

شأخه زرین فریزر و ملاحظات ویتگنشتاین بر آن (عمل دینی و نحوه شکل گیری آن)

عطیه زندیه *

چکیده

یکی از دل مشغولی‌های ویتگنشتاین در سراسر دوران زندگی‌اش مسأله دین بود، او بیشتر به زبان «باور» دینی می‌پرداخت. اما فریزر با نگارش شأخه زرین ویتگنشتاین را برانگیخت تا علاوه بر باور دینی از «عمل» دینی نیز سخن بگوید. فریزر با محور قرار دادن چگونگی سلطه انسان بر طبیعت، ادوار زندگی انسان را به سه دوره جادو، دین و علم تقسیم می‌کند. وی دو دوره اول را دوران کودکی و دوره سوم را دوره بلوغ انسان برای غلبه بر طبیعت ذکر می‌کند. به اعتقاد فریزر جادو و دین بر دو پایه نظر و عمل استوار است که از طرفی نظر بر عمل تقدم دارد و از طرف دیگر اعمالی که در آنها انجام می‌شود با نگرش ابزارانگارانه صورت می‌بندد. ویتگنشتاین در مخالفت صریح با فریزر، موضع او را عقل‌انگارانه خوانده و به جای تقدم نظر بر عمل، بر غریزی بودن اعمال آیینی، و به جای تفسیر ابزارانگارانه بر تفسیر بیان‌انگارانه تاکید می‌کند.

واژگان کلیدی: بیان‌انگاری، عمل آیینی، حیوان آیینی، جادو، ابزارانگاری، تبیین.

*. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین اتریشی (۱۸۸۹-۱۹۵۱) بدون تردید یکی از اثرگذارترین فلاسفه قرن بیستم است. مشهور است که وی در دوران زندگی خود، دو فلسفه متفاوت به جهان عرضه کرد. یکی از موضوعاتی که ویتگنشتاین در دوره عمر فلسفی خویش به آن پرداخته، حوزه دین است. از جمله آثار وی در این حوزه باید ملاحظاتی بر شاخه زربین فریزر را نام برد که متعلق به دوره دوم فکری اوست.^۱ ویژگی بارز این اثر، بحث درباره اعمال، مناسک و آیین‌های دینی است.

گفتنی است که خود ویتگنشتاین هیچگاه از اصطلاح «عمل دینی» استفاده نکرده است، اما از آنجا که بحث فریزر در شاخه زربین بر محور اعمال جادویی و دینی مبتنی است و چنانکه خواهیم دید اعمال جادویی و دینی در نظر او، و همچنین در نظر ویتگنشتاین، از شأن و منزلت یکسان و ویژه‌ای برخوردارند، ما اصطلاحات «عمل آیینی» و «عمل دینی» را به یک معنا استفاده خواهیم کرد.

از نظر ویتگنشتاین، هدف از انجام اعمال آیینی، بیان احساسات و عواطف است. سرانجام چنین نگرشی اعتقاد به بیان‌انگاری (expressivism) در مورد آیین‌های دینی است. این دیدگاه ویتگنشتاین در مقابل نظر فریزر مطرح می‌شود که بنا بر آن انسان‌های اولیه از این اعمال به نحو ابزارانگارانه برای تصرف در طبیعت استفاده می‌کرده‌اند. گرچه بیان‌انگاری و تقابل آن با ابزارانگاری در اعمال آیینی، اولین محوری است که در ملاحظات ویتگنشتاین مطرح می‌شود اما این تقابل ریشه در محور دیگری دارد که آن، نحوه شکل‌گیری این اعمال در نظر فریزر و ویتگنشتاین است. محور دوم و اصلی بحث از نظر ویتگنشتاین این است که این اعمال و بسیاری دیگر از اعمال انسانی به نحو غریزی صورت می‌گیرد.

در این مقاله نخست دو اثر فریزر و ویتگنشتاین معرفی خواهد شد. سپس، نگرش اساسی فریزر در شاخه زربین در خصوص انسان‌شناسی مبنی بر ابزارانگاری ارائه خواهد گشت. در ادامه، ابتدا انتقادات ویتگنشتاین به فریزر، و در نهایت عقیده خود ویتگنشتاین بر اعتقاد به بیان‌انگاری مطرح خواهد گشت. بخش سوم، نحوه شکل‌گیری اعمال از حیث تقدم و تأخر نظر و عمل را مورد بررسی قرار می‌دهد و سرانجام اعتقاد ویتگنشتاین مبنی بر اینکه انسان حیوانی آیینی است، مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت.

۱. معرفی دو اثر

شاخه زربین، مشهورترین کتاب سر جیمز جورج فریزر^۲ در موضوع انسان‌شناسی است که برای اولین بار در سال ۱۸۹۰ به چاپ رسید و در مجلدات مختلف^۳ بارها تجدید چاپ شده است. این کتاب بر مطالعات انسان‌شناسی تأثیر عمیق داشته و جو فرهنگی قرن بیستم را تحت تأثیر قرار داده است. هدف اولیه شاخه زربین تشریح آیین‌ها و مراسم خاص جادویی در دوران باستان است.

فریزر و ویتگنشتاین معاصر یکدیگر بودند و هر دو در ترینیتی کالج دانشگاه کمبریج تحصیل می‌کردند، البته شاهدی وجود ندارد که همدیگر را دیده باشند یا بشناسند. ویتگنشتاین و فریزر اساساً

دیدگاه‌های متفاوتی درباره طبیعت دین دارند. خوش‌بینی اسکاتلندی فریزر با بدبینی فیلسوف اتریشی تقابل صریح دارد و این تقابل خود را در انتقاداتی که ویتگنشتاین بر نظریات فریزر در ملاحظاتی بر شاخه زرین فریزر مطرح می‌کند، نشان می‌دهد. شاخه زرین واکنش‌های شدیدی له یا علیه خود برانگیخته است که این واکنشها با برخورد قاطع ویتگنشتاین با آن آغاز شد (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۵۲).

دکتر ام. ا. سی. دُروری نقل می‌کند که در سال ۱۹۳۰ ویتگنشتاین، که همواره علاقه‌مند به خواندن کتاب شاخه زرین بوده، از او تقاضا کرده است که آن کتاب را با هم بخوانند. دُروری می‌گوید نسخه‌ای از آن کتاب را تهیه کردم و در جلساتی که با ویتگنشتاین داشتیم آن را با صدای بلند برای او می‌خواندم. آنها موفق می‌شوند تنها مقدار اندکی از کتاب را بخوانند، زیرا ویتگنشتاین ملاحظات طولانی‌ای در مورد نکاتی که در کتاب مطرح شده بود، ارائه می‌کرد و این همکاری هم مدت زیادی به طول نینجامید (Wittgenstein, 1995, p.1).

این اقدام، ویتگنشتاین را تحریک کرد تا مجموعه یادداشت‌هایی در مورد ضعف نظر فریزر بنویسد. او نگارش یادداشتها را در ۱۹ ژوئن ۱۹۳۱ آغاز کرد اما بیش از چند هفته ادامه نداد. بار دیگر در ۱۹۳۶ نسخه‌ای از کتاب فریزر به دست ویتگنشتاین رسید و او را برانگیخت تا درباره آن ملاحظاتی بنویسد، که قسمت دوم اثر او را تشکیل می‌دهد. این بار بیشتر درباره جشنواره‌های آتش اروپا، به‌ویژه جشنواره بتلین (Beltane) در اسکاتلند، به بحث پرداخت. راش ریس می‌گوید احتمالاً این ملاحظات بعد از ۱۹۴۸ نگاشته شده‌اند (Rhees, 1979, p.vi).

۲. بیان‌نگاری در عمل دینی

الف) نگاهی بر شاخه زرین

هدف اصلی شاخه زرین توضیح قانون عجیبی است که برای جانشینی کاهن معبد دیانا وجود دارد. بنا بر قول فریزر، تا زوال امپراطوری روم غربی در این معبد مراسمی برای کشتن کاهن بزرگ برگزار می‌شده است. کاهن بزرگ که محافظ درخت مقدس بوده است، همواره گوش به زنگ و محتاط بوده که مورد حمله کسی قرار نگیرد. چون هر کس که قصد کهانت داشته، فقط در صورتی این مقام را به‌دست می‌آورده که کاهن قبلی را از پای درآورد. بنابراین هر کاهنی، قاتل نیز بوده است. (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۷۲؛ 1922, p.1).

قصد فریزر در کتاب این است که نشان دهد چرا جانشین کاهن شدن از چنین قانون خشنی تبعیت می‌کند:

از این رو اگر بتوانیم نشان دهیم که رسمی وحشیانه همچون کهانت معبد نمی‌در جای دیگر نیز وجود داشته است و به‌جا مانده است، اگر بتوانیم انگیزه‌هایی را که به پا گرفتن آن انجامیده است مشخص کنیم، اگر بتوانیم ثابت کنیم که این انگیزه‌ها در جامعه بشری به‌طور وسیع و شاید جهانشمول عمل کرده و در شرایط گوناگون، نهادهای گوناگون، خصوصاً متفاوت اما عموماً مشابه، به بار آورده است، و سرانجام اگر بتوانیم نشان دهیم که همین انگیزه‌ها با برخی نهادهای اقتباس شده خویش در عهد عتیق کلاسیک عملاً در کار بوده‌اند، در این صورت

به حق می‌توانیم گفت که در عصری دورتر، همان انگیزه‌ها کهانیت نمی‌را به وجود آورده است.
(۱۳۸۳، صص ۷۴-۷۳: p.2, 1922)

همچنانکه آگوست کنت، مراحل تاریخ بشری را به سه مرحله علم ربانی، مابعدالطبیعه و علم تقسیم می‌کند، فریزر نیز که به بررسی زندگی بشر همت می‌گمارد آن را به سه مرحله تاریخی منحصر می‌گرداند که به ترتیب از جادو آغاز می‌شود، با دین استمرار می‌یابد و سرانجام به علم ختم می‌شود. به گمان فریزر این داستان، داستان زندگی انسان از جهل خرافی به آزادی علمی است.

