقلیدی از آکادمی افلاطون به شمار می‌آمد و تأثیری بسزا در توسعهٔ فلسفه در اروپا داشت.
۲. Cosimo de medici (۱۴۶۴-۱۳۸۹)؛ از رهبران سیاسی فلورانس در دورهٔ رنسانس. او آکادمی افلاطون جدیدی را در فلورانس بنیان نهاد و فیچینو را به مدیریت آن گماشت و وظیفهٔ ترجمهٔ آثار افلاطون را به او محول کرد.
۳. Poimandres؛ بخشی از مجموعه آثار هرمسی که در اصل به یونانی نوشته شده‌اند. مجموعه آثار هرمسی در قرن دوم و سوم میلادی به یونانی نوشته شده و شامل معرفت سری منسوب به هرمس طریس میجیسطس (مثلث العظمه) (Trismegistos)، - التقاطی از هرمس ایزد یونانی سفر و بلاغت، و تحوت ایزد مصری کتابت - است. متون هرمسی از آغاز دوره رنسانس و از روی نسخه‌های بیزانسی، بازیابی و ترجمه شد و در ایتالیا رواج یافت.
4. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (Chicago: University of Chicago press, 1964)
۵. Pico della Mirandola؛ فیلسوف ایتالیایی دورهٔ رنسانس؛ اثر معروف او «خطابه در شأن انسان» - که بعدها مانیفست رنسانس نامیده شد - متنی اساسی در اومانیزم ایتالیایی به شمار می‌رود.
۶. Giordano Bruno؛ فیلسوف ایتالیایی که عموماً به دلیل طرفداری‌اش از نظریهٔ خورشیدمرکزی و قدیم بودن جهان شهرت دارد. او را دادگاه تفتیش عقاید رُم مرتد شناخت و سوزاند.
۷. Asclepius؛ ایزد پزشکی و درمان در یونان باستان، اما آنچه اینجا مد نظر مولف است فصلی است از رسالهٔ کورپوس هرمتیکوم به همین نام.
۸. Isaac Casaubon (۱۵۵۹-۱۶۱۴)؛ محقق و زبان‌شناس فرانسوی که در جنوا متولد شد و در فرانسه و انگلستان به تحصیل و تألیف آثارش پرداخت.
۹. Ludwig Buchner (۱۸۲۴-۱۸۹۹)؛ فیلسوف، طبیعی‌دان و پزشک آلمانی و یکی از طرفداران ماده‌گرایی علمی در قرن نوزدهم. اثر مهم او *نیرو و ماده* نام دارد که در آن سعی در اثبات فناپذیری ماده و نیرو دارد.
۱۰. Ernst Haeckel (۱۸۳۴-۱۹۱۹)؛ زیست‌شناس، فیلسوف و پزشک آلمانی که هزاران نمونه از گونه‌های موجودات زنده را کشف و شرح و نام‌گذاری کرد. او نظریات داروین را در آلمان توسعه داد.
۱۱. Edward Tylor (۱۸۳۲-۱۹۱۷)؛ مردم‌شناس انگلیسی. تیلور در آثار خود فرهنگ بدوی و مردم‌شناسی، زمینه علمی مطالعات مردم‌شناسی را بر اساس نظریهٔ تکامل داروین تعریف کرد.
۱۲. Ernest Renan؛ فیلسوف و زبان‌شناس فرانسوی. او ابتدا به تحصیل علوم دینی و سپس به فراگیری زبان عبری پرداخت. آشنایی او با برتولهٔ شیمیدان موجب توجه بیشتر او به علوم طبیعی شد. رنان در

۱۸۸۴ به ریاست آکادمی علوم فرانسه رسید. او علم را تنها راه سعادت بشر می‌دانست. عمده آثار او درباره تاریخ دین یهود و مبانی مسیحیت است.

13. F.C.S.Schiler, "Spiritism", Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), XI, 806.

۱۴. Theosophy؛ انجمن تئوسوفی در سال ۱۸۷۵ در نیویورک بنیان نهاده شد. خط مشی این انجمن بر این اصل قرار داشت که همه ادیان تلاش‌هایی برای کمک به بشریت، از طریق سلسله مراتب معنوی در راه رسیدن به سطحی هرچه والاتر از کمال هستند، بنابراین هر دینی دارای بهره‌ای از حقیقت است.

۱۵. Helena Petrovna Blavatski (۱۸۳۱-۱۸۹۱)؛ بنیان‌گذار انجمن تئوسوفی. او در روسیه تزاری تولد یافت. سال‌های بین ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۸ را در سفر به کشورهای مصر، فرانسه، کانادا، انگلستان، آمریکای جنوبی، آلمان، مکزیک، هند و یونان سپری کرد و دو سال را در تبت به مطالعه گذراند. او مدعی بود که در سری لانکا بودایی شده و در تبت تشریف یافته است. هلنا در سال ۱۸۷۵ به همراه هنری اولکات و ویلیام جاج، انجمن تئوسوفی را تأسیس کرد. از آثار اوست: *صدای سکوت*، *کلید تئوسوفی*، *از غارها و جنگل‌های هندوستان*، و *ایزیس پرده برافکنند*. بلاواتسکی در لندن درگذشت.

۱۶. Andrew Lang (۱۸۴۴-۱۹۱۲)؛ شاعر، نویسنده، منتقد و مورخ اسکاتلندی که صاحب آثاری در مردم‌شناسی نیز هست. او امروزه بیشتر به‌عنوان مهم‌ترین گردآورنده ادبیات عامه و قصه‌های پریان شهرت دارد.

