

دین و دینداری در الاهیات شلایرماخر

دکتر حسن قنبری*

چکیده

در این مقاله، ابتدا زندگی نامه علمی شلایرماخر به نحو مختصر بیان می شود. در ادامه، با تمرکز بر مهم ترین کتاب او، نظرگاه او درباره دین و دینداری به تفصیل بحث خواهد شد. در این زمینه، خواهیم گفت که او دو واژه کلیدی دین و ادیان را به کار می برد. از منظر او دین احساس وابستگی به امر مطلق است و ادیان صورت تفرد یافته دین هستند. بنابراین محور اصلی نوشتار بر تبیین این دو واژه متمرکز است. در پایان، به نقد نظرگاه او درباره دین پرداخته می شود.

واژه های کلیدی: ۱- الاهیات ۲- دین ۳- دینداری ۴- اخلاق ۵- احساس وابستگی

۱. مقدمه

اغلب متفکران و الهی دانان فردریک دانیل ارنست شلایرماخر^۱ را مؤسس الاهیات جدید پروتستان می دانند. «کارل بارت به درستی گفته است که شلایر ماخر نه تنها بنیان گذار یک مکتب فکری، بلکه بنیان گذار دورانی نوین است» (۳، ص: ۳۷۹). «روح مدرنیته به واسطه شلایرماخر در الاهیات دمیده شد، او تجسم تحول در الگوی قدیم و تأسیس الگویی جدید در الاهیات است» (۷، ص: ۶۹۴).

در سال ۱۷۶۸ در برسلو، واقع در لهستان کنونی، متولد شد. پدرش الهی دان و کشیشی از کلیسای اصلاح شده بود که در ارتش خدمت می کرد و مدت ها طرفدار جنبش پارساگرایی^۲ بود. او نیز در محیط پارساگرایی تربیت یافت و وارد دانشکده الاهیاتی شد که تعالیم پارساگرایی در آن غلبه داشت. «اما محیط پارساگرا نتوانست او را قانع کند، زیرا در جست و جوی احساسات ماورای طبیعی و گفت و گوی صمیمی با عیسی مسیح بود» (۱۱، ص: ۱۵۸). بنابراین برای تکمیل تحصیلات خود به دانشگاه هال رفت؛ دانشگاهی که دژ

* استادیار دانشگاه ایلام

مستحکم نهضت روشنگری آلمان بود و بزرگان این نهضت نظیر کریستین ولف و ایمانوئل کانت در آن جا کار کرده و آثار خود را منتشر ساخته بودند. ورود به این دانشگاه به ویژه دانشکده‌ی الهیات آن، نقطه‌ی عطفی در زندگی و اندیشه‌ی شلایر ماکر بود. این نقطه‌ی عطف در واقع، با آشنایی او با آثار کانت، به ویژه کتاب ممنوعه‌ی *درآمدی بر متافیزیک آئینده*^۳ و در نتیجه، آشنایی او با نهضت روشنگری پیش آمد. این کتاب کانت چنان تأثیری بر او داشت که باعث شد که نه با دیده‌ی پارساگرایانه، بلکه با دید روشنگری به جهان نظر کند (همان).

به هر حال، شلایر ماکر دو سال در این دانشگاه به تحصیل الهیات پرداخت که حاصل آن توجه خاص به عقل‌گرایی و نوعی تنفر از عقاید جزمی بود. به یقین می‌توان گفت که شلایر ماکر بیشترین تأثیر را از کانت پذیرفت. در جای جای آثار و اندیشه‌های او ردپای کانت را می‌توان مشاهده کرد. «بیشتر آثار اولیه‌ی فلسفی خویش را درباره‌ی کانت نوشتم. این امر باعث شد که به اعتقادات سنتی به دیده‌ی تردید بنگردم. در واقع مطالعه‌ی آثار کانت به زندگی او شکل داد؛ در معرفت‌شناسی تا آخر پیرو کانت باقی ماند و هم‌چنین به پیروی از کانت، به محدودیت توانایی عقل محض اعتراف داشت» (۱۱، ص: ۱۵۹). سال‌های ۱۷۶۹ تا ۱۸۰۲ سال‌های سرنوشت‌سازی برای شلایر ماکر بود. او در این سال‌ها مقام واعظ کلیسای اصلاح شده را در بیمارستان بزرگ برلین عهده‌دار بود. او که اندیشه‌های پارساگرایی و عقل‌گرایی را در خود آمیخته بود، به الهی‌دانی مدرن مبدل شد. وظیفه‌ی او در این بیمارستان موعظه‌ی مردم عادی بود، بنابراین وقت کافی برای اندیشیدن درباره‌ی مدرنیته داشت. در جامعه‌ی شهری برلین، مردم درباره‌ی شعر، تاریخ، علم و سیاست سخن می‌گفتند. در اثر نهضت بزرگ روشنگری، تحولات مهمی در فرهنگ و زندگی روزمره‌ی مردم به وجود آمده بود. بنابراین شلایر ماکر، که تا آن زمان در تنهایی و سکوت به مدرنیته اندیشیده بود، فرصت یافت که به نحو عینی با پیامدهای مدرنیته مواجه شود. همین امر او را با این پرسش رو به رو ساخت که آیا انجام اصلاحات در الهیات ممکن و ضروری است؟ (همان، ص: ۶۱).

از منظر وی، پاسخ این پرسش نه تنها مثبت بود، بلکه خودش دست به تلاشی جدی برای تحقق آن زد. او از یک طرف، با تأیید مهم‌ترین دستاورد روش تفکر جدید، یعنی روش نقد تاریخی و به کار بستن آن، توانست این مهم را محقق سازد. او به عنوان الهی‌دان، از روش نقد تاریخی در بررسی اسناد و متون کتاب مقدس استفاده کرد. به اعتقاد وی، عهد جدید مانند هر متن دیگری باید به روش نقد تاریخی بررسی شود. بر این اساس، اسطوره‌زدایی از کتاب مقدس را به عنوان مهم‌ترین روش برای فهم متون مقدس پیشنهاد کرد. مبنای او در این روش، این بود که عهد جدید در عصر حاکمیت جهان‌بینی اسطوره‌ای

نوشته شده است و اکنون در عصر عقل‌گرایی باید اسطوره‌زدایی شود؛ یعنی در واقع، آموزه‌ها و مفاهیم اسطوره‌ای را باید به معنا و مقصود واقعی آن‌ها تأویل برد. «نه تنها داستان‌های عهد قدیم درباره زندگی نخستین زن و مرد در بهشت، هبوط، گناه اولیه، فرشتگان و شیاطین، معجزات، بلکه داستان‌های عهد جدید درباره تولد عیسی از باکره، رستاخیز و عروج او به آسمان و رجعتش همگی باید اسطوره زدایی شوند» (همان، ص: ۱۷۶).

از طرف دیگر، شلایرماخر بیش از همه چیز به هنر و ادبیات مدرن عشق می‌ورزید و از این طریق با محافل رمانتیک برلین ارتباط نزدیکی داشت. از این رو «او الاهی‌دانی بود که با نویسندگان، شاعران، فیلسوفان و هنرمندان و اهالی سیاست بیشترین رابطه را داشت» (همان، ص: ۱۶۲). و همین امر به وی کمک کرد که دین رمانتیکی مبتنی بر احساس را با فرهنگ علمی ترکیب کند.