اولین فلسفه زندگی بشر: جادو

فریزر بر این باور است که انسانهای اولیه موجوداتی بی‌پناه در دنیایی وحشی بودند و خود را در عالمی که آن را نمی‌فهمیدند و بر آن مهار و تمشیتی نداشتند، گمشده می‌یافتند. آنان با علم به عجز و ناتوانی خود، نیاز داشتند تا برای ادامه زندگی به‌طریقی طبیعت را به مهار خویش درآورند. فهم چنین موجوداتی، از عالم، فهمی از روی ضرورت و درماندگی بود. با چنین طرز تفکری انسانهای اولیه به فلاسفه‌ای تبدیل شدند که درباره عملکرد طبیعت نظریه‌ای را مطرح ساختند: این نظریه «جادو» نامیده شد. بدین ترتیب، فلسفه انسانهای اولیه که عملکرد طبیعت را تعیین می‌کرد و مهار آن را میسر می‌ساخت، بر چهارچوبی نظری مبتنا داشت. باتوجه به این طرز تلقی، نظامی را که فریزر پیشنهاد می‌کند بر شالوده‌ای استوار است که هیوم آن را در بحث تداعی صور (associating ideas) مورد توجه قرار داده است. از نظر هیوم نسبت علت و معلول بر اساس مشابهت و مجاورت بر تداعی صور مبتنی است (Hume, 1987, p.58). به اعتقاد فریزر، در تفکر جادویی نیز، نحوه تأثیر و تأثر اشیاء در عالم با همین دو اصل مشابهت و مجاورت توضیح داده می‌شود:

اگر اصول تفکری را که مبنای جادوست بکاویم، خواهیم دید که به دو بخش تجزیه می‌شود: نخست اینکه هر چیزی همانند خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است و دوم اینکه چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند، پس از قطع آن تماس جسمی، از دور بر هم اثر می‌کنند. اصل اول را می‌توان قانون شباهت و دومی را قانون تماس یا سرایت نامید. (فریزر، ۱۳۸۳، صص ۸۷: p.11, 1922)

فریزر جادوی مبتنی بر اصل مشابهت را جادوی هومیوپاتیک (homoeopathic) یا تقلیدی می‌نامد. در این جادو، جادوگران تلاش می‌کردند تا آنچه را که می‌خواهند در واقعیت به تحقق برسد با تقلید آن در عکس و تمثال و مجسمه و ... بازسازی کنند. مثلاً جادوگری که می‌خواست به دشمن خود صدمه بزند، مجسمه کوچکی از او می‌ساخت یا تصویری از او می‌کشید و به آزار و اذیت آن می‌پرداخت، چون از نظر او هر چیزی مشابه خود را تولید می‌کند (۱۳۸۳، صص ۱۰۴). از این‌رو، صدماتی که بر مجسمه یا عکس وارد می‌آید، مطابق آن در دشمن نیز ایجاد خواهد شد.

نوع دیگر جادو، جادوی مجاورت یا مُسری است که با روش دیگری به افراد صدمه می‌زند. در این

جادو، جادوگر مقداری از مو یا ناخن دشمن را آتش می‌زد تا به خود او صدمه برساند، با این تحلیل که چون این اجزاء روزی با آن فرد در ارتباط بودند، هنوز هم بعد از جدایی، چنان رابطه همدلانه‌ای با او دارند که هر چه بر سر آن اجزاء بیاید، اثری مشابه بر صاحب آن خواهد گذاشت.

فریزر اعتقاد دارد که بین مفاهیم جادویی و علمی تشابه وجود دارد. آنانی که جادوی همدلانه را به کار می‌گرفتند، بر این گمان بودند که حوادث طبیعت لزوماً پی‌درپی رخ می‌دهند و این همان اصل اساسی است که علم نوین بر آن استوار است. «زیربنای کل نظام در اینجا ایمانی ضمنی، اما واقعی و راسخ، به نظم و همسانی طبیعت است» (ص ۱۱۶). جادوگر و دانشمند، هر دو، به وجود رابطه علی، نظم و پیش‌بینی اعتقاد دارند: «جاذبه شدیدی که جادو و علم برای انسان دارند، انگیزه نیرومندی که هر دو به پی‌جویی معرفت بخشیده‌اند، از همین جاست» (ص ۱۱۷).

در مقایسه میان جادو و علم، عیب بزرگ جادو این نیست که به قوانین طبیعت اعتقاد دارد، بلکه این است که درک نادرستی از ماهیت قوانین حاکم بر طبیعت دارد و تلقی صحیحی از تداعی صور ندارد (همان). فریزر می‌گوید: گرچه راهی که در جادو پیش گرفته بودند، قابل پذیرش بود، اما یک اشکال عمده داشت و آن اینکه کاملاً بی‌فایده بود. پس جادو، هنری بی‌حاصل و یک «اشتباه» بود. این اشتباه نهایتاً شناسایی شد و با شناسایی آن معنای یأس‌آور عجز و ناتوانی بازگشت.

دومین فلسفه زندگی بشر: دین

پس از شکست جادو، برای توضیح جهان و مهار و تمشیت ماهرانه طبیعت از دین کمک گرفتند. فریزر مراد خود را از دین بدین صورت بیان می‌کند: «درک من از دین تسکین و ترضیه نیروهای فوق بشری است که هادی و ناظر روند طبیعت و حیات بشر انگاشته می‌شوند» (ص ۱۱۸). مطابق این تعریف دین دارای دو رکن نظری و عملی است: (۱) باور و اعتقاد به نیروهای فرانسسانی؛ (۲) کوشش برای راضی کردن آنها. مهم آن است که از نظر فریزر آنچه در میان این دو تقدم دارد، اعتقاد و باور است (همان). زیرا ابتدا باید به وجود نیروهای فرانسسانی یا ایزدان معتقد بود و سپس برای خشنودی آنها کوشید. اما تقدم باور، از اهمیت عمل نمی‌کاهد، «اگر این اعتقاد راه به عمل نبرد، نه مذهب که صرفاً الهیات است» (همان). بدین ترتیب، «اعتقاد و عمل» یا به زبان الهیات «ایمان و عمل» هر دو به یک اندازه برای دین ضروری است و حذف هر یک از آنها به حذف دین می‌انجامد. در نتیجه، کسی که با ترس از خدا یا عشق به او عمل نمی‌کند، دیندار نیست، ولی عمل بدون اعتقاد نیز دین نیست. اما، اگر چنین است که دین، نخست، در گرو اعتقاد به نیروهای فوق انسانی است که جهان را تدبیر می‌کنند و در پی آن در گرو خشنود کردن آنهاست، پس روند طبیعت در دیدگاه دینی تا حدودی انعطاف‌پذیر و متغیر است و امکان دارد که نیروهای متعالی و مدبر جهان را ترغیب یا وادار کرد که جریان حوادث را به نفع ما از مسیر خود منحرف سازند.

تغییر فلسفه زندگی بشر از جادو به دین، نه تنها به جهت نظری دارای اهمیت بود، که بیانگر تغییر تمام عیار رویکرد انسان نیز بود. جادوگر، انسانی بود مغرور، متکبر و گستاخ که گمان می‌کرد سکان زمین

و آسمان را به دست دارد و چرخه طبیعت را می‌گرداند. او برای رفع مشکلات و خطرهایی که از هر سو متوجه انسان بود، تنها به قدرت خود و نظام ثابت طبیعت متکی بود که با اطمینان به آن، به اهداف خود در طبیعت دست می‌یافت. وقتی انسان به اشتباه خود پی برد، دریافت که مهارش بر نظام طبیعت، خیالی صرف بوده است. او دیگر به خود و کوشش خود اعتماد نکرد و فهمید که همه انسانها (دوست و دشمن) تحت سیطره نیروهای بس قوی‌ترند که جریان طبیعت را به دست دارند. اکنون انسان خود را در مقابل موجوداتی متعالی می‌دید که دخالیشان در همه جلوه‌های عظیم و متنوع طبیعت پیدا بود. او خود را خاضعانه به لطف و عنایت آنها سپرد و از آنان می‌خواست که بر او رحمت آورند، سعادت و بهروزی‌اش دهند، در سختی‌ها و پریشانی‌ها و خطرها او را یار و یاور باشند. انسان هر چه عمیق‌تر به بی‌پناهی خود و قدرت موجودات نامرئی پی می‌برد، مقرر حکومت او (طبیعت) بیشتر برایش به زندان تبدیل می‌شد. بدین ترتیب، مذهب که با تصدیق اجمالی و محدود نیروهای فوق انسانی آغاز گشته بود، با افزایش دانش عمیق‌تر شد و به اعلام وابستگی تام و مطلق انسان به الوهیت انجامید. کبر قدیمی انسان جای خود را به فروتنانه‌ترین بندگی در برابر قدرتهای مرموز داد و عالیترین فضیلت، تسلیم در برابر اراده آنها دانسته شد. اما به مرور زمان، دین نیز بی‌کفایتی خود را ثابت کرد، زیرا دین بر آن است که حوادث طبیعی، از قوانین ثابت و لایتغیر تبعیت نمی‌کنند. در حالیکه هرچه بیشتر در ترتیب و توالی حوادث طبیعی دقیق شویم، هماهنگی و وحدت کلی بیشتر خودنمایی می‌کند. به این ترتیب، اندیشه‌های نافذتر که همچنان در رازهای جهان نفوذ می‌کردند، به تدریج نظریه دینی را کنار گذاشتند و برای توجیه امور طبیعت نیازی به ایزدان ندیدند.