۱۷. Andamanese؛ به مردمی اطلاق می‌شود که از نژاد آدواسس (ساکنان بومی هند) و ساکن در مجمع الجزایر آندامان واقع در جنوب شرقی خلیج بنگال، در شبه قاره هند هستند. تصور می‌شود که اجداد آنان حدود ۶۰۰۰۰ سال پیش به‌عنوان بخشی از اولین انسان‌های ساکن در هند و آسیای جنوب شرقی وارد آن سرزمین‌ها شده‌اند. آنان ارتباطی ناچیز با قبایل خارجی و حتی با یکدیگر داشتند. این انزوا و جدامانگی از تأثیرات خارجی شاید جز در مورد ساکنان بومی تاسمانی نظیر دیگری نداشته باشد.

۱۸. Fritz Graebner (۱۸۷۷-۱۹۳۴)؛ نژادشناس آلمانی. نظریه پراکندگی فرهنگ را گسترش داد که بنیانی برای نژادشناسی فرهنگی تاریخی شد. اثر معروف او *دایره فرهنگ نام دارد*.

۱۹. Wilhelm Schmidt (۱۸۶۸-۱۹۵۴)؛ زبان‌شناس، مردم‌شناس و نژادشناس اتریشی. او به عضویت انجمن کلام ایزدی درآمد و در سال ۱۸۹۲ کشیشی کاتولیک شد؛ در دانشگاه‌های برلین و وین زبان‌شناسی خواند و از سال ۱۹۱۲ انتشار مجموعه دوازده‌جلدی *مبدأ مفهوم خدا* را آغاز کرد. به نظر او دین نخستین تقریباً همه ملت‌ها با اعتقاد به تعبیری اساساً وحدانی از خدایی برین — عموماً خدای آسمان — آغاز شده است. از آثار دیگر اوست: *خدایان برین در آمریکای شمالی*، *وحی نخستین*.

۲۰. Lucien-Lévy Bruhl (۱۸۷۵-۱۹۳۹)؛ محقق و مردم‌شناس فرانسوی. او همسانی‌هایی را میان

جامعه‌شناسی و قوم‌شناسی ایجاد کرد. رشته اصلی او تحقیق درباره ذهن نخستین بود. او دو بنیان اصلی را برای ذهن بشر در نظر می‌گرفت: ذهن نخستین و ذهن غربی. ذهن نخستین میان ماوراءالطبیعه و واقعیت تفاوتی قائل نبود و به تناقضات نمی‌پرداخت؛ اما برعکس، ذهن غربی از تعمق و منطق بهره دارد. او مانند بیشتر نظریه‌پردازان معاصرش به الاهیاتی تکاملی و تاریخی معتقد بود که موجب تکامل ذهن نخستین به ذهن غربی شده است.

۲۱. Rudolf Otto (۱۸۶۹-۱۹۳۷)؛ الاهیدان آلمانی و لوتری و محقق در ادیان تطبیقی. در دانشگاه ارلانگن تحصیل کرد و در گوتینگن رساله خود در باب ادراک لوتر از روح القدس را نگاشت. اثر مهم او کتابی است به نام *امر قدسی: در باب غیر عقلانیت در مفهوم الاهی و ارتباط آن با عقلانیت*. این اثر از مهم‌ترین آثار آلمانی در حیطه الاهیات است که به بیش از بیست زبان زنده ترجمه شده است. او در این اثر، مقدس را چنین تعریف می‌کند: آنچه نومینوس است. نومینوس اصطلاحی برساخته اتو و مقتبس از کلمه Numen (در لاتین به معنای خدا) است و از نظر ریشه‌شناسی ارتباطی با اصطلاح Noumenon در فلسفه کانت ندارد (این کلمه اصطلاحی یونانی به معنای حقیقت درک‌ناشدنی نهفته در همه چیز است). نومینوس اتو چیزی است که در آن واحد منشأ خوف و رجا باشد.

۲۲. Alfred Louis Kroeber (۱۸۷۶-۱۹۶۰)؛ از تأثیرگذارترین شخصیت‌های علم مردم‌شناسی در آمریکا و در نیمه قرن بیستم. آثاری چون *اساطیر سرخ‌پوستان جنوب کالیفرنیا* مرکزی و *دین سرخ‌پوستان کالیفرنیا* از اوست.

۲۳. Franz Boas (۱۸۵۸-۱۹۴۲)؛ مردم‌شناس آلمانی - آمریکایی و پدر این علم در آمریکا. او در رشته فیزیک دارای درجه دکتری بود و در حیطه مردم‌شناسی، به دلیل پیشگامی در به کار بردن روش علمی در بررسی فرهنگ‌ها و جوامع بشری شهرت دارد. از آثار اوست: *زبان‌های سرخ‌پوستان آمریکا*، *هنر نخستین*، *مردم‌شناسی و زندگی مدرن*، *ذهن انسان اولیه*.

۲۴. Jose Ortega (۱۸۸۳-۱۹۵۵)؛ فیلسوف اسپانیایی. او معتقد بود که زندگی در آن واحد، دارای جبر و آزادی است و آزادی در دایره جبر قرار دارد؛ فرد جبر را می‌پذیرد و در درون آن سرنوشتی را آزادانه برمی‌گزیند. این جمله او معروف است که «من عبارت هستم از خودم و شرایطم». از آثار اوست: *تاریخ به مثابه یک نظام*، *تفسیری بر تاریخ جهان*، *گذشته و آینده برای انسان امروز*.

نقد کتاب

