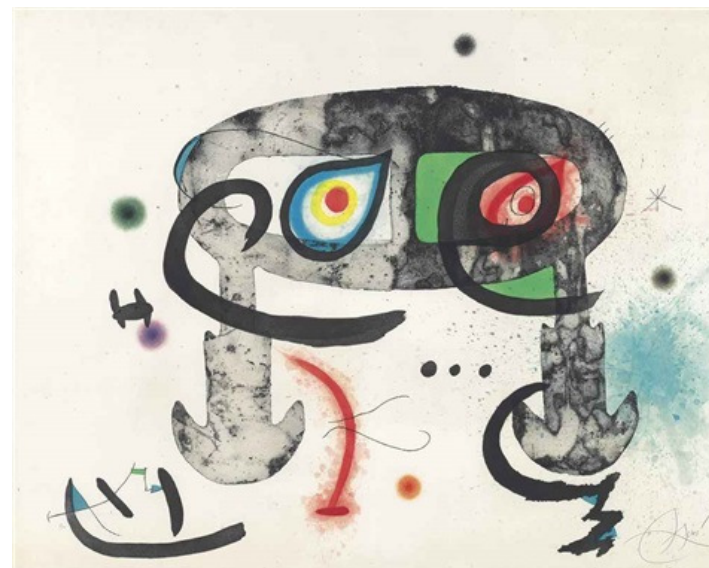


# تقدس و کفر



رامین کامران

انتشارات ایران لیبرال

# تقدس و کفر

رامین کامران

2017

انتشارات ایران لیبرال

[www.iranliberal.com](http://www.iranliberal.com)

[info@iranliberal.com](mailto:info@iranliberal.com)

978-91-98723-6-5 ISBN

طرح روی جلد: جغد کفرگو، خوان میرو

۵	سخن نخست
	بخش اول
۱۵	مسئله وجود خدا
۱۶	برهان هستی‌شناسانه
۱۷	برهان کیهان‌شناسانه
۲۱	برهان طبیعی - کلامی
	بخش دوم
۲۵	مقوله تقدس
۲۸	شرایط تجربه تقدس و شکل‌گیری مقدسات
۳۱	نقد بینش مذهبی و کاربردهای تقدس
۳۷	دو مثال: پاکی و عدالت
۳۹	نتیجه‌گیری
	بخش سوم
۴۳	کفر
۴۴	تعریف کفر
۴۷	انواع مقدسات و اشکال کفر
۵۰	پیامدهای کفر
۵۲	کفار ه
۵۵	تعصب
۵۹	تکمله: مذهب و خرافات
۶۵	سخن پایانی

## سخن نخست

متن حاضر بخشی است از کتاب مفصل «ستیز و مدارا» که در سال ۱۹۹۸ منتشر شده و محورش مسئله کفرگویی به طو اعم و آزادی بیان سلمان رشدی به طور اخص بود. «ستیز و مدارا» که مجاناً و به صورت پی‌دی‌اف روی سایت ایران‌لیبرال موجود است، سه فصل دارد. اولی به کاوش در باب دو مفهوم اساسی عدالت و تقدس اختصاص دارد، دومی به طرح چون و چراى فتوای خمینی و سومى به این امر که چرا ایرانیان باید از رشدی دفاع کنند.

بحث کفر و کفرگویی که در اینجا میخوانید، در قسمت مربوط به تقدس آمده است. دلیل انتشار جداگانه آن، اصرار دوستانی بود که معتقد بودند بیرون آوردنش از میان کتابی مفصل، به خواننده شدنش توسط کسانی که ممکن است به موضوع علاقه داشته باشند، ولی شاید وقت و حوصله خواندن کتابی حجیم را ندارند، کمک بکند. هنگام آماده کردن متن فعلی، غیر از وارد کردن تغییرات کوچکی که بعد از گذشت مدتی طولانی از نگارش آن، لازم مینمود، توضیحاتی بدان افزوده شده است تا پیگیری مطلب آسانتر شود.

برای دفاع از رشدی دو راه کمابیش کلاسیک در پیش پای من بود که هیچکدام را نمیپسندیدم. اولی به کار گرفتن استدلال‌های مذهبی و کوشش برای نشان دادن اینکه کاری که رشدی کرده، از دیدگاه اسلام، کفر نیست و مجازاتی در حد مرگ که خمینی برای آن معین کرده است، ندارد. دلیلی اساسی مرا از رفتن به این راه باز میداشت. این ترتیب عمل، در حکم پذیرفتن فرضهای گفتار خمینی بود، حتی اگر نتیجه‌ای را که وی از این فرضها گرفته بود، رد میکردم و میکوشیدم تا از همانها به نتیجه‌ای دیگر برسم. به تصور من، این نوع استدلال‌ها میباید از سوی کسانی عرضه گردد که اعتقاد مذهبی دارند و صلاحیت فقهی. در همان زمان، برخی از همین زاویه به مسئله پرداختند.

راه دوم، عرضه گفتاری در باره مدارا و لزوم این کار بود. البته بحث راجع به مدارا - یا رواداری، چنانکه امروز بیشتر به کار می‌رود - بسیار قدیمی است و فصل مهمی از تاریخ مبارزه با تعصب مذهبی، ذیل این عنوان شکل گرفته است. «مدارا» یکی از کلیواژه‌های عصر روشنگری است و بسیاری از بزرگان آن عصر، از ولتر گرفته تا لاک، در بابش رساله و مقاله نوشته‌اند و آثار بسیار مهمی بر جا گذاشته‌اند که جزو ذخایر مهم و کلاسیک تاریخ اندیشه است و امروز هم سرمشق و منبع الهام بسیاری است که در این راه پا میگذارند. خود من هم، به دلیل و به نشانه احترام به همین بزرگان بود که کلمه «مدارا» را در عنوان کتابم آوردم تا پیوندش را به این سلسله فکری پراعتبار و البته دینم را به آنها متذکر شوم. اما با این همه، من در پی تشویق اغماض نسبت به کفرگویی رشدی نبودم، قصدم دفاع از حق کفرگویی وی بود. امروزه صحبت از مدارا، در باب رفتار با قربانیان تعصب مذهبی، جا ندارد، باید حقوق آنها را به رسمیت شناخت و اعاده کرد.

طی جستجوی استدلال مناسب، هدفم در درجه اول قانع شدن خودم بود و از آنجا که چندان آسانگیر نیستم، در رسیدن به هدف به قدر امکانم کوشیدم. کلاً در «ستیز و مدارا»، نگرارش دو بخش، محتاج زحمتی بیش از باقی بود. یکی فصل مربوط به معنای ایران و ایرانی

فتوایی که خمینی علیه رشدی صادر کرد، کشمکش بسیار مهم و تاریخی بر سر آزادی بیان را دامن زد که در تمامی جهان انعکاسی فوق‌العاده یافت. آنچه در پی فتوای خمینی آمد، یکی از بزرگترین منازعات روشنفکری قرن بیستم بود.

برای من که مانند بسیاری دیگر از ایرانیان، سالها بود که از وجود حکومت مذهبی در موطنم آزوده بودم و از روز اول به مبارزه با آن کمر بسته بودم، فرصتی فراهم گشته بود که از دست گذاشتنی نبود. برای همین، دست به کار نوشتن کتابی شدم، تا موضعم را در باب بی‌اعتباری اتهام کفر و محق بودن رشدی، توجیه کند، ولی در عین حال، اعتبارش فقط به این دعوی خاص وابسته نباشد و جدا از آن هم، وقتی که این مسئله حل شد یا از یادها رفت، سزاوار توجه و خوانده شدن بماند. در نهایت، متن بسیار مفصل‌تر از آن شد که تصور میکردم و نگارشش طولانی‌تر از آنچه که انتظار داشتم، ولی باید کار را به صورتی انجام میدادم که راضیم کند و البته پرداخت بهایش را نیز تقبل میکردم.

در همان زمان، چنین اعتقاد داشتم که اگر قرار باشد در تمامی عمرم فقط یک کتاب بنویسم، این یکی خواهد بود و امروز هم باز بر همان عقیده‌ام. فرصت وارد شدن در چنین منازعه‌ای، اگر حتی یک بار هم در طول حیات کسی پیش بیاید، باید او را خوشبخت شمرد. نمیبایست این فرصت را به هیچ قیمت از دست میدادم، زیرا امکان طرح مشکلات اساسی حکومت مذهبی را که ایرانیان چند سال بود با آن درگیر بودند، به بهترین وجه و از زاویه‌ای بسیار مناسب فراهم می‌آورد و راهی نیز به سوی حل آنها میگشود.

مسئله کفر و کفرگویی در مرکز کتاب قرار دارد و اهمیت آن نه حاجت به توضیح داشت و نه دارد. کفر مهمترین و مرکزی‌ترین خلاف در نظام هنجاری مذهب است. خلاقی که بزرگترین گناه محسوب میشود. به این حساب، میتوان گفت که وقتی تکلیف با کفرگویی روشن شد، با تمامی فهرست گناهان که میتواند بسیار دور و دراز هم باشد، روشن شده است و کار یکسره.

