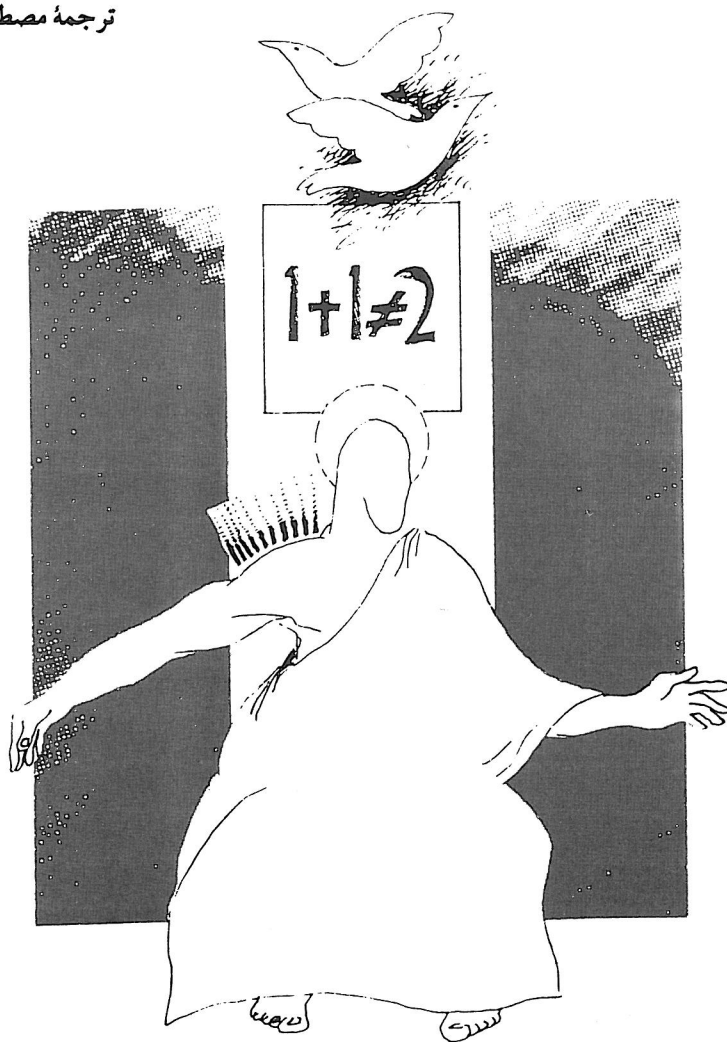


اهمیت دینی پساتجددگرای: یک جوابیه*

هیوستون اسمیت

ترجمه مصطفی ملکیان



این جستار، با پذیرش "ناباوری نسبت به فراروایت‌ها" ^۱ی لیوتار ^۲ بمنزلهٔ تعریف پساتجددگرایی و نیز پذیرش "سعهٔ صدر نسبت به دیگری" ^۳ دریدا بمنزلهٔ سهم ساختشکنی ^۴ در آن، سه نوع پساتجددگرایی را از هم تمیز می‌دهد: حدّ اقلّی (فراروایت‌های باورکردنی نداریم)، اصلی (فراروایت‌ها نظراً نایابند)، و جدکلی ("عجب از شرّشان خلاص شدیم!"). آنگاه استدلال می‌کند که گرایش دینی با هر سه این اعتقادات تحدّی می‌کند. ^۵ بر خلاف پساتجددگرایی جدکلی، فراروایت‌ها/جهانبینی‌ها لازمند. برخلاف پساتجددگرایی اصلی، فراروایت‌ها/جهانبینی‌های قابل اعتماد امکانپذیرند. و برخلاف پساتجددگرایی حدّ اقلّی، وجود هم دارند: در سنت‌های دینی دیرپا و بزرگ جهان.

عزم مرا به ارائهٔ این جستار شمارهٔ اخیر این نشریهٔ (ایمان و فلسفه ^۶، سال دهم، شمارهٔ ۴، اکتبر ۱۹۹۳) برانگیخت، که در باب "اهمیت دینی فلسفهٔ معاصر بر اروپا" بود و از جنبهٔ منفی این اهمیت غفلت ورزیده بود. این جستار در اصل سخنرانی‌ای بود، با عنوان "پساتجددگرایی و ادیان جهان"، که در نشست افتتاحیهٔ «مؤسسهٔ بین‌المللی تفکر و تمدن اسلامی» در باب "اسلام و تحدّی تجدّد"، در کوالالمپور، اوت ۱۹۹۴، ایراد شد. این سخنرانی به همان صورتی که ایراد شد در این کتاب آمده است: **Walter Truett Anderson (ed.), The Truth about Truth (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1995)** - و البته از صورت جلسهٔ آن نشست تجدید طبع شده است. در اینجا، اشارات و ارجاعات به اسلام را، که به اوضاع و احوال خاصی که سخنرانی نخستین بار در آن اوضاع و احوال ایراد شد اختصاص داشت، حذف کرده‌ام. به علائق این نشریهٔ نیز نزدیک‌ترش کرده‌ام و به آن عنوان تازه‌ای هم داده‌ام.

* . * . *

جهان غرب را، در پی دوره‌های سنتی و متجددانه ^۷ای که داشته است، اکنون عموماً جهانی تلقی می‌کنند که پساتجدد ^۸ شده است. و چون سرتاسر جهان هنوز (در این مرحله) در کارِ غربی شدن است، در این جستار، قصد دارم که دربارهٔ ربط و نسبت پساتجددگرایی با نه فقط ادیان



غرب بلکه با عموم ادیان تأمل کنم. از میان معانی بشماری که واژه 'پسامتجدد'، داشته است و هم اکنون دارد، معنایی را اختیار می‌کنم که، به گمان خودم، از همه گویاتر است. و منحصرأ با همین معنا سر و کار خواهم داشت.

پسامتجددگرایی به منزله 'فروپاشی نگرشهای فراگیر

مقایسه‌ها معمولاً توجه ما را به حقیقت امور جلب می‌کنند. از این رو، پسامتجددگرایی ای را که با آن سر و کار خواهم داشت از طریق مقایسه‌اش با نگرشهای سنتی و متجددانه، که بر آن سبقت داشته‌اند، تعریف می‌کنم و از معرفتشناسی به مثابه مدخل بحثم سود می‌جویم.

حتی امروز، انسانهای سنتی، وقتی می‌خواهند بدانند که در کجایند، یعنی وقتی درباره بافت نهایی زندگیشان و آنچه بر سرنوشتشان تأثیر قاطع دارد کنجکاو می‌شوند، به متون مقدس خود رجوع می‌کنند؛ یا، در مورد انسانهای قبیله‌ای که خط و کتابت ندارند، به اسطوره‌های مقدسی رجوع می‌کنند که از نیاکانشان، سینه به سینه، به آنان رسیده است. تجدد آن‌گاه پای به عرصه هستی نهاد که منبع معرفت تازه‌ای کشف شد: روش علمی. چون آزمایشهای ضبط و مهاردار این روش دانشمندان را به اثبات فرضیه‌هایشان توانا می‌ساخت، و چون آن فرضیه‌های به اثبات رسیده قدرت تغییر اساسی عالم ماده و مادیات را داشت، غریبان، در مقام جست و جوی «تصویر بزرگ»، از وحی به علم روی کردند. مورخان تاریخ اندیشه‌ها می‌گویند: در سده نوزدهم، غریبان آنقدر که به وجود اتم یقین داشتند به هیچیک از امور خاصی که کتاب مقدس از آنها دم می‌زد مطمئن نبودند.

مطلب، تا اینجا، روشن است، اما تبیین نمی‌کند که چرا غریبان، به جای اینکه پسامتجدد شوند، هنوز کما فی السابق متجدد نمانده‌اند، زیرا علم همچنان رکن رکن تفکر غربی است. اگر به کمیّت افراد نظر داشته باشیم، احتمالاً بیشتر غریبان هنوز متجددند، اما من متفکران پیشروی را در مد نظر دارم که نمودار مسیر بشر در دهه‌های آینده را رسم می‌کنند. این متفکران دیگر متجدد نیستند، زیرا فریب جهانی‌بینی به اصطلاح علمی را نخورده‌اند و فهمیده‌اند که این جهانی‌بینی علمی نیست، بلکه علم‌زده^۹ است. اینان علم را، به پاس آنچه درباره طبیعت برایمان می‌گوید، همچنان قدر می‌نهند و بر صدر می‌نشانند، اما چون جهان هستی منحصر در طبیعت نیست، علم نمی‌تواند جهانی‌بینی‌ای - جهانی‌بینی معتبری - در اختیارمان بگذارد. نهایت چیزی که می‌تواند نشانمان دهد



نیمی از جهان است، نیمی که در آن از ارزشهای هنجاری و ذاتی، معناهای وجودی و نهایی، غایتشناسیها، کیفیات، واقعیت‌های غیر مادی، و موجوداتی که از ما برترند خبری نیست. [۱]

پس، برای یافتن جهان‌بینی‌ای فراگیر به کجا روی آوریم؟ پساتجدّدگرایی سر‌نخی به دست نمی‌دهد. و این عمیقترین تعریف آن است. ده سالی پیش، ژان-فرانسوا لیوتار «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها» را، به منزلهٔ گوهر وضع و حال پساتجدّدانه، مورد توجه قرار داد، و تعریف او ماندگار از کار درآمده است. [۲] غرب، که به هوای علم دل از وحی برکنده بود، اکنون از جهان‌بینی علمی نیز مهر برداشته است و آن را، بی‌آنکه چیزی جانشینش کند، رها کرده است؛ و، با این کار، مرحلهٔ کنونی علم غربی را نشان می‌دهد که طبیعت را تصویر ناکرده و انهاده است. پیش از پیدایش علم جدید، غربیان الگوی ارسطویی زمین را، که افلاک بلورین متحدالمركز در میانش گرفته بودند، قبول داشتند. نیوتن^۱ تصور خود را از عالم، به مثابهٔ یک ساعت کوکی، جایگزین آن الگو کرد، اما علم پَساجدید، که مبتنی بر دو مفهوم کوانتوم و نسبیت است، الگوی سومی از طبیعت ارائه نمی‌کند و اصلاً هیچ الگویی عرضه نمی‌دارد. طبیعت چیزی دور از عقل شده است. آلن والیس^{۱۱}، در **Choosing Reality** [=انتخاب واقعیت]، هشت تفسیر مختلف از فیزیک کوانتوم تحدید و تعریف می‌کند که همهٔ آنها می‌توانند مدّعی باشند که حقایق اثباتشدهٔ فیزیک تأییدشان می‌کنند. [۳]

