

تبیین مفهوم مقدس و نامقدس در دین‌شناسی مکتب کارکردگرایی و پدیدارشناسی

علیرضا خواجه‌گیر*

سوسن ایزدی دستنایی**

چکیده

مفهوم مقدس در واکاوی ریشه و تعریف دین بر مبنای تفکیک مقدس و نامقدس یکی از پرکاربردترین مفاهیم در میان نظریه‌پردازان مکتب پدیدارشناسی و کارکردگرایی دینی است. مسئله اصلی تحقیق در این نوشتار بررسی جایگاه، معنا و کاربرد مفهوم مقدس و نامقدس در دین‌شناسی این دو مکتب با تأکید بر دیدگاه دورکیم، اتو و الیاده است که در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در کارکردگرایی دورکیم حقیقت دین اعتقاد به خدایی فوق طبیعی نیست، بلکه او تفکیک امور مقدس از غیرمقدس را از کارکردهای جامعه می‌داند؛ اما در پدیدارشناسی اتو جوهر دین تجربه امر مقدس است، که به شیوه منحصر بفرد، به صورت اسرارآمیز و رعب‌انگیز برای هر انسانی تجربه می‌شود و کیفیتی متعال وصف‌ناپذیر دارد، از طرف دیگر فرآیند نمادسازی دینی و دیالکتیک امر مقدس از مهم‌ترین مفاهیمی است که در پدیدارشناسی الیاده مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

مقدس، نامقدس، پدیدارشناسی، دین، کارکردگرایی.

*. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

khajehgir.alireza@sku.ac.ir

sizadi123@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۶

طرح مسئله

امیل دورکیم^۱ یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی دین است. وی کوشید دین را از منظر جامعه‌شناسی بررسی کند و خاستگاه آن را بیان نماید. به عقیده دورکیم امر قدسی^۲ را می‌توان محصول وجدان اجتماعی جهت حفظ آرمان‌های جامعه دانست. او برای دین خاستگاه اجتماعی قائل است و معتقد است به‌خاطر کارکرد اجتماعی دین تا هنگامی که جامعه وجود دارد، دین هم خواهد بود. شیوه نگرش وی به جامعه، ساختارگرایانه و نسبت به مفاهیم دینی تقلیل‌گرایانه است که نمایانگر رویکرد وی به دین است؛ بنابراین او دین را به‌صورت نوعی کارکرد اجتماعی نشان می‌دهد و قائل به خاستگاهی به غیر از جامعه برای آن نیست؛ در نگاه دورکیم توتم^۳ به‌عنوان مبنایی به‌شمار می‌آید که نماد پیوند افراد جامعه بوده و سبب تحکیم ارتباط و اتحاد اعضا جامعه باهم می‌شود و اعضا جامعه آن را مقدس دانسته و همچون خدای جامعه می‌پندارند. او هرگونه منشأ ماوراء طبیعی برای دین را نفی کرده و دین را در حد یک فرآورده بشری فرو می‌کاهد. براساس اعتقاد دورکیم، دین، مستلزم وجود امر مقدس و سازمان یافتن باورهای مربوط به امر مقدس است. (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۹: ۸۷)

در تفکر رودلف اتو^۴ واژه «امر قدسی» کلمه کلیدی و محوری همه ادیان است. او معتقد است، کانون مفهوم «امر قدسی» در عنصر غیرعقلانی^۵ آن قرار دارد و برای آن واژه مینوی^۶ را به‌کار برده است؛ منظور از این عبارت، خودآگاهی انسان از مخلوقیت در حضور شکوه بابیت و غلبه ناپذیر امر مینوی است. به نظر او عنصر غیرعقلانی امر مینوی در کانون مفهوم قدسی قرار دارد که گوهر همه ادیان است. به‌همین علت اتو در مفهوم «امر قدسی» درباره احساس مینوی که به‌نوعی تجربه دینی است، سخن می‌گوید. او معتقد است که متعلق تجربه مینوی امری عینی^۷ و حقیقتی خارجی است که این تجربه آن را مکشوف می‌سازد. (Jones, 2005: 4095-4101) وی در مفهوم امر قدسی، با نگاهی پدیدارشناسانه^۸ به تفسیر تجربه دینی پرداخته است. دین‌پژوهانی مانند الیاده^۹ دیدگاه او را نقطه‌عطفی در تاریخ دین‌پژوهی و ادبیات مربوط به شناخت ادیان و دانش دین‌شناسی به‌شمار آورده‌اند. (Eliade, 1987: 8)

1. David Émile Durkheim, 1858-1917.
2. Holy.
3. Totem.
4. Rudolf Otto, 1869 – 1937.
5. Irrational.
6. Numinous.
7. Objective.
8. Phenomenological.
9. Mircea Eliade, 1907 – 1986.

الیاده نیز در مطالعات پدیدارشناسی^۱ دینی متأثر از اتو است. مطالعات پدیدارشناختی الیاده با تأکید بر استقلال امر دینی از پارادایم پوزیتیویستی^۲ مطالعات دینی فاصله می‌گیرد. تحلیل‌های پدیدارشناسانه او در زمینه دین به‌خوبی نشان می‌دهد که دین و پدیدارهای مرتبط با آن با سایر پدیده‌های طبیعی هم‌سرخ نیست؛ بنابراین با رویکرد تحویل‌گرایانه که دین و پدیدارهای دینی را به پدیدارهای دیگری از قبیل امور جامعه‌شناختی، روان‌شناختی یا اقتصادی تحویل می‌برند، موافق نیست. او معتقد است، دین زمانی فهمیده می‌شود که آن را از دریچه نگاه معتقدان به آن دین در نظر بگیریم. او کاربرد اتو از امر قدسی را به‌طور کامل در حوزه دین‌شناسی گسترش داده است. به نظر او امر قدسی را صرفاً نباید در تجربه‌های مخصوص به خداوند جستجو کرد، زیرا جلوه امر قدسی تقریباً در نمادپردازی‌ها و شعایر هر فرهنگی مخصوصاً در فرهنگ‌های ابتدایی به‌وفور نهفته و نمایان است. الیاده عنصر اساسی و مشترک میان ادیان را همان امر مقدس می‌داند و قلمرو دین را همان تمیز نهادن میان مقدس^۳ و نا مقدس^۴ برمی‌شمارد و معتقد است در تمام امور دینی می‌توان اثری از امور مقدس و نامقدس یافت.

پیشینه پژوهش

در زبان فارسی در زمینه مقدس و نامقدس تاکنون پژوهش‌های چندی صورت پذیرفته است؛ اما تاکنون به این شیوه به بررسی این موضوع از دیدگاه این سه اندیشمند به‌صورت مستقل پرداخته نشده است. از جمله مقاله آقای قربان علمی (۱۳۹۳)، با عنوان «الیاده و هستی‌شناسی مقدس» که با بررسی آثار الیاده درباره هستی، آن را دارای دو وجه می‌داند: مقدس و نامقدس. وجه مقدس را وجه واقعی، منظم و مهم و وجه نامقدس را بدون ساختار، بی‌نظم، نسبی و معرفی می‌کند. همچنین مقاله آقای مجتبی زروانی (۱۳۸۲)، با عنوان «پدیدارشناسی دین و الیاده»، با بررسی تجربه دینی و غیردینی از دید الیاده و بررسی روش پدیدارشناسانه دین، گوهر دین را از نگاه الیاده مقدس در برابر نامقدس معرفی می‌کند. مقاله آقای مسعود آگونه چونقانی (۱۳۹۷)، با عنوان «تحلیل انتقادی آرای الیاده در باب تفکیک امر قدسی از غیر قدسی»، نیز ضمن بررسی خاستگاه‌های نظری اندیشه الیاده استدلال‌های وی را در باب تفکیک امر قدسی از غیر قدسی با تأکید بر روش پدیدارشناختی بررسی و تحلیل می‌کند.