سومین فلسفه زندگی بشر: علم

وقتی انسان تجربه کرد که نیروهای برتر تمنیات او را اجابت نمی‌کنند، دریافت که تمنا کردن هم بیهوده است و از آن دست کشید و فلسفه زندگی دیگری مطرح شد که موفقیت بیشتری در به‌کارگیری طبیعت از خود نشان داد و انسان از طریق آن توانست طبیعت را مهار و پیش‌بینی کند. فریزر آن فلسفه زندگی را که از چنین توانایی برخوردار است «علم» دانست. توجه انسان به علم به معنایی بازگشتی مجدد به اصل بنیادین جادو، یعنی نظم بود. علم و جادو، هر دو، به نظمی اعتقاد دارند که اصل بنیادی همه امور است. هر چند که نظم مورد نظر جادو با نظمی که بنیاد علم است، تفاوت فراوان دارد. نظم مورد نظر جادو صرفاً نوعی بسط و گسترش نظم و ترتیب‌پیدایش عقاید و باورها در ذهن بشر است و از قیاسی نادرست سرچشمه می‌گیرد. در حالی که نظم مورد نظر علم بر مشاهده بردبارانه و دقیق خود پدیده‌ها مبتنی است. از نظر فریزر، عظمت نتایجی که علم بدان دست یافته است، به‌سهولت می‌تواند صحت این روش را که پس از دین، متداول گشت، نشان دهد. بشر پس از قرن‌ها سرگردانی در پیچاپیچ ظلمانی تاریخ، سرانجام کلید زرینی را که بسیاری از درهای گنجینه طبیعت را می‌گشود، به دست آورد. او با نگاهی بسیار خوش‌بینانه به علم، می‌گوید:

شاید چندان گراف نباشد اگر بگوییم که امید پیشرفت — اعم از اخلاقی و فکری و نیز مادی — در آینده، بسته به راهی است که علم خواهد رفت و هر مانعی که بر سر راه اکتشاف علمی قرار گیرد، پیدادی نسبت به بشریت است. (ص ۸۱۱)

با آنکه فریزر نگاه علمی به جهان را بهترین نظریه مدون موجود می‌داند، اما لزوماً آن را نظریه کامل و نهایی درباره جهان لحاظ نمی‌کند و بر این باور است که شاید فرضیه‌ای کاملتر جای آن را بگیرد (صص ۸۱۱-۸۱۲).

ب) نگاهی بر ملاحظاتی بر ساخته زرین فریزر

این اثر تبیین جامعی از جادو و ودین ندارد، ویتگنشتاین به مناسبت و در پاسخ به مواردی که فریزر مطرح کرده است، نظریاتی را در این مورد ابراز می‌دارد. نکته قابل ذکر آن است که از مطالعه آثار فریزر و ویتگنشتاین هر دو به این نتیجه می‌رسیم که آنها همان شأنی را که برای دین قائلند، به جادو هم نسبت می‌دهند. فریزر اعتقاد دارد که این دو متعلق به دوران ناپختگی بشر است و سزاوار است انسان بلوغ یافته از آنها دست بردارد. ویتگنشتاین نیز معتقد است دین و جادو، در واقع، هر دو یک واکنش در مقابل نیاز غریزی بشرند که بشر در هیچ دوره‌ای از ادوار زندگی خود از آنها دست برنداشته است.

واکنش ویتگنشتاین در مقابل فریزر

انسان شناسی فریزر تبیینی عقل‌انگارانه (intellectualistic explanation) از جادو و دین است که با دو ادعا، در رابطه با نظر و عمل، مشخص می‌شود:

الف) آیین‌های جادویی و دینی، فعالیت‌هایی ابزارانگارانه (instrumentalism) اند، بدین معنا که برگزار کنندگان آنها از طریق انجام این اعمال قصد وصول به اهداف و غایات تجربی و عینی را دارند.

ب) دین و جادو تلاش‌هایی برای تبیین و توضیح جهان و پدیده‌های طبیعی آن و روشی برای مهار و تمشیت جهانند.

در سراسر ساخته زرین تأکید فریزر بر این است که اگر انسان‌های اولیه اعمالی چون کشتن کاهن بزرگ در نمی‌را انجام می‌دهند، به این دلیل است که به اهداف و غایاتی که در نظر دارند، برسند. همچنین آنان این اعمال را بر اساس باورهای نظری که دارند، انجام می‌دهند. بدین ترتیب، به عقیده فریزر انسان‌های اولیه، فلاسفه‌ای رشد نیافته و بدوی‌اند که در رابطه با توضیح پدیده‌های طبیعی و نحوه مهار آنها دچار خطا و اشتباه شده‌اند. ذکر این نکته نیز مفید است که از نظر او تفاوتی میان ادیان الهی و غیر الهی وجود ندارد و ادیان برتر الهی هم اساساً خطا و اشتباهند. به بیان دیگر، دین و جادو، علم ناقص یا ناپخته و به بار ننشسته یا «فیزیک خطا» (false physics) هستند (Wittgenstein, 1995, p.7). واکنش ویتگنشتاین به عقل‌انگاری فریزر به‌طور سازش‌ناپذیری منفی است و در مقابل هر دو مؤلفه آن یعنی ابزارانگاری و تبیینی دانستن آنها موضع مخالف می‌گیرد.

ویتگنشتاین در مورد تبیین فریزر از دین و جادو می‌نویسد: «تبیین فریزر از مفاهیم جادویی و دینی انسانها، قانع‌کننده نیست: چنین تبیینی باعث می‌شود این مفاهیم اشتباه به نظر برسند. اما آیا هنگامی که آگوستین در هر صفحه از *اعترافات* خدا را می‌خواند، در اشتباه بود؟» (p.1). سپس با فرض اینکه بسیاری از افراد بر این باورند که آگوستین خطا نمی‌کند، ادامه می‌دهد: «خوب می‌توان گفت، اگر او در اشتباه نبود، پس زاهد بودایی یا اشخاص دیگری که دین خود را در قالب مفاهیمی کاملاً متفاوت بیان می‌کنند، مطمئناً در اشتباه هستند؟» (*Ibid*). ویتگنشتاین، در ادامه، نظر خود را بدین صورت مطرح می‌کند: «اما هیچ یک از آنان در اشتباه نبودند، مگر آنجایی که نظریه‌ای را مطرح می‌کردند» (*Ibid*). بدین ترتیب، از نظر ویتگنشتاین، برخلاف فریزر، جادو و دین خطا و اشتباه نیستند، آنچه خطاست نظریه‌پردازی کردن در مورد آنهاست. ویتگنشتاین در ملاحظاتی بر شاخه زرین فریزر، به‌طور کلی در سه مورد فریزر را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اولین انتقاد او به فریزر به‌عنوان یک محقق و متفکر است. از نظر ویتگنشتاین فریزر متفکری «غیر روحانی» است که توانایی تفسیر صحیح آیین‌های جادویی و دینی را ندارد و معنای آنها را ادراک نمی‌کند: «تنها کاری که فریزر انجام می‌دهد، این است که این عمل را برای کسانی که مانند او می‌اندیشند، موجه می‌سازد» (*Ibid*). ویتگنشتاین چنین رویکردی را مورد استهزاء قرار می‌دهد:

زندگی روحانی‌ای که نزد فریزر می‌یابیم تا چه حد محدود و بسته است! و در نتیجه، تا چه حد برای او غیر ممکن است که شیوه زندگی، متفاوت با شیوه زندگی انگلیسی دوران خودش را بفهمد. فریزر نمی‌تواند کاهنی را تصور کند که اساساً شخصی انگلیسی از دوران ما، با همه حماقتها و ناتوانیهایش نباشد. (p.5)

سرانجام، ویتگنشتاین در انتقادی بسیار تند و خشن نوع تفکر فریزر را بسیار ناپخته‌تر از انسانهای اولیه می‌داند:

فریزر بسیار بدوی‌تر از بسیاری از انسانهای بدوی است، زیرا انسانهای بدوی آنقدر از فهم مسائل روحانی دور نبودند که یک انگلیسی قرن بیستم دور است. تبیینهای او در مورد آیین‌های اولیه، بسیار ناپخته‌تر از معنای خود آن آیین‌ها است. (p.8)

انتقاد ویتگنشتاین به فریزر این است که چون زندگی روحانی محدود و بسته‌ای دارد، توانایی درک آیین‌ها و شعائر را ندارد. از این جهت فریزر به نژادپرست بودن متهم می‌شود، زیرا از نظر او تنها نحوه نگرش انگلیسی‌هاست که موجه است. البته، اتهاماتی که ویتگنشتاین به فریزر وارد می‌کند صد در صد وارد نیست. برایان کلک در رد این اتهامات می‌گوید. اگر به فریزر اجازه دهیم از خودش سخن گوید، زندگی روحانی را در او چنان تنگ و بسته نخواهیم یافت (Clack, 1999a, pp.14-15). خود فریزر به رویکردهای بیش از حد عقلانی نسبت به اسطوره‌ها و آیین‌ها انتقاد دارد و آنها را نمی‌پذیرد (Frazer,

1922, p.297). به علاوه، اینکه فریزر خود شاعری رمانتیک است که بر هنر و هنرمندان تأثیر گذارده است، از استحکام اتهام ویتگنشتاین می‌کاهد. از نظر کلک جای تعجب نیست که فریزر خود را نسبت به انسانهای اولیه، برتر می‌داند. چون انسان شناسان معمولاً به چهارچوبی اعتقاد دارند که خود وضع کرده‌اند: «انسان شناسان همواره سفیدپوستانی اروپایی و با فرهنگ و تمدنند، در حالی که سایر انسانها از نظر آنان بی‌تمدن و بربند» (Clack, 1999a, p.15).

