



The Ultimate Religious Reality

A Reflection on the Opinions of Robert Ranulph Marret According to ‘the Threshold of Religion’

Sajad Dehghanzadeh¹  | Leila Yaqubi Bardiani² 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

2. MA Student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: leila74ya@gmail.com

Abstract

Marret in *The threshold of Religion* try to represent the “ultimate religious reality”. According to him, despite being intuitive and emotional, this reality is veiled in religious thoughts and rituals. He considers the ultimate reality of religion to be “the feeling of awe” that actualized by immediate encounter with the awesome natural phenomena; a pure feeling and a fundamental reality that religious knowledge and behaviors are merely its external manifestations. The findings of the present research, which is carried out in an analytical way, show that criticizing the views of those like Taylor and Frazer, who consider the origin of religion to be theoretical knowledge and its starting point to be rational beliefs, Marret proposes an innovative evolutionary pattern in the field of the precognitive and emotional origins of religion: a). Encountering the mysterious and surprising phenomena of nature; b). A feeling of sudden surprise and a feeling of awe; c). The emergence of supernaturalism or the desire to the realm beyond of the visible; d). Personalizing the mysterious in order to disambiguate it (Animatism); e). The assumption of the harmlessness of the mysterious thing; f). The sanctification of the mysterious phenomenon and taking the path of religious appeasement and magical empathy with it.

Keywords: Awe, Mana, religious experience, the Mysterious, *the threshold of religion*.

Introduction

Robert Ranulph Marret (1866-1943) in his famous book, *The Threshold of Religion*, explores the ultimate religious reality and identifies the most primitive stages of human religion in an innovative emotionalist design. His effort in this book is basically “an accurate study of a context that, despite having an intuitive and emotional character, is covered by concepts and ideas in a chronic historical process” (Marret, 1914: 4). According to Marret, it is by the means of exploring the emotional background of thoughts and other external manifestations of religion that appears what are called “ultimate religious reality”.

Research Findings

Ranulf Marret considers the ultimate religious reality as a kind of “coincidental marvel” which is inherently ineffable. However, it can be called “awe” in reality and



“supernaturalism” in mentality. This inner feeling, which is religious by nature and a conscientious and emotional experience, is the basis for the ancient human religion and the driving force of modern human religiosity. This is why Marret refers to it as “common and fundamental human religious sense” (Marret, 1914: 1), which over times has become the driving force of religious thoughts and give birth to the theology, ethics and religious philosophy.

For Marret, religious knowledge is different from the emotional aspect of religion, but based on it. Although immediate religious experience gives identity to religious knowledge, it is always hidden in its envelope; as throughout history, the sense of awe and supernaturalism has been neglected in the envelope of various ideas, from animatism and animism to totemism and polytheism.

It seems that for Marret, there is a kind of evolutionary process from “immediate religious experience” to the rationalization of religion as follow: a). Encountering the mysterious and surprising phenomena of nature; b). A feeling of sudden surprise and a feeling of awe; c). The emergence of supernaturalism or the desire to the realm beyond of the visible; d). Personalizing the mysterious in order to disambiguate it (Animatism); e). The assumption of the harmlessness of the mysterious thing; f). The sanctification of the mysterious phenomenon and taking the path of religious appeasement and magical empathy with it.

Conclusion

1. Marret considers the ultimate reality of religion to be the feeling of awe, which is the result of the immediate encounter with the awesome powers of nature.
2. Religious knowledge is dependent on religious experience and religion begins with a spontaneous inner feeling.
3. Although religious thought and knowledge are often the rational expression of conscientious and inner feelings, but positive or negative religious discourses are often established in the field of religious knowledge, and this is why religious knowledge always has pretense.
4. Ranulf Marett, Moreover, considers the fundamental origin of various religious/magical behaviors to be the immediate experience of awe and, as a result, the spontaneous emotional tensions of human beings, but not originally religious knowledge; He emphasizes that the emergence of magical behaviors, like religious behaviors, indicates the suspension of conventional rationality and is the result of spontaneous emotions and manifestations of the ultimate religious reality.
5. However, Marett's opinions in *The Threshold of Religion* are based only on psychological arguments, and he tries to represent a pure religious experience based on scattered evidences.



References

Abbasi, Wali Allah (2004). "vahy va Tajrobe-ye dini". *Journal of ravesh-shenasi U'lum-e-ensani*. 38. 79-108. (in Persian)

Bayat Fard, Fatemeh & Lajavardi, Fatemeh (2015). "Estehale va tagheer-e hastishenakhti dar ayinha-ye ghozar". *Pajuheshname-ye-adyan*. 10 (19). 21-35. (in Persian)

Hamilton, Malcolm, (1998). *Jame'eshenasi-ye din*, translated by Mohsen Thalasi, Tehran: Tebian. (in Persian)

Marret, R.R, (1914). *The Threshold of Religion*, second edition, revised and enlarged, London.

Martin, James Alfred JR. (1998). Religious experience, in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mirca Eliade. New York: Macmillian

Pals, Daniel (2010). *Haft nazariye dar babe din*. translated by Mohammad Aziz Bakhtiari, Qom: mo'sseseye amuzeshiye imam khomeini. (in Persian)

Shirvani, Ali, (2002). *Mabani-ye-nazari-ye-tajrobe-ye-dini: a comparative study of the views of Ibn Arabi and Rudolph Otto*, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)

Cite this article: Dehghanzadeh, S., & Yaqubi Bardiani, L. (2024). The Ultimate Religious Reality: A Reflection on the Opinions of Robert Ranulph Marret According to 'the Threshold of Religion'. *Religions and Mysticism*, 56 (2), 531-548. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371659.630501>



Article Type: Research Paper

Received: 27-Jan-2024

Received in revised form: 7-Feb-2024

Accepted: 2-Mar-2024

Published online: 16-Mar-2024

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

واقعیت غایی دینی

تأملی بر آراء رابرت رانولف مارت با توجه به کتاب آستانه دین

سجاد دهقانزاده^۱ | لیلا یعقوبی بردیانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: leila74ya@gmail.com

چکیده

مارت در کتاب آستانه دین به دنبال شناسایی و بازنمایی «واقعیت غایی دینی» است؛ واقعیتی که به اعتقاد او، علی‌رغم شهودی و عاطفی بودن، در لافافه اندیشه‌ها و آیین‌های دینی پرده‌نشین شده است. او «واقعیت غایی دینی» را «حس خشیتی» می‌داند که بر اثر مواجهه مستقیم با پدیده‌های طبیعی مهیب فعلیت می‌یابد؛ حس اصیل و واقعیت بنیادینی که معرفت دینی و رفتارهای مذهبی صرفاً تجلیات بیرونی آن هستند. یافته‌های پژوهش پیش‌رو که به شیوه تحلیلی انجام می‌گیرد، نشان می‌دهند، مارت ضمن نقد دیدگاه کسانی چون تایلور و فریزر که سرآغاز دین را دانش نظری و نقطه عزیمت آن را باورهای عقلایی دانسته‌اند، از سرآغازهای پیشاعقلی و عاطفی دین سخن می‌راند و طرح تکاملی بدیعی را به این صورت درمی‌اندازد: الف). مواجهه با پدیده‌های طبیعی مرموز و شگفت‌آور؛ ب) احساس شگفتی ناگهانی / انقاعی و بروز حس خشیت؛ ج) ظهور «فراطبیعت‌گرایی» یا تمایل به ساحت ماورائی امر مشهود؛ د). تشخیص بخشی به پدیده مرموز جهت ابهام‌زدایی از آن (آنیماتیسم)؛ ه). فرض خجستگی و بی‌ضرر بودن امر مرموز؛ ه). مقدس‌سازی پدیده مرموز و در پیش گرفتن طریق استمالت دینی و همدلی جادویی با آن. جالب است که به باور مارت، تمام این مراحل مربوط به مرتبه پیش از تدوین ایده آنیمیس (جان‌باوری) است و انسان ابتدایی هنوز با تصور روح قابل تفکیک از بدن آشنایی ندارد.

کلیدواژه‌ها: خشیت، مانا، امر مرموز، آستانه دین، تجربه دینی.

