

فصل دوم : تقدس

پس از بر چیده شدن بساط خداسالاری، دخالت دولت در تعیین مذهب رسمی هر خطه، که اساساً انگیزه سیاسی داشت، نامشروعتر از همیشه مینمود و برای جلوگیری از کشمکشهای خونی که زائیده اختلافات مذهبی بود چاره ای نبود جز فرستادن مذهب به حوزه امور خصوصی؛ این امر هم به نوبه خود مستلزم کاهش قدرت دولت بود و طبعاً نیرو گرفتن جامعه مدنی.

وقتی حوزه تسلط بینش مذهبی از انحصار يك مذهب معین درآمد، هر کس توانست این حوزه را با هر مذهب یا با هر مجموعه نظری دیگری که مایل بود سازمان دهد یا اصلاً بدان نپردازد. مدارا با پیروان مذاهب دیگر لاجرم به مدارای با لامذهبان انجامید. البته این زیر و روی در شمار پیروان مسیحیت تغییر چندانی ایجاد نکرد ولی عملاً از اعتبار مطلق آن کاست.

اما لازمه عقب نشینی بینش مذهبی به طور کل پیدایش توضیحی از جهان و انسان بود که اساس مذهبی نداشته باشد. تسلط بینش مذهبی در اروپا با رواج فلسفه و به خصوص علم از قرن شانزدهم به بعد بود که مخدوش گردید و این بینش کم کم به حوزه ای که از دسترس شناخت عقلانی بیرون بود رانده شد. این حرف بدان معنا نیست که مردم مغرب زمین همگی یکشبه عالم و فیلسوف شدند یا از دین دست شستند، اما بینش مذهبی از سریر قدرت به زیر کشیده شد، نظام ارزشی کمابیش یکدست متکی به آن سرنگون شد و حوزه اقتدار تقدس که اساس بینش دینی و پایه هر نوع ارزیابی و توجیه کننده هر تفسیر مذهبی است بسیار کاهش یافت. در يك کلام ارج شناخت عقلانی که بر جامعه مسلط شده بود فراتر از قدر اعتقادات مذهبی قرار گرفت.

باید تذکر داد که این پیشروی بینش عقلانی مطلقاً به معنای بی محتوا شمردن تقدس نبود. زیرا تجربه کردن تقدس یا کوشش در این راه امریست که همیشه و همه جا وجود داشته و دارد و نمونه های بارز آن را میتوان نزد انبیا یا عرفا سراغ کرد و نمونه های معتدلترش را نزد افراد معتقد و پارسا. این تجربه که منشأ و هسته دین است یکی از ابعاد حیات بشری است و متکی به شور و حال نه خرد و استدلال. ادعای نفی آن بی معناست و سعی در این کار بی حاصل، زیرا این تجربه اصولاً و اساساً فردی و احساسی است. از آنجا که دمکراسی ضامن استقلال حوزه های مختلف حیات بشری است نامشروع شمردن این تجربه در حکم نفی دمکراسی و مترادف دخالت در عرصه اعتقادات خصوصی افراد است، کاری که فقط خشن ترین نظامهای استبدادی بدان دست میبازند. آنچه در عصر جدید انجام گرفت نقد و پالایش تقدس بود که انتزاعی شدن و ذهنی شدن اعتبار آن و درونی شدن رابطه با آن را در پی آورد.

قسمت اول : مسئله وجود خدا

سیسرون در رساله ای که «در باره ماهیت خدایان» [de natura deorum] نام دارد چنین حکایت می کند که روزی هیرون [Hiéron] حاکم جبار سیراکوز از سیمونید [Simonide] شاعر یونانی که میهمان دربارش بود خواست تا ماهیت یا لاقل کیفیت خدا را بر او روشن سازد. سیمونید برای این کار يك روز فرصت خواست و فردایش در برابر پرسش دوباره هیرون دو روز مهلت طلبید و به همین ترتیب هر بار که موعد سررسید تقاضای مهلتی دوبرابر دفعه قبل کرد. وقتی هیرون که تنگ حوصله شده بود علت تأخیر را جویا گردید چنین پاسخ گرفت: برای این که هر چه بیشتر می جویم کمتر درمیابم.

متأسفانه در طول تاریخ همگان وسواس و انصاف سیمونید را نداشته اند و در باب اینکه خدا هست و چگونه موجودیست پر داد سخن داده اند و از آن نتایج گاه بسیار عجیب و غریب هم گرفته اند. به همین خاطر در بخش حاضر که صحبت از تقدس و کفر است باید طرح مطلب را از مسئله وجود خدا شروع کرد تا هم پایگاه فکری سخنانی که در پی خواهد آمد معلوم باشد و هم تکلیف با مدعیان نمایندگی خدا که در روزگار ما عرصه را این همه بر مردمان تنگ کرده اند، روشن گردد.

بنیاد فکری نوشته حاضر از این بابت بر بخشی از آرای کانت قرار دارد. این فیلسوف نامدار آلمانی فصلی از اثر اصلی خود «سنجش خرد ناب» را به کاوش در مسئله وجود خدا اختصاص داده است [Div2, L2, Cap3]، فصلی که از نقاط عطف تاریخ فلسفه به شمار میآید. وی در این فصل سه نوع برهانی را که برای اثبات وجود خدا اقامه میشود برشمرده و آنها را مورد نقد قرار داده است. ترتیب عرضه مطلب توسط کانت، چنانکه ساختار کلی اندیشه و کتابش اقتضا میکند، از انتزاعی ترین برهان شروع و به ملموس [concret] ترین برهان ختم میگردد.

برهان هستی شناسانه

برهان هستی شناسانه دلیلی است که هدفش اثبات وجود خدا صرفاً از راه مفهومی و بدون استمداد از تجربه است. عرضه کنندگان این برهان، از آنسلم قدیس در قرن یازدهم تا لایبنیتز در قرن هجدهم، کلاً کوشیده اند تا نشان دهند که صرف تعریف خدا وجود وی را اثبات میکند. به این ترتیب که تعریف خدا نمی تواند جز تعریف موجودی باشد که به تمام معنا

و از جمیع جهات اکمل است و از آنجا که هستی جزوی از کمال است نمی توان در صورت پذیرفتن این تعریف در وجود خداوند تردید نمود؛ زیرا چنین تردیدی در حکم نسبت دادن نقصی است به خدا، نقصی که با تعریف عرضه شده منافات دارد. کانت بنیاد نقد خود را که اساساً بسیار روشن است، بر تمایز بین ممکن بودن و موجود بودن استوار می سازد. وی میگوید که بی تضاد بودن يك مفهوم فقط ممکن بودن آنرا اثبات می کند ولی اثبات موجود بودن آن جز از طریق تجربه ممکن نیست؛ اگر کسی وجود را به هر ترتیب در تعریفی که از شیئی می کند وارد سازد و سپس بخواهد با اتخاذسند از همان تعریف وجود این شیئی را اثبات نماید در حقیقت نوعی مصادره برمطلوب انجام داده است.

کانت معتقد است که خلط بین ممکن بودن و موجود بودن زاده ابهامی است که در فعل «بودن» نهفته است. طرفداران برهان هستی شناسانه که مفهومی بی تضاد از خدا عرضه می کنند، چنین می گویند که خدا قادر مطلق است، بر همه چیز آگاه است... و خلاصه اینکه واجد کمال است و از این امر نتیجه می گیرند که پس خدا هست. تعریف آنها از خدا هیچ تضادی در دل ندارد ولی نمی توان از اینکه خدا چنین و چنان است نتیجه گرفت که خدا هست. تعریفی که ما از یک شیئی عرضه میکنیم دلیل وجود آن نمیشود. به این دلیل که هستی امریست خارج از مفهوم و به محتوای مفهوم چیزی اضافه نمی کند تا بتوان آنرا امتیازی برای مفهوم خدا به حساب آورد و از دیگر مفاهیم دریغ داشت. وی به درستی بر این امر انگشت می گذارد که اگر قرار بود نفس هستی چیزی به مفاهیم اضافه کند، مصادیق آنها با خودشان فرق میکرد و دیگر اصلاً نمیشد صحبت از شناخت هیچ شیئی کرد. مثالی که کانت در این باب زده و از زمان وی تا به امروز بارها نقل شده اینست که صد سکه طلای موجود از نظر مفهومی هیچ تفاوتی با صد سکه طلای فرضی ندارد، زیرا مقدار هردو یکیست؛ تفاوت آنها فقط در بود یکی و نبود دیگری است و این امر تغییری در مقدار آن دو - که در هر حال برابر است - نمی دهد.

کانت چنین نتیجه می گیرد که ادعای اثبات وجود خدا به اتکای تعریفی که از خدا عرضه می گردد سست بنیاد و بی ثمر است و نمی توان وجود شیئی را که به تجربه درنمیاید اثبات نمود؛ البته وی اضافه می کند که نفی وجود چنین شیئی نیز به همین دلیل ممکن نیست.

برهان کیهان شناسانه

برهان کیهان شناسانه متکی به تجربه است به طور عام و از آنجا که موضوع تمام تجربیات ممکن جهانی است که ما در آن قرار داریم، کانت به آن نام برهان کیهان شناسانه داده است. عرضه این برهان در بین فیلسوفان مشرق زمین که از فلسفه یونانی تأثیر پذیرفته اند سابقه قدیم دارد و محتوای آن برای فارسی زبانان خیلی ناآشنا نیست. عرضه کنندگان این برهان از قائم به غیر بودن آنچه در جهان هست چنین نتیجه می گیرند که باید وجود قائم به ذاتی در جایی باشد. یعنی از این امر که وجود هر آنچه که ما در جهان می شناسیم مشروط به وجود شیئی یا اشیا دیگری است و ادامه این دور الی غیرالنهاییه ممکن نیست چنین استنتاج میکنند که باید در جایی این سلسله شرط ها را قطع کرد و واجب الوجودی را در نظر آورد که سرمنشأ هستی تمام موجودات است و هستی خودش به اصطلاح لابشرط است.

کانت معتقد است که خرد محتاج محدود نمودن رشته علت یابی است تا بتواند به شناخت نایل بیاید، زیرا شناخت شیئی نامتناهی ناممکن است؛ همین امر باعث شده تا خرد دست به دامن واجب الوجودی بشود که نقطه ختم رشته علل است؛ اما به جای اینکه توجه خود را معطوف به احتیاجی بسازد که موجب این فرض شده، خود واجب الوجود را محور اندیشه کرده است. وی می گوید برهان کیهان شناسانه، بر خلاف برهان هستی شناسانه که از خدا شروع میکرد تا به وجود برسد، از وجود شروع میکند تا به خدا برسد. کانت بنیاد اصلی دلیل اخیر را همان برهان هستی شناسانه میداند و میگوید که در این استدلال تجربه فقط به کار این میاید که پای واجب الوجودی را به میان بیاورد ولی از بیان اینکه این واجب الوجود چیست و چه کیفیتی دارد قاصر است و از اینجاست که خرد خود را از بند تجربه آزاد میکند و يك رشته مفاهیم را به میان مینهد تا از طریق آنها روشن کند که واجب الوجود چگونه موجودی است و چگونه شرطهای لازم واجب شدن در آن گرد آمده است و سرانجام دلیل امر را در کمال آن میجوید یعنی همان کاری که برهان هستی شناسانه میکرد.

با این احوال کانت برهان کیهان شناسانه را به طور جداگانه نقد میکند، بر اساس تمایز بین جهانی که موضوع تجربه ماست و آنچه که خارج از این محدوده قرار دارد و با اتکای به این اصل که اعتبار ابزار شناخت ما محدود به اولی است. اول با اشاره به این نکته که اصل علیت فقط در جهانی که موضوع تجربیات حسی ما قرار میگیرد معتبر است و نه خارج از آن. اتکای به اصل علیت در اثبات وجود خدا، خدا را جزیی از جهان میکند که پذیرفته نیست.

دوم اینکه فرض ناممکن بودن سلسله نامتناهی علل در جهان موضوع تجربه نیز اعتبار ندارد، زیرا خود این اصل به تجربه قابل و ارسی نیست، در این وضع بسط دادن آن به خارج از میدان تجربه به طریق اولی بی اعتبار است. سوم اینکه واجب بودن يك شیئی به اتکای گرد آمدن شرط هایی ممکن میگردد که این امر را ایجاب کند، کنار گذاشتن شرط ها و دست زدن به دامن لابشرط، خرد را اصلاً از درك علل واجب بودن شیئی عاجز میکند و اسباب رضایتش را به بهای این ناتوانی فراهم میآورد.