دومین انتقاد ویتگنشتاین به فریزر، مستقیماً به شخص او باز نمی‌گردد، بلکه به فرهنگ و دورانی باز می‌گردد که فریزر یکی از نمایندگان آن است. این فرهنگ، فرهنگ ستایش علم است. فریزر با غرور ویژگیهای دوران خود را باز می‌گوید و با نظری مساعد و خوش‌بینانه به آینده و پیشرفتهای تکنولوژیک نظر می‌افکند. به‌زعم او علم معیار سنجشی است که اعصار دیگر با آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. این در حالی است که به‌زعم ویتگنشتاین چنین نگرشی تنگ نظری (petty) است: «یک عصر، عصر دیگر را بد می‌فهمد؛ و یک عصر تنگ نظر، همهٔ اعصار دیگر را به شیوهٔ ناخوشایند خود مورد بدفهمی قرار می‌دهد» (Wittgenstein, 1989a, p.86).

منشأ خطای فریزر دلمشغولی او نسبت به علم است. او همه رفتارهای انسانی را با علم می‌سنجد. چنین رفتاری مشخصهٔ دورانی است که علم در آن شکوفا شده است و هر چیزی را با آن تفسیر می‌کنند. در مقابل، ویتگنشتاین معتقد است: «این خرافهٔ احمقانه دوران ماست» (Wittgenstein, 1995, p.6) که علم معیار سنجش هر عصری قرار گیرد. او انسان را بیدار می‌خواهد نه خفته و در خواب. آنچه انسان را بیدار و آگاه نگه می‌دارد، حیرت و تعجب است و آنچه باعث ایجاد تعجب می‌شود پدیده‌های طبیعی است: «انسان... باید با حیرت بیدار شود. علم راهی است برای دوباره به خواب بردن او» (p.5). از نظر ویتگنشتاین، ذهن علمی، ذهن بدوی و غیر انسانی است. بنابراین فریزر که ذهنی علمی دارد، تنها یک انسان بدوی متمدن است. بدین‌سان، برخورد این دو با علم برخوردی متمایز است: از نظر فریزر علم، کلید زرین و مفتاح گشایش است، در حالیکه از نظر ویتگنشتاین علم باعث «تیرگی دوران» است. تنفر از عصر حاضر به‌خوبی در ملاحظاتی بر شاخه زرین فریزر سایه گسترانیده است. سومین انتقاد ویتگنشتاین به گفته‌های اساسی فریزر در شاخه زرین مربوط است. آنچه در ادامه می‌آید شرح مفصل این انتقاد است.

بیان‌انگاری

فریزر در شاخه زرین تفسیری عقل‌انگارانه از اعمال و باورهای دینی و جادویی ارائه می‌دهد. ویتگنشتاین این تفسیر را که در آن بر توضیحی بودن جادو و دین و بر ابزارانگاری تأکید شده است، نمی‌پذیرد. انکار مستقیم نظریات فریزر به ظهور تفسیر «بیان‌انگار» می‌انجامد. تقریباً همه مفسران موافق و مخالف ویتگنشتاین بر این باورند که از ملاحظات او می‌توان چنین تفسیری را برداشت کرد. چنین اجماعی نشان می‌دهد که انتساب آن به او گزافی و تصادفی نیست. بویژه که ویتگنشتاینی‌ها (فیلیپس،

ملکم، وینچ و ... بر این باورند که این تفسیر، تنها تفسیری است که می‌توان از ملاحظات ویتگنشتاین به‌دست داد.

الف) مؤیدات بیان‌انگاری

برای آشنا شدن و قوت بخشیدن به این تفسیر، از ملاحظات خود ویتگنشتاین مدد می‌گیریم:

سوزاندن مجسمه، بوسیدن عکس کسی که او را دوست داریم. بدیهی است که انجام این [عمل] بر این باور مبتنی نیست که بوسیدن عکس بر شخصی که عکس، نشانگر اوست تأثیر معنی دارد. هدف از این عمل نوعی رضایت (satisfactieon) است که ما با انجام دادن آن، بدان دست می‌یابیم. یا به عبارت دقیق‌تر، ما در انجام این عمل اصلاً هدفی نداریم، ما به این طریق عمل می‌کنیم و سپس احساس رضایت به ما دست می‌دهد. همچنین، کسی می‌تواند نام شخصی را که دوست دارد ببوسد، در چنین موردی به‌وضوح نام، نشانه شخص است. (p.4)

ویتگنشتاین در مقابل عمل منسوخ و بیگانه‌ای چون سوزاندن مجسمه که در جادوی هومیوپاتیک استفاده می‌شد، از عملی آشنا و امروزی استفاده می‌کند تا نشان دهد انجام چنین اعمالی برای رسیدن به هدف و غایتی عینی در واقعیت نیست و تلاش می‌کند تا بدین صورت تفسیر ابزارانگارانه را مورد انتقاد قرار دهد. اگر کسی مسافرت کند و عکس کسی را که دوست دارد همراه خود ببرد و در مواقع دل‌تنگی عکس یا نام او را ببوسد، آیا بوسیدن عکس یا نام به این معنی است که واقعاً آن شخص محبت او را احساس می‌کند؟ آیا با این عمل صرفاً عشق و علاقه خود را به او «بیان» نمی‌کند؟ برعکس، اگر کسی از شخصی متنفر باشد و عکس او را پاره کند یا آتش بزند، آیا به این معنی است که تلاش کرده تا آسیبی به او برساند یا موجب قتل او شود؟ مسلماً نه. این عمل او تنها وسیله‌ای برای «بیان» عصبانیت یا ناامیدی و شکست و ناکامی است. وقتی اعمالی که از ما سر می‌زند چنین معنایی دارد دلیلی نداریم که تصور کنیم جادوی هومیوپاتیک و امثال آن چنین معنایی نداشته باشد. جادوگری که تیر بر تصویر دشمن می‌زند، بدین وسیله می‌خواهد هیجان خود را تخلیه کند و درون خود را بیالاید. منظور ویتگنشتاین از اینکه او «اصلاً هدفی ندارد» این است که هدف ابزاری ندارد؛ یعنی انتظار ندارد عمل او در عالم واقع تأثیری بگذارد. قصد انسانها از انجام چنین اعمالی صرفاً تخلیه هیجانات است. این اعمال همچون سوپاپ اطمینان عمل می‌کنند و انسان را قادر می‌سازند تا احساسات خود را تخلیه، و آمال و آرزوهای خویش را بیان کند و از این طریق احساس رضایتی به او دست دهد. کسی که گل بر روی قبر مرده می‌گذارد انتظار ندارد که متوفا آن را ببوید، یا وقتی که آب بر روی قبرش می‌ریزد انتظار ندارد، او رفع عطش کند. او هیچ هدفی ندارد الا رضایت خاطری که از انجام این عمل برایش حاصل می‌شود. این مثالها به موارد شخصی مربوط بود، اما در موارد جمعی نیز همین مطلب صادق است. صورت جمعی آن را در مورد جشن باران می‌توان ملاحظه کرد:

در مورد فرمانروای باران در افریقا خوانده‌ام که مردم هنگامی که فصل بارش فرامی‌رسد، برای بارش باران به او متوسل می‌شوند. اما مطمئناً این بدان معناست که آنان واقعاً تصور نمی‌کنند که او بتواند باعث بارش باران شود، وگرنه این کار را در فصول خشک انجام می‌دادند، فصلی که در آن «زمین، بیابانی تفتیده و بی‌بار و بر است». حتی اگر بپذیریم که حماقت بوده است که زمانی در گذشته مردم برای منصوب کردن این مقام فرمانروای باران اقدام می‌کردند، اما باز هم بدیهی است که آنان از روی تجربه می‌دانستند که باران در ماه مارس آغاز می‌شود، و این وظیفه فرمانروای باران است که در دیگر فصول سال این کار را انجام دهد. (p.12)

اگر مردم، در فصل باران و در آخر ماه مارس (فروردین ماه) که ابرها در آسمان متراکمند به فرمانروای باران مراجعه می‌کنند و نه در فصلهای خشک سال، حاکی از آن است که این آیین حالت بیان‌انگاری دارد؛ یعنی این مراسم بیش از آنکه تلاشی برای بارش باران باشد، جشنی است که آمدن باران، پرآب بودن رودخانه‌ها و سرسبز بودن گیاهان را خبر می‌دهد. حتی اگر جشن باران در خشکسالی هم برپا شود باز می‌توان با تفسیر بیان‌انگار آن را توجیه کرد و لزومی ندارد که بارش باران را نتیجه برگزاری آن دانست. آنان در خشکسالی به سراغ فرمانروایان باران می‌روند تا امید و انتظار خود را برای آمدن باران بیان کنند. همه آنها می‌خواهند به طور نمادین بگویند که آمدن باران برایشان اهمیت دارد. در هنگام جنگها یا انقلابها، وقتی مجسمه دیکتاتورها را به پایین می‌کشند، عکسهای آنان را آتش می‌زنند، تیر به سوی تصویرشان پرتاب می‌کنند و ...، چنین اعمالی را به‌عنوان وسیله پیروزی در جنگ و انقلاب یا کشتن فرد مورد نظر انجام نمی‌دهند، بلکه فقط بدین وسیله عصبانیت خود یا تنفر خود را «بیان» می‌کنند.