شاپا چاپی: ۵۵۶۳-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۴۸۱۶-۲۵۸۸

مجله ادیان و عرفان

مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
دانشگاه الهیات و معارف اسلامی



استناد: دهقانزاده، سجاد، و یعقوبی بردیانی، لیلا (۱۴۰۲). واقعیت غایی دینی: تأملی بر آراء رابرت رانولف مارت با توجه به کتاب آستانه دین. ادیان و عرفان، ۵۶ (۲)، ۵۳۱-۵۴۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371659.630501>

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

دین‌شناسان عاطفه‌گرا علی‌رغم اذعان به وجوه عقلی و معرفتی دین، گوهر اصلی دین را «احساس» می‌دانند. ایشان برخلاف عقل‌گرایان معتقدند، واقعیت بنیادین دین، نه برآیند تلاش آدمی جهت تأمین کنجکاو است و نه نتیجه سعی او برای تسلط بر طبیعت؛ دین همچنین نه محصول فهم بی‌طرفانه یا پیش‌داورانه است و نه ثمره استنتاج یا استقراء؛ بلکه خاستگاه و سرشت ذاتی دین را باید در مواجهات شورمندانه احساسی و تجارب بی‌واسطه جست (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷۹). تجاربی وجدانی که مبدا حیات معنوی انسان می‌گردند و از رهگذر آن نوعی بسط آگاهی نسبت به ساحت ماوراء حاصل می‌شود (Alston, 2003: 65). حال اگر ما هم‌نوا با رودلف اوئو (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، لبّ دین را مواجهه بی‌واسطه، فراعقلی و از جنس احساس درونی با امر مینوی (*The Numinous*) فرض کنیم (Otto, 1970: 12)، مواجهه‌ای که هم مفید معرفت باشد و هم موجد احوال کشفی (عباسی، ۱۳۸۳: ۸۳)، آنگاه، اولاً ساحت حقیقی دین را از ساحت پدیداری آن، و گوهر دین را از معرفت دینی تمیز داده‌ایم و در ثانی، هم‌نوا با عاطفه‌گرایان، تجربه دینی را ضرورتی برخاسته از عواطف و مقدم بر اندیشه و عمل دانسته‌ایم.

رابرت رانولف مارت (۱۸۶۶-۱۹۴۳)، یکی از مردم‌شناسان و عاطفه‌گرایان برجسته در حوزه دین‌شناسی است که در اثر مطالعه کتاب مردم‌شناسی اسکاتلندی، آندره لانگ (۱۸۴۴-۱۹۱۲)، تحت عنوان اسطوره، آیین و دین (۱۸۸۷) و به‌واسطه همکاری با ادوارد بی. تایلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) به مردم‌شناسی-که قدیمی‌ترین آثار دین‌پژوهانه متعلق به آن است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۱۵)-علاقه یافت. وی در کتاب پُرآوازه خود به نام آستانه دین^۱، که حاوی بحث درباره فرهنگ ابتدایی و سرآغازهای عاطفی دین است، نقبی هم به فرآیند فرگشتی دین می‌زند، و تلویحاً اندیشه‌های خود را در خصوص سرگذشت تجربه دینی بشر و مآلاً درباره پیشینه همه ادیان صادق می‌پندارد. در این کتاب، وی با فرض اصالت تجربه احساسی در دو ساحت دینداری و دین‌شناسی و نیز با تأیید نظریه تکامل فرهنگی، به کاوش درباره سرشت واقعی و غایی دین انسان دیروز و امروز می‌پردازد و با طرح عاطفه‌گرایانه بدیعی، مراحل بسیار ابتدایی‌تر دین بشر (قبل از حتی جان‌باوری) را در قالب یک طرح تکاملی شناسایی و بیان می‌کند. او در کتاب آستانه دین، همواره به حضور یک زمینه وجدانی در فراسوی اندیشه‌ها و رفتارهای دینی اشاره می‌کند و می‌گوید: «تلاش وی در این کتاب، واکاوی دقیق زمینه‌ای است که به‌رغم برخوردار از خاصیت حضوری و احساسی، در یک فرآیند مزمن تاریخی، به‌واسطه مفاهیم و اندیشه‌ها پوشیده شده است» (Marret, 1914: 4). به باور مارت، از قبیل کاوش در پس‌زمینه اندیشه‌ها و سایر تجلیات بیرونی دین، آنچه اصطلاحاً «واقعیت غایی دینی» نامیده می‌شود، رخ می‌نماید.

¹ Marret, R. R. (1914). *The Threshold of Religion*. second edition, revised and enlarged, London.

مارت به منظور بازنمایی «واقعیت غایی دینی»، متناوباً پرسش‌هایی را در این کتاب مطرح می‌کند که با تأمل ژرف‌تر درباره آنها می‌توان پرده‌های بیشتری از رخ موضوع برداشت. وی می‌پرسد: «آیا پیش از صورتبندی مفاهیم دینی، همچنان می‌توان از وجود دین سخن گفت؟ و «آیا می‌توان اصل دین را از عناصر دینی جدا انگاشت؟» پاسخ مختصر او به هر دو پرسش مثبت است. او می‌افزاید: «به منظور اثبات این مدعا کافی است نشان دهیم که انسان ابتدایی، پیش از تفکر دینی، احساسی خشیت‌آمیز را نسبت به پدیده‌های مرموز طبیعت تجربه کرده‌است؛ و همین حس خشیت، ماده خام و اولیه دین است» (Marret, 1914: 1) و به تعبیر ویلیام جیمز، «به سبب وجدانی بودنش، به احساس خلا و بی‌معنایی زندگی خط بطلان می‌کشد» (James, 1902: 28). به باور مارت، اندیشه عمیق درباره همین حس خشیت، و تلاش برای بیان عقلی آن است که باعث تجلیات بیرونی دین و عامل صورتبندی عناصر دینی می‌شود. اما اگر پرسیده شود که اصولاً کدامین عامل واقعی باعث ظهور خود این حس خشیت می‌شود، مارت پاسخ می‌دهد، «انعکاس تجلیات تشویش‌زای قوای طبیعت در ضمیر انسان است که موجب حس خشیت می‌گردد و این خود با غریزه صیانت از نفس بی‌ارتباط نیست» (Marret, 1914: 2).

پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تا بر اساس مندرجات کتاب آستانه دین، ابعاد تجربه دینی ناب و نسبت آن با اندیشه و رفتار دینی را با توجه به استدلال‌ها و شواهد ارایه شده توسط مارت تحلیل کند. از این‌رو، قابل پرسش است: واقعیت غایی دینی نزد رانولف مارت چیست؟ با توجه به مفاد کتاب آستانه دین، معرفت دینی در یک سازه دینی از چه شأن و جایگاهی برخوردار است؟ موضع مارت در خصوص سرآغازها و فرآیند تکامل ادیان چیست؟ و آیا اساساً امکان تفکیک وجه الهی دین از وجه بشرساخت آن وجود دارد؟

۱. پیشینه تحقیق

درباره کتاب آستانه دین و آراء دین‌شناختی رانولف مارت، آثار محدودی در اختیار داریم؛ برای نمونه، علی شیروانی در یک مطالعه تطبیقی و انتقادی تحت عنوان «مبانی نظری تجربه دینی» (۱۳۸۱)، به این نتیجه می‌رسد که «تجربه»، مفهوم کلیدی و زمینه مشترک رهیافت پدیدارشناسانه رودلف اوئو و رهیافت عاطفه‌گرایانه آر. آر. مارت است و این دو از حیث نتایج و ثمرات شباهت‌ها دارند. همچنین ملکم همیلتون در کتاب جامعه‌شناسی دین (۱۳۷۷) کلیات بسیار مفیدی را با تکیه بر کتاب آستانه دین در خصوص اندیشه‌های رانولف مارت بیان کرده‌است. با اینکه فایده علمی بسیاری بر آثار مذکور مترتب است، لیکن به‌رغم اهمیت موضوع، متأسفانه در زبان فارسی فاقد اثری هستیم که مستقلاً مندرجات کتاب آستانه دین از منظر مقاله حاضر و در کل، اندیشه‌های دین‌شناختی رابرت رانولف مارت را با تأکید بر تجربه‌گرایی وی بررسی کرده باشد. همچنین ترسیم منسجم مقومات مدعای مارت مبنی

بر شناسایی مراحل دینی ماقبل جان‌باوری (آنیسم)، کار ویژه‌ای است که پژوهش پیش‌رو عهده‌دار آن است.