این تحول از جهت بازبین گذشته نیست که اهمیت دارد، از بابت آمادگی برای آینده است. زیرا من تصور نمیکنم که اتهام کفر از بین رفتنی باشد. نه فقط به این دلیل که مذهب یکی از ابعاد ثابت حیات بشر است و همیشه هم کسانی خواهند بود که از رابطه با تقدس، برداشتی بدوی و کمابیش مادی داشته باشند. به این دلیل که استفاده از تقدس، منحصر به گفتار مذهبی نیست. تقدیس بالاترین ترتیب محفوظ داشتن حرمت فرد یا شئی یا... از تعرض است و خارج از حوزه مذهب به معنای اخص، در بسیاری حوزه‌های دیگر حیات بشر نیز انجام میپذیرد. تا تقدیس باشد، اتهام کفر هم میدان خواهد داشت و باید با آن مبارزه کرد.

نکته اصلی که من خواسته‌ام در این نوشته نشان بدهم، این است که مشکل اصلی در کفرگویی این و آن نیست، بل - برعکس - در ساختار ابتدایی گفتاری است که کفر را جرم می‌شمارد و از کفرگو کفاره طلب میکند. چیزی که باید هنگام طرح اتهام کفرگویی تغییر بکند، بینش مذهبی بدوی کسی است که اتهام را طرح میکند، نه رفتار متهم. دفاع درست از متهم به کفرگویی، نه کوشش برای انحراف اتهام از شخص وی است، نه درخواست اغماض، نه تقاضای عفو، بل نقد و پس راندن گفتاری است که وی را متهم به کفر میکند.

امیدوارم تحلیلی که در اینجا عرضه کرده‌ام، از همین دیدگاهی که گفتم، در آینده هم به کار کسانی که مبارزه با تعصب مذهبی را وجهه همت خود قرار میدهند، بیاید.

بودن که آنهم به صورت جداگانه در اختیار شما قرار گرفته است و دیگری همین بخش مربوط به کفر. زیرا پاسخهای موجود در این دو زمینه، مطلقاً به چشم قانع‌کننده نمیامد، نه در نظریه‌پردازی‌های کلی و نه در پژوهش‌های متوجه به یک مورد مشخص. در این دو مورد، باید از پایه نظر خودم را سامان میدادم و عرضه می‌کردم. نتیجه کار در مورد کفر، چنانکه خواهید خواند، این است که اتهام و به تبع مجازات کفر، فقط در نوعی خاص و ابتدایی از بینش مذهبی معنا پیدا میکنند که اصلاً پایه محکمی ندارد، پافشاری بر اعتبارش نمیتواند به دلیلی قانع‌کننده متکی باشد و اصرار در تنبیه کفرگو حرفیست یاوه و بی‌اساس. فرصت تدریس یک ترم جامعه‌شناسی کفر، در مدرسه عالی تحقیقات اجتماعی [EHES] در سال، ۱۹۹۷ برای سنجش پیش از انتشار نظراتم، مغتنم افتاد.

دلیل نقل و عرضه عقاید کانت در ابتدای متن که ممکن است در نظر خوانندگان عادی قدری دشوار بنماید، روشن کردن تکلیف مسئله وجود خداست که میتوان پایه اصلی مدعاهای مذهبی به شمارش آورد. تا وقتی این مسئله روشن نشود، تکلیف با هیچ گفتار مذهبی و باید و نبایدهایش، یکسره نخواهد شد. متن البته انتزاعی است، ولی به تصور من، اطلاع از عقاید کانت در باب اثبات وجود خدا که یکی از نقاط عطف تاریخ اندیشه است، برای متکی کردن بحث به پایه‌ای محکم، لازم است. نقطه شروع بحث راجع به تقدس، عقاید رودلف اتو است که خوشبختانه کتاب کلاسیکش در این باب، چند سالی است که به فارسی هم ترجمه شده. مسئله کفر و انواع و اعتبارش هم موضوع بخش سوم متن حاضر است.

امروز، دفاع از کفرگویی، در بین روشنفکران ایرانی به امر رایج تبدیل شده است. نقطه شروع این تحول عظیم و لازم و مبارک را باید قضیه رشدی و اعلامیه معروف پنجاه نفره دانست که مهشید امیرشاهی نگاشت و به امضا گذاشت.

عنوان «مفهوم امر قدسی» (به ترجمه آقای همایون همتی) به فارسی برگردانده شده است و به احتمال بسیار قوی، اصطلاحاتی که مترجم کتاب به کار برده، با آنهایی که در اینجا آمده، متفاوت است - تفاوت در اولین آنها که عنوان کتاب است، بارز است. پس برای سر در گم نشدن خوانندگان باید دلایل انتخابم را روشن کنم. نه به قصد اثبات این مدعا که گزینشهای من بهتر است، برای اینکه مخاطب به مطلب اشراف بیشتری پیدا کند و البته هر معادلی را هم که به هر دلیل میپسندد، به کار ببرد. طبعاً توضیح همانقدر مربوط است به فکر اتو که به واژگانش.

اول از همه از کلمه [Das Heilige] شروع کنیم که هم عنوان کتاب اوست و هم مفهوم مرکزی نظریه‌ای که پرداخته. این کلمه صفتی است که با تبدیل شدن به خنثی و به کمک حرف تعریف، صورت اسم پیدا کرده است، امری که در زبان آلمانی که علاوه بر مؤنث و مذکر، خنثی هم دارد، رایج است و در زمینه مفهوم سازی به کار گرفته میشود. به عبارتی میتوان گفت که صورت ظاهر کلمه ردی از صفت دارد، ولی کارکردش کارکرد اسم است. این وضعیت دو راه برای معادل سازی پیش پای مترجم باز میکند: انتخاب صفت یا اسم. همینجا بگویم که به نظر من راه دوم مناسبتر است.

در فرانسه یا انگلیسی که میتوان، مثل آلمانی، با قرار دادن حرف تعریف پیش از صفت، از آن اسم ساخت، مترجمان اثر اتو، این راه را انتخاب کرده‌اند. طبعاً حرف خنثی در هیچکدام این دو زبان وجود ندارد، ولی در فرانسه حرف تعریف مذکر [le] به جای خنثی به کار میرود و در انگلیسی حرف تعریف نامعین [the]. ترجمه عنوان کتاب به این دو زبان [Le sacré] و [The Holy] است. از آنجا که در فارسی حرف تعریف نداریم، گرت‌برداری از اصل آلمانی ممکن نیست و باید انتخاب کرد. انتخاب من «تقدس» است که اسم است و با کارکرد کلمه مطابق است و در عین حال موقعیتی بین اسم و صفت دارد، چون هم امری را بیان میکند که میتواند فی‌نفسه مورد اشاره قرار بگیرد و حالت اسم داشته باشد و هم خاصیتی را که به شیئی منتقل شده باشد و صفتش محسوب گردد.

### چند کلمه در باره کلمات

باید در قبل از ورود به مطلب اصلی، چند کلمه‌ای راجع به معادلهایی که برای ترجمه برخی اصطلاحات فلسفی و جامعه‌شناسی به کار برده‌ام، بگویم. هدف من، در همه حال، بیان تا حد امکان روشن مطلب بوده، به ترتیبی که خواننده بتواند آنرا با کمترین زحمت و با بیشترین دقت، دریابد. به اعتقاد من، فلسفه، حوزه‌ای و شیوه‌ای است از اندیشه، نه سبکی ادبی که عبارت باشد از شیوه‌ای خاص و احیاناً مغلق از سخنوری و به هر صورت، در گفتار فلسفی، معنی است که اصل است، نه لفظ. به همین خاطر، در گزینش معادل، معمولاً بسیار محتاطانه رفتار میکنم و از کاربرد کلمات نوساخته و جا نیافتاده، تا حد امکان، پرهیز مینمایم و بسا اوقات ترجیح میدهم که مطلبی را که گاه در یک کلمه گاه ناآشنا و یا سخت‌فهم میگنجد، در جمله‌ای که معنایش را بیان میکند، تحلیل ببرم.

در متن حاضر، در مورد عقاید دو نفر باید معادلهایی دقیق به کار گرفته میشد: یکی کانت و دیگری اتو.

در مورد کانت، همه جا از اصطلاحات رایج و قدیم فلسفی زبان فارسی استفاده شده است و حاجتی به جستن معادل جدیدی نبوده. میماند کلمه [transcendental] که کانت ابداع نکرده است، ولی به معنایی خاص به کار برده و تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی دستگاه نظری خود نموده است. در ترجمه‌ای که از سنجش خرد ناب به فارسی‌زبانان عرضه شده، کلمه «ترافرانده» به عنوان معادل آن به کار گرفته شده. کاربرد این کلمه، برای من که میخواستم مطلبی را برای خواننده روشن سازم، وافی به مقصود نبود، چون ناآشنایی با آن نمیکذاشت تا صرف خواندنش راهی به سوی معنای آن بگشاید. پس کلمه را در میانه کمانه گذاشتم و معنایش را نوشتم.