یک تمثیل می‌تواند همهٔ این مطالب را جمع آورد. اگر انسانهای سنتی را کسانی تصور کنیم که از پنجره وحی (یعنی اسطوره‌های ماثور و متون مقدس خود) به جهان می‌نگرند، پنجره‌ای که انسانها در دوران تجدد بدان روی کردند (یعنی علم) کوچک از کار درآمده است و بالاتر از سطح بینی انسان را نشان نمی‌دهد؛ و این سخن (از لحاظ معرفتشناختی) بدین معناست که وقتی که از پنجرهٔ علم نگاه می‌کنیم نگاهمان به پایین می‌افتد و فقط چیزهایی را می‌بینیم که از ما نازلترند. [۴] و اما پنجرهٔ پساتجدّد پنجره‌ای است که جلویش را گرفته‌اند و، از این رو، امکان هیچ‌گونه نگرش فراگیری را فراهم نمی‌آورد. بر روی جلد یکی از شماره‌های اخیر **The University of Chicago Magazine** [=مجلهٔ دانشگاه شیکاگو] عکسی از ریچارد رُرتی^{۱۲} را چاپ کرده بودند که اعلام می‌کرد: «تصویر بزرگ»ی در کار نیست».

از این نتیجه‌گیری سه روایت می‌توان به دست داد که به ترتیب شدیدالحن تر می‌شوند. پساتجدّدگرایی حدّ اقلّی توصیفی مدّعی خود را با این واقعیت تقویت می‌کند که امروزه هیچ



جهانبینی پذیرفته شده‌ای وجود ندارد. پساتجددگرایی اصلی نظری بیش از این می‌گوید و از ثبات و دوام این وضع دفاع می‌کند؛ [۵] یعنی قائل است به اینکه دیگر هیچگاه جهانبینی‌ای نخواهیم داشت که بتوانیم بدان اطمینان داشته باشیم - اکنون خوب می‌دانیم که آنچه عقل بشری می‌تواند دانست چقدر اندک است. طرفداران این مسلک در باب اینکه آیا واقعیت ساختار ژرفی دارد که شناختنی باشد یا نه وفاق ندارند، اما در این باره وفاق دارند که اگر چنین ساختاری هم داشته باشد عقل بشری از شناخت آن ناتوان است. پساتجددگرایی دو آتشۀ جدلی گامی بیشتر برمی‌دارد و می‌افزاید: "عجب از شرّ جهانبینی‌ها خلاص شدیم!". جهانبینی‌ها سر می‌کوبند و ستم می‌رانند؛ همه را در یک کلّ گرد می‌آورند و، با این کار، اقلیت‌ها را به حاشیه می‌رانند. تری



$$1 + 1 \neq 2$$

ایگلتن^{۱۳} تا آنجا پیش می‌رود که جهانبینی‌ها را متهم به اجرای "نقشی که در نهبان هراس افکنانه^{۱۴} است"، [۶] می‌کند.

این سه موقف پساتجددانه دستور کار بقیۀ مقاله مرا فراهم می‌آورند، زیرا می‌خواهم استدلال کنم که ادیان جهان دو موقف اخیر را مورد مناقشه قرار می‌دهند و در موقف اول جرح و تعدیل‌ها و حکم و اصلاح‌های مهم به عمل می‌آورند. [۷] ادیان، از وجه سلبی، منکر آنند که نگرشهای فراگیر غالباً سرکوفته‌اند و ستم‌رانده‌اند؛ و از وجه ایجابی، مدعی‌ایند که عقل بشری برای چنین نگرشهایی ساخته شده است و نگرشهای قابل اعتماد وجود



دارند. لکن، پیش از اینکه به این نکات راهگشا بپردازم، می‌خواهم به فلسفۀ اخیر فرانسه نیم‌نگاهی بیفکنم؛ زیرا اگرچه عمدۀ تاریخگرایی بی‌امان فیلسوفان آلمانی - هگل^{۱۵}، نیچه^{۱۶}، و هیدگر^{۱۷} - بود که راه پساتجددگرایی را هموار ساخت، با اینهمه، اکنون که این سده رو به پایان است، فرانسویانند که سرمشق دیگران شده‌اند. وقت ما فقط کفاف ذکر یکی از اینان را می‌دهد، و ژاک دریدا، بی‌چون و چرا، شخصی است که می‌تواند پرابهت‌ترین سخنگوی پساتجددگرایی تلقی شود. گفته‌اند که ساختشکنی او در اروپا دیگر جسد مومیایی‌ای بیش نیست، اما در امریکا کسی موفق نشده است که آن را از سریری که از فراز آن همچنان، کمابیش، بر ساحت پساتجدد حکم می‌راند به زیر کشد.

پیوند فرانسوی: دریدا و ساختشکنی

ریچارد رُرتی مورد استثنایی بارزی است، اما پساتجددگرایان عموماً به زبان روشن و ساده عادت ندارند و آثار ساختشکنان مصادیق مبالغه آمیزی از این حکمند. دریدا این نظر را که ساختشکنی «محصّکَش این قول است که چیزی و رای زبان وجود ندارد» نظری «ابلهانه» می خواند^[۸]، اما وقتی که او «il n'y a pas de hors-texte» (بیرون از متن چیزی نیست) را، به مثابه شعار واقعی جنبش خودش، تثبیت می کند تقصیر کیست؟^[۹] حتی مفسران همدل و همفکر در توضیح این شعار دچار اشکال شده اند. جان کاپوتو^{۱۸} به ما اطمینان می دهد که دریدا «ما را در 'زنجیره نشانه ها'، در ایده آلیزم زبانی-ذهنی، گرفتار نمی سازد تا نتوانیم جز بازی بیهوده با رشته های زبانی کاری کنیم»؛ اما یکی دو صفحه بعد به این شعار کهنه اصلی رجعت می کند: «بیرون از حد و مرزهای متن و بافت چیزی نیست ...». تعادل جمله او آن حکم را تعدیل نمی کند؛ و وقتی که، در ادامه، می گوید: «تماس مستقیمی با هستی در کار نیست که، به نحوی از انحاء، گریبان خود را از چنگ نظام رمزی ای که شروع کار را با مفاهیمی مانند 'شیء فی نفسه' امکانپذیر می داند و قدرت حکایت از آنها را به گویندگان می دهد بدر آورده باشد»^[۱۰] مسأله مسأله دیگری، یعنی مسأله «حضور»، می شود. جای تعجب نیست که طنزپردازان عیش می کنند. والت آندرسون^{۱۹} گزارش می دهد که: «ساختشکنی بسی فراتر می رود از «اگر گمان داری که بر صوابی واقعاً بر صوابی». پیام این جنبش نزدیکتر است به «هر گمانی که داشته باشی بر خطایی، مگر اینکه گمان داشته باشی که بر خطایی، که در این صورت ممکن است بر صواب باشی-اما با اینهمه آنچه را به گمان خودت اراده می کنی در واقع اراده نمی کنی.»^[۱۱] این مطلب را بدین جهت آوردم که بخل و امساک نثر دریدا سبب می شود که از خود پرسیم: این نثر، اگر به کار استتار نظریه ای سدّ ثغور نشده^{۲۰} نمی آید، آیا به کار پر از لاف و گزاف ساختن این نظریه می آید؟- در جایی که اینقدر ابهام هست، امکان دارد که عمقی در کار نباشد؟^[۱۲] شرو دینگر^{۲۱} گفته است: اگر عاقبت نتوانی به هرکسی بگویی که چه می کنی کارت بیهوده خواهد بود: ببینیم ساختشکنی از این آزمون سرفراز بیرون می آید یا نه.

دریدا اصرار دارد که ساختشکنی، برخلاف تصویری که عموم مردم از آن دارند، برنامه ای تأییدگرانه است.^[۱۳] زیرا لبّ آن «سعه صدر نسبت به دیگری» است.^[۱۴] آیدرنگ از خود



می پرسیم: چرا (اگر این برنامه دارای سعه صدر و تأییدگرانه است) دریدا بر الاهیّات سلبی [یا: تنزیهی] ایراد می گیرد که چرا "هنوز مطلبی ایجابی می گوید"؟^[۱۵] به نظر می رسد که دریدا نسبت به "دیگران"ی که با آنان موافق است سعه صدر دارد و نسبت به بقیه نه. بگذریم. جان کاپوتو (که من در این جستار عمده بر شرح او از آراء دریدا تکیه دارم) سعه صدر ساختشکنانه را بدین صورت تفسیر می کند:

اندیشه دریدا سرتاسر فلسفه "دیگر باشی"^{۲۲} است، ... عنایت و حسّاسیتی بی وقفه نسبت به "دیگری". مظهر نوعی حسّاسیت وافر نسبت به "دیگران" بسیاری است: شخص دیگر، نوع دیگر، دیگر "انسان"، دیگر غرب، دیگر اروپا، دیگر "هستی"، دیگر "کلاسیک"، دیگر فلسفه، دیگر عقل، و جز اینها (فهرست ادامه می یابد).^[۱۶]