۲. تجربه بی‌واسطه به‌عنوان واقعیت‌غایی دینی

«تجربه»^۲ را به‌اعتبار فلسفه جدید می‌توان «نتیجه‌گیری بر مبنای قضاوت ناشی از تأثرات» فرض کرد (Martin, 1998: 323)؛ اما وقتی «تجربه‌گرایی» و «واقع‌گرایی» همسو یا هم‌نوا فرض شوند، آنگاه تجربه را می‌توان مترادف «دانستن» و «از سر گذراندن» در نظر گرفت که یقیناً نمود دینی فراوانی دارد. از این‌روست که عبارت «تجربه دینی» امروزه در کانون توجه «روان‌شناسی دین» قرار می‌گیرد و به‌واسطه تلاش‌های ویلهلم وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰) و ویلیام جیمز به‌عنوان اصطلاحی فنی، چنان کاربردی دارد که واقعیت‌اساسی دین تلقی می‌گردد و بدون آن، امکان وجود هیچ دینی متصور نیست (آرگیل، ۱۳۹۵: ۸۳) با وجود این، تجربه دینی به‌واسطه وقوعش در بسترهای فرهنگی مختلف، از تنوع بسیار بالایی برخوردار است (پاریندر، ۱۳۹۷: ۱۱). اگر ما مجاز باشیم دین‌پژوهانی را که می‌گویند اصالت با تجربه دینی است، به‌عنوان «تجربه‌گرایان دینی» معرفی کنیم، آنگاه خواهیم توانست «تجربه‌گرایی دینی» را در عرض «تجربه‌گرایی فلسفی» و «تجربه‌گرایی علمی» مطرح کنیم. در این صورت، بنابر «تجربه‌گرایی دینی»، ضمیر انسان چون لوح سفیدی فرض می‌شود که پیش از همه از راه «مواجهات بی‌واسطه» به شعور دینی دست می‌یابد. در این رهیافت، لابد خاستگاه اصلی دین، نه اندیشه‌های ذاتی یا عرضی، بلکه تجربه‌ای خواهد بود بی‌واسطه، که گرچه کشفی، وجدانی و بی‌صورت است، اما متعاقباً در اثر تأثرات ذهنی و سایر احتجاجات، در قالب مفاهیم صورتبندی می‌شود و به‌صورت رفتارهای دینی، کسوتی ملموس به تن می‌کند.

رانولف مارت که اندیشه‌هایش در بافت سنت تجربه‌گرایی دینی بهتر فهمیده می‌شوند، واقعیت‌غایی دینی را نوعی تجربه باطنی بلافصل و نوعی «شگفتی ناگهانی/اتفاقی» (Coincidental) می‌داند (Marret, 1914: 15). این احساس درونی که ماهیتاً دینی و تجربه‌ای وجدانی، حضوری، شورمندانه، مبهم و بی‌شکل است، بن‌مایه دین انسان دیروز و محرک تدین انسان امروز می‌باشد. از این‌روست که مارت از این تجربه تحت عنوان «حس دینی مشترک و بنیادین بشری» (Marret, 1914: 1) یاد می‌کند که به‌فراخور زمان، محرک اندیشه‌های دینی شده و الهیات، اخلاق و فلسفه دینی را به وجود می‌آورد. به باور او، غفلت از زیربنای تجربی و عاطفی دین و تمرکز بر روبنای نظری و عملی آن، چیزی است که غالباً ما را به نتیجه‌گیری‌های ناقص، سطحی و عجولانه سوق می‌دهد؛ زیرا شور و رغبت درونی به فراطبیعت (فراطبیعت‌گرایی) به‌عنوان احساس ناب دین‌ورزانه،

^۲ واژه انگلیسی Experience مشتق از کلمه یونانی Expeiria و لفظ رومی Experientia. در اصل به «فعل آزمودن واقعی جهت اثبات یا توجیه امری» اشاره داشته است؛ لیکن بعدها معانی «مشاهده واقعی رویداد به‌عنوان منبع معرفت» و «واقعیت آگاهانه تأثر از رویداد» را به خود گرفته است (Martin, 1998: 323).

هم از نظر منطقی و هم از حیث تاریخی بر هرگونه اندیشه دینی تقدم دارد و اساساً غیر از آن است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷۹).

به باور مارت، گرچه واقعیت دینی، نخست خود را در قالب «شگفتی ناگهانی/اتفاقی» که احساسی پیشاعقلی و وصف‌نشده است، متجلی می‌سازد، لیکن اولین ساحت وصف‌پذیر حاصل از این تجربه غیرارادی را می‌توان در مقام ثبوت، «حس خشیت» (*awe*) و به تبع آن، در مقام اثبات «فراطبیعت‌گرایی» (*supernaturalism*) نامید (Marret, 1914: 6). به زعم نگارنده، می‌توان «فراطبیعت‌گرایی» مد نظر مارت را به این صورت تبیین کرد: تمایل دینی خالص و وجدانی به ماورای امر مشهود که پیش از قضاوت عقلی درباره آن شکل می‌گیرد. بنابراین، در اینجا مارت تلویحاً دو نکته بدیع را یادآور می‌شود: الف). «حس خشیت» یا «حس شگفتی ناگهانی/اتفاقی» بر فراطبیعت‌گرایی (حس و کیش خالص دینی) تقدم دارد و ب). فراطبیعت‌گرایی، نگرشی متأثر از حس خشیت نسبت به امر ناشناخته و مرموز است (تقدم دریافت حسی بر نگرش). اما اگر پرسیده شود، پیش‌درآمد گرایش به فراطبیعت و مقوم حس خشیت چیست؟ مارت برخلاف رأی عقل‌گرایانی چون تایلور که انسان ابتدایی را «متفکر وحشی» می‌نامند (پالس، ۱۳۸۹: ۴۸)، «حس خشیت» و «فراطبیعت‌گرایی» را مولود مواجهه مستقیم با خاصیت‌های تشویش‌زا و مهیب طبیعت می‌داند. او در اینجا «خون» و به‌ویژه «خون زنان» را مثال می‌زند که به گمان انسان ابتدایی دارای خاصیت تشویش‌زایی، برخوردار از «قدرت» و بلکه خود قدرت (*Mana*) فرض می‌شود، هرچند این احساس هنوز کسوت فکر خام را هم به تن نکرده و با ایده «زنده‌پنداری آن» تفاوت دارد (Marret, 1914: 2). مارت از خاصیت‌های تشویش‌زای عناصر ویژه طبیعت، تعبیر به قدرت‌ها (*powers*) می‌کند و برای اشاره به آن از اصطلاح پلنزیایی و ملانزیایی «مانا» بهره می‌گیرد. در اندیشه ملانزیایی محدوده اثربخشی مانا تقریباً همه شئون عالم هستی، اعم از امور طبیعی و غیرطبیعی است و به‌وضوح عام‌تر از مفهوم اشباح و ارواح (*spirits*) است (الیاده، ۱۳۹۹: ۲۶۰). مارت می‌گوید، «حس خشیت» گرچه در واکنش به قدرت‌های مهیب و تشویش‌زا برانگیخته می‌شود، اما این قدرت‌های مهیب، برخلاف فرض تایلور و فریزر، منحصر در اشباح و ارواح نیستند؛ و ارواح صرفاً دسته‌ای از قدرت‌ها هستند، هرچند خود اشباح و ارواح متمایلند که قدرت‌ها منحصر در آنها باشند (Marret, 1914: 22). مارت می‌گوید:

«آنچه ما طبیعت مادی می‌نامیم، گرچه به لحاظ مادیت‌اش همان طبیعت است، لیکن در آن مجموعه‌ای از رویدادهای تشویش‌زا وجود دارند، مثل رعد و برق همراه طوفان، کسوف، خسوف و آتشفشان که ناخودآگاه، حس خشیت یا مهابت را در انسان برمی‌انگیزند و منجر به برانگیختگی عاطفی انسان و تعلیق تفلسف او می‌شوند. این احساس خشیت، هیبت و حقارت وجودی، هم از نظر ماهیت و هم از نظر ثمراتش، تجربه و احساسی به‌غایت دینی است؛ خواه تفاسیر عقلانی بر آن تحمیل شود و خواه نه» (Marret, 1914: 14).

بنابراین مشاهده می‌شود که مارت ادعا می‌کند، تمام اندیشه‌های الهیاتی توأم با همه نظریه‌های مربوط به ادیان ابتدایی، نظیر جان‌باوری (*animism*)، مستعد دستیابی به تمام ساحت‌های دین نیستند، هرچند تنها از این حیث که به تظاهر و تشریح محمل‌های حس خالص دینی اقدام می‌کنند، از درجه اعتبار خاص خود برخوردارند (Marret, 1914: 14)؛ چنان‌که جان‌باوری صرفاً بیانگر روبنای دین و تجسم عقلانی «فراطبیعت‌گرایی» است، زیرا انسان ابتدایی به‌طور تجربی، اثربخشی خود پدیده‌های تشویش‌زای طبیعت را حس می‌کند و بی‌درنگ نیازمند فرض وجود ارواح در وراء آنها نیست، هرچند در مراتب بعدی همین قدرت‌های پدیده‌های تشویش‌زا، با کسب صورت عقلانی زنده‌انگارانه و جان‌باورانه مفهوم‌سازی شده و در پوشش مفاهیم و اندیشه‌های دینی قرار گرفته‌اند (Marret, 1914: 13).

