



# تأملی دربارهٔ رهیافت وجودی به دین

■ دکتر همایون همتی

اشاره: «رهیافت وجودی به دین» یکی از نگرشها و روشهایی است که در عرصهٔ دین‌شناسی جدید مطرح می‌شود. براساس این دیدگاه، مطالعه و بررسی دین، در گرو نوعی تعلق خاطر به دین است زیرا بدون برخوردارگی از «تجربه دینی» و «ارتباط وجودی با دین» - به صرف ارتباط مفهومی و انتزاعی با دین - در وصول به دین نمی‌توان کامیاب بود. نوشتار حاضر ضمن بازگو نمودن زوایایی از «رویکرد وجودی به دین» به سنجش نسبت فلسفه دین و رهیافت وجودی به دین و رویکرد کلامی به دین پرداخته و از نگاه این نگرش، پرسشها و پاسخهای دینی آدمیان را مولود شرایط وجودی ایشان معرفی می‌کند. از دیدگاه تحلیل وجودی، ادبیات داستانی - پیش از نثر ادبی و فلسفی که هر دو بیانی انتزاعی دارند - بهترین عرصه برای بیان وضعیت حقیقی حیات بشری است. پس از ذکر مطالب فوق، ادامه‌ی مقاله به بیان آراء کیرکیگارد به عنوان مبدع «رهیافت وجودی به دین» و ذکر کاستیها و کمبودهایی که در این روش دین‌شناسی وجود دارد اختصاص یافته است.

دیدگاه طرفداران رهیافت وجودی یعنی دین واقعی خارجی انضمامی که در خارج تحقق یافته و در متن زندگی حضور دارد.

تفاوت رهیافت وجودی به دین و فلسفه دین  
اما فلسفهٔ دین عبارت از کاوش فلسفی و بنیادینی دربارهٔ دین است که کاملاً با دفاعیات کلامی<sup>۱</sup> و مباحث اعتقادی و دفاع از یک جهانبینی خاص تفاوت دارد. هدف اصلی دفاعیات کلامی، دفاع از یک جهانبینی خاص در برابر منتقدان آن است. هدف مباحث اعترافی<sup>۲</sup>

فرض اصلی طرفداران رهیافت وجودی به دین مبتنی بر این عقیده است که تحقیق منظم و اصولی دربارهٔ معنا و حقیقت پدیدهٔ دین تنها هنگامی امکان‌پذیر است که دین خود را به عنوان یک نهاد زنده و ماندگار در زندگی بشر تثبیت کرده باشد نه اینکه صرفاً به عنوان یک اندیشهٔ انتزاعی یا گونه‌ای نظام حقوقی یا اخلاقی نظری مطرح باشد. به دیگر سخن، مدافعان این دیدگاه به دین تحقق یافته نظر دارند و دین را در مقام تحقق و عینیت خارجی لحاظ می‌کنند نه دین انتزاعی و ذهنی که یک سلسله عقاید و آراء و مفاهیم نظری و تجریدی باشد. دین در



نظر دارد. فلسفه دین عمدتاً به دنبال تبیین و تفسیر مقولات و مفاهیم دینی است و رهیافتی غیرایمانی - هرچند نه ضرورتاً ضد ایمانی - نسبت به مسایل دینی دارد و در پی فهم و توضیح آنهاست و ابتدا به دفاع از دین و حمایت از گرایش دینی نمی پردازد. بلکه بحث و بررسی آزاد و کاوش عقلانی و استقلالی در باب دین و مباحث دینی است و لذا خلعتی فلسفی و غیرکلامی دارد.

#### فلسفه دین و تحقیق بی طرفانه

حیات دینی همواره در قالب اشکال عاطفی، اعتقادی و عملی در فرهنگ بشری رواج و سیطره داشته و دارد و رفتار و تجربه آدمیان را شکل می بخشد. با توجه به این حقیقت که دین تا این پایه در زندگی آدمی رسوخ و ریشه دارد، مسأله کاوش بی طرفانه درباره پدیده دین که مدعای فیلسوفان دین است امری کاملاً دشوار فهم است. زیرا با اعتراف و اعتقاد به اهمیت و ریشه دار بودن دیدگاههای دینی مورد کاوش ما در زندگی، آیا معقول است که توقع داشته باشیم آدمیان در بررسی و مطالعه چنین پدیده مهم و ارزشمندی که قوامبخش زندگی آنهاست کاملاً بی طرف بمانند؟ آموزه ها<sup>۱۱</sup> و اعمال<sup>۱۲</sup> دینی متضمن و مستلزم عواطف و تعلقات عظیم بشری هستند. يك فرد دیندار بشدت احساس می کند که در هر پرسشی درباره حقایق دین و اعتقاد او، دارای يك موضع و تعلق خاطر است. تحت چنین شرایطی آیا می توان در بررسی مسایل و سنن دینی ادعای عینیت<sup>۱۳</sup> و بی طرفی و

و عقیدتی نیز شهادت به حقایق<sup>۱۴</sup> يك دین معین است. هر دو سنخ بحثهای یاد شده، فاقد ویژگیهای تمایزبخش تحقیق فلسفی درباره دین یعنی فاقد جنبه ارزیابی انتقادی<sup>۱۵</sup> به عنوان گوهر اساسی فلسفی درباره دین هستند. پس فلسفه دین که عبارت از تفکر فلسفی و انتقادی درباره مقولات دینی است نباید با رهیافت وجودی یکی انگاشته شود و از واژه وجودی که در «رهیافت وجودی» به کار رفته نباید دچار این توهم شد که رهیافت وجودی به دین، یعنی وجودشناسی دین یا فلسفه دین، زیرا فلسفه به معنای رایج آن در بین ما مسلمانان غالباً با علم وجود و هستی شناسی معادل و مترادف گرفته می شود، در حالیکه اتفاقاً برعکس، طرفداران رهیافت وجودی به دین، غالباً عارف مشربند و میانه خویشی با فلسفه ندارند و تلقی شان از فلسفه اساساً غیر از هستی شناسی و بحث از وجود چیزهاست.

بررسی فلسفی پیرامون دین و داده های دینی نباید محدود و محصور به محور و چارچوب دینی خاصی باشد. چنین کاوشی نباید در پی دفاع یا توجیه داده های دینی معینی باشد. همچنین نباید مبتنی بر هیچ گونه دیدگاه و داوری و التزام قبلی نسبت به دین مورد کاوش باشد. علم کلام<sup>۱۶</sup> نیز تا آنجا که عبارت از «فهم دینگرایانه»<sup>۱۷</sup> و ایمانی است نباید با فلسفه دین درآمیخته شود. فلسفه دین<sup>۱۸</sup> به گونه ای متمایز از علم کلام، جویا و خواستار فهم نقادانه پدیده گسترده دین است و به کارکرد<sup>۱۹</sup> دین در حیات بشری و ارزش صدق<sup>۲۰</sup> احتمالی آن



بُن نادرست است، لذا این کسان حتی گاه با تعبیر علم دین و فهم دینی و معرفت دینی نیز مخالفت می کنند و از آن برمی آشوبند.

