

Mana and Sacredness in Marett's Thought

Ghorban Elmi*

Nazanin Jalili**

Abstract

This article, in a descriptive and analytical way, has investigated the concept and characteristics of Mana and the sacred in Marett's intellectual system. He, who primarily focuses on the anthropology of religion, emphasized emotion and feeling as the basic principle of analytical psychology of mind and human personality and the psychological components of religious belief, and instead of Tyler's animism, he offered pre-animism or animatism (the experience of Mana) as the first and the original religious experience. Marett interprets the subject of religious consciousness as Mana or sacred. The feeling of Mana is the feeling of the presence of a wonderful and mysterious power or force that forms the essence of primitive religion. Basically, religion was formed in response to the feeling of awe and in connection with it. The feeling of Mana is a mixture of fear, wonder and attraction that creates awe in humans. His minimal definition of religion includes the taboo-Mana formula, where taboo is the negative aspect of a sacred or supernatural entity, which "should not be approached without restraint." In its positive aspect, it is named Mana. Things that have Mana are also taboo. Marett's Mana, unlike Codrington's, is not power, but is entirely supernatural, i.e. religious and the core of religion.

Keywords: Religion, Sacred, Supernatural, Marett, Mana.

* Professor of Religions and Mysticism, University of Tehran (Corresponding Author), gelmi@ut.ac.ir

** M.A. Student of Religions and Mysticism, University of Tehran, njalili@ut.ac.ir.

Date received: 07/07/2024, Date of acceptance: 13/10/2024



Introduction

Robert Ranulph Marett, a British anthropologist, was a supporter of the evolutionist school of cultural anthropology. He primarily focused on the anthropology of religion. Marett's first academic position was a philosophy teaching chair in Oxford, where he became interested in anthropology after reading the book "Tradition and Myth" by Andrew Long. In 1910, Marett succeeded Tylor in the chair of cultural anthropology in Oxford. Criticizing Tylor's theory that early religion was belief in spirits, he proposed the theory of pre-animism and belief in a power called Mana. He believed that in Mana, we have evidence of a pre-animism stage; the stage in which the feeling dominates the thought or in which the thought is still not separated from the feeling. Marett was influential in bringing Mana to a wide English-speaking audience. His attempts to use this concept to explore the nature of supernatural and magical power are particularly telling of the difficulties that modern social theorists faced in trying to address issues of religion and social power. Therefore, in the opinion of this anthropologist, we see a new orientation in the study of primitive religion. His analysis of the history of religion was published for the first time in the book "The Threshold of Religion" published in 1909 and then elaborated in his other works. The first article of this book, which was published under the title "Pre-animistic religion" and which earned Marett's fame this way, contained his most key and original ideas, especially the concept of Mana, which is the subject of this article.

Materials and Methods

The method of this writing is descriptive-analytical and in some cases content analysis, which wants to present a general and clear picture of his attitude and opinion about the subject of religious experience. What is his approach in the field of the science of religion? What is his conceptualization of religion and religious evolution? It examines the concept and characteristics of Mana and sacred matter in Marett's intellectual system and answers the question of what the concept of Mana has as a subject of religious awareness, especially among primitive people.

Discussion and Result

In order to understand the concept of Mana and sacred matter and its position and characteristics in Marett's theory of science of religion, one must first define and perceive religion. In the first step of his theorizing, Marett presented the definition of religion and after pointing out the difficulties of this matter, he said: "It can be considered as an abbreviation of a composite or concrete state of the mind, in which different feelings and

ideas, together and directly are stimulation and source of action. To define and express the nature of religion, it should be said that "The Threshold of Religion", Marett's most important book about the nature and origin of religion, focuses on the concept of "threshold" between the natural world and the supernatural. Therefore, he considers religion to be the transition to the world beyond nature and communicating with God or Mana. In his explanation, Marett, instead of religion, pays attention to religiosity and considers it a feeling of awe and amazement in facing the mysterious and inexplicable aspects of the world, and this feeling of the sacred is the basis of all religious experiences. Therefore, the nature of religion or religious experience is to find ways through which people seek to connect with the Divine. Marett considers early religion not to be "belief in spirits" but animatism, or the feeling and belief in "Mana". In discussing what constitutes religious consciousness, Marett believes that despite the endless quarrels over words, anthropologists seem to be largely in agreement about the realities with which religion deals. These realities belong to the mental system and the objective system, and at the same time they are so related that they all have a common feature. Marett does not know a better term to express that common feature than "sacred matter".

Conclusion

Criticizing Tylor's theory, Marett considers it "short-sighted and limited because of its too much rationalism" and calls religion the feeling and experience of Mana (power). Marett says that religion is basically based on emotions and feelings and ideas and concepts are of secondary importance in it. This view had a great influence on the later studies of religion. Rudolf Otto's conception and understanding of the sacred was influenced by it, and Marett had an influence on sociologists of early religion such as Emile Durkheim, Max Weber, etc. The root of Mana is in the Pacific Ocean region. Marett's point of view in explaining the origin of religion is one of the emotionalist points of view. By criticizing the rationalist theories before him, with a psychological approach, Marett considers the individual experience of primitive man as a fundamental factor in the origin of religion and emphasizes the emotional dimension of this experience. Marett considers the origin of religion to be a feeling that is a mixture of fear, respect and amazement, which is induced in the primitive man when he encounters the world around him. He considers beliefs to be merely the manifestation of hidden roots - that is, feelings - which are the source of religious rituals and behaviors, and beliefs play a secondary role in religion. The primitive man sees his surroundings full of objects and phenomena that are mysterious to him. He attributes this mysterious feature to a transcendental and mysterious "force" that cannot be "perceived" but can be "felt"

and is all-pervasive. According to Mart, this feeling is the focus of a stage in the history of the evolution of religion, which he calls "supernaturalism" and believes that this stage is the precursor to the emergence of human religious thought. In the pre-animist theory, a vague force called Mana takes the first place and belongs to religious consciousness. In criticizing Mart's point of view, it should be said that the primitive man in Marett's view is an excessively dreamy and passive creature who constantly feels "fear mixed with awe" that the world around him instills in him; He is afraid and trembling. But ethnological data shows that primitive man is not so much subject to nature.

Bibliography

- Bengtson, D. R. (1979), "Marrett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47, no. 4, 645-659.
- Codrington, R. H. (1891), *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford: Clarendon.
- Eliade, M. (1996), *Religious Studies*, trans. Bahaaddin Khorramshahi, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Hamilton, M. (1389), *Sociology of Religion*, trans. Mohsen Talasi, Tehran. [in Persian]
- Marett, R. R. (1912), *Anthropology*, New York: Henry Holt and Company; London: Williams and Norgate.
- Marett, R. R. (1914), *The Threshold of Religion; Second, Revised and Enlarged*, London: Methuen and Co.
- Marett, R. R. (1915), "Mana", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. 8, Edinburgh: T & T Clark, Charles Scribner's Sons.
- Marett, R. R. (1916), "Origin and Validity in Religion", *The American Journal of Theology*, vol. 20, no. 4, 517-535.
- Marett, R. R. (1920), *Psychology and Folk-lore*, London: Methuen and Co.
- Marett, R. R. (1935), *Head, Heart and Hands in Human Evolution*, London: Paternoster House.
- McQuarrie, John (2010), *Religious Thought in the 20th Century*, trans. Behzad Saleki, Tehran: Amir Kabir Publishing House. [in Persian]
- Meyer, B. (2015), "How to Capture the 'wow': R.R. Marett's Notion of Awe and the Study of Religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 22, 7-26.
- Pals, D. (2014), *Seven Theories about Religion*, trans. Mohammad Aziz Bakhtiari, Imam Khomeini Research Institute. [in Persian]
- Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, London: Oxford University Press.
- Ruel, M. J. (1968), "Marett, Robert Ranulph", *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
- Styers, R. (2012), "Mana and Mystification: Magic and Religion at the Turn of the Twentieth Century", *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, 226-243.
- Waardenburg, J. (1999), "Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research", *Introduction and Anthology*, De Gruyter.