در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که تشویش‌زایی برخی از پدیده‌های طبیعی، واقعیتی وجودشناختی است یا روان‌شناختی؟ و اینکه انسان چرا تنها به برخی از امور و نه برخی دیگر، معنای دینی نسبت می‌دهد؟ آیا معیار انتساب معنای دینی به رویدادهای طبیعی، فقط تشویش‌زا بودن آنهاست؟ مارت بر این باور است که انسان به‌واسطه برخورداری از پس‌زمینه فراطبیعت‌گرایی ناشی از حس خشیت، هرآنچه را که در طبیعت به‌شکل خاصیت فوق‌العاده، سودمند، جدید، خارق‌عادت، حیرت‌زا، متمایز و وصف‌ناشدنی جلوه می‌کند یا تحت هر عنوانی موجد حس مهابت می‌گردد، ذاتاً متضمن معنای ربانی و دینی می‌داند. به گمان او، آنچه حدود متعارف عقلی را بشکند، «دارای قدرت مهیب» و بلکه «خود قدرت مهیب» فرض می‌شود (Marret, 1914: 12). به‌علاوه، ناگفته پیداست که تشویش‌زایی پدیده‌ها و تحقق حس مهابت، از منظر صاحب تجربه، امری واقعی و عینی است و تشویش حاصل از آن در فرد، گواه اصلی فراطبیعی و لاهوتی بودن آن.

۳. عقلانی‌سازی تجربه دینی: آنیماتیسم و آنیمیسم

از فحوای کتاب آستانه دین برمی‌آید که، از «تجربه بلافصل دینی» تا صورت‌بندی تدریجی وجوه عقلانی دین، نوعی فرآیند فرگشتی وجود دارد که گرچه نمود بیرونی آن پُرسرعت است، لیکن از نظر درونی، مشتمل بر جزئیات و مراحل متعددی است. ظاهراً نخستین واکنش نظری انسان تشنه قداست و دین‌ورز (*homo religiosus*) به حس مهابت و خشیتی که عقل جزوی را به تعلیق درمی‌آورد، تحلیل تجربه باطنی و ایده‌پردازی درباره متعلق آن است. این ایده‌پردازی‌ها که بر بنیاد تجربه حسی خشیت استوار می‌شوند و با شور فراطبیعت‌گرایی اوج می‌گیرند، به تدریج انتزاعی‌تر، پیچیده‌تر و قدسی‌تر می‌شوند. با این حال، در زیربنای همه این تفاسیر رنگارنگ عقلی، احساسی یگانه و تجربه‌ای جهان‌شمول حضور دارد و آن عبارت است از تجربه امر مهیب، که عواطف بشر را متأثر می‌سازد و او را به پذیرش و التزام به آثار حس هیبت، از قبیل احترام، حرمت، استمالت و پرستش و بعداً به صورت‌بندی پندارهای متنوع وامی‌دارد.

مارت بر این باور است که وقتی انسان در مواجهه با امر مرموز، به تجربه مهابت و شگفت‌زدگی نایل می‌شود، دچار تعلیق خردورزی شده و قوه توجیه‌گر عقلانی او، به دلیل آنکه موقتاً یا را فراتر از حدود متعارف خود گذاشته‌است، قدرت طبیعی خود را از دست می‌دهد؛ آنگاه به‌طور ناخودآگاه دو اتفاق، یکی در ساحت «اندیشه» و دیگری در ساحت «اراده» صورت می‌پذیرد: الف). انسان غرق در هیبت پدیده مرموز، در ساحت اندیشه، میل شدیدی برای تشخیص بخشی به آن پیدا می‌کند؛ و ب). در ساحت اراده، با تحدید گزینه‌گریز از مرگ و تنازع برای بقا، تلاش بسیاری جهت بازتفسیر پدیده مرموز به‌صورت امری بی‌ضرر و بلکه خوش‌یمن می‌کند و اسلوب پرستش دینی و همدلی جادویی را در ارتباط با آن می‌آزماید (Marret, 1914: 11). مارت از این فرآیند دو مرحله‌ای، به «فرآیند مقدس‌سازی پدیده مرموز از راه همدلی» یاد می‌کند. بنابراین، ایده‌پردازی عقلی درباره حس خشیت، مشتمل بر فرآیند مقدس‌سازی عامل وقوع آن است، که نخست از راه تشخیص بخشی به پدیده ناآشنا و بعداً از طریق فرض خجستگی یا بی‌ضرر دانستن آن انجام می‌گیرد. اما پرسش اینجاست که آیا قداست بخشی به پدیده مرموزی مثل آتشفشان مترادف زنده‌پنداری آن است؟ یا معادل فرض وجود روح، به‌عنوان عنصری قابل تفکیک از جسم، در آن؟ مارت پاسخ می‌دهد که فرآیند مقدس‌سازی در هیچ یک از مراحل خود هنوز به معنای دقیق کلمه آنیمیسم (جان‌باوری) نیست، زیرا آنیمیسم نه تنها تشخیص بخشی، بلکه در اصل انتساب روح یا نفس مستقل و قابل تفکیک به پدیده مرموز، مثلاً آتشفشان، است (Marret, 1914: 14).

بنابراین، در جریان فرگشت ایده‌پردازی‌ها درباره «حس دینی» یا «فراطبیعت‌گرایی» - که خود متأثر از حس خشیت ناشی از مواجهه با ابعاد تشویش‌زای طبیعت است - مارت دو مفهوم، زنده‌انگاری (animatism) و جان‌باوری (animism) را جدا از هم، اما یکی را در امتداد دیگری، در نظر می‌گیرد. مقصود مارت از آنیماتیسم، «زنده‌انگاری طبیعت» و «تشخیص بخشی» فارغ از تصور حضور روح در وراء پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعی است که به‌خودی‌خود موضوعی کاملاً وجدانی و حسی است و یقیناً با آنیمیسم فرق دارد. آنیماتیسم همچنین یعنی این عقیده که «طبیعت فارغ از ارواح، زنده‌است و اجزای مادی طبیعت به‌تنهایی از خاصیت و اثربخشی برخوردارند»؛ حال آنکه، آنیمیسم از این ایده حکایت دارد که «صورت مادی طبیعت مرده‌است و موجودات به لحاظ طبیعت مادی فاقد آگاهی‌اند، لیکن طبیعت دارای جان و نفسی قابل تفکیک از صورت مادی آن است». (Marret, 1914: 15) از این‌روست که مارت گفته‌است، حتی وقتی انسان ابتدایی جلوه‌های تشویش‌زای طبیعت را در قالب موجوداتی زنده فرض می‌کند (تشخیص بخشی)، این شکل از زنده‌انگاری هنوز به حد ایده جان‌باوری تایلور نمی‌رسد، چون در نظریه جان‌باوری تایلور، بین روح و ابزار آن تمایز وجود دارد و اصل روح همواره مستقل و قابل جدا شدن از جسم طبیعی است، حال آنکه در آنیماتیسم، واحد مستقلی به نام روح از امر مشهود (جسم) جدا نمی‌شود. با وجود این، آنیماتیسم بر آنیمیسم تقدم منطقی و تاریخی دارد؛ چنان‌که مارت مثال می‌زند، خوش‌یمنی یا بدیمنی سنگ‌ها از منظر آنیماتیستی به خاصیت مادی