ویتگنشتاین با استفاده از ملاحظات فریزر، از شاهد دیگری هم برای تقویت بخشیدن به تفسیر بیان‌انگار، استفاده می‌کند: «مردم دم‌دهای صبح، هنگامی که خورشید در آستانه برآمدن است، آیین‌های آمدن روز را برگزار می‌کنند، نه در شب، آنان در شب فقط چراغ روشن می‌کنند» (Ibid). انجام این مراسم هم فقط از گردش طبیعت و آمدن روز خبر می‌دهد و ابزاری برای کنترل طبیعت نیست. بدین سان، به اعتقاد ویتگنشتاین اعمال آیینی که انسانهای اولیه یا انسانهای متمدن امروزی انجام می‌دهند، شکل خام و ناپخته علم، تلاشی ناامیدکننده برای رسیدن به اهداف ابزاری، و اشتباه نیست. انجام چنین آیین‌هایی فقط جنبه بیان‌انگاره دارد. در چنین نگرشی دیگر به انسانهای اولیه همچون دلکجهایی که برای رسیدن به اهداف خود اعمال خنده‌داری انجام می‌دهند، نگرسته نخواهد شد و آنان به عنوان کودکان‌هایی که در جهانی زندگی می‌کنند که آن را نمی‌فهمید، بر آن مهار و تمیشتی نداشتند و در آن گم شده بودند، لحاظ نخواهند شد. ویتگنشتاین در مقایسه میان اعمال انسانهای اولیه و انسانهای قرن بیستم از عبارت «خوشاوندی و قرابت ما با انسانهای اولیه» (p.10) استفاده می‌کند تا نشان دهد که اعمال آیینی ما و آنها گرچه ظاهراً متفاوت است، اما تفاوت ماهوی ندارد. اگر وقتی که ما عکس کسی را که از او متفریم، پاره می‌کنیم، عمل قابل استهزایی انجام داده‌ایم، انسانهای اولیه هم اعمال مضحکی انجام می‌داده‌اند. او خطاب به فریزر می‌گوید: «بسیار عجیب است که همه این اعمال،

در نهایت، گویی اعمالی احمقانه لحاظ می‌شوند» (p.1). علاوه بر این مثالها، ویتگنشتاین ملاحظاتی دارد که بنابر آنها تفسیر بیانگر و غیر ابزارانگارانه قوت بیشتری می‌گیرد، چون آیین‌ها بیان‌کننده تمایلات و احساسات و ارزش‌هایند: «توصیف یک آرزو و خواسته، به خودی خود، توصیف تحقق آن است. جادو آرزو را بازنمایی می‌کند؛ جادو آرزو را بیان می‌کند» (p.4). در موضعی دیگر اشاره می‌کند:

اگر من — که باور ندارم موجودات فرانسائی در جایی وجود دارند که می‌توان آنها را ایزدان نامید — اگر من بگویم «از خشم ایزدان می‌ترسم»، این نشان‌دهنده آن است که با این کلمات می‌توانم چیزی را مورد نظر قرار دهم یا احساسی را بیان کنم که نیازی نیست با این باور مرتبط باشد. (p.8)

این ملاحظه ویتگنشتاین هم دلالت بر آن دارد که اعمال، حالتی بیان‌انگار دارند و هم اینکه باورها زیربنای افعال آیینی را تشکیل نمی‌دهند. مورد دیگری که ویتگنشتاین مطرح می‌کند آنجاست که از کاهن بزرگ و مرگ او سخن می‌گوید:

تیین فرمانروای جنگل نمی‌را به عبارت «شکوه مرگ» اضافه کنید، و خواهید دید که آنها یکی هستند. زندگانی کاهن بزرگ نشان می‌دهد که منظور از این عبارت چیست. اگر شکوه مرگ کسی را مسحور کرده باشد، او می‌تواند آن را از طریق چنان زندگی‌ای بیان کند. (p.3)

به علاوه، ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش و درباره رنگ عبارت طولانی و مهمی را در سال ۱۹۵۰ (یکسال قبل از مرگش) نوشته که عیناً در هر دو کتاب تکرار شده و به اثبات تفسیر بیان‌انگار کمک می‌کند و بذره‌ای نظریه بیان‌انگاری به‌طور کامل در آن مندرج است:

اگر کسی که به خدا ایمان دارد به پیرامون خود نگاه کند و بپرسد «همه چیزهایی که می‌بینم از کجا آمده‌اند؟ همه اینها از کجا آمده‌اند؟ او خواهان یک تبیین (علی) نیست، و مطلب اصلی پرسش او بیان یک خواسته و آرزو است. به عبارت دیگر، او رویکردی را نسبت به همه تبیینها بیان می‌کند. (1989a, p.85; 1990, p.164)

همچنین، ویتگنشتاین نظریه فریزر را در مورد مراسم آیینی در جوامع اولیه تحقیر می‌کند. مثلاً فریزر در شاخه زرین می‌گوید که اصل مشابهت چگونه در فرزندخواندگی به کار می‌آید:

اگر زنی بخواهد مرد یا زنی بزرگسال را به فرزند خواندگی بپذیرد مردم جشنی می‌گیرند. مادرخوانده بر مسندی بلند و پوشیده بین مردم می‌نشیند، می‌گذارد که فرزند خوانده از پشت سر به میان پاهای او بخزد و بگذرد و چون به جلو او رسید شکوفه‌های معطر نخل فوفل بر او می‌پاشند و به مادر خوانده‌اش می‌بندند. آنگاه مادر خوانده و پسر یا دختر خوانده، همانطور بسته

به هم، پرش کنان تا ته خانه می‌روند و دوباره به میان جمع برمی‌گردند. (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۹۱؛
1922, pp.14-15)

ویتگنشتاین ضمن بیان این سنت، در مورد فریزر می‌گوید: «دیوانگی است که تصور شود اینجا خطایی وجود دارد» (Wittgenstien, 1995, p.4). در این مراسم تنها عشق مادر به دختر یا پسر خوانده‌اش «بیان می‌شود». عشقی که دیگران هم قادر به درک آنند. ادعای اینکه چنین آیینی به این دلیل رخ می‌دهد که انسانهای اولیه طبیعت تولد فرزند را درک نمی‌کنند، از نظر ویتگنشتاین، بدفهمی موضوع است. این موارد همگی مؤید تفسیر بیان‌انگار از سوی ویتگنشتاین بود اما آیا همه گفته‌های او به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد؟ نسبت دادن کامل این نظر به ویتگنشتاین در صورتی میسر است که موارد نقضی برای آن یافت نشود.

ب) نقض‌هایی بر بیان‌انگاری

گرچه تفسیر بیان‌انگار بهره از درستی دارد، اما کافی نیست زیرا مشکلات غیرقابل اجتنابی را مطرح می‌سازد که در نهایت به غیر موجه بودن آن منجر می‌شود. موارد نقض این تفسیر هم در بیانات فریزر قابل مشاهده است و هم در اظهارات خود ویتگنشتاین. از باب مثال، گرچه تفسیری که ویتگنشتاین از مراسم باران ارائه کرد قابل پذیرش است، اما کفایت نمی‌کند. چون مسأله جشن باران فقط به اواخر ماه مارس و بیان امید و آرزو برای بارش آن ختم نمی‌شود. فریزر مثال دیگری از کاهنی آلفای در بین قبایل حوالی حبشه دارد که از مناصب مهم است و مردم معتقدند که کاهن آلفای قادر است باعث نزول باران یا راندن ملخها شود. این مثال به نفع تفسیر ابزارانگاران است: «او نوعی شاه است و ... او را قادر به نازل کردن باران و راندن ملخ می‌دانند. اما اگر نتواند انتظار مردم را برآورد و خشکسالی بزرگی واقع شود آلفای را سنگسار می‌کنند و می‌کشند» (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۸؛ 1922, p.107).

برپایی چنین مراسمی نشان می‌دهد که مردم انتظار نزول باران را دارند و فقط خواسته و امید، یا ترس و توسل خود را بازگو نمی‌کنند، و الاً دلیلی نداشت که با ادامه یافتن خشکسالی آلفای سنگسار شود. علاوه بر این، ویتگنشتاین خود ملاحظاتی دارد که تفسیر بیان‌انگار را نقض می‌کند. سه ملاحظه از او در این مورد قابل توجه است:

مردم زمانی فکر می‌گردند کشتن انسان مفید است، او را برای خدای حاصلخیزی قربانی می‌کردند تا محصولات خوبی در اختیار آنان بگذارد. (Wittgenstien, 1972, p.33)

خوردن و آشامیدن، نه تنها برای انسانها بدوی بلکه برای ما نیز، خطرهای خاص خود را دارد؛ هیچ چیزی طبیعی‌تر از آن نیست که بخواهیم از خود در مقابل اینها محافظت کنیم. (1995, p.6)

وقتی کسی در شرکت ما (یا حداقل شرکت من) بیش از حد بخندد من تقریباً به صورت نیمه آزادی لبهایم را می‌فشارم، چنانکه گویی معتمد به این وسیله می‌توانم دهان او را ببندم. (1979, p.73; Clack, 2001, p.21)

در هر یک از این موارد اعمال آیینی بر حسب هدفی که دارند توضیح داده شده‌اند. انسانهای اولیه، انسانی را قربانی می‌کنند تا محصولات خوبی به دست آورند. از جادوی حفاظتی استفاده می‌کنند تا خطر بعضی از انواع آشپزی را برطرف سازند؛ و تکنیکهای هومیوپاتیک را مورد استفاده قرار می‌دهند تا خندیدن کسی را متوقف کنند. چنین افکاری تماماً با این دیدگاه که آیین‌ها بیان‌انگاران در تعارض است و بر این دلالت دارد که ویتگنشتاین همراه با فریزر معتقد است که حداقل هدف بعضی آیین‌ها برای جلب و دفع منافع و مضار معین و عینی است. البته این بدان معنا نیست که میان دیدگاههای فریزر و ویتگنشتاین تفاوت زیادی وجود ندارد، چرا که همانطور که دیدیم اختلاف میان این دو بسیار بیشتر از نقاط اشتراک آنان است.