کوتاه سخن اینکه، برای فهم درست دین، مانند هر پدیده دیگری، همدلی<sup>۱۶</sup> لازم است تا اینکه فهم پژوهنده فهمی عینی باشد که این سخن هم یک توصیف روش شناختی است و هم بشدت مورد اعتقاد طرفداران رهیافت وجودی است، اما از سوی دیگر همدلی با عینیت نمی سازد، زیرا برای عینی بودن فهم، به تعبیر پدیده شناسان فاصله گرفتن<sup>۱۷</sup> و تعلیق حکم<sup>۱۸</sup> (اپوخته) لازم است. پس برای فهم عینی و همدلانه هم باید به موضوع مورد کاوش نزدیک شد و هم باید از آن فاصله گرفت. این همان «پارادوکس عینیت» است که ذهن بسیاری از فیلسوفان علم و معرفت شناسان معاصر و همین طور اندیشمندان وابسته به نهضت «پست مدرنیسم»<sup>۱۹</sup> یا مکتب فرانکفورت را به خود مشغول ساخته است و چنین می نماید که پاسخ صریح و زودپاب و در دسترسی برای آن ندارند. از نظر طرفداران رهیافت وجودی دین به دلیل اهمیت سرنوشتساز و تعیین کننده ای که برای زندگی بشر داشته و دارد پیوسته در وهله نخست متعلق حیرت<sup>۲۰</sup> آدمی بوده و در وهله بعد موضوع اندیشه و تأمل او قرار می گرفته است و این نکته ای است که فیلسوفان وجودی بر آن تأکید بسیار دارند و درباره آن به اشباع سخن رانده اند.

به دلیل ارتباط دین با مهمترین مسایل هستی آدمی،

آزاد فکری<sup>۱۳</sup> کرد؟ آیا می توان توقع داشت که فرد پژوهشگر یکسره دست از عقاید پیشین خود بشوید و بدون دلبستگی و جانبداری و رها از همه عقاید و دیدگاههای قبلی و پذیرفته شده خود کاوش کند و سخن بگوید؟ اینجاست که مسأله ای دشوار پیش می آید که مدعای فیلسوفان دین در مورد تفکر آزاد فلسفی و اندیشه بیطرفانه درباره مفاهیم دینی را بشدت مورد تردید قرار می دهد. این مسأله هم ابعاد روش شناختی دارد و هم دارای جنبه های عمیق و پیچیده معرفت شناختی است که حتی تعبیر فلسفه دین را در نظر برخی کسان یک تعبیر پارادوکسیکال و تناقض آمیز جلوه داده است و موجب پیدایش دیدگاههای متعارض و متهافتی در بین دین پژوهان و پدیده شناسان دین شده است که بررسی وسیع و مفصل آن نیاز به مجال دیگری دارد و از حوصله مقاله کنونی خارج است.

پس سؤال این است که آیا می توان یک تحقیق دینی کاملاً بی طرفانه داشت؟ آیا می توان در مطالعه دین کاملاً بی طرف بود؟ به عقیده طرفداران رهیافت وجودی خیر، چنین چیزی ابتداً امکانپذیر نیست. از نظر آنان مطالعه دین مستلزم و بلکه آغشته به تعلق دینی است. بدون برخوردارگی از تجربه دینی نمی توان دین را فهمید. فهم دین در گرو داشتن تجربه دینی است. دینداری نیز تنها یک گرایش عقلی و فکری نیست. بلکه یک دلبستگی و کشش قلبی و درونی است. از نظر این محققان تحویل و فروگاهش<sup>۱۴</sup> دین به پدیده ای کاملاً عقلی<sup>۱۵</sup> و معرفتی از

به طور قطع و یقین علایق فکری و عقلی ما نیز به آن جلب می شود. پس سؤال این نیست که چرا ما آدمیان به تفکر انتقادی<sup>۲۱</sup> و فلسفی درباره دین روی می آوریم، بلکه باید پرسید که از چه راهی و به کدام شیوه می توان چنین تفکری را تحقق بخشید؟ نفی کردن و کنار گذاشتن مطالعه نقادانه و فلسفی و عقلانی دین به نام دین، در حقیقت به معنای انکار بُعد عقلانی ماهیت بشری است. آدمی با به کارگیری آزادانه عقل بشری، قادر است عقل را از سیطره و حاکمیت مستبدانه احساسات و غرایز و نیز از آثار ماندگار و ویرانگر خرافات و جزمیات نامعقول برهاند. رشد و گسترش مستمر معرفت و نیل به حکمت راستین مستلزم داشتن تعهدی اساسی نسبت به تفکر نقادانه است و یکی از هنرهای فلسفه همین آموختن نقادی است به همین سبب هرگز نمی توان از بکارگیری تفکر فلسفی در ارزیابی و تفسیر عقلانی مقولات دینی بی نیاز بود. همچنانکه فیلسوفان بزرگ مسلمان مانند فارابی، غزالی، خواجه نصیر، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا و حکیم سبزواری در گذشته چنین می کرده اند و فیلسوفانه در مباحث دینی می نگریسته اند و درباره آنها به بحث و فحص می پرداخته، هرچند که در بخش اعظم مباحث شان عرفی متکلمان و دفاعیاتی داشته و بحثها گاه کاملاً صیغه کلامی بخورد گرفته است. اما مباحث فلسفه دین به وضوح و به گستردگی در آثار این خردمندان مطرح شده و در واقع این نامداران از نخستین بنیانگذاران فلسفه دیندارانه یا مؤمنانه دین بوده اند، همچنانکه در روزگار ما کسانی مانند آنتونی فلیو از نمایندگان برجسته فلسفه ملحدانه دین هستند.



اندیشه دینی، فلسفه دین، علم کلام  
فلسفه دین یا تفکر نقادانه و فلسفی درباره دین را باید از اندیشه دینی<sup>۲۲</sup> و اعتقادات کلامی متمایز ساخت. اما اگر اعتقاد داشته باشیم که هدف فلسفه دین و اندیشه دینی با هم مطابقت دارند، در آن صورت می توانیم برای این تمایز اعتباری قایل نباشیم. پذیرش چنان مطابقت خوشایندی البته، بسیاری از برخوردها و تعارضهای عقل و دین را پایان بخشیده، از میان می برد. به هر حال تفکر انتقادی در ماهیت خود ذاتاً يك فعالیت و عمل

مجادله انگیز است. چنین تفکری از اینکه بسادگی در خدمت هرگونه تمایل و نحله فکری خاصی قرار گیرد، خودداری می کند. در واقع این شیوه تفکر به دنبال یافتن موارد شك در یقینگاههاست و می خواهد یقینترین اعتقادات را نیز در معرض شك و ارزیابی قرار دهد زیرا لازمه ارزیابی، شك کردن است. در فضای جزمیت، مجالی برای ارزیابی و نقادی نیست. بعلاوه، تفکر انتقادی نمی خواهد خود را به يك تجربه دینی خاص یا نوع خاصی از دلایل محدود سازد. افتخار این شیوه اندیشه در این است که هیچ عقیده مفروضی را مسلم نمی گیرد و هیچ اندیشه ای را بدون سنجش و ارزیابی و انمی گذارد. اکنون سؤال این است که آیا ما می توانیم پیش از هرگونه بررسی و مطالعه بدانیم که نتایج تفکر انتقادی و اندیشه دینی با یکدیگر مطابقت دارند یا خیر؟ به نظر می رسد پاسخ درست این است که تنها پس از بررسی نقادانه پدیده دینی است که آدمی قادر خواهد بود به گونه ای معقول و سنجیده داوری و حکم کند که آیا «اندیشه درباره دین» و «اندیشه دینی» هدف واحدی دارند یا نه. پیش از هرگونه تأمل و مطالعه اندیشمندانه در باب دین نمی توان به نحو جزمی فرضیه ای در این مورد ارائه کرد و لذا مشاهده می کنیم که انواع بسیار متفاوتی از فلسفه های دین یا مکاتب فلسفه دین وجود دارند.

برای کسی که بخواهد نگاهی اندیشمندانه به دین داشته باشد معقول این است که خود «اندیشه دینی» را به عنوان «پدیده دینی»<sup>۲۳</sup> مورد نظر قرار دهد. نتیجه و اثر چنین نگرشی این است که دیگر در چنین کاوشی هیچ گونه فرض و عقیده اساسی قبلی وجود نخواهد داشت و صرفاً با پایان گرفتن تحقیق است که می توان به داوری پرداخت. در واقع چنین پژوهشی نقشی مانند نقش تاریخ در مورد رشته فلسفه و علم کلام ایفا می کند.

