

■ نام کتاب: هندسه معرفتی کلام جدید

■ مولف: اهد فرامرزی قراملکی

■ ناشر: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

■ چاپ اول: تابستان ۱۳۷۸

■ قیمت: ۱۱۰۰ تومان

«هندسه معرفتی کلام جدید» تلاشی است در جهت تاملی در هویت معرفتی کلام جدید. مولف معتقد است بدون آشنایی با این کتاب به ویژه در مقام آموزش، آسیب‌های روش‌شناختی فراوانی در پرداختن به مسایل نوین کلامی ایجاد خواهد شد. تحقیق در مسایل یک علم بدون آشنایی با روش، روی‌آوردها، مبانی و دیگر اضلاع آن حاصل نمی‌شود. پرداختن به مسایل نوین کلامی، بدون آگاهی به اضلاع گوناگون کلام جدید، آفات زیادی را در اندیشه کلامی معاصر موجب شده است. نویسنده در این کتاب بر آن است که با ترسیم هندسه‌ی معرفتی کلام جدید، مفهوم تجدد در کلام را تبیین کرده و نسبت کلام جدید و کلام سنتی را توضیح دهد.

تمایز کلام جدید از الهیات نوین مسیحی، فلسفه‌ی دین و دیگر روی‌آوردهای دین‌پژوهی بی‌تردید منوط بر چنین تحلیلی است. به نظر مولف، هویت کلام جدید از طریق طرح دو مسئله قابل تحلیل است: کلام چیست؟ تجدد کلام چیست؟ بر اساس این دو سؤال، جستار از هندسه معرفتی کلام جدید در دو بخش عمده شکل می‌گیرد. توضیح برخی از آفات روش‌شناختی اندیشه کلامی معاصر، شکاف بین کلام معاصر در مقام تحقق و کلام جدید را نشان می‌دهد. گزارش اجمالی برخی از اهم مسایل جدید کلامی، مانند علم و دین، ایمان و وحی و تجربه دینی، زبان دین، دین و دنیا، ساختار مسایل نوین کلامی را نشان می‌دهد.

این اثر در سه بخش شامل هیجده فصل تدوین یافته است. بخش نخست که شامل هفت فصل می‌باشد پس از درآمدی کوتاه بر روش‌شناختی، آرای دانشمندان مسلمان را در تعریف علم کلام برشمرده و پس از آن دو تصویر عمده از علم کلام ارائه داده است. مولف در این بخش سه هویت دفاعی، معرفت‌زایی و واسطه‌ای علم کلام را مورد کنکاش قرار داده است.

بخش دوم کتاب با عنوان «در تجدد علم کلام» در پنج فصل سامان یافته است. مولف در این فصل ضمن تعریف تجدد تلاش می‌کند تا تجدد در نظام کلامی و هندسه‌ی معرفتی را تبیین نماید و آفات روش‌شناختی تفکر کلامی معاصر را مورد بررسی قرار دهد.

بخش سوم با عنوان «مسائل جدید کلامی» در شش فصل به بیان مسایل جدید کلامی پرداخته و با بررسی یکی از نظریات عمده‌ی روان‌شناختی در تحلیل علل و پی‌آمد گرایش به دین‌نمونه‌ای از روش، روی‌آورد مبانی تحلیل مسایل جدید کلامی را ارائه می‌کند تا در عمل حدود و ثغور تحلیل‌های جدید کلامی شناخته شود.

تلاش این محقق ارجمند در تبیین یکی از مسایل روز جامعه‌ی فکری قابل تقدیر و مطالعه‌ی نوشتار ایشان به همه‌ی اندیشمندان حوزه‌ی دین‌پژوهی توصیه می‌گردد.

## یک کتاب در یک مقاله جامعه‌شناسی دین

«بخش اول»

● رضا غلامی

جامعه‌شناسی دین کتابی است چهارصد صفحه‌ای حاوی یک پیشگفتار و هجده فصل که فصول آن عبارتست از: فصل اول: جامعه‌شناسی دین چیست؟ فصل دوم: عقل و دین، فصل سوم: جادو، فصل چهارم: دین و عاطفه، فصل پنجم: بودیسم، فصل ششم: دین و ایدئولوژی در دیدگاه مارکس، فصل هفتم: فرارسیدن هزاره‌ی موعود، فصل هشتم: دین و همبستگی «دیدگاه دورکیم درباره دین»، فصل نهم: تولد خدایان، فصل دهم: دین و همبستگی «دیدگاه کارکردگرایان»، فصل یازدهم: تابو و پرهیز مناسک‌آمیز «چشم‌انداز کارکردگرایانه»، فصل دوازدهم: دین و عقلانیت «دیدگاه مارکس وبر»، فصل سیزدهم: اخلاق پروتستانی «دیدگاه ماکس وبر»، فصل چهاردهم: دین و معنی، فصل پانزدهم: دنیا‌گرایی، فصل شانزدهم: دین به عنوان جبران «دیدگاه استارک و بین‌بریج»، فصل هفدهم: فرقه‌ها، کیش‌ها و جنبش‌ها، فصل هجدهم: نتیجه‌گیری.

کتاب حاضر کتابی است فشرده و لبریز از مطالب مفید و دقیق که قطعاً مطالعه آن برای پژوهشگران پرفایده و لذت‌بخش است. شاید درباره جامعه‌شناسی دین این کتاب از زمره بهترین‌ها باشد که ترجمه آن نیز بسیار گویا و روان است. شاید ابتداء برای آشنایی اجمالی با این مجموعه بهتر باشد نگاهی به پیشگفتار این کتاب داشته باشیم، تا از زبان خود مؤلف متوجه اهداف مورد نظر این اثر گردیم.

در پیشگفتار مؤلف پس از تأکید بر تنوع و تفاوت بی‌شمار و نامحدود فعالیت‌ها و نهادهای مذهبی و وجود

■ جامعه‌شناسی دین

■ اثر ملک همیلتون

■ ترجمه محسن ثلاثی

■ چاپ اول، ۱۳۷۷

■ بهاء: ۱۲۵۰۰ ریال



ظرفیت تقریباً نامحدود باور داشت انسان، فراوانی باورداشت‌ها و فعالیت‌ها را بیشتر از آن می‌داند که یک محقق واحد بتواند آنها را درک کند. چرا که ادیان و مذاهب تازه، پیوسته پدیدار می‌شوند ضمن آن که دین‌های نو و کهنه، پیوسته تغییر و تحول می‌یابند.