۲. وضعیت دین در فضای روشنگری

در فضای روشنگری و رمانتیک، سخن گفتن از دین، نه تنها نامتعارف، بلکه گاهی مذموم شمرده می‌شد. پیش از این، مدرنیست‌هایی مانند فویرباخ، فروید و مارکس نابودی دین در دنیای مدرن را پیش‌گویی کرده بودند. در این فضا، بسیاری از معاصران شلایرماخر، مانند فیشته، شلینگ، هگل و هولدرلین از الاهیات به فلسفه روی آورده بودند، آنان دین را کنار نگذاشته بودند. اما آن را در نظام متافیزیکی خود ادغام کرده بودند. هم‌چنین بسیاری از دوستان او نسبت به دین رویکرد لادری‌گری داشتند. خود شلایرماخر در این باره می‌گوید: اینک زندگی شما فرهیختگان کم‌ترین شباهت به آن‌چه که دین گفته می‌شود ندارد. ... می‌دانم که انسانیت و وطن، هنر و علم چنان اذهان شما را اشغال کرده است که جایی برای امر جاودانه و مقدس باقی نمانده است و هیچ احساسی نسبت به آن ندارید. ابعاد مختلف زندگی دنیوی خود را چنان غنی ساخته‌اید که نیازی به امر جاودانه ندارید و از تفکر درباره آن که شما را آفریده است بازمانده‌اید (۱۳، ص: ۳).

بنابراین اهمیت کار شلایرماخر را در این فضا باید درک کرد. در واقع در این فضا، کسی یافت نمی‌شد که بپرسد دین چیست؟ «به علاوه، در صحنه الاهیاتی کلیسا کسی نبود که هم‌چون شلایرماخر بتواند در آن فضای پر التهاب نهضت روشنگری و رمانتیک، مصرانه و صادقانه از مردم بپرسد که نظرتان درباره دین چیست» (۱۱، ص: ۱۶۵). بنابراین شلایر ماخر نخستین کسی است که در این فضا پرسش از دین را مطرح کرد. او وظیفه خود می‌دانست که، به رغم همه انتقادهایش به آموزه‌های دین سنتی مسیحی، به عنوان

متفکری انتقادی، به روشی کاملاً جدید، دین را بازسازی کند (۷، ص: ۶۹۷). در واقع مسأله اصلی او پاسخ دادن به این پرسش بود که آیا در این فضا، انسان می‌تواند هم مدرن و هم متدین باشد؟ او از این واقعیت آگاه بود که دین در میان معاصران فرهیخته او وجهه خوبی ندارد و رویکرد آنان به دین عمدتاً میان تصدیق و تکذیب، قبول و تمسخر، تحسین و توهین متزلزل بود. بنابراین تمام توجه او و در واقع، مخاطب اصلی او طبقه فرهیختگان بود. بنابراین دغدغه مهم وی این بود که دین را که در آستانه فراموشی و اضمحلال بود، در قالبی متناسب با عصر جدید، دوباره به میان نسلی بازگرداند که از آن بیزار و بیگانه بود. براین اساس، در پاسخ به درخواست آنان، به نوشن کتاب مشهور خود، یعنی درباره دین، خطابه‌هایی برای تحقیرکنندگان فرهیخته آن^۴ اقدام کرد.

۳. دین متافیزیک نیست

شلایرماخر در دومین خطابه این کتاب، به تبیین معنای دین می‌پردازد. ابتدا می‌گوید که موضوع دین با موضوع متافیزیک و اخلاق یکی است؛ یعنی موضوع هر سه، جهان و رابطه انسانیت با آن است. همین شباهت موضوعی انحرافات گوناگونی را موجب شده است و بیشتر چیزهایی که متعلق به دین بوده، به شکل نامحسوسی، خود را در متافیزیک و اخلاق پنهان کرده است. اما باید دانست که دین با متافیزیک و اخلاق تفاوت دارد؛ دین با موضوع خود به شکل کاملاً متفاوتی رفتار می‌کند، رابطه انسانیت با خود را به شکل دیگری بیان می‌کند و روش و هدف دیگری دارد (۱۳، ص: ۵). شلایرماخر در ادامه به بیان کارکرد متافیزیک می‌پردازد. متافیزیک به طبقه‌بندی عالم و تقسیم آن به این جهان و آن جهان می‌پردازد، دلایلی برای موجودات اقامه می‌کند، ضروری بودن واقعیت جهان و قوانین آن را استنتاج می‌کند. در مقابل، دین نباید به بیان ماهیات و تبیین طبایع، تعیین علل نهایی و اعلان حقایق جاودانه بپردازد (همان، ص: ۲۰). از این مطالب، کاملاً آشکار می‌شود که از منظر شلایرماخر دین در پی تبیین و توضیح ماهیت جهان نیست، بنابراین دین علم نیست. بر این اساس، می‌توان گفت که شلایرماخر می‌خواهد قلمرو دین را به فراتر از ساحت عقل محض ببرد. در واقع، این دیدگاه او متأثر از کانت است که در نظام معرفتی خود با تقسیم عقل به نظری و عملی، امور دینی را خارج از حوزه عقل نظری (محض) و در عقل عملی بررسی می‌کند.

۴. دین اخلاق نیست

شلایرماخر در ادامه، به بررسی کارکرد اخلاق می‌پردازد. اخلاق به توسعه نظامی از وظایف و رابطه انسان ها با عالم می‌پردازد. اخلاق با مرجعیت نامحدودی که برای خود قایل است به اعمالی فرمان می‌دهد و اعمالی را منع می‌کند. اما دین نباید چنین کاری انجام دهد؛ دین نباید به تحقیق در عالم بپردازد تا وظایف و اعمالی را از آن استنتاج کند. دین مجموعه‌ای از قوانین نیست. در تصور عمومی دین تنها شامل چنین حوزه‌هایی است. حتی در میان فرهیختگان، ترکیبی از عقاید مربوط به برترین موجود یا جهان و تصوراتی از زندگی انسانی دین نامیده می‌شود. اما این تصور از دین کلاً باید پاک شود (۱۳، ص: ۲۰). در این جا شلایرماخر نیروی برتری برای دین قایل می‌شود و جایگاه آن را فراتر اخلاق می‌برد. در این باره می‌گوید باید اعتراف کرد که دین بالاتر از فلسفه است و متافیزیک و اخلاق تابع آن هستند (همان). در این جا او با کانت اختلاف نظر دارد؛ زیرا از منظر کانت، دین کاملاً تابع اخلاق است. کانت وقتی که نتوانست وجود خدا و مباحث دینی را در عقل نظری ثابت کند، به سراغ اخلاق و عقل عملی رفت و پس از اثبات استقلال حوزه اخلاق، به این نتیجه رسید که باید به وجود خدا به عنوان موجودی که رابطه میان فضیلت و سعادت را متعادل می‌سازد اعتراف یا دست کم، آن را فرض کرد. به عبارت دیگر، از منظر کانت، اخلاق به دین منتهی می‌شود؛ زیرا گرچه اخلاق در ذات خود، به تصور هیچ غایت بیرونی به عنوان دلیل و زمینه‌ساز خود نیاز ندارد، تصور یک غایت بیرونی به عنوان نتیجه تعیین اراده خیر برای اخلاق ضروری است (۷، ص: ۳۴). این در واقع، نوعی اصالت دادن به حوزه اخلاق و تبعیت دین از آن است. هم‌چنین تعریف کانت از دین با تعریف شلایرماخر متفاوت است. کانت دین را چنین تعریف می‌کند: مجموعه تکالیف چنان که گویی همه آن‌ها فرمان‌های الهی‌اند و تنها کارکرد این دین تقویت اراده خیر است (همان، ص: ۳۷). بنابراین می‌توان گفت که از منظر کانت، دین چیزی جز انجام فرمان‌های اخلاقی نیست و حال آن‌که شلایرماخر صریحاً این تصور از دین را رد کرد. پس «شلایرماخر در مباحث اخلاق و دین از کانت پیروی نکرد... در منظر کانت، خدا اصل نظام‌بخش معرفت انسانی است و حال آن‌که [به نظر شلایرماخر] باید اصل هستی‌بخش باشد» (۱۱، ص: ۱۶۰).