سنگ‌ها نسبت داده می‌شود، درحالی‌که از نگرهٔ جان‌باورانه، سنگ‌ها مسکن ارواح اجداد یا ارواح تولد نیافته هستند یا اینکه آنها تصویر و مجلای مشهود خدایان فرض می‌شوند. افزون بر این، در حالی‌که زنده‌انگاری بیشتر یک تجربه مستقیم و یک ایدهٔ خام است، جان‌باوری تایلور یک فکر پخته و منسجم است (Marret, 1914: 19). مارت با چنین بیاناتی تلویحاً می‌گوید، انسان ابتدایی پیش از جان‌باوری و قبل از قول به وجود ارواح مستقل، در پس تجلیات تشویش‌زا و مهیب طبیعت، قوه و خاصیت اشیا را به‌طور شهودی و بلافصل تجربه کرده‌است، نه آنکه هیبت پدیدهٔ مرموز را ابتداءً ناشی از ارتباطش با یک روح قابل تفکیک و مستقل فرض کرده باشد، که این خود حاصل تفسیر عقلی از موضوع است. می‌دانیم که پیش از مارت، تایلور با تعریف دین به‌شکل «اعتقاد به موجودات روحانی» و ارائهٔ تبیینی دربارهٔ چگونگی نیل انسان ابتدایی به مفهوم ارواح یا موجودات روحانی، آنیمیسیم را به عنوان نخستین صورت دین مطرح کرده بود (پالس، ۱۳۸۹: ۴۸). لیکن مارت پا را فراتر گذاشته و از آنیماتیسیم (زنده‌انگاری) به‌عنوان یک مرحله از تفکر دینی سابق بر آنیمیسیم سخن می‌گوید؛ هرچند که آنیماتیسیم خود مولود تفکر عقلانی دربارهٔ «حس ناب دینی بی‌واسطه» یا همان «واقعیت‌غایی دین» است، ولی در مقایسه با آنیمیسیم از پختگی عقلانی ناچیز و از صبغهٔ عاطفی بسیاری برخوردار است. در نتیجه به باور مارت، واقعیت فراطبیعت‌گرایی به‌عنوان ضرورتی برخاسته از تجربهٔ بی‌واسطهٔ دینی، از حیث تاریخی و منطقی، خیلی اصیل‌تر و بنیادی‌تر از حتی تفسیر آنیماتیستی و نگرش آنیمیستی دربارهٔ طبیعت است. او اظهار می‌دارد که «جان‌باوری مدّ نظر تایلور تحول بعدی سائقه‌هایی است که نخست به‌طور خودجوش از عواطف مربوط به تجربهٔ امر مهیب ناشی شده است» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۱). مارت در مقام اثبات وجود تجربهٔ دینی ناب که سابق بر حتی آنیماتیسیم است، می‌گوید: «برای مثال، در برخی از قبایل سرخ‌پوست، کشتن اردک جوان بر سر زمین‌هایی که در آن باد شدیدی می‌وزد، ممنوع است. ایشان همچنین بر این باورند که باد و طوفان از سوی ایرانیانی که در جنگل زندگی می‌کند، فرستاده می‌شود. اکنون سوال این است که آیا آنیمیسیم می‌تواند این باور را تبیین کند؟ پاسخ منفی است» او می‌افزاید، «این دو باور را نمی‌توان حتی در بستر آنیماتیسیم تبیین کرد».

۴. جایگاه معرفت دینی

می‌دانیم که معرفت دینی در معنای جدید، صورتی از شناخت بشری دربارهٔ مندرجات منابع دینی و اساساً نوعی برداشت است؛ البته نه هر نوع برداشتی که ممکن است آحاد جماعت دینی از منابع دینی حاصل کنند، بلکه برداشت روشمند و مستدل عالمان دینی. به دیگر سخن، معرفت دینی غیر از اصل دین و برداشتی قائم بر اذهان عالمان دینی است، هرچند این برداشت‌ها از وصف «تخمینی بودن» برخوردارند. افزون بر این، معرفت دینی چون بشری است، از وصف‌هایی چون تکثر، نسبیّت، تقدیر، و تغییر نیز برخوردار است؛ حال آنکه اصل دین قرین وحدت، اطلاق و ثبات است. به سیاقی مشابه، از منظر عاطفه‌گرایی، معرفت دینی با اینکه متفاوت از وجه کشفی، تجربی و عاطفی دین است، لیکن

مبتنی بر آن فرض می‌شود. اگر پرسیده شود که معرفت دینی تظاهر دارد یا وجه کشفی دین؟ پاسخ مارت لابد این است که وجه اصیل دین با اینکه به معرفت دینی هویت می‌بخشد، لیکن همیشه در لفافه آن پنهان می‌شود؛ همان‌طور که در طول تاریخ، حس خشیت و فراطبیعت‌گرایی در لفافه ایده‌پردازی‌های متنوع، از آنیماتیسم و آنیمیسیم گرفته تا توت‌م‌باوری و چندگانه‌پرستی، مغفول واقع شده‌است. اما اگر سوال شود که این بُعد اصیل و کشفی دین، چرا در جریان تاریخ مغفول واقع شده‌است؟ مارت می‌گوید، «چون انسان‌ها با زبان و از راه اندیشه‌ها با هم گفت‌وگو می‌کنند» (Marret, 1914: 5). این سخن به آن معناست که گرچه اندیشه و معرفت دینی غالباً بیان عقلانی وجدانیات و احساسات درونی است، لیکن گفتمان‌های دینی مثبت یا منفی غالباً در ساحت معرفت دینی برقرار می‌شود و از این‌روست که عموماً معرفت دینی، همواره شاهد بازاری است.

تا اینجا اگر پذیرفته باشیم که تجربه بی‌واسطه یا «احساس دینی»، واقعیت غایی دین است، در مقام انطباق با مطالب پیشگفته باید پرسید، از نظر مارت اندیشه دینی به نسبت واقعیت غایی دین چه قدر و منزلتی دارد؟ به گمان مارت، در حالی که حس یا تجربه دینی بسی مقدم بر اعتقاد به ارواح و خدایان، و بسیار بنیادی‌تر از آن است، ظاهراً خود را نخست با نوعی هیجان مبهم و وصف‌ناپذیر متجلی می‌سازد. این هیجان مرموز بی‌تردید در ورای ساحت اندیشه و توجه آگاهانه انسان قرار می‌گیرد (Marret, 1914: 6) و ایده‌پردازی یا اندیشه دینی در واقع کانالیزه کردن همین هیجان ناب دینی و ترسیم چارچوبی برای ارتباط شخصی منطقی با ساحت ماوراء است. اگر ما بتوانیم مکاشفه و حس دینی را «نوعی تجربه باطنی بشری در نظر بگیریم که به‌طور نظری به‌عنوان پیامی از جانب عالم روحانی تفسیر می‌شود» (مون، ۱۴۰۰: ۲۴)، آنگاه قول مارت در این زمینه را قابل دفاع خواهیم یافت. به تعبیر خود مارت، «احساس دینی نسبت به امور ناآشنا و مرموز، بنیادی‌ترین تجربه‌ای است که بر پایه آن و در مقام تحلیل، اندیشه‌های اولیه دینی صورتبندی می‌شوند و پشتوانه مجموعه رفتارهای دینی می‌گردند.» (Marret, 1914: 8) اگر پرسش شود فلسفه فرمول‌بندی نظری این هیجان دینی در قالب اندیشه‌های دینی و ضرورت صورتبندی عملی آن در قالب شعائر چیست، می‌توان پاسخ مارت را چنین تحلیل کرد که انسان‌ها نیاز دارند از تجارب بلافصل خود با دیگران سخن بگویند و آنها را ابراز کنند و یقیناً اندیشه‌ها و اعمال دینی، راه گفت‌وگو و ابراز هیجان‌ات و تجارب دینی و مآلاً راه معنایابی در زندگی هستند. در واقع اندیشه‌های دینی پیام نجات‌اند، لیکن شعائر راه نجات (کونگ، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ هرچند که همه این‌ها، تجلیات و آثار حس خشیتی هستند که پیش از همه در اثر مواجهه با قوای تشویش‌زا حاصل می‌شوند: «این قوای تشویش‌زا بعداً در جریان فرگشت تدریجی صورتبندی مفاهیم دینی، عناوینی چون ارواح، سایه‌ها، موجودات غریب، ایزدان، فرشتگان و غیره را به خود می‌گیرند و اساطیر دینی بیان سرگذشت آنهاست» (see: cottell & sorm, 2005: 12). به همین خاطر به زعم مارت «ارواح» مورد نظر کسانی چون تایلور در نظریه جان‌باوری صرفاً صورت و مفهومی متأخر از قدرتهای مهیب و خاصیت‌های تشویش‌زای طبیعت هستند (Marret, 1914: 1)

با وجود این، رانولف مارت خاطر نشان می‌کند که عدم تجانس ساحت حسی و ساحت عقلی دین، یکی از مشکلات اصلی پیش روی دین است، زیرا دین اساساً نشانه یک وضعیت مرکب است؛ در واقع دین به‌طور همزمان هم ساحت عاطفی دارد و هم ساحت عقلی؛ عواطف دینی و اندیشه‌های دینی اساساً نامتجانس هستند، هرچند در سطح دین به‌طور همزمان یا مستقلاً می‌توانند محرک رفتار دینی شوند. به دلیل عدم تجانس، عواطف و اندیشه‌ها همیشه در سطح شعور دینی افراد با هم هماهنگی کامل ندارند و شاید هیچگاه نتوانند به‌طور صد درصدی با همدیگر جور شوند (Marret, 1914: 5). گذشته از این، اندیشه‌های دینی چون تظاهر دارند، از راه کم‌توجهی یا غفلت از عناصر عاطفی دین، در پی آن هستند که این وضعیت دینی مرکب را به‌غایت همگن و منظم نشان دهند و از راه عقلانی‌سازی به ارکان دینی انسجام بخشند. به همین دلیل است که معمولاً سخن گفتن از زمینه شهودی و عاطفی ادیان جز از راه معارف و تفاسیر عقلانی آنها محال است و انسان‌ها درباره تجارب دینی خود ناگزیرند در قالب اندیشه‌ها یا معرفت دینی سخن بگویند. در واقع، معرفت دینی، وضعیت ذاتاً ناهمگن دینی را برخوردار از رنگ و بوی عمدتاً عقلانی نشان می‌دهند، هر چند که، اندیشه‌های دینی چون ذاتاً با عواطف دینی نامتجانس هستند، در خصوص تجارب عاطفی دینی صرفاً کلی‌گویی می‌کنند، به گمانه‌زنی می‌پردازند و در گسترده‌ترین صورت ممکن، اعمال قدرت می‌کنند (Marret, 1914: 1) این است که همیشه گوهره و تجربه دینی پرده‌نشین اند و معرفت دینی شاهد بازاری؛ تجارب باطنی، حسی، وجدانی، بی‌صورت و ماورایی اند. حال آنکه مفاهیم و عناصر دینی عقلی، متصور و عینی هستند.

۵. جایگاه رفتار دینی/جادویی

در ذیل این عنوان، پرسش اصلی این است که نسبت بین تجربه بی‌واسطه دینی به‌عنوان واقعیت غایی دین و رفتار دینی چیست؟ آیا رفتار دینی معلول معرفت دینی است یا آنکه محرک بلافصل آن، تجربه و حس دینی است؟ اما وقتی در کتاب آستانه دین به تعبیر «دین جادویی» مارت برمی‌خوریم، این دو پرسش دامنه بیشتری می‌گیرد و نسبت بین حس بلافصل دینی و رفتار جادویی هم موضوع سوال قرار می‌گیرد. مقصود مارت از کاربرد «دین جادویی» اشاره به خطمشی ماقبل جان‌باوری است که طی آن دین و جادو تمایز مشخصی از هم نداشتند و کنش‌های مربوط به آن دو، بی‌توجه به ایده‌پردازی‌های عقلی، مستقیماً ناشی از حس خشیت یا فراطبیعت‌گرایی شکل می‌گرفتند. با این حال، اکنون ما از رهگذر پژوهش‌های دین‌پژوهانی چون مالینوفسکی، گیرتز، دورکیم و دیگران می‌دانیم که رفتار جادویی و رفتار دینی هم تفاوت‌ها دارند و هم شباهت‌ها. همچنین بدیهی است که یکی از راه‌های تقریب ابعاد عملی دین و رفتار جادویی ارائه چنان تعریفی از رفتارهای جادویی و دینی است که متمرکز بر وجوه مشترک آن دو باشد. اگر تعریف شعائر در معنای وسیع کلمه به‌صورت «رفتار نمادین الگودار

و رازآمیز» قابل قبول ما باشد (بیات فرد و لاجوردی، ۱۳۹۵: ۲۱)، آنگاه مصداق آن را هم در حوزه دین و هم جادو می‌توان مشاهده کرد.

رانولف مارت خاستگاه رفتارهای متنوع دینی/جادویی را همان تجربه بلافصل مهابت و به تبع آن، تنش‌های عاطفی خودجوش انسان می‌داند، نه معرفت دینی؛ او تأکید می‌کند که بروز رفتارهای جادویی همانند رفتارهای دینی بر تعلیق عقلانیت متعارف دلالت داشته و نتیجه خلجان عواطف خودجوش هستند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۰). با وجود این، مارت به‌رغم پذیرش اینکه خاستگاه دین و جادو عواطف و تجارب اولیه قدرت‌های ناآشنای طبیعت است، لیکن قبول دارد که آن دو متمایز از هم هستند؛ زیرا خاستگاه دین از نظر او، عواطف مثبت انسان است و آدمی طی فرآیند مقدس‌سازی (تشخص‌بخشی و خوش‌یمن دانستن پدیده مرموز) طریق استمالت از راه همدلی با پدیده‌های مرموز را در پیش می‌گیرد، حال آنکه ریشه جادو، تنش‌ها، هراس‌ها و آرزوهای منفی انسان است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۱). بنابراین، خلاف تصور متعارفی که از تکیه رفتار دینی بر اندیشه دینی داریم، مارت بر این باور است که رفتارهای دینی/جادویی از باورها و معرفت دینی ناشی نمی‌شوند؛ بلکه آنها به‌طور مستقیم از حس خشیت و تجربه بلافصل امور مرموز ناشی می‌شوند. از این‌روست که مارت در آستانه دین اذعان می‌دارد: «دین ابتدایی بیشتر با رقص بیان می‌شود تا با اندیشه» (Marret, 1914: 20) و این یعنی ابتدای رفتار دینی بر تجربه مهابت در اثر مواجهه با پدیده‌های مرموز. در واقع به عقیده مارت، باورها در انگیزش رفتار دینی و جادویی، نقش درجه دو دارند، و در وهله اول این تجربه و حس دینی است و نه تأمل دینی که کنش دینی/جادویی را برمی‌انگیزد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۰). اما واقعیت این است که همیشه عواطف موجد کنش دینی نیستند و در اغلب موارد این کنش‌های دینی هستند که به تجارب و عواطف دینی دامن می‌زنند و آنها را به وجود می‌آورند. همچنین در خیلی از مواقع، نه تجربه امر مهیب و حس مرتبط با آن، بلکه این الزام اجتماعی است که باعث ابراز کنش دینی یا مشارکت در شعائر می‌گردد. در نتیجه، بین عاطفه و رفتار دینی رابطه از یک نوع ضروری برقرار نیست، بلکه آن متغیر است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۴).

۶. تجربه بی‌واسطه، جادوی همدلانه و توت‌باوری

مارت توت‌باوری را نقطه عطفی در فرگشت دین و جادو می‌داند که پس از جان‌باوری رخ می‌نماید. لیکن او بر این باور است، توت‌باوری نیز در اساس خود، واکنشی است نظری و عملی به تجربه و احساس ناب دینی؛ و اینکه آن بیشتر با جادو در ارتباط است تا دین. او در راستای نشان دادن جادوی همدلانه به مثابه زیربنای توت‌باوری اظهار می‌دارد که آیین‌ها و شعائر توت‌باورانه بیشتر حاوی معنا و صبغه جادویی‌اند تا معنای تام دینی؛ زیرا از طریق این مناسک هدف اصلی نه استمالت و پرستش، بلکه جلب مانا و قدرت گیاهان و حیوانات است تا از قبیل چنین کاری کنترل‌گر همدلانه بر انواع گیاهان میسر شود (Marret, 1914: 20). به دیگر سخن، به زعم مارت، جادوی همدلانه نزد جوامع توت‌باور،

تنها یک ابزار است، اما نه یک ابزار دینی؛ بلکه از اسباب انگیزش، تحریک و علیتی است هم‌ارز با سایر اسباب اعمال نفوذ، تسخیر یا دخالت. وجه عینی جادوی همدلانه در اینجا این است که موجبات تحقق فعل مطلوب را فراهم می‌کند، هرچند همان‌طور که تکلم هیچگاه منحصر به وردخوانی نمی‌شود، شیوه‌های اعمال نفوذ هم محدود به استفاده از جادوی همدلانه نیست (Marret, 1914: 20) و جادوی همدلانه در عرض و موازی با سایر اسباب و شیوه‌های اعمال قدرت قرار دارد.