چهارم اینکه وقتی صحبت از جمیع موجودات است باید روشن کرد که مقصود مفهوم منطقی این مجموعه است یا مفهومی که مقدم بر تجربه است و به تمامیت تجربیات وحدت می بخشد و به اصطلاح کانت [Transcendental] است. اولی فقط مقید

به اصل عدم تضاد است، مثل تعریف خدا که ذکرش در بخش مربوط به دلیل هستی‌شناسانه رفت؛ اما دومی نقطه اتکای تعریف جامع است که فقط در میدان تجربه اعتبار دارد.

برای روشن شدن این سخن باید توضیح کوتاهی راجع به اصل تعریف جامع داد. از دیدگاه کانت وقتی می‌توان از شیئی تعریف جامع عرضه کرد که بتوان تمامی محمول‌های قابل اطلاق به اشیا را در نظر آورد و شیئی مورد نظر را نسبت به جمیع آنها، اثباتاً و نفیاً، تعریف نمود. به عبارت دیگر شناخت هر جزّ از جهان وقتی به طور کامل ممکن می‌گردد که کل ممکنات را نسبت به آن از نظر بگذرانیم و ببینیم که شیئی مورد نظر چگونه نسبت به جمیع آنها امکان وجود پیدا کرده است. ولی تعریف جامع، از آنجا که نهایت ندارد، در عمل ممکن نیست و اساسش بر یکی از ایده‌های خرد ناب قرار دارد: ایده جمیع موجودات یا کل واقعیت به عنوان قالبی مقدم بر تجربه که تمامیت تجربیات را در ظرفی واحد جای می‌دهد. همین ایده است که عرضه‌کنندگان دلیل کیهان‌شناسانه مترادف خدا می‌گیرند.

راهی که خرد در مترادف گرفتن این دو میرود از قرار زیر است: اول از مشروط بودن وجود اشیا، یا به عبارت دیگر ربطی بودن وجود آنها، واجب الوجودی را فرض می‌گیرد و وجود آنرا لایشرط می‌شمرد. سپس میکوشد تا روشن کند که چه چیزی را می‌توان لایشرط خواند و نتیجه می‌گیرد که لایشرط آن چیزی است که خود شرط کافی موجود شدن دیگر موجودات است، یعنی حاوی کل واقعیت است. در این مرحله خرد به ایده‌ای رسیده است که میتواند جمیع تجربیات را در خود جادهد ولی در حقیقت از قالب کل موجوداتی که موضوع شناخت است فراتر میرود و قالبی را فرض میکند که کل موجودات - و نه فقط آنها - را که موضوع تجربه ماست - در خود جادهد. در مرحله بعدی، از آنجا که کل نامتناهی واقعیت به معنای مطلق کلمه واحد است و میتوان به همین دلیل ایده آتش خواند - یعنی ایده‌ای که در قالب شیئی واحد جاگرفته - موجود واحدی را در نظر می‌آورد که خدایش می‌نامد.

کانت می‌گوید که از ایده‌شیئی ساختن و این شیئی را لازم شمردن و سپس آنرا موضوع شناخت به حساب آوردن فرارفتن از حدود امکانات خرد است. چون اگر قرار باشد با اتکای به اصل علیت به فرد واحدی برسیم که کل واقعیت را در بر می‌گیرد و وجود دیگر اشیا همه برخاسته از وجود اوست، این فرد می‌تواند به خود بگوید: از ازل تا ابد در ید اختیار من است، هیچ چیزی خارج از من وجود ندارد مگر که به اراده من موجود شده باشد، اما از همه اینها گذشته خود من از کجا آمده‌ام؟ طبیعی است که طرح این سؤال تمام بنای استدلال را ویران می‌سازد.

کانت به همین ترتیب واجب الوجود شمردن ماده را هم نفی میکند و می‌گوید که به همین دلیل نامتناهی بودن رشته علیت، ماده را نیز نمی‌توان سرمنشأ این رشته و حاوی کل واقعیت به حساب آورد و ایده کل واقعیت را باید خارج از جهان تجربه قرار داد.

این ایده از دیدگاه کانت فرضی است که خرد به هنگام شناخت جهان اطراف به آن نیازمند است، فرضی که خرد را به جنبش وامیدارد تا جستجوی علل را هیچگاه پایان یافته نگیرد و در شناخت هر شیئی تعریف جامع آنرا مدنظر داشته باشد. در جمع باید گفت که کانت، علیرغم اهمیتی که به دلیل بی‌نیازی آن از تجربه و اهمیت بنیادی‌اش، برای دلیل هستی‌شناسانه قائل است، در عمل به دلیل کیهان‌شناسانه اعتنای بیشتری میکند زیرا نقطه حرکت استدلال آنرا معتبر می‌شمرد، هرچند بسط این استدلال را نقد میکند و نتیجه آنرا بی اعتبار میدانند. وی ناتوانی خرد را در شناخت کل واقعیت می‌پذیرد و بر احتیاج خرد به اتکا به قالبی که این کل را در برگیرد تأکید می‌ورزد و تصور خدا را حاصل تمایل انسان به فردیت بخشیدن به این قالب میدانند. کانت به این ترتیب نشان میدهد که خدا شیئی نیست که بتواند موضوع تجربه قرار بگیرد تا بود یا نبودش اثبات شود، بل فقط فرضی است که ساختمان قوه فهم و خرد انسان اتکای به آنرا لازم آورده است و تخصص در باب آن بدون توجه به این امر نابجاست.

برهان طبیعی کلامی

این برهان که سابقه اش به دوران باستان بازمی‌گردد، به دلیل ملموس بودن و تناسبش با فهم رایج، از دو برهان دیگر بسیار بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد و احتمالاً خوانندگان نوشته حاضر بارها این برهان را از زبان معلمان تعلیمات دینی خود شنیده‌اند یا به مورد مثالهایی از آن در ادبیات کلاسیک فارسی برخورده‌اند.

پایه این برهان تجربه ایست مشخص، تجربه نظاره در جهان اطراف. عرضه‌کنندگان این برهان پایه استدلال را بر نظم و زیبایی و غایت‌مندی جهان اطراف ما قرار می‌دهند و از آن چنین نتیجه می‌گیرند که اندیشه‌ای بسیار والا و جامع، توأم با اراده و خیرخواهی و قدرت بی‌کران به جهان اطراف ما شکل داده است و تمام نشانه‌هایی که از تأثیر چنین اندیشه‌ای بر جهان می‌یابیم نشانه‌هایی است از وجود خالق آن.

اول ایرادی که کانت بر این برهان می‌گیرد خلط کردن دو مفهوم نظم بخشی و خلقت است. وی می‌گوید تنها فرضی که می‌توان بر اساس این مشاهدات انجام داد فرض اندیشه ایست که به جهان نظم داده ولی خالق بودن را نمی‌توان به استناد نظم بخشی‌اش به آن نسبت داد، علاوه بر این، پایه برهان طبیعی‌کلامی بر قیاس قرار دارد، بر قیاس با اندیشه و عمل انسان و این خود برد آنرا به حد بینش کسی که قیاس را انجام می‌دهد، محدود می‌سازد؛ یعنی عظمت و قدرت و خرد و ... معمار جهان تابع مشاهدات و ادراک فردی می‌شود که مدعی است وجود وی را از این طریق دریافته. و آخر از همه اینکه قیاس با امکانات

انسان، با هر حدی از شعور و ادراک و متکی به هر مقدار تجربه، شکافی را که بین انسان و خدا قرار دارد پرمیکند و بین آنها فصل مشترکی قائل می‌گردد که پذیرفته نیست.

کانت میگوید که برهان طبیعیکلامی نمی‌تواند از حد فرض اندیشه‌ای نظم بخش فراتر برود و برای اثبات وجود خدا ناچار از اتکا به برهان کیهان‌شناسانه است و به این ترتیب است که می‌کوشد از مشروط بودن نظم جهان به مشروط بودن وجود جهان و در نهایت به اثبات وجود خدا برسد. ولی برهان کیهان‌شناسانه نیز به نوبه خود متکی به برهان هستی‌شناسانه است، زیرا رسیدن از فرض وجودی لایشرط به اثبات آن، مستلزم قبول برهان هستی‌شناسانه است. به این ترتیب برهان هستی‌شناسانه پایه اصلی تمامی براهینی است که برای اثبات وجود خدا عرضه می‌شود ولی همانطور که در ابتدا گفته شد خود آن هم اساس درستی ندارد.

غور در براهینی که برای اثبات وجود خدا عرضه می‌شود بخش مهمی از اندیشه کانت است و مانند دیگر بخشهای این اندیشه تأثیری عمیق و بسیار اساسی در تاریخ تفکر ایجاد کرده است. عمده‌ترین خصیصه اندیشه کانت ایجاد تغییر بنیادی در محور شناخت است که تمامی فلسفه بعد از کانت را متأثر ساخته است. تغییر محور به معنای اصل قرار دادن انسان به معنای عامل شناسنده و بازبین مسائل مابعدالطبیعه [métaphysique] از این دیدگاه که در فرآیند شناخت عامل فعال ذهن انسان است نه اشیائی که مورد شناسایی وی قرار می‌گیرد و شناخت اشیاء چنانکه فی نفسه وجود دارند ممکن نیست، بل فقط می‌توان در باب آنها به شناختی دست یافت که برای ما معتبر باشد نه به طور مطلق. همانطور که دیدیم استفاده از این روش در باب براهین اثبات وجود خدا همه دلایل کلاسیک را از دیدگاه امکانات شناخت انسان و محدودیت های آن مورد نقد قرار داد و به این نتیجه گیری ختم شد که خدا یکی از ایده ها و به عبارت دقیق تر تنها ایده آل خرد ناب است.

برای غور در مقوله تقدس و کاوش در چند و چون کفر نمی‌توان فقط به اندیشه کانت بسنده کرد و باید پس از پذیرفتن چارچوبی که کانت معین کرده به این امر پرداخت که تقدس چه معنایی می‌تواند داشته باشد؛ طبعاً نه تقدس به معنای مطلق که از دسترس خرد بیرون است، بل تقدس به معنای تجربه خاصی که بعضی افراد انسان در طی حیات خویش با آن مواجه می‌گردند. زیرا به هر حال و چه برخی ببینند یا نه، پس از کانت دیگر نمی‌توان تقدس را به طور مطلق و به عنوان شیئی مستقل موضوع تحلیل عقلانی قرار داد و فقط می‌توان از برداشت انسان از آن سخن گفت و به عبارت دقیقتر صحبت از پدیده شناسی تقدس کرد.

قسمت دوم : مقوله تقدس

رودلف اتو [Rudolph Otto] محقق بزرگ آلمانی که پیرو مشرب نوکانتی است و از آرای شلایرماخر نیز تأثیر بسیار گرفته، پژوهش خویش در باب تقدس را در این چارچوب انجام داده است [Le sacré, Paris, Payot, 1969]. برای پرداختن به تقدس باید اول توجه را از تمام موارد اطلاق صفت مقدس برید و آن را معطوف به احساسی کرد که اصل و اساس آگاهی بر مقوله تقدس است. به گفته اتو مقوله تقدس دارای دو وجه است که پیوستگی شان به هم تابع قواعد منطقی نیست اما ارتباطشان با هم نیز اتفاقی نیست.

وجه اول که هسته تقدس محسوب میشود غیر عقلانی است و احساسی، اما با احساسات روزمره انسان تفاوت ماهوی دارد و عبارت است از حس در وهم نامدنی بودن وجودی که از يك طرف نیرو و شوکتش مهیب است و باعث میشود تا صاحب احساس خود را در برابر آن به عمیقترین معنا ناچیز ببیند، و از طرف دیگر مایه شیفتگی است و فرد را با قدرتی بینهایت به خویش جذب میکند.

وجه دیگر تقدس عقلانی است و ترجمان احساسی است که ذکر شد. هیبت آن وجود خود را در صفاتی نظیر اراده و قدرت و عدالت و قهر مینمایاند و در برابر، آنچه مایه شیفتگی است در صفات نیکی و رحمت و... باز میتابد. در وهم نامدنی بودن آن نیز در قید «مطلق» جلوه گر میشود که به تمامی صفات بالا اطلاق میگردد. صفات مزبور به دلیل همین «مطلق» بودن هیچ ربطی به معنای معمول نیکی و عدالت و... ندارد و کماکان از حدود امکانات شناخت بشری بیرون میماند اما این بار در تصور انسان میگذرد و موضوع گفتارهای مختلف مذهبی و احیاناً پایه ای برای تنظیم دستگاه های نظری میشود.