در مورد اتو داستان قدری طولانی‌تر است و توضیح لازم‌تر، چون از بیست سال پیش که این متن نوشته شده، اثر اصلی اتو، تحت

میماند کلمه [kreaturlichkeit] که در جایی به «مخلوقیت» هم ترجمه شده و به کار بیان احساس بی‌مقداری مطلق و قائم به غیر بودن از بابت وجودی، میاید که فرد به هنگام تجربه عرفانی، پیدا میکند. به تصور من، اصل کلمه آلمانی به اندازه کافی رسا نیست، به این دلیل که منبع تقدس (چه خدا بنامیش و چه نه) در تمامی بینشهای مذهبی «خالق» محسوب نیست که فرد در برابرش احساس «مخلوق» بودن بکند - خلقت و صدور، دو گزینه‌ای است که پیدایش جهان را از دیدگاه مذهبی توضیح میدهد و تجربه عرفانی در هر دو حالت ممکن است. به این دلیل من کلمه «ناچیزی» را در برابرش به کار بردم که آشناست و معنایش روشن.

آخرین یادآوری لازم، تفاوت بین مابعدالطبیعه (métaphysique) و ماورالطبیعه (surnaturel) است که البته اساساً روشن است، ولی به خاطر همنشین شدن مکرر این دو در متن حاضر، بی‌فایده نیست تأکیدی بر تمایزشان بکنم. اولی مباحثی فلسفی را شامل می‌گردد که موضوعشان بیرون از حوزه مادیات قرار دارد و مربوط است به حوزه معنا. دومی قرار است به اموری اطلاق گردد که فراتر از طبیعت فرض میشود، بعدی از واقعیت که (مثل عالم غیب) از دید و دسترس عموم مردمان بیرون است. در حقیقت تمایز طبیعت از ماورای طبیعت، با پیشرفت علوم جدید شکل گرفته است، با ساخته شدن مفهوم طبیعت به معنای مجموعه جهان مادی که موضوع علوم طبیعی است. آن بعد از واقعیت که در نگرش سنتی به جهان اطراف ما، فراتر از حواس و اختیار عموم افراد انسان فرض میشده است، به این ترتیب از طبیعت مجزا شده و نام ماورالطبیعه گرفته است و البته وجودش موضوع شک و نفی واقع گشته است.

اول از ذهن گذشت که کلمه «قدس» را به همین منظور به کار ببرم، ولی متأسفانه، در عین تناسب صورتی، کاربردش اشکال ایجاد میکرد. قدس در زبان فارسی مدتهاست که عملاً مترادف پاکی شده و مفهومی را که آنجا متبادر به ذهن میکند، این است - البته به معنای متافیزیکی آن، نه فیزیکی. انتخاب بین دو زوج مقدس/نامقدس و پاک/ناپاک، یکی از مباحث قدیمی و مهم انسانشناسی در باب دین است و در این مورد که کدامیک از این دو اساسی‌تر هستند، بحث فراوان شده است. اتو، چنانکه نام اثرش نیز گواهی میدهد، قاطعاً زوج مقدس/نامقدس را مقولات اساسی می‌شمرد. در این حالت، کاربرد کلمه - ای برای ترجمه سخنش که در درجه اول، مؤدی معنای عکس باشد، بجا نینمود.

امروزه و پس از انتشار ترجمه فارسی اثر اتو، عبارت «امر قدسی» برای بیان منظور وی به کار میرود. من لزومی به تغییر نوشته‌ام ندیدم و ترجیح دادم که موضوع را در همین مقدمه روشن کنم. حال که خواننده از دلایل گزینش من و محدودیت‌هایی که با آنها روبرو بوده‌ام، مطلع گشته، میتواند آنچه را در اینجا میخواند، بهتر با ترجمه‌ای که از کار خود اتو ارائه شده، در ارتباط بگذارد.

دلایل اینکه اتو برای بیان مقصود خویش، از کاربرد کلمه خدا احتراز مینماید، این است که میخواهد موضوع تماسی را که مبنای نظریه‌پردازی قرار داده است، تا حد امکان نامعین نگاه دارد و حتی از دادن فردیت بدان نیز خودداری کند.

اتو پایه نظریه‌پردازی خویش را بر تماس مستقیم با تقدس میگذارد و چنانکه منطقی است، از واژگان عرفانی برای توصیف تجربه احساسی زاده از این امر بهره میگیرد. وی برای اینکه بر غرابت این تجربه و تفاوت ماهوی احساسات زاده از آن، با احساسات روزمره انسانی، تأکید نماید، از کلمات لاتین که به چشم خواننده آلمانی‌زبان، به تناسب غریب مینماید، استفاده میکند. من برای ترجمه از کلمات معمول واژگان عرفای زبان فارسی که بسیار هم غنی است و جاافتاده، استفاده کرده‌ام.



## بخش اول مسئله وجود خدا

سیسرون در رساله‌ای که «در باره ماهیت خدایان»<sup>1</sup> نوشته چنین حکایت می‌کند که روزی هیرون<sup>2</sup> حاکم جبار سیراکوز از سیمونید<sup>3</sup> شاعر یونانی که میهمان دربارش بود، خواست تا ماهیت یا لااقل کیفیت خدا را بر او روشن سازد. سیمونید برای این کار يك روز فرجه خواست و فردایش هنگام تکرار پرسش هیرون، دو روز مهلت طلبید و به همین ترتیب، هر بار که موعد سر رسید، تقاضای مهلتی دوبرابر دفعه قبل کرد. وقتی هیرون که تنگ‌حوصله شده بود، علت تأخیر را جویا گردید چنین پاسخ گرفت: برای این که هر چه بیشتر می‌جویم، کمتر درمیابیم.

متأسفانه، در طول تاریخ همگان وسواس و انصاف سیمونید را نداشته‌اند و در باب اینکه خدا هست و چگونه موجودیست پر داد سخن

---

<sup>1</sup> de natura deorum

<sup>2</sup> Hiéron

<sup>3</sup> Simonide

مفهوم، فقط ممکن بودن آنرا اثبات می‌کند، ولی اثبات موجود بودن آن، جز از طریق تجربه ممکن نیست؛ اگر کسی وجود را به هر ترتیب در تعریفی که از شیئی می‌کند وارد سازد و سپس بخواهد با اتخاذ سند از همان تعریف، وجود این شیئی را اثبات نماید، در حقیقت نوعی مصادره به مطلوب انجام داده است.

کانت معتقد است که خلط بین ممکن‌بودن و موجودبودن زادهٔ ابهامی است که در فعل «بودن» نهفته است. طرفداران برهان هستی-شناسانه که مفهومی بی‌تضاد از خدا عرضه می‌کنند، چنین می‌گویند که خدا قادر مطلق است، بر همه چیز آگاه است... و خلاصه اینکه واجد کمال است و از این امر نتیجه می‌گیرند که پس خدا هست. تعریف آنها از خدا هیچ تضادی در دل ندارد، ولی نمی‌توان 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 نمی‌کند تا بتوان آنرا امتیازی برای مفهوم خدا به حساب آورد و از دیگر مفاهیم دریغش داشت. وی به درستی بر این امر انگشت می‌گذارد 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 سکهٔ طلای موجود از نظر مفهومی هیچ تفاوتی با صد سکهٔ طلای فرضی ندارد، زیرا مقدار هر دو 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 - نمی‌دهد.

کانت چنین نتیجه می‌گیرد که ادعای اثبات وجود خدا به اتکای تعریفی که از خدا عرضه می‌گردد، سست‌بنیاد و بی‌ثمر است و نمی‌توان وجود شیئی را که به تجربه درنمیاید اثبات نمود؛ البته وی اضافه می‌کند که نفی وجود چنین شیئی نیز، به همین دلیل غیرممکن است.

داده‌اند و از آن نتایج گاه بسیار عجیب و غریب هم گرفته‌اند. به همین خاطر در بخش حاضر که صحبت از تقدس و کفر است باید طرح مطلب را از مسئلهٔ 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 کرده‌اند، روشن گردد.

بنیاد فکری نوشتهٔ 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 مسئلهٔ وجود خدا اختصاص داده است<sup>1</sup>، 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 عرضهٔ مطلب توسط کانت، چنانکه ساختار کلی اندیشه و کتابش اقتضا میکند، از انتزاعی‌ترین برهان شروع و به ملموس<sup>2</sup>ترین برهان ختم می‌گردد.

### برهان هستی‌شناسانه

برهان هستی‌شناسانه، دلیلی است که هدفش اثبات وجود خدا صرفاً از راه مفهومی و بدون استمداد از تجربه است. عرضه‌کنندگان این برهان، از آنسلم قدیس در قرن یازدهم تا لایبنتز در قرن هجدهم، کلاً کوشیده‌اند تا نشان دهند که صرف تعریف خدا وجود وی را اثبات میکند. به این ترتیب که تعریف خدا نمی‌تواند جز تعریف موجودی باشد که به تمام معنا و از جمیع جهات اکمل است و از آنجا که هستی جزوی از کمال است، نمی‌توان 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 ممکن‌بودن و موجودبودن بنا می‌کند. وی می‌گوید که بی‌تضاد بودن یک

<sup>1</sup> Div2, L2, Chap3

<sup>2</sup> concret

### 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 پذیرفته‌اند، سابقه قدیم دارد و محتوای آن برای فارسی‌زبانان خیلی ناآشنا نیست.

عرضه‌کنندگان این برهان، از قائمه‌غیر بودن آنچه در جهان هست، چنین نتیجه می‌گیرند که باید وجود قائمه‌ذاتی در جایی باشد. یعنی از این امر که وجود هر آنچه که ما در جهان می‌شناسیم مشروط به وجود شئی یا اشیا دیگری است و ادامه این دور الی غیرالنهاییه ممکن نیست، چنین استنتاج میکنند که باید در جایی این سلسله شرطها را قطع کرد و واجب‌الوجودی را در نظر آورد که سرمنشأ هستی تمام موجودات است و هستی خودش به اصطلاح، لایشرط است.

کانت معتقد است که خرد محتاج محدود نمودن رشته علت‌یابی است تا بتواند به شناخت نایل بیاید، زیرا شناخت شئی نامتناهی ناممکن است. همین امر باعث شده تا خرد دست به دامن واجب‌الوجودی بشود که نقطه ختم رشته علل است، اما به جای اینکه توجه خود را معطوف به احتیاجی بسازد که موجب این فرض شده، خود واجب‌الوجود را محور اندیشه کرده است. وی می‌گوید برهان کیهان شناسانه، بر خلاف برهان هستی‌شناسانه 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 هستی‌شناسانه میدانند و می‌گویند که در این استدلال تجربه فقط به کار این می‌آید که پای واجب‌الوجودی را به میان بیاورد، ولی از بیان اینکه این واجب‌الوجود چیست و چه کیفیتی دارد قاصر است و از اینجاست که خرد، خود را از بند تجربه آزاد میکند و یک رشته مفاهیم را به میان مینهد تا از طریق آنها روشن کند که واجب‌الوجود 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 هستی‌شناسانه 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 جزئی 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 واریسی نیست. در این وضع، بسط دادن آن به خارج از میدان تجربه، به طریق اولی بی اعتبار است.

سوم اینکه واجب بودن يك شئی به اتکای گرد آمدن شرطهایی ممکن می‌گردد که این امر را ایجاب کند، کنار گذاشتن شرطها و دست زدن به دامان لایشرط، خرد را اصلاً از درک علل واجب بودن شئی 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 می‌بخشد و به اصطلاح کانت [Transcendental] است. اولی فقط مقید به اصل عدم‌تضاد 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 شئی تعریف جامع عرضه کرد که بتوان تمامی محمول‌های قابل اطلاق به اشیا را در نظر آورد و شئی مورد نظر را نسبت به جمیع آنها، اثباتاً و نفیاً، تعریف نمود. به عبارت دیگر، شناخت هر جزء از جهان وقتی به طور کامل ممکن می‌گردد که کل ممکنات را نسبت به آن از نظر بگذرانیم و ببینیم که شئی مورد نظر چگونه نسبت به جمیع آنها امکان وجود پیدا کرده

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 و امیدارد تا جستجوی علل را هیچگاه پایان‌یافته 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 بی‌اعتبار میدانند. وی ناتوانی خرد را در شناخت کل واقعیت می‌پذیرد و بر احتیاج خرد به اتکا به قالبی که این کل را در بر بگیرد 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 تفحص در باب آن، بدون توجه به این امر نابخاست.

### برهان طبیعی - کلامی

این برهان که سابقه‌اش 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 تجربه‌ایست 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

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 کیهان-شناسانه، 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 (به وجود چیزهایی دیگر)، واجب‌الوجودی 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 هستند، فراتر می‌رود و قالبی را فرض میکند که کل موجودات - و نه فقط آنهایی 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-آش خواند - یعنی ایده‌ای که در قالب شیئی واحد جاگرفته - موجود واحدی را در نظر می‌آورد که خدایش می‌نامد.

کانت می‌گوید که از ایده شیئی 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 شده‌باشد، اما از همه اینها گذشته خود من از کجا آمده-ام؟ طبیعی است که طرح این سؤال تمام بنای استدلال را ویران می‌سازد.

کانت به همین ترتیب واجب‌الوجود شمردن ماده را هم نفی میکند و می‌گوید که به همین دلیل نامتناهی بودن رشته علیت، ماده را نیز

تأثیر چنین اندیشه‌ای بر جهان می‌یابیم، نشانه‌هایی است از وجود خالق آن.

اول ایرادی که کانت بر این برهان می‌گیرد، خلط کردن دو مفهوم نظم‌بخشی و خلقت است. وی می‌گوید تنها فرضی که می‌توان بر اساس این مشاهدات انجام داد، فرض اندیشه‌ایست که به جهان نظم داده، ولی خالق بودن را نمی‌توان به استناد نظم‌بخشی‌اش، به آن نسبت داد، علاوه بر این، پایه برهان طبیعی‌کلامی بر قیاس قرار دارد، بر قیاس با اندیشه و عمل انسان و این خود بردش را 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 نظم‌بخش 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.

تدقیق 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. تغییر محور، به معنای اصل قرار دادن انسان به معنای عامل شناسنده و بازبین مسائل

مابعدالطبیعه از این دیدگاه که در فرآیند شناخت، عامل فعال ذهن انسان است، نه اشیائی که مورد شناسایی وی قرار می‌گیرد و شناخت اشیاء چنانکه فی‌نفسه 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 محدودیت‌های آن مورد نقد قرار داد و به این نتیجه‌گیری ختم شد که خدا یکی از ایده‌ها و به عبارت دقیق‌تر تنها ایده‌آل 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 داشته‌باشد؛ 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 بیسندند 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 که موضوع بخش بعدی است.

## بخش دوم مقولهٔ تقدس

رودلف اتو<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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 مقولهٔ تقدس است. به گفتهٔ اتو مقولهٔ تقدس دارای دو وجه است که پیوستگی‌شان به هم تابع قواعد منطقی نیست، اما ارتباطشان با هم نیز اتفاقی نیست.

وجه اول که هستهٔ تقدس محسوب میشود، غیر عقلانی است و احساسی، اما با احساسات روزمرهٔ 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

<sup>1</sup> Rudolph Otto

<sup>2</sup> *Le sacré*, Paris, Payot, 1969

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 میگنجد 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 الهی‌اش 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. وسیعترین و افراطی‌ترین 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 بی‌ارج 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 در خود سراغ

میکنند. 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 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 پایه استفاده تفسیری از مقوله تقدس هستند، 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 يك بار در ازل انجام گرفته است، شکلهای تعدیل شده همین کاربرد است؛ موکول شمردن دائم و لاینقطع وجود کون و مکان به وجود آفریدگار، صورت حداکثری آن. 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 گونه تفسیر بر اساس تقدس، از این قرار است که هر اثری را در هر لحظه از آثار تقدس یا برخاسته 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

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. **ولی 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، فی‌نفسه 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 گفته‌اند... 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

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، محل تماس جادو و دین است و 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. از این دید، از آنجا که وجود کون و مکان متکی است به منشأ تقدس، ایجاد هر تغییری در عالم وجود، با استفاده از نیروی تقدس ممکن 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 بدون هیچ احساس کمبود، 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 نشانه‌هایی همراه میگردد که علامت تأیید قدسی محسوب میشود. کردار و گفتار این واسطه‌ها، 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 میانجی‌های تقدس، استقرار اجتماعی هر بینش مذهبی، پیدایش گروه روحانیان را موجب میگردد که به کار آشنا



حاصل از آن نیستند. دین اسلام نیز در شکل‌گیری خود، به هیچوجه از تأثیر بینش‌های مذهبی ماقبل اسلامی رایج در عربستان برکنار نبوده است.<sup>1</sup>

به دلیل سخنهای پریشانی که چندیست در باب تحول تاریخی تفسیر مذهب گفته می‌شود و برخی افراد بی‌دقت را هم به دنبال خود می‌کشاند، 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 کمابیش 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 یک دوران تاریخی است و تعمیم بی‌حساب آنها؛ دومی متکی به نوعی خوشبینی که بهبود اوضاع مادی و معنوی حیات بشر را نه فقط مطلوب، بل جبری میدانند. اولی را نمی‌توان پذیرفت چون هیچ زمانه‌ای 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 یکسره 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 یک گفتار معین یا برداشتی معین از یک 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 می‌گردد. پذیرفتن این تعبیر فقط پذیرفتن امر واقع است و به خودی خود نمی‌تواند اسباب اعتبار تفسیر یگانه‌ای 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. ادعای انطباقشان با دوران، بیشتر اسباب افتناع مخاطبان است تا هماهنگی‌شان با سیر تاریخ.

از آنجا که هیچ بینش مذهبی از تحولات تاریخ در امان نیست، تعداد مقدسات و میزان ارج آنها، الزاماً در طول تاریخ یکسان نمی‌ماند. باز بینی گفتار مذهبی و پیدایش و از بین رفتن فرقه‌های مذهبی، معمولترین شکل این تغییرات است. زیاد و کم شدن مقدسات نیز در هر مذهبی پیش می‌آید. مثلاً جانشینان بنیانگذار مذهب، به نوبه خود از تقدس سهمی می‌برند، یا فرضاً اگر معجزه‌ای 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 «منورا»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»<sup>1</sup> به معنای معمول کلمه نیست زیرا «مفهوم» بنا بر تعریف عقلانی است و موضوع شکافته شدن به وسیله خرد است. به همین دلیل، مقوله<sup>2</sup> 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 انتزاعی‌تر شدن و درونی‌تر شدن و ذهنی‌تر 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

<sup>1</sup> concept

<sup>2</sup> catégorie

<sup>1</sup> Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986

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 طولانی‌تر و احیاناً پرتنش‌تر 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 مابعدالطبیعی<sup>1</sup>، 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 نمیاندازد.

نقد کاربردهای تفسیری تقدس، با شکل گرفتن مفهوم طبیعت و جدا شدنش از آنچه که امروز ماورای 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 ماورای طبیعت نیست، بلکه مؤخر بر آن است. آنچه را که ما امروز طبیعت میخوانیم و از آن مجموعه پدیده‌هایی را اراده میکنیم که موضوع علوم طبیعی است، همیشه از آن پدیده‌هایی که برخی ماورای طبیعی 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. شکل‌گیری مفهوم طبیعت، دستاورد پیشروی خرد است در زمینه شناخت جهان اطراف ما و طبعاً عقب نشینی مقوله تقدس در مقابل مقولاتی که خرد می‌یابد و تفکیک تقدس از خواص طبیعی اشیا نظیر جرم و نیرو و... با شکل‌گیری

مفهوم طبیعت، کاربردهای تفسیری تقدس بسیار کاهش مییابد، هم در زمینه توضیح وجود و هم در باب تبیین دگرگونیها<sup>1</sup>.

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 بقیه بخشهای آن نظیر اخلاق، آداب تطهیر... سنجید و سستی یا استحکام کل این گفتار را به طریق مزبور محک زد. 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 بی رقیب نیست.

پیشرفت علوم طبیعی، از اعتبار کاربردهای تقدس در زمینه 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. عالمی که هر تغییری در آن زاینده خواست خدایان شمرده میشد و به نیروهایی ناشناخته احاله 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 مقوله 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 خط 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، بر عهده بینش مذهبی و مقوله تقدس گذاشته شود. زیرا

<sup>1</sup> آنچه که تأثیرات ماورای طبیعی تقدس خوانده میشود، همان تأثیراتش در جهان اطراف ماست و از دیدگاهی بیان میگردد که در آن طبیعت از ماورای طبیعت مجزا نشده است.

<sup>1</sup> Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de la nature*, Paris, Albin Michel, 1969

است. توجه به این کوشش و انگشت گذاشتن بر نقاط ضعف این روش، یکی از دستاوردهای بزرگ اندیشه اسپینوزاست که در رساله کلامی – سیاسی<sup>1</sup> خویش پایه 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 ازمنه پیشین نیز گرفت، ولی نباید آن را با حاصل نقد خرد یکی شمرد. تأکید بر جنبه 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 وهم نامدنی آن که هیچ کلام و تصویر و حکایتی قادر به بیان آن نیست. این توجه است که باعث میشود تا آنها بر جنبه مجازی حکایات مذهبی تأکید بورزند.

به عنوان نتیجه گیری موقت، باید گفت که حاصل سست شدن کاربردهای تفسیری تقدس در برابر نقد خرد، انتزاعی شدن مقوله تقدس است. انتزاعی شدن به معنای جدا شدن هر چه بیشترش از طبیعت و رانده شدنش به بیرون از حیطه 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 مقوله تقدس استنتاج کرد؛ کاربرد ارزشی تقدس، یا به عبارت دیگر، شکل گیری فهرست مقدسات، هم تابع شرایط تاریخی آگاهی به تقدس است و متأثر از ارزشها و شناختهای رایج در هر زمان و مکان معین و هم تابع دگرگونیهای تاریخ و شیوه های تقدیس در هر بینش مذهبی. خرد به تناسب شکل گیری و توسعه بینش عقلانی ارج مقدسات را به محک میزند و چند و چون آن را تغییر میدهد بدین معنا که بخش خردناپذیر و احساسی اش را وامیگذارد اما بخش خردپذیرش را به قید حاکمیت خویش در میآورد.

کسب اعتبار علم، بینش مذهبی را از اساس 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 انبیا بشوند. البته ممکن است برخی مؤمنان تمام دگرگونیها... را در نهایت موکول به اراده 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 زمینه توضیح دگرگونیها و حیات هم نمیتوان برای همه چیز پاسخ عقلانی قاطع یافت، اینجا مورد استثنای عبارت است از رودررویی 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 فلاسفه مادی هیچگاه میدان بحث مابعدالطبیعی را برای مذهبیان خالی نگذاشته اند.

همانطور که کاربردهای تفسیری تقدس در باره طبیعت، جای خود را به علوم میدهد، کاربردهای عملی آن که از مقوله 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 نکته ای را در باب حکایات و اسطوره های مذهبی که حاوی کاربردهای تفسیری تقدس است، یادآوری کرد. با کاهش سرسام آور اعتبار مقوله تقدس که آن را به مرز بی اعتباری میرساند، تمام این حکایات چیزی میشود در حد دیگر افسانه ها، اما با یک تفاوت عمده: اسطوره های مذهبی اعتبار عینی خویش را به کلی از دست میدهد، به عبارت دیگر، نقد خرد، اعتبار حقیقی این حکایات 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، نشانه همین پیشروی بینش عقلانی است که باعث کوشش در راه جایگزین کردن اعتبار حقیقی از دست رفته این حکایات، با اعتباری مجازی گشته

<sup>1</sup> Traité théologico-politique

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 نیت 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، توضیح کوتاهی داد. صفت «نیکی مطلق»، وجه عقلانی احساس شیفگی 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 میگردد، 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 لایتغیر اخلاقی است، جدا میسازد.

وجود این هسته، باعث شده تا بسیاری مؤمنان مدعی شوند که مذهب زاینده اخلاق است و ضامن اعتبار آن و هشدار بدهند که سستی ایمان مترادف است با سستی اخلاقیات. 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 زیستشناسی 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<sup>1</sup>: پاداش فضیلت، نفس فضیلت است و بس.

### دو مثال: پاکي 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. این دو مثال نیز به خوبی نشان میدهد که وجوه مختلف ارزشی و توضیحی تقدس، در عمل چقدر در هم پیچیده است. بار معنایی مثبت صفت پاک 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

<sup>1</sup> stoiciens

مفهوم پالایش و جدا کردن ناخالصیها ندارد، غافل ماند. اما در مورد کاربرد مذهبی این صفت، باید به هر دو وجه آن توجه کرد. 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 آنها را کاربرد های خاص مقوله پاکی نامید، 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 پاک و ناپاک 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 خوک که در شرایط بهداشتی تهیه شده باشد، از نظر طبیعی و طبی پاک است و مطلقاً دلیلی برای حکم کردن به ناپاکی آن نیست، اما از دید مذهبی، همان گوشت اصلاً و اساساً نجس است و پاک شدنی هم نیست. مثال الکل از این هم گویا تر است، زیرا در این مورد پاک و ناپاک طبی و مذهبی معنایی مخالف هم میگیرد.

مفهوم عدالت مذهبی نیز که عدالت بنا بر تعریف است و نه بنا بر تحقیق، از مثال پاک و پلید چندان دور نیست. پذیرفتن عدالت الهی به این معناست که خواست الهی عین عدل است. 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، معیار قرار 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 هماهنگی با سنت مذهبی.

### نتیجه گیری

در جمع، پس از نقد عقلانی 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 تحقیقهای 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... میروند. پندارهای مذهبی موضوع مردمشناسی، تاریخ... میشود. قواعد مذهبی به حوزه حقوق، اخلاق، اقتصاد، شناخت آداب اجتماعی... میروند. 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، اعتبار جهانشمول ندارد.

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 اصیل و خردناپذیر آن میکاهد و نه انتزاع تقدس از طبیعت و ذهنی شدن رابطه با آن، وجودش را نفی میکند. 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 مینماید. معجزه جز همین تابش نور ایمان نیست که معنای کون و مکان را در چشم مؤمن عوض میکند.

## بخش سوم کفر

آنچه از نظر گذرانیم مقدمه‌ لازم‌ بود برای رسیدن 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 چنانکه پایین‌تر خواهیم دید، در همه موارد نمیتوان تقدس را دقیقاً «صفت» مقدسات فرض کرد - هر چند ساختار دستوری زبان ما را به این سو سوق میدهد. 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 جزای این بی حرمتی قلمداد میگردد.

قبل از عرضهٔ 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 می‌شمرد از مقولهٔ 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 زاییدهٔ تقدس است و هیچ وجه شبهی با صفات یا فضایل انسانی ندارد. یا فشاری در یکسان شمردن این دو، از بقایای آن بینشهای مذهبی است که خدا را مانند پادشاهی قهار و صاحب دستگاہ و بارگاہ تصویر میکنند و سختگیریش را چیزی از مقولهٔ سختگیریهای جباران می‌شمارند.

دیگر اینکه گویی در بین انسانها هر کس میتواند به هر کس دیگر اهانت کند. در صورتیکه حتی در آزادترین و دمکراتیک 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 باشد عملاً قادر نخواهد بود به اعتبار وی خدشه وارد کند. نمونهٔ شکل گرفته و مدون شدهٔ این شرط را میتوان در قواعد دوئل 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 دوئل در اصل مختص اشراف بوده است، غیر اشرافزادگان، بنا بر تعریف قادر به توهین به اشراف به حساب نمیامده‌اند تا اعادهٔ حیثیت در برابر آنها از طریق دوئل 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 بارهٔ 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 نوشتهٔ 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 نوبهٔ 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 اعتقاد به 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 شده 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 مایهٔ تعطیل کامل هر بینش مذهبی است. به همین دلیل پویا بودن تقدس، کفر میتواند در دو مورد مایهٔ 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 «دسترس» 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. البته میدانم که 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.

چنین برداشتی از تقدس را (به صورت کلی، نه با جزئیاتی که ذکر شد) میتوان نزد اقوام بدوی به روشنی مشاهده کرد. انسان‌شناسان تقدسی را که چنین تعریف شده باشد، مانا<sup>1</sup> نام داده اند. اصطلاح برگرفته از زبان بومیان پولینزی است که با وارد شدن در واژگان انسان‌شناسی، کاربرد عام پیدا کرده است.

میتوان برای کفر مثالهای فراوانی عرضه کرد که از دزدیدن اشیای مقدس و به زبان آوردن برخی سخنان، تا پیروی از دیگر بینشهای مذهبی می‌رود، اما وجه اشتراک 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 همین.

پیروی از دیگر بینشهای مذهبی نیز گاه برای پیروان يك بینش معین مترادف کفر محسوب میشود. اصحاب یهودیت و مسیحیت و اسلام، در طول تاریخ خویش، به کرات همکیشانی 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 بوده‌اند تسهیل کرده است، به خصوص وقتی با تصویر خدای قادر و

قهاری 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، نگاهبانی 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 شیی یا... را مسدود ساخت بلکه حتی میتوان با نابود کردن آن، تقدس را از اصل و اساس نابود کرد. در این حالت، همزمان با نابودی تقدس، علت وجودی بینش مذهبی نابود میشود، امری که هیچ بینش مذهبی حتی تصور امکان آن را برنمی‌تابد. به همین دلیل، میتوان در پیدایش بینشی که تقدس را به ترتیب ذکر شده، خاصیت ذاتی مقدسات بدانند 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 میندازند. البته این گفتار که

<sup>1</sup>mana

نمونه بارزش را میتوان در داستان بت شکنی ابراهیم نبی سراغ کرد، بیشتر به کار تخطئه کردن دیگر بینشهای مذهبی میاید 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 میاید، 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 میاورد و بین طبیعت و ماورای 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 اختلالات به نوعی قابل ترمیم است.

علا در این حالت است که همگی شرایط ممکن شدن کفر گرد میاید و به تبع اتهام کفر بیشترین برد را پیدا میکند. رشته اختلافهایی 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 (ظرف تقدس بودن یا نشانه آن)، 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. اشکال متفاوت و متنوع رابطه مقدسات با تقدس میتواند در طول تاریخ و در کنار هم دوام کند.

در اینجا باید توضیح کوچکی راجع به بی ایمانی و ارتباط آن با رواج بینش عقلانی داد. بی ایمانی اصلاً و اساساً محتاج 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 از 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، منتظر اجازه دانش بماند. آنچه را که فلسفه و علم ممکن میسازد، پیدایش بینش منظمی است که اعتبار عینی گفتار مذهبی را نقد میکند و گفتار جهانشمول عقلانی را به جای آن مینشانند. اگر کسی بدون اتکای به شناخت عقلانی، تقدس را بی اعتبار بشمارد،

میتوان 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 فلان فیلسوف 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.

اول اثرات طبیعی. از آنجا که در بینش مذهبی، تقدس 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 از تقدس را نیز مختل میگرداند، چه هدف از این استفاده تقدیس و ارج بخشی باشد و چه دیگر استفاده هایی 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 آنچه مقدس شمرده میشود خود منشأ تقدس محسوب گردد، کفر نه تنها ممکن است، بلکه میتواند تا سرحد نابود کردن تقدس و احتمالاً جهان پیش برود.

اگر تقدس صفت مقدسات فرض شود، یعنی چیزی که از بیرون به آنها علاوه شده، 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 نشمردن طبیعت از ماورای طبیعت، 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 پراکنده‌اند و به کار بازداشتن مردم از این کار و نیز توجیه مجازات کافران می‌آید، همه زاده این برداشت خاص 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 فلک 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 بهره وری از ثمره اصلیش که رستگاری است، فردی میشود و «کافر» شدن يك نفر بر بخت رستگاری دیگران تأثیر مستقیمی نمی‌گذارد. باز شناختن 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» دست یازیده، ناموجود. در این وضع، میتوان بر استفاده از اتهام کفر پای فشرد، اما این اتهام خالی از محتواست و این بی‌محتوایی خود نشانه ممکن نبودن کفر، به معنای دقیق کلمه، در وضعیتی است که مقدسات فقط نشانه تقدس به شمار بیایند، نه بیشتر.

برخی ممکن است در این حالت کفر را مترادف توهین به عقاید مؤمنان بشمارند و سعی کنند تا بدین ترتیب برای آن محملی مردم پسند 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 باره این عقیده و اجبار در محترم شمردن

آن، کافی نیست. زیرا توده عقایدی که بشر از دیرباز تا به امروز به محك 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 اندیشه 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. نکته 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.

### تعصب

برخی مایلند گرایش به مجازات کافر را مستقیماً تابعی بدانند از صفت تعصب و رسوخش در جامعه، ولی حواله کردن همه چیز به صفات فردی، بحث را به طور بیجایی به حیطه روانشناسی و اخلاق سوق میدهد، به حوزه طبایع انسانی و کامیابی یا ناکامی در احتراز از رذایل و مهار زدن بر هوای نفس.

تعصب مقوله مرکبی است که بخشی از آن مربوط است به روانشناسی و نشانه برونی‌اش 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 وظیفه هر انسان. اما رواج کلی مجازات کافر را نه میتوان صرفاً با ارجاع به تپیه‌های روانی توضیح داد و نه با اتکای صرف به مقولات اخلاقی. زیرا تپیه‌های روانی گوناگون عملاً در تمام جوامع یافت میشود و محدود کردن همه چیز به اخلاق، به عرضه توضیحات فردی و بی‌رمق و نارسا میانجامد.

آنچه که در اینجا 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 تعریف کفر است و طبعاً در جایی انجامش لازم جلوه میکند که تقدس صفت مقدسات فرض شود، در این حالت است که کفاره، مانند کفر، معنای کامل خویش را پیدا میکند. طبعاً انواع کفاره در هر بینش مذهبی پیش بینی شده است و تعیین آن تابع شرایط تاریخی شکل‌گیری 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 میگذارند - طبعاً در جهت عکس هم. 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 پافشاری پیروان آنها بر «مجازات» کافر بکاهد. نقش روحانیان در سازماندهی جامعه را نیز

اهدافی که معمولاً برای مجازاتهای قضایی عرضه میگردد، نظیر دور کردن افراد خطرناک از جامعه، تربیت مجرمان، سزا دادن 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 انگیزه اصلی این کار نیست. زیرا تقدس در بینش مذهبی ارزش غایی است، اگر از جهان رخت بریندد، عالمی باقی نخواهد ماند تا این انگیزه‌ها در آن جایی داشته باشد. 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 کم کم 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 عنرخواهی 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، کفاره 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 جامعه شناس بزرگ، مجازاتها را اساساً به دو بخش ترمیمی<sup>1</sup> و تنبیهی<sup>2</sup> تقسیم میکند، بدون اینکه امکان وجود مجازاتهای مختلط را نفی کند<sup>3</sup>. اگر بخواهیم کفاره را در این تقسیم‌بندی جای بدهیم باید آن را اساساً «مجازات» ترمیمی و به عبارتی جیرانی به حساب آوریم. کفاره قرار است تقدس را ترمیم بکند.

<sup>1</sup> restitutive

<sup>2</sup> rétributive

<sup>3</sup> De la division du travail social

خاص خودش عقب براند و محدود سازد. حاصل این فرآیند را میتوان تقدس‌زدایی یا احیاناً مذهب‌زدایی خواند. برخی اصرار دارند تا مذهب-زدایی را مترادف مذهب‌ستیزی 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 فقط 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 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 میاید. 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 باریک‌اندیش‌ترین 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 يك 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 فروگذاشته اند و در پرورش ایمان از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند.

باید به این رشته عوامل اضافه کرد، زیرا هر قدر این نقش گسترده‌تر 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 يك طرف باعث میشود کفر که از دید مذهبی گناه است، از بابت مدنی جرم به حساب بیاید و لایق تندترین مجازات و از طرف دیگر امکانات عملی تنفیذ حکم مجازات را فراهم میآورد. مذهب‌بینانی که امکان عملی سزا دادن به کافر را نداشته باشند، هر قدر هم در این کار اصرار بورزند، اصرارشان به جایی نخواهد رسید، زیرا کامیابی‌شان 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 کفاره دادن 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 از روشهای جادویی تأثیر گذاشتن بر تقدس که کفاره 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 رشته‌های 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 - از بیرون - به حوزه

سهم خرد در زمینه الهیات نیز به همین ترتیب ادا میگردد. در اینجا، گفتار مذهبی مدام توسط خرد پالوده میگردد تا تکلیف هر آنچه که خردپذیر است، به حکم عقل روشن شود و تقدس به آن هسته عصمتی محدود گردد که بر احکام عقلانی مهر تأیید میزند.

## تکمله مذهب و خرافات؟

هر جا که سخن از مذهب و بخصوص انتقاد از آن به میان میاید، دیر یا زود، سر و کله کلمه خرافات هم پیدا میشود. پس از نخستین انتشار مطلب حاضر هم برخی از دوستان خواهان نظر من در این باب شدند. اینجا فرصتی است برای پاسخ.

این کلمه همیشه کاربرد منفی دارد، چه داخل یک مذهب به کار برود، چه از سوی یک مذهب علیه مذهبی دیگر و چه اصلاً از بیرون حوزه مذهب و از دیدگاه صرفاً عقلانی.

جدا کردن مذهب و خرافات، معمولاً با دو هدف انجام میپذیرد که میتوانند همنشین باشند: شناخت و ارزیابی. به علاوه، این دو کار که اساساً از هم جداست - هرچند تمایزشان در عمل همیشه آسان نیست - از دو مرجع میتواند انجام پذیرد: عقل و اعتقاد که یکی قادر است نتایج جهانشمول عرضه کند و دیگری نه. اضافه کنم که قضاوت مذهبی میتواند بعد عقلانی هم داشته باشد، هرچند هسته و اساسش این نیست. شاهدیم که بسا اوقات پیروان یک مذهب مانعی در نقد عقلانی مذاهب

هم مشکل‌تر از آنی که هست، خواهیم نمود. این دیدگاه که الهیات عقلانی را نادیده می‌گیرد و حتی نفی میکند، راه را بر عقلانی شدن گفتار مذهبی مینماید و با این کار معبر خرد را سد میکند نه خرافات را - یعنی نتیجه‌ای درست عکس آن که طالبش مینماید، به دست می‌آورد.

نفس اعتقاد مذهبی، بیرون از حکمروایی خرد قرار دارد، ولی نه بدین معنا که در میدان مذهب، هر حرفی میتوان زد. دعوا بر سر اعتبار خود اعتقاد نیست، بر سر موضوع اعتقاد هم نیست، بر سر گفتار مذهبی است که بیانگر و توجیه‌کننده اعتقاد است و ارزیابی نظم و ترتیب و پیوستگی این گفتار. مسئله این نیست که گفتار مذهبی **ماه‌ازایی** دارد یا نه و به عبارت ساده و خلاصه، خدایی در کار هست یا نیست. این گفتار **معنایی** دارد و باید دید که معنایش چیست و ساختارش از چه قرار است. گفتار مذهبی میتواند ماه‌ازا نداشته باشد، ولی بی‌معنی نباید باشد و این معنا هم هر چیزی نمیتواند باشد. گفتار مذهبی باید ساختار محکم و استدلال پیوسته داشته باشد؛ سخنان زیبا و متناقض و خلسه‌آور مال حوزه عرفان است، نه الهیات. صرفاً تحت این عنوان که اعتقاد دارم، هر حرف نامربوطی نمیتوان زد. صریح بگویم، گفتارهای مذهبی، فقط به این دلیل که به اعتقاد ارجاع میدهد، هم‌ارز نیست. معیار سنجش در اینجا خرد است و حذف کردنش راه را بر هر یاره‌ای می‌گشاید و برای همه مشکل‌ساز میشود. این معیار اصلی مقایسه و سنجش گفتارهای مذهبی مختلف است، وگرنه نفس اعتقاد که سنجش عقلانی برنمیدارد و اگر صرف اعتقاد، مبنای سنجش گفتار مذهبی بشود، به معنای دقیق کلمه، هر حرفی میتوان زد، کم‌اینکه میبینیم میزنند.

#### پسمانده‌ها

یکی از کاربردهای بسیار رایج «خرافات»، اطلاقش به پاره- اعتقاداتی است که احتمالاً از مذاهب از میان رفته باقی مانده و به هر حال نمیتوان به هیچ گفتار مذهبی مدون و موجودی پیوندشان داد و طبعاً اداره‌شان هم در حوزه اختیار هیچ گروه روحانی قرار نمی‌گیرد. این پاره‌اعتقادات «بیصاحب»، درست به دلیل همین موقعیت، بسا

رقیب نمی‌بینند، حتی اگر از کاربرد همین روش در حق مذهب خود سربتازند.

مذهب و خرافات زوجی میسازند و اگر هم - چنانکه معمول است - به نسبت هم و در تقابل با یکدیگر تعریف نشوند، به نوعی همسایه به حساب می‌آیند و معنایشان در جایی با هم تماس پیدا میکند. کوشش برای تعریف خرافات در هر جایی که صحبت از مذهب است، اجباری نیست، ولی به تصور من، در جایی که پایه بر انتقاد است، تعریفش حتماً به بهتر معین شدن حوزه معنایی که کلمه «مذهب» میپوشاند، کمک خواهد کرد.

تا آنجا که من دیده‌ام، سه کاربرد برای «خرافات» میتوان یافت.

#### کل مذهب

کسانی هستند که اصولاً مذهب را امری بی‌پایه و اساس می‌شمرند، ابداً تمایلی به جدا کردنش از خرافات ندارند و هر بینش مذهبی را خرافی به شمار می‌آورند. نه سامان گفتار مذهبی و نه بود و نبود روحانیتی که این گفتار را عرضه و اداره کند، در نظرشان به حساب نمی‌آید و مذهب - هر چه باشد - همان خرافه است.

این روش که ممکن است در بلشوی فکری امروز ایران، بسیاری را خوش بیاید، نه تنها از بابت شناخت ما را جلو نمیبرد، عقب هم میراند، زیرا تمایزی منطقی و مفید و موجود را از میان برمیدارد، بدون اینکه جایگزینی برایش در میان بنهد. مهمترین پیامد مترادف شمردن مذهب و خرافات این است که هر چه بینشی مذهبی ابتدایی‌تر و بسیط‌تر و خردستیزتر باشد، اصیل‌شمرده خواهد شد. در این حالت، جنبه‌های نامطبوع مذهب هر چه برجسته‌تر میشود و آن بخش‌هایش که با دیدگاه ما همساز نیست، انکار. حاصل عملی این روش، این خواهد بود که در نهایت، خود مذهب را هم به طرف تصویر نه چندان مطبوعی که از آن ساخته‌ایم، سوق بدهیم و مؤمنان را به سوی همین گزینه برانیم. سرانجام، فقط دستاویزی برای ابراز نفرت بیشتر نسبت به مذهب خواهیم یافت، نه پدیده‌ای را بهتر خواهیم شناخت و نه گرهی از مشکلی خواهیم گشود که هیچ، رابطه با مردمان مؤمن و معتقد را



صورت که اعتقاد به کارایی تقدس در این و آن مورد، از درون همان مذهب، ولی از دیدگاهی پالوده‌تر، نقد میشود.

### صرف نظر کردنی نیست

یکی شمردن مذهب و خرافه، ما را از بابت شناخت عقب میبرد و بر خلاف آنچه که به نظر میاید، از بابت عملی هم پیشرفتی نیست. توجه به خرده اعتقادات نیز بیشتر مناسب پژوهش در فرهنگ عامه است تا نقد گفتار مذهبی. میماند مورد سوم که تصور میکنم کاربرد بجاتری است و از زمانی که تمایز طبیعت و ماورای طبیعت جا میافتد، میدان عمل پیدا میکند. از اینجا قضاوت ارزشی هم که به هر صورت تابع وجه معرفتی داستان است، کمابیش ناگزیر میشود و اگر هم به صراحت ابراز نگردد، به طور ضمنی در ذهن همگان نقش میندند.

من تصور میکنم که کاربرد کلمه خرافات در این مورد آخر و بخصوص موارد استفاده ابزاری از تقدس، از باقی مناسب‌تر است و برای طرد نکردنش کافیتست، نه از جنبه ارزشی و نه از جنبه معرفتی این کلمه، صرفنظر نمیتوان کرد - حتی از دیدگاه بی‌اعتقادی مطلق. البته میتوان اعتقاد به برخی موجودات را هم، بدون اینکه قصد استفاده ابزاری از تقدس در میان باشد، خرافه نامید، ولی در این مورد، مرز کشیدن بین مذهب و خرافه بسیار مشکل‌تر از موارد مربوط به استفاده ابزاری است.

در پایان، این را هم اضافه کنم که مرز مذهب و خرافه، هیچگاه ثابت نیست. نیست چون اول از همه شناخت عقلانی که معیار اصلی جدا کردن آنهاست، دائم در حال تحول است. دیگر اینکه کاربرد کلمه خرافات فقط تابع معیار شناخت عقلانی نیست، تا تنها بر اساس آن حرکت کند. این را نیز فراموش نکنیم که سیر تحول اعتقادات مذهبی همیشه به سوی پالایش بیشتر نیست و سیر ترقی یکسره ندارد. بازگشت به سوی وجوه غیرعقلانی و حتی خردستیز مذهب، همیشه ممکن است و نمونه‌هایش موجود و متأسفانه باید اضافه کرد که این کالا همیشه هم مشتری حاضر و آماده دارد.

اوقات انگ «خرافات» میخورد. فرضاً اعتقاد به مراد گرفتن از فلان درخت یا شفا گرفتن از فلان چشمه یا... و احیاناً موجوداتی در ردیف اجنه و... البته در اینجا ممکن است که واسطه‌ای هم در کار باشد، از قبیل دعانویس و رمال و... ولی این افراد پیوستگی و نظم گروهی ندارند که بتوان معادل روحانیتشان شمرد.

در این موارد، شاهدیم که گاه حوزه خرافات، بین پیروان مذاهب مختلف، مشترک است. اینها برای فرضاً شفا گرفتن، به محلی مراجعه میکنند که حالت زمین مذهبی بیطرف دارد، طبعاً بستن این نقطه مشترک به هیچ گفتار مذهبی واحدی ممکن نیست و از سوی دیگر مراجعه‌کنندگان هم در بند وجه تئوریک قضیه نیستند، زیرا بیشتر کارایی عملی را مد نظر دارد. این کارایی البته از طریق عقلانی قابل اثبات نیست.

### کاربردهای عملی

یکی از کاربردهای رایج «خرافات» اطلاق آن به برداشتهایی از تقدس است که میتواند، چنانکه بالاتر هم آمد، نام شبه - مادی بگیرد. این از تبعات بینشی نسبت به جهان است که بین طبیعت و ماورای طبیعت، تمایز قائل نمیکردد و در مقدمه هم به آن اشاره شد. کسانی که توقع استفاده مادی از کارایی تقدس را دارند، گاه به خرافاتی بودن، متهم میشوند، برای اینکه تصور میکنند با یک دعا و دو زیارت و مقداری صدقه، بلایی را رفع میکنند یا حاجتی را برآورده میسازند. واسطه این استفاده میتواند روحانیتی مستقر باشد یا همین دستفروشان تقدس که در همه‌جا یافت میشوند.

توجه داشته باشیم که این انتقاد تنها از دیدگاه خردگرا انجام نمیبیرد، بل از سوی بینشهای مذهبی رقیب نیز انجام میشود. به دو صورت: یکی اینکه توانایی دیگران در به کار گیری تقدس مورد شک قرار میگیرد و صحبت از ارتباط اصلی و تقلبی در میان میاید؛ دیگر اینکه آنچه خرافات نام میگیرد، از دیدگاهی مذهبی نقد میشود که این قبیل ارتباطات را، لااقل در حدی و در بابی که حریف ادعا میکند، نمیبیرد. گاه در دل یک مذهب هم صحبت از خرافات میشود، به این

علیه رشدی بر سر زبانها افتاده بود. این بود که وقتی تکلیفمان را با کفر که بزرگترین خطای مذهبی است، روشن کردیم، با کل تقدس روشن کرده‌ایم و میتوانیم در باب جا و مکان آن در جامعه با دست باز و بی‌هراس، به طور معقول و قاطع سخن بگوییم.

هنگام مبارزه با حکومت مذهبی، باید در برابر مذهب و البته در باره مذهب، گفتار روشن و محکم داشت. بخصوص که حریف صاحب قدرت است و گفتارش را، در عین سستی، با امکانات بسیار و به اقتدار تمام در همه جا روان کرده. تأثیری هم که این گفتار بر زندگانی همگان نهاده است، شاهدیم و حتی میبینیم که مدعیان مخالفت، خود گاه تا چه اندازه از گفتار حکومتی رنگ گرفته‌اند.

در مبارزه با نظام اسلامی، نقد گفتار ایدئولوژیک اسلامگرا، فقط گام اول کار است و کافی نیست. نقد آن گفتار مذهبی ابتدایی که در هسته این ایدئولوژی قرار دارد نیز لازم است و مهم. میدانم که برخی ترجیح میدهند وقتشان را صرف بی‌اعتبار شمردن مطلق دین و مذهب به طور اعم یا دین اسلام به طور اخص بنمایند. شاید کوششهای آنان از بابت سیاسی و برای تضعیف نظامی که امروز بر ایران حاکم است، به کاری بیاید، ولی برای سامان دادن درست رابطه سیاست و دین در ایران فردا، راهی پیش پای ما نمیگذارد و از این بابت کوتهبینانه است. باید طرحی برای سازمان نوین روحانیت و ترتیب ارتباطش با قدرت سیاسی در ایران فردا داشت و نیز راهی برای غث و سمین کردن همین گفتار مذهبی شیعه که مذهب اکثریت مردم ایران است.

در باره اولی، نظراتم را به طور مفصل در کتاب «یگانگی و جدایی» شرح داده‌ام. در پایان مطلب حاضر که در باب کفر نگاشته شده، ولی در عین حال کوششی است برای جستن راه پالایش بینش و گفتار مذهبی، میخواهم باز بر اهمیت بخش دوم کار تأکید نمایم. تقویت هر چه بیشتر الهیات عقلانی، لازمه انتظام درست رابطه دین با سیاست است. نباید از هیچ کوششی در راه پیشبرد آن فروگذار کرد و این را هم نباید از یاد برد که نمیتوان انجام این مهم را فقط به قابلیت و حسن نیت روحانیان واگذار نمود. تجربیات تاریخی اخیر، به ما نشان داده که اینها در زمینه مذهب که قرار است تخصصشان باشد، چه

## سخن پایانی

امروز، به خاطر مصیبتی که مردم ایران از نظام اسلامی کشیده و میکشند، سخنان تندروانه بسیاری در باب مذهب و روحانیت رواج یافته است که در حقیقت هیچکدام پایه و پایگاه درستی ندارد و مانع جدی شدن بحث و یافتن چاره کارگشاست.

در ابتدا باید دو نکته را روشن کرد تا حد و حدود سخنانی که قابل قبول است، معلوم گردد. یکی اینکه قاعدتاً قرار نیست مردم ایران بعد از سقوط نظام اسلامی از هر دین و مذهبی دست بشویند. دوم اینکه قرار هم نیست تمامی مردم ایران دین خود را عوض نمایند و به دین جدیدی بگردند. وقتی این دو فرض نامعقول که به صراحت یا به طور ضمنی، پایه بسیاری از سخنهایی است که در باره موقعیت امروز ایران و برنامه فردای آن گفته میشود و فقط به درد روشن کردن آتش جنگ مذهبی میخورد، کنار زده شد و معلوم شد که مقصود گرفتن نتیجه جدی است نه فقط تشفی خاطر شخصی، میتوان به دنبال راهحل اساسی رفت.

محور نوشته حاضر کفر است و روشن کردن تکلیف آن. اگر بیست و چند سال پیش بدان پرداختم، فقط به این دلیل نبود که به خاطر فتوا

## Le sacré et le sacrilège

Ramine Kamrane

2017

Editions Iranliberal  
[www.iranliberal.com](http://www.iranliberal.com)  
[info@iranliberal.com](mailto:info@iranliberal.com)

978-91-98723-6-5 ISBN

اندازه کمبضاعتند. باید با نقد پیگیر گفتار مذهبی، به راه درستی که شاید برخی روحانیان میبینند، ولی بسیاری از رفتن بدان ابا دارند، سوقش داد.

اینها کار فردا نیست که به فردا بیفکنیم، باید برای این مشکلات از همین حالا راهحل داشت و راهحل محکم هم داشت. تصور اینکه به محض سقوط نظام اسلامی و برقراری جدایی که تازه از خود آن هم یک اسم است و هزار سودا، همه چیز به شکل درست خود درخواهد آمد، یا به صورت اصلی و طبیعی خویش باز خواهد گشت، تصویری است باطل، کمابیش در حد همان «دیو چو بیرون رود...» معروف که در انقلاب ۵۷ بسیاری را به دنبال خود کشید و فرشته‌اش را هم دیدیم که چه شکلی از آب درآمد. صورت معقول امور آنی نیست که همه چیز خود به خود پیدا میکند. جامعه تابع فیزیک ارسطویی نیست که هر چیز را رها کنید، خود برود و در مکان طبیعی خویش قرار بگیرد. وضعیت مطلوب اجتماعی، هر قدر هم که طبیعی و درست فرضش کنیم، به خودی خود برقرار نمیشود، باید از آن تصویری روشن داشت و در برقراری و حفظش با قاطعیت کوشید، بسیار و مداوم هم کوشید و از همین امروز هم کوشید.