اندیشه دینی غالباً ابزار تبیین معنای شناخت و آگاهی دینی بوده است. «آموزه های دینی» که در واقع «پرسشهای دینی» هستند، همواره کوشیده اند تا حقیقت انتقالپذیر «تجربه دینی» را به شکلی معقول و دقیق تدوین و عرضه کنند. متفکران دینی و متکلمان ادیان معمولاً عقاید و آرای خود را از چارچوب تجربه و سنتی که حقیقت و حقیقت آن را هرگز به طور جدی زیر سؤال برده اند اخذ می کنند. آنان تنها به منظور تدوین دقیق

عقاید و باورهای مقبول است که اصول اندیشه سنجیده و معقول را به کار می گیرند و به نظریه پردازیهای ختنی و آزاد فلسفی کاری ندارند. و درست به همین سبب است که ارزیابی و کنکاش نظری و منطقی پیرامون ماهیت و درستی یا کژی و ناراستی عقاید دینی در تفکر کلامی ارزیابی و نقادی جای ندارد چون اصل بر تعبد و پذیرش مطیعانسه است. و این نکته که گفتیم در واقع یکی از واضح ترین و رایج ترین وجوه تمایز فلسفه از علم کلام است.

به طور کلی، اندیشه دینی و علم کلام حاوی پیام و حقیقتی است که قصد ابلاغ و بیان آن را دارد، در حالی که تفکر انتقادی و فلسفه دین به دنبال کشف و ارزیابی حقیقتی است که مورد ادعای ادیان می باشد.

تدوین «آموزه های دینی» به گونه ای منظم و سیستماتیک<sup>۲۴</sup> و به هم پیوسته، نقطه اوج و هدف نهایی اندیشه دینی و الهیات و تئولوژی است. بنابراین پاسخهایی که به پرسشهای دینی داده می شود خود نیز جزو «آموزه های دینی» است. برای مثال، در پاسخ به این پرسش که چه چیز «قدسی»<sup>۲۵</sup> است؟ ممکن است گفته شود الله، مسیح یا بودا. در بسیاری از ادیان اصول و ضوابطی وجود دارد که برپایه آنها پرسش از «آموزه های دینی» تعیین می یابد. اموری مانند متن مقدس، وقایع و حیاتی، سنتهای دینی. امسایین دو پرسش «قدسی چیست؟» و اینکه «آیا اصلاً چیز قدسی وجود دارد؟» تفاوت انکارناپذیری وجود دارد. از يك دیدگاه درون دینی و با توجه به شناخت و سنت دینی، پرسش نخست پاسخی می یابد که در قالب يك «آموزه» یا دکترین و عقیده دینی است. اما پرسش دوم پژوهشی نقادانه را درباره معنای «امر قدسی» و معیارشناسایی آن با توجه به عقاید گوناگون برمی انگیزد. تفکر انتقادی یا فلسفه دین درباره دین غالباً به داوری معقول و مستدلی درباره معنای آموزه های دینی و شیوه اثبات آنها می انجامد.

پرسش از وجود یا عدم «امر قدسی» ممکن است صرفاً بیسان يك کنجکاوی بیهوده و غیر ضروری باشد که در این صورت راه به جایی نبرده و به هیچ گونه پژوهشی منجر نخواهد شد. اما اگر این پرسش از روی علاقه جدی مطرح شود، آنگاه به احتمال بسیار قوی منجر به تحقیق خواهد شد. اکنون سؤال این است که: چه

علایقی منجر به تحقیق می شوند؟ زیرا تردیدی نیست که پرسشها همواره ریشه در علایق آدمی دارند و آدمی از چیزی که به آن بی علاقه است پرسش نمی کند، این یکی از اصول مسلم و مقبول رهیافت وجودی به دین است.

آیا می توان گفت که برخی از علایق پیش از بقیه، با ماهیت تفکر انتقادی و رشته فلسفه دین سازگار و هماهنگند یا چنین نیست و تمامی علایق با پرسشها مباحث این دانش نسبتی یکسان دارند؟

باید به خاطر داشته باشیم که علایق ما اموری بی شکل و فاقد هویت نیستند، که در آن صورت نمی باید آنچنان تأثیر ژرف و دامنه دار و ماندگاری در زندگی و اعمال ما داشته باشند. آثاری که گاهی نیز بسیار خشن و دردناک می شوند. حقیقت این است که ما با علاقه هایمان زندگی می کنیم و گریزی از آنها نداریم. تعلق را نمی توان یکسره از آدمی گرفت. آدمی موجودی «صاحب تعلق» است و بدون تعلق نمی تواند زیست کند. هرچند که پیام ادیان و دعوت پیامبران به نفی تعلق و دل برگرفتن و خاطر بریدن است، اما در عین حال دعوت دین به تعلق داشتن است و دین داشتن، عین تعلق خاطر داشتن است (پارادوکس تعلق) ۲۶. رسالت پیامبران نیز جهت دادن به تعلق آدمیان است نه ایجاد تعلق، چه اصل تعلق را همه دارند و مهم هدایت صحیح آن است. نفی همه تعلقات برای آدمی امکانپذیر نیست زیرا آدمی موجودی است که اساساً با تعلق زندگی می کند. البته می توان سمت و سوی تعلقات او را تغییر داد، اما نمی توان همه تعلقات را از او گرفت. سخن حافظ در این باره بسیار گویا و روشنگر است آنجا که فرمود:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

مگر تعلق خاطر به ماه رخساری

که خاطر از همه غمها به یاد او شاد است

از نظر طرفداران رهیافت وجودی اساساً ایمان با تعلق آغشته است. بدون علاقه و کشش عاطفی، ایمانی در کار نخواهد بود. ایمان با عاطفه آمیختگی و درهم تنیدگی بسیار شدیدی دارد و از همین روست که به اعتقاد مدافعان رهیافت وجودی مطالعه دین و فهم ماهیت آن مستلزم داشتن تعلق دینی است. البته لازمه ایمان نیز دل

کندن از برخی چیزها و دل بستن به برخی امور است. اما بیهوده است که بگویم ایمان مستلزم تهی شدن از همه تعلقات است، چنین چیزی نه مطلوب و نه ممکن است. آدمی را با تعلق آفریده اند، اما در عین حال این توان در او هست که تعلق خود را تغییر دهد یا تقویت و تضعیف کند.

نکته مهم دیگر این است که علایق آدمی پیوسته نشانگر طلب ارزشهاست. آدمی همواره علاقه مند است و علاقه نیز یعنی جست و جوی ارزشها. هنگام توجه یا دل بستن آدمی به چیزی، این دل بستن نشانگر این حقیقت است که در آن چیز یا شخص، ارزشی را یافته است و آن را چیز با ارزشی تلقی می کند و به همین سبب نیز به دنباله آن و دل بسته اوست. لازمه علاقه نیز جست و جوست و جست و جو هم به نوبه خود نشانگر علاقه و طلب است. آدمی هرگز به دنبال چیزی که بدان بی علاقه است نمی رود و آن را نمی طلبد. طلب با علاقه پیوندی عمیق و وثیق دارد. همین طور، آدمی از چیزی که بدان علاقه ای ندارد پرسش نمی کند. طرح سؤال نشانه علاقه و تعلق و اهمیت است. حساسیتها و تعلقات ما موجب طرح سؤال می شوند. پیش از ادامه سخن ابیات زیبا و دل انگیزی از شیخ عطار می آوریم تا روشن گردد عارفان مسلمان بسیار بیشتر و بیشتر از طرفداران رهیافت وجودی به شرایط غایی هستی آدمی و تحلیل وجودی جایگاه او و مسأله طلب اشاره کرده اند. اشعار نغز عارف بزرگ نیشابور چنین است:

چون فروآیی به وادی طلب

پشت آید هر زمانی صد تعب

صد بلا در هر نفس اینجا بود

طوطی گردون، مگس اینجا بود

جد و جهد اینجاست باید سالها

زآنکه اینجا قلب گردد کارها

ملك اینجا بایدت انداختن

ملك اینجا بایدت درباختن

در میان خونت باید آمدن

وزهمه بیرونت باید آمدن

آری هرچسا سؤال هست نوعی کشش عاطفی و

درگیری روحی نیز هست. ایمان نیز مستلزم درگیر شدن

(Involvement) است. در ایمان نیز نوعی درگیری

عاطفی و روانی وجود دارد که بدون آن ایمانی وجود نخواهد داشت، بلکه هرچه هست از سنخ مفهوم و اندیشه است.