مارت به‌منظور دفاع از مدعای خود و تبیین موضوع، به مراسم سالانه جوامع توت‌م‌باور اشاره می‌کند. او می‌گوید، جوامع توت‌م‌باور از رهگذر جادوی همدلانه، تقلید از حیوان توت‌می در مناسک عبادی را به نمایش خواهند گذارد تا به این وسیله، قدرت‌ها (مانا) و خاصیت‌های حیوان توت‌می، و نه روح آن، را جذب کنند و از این طریق تجدید میثاق و نوعی تشبیه صورت گیرد؛ در اینجا قوای فراطبیعی و خواص مهیب حیوان توت‌می یقیناً با روح آن فرق دارد. برای نمونه، ظاهر عجیب و مرموز مار در کنار خزیدن آرام و مهیب آن و اینکه مار در مسکن انسان بدوی وارد می‌شود، برای خیلی از جوامع توت‌م‌باور این معنا را تداعی می‌کند که او تجسد منتخب اجدادی‌شان است (Marret, 1914: 21). مارت می‌گوید، اما عامل انگیزش ناشی از جادوی همدلانه دیر یا زود انسان توت‌م‌باور را متأثر می‌سازد و او بعدها در مقام توجیه یا تبیین هر چه بیشتر، از مفاهیم مناسب و تعابیر ذهن‌آشنا تر، عرفان یا رازورزی استفاده خواهد کرد (Marret, 1914: 20). چنان‌که توت‌م‌باوری با القای معنای قرابت بین ارواح گیاهان، حیوانات و اعضای قبیله، که این به نوبه خود به اندیشه تناسخ و سایر ابداعات جان‌باورانه منتهی شده‌است، نهایتاً به این اندیشه دامن خواهد زد که گیاهان شبه‌جانمند و حیوانات جانمند در ردیف قوای طبیعت، عامل تشویش‌زایی و موجب خشیت می‌شوند (Marret, 1914: 22) بنابراین، در جوامع توت‌م‌باور خیلی از حیوانات که از سوی انسان ابتدایی استمالت یا پرستیده می‌شوند، نه صرفاً به این خاطر که سودمند یا ترسناک هستند، بلکه چون در یک کلمه «شگفت‌انگیز و مرموز» هستند، مورد دلجویی و پرستش قرار می‌گیرند، مثل فیل سفید، بوفالوی سفید، جغد، مار و تمساح که به‌طور غریزی مفهوم الوهی مهیب را برمی‌انگیزانند (Marret, 1914: 21)

۷. نتایج و ارزیابی

مارت در کتاب آستانه دین به دنبال آن است تا با ارائه مثال‌های فراوان اولاً به تجربه دینی ماقبل آنیمیستی بشر اشاره داشته باشد، و در ثانی نشان دهد که نظریه آنیمیسم نمی‌تواند همه ساحت‌ها و مصادیق ابتدایی دینی را به‌طور کامل تبیین کند. او پا را فراتر از گام‌های تیلور و فریزر گذاشته و برای تبیین مراحل ماقبل جان‌باوری، الگوی تکاملی بدیعی را معرفی می‌کند که شامل مراحل زیر است:

الف). مواجهه با پدیده مرموز و ناآشنای طبیعی که موجب شگفتی ناگهانی/اتفاقی می‌شود؛

ب). ظهور حس خشیت یا مهابت دینی که وجدانی و بی‌واسطه‌است و در نتیجه غلبه آن، تعقل و

تفلسف انسان به تعلیق درمی‌آید؛

ج. ظهور «تمایل به ماوراء» یا «فراطبیعت‌گرایی» به‌عنوان محرک دینی درونی؛
 د. «تشخص بخشی» یا «عینیت دادن» به پدیده مرموز طبیعی و زنده‌انگاری آن (آنیماتیسم)؛
 ه. خجسته و بی‌ضرر دانستن پدیده مرموز و اقدام به استمالت دینی یا همدلی جادویی (مقدس‌سازی)؛

و. فرض روح یا نفس قابل تفکیک از جسم در امر مرموز (آنیمیسیم).

۱. **نقد و نظر:** همانطور که ملاحظه شد مارت تلویحاً می‌گوید، در تحقق تجربه دینی، تعقل و معرفت نظری فاقد تأثیرات بنیادین هستند و دیانت اساساً با حس درونی خودجوش آغاز می‌شود. اما به زعم نگارنده، واقعیت این است که تجربه‌های ظاهری و باطنی انسان اعم از دینی و غیردینی در خلاء به وجود نمی‌آیند و به‌رحال مقدمات و مقوماتی دارند. در واقع، وجود نوعی جریان معرفتی را حتی در حین تجربه وجدانی و حسی نمی‌توان انکار کرد. افزون بر این، عناصر مؤثر در شاکله چنین معرفت و تجربه‌ای، مبتنی است بر تصورات و تصدیق‌های ناشی از زمینه‌های فکری تجربه‌کننده؛ و اینکه انسان‌ها ناگزیرند برای توضیح تجارب غیرعادی‌شان به اندیشه‌ها و باورداشت‌های ذهن‌آشنا و معتبر توسل جویند. این درحالی است که مارت در تشریح تجربه بلافصل دینی، بسیار کلی سخن می‌راند و تلاش می‌کند، تجربه محضی را بازنمایی کند که ملبس به هیچ تصور و تصدیقی نیست. او همین‌طور بدون توجه به بستر تصویری و تصدیقی تجربه‌گر، محیط جوامع خدا‌باور را از غیرخدا‌باور، بسترهای عقیدتی قائلان به تناسخ را از منکران آن و جدا نمی‌کند.

۲. **نقد و نظر:** پرواضح است که به‌منظور توضیح تجربه و اندیشه دینی انسان ابتدایی، آگاهی از جهان‌بینی، ذهنیت، اصول مسلم، شیوه‌های ادراک یا تبیین، و سایر عوامل مؤثر بر تبیین تجربه انسان ابتدایی و در کل شناخت فرهنگ و ذهن ابتدایی ضروری است. حال پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مستندات دین‌شناسان در فهم ذهن ابتدایی و در اصل تبیین فرهنگ ابتدایی چیست؟ انسان‌شناسان دین که اساساً فهم فرهنگ و دین ابتدایی را سرلوحه کار خود قرار می‌دهند، در این مورد به‌رغم اذعان به کارآمدی نسبی سایر روش‌ها، روش‌های مطالعاتی مختلفی را ترجیح می‌دهند. برای نمونه گروهی مانند ماکس مولر تحلیل‌های زبان‌شناختی و شناسایی سرگذشت واژگان رایج را مسیر خوبی جهت نیل به فرهنگ و اندیشه‌های ابتدایی فرض می‌کنند و گروه دیگری مانند کلیفورد گیرتز و ایوانز پریچارد پژوهش‌های قوم‌نگارانه جزئی و مبتنی بر مطالعات میدانی را راهکار مناسب‌تری برای تحقق این منظور ترجیح می‌دهند. با وجود این، کسانی مانند رانولف مارت به استناد اطلاعات حاصل شده توسط سایر مردم‌شناسان، نه به شکل جزئی و موردی، بلکه به‌طور کلی به گمانه‌زنی‌های عمومی در خصوص ماهیت ذهن ابتدایی مبادرت می‌کنند. فارغ از اینکه شهرت مارت صرفاً مرهون نقد آراء مردم‌شناسانی نظیر تیلور و فریزر است، روش کار مارت در شناسایی ذهن ابتدایی و روند شکوفایی حس دینی انسان، عاری از نقص نیست

و تقریباً همه انتقادات روش‌شناختی وارد بر پژوهش‌گرانی که نه به شیوه مستقیم میدانی، بلکه از طریق غیرمستقیم (*armchairs*) به مطالعه دین ابتدایی پرداخته‌اند، بر روش کار او وارد است. همین‌طور مسلمات نظریه او ظنی ارزیابی می‌شود و از این نظر در مقابل کسانی مانند ایوانز پریچارد و کلیفورد گیرتز قرار می‌گیرد.

۳. **نقد و نظر:** مارت ماده خام دین را حس خشیت می‌داند و تحقق این حس را برآیند مواجهه‌ای مباشر با عوامل تشویش‌زا و مرموز طبیعت فرض می‌کند. بنابراین، او عوامل تشویش‌زای طبیعت را امری معرفت‌شناختی و نه وجودشناختی فرض کرده‌است؛ چون دلیل تشویش‌زا بودن برخی از پدیده‌ها، ناآشنا بودن آنهاست و اگر نسبت به آن‌ها علم لازم در اختیار انسان اولیه قرار می‌گرفت، چه‌بسا تشویش‌زایی از آن پدیده‌ها زدوده می‌شد. حال، وقتی ماده خام و اولیه دین، یعنی حس خشیت، برآیند قلت دانش، جهل و در اصل امری روان‌شناختی باشد، از این لازم می‌آید، اجزای سازه دین بشری، از تجارب دینی گرفته تا اندیشه‌های دینی، تماماً بر پایه فرض و جهل استوار شده باشند، نه بر پایه اموری تکوینی و وجودی؛ که خود موضوعی است بعید.