پیشروی در این زمینه ساختشکنی را جذّاب، و بغایت جذّاب، می سازد، زیرا اگر خدا در عداد "دیگران" محسوب شود، ساختشکنی (با این قرائت) به دین شباهت بسیار می یابد؛ مطمئناً غرض دین این است که ما را از خود محوری ناشی از خودشیفتگی برهاند و به دیگر باشی خدا و (از طریق خدا) انسانهای دیگر بگرایاند.^[۱۷] نثر ساختشکنانه از فضیلت متورّم شده است، و این تورّم جای تعجب ندارد اگر توجه کنیم به اینکه این نثر از فضایل - یعنی از سعه صدر و یا عدالت (دریدا می گوید: "ساختشکنی عدالت است"^[۱۸]) - برای تعریفهایی که از خود ارائه می کند بهره می جوید. این امر کار را بر ناقدان مشکل ساخته است، زیرا نقدهایشان آنان را در وضعی قرار می دهد که گویی با چیزهایی که هرکسی می خواهد سر ستیز دارند؛ اما مسأله این است که: آیا خوف و خشیت هرمنیوتیکی ساختشکنی نسبت به "آن دیگری" [=خدا] بیش از وعظ و تبلیغ احساس یگانگی ای که همه ماسودایش را در سر می پروریم کاری می کند؟ آیا "مهارتها"ی مورد ادعای ساختشکنی به ما در جهت ایجاد و به کارگیری این فضیلت کمکی می کنند؟ آیا متخصصان ساختشکنی، بیش از نظریه پردازان دیگر، نسبت به موضعی که با آنها مخالفند سعه صدر دارند؟ مشتاقان متدین ساختشکنی در این جنبش "عاملی پرمایه و نیرومند" می بینند "که اندیشه دینی را تبدیل به دعوتی عمومی می کند که به هر چیز تازه ای اذن ورود می دهد؛ ... رویکردی که این امکان را فراهم می آورد که دین و ایمان کار خود را، توأم با احساسی قوی نسبت به «از راه رسیدن چیزی نوظهور» [=advent]، انجام دهد و با خبرهای خوش دیگر باشی، که ما را با آنها دعوت



می‌کنند، مسرور باشد،^[۱۹] اما به نظر می‌آید که این سخن از دلالت‌های ضمنی‌ای که «ظهور مجدد مسیح» [=Advent] در نزد مسیحیان دارد، برای متبرک ساختن احساسات و شور و شوق متجددانه نسبت به کمیت، تازگی، و پیشرفت، [سوء] استفاده می‌کند. یعنی می‌گوید: تازه از راه رسیدگان هر چه بیشتر باشند بهتر است. اگر معلوم شود که مهمانی که تازه به استقبالش رفته‌ایم شیطان در لباس مبدل است چه کنیم؟ وقتی که «دیگران» جوانان سرتراشیده و چکمه‌پوش و خشن نونازی^{۲۳} و کوکلوکس کلان‌ها^{۲۴} باشند، تصور می‌کنید که دقیقاً تا چه حد مضطرب شویم؟ حس همدردی و غم‌خواری ما همواره معطوف به دیگران ستم‌دیده و رنج‌کشیده‌ای است که ساختشکنان نام می‌برند، اما آیا شیوه‌هایی کشف کرده‌اند که ما را در تشخیص انسان‌های خشن و نامهربان یاری دهند؟ واضح است که، برای هر مورد خاصی، تعداد نامتناهی‌ای از اَضداد یا نقائض قابل تصور است. کدامیک مستحق توجه و التفات مایند، و کدامیک فقط از خط مشی‌ای که اختیار کرده‌ایم بازمان می‌دارند؟

این پرسش کم‌اهمیتی نیست، اما نکته عمیق‌تر این است که ساختشکنی، بیش از هر چیز، نظریه‌ای راجع به زبان است؛ و این امر باید بیدرنگ توقعات ما را تعدیل کند، زیرا نظریات راجع به زبان می‌آیند و می‌روند. ساختارگرایی، پساساختارگرایی، دستور زایشی؛ بعد نوبت چه نظریه‌ای است؟ ولی، در این جریان بیوقفه، دو چیز ثابت می‌مانند. اول اینکه هر چه غور و خوض نظریه پردازان در زبان بیشتر می‌شود مشکلاتشان نیز بیشتر می‌شود. یکی از مقالاتی که در بررسی و نقد کتاب اخیر رندی هریس^{۲۵}، **The Linguistic Wars**، [=جنگ‌های زبانی]، نوشته شده با این نقل قول از یکی از زبان‌شناسان پایان می‌پذیرد: «می‌دانی! زبان ما را شکست داده است؛ با این نتیجه: زبان: یک بیلیون، زبان‌شناسان: صفر.»^[۲۰]

دومین امر ثابت در این سیر مُدام این است که نظریات راجع به زبان تأثیر اندکی دارند بر تصورات و آرائی که مردم برای تکوین آنها از واژه‌ها استفاده می‌کنند.^[۲۱] کاپیوتو، لااقل تا اندازه‌ای، این مطلب را قبول دارد:

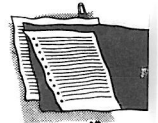
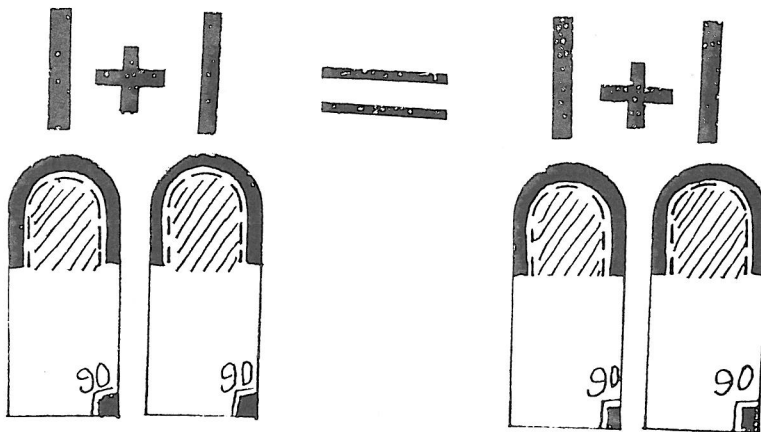
ساختشکنی، مجهز به نوعی بیطرفی مسلحانه، وارد نزاع دیرپای کفر و ایمان می‌شود. این جنبش وجود هیچ امر وجودی‌ای را قبول یا نفی نمی‌کند... در ساختشکنی چیزی نیست... که دعاوی دینی را تصدیق یا تکذیب کند؛ چیزی نیست که دعاوی کسانی را تأیید یا انکار کند که به



فروکاهش امور انسانی به پدیده‌های فیزیولوژیک قائلند و فقط رهنمودهای حیرت‌انگیز انتقال‌دهنده‌های عصبی خاصی را دست‌اندرکار می‌بینند و به وجود رهنمودهای شگفت‌آور روح جهانی باور ندارند. [۲۲]

لکن این بیطرفی ادعایی بیطرفی‌ای فریبنده است، زیرا در عصر مادی مشرب ما "سوءظن شدید" ساختشکنی "نسبت به ساختمان‌دنی^{۲۶} گفتمان ما" (کاپوتو) بیشتر به زیان امور غیر مادی تمام می‌شود، تا به زیان انتقال‌دهنده‌های عصبی. عملاً این موضع دریدا را در اردوگاه انبوه قدرتهای معرفتی‌ای که امروزه با روح انسانی در ستیزند جای می‌دهد. وقتی که سال بلو^{۲۷} می‌گوید:

ارزش ادبیات به "تأثیرگذاری‌های راستین" است. یک رمان رفت و آمد دارد میان جهان اشیاء، افعال، و ظواهر و آن جهان دیگری که این



"تأثیرگذاری‌های راستین" از آن نشأت می‌گیرند و ما را به این عقیده سوق می‌دهد که خیری که -در برابر شرّ، که بسیار سرسخت و گریزناپذیر است- چنین سخت‌بدان چنگ می‌زنیم و می‌آویزیم توهم نیست؛ [۲۳]

-وقتی که (به گفته من) هنرمندی چنین نظراتی اظهار می‌دارد، متدینان آنچه را می‌گویند عیناً و بی‌چون و چرا باور می‌کنند، اما دریدا نه. "سوءظن شدید" او اجازه نمی‌دهد که به "حضورها" -که واژه‌ای است که وی برای "تأثیرگذاری‌های راستین" بلو به کار می‌برد- اعتماد کند. [۲۴]

پاره‌ای از چیزها را باید ساختشکنی کرد. علم‌زدگی هرچه بیشتر ساختشکنی شود بهتر است؛ و ساختشکنی‌ای که بود^{۲۸} از خود تجربی^{۲۹} کرد، از این راه که نشان داد که این خود‌آمیزه‌ای است از

اسکندرا^{۳۰}هایی که از پرتیتیا - سموت - پادا^{۳۱} (تکون دارای وابستگی متقابل) نشأت گرفته اند، نمونه اعجاز آمیز تحلیل روانشناختی است. اما بودا ویران کرد تا از نو بسازد؛ و به بیان دقیقتر ویران کرد برای اینکه نشان دهد که "بی بنیادی (عدم) مطلق [پدیداری] برابر است با بنیادمندی (وجود) کامل".^[۲۵] دیونیسوس دروغین^{۳۲} هم همین طور. هیچ کس بهتر از او در نیافت که:

عقل باید تصوّرات، صوّر، و شاکله هایی را که در آنها واقعیت‌های الهی ای که برتر و فراتر از حدّ و مرزهای آنهایند به صورت مادّی تصویر می شوند تفسیر، تصحیح، تنظیم و تنسيق، "ارجاع و تقلیل"، و انکار کند. [اما این] نقد و ردّ اساسی ای که عقل در باب هر یک از اسماء [الهی] ای که کمابیش در دسترس آنند دارد نشانگر گامهای استواری است که همین عقل رو به جلو و در جهت خدا شدن خودش برمی دارد.^[۲۶]

جُست و جوی چیزی نزدیک به این مطالب عالیّه، در اوراق کردن های دریدا، سعی باطلی است. این اوراق کردن ها ظاهراً نمونه دیگری است از هرمنیوتیک صد ساله سوء ظن، که این بار از طریق زبان به صحنه آمده است.

دلنگرانم از اینکه اگر مجالی را که در اختیار دارم به دریدا اختصاص دهم علاقه ام به نزدیکتر شدن هر چه بیشتر به لا اقلّ یک نمونه از پساتجددگرایی مرا بیش از حدّ به حلقه این گرایش بکشاند، زیرا دست و یقه شدن با این فیلسوفان هرگز فایده ای ندارد؛ اذهانشان بیش از اندازه چُست و چابک است. از این رو، پیش از پرداختن به بدیل دینی پساتجددگرایی، دشنه ام را به زمین می اندازم، اندکی به عقب بازمی گردم، و نیزه ای پرتاب می کنم به سوی مقدماتی که مبنای کار فیلسوفان پساتجددگرایی است. زیرا، چنانکه در یکی از کلمات قصار یوگی بر^{۳۳} آمده است، اینان مرتکب اشتباه خطا می شوند. چون نیاز زمانه ما را درست تشخیص نمی دهند به پرسش خطا پاسخهای عالی می دهند.