هنگام احساس علاقه شدید ما نسبت به چیزی یا کسی نشاندهنده این حقیقت است که در این مورد چیزی بیش از شیفتگی محض در میان است. علاقه واقعی همیشه نشاندهنده داوریهای ارزشی (Value Judgement) است، خواه این داوریهای ارزشی صریح و آشکار باشند یا نهفته و پنهان، مستقیم باشند یا غیر مستقیم. هنگام تجلی علایق ما در رفتار عملیمان، این علایق و خواسته ها عنوان انگیزه هایی برای شکل بخشیدن به رفتار ما عمل می کنند. برای نشان دادن نحوه تأثیرگذاری متفاوت علایق گوناگون بر اعمال ما به مقایسه دو شخص فرضی می پردازیم که بشدت علاقه دارند بدانند که آیا اصلاً چیزی به عنوان «امر قدسی» وجود دارد یا نه.

از نظر شخص نخست «قدسی» چیزی است که به اعتقاد او برای زندگیش پیامدهای عمیقی دارد. بررسی او درباره جوانب گوناگون تجاربتش از جهان آمیخته بدین امید است که سرانجام موضوع مطلوب خود را خواهد یافت. این شخص بشدت و تقریباً بی تابانه نگران و اندیشناک نتیجه بررسی و تحقیق خویش است.

شخص دوم نیز همین کار را می کند اما علاقه او متفاوت است. او نیز می خواهد بداند آیا اصلاً چیزی به عنوان «امر قدسی» وجود دارد یا نه، اما هدف او صرفاً «دانستن حقیقت» است. او نیز علاقه وافری به پیامد و نتیجه کاوش خود دارد، زیرا او همه جا به دنبال «یافتن حقیقت» است. او تنها به سبب کنجکاوی بیهوده و غیرضروری نیست که می خواهد به «کشف» این «راز» پردازد بلکه به سبب علاقه شدیدی است که به گسترش آگاهی خویش دارد. وضع هر یک از این دو شخص فرضی در طیف وسیع علاقه مندی، نشاندهنده یکی از دو حد علاقه است. انسانها با این گونه دلایل و دلایلی مشابه اینها به جست و جو و کاوش می پردازند. به طور کلی انگیزه ها و علایق موجود در پشت هرگونه جست و جو و کاوش، بسیار متعدد، متنوع و حتی گاه بسیار متضادند.

کوتاه سخن اینکه، ارزش قبول زحمت تحقیق در شناخت کاملتر آدمی از خود، در طی آن مستتر و مندرج

است. تفکر تفتنی و دلبخواهی و تصادفی، رنج بیهوده ای است که در طی آن آدمی نتایج جزئی و کم اهمیتی به دست آورده و به خودشناسی ناچیز و اندکی دست خواهد یافت. اما تفکر سرشار از امید و همراه با تعلق خاطر و خواست جدی و درگیری عاطفی-روانی، احتمالاً به یافتن مطلوب خواهد انجامید. در مقابل، تحقیق نشأت گرفته از يك علاقه نظری صرف با انگیزه صرفاً فهمیدن برای خود فهمیدن و شناخت به خاطر خود شناخت ممکن است به پسند و آرزوی دل منتهی نشود. اما به هرحال، چنین کاوشی در اغلب موارد به سبب تعهد و التزام ثابت و ریشه دار نسبت به معیارهای عقلی، به دام جزمگرایی و ظاهرینی و کوتاه نظری نخواهد افتاد. پس در هر صورت، فعل و کنش (Action) آدمی مسوق و مصبوغ به علاقه است، اما بین علایق نظری با علایق عملی که ریشه دارتر و ژرف ترند تفاوت بسیاری هست.<sup>۲۷</sup>

### تحلیل وجودی و اندیشه دینی

به نظر طرفداران رهیافت وجودی «پرسشهای دینی» به طور اتفاقی و خود به خود در ذهن پرسشگر پدید نمی آیند، بلکه ریشه و منشأ آنها در وضعیت محدود کننده زندگی بشری، از خود بیگانگی، رنج، خطا، گناه، مرگ و مانند اینهاست.<sup>۲۸</sup> ما می توانیم از طریق تحلیل وضعیت زندگی بشری نسبت به وضعیت بشری<sup>۲۹</sup> متجلی در اندیشه دینی به شناخت و آگاهی برسیم. شاید بتوان گفت که اگر انسانها احساس تقصیر و گناه نمی کردند هیچ گاه در طلب مغفرت الهی بر نمی آمدند. اگر انسانها اسارت در دام آرزوها، غرایز و شهوات، درد و رنج و مرگ را تجربه نمی کردند هیچگاه به خاموشی و آرامش برکت خیز وصول به «نیروانه»<sup>۳۰</sup> یا «مقام فنای» عارفانه توجهی نشان نمی دادند. کوتاه سخن اینکه، اگر آدمیان در شرایط وجودی (Existential Situation) خاصی اعم از فرضی یا واقعی قرار نمی گرفتند، پاسخی در خور به «عقاید دینی» (Religious Beliefs) از خود ابراز نمی کردند. به همین دلیل از دیدگاه طرفداران رهیافت وجودی پاسخهای دینی نیز مانند پرسشهای دینی برخاسته از «وضعیت بشری» است. نمی توان تصور کرد که آدمی به پرسشهایی بدون هیچ گونه ارتباط و تأثیری بر

زندگی وی، پاسخ دهد. البته لازم نیست پرسشهای دینی در قالبی مفهومی (Conceptual) ظهور و بروز کنند، همچنین ضرورتی ندارد که پرسشهای دینی به گونه ای صریح و علنی مطرح شوند. تدوین این پرسشها در قالب الفاظ تنها نشانگر شرایط نهفته در زندگی بشری است. نکته اینجاست که بین پرسشهایی که به نحوی معماگونه صرفاً عقل بشری را مشغول می سازند با پرسشهای بیانگر «شرایط وجودی» آدمی، فاصله ای عظیم وجود دارد. این فاصله و تفاوت را می توان با يك تمثیل نشان داد.

مردی را در نظر بگیرید که روی صندلی دندانپزشکی نشسته است و با مته برقی مخصوص دندانکشی بازی می کند و از دیدن آن دچار شگفتی می شود و مرد دیگری را در نظر بیاورید که روی همان صندلی نشسته و دندانپزشک با همان مته برقی پرسر و صدا و دردناک دارد دندان او را پُر می کند یا می کشد. وضعیت ظاهری این دو شخص کاملاً مشابه است، اما این دو وضعیت واقعاً با یکدیگر تفاوتهای بسیاری دارند. طرح پرسشهای تفننی و تصادفی و صرفاً از روی کنجکاوی با پرسشهایی که وضعیت حیات آدمی را به تجلی درمی آورند کاملاً از هم متمایز است. برای اثبات جدی بودن یا نبودن پرسشهای هرکسی، راهی بهتر از نشان دادن میزان درهم پیچیدگی و گره خوردگی هستی او با این پرسشها و پاسخها وجود ندارد. به همین سبب است که طرفداران رهیافت وجودی تأکید می کنند که باید مطالعه دین را با «تحلیل وجودی»<sup>۳۱</sup> آغاز کرد. تحلیل وجودی، کوشش برای مشاهده و تفکر نقادانه با هدف کشف ویژگیهای اساسی و صفات ذاتی وجود بشری است. چنان تحلیلی به دنبال توصیف و تشریح دقیق شیوه های اساسی تجربه حیات از سوی آدمی است. با پیش گرفتن چنان روشی، ما می توانیم معنای بشری «پدیده دینی» را روشن سازیم.