۴. **نقد و نظر:** می‌دانیم که اندیشه‌های دینی نظام‌مند، تصورات از الوهیت و قداست و نیز کنش‌های دینی تنوع بسیار بالایی دارند؛ لیکن از نظر مارت زیربنا و بستر اصلی همه این‌ها یک احساس خودجوش است: حس جهان‌شمول مهابت، خشیت و فراطبیعت‌گرایی (حس دینی). این احساس بنیادین دینی مهابت، انسان را از صمیم قلب متأثر می‌سازد و او را وادار می‌کند تا پیامدهای آن را در اندیشه دینی و آیین‌های عبادی به نمایش بگذارد. حال، فارغ از اینکه دیدگاه مارت در این زمینه بسیار کلی، اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر است. عمده شواهدی که او بر له حضور حس خشیت در شالوده تجربه دینی بشر می‌آورد، مربوط به حس هیبت ناشی از مواجهه با جمادات بی‌جان حیرت‌زا است که دارای قدرت مانا فرض می‌شوند. درحالی‌که پرواضح است، در دایره تجربه بشری در طبیعت، نه فقط جمادات، بلکه موجودات شبه‌جاندار (نباتات به یک اعتبار) و تماماً جاندار (مثلاً حیوانات) نیز وجود دارند که خیلی از آنها خاصیت لازم برای برانگیختن حس خشیت و مهابت را دارند.

همچنین آدمی رؤیاهای مهیب هم دارد و نیز با اجساد مرده‌ای مواجه می‌شود که گرچه مرده‌اند، لیکن دارای خاصیت هیبت‌زایی هستند و ممکن است حس دینی و خشیت را در انسان برانگیزند. حال، پرسش این است که در مرحله ماقبل جان‌باوری، آیا گیاهان و حیوانات به‌مانند اشیاء بی‌جان هنوز فاقد روح فرض می‌شوند؟ این موجودات جاندار، اگر نه به‌واسطه فرض روح در آنها، پس چگونه معنای دینی پیدا می‌کنند؟ در صورت جهل انسان به مفهوم روح در دوران پیش‌آنیمیسیم، پس اساساً فصل ممیزه جانداران از اشیاء بی‌جان چیست؟ افزون بر این، انگیزش حس مهابت و فعلیت یافتن شور فراطبیعت‌گرایی در انسان، چه ارتباطی با تصورات خیالی مهیب و مواجهات مربوط به اشباح پدیده‌های مرموز دارد؟ این موارد را بر مبنای سازوکار توت‌م‌باوری نمی‌توان و نباید تبیین کرد، چون به

تعبیر خود مارت، توتم‌باوری اندیشه‌ای پخته و متأخر است و در اساس، قرین جان‌باوری و جادوی همدلانه، که هر دو نگرش‌هایی تکامل‌یافته هستند.

مارت در کتاب آستانه دین هیچ پاسخ مجاب‌کننده‌ای در قبال این پرسش‌ها ندارد. او صرفاً اشاره می‌کند که پدیده‌هایی مانند رؤیا، خلسه، بیماری و مرگ، معمولاً خاستگاه و بستر اصلی آنیمیزم فرض می‌شوند؛ حال آنکه، این پدیده‌ها به‌واقع نه با فراطبیعت‌گرایی انسان ابتدایی و نه با جان‌باوری انطباق ندارند، زیرا امر موموز و مهیب در هر و همه این پدیده‌ها، روح یا جان نیست، بلکه آن، قدرت و خاصیت تشویش‌زا است و این حتماً با مفهوم روح و جان تفاوت دارد. افزون بر این، او با این فرض که انسان ابتدایی بیشتر تجربه‌گراست تا عقل‌گرا و اینکه او بیشتر به‌واسطه تجربه مستقیم از پدیده‌ها، اندیشه‌های خود را سروسامان می‌دهد، می‌گوید. حتی امر مهیب مطرح در رؤیا و خلسه با امر مهیب مطرح در مرگ و بیماری تفاوت اساسی دارد، هرچند امر مهیب مطرح در رؤیا و خلسه همواره متمایل است که امر مهیب مربوط به مرگ و بیماری را تحت الشعاع قرار دهد و رنگ خود را به آن تسری دهد. او مثال می‌زند که خاستگاه اصلی همه هیجان‌ات و تصورات مربوط به مهابت انسان مرده، نه روح متوفی، بلکه قدرت نهفته در خود جسد متوفی است که موجب انگیزش حس دینی و خشیت می‌گردد.

۵. **نهایتاً آنکه**، مباحث دین‌شناختی مارت در کتاب آستانه دین، بر پایه استدلال‌های روان‌شناختی استوار است و او تنها به استناد شواهدی پراکنده سعی دارد، واقعیت غایی دین را از منظر تجربه‌گرایی دینی تشریح کند؛ زیرا به باور او تجربه دینی بنیادین بشر، یکی از ویژگی‌های جهانی و ماندگار حیات روانی آدمی است و دقیقاً به همین خاطر لازم است، ذات و ماهیت واقعی آن با رهیافت روان‌شناختی مورد واکاوی قرار گیرد.

منابع

- آرگیل، مایکل (۱۳۹۵). روان‌شناسی و دین. ترجمه سجاد دهقان‌زاده. تهران: نشر پارسه.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۹). از جوامع ابتدایی تا ذن. ترجمه سجاد دهقان‌زاده. تهران: نشر پارسه.
- بیات‌فرد، فاطمه، لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۵). «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار». پژوهش‌نامه ادیان. ۱۰ (۱۹). ۲۱-۳۵.
- پاریندر، جئوفری (۱۳۹۷). عرفان در ادیان جهان. ترجمه سجاد دهقان‌زاده و فاطمه صلابانی. تهران: جوینده.
- پالس، دانیل، (۱۳۸۹). هفت نظریه درباره دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی‌شدن. تهران: نشر مرکز.
- شیروانی، علی، (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی. قم: بوستان کتاب.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۳). «وحی و تجربه دینی». نشریه روش‌شناسی علوم انسانی. ۳۸. ۷۹-۱۰۸
- کونگ، هانس، (۱۳۸۷). ساحت معنوی ادیان: نشانه راه. ترجمه حسن قنبری، قم، ادیان و مذاهب
- مون، بوری، (۱۴۰۰). جایگاه مکاشفه در ادیان جهان. ترجمه سجاد دهقان‌زاده. تبریز، انتشارات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.

References

12. Abbasi, Wali Allah (2004). "vahy va Tajrobe-ye dini". *Journal of ravesh-shenasi U'lum-e-ensani*. 38. 79-108. (in Persian)
14. Alston, William P. (2003). *Philosophy of Religion: a guide to the subjected*. New York: Brain Davies.
15. Argyle, Michael (2016). *Ravanshenasi va din*. Translated by Sajjad Dehghanzadeh. Tehran: Parse Publishing. (in Persian)
16. Bayat Fard, Fatemeh & Lajavardi, Fatemeh (2015). "Estehale va tagheer-e hastishenakhti dar ayinha-ye ghozar". *Pajuheshname-ye-adyan*. 10 (19). 21-35. (in Persian)
17. Cotterell, Arthur & Rachel Storm (2005). *The Ultimate Encyclopedia of Mythology*. Singapore: Hermes House.
18. Eliade, Mircha (2019). *Az javame'e ebeayi ta Zen*. Translated by Sajjad Dehghanzadeh. Tehran: Parse Publishing. (in Persian)

19. Hamilton, Malcolm, (1998). *Jame'eshenasi-ye din*, translated by Mohsen Thalasi, Tehran: Tebian. (in Persian)
20. James, William (1902). *The varieties of Religious Experience*. New York: Longmans.
21. Kong, Hans (2008). *Sahat-e ma'navi-ye adyan*, translated by Hassan Ghanbari, Qom: adyan va mazaheb. (in Persian)
22. Marret, R.R, (1914). *the threshold of religion*, second edition, revised and enlarged, London.
23. Martin, James Alfred JR. (1998). Religious experience, in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mirca Eliade. New York: Macmillian
24. Moon, Beverly, (2021). *Jayghah-e mokashefe dar adyane jahan*, translated by Sajjad Dehqanzadeh. Tabriz: Azerbaijan Shahid Madani University. (in Persian)
25. Otto, Rudolf (1970). *The idea of the holy*, New York: Oxford University.
26. Pals, Daniel (2010). *Haft nazariye dar babe din*. translated by Mohammad Aziz Bakhtiari, Qom: mo'sseseye amuzeshiye imam khomeini. (in Persian)
27. Parinder, Geoffrey (2017). *Erfan dar adyan-e-jahan*. Translated by Sajjad Dehqanzadeh and Fateme Salayani. Tehran: Joyandeh. (in Persian)
28. Shirvani, Ali, (2002). *Mabani-ye-nazari-ye-tajrobe-ye-dini: a comparative study of the views of Ibn Arabi and Rudolph Otto*, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
29. Shujaei-Zand, Ali-Reza (2001). *Din, jame'e va o'rfi shodan*. Tehran: Nashr-e-markaz. (in Persian)