۳. نحوه شکل‌گیری اعمال آیینی

الف) فرضیه تبیینی و تحریم آن

فریزر و طرفدارانش جادو و دین را آیین‌های ابزاری می‌دانند و نظریه‌ای را که در زیر بنای چنین عملی قرار دارد «تبیینی» (explanatory) می‌خوانند. رابرت فریزر - احتمالاً نوه جورج فریزر - در مقدمه شاخه زرین می‌گوید: «در معرفت‌شناسی فریزر ... تفکر همواره مقدم بر عمل است و تعالیم مقدم بر شعائر» (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

جوهره نهایی کار فریزر این است که در پس نبرد تن به تن در جنگل نمی‌یا هر نمونه تاریخی مشابه دیگر، این واقعیت وجود دارد که اینگونه رویدادها مبتنی بر وجود باورهای فلسفی در ذهن شرکت‌کنندگان در نبرد است (همان). باور اساسی فریزر این است که رفتار بشر بر تداعی صورت استوار است. به اعتقاد او، گرچه در حوزه جادو و دین عمل و نظر هر دو دخیلند، اما باورها و نظریات در درجه اول اهمیت قرار دارند و جنبه عملی درجه دوم را به خود اختصاص می‌دهد. در واقع اعمال، کاربردهای عملی آرا و نظریاتند. بدین سان، مطابق نظر فریزر اعمال آیینی بر اساس فرضیه‌های تبیینی شکل می‌گیرد که برای توضیح جهان و پدیده‌های آن به کار می‌رود. نقطه اصلی تقابل بین اندیشه ویتگنشتاین و فریزر همین‌جا شکل می‌گیرد. برخلاف فریزر که به تبیینی بودن آیین‌ها اعتقاد دارد، ویتگنشتاین و پیروان او شدیداً با تبیین مخالفت می‌کنند. تا آنجا که فلیس نام یکی از کتابهای خود را *دین بدون تبیین (Religion without Explanation)* می‌گذارد. این تقابل بوضوح در ملاحظاتی بر شاخه زرین فریزر قابل مشاهده است. اختلاف میان ویتگنشتاین و فریزر هنگامی اوج می‌گیرد که ویتگنشتاین از کشته شدن فرمانروای پیشه‌زار سخن می‌گوید:

وقتی او [فریزر] برای ما توضیح می‌دهد، مثلاً، که فرمانروا را باید در اوج جوانی کشت زیرا در غیر این صورت — بنابر عقیدهٔ انسانهای بدوی — روح او با نشاط و تازه نمی‌ماند، تنها می‌توانیم بگوییم: جایی که عمل و این نظریات با هم پیش می‌روند، عمل از نظر نشأت نمی‌گیرد، بلکه هر دوی آنها وجود دارند. (Wittgenstein, 1979, pp.1-2)

دلیلی که فریزر برای کشته شدن فرمانروای بیشه‌زار در هنگام جوانی مطرح می‌کند این است که اگر او پیر شود، ضعیف و ناتوان و بیمار خواهد شد و همه اینها بر بیشه‌زار و زندگی مردم تأثیر خواهد گذارد و آنها را از رونق خواهد انداخت. چون چنین است، پس فرمانروا باید در کمال قدرت و قوت کشته شود و کسی که از او جواتر و قویتر است جانمشین او گردد. ویتگنشتاین گرچه هیچ‌یک از نظر و عمل را انکار نمی‌کند، اما تقدم نظر بر عمل را در اینگونه موارد نمی‌پذیرد، بخصوص که به اعتقاد او «این توضیحی نیست که ما را راضی کند» (p.2). البته این بدان معنا نیست که ویتگنشتاین در هیچ موردی تقدم نظر بر عمل را نپذیرد. او می‌گوید در مواردی انسان عملی را ترک می‌کند، چون نظری که بر اساس آن، این عمل را انجام می‌داده خطا بوده است. چنین مواردی وقتی پیش می‌آید که انسان *بتواند* با عطف توجه به خطای خود، رفتارش را تغییر دهد. اما در اعمال دینی خطای این چنینی وجود ندارد (*Ibid*). بنابر اعتقاد ویتگنشتاین تبیین هنگامی معنا پیدا می‌کند که از دانایی و دانسته‌های خود بهره می‌بریم و «عقیده»‌ای را بازگو می‌کنیم. به این دلیل می‌گوید: «هر تبیینی، فرضیه است» (*Ibid*). فرضیه نیز متعلق به حوزه علم است که در آن تجربه و آزمایش معنا دارد. فریزر به دنبال دلیلی می‌گردد که چرا درخت غاش برای انسانهای اولیه محترم است و این اعتقاد را با توجه به زئوس، آسمان، زمین، باران و ... توجیه می‌کند. اما ویتگنشتاین بر طبیعت غیراستدلالی چنین عملی تأکید دارد. تفاوت واقعی فریزر و ویتگنشتاین اینجاست:

آنچه خلصت عمل آیینی را تشکیل می‌دهد، نظر یا عقیده، خواه درست یا غلط، نیست. (p.7)
من [بر خلاف فریزر] بر این باورم که خصوصیت مشخص انسان اولیه این است که او بر اساس عقایدی که دربارهٔ چیزها دارد، عمل نمی‌کند. (p.12)

ویتگنشتاین در موارد دیگری نیز از پذیرش تبیین اجتناب می‌کند:

فکر می‌کنم یک دلیل برای اینکه چرا تلاش برای پیدا کردن تبیین خطاست این است که ما فقط باید آنچه را که می‌دانیم به‌نحو صحیح با هم تلفیق کنیم، بدون اینکه چیزی را اضافه نماییم، و رضایتی که تلاش می‌کنیم از تبیین بدست آوریم از اینجا حاصل می‌شود. (p.2)

او تردید ندارد که خطا و صواب از حوزهٔ دین و جادو خارج است، زیرا خطا و صواب به حوزه اعتقاد — که مبتنی بر استدلال است — تعلق دارند: «سبمل دینی مبتنی بر اعتقاد نیست. و خطا فقط به اعتقاد تعلق می‌گیرد» (p.3).

ویتگنشتاین در موارد دیگر نیز بر تقدم عمل بر نظر تأکید می‌کند. ویژگی فلسفهٔ دوم ویتگنشتاین،

تأکید او بر عمل در بازی زبانی و صورت زندگی با استناد به بیان گوته است که گفت «در آغاز عمل بود» (1989a, p.31). تفکر ویتگنشتاین در مورد علت و معلول تحت تأثیر تفکر گوته قرار دارد و گوته تبیینهای استدلالی را در روابط علّی رد می‌کند و اصرار دارد که علت در «عکس‌العمل اولیه» (primitive reaction) ریشه دارد. هدف ویتگنشتاین هم این است که بگوید برداشت ما از علت و معلول غریزی است، نه از روی استدلال. ملکم می‌گوید: «وقتی حشره‌ای پوست شما را می‌گزد، ناخودآگاه آن را از خود دور می‌کنید، بدون اینکه فکر کنید آیا احساس گزیدگی معلول حشره است یا نه. بدین ترتیب «زبان علت به این عکس‌العمل‌های بی‌واسطه پیوند می‌خورد» (Malcolm, 1986, p.150). تأکید ویتگنشتاین بر عکس‌العمل اولیه مخصوص علت نیست و او در همه موارد، موضعی ضد استدلالی دارد:

واقعا می‌خواهم بگویم که دغدغه‌ها با غریزه آغاز می‌شود (و ریشه در غریزه دارد). یا اینکه بازی زبانی در نظر (consideration) ریشه ندارد. (Wittgenstein, 1998, p.39)
در اینجا می‌خواهم انسان را یک حیوان، یک موجود بدوی لحاظ کنم که برای او مانند موجودی در وضعیت ابتدایی قائل به غریزه هستیم نه تعقل. (1974, p.475)
سنباب از طریق استقرا نتیجه نمی‌گیرد که در زمستان آینده نیز به ذخیره آذوقه نیاز خواهد داشت. ما هم برای توجیه افعال و پیش‌بینی‌های خود به قانون استقرا نیاز نداریم. (p.287)

ویتگنشتاین در «رفتار- درد» هم بر تقدم عمل بر نظر تأکید دارد. او اظهار شفاهی درد (دندان درد دارم، پایم صدمه دید) را جایگزین رفتار غیر شفاهی و اظهار طبیعی (نالیدن، گریه کردن، جیغ کشیدن) آن می‌داند. اظهار طبیعی درد با عکس‌العمل اولیه پیوند دارد. از نظر او، طفل ابتدا احساس درونش را به‌طور طبیعی نشان می‌دهد، بعدها که بالغ می‌شود یاد می‌گیرد که عکس‌العمل اولیه را خاموش کند و احساسات طبیعی خود را مخفی سازد (رک: 1989b, p.244).