به اعتقاد شلایرماخر، دین هرگز به نحو خالص و بدون زواید، خود را نشان نداده است و وظیفه ما است که امور زاید چسبیده به آن را پاک کنیم (۱۳، ص: ۲۱). برای این که قلمرو اختصاصی دین مشخص شود، باید از همه ادعاهای مربوط به دیگر حوزه‌ها چشم‌پوشی کرد و همه آن‌چه را بر آن تحمیل شده است کنار گذاشت.

۵. گوهر دین تجربه دینی است

شلایرماخر در مقابل تفکر متافیزیکی، متذکر می‌شود که ماهیت دین تفکر و عمل نیست، بلکه شهود و احساس است. به عبارت دیگر، تجربه دینی عنصر اساسی دین است که در واقع از جنس تفکر نیست، بلکه با احساس و ذوق سر و کار دارد. دین خواستار شهود عالم است و با دل‌بستگی خواستار گوش دادن به افعال و تجلیات خود عالم است. دین می‌خواهد امر نامتناهی و نشان و تجلی آن را در انسانیت ببیند. قلمرو حیات دین در طبیعت است، اما نه در طبیعت متناهی. دین شخصیت و قلمرو خاص خود را تنها با دوری کامل از قلمرو نظر و عمل حفظ می‌کند. دین خود را به عنوان یک قلمرو ضروری و اجتناب ناپذیر و مستقل از حوزه نظر و عمل نشان می‌دهد. اما داشتن نظر و عمل بدون دین، غروری بی‌جا است. عمل نوعی هنر است و نظر نوعی علم، اما دین احساس و چشیدن امر نامتناهی است (۱۳، صص: ۲۲-۲۳). بنابراین می‌توان گفت که مراد شلایرماخر از تجربه در ساحت دین، درک شهودی است. بر این اساس است که بر ساحت شهودی دین تأکید دارد؛ شهودی که با احساس و فهم و درک بی‌واسطه سر و کار دارد. در واقع، این شهود پایه و اساس دین است.

درباره اهمیت شهود می‌گوید: هر چیزی باید با شهود آغاز شود کسانی که میل به شهود امر نامتناهی ندارند فاقد معیار برای فهم‌اند. در ادامه، همگان را به آشنایی با مفهوم شهود عالم دعوت می‌کند و به توضیح آن می‌پردازد. شهود بالاترین و عام‌ترین قاعده دین است که بر اساس آن، انسان می‌تواند هر جایی در دین پیدا کند و نیز ماهیت و محدودیت‌های دین را مشخص نماید. هر شهودی با نوعی تأثیر امر مشهود شده بر شخص شهودکننده آغاز می‌شود؛ تأثیری که شخص مطابق با سرشت خاص خود؛ آن را به چنگ می‌آورد و درک می‌کند (همان، ص: ۲۴). بر این اساس، از منظر شلایرماخر، مردمان در عهد باستان، به واسطه شهود توانستند نوع بی‌نظیری از زندگی را در تمام عالم، به عنوان فعل یک موجود همه‌جا حاضر، درک کنند که همان دین بود. آن‌ها نام آن موجود را خدا نهادند و معبدهایی برای آن ساختند؛ آنان کار عالم را درک کرده بودند و به آن فردیت و شخصیت دادند. آنان در ورای همه تغییرات و همه بدی‌های ظاهری، فعالیت دائمی و همیشه زنده جهان و روح آن را شهود می‌کردند (همان، ص: ۲۵).

شلایرماخر در ادامه به رابطه میان شهود و احساس و دین اشاره می‌کند. در جایی می‌گوید: شهود بدون احساس هیچ است و نمی‌تواند نیرو و منشأ مناسبی داشته باشد؛ احساس بدون شهود نیز چیزی نیست؛ این دو از هم جدایی‌ناپذیرند (همان، ص: ۳۱). هم‌چنین در جای دیگری می‌گوید: برای کامل کردن تصویر کلی دین باید به خاطر داشت

که هر شهودی ذاتاً با یک احساس پیوند دارد. حواس شما واسطه میان اشیا و شما است؛ همان تأثیرات یک شیء که خودش را بر شما آشکار می‌سازد، باید تحولی در آگاهی و وجدان شما پدید آورد. این امر درباره دین نیز صادق است. همان افعال عالم که خودشان را بر شما آشکار می‌سازند، رابطه جدیدی با ذهن و موقعیت شما برقرار می‌کنند؛ شما با شهود کردن آن اعمال، ضرورتاً باید تحت سیطره احساسات گوناگونی درآمد باشید. در دین است که یک رابطه متفاوت و قوی تر میان شهود و احساس تحقق می‌یابد (نحوه ظهور جهان در شهودات شما خاص خودتان است و همان است که بی‌نظیر بودن دین فردی خاص شما را معین می‌کند (۱۳، ص: ۲۹). قوت این احساسات است که میزان دینداری شما را معین می‌کند. هر قدر احساس درست‌تر، دقیق‌تر و مشخص‌تر باشد، تأثیرش بیشتر است. به همین دلیل است که احساسات دینی ما را فرامی‌گیرند و باید آن‌ها را ابراز بداریم (همان، ص: ۲۹).

شلایر ماخر پس از بحث از وحدت شهود و احساس و جدایی‌ناپذیری آن‌ها، از اسرارآمیز بودن و بیان‌ناپذیر بودن این رخداد سخن می‌گوید (همان، ص: ۳۵). او قایل به روح عالم است که در همه اجزای آن حضور دارد و انسان آن را شهود می‌کند. ما عالم را در نیروهای شیمیایی و در قانون‌های جاودانه آن، که بر اساس آن‌ها اجسام شکل می‌گیرند و نابود می‌شوند، به نحو واضح و روشی مقدس، شهود می‌کنیم (همان، ص: ۳۶). کسانی که روح عالم را در همه جا می‌بینند، نه تنها در تغییرات و دگرگونی‌ها، بلکه در همه موجودات، همه چیز را اثر و محصول این روح و تجلی آن می‌یابند و تنها برای آنان همه چیز مشهود و آشکار است (همان، ص: ۳۷). انسان برای شهود عالم و داشتن دین باید ابتدا از انسانیت برخوردار باشد و انسانیت تنها در محبت و از راه محبت به دست می‌آید ... بنابراین موضوع و مواد دین در انسانیت قرار دارد (همان، ص: ۳۸). هم‌چنین دین به انسان می‌آموزد که اعمال روح عالم را کشف کند و از آن‌ها تبعیت کند (همان، ص: ۴۵).

به نظر می‌رسد که مراد شلایر ماخر از انسانیت، رابطه انسانی خاصی است که در این جهان میان انسان‌ها برقرار است. او این را به تعبیر خودش با بیان رازی که در منابع دینی و شعری قدیم آمده است، یعنی داستان آفرینش آدم، شرح می‌دهد. آدم خودش تنها در بهشت زندگی می‌کرد. همه چیز برای او زیبا و نیکو بود. اما دنیا در برابر چشمانش گشوده نبود و خدا دید که دنیای او با تنهایی آدم هیچ است. لذا شریک و همدمی برای او آفرید. در این‌جا برای نخستین بار آدم صدهای زنده و معنوی را در وجود خود شنید و برای نخستین بار دنیا به روی او گشوده شد. پس از این، او انسانیت را در گوشت و استخوان خود

کشف کرد و دنیا را در انسانیت یافت. از این لحظه به بعد، آدم توانست صدای خدا را بشنود و به آن پاسخ دهد (۱۳، ص: ۳۷).

این انسانیت یک جریان پویای تاریخی است و دائماً در حال پیشرفت است. به عبارت دیگر، این انسانیت دارای صورت‌ها و اشکال بسیار گوناگون و متنوعی است. به بیان شلایرماخر، هر فردی ضرورتاً مکمل شهود کامل انسانیت است. هر شخص نشان می‌دهد که چگونه هر جزو بسیار کوچک، انسانیت کل را محقق می‌سازد و آن را به پیش می‌برد (همان، ص: ۴۰). وقتی ما در شهود عالم، مخلوقات هم‌نوع خود را ادراک می‌کنیم و برای ما آشکار می‌گردد که هر یک از آنان بدون تبعیض، تجلی خاص انسانیت‌اند، طبیعی‌ترین کار این است که آنان را در آغوش بگیریم و از صمیم قلب به آنان عشق ورزیم (همان، ص: ۴۵). از آن‌جا که این تصور از انسانیت مشترک در تاریخ تحقق می‌یابد، دین نیز در نظر شلایرماخر با تاریخ ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کند، بلکه با تاریخ متحد می‌گردد.

تاریخ، در مناسب‌ترین معنا، عالی‌ترین موضوع دین است. تاریخ با دین آغاز می‌شود و با دین پایان می‌یابد. زیرا از منظر دین، پیامبری نیز تاریخ است و این دو از هم دگر متمایز نیستند. در همه دوره‌ها تاریخ حقیقی هدف دینی داشته است و با ایده‌های دینی پیش رفته است. عالی‌ترین و بالاترین شهودات دین نیز در قلمرو تاریخ قرار می‌گیرند (همان، ص: ۴۲).

شلایرماخر در ادامه احساساتی مانند احساس هم‌دردی شدید با دردمندان، احساس پشیمانی عمیق از انجام اموری که با انسانیت اصیل ناسازگارند، احساس تمایل متواضعانه برای سازگاری با الوهیت و احساس حفظ نفس در برابر مرگ و نیستی را دین می‌داند. هم‌چنین است دیگر احساساتی که یک طرف آن‌ها جهان و طرف دیگر، وجدان آدمی است. به نظر او، مردمان قدیم این احساسات را "پارسایی"^۵ می‌نامیدند و آن‌ها را به دین نسبت می‌دادند (همان، ص: ۴۶). ما این احساسات را می‌شناسیم، اما ممکن است آن‌ها را اموری اخلاقی بدانیم و در اخلاق جایشان دهیم. اما چنین نیست؛ اخلاق خواهان محبت و تأثر نیست، بلکه طالب عمل است. اخلاق برای هیچ چیز جز قانون خود احترام قایل نیست و هر آن‌چه را از روی شفقت و امتنان انجام گیرد محکوم می‌کند. در مقابل، احساسات درونی ما باید این دیدگاه اخلاق را بپذیرد که هدف از همه این احساسات ایجاد عمل نیست؛ این‌ها در پدید آمدن و تداوم خودکفا هستند. اگر این نوع احساسات را در اخلاق یا دیگر حوزه‌ها یافتید بدانید که دزدیده شده‌اند. دین به عنوان مالک و صاحب این احساسات، خادم اخلاق یا حوزه دیگری که به عمل تعلق دارد، نیست (همان).

از منظر شلایر ماخر دین و افعال دینی کاملاً مستقل‌اند و چنان‌که پیش از این نیز گذشت، دین او مساوی با اعمال دینی رایج در ادیان مختلف نیست. در این باره می‌گوید: در هر عملی، اخلاقی یا فلسفی و یا هنری، انسان برای رسیدن به مهارت تلاش می‌کند و مهارت همیشه امور را محدود، سرد، یک‌جانبه و سخت می‌سازد. مهارت ذهن انسان را معطوف به یک نقطه می‌کند و این نقطه همیشه امری محدود و متناهی است. آیا محدود شدن به امر متناهی توان نامحدود ما را به طور کامل برآورده می‌سازد؟ آیا بزرگ‌ترین بخش آن را بلااستفاده نمی‌سازد؟ ... بر این اساس، گاهی انسان‌ها مجبور می‌شوند که در میان امور متناهی، یک امر نامتناهی برای خود بسازند تا شاید توان نامحدود خود را مصروف آن سازند؛ اما این بدون داشتن دین میسر نیست. مهارت صرفاً نوعی تک‌نوازی در زندگی است و اگر دین به آن افزوده نشود به صورت صداهای فردی باقی می‌ماند. دین صداهای بسیار متنوعی را با مهارت همراه و بدین ترتیب آهنگ‌های ساده زندگی را به یک هماهنگی برصدا و شکوهمند منتقل می‌کند (۱۳، ص: ۴۷).

۶. معنای دینداری

کاملاً واضح است که معنای دینداری ارتباط تنگاتنگی با معنای دین دارد؛ به عبارت دیگر، در این‌جا دینداری حاصل و نتیجه همان برداشتی است که از دین ارائه می‌شود. بنابراین از مطالبی که تا به این‌جا بیان کردیم به این نتیجه می‌رسیم که از منظر شلایر ماخر، ماهیت دین در "تجربه دینی" قرار دارد. بنابراین دینداری به معنای داشتن تجربه دینی است. به عبارت دیگر، دیندار کسی است که با ادراک شهودی، امر نامتناهی را تجربه کرده است. این تجربه، در واقع یعنی ادراک حسی امر نامتناهی. اما ادراک حسی به معنای متعارف آن منظور نیست؛ بلکه احساس در این‌جا به معنای چشیدن است. بنابراین دینداری از منظر شلایر ماخر یعنی احساس وابستگی مطلق به امر نامتناهی، یگانه و سرمدی. البته به تعبیر هانس کونگ، نباید این احساس را به یک معنای محدود روان‌شناختی یعنی نوعی هیجان و شورمندی دانست؛ بلکه بدین معنا است که در اعماق وجودی انسان، نوعی مواجهه با امر نامتناهی صورت می‌گیرد و در واقع، انسان از نوعی خودآگاهی بی‌واسطه دینی برخوردار می‌گردد (۱۱، ص: ۱۶۷). چنان‌که بیان شد، رکن اساسی این دینداری احساس وابستگی به امر نامتناهی است. بسته به شدت و ضعف این احساس، دینداری نیز شدت و ضعف می‌یابد و قوت این احساسات است که میزان دینداری شما را معین می‌کند. «هرقدر احساس درست‌تر، دقیق‌تر و مشخص‌تر باشد، تأثیرش بیشتر است» (۱۳، ص: ۲۹).

۷. بحثی دربارهٔ برخی اعتقادات دینی

شلاپرماخر پس از بیان ماهیت دین، به بحث دربارهٔ جایگاه مناسب اعتقادات و گزاره‌هایی می‌پردازد که معمولاً محتوای دین را تشکیل می‌دهند. در این باره می‌گوید: برخی از این اعتقادات و گزاره‌ها صرفاً بیان انتزاعی شهودات دینی‌اند و برخی دیگر تأملات آزادی بر دستاوردهای اولیهٔ احساس دینی هستند. او در ادامه، از این منظر به بیان معنای معجزه، الهام، وحی و احساسات ماورای طبیعی می‌پردازد.

معجزه در همهٔ زبان‌ها چیزی جز یک نشانه و علامت نیست و به رابطهٔ مستقیم یک پدیده با امر نامتناهی یا عالم اشاره دارد. معجزه صرفاً عنوانی دینی است برای رویدادی که خود را با این واقعیت، که دیدگاه دینی می‌تواند بر آن غلبه پیدا کند، تطبیق می‌دهد. ... هر قدر انسان متدین‌تر باشد معجزات بیشتری در همه جا می‌بیند. در ادامه شلاپرماخر دربارهٔ خودش می‌گوید که همه چیز برای من معجزه است و نزاع دربارهٔ این‌که چه رویدادهای معینی معجزه محسوب می‌شوند ناشی از ضعف و عدم کفایت احساسات دینی نزاع‌کنندگان است (۱۳، ص: ۴۹).

اما وحی چیست؟ هر نوع شهود اصیل و جدید از عالم. همهٔ افراد باید شهودهای اصیل و جدید خود را بشناسند. هم‌چنین الهام به چه معنایی است؟ این واژه صرفاً عنوانی دینی برای اختیار و آزادی است. هر عملی که به عملی دینی مبدل گردد، هر نوع بازسازی شهود دینی، هر نوع بیان از یک احساس دینی و هر نوع پیش‌گویی دربارهٔ یک رویداد دینی الهام محسوب می‌گردد. این‌ها مفاهیم اولیه و اساسی دین‌اند و وجدان و آگاهی انسان از دین را نشان می‌دهند. این مفاهیم از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند؛ زیرا انسانی که از منظر خودش، دربارهٔ جهان تأمل می‌کند، اگر معجزهٔ خاص خود را نبیند و وقتی که جانش در حسرت نوشیدن زیبایی جهان است، از درون او وحی‌های خاص خودش برنخیزد و کسی که احساس نمی‌کند که روحی الهی او را به سمت خود می‌کشاند تا از روی الهام مقدس سخن بگوید و عمل کند و کسی که دست کم از احساسات خود به عنوان تأثیرات بی‌واسطهٔ عالم آگاهی ندارد، این اشخاص دین ندارند (همان).

همگان، جز تعداد اندکی از برگزیدگان، یقیناً نیاز به واسطه و رهبری دارند که حس دینی آنان را بیدار کند و به آنان یک رویکرد شهودی بدهد. اما این صرفاً مرحلهٔ زودگذری است. هر کس باید خودش با چشمان خود ببیند و خودش در گنجینه‌های دین مشارکت داشته باشد، در غیر این صورت در قلمرو دین جایی ندارد و به چیزی نمی‌رسد (همان، ص: ۵۰).

۷. درباره‌ی الوهیت و خدا

شلایر ماخر ابتدا متذکر می‌شود که عقیده به "بی‌خدایی" و "بی‌دینی" اصلاً تحقق خارجی ندارد. پس از آن، بیان می‌کند که الوهیت از نظر او چیزی جز نوعی خاص از شهود دینی نیست. در ادامه، به بیان نظر خود درباره‌ی خدا (که آن را مترادف با واژه‌ی الوهیت می‌آورد) می‌پردازد. در این باره می‌گوید: برای اغلب مردم، خدا معنایی جز انسانیت اصیل ندارد. انسان نمونه‌ی اصلی خدای آنان است؛ انسانیت همه چیز آنان است. اما انسانیت همه چیز من نیست؛ دین من برای جهانی تلاش می‌کند که انسانیت تنها چیزی از آن است. آیا خدایی که صرفاً انسانیت اصیل است می‌تواند برترین موجود دین من باشد؟ انسان‌هایی که ذهن شاعرانه‌تری دارند خدایشان موجودی فردی است که کاملاً از انسانیت متمایز است. اما من در تکاپوی انواع موجوداتی، حتی بیش از یک موجود واحد هستم که بالاتر و فراتر از انسانیت باشد. پس بدین معنا آیا خدای من چیزی جز یک شهود فردی است؟ اگر بی‌واسطه به سوی عالی‌ترین مفهوم، عالی‌ترین وجود و روح عالم که با آزادی و فهم بر جهان حکومت می‌کند پیش برویم، در این صورت، دین به تصور این موجود بستگی ندارد. دینداری به معنای شهود عالم است و ارزش دین ما به روش شهود ما بستگی دارد. در جایی که عالم خود را به صورت وحدت در عین کثرت برکسی آشکار می‌سازد، هر کس که آن را به همین نحو شهود کند، حتی اگر تصویری از خدا نداشته باشد، دیندارتر است (ص: ۱۳)، (ص: ۵۲). شلایر ماخر پس از بحث درباره‌ی ماهیت دین، در خطابه‌ی سوم خود درباره‌ی نحوه‌ی پیدایش و شکل‌گیری دین سخن می‌گوید. از عنوان این خطابه برمی‌آید که دین با امور بیرون سرشت انسان شکل نمی‌گیرد. ابتدا اظهار می‌دارد که ماهیت دین به گونه‌ای است که به یک زندگی واقعاً انسانی تعلق دارد و باید همیشه فعال و مؤثر باشد و از باطنی‌ترین بخش سرشت ما آغاز می‌گردد. دین با چنین ویژگی‌ای نمی‌تواند در قلمرو تعلیم و تعلم قرار گیرد. بنابراین واژه‌ی "تعلیم" درباره‌ی دین بی‌معنا است. می‌توان عقاید و آموزه‌های خود را در قالب عبارات و کلمات به دیگران منتقل کنیم؛ اما کلمات تنها سایه‌های شهودات و احساسات ما هستند. ما نمی‌توانیم شهود کردن را به دیگران بیاموزیم؛ نمی‌توانیم نیرو و روشی را که به واسطه‌ی آن، نور اصلی عالم را در احساس خود جذب می‌کنیم به دیگران منتقل کنیم (همان، ص: ۵۷). بنابراین از منظر شلایر ماخر، دین امری خودسامان است؛ به عبارت دیگر، شکل‌گیری دین به امور بیرون از سرشت انسان، که اکتسابی و آموختنی باشد، نیست. زیرا ماهیت دین به شهود و احساس برمی‌گردد و احساس هم آموختنی نیست. در این باره می‌گوید: انسان با استعداد و توانایی دینی به دنیا می‌آید. اگر به نحو قهری جلو احساسات او گرفته نشود و اگر رابطه‌ی میان انسان و عالم قطع نشود، مطابق با سرشت فردی

ویژه هر کس، دین در وجود او رشد و توسعه می‌یابد. اما متأسفانه در عصر ما این قطع ارتباط تا حد زیادی رخ داده است، به نحوی که امر نامتناهی از نظر ما دور شده است (۱۳، ص: ۵۹).

شلایرماخر در خطابه چهارم خود، به بحث درباره عنصر اجتماعی دین می‌پردازد. ابتدا متذکر می‌شود که دین ضرورتاً باید اجتماعی نیز باشد. عنصر اجتماعی نه تنها ذاتی انسان است، بلکه در سرشت دین نیز قرار دارد. زیرا انسان نمی‌تواند رابطه خود را با آنچه خود ساخته است قطع کند و در ارتباط دوسویه خود باید آنچه را که در درون او است بیان و منتقل کند. بر این اساس، انسان از دوران کودکی به بعد دغدغه انتقال شهودات و احساسات داشته است. آدمی می‌خواهد که برای احساسات و شهودات خود شاهد و شریکی داشته باشد (همان، ص: ۷۳). از طرف دیگر، برخی از انسان‌ها می‌خواهند آنچه را که به نحو بی‌واسطه به دست نیاورده‌اند از طریق کس دیگری به دست آورند. بنابراین هر نوع بیان دین برای آنان جالب است و در نتیجه، به هر صدایی که آن را دینی تشخیص دهند گوش می‌دهند. اما بر خلاف دیگر مفاهیم، نباید در کتاب‌ها به دنبال مفاهیم دینی گشت. همچنین این نوع ارتباط با باطنی‌ترین جزو انسایت، در محاوره معمولی محقق نمی‌شود. نقل و انتقال در دین باید به سبک عالی‌تری و سبک دیگری از جامعه انجام گیرد. بنابراین دهان کسانی که قلوب آنان سرشار از دین است تنها برای جامعه‌ای گشوده می‌شود که دارای عطایای عالی باشد (همان، ص: ۷۴).

بر این اساس، شلایرماخر (شاید متأثر از کتاب مقدس^۷ و نیز آگوستین) این جامعه را شهر خدا می‌نامد که شهروندان آن با هم متحد، سرشار از احساس و عاطفه مقدس و آماده فهم هر چیزی هستند که دیگران ارائه می‌دهند. هر یک از شهروندان می‌کوشد تا شهودات خود را به دیگران عرضه بدارد و آنان را به قلمرو دین هدایت کند و احساسات خود را در دل آنان بکارد (همان، ص: ۷۵). در این جامعه، هر کسی یک کشیش است، تا بدان جا که دیگران را به حوزه‌ای که خود ساخته است می‌کشاند و خود را به عنوان یک خبره معرفی می‌کند. این جامعه یک قوم و ملت کشیشی و یک جمهوری کامل (اشاره به سفر خروج ۱۹: ۶ و رساله اول پطرس ۲: ۵، ۹) است که هر کسی در آن هم هدایت می‌کند و هم هدایت می‌شود (۱۳، ص: ۷۶). در این جامعه، عارفان، تجربه‌گرایان، موحدان، همه خداگرایان، همه آنانی که از منظری نظام‌مند به عالم می‌نگرند و کسانی که هنوز به نحو ابتدایی یا در خلایق تاریک، عالم را شهود می‌کنند یکی هستند و یک چیز آنان را با هم متحد می‌سازد (همان، ص: ۷۷).

شلایر ماخر در ادامه، این جامعه را کلیسای حقیقی معرفی می‌کند و به نقد تصور سنتی کلیسا می‌پردازد. این مجمع عظیمی که شما (مخاطبان) اتهامات سختی متوجه آن کرده‌اید، در واقع، از این جامعه دینی بسیار دور است. این مجمع صرفاً ترکیبی از مردمی است که تنها در جست و جوی دین هستند و طبیعی است که با جامعه دینی تقابل داشته باشد. در جامعه دینی ارتباط متقابل برقرار است اما در کلیسای معمولی، ارتباط یک طرفه است؛ یعنی همه مردم در پی دریافت کردن اند و تنها یک نفر دهنده است. مردم به نحو انفعالی، تنها به یک روش اجازه می‌دهند که احساساتشان متأثر شود و در واقع، تأثیر و تأثری در کار نیست. می‌توان گفت که آنان فاقد دین مثبت‌اند و دینداری آنان دینداری منفی است (۱۳، ص: ۷۹). در این جامعه، از فهم یا عقیده و عمل و مراعات آداب بیشتر حمایت می‌شود و به شهود و احساسات کمتر توجه می‌شود. بنابراین همیشه تمایل به سوی خرافات و اسطوره‌ها وجود دارد و این بسیار دور از دین حقیقی است (همان، ص: ۸۲). در مقابل، در کلیسای حقیقی، با دین، که عالی‌ترین چیز است، به مثابه هنر برخورد می‌شود و دین آن غنای نامتناهی خود را به هر کسی ارزانی می‌دارد. هر کس به عنوان هنرمند شایسته می‌کوشد تا خود را کامل کند. هر کس می‌داند که خود نیز جزو و مخلوق عالم است، بنابراین به خود به عنوان موضوع شهود دیگران نگاه می‌کند و هر عنصر از انسانیت را که در او شکل گرفته است در معرض دید دیگران قرار می‌دهد. هر امر انسانی مقدس است، زیرا همه چیز الهی است. هر قدر انسان خود را به عالم نزدیک‌تر کند، با دیگران بیشتر ارتباط برقرار می‌کند. انسان تنها از خود آگاهی ندارد، بلکه از دیگران نیز آگاه است (همان، ص: ۹۴).

شلایر ماخر در خطابه ششم، به بحث درباره ادیان می‌پردازد. ابتدا درباره تعدد و تکثر ادیان می‌گوید: تکثر و تمایز ادیان امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. این تکثر درباره کلیسای حقیقی و باطنی نیز صادق است؛ زیرا آن شهودی که اساس دین بود برای افراد مختلف اشکال مختلفی دارد. همچنین تکثر و تعدد کلیسای ظاهری و بیرونی نیز امری آشکار و ضروری است، زیرا از یک طرف، از منظر شلایر ماخر، ادیان موجود در جهان تمثلات و ظهورات دین حقیقی هستند و از طرف دیگر، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که از دین کاملی برخوردار است؛ زیرا انسان موجودی متناهی است و دین امری نامتناهی. بر این اساس، تکثر ادیان ریشه در ماهیت و جوهر دین دارد (همان، ص: ۹۶).

۸. ادیان موجود از منظر شلایرماخر

در واقع، از همین نقطه است که شلایرماخر به ادیان توجه پیدا می‌کند؛ با این بیان که همین ماهیت و جوهر دین، که امری تکثرپذیر است، باید از نوعی تفرّد نیز برخوردار باشد، زیرا بدون تفرّد نمی‌تواند به وجود آمده، به تصور درآید. بنابراین ما باید در جست و جوی تعداد بی شماری از اشکال و صور منتهای و خاص ادیانی باشیم که دین خودش را در آنها آشکار می‌سازد (۱۳، ص: ۹۷). به عبارت دیگر ادیان مختلف هر کدام صورت تفرّد یافته دین حقیقی‌اند. این مطلب را هانس کونگ چنین بیان می‌کند: «امر نامتنهائی در ذات خود و به نحو انتزاعی قابل درک نیست؛ بلکه همواره در امر منتهائی قابل درک می‌شود، یعنی در اشکال گوناگون و بی شماری تجلی می‌یابد. نگاه به جهان همیشه نگاهی شخصی است و هیچ‌یک از نگاه‌های بی شمار را نمی‌توان نادیده گرفت. پس دین باید در ادیان مختلف تفرّد یابد و هر کس که در جست و جوی دین حقیقی است باید ادیان مختلف را درک کند» (۱۱، ص: ۱۶۹). شلایرماخر در ادامه، ادیان مختلف را که در واقع، تجلیات و صورت‌های تفرّد یافته دین حقیقی‌اند، "ادیان مثبت"^۸ می‌نامد و آنها را در مقابل "دین طبیعی"^۹ یا عقلی قرار می‌دهد. دین طبیعی معمولاً حاوی عناصر و روش‌های فلسفی و اخلاقی است، به نحوی که ویژگی بی نظیر دین در آن مجال درخشیدن پیدا نمی‌کند. در این دین، نحوه زندگی مؤدبانه و نحوه سازگاری و تسامح به خوبی مشخص شده است. در مقابل، ادیان مثبت دارای ویژگی‌های فوق‌العاده سخت و چهره‌های مشخص‌اند و همگی مدعی دین واقعی‌اند. اما به نظر بسیاری از مردم، بدون استثنا، عامل فساد و تباهی‌اند و بر این اساس، مورد تنفراند (۱۳، ص: ۹۸).