منظور این است که: پیش از این، در آغاز این سده، بیّتس^{۳۴} هشدار می داد که امور در حال درهم شکستن و فروریختن اند و دیگر مرکز و محوری در کار نیست. گرترود استاین^{۳۵} سخن وی را پی گرفت و تذکار کرد که "در سده بیستم هیچ چیزی با چیز دیگری در وفاق نیست." ازرا پوند^{۳۶} انسان را موجودی می دید که "خود را به درون آشفتگی ای سامان ناپذیر پرتاب کرده است"، و ماندگارترین بیت نمایشنامه Green Pastures [= چراگاههای سبز]^{۳۷} این است: "هر چیز که بریسته و در قید و بند بود در حال رها شدن است." بنابراین، جای شگفتی نیست که



وقتی از ربکاوست^{۳۸}، در آخرین مصاحبه اش، خواستند که حال و هوای غالب بر روزگار ما را وصف کند پاسخ داد: ”جُست و جویی نومیدانه در پی یک الگو“. این جُست و جو نومیدانه است زیرا جست و جوی یک الگو در زمانه ای که واقعیت، بنا به استعاره گویای رولان بارت^{۳۹}، هزار رنگ و هزار چهره^{۴۰} شده است کاری است ظاهراً عبث. با هر تیک تیک ساعت اجزاء و قطعات تجربه به جامه و آرایه ای تازه درمی آیند.

این همان مشکلی است که باید با آن مواجه شویم؛ این همان پساتجدد است: تجزیه زندگی و اندیشه به اجزایی که همه با یکدیگر بر سر عنادند. صیوروت مُدام، همچون بیماری ای کشنده، ما را گرفتار کرده است و رنج و عذاب می دهد، و پساتجددان (که گوششان بدهکار ای. ام. فورستر^{۴۱} نیست که توصیه می کرد: ”فقط پیوند“) گمان می کنند که آنچه ما بدان نیاز داریم گسسته های بیشتر، اوراق کردن ها و اختلاف های بیشتر (و فروپاشی ها، پریشانیها، و پراکندگیهای روزافزون ناشی از آنها) است. اگر می توانستیم نوار ویدیویی ای از زلزله های اجتماعی و نظری قرن خودمان را با سرعت بالا از نو نشان دهیم ساختشکنان را می دیدیم که مانند دیوانگان با کلاه ایمنی از این سو به آن سو می دوند و سراسیمه در جست و جوی جاهایی اند که در آنها اندک خرابی و بیشباتی بیشتر سودمند از کار درآید. [۲۷]



پاسخ دین به پساتجددگرایی

I. جهانبینی ها لازمند

اکنون، که به بدیل دینی پساتجددگرایی عطف توجه می کنیم، من از این بدیل به صیغه مفرد یاد می کنم و آنچه را که در **Forgotten Truth** [=حقیقت از یاد رفته] گفتم کاملاً مفروض می گیرم؛ و آن اینکه در زیر اختلافهایی که نظامهای الاهیاتی زبانهای کهن روح بشری، یعنی ادیان بزرگ جهان، با یکدیگر دارند یک ”رکن“^{۴۲} مابعدالطبیعی مشترک هست. [۲۸] سه نحوه پساتجددگرایی را که قبلاً تحدید حدود کردم، به عکس ترتیب، مورد بحث قرار می دهم و این سه ادعای دینی را که انسانها به جهانبینی ها نیازمندند، جهانبینی های قابل اعتماد امکانپذیرند، و وجود هم دارند حتی المقدور بروشنی گزارش می کنم. و البته مجال چندانی برای استدلال بر آنچه می گویم ندارم.

چون ادیان، از جنبه نظری شان، جهانبینی یا فراروایت اند. یعنی مفروضاتی فراگیرند در باب حقیقت نهایی امور. متولیان دین نمی توانند عقیده جدکی پساتجددگرایی را که جهانبینی ها یا

فراروایت‌ها، روی هم رفته، سرمی کوبند و ستم می‌رانند بپذیرند. جُرج ویل^{۴۳} گفته است که ”ورد سحرآمیز تجدد ‘جامعه’ است“؛ و این شاهد حیّ و حاضر مؤید اوست، زیرا اینکه پساتجددان جدلی جهانی‌ها را مضرّ می‌یابند، در درجهٔ اوّل، به سبب پیامدهای اجتماعی آنهاست.^[۲۹] با به کارگیری این معیار، صرفاً فرض را بر این می‌گذارند (و دلیلی هم نمی‌آورند) که دین بیشتر ضرر دارد تا نفع؛ و از این نکته بسهولت تغافل می‌ورزند که این فرض با کارکردگرایی علوم اجتماعی منافات دارد که قائل است به اینکه نهادها فقط تا زمانی می‌پایند که نیازهای اجتماعی را برمی‌آورند،^[۳۰] اما نکتهٔ عمیقتر این است که بعد عمودی - یعنی شیوه‌ای که دین، به مدد آن، روح بشری را در حال در خود فرورفتگی و تنهایی اش قوت می‌بخشد - چندان مورد توجه واقع نمی‌شود. وقتی بعد شخصی و خصوصی زندگی (که با بعد عمودی فصل مشترک دارد) اثبات شود، فهم کاری که جهانی‌ها می‌کنند دشوار نخواهد بود. عقول نیز، درست به اندازهٔ موجودات زنده، نیاز به بوم - کُنام^{۴۴} دارند، و بوم - کُنام عقل جهانی‌ها، یعنی فهمش از کلّ امور، است؛ و میزان صراحت و روشنی این فهم هرچه قدر کم یا بیش باشد گو باش. جز در حالت دیوانگی، نوعی همخوانی میان این دو [یعنی عقل و جهانی‌ها] هست، و ما پیوسته می‌کوشیم تا این همخوانی را بهبود بخشیم. علائم همخوانی ناکافی عبارتند از احساس بیمعنایی، با خودبیگانگی، و، در موارد حادّ، اضطراب، که پساتجدد با آنها خوب آشناست. محکّ همخوانی مطلوب این است که زندگی و جهان معنادار باشند. وقتی که به نظر می‌رسد که همخوانی کامل است، قدرت کیهان به درون شخص مؤمن سرازیر می‌شود و او را به مرتبه‌ای شگفت آور از توانایی می‌رساند. مؤمن [در آن حالت] می‌داند که به موجودی تعلق دارد، و این امر نوعی تمامیت باطنی پدید می‌آورد که نیرومند است، زیرا با تمامیت کلّ [هستی] هماهنگ است.^[۳۱] نفسِ مفهوم یک کلّ ساختشکنان را بشدت می‌آزارد و تحریک می‌کند، زیرا ظاهراً دیگر باشی را نفی می‌کند؛ و به یک معنا واقعاً هم آن را نفی می‌کند، زیرا خدا، چون کلّ است، نمی‌تواند نافی چیزی باشد. اما از آنجا که فراگیری خدا فراگیری‌ای منحصر به فرد است، چرا که هر ”دیگربودگی“ را که وجود داشته باشد شامل می‌شود، - یعنی عدم تناهی خدا احتمال خدا است بر همهٔ ممکنات - به دیگر باشی آن مقدار جایی که می‌تواند در اختیار گیرد داده می‌شود.

احتمال دارد که کسی گمان برَد که، لاقلاً، الاهی‌دانان پساتجدد این احساس تعلق نهایی را که دین [به آدمی] ارزانی می‌دارد قدر می‌نهند. ولی، الاهی‌دانان پساتجدد نیز، که وارثان



تجدّدند، «جامعه» را شعار خود کرده‌اند و اجازه داده‌اند که ملاحظات اجتماعی ملاحظات وجودشناختی را تحت الشعاع قرار دهند. مطلقگرایی و نسبیتگرایی، هر دو، جنبه‌های منفی و مثبت دارند. هنر امر مطلق قدرتی است که به روح می‌بخشد؛ و خطرش تحجری است که آن قدرت می‌تواند بدان بلغزد. و اما نسبیتگرایی هنرش مداراست، و پوچ انگاری جنبه تاریک آن است. هر جا که ملاحظات اجتماعی تفوق یابند، جنبه تاریک مطلقگرایی (یعنی تحجّر) و جنبه روشن نسبیتگرایی (یعنی مدارا) مورد توجه واقع می‌شوند، چرا که این دو جنبه مؤلفه‌های اجتماعی آن دو گرایش‌اند. در هر دو مورد، ابعاد عمودی - که ارزیابی ما را از این دو وارونه می‌کنند - کم‌اهمیت محسوب می‌شوند، اگر بکلی مورد غفلت واقع نشوند.

II. جهانبینی‌ها امکان‌پذیرند

در گذر از نیاز به جهانبینی‌ها به امکان آنها، من البته امکان جهانبینی‌های معتبر را در مدّ نظر دارم، نه خیالپردازیها و رؤیاپروریها را. این ادّعای دینی که عقل بشر به چنین بینشهایی دسترسی دارد با پساتجدّدگرایی اصلی در تعارض است، به همان نحو که ادّعای قبلی دین - یعنی اینکه جهانبینی‌ها لازمند - با روایت جدّکی پساتجدّدگرایی معارضه داشت.



پساتجدّدگرایی اصلی موضع خود را بر محدودیت بشر مبتنی می‌سازد و استدلال می‌کند که چون عقول محدود حریف و هم‌ارز امر نامحدود نیستند، میان این دو همخوانی‌ای نمی‌تواند بود. آنچه در این گسستگی مورد غفلت واقع می‌شود ظرافتهایی است که محدودیت بدانها مجال می‌دهد؛ یعنی مراتب، انحاء، و تناقضهای آن. دین در عالیترین مدارج خود، با فناء، آتفا^{۴۵}، و مایا^{۴۶}یی که دارد، منکر است که محدودیت، از این حیث که محدودیت است، کاملاً وجود داشته باشد. پساتجدّدگرایی نمی‌تواند این نکته را دریابد، کما اینکه نمی‌تواند جنبه دیگر این تناقض را نیز دریابد، یعنی این نکته را که محدودیت پذیرای صورت خدا، آتمن^{۴۷}، بودا - سرشت^{۴۸}، عقل ازلی، کون جامع [یا: انسان کامل]^{۴۹} است. فقط خدا وجود دارد، و هر چه وجود دارد خداست. این مفاهیم مفاهیمی دشوارند، و از این رو به تمثیل دست می‌یازم. باریکه‌آبی که از افشانه بیرون می‌جهد اقیانوس نیست، اما هر دو، عین هم، آیند. یا اگر توده‌ای نامحدود از گل رس را تصوّر کنیم که نخست مُشت مُشت شود و سپس هر مشت از آن رشته رشته گردد و هر رشته آن کوچکتر و کوچکتر شود تا اینکه ناپدید گردد، باز هم کوچکترین ذره آن رشته‌ها گل رس است.



برای کسی که روحیهٔ دینی دارد این قبیل اندیشه‌ها می‌توانند، از حیث متبادر به ذهن ساختن پیوستگی ما با خدا، نقطهٔ عزیمت مهمی باشند. هر پیوستگی ای - و این نکته ای است که فعلاً مورد بحث ماست - لوازم معرفتی ای دارد. پسامتجددان کسانی را که به نگرش تنگ نظرانهٔ پسامتجددانه نسبت به عقل اعتراض دارند به استهزاء می‌گیرند و آنان را متهم به این ادعا می‌کنند که انسانها می‌توانند تا بدانجا اوج گیرند که به امور از چشم خدا بنگرند - گویی علم مطلق یگانه بدیل مقولات کانت است. جهانبینی‌ها بینشهای انسانی اند، و این مطلب بدین معناست که جهانبینی‌ها با طرز فکرهای انسانها سازگارند، به همان نحو که جهانبینی یک پرنده طرز فکر آن پرنده را پاس می‌دارد. اما، در اینجا، نظر بلیک^{۵۰} بی‌چون و چرا صائب است: "من از دریچهٔ چشمانم می‌بینم، نه با چشمانم." اینکه جهان، به عنوان کل موجودات، را ما به گونه ای می‌بینیم، و خدا





و سایر انواع موجودات به گونه‌های دیگری می‌بینند منافات ندارد با اینکه، در میان طرز تلقی‌های انسانها از جهان، طرز تلقی‌های بهتر و بدتر، و درست و نادرست وجود داشته باشند. به معنایی کم‌اهمیت‌تر، راه درست شامل راههای درست فراوانی است، که تعدادشان همان است که شیوه‌های حقاً مختلف انسان بودن اقتضاء دارد: اختلافات موجود در نظامهای الاهیاتی بزرگ جهان نمونه چشمگیری از این مطلب است، اما در اینجا نکته این است که اشتباهات هم ممکن الوقوع اند و هم وقوع می‌یابند، و پساتجددگرایی یکی از این اشتباهات است.

دید کلی، برای اینکه معتبر باشد، لزومی ندارد که کامل باشد. عکس رشته کوههای هیمالایا^{۵۱} می‌تواند، بی آنکه حاوی هر شکاف یخی‌ای باشد، نمای این رشته کوهها را دقیقاً نشان دهد، و فقط نماهای عالم واقع است. و به بیان دقیقتر، فقط آن نماهایی از عالم واقع که لازم است تشخیصشان دهیم تا بتوانیم خردمندانه زندگی کنیم- که فراروایت‌ها در صدد ارائه آند.

آن ویژگیهایی از معرفتشناسی پساتجددان که بیش از هر ویژگی دیگر با برنامه‌شان تعارض دارند این دواند: منظرگرایی^{۵۲} ای که به حد پوچی رسیده است، و قرآنی عقبنامه از کانت. ^{۵۳}

وقتی این واقعیت واضح که ما از مواضع مختلف، و بنابراین از زوایای مختلف، به جهان می‌نگریم به این اصل جزمی تبدیل می‌شود که: پس، ما نمی‌توانیم چیزها را، چنانکه در واقع هستند، بشناسیم، منظرگرایی پوچ می‌شود. در نزد کانت، زاویه انسانی ما (یعنی مقولات ذهنی) بود که ما را از شناخت اشیاء فی انفسها باز می‌داشت؛ و وقتی صافیهای روانشناختی، فرهنگی، زمانی، و زبانی به این صافی عمومی افزوده شوند، بترتیب، ساختمانگرایی^{۵۴}، نسب‌گرایی فرهنگی، تاریخی‌گرایی، و کل‌گرایی فرهنگی-زبانی حاصل می‌آیند. آنچه منظرگرایی جزمی، در همه این اشکال، از آن غفلت می‌ورزد این است که تشخیص اینکه منظرها منظرند مستلزم این است که، به نحوی و تا اندازه‌ای، کلهایی را بشناسیم که منظرها را به این جایگاه تنزل می‌دهند. بدون چنین شناختی، هر "برداشت"ی (به گفته فیلمسازان) خود شیء تلقی می‌شود. از طریق چشم، ما فقط باید گرداگرد اتاق بچرخیم تا از کل اتاق دریافتی حاصل کنیم که نشان دهد که منظرهای ما چیزی جز منظر نیستند؛ اما عقل ابزاری است همه فن حریف و می‌تواند خود را، به تعبیر ما [انگلیسی‌زبانان]، "در کفشهای انسانهای دیگر" جای دهد [و، به تعبیر ما فارسی‌زبانان، "به جای انسانهای دیگر" بگذارد]. [۳۲] وقتی کفشها متعلق به بیگانگان باشند، از نسبی‌گرایی فرهنگی فراتر می‌رویم؛ وقتی، در موقع مناسب، کفشها را درآوریم از تاریخی‌گرایی همه-یا-هیچ

فرا تر می رویم. وقتی این نکته به پسامتجددان خاطر نشان می شود باز به استهزاء می پردازند و تذکار دهندگان را متهّم می کنند به اینکه مدّعیند که می توانند از پوست خود بیرون روند، یا (در مورد زمان) بر هلیکوپتری سوار شوند و به صوب آدوار گذشته حرکت کنند. هر دو تصور محکیهای مکانی خود را در جهت ناصواب نشان می دهند و، با این کار، جانب انصاف را فرو می گذارند. بدیل منظرگرایی این نیست که از خود بیرون رویم، بلکه این است که در خود فرو شویم و آنقدر غور و غوص کنیم که به چیزهایی دست یابیم که بیزمانند و از چنگ مکان یکسره می گریزند. لکن پساتجددگرایی به غور و غوص علاقه ندارد. به پرسشی که جانانان ربین^{۵۵}، در Soft City [=شهر از میان رفتنی]، در برابر شهرنشینان پسامتجدد می نهد - و آن اینکه: چگونه می توانید به زیر سطوح برسید تا معانی و مقاصد اصلی را تشخیص دهید؟ - دیوید هاروی^{۵۶} پاسخ می دهد: "پساتجددگرایی، چون به فروپاشی و ناپایداری بی حدّ و حصر رضا داده است، یکسره از تأمل در باب این پرسش تن می زند."، [۳۳]

و اما کانتی اندیشی عقبمانده. این نوع کانتی اندیشی عقیده کانت را در باب ایده^{۵۷}، که سه تا از آنها وجود دارند: من، خدا، و جهان، از قلم می اندازد. [۳۴] ایده ها این تفاوت را با مفاهیم دارند که مصداق محسوس و قابل اشاره ندارند، اما این امر نه مانع از این می شود که (a) مصداقی داشته باشند که از چنگ حواس بگریزد، و نه مانع از اینکه (b) ما با تفکر درباره آنها راه به جایی ببریم. در مورد جهان، به معنای فراگیر این واژه، - که موضوع مورد توجه فرا روایت هاست - "راه به جایی بردن" یعنی اینکه، برای اشاره به ماه، که مظهر امر نهایی فرا ظاهری است، از زبانی ایجابی همان استفاده ای را بکنیم که از انگشت می کنیم. این امر نهایی را الوهیت، سونیتا^{۵۸}، نیرگونابرهمن^{۵۹}، تائوی^{۶۰} ناگفتنی، یا هر چیز دیگری که می خواهید بنامید. اگر پسامتجددان چیزهایی درباره وصف ناپذیری این امر نهایی بدانند که از مابعدالطبیعه دانان سلبی ای مانند دیونیسوس، شانکارا^{۶۱}، و نگرجونانا^{۶۲} قوت شده باشد، این کشفی است مهمتر از آنکه بتواند رازی درون - گروهی بماند. بقیه ما از آنان طلبگاریم که علناً و صریحاً به ما بگویند که این کشف چیست. از سوی دیگر، اگر نقدهای آنان فقط بر نظامهای الاهیاتی ای وارد می آید که در سطح ایجابی متوقف می مانند، به دو نکته باید اشاره کرد. نخست اینکه این نقدها، از این حیث که اهدافی را نشان گرفته اند که همه سنتهای کهن، در مرحله کمالشان، آنها را از درجه اطلاق ساقط کرده و نسبی ساخته اند، بشمرند. و دوم اینکه این نقدها، از این حیث که حق امور ایجابی را اداء





نمی‌کند، به حدّ حکمت آن سنتها نمی‌رسند؛ و هیدگر، ویتگنشتاین^{۶۳}، و دریدا همه از این نظر متهمند. بدون وجود گفتمان دینی درجه اول جاافتاده، مجموعه پیچیده صور مختلف نظامهای الاهیاتی که الاهیات تنزیهی را می‌سازند امکانپذیر نیستند. صعود عقل فراطبیعی که الاهیات سلبی برای به راه انداختن آن طرح و تدوین شده است بدون تصور کاملاً موجهی از ساحت الاهی نمی‌تواند آغاز شود، زیرا بدون چنین تصویری چیزی وجود ندارد که تخیل دینی را به فراتر رفتن و سبقت جستن دعوت کند. یک الاهیات ایجابی جاافتاده شرط لازم سلب [و تنزیه] است.

لحظه‌ای به عکس رشته کوههای هیمالایا باز گردیم. از نظرگاه سلبی سنتی، جهانبینی‌ها آن قدر که راهنمای ما به سوی امر نهایی اندامثنای آن نیستند؛ و، از این حیث، می‌توانند صادق باشند به همان صورتی که قطب‌نما می‌تواند شمال واقعی را نشان دهد بدون اینکه - پسامتجددان از قطب‌نما چه می‌خواهند؟ می‌خواهند که شمال را توصیف کند؟ آن را توصیف کند. اما پسامتجددان به ما اذن نمی‌دهند که از چنین چیزهایی دم بزنیم، چرا که به خود حقیقت "اخطار کرده‌اند"، یا "در آن مناقشه کرده‌اند."^{۳۵} (آخ از این اصطلاحات و تعابیر متکبرانانه و پرادا و اصول و متفرعانه و مُد روز). ویتگنشتاین، وقتی رویگردانی خود را از دوره متقدم فکریش و روی آوریش را به دوره متأخر انتقال از حقیقت به معنا تلقی و وصف می‌کرد، انتقال کامل از تجدد به پساتجدد را پیشاپیش خبر می‌داد. در اینجا نیز دلمشغولی پسامتجددانه به امور اجتماعی ایجاد مزاحمت می‌کند، زیرا میل و هوس تعصب آمیز به اینکه حقیقت را به حلقوم اشخاص دیگر فرو کنند پسامتجددان را سوق می‌دهد به اینکه از این مفهوم علی‌الخصوص، اگر حقیقت مطلق و یگانه مراد باشد، بکلی دست بکشند؛ و، با این کار، از این واقعیت غفلت می‌ورزند که حقیقت شرط لازم خطاپذیرانگاری است، نه بدیل آن. آنجا که *via* (راه، حقیقت) ای در کار نیست تا کسی از آن *deviate* کند [یعنی منحرف شود] اشتباه معنا ندارد. [۳۶]

III. جهانبینی‌های معتبر وجود دارند

با مروری کامل اما معکوس بر سه روایت پساتجددگرایی، عاقبت به ادعای حدّ اقلی این گرایش می‌رسم که صرفاً گزارش می‌کند که ما امروزه جهانبینی‌های باورکردنی نداریم. یکی از مصنفان *The Good Society* [=جامعه خوب] این مطلب را بدین صورت بیان می‌کند: "ما نقشه‌ای نداریم و نمی‌دانیم که چگونه تهیه کنیم."^[۳۷]

در عین حال که می‌بایست در دو روایت پرمدع‌اتر پساتجددگرایی مناقشه می‌کردیم، چرا که با روح بشر در تعارضند، این موضع حدّ اقلّ خواه، چون، در اصل، توصیفی بیش نیست، مشکل واقعی‌ای پیش نمی‌آورد. با اینهمه، این توصیف را می‌توان تا حدّی جرح و تعدیل کرد. در این قول که ما نقشه‌ای نداریم، «ما»، در گفته‌ی شخص حدّ اقلّ خواه، به روشنفکران غرب اشاره دارد. کسانی که اذهان و عقولشان را تجدد و پیامدهایش دگرگون نکرده‌اند کما فی السابق با نقشه‌هایی که کتابهای دینی‌شان در اختیارشان می‌نهند زندگی می‌کنند.

دیدیم که پساتجددان جدّلی (که آماده‌اند بپذیرند که نقشه‌ها، اگر اصلاً مورد اعتقاد باشند، علی‌القاعده باید از سر تعصّب مورد اعتقاد باشند) کتابهای دینی را متهم می‌کنند به اینکه ناهماهنگی‌های برانگیزاننده‌ای دارند. بنیادگرایی آماج اصلی آنان است؛ و آنچه درمی‌یابند این است که خودشان، به عنوان پساتجدد، تا چه حدّ باعث و بانی بنیادگرایی بوده‌اند. زیرا محافظه‌کاری سیاسی عمیقترین غایت بنیادگرایی نیست. عمیقترین دغدغه‌ی بنیادگرایی، که سیاستمداران محافظه‌کار از آن به سود خود استفاده می‌کنند، تهدید نسبی‌گرایی و پوچ‌انگاری است که پساتجددگرایی در نهان دارد. در اینجا نیز اینکه لیبرال‌ها پیامدهای اجتماعی را بر نجات باطنی‌ای که دین ارزانی می‌دارد مقدم می‌دارند استنباطشان را از امور کزّ و مزّ می‌کند.

اگر پساتجددگرایی اصلی و جدّلی فروکش می‌کردند، دلمشغولی به بافت اجتماعی زندگی، که این پساتجددگرایی‌ها به جان ما انداخته‌اند، تسکین می‌یافت و ما باز خود را قادر به تفکر و جودشناختی می‌دیدیم؛ و یکی از پیامدهای مهمّ این امر این می‌بود که، در آن حال، می‌دیدیم که نگرشهای دینی چه وجوه اشتراک فراوانی دارند. اولاً: همه‌ی این نگرشها جهان‌مشهود و مرئی را در درون یک کلّ جای می‌دهند که عمده‌ی نامرئی است. کیهانشناسی کنونی چیزی ارائه می‌کند که با این مطلب شباهت بسیار دارد، زیرا ماده‌ی تاریک^{۶۴} [در کیهانشناسی کنونی] بر هیچیک از آشکارساز^{۶۵}‌های علوم تجربی اثر نمی‌نهد، و امروزه طرز تهیّه‌ی عالم این است: «۷۰ تکه از ماده‌ی تاریک سرد، تقریباً ۳۰ تکه از ماده‌ی تاریک داغ، و فقط یک ذره از بقیّه چیزها - یعنی از ماده‌ی ای که برای افزارهای علمی قابل تشخیص است.»^[۳۸] با اینهمه، دیگر ادعای اجماعی کیهانشناسیهای دینی در علوم تجربی پژواکی نیافته است، زیرا (چون نوعی ارزشداوری است) فراتر از دسترس این علوم است؛ [و آن اینکه] جهان نامرئی نه فقط واقعیت دارد، بلکه ساحات و عرصّات آن واقعیت و ارزشمندتر از جهان مرئی‌اند، که فقط بازتاب آنهاست.



الگوی جامع و هدایتگر کیهانشناسیهای سنتی روایتی است نادقیق از «زنجیره بزرگ هستی» که از حلقاتی فراهم آمده است که، در یک نظام سلسله مراتبی، از موجودات ناقص تا کاملترین موجود امتداد می‌یابند؛ و برجسته‌ترین پژوهشگر این مفهوم، آرتور لاجوی^{۶۶}، نقل می‌کند که «تا اواخر سده هیجدهم، بیشتر فرهیختگان، در هر جا، [زنجیره بزرگ هستی را] بی‌چون و چرا قبول داشتند»، یعنی تا وقتی که علمزدگی آن را برانداخت. [۳۹] کن ویلبر^{۶۷} اخیراً به نقل لاجوی این مطلب را نیز افزوده است که «زنجیره بزرگ هستی» «چنان شیوع و رواج تامی دارد... که یا بزرگترین خطای فکری منحصر به فردی است که در تاریخ بشر ظهور کرده است - خطایی که شیوع و رواج آن چنان عظیم است که، به معنای حقیقی کلمه، عقل را گیج و ویج کرده است - یا دقیقترین تأمل منحصر به فردی است که تاکنون در باب عالم واقع به ظهور پیوسته است.» [۴۰]

نتیجه

این پیشنهاد که ادیان از ساختهای الاهیاتی ایجابی فراروایت‌های خود، به سود شباهتهای مابعدالطبیعی‌ای که با یکدیگر دارند، دست بردارند همان قدر نامعقول است که از انسانها بخواهیم که از بدن خود پوست بگیرند تا شباهتهای استخوانبندیهایشان آفتابی شود. اما اگر نزاع علم و دین، و اکنون نزاع پساتجددگرایی و دین، می‌توانست فروکش کند، ادیان می‌توانستند، در چارچوب فراروایتی که از کمترین تفصیل [و بیشترین اجمال] برخوردار باشد، و در خدمت ایمانی که همه‌شان را زنده و با نشاط می‌دارد، نسبتاً به خوشی و خرمی همزیستی کنند، به همان اندازه که هشت الگوی رایج از جهان کوانتومی در بافت فراهم آمده از موارد وفاق عموم دانشمندان فیزیک کوانتوم شریک و سهیمند؛ یا به همان نحو که (در دوران تجدد) نظریات علمی رقیب در فراروایت جهانی علمی شریک و سهیم بودند.

اگر چنین واقعه‌ای رخ می‌داد جو سالتر می‌شد، زیرا من کسی را نمی‌شناسم که گمان کند که نظر پساتجدد راجع به «خود» و جهان موقت آن ارجمندتر از نظراتی است که ادیان جهان ارائه می‌کنند. پساتجددان به نظرات زهوار در رفته خود گردن می‌نهند، نه از آن رو که آنها را دوست می‌دارند، بلکه از این رو که گمان می‌کنند که عقل و تاریخت انسانی امروزه این نظرات را بر ما تحمیل می‌کنند. نکته اصلی اظهارات من این است که چنین تحمیلی در کار نیست.