از آنجا که پرسشهای دینی، تجلیات پاسخ آدمی به حقیقت وجود او هستند، مسایل دینی حیات آدمی دارای يك بنیان وجودی انکارناپذیر می باشند. آشفته گی و پریشانی مشهود در مسایل و پرسشهای دینی مانند اینکه چرا افراد بی گناه باید رنج بکشند؟ یا اینکه چرا ظاهراً شرّ و بدی غلبه دارد؟ صرفاً مربوط به سردرگمی و به هم ریختگی ذهن آدمی نیست، بلکه مربوط به اغتشاش و آشفته گی روحی او نیز هست. بنابراین، مهمترین توجّه

عقلی در مطالعه دین و مباحث دینی، باید معطوف به «تجربه زیسته»<sup>۳۲</sup> شود و پاسخهای دینی نیز عمدتاً باید از وضعیت بشری سخن بگویند. البته معنای این سخن نفی مطالعات علمی و تاریخی و مقایسه ای یا کاوش فلسفی درباره دین نیست. آنگونه مطالعات نیز به نوبه خود بسیار سودمند و معرفت آموزند، اما در مورد دین که مسأله ایمان مطرح است و پای کشش درونی و درگیری و تعلق عاطفی در میان است، نباید یکسره بر کاوشهای علمی و فلسفی محض بسنده کرد و از بُعد وجودی بحث غافل ماند. دین را نباید و نمی توان همچون پدیده های کاملاً طبیعی یا حوادث تاریخی یا مقولات فلسفی مطالعه کرد. دین با ارتباط با ژرفای روان آدمی، در جان او آشیان دارد و پدیده ای صرفاً ذهنی نیست، هرچند که دارای ابعاد فکری و معرفتی نیز هست. این موضوع را به فضل کردگار و عنایات حضرت بیچون در مقالات و نوشتارهای دیگری بررسی خواهیم کرد.

#### نقش ادبیات در مطالعه دین

يك تحلیل وجودی باید معرفت شخص به خودش باشد. چنان تحلیلی باید زمینه و خاستگاههای پدایش تمامی پرسشهای دینی را به عنوان متعلق پاسخهای دینی روشن سازد. بدینسان است که ادبیات از عرضه شناخت در مورد ماهیت بشری بهره و افری می برد، زیرا ما با طرح شخصیتهای افسانه ای و خیالی در ادبیات، در واقع با وضعیت بشری وجود خودمان و معمای حیات هستیمان مواجه می شویم. نثر ادبی و مباحث فلسفی هر دو محکوم به انتزاعی بودند، در حالی که يك نمایشنامه عظیم ادبی با ارائه غیرمستقیم يك «تحلیل وجودی» از وضعیت بشری در قالب حرکات و رفتارهای شخصیتهای خود، تأثیرات و پیامدهایی کاملاً عینی و واقعی دارد. ادبیات معمولاً با تجارب فردی واقعی سرو کار دارد. برعکس، فلسفه همواره با مفاهیم انتزاعی و کلی مرتبط است. از همین جا اهمیت ادبیات برای دین شناسی و دین شناسان روشن می شود. برای نزدیک شدن به وضعیت حقیقی حیات بشری باید از ادبیات کمک گرفت. می توان از نمونه های ادبی ویژه ای آغاز کرد و رفته رفته به پرسشهای انتزاعیتر و انتقادیتری درباره زندگی آدمی پرداخت. به نظر می رسد به کارگیری چنین روشی ما را در



شناخت حقیقت آدمی، تعلقات او و جایگاه و نقش دین در زندگی او کامیابتر می‌سازد. به همین دلیل در بسیاری از کتابهای درسی رشته ادیان، گزیده‌هایی از داستانها و نمایشنامه‌های برجسته را نیز می‌گنجانند تا دانشجویان با مطالعه آنها با وضعیت بشری و نقش دین در زندگی واقعی انسانها، آشنایی بیشتری پیدا کنند. برای مثال، بخشهایی از کتابهایی مانند کم‌دی الهی دانته، بهشت گمشده میلتن، برادران کارمازوف نوشته داستایوسکی، فاوست نوشته گوته یا برخی از آثار کافکا در کتابهای درسی ادیان آمده است و از طریق شخصیت‌های داستان یا نمایشنامه موقعیت انسان را در زندگی مطرح می‌سازد.

### پیشینه‌ی هیافت وجودی و بنیانگذار آن

ابداع این روش در الهیات و مطالعه دین از آن سورن کی یرکگارد<sup>۳۳</sup> حکیم الهی دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳) است. این روش و نگرش بعدها از سوی برخی فیلسوفان ملحد و نیز بسیاری از الهیان و متکلمان مسیحی و یهودی مورد پذیرش قرار گرفت و هر دسته در طرح عقاید و دیدگاههای خود از آن سود جستند و طیف وسیعی از فلسفه یا رهیافت وجودی پدید آمد که انواع نگرشهای الهی و الحادی و دینی در آن وجود دارد. در بساطه کی یرکگارد سخن بسیار است که در این مقاله کوتاه نمی‌گنجد، لذا ضمن اشاره به برخی از عمده‌ترین عقاید او بسط و تفصیل این بحث را به آینده و مقالاتی دیگر موکول می‌کنیم.

به عقیده کی یرکگارد تفکر واقعی آن است که با انسان آغاز شود. مقصود او نه انسان به عنوان یک مفهوم کلی یا «حیوان ناطق» در علم منطق، بلکه انسان عینی واقعی و معین در یک وضعیت مشخص است، انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند و با دیگر انسانها دارای روابطی است و وجودی عینی و واقعی دارد، نه انسانی که صرفاً به قول دکارت، می‌اندیشد یا در خلأ و انزوا زندگی می‌کند. از همین جا آشکار می‌شود که کی یرکگارد دشمن فلسفه محض و تفکر بحثی و استدلالی صرف و نظرپردازیهای انتزاعی فیلسوفانه است. او بر این باور است که هدف دین آموختن فلسفه و امور انتزاعی نیست. حتی آموختن عقاید تنها نیست، بلکه زیستن و عمل کردن بر طبق آنهاست. او دشمن خیالپردازیهای فارغبالانه و

فیلسوفانه و بی‌اعتقاد به تفسیر فلسفی دین و فلسفه مابعدالطبیعه است.

به اعتقاد او در هرگونه بحث و کاوش پیرامون خدا باید منحصرراً از روش وجودی (اگززیستانسیالیستی) استفاده کنیم و مجالی برای استدلالهای فلسفی در میان نیست. در مطالعات علمی و فلسفی، شیء مورد تحقیق در اختیار ما و تحت اراده و کنترل ماست و ما نسبت به آن هیچ علاقه و ارتباط حیاتی و وجودی نداریم، اما در مورد خدا نمی‌توان همچون یک شیء یا پدیده طبیعی رفتار کرد. این اهانت به خداست که او را یک شیء تلقی کنیم. خدا شخص<sup>۳۴</sup> است نه شیء<sup>۳۵</sup>، یعنی موجود زنده‌ای که آدمی قادر به تماس و مواجهه با اوست و او خود را برای آدمی مکشوف و آشکار می‌سازد. او یک موجود آزاد و دارای اراده و علم و شعور و تصمیم‌گیرنده است، انسان نیز موجودی واجد اراده و اختیار و علم و شعور و برخوردار از آرزوها و احساسات است. پس او نیز یک شخص است. پس برخورد آدمی با خدا برخورد شخص با شخص است نه شخص با شیء (فاقد شعور و اراده و حیات).