به ادعای مؤلف این کتاب در صدد آن است که میراث نظری دانشورانی چون: اسپنسر، تایلر، فریزر، دورکیم، فروید، مالینوفسکی و رادکلیف براون را دوباره مطرح سازد. چرا که کارهای این بزرگان مبتنی بر چشم‌اندازی مقایسه‌ای بود که در آن روزگار برای بررسی عینی و موفق نظام‌های اجتماعی بشر اساسی تلقی می‌شد، ولی امروزه چنین چشم‌اندازی را به ندرت می‌توان پیدا کرد. از نظر مؤلف نظریه‌پردازی در سطح کلیت نویسندگان کلاسیک این رشته، هرگز یکسره وانهاده نشده و یکی از منظوره‌های این کتاب به روزکردن نظریه‌های آنها از طریق طرح مهمترین چشم‌اندازهای نظری اخیر در کنار رهیافت‌های کلاسیک و در نتیجه، نشان دادن پیوندهای آنهاست. همانطور که در پیش گفتار اشاره شده در این کتاب مؤلف می‌خواهد نشان دهد که نظریه‌پردازان اخیر تا چه حد کوشیده‌اند بینش‌های نویسندگان کلاسیک را ترکیب کرده و آنها را مبنای نظریه‌های خودشان سازند.

مؤلف می‌گوید: در این کتاب رهیافت‌های گوناگون نظری در جامعه‌شناسی دین، در ارتباطی تنگاتنگ با مسایل عینی مطرح می‌شوند. هر فصلی از این کتاب که به چشم‌انداز نظری معینی اختصاص دارد با فصلی درباره مسایل عینی همراه است. مضامین عینی که به این صورت در کتاب مطرح می‌شوند، به خاطر مناسبت ویژه‌شان برگزیده شده‌اند. مؤلف در ادامه دلیل انتخاب مضامین مزبور را روشن شدن کاربرد نظریه‌ها عنوان ساخته است و اینکه این نظریه‌ها به چه صورت‌هایی می‌توانند پرتوهایی بر داده‌های خاص و عینی بیافکنند. مؤلف در این باره می‌افزاید: «طیف شواهد عینی برگزیده شده برای اثبات گوناگونی مفاهیم و کنش‌های مذهبی نیز به کار می‌آید. این شواهد مواد انسان شناختی مربوط به جوامع ابتدایی، یک دین جهانی غیرغربی مانند بودایی‌گری نیز نسخه جنبه‌های گوناگون سنت‌های مسیحی را در برمی‌گیرد».

در این کتاب فصل‌های مربوط به نظریه‌ها با شماره‌های زوج و فصل‌های مربوط به شواهد عینی با شماره‌های فرد مشخص شده‌اند. حال که با ملاحظه پیشگفتار با کلیت این مجموعه کمی آشنا شدید به سراغ فصول کتاب رفته و اجمالاً به هر فصل اشاره‌ای خواهیم داشت.

فصل اول: جامعه‌شناسی دین، این فصل خود به ۲ بخش «جامعه‌شناسی دین چیست» و «دین چیست» تقسیم شده است که ابتداء به بخش اول می‌پردازیم: همانطور که در پیشگفتار کتاب مؤلف به گوناگونی

◀ نظریه‌های روانشناختی می‌گویند که دین امری فردی است و از سرچشمه‌های درون فرد برمی‌خیزد، حال آنکه نظریه‌های جامعه‌شناختی می‌گویند که دین به گروه و جامعه ارتباط دارد و دینداری فردی از سرچشمه‌های اجتماعی مایه می‌گیرد. نظریه‌های روانشناختی عقل‌گرایانه ریشه دین را اساساً در خرد بشری می‌جویند، حال آنکه نظریه‌های عاطفه‌گرایانه ریشه دین را در جنبه عاطفی ماهیت بشری ردیابی می‌کنند؛ و نظریه‌های روانشناختی عقل‌گرایانه دین را محصول گرایش بشری به جستجوی شناخت جهان و ناشی از خرد انسانی و استعداد قیاس، تعمیم و نتیجه‌گیری از مشاهده و تجربه می‌دانند.

باورداشت‌ها و فعالیت‌های دینی تأکید داشته است. در فصل اول نیز مطالب را با این نکته آغاز کرده است که یک جامعه‌شناس به جای شگفت زده شدن در برابر این گوناگونی باید این واقعیت را در نظر داشته باشد که یک چنین باورداشت‌ها و عملکردها چرا باید وجود داشته باشد.

از نظر مؤلف جامعه‌شناسی دین دو مضمون یا مسأله اصلی و کانونی دارد یکی این است که چرا باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی یک چنین نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر این که چرا این باورداشت‌ها و عملکردها یک چنین صورت‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند.

بر این اساس جامعه‌شناسی دین به مسأله نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز اهمیت باورداشت‌ها و عملکردهای گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد.

در ادامه مؤلف از جمله ریشه‌های رهیافت جامعه‌شناسی در مورد بررسی دین را عقلگرایی یا اثبات‌گرایی سده نوزدهم دانسته که برداشت‌های مذهبی را توهم‌آمیز، نابخردانه و بیهوده می‌انگارد، آنهم در جامعه نوینی که در آن علم به عنوان شیوه فهم واقعیت باید تسلط داشته باشد و اندیشه‌های مذهبی در برابر مفاهیم و تبیین‌های برتر علم تحلیل رفته و نابود خواهد شد. به گفتهٔ ماکس وبر، جوامع پیشین در «باغی جادویی» زندگی می‌کردند، حال آن که جوامع نوین شاهد نوعی افسون‌زدایی همه‌جانبه جهان بوده‌اند. از همین روی مؤلف وظیفه اصلی جامعه‌شناسی دین را تبیین وجود باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی در

جامعه بشری دانسته است. وی در جای دیگر، متذکر شده است که امروزه لزومی ندارد که جامعه‌شناسان دینی بی‌اعتقاد باشند و ممکن است خودشان به یک صورت اعتقادی پای‌بند باشند، گرچه برخی دیگر از آنها همچنان بر موضع خداناسانه و یا نمی‌دانم‌گویانه پافشاری می‌کنند.

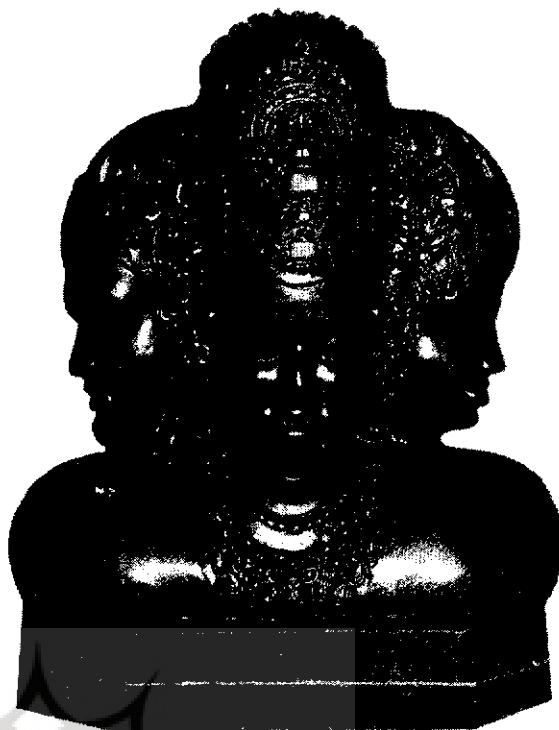
در ادامه مؤلف علاقه بیشتر جامعه‌شناسان را یکسان دانسته و آن را بالا بردن فهم ما از نقش دین در جامعه، تحلیل اهمیت و تأثیر دین بر تاریخ بشری و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیرگذار و شکل‌دهنده آنها دانسته است.