شلایرماخر در ادامه، با قبول وجود فساد و تباهی در ادیان مختلف، آن را ناشی از این واقعیت می‌داند که امر نامتنهائی جامه ناقص و محدود به تن کرده و به قلمرو زمانی درآمده است، اما با این حال رد پای الوهیت را باید در آنها یافت. بنابراین در این جا می‌بینیم که شلایرماخر از ادیان مثبت در مقابل دین طبیعی ظاهراً مقبول دفاع می‌کند، زیرا دین طبیعی از نظر او دین نیست. در این باره نیز ذکر عباراتی از کونگ خالی از فایده نیست: «از نظر شلایرماخر، دین طبیعی یا عقلی محصول تصنعی تفکر فلسفی است و سرزندگی و بی‌واسطگی دین حقیقی را ندارد؛ بنابراین ... تنها زمانی می‌توان دین را به درستی فهمید که به نحو عام در نظر گرفته نشود، بلکه به صورت ادیان متفرد، عینی و مثبت (پهودیت، مسیحیت، اسلام و غیره) در نظر آورده شود» (۱۱، ص: ۱۶۹). به عقیده شلایرماخر، باید با یک معیار درست، ماهیت واقعی ادیان مختلف را مورد بررسی قرار داد و تمایز میان شکل ظاهر و باطن، عناصر بومی و بیگانه و شکل مقدس و نامقدس آنها را آموخت. با این

بررسی درمی‌یابیم که ادیان مثبت اشکال مشخصی از دین‌اند که در آن‌ها دین نامتناهی خود را در متناهی آشکار می‌سازد. از آن‌جا که دین طبیعی یک ایده نامشخص، ناکافی و جزیبی است، هرگز نمی‌تواند واقعاً وجود داشته باشد و توسعه حقیقی توانایی دینی تنها در ادیان مثبت امکان دارد (۱۱، ص: ۱۰۰). در دین طبیعی، یک دیدگاه واحد درباره شهودات دینی وجود ندارد. بنابراین یک شکل مشخص و واقعاً فردی از دین در کار نیست (همان، ص: ۱۰۹). بنابراین اگر کسی خواهان بررسی دین در اشکال معین آن باشد، باید به ادیان مثبت روی آورد که در آن‌ها هر شهودی واجد محتوای خاص خود است و با دیگر شهودات رابطه خاصی داشته، هر احساسی دایره و تعامل خاص خود را دارد (همان، ص: ۱۱۱). با این حال، وجود ادیان موجود مانع نمی‌شود که هر انسانی مطابق با سرشت و احساس خاص خود، دینی را بیوراند. این که کسی به یکی از ادیان موجود پای‌بند بماند یا دینی خاص خودش تأسیس کند، به نوع شهود او از عالم بستگی دارد (همان، ص: ۱۰۵).

۹. نقد و بررسی

کاملاً آشکار است که در فضای روی‌گردانی از دین، تمام تلاش شلایر ماخر در جهت احیای پدیده دین بوده است. در مقابل تحقق این هدف، او با دو تصور نادرست از دین مواجه بود: دین سنتی مسیحی که نه تنها در میان فرهیختگان، بلکه در میان مردم عادی نامطلوب بود و دیگری دین متافیزیکی یا طبیعی که در میان اغلب اندیشمندان یا فرهیختگان طرفدارانی داشت. دین سنتی به حق، چنان متهم به فسادها و نابسامانی‌ها بود که اصلاً قابل دفاع نبود و دین متافیزیکی نیز از تبیین بسیاری از مسایل حیاتی انسان عاجز بود. لذا در فضای روشنگری، دین و دینداری در آستانه نابودی قرار گرفته بود. شلایر ماخر در برابر دین سنتی مسیحی گفت که دین مجموعه‌ای از اعمال و افعال (دینی یا اخلاقی) نیست، چراکه عمل دین را محدود می‌سازد، در حالی که دین نامتناهی است. هم‌چنین در برابر دین متافیزیکی گفت که کارکرد دین تبیین ماهیت‌ها و علل نهایی جهان نیست. بنابراین از نظر او، یافتن عنصری تازه برای احیای دین و در واقع، آرایه تصویری جدید از دین امری ضروری بود. بر این اساس، به حق باید شلایر ماخر را تحسین کرد که در واقع، طرحی نو در انداخت و انصافاً تا حد زیادی هم در این امر توفیق یافت.

چنان که ملاحظه کردیم، رکن اساسی دین مورد نظر شلایر ماخر، احساس و تجربه باطنی است؛ احساسی که شهود، ادراک بی واسطه یا تجربه دینی نامیده شد. این احساس در واقع، نوعی مواجهه درونی است که او آن را شهود و درک بی واسطه نامید. از آن‌جا که هر احساس و شهودی باید متعلق به چیزی باشد، در اندیشه شلایر ماخر، این متعلق "امر

نامتناهی" نامیده شده است. «از نظر شلایرماخر، تجربه بنیادی انسانی، که تجربه بنیادی دین است، همانا آگاهی از وابستگی مطلق به الوهیت و آگاهی از تسلیم به کسی است که ذات او را نمی‌توان درک کرد» (۱۲، ص: ۲۳۸). بنابراین دین مورد نظر او احساس وابستگی به امر نامتناهی یا مواجهه و ادراک مستقیم امر نامتناهی است. چنان که ملاحظه کردیم، در کتاب *خطابه‌ها* مکرراً بر این مطلب تأکید شده است. در این جا مهم‌ترین مسأله برای شلایرماخر جدا کردن حوزه دین از حوزه فهم و تعقل و قرار دادن آن در قلمرو احساس است. گرچه احساس، خود، نوعی درک مستقیم و بی واسطه است، این درک با تفکر و تعقل منطقی کاملاً متفاوت است؛ بنابراین امری کاملاً شخصی است و برای درستی یا نادرستی آن، هیچ معیار همگانی بیرونی وجود ندارد. شلایرماخر خود بر این امر تأکید داشت و بر این اساس، دین را امری باطنی و ناآموختنی می‌دانست. این جا است که انتقاد هگل به شلایرماخر واقعاً وارد است: الاهیات او بیش از حد انسان مدار و ذهنی است (همان، ص: ۲۳۹). در این جا واقعاً این پرسش مطرح می‌شود که با چه معیار بیرونی می‌توان دینداری را از بی دینی باز شناخت به عبارت دیگر، اگر همگان مدعی داشتن احساس و شهود باشند، اولاً چگونه می‌توان صدق اصل این ادعاها را ثابت کرد و ثانیاً صدق و کذب محتوای آن‌ها به چیست؟

در این جا شاید بتوان به مفهوم "انسانیت" و اهمیت آن در اندیشه شلایرماخر مراجعه کرد. به رغم دشواری تعریف و تعیین معنای انسانیت، می‌توان مراد و مقصود او را از این واژه درک کرد. چنان که گذشت، از بیان شلایرماخر درباره داستان آفرینش آدم، می‌توان فهمید که انسانیت از نظر او به معنای نوعی رفتار خاص است که میان انسان‌ها برقرار است. از نظر او، همین رابطه انسانی موضوع دین است، تا آن جا که می‌گوید دین می‌خواهد امر نامتناهی و نشان و تجلی آن را در انسانیت ببیند. بنابراین تا بدین جا می‌توان گفت که دینداری از نظر شلایرماخر یعنی درک بی واسطه، شهود و احساس این رابطه خاص انسانی. بر این اساس، اگر کسی این احساس را نداشته باشد، دیندار نیست و هرچه این احساس قوی‌تر باشد دینداری قوی‌تر است. در این جا این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدون این شهود و احساس نمی‌توان به مقتضیات انسانیت عمل کرد؟ به عبارت دیگر، اگر کسی به قوانین و اصول انسانیت کاملاً عمل کند چه نیازی به داشتن شهود و احساس دارد؟ این پرسش به نوعی مسأله رابطه میان عمل و نظر را تداعی می‌کند، اما می‌دانیم که دین مورد نظر شلایرماخر فراتر از نظر و عمل است. چنان که گذشت، او معتقد بود که داشتن نظر و عمل بدون دین غروری نابجا است. هم‌چنین از نظر او، کسی که میل به شهود امر نامتناهی ندارد فاقد معیار برای فهم است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اگر کسی دین نداشته

باشد (یعنی فاقد شهود، احساس و تجربه انسانیت باشد) از نظر او، از عمل و حتی فهم درست برخوردار نیست و اگر هم در ظاهر مدعی داشتن آن‌ها باشد، دچار غرور بی‌جا است. این‌جا است که شلایر ماخر (مانند کانت) حوزه دین را از حوزه اخلاق جدا می‌کند و (بر خلاف کانت) دین را بالاتر از اخلاق می‌نشاند.

اما می‌توان این پرسش مهم را از او داشت که آیا واقعاً فاقدان شهود و احساس به اقتضات انسانیت عمل نمی‌کنند و یا اگر هم عمل کنند، صرفاً مدعیان مغروری هستند که نه از روی درک و احساس، بلکه از سر اجبار یا اکراه به آن‌ها عمل می‌کنند؟ دست کم با نشان دادن نمونه‌های نقضی بسیار، می‌توان به این پرسش پاسخ منفی داد. با این حال، به نظر می‌رسد که شلایر ماخر می‌خواسته در فضای بی‌بنیانی اخلاق و رفتارهای انسانی، دوباره انسان‌ها را به یک بنیان نامتناهی بازگرداند که نه با عقل محض، بلکه با احساس و شهود قابل درک است. طبعاً انسان با بازگشت به امر متناهی و درک متناهی بودن خویش، از خودبنیادی، که ویژگی عصر مدرن بود، نجات می‌یابد و این دستاورد کوچکی نیست.

یکی دیگر از مباحث مهم در اندیشه شلایر ماخر، بحث درباره "امر نامتناهی" است. همان که بنیان و اساس دینداری است و اساساً دین و دینداری در ارتباط با آن معنا پیدا می‌کند. اگر دینداری به معنای احساس وابستگی مطلق به امر نامتناهی است، این پرسش که این امر نامتناهی چیست اهمیت محوری دارد. آیا امر متناهی همان خدای ادیان است یا خدای فیلسوفان یا هیچ‌کدام؟ به نظر نمی‌رسد که امر نامتناهی شلایر ماخر همان خدای ادیان ابراهیمی باشد؛ زیرا یقیناً مهم‌ترین ویژگی خدای ادیان، یعنی مشخص و شخص وار بودن را فاقد است. در این باره، خود اظهار داشت که کسانی که ذهنی شاعرانه دارند خدایشان یک موجود فردی است، اما من در تکاپوی موجوداتی حتی بیش از یک موجود، که برتر و فراتر از انسانیت است، هستم. هم‌چنین در جایی سخن از وحدت در عین کثرت می‌گفت. بنابراین می‌توان امر نامتناهی او را نوعی دیدگاه همه خدانگاران^{۱۱} دانست. بر این اساس، در موارد متعددی امر نامتناهی را روح عالم می‌دانست که در همه اجزای جهان حضور دارد و انسان آن را در همه جا شهود می‌کند. بر اساس این مبنا، اظهار داشت که خدای من جز یک شهود فردی نیست؛ همان چیزی که آن را سکونت امر نامتناهی در متناهی نامید. به تعبیر کونگ، این نوع تصور از خدا در واقع، برداشتی مدرن از خدا است؛ یعنی خدا به عنوان وجود مطلق سرمدی که شرط و بنیان همه چیز است و نه برداشت عادی از خدا به عنوان موجودی یگانه در خارج و در ورای جهان (۱۱، ص: ۱۶۷). آشکار است که فهم این تصور از خدا در فضای ادیان ابراهیمی بسیار دشوار است؛ زیرا در سراسر متون این ادیان، خدا موجودی مشخص است که خالق و حافظ جهان است و با انسان‌ها

ارتباط شخص‌وار دارد. بر این اساس، کارل بارت در نقد اندیشه شلایرماخر درباره خدا می‌گوید با سخن گفتن از انسان نمی‌توان درباره خدا سخن گفت (۷، ص: ۶۷۲). در واقع، خدای بارت همان موجود یگانه‌ای است که در ورای جهان است، نه حال در انسانیت و جهان. بر اساس همین مبنا است که بارت شلایرماخر را به انحلال الاهیات در فلسفه متهم می‌کند (همان).

بنابراین امر نامتناهی شلایرماخر همان خدای فلاسفه است که نه خالق و حافظ جهان است و نه می‌توان او را پرستش و ستایش کرد. بر همین اساس، هانس کونگ هنگام بحث و بررسی مفهوم خدا در اندیشه فیلسوفان غربی بارها این پرسش را از آنان پرسیده است. برای مثال، در بحث از همه خداانگاری اسپینوزا می‌گوید که این خدا علتی در خارج یا در ورای جهان نیست؛ بلکه علت درونی همه اشیا است ... این خدای ناشخص‌وار خالق جهان نیست ... خدا همه چیز است و همه چیز خدا ... این همان خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب نیست (۱۰، ص: ۱۳۳). بنابراین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که با فرض ناشخص‌واری خدا یا امر نامتناهی، آیا تجربه دینی که در واقع، تجربه همان امر نامشخص و نامتعیین است دچار ابهام نمی‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا اساساً امر نامشخص و نامتعیین قابل تجربه کردن است؟ گرچه تجربه، شهود و احساس در اندیشه شلایرماخر با فهم تفاوت دارند، در هر حال، این مفاهیم نیز باید یک موضوع و متعلق متعیین و مشخص داشته باشند. این موضوع و متعلق مانند خدای ادیان می‌تواند نامتناهی باشد، اما عدم تناهی به معنای عدم تشخیص و عدم تعین نیست. عدم تشخیص و تعین در واقع، موضوع را به امری موهوم مبدل می‌سازد که حتی نمی‌توان آن را احساس یا شهود کرد.

یادداشت‌ها

- | | |
|--|------------------------|
| 1- Frederick Daniel Ernest Schleirmacher | 2- Pietist |
| 3- Prolegomena to a Future Metaphysic | |
| 4- On Religion: Speeches to its cultured Despisers | 5- piety |
| 6- instruction | 7- positive religions |
| 8- natural religion | 9- humanity |
| | ۱۱- مکاشفه یوحنا ۳: ۱۲ |
| 12- pantheistic | |

منابع

۱. کانت، امانوئل، (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

۲. کانت، امانوئل، (۱۳۷۰)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: نقش و نگار.
۳. لین، تولی، (۱۳۸۱)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران: فروزان.
۴. مک کواری، جان، (۱۳۷۸)، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.
۵. مک گراس، آلیستر، (۱۳۸۴)، *درسنامه الاهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز ادیان.
۶. هوردن، ویلیام، (۱۳۶۸)، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه طاه میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
7. Kant, Immanuel, (1995), *Religion within Boundaries of Mere Reason*, Edited by Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Kung, Hans and Tracy, David, (1989), *Paradigm Change in Theology*, T & T. Clark LTD.
9. Kung, Hans, (1995), *Christianity, Its Essence, History and Future*, Continuum, New York.
10. Kung, Hans, (1980), *Does God Exist?* Doubleday and Company, INC, Garden City, New York.
11. Kung, Hans, (2000), *Great Christian Thinkers*, Continuum.
12. McEnhill, Peter, (2004), *Fifty Key Christian Thinkers*, Routledge.
13. Schleiermacher, Friedrich, (1996), *On Religion*.