کی یرکگارد بر مفهوم شخص و حفظ فردیت آدمی تأکید بسیار دارد و در مورد هضم شدن و استحاله فرد در اجتماع و تبدیل او به شیء و بلعیده شدن در انبوه جمعیت هشدار می‌دهد و بشدت و به تأکید در پی حفظ هویت شخصی و مستقل آدمی است.

به نظر کی یرکگارد دین عبارت از زیستن طبق معتقدات است، نه دانستن معتقدات. به گفته او برای ایمان آوردن یک «جهش» لازم است «جهش ایمان». تنها از طریق «جهش ایمان» می‌توان دیندار شد و ایمان آورد. مقصود او از جهش ایمان عبارت از تسلیم کامل زندگی به خداست. وی در اینجا «نظریه سه سپهر» را مطرح می‌سازد؛ سپهر استحسان، سپهر اخلاقی و سپهر دینی. بین این سه سپهر هیچ پلّی وجود ندارد و برای گذار از یکی به دیگری «جهش» وجودی لازم است و این جهش را باید هرکسی خود انجام دهد و هیچ کس نمی‌تواند آن را به جای دیگری انجام دهد. اینجا مسأله «انتخاب» و «تصمیم» مطرح می‌شود. باید خطر کرد و در یک لحظه و به اختیار این فعل را انجام داد. سپهر دینی مبتنی بر ایمان و خصوصیت بارز آن رنج و محنت است. ایمان

نوعی شناسایی نیست بلکه حرکتی با شور و شوق و اراده به سوی سعادت ابدی آرمانی انسان است. این شور و شوق، نقطه مقابل عقل و خلاف عقل است. از نظر کی یر کگارد «عقل را از دست دادن برای یافتن خدا، اعتقاد محض» و ایمان همان «ترك فاهمه خود و استقرار ذهن و روح خود بر محال» است. ایمان، خود نوعی زجر و به «صلیب آویختگی عقل» است.

به همین جهت ابراهیم خلیل، «شهبسوار ایمان» است و کی یر کگارد در تمام کتاب «ترس و لرز» (هیبت و خشیت) همواره او را منظور نظر داشته است. ابراهیم راضی شد به امر خدا فرزندش را قربانی کند، امری که به هیچ وجه نمی توانست توجیه اخلاقی داشته باشد و مطلقاً برخلاف اخلاق بود. با این همه، او محال و خلاف عقل را انتخاب کرد و به همین جهت پدر مؤمنان است. طبق دیدگاه وی لازمه ایمان خطر کردن است و ایمان همواره فراتر از ساحت عقل و محدوده منطقی است. عقل انسان به سرحدی می رسد که دیگر نمی تواند از همان روش برای درک خدا استفاده کند، زیرا خدا شیء نیست که بتوان وجود یا عدم وجود او را ثابت کرد. وقتی خدا برای ما شناخته شود از نظر عقلی ضد و نقیض جلوه می کند. خدایی که انسانها با فلسفه های خود ادعای پیدا کردن وی را دارند فقط تصویری از خودشان است، خدای واقعی را فقط تا حدی، می توان یافت که خود را به عنوان عامل زنده ای در حیات ما ظاهر سازد.

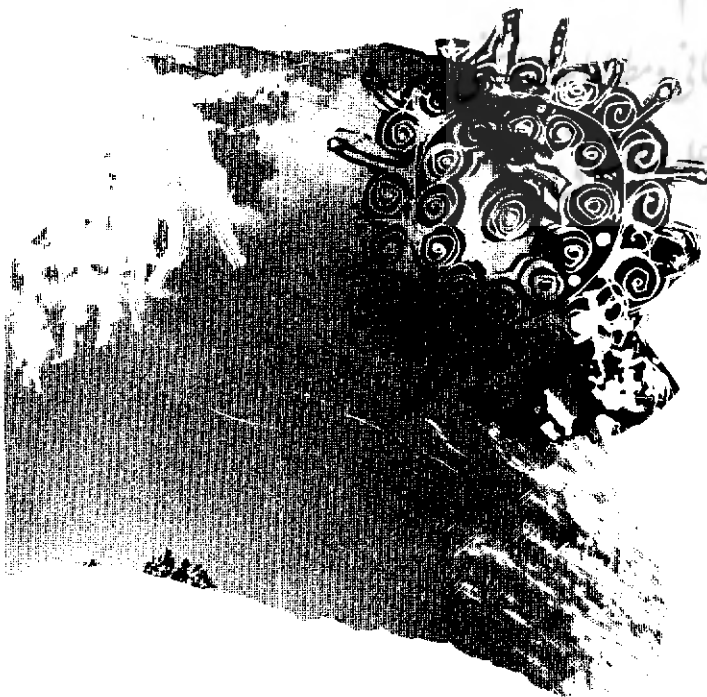
کی یر کگارد برای توضیح نظریه «جهش ایمان» در بررسی وضع انسان در این جهان و در زندگی روزمره، به نومی، آرزوهای دست نیافتنی، گرفتاریها، شکستها، اضطرابها، شک و تردید و اموری از این قبیل اشاره نموده و برای رسیدن به اطمینان، «جهش دینی» را پیشنهاد می کند که نوعی خطر کردن است.

از نظر این اندیشمند عارف مشرب، آدمی به سبب گناهان و خطاهایش از خدا جدا شده و نخست از او دور افتاده است. انسان نمی تواند خود را به خدا برساند، بلکه خدا باید به سوی انسان بیاید. حتی در جهش ایمان به سوی خدا، خدا باید عمل کند. البته کی یر کگارد عقیده تقدیر را مردود می داند، اما همه چیز را در گرو فیض و عنایت حضرت دوست می بیند. او در مورد کلیسا و مسیحیت رسمی، سخنانی تند و انتقادآمیز و

بسیار آگاهیبخش و عبرت آموز دارد. او بشدت مخالف فلسفه و تفلسف است و به فلسفه هگل و به نظرپردازیهای او شدیداً حمله می کند. او بیشترین اعتنا و توجه را به مقولاتی مانند ناامیدی، ترس آگاهی، در حضور خدا بودن، فردیت، سیرورت، انتخاب، اضطراب، فیض الهی، مرگ آگاهی، گناه و ایمان دارد و در آثار خود به تفصیل پیرامون آنها سخن گفته است. او يك متفکر پروتستان است که به یقین از آرای لوتر در الهیات تأثیر فراوانی پذیرفته است. هر چند که گفته اند در پایان عمر تا حدودی به مذهب کاتولیک روی آورده است، اما تأثیر افکار لوتر بر او کاملاً مشهود و انکارناپذیر است.

پس از کی یر کگارد روش او از سوی شمار فراوانی از متأهان بزرگ پروتستان مورد پذیرش و پیروی واقع شد و کسانی مانند کارل بارث، امیل برورنر، پل تیلیک، رودلف بولتمان، اونا مونو و مارتین بوبر کوشیدند تا به گونه ای راه او را ادامه دهند. برای مثال روش «من و آن» و «من و تو» کی یر کگارد از سوی برورنر و بویژه توسط مارتین بوبر حکیم الهی یهودی معاصر برای تشریح رابطه انسان با خدا مورد استفاده قرار گرفته است که نمونه ای از همان رهیافت وجودی مورد بحث این مقاله است.