بهترین مثالهای اشاره به وجه غیر عقلانی تقدس را میتوان در آثار عرفا و بالاخص در شطحیات آنها جست؛ البته آثار آنان گاه از پرداختن به وجه عقلانی تقدس نیز خالی نیست اما شرح و بسط این قسمت در حیطه آثار کلامی و یا آنچه حکمت الهی اش میخوانند انجام میگیرد.

در اینجا باید به دوگانگی دیگری که در مقوله تقدس مستتر است و در هر دو وجه آن جای دارد اشاره کرد: مقوله تقدس هم ارزشی است و هم تفسیری و کاربردهای آن هم به حوزه شناخت مربوط است و هم عمل. تقدس در بینش مذهبی ارزش مطلق است و معیار اصلی ارزیابی همه چیز، ارزشی که با هیچ ارزش دیگر قابل مقایسه نیست و اساساً ریشه در آگاهی به تقدس دارد نه در دلایلی که بعد برای توجیه آن عرضه میگردد. وسیع ترین و افراطی ترین شکل کاربرد ارزشی تقدس را میتوان نزد عرفایی سراغ کرد که تقدس را با تمام بار مثبتش منحصر به عالم قدس میدانند و در برابر، جهان خاکی را یکسره بی ارج میشمارند. در این وضع تقدس کاملاً از «لوث شوائب خاکی» محفوظ میماند اما به تبع دستیابی به رستگاری مشروط به

رسیدن به مرحله فنا میشود. این شیوه نگرش به تقدس خاص گروه کوچکی است که هم تقدس را ارزش مطلق میدانند، هم اتصال به منبع تقدس را ممکن می‌شمارند و هم استعداد و همت لازم را برای این کار دارند. اما باید اضافه کرد که حتی نزد عرفا کاربرد ارزشی مقوله تقدس به روش بالا محدود نمیشود زیرا بعضی از آنها که جسم خویش را محل هبوط تقدس می‌شمارند یا خود را به وجودی که زاینده این احساس است متصل میدانند برای خویشتن ارج قدسی قائل می‌گردند.

اول به استفاده عملی از وجه ارزشی مقوله تقدس نیز که «تقدیس» خوانده میشود بپردازیم. هرچند قبول ارزش تقدس الزاماً به استفاده عملی از آن منتهی نمیشود اما میتوان رد تقدیس را در تمام مذاهب گرفت. طبعاً آئینهای تقدیس در هر بینش مذهبی متفاوت است اما اساس تمام این آئینها بر سرایت پذیری تقدس است. سرایت از آن وجودی که ما فقط به احساس تقدس میشناسیمش به هر موجود دیگری که تحت شرایطی خاص به نوعی با آن ارتباط حاصل کند. درخواست تبرک، سعی در نزدیکی به ذات الهی نزد عرفا و.... همه نمونه های استفاده عملی از وجه ارزشی تقدس است.

و اما وجه تفسیری. تجربه حسی تقدس گواه شوکت و نیرویی است که هر دو پایه استفاده تفسیری از مقوله تقدس است، اولی در توضیح وجود و دیگری در توضیح دگرگونی. وسیعترین شکل کاربرد تفسیری تقدس در مورد اول این است که هستی کون و مکان را نه فقط در کل بلکه در جزء و نه فقط در ازل بلکه در هر لحظه متکی به آن وجودی بدانیم که به کمک احساس تقدس هستی اش را دریافته ایم؛ چه جهان از آن وجود صادر شده باشد و چه به اراده او آفریده شده باشد. اعتقاد به آفرینش یا صدور که یک بار در ازل انجام گرفته است شکلهای تعدیل شده همین کاربرد است. احساس نیرویی که ذکرش رفت و در صفت «قدرت مطلق» باز میتابد پایه توضیح نشانه های حرکت، حیات، دگرگونی و.... بر اساس تقدس میگردد. طبعاً وسیعترین شکل این نوع تفسیر بر اساس تقدس این است که هر اثری را در هر لحظه از آثار تقدس یا زاده از اراده آن وجودی به حساب بیاوریم که ذکرش رفت. صورتهای محدودتر آنهایی است که دخالتهای تقدس را در عالم به موارد استثنایی یا به عبارت دیگر به «معجزات» محدود میکند. باید در اینجا توضیح داد که استفاده شناختی از نیروی تقدس با استفاده عملی از این نیرو متفاوت است و دومی الزاماً پیامد اولی نیست و بیش از آنکه خاص مذاهب باشد خاص جادوگری است. هر چند جادوگری نیز که مدعی مهار کردن همین نیروست، در این مورد معین مرز مشخصی با مذهب ندارد. داستانهای مربوط به رقابت ساحران و پیامبران که ردش را در بسیاری مذاهب میتوان گرفت و طبعاً همیشه به پیروزی پیامبران میانجامد، حول استفاده از نیروی مزبور شکل گرفته است، زیرا هر کس که مدعی این کار است باید بتواند تفوق خویش را بر دیگران اثبات کند و معجزه را از سحر باز نماید. آئینهایی نظیر قربانی و نذر بازمانده همین روشها در ادیان مختلف است.

شرایط تجربه تقدس و شکل گیری مقدسات

روشن است که استعداد آشنایی با تقدس نزد همه مردمان موجود نیست و بسیاری ممکن است بدون این آشنایی و بدون احساس احتیاج بدان عمری را به سر آورند. اما آنهایی هم که گرایشی به این تجربه دارند به یکسان از استعداد پذیرش و پرورش احساسی که منشأ بینش مذهبی است برخوردار نیستند تا بدین ترتیب خود مستقیماً با تقدس آشنا شوند. به همین دلیل آگاهی یافتن اکثریت آنها به تقدس از طریق واسطه هایی صورت میگیرد که از استعداد لازم این کار بهره دارند و در عین حال میتوانند احساس لازم را به درجات مختلف در دل دیگران برانگیزند. گاه نفوذ کلام و تأثیر رفتار این افراد با نشانه هایی همراه میگردد که علامت تأیید قدسی محسوب میشود. کردار و گفتار این واسطه ها در انگیزتن احساس مذهبی مردم و به تبع شکل گیری هر بینش مذهبی و نضج و تحول آن نقش عمده بازی میکند.

گذشته از این میانجی های تقدس، استقرار اجتماعی هر بینش مذهبی پیدایش گروه روحانیان را موجب میگرد که به کار آشنا ساختن مردم با تقدس، منظم ساختن بینش مذهبی، نظارت بر گفتار مذهبی و کاربرد های تقدس میپردازند تا ترتیب بهره وری از ثمرات مختلف آن را که مهمترینشان رستگاری است، بدهند.

فرد مؤمن صرفاً به دلیل آگاهی به تقدس از به کار بردن این مقوله ناگزیر است زیرا بینش مذهبی بدون دو صفت «مقدس» و «نامقدس» و دیگر صفات تابع آنها نظیر حرام و حلال، پاک و پلید، گناه و ثواب عاطل میماند. از آنجا که تقدس موضوع شناخت عقلانی نیست نمیتوان چند و چون مقدسات را مستقیماً از آن استنتاج کرد. به همین دلیل موارد کاربرد صفت مقدس فی نفسه مرزی ندارد و میتوان صفت مقدس را عملاً به هر چیز اطلاق کرد؛ میشود به سرچشمه آن محدودش ساخت یا به تمامی جهان یا هر بخش از آن نظیر شیی، احوال، اندیشه، کنش، قاعده، زمان، مکان، گفتار، نشانه و موجود یا فرد معین، بسطش داد.

هر بینش مذهبی واجد فهرستی است از موارد اطلاق صفت مقدس که چند و چون مقدسات را تعیین میکند. تعیین مقدسات در هر بینش مذهبی تابع شرایط عینی تجربه احساس تماس با تقدس است، شرایطی که از خصایص روانی مدعی این تماس تا جمیع شرایط تاریخی دوران را در برمیگیرد. واسطه های آگاهی بر تقدس افرادی معینند که در مکانی معین ظاهر میشوند و در زمانی معین میزیند. آنها در طول حیات خویش یا به عبارت دقیقتر در طول مدتی که دیگران را به آگاهی بر تقدس میخوانند، هاله ای از تقدس در اطراف خویش میپراکنند که معمولاً وجود خودشان، گفته هایشان، محلی را که در آن ظهور کرده اند، زبانی را که بدان سخن گفته اند..... ارج میبخشد. زیرا معمولاً هر چه واسطه آگاهی بر تقدس شود از آن سهمی میبرد. در نتیجه چه در مرحله شکل گیری هر بینش مذهبی و چه در طول دگرگونیهای این بینش تعیین مقدسات تابع عوامل تاریخی، به معنای گسترده کلمه، میشود و به ناچار بخشی از شناختها و ارزشهای رایج در هر زمان و مکان معین را در خود جای میدهد و گاه با

آنها تغییر میکند؛ هر چند بسیاری از پیروان و بخصوص عرضه کنندگان بینشهای مذهبی گوناگون مایل به قبول این دگرگونی و پذیرش نتایج حاصل از آن نیستند. دین اسلام نیز در شکلگیری خود به هیچوجه از تأثیر بینشهای مذهبی ماقبل اسلامی رایج در عربستان برکنار نبوده است [Joseph Chelhod, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986].

به دلیل سخنهای پریشانی که چندینست در باب تحول تاریخی تفسیر مذهب گفته می شود و برخی افراد بی دقت را هم به دنبال خود می کشاند، باید مقصود را از تحول تاریخی هر بینش مذهبی و مقدسات آن روشن ساخت. تصویری که عوام از این تحول دارند در عبارت «انطباق با شرایط زمانه» متبلور شده و در آن دو تصور به طور کامابیش آگاهانه به هم آمیخته است. یکی اینکه هر زمانه کلاً بینش و روش خاصی را اقتضا میکند و دیگر اینکه تحول تاریخ در جمع نوعی حرکت به سوی ترقی است. اولی برخاسته از انحصار توجه به برخی خطوط کلی يك دوران تاریخی است و تعمیم بی حساب آنها؛ دومی متکی به نوعی خوشبینی که بهبود اوضاع مادی و معنوی حیات بشر را نه فقط مطلوب بل جبری میدانند. اولی را نمی توان پذیرفت چون هیچ زمانه ای نیست که معنای تاریخی یگانه داشته باشد تا بتوان همه چیز را بر اساس این معنا تعبیر کرد یا از همه چیز، از جمله گفتار مذهبی یا مقدسات، تفسیری مطابق با این معنا عرضه داشت. اعتقاد به سیر ترقی تاریخ هم خارج از حوزه تکنیک و علم به سختی قابل اثبات است.

تاریخ سیر دگرگونی مدام است ولی این دگرگونی با یکدستی همراه نیست. گفتارهای مذهبی در طول تاریخ تغییر میکند اما این تغییر بدین معنا نیست که هر دوران يك گفتار معین یا برداشتی معین از يك گفتار را اقتضا میکند. به همین دلیل صحبت از تحول بینش مذهبی کردن نه به درد شکستن انحصار متخصصان تفسیر این بینش میخورد و نه مترادف اعتبار یکسان برداشتهای مختلفی است که در طول زمان یا به طور همزمان از این بینش عرضه می گردد. پذیرفتن این تغییر فقط پذیرفتن امر واقع است و به خودی خود نمی تواند اسباب اعتبار تفسیر یگانه ای بشود. تفاوت و اعتبار تفسیرهای گوناگون بیش از هر چیز تابع روشها و ارزشهایی است که مبنای هر تفسیر است؛ تمامی تفاسیر ممکن، نه از دید اصحاب دین و نه از دیدگاه غیرمذهبی، اعتبار یکسان ندارد.

از آنجا که هیچ بینش مذهبی از تحولات تاریخ در امان نیست تعداد مقدسات و میزان ارج آنها الزاماً در طول تاریخ یکسان نمیمانند. باز بینی گفتار مذهبی و پیدایش و از بین رفتن فرقه های مذهبی معمولترین شکل این تغییرات است. زیاد و کم شدن مقدسات نیز در هر مذهبی پیش میاید. مثلاً جانشینان بنیانگذار مذهب به نوبه خود از تقدس سهمی میبرند یا فرضاً اگر معجزه ای در جایی سراغ شد مایه اطلاق صفت مقدس به شیئی یا فرد یا.... نوینی میگردد. سراغ کاهش شمار مقدسات را نیز میتوان در مذاهب زنده گرفت. مثلاً نامعلوم بودن گور بنیانگذار مذهب چنان که در اسلام پیش آمده است، یا از دست رفتن اشیاء مقدس که میتوان نمونه اش را در «منور»ی یهودیان یا «گرال» مسیحیان جست. اما تغییر بنیادی در شمار و بخصوص نوع اعتبار مقدسات زاده نقد خرد است و نه صرف تحول تاریخ.