ب) انسان، حیوان آیینی

ویتگنشتاین فقط در ملاحظاتی بر شاخه زرین فریزر از تقدم عمل و ساز و کار آن در عمل دینی سخن می‌گوید. او تبیین فریزر از اعمال دینی را به این دلیل خرسند کننده نمی‌داند که بر دستور زبان سطحی تکیه دارد. فریزر همه اعمال و خواسته‌های انسان را یکدست و از یک نوع تلقی می‌کند. چنین نگرشی به خطا بودن جادو و دین می‌انجامد. درمقابل، ویتگنشتاین قائل است که اعمال انسانی چنین یکدست و یکپارچه نیست و اگر با دستور زبان عمقی به آنها توجه شود، منطبق پژوهش علمی را در آنها نمی‌یابیم، بلکه با چیزی کاملاً متفاوت مواجه می‌شویم. در دین و جادو بیاناتی هست که به تحقیق و توضیح علمی شبیه است، اما تحقیق کاملتر نشان می‌دهد که اینطور نیست. توجه به آیین‌ها بر اساس نظر فریزر این مسئله را مطرح می‌کند که این آیین‌ها برای انسان اولیه همان شانی را دارند که دستورات عمل‌های استفاده از فن‌آوری برای ما دارند. ما از فن‌آوریهایی قابل اعتماد برای رسیدن به اهدافمان استفاده می‌کنیم و

موفق می‌شویم، اما آیین‌های انسانهای اولیه موجب شکست آنان شد و برایشان بی‌ثمر بود. ویتگنشتاین با موضع‌گیری در برابر این اعتقاد، اظهار می‌دارد که اگر انسانهای اولیه تا این حد ناتوان بودند که فریزر معتقد است، پس نمی‌توانستند در طبیعت براحتی زندگی کنند و جان سالم بدر برند، در حالیکه آنها مهارتهای قابل توجهی داشتند:

همان انسان بدوی که ظاهراً برای کشتن دشمن خود، چاقویش را در تصویر او فرو می‌کند، در واقع امر، کلبه‌اش را از چوب می‌سازد و تیرش را با مهارت می‌تراشد، و این اعمال را از طریق مجسمه آنها انجام نمی‌دهد. (1995, p.4)

این انتقاد ضربه محکمی به اعتقاد فریزر وارد می‌کند زیرا اگر فریزر درست بگوید، باید انتظار داشته باشیم که انسانهای اولیه مجسمه یا ماکتی از کلبه کوچکی بسازند و سپس منتظر بمانند که به صورت جادویی به کلبه‌ای قابل سکونت تبدیل شود. مسلّم است که هرگز چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد و به همین دلیل است که ویتگنشتاین اعلام می‌کند که جادو اصلاً شبه علم نیست. ویتگنشتاین در توجیه یکدست نبودن اعمال انسان، تعریفی ارائه می‌کند که خود اذعان دارد «تا اندازه‌ای خطا، و تا اندازه‌ای بی‌معناست، اما از درستی نیز بهره دارد». تعریف او از انسان چنین است: «انسان حیوان آیینی (ceremonious animal) است» (p.7). او با فرض اینکه بخواهد کتاب انسان‌شناسی بنویسد، می‌گوید کتابش را اینطور آغاز خواهد کرد:

هنگامی که زندگی و رفتار انسانها را در سراسر زمین نظاره می‌کنیم، می‌بینیم که علاوه بر آنچه می‌توانیم فعالیت‌های حیوانی، مانند غذا خوردن، غیره بنامیم، از انسانها اعمال دیگری نیز سر می‌زند که خصلت ویژه‌ای را به ذهن متبادر می‌سازد و می‌توان آن را آیینی (ritualistic) نامید. اما بی‌معنی است که بگوییم خصلت مشخصه این افعال آن است که آنها از عقاید غلط درباره فیزیک چیزها ناشی می‌شوند. هنگامی که فریزر می‌گوید جادو واقعاً فیزیک خطاست یا به‌عنوان مثال می‌تواند پزشکی و تکنولوژی خطا باشد، همین مطلب را بیان می‌کند. (*Ibid*)

بدین ترتیب ویتگنشتاین، اعمال انسان را به دو دسته اعمال: (۱) غریزی حیوانی؛ (۲) غریزی آیینی تقسیم می‌کند. اعمال غریزی، اعمالی خودانگیخته است که ثمره فکر و استدلال نیست. افعال اساسی دینی و جادویی در طبیعت انسان، ماقبل تأملی است، چنین اعمالی نقش اساسی در تاریخ طبیعی انسان دارند. نقش آنها در تاریخ طبیعی انسان همان اندازه است که تنیدن تار در تاریخ طبیعی عنکبوت اساسی است. او در جای دیگر بر غریزی بودن این اعمال اصرار می‌ورزد:

وقتی از چیزی عصبانی‌ام، گاهی با عصایم به زمین یا درخت می‌کوبم. اما یقیناً باور ندارم که زمین باید شرمنده شود یا کوفتن من به چیزی کمک می‌کند «من خشم خودم را خالی

می‌کنم»، همه آیین‌ها از این نوعند. چنین اعمالی را می‌توان اعمال غریزی نامید. (Clack, 1999b, p.65; qtd. Wittgenstein, 1979, p.65)

تبیینی که ویتگنشتاین از دین ارائه می‌کند یادآور پیشنهاد آر.آر. مَرت (R.R. Marett) است که دین انسانهای اولیه «بیش از آنکه از روی فکر باشد از روی رقص است» (Ibid). در همین راستا، ویتگنشتاین هم می‌گوید دین بیش از اینکه مدیون استدلال باشد مدیون عمل است. بدین ترتیب انسان به طور غریزی به سوی اعمال آیینی گرایش دارد. وجود این تمایل در بشر و محیط طبیعی زندگی اوست که نحوه رفتار انسان را تعیین می‌کند:

روشن است که سایه انسان که شبیه انسان است، یا تصویر او در آئینه، یا باران، تندر، اهله ماه، تغییر فصول، شباهتها و تفاوت‌های حیوانات با یکدیگر و با انسانها، پدیدارهای مرگ و تولد و زندگی جنسی و به طور خلاصه هر چیزی که انسان همه ساله در پیرامون خود درک می‌کند، به شیوه‌های گوناگون با یکدیگر مرتبط می‌شوند و همه اینها در تفکر (فلسفه) و اعمال انسان نقش ایفا می‌کنند. (Wittgenstein, 1995, p.6)

در تعامل میان انسان با محیط زندگانی و باورهایش است که تنوع اعمال آیینی توجیه می‌شود:

... واقعاً دلیلی وجود ندارد که باعث شود برخی نژادهای انسانی درخت بلوط را محترم بشمارند، مگر تنها این واقعیت که آنان و درخت بلوط در یک جامعه حیاتی با یکدیگر متحد گشته‌اند. بنابراین آنها به میل و اختیار خود با هم پرورش نیافته‌اند، بلکه شبیه کک و سگ هستند. «اگر ککها آیینی را انجام می‌دادند، آن آیین مبتنی بر سگ بود». (Clack, 2001, p.25; qtd. Wittgenstein, 1979, p.72-3)

به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بدانیم که چرا برخی اعمال آیینی خاص را انجام می‌دهیم یا باورهای ویژه‌ای داریم، باید به نوع زندگی خود در جهان توجه کنیم، ویتگنشتاین در مقابل هرگونه بررسی از این نوع، به سادگی پاسخ می‌دهد: «زندگی انسان اینطور است» (Wittgenstein, 1995, p.3). با توجه به بحث ویتگنشتاین در مورد اعمال غریزی آیینی می‌توان گفت که او وجود شکاف فرهنگی غیرقابل اتصال بین دنیای پیشرفته فناورانه و انسانهای بدوی را انکار می‌کند و تبیین‌های احاله‌انگارانه از مناسک دینی را نمی‌پذیرد. مثالهای او در مورد سوزاندن آدمک و بوسیدن عکس و ... زمینه خوبی را فراهم می‌کند، برای آنچه او بعدها درباره باورهای دینی و طبیعت مطلق و غیرفرضیه‌ای آنها می‌گوید و مخالفت خود را با تبیین اعلام می‌دارد (رک: 1984).

نتیجه‌گیری

دیدیم که بنابر تعریف ویتگنشتاین، انسان حیوان آیینی است. از این حیوان، اعمالی سرمی‌زند که گرچه

غریزی است، اما حیوانات دیگر در این غریزه با او سهیم نیستند. بدین ترتیب، میان دین و طبیعت انسانی پیوندی عمیق برقرار می‌شود. اعمال دینی همان شأنی را پیدا می‌کنند که اعمالی همچون خوردن و آشامیدن دارند و طبیعت دین چنان با طبیعت انسان گره می‌خورد که از آن انفکاک‌ناپذیر می‌شود. در این صورت انسانها در هر عصر و هر نسلی، گرایش دینی دارند و در هر برهه‌ای از تاریخ آن را به صورتی بروز می‌دهند. به همین دلیل است که ویتگنشتاین در مورد فریزر می‌گوید: «اگر سرانجام، تبیینات فریزر به تمایلی در خود ما نینجامد، اصلاً تبیین نیست» (1995, p.6). اعتقاد به چنین نظری باعث می‌شود دیگر نیاز به این توجیه نباشد که انسان هنگامی که خود را در طبیعت حیران و سرگشته و گمشده دید، توجهش به ایزدان و خدایان جلب می‌شود و به آنها پناه می‌برد. زیرا در نظر ویتگنشتاین در زندگی امروز ما نیز اموری شبیه به آنچه در گذشته بوده، هست و اینطور نیست که با ظهور علم، باورها و اعمال دینی منتفی شده باشد. بنابراین صحیح نیست که علم، دین و جادو را بر اساس دستور زبان سطحی فریزر، یکدست و از یک سنخ تلقی کنیم.

چنین نگرشی یادآور مسأله فطرت و ویژگیهای فطری انسان در ادیان الهی است که بنابر آن دین جزء نهاد بشر و خمیره ذات اوست. به عبارت دیگر، دین، مخلوق خداست که آن را در بشر به ودیعه نهاده است و از او انفکاک‌ناپذیر است. همچنین، یادآور عقیده بعضی از روان‌شناسان و روانکاوان است که انسان در کنار حس کنجکاو، حس نیکی و زیبایی، حس دینی نیز دارد. غریزه و فطرت در این معنا تفاوتی با یکدیگر ندارند و هر دو به معنای آنچه به تفکر و استدلال نیاز ندارد مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر فطریات را به دو دسته شناخته‌های فطری و اعمال فطری تقسیم کنیم قسم دوم است که نظر ویتگنشتاین را به خود جلب کرده است.