طبق این نظریه، معرفت «من و آن» عبارت از معرفتی عینی درباره چیزی خارج از وجود ماست. در این نوع معرفت، شخص عارف به شیء، از آن جدا و به آن



بی‌علاقه است. معرفت علمی این‌گونه است که دانشمندان دربارهٔ اشیای موجود در عالم خارج کاوش می‌کنند و هیچ‌گونه ارتباط وجودی بین آنان و موضوع تحقیقشان در میان نیست. همچنین شناخت ما از دیگران و اشخاص دیگر می‌تواند شناخت «من و آن» باشد، در صورتی که فقط اطلاعاتی دربارهٔ آنها داشته باشیم و بعضی خصوصیات آنها را بدانیم و به عنوان یک ابژه آنها را طبقه‌بندی کنیم، اما هیچ‌گونه احساس و ارتباطی با آنها نداشته باشیم. اما می‌توان با دیگران رابطه «من و تو» نیز برقرار کرد. در این صورت، انسانها دیگر برای ما به عنوان یک شیء تلقی نمی‌شوند، بلکه شخص مورد شناخت ما یک «تو» است. او تنها به ما اطلاعاتی دربارهٔ خودش نمی‌دهد بلکه خود را برای ما مکشوف می‌سازد و ما نیز متقابلاً خودمان را برای او مکشوف می‌سازیم. در این صورت ارتباط برقرار می‌شود. دیگر یکی فقط تماشاگر نیست که بخواهد تنها به اطلاعات خود بيفزاید، بلکه کاملاً دگرگون می‌شود، زیرا طرف را می‌شناسد و خود را به او تسلیم می‌کند.

امیل برونر و مارتین بوبر این «رابطهٔ شخص به شخص» را بهترین نمونه در مورد شناخت خدا می‌دانند. از نظر آنان اشتباه است اگر خیال کنیم که می‌توانیم در مورد خدا شناخت عینی و غیرشخصی داشته باشیم زیرا مفهوم این امر این خواهد بود که خدا تحت اختیار و

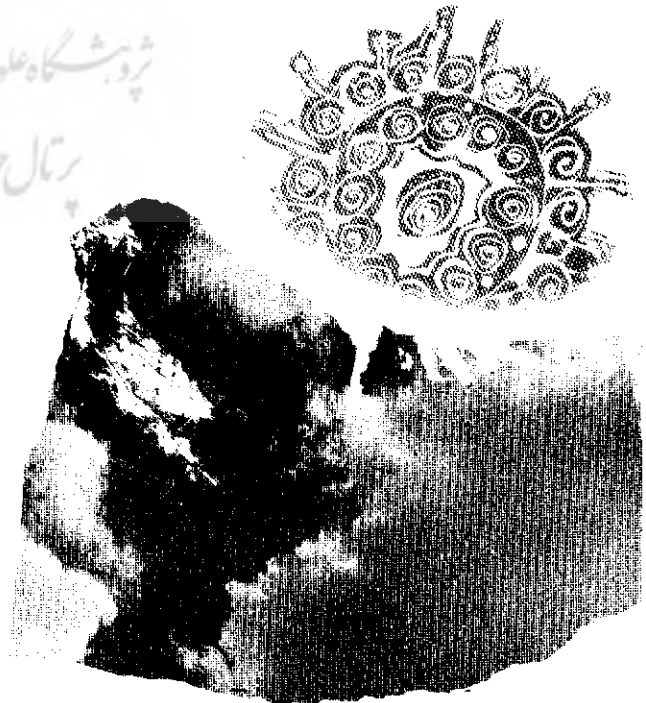
کنترل ما قرار می‌گیرد و ما در او دخل و تصرف می‌کنیم. به نظر برونر، این اشتباهی است که کلیسای کاتولیک روم و پروتستانهای «بنیادگرا» دچار آن شده‌اند.

اما از نظر طرفداران رهیافت وجودی، خدا را فقط از طریق رابطه «من و تو» می‌توان شناخت. یکی از خصوصیات مهم رابطه «من و تو» این است که ما هیچگاه طرف را مورد تملک و کنترل و تصرف خود قرار نمی‌دهیم بلکه با یکدیگر تماس می‌گیریم و با آزادی کاملی ارتباط برقرار می‌کنیم و خود را آزادانه به یکدیگر تسلیم می‌کنیم. خدای ادیان یک «تو» است یعنی موجودی حاضر و آزاد و با شعور که خود را بر ما آشکار می‌سازد، اما خدای فیلسوفان یک «آن» است، یعنی بمنزلهٔ شیئی خارجی و غایب بدون امکان تماس و ارتباط شخصی با آن. شناخت خدای حاضر و صمیمی و شخص وار موجب تحوّل وجودی فرد دیندار می‌شود درحالی که اثبات یا ردّ فلسفی وجود خدا موجب هیچ تغییری در رفتار و زندگی فرد نمی‌شود. این نکته از نظر فیلسوفان وجودی اهمیت بسیار دارد که در آثارشان به تفصیل آن را مورد بحث قرار داده‌اند و ما به همین توضیح کوتاه بسنده می‌کنیم. عارفان مسلمان نیز در این خصوص سخنان نغز و لطیف و دلکش بسیاری گفته‌اند که اکنون مجال طرح آنها نیست.

### ارزیابی رهیافت وجودی

هرچند که این نگرش و روش در دین‌شناسی جدید و رشتهٔ ادیان از جایگاه والا و ممتازی برخوردار است و مزایای آن نیز بر هیچ خردمند و صاحب‌نظری پوشیده نیست، اما به عنوان یک روش در عرصهٔ دین‌شناسی و دانش ادیان دچار کاستی‌هایی است که تذکر آنها برای دین‌پژوهان و دانشجویان رشتهٔ ادیان سودمند خواهد بود. ما به اختصار برخی از این موارد را یادآور می‌شویم و تفصیل بحث را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

۱- نادیده گرفتن سیر تاریخی و تحولات درونی ادیان در این نگرش، برای رشته‌ای مثل تاریخ ادیان که یک رکن اساسی آن تحقیقات تاریخی است، بسیار زیان‌آور و فاجعه‌آمیز است و در رهیافت وجودی، اصلاً دیدگاه تاریخی جایی ندارد و به سیر تحول ادیان بی‌توجهی شگفتی شده که به هیچ روی توجیه‌پذیر نیست.



۲- در این نگرش، «زبان دینی» و «گزاره های دینی» و نحوه تصدیق پذیری یا تکذیب پذیری آنها که در فلسفه دین معاصر تحت عنوان «آزمون پذیری» یا «ابطال پذیری» گزاره های دینی مطرح شده و اهمیت بسیار دارد، کاملاً مورد غفلت قرار گرفته است. اگر بپذیریم که يك ركن عمده دین شناسی جدید همانا رشته «فلسفه دین» است، آنگاه دین شناسی مبتنی بر این روش بمنزله يك علم، فاقد یکی از اساسیترین پایه ها و عناصر خود خواهد بود.

۳- اساساً در این روش، محتوای معرفتی (Epistemic Content) دین به گونه ای مورد انکار واقع شده است به طوری که گویی دین صرفاً مجموعه ای از احساسات شخصی بدون هرگونه پیام و توصییه و دستورالعملی و فاقد جهانیینی و هستی شناسی و اصول نظری است، درحالیکه همه ادیان حاوی هستی شناسی، انسان شناسی، نظام اخلاقی و نوعی فلسفه هستند.

۴- این نگرش هیچ توضیحی در مورد «منشأ پیدایش دین» به عنوان یکی از مهمترین مسایل دین شناسی نوین ندارد، گویی از نظر طرفداران این رهیافت، این مسأله امری بدیهی و بی نیاز از توضیح است، در حالیکه می دانیم چه اشکالهایی از سوی مخالفان و ملحدان در این باره مطرح شده که البته پاسخ می طلبد و نمی توان چنین مسأله خطیری را صرفاً به بداهت برگزار کرد و از کنار آن گذشت.

۵- تفاوت دین و جادو، رابطه دین با جامعه، علم، فلسفه، سیاست، هنر و... در این نگرش، بسیار مبهم و بدون توضیح مانده است، در حالیکه همه این مسایل در شمار اصلی ترین ارکان دین شناسی بشمار می آیند.

۶- این دیدگاه گرچه با تقلیل (Reduction) دین به علم و فلسفه و مقولات فلسفی بشدت مخالف است، اما در واقع خودش دین را به نوعی «احساس شخصی» تقلیل داده است.

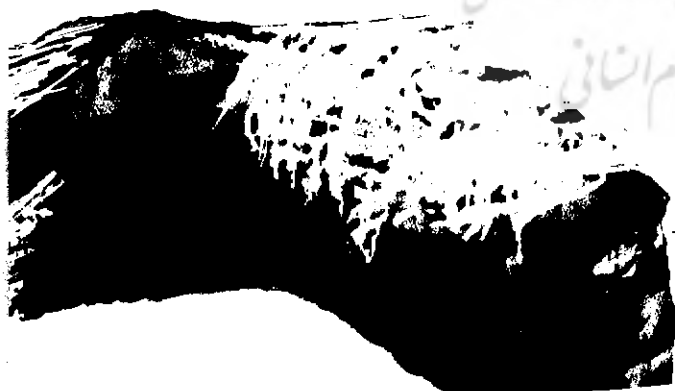
۷- ابعاد اجتماعی و سیاسی و فرهنگی دین در این رویکرد، شدیداً مورد غفلت قرار گرفته است، چنانکه گویی دین در تلقی این کسان جز يك احساس فردی روانی و عاطفی چیز دیگری نیست و اصلاً ابعاد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و نظامی و... ندارد. و این يك خطای اساسی و نابخشودنی در تلقی این متفکران از ماهیت دین است.

۸- تکیه مطلق بر احساس شخصی به عنوان گوهر و محور اصلی این رهیافت، برای ادیان عقلانی (Rational) و جامعی مانند دین اسلام و به طور کلی ادیان همگانی و جهانشمول (Universal) و نیز برای دینهای تبلیغی (Missionary) مبتنی بر دعوت، بسیار زیسانبیار و فلج کننده است و آشکارا با محتوای معرفتی این ادیان تضاد و تعارض دارد.

حقیقت این است که در دین شناسی نمی توان صرفاً بر يك روش خاص تکیه نمود و از بقیه روشها و رهیافتهای چشم پوشید، بلکه باید همه روشهای جدی و سودمند و معقول را به کار گرفت و دین را از جنبه های گوناگون و با روشهای مختلف مورد مطالعه قرار داد. ما با مطالعه «تک روشی» دین مخالفیم و معتقدیم که در دین پژوهی باید مطالعات «چند روشی» را در پیش گرفت زیرا که دین حقیقتی چند بعدی و چند ساحتی است که فهم ابعاد گوناگون و تودرتوی آن مقتضی بکارگیری روشهای متعدد و متنوع است. در عین حال عمیقاً باور داریم که هیچیک از روشهای رایج در رشته ادیان به تنهایی خطا نیست، اما به انحصار دین پژوهی در محدوده يك روش خاص موافق نیستیم و در این رأی با دینشناسان نامدار معاصر همچون رافائل پتازونی<sup>۳۶</sup> و یوکویانکی<sup>۳۷</sup> و نینیان اسمارت<sup>۳۸</sup> همداستانیم. تفصیل و تکمیل این بحث محتاج نگارش مقالاتی دیگر است که خود در گرو توفیق حضرت کارساز است.

پی نوشتها:

1. Apologetics
2. Confessional
3. Truth



## مآخذ مقاله:

1. Adlcr, Mortimer jand Coin, Seymour. Religion and Theology, Newyork, 1961.
2. Frazier, Allie M. Issues In Religion, Newyork, 1975.
3. The History of Religions, Ed. by Josepoh M. Kitaagawa, Newyork, 1985.
4. The Vries, Jan. The Study of Religion, Trans. by Kees W. Bolle, Newyork, 1967.
5. Davis, Brian, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, 1991
6. The Encyclopedia of Religion, Mircen Eliade (ed.), Existentialism, Vol 5, Newyork, 1986.

۷. ورتو، روزه، وال، ژان، دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.

۸. هوردن، ویلیام: راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۹. برانندت، فریتسوف، کی پرکه گور (زندگی و آثار)، ترجمه جاوید جهانشاهی، نشر پرش، ۱۳۷۳.

۱۰. کی پر کگارد، سورن، نرس و لریزا ترجمه دکتر سیدمحسن فاطمی، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.

۱۱. یاسپرس، کارل، زندگینامه فلسفی من، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر فرزاد، ۱۳۷۴.

۱۲. فرهنگ و دین، میرچا الیاده، هیات مترجمان زیر نظر بهاء الدین خورشاهی، طرح نو، ۱۳۷۴.

۱۳. شیخ فریدالدین محمدعطار نیشابوری، منطلق الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

تذکر این نکته ضروری می نماید که عارفانی مثل عطار هم در لزوم طلب و هم در دوام و استمرار آن سخن گفته اند و بر لزوم صبوری و پایداری در طلب نیز دُرّافشانها کرده اند. بدین اشعار توجه کنید:

مرد بساید کز طلب در انتظار

هر زمانی جان کند دیده نثار  
نه زمانی از طلب ساکن شود

نه دمی آسودنش ممکن شود  
گر فرو افتد زمانی از طلب

مرتدی باشد در این ره بی ادب

\* در طلب صبری بساید مرد را

صبر خورد کی باشد اهل درد را

\* طالبان را صبر می باید بسی

طالب صابر نه افتد هرکسی

\* تا طلب در اندرون نباید پدید

مشک در نافه زخون نباید پدید  
از درونی چون طلب بیرون رود

گر همه گردون بود در خون رود  
هر که را نبود طلب، مردار اوست

زنده نیست او، صورت دیوار اوست

4. Critical evaluation

5. Theologe

6. Faith Seeking understanding

7. Philosophy of Religion

8. Function

9. Truth- Value

10. Doctrines

11. Practices

12. Objectivity

13. Openmindedness

14. Reduction

15. Intellectual

16. Sympathy

17. Detachment

18. Epoche

19. Post Modernism

20. Wonder

21. Critical Thinking

22. Religious Thought

23. Religious Phenomena

24. Systematic

25. Holy

۲۶. خوب به یاد دارم که هنگام تلمذ و امتضاه و فیض گیری در محضر یکی از عارفان بزرگ این عصر که از تلامذۀ معروف حضرت امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (ره) است روزی به مناسبتی، عین همین عبارات را از قول علامه طباطبایی از استادشان مرحوم آیه الله سیدعلی قاضی (اعلی الله مقامه الشریف) برایم نقل فرمودند که آدمی موجودی تعلق جو و تعلق پذیر است و بی تعلق نمی تواند زیست. مرحوم قاضی که ساکن نجف بوده اند از عارفان نامدار و ره یافتگان وصال و صاحب کرامات بوده اند. استاد دیگرم حضرت آیت الله بهجت (دام ظلّه) نیز گاه در مجلس افاضات شان حکایاتی آموزنده و به یاد ماندنی از آن عارف پاکباز و وارسته و با فضیلت حکایت می فرمودند که همچون سیر عشق همواره در نهانخانه ضمیر آنها را حفظ خواهم کرد.

۲۷. در اینجا به یاد کتابی از یورگن هابرماس، متفکر پُست مدرن و از اعضای برجسته «مکتب فرانکفورت» افتادم که خوانندگان علاقمند را به مطالعه آن توصیه می کنم. مشخصات کتابشناسی آن اثر بدین قرار است:

Knowledge and Human Interests, Jorgen Habermas, London, Beacom Press, 1978.

۲۸. این شرایط همانهاست که در آثار فیلسوفان اگوستینالیست، از سارتر تا مارسل و یاسپرس، به عنوان «وضعیتها یا موقعیتهای مرزی» (Boundary Situations) نامیده شده اند و به تفصیل درباره آنها به بحث پرداخته اند.

29. Human Situation

30. Nirvana

31. Existential Analysis

32. Lived experience

33. Soren Kierkegard

34. Person

35. Object

36. Raffaele Pettazzoni

37. Ugo Bianchi

38. Ninian Smart