نقد بینش مذهبی و کاربردهای تقدس

اول از همه باید به این نکته اشاره کرد که تقدس «مفهوم» [concept] به معنای معمول کلمه نیست زیرا «مفهوم» بنا بر تعریف عقلانی است و موضوع شکافته شدن به وسیله خرد است. به همین دلیل مقوله [catégorie] تقدس را نمیتوان فی نفسه موضوع تحلیل و نقد عقلانی قرار داد. نقد عقلانی عملاً متوجه بینش مذهبی و کاربردهای تقدس میشود و از ورای محدود ساختن این کاربردهاست که مقوله تقدس را به سوی هر چه انتزاعی تر شدن و درونی تر شدن و ذهنی تر شدن سوق میدهد. زیرا مقوله تقدس به آن صورتی که از قول رودلف اتو وصف گردید در همه تمدنها و همه زمانها یکسان به کار گرفته نمیشود و کاربردهای آن در زمینه ارزشی و تفسیری تابع شرایط تاریخی است. هر چه این کاربردها خردپذیرتر و پرشمارتر باشد و هر چه با حوزه های بیشتری از حیات انسان تماس پیدا کند، رویارویی ایمان با خرد طولانی تر و احياناً پرتنش تر خواهد بود، زیرا خرد در راه رسیدن به دستاوردهای جهانشمول هیچ مرزی را جز مرزهای خویشتن برنمیتابد.

در همینجا باید دو نکته را در باب نقد بینش مذهبی توضیح داد. اول اینکه وجوه ارزشی و تفسیری مقوله تقدس هم کاربرد طبیعی دارد و هم مابعد الطبیعی، بنابراین خرد بینش و گفتار مذهبی را هم از جهت طبیعی و هم مابعدالطبیعی نقد میکند. دیگر اینکه حاصل نقد خرد پیدایش اشکال پالوده بینش مذهبی است که اکثر اوقات در کنار شکلهای دیگر این بینش دوام میکند. به عبارت دیگر پالایش این بینش زاده سیر ترقی خطی و جبر تاریخ نیست و پیدایش صورتهای جدید ایمان الزاماً صورتهای قدیم آن را از رونق میاندازد.

نقد کاربردهای تفسیری تقدس با شکل گرفتن مفهوم طبیعت و جدا شدنش از آنچه که امروز ماورأ طبیعت مینامیم همراه است و نیز با تفکیک شدن شناخت انسان از شناخت طبیعت. چون بر خلاف تصویری که امروز در ذهن بسیاری از افراد نقش بسته است مفهوم طبیعت مقدم بر ماوراء طبیعت نیست بلکه مؤخر بر آن است. آنچه را که ما امروز طبیعت میخوانیم و از آن مجموعه پدیده هایی را اراده میکنیم که موضوع علوم طبیعی است همیشه از آن پدیده هایی که برخی ماورأ طبیعتی مینامند و خارج از حوزه شناخت عقلانی قرار میدهند، جدا نبوده است. تا قبل از نضج گرفتن شناخت عقلانی این هر دو مجموعه واحدی را تشکیل میداده است. شکل گیری مفهوم طبیعت دستاورد پیشروی خرد است در زمینه شناخت جهان اطراف ما و طبعاً عقب

نشینی مقولهٔ تقدس در مقابل مقولاتی که خرد می‌یابد و تفکیک تقدس از خواص طبیعی اشیاء نظیر جرم و نیرو و... با شکل‌گیری مفهوم طبیعت کاربردهای تفسیری تقدس بسیار کاهش می‌یابد، هم در زمینهٔ توضیح وجود و هم در باب تبیین دگرگونیها. تمام گفتارهای مربوط به آفرینش یا صدور جهان که معمولاً شکل اسطوره‌ای دارد با پیشرفت علوم طبیعی از اعتبار می‌افتد و فقط موضوع توضیح نفس «وجود» باقی می‌ماند. اما این مسئله پاسخ قاطع عقلانی ندارد و به همین دلیل نمیتوان کاربرد تقدس را در توضیح آن محک زد، فقط میتوان به آن بخش از گفتار مذهبی که موضوعش توضیح وجود است ایرادهای منطقی گرفت، به معنای ارتباط منطقی اجزای این گفتار با هم؛ و یا ارتباط این بخش از گفتار مذهبی را با بقیهٔ بخشهای آن نظیر اخلاق، آداب پاکی... سنجید و سستی یا استحکام کل این گفتار را به طریق مزبور شناخت. ولی باید این نکته را نیز یادآوری کرد که در باب توضیح «وجود» گفتار مذهبی تنها گفتار موجود نیست زیرا بسیاری از فلاسفه نیز به این مسئله پرداخته اند و می‌پردازند و حتی در این باب هم بینش مذهبی بی‌رقیب نیست.

پیشرفت علوم طبیعی از اعتبار کاربردهای تقدس در زمینهٔ توضیح دگرگونیها، حیات و... چه صورت اسطوره‌ای داشته باشد و چه پای اراده‌ای را در میان بکشد، قاطعاً میکاهد. جنبشها و تغییراتی را که ما در جهان شاهدیم هر کدام به علمی حواله میشود از فیزیک گرفته تا زیست‌شناسی. علمی که هر تغییری در آن زائیدهٔ خواست خدایان شمرده میشود و به نیروهایی ناشناخته احواله میگشت میدان جولان امواج الکترومغناطیسی و ذرات ماده میشود و محل انجام فعل و انفعالات شیمیایی و تکثیر سلولها. این فرایند پیشرفت علوم طبیعی مداوماً مقولهٔ تقدس را پس می‌راند. شبیه افق که دائم عقب میرود، میتوان نقش تقدس را هر بار عقبتر برد اما پس از مدتی روشن میشود که رسیدن به نقطهٔ تلاقی آسمان و زمین یا دریا ممکن نیست فقط میتوان به مکانهای جدیدتری رسید و بس.

ولی پسروی تقدس بدین صورت نیست که هر چه علم نتوانست توضیح بدهد حواله به بینش مذهبی و مقولهٔ تقدس گردد. زیرا کسب اعتبار علم، بینش مذهبی را اساساً متزلزل میکند و در همه این انتظار بجا را ایجاد میکند که برای گشوده شدن مشکلات منتظر پیشرفت علم بمانند نه اینکه دست به دامن کتب مقدس و اقوال انبیاء بشوند. البته ممکن است برخی مؤمنان تمام دگرگونیها... را در نهایت موکول به ارادهٔ الهی کنند اما این اعتقاد فقط مشکل روحی مؤمنان را حل میکند که نمیتوانند در جهانی خالی از تقدس زندگی کنند و نشان میدهد که کاربرد توضیحی تقدس در جهانی که به قول ماکس وبر «سحر زدایی» شده است و خدایان از آن رخت بر بسته اند چه اندازه محدود است. در زمینهٔ توضیح دگرگونیها و حیات هم نمیتوان برای همه چیز پاسخ عقلانی قاطع یافت، اینجا مورد استثنای عبارت است از رودرروی روح و ماده. اثبات عقلانی وجود روح یا عدم آن ممکن نیست، اما در اینجا هم گفتار مذهبی دچار رقابت سخت گفتار فلسفی است، زیرا فلاسفهٔ مادی هیچگاه میدان بحث مابعدالطبیعی را برای مذهبیان خالی نگذاشته اند.

همانطور که کاربردهای تفسیری تقدس در بارهٔ طبیعت جای خود را به علوم میدهد، کاربردهای عملی آن که از مقولهٔ جادوگری است جای خود را به تکنیک میسپارد که واجد اعتبار عینی است و به میدان آمدنش جای چندانی برای اعتقاد به اثربخشی عملی جادو و دعا و نذر و قربانی باقی نمی‌گذارد.

در اینجا باید نکته‌ای را در باب حکایات و اسطوره‌های مذهبی که حاوی کاربردهای تفسیری تقدس است، یادآوری کرد. با کاهش سرسام آور اعتبار مقولهٔ تقدس، که آن را به مرز بی اعتباری میرساند، تمام این حکایات چیزی میشود در حد دیگر افسانه‌ها اما با یک تفاوت عمده؛ اسطوره‌های مذهبی اعتبار عینی خویش را به کلی از دست میدهد، به عبارت دیگر نقد خرد اعتبار حقیقی این حکایتها را اساساً متزلزل میسازد، اما اعتبار نمادینشان در گفتار مذهبی و برای افراد مؤمن باقی می‌ماند. بازبینی حکایات مذهبی و عرفانی و سعی در توجیه و تفسیر نمادین آنها که امروز در همه جا رواج یافته است نشانهٔ همین پیشروی بینش عقلانی است که باعث کوشش در راه جایگزین کردن اعتبار حقیقی از دست رفتهٔ این حکایات با اعتباری مجازی گشته است. توجه به این کوشش و انگشت گذاشتن به نقاط ضعف این روش یکی از دستاوردهای بزرگ اندیشهٔ اسپینوز است که در رسالهٔ کلامی سیاسی [Traité théologico-politique] خویش پایهٔ نقد نوین و عقلانی متون مقدس را با نقد و تحلیل «عهد عتیق» ریخت و با این کار از قرن هفدهم محدودیت‌های اساسی این قبیل تأویل‌ها را به همگان گوشزد ساخت.

البته میتوان رد این تفسیر نمادین یا به عبارت دقیقتر تأویل را در ازمنهٔ پیشین نیز گرفت ولی نباید آن را با حاصل نقد خرد یکی شمرد. تأکید بر جنبهٔ مجازی حکایات مذهبی که میتوان گاهی ردش را نزد عرفا جست بیش از هر چیز متأثر از توجه به بخش غیرعقلانی تقدس است، به بخش در و هم نامدنی آن که هیچ کلام و تصویر و حکایتی قادر به بیان آن نیست. این توجه است که باعث میشود تا آنها بر جنبهٔ مجازی حکایات مذهبی تأکید بورزند.

به عنوان نتیجه‌گیری موقت باید گفت که حاصل سست شدن کاربردهای تفسیری تقدس در برابر نقد خرد، انتزاعی شدن مقولهٔ تقدس است. انتزاعی شدن به معنای جدا شدن هر چه بیشترش از طبیعت و رانده شدنش به بیرون از حیطهٔ کند و کاو خرد در جهان پیرامون ما.

و اما نقد کاربردهای ارزشی تقدس. همانطور که در بالا اشاره شد در چشم مؤمن صفت مقدس مترادف ارزش مطلق است ولی موارد اطلاق صفت مقدس را نمیتوان از مقولهٔ تقدس استنتاج کرد؛ کاربرد ارزشی تقدس یا به عبارت دیگر شکل‌گیری فهرست مقدسات هم تابع شرایط تاریخی آگاهی به تقدس است و متأثر از ارزشها و شناخته‌های رایج در هر زمان و مکان معین و هم تابع دگرگونیهای تاریخ و شیوه‌های تقدیس در هر بینش مذهبی. خرد به تناسب شکل‌گیری و توسعهٔ بینش عقلانی ارج مقدسات را به محک می‌زند و چند و چون آن را تغییر میدهد بدین معنا که بخش خردناپذیر و احساسی‌اش را وامی‌گذارد اما بخش خردپذیرش را به قید حاکمیت خویش در می‌آورد.

در این بازرسی چه ارج مقدسات به حکم خرد تأیید گردد و چه نه هاله منزلت قدسی آنها محو میشود چون در هر دو صورت اساس اعتبارشان که به پیروی از بینش مذهبی ریشه قدسی داشت، خاکی میگردد و تابع خرد. پس از این نقد، مقدسات فقط در چشم مؤمنان ارزش خویش را حفظ میکنند نه در چشم همگان و بر اثر این فرایند اعتبار تقدس ذهنی محسوب میشود. درونی شدن رابطه با تقدس هم زاده انتزاعش از جهان اطراف و هم ذهنی شدن اعتبار آن است. تقدس بدین ترتیب بیش از پیش موضوع مکاشفه درونی میگردد و در ارزیابی اعتقاد کفه نیات بر تظاهرات چربیدن میگردد. در اینجا که صحبت وجه ارزشی تقدس در میان است باید راجع به اختلاط مذهب و اخلاق که بسیار همه گیر است و موجد اشکال و قبلاً نیز به آن اشاره شد توضیح کوتاهی داد. صفت «نیکی مطلق» وجه عقلانی احساس شیفتگی در برابر وجودی است که ما آن را فقط به احساس تقدس میشناسیم. این صفت در ساختمان آن بخش از گفتار مذهبی که مربوط به اخلاق است نقش اساسی بازی میکند، به این ترتیب که به فضایل و نیز کردار نیک رنگی از تقدس میدهد و قواعد اخلاقی را در بین دستورات مذهبی جای میدهد؛ به تبع سرپیچی از این دستورات نیز مستوجب عقوبت الهی میگردد. نخست باید یادآوری کرد که «نیکی مطلق» با «مفهوم نیکی» فرق دارد به این دلیل که **نیکی مطلق** قابل شناخت نیست و این **مفهوم نیکی** است که موضوع کند و کاو خرد است. این دو را با هم یکی گرفتن در حکم محدود کردن صفات الهی است در قالب فضایل و خرد انسانی. از بین این دو، **مفهوم نیکی** است که میتواند محور پرداختن دستگاه های فلسفه اخلاق بشود نه **نیکی مطلق**. آنچه در بینشهای مذهبی نام اخلاق میگیرد معمولاً مخلوطی است از نظرات اخلاقی به طور اخص که شناخت نیک و بد را به طور اعم شامل میشود و برخی آداب اجتماعی. قوام یافتن این مجموعه تابع شرایط تاریخی حاکم بر شکل گیری هر بینش و تحولات بعدی آن است و در هیچ مورد از «نیکی مطلق» استنتاج نشده است، بینش مذهبی فقط برای این رشته قواعد ارج قدسی قائل میگردد و به تبع به نیک و بد رنگ ثواب و گناه میدهد. به همین دلیل «اخلاق مذهبی» کلاً مشمول نقد خرد است. این سنجش «اخلاق مذهبی» را میپالاید، بخشهایی را که مربوط به آداب اجتماعی و طبعاً متغیر است از هسته اصلی آن که مربوط به اصول لایتنیر اخلاقی است جدا میسازد.

وجود این هسته باعث شده تا بسیاری مؤمنان مدعی شوند که مذهب زاینده اخلاق است و ضامن اعتبار آن. اما دلیل وجود این هسته محکم اخلاقی را که عملاً در تمام مذاهب یافت میشود باید در جای دیگری جست. در اینکه جستجوهای عقلانی بشر در زمینه شناخت نیک و بد بسیار زودتر از زمینه های دیگر شناخت، نظیر فیزیک یا زیانسناسی یا... به ثمر رسیده است و جا افتادن این دستاوردها در گفتار مذهبی به همان ترتیبی صورت گرفته است که جا افتادن دیگر شناختها و ارزشهای رایج دوران، فقط اعتبار و دوامی بیش از باقی پیدا کرده است. شناخت عقلانی نیک و بد اساساً نه ربطی به مذهب دارد و نه به گناه و کیفر اخروی زیرا به قول فلاسفه رواقی [stoiciens]: پاداش فضیلت نفس فضیلت است و بس.

دو مثال: پاکی و عدالت

بهترین نمونه های تغییرات زاینده بازبینی خرد را میتوان در موارد اطلاق صفات پاک و پلید و نیز عدالت مذهبی و روشهای اجرای آن جست که شرح و بسط هر دوی آنها در بین شیعیان موضوع فقه است. از طرف دیگر این دو مثال به خوبی نشان میدهد که وجوه مختلف ارزشی و توضیحی تقدس در عمل چقدر در هم پیچیده است. در بخش مربوط به فرهنگ مداری به بار معنایی مثبت صفت پاک اشاره شد که چگونه به طرفداران پاکسازی فرهنگی فرصت میدهد تا با استدلال کمتر افکار خویش را ترویج کنند. در آنجا صحبت از این بود که نباید به هنگام کاربرد صفت پاک از این بار مثبت که هیچ ارتباط لازمی با مفهوم پالایش و جدا کردن ناخالصیها ندارد غافل ماند. اما در مورد کاربرد مذهبی این صفت باید به هر دو وجه آن توجه داشت. مقولات پاک و پلید، پس از مقدس و نامقدس، گسترده ترین مقولاتی است که بینش مذهبی به کار میگیرد. این گستردگی به اندازه ای است که گاه پاک و مقدس را به حد مترادف هم رسانده است و باعث شده تا برخی نظریه پردازان، خاصه مردمشناسان، پاک را عملاً به جای مقدس به کار ببرند. رد این نزدیکی و اختلاط را در زبان فارسی نیز میتوان در مترادف شمردن پاک و قدس جست، در عباراتی نظیر عالم قدس که گاه از آن به عالم پاکی تعبیر میشود. صفت پاک در بسیاری موارد دیگر نیز به صورت مترادف نیک یا عاری از بدی به کار میرود و در این موارد به صورت مقوله ای اخلاقی یا به عبارت دقیقتر اخلاقی - مذهبی در میاید و تابع محدودیتهای اخلاق مذهبی که مهمترین آنها نزدیک شدن معانی بدی و گناه است، میشود. مترادف شمردن پاکی و بی گناهی هم که نمونه اش را میتوان در بسیاری عبارات یافت ثمره این نزدیکی است. کاربردهایی که در این جا مورد نظر است و میتوان بر آنها نام کاربرد های خاص مقوله پاکی را گذاشت بیشتر در صفات طاهر و نجس تجلی میکند و در آداب تطهیر نظیر وضو، تیمم، آب کشیدن.... شباهت برخی از این آداب با شستشو یا دیگر روشهای نظافت، وجه مذهبی و ارزشی آنها را با وجهی که امروز ما طبیعی میخوانیم خلط میکند؛ فقط شکل گیری مفهوم عقلانی و طبیعی پاکی است که این دو وجه را از هم جدا میسازد.

مثلاً استفاده از آب کر که حجمی در حدود سیصدو پنجاه لیتر دارد، از نظر مذهبی برای پاک کردن بسیاری از پلیدیها کافی است زیرا این آب در تماس با نجاست نجس نمیشود. اما روشن است که این فرض از نظر علمی کاملاً باطل است، زیرا آب خاصیت ضد عفونی ندارد و میکروبها را نمیکشد.... و آب کر، حتی از نظر عادات بهداشتی، برای مردمی که به آب تصفیه شده لوله کشی عادت کرده اند، مترادف ناپاکی است. منتهی این بی اثر شمردن آب کر برای پاکسازی، مستلزم پیشرفت علوم طبیعی و شاخه های مختلف طب است. پس از این تحولات، تنها اعتباری که برای آب کر باقی میماند اعتبار صرفاً مذهبی آن

است که فقط در ذهن افراد مؤمن موجود است و هیچ مابه ازای عینی ندارد. عین همین فرآیند را میتوان در مورد تمام کاربردهای مذهبی مقولات پاك و ناپاك سراغ کرد که به مرور و تحت فشار خرد، بخشهای عقلانی و غیر عقلانی آنها به کلی از هم جدا و با یکدیگر بی ارتباط میشود. به عنوان مثال گوشت خوکی که در شرایط بهداشتی تهیه شده باشد از نظر طبیعی و طبی پاك است و مطلقاً دلیلی برای حکم کردن به ناپاکی آن نیست، اما از دید مذهبی همان گوشت اصلاً و اساساً نجس است و پاك شدنی هم نیست. مثال الکل از این هم گویا تر است زیرا در این مورد پاك و ناپاك طبی و مذهبی معنایی مخالف هم میگیرد. مفهوم عدالت مذهبی نیز که عدالت بنا بر تعریف است و نه بنا بر تحقیق، از مثال پاك و پلید چندان دور نیست. پذیرفتن عدالت الهی به این معناست که خواست الهی عین عدل است و درک حکمت این خواست در گنجایش ذهن آدمیزاد نیست. فرد مؤمن در این نکته شکی نمیکند اما مشکل برقرار کردن عدالت بر روی زمین و در بین آدمیان باقی میماند و موضوع شکل گیری اصول و روشهای عدالت مذهبی میشود. روشها و اصولی که به هیچ وجه از «عدالت الهی» استنتاج نشده ولی در عین تأثیرپذیری بسیار از شرایط زمانی و مکانی شکل گیری هر مذهب و در عین تحول نسبی در طول تاریخ، انعکاس عدالت الهی و به همین دلیل دارای اعتبار قدسی محسوب میشود. خلط شدن مفاهیم جرم و گناه که نمونه هایش کم نیست، زاده همین نزدیکی است. طبعاً هر جا عدالت انسانی که پس از کند و کاو خرد زاده میشود شکل گرفت، پیدایش نظم حقوقی جدیدی را به دنبال میآورد، نظمی که ممکن است برخی از اجزای نظام حقوقی مذهبی را تحت عنوان سنت در خود بپذیرد اما اساساً هیچ ربطی به عدالت الهی ندارد و به همین دلیل صریحاً بخشهایی از اصول و روش عدالت مذهبی را که با دستگاه حقوقی جدید مابینت داشته باشد نفی میکند، زیرا در اینجا عدالت فرآورده انسان است و داور اعتبارش خرد انسان است نه خداوند.

نتیجه گیری

در جمع، پس از نقد خرد که انتزاع تقدس از طبیعت و ذهنی شدن اعتبار آن را در پی میآورد، مقدسات نیز مثل هر چیز دیگر موضوع شناخت عقلانی میشود. بعد از این بازبینی، دیگر افراد مقدس یا به عبارت دیگر مقدسین تفاوتی با افراد عادی نخواهند داشت و مثل باقی افراد بشر موضوع تحقیقات انسانشناسی، تاریخی، روانشناسی، جامعه شناسی.... قرار میگیرند. میتوان راجع به جنبه های مختلف زندگی آنان چون هر انسان دیگری پژوهش کرد و در موردشان چون دیگر انسانها سخن گفت. اشیاء مقدس نیز موضوع فیزیک، شیمی، تاریخ هنر، تکنولوژی.... قرار میگیرند و میتوان فارغ از بار تقدسی که گاه حتی نزدیک شدن بدانها را مشمول آدابی معین میکند، راجع بهشان نظر داد. احوال مقدس موضوع فیزیولوژی، روانشناسی.... میشود. اندیشه های مقدس به بوته نقد منطق، فلسفه، شناخت شناسی، اسطوره شناسی.... میرود. پندارهای مذهبی موضوع مردمشناسی، تاریخ.... میشود. قواعد مذهبی به حوزه حقوق، اخلاق، اقتصاد، شناخت آداب اجتماعی.... میرود. زمانهای مقدس در نظامهای گاهشماری غیر مذهبی جای میگیرد، صورت مبدأ و مقصد مطلق را از دست میدهد و اهمیت خارق العاده آنها با جا افتادن در کنار دیگر روزهای سال رنگ میبازد. مکانهای مقدس موضوع باستانشناسی، تاریخ معماری.... میگردد و آخر از همه گفتارها و نشانه های مقدس که با گفتار مذهبی فرق دارد. موضوع پژوهشهای زبانشناسی، نشانه شناسی، نقد ادبی.... میگردد. در جمع اگر قبلاً میشد به یاری مقوله تقدس همه جهان را توضیح داد و به آن ارج بخشید، دیگر توضیح و شناخت ارج جهان و هر چه در آن است بر عهده خرد نهاده میشود. آنچه که خرد نمیتواند بشناسد سهم مقوله تقدس یا دیگر مقولات مشابه میشود که علی رغم جاذبه شان برای برخی مردم، جهانشمول نیست.

این پالوده شدن تقدس و ذهنی شمرده شدن ایمان بدان، برای همگان قابل تحمل نیست، زیرا بسیاری از مؤمنان این وضع را مترادف خواری یا احیاناً نابودی تقدس می شمارند و به قصد دست و پا کردن اعتبار عملی برای آن، دو روش در پیش میگیرند. اولی تحمیل عقاید خویش است به ضرب خشونت که برای همه، به خصوص برای ایرانیان، بسیار آشناست و بحث نظری در باره آن بخشی است از بحث در باره ایدئولوژیها و نظامهای سیاسی و از موضوع این بخش از گفتار ما که مربوط به پالایش تقدس است، به کلی خارج. روش دوم که به هیچوجه با اولی مانعة الجمع نیست عبارت است از سعی در توجیه عقلانی اعتبار مقدسات. طبعاً هدف از این کار همیشه فیصله دادن اختلاف بین ایمان و خرد از پایگاه عقلانی و از طریق معین کردن سهم هر کدام آنها نیست، بل اثبات این امر است که دستاوردهای خرد حکم به اعتبار مقدسات میکند و این خود دلیل جدیدی است بر اعتبار ازلی و ابدی آنها. «غیر بهداشتی» شمردن گوشت خوک و «رژیم» شمردن روزه و جزو مثالهای پیش پا افتاده این روش است. مهمترین و جامعترین شکل این کار که نه فقط برای ایرانیان بلکه برای تمام مسلمانان، بسیار آشناست، ادعای این است که قرآن حاوی تمام دانشهاست و نوید هر آنچه که بشر کشف کند در آن داده شده است. ولی روشن است که به این ترتیب مقدسات به جای یافتن اعتبار خاکی، اعتبار قدسی خویش را نیز از دست میدهد. زیرا کاملاً تابع تاریخ، کشفیات و ضرورتاً اشتباهات انسان میشود. حاصل این کار جز سر در گم ساختن اهل ایمان و القای شبهه به دیگران نیست.

باید در پایان بخش حاضر بر این نکته تأکید کرد که نه بسط وجه عقلانی تقدس از اهمیت هسته اصل و خردناپذیر آن میکاهد و نه انتزاع تقدس از طبیعت و ذهنی شدن رابطه با آن وجودش را مورد شك قرار میدهد. آینه خاکی تقدس دل مؤمن و ذهن اوست که مستعد ایمان است، دل و ذهنی که محتاج هیچ تأیید بشری نیست و رد تقدس را در هر کجا مییابد. معجزه جز همین تابش نور ایمان نیست که معنای کون و مکان را در چشم مؤمن عوض میکند.

قسمت سوم : کفر

پرداختن به آرای کانت و پژوهشهای اتو مقدّمه لازمی بود برای پرداختن به مقوله کفر که تا به حال بسیار مورد بی التفاتی پژوهشگران قرار داشته است. اتهام کفر تابعی است از کاربرد مقوله تقدس و نیز چگونگی ارتباط مقدسات با تقدس. از آنجا که مرز مقدس و نامقدس در بینشهای مختلف مذهبی یکی نیست و بسیاری اوقات این مرز و نیز سلسله مراتب مقدسات در دل هر مذهب معین هم تغییر میکند، موارد اطلاق اتهام کفر هم بسیار متنوع است و هم متغیر. از طرف دیگر نوع رابطه مقدسات با «تقدس» همیشه یکسان نیست و در همه موارد نمیتوان تقدس را دقیقاً صفت مقدسات فرض کرد. این دگرگونی هم به نوبه خویش بر چند و چون کفر تأثیر میگذارد. علاوه بر تمام اینها در صورت ثابت ماندن تعریف کفر، آستانه اعلام جرم علیه کافر در هیچ مذهبی ثابت نیست چون تحت تأثیر عوامل اجتماعی بسیاری که بخش عمده آنها با مذهب ارتباط مستقیم ندارد تغییر میکند.

تعریف کفر

تعریفی که معمولاً از کفر عرضه میشود و متأسفانه گاه آنقدر به نظر بدیهی میاید که بحث در باره اش بیجا مینماید، از این قرار است: «کفر عبارت است از بی حرمتی به مقدسات». مجازات کافر نیز پاداش این بی حرمتی قلمداد میگردد. قبل از عرضه تعریف دقیقتری از کفر باید نقاط ضعف این تعریف سطحی و عامیانه را بر شمرد.

این تعریف بر دو فرض نادرست استوار است. اول اینکه حرمت مقدسات را چیزی میسرمد از مقوله حرمتهای انسانی که از فضیلت، قدرت، قابلیت... زاده میشود و میتوان با بی اعتنایی به آنها صاحبشان را خوار شمرد. در صورتیکه حرمت مقدسات در اصل زائیده تقدس است و هیچ وجه شبهی با صفات یا فضایل انسانی ندارد. پا فشاری در یکسان شمردن این دو از بقایای آن بینشهای مذهبی است که خدا را مانند پادشاهی قهار و صاحب دستگاه و بارگاه تصویر میکنند و سختگیریش را چیزی از مقوله سختگیریهای جباران می شمارند.

دیگر اینکه گویی در بین انسانها هر کس میتواند به هر کس دیگر اهانت کند. در صورتیکه حتی در آزادترین و دمکرات ترین جوامع نیز این کار ممکن نیست. تیر اهانت گاه به هدف میخورد و گاه نه و شرط اصلی کارگر افتادنش اگر نه همسطح بودن، لااقل نزدیک بودن سطح منزلت اجتماعی دو طرف توهین است. اگر کسی که قصد توهین دارد در منزلتی بسیار پایینتر از طرف مقابلش قرار داشته عملاً قادر نخواهد بود به اعتبار وی خدشه وارد کند. نمونه شکل گرفته و مدون شده این شرط را میتوان در قواعد دول اروپایی جست. هر چند این قواعد از دگرگونی بر کنار نبوده، اصل آن که مشخص کردن امکان توهین و اهمیت آن بر حسب منزلت دو طرف دعواست ثابت مانده است. طبعاً از آنجا که دول در اصل مختص اشراف بوده است، غیر اشرافزادگان بنا بر تعریف قادر به توهین به اشراف به حساب نیامده اند تا اعاده حیثیت در برابر آنها از طریق دول لازم بیافتد. هنوز هم در جوامع مختلف میتوان از هر پایگاهی اسباب عصبانیت، زحمت... هر کسی را فراهم آورد اما اهانت به هر کسی از هر مقامی ممکن نیست.

البته ممکن است برخی تصور کنند آنچه که مستوجب مجازات است «نیت سوء» است نه حاصلش. ولی صرفنظر از بحث در باره درستی کیفر دادن نیت افراد باید به این نکته توجه داشت که کیفر دادن نیت هم وقتی میتواند موجه جلوه بکند که کار ممکن باشد یا ممکن بنماید و در غیر این صورت بی معناست.

کفر در نوشته حاضر به معنای زیر به کار رفته است: «هر کنش یا سخن یا اندیشه ای که آرایش و سیر تقدس را در عالم مختل سازد». طبعاً از آنجا که پای تقدس در میان است بر کفر هم نتایج ارزشی مترتب است و هم عملی. ممکن شدن کفر به این معنا تابع تحقق شرطهایی است که باید بر شمرد. بر شمردن این شروط نیز به نوبه خود نشان خواهد داد که کفر اصولاً در یکی از شکلهای ارتباط مقدسات با «تقدس» معنای کامل خویش را پیدا میکند.

و اما شرطهای ممکن شدن کفر که همه به تقدس مربوط میشود:

- شرط اول اعتقادیه عینی بودن تقدس است، زیرا اگر تقدس را پدیده ای ذهنی بشماریم، صحبت از اختلال در سیر و آرایش آن بیجا خواهد بود.

- شرط دیگر این است که باید مقدار تقدس در عالم محدود باشد، چه این مقدار را ثابت فرض کنیم و چه نه. زیرا اگر مقدار تقدس در عالم خاکی، مثل عالم قدس، نامحدود باشد هیچ اختلالی در سیر و آرایش آن متصور نیست.

- تقدس باید پویا باشد و نه ایستا. اگر تقدس ایستا فرض شود، زده شدن آن از هر يك از مقدسات، تحت تأثیر رفتار یا گفتار کفرآمیز، قطعی خواهد بود و جبران ناپذیر. اگر چنین شد ممکن است تقدس به طور کامل از عالم محو شود، امری که مایه تعطیل کامل هر بینش مذهبی است. به همین دلیل پویا بودن تقدس، کفر میتواند در دو مورد مایه اختلال در سیر آن بشود یکی با کم کردن مقدارش و دیگر با بستن «مجراهای تقدیس» یا از بین بردن نقاط تمرکزش.

- تقدس باید در «سنترس» انسان باشد، به این معنا که انسان بتواند به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر آن اثر بگذارد. روشن است که اگر انسان نتواند این کار را بکند ایجاد اختلال در سیر و آرایش تقدس از طرف وی غیرممکن خواهد بود. این شرط در عین لازم بودن، چندان مطبوع طبع مؤمنان و اصحاب مذاهب مختلف نیست زیرا بر نوعی آسیب پذیری یا لااقل فرار بودن تقدس گواهی میدهد.

میتوان برای کفر مثالهای فراوانی عرضه کرد که از دزدیدن اشیاء مقدس و به زبان آوردن برخی سخنان تا پیروی از دیگر بینشهای مذهبی می‌رود، اما وجه اشتراك همه آنها همین مختل ساختن آرایش و سیر تقدس است. دزدیدن اشیاء مقدس ریشه لاتین کلمه [sacrilège] را شکل داده و بدگویی که ریشه یونانی کلمه [blasphème] است هر دو همین نتیجه را به دنبال می‌آورد؛ کفر گفتن و ارتداد نیز به همینین.

پیروی از دیگر بینشهای مذهبی نیز گاه برای پیروان يك بینش معین مترادف کفر محسوب می‌شود. اصحاب اسلام و مسیحیت در طول تاریخ خویش به کرات مسیحیان یا مسلمانانی را هم که به عقیده ایشان از صراط مستقیم منحرف شده بودند کافر شمرده اند و مسلمانان تا به امروز غیر مسلمان را کافر می‌خوانند. بدون شك در مورد پیروان ادیان ابراهیمی اتکای به وحی در اعتقاد به اعتبار مطلق مذهب خود و به تناسب بی اعتبار شمردن مذهب دیگران تأثیر بسیار داشته است و کار کافر شمردن آنها را که برای تقدس آرایش و سیر دیگری قائل بوده اند تسهیل کرده است، به خصوص وقتی با تصویر خدای قادر و قهارى همراه گشته است که هیچ سرپیچی را از خواست خویش برنمی‌تابد.

در این شرایط اعتقاد به مذهب دیگر یا به شعبه دیگری از يك مذهب معین، مایه اختلال در آرایش و سیر تقدس شمرده شده، زیرا روی برتافتن از بینشی که مسیر تقدس و موارد اطلاق آن را به دقت معین کرده است، نگاهیانی از آن مسیر و این موارد اطلاق را متوقف میکند و باعث بروز اختلال میگردد. باز باید بر این نکته تأکید کرد که به تبع گوناگونی مقدسات عملاً هر نوع اختلافی ممکن است منتهی به استفاده از اتهام کفر بشود.

انواع مقدسات و اشکال کفر

امکان کفر و شکل آن در هر بینش مذهبی تابع نوع رابطه مقدسات با تقدس در این بینش است. این رابطه در کلیترین شکل سه صورت دارد:

صورت اول این است که شیی یا فرد یا ... مقدس بالذات مقدس باشد و این خاصیت را از جای دیگری اخذ نکرده باشد. یعنی بالذات خاصیتی را داشته باشد که معمولاً در ادیان تك خدایی مختص ذات احدیت است. طبعاً در این وضعیت ایجاد اختلال در سیر و آرایش تقدس کاملاً ممکن است، زیرا نه فقط میتوان راه تماس با این شیئی.... را مسدود ساخت بلکه حتی میتوان با نابود کردن آن، تقدس را از اصل و اساس نابود ساخت. در این صورت همراه با تقدس، علت وجودی بینش مذهبی نابود میشود، امری که هیچ بینش مذهبی حتی تصور امکان آن را برنمی‌تابد. طبعاً میتوان در پیدایش بینشی که تقدس را به ترتیب ذکر شده، خاصیت ذاتی مقدسات بداند تردید کرد ولی نمیتوان آن را از فهرست فرضهای قابل توجه حذف کرد. زیرا هر چند یافتن مصداق معین برای آن مشکل مینماید رد این فکر را میتوان در تبلیغاتی که ادیان تك خدایی بر ضد «بت پرستان» کرده اند، گرفت.

تصویری که این ادیان از بت پرستان عرضه میکنند تصویر گروهی است که خود بت را خدای خویش مینمایند. البته این گفتار که نمونه بارزش را میتوان در داستان بت شکنی ابراهیم نبی سراغ کرد، بیشتر به کار تخطئه کردن دیگر بینشهای مذهبی می‌آید تا تحقیق در باره آنها، ولی از آنجا که در طول چندین قرن بسیار مورد استفاده قرار گرفته باید به آن اشاره میشد.

صورت دوم که رایجترین فکر در باره نوع رابطه مقدسات با تقدس است و حتی در ساختمان دستوری کلمات «تقدس» و «مقدس» متبلور گشته است این است که تقدس را صفت مقدسات به حساب بیاوریم، منتهی نه صفتی ذاتی بلکه اکتسابی. در این حالت شیئی.... مقدس ظرف تقدس به حساب می‌آید، ظرفی که آن را چون خاصیتی خارق العاده در خود جای داده است. این بیان معمول هر بینش مذهبی است که تا قبل از نقد خرد، تقدس را خاصیت عینی برخی پدیده ها به حساب می‌آورد و بین طبیعت و ماور ا طبیعت تفکیک قائل نمیکرد. در این وضع هر عملی که مسیر و آرایش این خاصیت را مختل سازد کفر محسوب میگردد و انواع و اقسام آن را، همانطور که اشاره شد میتوان در بینشهای مختلف مذهبی سراغ گرفت. طبعاً هر مذهبی برای برقرار ساختن دوباره این سیر و آرایش راهی دارد، زیرا در این حالت هیچ کفری قادر نیست تمامی تقدس را نابود سازد و هر بار فقط نابود کردن یا زدودن بخشی از این خاصیت ممکن است و تمام این اختلالها به نوعی قابل ترمیم است.

عملاً در این حالت است که همگی شرایط ممکن شدن کفر گرد می‌آید و به تبع اتهام کفر بیشترین برد را پیدا میکند. رشته اختلافی هم که به تناسب منتزع شدن تقدس از طبیعت و ذهنی شمرده شدن ایمان، بین گروهی که این تغییرات را می‌پذیرند و متعصبانی که مایل به پذیرش آنها نیستند، بروز میکند، به دلیل متزلزل شدن همین بینش است که تقدس را صفت عینی مقدسات محسوب میکند. در این موقعیت هر فرد یا گروهی که تقدس را ذهنی بشمارد فرصتی برای به کار بردن چماق تکفیر به دست متعصبان میدهد، زیرا ذهنی شمردن ایمان، رفتاری را با مقدسات موجه می‌سازد که از دید مؤمنان کوتاه بین سیر و آرایش تقدس را مختل میگرداند.

و اما نوع سوم رابطه ای که میتوان بین مقدسات و تقدس سراغ کرد این است که مقدسات را نشانه تقدس به حساب بیاوریم. نشانه هایی که دال بر وجود تقدس است و راهبر به سوی آن، نشانه هایی که در چشم مؤمن ارجی بی حد دارد اما نه در چشم دیگران. این نوع رابطه را میتوان به عبارتی دنباله منطقی صورت قبلی به حساب آورد زیرا حاصل پالایش بینش مذهبی و به انجام رسیدن فرآیند سحرزدایی از جهان است، فرآیندی که در انجام آن تقدس کاملاً از قیدهای خاکی آزاد میگردد و در عین حال به احساسی که سرچشمه آگاهی بر آن است نزدیکتر. وقتی تقدس کاملاً از طبیعت منتزع گردید عملاً ایجاد اختلال در سیر و آرایش آن ممکن نیست زیرا دیگر در دسترس کسی نیست تا نابود شدنی یا زدودنی باشد. تنها راه رابطه با تقدس ذهن

هر مؤمن است و طبیعی است که غیر مؤمنان یا حتی دیگر مؤمنان بر این راه دستی ندارند تا بتوانند آن را مسدود سازند. در این وضعیت اتهام کفر نیز به تناسب و تا حد بی معنایی سست میشود و از اعتبار میافتد.

بین دو شکل اخیر رابطه مقدسات با تقدس نوعی تقدم و تأخر هست اما نمیتوان این سیر تاریخی را یکسره و بی بازگشت تلقی کرد و تحت عنوان ترقی به قطعی بودن آن دل خوش داشت. همانطور که بینشهای گوناگون مذهبی در کنار یکدیگر دوام میکند، تصاویر بیش و کم پالوده تقدس نیز به تناسب امکانات و گرایشات ذهنی افراد مؤمن و میزان نضج بینش عقلانی رواج مییابد، اما از راه رسیدن یکی از آنها به معنای از رواج افتادن قبلی نیست.

در اینجا باید توضیح کوچکی راجع به بی ایمانی و ارتباط آن با رواج بینش عقلانی داد. بی ایمانی اصلاً و اساساً مستلزم نقد عقلانی کاربردهای تقدس نیست و تصور آن در هر جا و هر زمان ممکن است. اگر پیدایش و رواج بینش عقلانی را، چه در هر دو وجه فلسفه و علم و چه در یکی از وجوه آن، لازمه بی اعتقادی به تقدس فرض کنیم ناچار خواهیم بود به دو محدودیت گردن بگذاریم. اول قبول آستانه زمانی برای ممکن شدن این کار؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که وجود فلسفه و علم همیشه بالقوه ممکن بوده است، پیدایش و رواج بالفعل آنها از تاریخ معین ممکن گشته است. دوم قبول نوعی آستانه دانشی برای هر کسی که ادعای بی ایمانی دارد، زیرا کسی نمیتواند با اتکای به آگاهی دیگران به فلسفه و علم، ادعای بی ایمانی بکند و باید دانش لازم را خود کسب نماید. ولی پذیرفتن این دو محدودیت بیجاست، زیرا بی اعتبار شمردن گفتار مذهبی که خواص تقدس را شرح میدهد و کاربردهای آن را معین میکند، تابع تمایلات ذهنی و انتخاب فردی است نه دانش، و دلیلی ندارد که گرایشات ذهنی و اراده در این مورد، برخلاف هزار و یک مورد دیگری که هر کدام از ما میتواند در زندگی روزمره خویش سراغ کند، منظر اجازه دانش بماند. آنچه را که فلسفه و علم ممکن میسازد پیدایش بینش منتظمی است که اعتبار عینی گفتار مذهبی را نقد میکند و گفتار جهانشمول عقلانی را به جای آن مینشاند. اگر کسی بدون اتکای به شناخت عقلانی تقدس را بی اعتبار بشمارد میتواند چند ایراد به وی گرفت: اینکه جهان بینی جایگزین برای جهان بینی مذهبی ندارد، یا اگر دارد جهان بینی اش وسعت و پیوستگی کافی ندارد، یا احتمالاً خالی از تضاد نیست و دست آخر اینکه اعتبارش صرفاً ذهنی است. اما این ایرادها که در عمل میتوان به سخنان و افکار اکثریت قریب به اتفاق مردم دنیا اعم از مؤمن و بی ایمان گرفت، ایرادهای عقلانی و منطقی است و ربطی به امکان عملی بی اعتبار شمردن تقدس ندارد. توقع جهان بینی مدون از تمام افراد بشر داشتن توقع بی جایی است، زیرا در حکم این است که از خانه شاگرد هگل همان توقعی را داشته باشیم که از خود وی داریم.

پیامدهای کفر

آنچه که باعث میگردد تا کفر در بینش مذهبی بزرگترین گناه محسوب گردد، نتایجی است که بر آن مترتب میشود زیرا از دید مؤمنان، اختلال در سیر و آرایش تقدس موجب اثرات زیانباری است که حدی بر آنها متصور نیست. در بینش مذهبی کفر نوعی است از تابو و بزرگترین گناه ممکن است زیرا علیه تقدس که ارزش مطلق است انجام گرفته.

پیامدهای ناگوار کفر که میتوان به دو گروه طبیعی و مابعدالطبیعی تقسیم کرد، به تناسب نوع رابطه مقدسات و تقدس فرق میکند و باید به همین دلیل آنها را فهرست وار و جداگانه از نظر گذراند.

اول اثرات طبیعی. از آنجا که تقدس در بینش مذهبی منشأ نهایی هر اثر است، بر هم ریختن نظم آن نظم تمام عالم هستی را مختل میسازد. این وضعیت ممکن است حتی به نابودی جهان یا از هم گسیختگی کامل عناصر آن بیانجامد. تصاویری نظیر گسترش بیماریها، سترونی زمین و انسان و حیوان و بی حرکت شدن آسمان، که همه گسیختن نظم عالم را تداعی میکند از جمله نتایج طبیعی است که برای کفر تصور میشود. طبعاً هر جا تصویری انسان گونه از خدا در میان بود، این امور به حساب غضب و قهر الهی منظور میگردد.

مهمترین اثر مابعدالطبیعی کفر نیز کاهش دادن امکانات رستگاری یا ناممکن کردن آن است و از آنجا که رستگاری در چشم مؤمنان هدف غایی زندگی انسان است، کفر انسان را از رسیدن به این هدف غایی باز میدارد و از حیات وی سلب معنا میکند. روشن است که این قطع رحمت را نیز میتوان به حساب غضب خدایی انسان گونه گذاشت.

به علاوه اینها، اختلال زاده از کفر هر نوع استفاده ابزاری را نیز از تقدس مختل میگرداند، چه هدف از این استفاده تقدیس و ارج بخشی باشد و چه دیگر استفاده هایی که قدری بالاتر ذکرشان رفت، نظیر طلب پیروزی در جنگ، شفا خواهی.... اما امکان واقع شدن کفر و چند و چون پیامدهایش تابع نوع رابطه مقدسات با تقدس است. اگر تقدس خاصیت ذاتی تقدس محسوب شود کفر نه تنها ممکن است بلکه میتواند تا سرحد نابود کردن تقدس و احتمالاً جهان پیش برود.

اگر تقدس صفت مقدسات فرض شود، باز هم کفر ممکن است و به تناسب درجه اثراتی در پی میآورد که میتوان به طرق مختلف ترمیمشان کرد. عینی شمردن تقدس و جدا شمردن طبیعت از ماوراءطبیعت، ایجاد تمام اثرات طبیعی و مابعدالطبیعی کفر را تضمین و دلیل وقوع آنها را تفسیر میکند. تصاویر رایج درباره کفر و اثراتش که بینشهای مختلف مذهبی در همه جای عالم پراکنده است و به کار بازداشتن مردم از این کار و نیز توجیه مجازات کافران میآید همه زاده این برداشت از رابطه مقدسات با تقدس است.

و اما صورت آخر که در آن مقدسات نشانه تقدس فرض میشود. در این حالت به دلیل انتزاع تقدس از طبیعت تصور پی آمدن اثرات طبیعی بر کفر، نظیر زمین لرزه، باران آتش، طغیان آبها و از حرکت ایستادن آسمان ممکن نیست؛ بخصوص وقتی مردم بدانند این زمین است که میچرخد نه آسمان. اثرات مابعدالطبیعی کفر نیز بسیار کاهش مییابد زیرا به تناسب ذهنی شدن

ایمان و درونی شدن رابطه با تقدس، آگاهی بر تقدس و به تناسب بهره‌وری از ثمرهٔ اصلیش که رستگاری است فردی میشود و «کافر» شدن يك نفر بر بخت رستگاری دیگران تأثیر مستقیمی نمیگذارد. باز نشناختن تقدس و بی‌اعتنایی به نشانه‌های آن نتیجه‌ای جز بازداشتن «کافر» از دستیابی به رستگاری نخواهد داشت، اثری که از دید مؤمنان بسیار نامطلوب و حتی دهشت‌انگیز است اما از دید کسی که به «کفر» دست‌یازیده ناموجود. در این وضع میتوان بر استفاده از اتهام کفر پای فشرد، اما این اتهام خالی از محتواست و این بی‌محتوایی خود نشانهٔ ممکن نبودن کفر به معنای دقیق در وضعیت مزبور است.

برخی ممکن است در این حالت کفر را مترادف توهین به عقاید مؤمنان بشمارند و سعی کنند تا برای آن محملی مردم‌پسند بیابند که به درد روزگار از رونق افتادن کفر بخورد، ولی این معنا که عقاید يك گروه انسان را جایگزین تقدس کرده است از جمیع جهات مذهبی و انسانی مردود است. از جهت مذهبی به این دلیل که تقدس را به حد اعتقادات يك گروه انسان تقلیل داده کاری که هیچ پیامبر و هیچ عارفی نکرده. از جهت مدنی و انسانی به این دلیل که صرف اعتقاد يك گروه به امری، چه این گروه اکثریت داشته باشد و چه نه، برای وادار کردن دیگران به سکوت در بارهٔ این عقیده و اجبار در محترم شمردن آن کافی نیست. زیرا تودهٔ عقایدی که بشر از دیرباز تا به امروز به محک خرد و تجربه زده و کنار گذاشته هر کدام در دوره‌ای و زمانی برای گروهی محترم و گاه مقدس بوده است، متوقف کردن این فرآیند در حکم جمود اندیشهٔ انسان و جوامع انسانی است کاری که نه خرد میپذیرد و نه اصلاً ممکن است. باید در آخر یادآوری کرد که خود مؤمنان در طول تاریخ، هر بار با رفتن به دنبال مذهبی جدید تقدس بینشهای مذهبی قبلی را مورد تردید قرار داده‌اند و با قبول مذهب جدید کنارشان گذاشته‌اند، در این حالت اصرار بر مقدس شمردن عقاید انسانی، از آنها کمتر از دیگران پذیرفته است.

کفاره

برای آنهایی که بنا به اعتقاد یا عادت تمایل دارند کفر را نه فقط گناه بلکه حتی «جرم» محسوب کنند مجازات کفر امری عادی محسوب میشود و بحث راجع به چند و چون آن فرعی به حساب میآید. اما در مورد مجازات کفر نیز باید این موضع عامیانه را کنار گذاشت و به اصل مطلب پرداخت، زیرا کفر اساساً با هیچ «جرم» دیگری قابل مقایسه نیست و بالطبع «مجازات» آن معنایی غیر از دیگر مجازاتها دارد. هدف و معنای مجازات کفر را باید در معنای خود کفر جست.

همانطور که قبلاً اشاره شد کفر بر تقدس اثر میگذارد نه بر جان، نه بر مال، نه بر شرف و نه بر هیچ چیز دیگری از این قبیل، که خدشه وارد آمدن بدان موضوع دادرسیهای معمول است. نکتهٔ مهم اینجاست که کفر در سیر و آرایش تقدس اختلال وارد میکند و به همین دلیل در بینش مذهبی مجازات کفر مستقیماً از خود آن زاده میشود نه از اعمال انسانها. مجازات کفر همان اثرات طبیعی و مابعدالطبیعی است که قرار است در پی کفر بیاید، اثراتی که در بخش قبل ذکر آنها رفت و برد آنها متناسب با پالایش هر بینش مذهبی است. آنچه از آن به نام «مجازات» کافر یا به عبارت دقیقتر «کفاره» یاد میشود عبارت از رشته کوششهایی است که برای رفع اختلال در سیر و آرایش تقدس انجام میگیرد. هدف از این اعمال تأثیرگذاری دوباره بر تقدس است به قصد جبران اختلال زاده از کفر.

اهدافی که معمولاً برای مجازاتهای قضایی عرضه میگردد نظیر دور کردن افراد خطرناک از جامعه، تربیت مجرمان، سزادادن و یا درس عبرت دادن هیچکدام هدف غایی «مجازات» کافر نیست. ممکن است بخشی از هر کدام از این انگیزه‌ها به نوعی در توجیه کفاره عنوان شود یا به آن شکل معینی بدهد اما هیچکدام انگیزهٔ اصلی این کار نیست. زیرا تقدس در بینش مذهبی ارزش غایی است، اگر از جهان رخت بربندد عالمی باقی نخواهد ماند تا این انگیزه‌ها در آن جایی داشته باشند، به همین دلیل خدشه وارد آمدن به آن با هیچ چیز یا کار دیگری قابل جبران نیست. کفاره دادن آسیبی را که به سیر و آرایش تقدس وارد آمده به عین جبران میکند زیرا اگر نقشی جز این داشته باشد کفر تقدس را کم‌کم از جهان خواهد زدود و اصلاً کفاره دادن فایده‌ای نخواهد داشت تا لزومی داشته باشد.

تنوع کفاره در فرهنگهای مختلف به نفع این قول حکم میکند. تنوعی که از دعا و عذرخواهی تا قربانی و شکنجه و مرگ میرود و حتی گاه نظیر روم باستان مستقیماً به خدایان حواله میشود، بدون اینکه انسانها، حتی شخص کافر هیچ دخالتی در انجام آن داشته باشند. در تمام این موارد قربانی، شکنجه.... همه و همه وسیله است و تقدسی که باید به حال اول بازگردد هدف. به همین دلیل است که هر چند کفر در بینش مذهبی بزرگترین گناه است کفارهٔ آن همیشه شکنجه یا اعدام نیست چون آنچه که کفاره بر کافر یا قومی که از میان آن برخاسته تحمیل میکند اثری است جنبی.

امیل دورکهم جامعه‌شناس بزرگ مجازاتها را اساساً به دو بخش ترمیمی [restitutive] و تنبیهی [rétributive] تقسیم میکند، بدون اینکه امکان وجود مجازاتهای مختلط را نفی کند [De la division du travail social]. اگر بخواهیم کفاره را در این تقسیم‌بندی جای بدهیم باید آن را اساساً «مجازات»ی جبرانی به حساب آوریم.

برخی مایلند گرایش به مجازات کافر را مستقیماً تابعی بدانند از صفت تعصب و رسوخ در جامعه، ولی حواله کردن همه چیز به تعصب که در اصل صفتی فردی است بحث را به طور بیجایی به حیطهٔ روانشناسی و اخلاق سوق میدهد؛ به حوزهٔ طبایع انسانی و کامیابی یا ناکامی در احتراز از رذایل و مهار زدن بر هوای نفس.

تعصب مقولهٔ مرکبی است که بخشی از آن مربوط است به روانشناسی و نشانهٔ برونی اش رد کردن منظم هر نوع پندار و رفتار و گفتار غیر خودی. مهار زدن به این گرایش نیز جزو فضایل اخلاقی محسوب است و کوشش در این کار وظیفهٔ هر انسان. اما رواج کلی مجازات کفار را نه میتوان صرفاً با ارجاع به تیپهای روانی توضیح داد و نه با اتکای صرف به مقولات

اخلاقی. زیرا تیپهای روانی گوناگون عملاً در تمام جوامع یافت میشود و محدود کردن همه چیز به اخلاق به عرضه توضیحات فردی و بی رفق و نارسا میانجامد.

آنچه که موضوع بحث ماست وجه اجتماعی و کلی آن چیزی است که تعصب خوانده میشود.

تمایل به «مجازات» کافر در درجه اول تابعی است از پالودگی هر بینش مذهبی.

زیرا این «مجازات» تابع کفر است و طبعاً در جایی انجام آن لازم جلوه میکند که تقدس صفت مقدسات فرض شود، در این حالت است که کفار همانند کفر معنای کامل خویش را پیدا میکند. طبعاً انواع کفار در هر بینش مذهبی پیش بینی شده است و تعیین آن تابع شرایط تاریخی شکل گیری هر بینش و نیز ساختمان درونی هر دستگاه اعتقادی است.

میزان نضج گرفتن بینش عقلانی و در مقابل اصرار و احتیاج به استفاده ابزاری از تقدس، هر دو بر گرایش به مجازات کافر اثر میگذارد. در کنار این عوامل باید به یک مذهبی یا چند مذهبی بودن هر جامعه نیز اشاره کرد، زیرا در بعضی موارد همزیستی مذاهب میتواند از اصرار پیروان آنها در پافشاری بر «مجازات» کافربکاهد. نقش مذهبیان در سازماندهی جامعه را نیز باید به این رشته عوامل اضافه کرد، زیرا هر قدر این نقش گسترده تر و مهمتر باشد آنها دست بازتری برای «مجازات» کافر و توجیه این کار خواهند داشت. اما آخرین عامل که باید در رشته عوامل اجتماعی مهمترین به حسابش آورد میزان جدایی مذهب است از حکومت. اختلاط این دو، چه صورت مجزا نبودن مقامهای مذهبی و حکومتی را داشته باشد و چه نه، در «مجازات» کافر نقش عمده دارد. زیرا از یک طرف باعث میشود کفر که از دید مذهبی گناه است از بابت مدنی جرم به حساب بیاید و لایق تندترین مجازات و هم از طرف دیگر امکانات عملی تنفیذ حکم مجازات را فراهم میآورد. مذهبانی که امکان عملی سزا دادن به کافر را نداشته باشند هر قدر هم در این کار اصرار بورزند، اصرارشان به جایی نخواهد رسید و کامیابی شان در این راه همواره در گرو داشتن قدرت اجراست.

در نتیجه آنچه را که میتوان وجه اجتماعی تعصب دانست باید به دو بخش عمده تقسیم کرد: یکی پالایش بینش مذهبی و دیگر جدایی دین و دولت. این دو عامل در دوران جدید و در اروپای قرن نوزده و بیست به یکی از بالاترین درجات رشد خویش در تاریخ رسید و باعث شد تا اتهام کفر به بوته فراموشی بیافتد و کفار داندن بی معنا شود، به عبارت دیگر صرف ثمرات کفر که به آثار مابعدالطبیعی و فردی آن منحصر شده بود برای مجازات کافر کافی به حساب بیاید و مردمان دست از روشهای جادویی تأثیر گذاشتن بر تقدس که کفار یکی از بارزترین انواع آنهاست دست بردارند.

آنچه که در جوامع دموکراتیک مدرن پیدا شده است از بین رفتن دین و ایمان نیست بلکه پالوده شدن تقدس است و خصوصی شدن مذهب. پالوده شدن تقدس از شائبه اموری که مربوط به دیگر رشته های حیات انسانی است، منحصر شدن مذهب به وجه خصوصی زندگی انسانها و انتظام رابطه آنها با تقدس و تدارک رستگاری.

پایدار شدن دمکراسیهای مدرن با این فرآیند همگام بوده و قوام یافتنشان بدون آن ممکن نیست. فکر جدایی دین و دولت و پالایش تقدس نمیتواند داخل هیچ بینش مذهبی زاده شود و لازمه اش نضج بینش عقلانی است و فشار نیروهایی که مذهب را به حوزه خاص خودش محدود سازد. حاصل این فرآیند را میتوان مذهب زدایی خواند. برخی اصرار دارند تا مذهب زدایی را مترادف مذهب ستیزی به شمار بیاورند و جوامع مدرن را عاری از تقدس و ایمان و به تبع آن خالی از اخلاق و پاکی.... محسوب کنند. ولی مذهب نه فقط در این جوامع از بین نرفته بلکه آزادی انتخاب مذهب و روش ارتباط با تقدس در این جوامع است که به بهترین وجه حاصل شده، زیرا تنها جدایی مذهب از قدرت حکومتی است که میتواند آزادی مذهبی افراد را تأمین و تضمین کند. در غیر این صورت دین و دولت با پشت دادن به هم بینش مذهبی معینی را به همه تحمیل میکنند، چه هدف از ترویج این بینش توجیه سلطنتی مطلقه باشد و چه تأیید قدرت روحانیان. آزادی لامذهبی نیز در دل انتخاب آزاد مذهب درج است ولی جوامع مدرن الزاماً محل ترویج لامذهبی نیست. در آنها فقط آیینهای جمعی مذهبی افراد کمتری را به دنبال خود میکشد، از نمادهای مذهبی برای به هیجان آوردن مردم کمتر استفاده میشود، دخالت روحانیان در امور روزمره زندگی بسیار کمتر میشود و در جمع از مذهب کمتر سخن به میان میآید. اما این بدان معنا نیست که ایمان از جامعه رخت بر بسته است، بل فقط محدود به آنهایی شده که همیشه مستعد دریافت و پرورش آن بوده اند. این افراد بدون شك آزادی عمل بیشتری نیز برای پرداختن به تقدس پیدا کرده اند. در حقیقت نزد باریک اندیش ترین این افراد، توجه به تقدس صورت نوعی عرفان محاصره شده با خرد را پیدا کرده، خردی که حد این عرفان را میسجد، آن را میپالاید و از افسارگسیختگی تقدس که بسیاری اوقات نزد پیامبران، عرفا و روحانیان با خشونت همراه است جلوگیری میکند. در این همراهی تقدس با خرد هیچ تناقضی نیست زیرا هر کدام آنها به حوزه ای از حیات انسان مربوط میشود، هر چند موفقیت یک نفر را در توأم ساختن این دو باید بسیار نادر به شمار آورد، بسیار نادرتر از مورد عرفایی که فقط به تقدس اهمیت داده اند و خرد را فرو گذاشته اند و در پرورش ایمان از هیچ کوششی فروگذار نکرده اند. تقدس و خرد هر کدام به نوعی انسان را به خود میکشد، بدون شك همه انسانها یکسان به این هر دو گرایش ندارند و به احتمال قوی آنهایی که تقدس را ارزش اساسی حیات انسان می شمارند مثل همیشه در اقلیت مطلقند. اما باید پذیرفت که گرایش به پرورش این هر دو به طور همزمان محدود به گروه بسیار کوچتری است و موفقیت در این کار که تنش ذهنی بسیاری را ایجاد میکند به تمام معنا نادر. نه آنقدر نادر که بتوان ناممکنش شمرد، هرچند ریاضتهایی که عرفای بزرگ به قصد نزدیکی بیشتر به تقدس کشیده اند در برابر ریاضتی که لازمه پرورش توأمان عرفان و خرد است، خشن و ابتدایی و گاه آسان مینماید.