مانا و امر قدسی در اندیشه مارت

قربان علمی*

نازنین جلیلی**

چکیده

این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی به بررسی مفهوم و ویژگی‌های مانا و امر قدسی در نظام فکری مارت پرداخته است. او، که در درجه نخست بر انسان‌شناسی دین تمرکز دارد، بر عاطفه و احساس به عنوان اصل اساسی روان‌شناسی تحلیلی ذهن و شخصیت انسان و مؤلفه‌های روان‌شناختی باور دینی نیز تأکید کرده و به جای آنیمسم تایلر، پیشاآنیمسم یا آنیماتسم (تجربه مانا) را به عنوان صورت نخستین و اصیل تجربه دینی عرضه داشت. مارت از متعلق آگاهی دینی تعبیر به مانا یا امر قدسی می‌کند. احساس مانا احساس حضور یک قدرت یا نیروی شگفت‌انگیز و رازآلود است که گوهر دین ابتدایی را تشکیل می‌دهد. اساساً دین در پاسخ به احساس هیبت و در ارتباط با آن شکل گرفته است. احساس مانا آمیزه‌ای از احساس هراس، اعجاب، و جاذبه است که در انسان ایجاد هیبت می‌کند. تعریف حداقلی او از دین شامل فرمول تابو-ماناست که تابو جنبه منفی و سلبی امر قدسی یا موجود فراطبیعی است، که «نباید بی‌محابا به آن نزدیک شد». در جنبه مثبت و ایجابی آن ماناست. چیزهایی که مانا دارند تابو نیز هستند. مانای مارت، برخلاف کودرینگتون، قدرت نیست، بلکه کاملاً ماورای طبیعی، یعنی مذهبی و هسته اصلی دین، است.

کلیدواژه‌ها: دین، امر قدسی، ماوراءالطبیعه، مارت، مانا.

* استاد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، gelmi@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، njalili@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲



۱. مقدمه

رابرت رانولف مارت (Robert Ranulph Marett) مردم‌شناس بریتانیایی و از طرفداران مکتب تطورگرایی انسان‌شناسی فرهنگی بود؛ مکتبی که توسط همکار قدیمی او، ادوارد برنت تایلر (Edward Burnett Tylor)، تأسیس شد. مارت در درجه نخست بر انسان‌شناسی دین تمرکز داشت و با مطالعه منشأ تطوری ادیان، نظریه «جان‌دارانگاری» (animism) تایلر را اصلاح کرد تا مفهوم مانا (mana) را نیز در بر گیرد. تایلر آنیمیزم را نخستین صورت دین می‌دانست، اما مارت پس از او به داده‌های زبانی کودرینگتون (Robert Codrington) در مورد مانا دست یافت و در نظر گرفتن این مفهوم بود که او را به نظریه پردازی مجدد در نظریه تایلر در تبیین دین و ارائه دیدگاهی دیگر سوق داد.

نخستین جایگاه آکادمیک مارت کرسی تدریس فلسفه در آکسفورد بود و در آن زمینه نیز بیش‌تر به مطالعات فلسفه اخلاق و باورها و اعمال دینی می‌پرداخت. او با خواندن کتاب سنت و اسطوره (1884 *Custom and Myth*)، نوشته اندرو لانگ (Andrew Lang)، به انسان‌شناسی علاقه پیدا کرد. هنگامی که مقاله «اخلاق نژادهای بدوی» (The Ethics of Savage Races) خود را برای شرکت در جایزه فلسفه اخلاق سبز (The Green Moral Philosophy Prize) در ۱۸۹۳ ارائه کرد و تایلر در آن عضو کمیته بررسی مقالات بود، با وی آشنا شد. پس از آن، همکاری این دو نفر در زمینه مطالعات دین ادامه یافت. مارت در ۱۹۱۰ جانشین تایلر در کرسی انسان‌شناسی فرهنگی آکسفورد شد. در ۱۹۱۴، تحت تأثیر مکتب جامعه‌شناسی فرانسه، دپارتمان انسان‌شناسی اجتماعی را تأسیس کرد و تا ۱۹۳۶ در این سمت باقی ماند (Waardenburg 1999: 257). پس از او، رادکلیف براون (Alfred Radcliffe Brown) جانشین وی شد. او هم‌چنین به مطالعه آثار پیش از تاریخ علاقه داشت؛ با این حال، ناقدانی چون ایوانز پریچارد (Evans Pritchard) او را یک انسان‌شناس تحقیق کتاب‌خانه‌ای خواندند که ذهنیت بدوی را از درون اتاق کارش در آکسفورد ترسیم کرده است (Pritchard 1965: 35). این خلایق بود که مارت نیز در کار خود احساس می‌کرد و دانشجویانش را به سمت کار میدانی سوق می‌داد (Marett 1920: 2).

مارت مانند انسان‌شناسان دیگر به دنبال یافتن نخستین صورت دین و متعلق آگاهی دینی در جوامع ابتدایی بود. نظریه رایج در آن زمان جان‌دارانگاری مورد ادعای تایلور مبنی بر صورت آغازین مذهب بود. او با نقد این نظریه که دین آغازین را باور به ارواح می‌دانست نظریه پیش‌آنیمیزم و اعتقاد به قدرتی به نام مانا را مطرح کرد. او بر این باور بود که در مانا شواهدی از یک مرحله پیش از جان‌دارانگاری داریم؛ مرحله‌ای که در آن احساس بر فکر غالب است. او در

انتقال مانا به مخاطبان گسترده انگلیسی زبان بسیار تأثیرگذار بود و تلاش های او برای استفاده از این مفهوم برای کشف ماهیت قدرت ماورای طبیعی و مسحورکننده به ویژه گویای مشکلاتی است که نظریه پردازان اجتماعی مدرن در تلاش برای پرداختن به مسائل دین و قدرت اجتماعی با آن مواجه شده بودند (Styers 2012: 222). لذا در آرای این مردم شناس شاهد جهت گیری تازه ای در مطالعه دین ابتدایی هستیم. این مقاله، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مفهوم و ویژگی های مانا و امر قدسی در نظام فکری مارت پرداخته و به این پرسش پاسخ می دهد که مانا، به عنوان موضوع آگاهی دینی، به ویژه در میان مردم ابتدایی چه مفهوم و ویژگی هایی دارد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره آرای مارت در باب دین آثار بسیار محدودی در اختیار داریم؛ سجاد دهقان زاده و لایلا یعقوبی در مقاله ای، تحت عنوان «واقعیت غایی دینی تأملی بر آرای رابرت رانولف مارت باتوجه به کتاب *آستانه دین*» (۱۴۰۲)، به گزارش کتاب مارت پرداخته اند. همچنین، همیلتون در کتاب *جامعه شناسی دین* (۱۳۷۷) کلیاتی مختصر در خصوص اندیشه های مارت بیان کرده است. با وجود اهمیت و جایگاه نظریه مارت درباره دین و طرح مانا به عنوان نخستین متعلق و موضوع تجربه دینی بشر از سوی او می توان گفت تقریباً کاری نظام مند و منسجم به زبان فارسی در جهت شناساندن این مفهوم مهم و برجسته صورت نگرفته است که بعدها نظر بسیاری از دین پژوهان در حوزه انسان شناسی دین، روان شناسی دین، و به ویژه پدیدارشناسی را به خود جلب کرد و چالش های فکری بسیاری را سبب شد. این مقاله، به لحاظ محتوا، منابع، رویکرد، و یافته ها متفاوت با این نوشته هاست.

۳. ویژگی های فکری مارت

مارت، علاوه بر تمرکز بر انسان شناسی دین، بر مؤلفه های روان شناختی باور دینی نیز تأکید داشت و در مواردی متعدد، فرضیه هایی متفاوت با پیشینیان خود ارائه کرد، که به شرح زیر است:

۳.۱. لزوم توجه به رویکرد روان شناختی اجتماعی در مطالعات دین شناسی

جامعه دینی، به جای فرد دینی، باید به عنوان مسئول اصلی احساسات، افکار، و اعمالی که دین تاریخی را تشکیل می دهد تلقی شود (Marett 1914: 127). در میان انسان های ابتدایی، دین من

مطابقت دارد با نظامی از مناسک که جامعه من برای حفظ خود در برابر تمام خطرهای واقعی یا خیالی که آن را تهدید می‌کند به آن‌ها متوسل می‌شود (Marett 1915: 379). مقررات مربوط به تابو نیز پیش از هرچیز تشریفات عرفی، سنتی، و بخشی از قانون نانوشته جامعه هستند. بنابراین، باید حداقل بخشی از نیرویی که آن‌ها را مؤثر می‌کند به این واقعیت، یعنی جامعه، نسبت داده شود. همیشه مجازات‌های مشخصاً اجتماعی وجود دارد که تابوشکن از آن می‌ترسد. البته، علاوه بر این تحریم اجتماعی، تحریم دینی هم مطرح است. به زبان امروزی، دولت و کلیسا به‌طور جدایی‌ناپذیری یکی هستند و غیرقانونی بودن مصداق کفر است (Marett 1914: 80-81).^۱

۲.۳ تأکید بر عاطفه و احساس به عنوان اصل اساسی روان‌شناسی تحلیلی ذهن و شخصیت انسان

هرچند مخالفان مارت را به صرف جای‌گزینی احساس با اعتقاد متهم می‌کنند (Ruel 1968: 566)، اما او در این زمینه نظر روان‌شناسی تحلیلی از ذهن را می‌پذیرد، که آن را به عنوان سه‌گانه‌ای از کارکردهای شامل احساس، اندیشه، و عمل می‌داند، و درعین حال، احساس و عاطفه را پایه و اصل می‌داند. دین هم بیش و پیش از هرچیز با این بُعد ذهن و وجود انسان سروکار دارد. پس از آن، بُعد عمل و سپس اندیشه مطرح می‌شود (Marett 1935: 86). بدین ترتیب، وقتی انسان بدوی به سنگی با شکلی منحصر به فرد می‌رسد که توجه او را جلب می‌کند، در ابتدا اطمینان می‌یابد که این یک سنگ معمولی نیست و حتماً باید مانا در آن باشد، پس آن را برمی‌دارد و در ریشه درخت خود می‌کارد تا بارور شود. سپس، برای خود دلیل و شاهد می‌آورد و استدلال می‌کند که واقعاً مانا در آن سنگ وجود دارد (Marett 1915: 376). این همه به آن دلیل است که ماده اصلی دین، از نظر مارت، «فراطبیعی» (supernatural) است که اساساً موضوعی مربوط به احساس است، نه عقل (Ruel 1968: 566). از این رو، مارت دین را برپایه هیجانی عاطفی استوار می‌داند که در لحظات بحران، در نقطه‌ای که فکر از هم می‌پاشد، پدیدار می‌شود (Meyer 2015: 17). درواقع، این ایده مانا بود که جایگاه ماهیت دینی را برای انسان بدوی از ساحت عقل (باور) به ساحت احساس (هیبت) کشاند (Bengtson 1979: 653).

۳.۳ اصالت و تقدم رفتارهای دینی و مناسک بر باورداشت‌ها و عقاید و ریشه‌داشتن آن‌ها در احساسات

اساس کار در فهم و تبیین دین و جادو هم کنش مناسک‌آمیز است و باورداشت‌ها در این قضیه نقش درجه دوم دارند، چنان‌که مارت می‌گوید: «دین ابتدایی بیش‌تر با رقص بیان می‌شود تا با

مانا و امر قدسی در اندیشه مارت (قربان علمی و نازنین جلیلی) ۱۸۹

اندیشه» (همیلتون ۱۳۸۹: ۸۴). پس از این مرحله است که اساطیر وارد عمل می‌شوند تا چرایی و چگونگی آن مناسک را توضیح دهند و آن را تبیین کنند (Marett 1914: 17).

۴.۳ پیشاآنیمیسم یا آنیماتیسم (تجربه مانا) به عنوان صورت نخستین و اصیل تجربه دینی به جای آنیمیسم (جان‌دارانگاری) تایلر

به عقیده مارت، این نوع تجربه مقدم بر اعتقاد به ارواح و بنیادی‌تر از آن است و نخستین و اصیل‌ترین صورت تجربه دینی را بازمی‌نماید که کهن‌تر از جان‌دارانگاری است. او توضیح تایلر را در مورد آنیمیسم می‌پذیرد، اما این ادعای او را که نخستین صورت دین است مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر او، جان‌دارانگاری تحول بعدی انگیزه‌هایی است که نخستین بار و به صورت خودجوش، از عواطف ناشی از تجربه مانا برخاسته بودند (همیلتون ۱۳۸۹: ۸۴-۸۵).

۵.۳ یک‌سانی و عدم تمایز دین و جادو در دوره پیشاآنیمیسم

مارت چنین می‌اندیشد که در مرحله پیش از جان‌دارانگاری، دین و جادو تمایز آشکاری از هم ندارند و اصطلاح «دین جادویی» را در مورد آن به کار می‌برد (همان: ۸۵)؛ حوزه‌ای که به بیان دقیق‌تر نه جادویی است و نه دینی، زیرا این اصطلاحات ارزش‌گذاری هنوز جای‌گیر نشده‌اند (Marett 1914: 114). سهم ویژه جادو در دین، در انواع پدیده‌های جادویی، همان ایده مانا بود (ibid.: 58)، یعنی در وهله نخست، مانا عنصر مشترک دین و جادوست (Bengtson 1979: 653). در واقع، او معتقد است بسیاری از آنچه تاکنون به عنوان جادو طبقه‌بندی شده است یک نوع دین ابتدایی است (Marett 1914: xxi).^۲

۶.۳ معرفی مفهوم «سنت» در برابر اصطلاح برجسته «فرهنگ» از انسان‌شناسی تایلر

او در آثار خود هیچ استفاده‌ای از این مفهوم محوری مکتب تایلر نکرده است و اصطلاح گسترده‌تر سنت را از نظر روش‌شناختی مهم‌تر می‌داند (Ruel 1968: 565). می‌توان گفت دین انسان بدوی نه تنها بخشی از عرف و سنت او، که تمام عرف و سنت اوست. بین او و آن عنصر ناشناخته چیزی جز عرف و سنت وجود ندارد. از این رو، محافظه‌کاری، که بر حفظ سنت‌ها و ارزش‌های موجود تأکید دارد، در دین ذاتی و اصیل است. پاسخی که در برابر سؤال انسان بدوی مبنی بر «چرا باید این کار را انجام دهیم؟» قرار می‌گیرد این است: «چون سنت است، درست است». «چرا نباید به جای آن کار دیگری انجام دهیم؟»، «زیرا در آن صورت اتفاق مهیب و هیت‌ناکی برای همه ما خواهد افتاد» (Marett 1912: 122-123).

۷.۳ معرفی انسان به عنوان نقطه شروع و منشأ شکل‌گیری تجربه دینی

حتی اگر محرک دین از بیرون باشد، یعنی از جانب خدا و از طریق وحی یا از جانب جهان و از طریق برانگیختن هیبت از شگفتی‌های آن، باز هم منشأ شکل‌گیری این تجربه انسان متکی به خود است و اوست که به عنوان موضوع تجربه دینی در نظر گرفته می‌شود (Marett 1914: 134). این نقطه تمایز اندیشه مارت و اتو (Rudolf Otto) است. اتو نظریه دین خود را بر وجود نیرویی متعالی استوار کرد، اما مارت انسانی را که این‌جا و اکنون در درون خود به چنین نیرویی دست می‌یابد به عنوان نقطه شروع و منشأ در نظر می‌گیرد (Meyer 2015: 17).

در نتیجه این نقدها، مارت تعریف موجود از دین را نپذیرفت و به ارائه نظریه جدید خود پرداخت. تحلیل او از تاریخ دین برای نخستین بار در کتاب *آستانه دین (The Threshold of Religion)* که ۱۹۰۹ منتشر شد و سپس در سایر آثارش شرح و بسط یافت. نخستین مقاله از این کتاب، که با عنوان *دین پیشا/نیمستی* منتشر شد و شهرت نخستین مارت از این طریق به دست آمد، دربردارنده کلیدی‌ترین و اصلی‌ترین ایده‌های او به‌ویژه مفهوم مانا بود که موضوع بحث این مقاله است. منبع پژوهش حاضر، علاوه بر کتاب مذکور، *انسان‌شناسی (Anthropology 1912)*، *روان‌شناسی و فولکلور (Psychology and Folklore 1920)*، «سر، قلب، و دست‌ها در تطور انسان» (1935) *Head, Heart, and Hands in Human Evolution*، و مدخل «مانا» از *دایرةالمعارف مذاهب و اخلاقیات هستینگز (Encyclopedia of Religions and Ethics 1915)* است و به‌فراخور بحث، به اصلاحات و تغییرات نظریه مارت در طول زمان نیز اشاره می‌شود.

۴. مفهوم مانا و امر قدسی در نظریه مارت

برای پی‌بردن به مفهوم مانا و امر قدسی و جایگاه و ویژگی‌های آن در نظریه دین‌شناسی مارت باید نخست به تعریف و تلقی او از دین پرداخت.

۱.۴ تعریف دین

مارت در نخستین گام از نظریه‌پردازی خود به ارائه تعریف دین پرداخته و پس از اشاره به دشواری‌های این امر، آورده است: «می‌توان آن را مخفف یک حالت ترکیبی یا انضمامی از ذهن دانست که در آن، احساسات و ایده‌های مختلف، همراه هم و به‌طور مستقیم، تحریک‌کننده و منشأ عمل هستند» (Marett 1914: 5).

نظریه لانگ مبنی بر پدید آمدن دین از موجودات متعالی بدوی، که عمدتاً ضد آنیمیزم تایلر در تعریف دین ابتدایی بود، تا اندازه‌ای نشان داد که باور به خدای انسان‌وار در تعریف اصولاً امری مهم است. به عبارت دیگر، موجودات متعالی لانگ خدایان انسان‌وار بزرگ و غیرمادی بودند، نه ارواح غیرانسان‌وار. مارت این تفسیر را با نظریه دین‌شناسی خود سازگار دانسته و می‌گوید: «من نیز گفته‌ام که در جنوب شرقی استرالیا این موجودات متعالی به همین ترتیب تاحد زیادی از شخص‌وارگی و انسان‌انگاری چورینگا (bull-roarer) تطور یافته‌اند»، همان‌طور که چورینگا ابزاری است برای ساختن رعد و باران که باعث رشد گیاهان می‌شود، همتای انسان‌وار آن با خدای آسمان، که رعد و برق را ایجاد کرده و باران را نازل می‌کند، شناخته می‌شود (ibid.: 145-146). پس، چورینگا جای خود را به دارامولون (Daramulun)، خدای رعد و برق آسمان‌ها، داد، اما این مانع از پرستش چورینگا نشد؛ زیرا عادت داستان‌گویی ذهن انسان بدوی به او می‌گفت از آن‌جا که دارامولون، آن موجود متعالی، در آسمان زندگی می‌کند، شکل انسان‌وار او باید وظیفه وی را روی زمین انجام دهد. باین‌همه، دارامولون همواره همان قدرتی را دارد که در مراسم بلوغ و تشرف تشخیص می‌یابد (ibid.: 167-168). مارت در جای دیگر (Marett 1912: 123) همین دارامولون متعالی را نیز دارای شکل انسانی می‌داند، زیرا انسان بدوی تصویری از او را برای خود ترسیم کرده بود که به دور آن می‌رقصید و نام او را فریاد می‌زد.

برای تعریف و بیان ماهیت دین باید گفت که «آستانه دین، مهم‌ترین کتاب مارت درباره ماهیت و منشأ دین، متمرکز بر مفهوم «آستانه» بین جهان طبیعی و ماورای طبیعی است؛ لذا وی دین را عبارت از گذر به جهان ماورای طبیعت و برقراری ارتباط با خدا یا مانا می‌داند. مارت در تبیین خود به جای دین به دین‌داری توجه دارد و آن را احساس هیبت و حیرت در مواجهه با جنبه‌های اسرارآمیز و غیرقابل توضیح جهان می‌داند و این احساس امر قدسی پایه و اساس تمام تجربیات دینی است. لذا ماهیت دین یا تجربه دینی یافتن راه‌هایی است که انسان‌ها از طریق آن به دنبال ارتباط با امر الاهی بوده و هستند. تجربه دینی اساساً احساسی و شهودی است تا عقلانی یا فکری. البته نقش مناسک و نمادها در اعمال دینی را، که می‌توانند به ایجاد حس ارتباط با امر الاهی کمک کنند، نباید نادیده گرفت. او هم‌چنین به نقش مهم دین در توسعه تمدن و فرهنگ بشری هم توجه دارد. لذا دین چیزی است که ضمن داشتن خاستگاه عاطفی و احساسی، از طریق باورها و مناسک چهارچوبی را برای سازمان‌دهی اجتماعی و احساس معنا و هدف در زندگی فراهم می‌کند. بنابراین، دین دراصل پرستش مانا بوده است. در مانا شواهدی از یک مرحله پیش از جان‌دارانگاری داریم؛ مرحله‌ای که در آن احساس بر فکر غالب است یا در آن فکر و اندیشه هنوز از احساس جدا نشده است.

۲.۴ جایگاه مانا در تعریف مارت از دین

مارت، در پی یافتن اصطلاحی خاص برای مادهٔ خام دین، واکان (wakan) یا واکاندا (wakanda) را پیش‌نهاد می‌دهد، زیرا به‌طور مبهم بر قدرت، تقدس، کهن‌بودن، شکوه و عظمت، و جان‌داری و فناپذیری اشاره دارد و بهتر از هر کلمهٔ دیگری می‌تواند در زبان انگلیسی به «راز» ترجمه شود. حال اگر بخواهیم نزدیک‌ترین اصطلاح آشنا به واکان را بیابیم، باید از «ماوراءالطبیعه» استفاده کنیم. لذا عنصر خاص و خالص دین در اندیشهٔ مارت همان ماوراءالطبیعه است. در این جا انتخاب «ماوراءالطبیعه» از «مقدس» (sacred) بهتر است، زیرا کلمهٔ لاتین sacer صرفاً معادل تابو (جنبهٔ سلبی ماوراءالطبیعه) است، در صورتی که مانا جنبهٔ اثباتی آن است (Marett 1914: 109-110). از این رو، فرمول تابو- مانا به‌عنوان تعریف مارت از دین ارائه می‌شود.

سرچشمهٔ عواطفی که حاکم بر رفتار دینی مناسک‌آمیزند احساس حضور یک قدرت یا نیروی شگفت‌انگیز و رازآلود است که مارت واژهٔ «مانا» را در مورد آن به‌کار می‌برد و اساساً مفهوم و ایدهٔ کلی را، که توسط مانا بیان و نمایان می‌شود، گوهر دین ابتدایی می‌داند (ibid.: xxiii). او قائل است که مانا در بسیاری از چیزها رخنه می‌کند و به چیزهای معینی محدود نیست، هر چند برخی بیش‌تر از دیگران مانا دارند. چیزهایی که مانا دارند عموماً از طریق تابوها از چیزهای معمولی جدا نگاه داشته می‌شوند (همیلتون ۱۳۸۹: ۸۴)؛ گویی به دنیای شگفت‌انگیزی تعلق دارند که دنیای روزمره با مرزی مشخص شده از آن جدا شده است (Marett 1914: xxvii). نقدی که پرچارد در این جا به مارت وارد می‌کند آن است که او از چرایی وجود مانا در این چیزها سخنی نمی‌گوید (Pritchard 1965: 33).

نظریهٔ مارت دربارهٔ ماهیت تجربهٔ دینی به‌گونه‌ای است که درنهایت، شاهد یک ترکیب دوگانه و یک دوگانگی درعین وحدت از دو عنصر تابو و مانا هستیم. تابو درعمل عنصری منفی و سلبی است؛ چیزی است که از دنیای روزمره و اتفاقات عادی جداست. پس، عملکردش به‌طور خلاصه آن است که این تجربه را با محدودیت عینی و حدودمرزهای بیرونی خود ارائه کند، در صورتی که عملکرد مانا مثبت و ایجابی است. مانا آن چیزی است که تصور می‌شود فراتر و متعالی از دنیای معمولی است و درعین حال اعجاب‌انگیز و هیبت‌ناک است. بنابراین، کارکرد اصلی آن ارائهٔ این تجربه با محتوای درونی و ذاتی ویژهٔ آن است (Marett 1914: xxviii). تابو و مانا همیشه بر یک‌دیگر دلالت دارند، به‌طوری که هرکدام به‌تنهایی می‌تواند به‌جای کل این مفهوم دوسویه بایستد، چنان‌که تابو نام کلی نظام دین در هاوایی بود (Marett 1915: 379).

ماوراءالطبیعه یا امر مقدس در اندیشهٔ مارت دارای دو جنبهٔ منفی و مثبت است و فرمول تابو- مانا، به‌عنوان تعریف حداقلی او از دین، جای‌گزین آنیمیسم می‌شود (Marett 1914: 100)؛

تحدید حدودی که دقیقاً با تمایزی مطابقت دارد که انسان بدوی، هم در نظر و هم در عمل، بین جهان ماوراءالطبیعه و جهان روزمره و معمولی قائل است (Marett 1915: 379). البته این مسئله تمایز مقدس و نامقدس در میان انسان‌های بدوی مبحث دامنه‌داری است، چنان‌که الیاده اساساً چنین تمایزی را زائیده ادیان توحیدی و پیشرفته می‌داند. آن‌چه آن‌ها «دینی» می‌نامند در جوامع بدوی آمیخته و آموخته با زندگی روزمره است که هرگز در عمل و نظر نمی‌توان آن را از سایر شئون زندگی جدا کرد یا بین آن‌ها فرق گذاشت. در اندیشه مارت نیز بالاین‌که اصل وجود چنین تمایزی به شدت تأیید می‌شود (اساساً تابو یعنی تمایز نهادن میان دنیای مقدس و نامقدس)، اما ماهیت و چگونگی این تمایز دقیقی که از آن سخن می‌گوید چندان واضح و روشن نیست، زیرا خود در جایی دیگر (Marett 1914: 106) مدعی است که این تمایز برای انسان بدوی آن‌گونه نیست که یک محقق متمدن امروزی می‌فهمد. ما معنای «سکولار» را از مفهوم مانا جدا می‌انگاریم، اما همین واژه نیز در اندیشه انسان بدوی آن‌گونه فهم نمی‌شود که در ذهن انسان مدرن.

البته مانا و تابو صرفاً با بُعد نخست یا وجودی ماوراءالطبیعه سروکار دارند و با بُعد دوم یا اخلاقی آن هیچ ارتباطی ندارند. به زبان فلاسفه، از هست‌ها و واقعیت‌ها سخن می‌گویند، نه قضاوت‌های ارزشی و بایدها؛ به عبارت دیگر، از مقوله‌های سازنده‌اند، نه هنجاری؛ بنابراین، رویه‌روشدن بی‌محابا با هرچه ماوراءالطبیعه است می‌شود تابو که خطرناک است و تمام این‌ها برای ذهن بدوی تمایزات وجودی‌اند (ibid.: 111). این نکته را می‌توان در فقدان اهمیت اخلاقی مانا به وضوح دید، از آن جهت که ظرفیت و عاملیت رازآلودگی برای خیر و شر را به صورت یک‌سان در خود دارد و به تعبیری، شمشیر دولبه است. همان‌طور که انرژی الکتریکی ممکن است به صورت یک‌سان در خدمت عمومی و یا نیت مجرمانه مورد بهره‌برداری قرار گیرد، مانا نیز خود را در معرض دست‌یابی متخصص قرار می‌دهد، چه انگیزه او اخلاقی باشد و چه برعکس (Marett 1915: 377). ماوراءالطبیعه، که در دو ویژگی تابو و مانا نمایش داده می‌شود، اخلاقی (moral) یا ضد اخلاقی (immoral) نیست، بلکه صرفاً غیر اخلاقی (unmoral) است (Marett 1914: 113-114).

۳.۴ مفهوم مانا

مارت با این اعتقاد که دین آغازین نه «باور به ارواح»، بلکه آنیماتیسم یا احساس و اعتقاد به «مانا» است برای بیان ماهیت دین و منشأ آن مفهوم مانا را از کودرینگتون قوم‌نگار وام گرفته است و با بهره‌گیری از یافته‌ها و تعریف‌های دیگران، تعریف دیگری از آن و ویژگی‌ها و

خویش‌کاری‌های آن را ارائه می‌دهد تا بتواند به بیان نظریه خود در تبیین دین بپردازد. کودرینگتون می‌گفت:

مانا نیروی کاملاً متمایز از قدرت فیزیکی است که به هر طریقی برای خیر یا شر عمل می‌کند و داشتن آن بزرگ‌ترین مزیت محسوب می‌شود. یک قدرت یا تأثیر ماوراءالطبیعی است که خود را در نیروی مادی یا در هر نوع قدرت یا برتری که یک انسان در اختیار دارد نشان می‌دهد. آنچه برای تأثیرگذاری در هر چیزی که فراتر از قدرت عادی انسان است خارج از فرایندهای معمول طبیعت عمل می‌کند (Codrington 1891: 118-119)

کودرینگتون این مفهوم را از قبایل ملانزی (Melanesian) گرفته است. ادوارد تریگر (Edward Treager) نیز همین ویژگی‌ها را برای مانا در کاربرد پولینزی (Polynesian) آن ذکر می‌کند: «قدرت ماوراءالطبیعی، نفوذ الاهی، داشتن ویژگی‌هایی که افراد یا چیزهای عادی از آن برخوردار نیستند» و مشخصاً آنچه را می‌توان امروزه «سکولار» نامید از مانا متمایز می‌کند (Marett 1914: 105-106). شمول اصطلاح مانا و مشتقات آن به‌حدی است که در گویش‌های مختلف پولینزی، تمام دایره واژگان روان‌شناختی (از جمله میل و طلب، عشق، آرزو، احساس، فکر، باور، وجدان و ضمیر باطن، روح، و قلب) را شامل می‌شود (Marett 1915: 376)؛ گویا همه‌گونه معانی شناور در همسایگی خود را جذب و در خود حل می‌کند (Marett 1914: 88).

در گزارش کودرینگتون باید به سه نکته ویژه اشاره کرد: ۱. قدرت یا برتری مانا «به‌نوعی ماوراءالطبیعی» است، تا آن‌جا که «برای تأثیرگذاری در هر چیزی که فراتر از قدرت عادی انسان است خارج از فرایندهای رایج طبیعت عمل می‌کند»؛ ۲. حتی اگر به‌خودی‌خود غیرشخص‌وار و شبیه یک تأثیر یا نیرویی مانند الکتریسیته باشد، از این جهت که می‌تواند یک شیء مادی به‌عنوان حامل خود داشته باشد، «اساساً سرچشمه آن متعلق به موجودات شخص‌وار است»؛ ۳. «به هر طریقی برای خیر و شر عمل می‌کند»، یعنی ممکن است «برای منفعت یا آزار دوست و دشمن» مورد استفاده قرار گیرد و از این‌رو به یک اندازه در خدمت دین و سحر و جادو باشد.

به گفته کودرینگتون، مانا بخش خاصی از روح یا ارواح است. هرچند همه انسان‌ها روح دارند، اما برخی از انسان‌ها مانا ندارند؛ کسانی مانا دارند که از موقعیت اجتماعی بالایی برخوردارند (Codrington 1891: 25). اما مارت مانا را موضوع تجربه دینی و دین آغازین، آنیماتیسم، دانسته و صریحاً مانا را به‌عنوان یک مقوله کلیدی برای تحلیل و تبیین دین وارد حوزه دین‌شناسی می‌کند. ایده مانا موضوع اصلی توصیف او از دین است و اندیشمندان پس از او مانند دورکیم، سودر بلوم، واندربلیو، یونگ، و... این ایده را دنبال کردند. ریشه این کلمه در

منطقه اقیانوس آرام است، اما گفته می‌شود که این ایده در میان مردمان بدوی گسترده است. به‌طور کلی این کلمه برای نوع خاصی از تجربه دینی به‌کار رفته است. مانا به‌عنوان نیرویی کاملاً متمایز از قدرت فیزیکی است که به هر طریقی برای خیر و شر عمل می‌کند؛ یک نوع قدرت غیبی است. این نیروی پنهان می‌تواند با طیف وسیعی از اشیا و افراد طبیعی ارتباط برقرار کند. موفقیت در جنگ، رفاه در کشاورزی، قدرت در شکار، و غیره به این نیرو نسبت داده می‌شود. مانای مارت، برخلاف نظر کودرینگتون، قدرت نیست، کاملاً ماورای طبیعی، یعنی مذهبی، است که طبق تعریف او قدرت طبیعی یعنی قدرت اجتماعی و سیاسی نیروی خود را از آن می‌گیرند (Styers 2012: 231).

مانا در هیچ چیز ثابت نیست و تقریباً در هر چیزی قابل انتقال است. ارواح، چه ارواح مجزا از جسم و چه موجودات ماوراءالطبیعی، آن را دارند و می‌توانند به دیگران منتقل کنند. سرچشمه آن متعلق به موجودات مشخص‌وار است، گرچه ممکن است به‌واسطه آب، سنگ، یا استخوان عمل کند (Marett 1915: 376). مانا مانند انرژی ممکن است خاموش و بالقوه باشد، زیرا کلمه‌ای است که از نظر دستور زبانی هم صفت و هم اسم است؛ پس، بیان‌گر یک مالکیت و بنابراین یک کیفیت دائمی است. آن سنگی که ظاهری نادر دارد دارای ماناست، خواه پای درختی کاشته شود و خواه نه. مانا به‌صورت بالقوه آماده است تا ماوراءالطبیعه را در ظرفیت مثبت خود به‌نمایش بگذارد، اما لزوماً بالفعل نمی‌شود (Marett 1914: 111).

هرجا که مانا یافت شود، یعنی هرجا که ماوراءالطبیعه خود را نشان می‌دهد، به یکی از سه منبع اصلی یعنی یک انسان زنده، شیخ (ghost)، یا یک انسان مرده، یا یک روح (spirit) اشاره دارد. دسته سوم به یکی از این دو شکل ظاهر می‌شود: ۱. با ظاهر شیخ، چیزی نامعلوم، بدون طرح و شکل کلی مشخص، غبار خاکسترم‌مانند که به‌محض پدیدارشدن ناپدید می‌شود؛ ۲. با شکل جسمی و معمولی یک انسان. پس می‌توان گفت که آنیمیسم در تسلط کامل این میدان است، زیرا هر دو شکل مذکور کاملاً آنیمیستی هستند (ibid.: 115). درواقع، مسیری که مارت با استفاده از مفهوم مانا در رد آنیمیسم به‌عنوان نخستین صورت دینی بشر پیش گرفته است این چنین است که ادعا می‌کند اعتقاد نخستین انسان به یک نیروی غیرشخص‌وار (مانا) بر باور او به موجودات روحانی مقدم است.

البته مارت پس‌ازاین در جای دیگر (Marett 1915: 376) آورده است که ادعای مبنی‌بر سرچشمه مانا در انسان زنده تاحدودی مشکوک است، زیرا اگر انسان مانا داشته باشد، باید در قسمت غیرمادی و روحی او قرار بگیرد که اکنون روح است و پس از مرگ به شیخ تبدیل

می‌شود. در نهایت، تنها می‌توان گفت آن انسانی که در طول زندگی خود کارهای بزرگی انجام می‌دهد قرار است پس از مرگ یک شیخ با مانا باشد. در این‌جا، مارت با اصلاح نظریه خود فقط به منبع دوم و سوم از منابع سه‌گانه‌ای قائل است که پیش‌ازین برای مانا نام برد، زیرا اگر مانا امری ماوراءالطبیعی است، فقط باید در عناصر ماوراءالطبیعی، مانند شیخ و روح، وجود داشته باشد.

بنابر گزارش کودرینگتون که مارت بر آن استناد می‌کند، تمام دین ملانزی عبارت است از کسب مانا برای خود یا استفاده از آن برای منافع خود؛ یعنی به دست آوردن مانا هدفی است که تمام دعاها و قربانی‌ها به آن معطوف هستند. بنابر گزارش تریگر نیز مانا را می‌توان در تمام معجزات، موهبت شفا، طالع‌ها، و به‌طور خلاصه در تمام مظاهر سودمند امر شگفت‌انگیز و حیرت‌آوری یافت که انسان بدوی می‌تواند آرزوی آن‌ها را داشته باشد (ibid.: 377)؛ بنابراین، می‌توان در یک جمله گفت: «مانا تمام هدف دین بدوی است».

۴.۴ امر قدسی

مارت در بحث از متعلق آگاهی دینی اعتقاد دارد که باوجود نزاع‌های بی‌پایان درمورد واژه‌ها، به‌نظر می‌رسد که محققان انسان‌شناسی تاحد زیادی درمورد واقعیت‌هایی که دین با آن‌ها سروکار دارد اتفاق‌نظر دارند. این واقعیت‌ها به نظام ذهنی و نظام عینی تعلق دارند و درعین حال، آن‌قدر به هم مرتبط هستند که همگی ویژگی مشترکی دارند. مارت برای بیان آن ویژگی مشترک اصطلاحی بهتر از «امر قدسی» (sacredness) نمی‌شناسد (Marett 1916: 517-535). زندگی مذهبی چیزی مقدس است و امور و اهدافی که آن را حفظ می‌کنند نیز قدسی هستند. بقای دین مدیون دو چیز در درون و بیرون انسان است. این دوسویه‌بودن یا قطبیت امر قدسی باید در ابتدا مورد توجه قرار گیرد، زیرا این آمادگی را به انسان می‌دهد که انتظار ابهام خاصی را در صورت‌هایی که در تاریخ تجلی یافته است داشته باشد. برخی از بارزترین تجلی‌های آن به شرح زیر است.

در شرایط فرهنگ بدوی، امر قدسی خود را به‌صورت سلبی و اثباتی در تجربه مستقیم و غیرمستقیم متجلی می‌سازد. بنابراین، ازیک‌سو احساس می‌شود که باید از چیزهای معمولی جدا شود و با درپیش گرفتن یک حیات جدید از آستانه عبور و با آن‌چه تاکنون در پس حجابی پنهان بوده است ارتباط برقرار کند.

از این منظر تقدیس نوعی تبدل و دگرگون‌شدن است. بااین حال، به‌طور ایجابی باید دید که این تبدل چه چیزی را به‌همراه دارد، تبدل چه ثمره‌ای دارد، و در دست‌رسی به حیات و نشاط و

نیروی جدید و در راه شناخت همراه با دوست داشتن آن چه سودی عاید انسان می‌شود. هنگامی که چنین ویژگی مثبتی از امر قدسی برحسب تجربه‌ای که در بر دارد ارائه می‌شود، به ماهیت واقعی آن نزدیک می‌شویم، زیرا دیگر آن را نه از بیرون، بلکه از درون می‌شناسیم (ibid.: 527).

ابتدا، به عنوان انسان‌شناس، امر قدسی را باید در ظرفیت سلبی آن بررسی کرد. از سه جهت نابسندگی زندگی عرفی و معمولی در تقابل با شیوه‌ای از زندگی که به نوعی دیگر است اثبات می‌شود. این غیربودن با گفتن این که امر قدسی ماوراءالطبیعی است، جدا و از آن متمایز است، و این که باطنی است به گونه‌های مختلف نشان داده می‌شود.

نخست، وقتی گفته می‌شود امر قدسی ماوراءالطبیعی است بدین معنی است که آن امری غیرطبیعی و درعین حال بالاتر یا برتر از امر طبیعی تلقی می‌شود. طبیعت به معنای مجموعه‌ای از نظام روی داده‌های عادی است که معمولاً انتظارات معقول در آن‌ها برآورده می‌شود. هرچه خارج از این نظام باشد غیرطبیعی است. به این ترتیب، می‌تواند خواسته یا ناخواسته انسان را تحت تأثیر قرار دهد. معجزات شفا بخش و «نیزه‌ها و تیرهای طالع ظالمانه» هردو به این حوزه نفوذ تعلق دارند، چون انسان ابتدایی و غیرمتمدن، مانند برادر متمدنش، تمایل دارد که «نعمت‌های مشیت الاهی» (providence) را امری طبیعی ببیند، درحالی که هر حادثه ناگواری را در درجه دوم غیرقابل پاسخ‌گویی و ترس‌ناک می‌بیند. امور ماورای طبیعی و امور ناگوار به خصوص در سطح ابتدایی تفکر در رابطه نزدیک با هم قرار می‌گیرند. به هر حال، به نظر می‌رسد که ماوراءالطبیعه‌گرایی بد احتمالاً برای مردمان فرهنگ فرودست برای سرکوب میل خود بوده است، درحالی که ماوراءالطبیعه‌گرایی خوب از طریق واکنش شدید برانگیخته شده است. بنابراین، اگر وجود ماوراءالطبیعه همیشه مردم بدوی را به زندگی جدی فراخوانده است، این فراخوانی در بیش‌تر موارد در درجه نخست برای مبارزه با قدرت‌های ظلمت و تاریکی است و تنها در مرحله دوم برای اتحاد با قدرت‌های نور و روشنایی است. در هر صورت، ثنویت (نظامی از شیاطین و خدایان که در تضاد محض تصور می‌شوند) بسیار مهم است. تنها ادیان پیشرفته‌ترند که می‌کوشند ظاهر شر در جهان را با واقعیت خیر، که در ذات الاهی بیان شده است، آشتی دهند. در همین حال، در دین اولیه، از آن‌جاکه زندگی بدوی بحران‌هایی جدی را به همراه داشته و از تدابیر امنیتی کمی برخوردار است، هر بخش از فعالیت‌ها تمایل دارد با احساسی از قلمرو امر قدسی فراطبیعی پر شود. علاوه بر این، به نظر می‌رسد تاریخ دین نشان می‌دهد که هرچه سرعت (پیشرفت انسان) بیش‌تر می‌شود، او بیش‌تر به آن پی می‌برد و هرچه اندیشه دینی او بیش‌تر رشد می‌کند، بیش‌تر به درک خدا تمایل پیدا می‌کند تا شیطانی که پشت بحران‌هایی است که او به ناچار با آن‌ها مواجه می‌شود (ibid.: 528-529).

دوم، هرآنچه قدسی است از چیزهای عرفی (profane) جدا تلقی می‌شود. چیزهایی که از آن برخوردارند عموماً از طریق تابوها از چیزهای معمولی جدا نگاه داشته می‌شوند (Marett 1914: xxvii). موضوع تابوی بدوی گسترده‌تر از است که بتوان در این‌جا حق مطلب را درمورد آن رعایت کرد. باین‌حال، با درنظرگرفتن چیزهای بدیهی ممکن است شخص جرئت و تأیید کند، همان‌طورکه امر ماوراءالطبیعی در درجه اول مصدر شر و بد تصور می‌شود تا خوب. آن‌چه تابوست، برای مردم معمولی و عرفی ممنوع است تا مبدا به آن‌ها صدمه بزند. غیردین‌دار کسانی هستند که زندگی عرفی و عادی دارند. به‌عنوان مثال، اگر یک غذای خاص «عرفی و غیرمذهبی» باشد، به‌سادگی به این معنی است که هرکسی می‌تواند آن را به هر شکلی بخورد. ازطرف‌دیگر، تابو ترس به‌همراه دارد. فرد با مسئولیت خود و با خطرپذیری یک غذای ممنوعه را می‌خورد. حالا، ترس به‌خودی‌خود ممکن است چیز بدی باشد، اما به‌عنوان یک عنصر در یک مجموعه عاطفی کاربردهای خود را دارد. برای مثال، چه‌بسا احترام یا احساس نظم و انضباط غیرممکن باشد، مگر به‌واسطه ترسی که در آن‌ها وجود دارد. بنابراین، به‌همراه سایر عناصر عاطفی، احساس تابو عامل مفیدی در تطور دین است. این حس هم‌راه با کنج‌کاوی، تحسین، محبت، و غیره درهرصورت با واردکردن عنصر خویشنداری احساس را عمیق‌تر و بزرگ‌تر می‌کند. فروتنی خاص به‌جای این‌که مانع زندگی جدی شود، به آن کمک می‌کند، زیرا امر قدسی را عزت می‌بخشد و آن را از خودمانی‌بودن که باعث کوچک‌شدنش می‌شود محافظت می‌کند. این امر به‌ویژه زمانی قابل‌توجه است که احساس تابو با تعهدات اجتماعی ترکیب شود. امر قدسی و حرمت عرفی به‌هم می‌پیوندند، به‌طوری‌که هریک عظمت جدیدی به دیگری می‌بخشد. پس با واکنشی کنج‌کاوانه، دیگر از امر قدسی به این دلیل که مبدا افراد با بی‌حرمتی از آن آسیب ببینند دوری نمی‌شود، بلکه به این دلیل دوری می‌شود که مبدا آن را آلوده کنند. با پیشرفت دین، این ایده درباره امر قدسی بیش‌تر غالب می‌شود. ویژگی خطرناک‌بودن آن از بین می‌رود، درحالی‌که دردست‌رس‌نبودن و دوری از آن به‌طور فزاینده‌ای نشانه‌هایی از ارزش والای او می‌شود. به همین ترتیب، ترس به احترام تبدیل می‌شود (Marett 1916: 529).

سوم، امر قدسی امری باطنی تلقی می‌شود، متمایز از احساس تابو که از جهاتی شبیه به آن است. انسان میل دارد با آن به‌عنوان امری سری مواجه شود. دین همیشه نوعی ویژگی رازآلود دارد، شاید به این دلیل که ظرفیت تجربه دینی در افراد مختلف متفاوت است و هم‌دلی آن‌ها احتمالاً به همین درجه محدود است. بنابراین، با پیشرفت تطور دین، گرچه کلیت باطن‌گرایی جایگاه خود را از دست می‌دهد، اما دین‌داری امری فردی و خصوصی تلقی می‌شود که حریم عبادت و ارتباط با امر قدسی یا خدا را حفظ می‌کند و خدا درواقع نه برای شنیدن

درخواست‌های شخصی که صرفاً خودخواهانه هستند، بلکه برای «شنیدن او در نهان» متصور می‌شود (ibid.: 530).

۵.۴ ویژگی‌های مانا یا امر قدسی

در دین‌شناسی مارت مفهوم «مانا» نقش محوری دارد. او بر آن است که انسان ابتدایی قبل از اعتقاد به این‌که در حیوانات، گیاهان، و اشیا واقعیتهای متفاوت با جسم، یعنی روح، وجود دارد، به نیرویی فوق‌العاده و برتر معتقد بود و آن را سبب تغییر و تغیر و علت فاعلی همه امور و پدیده‌های طبیعی می‌دانست. هم‌چنین، باورداشت که تمام موجودات، اعم از ساکن و متحرک، زنده یا مرده، دارای روح و روانی مستورند. جنبه‌های سلبی امر قدسی بسیار زیاد است؛ لذا واضح است که فریاد «شگفت‌انگیز!» یا «مراقب ما باش!» یا «ساکت!» در حضور امر قدسی به‌طور مستقیم چیزی بیش از این به ما نمی‌گوید که چیزی در دسترس است که باید موردتوجه خاص قرار گیرد. موضوع فقط این نیست که آن چیزی دیگر است، بلکه این است که چگونه چیزی دیگر است. باین‌حال، اگر الاهیات بدوی از بیان جنبه اثباتی ناتوان است، نباید باعث تعجب شود، زیرا حتی الاهیات پیشرفته نیز درخصوص بیان اثباتی نسبتاً ضعیف دارد. باین‌حال، در تفکر بدوی، به‌شیوه‌ای نسبتاً تجربی، ویژگی‌هایی خاص به امر قدسی نسبت داده می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. امر قدسی قدرت‌مند است. از میان همه ایده‌های مثبتی که در مفهوم امر قدسی متمرکز است ایده قدرت متعالی شاید اساسی‌ترین آن‌ها باشد. در هر صورت، نیروی قدرت‌مندی در کار است، چه سعادت بیاورد و چه مصیبت. این احساس قدرت در انسان‌ها و چیزها که از امور عادی فراتر بوده و بر آن‌ها غالب است ریشه مشترکی است که تطورات دو رقیب جادو و مذهب از آن‌جا به وجود می‌آیند. هردو متضمن فراطبیعی‌گرایی هستند. هردو انسان را با عنصر «برتر» در جهان هستی مواجه و درگیر می‌کنند. جادو نوع بد و مذهب نوع خوب این درگیرشدن است. زندگی انسان در حال تکامل و هم‌راه با تلاش و پیشرفت معنوی و مشروط به ترس و امید است؛ ترس از خود و امید به غلبه بر خود با کمک نیروی بالاتر و برتر (Marett 1916: 531)؛

۲. امر قدسی امری شخصی است. قدرت لزوماً شخصی نیست و بنابراین از نظر کیفیت با قدرت اراده‌ای که در خودمان می‌شناسیم قابل‌مقایسه است. یک نوع قدرت در سم یا در نوشیدنی قوی وجود دارد. بنابراین، در دین بدوی، گاهی نوع بد قدرت ماورای طبیعی با

نوعی سم و نوع خوب با نوعی انرژی مهیج (stimulant) برابر دانسته می‌شدند، هرچند مراحل خاصی از دین پیشرفته، به‌عنوان مثال بودیسم، نشان می‌دهد که می‌توان الوهیت را به‌طور کلی یا کاملاً غیرشخصی تصور کرد. باوجوداین، تعبیر قدرت منسوب به امر مقدس، به‌عنوان نیروی اراده‌ی مافوق بشری، بازتاب‌گرایش معمول دین بشری است. از آن‌جاکه اندیشه به‌تدریج بیش‌تر بر غایت دین و کم‌تر بر ابزارها متمرکز می‌شود، قدرت الهی دیگر اساساً در مراسم و اشیای تشریفاتی متصور نمی‌شود، بلکه این چیزها صرفاً وسایل ارتباطی بین ذهن انسان و ذهن موجودی تلقی می‌شوند که نه‌تنها قادر است، بلکه تمایل دارد به انسان کمک کند؛

۳. آخر این که امر قدسی خیر است، زیرا درحالی‌که جادوگر تنهایی را برمی‌گزیند، و به‌دلیل این که به‌نفع خود عمل می‌کند، منحوس است، دین‌داران تمایل دارند که با یک‌دیگر ارتباط برادرانه‌ای برقرار کنند، به‌طوری‌که هر شکلی از نهاد اجتماعی، خانواده، قبیله و کلان، و به‌نوعی یک کلیسا نیز باشد. بنابراین، دین از ابتدا با اخلاقیات و وظیفه اجتماعی همراه است و امر قدسی یا خدا به‌شیوه‌ای متعالی زمینه را برای خیر و رفاه عمومی فراهم می‌آورد.

پس، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که از دیدگاه مارت، به‌عنوان یک انسان‌شناس، مفهوم قدسی بهترین سرنخ برای تفسیر مجموعه‌ی عظیمی از باورها و اعمالی است که در دین بدوی مطرح‌اند (ibid.: 531-532).

به‌نظر مارت، آنچه در بطن مانا نهفته است بیش‌تر نگرشی عاطفی است تا مفهومی عقلی، هرچند چنین نگرشی بدون تردید شامل عناصری است که احتمال دارد مآلاً جنبه‌ی عقلی پیدا کنند. او می‌گوید: «دین اقوام وحشی نه بر مبنای فکر و تأمل، بلکه بر اساس رقص و پای‌کوبی استوار است و تحت شرایطی تکامل پیدا می‌کند که مساعد فرایندهای عاطفی و انگیزشی است، درحالی‌که مفهوم‌سازی به‌طور نسبی در حالت تعلیق باقی می‌ماند». او، برخلاف تایلر، معتقد است که اساس کار در فهم و تبیین دین و جادو با کنش مناسک‌آمیز است، حال آن‌که باورداشت‌ها در این قضیه نقش درجه‌ی دوم را ایفا می‌کنند، زیرا عواطف نه تأمل، بلکه کنش را برمی‌انگیزند (مک‌کواری ۱۳۷۸: ۳۱۷؛ همیلتون ۱۳۸۹: ۸۰).

برطبق سخنان مارت، مردمان ابتدایی احساس می‌کردند که درون اشخاص و اشیای مخصوصی نیرویی عجیب و فوق‌العاده وجود دارد و این وجود یا عدم وجود این احساس است که امور مقدس را از امور غیرمقدس و دنیای عجیب و شگفت‌انگیز را از دنیای روزمره

جدا می‌سازد. عمل جداسازی یک دنیا از دنیایی دیگر عملکرد و کار تابوست و احساسی که درون انسان‌ها وجود دارد ترس آمیخته با رعب، شگفتی، تعجب، تحسین، علاقه، احترام، و حتی عشق است.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که مارت، انسان‌شناس بریتانیایی، شاگرد و همکار تایلر پس از او با تأکید بر مفهوم مانا نظریه جان‌دارانگاری به‌عنوان نخستین صورت دینی انسان را نقد کرد و از دوره جدیدی به‌نام پیش‌آنیسم یا «آنیمائیسم» پرده برداشت. دیدگاه مارت در تبیین منشأ دین از سنخ دیدگاه‌های عاطفه‌گرایانه است. او با نقد نظریات عقل‌گرایانه پیش از خود، با رویکردی روان‌شناسانه، تجربه فردی انسان ابتدایی را عاملی بنیادی در منشأ دین می‌داند و بر بُعد عاطفی این تجربه تأکید دارد. مارت منشأ دین را احساسی می‌داند که آمیزه‌ای از ترس و احترام و حیرت است که در مواجهه انسان ابتدایی با جهان پیرامون به او القا می‌شود. او باورداشت‌ها را صرفاً بروز و ظهور ریشه‌های پنهان، یعنی احساسات، می‌داند که سرچشمه مناسک و رفتارهای دینی هستند و باورداشت‌ها در این میان نقش درجه دوم را ایفا می‌کنند. انسان ابتدایی پیرامون خود را آکنده از اشیا و پدیده‌هایی می‌بیند که برایش اسرارآمیز است. او این ویژگی اسرارآمیزبودگی را به «نیروی» ماورایی و رازگونه نسبت می‌دهد که «قابل‌درک» نیست، ولی قابل «احساس» است و همه‌جا را در بر گرفته است. این احساس، به‌عقیده مارت، کانون مرحله‌ای در تاریخ تحول دین است که آن را «فراطبیعت‌گرایی» می‌نامد و معتقد است این مرحله پیش‌درآمد پیدایش تفکر دینی بشر است. در نظریه پیش‌آنیسمیستی نیروی ناشناخته‌ای به‌نام مانا جای نخستین را می‌گیرد و متعلق آگاهی دینی است. احساس مانا احساس حضور یک قدرت یا نیروی شگفت‌انگیز و رمزآمیز است که گوهر دین ابتدایی را تشکیل می‌دهد. مانا نیروی حیاتی بوده و احساسش آمیزه‌ای از هراس، اعجاب، و جاذبه است که در انسان ایجاد هیبت می‌کند. چیزهایی که مانا دارند تابو نیز هستند و از این طریق از چیزهای معمولی جدا نگاه داشته می‌شوند. به‌طور خلاصه باید گفت که انسان ابتدایی قبل از اعتقاد به این‌که در حیوانات، گیاهان، و اشیا واقعیتهای متفاوت با جسم، یعنی روح، وجود دارد به نیرویی فوق‌العاده و برتر معتقد بود و آن را سبب تغییر و تغیر و علت فاعلی همه امور و پدیده‌های طبیعی می‌دانست. هم‌چنین، باورداشت که تمام موجودات، اعم از ساکن و متحرک، زنده یا مرده، دارای روح و روانی مستور است که بعدها بر آن مانا نام می‌نهند. مانا «نیروی کاملاً متمایز از

نیروی مادی است که به‌شیوه‌های گوناگون منشأ خیر است. تصور بر این است که طیف گسترده‌ای از اشیاء، ابزارها، و حتی اشخاص دارای این نیرو هستند و پیروزی در جنگ، رونق کشاورزی، توانایی در شکار، و مانند این‌ها به آن نسبت داده می‌شود.

در نقد دیدگاه مارت، باید گفت که انسان ابتدایی در نگاه مارت یک موجود بیش از حد رؤیاداز و منفعل تصویر شده است که دائماً به دلیل احساس «ترس آمیخته به هیبتی» که جهان پیرامونش به او القا می‌کند، در حال ترس و لرز است، اما داده‌های قوم‌شناسی نشان می‌دهد که انسان ابتدایی چندان هم مقهور طبیعت نیست. او ابزار می‌سازد و با این کار به‌نوعی قوای طبیعت را به‌نفع خود به‌خدمت می‌گیرد. این موضوع نشان می‌دهد که انسان ابتدایی تا اندازه‌ای پدیده‌های پیرامونش را واکاوی می‌کرده و دریافتی از کنش و واکنش و اثر و نتیجه در پدیده‌های پیرامون داشته است و از این‌رو می‌توان گفت او دریافتی هرچند ناقص از علیت داشته است. همین میزان درک انسان ابتدایی از جهان پیرامون و نیروهای آن و کوشش او برای به‌کارگیری این قوا برای رسیدن به مطلوب می‌تواند رهنمون انسان ابتدایی به ایده‌خدایی متشخص باشد که سازنده و خالق جهان است. ازسوی دیگر، او برای این ادعای خود که مرحله‌ای پیش از جان‌دارانگاری در تحول دین وجود دارد شواهد کافی ارائه نمی‌کند. به‌لحاظ روش‌شناسی نیز باید گفت که مارت برای اثبات مرحله پیش‌آنیسم کوشش‌هایی درخور توجه کرده است، ولی داده‌های قوم‌نگاری‌ای که به این منظور استفاده کرده است از لحاظ تاریخی محل اشکال است. انتقاد دیگری که بر مارت وجود دارد این است که نشان نمی‌دهد چرا برخی از چیزها مانا دارند و برخی دیگر ندارند و چرا در جوامع مختلف چیزهای متفاوتی وجود دارد که مانا انگاشته می‌شوند. ماهیت و دلایل دال بر عاطفه و تنش خاصی که در حضور چیزهای مانادار احساس می‌شود در نظر او مبهم باقی مانده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به دلیل این قبیل نظریات است که گفته‌اند مارت نظریه دورکیم را به مردم‌شناسان و دین‌پژوهان بریتانیا معرفی کرد (Meyer 2015: 9). البته مارت دین را یک نهاد اجتماعی نمی‌دانست و معتقد بود دین در نهاد یا گروهی از نهادهای مرتبط تحقق یافته، متحد و ضمیمه شده، مقدس و گرامی شده است (Marett 1914: 136).

۲. نقدی که ایوانز پریچارد بر این بخش از نظریه مارت وارد می‌کند چنین است: «او گرچه می‌گوید که در این مرحله جادو را نمی‌توان از دین متمایز کرد، اما توضیحی که از جادو ارائه می‌دهد با تعریف او از دین متفاوت است، هرچند هردو به‌شیوه عاطفه‌گرایانه مطرح شده‌اند» (Pritchard 1965: 33).

کتابنامه

الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، دین‌پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
پالس، دانیل (۱۳۸۹)، هفت نظریه درباره دین، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
مک‌کواری، جان (۱۳۷۸)، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.
همیلتون، ملکوم (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

- Bengtson, D. R. (1979), "Marrett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47, no. 4, 645-659.
- Codrington, R. H. (1891), *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford: Clarendon.
- Marett, R. R. (1912), *Anthropology*, New York: Henry Holt and Company, London: Williams and Norgate.
- Marett, R. R. (1914), *The Threshold of Religion; Second, Revised and Enlarged*, London: Methuen and Co.
- Marett, R. R. (1915), "Mana", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. 8, Edinburgh: T & T Clark; United States: Charles Scribner's Sons.
- Marett, R. R. (1916), "Origin and Validity in Religion", *The American Journal of Theology*, vol. 20, no. 4, 517-535.
- Marett, R. R. (1920), *Psychology and Folk-lore*, London: Methuen and Co.
- Marett, R. R. (1935), *Head, Heart and Hands in Human Evolution*, London: Paternoster House.
- Meyer, B. (2015), "How to Capture the 'wow': R.R. Marett's Notion of Awe and the Study of Religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 22, no. 1, 7-26.
- Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, London: Oxford University Press.
- Ruel, M. J. (1968), "Marett, Robert Ranulph", *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
- Styers, R. (2012), "Mana and Mystification: Magic and Religion at the Turn of the Twentieth Century", *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, no. 3-4, 226-243.
- Waardenburg, J. (1999), "Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research", *Introduction and Anthology*, New York, Berlin: De Gruyter.