1. Phenomenology.
2. Positivism.
3. Sacred.
4. Profane.

در رابطه با رویکرد امیل دورکیم، مقاله آقای رحیم دهقان سیمکانی (۱۳۹۲)، با عنوان «امیل دورکیم و قرائت عرفی از دین»، با بررسی اندیشه دورکیم، به نقد موضوع می‌پردازد که دورکیم با مرزگذاری میان امور مقدس و غیر مقدس و محصور کردن دین به حوزه مقدسات، عرصه را بر دین تنگ نموده است. همچنین مقاله آقای مسلم محمدی (۱۳۸۶)، با عنوان «دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن»، با بررسی نظریات جامعه‌شناسی دورکیم، به این نتیجه می‌رسد که در این مکتب، تمام ارزش‌ها و نگرش‌های فردی بر مبنای پذیرش جامعه معنا می‌یابد، همچنین دین از آن رو که کارکردی اجتماعی دارد و سبب همبستگی گروه‌های مردمی می‌شود لاهوتی و مقدس است.

در رابطه با رویکرد رودلف اتو، مقاله خانم فاطمه فرضعلی و آقای سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۰) با عنوان «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی»، با بررسی رویکرد پدیدارشناسانه، آنچه پدیده دین را از سایر پدیده‌ها متمایز می‌سازد قداست آن می‌دانند و به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های رهیافت پدیدارشناسانه آن دو درباره امر قدسی می‌پردازند. همچنین مقاله آقای قربان علمی (۱۳۷۷) با عنوان «مدلی بر نظریه دینی رودلف اتو براساس کتاب مفهوم امر قدسی»، به بررسی دیدگاه اتو در مورد امر قدسی و ویژگی‌های آن براساس کتاب وی می‌پردازد.

تعریف دین از نگاه دورکیم

دورکیم، جامعه‌شناسی را از دانشی که تنها به بررسی پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد، به معیار و ملاکی به‌منظور شناسایی و ارزش‌گذاری رفتارهای اخلاقی و دینی انسان‌ها تبدیل کرد و به بایدهای اخلاقی و ارزشی مبتنی بر جامعه‌محوری روی آورد. (استونز، ۱۳۷۹: ۷۸) او با به وجود آوردن تغییرات اساسی در علم جامعه‌شناسی، نظریه جامعه‌شناسی دین^۱ را نیز به اوج تکامل رساند. (هیگ، ۱۳۷۶: ۷۶) براساس این دیدگاه یک جامعه تکامل‌یافته نیز می‌تواند مصداق همان شهر خدا^۲ در باورهای دینی باشد. (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۰۰)

از نظر دورکیم دین نظامی هماهنگ از باورها و مناسک مربوط به اشیای مقدس است که همه کسانی که به آنها وفادارند را در یک اجتماع اخلاقی متحد می‌سازد. در واقع تعریف او از دین دارای دو جنبه است. از یک جهت، تعریفی جوهری از دین ارائه می‌کند و از جهتی دیگر کارکرد اجتماعی آن را بیان می‌دارد. (Berger, 1973: 178) به تعبیر او دین مجموعه‌ای از نظام یکپارچه‌ای از عقاید و اعمال مربوط به اشیای مقدس، یعنی اشیای متمایز و ممنوع است. (Durkheim, 1954: 47)

1. Sociology of religion.
2. City of God.

براساس این تعریف دورکیم از دین «تمایز بین امر مقدس و نامقدس» جوهر و ذات دین تلقی می‌شود (مک کواری، ۱۳۷۸: ۳۲۱).

براساس تعریف دورکیم از دین علاوه بر اینکه اطلاق دین بر شرایع گوناگون از توت‌پرستی انسان‌های بدوی تا خداپرستی در ادیان توحیدی امکان‌پذیر است؛ همچنین عبادت خدایان و نیروهای فوق طبیعی در همه ادیان نیز در واقع همان عبادت جامعه و پیوندهایی است که با کنش متقابل مردم و تماس‌های افراد با یکدیگر به وجود می‌آیند. (ترنز، ۱۳۷۸: ۳۲) از طرف دیگر دورکیم دین را یک نظام فکری می‌داند که افراد، به‌وسیله آن جامعه را به خودشان بازمی‌نمایند و روابط مبهم و در ضمن صمیمانه‌شان را با جامعه از این طریق بیان می‌کنند. بنابراین دین، توهم و یک‌چیز اساساً ساختگی نیست. (Durkheim, 1954: 225)

دورکیم به‌منظور آشکارسازی ماهیت دین تلاش می‌کند تا ابتدا منشأ و خاستگاه دین را بشناسد. وی بنا بر اظهارات مردم و آشنایی با زندگی و فرهنگ بومیان استرالیا به مفهومی بنیادی به نام توت‌م دست یافت. «توت‌م» عبارت است از حیوان، درخت یا حتی قطعه‌ای از شیء که اعضای جامعه آن را مقدس می‌شمارند. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۹۹) توت‌م همچنین علامت مشخصه‌ای است که دارای خاصیت مذهبی بوده و قدرت خیر و درعین‌حال هراس‌انگیز با خود دارد؛ بنابراین توت‌م قبل از هرچیز یک مظهر است و تعبیری از چندین چیز دیگر است. علاوه بر این توت‌م به‌عنوان پرچم و علامتی است که هر کلان^۱ خود را به‌واسطه آن از سایر کلان‌ها تمییز می‌دهد و در واقع علامت قابل‌رؤیت شخصیت کلان است. (ترابی، ۱۳۴۷: ۸۹ - ۹۱) به نظر دورکیم توت‌م چون سمبل جامعه و گروه است، به‌همین دلیل مقدس است؛ زیرا توت‌م، نمودار ارزش‌هایی است که برای اجتماع یا گروه اهمیت وافری دارند. حرمت و تکریمی که از توت‌م به عمل می‌آید در واقع، ناشی از احترام و تکریمی است که افراد گروه برای جامعه قائل هستند. (آرون، ۱۳۸۲: ۳۹۹)

دورکیم درنهایت به این نتیجه می‌رسد که اولین و ساده‌ترین شکل دین که همان باورها و مناسک هستند، توت‌میسم است. وی منشأ تمامی ادیان بزرگ و کوچک را توت‌م‌پرستی می‌داند و بیان می‌دارد که پرستش توت‌م نمادی از پرستش جامعه است؛ (همان: ۳۸) زیرا جامعه تمامی چیزهایی را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است به خاطر قدرتش بر همه‌چیزها در اختیار دارد و برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند به پرستندگان خود القاء می‌کند. (Durkheim, 1954: 206)

1. Macro.

روش کارکردگرایی^۱ دورکیم

با وجود اینکه مفهوم کارکرد و روش تحلیل کارکردی، در آثار جامعه‌شناسان قبل از دورکیم نیز یافت می‌شود، اغلب جامعه‌شناسان، دورکیم را بنیان‌گذار نظریه کارکردگرایی می‌شناسند. (توسلی، ۱۳۸۶: ۲۱۳) دورکیم سعی کرد در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و از همه مهم‌تر دین از این تبیین کارکردی بهره برد؛ زیرا برای تبیین صحیح پدیده‌های اجتماعی، بررسی علل اجتماعی پیدایش آن پدیده و مطالعه وظایف و کارکرد آن پدیده در حفظ انسجام اجتماعی ضروری است.

در رویکرد کارکردگرایی جامعه‌شناس می‌کوشد، جایگاه نهادهای مختلف جامعه را براساس پیامدهای سودمندی که آن نهاد برای جامعه دربردارد، نشان دهد. نکته مهم در نظریه کارکردی آن است که این نظریه به پیوستگی و کلیت اجزای یک کل و حالت تعادل دینامیکی و تحولات کنترل‌شده آنها توجه می‌کند. (لیتل، ۱۹۹۱: ۱۵۶) از نظر دورکیم جامعه‌شناس در تبیین علی پدیده‌های اجتماعی به دنبال علت به وجود آمدن یک پدیده اجتماعی است، اما در تبیین کارکردی باید به دنبال این پرسش اصلی باشد که «چرا یک پدیده یا واقعه اجتماعی خاص در یک جامعه تداوم پیدا می‌کند و از بین نمی‌رود». (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۱۲) در واقع او با رویکرد کارکردگرایانه به دنبال این پرسش اساسی است که «چرا باورهای حتی نامعقول و خرافی که در یک جامعه به وجود می‌آیند، به راحتی از بین نمی‌روند و مدت‌های زیادی تداوم پیدا می‌کنند؟» (پالس، ۱۳۸۹: ۱۷۴) از نظر دورکیم برای پاسخ به این سؤال باید سراغ کارکردی که این باورها در جامعه دارند برویم و به این نکته توجه کنیم که این باورها برای مردمی که با آنها زندگی می‌کنند، از نظر اجتماعی چه کاری انجام می‌دهند و چه فایده‌ای دارند؟

معنای مقدس و نامقدس از دیدگاه دورکیم

مسئله مقدس و نامقدس در رویکرد دورکیم به دین بسیار اهمیت دارد و در تعریف دین از دیدگاه او این مسئله از برجستگی خاصی برخوردار است. از نظر دورکیم انسان‌های ابتدایی و باستان مانند مردم فرهنگ‌های پیشرفته امروزی جهان را به دو مرتبه طبیعی و فوق طبیعی تقسیم نمی‌کردند. از نظر او ویژگی اصلی عقاید و آیین‌های دینی، عنصر فوق طبیعی نیست، بلکه مفهوم مقدس است و این مفهوم با مفهوم فوق طبیعی متفاوت است؛ زیرا عموماً متدینان امور جهان را به دو حوزه جداگانه تقسیم می‌کنند که مقدس و غیرمقدس است. اشیای غیرمقدس و دنیوی برخلاف امور مقدس به

1. Functionalism.

زندگی معمولی و عملی روزمره مربوط می‌شوند؛ اما دین به‌طور عمده به اشیای دسته اول یعنی مقدس توجه دارد. همچنین امور مقدس عموماً در امور جمعی و اجتماع پدید می‌آیند، ولی امور غیرمقدس به‌طور طبیعی به امور شخصی و خصوصی مربوط می‌شوند. (پالس، ۱۳۹۸: ۱۵۷ - ۱۶). از نظر دورکیم هدف این امور و اشیای مقدس این است که همه کسانی را که به این عقاید و اعمال وفادارند، در یک اجتماع اخلاقی به اتحاد و یگانگی برساند. (Durkheim, 1954: 47)

نکته قابل‌توجه در مورد این مفاهیم مقدس و نامقدس این است که این تقسیم‌بندی از جنبه اخلاقی نیست و تقسیم اخلاقی در واقع در درون امور مقدس و نامقدس یا دنیوی قرار می‌گیرد؛ زیرا امور مقدس ممکن است، از نظر اخلاقی خوب یا بد باشند، ولی هرگز غیرمقدس نیستند. همچنین امور غیرمقدس هم ممکن است، خوب یا بد باشند؛ اما هرگز، مقدس نیستند (همان: ۱۳۹۸: ۱۵۷). دورکیم همچنین از امر مقدس به‌عنوان یک عامل برانگیزاننده حس احترام نیز یاد می‌کند. زیرا این امر مقدس دارای دو جنبه ظاهراً متضاد هم هست، بدین‌سبب امر مقدس از یک‌طرف امر نهی‌شده و حریمی است که تجاوز به آن منع شده و درعین‌حال به‌معنای خوب، دوست‌داشتنی و مطلوب نیز هست. (دورکیم، ۱۳۶۰: ۴۹) از مجموعه آثار دورکیم این‌گونه تعبیر می‌شود که مقدس چیزی است که تنها از طریق مناسک دینی می‌توان به آن نزدیک شد؛ زیرا امور مقدس دارای نیرویی است که می‌تواند هم مهیب و هم کارآمد باشد. البته از نظر برخی منتقدان این نظریه دورکیم که امر مقدس را اجتماعی و امر دینی را مقدس می‌داند و نتیجه می‌گیرد که امر دینی همان امر اجتماعی است، زمینه آشکاری برای تمایل به یک استدلال دوری است، چون او تمایل دارد، الگوهای دینی را به‌منزله تجلیات نمادی جامعه تلقی کند، ولی درعین‌حال بنیادی‌ترین جنبه‌های جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای احساس دینی و اخلاقی می‌داند. (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۱)

تقدم مناسک و آئین‌ها بر عقاید و باورهای دینی در اندیشه دورکیم

یکی از نتایج مهمی که دورکیم از طرح مسئله مقدس و نامقدس در تعریف خود از دین می‌گیرد، این است که آدمیان به مناسک و مراسم نسبت به آموزه‌های مذهبی توجه بیشتری دارند. اگرچه اصل این نظریه ابتدا توسط متفکر ماقبل از او یعنی رابرتسون اسمیت^۱ در کتاب *بررسی دین باستانی سامی*^۲ مطرح شد، اما این نظریه در تفکر دورکیم تأثیر بسیار زیادی گذاشت. براساس این جامعه‌شناسان باید نخست به این توجه کنند که آدم‌ها چه کاری انجام می‌دهند نه آنکه به چه چیزی باور و اعتقاد دارند،

1. William Robertson Smit, 1846-1894.
2. The Religion of the Semites.

(همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۶۹) بنابراین مناسک و آئین‌ها به وجود آورنده باورها و عقاید هستند. از طرف دیگر باورها و عقاید همیشه در حال تغییر هستند و جاویدان و ثابت نمی‌مانند، اما کارکردهای اجتماعی آیین‌های دینی همیشه ثابت هستند. بدین سبب جامعه همیشه به این مناسک و آیین‌ها نیازمند است. (پالس، ۱۳۸۹: ۱۷۳)

کارکرد آیین‌های دینی اساسی‌تر از عقاید است و فرصت‌هایی را فراهم می‌آورد که افراد در آن تعهدات خود را به اجتماع تجدید می‌کنند. اهمیت کیش^۱ در این مورد بسیار زیاد است. به نظر دورکیم «کیش عبارت است از مراسم عاطفی گروهی که در مواقع خاص برگزار می‌شود و محور حیات جمعی جامعه است، این اعمال مهم‌ترین چیزهای طایفه هستند». (همان: ۱۶۹ - ۱۶۸) کیش در عمل توتمی به دو شکل مثبت و منفی تقسیم می‌شود. وظیفه اساسی کیش منفی جدا نگه داشتن کامل و همبستگی از امور نامقدس و دنیوی است و مراسم مذهبی مثبت، جشن طایفه در شور و هیجان شدید مربوط به خوشی و اطمینان بخشی است. (Durkheim, 1954: 299-303)

تعریف دین از نگاه اتو

دین‌پژوهانی مانند اتو که با رویکرد پدیدارشناسی به مطالعه دین می‌پردازند، کوشیده‌اند که از تجربه‌های تحویل‌نگری رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی که دین را به عوامل تشکیل‌دهنده آن فرو می‌کاهند، پرهیز کنند. رودلف اتو به جای مطالعه و بررسی عقاید درباره خدا و دین به تحلیل کیفیات تجربه دینی می‌پردازد. او صرف‌نظر از جنبه عقلانی و نظری دین، اندیشه خود را بر جنبه غیرعقلانی دین متمرکز می‌سازد. او در تحلیل مفهوم مقدس به کشف ویژگی‌های این تجربه غیرعقلانی همت می‌گمارد و معتقد است این تجارب دینی از طریق مکاشفه یک جنبه قدرت خدایی رخ می‌دهند. این امر خود را همچون چیزی «به کلی دیگر» چیزی اساساً و کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۲). به اعتقاد اتو جوهر دین و آگاهی دینی خشیت است که آمیزه‌ای بی‌همتا از ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت یا امر الوهی است. (مالکوم، ۱۳۸۳: ۵۷)

اتو با بررسی سیری تکاملی برای دین درصدد است تا در همه اعصار منشأ فوق طبیعی را برای دین اثبات کند. او معتقد است، وقتی تکامل دین نخستین بار آغاز می‌شود، پدیده‌های گوناگون در برابر ما قرار می‌گیرند که مقدم بر ظهور کامل آن بوده و عمیقاً بر سیر بعدی آن تأثیر می‌گذارند. او هراس را اولین تجلی امر قدسی «دینی» معرفی می‌کند. ترس از مردگان ترس عادی نیست، بلکه نوعی ترس از

1. Cult.

هیبت^۱ است و مردم اولیه آن را غیرعادی دانسته و به امری ماورای طبیعت نسبت می‌دادند و در نتیجه هراسی از این هیبت در دلشان می‌افتاد و این اولین تجلی امر قدسی در زندگی بشر است و هرچه عناصر هیبت‌انگیزتر وارد زندگی بشر می‌شوند، دین او نیز متعالی‌تر می‌شود. (اتو، ۱۳۸۰: ۲۳۳، ۲۲۶، ۲۳۳) مؤلفه‌های اصلی تعریف و تحلیل دین در تفکر اتو شامل موارد زیر می‌شود:

۱. تأکید بر احساس

اتو برای تشریح دین بر احساس در برابر مفهوم تأکید می‌کند و احساس را به حقیقت دین نزدیک‌تر می‌داند. او با مفهومی کردن دین در مقابل تجربه ناب روحانی مخالف بوده و سعی در نیامیختن دین با فلسفه داشته است. او معتقد است که خدا فوق عقل و توصیف است و موجودی درک‌ناپذیر و تعریف‌ناپذیر است و او را نمی‌توان با عقل شناخت و عقل بشری در درک خداوند ناتوان است، بنابراین نمی‌توان و نباید دین را در محدوده عقل بشری جستجو کرد. (همان: ۴۲ - ۳۹)

۲. فطری بودن دین‌گرایی

اتو در حقیقت به دنبال این است که فطری بودن دین‌گرایی و خداجویی بشر را اثبات کند. او صریحاً بیان می‌کند که نباید دین را با اخلاق و فلسفه یکی انگاشت و همچنین نباید دین را بر اصول موضوعه مفهومی خاصی بنا نهاد، بلکه محتوای عقلانی و همچنین فراعقلانی دین، هر دو به‌طور یکسان در ژرفای نهفته آدمی ریشه دارند. وی عقیده دارد که آدمی در ژرفای جان و درون روح خود، قوه وجدان و تمییز حق و شناخت امر قدسی و عالم غیب را داراست و پیوسته در جستوی آن است و از درون خود برانگیخته می‌شود و ندای او را در درون جان خود می‌شنود. اتو گرایش به امر قدسی «دین» را ذاتی و فطری بشر می‌داند و این فطرت ذاتی، موهبتی درونی است که به انسان عطا شده است و به‌وسیله آن انسان به احساس شهود مستقیم نائل می‌آید. او نشان می‌دهد که تمایل به مواجهه با امر قدسی و گرایش دینی در سرشت و طبیعت وجود انسان‌ها ریشه‌ای عمیق دارد و امری صوری، عارضی، بیرونی و سطحی نیست. (همان: ۲۲۶ - ۲۲۵)

۳. تجربه قدسی یا اهورایی

اتو، عنصر قدسی را که از واژه لاتین نومن^۲ به معنی «روح» گرفته است، عنصر بنیادین در تجربه دینی می‌پندارد. این تجربه قدسی که وی در جنبه‌های گوناگونی توصیف می‌کند، بعضی اوقات مانند

1. Tremendous.
2. Numen.

جریانی آرام به طرزى همه‌گیر فرامی‌رسد که اندیشه را با آرامشى که محصول عبادتى ژرف است، در برمی‌گیرد. (اتو، ۱۳۸۰: ۱۳ - ۱۲) همان‌طور که مشخص است، اتو بنیاد دین را تجربه قدسى یا اهورایی می‌داند و بنیان دین را بر پایه عقاید و اندیشه‌ها نمی‌داند، بلکه بر این باور است که دین تجربه‌ای شگفت‌انگیز در پیشگاه نیروی الهی یا مقدس است؛ بدین سبب وی به‌طور اساسی نگاهی عاطفی به دین دارد. (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۱)

از نظر اتو راز آلودگی و هیبتناک بودن دو جنبه اساسی در تجربه امر قدسى هستند. تجربه قدسى هم رازآلود و هم دارای هیبت است. راز آمیزی او باعث می‌شود که فراتر از عقل و درک آدمی قرار بگیرد و هیبتناک بودن آن موجب پیدایش نوعی هراس لذت‌بخش در آدمی می‌شود که قلمرو بندگی را با الوهیت اشتباه‌نگیرد و بداند که حریم الوهیت جای او نیست. (اتو، ۱۳۸۰: ۶۳ - ۶۰)

۴. عنصر مینو و مینوی

مراد اتو از مینو و مینوی همانا مفهوم «امر قدسى» بدون جنبه‌های اخلاقی و عقلانی آن است. او با تأکید بر این جنبه نااخلاقی و ناعقلانی دین می‌کوشد، «عمده معنی» را در فراسوی عقلانیت^۱ و مفهومی که تشکیل‌دهنده ماهیت کلی تجربه دینی است بازیابی کند. از آنجاکه چنین تجربه ناعقلانی نمی‌تواند تعریف شود و به‌صورت مفهوم درآید، بدین سبب توصیفات کنایی و تمثیلی ساخته و پرداخته می‌شود که در دل مخاطب تجربه امر قدسى را برمی‌انگیزد. تجربه دینی امر مینوی به‌عنوان ساختار پیشینی آگاهی انسانی می‌تواند به مدد حس مینوی ما یعنی استعدادی که برای این معرفت ماقبل تجربی از امر قدسى داریم، بیدار یا بازشناخته شود. (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۱۵)

روش‌شناسی پدیدارشناسانه اتو

پدیدارشناسی به دو شکل کلی فلسفی و غیرفلسفی وجود دارد. پدیدارشناسی غیرفلسفی در مطالعه توصیفی سامانمند و تطبیقی ادیان دیده می‌شود که در آن دین‌پژوهان پدیدارهای دینی را برای کشف جنبه‌های اصلی و مشترک دین بررسی می‌کنند. تلاش اصلی پدیدارشناسی پرهیز از اصالت تحویل یا فرو کاهش دین به عناصر غیراصولی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مانند آن است. در واقع روش پدیدارشناسی دینی راهی برای نمایان ساختن معانی درونی و حقیقی و رسیدن به ذات یا وجه باطنی دین است. (اتو، ۱۳۸۰: ۲۳۲)

1. Rationality.

اتو، با نگارش کتاب «امر قدسی»^۱ نقشی بسزا و اساسی در تحولات گستره پدیدارشناسی ایفا کرد. او در این کتاب با پیش‌فرض قرار دادن استقلال دین، آن را امری مستقل و مقوله‌ای پیشینی قلمداد کرده که مقوله‌ای حاوی معنا و ارزش به‌شمار می‌آید و این خود پایه‌ای معرفت‌شناختی برای دانش دینی تدارک می‌آورد که می‌تواند از طریق تجربه امر قدسی به دست آید. وی به طریقی متفاوت از جامعه‌شناسی، فلسفه و انسان‌شناسی، از طریق تحلیل تجربه دینی، به دنبال فهم حقیقت و اساس دین است. او ذهنیت موجود در تجربه دینی را تحت‌عنوان مطالعه عینی تلقی نمود که می‌تواند به‌منزله مقوله‌ای منحصربه‌فرد به حساب آید. از این جهت، امر قدسی را می‌توان بدون اینکه با معیارهای عقلانی سنجیده شود، برحسب حقیقت خودش درک کرد. (Waardengerg, 1973: 6)

از جمله مبانی پدیدارشناسی اتو از یک جهت رهیافت تجربی او به دین و توصیف پدیدارشناسانه ساختار اصلی و عام تجربه دینی^۲ است و از جهت دیگر رویکرد غیر تحویل‌گرایانه او به دین است، که متضمن کیفیت بی‌همتای همه تجربیات دینی است. او در رهیافت غیر تحویل‌گرایانه بر بی‌همتایی کیفیت پیشین امر مقدس تأکید می‌کند و به سوگیری روشنفکرانه و عقل‌گرایانه تک‌بعدی اکثر تفاسیر اعتراض می‌کند. حتی به رویکرد تحویل‌گرایانه رویکردهای تاریخی به دین نیز حمله می‌کند و بر تحویل‌ناپذیری پدیده دینی تأکید می‌کند و معتقد است، اکثر پژوهشگران قبلی نتوانسته‌اند با تجربه امر مقدس همدلی داشته باشند. از همین رو اکثر تحلیل‌های آنها سبب تحریف ماهیت پدیده دینی شده است. (پازوکی و شیروانی، ۱۳۷۹: ۱۲۷ - ۳۰)

ویژگی امر قدسی در اندیشه اتو

معنای امر قدسی در دیدگاه اتو با معنای اخلاقی آن متفاوت است. در معنای اخلاقی موجود مقدس، موجود کاملاً خوب است؛ اما در معنای دینی امر مقدس وقتی برای اولین بار بر فردی ظهور می‌کند، آغاز یک سیر تکاملی و نوعی شاکله‌سازی و شدن است که خیر اخلاقی را نیز دربردارد، ولی ناشناخته و متعالی‌تر از مفاهیم اخلاقی است. اتو با واژه‌سازی برای این کلمه نومی‌نوس^۳ را برای رساندن امر مقدس معرفی می‌کند. این واژه بیانگر حالت روانی خاصی است که کاملاً منحصربه‌فرد بوده و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است. آن حالت ویژه همان تجربه امر مینوی است. امر قدسی در آغاز، بار معنایی قدسی و الهی و فرا اخلاقی و فرا عقلانی دارد، اما کمابیش و بی‌درنگ، بار معنایی اخلاقی

1. The Idea of the Holy.
2. Religious experience.
3. Numinous.

و عقلانی پیدا می‌کند و لباس فهم به تن می‌کند. (اتو، ۱۳۸۰: ۱) درون‌مایه اصلی امر قدسی را هرگز نمی‌توان با عقل و عقلانیت فهمید؛ چراکه از بُن و بنیاد، فهمیدنی نیست. بلکه آن را تنها با احساس می‌توان یافت. (Almond, 1988: 5)

کوشش‌های رودلف اتو برای ارتباط دادن امر قدسی با امور غیرعقلانی بیشترین میزان علاقه را به خود معطوف کرده است. این واقعیت دلالت دارد، به اینکه ارتباط معرفت عقلانی با امر قدسی دقیقاً به خاطر اینکه معرفت از محتوای قدسی‌اش تهی گشته مورد اغفال واقع شده است. (نصر، ۱۳۸۰: ۶۵) از نظر اتو مقدس یا امر قدسی یک امر غیرعقلانی است. البته منظور او از غیرعقلانی، ضد عقلانی نیست، بلکه فرا عقلانی است. او مقدس را موجودی می‌داند که هرگونه روش مفهومی را برای دریافت پس می‌زند و به‌همین علت معتقد است که مقدس را باید تجربه کرد و در مورد دین بر جنبه احساس تأکید می‌کند و احساس را به واقعیت دین نزدیک‌تر می‌داند. (اتو، ۱۳۸۰: ۳۹ - ۱۲)

واژه قدسی مبین نوعی ویژگی ناعقلانی است، یعنی ویژگی‌ای که نمی‌توان به گونه مفهومی در باب آن اندیشید. امر قدسی غیرقابل توصیف است، اما به‌گونه‌ای در حیطه فهم و ادراک ما قرار دارد. ما آن را در احساس و در حس امر قدسی می‌فهمیم. منظور از احساس نه صرف عاطفه بلکه نوعی حالت ذهنی عاطفی است که شامل گونه‌ای ارزش‌گذاری و شناخت ماقبل مفهومی است. اتو تأکید می‌کند که احساساتی که در بررسی تجربه امر قدسی آشکار می‌شوند، باینکه همانند احساسات طبیعی هستند، اما وضعیتی بی‌نظیر و بی‌همتا دارند، احساس امر قدسی^۱ چیزی منحصر به فرد و خاص است. این احساس نمی‌تواند تنها از احساسات طبیعی برآمده باشد و حتی نمی‌تواند به علت تمایز کیفی آن صورت تکامل‌یافته احساسات طبیعی باشد. اتو این احساس را به چیزی وابسته می‌داند که آن را قوه الوهی می‌نامد. (مک کواری، ۱۳۷۸: ۳۲۱ - ۳۱۹)

اتو به مفهوم مقدس و قداست^۲ به‌معنای ارزشی و اخلاقی یا محاوره‌ای نمی‌پردازد، او با هرگونه اخلاقی کردن امر مقدس کاملاً مخالف است. وی از عناصر موجود در احساس امر قدسی یا مینوی که در رأس آنها احساس مخلوقانه و یا احساس آفریده بودن است سخن می‌گوید. (اتو، ۱۳۸۰: ۵۵ - ۴۶) از یک‌طرف چیزی که احساس مخلوقیت نامیده می‌شود، یعنی احساس ناچیزی وجود محدود و نیستی، وجود دارد و از طرفی دیگر احساس حضور وجودی هیبت‌انگیز و قدرتمند وجود دارد، وجودی لاهوتی که احساس شگفتی و حیرت در ما به وجود می‌آورد. (مک کواری، ۱۳۷۸: ۳۲۰) از نظر اتو

1. Sense of sacred.
2. Sanctity.

مؤمنان در مواجهه خود با امر مقدس که معمولاً در ایام مقدس و در اماکن مقدس مانند مساجد، حرم‌ها و کلیساها صورت می‌گیرد، سه حالت خاص دارند:

۱. احساس مخلوقانه

یکی از عناصر موجود در مواجهه با امر قدسی، احساس مخلوقانه است. احساس یا آگاهی مخلوقانه، احساس یک مخلوق است همراه با عدم و نیستی که در مقابل وجودی قرار گرفته که برتر از همه موجودات است. امر مقدس که این‌گونه احساس شده موجودی عینی و خارج از روح و نفس آدمی است. (اتو، ۱۳۸۰: ۵۴)

۲. احساس خشیت در برابر راز هیبتناک

اتو از امر مقدس با عنوان راز هیبتناک یاد می‌کند که می‌تواند از طریق خاصی بر پایه احساس در ذهن انعکاس بیابد. این موضوع در احساس دینی، ایمان به رستگاری، توکل، عشق و ... وجود دارد، اما عنصر برتر و عمیق‌تر و کاملاً متمایز که ممکن است در مواردی عمیقاً بر ما تأثیر گذاشته و روح ما را از نوعی قدرت تقریباً سرکش و مهارناپذیر اشغال نماید، راز هیبتناک است. این عنصر گاه به شکلی ناگهانی با شور و هیجانی نیرومند احساس دینی را در ما برمی‌انگیزد و گاه در قالب مراسم و مناسک منظم و مواعظ دینی تجلی پیدا می‌کند و گاهی نیز در فضای ویرانه‌ها، آثار کهن دینی، معابد، حرم‌ها، مساجد و به‌طور کلی اماکن متبرکه جلوه‌گری می‌کند. از نظر مفهومی در اینجا راز بر امری نهفته و باطنی دلالت می‌کند که فراتر از تصور و فهم است و امری غیرعادی و ناآشنا است. (همان: ۶۰)

۳. احساس طلب و شوق در رسیدن به امر قدسی

عنصر دیگری که در کنار هیبت و عظمت قرار دارد طلب و یا شوق نسبت به امر قدسی است. انسان مؤمن در تلاش و تکاپو برای رسیدن و تقرب به امر قدسی است و جذابیت امر قدسی مؤمن را به‌سوی خود می‌کشد. دو عنصر هیبتناک بودن و جذب^۱ در امر مقدس در آن واحد شگفت‌انگیزترین و چشمگیرترین پدیده در کل تاریخ ادیان اعتقادات است. امر قدسی امری رازآلود و هیبتناک، درعین‌حال جذاب، متعالی و آرامش‌بخش است. امر مقدس آن چیزی است که حرمت ما را نسبت به خود برمی‌انگیزد و ارزش واقعی او را در درون خود اعتراف می‌کنیم و ستایش امر قدسی به‌علت

1. Fascination.

قدرت او نیست، بلکه از آن جهت قابل ستایش است که تنها اوست که به معنای مطلق ارزش ستایش شدن را دارد. (همان: ۱۱۸ - ۱۱۷) به نظر اتو همه چیز دین اعم از متون، باورها و آموزه‌های اخلاقی را می‌شود، به دیگری انتقال داد، اما عنصر اصلی دین، یعنی قداست، جوهر قداست موجود قدسی آموختنی نیست، بلکه یافتنی است، لاجرم باید تجربه شود. (همان: ۱۳۲)

تعریف دین از نگاه الیاده

تفسیر الیاده از دین و تفسیر پدیده‌های دینی مستلزم توجه به دو اصل مهم در اندیشه اوست. یکی تفکیک و تمایز امور مقدس و نا مقدس که برای فهم دین بسیار اساسی و مهم است و دیگری توجه به نمادهای دینی که از منظر هستی‌شناختی بسیار اهمیت دارند. الیاده در مورد تعریف دین هم متأثر از ایده مقدس و نامقدس دورکیم و هم متأثر ایده امر قدسی رودلف اتو است. اگرچه نگاه او به امر قدسی و مسئله مقدس و نامقدس با این دو متفکر تفاوت‌هایی نیز دارد.

الیاده با تقلیل دین به اموری، مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فیزیولوژی و مانند آن سخت مخالف است و معتقد است حوزه دین را باید مستقل در نظر گرفت، زیرا اگر تبیین دین براساس جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی انجام گیرد، عنصر اساسی دین یعنی امر مقدس نادیده گرفته می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۸۷) از نظر الیاده دین صرفاً اعتقاد به خدا و روح نیست، بلکه دین به تجربه مقدس برمی‌گردد و آنچه مهم‌ترین ویژگی دین را تشکیل می‌دهد، وجه قدسی آن است که متمایز از نامقدس است؛ بنابراین وی امر دینی تنها در حیطه امر قدسی قابل تعریف است و امر قدسی در پرتو تفاوت بین امر مقدس و امور دنیوی قابل نمایان شدن است. (همان: ۱۳ - ۸)

از نظر الیاده پدیده دینی را باید با همان کیفیت خاصش که قداست است، دریافت؛ به همین جهت وی در تعریف پدیده دینی واژه تجلی قداست^۱ را به کار می‌برد و سه عنصر اصلی در تجلی قداست را بازنمایی می‌کند: اول شیء طبیعی که همچنان در محیط متعارف و معمولی‌اش باقی ماند؛ دوم حقیقت نامرئی یا چیزی کاملاً متفاوت که همان معنایی است که آشکار می‌گردد؛ سوم واسطه که ساحتی نو یافته، یعنی قدسی شده است. (Allen, 1987: 279) تعریف قداست از نظر الیاده مستلزم در اختیار داشتن امور و واقعیات قدسی از قبیل آیین‌ها،^۲ اساطیر،^۳ تمثیل الهی اشیا مقدس و نیایشی است. از نظر او ساده‌ترین نحوه تعریف قداست مقابله این امور با امر دنیوی است. (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۴ - ۲۳) شیوه بیان

1. Manifestations of holiness.

2. Ritual.

3. Mythology.

احساس ناشی از رویارویی با امر مقدس و فهم آن، مطلب دیگری است که الیاده به آن پرداخته است. با توجه به اینکه این تجربه به‌طور کل متفاوت از تجربه‌های عادی و روزمره است، شیوه بیان آن نیز نمی‌تواند، همان بیان عادی باشد، بدین سبب تنها از طریق بیان غیرمستقیم و به‌وسیله نمادها و یا اسطوره می‌توان آنها را بیان کرد. (الیاده، ۱۳۸۸: ۷۳)

بر مبنای اندیشه الیاده وظیفه دین این است که اسباب رویارویی با امر قدسی را ایجاد کرده و ارتقا بخشد و آدمی را از شرایط هستی دنیوی و تاریخی‌اش بیرون آورد و وجود او را به جهانی با کیفیتی دیگرگون و عالمی ذاتاً متفاوت، متعالی و مقدس سوق دهد. این نقش اساسی دین، همان چیزی است که در تمامی اساطیر کهن انعکاس یافته و الگوهای کلی و موضوعات اساسی این اساطیر را شکل داده است. این الگوهای کلی را الیاده صورت‌های مثالی می‌نامد و مقصود از آن افعال مثالی هستند که خدایان یا قهرمانان، آنها را در آغاز و یا در زمان اساطیری انجام داده‌اند و بشر بعدی این افعال را تکرار می‌کند. (همان: ۴۴ و ۶۸)

الیاده، اسطوره‌ها را با عنایت به تجربه واقعی و محض دینی، جوهر و عصاره دین می‌داند. تجربیات مقدس، به اسطوره قالب ویژه‌ای بخشیده است. از دید او در دنیای باستان، عقاید دینی مختلف اعم از یکتاپرستی، شرک، پرستش طبیعت و پرستش نیاکان وجود داشته است که با یکدیگر به مسالمت می‌زیسته‌اند. (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۲۷) برترین کارکرد اسطوره، درج و ضبط الگوهای نمونه آئین‌ها و کارهای معنادار انسان است. به عبارت دیگر، اسطوره علاوه بر آنکه نمونه‌ای برای اعمال عیناً دینی است، الگوی دیگر اعمال معنادار انسان همانند حرفه‌ها و مشاغل اجتماعی هم هست. به‌طور نمونه، اسطوره آفرینش چه به امور مینوی مربوط شود و چه نشود، افزون بر عملکرد مهم آن به‌عنوان نمونه و توجیه اعمال انسان، صورت مثالی مجموعی از آئین‌ها و نظام‌های آئینی نیز به‌شمار می‌آید. هرگونه احیاء و بازسازی و تجدید در هر مرتبه فرض شده‌ای که ظاهر گردد و هرچند آن مراتب مختلف باشد، به مفهوم ولادت و مفهوم اخیر به مفهوم آفرینش کیهان قابل تفسیر است. (الیاده، ۱۳۷۶: ۴۰۰)

روش پدیدارشناسی دین از نگاه الیاده

پدیدارشناسی دینی در تفکر الیاده متکی بر چند اصل مهم است. اول مخالفت با تحویل‌گرایی و یا تقلیل‌گرایی^۱ است، به این معنا که محدود کردن ریشه‌های دین در یک مفهوم خاص یا عامل

1. Reductionism.

خاص صحیح نیست. دوم اصل خودمختاری^۱ دین است. به این معنا که نمی‌توان دین را به صورت محصول فرعی و تبعی محض واقعیت‌های دیگر تبیین کرد. دین باید امری ثابت و مستقل فرض شود و ابعاد دیگر زندگی مانند ابعاد اجتماعی، روان‌شناختی و اقتصادی باید وابسته به آن لحاظ شوند. (Eliade, 1987: 277) او براساس رهیافت پدیدارشناختی یا تأویلی معتقد است که دین فقط از طریق زبان خود قابل درک است و پدیده‌ای فی‌نفسه به‌شمار می‌آید که از طریق تقلیل پدیده‌های دینی به واقعیت‌های اجتماعی یا روان‌شناختی نمی‌توان این پدیده‌ها را درک کرد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷)

اصل سوم، مطالعه مقایسه‌ای و نظام‌مند است. یعنی دین را زمانی می‌توان فهمید که مطالعه مقایسه‌ای مؤلفه‌های دینی به لحاظ شکل و نمودی که برای ما ظاهر می‌شوند، انجام شود. به عقیده الیاده می‌توان صور عام معین و الگوهای کلی خاصی از پدیده‌های دینی را از زمان و مکان اصلی‌اش جدا کرده و با صور و الگوهای دینی دیگر مقایسه کرد. چهارم رویکرد تاریخی و تجربی است، زیرا پدیدارشناسی دین پیوند عمیقی با تاریخ ادیان دارد. مورخان باید از تمدن جدید که در واقع تنها بخش کوچکی از تاریخ انسان را بازگو می‌کند یا فراتر گذاشته و وارد جهان انسان باستان شوند و الگوهای به‌جا مانده از جوامع را مورد بررسی قرار بدهند. (پالس، ۱۳۸۹: ۲۴۱ - ۲۴۰)

مقدس و نامقدس در اندیشه الیاده

از نظر الیاده، امر دینی تنها در قالب مفهوم امر مقدس قابل‌تعریف است و این امر مقدس زمانی شناخته می‌شود که تمایز میان امر مقدس و امر دنیوی^۲ به‌خوبی آشکار شود؛ بنابراین مفهوم «مقدس» و «دنیوی» در دیدگاه او از اهمیت کلیدی برخوردار است. الیاده امر مقدس را مفهومی مرتبط با ساحتی کاملاً متفاوت از واقعیت‌های طبیعی می‌داند. او امر قدسی را در مقابل و مخالف امر عرفی می‌داند. این تفاوت به‌خودی‌خود موجبات ادراک و تفکیک مقدس از نامقدس می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۰) از نظر دورکیم نیز ملاک تمیز دین از غیر دین، همین امر قدسی است؛ اما در مکتب دورکیم ماندگاری دین مدیون کارکردهای اجتماعی و باورهای مشترکی است که از طریق اعمال مناسبی تقویت شده است. (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۸ - ۱۷)

الیاده در مورد تجلیات مقدس معتقد است که نمادهای امر مقدس می‌تواند در قالب امور دنیوی پدیدار شده و میان امر مقدس و دنیوی رابطه دیالکتیک^۳ برقرار کنند. پس درخت مقدس، سنگ

1. Autonomy.
2. Profaned.
3. Dialectic.

مقدس، مکان مقدس و یا هر امر مقدس دیگری به‌عنوان سنگ یا درخت یا مکان مورد تقدس واقع نشده‌اند. آنها به سبب اینکه تجلی امر مقدس محسوب می‌شوند و به دلیل آنکه چیزی را نشان می‌دهند که دیگر سنگ، درخت و مکان نیست مورد تقدس واقع شده‌اند. برای کسانی که تجربه دینی دارند، تمام طبیعت دارای استعداد آشکارسازی در مقدس و یا در جوار اشیا مقدس است. (الیاده، ۱۳۹۵: ۹۵) بنابراین به‌طور کلی مقدس و نامقدس دو شیوه بودن در جهان هستند و هر موضوع مربوط به تجلیات امر مقدس برای ما از دو جهت مهم و بارز تلقی می‌شود.

اول اینکه نوع و وجهی از مقدس را به‌عنوان تجلی مقدس آشکار می‌سازد؛ و یک ویژگی دوگانه دارد؛ به این معنا که آن شیء هم خودش است و هم چیزی غیر از خودش را بیان می‌کند. به‌عنوان نمونه می‌توان خانه کعبه را مثال زد؛ این خانه صرفاً از سنگی معمولی، دارای شکلی معین و قابل جابه‌جایی ساخته شده، بنابراین ممکن است طوری به نظر برسد که خانه خدا با توحیدی که پیامبر ﷺ آورده در تناقض باشد؛ اما باید دانست که هیچ‌یک از مسلمانان آن را صرفاً یک سنگ نمی‌دانند، بلکه آن را گونه‌ای تلقی می‌کنند که گویی تغییر ماهیت یافته و تبدیل به یک شیء مقدس و باعظمت شده است؛ چراکه این سنگ می‌تواند خدای قادر، بی‌نهایت و مطلق جهان را نشان دهد؛ در نتیجه انسان دین‌ورز، ماوراء طبیعت را از خلال جنبه‌های طبیعی جهان درک می‌کند. (همان: ۹۵)

دوم اینکه موقعیت بشری را نسبت به مقدس در لحظه‌ای تاریک آشکار می‌سازد. ما باید به تجلیات مقدس در هر جا و هر بخشی از حیات جسمانی، اقتصادی، اجتماعی و معنوی عادت کنیم؛ زیرا در طول تاریخ کمتر پدیده‌ای بوده که محل ظهور و تجلی مقدس قرار نگرفته باشد. (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۳)

بنابراین امر مقدس جایگاه پدیده‌های غیرمعمول، بااهمیت و متمایز یا امور فوق طبیعی است. مقدس، ابدی، آکنده از جوهر و واقعیت مطلق است. مقدس و پهنه کمال و نظم و مأوای نیاکان، قهرمانان و خدایان است. تجلیات امور مقدس به جهان «نظم قدسی» می‌بخشد تا انسان زندگی خویش را بر مبنای آن تنظیم نماید. در برابر امور مقدس امر دنیوی از حیثه امور روزمره و یا پدیده‌های معمول، ناگهانی و پیش‌پاافتاده است. امر دنیوی، موقت، معدوم و استوار بر خیالات است. تنها به‌اندازه‌ای از واقعیت بهره‌مند است که با امر قدسی در ارتباط باشد. امر دنیوی، بی‌سامان، متغیر و غیرمؤثر بر رفتاری آدمی است. (پالس، ۱۳۸۹: ۲۴۳)

دیالکتیک امر مقدس در اندیشه الیاده

دیالکتیک مقدس و نامقدس و نیز نمادپردازی^۱، دو مفهوم مهم دیگری است که در رویکرد

1. Symbolization.

دین‌شناسی الیاده اهمیت فراوانی دارد. تفسیر و تعبیر از دیالکتیک مقدس و نامقدس برای او این امکان را فراهم می‌سازد تا پدیده دینی را از غیردینی تمییز دهد و بتواند معیارهای ماهوی لازم برای فرق نهادن میان پدیدارهای دینی و غیردینی را بیان کند. از نظر او، بین امر مقدس و دنیوی رابطه دیالکتیک وجود دارد، به‌گونه‌ای که هر امر دنیوی توانایی تبدیل شدن به نماد امر مقدس را خواهد داشت. درحقیقت هنگامی که امر دنیوی به نماد امر مقدس تبدیل می‌گردد، ماهیتی دوگانه به خود می‌گیرد، زیرا هم خودش است، هم چیزی غیر از خودش است. (همان: ۲۵۰)

از دیدگاه الیاده اگرچه این امری تناقض‌آمیز است که امر دنیوی به نماد امر مقدس بدل شود؛ اما امکان‌پذیر است، زیرا عقل و قدرت استدلالی انسان در رابطه با امر مقدس، نقشی ندارد؛ بلکه اسطوره و نماد پیوسته خیال را واسطه قرار می‌دهند. همان‌گونه که تمامی امیال متضاد در شخصیت، با هم پیوند می‌خورند و انواع پیشامدهای غیرمنطقی در خیال و رؤیا رخ می‌دهد، همچنین امور متضادی نظیر مقدس و دنیوی در تجربه دینی با یکدیگر جمع می‌شوند. از این‌رو، از دید الیاده قسمت مهمی از ادیان جهانی را نمادگرایی تشکیل می‌دهد. جهان وصف‌ناشدنی و ماورایی و ادراک پدیدارهای دینی در فرهنگ‌های قدیمی و باستانی و حتی ادیان زنده و جدید، اساساً تنها به‌واسطه نمادگرایی است که می‌تواند با ژرف‌ترین لایه‌های ذهن پیروان خویش ارتباط برقرار نماید.

برای اینکه نحوه عملکرد نمادها را ببینیم، نخست باید به چیزی توجه کنیم که می‌تواند با چیزهای دیگر یکی شود اغلب چیزهای که زندگی معمولی ما را می‌سازند، امور دنیوی‌اند، اشیای دنیوی تنها خودشان هستند، ولی درعین حال می‌توانند به چیزی تبدیل شوند که غیر از خودشان است، یعنی علامت و نشان چیزی شوند که نه دنیوی، بلکه مقدس است. یک ابزار، ستاره، سنگ و یا هر چیز دیگری می‌تواند علامت امر مقدس شود، به شرط اینکه مردم به آن پی ببرند و یا چنین تصمیمی بگیرند. وقتی که این اشیای علامت امر مقدس شدند این شیء نمادین دارای یک ویژگی دوگانه می‌شود. بدین معنا که آن شیء هرچند به یک معنا همان چیزی باقی می‌ماند که پیش‌تر بود، ولی همچنین چیز جدیدی می‌شود که غیر از خودش است. الیاده این حلول امر فوق طبیعی در اشیا طبیعی را دیالکتیک امر مقدس می‌نامد. (همان: ۲۵۱ - ۲۵۰)

واضح است که امر مقدس به لحاظ کیفی با امر آمیخته به کفر تفاوت دارد؛ اما امکان دارد خود را در جهان آمیخته به کفر، به هر صورت یا در هر جا باشد، پدیدار سازد؛ چراکه این توانایی را دارد که هر امر طبیعی را از طریق مقدس‌گایی به‌گونه‌ای مغایرت تبدیل کند. به عبارت دیگر، آرمان امر مقدس بر اثر وجود امر آمیخته به کفر ظاهر می‌شود. بدون احساس هبوط، بهشت معنایی ندارد.

بدون تجربه زمان آمیخته به کفر، مفهوم زمان مقدس هم نمی‌توانست وجود داشته باشد. همین دیالکتیک امر مقدس و آمیخته به کفر به کشف نوعی «هم‌زمانی قطب‌های متضاد» می‌انجامد که بر اثر آن امر مقدس دوباره از طریق امر آمیخته به کفر و در تضاد با آن درک می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۴: ۸۱)

نتیجه

در کارکردگرایی دورکیم مؤلفه‌های دینی و از همه مهم‌تر مفهوم خدا همان تجلی جامعه است، بنابراین نقش اصلی دین نیز انسجام‌بخشی به جامعه است. براین مبنا تعریفی که از دین ارائه می‌شود، شامل مؤلفه‌های مابعدالطبیعی نخواهد بود و اصل و اساس دین صرفاً اعتقاد به خدا و عقاید متافیزیکی نیست. دورکیم جامعه را مبنایی می‌داند که باور به امر مقدس را در انسان می‌پروراند و این امور مقدس با جامعه پیوند عمیقی دارند، اما امور غیرمقدس و دنیوی بیشتر شخصی هستند. اگر بپذیریم که حقیقت دین امری صرفاً متافیزیکی نیست و پدیده‌ای اجتماعی است، بنابراین کارکرد اصلی آن نیز بیشتر اجتماعی است و از همین جهت، مقدس است؛ بدین سبب صرفاً از آن جهت که کارکرد مثبتی برای زندگی اجتماعی و امور مادی دارد، دارای اهمیت است؛ زیرا مناسک دینی که جامعه برای بقا و انسجام خود به آنها نیازمند است، همیشه نسبت به باورهای دینی مقدم هستند و حتی به وجود آورنده باورهای دینی هستند.

در رویکرد پدیدارشناسی اتو برخلاف رویکرد کارکردگرایی دورکیم بنیاد دین بر تجربه قدسی است. نگرش او به دین و امور مقدس برخلاف دورکیم، جامعه‌شناسانه و تحویل‌گرایانه نیست؛ زیرا تجربه قدسی در تفکر اتو کاملاً جنبه ماوراء طبیعی دارد؛ اما در تفکر دورکیم این تفکیک بین مقدس و دنیوی یک امر اجتماعی است که با در نظر گرفتن جامعه و کارکرد این امور برای جامعه شکل می‌گیرد. حقیقت دین در تفکر اتو تجربه‌ای اعجاب‌انگیز، در حضور یک نیروی الهی و مقدس است که نقش عاطفه و احساس در این تجربه بسیار مهم است. اتو امر مقدس را در مواجهه با خدا می‌جوید. به همین علت تقسیم تجارب دینی به مینوی و عرفانی و بررسی ویژگی‌های آنها برای تبیین دین بسیار مهم است. اتو با تحویل‌گرایی مخالف است و کیفیت مینوی تحویل‌ناپذیر و بی‌نظیر و تمام تجارب دینی را ارج می‌نهد. دین براساس این دیدگاه همان جنبه شهودی و عرفانی تجربه قدسی است که در آن خدا فوق عقل و درک‌ناپذیر است. اگرچه آدمی در عمق جان و درون روحش از نیروی وجدان و تمییز حق و شناخت امر قدسی و عالم غیب برخوردار است، اما نباید امر قدسی را صرفاً به صورت عقلانی یا اخلاقی توصیف کرد.

رویگرد ییاده در پدیدارشناسی دینی متأثر از اتو در شکلی جامع‌تر و کامل‌تر است. به‌همین جهت او نیز مخالف رویکرد تحویل‌نگری دورکیم است و معتقد است عنصر اساسی دین در رویکرد تحویل‌نگری مورد غفلت واقع می‌شود. تفکیک میان مفاهیم مقدس و نامقدس یا دنیوی در پدیدارشناسی ییاده عمومی‌ترین پدیده در تمام ادیان است. ییاده معتقد است امور مقدس به ساحت فوق طبیعت تعلق دارد و انسان در مواجهه با آنها احساس می‌کند که با چیزی متعلق به جهان دیگر تماس گرفته است و با واقعیات عادی زندگی تفاوت دارد، بدین‌سبب پدیده دینی در اندیشه ییاده تنها از طریق فهم امور مقدس قابل‌فهم است و کارکرد اصلی دین نیز ارتقاء بخشیدن کیفیت مواجهه انسان با امور مقدس است، زیرا امور مقدس همیشه خود را در امور دنیوی زندگی روزمره ما متجلی می‌کنند و این دیالکتیک مقدس بین امور دنیوی و مقدس که منجر به پیدایش اساطیر و نمادهای مقدس و مناسک دینی می‌شوند، در اندیشه ییاده بسیار اهمیت دارند.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی.
۲. اتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر مقدس*، ترجمه دکتر همایون همتی، تهران، نشر نقش جهان.
۳. استونز، راب، ۱۳۷۹، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.
۴. اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۵. ییاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، دفتر اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ییاده، میرچا، ۱۳۷۶، *رساله‌ای در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
۷. ییاده، میرچا، ۱۳۸۴، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا ییاده، جهان اسطوره‌شناسی شماره ششم*، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
۸. ییاده، میرچا، ۱۳۸۸، *مقدس و نامقدس، ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
۹. ییاده، میرچا، ۱۳۹۵، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پارسه.
۱۰. پازوکی، شهرام و علی شیروانی، ۱۳۷۹، «عینیت تجربه دینی از دیدگاه رودولف اتو»، *فصلنامه مدرس*، ش ۴، ص ۱۳۲ - ۱۲۳.

۱۱. پالس، دانیل، ۱۳۸۹، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. تامسون، کنت و دیگران، ۱۳۸۱، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران، کویر.
۱۳. ترابی، علی‌اکبر، ۱۳۴۷، *نظری در تاریخ ادیان*، تهران، نشر اقبال.
۱۴. ترنز، جان‌تان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. توسلی، غلام عباس، ۱۳۸۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
۱۶. جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، *آرای جامعه‌شناسان بزرگ درباره دین*، تهران، نشر مرکز.
۱۷. دورکیم، امیل، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۸. دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
۱۹. دورکیم، امیل، ۱۳۷۳، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. روزنبرگ، دونا، ۱۳۷۹، *اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، نشر اساطیر.
۲۱. کوزر، لوئیس، ۱۳۸۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۲۲. گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۲۳. لیتل، دانیل، ۱۹۹۱، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم تهران، سروش، صراط.
۲۴. مالکوم، نورمن، ۱۳۸۳، *دیدگاه دینی - ویتگنشتاین*، ترجمه علی زاهدی، تهران، گام نو.
۲۵. مک کواری، جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. نصر، سید حسین، ۱۳۸۰، *معرفت امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، پژوهش فرزاد.
۲۷. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان.
۲۸. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.

29. Allen, Douglas, 1987, Phenomenology of Religion, *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), New York, Maemillan.
30. Almond, Philip C, 1988, *Rudolf Otto: An introduction to his philosophical Theology*.
31. Berger, Peter, 1973, *The Social Reality of Religion*, England.
32. Durkheim, Emile, 1954, *Elementary forms of religious life*, Tr. By J.W.Swain, New York, Macmillan.
33. Eliade, Mircea, 1987, *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company.
34. Jones, Lindsay & Eliade, Mircea & Adams, Charles J, 2005, *Encyclopedia of religion*, Detroit, Macmillan Reference USA.
35. Nisbet, Robert, 1974, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York, Oxford University Press.
36. Waardengerg, J, 1973, *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague, Mouton and Co.