دانشگاه سیراکیوز^{۶۸}



یادداشت‌های مترجم

[۱]. به این نکته مهمّ عموماً پی نبرده‌اند؛ از این رو آن را بتفصیل توضیح می‌دهم. ناقوس مرگ تجدّد، که خاستگاه و مایه امیدش بود، هنگامی به صدا درآمد که این معنا فهم شد که، علی‌رغم توانمندی علم در ساحت‌هایی محدود، شش چیز از چنگ آزمایش‌های ضبط و مهاردارِ علم بدر می‌رود، چنانکه دریا از تور ماهیگیران بیرون می‌جهد:

a. ارزشها. علم به ارزشهای توصیفی و ابزاری می‌تواند پردازد، اما به ارزشهای ذاتی و هنجاری نمی‌تواند.

b. معانی. علم با معانی معرفتی می‌تواند سر و کار داشته باشد، اما با معانی وجودی (آیا X معنادار است؟)، یا با معانی نهایی (معنای زندگی چیست؟) نمی‌تواند.

c. اهداف. علم با teleonomy - هدفمندی موجودات زیستی - می‌تواند سر و کار داشته باشد، اما با teleology، علل غائی، نمی‌تواند.

d. کیفیات. علم در کمّیات چیره دست است، اما در کیفیات نه.

e. امور نامرئی و غیر مادی. علم با موجودات نامرئی‌ای که دقیقاً لازمه رفتار ماده‌اند (مثلاً حرکات براده آهن که مستلزم میدانهای مغناطیسی‌اند تا بتوان توجیهشان کرد)، می‌تواند سر و کار داشته باشد اما با دیگر موجودات نامرئی نمی‌تواند.

f. موجودات برتر از ما، اگر چنین موجوداتی وجود داشته باشند. این محدودیت اثبات نمی‌کند که موجوداتی بزرگتر از ما وجود دارند، بلکه مسأله را حلّ نمانده باقی می‌گذارد، زیرا "عدم بینه بینه عدم نیست" [یا: عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود]

[۲]. تعریف دیگری که ارنست گلنر (Ernest Gellner) ارائه کرده است - یعنی اینکه پساتجددگرایی عبارت است از "relativismus uber Alle" [=نسبیگرایی برتر از هر چیز]، در صفحه ۴۰ از کتابش Postmodernism, Reason and Religion (New York: Routledge, 1992) - در نهایت با تعریف لیوتار جمع می‌شود، اما نسبیگرایی موضعی نیست که دفاع از آن کار آسانی باشد، و از این رو پساتجددان دست به هر کاری که بتوانند می‌زنند تا از این برچسب پرهیزند. "ضدّ ضدّ نسبیگرایی" کلیفورد گیرتس (Clifford Geertz) شاهد مدعاست. تی شرت (T-shirt)هایی که در روز آخر نشست ۱۹۸۷ مؤسسه موقوفات ملی برای علوم انسانی (NEH Institute) در برکلی (Berkeley) همه جا به چشم می‌خورد گویای این معناست. علامت آنها، که بر روی دایره ای ضربدر خورده حکّ



شده بود، این بود: "نسبیگرایی سطحی ممنوع". پساتجددان می توانند، با لولیدن و پیچ و تاب خوردن، نسبیگریهای خام را از خود دفع کنند، اما اگر معنا به متن وابسته است و هیچ فرامتنی در کار نیست، میان شقوق مختلف بالمآل حکمی نمی توان کرد. لکن، پساتجددان با این نتیجه گیری مخالفت دارند و، از این رو، من بر تعریف گلنر از موضع آنان پای نمی فشرم و با تعریف خود آنان، یعنی تعریف لیوتار، سر می کنم.

[3]. Alan Wallace, **Choosing Reality** (Boston and Shaftsbury: Shambala, 1989).

[۴]. هیچ کتاب درسی ای در علوم تجربی حاوی چیزهایی عظیمتر از انسانها نیست. البته، حاوی چیزهایی عظیم الجثه تر و برخوردار از قدرت جسمانی بیشتر هست؛ اما حاوی چیزی نیست که به معنای کامل واژه "برتر"، که شامل فضیلتهایی از قبیل عقل، رحمت، و سعادت نیز می شود، از ما برتر باشد.

[۵]. دیوید هاروی نظر طرفداران این موضع اصلی را بیان می کند وقتی که می نویسد: "پساتجددگرایان تاکید دارند [بر اینکه] ما نمی توانیم سودای باز نمود واحدی از جهان را در سر بهرورانیم یا جهان را بمنزله یک کل، و نه بمنزله اجزائی دائم التّغیّر، تصویر کنیم."

(The Condition of Postmodernity [Cambridge MA and Oxford UK: Blackwell, 1990], p.52).

[6]. Terry Eagleton, "Awakening from Modernity", **Times Literary Supplement**, 20 February 1987.

[۷]. برای برجسته ساختن تضاد میان پساتجددگرایی و دین، در این ادعا، عمداً اختلافات موجود میان ادیان را که در کتاب زیر مورد کند و کاو قرار داده ام وامی نهم:

Darrol Byrant (ed.), **Huston Smith: Essays on World Religions** (New York: Paragon House, 1992).

[۸]. در

Richard Kearney, **Dialogue with Contemporary Continental Thinkers** (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp.123-24.

[۹]. باید نوشته های فراوانی بخوانیم تا بیاموزیم که معنای این جمله چیزی نیست که [بظاهر]

می گوید. معنایش - بر طبق مندرجات کتاب Rodolphe Gasché, **The Táin of the Mirror** (Cambridge: Harvard University Press, 1986), p.281 - این است که "هیچ چیز بیرون از متن نمی تواند، مانند دلیل آخر، نقش رضایتبخشی داشته باشد"؛ و خود این جمله نیز ساده ترین طرز



بیان این مطلب نیست که چیزی بیرون از یک متن نیست که تعیین کند که آن متن فقط یک معنای موجه دارد.

[10]. John Caputo, "Good News about Alterity: Derrida and Theology", **Faith and Philosophy**, op.cit, p.453.

[11]. Walt Anderson, **Reality Isn't What It Used to Be** (San Francisco: Harper and Row, 1990), p.87.

[۱۲]. به بیان دیگر، "آنچه من تا بدین حد تحقیرآمیزش می‌یابم [در واقع] دفاع آگاهانه‌ی پساساختارگرایان

است از سبک در برابر محتوا" (Edward Slingerland, "Notes on the Poststructuralist")

(Code", **The American Scholar**, Autumn 1994, p.632).

[۱۳]. بنگرید به:

Jacques Derrida, "A Number of Yes", translated by Brian Holms, **Qui Parle** 2

(1988), pp.120-33.

[۱۴]. در: Richard Kearney, op. cit, p.124.

[۱۵]. جان کاپوتو از طرف دریدا، در op. cit., p.458، می‌گوید "الاهیات سلبی هرچه قدر سلبی

باشد بازهم مطلبی ایجابی می‌گوید."

[16]. John Caputo, **ibid.**

[۱۷]. کاپوتو این ارتباط را بسط می‌دهد. "اگرچه دریدا نویسنده‌ای متدین نیست و، تا آنجا که من

می‌دانم، نظرات دینی‌ای ندارد، به نظر من، اندیشه‌اش را نوعی حساسیت ناشی از کتاب مقدس، و

بگویم نوعی حساسیت شدید اغراق آمیز، تا حد فراوانی به سوی خواسته‌های شخص دیگر سوق داده

است، به سوی مطالباتی که دیگری از ما دارد، شخص دیگری که بیرونش گذاشته‌اند یا بیرونش

کرده‌اند و یا صدایی ندارد یا گوش شنوایی نمی‌یابد، و فاقد منزلت یا قوتی است" (ibid., p.466).

[18]. Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," in

Deconstruction and the Possibility of Justice (ed. Drucilla Cornell, Michel

Rosenfeld, and David Gray Carlson [New York: Routledge, 1992], pp.14-15.

[19]. John Caputo, **ibid.**, p.454, 457.

[۲۰]. در: David Berreby's review of Randy Allen Harris, **The Linguistics Wars**

(Oxford and New York: Oxford University Press, 1994), in **The Sciences**,



January/February, 1994, p.49.

[۲۱]. در نشست انجمن امریکایی فلسفه (the American Philosophical Association)، در دسامبر ۱۹۸۰، لحظه هیجان انگیزی پیش آمد و آن وقتی بود که ریچارد ررتی نقّادان خود را تحت فشار گذاشت تا نمونه‌هایی ارائه کنند از مواردی "که در آنها یک تحقیق فلسفی در باب مبانی نظری X فهم ما را از X افزایش داده باشد." به گمان بسیاری، تحدّی او بلا جواب مانده است، و اکنون، به نظر من، وقت آن است که همان تحدّی را با ساختشکنی بکنیم. خود را به مسأله مورد توجه این جستار محدود می‌کنیم و می‌پرسیم: آیا، مثلاً، در کتب یهود حتی یک عبارت هست که پیام دینی اش را بتوان، با به کارگیری مهارتهایی که دریدا دارد و مفسّران روحانی یهود، در طول قرون و اعصار، نداشته‌اند، عمق بیشتری بخشید؟

[22]. John Caputo, *op.cit.*, p.463.

[23]. Saul Bellow, *It All Adds Up* (New York: Viking, 1994), p. 97.

[۲۴]. این ستایش از روش، در برابر بصیرتهای شهودی، از بیماریهای فکری زمانه ماست. در ما نحن فیه، "حضورها" مورد سوءظن واقع می‌شوند و اعتماد، همه، متوجه روش ساختشکنانه می‌شود. اما "اگر بناست که عصب بینایی را وارسیم تا مطمئن شویم که بینایی امری است راستین و واقعی، لازم است که آنچه را که عصب بینایی را وارسی می‌کند نیز وارسیم، و این سخن بیمعنایی است که، به نحوی غیر مستقیم، اثبات می‌کند که علم به امور فوق حسی علمی است شهودی و نمی‌تواند غیر شهودی باشد" (فریتيوف شووان Frithjof Schuon)

[25]. David Loy, "Avoiding the Void: The Lack of Self in Psychotherapy and Buddhism," *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol.24, No.2 (1992), p.153.

[26]. Rene Roques, Preface to *Pseudo-Dionysius* (New York: Paulist Press, 1987), pp.7,6.

تاکید افزوده من است.

[۲۷]. "جان کلام ساختشکنی شُل کردن و باز کردن ساختارهاست ... اجازه دادن [به چیزها] تا آزادانه تر و ... باز [تر] عمل کنند. ساختشکنی ما را بر حذر می‌دارد از اینکه [چیزها را]، به نحوی از انحاء، محصور کنیم، زیرا این کار چیزی را در چاردیواری نظامها محبوس می‌دارد که تقلاً می‌کند تا آزاد شود" (Caputo, *op.cit.*, pp.456-57). نکته‌ای را که قبلاً گفتیم باز گوئیم: چه کنیم اگر این



نژادپرستی باشد که می‌کوشد تا از قید و بند قوانین ناظر به حقوق مدنی، که هم و غمشان همه این است که نژادپرستی را نیز تحت شمول خود آورند، آزاد شود؟

[28]. Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (Harper: San Francisco, 1976/1992).

[۲۹]. پایان استعمارگری، در پی جنگ جهانی دوم، به نحوی عجیب و ناگوار، با هرمنیوتیک سوءظن مارکس (Marx) درآمیخته شد. مارکس توانست، به شیوه کاملاً متقاعدکننده‌ای، نشان دهد که بسیاری از چیزهایی که طرفداران سرمایه‌داری حقیقت می‌انگارند، در واقع، ایدئولوژی-یعنی بازتاب منافع طبقاتی آنان- است، اما اخلاف او به این گمان باطل درافتادند که چون طرفداران سرمایه‌داری [هم] می‌پنداشتند که حقیقت مورد ادعایشان حقیقتی است عینی و [هم] مردم را سرمی‌کوفتند، پس باور به حقیقت عینی باید علت سرکوبی باشد. اگر دکارت (Descartes) نباشد سلطه طلبی هم نیست. و این رأیی است طرفه و طنزآمیز، زیرا مارکس هرمنیوتیک سوءظن خود را به صحنه آورد تا راه را برای دیدگاه خودش، که آن را عینی می‌دانست، هموار کند. با اینهمه، طرفداریش قوت داشتند و نرم‌نرمک حیات مستقلی در پیش گرفتند، و عاقبت (با کمک نیچه، فروید (Freud)، و دیگران) بر پدیدآورندگان خود شوریدند و اعتماد به حقیقت عینی را بکلی سست کردند.

نکته‌ای ضمنی اما مهم: اینکه علم، تا حدی که علم است، عینی است، و اینکه عینیت، اگر بافتی که تضمینش می‌کند بافت فراگیری نباشد، کاملاً عینیت نیست نکات بسیار مهمی‌اند، اما، در این جستار، من صرفاً باید صدق این دو نکته را مفروض بگیرم؛ و مجال دفاع از آنها را ندارم.

[۳۰]. در باب پایدگی، گزارش کلیفورد گیرتس را داریم که حاکی از این است که "اگرچه منطقاً محال نیست که انسانهایی [هیچ] مابعدالطبیعه‌ای نداشته باشند، به نظر نمی‌رسد که به چنین انسانهایی برخورد کرده باشیم" ("Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols," *Antioch Review* [1957], p.338.)

[۳۱]. تعریف ویتگنشتاین از حال عرفانی: احساس اینکه کاملاً در امن و امانیم.

[۳۲]. البته، این دقیقاً همان چیزی است که انسانشناسان پساتجدد انکار می‌کنند. رشته علمی‌ای که به عنوان کوششی برای کسب اطلاع از اقوام و فرهنگهای دیگر آغاز شد اکنون فکر و ذکرش همه عدم امکان این طرح است. فعلاً انسانشناسان با اعتراف به اینکه "واقعیات" راجع به اقوام دیگر فقط در ظاهر واقعیت‌اند جدیت خود را نشان می‌دهند. وقتی مقاصد بومیان، که دائم‌التغیر، وابسته به فرهنگ، متعارض، و در خور ساختشکنی‌اند، با مقاصد انسانشناسان، که به همان اندازه بیشاتند،



رویارو شوند، کدام امید است که مغزهای متفکر بتوانند برآورند؟ کسانی که به شوق فهم پای در راه می‌گذارند کارشان، عاقبت، به حرف زدن با خود می‌کشد؛ تک‌گویی ای در باب دلهره از تجارب میدانی ای که در آنها خود آنان و آزمایش شوندگان‌شان می‌کوشند تا از پیله‌های خود بیرون آیند، و این طرحی است که هم از اوّل محکوم به شکست است.

[33]. David Harvey, *op.cit.*, p.59.

[۳۴]. من وامدار رابرت شارلمان (Robert Scharlemann) ام که ربط کانتی اندیشی عقبمانده را با بحث من خاطر نشان کرد.

[۳۵]. حقیقت عینی است، و "حمله به عینیت مشهودترین جریان فکری عصر ماست،" (Paul Robinson, *Freud and His Critics* [Berkeley: University of California Press, 1993])

[۳۶]. کتاب رابرت کین، با مشخصات کتابشناختی زیر: Robert Kane, *Through the Moral Maze: Searching for Absolute Values in a Plularistic World* (New York: Paragon House, 1994) این نکته را به نحو قانع کننده‌ای بیان می‌کند.

[۳۷]. مراد ریچارد مدسن (Richard Madsen)، یکی از مصنفان کتاب *The Good Society*, Bellah et al (New York: Knopf, 1991) در درسگفتاری منتشر نشده است.

[38]. *San Francisco Chronicle*, 1 October 1992, A16.

[39]. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), p.59.

ارنست کاسیرر (Ernest Cassirer) در باب این نکته لاجوی را تأیید می‌کند: "مهمترین میراث تفکر باستان مفهوم و تصویر کلی یک عالم ذومراتب بود." (*The Individual and the Cosmos* in *Renaissance Philosophy* [New York: Harper and Row, 1964], p.9)

[40]. Ken Wilber, "The Great Chain of Being," *Journal of Humanistic Psychology*, Vol.33, No.3 (Summer 1993), p.53.

پی‌نوشتها:

* مشخصات کتابشناختی اصل این جستار این است:

Smith, Huston "The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder", *Faith and Philosophy*, Vol.12, No.3, July 1995, pp.409-22.



1. metanarrative

۲. Jean-Francois Lyotard ، فیلسوف فرانسوی (-۱۹۲۴) که مهمترین نظریه پرداز پساتجددگرایی محسوب می شود.

۳. Jacques Derrida ، پساتجددگرایی فرانسوی و رهبر جنبش قائل به ساختشکنی (-۱۹۳۰)

4. deconstruction

5. challenges

۶. FP ، که علامت اختصاری Faith and Philosophy است.

7. modern

8. postmodern

9. scientific

۱۰. Sir Isaac Newton ریاضیان و فیلسوف طبیعی انگلیسی (۱۶۴۲-۱۷۲۷)

11. Alan Wallace

۱۲. Richard Rorty فیلسوف و نقاد امریکایی (-۱۹۳۱)

13. Terry Eagleton

14. terroristic

۱۵. Georg Wilhelm Friedrich Hegel فیلسوف آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۳۱)

۱۶. Friedrich Wilhelm Nietzsche فیلسوف آلمانی (۱۸۴۴-۱۹۰۰)

۱۷. Martin Heidegger فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

۱۸. John Caputo

۱۹. Walt Anderson

20. a leaky theory

21. Schroedinger

22. alterity

23. Neo-Nazi

24. Ku Klux Klan

25. Randy Harris

26. Constructedness



۲۷. Saul Bellow نویسنده کانادایی تبار امریکایی (۱۹۱۵-)، برنده جایزه نوبل ادبیات در ۱۹۷۶.

۲۸. Buddha فیلسوف و معلم دینی هندی که بنیانگذار آیین بودایی است (?۴۸۳-?۵۶۳ ق.م).

29. the empirical ego

۳۰. Skanda. در آیین بودا، مراد از اسکندا هریک از پنج جزء ناپایدار و شخصی است که به هم پیوستن

موقتشان خود فردی را فراهم می‌آورد. این پنج جزء عبارتند از: بدن، احساس، ادراک، اراده، و آگاهی.

31. pratitya-samut-pada

32. Pseudo-Dionysius

۳۳. Yogi Berra بازیگر و مربی بیس بال امریکایی (۱۹۲۵-).

۳۴. [William Butler] Yeats شاعر، نمایشنامه‌نویس، مقاله‌نویس ایرلندی (۱۸۶۵-۱۹۳۹).

۳۵. Gertrude Stein نویسنده امریکایی ساکن فرانسه (۱۸۷۴-۱۹۴۶).

۳۶. Ezra [Loomis] Pound شاعر امریکایی ساکن ایتالیا (۱۸۸۵-۱۹۷۲).

۳۷. نوشته از راپوند.

۳۸. [Dame] Rebecca West نام مستعار Cicily Isabel Andrews نقاد و رماننویس انگلیسی

(۱۸۹۲-۱۹۸۳).

39. Roland Barth

40. Kaleidoscopic

۴۱. E[dward] M[organ] Forster رماننویس انگلیسی (۱۸۷۹-۱۹۷۰)

42. Spine

۴۳. George [Frederick] Will روزنامه‌نگار محافظه‌کار امریکایی (۱۹۴۱-).

44. eco-niche

۴۵. anatta. این واژه، که از لحاظ لغوی، به معنای "بیجان" است، دلالت دارد بر یکی از اصول عقاید

آیین بودا، و آن اینکه، در بن و در پس هیچیک از صور وجود پدیداری، نفس، ذات، یا موجود

جوهری پایدار دیگری وجود ندارد.

۴۶. maya. در آیین هندو، وهم یا عالم موهوم محسوسات.

۴۷. Atman در آیین هندو، نفس کلی که منشاء همه نفوس فردی و جزئی است.

۴۸. Buddha-nature ذات روشن شدگی و توانایی وصول به حالت روشن شدگی.



49. Universal Man

۵۰. [William] Blake شاعر و هنرمند انگلیسی (۱۷۵۷-۱۸۲۷).

51. Himalayas

52. Perspectivalism

۵۳. [Immanuel] Kant فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴).

54. Constructivism

55. Jonathan Rabin

56. David Harvey

۵۷. ideas در نظام فلسفی کانت، مراد از ایده‌ها مفاهیم عقلی ضروری، صوری، و نظم‌دهنده‌ای‌اند که در عالم حس هیچ‌ما به‌ازائی نمی‌توانند داشت (مانند مفهوم وحدت خود).

۵۸. sunyata حقیقت یا واقعیت نهایی که مطلقاً عاری از خصائص مشخصه و حتی ورای وجود و عدم تلقی می‌شود؛ خلا متعالی.

59. Nirguna Brahman

۶۰. Tao در آیین تائو، مبدا اعلای واحد که همه وجودها و تغییرها از آن نشأت می‌پذیرند؛ منشاء مطلق بی‌اسم و رسم همه واقعیتها که، چون برتر و فراتر از هر تمیز و تمایزی است، از وجود و عدم هم تعالی و تحاشی دارد.

61. Shankara

62. Nagarjuna

۶۳. [Ludwig] Wittgenstein فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۵۱).

64. dark matter

۶۵. detector در فیزیک، به هر وسیله و دستگاهی گفته می‌شود که دگرگونیهای فشار، دما، فلزات، مواد منفجره، و ... را نشان دهد.

66. Arthur Lovejoy

67. Ken Wilber

68. Syracuse