در مقابل جامعه‌شناسان دین، عده‌ای دیگر دین را به هیچ وجه پذیرای تحلیل جامعه‌شناختی ندانسته و با آن سرسختانه مخالفت می‌ورزند. این عده معتقدند دین چیزی نیست که بتوان آن را مورد تبیین عقلی قرار داد. از این جا به بعد فصل اول عمدتاً به منازعات جامعه‌شناسان دین و مخالفان آنها درباره اصل تحقیق‌پذیری یا حدود آن در جامعه‌شناسی دین پرداخته است. که اجمالاً بدان اشاره خواهیم داشت.

در این خصوص افراطی‌ترین صورت دیدگاه مخالفان جامعه‌شناسان دین این است که باورداشت مذهبی را تنها به این صورت می‌توان تبیین کرد که بگوئیم حقیقت است و چونان حقیقت بر ما آشکار می‌شود. مؤلف این دیدگاه را یک برهان سست دانسته است چرا که این نظر آن رشته از باورداشت‌های مذهبی را که از آن مؤمنان وابسته به جامعه جامعه‌شناس است، از حوزه فهم جامعه‌شناختی خارج می‌سازد. در نتیجه، هر جامعه‌شناسی مجاز خواهد بود که هرگونه نظام اعتقادی دیگری را که به خود و جامعه‌اش تعلق نداشته باشد، مورد بررسی قرار دهد.

در ادامه مؤلف به نظر کسانی اشاره می‌کند که ادعا می‌نمایند همه دین‌ها در نوعی بنیاد مشترک سهیم‌اند، که شاید همان ادراک مرجع الهی، روحی و متعالی باشد، اما مؤلف معتقد است نظر آنها به ندرت از روی شواهد و مدارک عینی به خوبی اثبات شده است و کوشش‌هایی که در جهت بیان ماهیت این ذات بنیادی انجام می‌گیرند، عموماً سهیم، غیرقانع‌کننده و غیرمجاوب‌کننده‌اند؛ حتی اگر عامل مشترکی وجود داشته باشد که به تحلیل جامعه‌شناختی و روانشناختی و یا هرگونه تحلیل دیگر تن در ندهد، باز هم بخش محتوای ذاتی نظام‌های اعتقادی به روی تحلیل جامعه‌شناختی باز باقی می‌ماند و جامعه‌شناسان و روانشناسان دست کم می‌توانند دلایل تفاوت‌های میان نظام‌های اعتقادی را جستجو کنند.

مؤلف در ادامه به نظر کسانی که به محدود شدن مطالعات جامعه‌شناختی دینی قائلند، پرداخته است. او می‌گوید: اندیشمندان دیگر و حتی برخی از خود جامعه‌شناسان، پهنه موضوع بررسی جامعه‌شناسی دین



برمی‌گیرد. چرا که اگر بگوییم که ما به هیچ وجه نباید امکان نادرستی یا خطای باورداشت‌ها را در نظر بگیریم و هرگز اجازه ندهیم که در فهم باورداشت‌ها این امکان به ذهن ما خطور یابد در واقع یک محدودیت بی‌جا را به خود تحمیل کرده‌ایم.

در ادامه مؤلف به چشم‌انداز نظر فیلیپس که سعی دارد بنای یک استراتژی حفاظتی را ایجاد کند اشاره کرده است، که می‌گوید: این اساساً با نمادهایی سر و کار دارد که غیر عینی‌اند و احساسات، ارزش‌ها و امیدهای مؤمنان را بیان می‌کند. این نمادها با آن که واقعیتی را نیز بیان می‌دارند، ولی تقلیل‌پذیر به قضایای تجربی نیستند. بلا، این موضع را «واقع‌گرایی نمادین» می‌نامد. از این دیدگاه، دین واقعیتی فی‌نفسه است. مؤلف درباره نظر فیلیپس و بلا اینگونه قضاوت می‌کند: انتقادهایی مانند: انتقادهای فیلیپس و بلا از تقلیل‌گرایی، در مورد کژفهمی ماهیت بسیاری از باورداشت‌های مذهبی، هشدارهایی به ما می‌دهند. به هر روی، درست همچنان که نباید درباره ماهیت هرگونه نظام اعتقادی پیشداوری کرد، به همان سان که منتقدان موضع افراطی اثبات‌گرایی به درست می‌گویند، همچنین نمی‌توانیم خود را از حق داوری درباره باورداشت‌ها پس از بررسی گسترده آنها محروم سازیم. درست همچنان که نباید فرض را بر این بگیریم که دین چیزی جز یک محصول بشری نیست و مانند هر نهاد اجتماعی دیگر می‌توان آن را کاملاً تبیین کرد، این فرض را نیز نباید بکنیم که عنصر تقلیل‌ناپذیری همیشه در دین وجود دارد و در نتیجه این امکان را نادیده بگیریم که روزی بتوان آن را با همان شیوه بررسی نهادهای اجتماعی دیگر تبیین کرد. او اضافه می‌کند: همچنین، واگذاری باورداشت‌هایی که درباره جهان داعیه‌هایی دارند به قلمرو خرافات محض، یعنی همان کاری که فیلیپس انجام می‌دهد، قدری تأمل برانگیز است.

در آخر و قبل از بررسی مفهوم دین مؤلف به دو نکته اساسی دیگر پرداخته است. یکی آنکه: یک داعیه مذهبی را باید جدا از منافع فرد معتقد به آن داوری کرد. او در همین رابطه ادامه می‌دهد: وجود منافع گروهی ملازم با باورداشت‌های گوناگون، با وجود پیوستگی میان این باورداشت‌ها و شرایط مادی، ممکن است رویکرد ما را نسبت به این باورداشت‌ها دگرگون سازد. زیرا این امر باعث می‌شود که باورداشت‌ها را در پرتو تازهای بنگریم و آنها را به عنوان چیزی متفاوت از آنچه در گذشته می‌پنداشتیم در نظر بگیریم.

در اینصورت، بررسی‌های جامعه‌شناختی ممکن است رویکرد ما را به باورداشت‌های مذهبی دگرگون سازد و ما را درباره آنها به شک اندازد، حال آن که پیش از این، آنها را درست پذیرفته بودیم. همچنین وی می‌افزاید، حالت دیگر این است که خود همین واقعیت که باورداشت‌ها را به صورتی متفاوت از آنچه که در

پدیدارشناختی و تأویلی ناسازگار نیست.

در ادامه مؤلف به رایج‌ترین و پذیرفته‌شده‌ترین موضع جامعه‌شناسان معاصر در برابر دین پرداخته که یکی از صورت‌هایش نمی‌دانم گویی روش‌شناختی نامیده می‌شود. بنابراین رهیافت، ما باید مساله حقانیت داعیه‌های مذهبی را کنار بگذاریم و داوری درباره این قضیه را که آیا این داعیه‌ها در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا استوار نیستند، معلق گذاریم. این رهیافت، تحلیل جامعه‌شناختی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌داند که دین نیز مانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر یک پدیده انسانی است. و می‌توان آن را مانند پدیده‌های دیگر انسانی با روش‌های خاص علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داد.

مؤلف یکی از مزایای این رهیافت را برانگیخته شدن حساسیت کسانی می‌داند که برخورد تجربی با باورداشت مذهبی را دوست ندارند. از این مهمتر آن که برای یک جامعه‌شناس وابسته به این دیدگاه ضرورتی ندارد که درباره صدق یا کذب باورداشت‌های مورد بررسی‌اش داوری کند. در همین زمینه مؤلف ادامه می‌دهد که این مساله که صدق یا کذب باورداشت‌ها برای یک جامعه‌شناس هرگز نباید به عنوان یک موضوع مهم مطرح گردد، حتی اگر در تبیین باورداشت‌ها نقش اساسی داشته باشد. این علم را دچار محدودیت شدیدی می‌کند، لذا او قائل است که یکی از نتایجی که هرگونه تحقیق جامعه‌شناختی در باره نظام باورداشت‌ها می‌تواند به دست دهد، این است که بگوید این نظام بسیاری از عناصر نادرست و متناقض را در

را محدود به توصیف و تفسیر همدلانه نظام‌های اعتقادی می‌دانند و نه تعمیم‌های علی. آنها مقایسه را تا آن جا جایز می‌دانند که از حد مقایسه شناخت‌های خود مؤمنان فراتر نرود. به نظر آنها، دین تنها به زبان خودش قابل فهم است و پدیده‌ای فی‌نفسه به شمار می‌آید. این رهیافت، رهیافت پدیدارشناختی یا تأویلی نامیده می‌شود. در همین رابطه مؤلف از الیاده نمونه‌ای ذکر کرده است که با تقلیل پدیده‌های مذهبی به واقعیت‌های اجتماعی یا روانشناختی، نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید. پدیده‌های مذهبی را باید به همان صورتی بازشناخت که خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند. هر پدیده مذهبی بیانی است از این تجربه و امر مقدس چیزی نیست که به هرگونه تبیین دیگری تقلیل‌پذیر باشد.

در ادامه مؤلف می‌پذیرد که با وجود یک چنین اختلاف نظرهایی، رهیافت علوم اجتماعی نسبت به دین را باید دست کم به اندازه رهیافت تأویلی به عنوان یک رهیافت کارآمد پذیرفت. همچنین وی قائل است که حتی اگر عنصر تقلیل‌ناپذیری در تجربه مذهبی وجود داشته باشد دست کم صورت‌های مجسمی که این تجربه به خود می‌گیرد قابل بررسی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است. وی می‌افزاید: دامنه شناخت‌پذیری باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی بر مبنای فراگردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی یک مساله تجربی است و می‌توان آن را به رشته‌ای واگذار کرد که هدفش کشف روابط و الگوها و یا شناخت تأثیرهای اجتماعی و روان‌شناختی است. البته این به آن معناست که جامعه‌شناسی دین لزوماً با رهیافت‌های

گذشته بودند باز می‌بینیم، ممکن است باعث شود که آنها را نه به عنوان چیزهایی بی‌معنا بلکه بامعنا تر از گذشته در نظر بگیریم، شاید به این تشخیص برسیم که این باورداشت‌ها نوعی حقیقت را بیان می‌کنند.

در پایان این نکته توسط مؤلف یادآوری می‌شود که جامعه‌شناسی دین به هرگونه راه حل در مورد مسأله حقیقت یا اعتبار داعیه‌های مذهبی بستگی ندارد و علاقه اصلی‌اش نیز پرداختن به چنین پرسش‌هایی نیست. جامعه‌شناسی دین به یک موضع خاص نسبت به این قضیه، چه هم‌دلانه، چه مخالف‌آمیز و چه بیطرفانه، نیاز ندارد. این نوع جامعه‌شناسی تنها با این قضیه سر و کار دارد که باورداشت‌های مذهبی چیستند و تحت چه شرایطی پدید می‌آیند؛ اما با این همه، جامعه‌شناسی دین به نوعی آمادگی برای تغییر رویکردهای شخصی و پذیرش امکان دگرگونی برخی از رویکردها در نتیجه تعقیب این رشته، نیاز دارد.

و اما بخش دوم این فصل دین چیست نام گرفته است. در این بخش مؤلف سعی دارد که تعریف قابل قبول و قابل تطبیق بر مجموعه ادیان موجود را ارائه دهد؛ اما به اعتراف خود، تعریف دین قضیه ساده‌ای نیست و مراجع ذیصلاح تعاریف گوناگونی را درباره دین ارائه کرده‌اند که هر یک آشکارا یا دیگری ناسازگار است. مؤلف در همین باره از قول اس.اف. نادل انسان‌شناس ادامه می‌دهد که هرچقدر هم که پهنه امور مذهبی را مشخص کنیم، باز هم همیشه حوزه بینابینی باقی می‌ماند و به دشواری می‌توان تعیین کرد که مرز جداکننده دین و غیر دین در کجا واقع شده است. خود اس.اف. نادل معتقد است که هرچیزی را که بار مذهبی دارد باید توصیف کنیم. چندان که اطمینان یابیم نکته‌ای از قلم نیافتاده است و بعد یادآوری می‌کند که باید برداشت شخص معتقد را نسبت به معنای دین احساس کنیم. مؤلف در پاسخ به پیشنهاد نادل می‌گوید: شاید درست گفته باشد که هر تعریفی از دین حوزه مبهمی را از خود باقی می‌گذارد؛ اما از کجا می‌دانیم چه چیز بار مذهبی دارد در حالی که نمی‌دانیم مرزهای دین در کجا واقع شده‌اند.

در قسمت دیگر از این بخش مؤلف بر این نکته تأکید دارد که در ارزیابی تعاریفی که از دین به عمل آمده است، باید این نکته را همیشه در ذهن داشت که این تعاریف از نفوذ تمایلات و مقاصد نظری همیشه برکنار نبوده‌اند.

از این به بعد مؤلف تعاریف مختلفی را از دین مورد بررسی قرار داده است که از آن جمله تعریف ادوارد تایلر است که دین را به اعتقاد به هستی‌های روحانی تعریف کرده است یا تعریف دورکیم که باورداشت‌ها و عملکردهای مرتبط به چیزهای مقدس را دین دانسته است. مؤلف درباره تعریف تایلر به نقل از دورکیم می‌گوید: اعتقاد به هستی‌های روحانی مستلزم باور به

◀ نظریه‌پردازی در سطح کلیت نویسندگان کلاسیک این رشته، هرگز یکسره و انهاده نشده، و یکی از منظوره‌های این کتاب به روز کردن نظریه‌های آنها از طریق طرح مهمترین چشم‌اندازهای نظری اخیر در کنار رهیافت‌های کلاسیک و در نتیجه، نشان دادن پیوندهای آنهاست.

◀ از نظر مؤلف جامعه‌شناسی دین دو مضمون یا مسأله اصلی و کانونی دارد یکی این است که چرا باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی چنین نقش تعیین کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر این که چرا این باورداشت‌ها و عملکردها چنین صورت‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند.

موجودات فراطبیعی است، حال آنکه در نظام‌های اعتقادی مانند بودیسم فرقه تراوادا وجود دارند که عموماً دین شناخته می‌شوند ولی بر یک چنین مفاهیمی استوار نیستند.

همچنین درباره تعریف خود دورکیم به تحقیقات به عمل آمده از ناحیه برخی دانشمندان انسان‌شناس اشاره می‌کند که دریافته‌اند، که برخی از دینداران میان مقدس و نامقدس هیچ تمایزی قائل نمی‌شوند یا امثال آن. همچنین بسیاری از چیزها و اشخاص هستند که با وجود ارتباط نداشتن با فعالیت‌های مذهبی ممکن است احترام برانگیز باشند.

همچنین از جمله تعاریف دیگری که مؤلف بدان اشاره کرده است تعریف اسپیرو از دین است. او دین را یک نهاد دربرگیرنده کنش متقابل فرهنگی با هستی‌های فرهنگی فرا انسانی تعریف می‌کند.

اما مؤلف پس از نقد و بررسی زوایای مختلف تعریف اسپیرو، این تعریف را نیز مبهم و غیرقابل قبول دانسته است. او اصطلاح فرآانسانی را روشن نمی‌داند و اینکه آیا این اصطلاح به جز بودا هستی‌های انسانی بسیار استثنایی مانند ناپلئون یا هیتلر را نیز باید دربرگیرد؟ او می‌پرسد که یک انسان تا چه اندازه باید نیرومند یا خارق‌العاده باشد تا بتوان او را فرآانسان انگاشت؟ وانگهی همچنان که هربرت مایر یادآور می‌شود، مفهوم فرآانسان یک مفهوم خاص فرهنگی است و تحمیل آن به نظام‌های اعتقادی فرهنگ‌های دیگر به معنای دخالت دادن نوعی سمت‌گیری و تحریف فرهنگی است...

در ادامه مؤلف به کوششی دیگر برای پرهیز از

اشکالات اصطلاح‌هایی چون فرآانسانی و فراطبیعی به تعریف رابرتسون که از اصطلاح جدید فراتجربی استفاده کرده است اشاره می‌کند. تعریف مؤلف از دین به این قرار است: «فرهنگ مذهبی به یک رشته از باورداشت‌ها و نمادهایی (و ارزش‌های مستقیماً ناشی از آنها) اطلاق می‌شود که دربرگیرنده تمایزی میان امر تجربی و امر فراتجربی، یا واقعیت متعالی می‌باشند؛ در اینجا، امور تجربی اهمیتی کمتر از امور غیرتجربی دارند. دوم اینکه، ما کنش مذهبی را به این صورت تعریف می‌کنیم: کنشی که بر مبنای بازشناخت تمایز تجربی از فراتجربی شکل می‌گیرد.»

مؤلف درباره این تعریف به نظر یک انسان‌شناس به نام هورتون اشاره می‌کند که قائل است این نوع اشکالاتی که تعاریف دین اسپیرو و رابرتسون دچارش هستند گریزناپذیر است، زیرا که این تعاریف می‌کوشند تا آن کاری را که نمی‌توان انجام داد انجام دهند، یعنی هم بر چیزی درباره ماهیت و نحوه وجود هستی‌های مذهبی دلالت کند و هم کاربردپذیری جهانی داشته باشند... ما نمی‌توانیم یک مقوله واحد هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی را پیدا کنیم که با همه موجودیت‌های مذهبی تطابق داشته باشد. از سوی دیگر، می‌بینیم که هر مقوله هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی که می‌توانیم ابداع کنیم، علاوه بر موجودیت‌های مذهبی هستی‌های غیرمذهبی را نیز در برمی‌گیرد.

خود هورتون تعریفی را برای دین پیشنهاد کرده است که مؤلف به آن اشاره می‌کند و آن عبارتست از: «در هر موقعیتی که ما آن را عموماً مذهبی می‌نامیم با کنش سر و کار داریم که معطوف به اعیانی است که با باور مردم برحسب برخی مقولات معین - در فرهنگ خودمان، برحسب غایت، عقل و عاطفه - کارایی دارند؛ در ضمن این مقولات همانهایی‌اند که برای توصیف کنش انسانی نیز به کار می‌روند... می‌توان گفت که روابط میان انسانها و اعیان مذهبی تحت سلطه همان تصویری قرار دارند که روابط میان انسانها را الگو بندی و مقوله‌بندی می‌کنند... خلاصه آنکه دین را می‌توان به عنوان بسط میدان روابط اجتماعی آدمها به فراسوی محدوده‌های جامعه صرفاً بشری در نظر گرفت. برای تکمیل این گفتار باید اضافه کنیم که این بسط باید به گونه‌ای باشد که انسان‌ها درگیر در آن، خود را در موقعیتی وابسته به استثناهای غیرانسانی‌شان در نظر گیرند، همان شرطی که نمی‌گذارد حیوانات دست‌آموز به انجمن خدایان راه یابند.»

مؤلف درباره این تعریف می‌گوید: این تعریف نشان دهنده کاملترین تحول روندی است که در تعاریف دیگری که تاکنون یاد کردیم تجسم یافته است، یعنی تقلیل عنصری که ویژگی ماهیت موجودیت‌های مذهبی را مشخص می‌سازد، به عام‌ترین عبارت ممکن و حرکت در جهت مشخص

ساختن آن نوع رابطه‌ای که مؤمنان با قلمرو مذهبی دارند.

در ادامه مؤلف تعاریف گذشته را تاکنون تعاریف ذاتی می‌داند که می‌گویند دین چه ماهیتی دارد. و به تعریف جدیدی از دین اشاره می‌کنند که کارکرد گرایانه یا دربرگیرنده نام گرفته است. که می‌گوید دین چه کاری را انجام می‌دهد. برای نمونه مؤلف به تعریف بینگر که یک تعریف کارکرد گرایانه است اشاره می‌کند؛ بینگر می‌گوید: «دین نظامی از باورداشت‌ها و عملکردهایی است که از طریق آنها گروهی از آدمها با مسائل غایی زندگی بشری کلنجار می‌روند.»

مؤلف مشکل این گونه تعاریف را گستردگی بیش از اندازه آنها دانسته و در همین رابطه به گفته شارف درباره این تعریف اشاره می‌کند که او می‌گوید: «این تعریف چنان ابعاد گسترده‌ای دارد که اجازه می‌دهد تقریباً هر نوع وفاداری نیرومند یا مقصود پرشوری که مشترک در میان یک گروه باشد، در زمره دین به شمار آید.»

مؤلف اشکال دیگر این گونه تعاریف را این می‌داند که مسایل غایی زندگی بشری چیستند؟ و چه کسی باید این مسایل را تعیین کند. جامعه‌شناس یا مومن؟ اشکال دیگر یا دوم به این تعریف را مؤلف این می‌داند که گرایش به دوری بودن دارد. در این رابطه او به نظر پتر و یونان در این باره پرداخته که می‌گویند: در این نوع تعریف، اصطلاح غایی عموماً تنها بر مبنای دین تعریف پذیر است. آنها همچنین یادآور می‌شوند: که در این نوع تعریف یکی از معیارهای مهم انسجام منطقی تعریف رعایت نشده است. معیاری که می‌گوید معرف نباید از موضوع مورد تعریف گسترده‌تر باشد. آشکار است که اصطلاح غایی قلمرو گسترده‌تر از دین دارد. زیرا به چیزی دلالت می‌کند که به فراتر از آن نمی‌توان راه برد.

سومین اشکالی را که مؤلف بر این گونه تعاریف وارد دانسته است، این است که درباره این پرسش مهم که دین چه نقش یا تأثیرهایی را باید در جامعه داشته باشد، پیشداوری می‌کند. زیرا در قالب تعریف دین می‌گوید که چه چیز را باید به گونه تجربی اثبات کرد. لذا مؤلف قائل است به این دلیل باید از تعریف‌های کارکردی پرهیز کرد. زیرا مسایل تجربی را که باید از طریق تحقیق عملی حل کرد، از پیش تعیین می‌کند.

مؤلف پس از اشکالاتی که بر تعریف کارکردگرایانه بینگر وارد می‌کند، نتیجه می‌گیرد که تعریف ذاتی بر تعریف کارکردی ترجیح دارد، زیرا تا آنجا که امکانش باشد کمتر دلالتی بر ماهیت موجودیت‌های مذهبی می‌کند. همچنین مؤلف از بین تعریف‌های ذاتی تعریف هورتون به منظور نظر خود نزدیکتر می‌داند هرچند که آن تعریف را نیز عاری از نقاط ایهام ندانسته است.

مؤلف در ادامه هدف خود را رسیدن به یک تعریف نهایی یا قانع‌کننده درباره دین ندانسته، بلکه او هدفش

### ◀ به ادعای مؤلف، این کتاب در صدد آن

است که میراث نظری دانشورانی چون:

اسپنسر، تایلر، فریزر، دورکیم، فروید، مایونوفسکی و رادکلیف براون را دوباره مطرح سازد. چرا که کارهای این بزرگان مبتنی بر چشم‌اندازی مقایسه‌ای بود که در آن روزگار برای بررسی عینی و موفق نظام‌های اجتماعی بشر اساسی تلقی می‌شد، ولی امروزه چنین چشم‌اندازی را به ندرت می‌توان پیدا کرد.

را روشن ساختن قضایای مهمی عنوان ساخته که عبارتند از: رابطه نزدیک و غالباً مسأله برانگیز میان تعریف‌ها و تمایلات نظری، خطرهای پیشداوری قضایای تجربی به خاطر حکم مستتر در تعریف، خطر قوم‌مداری در هنگام کاربرد مفاهیم، خطر مبهم باقی گذاشتن معیارهای تعریف دلیل محتمل دشواری یافتن تعریفی روشن برای دین در عرصه جامعه‌شناسی و رشته‌های مرتبط دیگر، مؤلف همه قضایای فوق را ناشی از این واقعیت می‌داند که انواع چیزهایی که مادر صحبت‌های روزانه‌مان، احتمالاً به شیوه‌های ناسازگار و تناقض‌آمیز دین می‌نامیم، متنوع‌تر از آن‌اند که با کاربرد یک مفهوم واحد بتوان همه آنها را در بر گرفت.

لذا می‌گوید که از همه این قضایا شاید چنین بر آید که نیاز به یک رشته مفاهیمی داریم که طیف مذهبی را به گونه‌ای دسته جمعی دربرگیرند و محدود به تصور تمایز میان دین و جادو نباشند. مؤلف اضافه می‌کند که در ارتباط با دین ممکن است با چیزهایی بسیار متفاوت روبرو شویم - نظام‌های فلسفی، جهان‌شناسی‌ها - نظام‌های اخلاقی، حتی صورت‌های نمایشی، ادبیات و بازنمودهای نمادین دیگر.

در آخر مؤلف ضمن تأکید مجدد بر تعریف هورتون می‌گوید: ایمان، نظام‌های اعتقادی و عملکردهایش، فلسفه‌های زندگی و آیین‌های رمزآمیزی را در برمی‌گیرد که مستلزم کنش متقابل یا غیر انسان‌ها بر مبنای الگوی انسانی نیستند... او می‌افزاید: ما باید میان نظام‌های اخلاقی و نظام‌های مذهبی و ایمانی که تنها با اصول و آرمان‌های رفتار سر و کار دارند، تمایز قائل شویم. دینهای جهانی مانند مسیحیت و اسلام هم دین هستند و هم نظام‌های ایمانی و اخلاقی و در نتیجه در کانون نموداری قرار می‌گیرند. که در آنجا هر سه مقوله تداخل دارند. نظام‌های اعتقادی دیگر ممکن است هم نظام‌های ایمانی و هم نظام‌های اخلاقی را دربرگیرند، ولی شاید که فاقد عنصر مذهبی به معنای تعریف شده در اینجا باشند. نظام‌های اعتقادی دیگری نیز هستند که ممکن است در حوزه نظام مذهبی -

اخلاقی و نظام ایمانی - مذهبی قرار گیرند، اما این نوع نظام‌ها چندان رواج ندارند. بسیاری از نظام‌های اعتقادی ابتدایی گرچه در مقوله دین ناب قرار می‌گیرند، ولی با اخلاق و ایمان چندان ارتباطی ندارند. برخی از نظام‌ها ممکن است ایمان ناب باشند، ولی عنصری از دین یا اخلاق را در بر نداشته باشند. و سرانجام باید گفت که نظام‌های اخلاقی وجود دارند که هیچ عنصر مذهبی را در بر ندارند و نمی‌توان آنها را ایمان نامید، مثل: انسان‌گرایی.

□ □ □

**فصل دوم: عقل و دین، در ابتدای فصل مؤلف انواع تبیین دین را به دو نظریه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و نظریه روان‌شناختی را به دو نوع نظریه عقلگرایانه و عاطفه‌گرایانه تقسیم نموده است. مؤلف ضمن نسبت دادن این تقسیم‌بندی به پریچارد، آن را یک طبقه‌بندی خام دانسته که فقط برای سازماندهی مواد مورد بحث در این فصل به کار می‌آید. در این فصل مؤلف قصد دارد تنها به نظریه‌های روان‌شناختی آن هم از نوع عقلگرایانه بپردازد. اما ابتداء به توضیح اجمالی نظریه‌ها می‌پردازد: او می‌گوید: نظریه‌های روان‌شناختی می‌گویند که دین امری فردی است و از سرچشمه‌های درون فرد برمی‌خیزد، حال آنکه نظریه‌های جامعه‌شناختی می‌گویند که دین به گروه و جامعه ارتباط دارد و دینداری فردی از سرچشمه‌های اجتماعی مایه می‌گیرد. نظریه‌های روان‌شناختی عقل‌گرایانه ریشه دین را اساساً در خرد بشری می‌جویند، حال آنکه نظریه‌های عاطفه‌گرایانه ریشه دین را در جنبه عاطفی ماهیت بشری ردیابی می‌کنند. نظریه‌های روان‌شناختی عقل‌گرایانه دین را محصول گرایش بشری به جستجوی شناخت جهان و ناشی از خرد انسانی و استعداد قیاس، تعمیم و نتیجه‌گیری از مشاهده و تجربه می‌دانند.**

در ادامه مؤلف به تشریح «قانون سه مرحله‌ای» اگوست کنت در کتاب فلسفه اثباتی که جریان تحول عقلی بشریت را در سه مرحله متفاوت خداشناسی، مابعدطبیعی و اثباتی قابل تشخیص دانسته است، پرداخته است.

مؤلف در توضیح هر یک از مراحل مزبور این چنین می‌گوید: «در نخستین مرحله که همان مرحله خداشناسی است، اندیشه‌ها و تصورات راجع به واقعیت، اساساً ماهیتی مذهبی دارند. مرحله مابعدطبیعی مرحله‌ای‌گذاری میان مرحله‌های خداشناختی و اثباتی است که آخرین مرحله اندیشه علمی نوین را باز می‌نماید. در مرحله خداشناختی، باور مردم بر این است که پدیده‌های طبیعی، حیات و شخصیتی از آن خود دارند و به زندگی و شخصیت انسان‌ها همانندند. در این مرحله، پدیده‌های طبیعی از طریق همانندسازی آنها با رفتار بشری تبیین و شناخته می‌شوند و چنان تصور

## ◀ مؤلف دربارهٔ تعریف تایلر به نقل از دورکیم می‌گوید: اعتقاد به هستی‌های روحانی مستلزم باور به موجودات فراطبیعی است، حال آنکه در نظام‌های اعتقادی مانند بودیسم فرقه تراوادا وجود دارند که عموماً دین شناخته می‌شوند ولی بر یک چنین مفاهیمی استوار نیستند.

می‌شوند که گویی از خود اراده دارند و با نیت عمل می‌کنند. در همین رابطه مؤلف با تقسیم مرحله خداشناسی به سه مرحله خرد دیگر به نام‌های طلسم‌باوری، چند خداپرستی و تک خداپرستی از ناحیه کنت پرداخته است. در طلسم‌باوری باور بر این است که همه چیزها حتی چیزهای بیجان زنده به روح و جانی مانند روح و جان انسان‌ها دارند. در چند خداپرستی، چیزهای مادی دیگر زنده به روح یا جانی که درون آنها خانه کرده باشد، در نظر گرفته نمی‌شوند. خود ماده به عنوان چیز بی‌اثری پنداشته می‌شود که در معرض اراده خارجی یک عامل فراطبیعی است. و گام آخر یعنی تک‌خداپرستی، با شکل‌گیری دین‌های بزرگ جهانی و پدیداری سازمان‌های مذهبی مشخصی چون کلیسا مشخص می‌شود. مؤلف می‌گوید: از این مرحله تک‌خداپرستی، اندیشه بشری وارد مرحله‌گذاری مابعدالطبیعی می‌شود که طی آن، ارواح و ایزدان جای‌شان را به برداشت‌های انتزاعی از اصول عام یا نیروهایی می‌دهند که حاکم بر واقعیت‌اند. این مرحله‌گذاری نیز به نوبه خود راه را برای اندیشه علمی مرحله اثباتی باز می‌کند که درصدد تبیین واقعیت برحسب قوانین و تعمیم‌های علمی است.

مؤلف معتقد است که کنت تصور نمی‌کرد با ورود علم، دین به کلی ناپدید می‌شود. در اندیشه او، دین نه تنها کوششی برای تبیین و شناخت واقعیت است، بلکه اصل وحدت بخش جامعه بشری نیز به شمار می‌آید. در همین رابطه مؤلف به نظر پره اوس درباره نظریه کنت اشاره می‌کند که می‌گوید: کنت دو نظریه درباره دین به پیش کشید که هرکدام ریشه در یکی از جنبه‌های ادراک تناقض آمیز او از زمانه‌اش دارد. سپس مؤلف ادامه می‌دهد: کنت از یک سوی به پیشرفت گریزناپذیر دانش و چیرگی بر طبیعت باور داشت، اما از سوی دیگر، از بحران و فروریختگی اجتماعی هراسان بود. نخستین گرایش او نظریه تکاملی‌اش را به بار آورد که در آن، دین نخست مرحله پیشرفت اندیشه بشری انگاشته می‌شود و گرایش دوم کنت را واداشت تا جامعه را نیازمند یک اقتدار یا قدرت تنظیم‌کننده، سامان بخش و وحدت بخش ببیند و نام دین را به هر آن چیزی اطلاق می‌کرد که این کارکرد را انجام می‌دهد. بنابراین، اگرچه دین سنتی می‌بایست بر اثر رشد علم از میان برود، صورت مذهبی تازه‌ای می‌بایست جای آن را بگیرد که بر اصول درست علمی استوار باشد، مؤلف کنت را با بیشتر دنباله‌روانش از این حیث متفاوت یافته است که آنها معتقدند که دین در یک جامعه نوین و عقل‌گرا یکسره ناپدید می‌شود، لذا دین جامعه‌شناختی کنت با کهنات و لباس رسمی و مناسکش بی‌معناست اما آنها نیز همچون کنت رهیافت تکاملی را در پیش گرفته‌اند و درصدد بودند که نحوه ادراک و فهم پیشینیان ما را در زمینه فهم جهان بازسازی کنند.

بررسی نظریه اسپنسر که در کتاب بزرگ او به نام اصول جامعه‌شناسی مطرح شده، یکی دیگر از مطالبی است که مؤلف در این فصل بدان پرداخته است. سوال اسپنسر این است که چرا اقوام ابتدایی به چیزهایی چون ارواح و جادو که آشکارا نادرست و خطایند باور دارند. اسپنسر خواب و خواب دیدن را عامل کشف وجود روح در انسان‌ها و سایر جانداران و با تحول و تعمیم آن، وجود یک روح بزرگ در هستی دانسته است و لذا نیاکان پرستی را نخستین صورت دین دانسته و آن را در بُن همه دین‌ها نهفته می‌داند. چرا که اندیشه روح به اندیشه خداواره‌هایی تحول یافته بود که در واقع ارواح مردگان به ویژه نیاکان دور و اسطوره شده‌ای بودند که حتی گروه‌بندی‌های اجتماعی مشخصی چون کلان‌ها و قبایل را بنیان گذاشته بودند. لذا نخستین مناسک مذهبی می‌بایست در زمان مرگ انجام گرفته باشند که روح به جهان نیاکان گذر می‌یابد.

مؤلف درباره نظریه اسپنسر این چنین می‌گوید: اسپنسر با وجود این عنصر کارکردگرایانه، تصویری از سرچشمه‌های دین ساخت که در آن، استعداد و گرایش ذهن بشر به تعقل و استنباط از مشاهده و تجربه و علاقمندی‌اش به شناخت و تبیین جهان، جایگاهی قانونی دارد.

مؤلف ترجیح می‌دهد قبل از بررسی کاستی‌های نظریه اسپنسر به نظریه تایلر که تا حدی به این نظریه شباهت دارد اشاره نماید. مؤلف می‌گوید: این تایلر بود که اصطلاح جاندارانگاری را بدعت گذاشت که به نظر خودش، نخستین و بنیادی‌ترین صورت دین به شمار می‌آید و همه صورت‌های مذهبی دیگر از همین مفهوم اولیه تکامل یافته‌اند. تایلر دین را به صورت «اعتقاد به هستی‌های فراطبیعی» تعریف می‌کند. به تصور تایلر، نخستین مفهوم انسان از هستی‌های روحانی، مفهوم جاندارانگارانۀ ارواح جای‌گیرنده است. مؤلف معتقد است که تایلر از جهت اعتقاد به سرچشمه داشتن خواب دیدن‌ها برای باورداشت‌ها و هم‌گرایش بشر به تعمیم با اسپنسر همداستان بود. همچنین مؤلف تایلر را تحت

تأثیر نظریات هیوم نیز دانسته است چرا که هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین این نظریه را مطرح ساخته بود که «گرایش جهانی نوع بشر این است که همه هستی‌ها را مانند خودش می‌پندارد و کیفیت‌هایی را که برای خودش آشنایند و از نزدیک آنها را می‌شناسد، به هر پدیده دیگری انتقال می‌دهد.» مؤلف در همین زمینه فریزر را تحت تأثیر تایلر دانسته چرا که وی نیز سه مرحله عمده را در تحول ذهنی بشر بازشناخته بود که عبارتند از مرحله جادویی، مرحله مذهبی و مرحله علمی. مؤلف در این زمینه می‌گوید: فریزر نیز مانند تایلر، باورداشت‌ها و عملکردهای جادویی را نوعی علم و تکنولوژی ولی مبتنی بر استدلال نادرست می‌انگاشت... و باز مانند تایلر، او نیز چنین می‌اندیشید که اندیشه جادویی مبتنی بر نوعی تداعی معانی است که بنا بر آن، برخی انواع تداعی یا پیوستگی بر وابستگی‌های علمی میان چیزها دلالت می‌کنند.

مؤلف ادامه می‌دهد که فریزر سرانجام معتقد است با کشف ماهیت بیش از پیش واقعی جهان مادی، دین افول می‌کند و جای‌ش را به دانش موق علمی می‌دهد. سرانجام مؤلف دیدگاه نهایی خود را ظاهر می‌سازد او یکی از اعتراض‌های عمده‌ای که به نظریه پردازان عقل‌گرا و تکاملی‌اندیش سده نوزدهم وارد است را این می‌داند که: داعیه‌های آنها نه بر شواهد درست بلکه بیشتر بر حدس و گمان مبتنی‌اند. وی ادامه می‌دهد: یکی از روشهایی که در آن دوره به کار می‌رفت، روش درون‌نگری بود که دست کم برای دستیابی به دانش مربوط به ذهنیت انسان اولیه، اعتمادناپذیر است. مؤلف به تعبیر اوآنز در این باره اشاره می‌کند که این نوع روش را «سفسطه اگر من یک اسب بودم.» اطلاق می‌کند.

در ادامه مؤلف اعتراض خود را این چنین ادامه داده است: واقعیت این است که هیچ شاهدهی دال بر این وجود ندارد که انسان اولیه ذهنیتی جاندارانگارانۀ داشت و یا اینکه سه مرحله از تحول ذهنی وجود داشت که طی آن، دین جای جادو را گرفت و سپس جای‌ش را به علم واگذار کرد... او ادامه می‌دهد: و به هیچ وجه نمی‌توانیم فرض را بر این بگیریم که جوامع ابتدایی معاصر بقایایی از جوامع انسانهای ابتدایی دیرین را باز می‌نمایند. وانگهی، جزئیات مردم نگارانۀ‌ای که مورد اتکای این نویسندگان بودند، جسته و گریخته، غیرموق و خارج از زمینه‌اند. یک چنین روشی به شدت در معرض خطرهای کج فهمی و سوء تعبیر قرار دارد.

در آخر این فصل، مؤلف علی‌رغم کاستی‌های این نظریه‌ها بررسی آنها را در شناخت ما از اندیشه جادویی و مذهبی دارای سهم بسزایی می‌داند. وی قائل است که گرچه اندیشه‌های آنها در دهه ۵۰ و ۶۰ بسیار از دور خارج شده بودند، ولی امروزه بسیاری از انسان‌شناسان دوباره به آنها روی آورده‌اند...

(ادامه دارد)