پذیرش غریزی و فطری بودن اعمال دینی، از سوی ویتگنشتاین، گام بلندی است که او را به هدف خود که نشان دادن گوهر دین است، نزدیک می‌کند. اما باید توجه داشت که اعمال غریزی، اعمالی محض‌اند که از روی آگاهی انجام نمی‌شوند: «رفتار ماقبل زبانی و ماقبل عقلانی، الگوی نخستین تفکر است نه نتیجه فکر» (1998, p.541). تفاوت اعمال غریزی در انسان و حیوان در این است که این اعمال در حیوانات روندی ثابت دارند، برای مثال نحوه معیشت مورچه و زنبور عسل در طول قرن‌ها ثابت بوده و خواهد بود. اما چون غرایز انسان تحت پوشش عقل قرار دارند، نحوه معیشت انسان در طول تاریخ بسیار تحول پیدا کرده است. ویتگنشتاین خود اذعان دارد که رفتار غریزی، الگوی ابتدایی است که زمینه تفکر را فراهم می‌کند. اما در مورد اعمال دینی به آن وفادار باقی نمی‌ماند. ویتگنشتاین در این مورد از مثالهایی استفاده می‌کند که مدعی او را ثابت نمی‌کند (مواردی همچون بوسیدن یا پاره کردن عکس، لگد زدن به درخت هنگام عصبانیت، فشردن لبها بر روی هم برای جلوگیری از خنده دیگری و ...). آنچه او در حوزه دین روا نمی‌داند این است که این اعمال تحت تربیت عقل تکامل پیدا کنند. درست است که آیین‌ها و مناسک دینی با غریزه و فطرت آغاز می‌شود، اما درست نیست که پرورش و تکامل چنین اعمالی نیازمند تفکر نباشد و تفکر نیز عملی عقلانی است. بنابراین آنچه اعمال ناآگاهانه دینی را به اعمال آگاهانه و تعمدی تبدیل می‌کند، تعقل است.

اما در مورد «بیان‌انگاری»، ذکر شد که فریزر بر خصلت ابزار انگارانه اعمال دینی و اینکه عاملان این اعمال برای رسیدن به هدف و غایتی آنها را انجام می‌دهند، تأکید دارد. برعکس او، ویتگنشتاین بر بیان‌انگاری اصرار ورزید. تأکید ویتگنشتاین بر بیان‌انگاری حاوی دو نکته است: نکته اول آن است که چنین اعمالی جنبه روان‌شناسانه دارند. از نظر او انجام این اعمال صرفاً وسیله‌ای برای ابراز عواطف و احساسات، کسب رضایت خاطر و ارضای حس روان‌شناسی است. چنین نگرشی از جانب او نکته دوم را مطرح می‌کند و آن اینکه عاملان چنین اعمالی هیچ‌گونه هدف و مقصد ابزارانگارانه‌ای نسبت به اعمالشان ندارند. در رابطه با نکته اول می‌توان گفت سخن ویتگنشتاین تا حدود زیادی بهره از درستی دارد. فایده مناسب و اعمال دینی، ارضای حس دینی است. این آیین‌ها از نظر روان‌شناختی انسانها را ارضا می‌کنند. اگر آنچنانکه ویتگنشتاین معتقد است، اعمال دینی بر اساس غریزه صورت می‌پذیرند، پس همانطور که بدن انسان هنگامی که احساس گرسنگی به او دست می‌دهد با خوردن غذا ارضا می‌شود، روان انسان نیز با انجام نیایش و دعا به آرامش می‌رسد. چنانکه بوضوح مشاهده می‌شود اعمال و مناسب و آیین‌های بسیاری از دین‌ورزان تنها ارضای حس روان‌شناختی را برای آنها به همراه دارد. آنان یا احساس خلایق در وجود خود می‌کنند و کشتی برای انجام اعمال عبادی در آنها پدید می‌آید یا احساس وظیفه می‌کنند و با انجام مناسب دینی احساس رضایت و آرامش و راحتی به آنان دست می‌دهد.

اما در رابطه با نکته دوم، نگرش ویتگنشتاین از نقضی کشنده رنج می‌برد. زیرا تمرکز صرف بر بیان‌انگاری بودن این اعمال، تمام آن چیزی نیست که برگزارکنندگان آیین‌ها، مراسم و مناسب دینی در نظر دارند. مثال ویتگنشتاین در این مورد، یعنی بوسیدن عکس، عملی صرفاً شخصی و عاطفی است و حتی در نظر کسی که این عمل را انجام می‌دهد، با عمل آیینی تفاوت دارد. همان شخص اگر برای مثال مزرعه‌ای بکارد و از تمام ابزار فن‌آورانه برای حاصلخیزی آن استفاده کند و در نهایت نیز، دعا یا قربان یا صدقه‌ای را بدهد، این عمل او نه به این منظور است که فقط امید و آرزویش را بیان کند یا رضایت خاطر بدست آورد، بلکه انتظار دارد که بلا و آفت از مزرعه او دور شود.

برای رفع نقص نظر ویتگنشتاین و فریزر می‌توان گفت که هیچ ضرورتی وجود ندارد که به جدایی میان تفسیر بیان‌انگارانه و تفسیر ابزارانگارانه معتقد شویم. هیچ مانعی ندارد که یک عمل، انگیزه ابزاری و عاطفی و احساسی، هر دو، را داشته باشد. اگر با توجه به تأکید ویتگنشتاین، در سوزاندن مجسمه و نزول باران انگیزه‌های عاطفی و احساسی وجود دارد، چنین تأکیدی مستلزم آن نیست که این اعمال هیچ‌گونه هدف ابزاری نداشته باشند. بنابراین، یکسو نگری، اعتراضی است که هم به ویتگنشتاین وارد است و هم به فریزر. بهترین نحوه نگرش به اینگونه اعمال و آیین‌ها آن است که تفسیر ابزارانگارانه و بیان‌انگارانه را در نظریه‌ای جامع تلفیق کرد و هر دو را در انجام یک عمل مؤثر دانست. زیرا تفسیر بیان‌انگارانه، به تنهایی، همانقدر غیرموجه است که تفسیر ابزارانگارانه غیرموجه است.

نکته قابل ذکر دیگر در مورد اندیشه ویتگنشتاین و فریزر این است که هر دو، تنها به وجهه دنیوی دین عنایت دارند و وجهه اخروی آن از نظر ایشان مغفول مانده است. افزون بر این، میان ادیان الهی و غیر الهی نیز تمایزی قائل نشده‌اند و منشأ دین برای آنان چندان موضوعیت نداشته است.

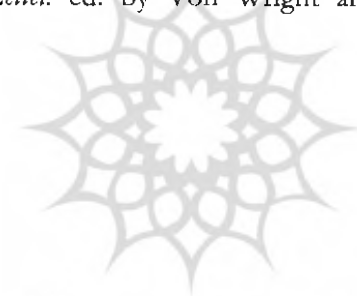
پی‌نوشت‌ها

۱. بنابر یادداشتهای وایزمن ویتگنشتاین در ژوئیه ۱۹۳۲ دلسردی خود را از فلسفه اولس با او در میان می‌گذارد. او در سالهای ۱۹۳۱ و احتمالاً ۱۹۴۸ ملاحظات خود را در دو قسمت بر شاخه زرین به رشته تحریر در آورده است. قسمت دوم این ملاحظات پس از مرگ فریزر نگاشته شده است.
۲. Sir George Frazer (۱۸۵۴-۱۹۴۱)، مردم‌شناس بریتانیایی که در فرهنگ عامه و ادبیات یونان و روم باستان تبحر داشت.
۳. به صورت ۲ جلدی در ۱۸۹۰، ۳ جلدی در ۱۹۰۰، ۱ جلدی مختصر در ۱۹۲۲، ۱۳ جلدی در ۱۹۳۶ به چاپ رسیده است.
۴. Diana: دیانا الهه بیشه‌زار است که معبدی کهن در دره کوه نیمی (در ایتالیا) دارد.

منابع

- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۳). *ساخته زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: انتشارات آگاه.
- Clack, Brian. (1999a). *Wittgenstein, Frazer and Religion*. London: Macmillan Press Ltd.
- (1999b). *An Introduction to Wittgenstein Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2001). "Wittgenstein and Magic". in Robert L. Arrington and Mark Addis. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge.
- Frazer, James George. (1922). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*.
- Hume, David. (1987). *A Treatise of Human Nature*. Harmonds Worth: Penguin.
- Malcolm, Norman. (1986). *Wittgenstein: Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rhees, R. (1979). "Introductory Note". to *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Doncaster: Brynmill Press.
- Wittgenstein. L. (1972). *Wittgenstein's Lectures Cambridge. 1932-35*. ed. by A. Ambrose.
- (1974). *On Certainty*. trans. By G.E.M. Anscombe..
- (1979). "Remarks on Frazer's Golden Bough". trans. John Beversluis, in C.G. Luckhardt (ed.). *Wittgenstein: Sources and Perspective*, Hassocks: Harvester Press, pp. 61-81.

- , (1984). *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril. Barrett. Oxford: Blackwell.
- , (1989a). *Culture and Value*. trans. by P. Winch. Oxford: Blackwell.
- , (1989b). *Philosophical Investigations*. trans. by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- , (1990). *Remarks on Colour*. ed. by G. E. M. Anscombe. trans. by Lindal. Mc Alister and Margarete. Oxford: Blackwell.
- , (1995). *Remarks on Frazer's Golden Bough*. ed. by Rush Rhess. trans. A.C. Miles. Doncaster: the Brynmill Press LTD.
- , (1998). *Zettel*. ed. by Von Wright and G.E.M. Anscomb. Oxford: Blackwell.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی