

ماهیت دین و تجربه دینی نزد شلایرماخر

حسین کلباسی اشتری*

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی

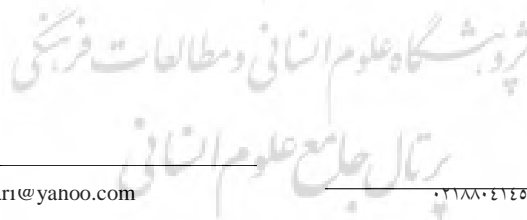
(تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۲۹؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۹/۱۱)

چکیده

در میان متألهان دینی، شلایرماخر نه از منظر مابعدالطبیعه یا فلسفه اخلاق، بلکه از منظر احساس و شهود دینی - واژگان مورد علاقه خود او - به تبیین و تفسیر ماهیت دین و تجربه دینی می‌پردازد. وجه تمایز و حتی ویژگی ابداعی تفسیر او آن است که نه همانند متفکران معاصرین، دین را به یکی از مقولات اخلاق، علم، مابعدالطبیعه و هنر فروکاهد، بلکه کوشش وی آن است که ضمن اثبات استقلال دین، عدم تعارض آنرا با دیگر ساحتهای دانش بشر نیز نشان دهد. چگونگی خوانش متون مقدس و اصول و مبانی هرمنوتیک دینی نیز وجه دیگری از تأملات شلایرماخر در دوره جدید و معاصر به شمار می‌رود؛ البته تأثیر آرا و روش وی در این زمینه بر فیلسوفان دین معاصر نیز نباید از نظر دور بماند. در این مقاله ابتدا به تقریر دیدگاه وی در باب تمایز و استقلال دین از علم، اخلاق، مابعدالطبیعه و هنر پرداخته و سپس با توجه به مفاهیم کلیدی وی در ساحت تجربه دینی، به تبیین آرای وی در قلمرو شهود حقیقت دین خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

احساس، شهود، اتکای به نامتاهی، تجربه دینی، مناسک مذهبی.



مقدمه

تجربه عصر نوزایش^۱ و نهضت اصلاح دینی^۲ و هم‌چنین وقوع انقلاب‌های علمی و صنعتی قرون شانزده و هفدهم اروپا، زمینه بروز دیدگاه‌ها، چالش‌ها و رویکردهای جدید – و حتی متقابل – در عرصه‌های علم، دین، اخلاق و مابعدالطبیعه را فراهم آورد. در قرن هیجدهم و در دوره‌ای موسوم به عصر روشنگری^۳، تعیین و تبیین مناسبت میان عرصه‌های دین، اخلاق، علم و مابعدالطبیعه از زمره پرسش‌های اصلی متفکران این عصر قرار گرفت؛ به‌گونه‌ای که گروهی همانند عقل‌باوران دانشگاه هاله – و سرآمد آنان کریستیان ولف – در تحویل یک یا چند عرصه از عرصه‌های مذکور به دیگری کوشش فراوان به‌خرج دادند و گروهی نیز همانند کانت و اتباع او در تمایز و استقلال این عرصه‌ها از یکدیگر تأکید داشتند. اما از سویی دیگر، کسانی مانند فریدریش شلایرماخر^۴ با طرح تصویر جدیدی از حقیقت دین و معرفت دینی و نیز تبیین اصول و مبانی دانش هرمنوتیک و هم‌چنین گشایش افق تازه‌ای در عرصه تجربه دینی، بسیاری از نظریات متفکران آن عصر را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. به عقیده وی، گوهر دین احساس^۵ است، نه مباحث مابعدالطبیعی و اخلاقی. خداوند نه یک مفروض عقلی، بلکه یک تجربه اصیل و حقیقتی زنده است (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰). تمامی تلاش شلایرماخر در جهت اثبات استقلال دین از علم و فلسفه از یک سو و نیز اخلاق و مابعدالطبیعه از سوی دیگر است. وی با تأکید بر مفاهیمی همچون «شوق به نامتناهی» و «اتکای مطلق به خداوند»، مرز دین را از اعتقادات صرف یا عمل مبتنی بر احکام اخلاقی متمایز می‌سازد. نقد وی در خصوص ابتدای دین بر علم، عقلانیت یا مابعدالطبیعه و اخلاق، و در عوض پیشنهاد شهود و احساس به‌عنوان اجزای اصلی تجربه دینی به‌مثابه بنیان دین، الهیات مسیحی را به مسیری رهنمون شد که جریان جدید و معاصر تجربه دینی در الهیات مسیحی و فلسفه دین و آرای فیلسوفان دین و متألهان معاصر همچون «جان هیک» و «ویلیام. پی. آلستون» را می‌توان در ادامه همان مسیر دانست (همان، ص ۱۵۲).

- 1 . Renaissance
- 2 . Reformation
- 3 . Enlightenment
- 4 . Friedrich Schleiermacher (1768-1834)
- 5 . Feeling

اما در این میان از تأثیر جریان رومانتیسم و متفکران رومانتیک قرن هیجدهم بر اندیشه شلایرماخر نباید غفلت کرد. طرح مفاهیم و اصطلاحاتی که ذکر گردید، برگرفته از مشرب رومانتیک‌هاست. این گروه در نقد منورالفکری و عقل‌گرایی افراطی قرن هیجدهم به‌جای عقل بر احساس، عاطفه، ذوق، تخیل و خلاقیت آن تأکید می‌ورزیدند و در فاصله سال‌های ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۰ جنبشی فراگیر را در عرصه فرهنگ پدید آوردند. کسانی مانند فیخته^۱ و شلینگ^۲ در زیبایی‌شناسی^۳ و فلسفه هنر، برادران شلگل^۴ در نقادی و نوالیس^۵ در شعر، دامنه‌ای از مفاهیم اساسی هنر و هرمنوتیک را به عرصه نظری وارد کردند و شلایرماخر که خود در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم عضو محفل رومانتیک‌های اولیه بود و در حلقه آنان به‌صورت منظم شرکت می‌کرد، این مفاهیم و نظریات را از آنان اخذ و در نظام دین‌شناسی خود وارد ساخت. می‌توان گفت اندیشه‌های وی حاصل مواجهه با آرا و نظریات عصر خود - به ویژه در حوزه دین‌شناسی و فلسفه دین - و نتیجه تأملات متفکری است که به دین و گرایش پارسامذهبی دل بسته است و از سویی دیگر، تحت تأثیر فلسفه نقادی کانت، اندیشه اسپینوزا و ایده‌آلیسم و جنبش رومانتیک آلمان قرار دارد. هم‌چنین با گروهی از منورالفکرانی روبروست که دین و مناسک دینی را نقد کرده و یا حداکثر در پی تقویت دین طبیعی و الهیات غیر مُنزل‌اند و او نگران آنست که مبدا دفاع از دین معادل با غیرعقلانی بودن تلقی گردد. بنابراین به‌نظر می‌آید، شلایرماخر وظیفه دشواری را برعهده گرفته است که از سویی تلاش در اثبات استقلال دین از اخلاق، علم و مابعدالطبیعه دارد و از سویی دیگر، تجربه دینی را منافی با دریافتهای اصیل و منسجم آدمی نمی‌بیند. اگر چه وی در میان چهره‌های برجسته قرن هیجدهم به‌عنوان فیلسوف و متفکر مابعدالطبیعه شناخته نشده، ولی در عوض نام او به‌عنوان پیشتاز تفکر در عرصه هرمنوتیک جدید و تجربه دینی همواره مطرح بوده است.

دین و شهود درونی

از دیدگاه شلایرماخر پاسخ دادن به پرسش از ماهیت دین به‌غایت دشوار، اما ممکن است و نیاز به دقت کافی و توجه مستمر دارد. ماهیت دین بدون مطالعه، تحقیق و ژرف‌نگری، به

1. Fichte
2. Schelling
3. Aesthetic
4. Schlegle
5. Novalis

صورت ساده و آسان به دست نمی‌آید، حقیقت دین گوهری یگانه و نفیس و دارای ذات ویژه و اختصاصی بوده و سرانجام هرآنچه چنین باشد، نمی‌تواند به تمامه با ظاهر و صورت بیرونی خود - همچون شی فی نفسه و پدیدار بیرونی - یکی و همانند باشد. چهره ظاهری دین همواره با چیزهای دیگری تعیین یافته و مردمان غالباً صورت خارجی دین را با ماهیت حقیقی آن یکسان می‌پندارند.

شلایرماخر به جای تمرکز بر مضامین ایمانی خاص و یا عام مانند باور به امر متعالی، توجه ما را به سوی امری درونی که وضعیتی اصیل و مشتق‌ناپذیر در سپهر روح انسانی است، معطوف می‌سازد. بر اساس آن هرگونه درون مایه‌ای، امری دینی محسوب می‌شود. این امر درونی امر ماهوی نیست که متعلق اعتقاد یا عمل قرار گیرد؛ در اینجا آنچه مهم است، حالت خاص وجود انسانی (اگزیزتانس) یا تمایلی است که این امر درونی را بنا می‌نهد، الهام‌بخش آن می‌شود و به آن قدرت و نیروی اثرگذاری می‌بخشد. درون مایه دینی، حالتی است مستقل و مشترک در میان ادیان دیگر که شلایرماخر در طلب آن است و آن همانا مرکز اخلاقی است که دیگر ادیان را نیز صورت دینی می‌بخشد. شلایرماخر با غبارروبی و زنگارزدایی از نگاه مخاطب و تدقیق مسأله، قصد دارد، وی را به لحظه‌ای غیر قابل توصیف هدایت کند که بی‌واسطه در تجربه بشری متجلی می‌شوند و فی‌نفسه سرچشمه ابتدایی دین از آن نشأت می‌گیرد. وی تلقی خود را چنین می‌نماید:

من به‌هیچ‌وجه قصد تهییج احساسات دینی خاص یا توجیه و یا قصد چون و چرا قرار دادن عقاید خاصی را ندارم. من قصد دارم مخاطب را به ژرف‌ترین اعماقی رهنمون شوم که دین ابتدا از آنجا به ذهن متبادر می‌شود. من قصد نشان دادن استعدادی بشری را دارم که دین از آن نشأت می‌گیرد و اینکه چگونه آن متعلق به چیزی است که برای شما عزیز و والاترین است (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۱۸).

بنابراین برای پی‌بردن به ماهیت دین باید از آن چیزهایی که ظاهراً با دین آمیخته شده و گمان می‌رود که جزء ذات آن باشند، صرف‌نظر بشود. با این توضیح، نزد شلایرماخر رهیافت و مسیر کسب معرفت نسبت به ماهیت دین مشخص شده و از این پس، او به جهاتی می‌پردازد که تصور می‌شود، حقیقت دین در آن نهفته است و از این مسیر جنبه نظری و عملی آنرا مورد بررسی قرار می‌دهد.

پرسش اصلی وی آن است که نشان دهد، آیا دین صورتی از اعمال معین و مناسک مذهبی است و یا صورتی از آگاهی نظری و یا نحوی از ذوق هنری است یا خیر؟ پرسش وی دقیقاً در فضای منورالفکری و اندیشه‌های رومانتیک در آلمان قرن هیجدهم معنا می‌یابد؛ یعنی در زمانی که پدیده‌های اصلی فرهنگ نظیر هنر، ادبیات، دین، فلسفه و اخلاق از منظر فاعل‌شناسا (سوژه) و وجه ایده‌آلیستی مورد تفسیر قرار می‌گیرد.

نسبت دین با عمل و فعل اخلاقی

در ساحت عمل و فعالیت انسان، دو بخش قابل تمییز است: بخشی که با زندگی روزمره سروکار دارد و بخشی که به هنر و ذوق مربوط می‌شود و وجود هر دو بخش برای زندگی انسان ضروری و لازم به نظر می‌رسد. از یک سو، تکلیف و قانون اخلاقی به زندگی می‌بخشد و از سوی دیگر، اگر حیات آدمی فاقد جنبه‌های هنری باشد، اعمال و فعالیت‌های او با آزادی انجام نشده و زندگی صورتی خشک و بی‌روح پیدا می‌کند. در عین حال، نیز اگر در زندگی توأم با هنر، هیچ قاعده و قانون اخلاقی رعایت نشود، مخاطرات دیگری پدید می‌آید. اگر دین را عین عمل و فعالیت معین آدمی بدانیم، این پرسش‌ها پیش می‌آیند که آیا دین همانا تحقق زندگی صحیح و اخلاقی است؟ آیا دین فراهم آمده از اموری نیکو و در عین حال، متمایز و مستقل از اخلاق است؟ آیا دین صورتی از وظیفه است که تابعی از اخلاق به‌شمار می‌آید؟ آیا دین نوعی از فضیلت است؟ و آیا دین صرفاً تکالیف خاصی است که انسان در برابر خداوند برعهده دارد؟ آیا تجربه‌ای شبیه تجربه علمی، اخلاقی و هنری وجود دارد که احکام دینی از آن نشأت گرفته باشد؟ تمامی این پرسش‌ها در پرسشی فراگیر، یعنی «نسبت میان دین و فعل اخلاقی» خود را می‌نمایاند. پاسخ شلایرماخر با متفکران عصر روشنگری نظیر روسو، کانت و فیخته متفاوت بود.

درواقع شناخت جدید از سنت‌های دینی شرق، به ویژه سنت‌های متعارف، و درک نوینی از مفهوم زهد و پارسایی^۱ موجب شد تا شلایرماخر، یکی دانستن دین و اخلاق از نظرگاه کانت را مردود بشمارد. وی تلاش کرد که توصیف و تحلیلی از تعالیم و اعمال دینی ارائه دهد که با تحلیل کانت از احکام اخلاقی برابر باشد، اما در عین حال، حق استقلال دین و مشخصه تجربه دینی را بهتر ادا نماید (کراتر، ۲۰۰۵، ص ۲۹).

1 . Piety

از دیدگاه شلایرماخر کاملاً روشن است که حوزه اخلاق از دین متمایز است و هیچ‌کدام قلمروی دیگری را تصاحب نمی‌کند، زیرا اگر دین را نوعی فضیلت و وظیفه به شمار آوریم، در این صورت، دین بخش و تابعی از اخلاق می‌شود، حال آنکه چنین نیست، زیرا اخلاقیات می‌توانند درست و موجه باشند، بی‌آنکه فرد اخلاقی دیندار باشد. شلایرماخر عکس این را نیز ممکن می‌داند. امکان دارد که فردی از جهت اخلاقی مورد تحسین باشد، اما از جنبه خاص دینی مورد تقدیر نباشد، هم‌چنان که شخص دیندار ممکن است که در مقولات اخلاقی وارد نشده باشد، اما با این حال، دینداری وی زمینه‌ای برای شناخت و نحوه عمل او فراهم آورد. دین بی‌ارتباط با اندیشه و عمل نیست، اما نمی‌توان آن را با هیچ‌کدام یکی انگاشت. شلایرماخر می‌نویسد:

تنها وقتی که دینداری در کنار علم و عمل به‌عنوان امری لازم و ضروری و قسیم سوم آن دو و به‌عنوان هم‌پایه طبیعی آنها در ارزش و شکوه، جایگاه خود را پیدا کند، در آن صورت است که زمینه مشترک از همه جهت فراهم خواهد شد و طبیعت انسانی از این بعد کامل می‌گردد (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۳۵).

برای مقابله با نظر کانت مبنی بر یکسان‌انگاری دین با اخلاق، شلایرماخر احساس دینی را مقدم می‌شمارد. برای این کار از سنتی حمایت می‌کند که در آن به تجربه دینی که عمدتاً تجربه‌ای عاطفی شناخته شده و متمایز از عقل و اراده است، به‌عنوان شکل اصیل و ویژه دین نظر می‌شود. به طور کلی دین نمی‌تواند عین عمل و فعالیت باشد، بلکه در دین مطلب و حقیقت خاص دیگری وجود دارد که در اعمال جلوه‌گر می‌شود؛ به علاوه اگر دین را عین اعمال دینی بدانیم، آنگاه با کردارها و فعالیت‌های گوناگونی مواجه می‌شویم که بعضاً در مقابل یکدیگر قرار گرفته و یکدیگر را خشتی می‌سازند.

اما در نسبت دین و هنر باید گفت که دین و هنر در طول تاریخ به شدت به هم پیوسته بوده‌اند. بزرگ‌ترین غایت هنر برخوردار از ویژگی و غایت دینی بوده است؛ با این همه دین عین هنر نیست. عناصر اصلی در هنر ذوق و تخیل است و این با فضیلت و وظیفه متفاوت است. در عین حال دین، ترکیب عمل و هنر هم نیست، زیرا چنین ترکیبی فاقد یک وحدت اصولی است. بنابراین ماهیت و حقیقت دین عین عمل و هنر و یا ترکیبی از آن دو نیست (کراتر، ۲۰۰۵، ص ۶۵).

نسبت دین با علم و اعتقاد

شلایرماخر در بخشی از خطابه دوم، غایت و وظیفه علوم نظری و نسبت آنها با دین را چنین برمی‌شمارد:

حال پرسش دین این است که علم وجود، علم طبیعی و تمامی فلسفه نظری شما تا آنجا که با جهان واقعی سروکار دارند، چه کاری انجام داده و چه غایتی دارند؟ به گمان من شناخت اشیا از آن حیث که واقعا وجود دارند، نشان دادن روابط خاصی که به واسطه آنها هر یک از اشیا همان چیزی است که هست، تعیین جایگاه هر شیء در کل جهان هستی و تمییز و تشخیص هر چیزی از سایر اشیا ... و بیان وحدت و یکتایی همه پدیدارها با قوانین ابدی آنها، غایات شناخت و علوم ما باشند. این غایات واقعا زیبا و متعالی‌اند و مایل نیستم که آنها را نادیده بگیرم، بلکه اگر توضیح و توصیف من که به صورت خلاصه و اندک ترسیم شده است، کافی نباشد، موافق‌ام که شما اگر بتوانید کامل‌ترین و عالی‌ترین توضیحات را ارائه بدهید. با این همه، هرچه شما اوج گیرید و حتی اگر از قوانین هم بگذرید و به قانونگذار کل، که همه اشیا در آن به وحدت می‌رسند، واصل شوید و ادعا کنید که طبیعت بدون خدا درک نمی‌شود (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۳۷).

بدین ترتیب، شلایرماخر نمی‌پذیرد که دین واجد همان غایات علوم باشد، زیرا در این صورت فاقد قلمروی مستقل می‌شود و با علم هیچ تمایزی نخواهد داشت و در این صورت، تمامی احکام و عوارض حوزه دانش بر آن جاری می‌گردد. علاوه بر این، ایمان دینی بنیاد مطمئنی برای شناخت علمی نیست و در همان مرتبه از تعیین که دانش علمی قرار دارد، واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، مشخص است که تحقق دینداری موکول به حصول این دانش‌ها نیست، کما اینکه واقعی‌ترین و اصیل‌ترین صورت دینداری را به گونه‌ای باشکوه و چشم‌گیر در کسانی که از علوم بهره‌مند نیستند، مشاهده می‌کنیم و به تعبیر دیگر، رهیافت دینداران به مرتبه خداابوری از مسیر دیگری است. تردیدی نیست که دین در قلمرو و تملک علم طبیعی جای نمی‌گیرد و بالعکس علم طبیعی نیز در ذیل دین قرار نمی‌گیرد. اما باید پرسید که آیا دین با سایر شاخه‌های دانش نیز بی‌نسبت است؟ آیا ایمان دینی به منزله علم شناخت‌کردار خوب و تمایز آن از کردارهای ناپسند نیست؟ شلایرماخر پاسخ می‌دهد که چنین دانشی علم اخلاق نامیده می‌شود و غایت آن این است که هر بخش از اعمال، نتایج و تولیدات انسان را دقیقا تشخیص و تمییز داده و در عین حال، آنها را بر اساس روابط واقعی با هم ترکیب نماید. اما انسان دیندار

اعتراف می‌کند که در این خصوص چیزی نمی‌داند، او تنها در جستجو و کشف افعال الهی و چگونگی مشیت خداوند در میان انسانهاست، درست است که انسان دیندار هیچ‌کدام را شایسته‌ای را که در نظام اخلاقی حسن تلقی نمی‌شود، تصدیق نمی‌کند، اما شناختن و ساختن این نظام اخلاقی کار او نیست، بلکه کار آن کسی است که دانش آن را آموخته است (کراتر، ۲۰۰۵، ص ۶۰). با این وصف، دینداری تسلیم‌بودن و فرمانبرداری از نامتناهی مطلق است و نیز اخلاق کاملاً مبتنی بر مبنای آگاهی و وجدان آزاد قرار دارد؛ اما دینداری بر این ساحت تکیه ندارد، بلکه در عملی که از جانب خدا باشد و هر فعالیت و کرداری که نامتناهی را در متناهی کشف و متجلی می‌کند، با بصیرت درنگ می‌کند. ماهیت دین برابر با مجموعه‌ای از عقاید هم نیست، چرا که اعتقاد، چیزی جز ترکیبی از آرای مختلف درباره خداوند، جهان و زندگانی دنیوی و اخروی نیست و لذا حقیقت دین فراتر از آن است که مجموعه‌ای از اجزاء و گزاره‌های مابعدالطبیعی و اخلاق باشد؛ اگر در کتاب‌های مقدس مفاهیم و تعالیم اعتقادی، مابعدالطبیعی و اخلاقی وجود دارد از باب غایت و نیت خاصی است (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۵۲).

نسبت دین با مناسک و اعمال دینی

شلاپرماخر به طور جدی با این نظر مخالف است که دین از مناسک مختلف مذهبی نشأت گرفته باشد، با تأکید بر این امر که دین حقیقی بسیار ژرف‌تر و عمیق‌تر از این فرقه‌های مذهبی است. وی خاطر نشان می‌کند که متفکران رومانتیک چون از منظر فرقه‌های مذهبی به دین نگاه می‌کنند، چیزی جز تعالیم مختلف دینی را نمی‌توانند ببینند و از این رو، دو آموزه مشترک در همه ادیان که همان مشیت و سرمدیت الهی است را رد می‌کنند. رومانتیک‌ها احساس می‌کنند که این تعالیم باید به‌کناری نهاده شوند و دین باید بر یک مبنای درونی و شخصی بنا نهاده شود. شلاپرماخر با توجه به این دعاوی تأکید می‌کند که رومانتیک‌ها سخت در اشتباه‌اند؛ آنها نیز مانند فیلسوفان منورالفکر، دین را با مجموعه‌ای از باورها و آموزه‌ها، یا هنجارهای اخلاقی یکسان انگاشته‌اند. در واقع، چیزی بیش از تأکید بر امر درونی و شخصی بودن دین برای مخالفت با عناصر عقلی و عینی دین در اینجا مورد نیاز است. با توجه به نظر شلاپرماخر که دین نه علم و نه اخلاق و نه حتی ترکیبی از آن دو است، وی معتقد است که آنان سخت در اشتباه‌اند؛ نزد او دین چیزی ژرف‌تر از علم و اخلاق است، بلکه امری یگانه در تجربه انسان است. رومانتیک‌ها به جای نزدیک‌شدن به جوهر و باطن دین، مانند منورالفکرها به نمودهای خارجی و عینی دین توجه کرده‌اند، یعنی فرقه‌ها و مناسک مختلف مذهبی (همان، ص ۵۴). وی می‌نویسد:

شما برای شناسایی دین از نقطه بیرونی شروع کردید، از باورها، تعالیم و کاربرد آنها که در هر فرقه مذهبی می‌توان آنها را به چشم دید. این فرقی همیشه به امر مشیت و سرمدیت الهی استناد داشته‌اند. فروکاستن دین به نمودهای خارجی و ظاهری، خطایی محض و دورافتادن از حقیقت ناب است (همان، ص ۱۲).

هرچند تمامی فرقه‌ها و نظام‌های مختلف مذهبی و تعالیم آنها باید تنها به‌عنوان نمودهای خارجی در نظر گرفته شوند؛ هیچ‌یک از این نظام‌ها، نظریه‌ها و تحلیل‌ها ذات حقیقی دین را نمی‌توانند آشکار کنند و از آنجایی که روماتیک‌ها همانند منورالفکرها تنها به عناصر ظاهری و بیرونی دین توجه می‌کنند، در واقع به ذات و گوهر حقیقی دین دست پیدا نکرده‌اند. از این رو، آنچه را که آنان تحقیر می‌کنند، اصلاً دین نیست، بلکه نمودهای خارجی آن است که با ذات و گوهر دین حقیقی یکسان انگاشته شده است.

مبنای معرفت‌شناختی دین

شلایرماخر با راهبرد کلی کانت، یعنی نقصان معرفت نظری به‌منظور جا بازکردن برای ایمان در نسبت با امور و مقولات دینی، و به‌ویژه با انتقاد کانت نسبت به براهین سستی وجود خدا هم‌رأی است. خود شلایرماخر منکر آن است که دین صورتی از معرفت است یا این که می‌تواند بر پایه مابعدالطبیعه یا علم بنا شود. با این حال - چنان‌که از رساله‌های چاپ‌نشده اولیه او، یعنی در باب خیر اعلی^۱ (۱۷۸۹) و در باب آن چه به زندگی معنا می‌دهد^۲ (۳-۱۷۹۲)، می‌توان دریافت - رهیافت شلایرماخر از وجوهی دیگر بیش‌تر در تقابل با شیوه کانت است تا در توافق با او. به‌طور خاص، شلایرماخر برهان اخلاقی کانت در باب اثبات وجود خدا و فناپذیری نفس انسان را رد می‌کند (برهان کانت می‌کوشد که نشان دهد، آن دو پیش‌فرض‌های ضروری اخلاق هستند)، درحالی‌که نزد شلایرماخر همان‌طور که دین نمی‌توانست براساس مابعدالطبیعه یا علم بنا شود، بر مبنای اخلاق نیز نمی‌تواند استوار گردد.

اندیشه دینی شلایرماخر متأخر مایل به عدول از این اصول‌گرایی اولیه اوست و می‌کوشد خدا و حتی فناپذیری نفس انسان را به مرکز دین بازگرداند (براند، ۱۹۴۱، ص ۵۷).

1 . On The Highest Good
2 . On What Gives Value To Life

این دعاوی به نوبه خود، پرسشی بنیادین را مطرح می‌سازد و آن این که اگر مضمون و بنیاد معرفت‌شناختی دین هیچ‌یک از مقولات مذکور نیستند، پس در واقع چه اموری هستند؟ آن‌طور که از رساله‌های قدیمی‌تر سال‌های ۴-۱۷۷۳ شلایرماخر، یعنی سنت اسپینوزایی^۱ و بیان مختصری از دستگاه فکری اسپینوزایی^۲ و نیز باز هم از رساله در باب دین می‌توان دریافت، شلایرماخر متقدم به تبعیت از اسپینوزا به اصلی وحدت‌انگار که دربرگیرنده همه چیز است، باور داشت؛ اصلی واحد و فراگیر. باین حال، او طرز تلقی اسپینوزا را به شیوه‌ای مشخص اصلاح و تعدیل کرد و البته بخشی از این تعدیل تحت تأثیر هر در بود. به‌طور خاص، در حالی که اسپینوزا اصل وحدت‌باورانه‌اش را به‌عنوان جوهری مطلق در نظر می‌گرفت، شلایرماخر به تبعیت از هر در آن را نیرویی اصیل و منبع متحدکننده کثرت و تعدد گسترده عناصر مادی می‌دانست. گفتنی است، بعدها شلایرماخر از این موضع نو اسپینوزایی فاصله گرفت. او صراحتاً منکر این شد که دنباله‌رو اسپینوزا بوده است و متناسب با آن، در درس گفتارهای دیالکتیک گفت که حتی بنیادی متعالی‌تر^۳ فراتر از طبیعت خلاق اسپینوزایی یا نیروی برتر^۴ هر دری وجود دارد. به‌نظر می‌رسد، علت اصلی این تغییر در موضع فکری، دوری از اتهامات سنگین اسپینوزاگرایی و همه خداانگاری وی بوده باشد (همان، ص ۵۸).

چنان‌که اشاره شد، نزد شلایرماخر دین نه مبتنی بر معرفت‌نظری است و نه بر اخلاق. آن‌طور که از رساله در باب دین برمی‌آید، دین در عوض مبتنی بر یک شهود^۵ یا احساسی^۶ از عالم است؛ ماهیت دین نه اندیشه است و نه رفتار، بلکه شهود و احساس است؛ آن شهودی که جهان را به حقیقت درمی‌یابد. واژه شهود در این‌جا روشن و در عین حال مبهم است. آن‌طور که کانت آنرا تعریف کرده است: شهود چیزی است که از طریق آن وجهی از دانش در نسبت مستقیم با اشیا قرار می‌گیرد (جفری، ۱۹۶۷، ص ۳۰). لذا بخشی از آن‌چه که شلایرماخر می‌کوشد در اینجا بیان کند، نوعی از نسبت ادراکی بی‌واسطه با نوعی از متعلق، یعنی جهان به‌عنوان یک کل واحد است. از طرف دیگر، واژه شهود الزامات معینی نیز با خود به‌همراه دارد که در واقع، شلایرماخر بر آن است تا از آنها بپرهیزد. به‌طور خاص، شهود محض یا تجربی

- 1 . Spinozism
- 2 . Brief Presentation Of the Spinozistic System
- 3 . transcendental ground
- 4 . highest force
- 5 . Intuition
- 6 . Feeling

کانتی نیازمند انضمام مفاهیم است، درحالی که شلایرماخر نوعی از شهود را در ذهن دارد که بدون وساطت مفاهیم است. به همین دلیل، در ویرایش‌های بعدی درباب دین، از سخن گفتن درباره شهود در نسبت با دین عدول کرده و در عوض، تنها از احساس سخن می‌گوید. نظیر این تغییر، در ایمان مسیحی نیز سعی دارد، دین را به شکلی مشخص‌تر به مثابه احساس وابستگی مطلق تعریف کند، یا چیزی که شلایرماخر در نامه سرگشاده‌اش به «لوک» آن را به‌عنوان آگاهی بی‌واسطه از رابطه وجودی مستقیم توصیف کرده است (همان، ص ۳۱).

به یک جنبه دیگر و کم‌تر مناقشه‌انگیز از مفهوم احساسی که شلایرماخر دین را بر مبنای آنها قرار می‌دهد، نیز باید اشاره کرد: آن جنبه دیگر، عبارت از این است که چنان احساسی شامل نیروهای انگیزشی^۱ است و خود را در کنش‌ها^۲ متجلی می‌کند. تمایل به در نظر گرفتن این جنبه یکی از دلایل شلایرماخر برای تکمیل کردن شهود دینی با احساس در ویرایش اول رساله درباب دین بود و آثار متأخر او نیز به همان اندازه بر این بُعد از احساس دینی تأکید دارد.

دینداری به‌مثابه احساس و اشتیاق به نامتناهی

همانطور که در بخش‌های پیشین ذکر شد، شلایرماخر رساله درباب دین را به درخواست معاصران رومانیتیک خود تألیف کرد و بر آن بود که به ایشان نشان دهد که دین حقیقی با تعالیم و اعمال دینی که آنان به دیده تحقیر می‌نگرند، نباید یکسان انگاشته شود؛ بلکه دین حقیقی احساس و اشتیاق به امر نامتناهی است. شلایرماخر در خطابه دوم این رساله مدعی است که دین را باید در تمامیت خویش ادراک نمود، نه آنکه آنرا به چیزی تحویل کرد. وی می‌نویسد:

علم حقیقی، بینش کامل است، عمل حقیقی، فرهنگ و هنر خودجوش است؛ دین حقیقی احساس و میل به بی‌نهایت است (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۳۵).

در نخستین طبع رساله درباب دین، پس از تجدیدنظرهای اساسی که بر آن صورت گرفت، شلایرماخر جسورانه از شهود عالم سخن به میان می‌آورد، یک ادراک شهودی از امر نامتناهی زنده که در تار و پود امر متناهی تنیده شده و در آن می‌درخشد. دین تأثیر امر نامشروط و نامتناهی در امر مشروط و متناهی است؛ دین تأثیری از امر والاست که در تاروپود این جهان تنیده شده و یا تأثیر امر متعالی در امر روزمره این جهانی است. با توجه به این اوصاف می‌توان

1 . Motivating
2 . Actions

گفت که دین چیزی بیش از تفکر درباب جهان و چیزی بیش از مجموعه قواعد اخلاقی است، بلکه شیوه خاصی از هستی در نسبت با جهان است. به جاست در این زمینه گوشه‌ای از سخنان شلایرماخر را نقل کنیم:

ذات دین علم و عمل نیست، بلکه شهود و احساس است. دین میل به شهود عالم دارد و می‌خواهد خالصانه به تجلیل‌ها و اشارات این امر کلی گوش جان بسپارد و اشتیاق آن دارد که با تأثر مستقیم از امر کلی، تسخیر و آکنده از او شود، در یک انفعالی معصومانه و پاک دین می‌خواهد امر نامتناهی را، امری منقوش و متجلی در بشریت ببیند، از این رو عمل، هنر است تفکر نظری، علم و دین، احساس و شوقی وافر در جهت امر نامتناهی است (همان، صص ۲۲-۲۳).

البته دین صرفاً اصطلاحی موجود در کنار مفاهیم تفکر و عمل نیست، چرا که شلایرماخر در ادامه می‌گوید که دین سنگ محکی است که دو مقوله نظریه و عمل را هدایت و ارزیابی و تکمیل می‌کند:

برخورداری از تفکر نظری و هم‌چنین عمل بدون دین، گستاخی و تکبری بی‌پرواست... عمل بدون دین چگونه می‌تواند بر روزمرگی حوادث و صورت‌های مرسوم و عادی فائق آید؟ و یا تفکر نظری چگونه می‌تواند چیزی بهتر از یک چارچوب خشک بی‌ثمر شود؟ (همان، صص ۲۳).

پس دین یک لحظه آنی^۲ در ورای علم و عمل است. وی در چاپ‌های بعدی رساله در باب دین در خلال سال‌های ۱۸۰۶-۱۸۲۱ این مسأله را در کلمات و جملات قوی‌تری بیان می‌کند: احساس امر نامتناهی در متناهی، محل اتحاد اصیل ساختار و نهاد تجربه بشری با تمایلات، تضمین‌کننده درونی همه اندیشه‌ها و اعمال است (همان، صص ۲۹-۳۸).

البته در طبع نخستین کتاب روشن است که دین، کنش بنیادین روح بشری در مواجهه با فراز و نشیب‌های عالم است و نه فقط یک ساحت مجزای از تجربه که با دیگر ساحت‌ها هیچ نسبتی ندارد، بلکه تجربه بنیادینی است که قلمرو تفکر ذهنی را با واقعیت والاتری آشنا می‌کند، طریقی والا از مواجهه با آنچه که واقعی است و در طرف دیگر، ساحتی را بر عمل می‌گشاید که معنای ژرف‌تری از مشارکت اصیل در امر نامتناهی را در خود دارد (جفری، ۱۹۶۷، صص ۲۳).

1 . Praxis
2 . Momentuom

در عین حال که شلایرماخر قصد آن دارد، برخلاف معاصران و متفکران هموطن خویش از احاله دین به مفاهیم صرف فلسفی و اصول اخلاقی اجتناب کند، ادعا می‌کند که دین شامل نوع بی‌آلایشی از واقعیتی عریان است، نوعی آگاهی بی‌واسطه از چیزی که ممکن است، الوهیت^۱ نامیده شود. وحدت یکپارچه امر کلی متعلق تجربی دین است، البته نه به وساطت مفاهیم عقلی و متعلقات تجربه حسی، بلکه به وسیله میانجی‌گری احساس و شهود، امر کلی تجربه می‌شود (رینولدز، ۲۰۰۲، صص ۲۴-۳۱). اما اگرچه وی از دو واژه احساس و شهود استفاده می‌کند، در واقع عملاً هر دو به یک معنا هستند. شهود متعلق احساس را دریافت می‌کند و احساس کنشی درونی است که انگیخته و زاده می‌شود و طرفه اینکه این دو مقوله بر همه کنش‌ها و شناخت‌های میانجی مقدم هستند. هرچند خودآگاهی این دو را از هم جدا می‌کند، ولی در مرحله‌ای پیش‌مضمونی^۲ شامل یکدیگر هستند و به طور متقارن اتفاق می‌افتند (همان، ص ۳۱).

در واقع، شهود بدون احساس چیزی نیست و نمی‌تواند خاستگاه و نیروی مناسبی باشد، هم‌چنین احساس بدون شهود کور است. یگانگی این دو شامل تجربه اساسی‌تر نفس در تعامل با جهان است. این دو یک دریافت پیش‌مضمونی‌ای هستند که امر کلی را برای ما آشکار می‌سازند و در اینجا است که دین برای شلایرماخر ظهور می‌کند. این لحظه اصیل و یگانه در تجربه بشری و در نوع خود وصف‌ناپذیر، انطباقی از امر نامتناهی دریافت می‌کند که در سراسر هر چیز متناهی تنیده شده است. وی در قطعه‌ای پرمعنا که یادآور اسطوره روح در رساله فایدروس افلاطون است، با لحنی کاملاً شاعرانه تصویرگر این حالت است که چگونه هر ادراک متناهی به طور همزمان، همانا یک‌دم در فضای امر کلی و فرامایی امر نامتناهی است. در اینجا شلایرماخر می‌گوید که ما در یگانگی با امر کلی هستیم و حیات و نیروی زندگی را به‌عنوان جزء درونی خود احساس می‌کنیم؛ اثری که دریچه وجود ما را به سوی جهان می‌گشاید. این لحظه، لحظه تکوین تجربه حقیقی دین است، تجلی محضی است که در آن متناهی با نامتناهی انطباق پیدا کرده و هر انسانی آن را به‌طور ضمنی، همراه با تجربه واقعیت متناهی ادراک می‌کند. این روشن است که متعلق تکوینی دین - امر نامشروط - به‌معنای دقیق کلمه هرگز تجربه نمی‌شود، ولی همواره از پیش و به‌طور غیرمستقیم در امر جزئی و به‌طور مشروط بیان شده است. ویژگی‌های خاص و متنوع کارکرد حیات این جهانی به‌عنوان پنجره‌ای گویا در جهت امر

1 . Divine
2 . Pre-thematic

نامتناهی هستند؛ هر رویداد معین و مشخص، بیانگر کل حیاتی است که در سراسر جهان جریان دارد. همان‌گونه که وی نیز تصدیق می‌کند، هر شهود تازه و اصیل از امر کلی، امری است، یگانه و از این‌رو، همه افراد انسانی بهترین چیزی را که برای آنها اصیل و تازه است، باید بشناسند (همان، ص ۳۹).

از دیدگاه شلایرماخر برای آن که لحظه‌ای از تجربه عام بشری را تجربه دینی محسوب کنیم، آن لحظه باید مقدم بر تفاوت موضوع و متعلق‌شناسایی بوده و در نتیجه، ساخته آن نباشد. آن لحظه اتحادی است، فوق تفاوت موجود در ادراک حسی، اندیشه یا احساس. به محض آنکه انسان توجه‌اش را براندیشه خاصی متمرکز کند یا به شیء خاصی التفات نماید، آن لحظه از بین می‌رود. آن لحظه مقدم بر همه تمیزها و زیربنای آنهاست (ردیگر، ۱۹۷۳، ص ۳۳). شلایرماخر باز برای اینکه خواننده‌اش را به لحظه دینی در آگاهی توجه دهد، علائم مشخصی را ارایه می‌کند تا شخص را به تشخیص احساس مناسب قادر ساخته باشد. هرچند وی استدلال می‌کند که تجربه مقدم بر مفاهیم و عقاید است، اما دینداری را به حس و شوق به امر نامتناهی تعریف می‌کند. لحظه دینی را نمی‌توان بدون رجوع به مفهوم خدا، نامحدود یا امر کلی مشخص کرد. در نهایت اینکه، تلاش شلایرماخر در رساله در باب دین که در آن دینداری را حالتی احساسی می‌خواند، دو جزء دارد. از سویی، وی معتقد است که افکار و عقاید از دین متمایزاند و دینداری از مقوله احساس، حس یا شوق است که جدا از مفاهیم و عقاید و مقدم بر آنهاست و از سویی دیگر، او دینداری را به احساس و شوق به نامتناهی تعریف می‌کند که این خود نیازمند به مفاهیمی مثل خدا، کل و یا جهان است. معرفی لحظه‌ای به‌عنوان احساس دینی نه تنها متضمن مفهوم خدا یا نامتناهی به‌عنوان متعلق احساس است، بلکه متضمن این حکم نیز هست که این احساس کار موجود الهی است.

کتاب/ایمان مسیحی و رویکردهای متفاوت

رساله در باب دین بیانی منظم از بررسی رومانیتیک دین و دارای زبانی خطابی و کاملاً متناسب با مفاد کتاب است. اما این نظر که دین عمدتاً از مقوله احساسات است، معیاری برای تفکیک تقریرهای الهیاتی در نسبت با شهود و تجربه دینی عرضه نمی‌کند. اگر ماهیت دین و دینداری، نسبت بی‌واسطه نفس با امر نامتناهی باشد، نسبتی که مقدم بر اندیشه و عمل است - پس چگونه انسان می‌تواند عقیده دینی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد؟ ۲۲ سال بعد

شلایرماخر به عنوان استاد دانشگاه برلین و با انتشار کتاب *ایمان مسیحی*^۱ به این پرسش پاسخ گفت (همان، ص ۳۹).

کتاب *ایمان مسیحی* شلایرماخر را می توان به دو بخش تقسیم کرد: نوشته ها و آموزه های الهیاتی؛ و این گونه که به نظر می رسد، شلایرماخر نظرگاه الهیاتی خویش را در روالی منظم در سراسر کتاب بیان می کند، اما از بیان تأویلی و استعاری نیز کاملاً استفاده می کند. برای نمونه در بخش نهایی کتاب (یعنی نتیجه گیری) وی آموزه تثلیث را که صورت کلیسایی دارد، با دادن رنگ و بوی انسان شناسانه، بر مبنای مسیح و روح القدس، اصلاح و تعدیل می کند. وی ویژگی ایمان مسیحی را بدین شکل بیان می کند: مسیحیت یک ایمان موحدانه است، متعلق به نوع الهی دین و اساساً از چنان ایمان هایی که در آنها به وسیله این واقعیت که رستگاری فقط از طریق عیسی ناصری تحقق می یابد، جداست. وی معتقد است که اصول اعتقادی مسیحیت باید این ایمان مسیحی را تصدیق بکند. از این گذشته، دینداری که صورتی از ایمان مسیحی است، نوعی احساس اتکای مطلق است. احساس اتکای مطلق، آگاهی بی واسطه از وجودی است که در نسبت با خداست.

در کتاب *ایمان مسیحی* شلایرماخر به شیوه ای نوین از علم الهیات دست می یابد که با نظرگاه اولیه وی درباره دین بسیار متفاوت است. می توان گفت که تصور وی از الهیات نظام مند، تصویری نو تلقی می گردد. الهیات نظام مند، محصول اندیشه ماورای طبیعی یا سلسله عقایدی درباره جهان نیست، بلکه علمی است که تعالیم حاکم بر جامعه ای خاص را در زمانی خاص نظام می بخشد. آن تعالیم، اگر مجموعه ای از عقاید نباشد، پس چیست؟ وی پاسخ می دهد:

تعالیم مسیحی گزارشی از عواطف دینی هستند که به زبان می آیند (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۱۵).

درواقع، موضوع علم الهیات، نه خداست و نه چگونگی آفرینش خدا و نحوه تدبیر او در عالم، بلکه عبارت است از خودآگاهی شخص معتقد در محیط اجتماعی خویش. گزاره خدا جهان را آفرید، گزاره ای ماورای طبیعی یا عقیده ای درباره نحوه حدوث جهان نیست، بلکه تا آنجا که حاکی از نسبت خدا با جهان است، تعبیری از احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی است. در اینجا تغییر نگرش مؤلف کاملاً آشکار است.

در رساله در باب دین، احساس دینی عمدتاً بر حسب متعلق آن تعریف شده است (برای مثال احساس موجود نامتناهی یا احساس کل)، اما شلاپرماخر در موارد متعددی گفته است که احساسات وقتی دینی هستند که ناشی از تصرف مستقیم خداوند یا جهان بر نفس باشند. دینداری عمدتاً با رجوع به متعلق نامتعین تعریف نمی‌شود، بلکه به‌عنوان احساسی از وابستگی مطلق تعریف می‌گردد. در این بیان جدید از دینداری، احساس محدودیت یا خود و جهان خود را از جنبه علی وابسته به یک مبدا یا قدرت حس کردن، دینداری واقعی است (ردیکر، ۱۹۷۳، ص ۵۳).

از طرف دیگر، کتاب *ایمان مسیحی* بر این نکته صحه می‌گذارد که اصول اعتقادی مسیحیت در مفاهیم و تصورات عقلی بنا نهاده نشده است، بلکه در یک احساس دینی، به‌ویژه در احساس اتکای مطلق به‌خداوند است که در دین مسیح، به‌طور ژرفی در تجربه نجات از طریق و به واسطه مسیح بیان گردیده است. از آنجایی که شلاپرماخر در تألیفات پیشین خود، از این امر که مقوله احساس را تعریف نشده باقی بگذارد، خرسند بود، اما در کتاب *ایمان مسیحی* تمایزی بین احساس آزادی و احساس وابستگی قایل می‌شود و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که در تمامیت خودآگاهی که هر دو احساس را با یکدیگر همساز و هماهنگ می‌کند، نسبتی دوسویه و متقابل^۱ وجود دارد، به‌گونه‌ای که بدون احساس آزادی وجود احساس اتکای مطلق ممکن نیست. از این رو، ممکن است که در حوزه افعال ارادی احساس آزادی داشته باشیم و هم‌چنین از نسبت با خدا نیز آگاه باشیم، و این خودآگاهی، یا همان آگاهی فرد به داشتن نسبت با خدا، همان احساس اتکای مطلق است.

وی در توضیح این احساس می‌گوید، ما بر روی اشیا تأثیر می‌گذاریم و از آنها تأثیر می‌پذیریم. وقتی ما بر روی آنها اثر می‌گذاریم، در پی این اثرگذاری احساس آزادی را در درون خود درمی‌یابیم؛ یعنی قدرت غلبه بر اشیا را تجربه می‌کنیم، و هنگامی که اشیا بر روی ما تأثیر می‌گذارند، در واقع آنها بر ما غلبه می‌کنند و به تبع این غلبه در ما احساس جبر و وابستگی به وجود می‌آید. معمولاً در نسبت با اشیا، ما هر دو احساس آزادی و جبر در خود می‌یابیم. اما شلاپرماخر مدعی است که امکان دیگری نیز وجود دارد که ما احساس وابستگی مطلق نسبت به نقطه‌ای نامعلوم^۲ داشته باشیم، بدون اینکه در کنار آن احساس آزادی نیز بکنیم. اگر نسبت

1 . Reciprocity
2 . Whence

داشتن با یک چنین جایی امکان داشته باشد، این نقطه نامعلوم نمی‌تواند هیچ‌گونه متعلق عینی داشته باشد، چون اگر اینگونه بود، ما می‌توانستیم بر آن تأثیرگذار باشیم و اگر این‌گونه بود، در درون خود احساس آزادی داشتیم و احساس وابستگی ما مطلق نبود. این نقطه نامعلوم باید به‌طور برابر در سراسر عالم اثرگذار باشد. وی می‌گوید:

راجع به احساس وابستگی مطلق که در یک سو قرارداد، گزاره ما مسلم فرض می‌شود: تنها به‌همین دلیل این احساس ابداً نمی‌تواند از تأثیر شی‌ای که به‌گونه‌ای یک داده است، ناشی شود، چرا که برای چنین متعلق، همیشه تأثیر متقابلی خواهد بود و حتی چشم‌پوشی از این حالت نیز مستلزم احساس آزادی است.

البته در اینجا ممکن است، فرد متحیر شود که چرا احساس آزادی، مبنای ضروری احساس اتکای مطلق است. شلایرماخر این مطلب ظاهراً متعارض را در کتاب *ایمان مسیحی به نوعی توجیه می‌کند*: احساس آزادی و اتکای نسبی در کنار عالم، موجد این نکته هستند که ما به‌وسیله عالم ایجاد نشده‌ایم و یا خود، علت وجودی خود نیستیم. ما به‌طور شهودی احساس می‌کنیم که قدرت تأثیر و انسجام وجودی ما در چیزی بنا نهاده شده‌اند که نامتناهی است و در ورای این عالم قرار دارد. ما به‌طور شهودی دریافت می‌داریم که همه وجودهای متناهی به‌طور مطلق به نیرویی نامتناهی وابسته‌اند (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۶۸).

تا اندازه‌ای توصیف احساس اتکای مطلق مشکل به نظر می‌رسد، چرا که عملاً توصیف متعلق که به آن اشاره می‌شود، جنبه عینی و انضمامی پیدا کرده و بنابراین با تلقی الهیاتی شلایرماخر ناسازگار می‌گردد. البته وی احساس اتکای مطلق را در یک روش شاعرانه‌ای در رساله *در باب دین* بیان می‌کند:

به مانند یک احساس و فرامیایی، به مانند رایحه آغازینی که همراه با لطافت شب‌نم صبحگاهی از گلها برمی‌خیزد، ... تجلی و رویدادی که بی‌رنگ و معجزه‌آسا در انگاره هستی بسط می‌یابد و یا به مانند معشوقی که خود را در حالات مختلفی می‌نمایاند و روح من را به سوی خود می‌کشاند ... این لحظه، والاترین لحظه شکوفایی دین در درون من است و اگر می‌توانستم این لحظه را به شما منتقل کنم، من خدا خواهم بود. باشد که خدا مرا به خاطر فاش این اسرار حتی بیش‌تر از رموز عرفان اسلاف ببخشد (همان، صص ۱۱۲-۱۱۳).

خداوند و صفات او

آن هنگام که شلایرماخر احساس اتکای مطلق را در خود آگاهی قرار می‌دهد، طبعاً نسبت ما با خداوند را به‌عنوان احساس اتکای مطلق تعریف کرده و لاجرم به نوعی تعریف متداول مقید می‌گردد. نسبت داشتن با خداوند، همان احساس اتکای مطلق است که این خود در بردارنده اجزای مفهومی مشابه با دیگر تعاریف است. اما تمایزی نیز در اینجا وجود دارد: معمولاً وقتی ما درباره خداوند می‌اندیشیم، درباره چیزی می‌اندیشیم که لامکان است و اتصال به او داریم. شلایرماخر دعوی این ندارد که این نسبت، خداوند را مبدل به یک عین لامکان می‌کند، بلکه وی می‌گوید، احساس اتکای مطلق تنها یک نسبت خاص با خداوند است. البته خداوند متعلق نیست که ما با آن نسبت داشته باشیم. ما تنها دارای احساسی هستیم که اشاره به چیزی غیر عینی^۱ و نامتعین دارد. در همان لحظه که ما این عالم غیبی را احساس می‌کنیم، آن را در قالب کلمات و جملات، عبادت و دیگر اعمال ابراز می‌کنیم و اینها همان دینداری هستند. به‌هر حال، این عنصر مشترک در همه مظاهر مختلف دینداری است که آنها را به‌طور هم‌زمان از دیگر احساسات متمایز می‌کند و یا به‌عبارت دیگر، ماهیت مطابق با ذات دینداری این است: آگاهی از وجود مطلقاً وابسته و یا آگاهی از وجودی که در نسبت با خداست. پس خداوند به‌عنوان عالم غیب تعریف می‌شود که احساس اتکای مطلق به آن اشاره دارد. تعریف خداوند به‌عنوان عالم غیب و تعریف نسبت با او به‌عنوان احساس اتکای مطلق، دو وجه از یک مسأله هستند. البته ممکن است که آنها با تصورات معمولی که از خداوند داریم، تفاوت داشته باشند. چرا که خداوند برای شلایرماخر چیزی خارج از اینجا نیست که ما به او مربوط باشیم، بلکه نسبت ما با خداوند، احساسی باطنی است. این احساس اتکای مطلق است و از لحاظ درونی شبیه دیگر احساسات انسان یعنی، عشق و نفرت و غم و شادی می‌باشد، ولی از جنبه‌های دیگر از این فقره احساسات جدا می‌شود، چرا که احساسات اخیر همواره به یک متعلق بیرونی اشاره دارند، یعنی ما به کسانی عشق می‌ورزیم و یا از کسانی دوری می‌جوئیم و درباره چیزهایی شاد و غمگین هستیم. اما احساس اتکای مطلق ما را به چیزی مربوط نمی‌کند، بلکه همواره به چیزی نامتعین اشاره دارد که خداوند نامیده می‌شود. پس روشن می‌شود، چرا شلایرماخر در توصیف متعلق احساس نسبت به خداوند، از آن به‌مانند فرمانمایی سریع و حالت

1 . non-objective
2 . out there

خضوع و خشوع یاد می‌کند و این تقریباً همان چیزی است که فرد شهود می‌کند و نه آن چیزی که مستقیماً ما را متأثر می‌سازد. از این‌رو، وقتی در چارچوب اندیشه شلایرماخر از خداوند صحبت می‌کنیم، همیشه باید تصویری از نقطه نامعلوم نامتعیین در ذهن داشته باشیم. از سویی دیگر، احساس این نقطه نامتعیین، داشتن نسبتی خاص با خداست و البته این احساس ما را به خدا مربوط نمی‌سازد، چرا که در این صورت خداوند متعلق احساس می‌شود و در نتیجه مشروط می‌گردد. بنابراین احساس همان نسبت و دارا بودن نسبت، نوعی اتصال دوسویه است؛ اما این نسبت از جنس دیگری است که تنها با واژه مورد نظر وی - یعنی احساس - قابل تبیین است:

این مسأله باید در معنایی فهمیده شود که نقطه نامعلوم تأثیر و تأثر وجود ما، آنگونه که در خودآگاهی به آن اشاره می‌شود، به وسیله کلمه خداوند مشخص شود. اینکه این احساس نزد ما به واقع معنای اصیل آن است (همان، ص ۱۶).

اکنون شلایرماخر مدعی است که خداوند در هیچ معنایی به‌عنوان یک متعلق آگاهی شناخته نمی‌شود، حتی در لحظه فرانمایی. وی هم‌چنین می‌گوید که اگر شما این تصور را داشته باشید که خداوند می‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد - به این معنی که دارای کنشی است، سخنی می‌گوید یا چیزی را تغییر می‌دهد - این انحراف از حقیقت خواهد بود:

در یک سو، هرگونه احتمالی که این را برساند که وجود خداوند یک وجودی معلوم است، کاملاً منتفی است؛ زیرا هر چیزی که معلوم خارجی است، به‌عنوان متعلق است که نمایشگر تأثیر متقابل ماست، هرچند این تأثیر ناچیز باشد. گذار از مفهوم خداوند به هرگونه متعلق قابل ادراک، همیشه یک انحراف بوده است، مگر اینکه فرد در همه حال آگاه به این امر باشد که این گذار بخشی از نمادگرایی اختیاری کاملاً محض است، خواه این گذار یک گذار زمانی باشد، یعنی تجلی خدا به انسان، خواه یک گذار بنیادین که در آن خدا به‌عنوان یک وجود قابل ادراک ویژه در یک سیر ابدی نموده می‌شود (همان، ص ۱۸).

البته شلایرماخر در بیانی که از احساس اتکای مطلق دارد، هیچ برهان فلسفی برای وجود خدا اقامه نمی‌کند. وی از چیزی سخن می‌گوید که ابنای بشر آن را احساس می‌کنند و نه آنکه بخواهد پایه‌گذار براهین مابعدالطبیعی باشد که پشتوانه صحت این احساسات باشد. به‌عبارت

دیگر، شلایرماخر از احساس اتکای مطلق به عنوان اثر و نتیجه شناخت وجود خدا سخن نمی‌گوید، بلکه احساس مورد نظر او فراهم‌کننده آن چیزی است که ممکن است «آگاهی از وجود خدا» نامیده شود و همان‌گونه که ذکر شد، این آگاهی معادل هیچ برهان فلسفی نیست و حتی هنگامی که مشروط به بررسی و مذاقه فلسفی می‌شود، معادل و مطابق هیچ‌یک از لوازم آن نخواهد بود، بلکه در سطح درونی، این آگاهی به عنوان نسبتی بی‌واسطه با امر واقع در نظر گرفته می‌شود. در همان فقره‌ای که شلایرماخر ضرورت اقامه برهان فلسفی برای وجود خداوند را غیر ضروری می‌داند، وی از قطعیت درونی خداوند^۱ سخن می‌گوید که مستتر در احساس اتکای مطلق است. یکی از شیوه‌های تفکر درباره یقین و قطعیت مورد آگاهی ما که به وسیله احساس داده شده، ملاحظه احساس آزادی است. چرا که احساس انگیزه‌ای می‌شود، برای احساس اتکای مطلق. شلایرماخر اعتراف می‌کند که برخی مدعی هستند که احساس آزادی، به واقع پنداری بیش نیست و عملاً وجود و به تبع آن اعمال ما، ساخته و پرداخته محیط اطراف است. پس با نادیده گرفتن احساس آزادی، احساس اتکای مطلق نیز نادیده گرفته می‌شود. شلایرماخر به هیچ وجه قصد ندارد که به شیوه فلسفی با ضرورت‌انگاران و قایلین به اصل موجبیت اخلاقی برخورد داشته باشد، چرا که این امکان وجود دارد، چنین ردیه فلسفی اساساً ممکن نباشد. احساس آزادی بنیان وجودی ماست و از این رو، ولو اینکه نتوانیم به طور فلسفی از آن دفاع کنیم، در درون خود یقیناً احساس آزادی را داریم. اگرچه انکار آزادی، به طور فلسفی ممکن باشد، ولی در سطح احساس، انکار آن ممکن نیست و از این رو، فرد نمی‌تواند وجود آزادی را منکر باشد (براند، ۱۹۶۱، ص ۶۵).

تجربه دینی و زبان

درباره نقش زبان در انتقال احساس و تجربه دینی نیز وی معتقد است که زبان دینی هرگز نمی‌تواند منبع احساس اتکای مطلق را شرح دهد. زبان چون به اشیا رجوع می‌کند، تنها می‌تواند از عالم اعیان سخن گوید و از آنجایی که خداوند صفات عینی ندارد، بنابراین زبان نمی‌تواند چیزی از خداوند را به صورت لفظی انتقال دهد. زبان تنها می‌تواند به خداوند اشاره کند و به منظور تحصیل صورتی از آگاهی الوهی، فرد باید به ورای زبان رفته و به مرتبه احساس و شهود ارتقا یابد؛ ولی در آنجا نیز احساس غیر قابل توصیف است و حتی خود زبان هم از آنجا

1 . Inner certainty of God

سرچشمه می‌گیرد. در اینجا شلایرماخر متأثر از کانت است. در این زمینه وی ادعای کانت مبنی بر اینکه، تصور ما در قلمرو فاهمه تنها در مورد اشیا کاربرد دارد و نمی‌تواند به خدا دست پیدا کند را می‌پذیرد. بنابراین وی به مقوله احساس متوسل می‌شود، احساسی که هیچ‌گونه متعلق عینی ندارد. با وجود این، وقتی احساسی که در جهت خداوند است، در قالب گفتار و اعمال بیان می‌شود، فرد ناگزیر احساس دینی خود را در قالب زبان بیان می‌کند و بدین ترتیب، زبان فقط راجع به احساس دینی کاربرد دارد، نه خداوند. در واقع، باید گفت زبان دینی در مورد خداوند متمایز می‌شود، به دلیل اینکه زبان راجع به اشیا است و خداوند شیئی نیست (همان، ص ۴۴). پس زبان دینی از لحظه خودآگاهی بی‌واسطه و متمایز که همان دینداری است، نشأت می‌گیرد و آن لحظه، مقید به هیچ‌یک از مفاهیم و صور ذهنی پیشین نیست. زبان دینی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، نه برعکس (رینولدز، ۲۰۰۲، ص ۷۹). اما حسب نظر شلایرماخر، احساسات به یکی از دو شیوه به زبان شکل می‌دهند؛ یا به‌طور طبیعی و خودجوش در زبان متجلی می‌شوند، یا آنکه زبان در جهت انعکاس حالات روحی معین به‌کار گرفته می‌شود. شیوه اول، تعبیر طبیعی از دینداری در گفتار است و شیوه دوم تعبیر مجازی است که با مقایسه و تحدید حدود و نه به‌طور مستقیم، متعلق خود را نشان می‌دهد. عملکرد تعابیر طبیعی مانند عملکرد فریاد، کلمات یا اشارات غیراختیاری است. این گروه از تعابیر تلاش‌هایی برای توصیف حالات احساس نیستند، بلکه تجلی مستقیم آنها می‌باشند. تعابیر مجازی که جنبه نظری بیش‌تری دارند، اعتبارشان از این جهت است که بسط تعابیر طبیعی‌اند (همان، ص ۸۳).

نتیجه

محوریت تبیین حقیقت دین نزد متفکران قرن هیجدهم، به ویژه در آلمان، از یکسو به نتایج و تبعات جنبش پروتستان و آرای مؤسس آن، یعنی مارتین لوتر بازمی‌گردد و از سوی دیگر، تحت تأثیر فضای منورالفکر آن قرن و نتایج و دستاوردهای شگفت‌انگیز علوم تجربی و تحولات سیاسی، ادبی و فرهنگی آن عصر قرار دارد.

از آنجا که طرح‌های فلسفی و رویکردهای انتقادی نظیر رویکرد کانت توجیه رضایت‌بخشی از گوهر دین و تجربه دینی را عرضه نمی‌کند و دیدگاه‌های متفکرانی نظیر فیخته و شلینگ نیز نهایتاً استقلال دین را کمرنگ می‌سازد، شلایرماخر بر مبنای آموزه‌های کتاب مقدس و البته تحت تأثیر برخی ادیان مشرق‌زمین، در پی آن وجه متعالی و در عین حال، مشترک ادیان است که ریشه در ادراک درونی و شهودی بشر دارد و بر مبنای آن تجربه اصیل دینی تکوین می‌یابد. از نظر وی «احساس» و «شهود» ناب دینی عمیق‌ترین لایه شفاف و بالقوه آدمی است که هم استعداد درک نظام‌مند مقولاتی چون خداوند، آفرینش و رستخیز را دارد و هم از توانایی دریافت ذوقی و زیباشناسانه عالم و جلوه‌های هنری آن برخوردار است. تمامی این مختصات مشروط به «اتکای مطلق در وجود نامتناهی» است که طبعاً تبیین منطقی‌وار، نظری و مفهوم‌گونه آن دشوار و بلکه محال است. حاصل آنکه رهیافت شلایرماخر در زمینه تجربه دینی به فرآیندی می‌ماند که از سویی سعی در رهایی از چهارچوب‌های متداول نظری و به ویژه نظام‌سازی‌های رایج عقل‌گرایان هم‌عصر او را دارد و از سوی دیگر، از درافتادن به تعارض عمیق منورالفکری، یعنی تعارض میان علم و دین سخت در هراس است.

منابع و مأخذ

۱. کونگ، هانس (۱۳۸۶)، "متفکران بزرگ مسیحی"، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. مک گراث، آلیستر (۱۳۸۴)، "درسنامه الهیات مسیحی"، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
3. Brandt B. Richard(1941),"The Philosophy of Schleiermacher", New York,: Harper Press.
4. Crouter, Richard(2005),"The Cambridge Companion To Friedrich Schleiermacher", Edited by Jacqueline Marina, Cambridge University Press.
5. Gregory A. Thornbury(1999),"A Revelation of the Inward: Schleiermacher's Theology and the Hermeneutics of Interiority in the" Southern Baptist Journal of Theology", vol. 31.
6. Geoffrey W. Grogan(1967),"Schleiermacher on Christ and Religion", Vox Evangelica.
7. Redeker, Martin(1973),"Schleiermacher: Life and Thought", Fortress Press, Philadelphia.
8. Reynolds, Thomas E(2002),"Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion", Elsevier Science.
9. Neibuhr. Richard R.(1964),"Schleiermacher on Chirst and Religion", SCM Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی