

میراث کانت در تجربه دینی شلایرماخر و نقدی بر تفاسیر موجود

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۷

محمد ابراهیم باسط^۱

مریم صانع پور^۱

مهدی معین زاده^۱

میشم سفیدخوش^۲

چکیده

بحث تجربه دینی در میان اندیشمندان مدرن ابتدائاً با طرح احساس وابستگی مطلق از سوی شلایرماخر آغاز شد. چنان که هدف از بحث تجربه دینی در فلسفه دین تحلیلی معاصر ارائه برهانی تجربی برای اثبات وجود خداوند است، بسیاری از پژوهشگران انتظار داشته‌اند احساس وابستگی مطلق شلایرماخر نیز در خدمت همین هدف متافیزیکی یا هستی-خداشناختی بوده باشد. آیا این انتظار و تفاسیر حاصل از آن با آنچه خود شلایرماخر گفته است همخوانی دارد؟ برای روشن‌سازی این مطلب از روشی تاریخی و هرمنوتیکی در این مطالعه استفاده کرده‌ایم. کاربرد روش تاریخی ما را به تأثیرپذیری شلایرماخر از کانت رهنمون می‌شود، به طوری که خواهیم دید اکثر مفاهیم مورد استفاده او عملاً مفاهیم کانتی هستند. کاربرد روش هرمنوتیکی نیز به ما امکان می‌دهد تا احساس وابستگی مطلق را در پرتو الهیات شلایرماخر به مثابه یک کل و همچنین مفهوم دین نزد کانت را در نظام فلسفی کانت به مثابه یک کل مورد توجه قرار دهیم. در پرتو به‌کارگیری این روش‌ها، معلوم می‌شود که تفسیر هستی-خداشناختی از تجربه دینی نزد شلایرماخر یا همان احساس وابستگی مطلق تفسیر قابل قبولی از متن گفته‌های شلایرماخر نیست. او صرفاً توصیفی از خودآگاهی ارائه کرده که به مثابه توصیف امکان تبدیل شدن به برهانی برای اثبات وجود خدا را ندارد.

کلیدواژه‌ها

شلایرماخر، کانت، تجربه دینی، برهان اخلاقی، احساس وابستگی مطلق

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، گروه فلسفه دین، پژوهشکده حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (baset84@live.com)
۲. استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (saneapour@ihcs.ac.ir)
۳. استادیار گروه فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (dr.moinzadeh@yahoo.com)
۴. استادیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (msefidkhosh3@yahoo.com)

۱. مقدمه

در بسیاری از پژوهش‌هایی که به زبان فارسی درباره مفهوم تجربه دینی نزد شلایرماخر صورت گرفته، غلبه تفسیرهای متکی بر الهیات متافیزیکی یا هستی-خداشناسی بسیار مشهود است. اگر متافیزیک بحث در باب وجود و عوارض آن باشد، بر همین سیاق الهیات متافیزیکی یا هستی-خداشناسی نیز گونه‌ای بسیار رایج از الهیات است که در آن مبحث وجود بر هر مبحث دیگری اولویت می‌یابد. در این نوع از الهیات، پرسش‌های اصلی از این دست است: آیا خدا وجود دارد؟ آیا نفس وجود دارد؟ آیا جهان آخرت وجود دارد؟ غلبه الهیات هستی‌شناختی در بحث تجربه دینی موجب می‌شود مهم‌ترین سؤال در مورد تجربه دینی این بشود که «آیا با تجربه دینی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟» این همان پرسشی است که اکثر منابع فارسی تلاش کرده‌اند بر مبنای آثار شلایرماخر بدان پاسخ مثبت بدهند، و چون از ابتدا فرض نادرستی در مورد الهیات او داشته‌اند در این مسیر دچار تعارض‌هایی شده‌اند که در نتیجه آن یا دست به نقد شلایرماخر زده‌اند، یا دست به توجیه او. به نظر ما، شلایرماخر بیشتر در پی طرح یک الهیات مبتنی بر احساس دینی بود، و برای رسیدن به آن از روش توصیف آگاهی استفاده کرد. این سوءبرداشت وقتی اهمیت خود را بیشتر آشکار می‌کند که توجه کنیم شلایرماخر بنیان‌گذار الهیات لیبرال مدرن از مهم‌ترین شاخه‌های الهیات مدرن است، و تجربه دینی یکی از مفاهیم سازنده رشته فلسفه دین به حساب می‌آید، و لذا این سوءبرداشت می‌تواند ما را از فهم درست بخش مهمی از الهیات و فلسفه دین معاصر محروم سازد.

تعبیر هستی-خداشناسی^۱ از اصطلاحات مطرح‌شده در فلسفه دین قاره‌ای است. مورنی جوی، در فلسفه دین و فلسفه قاره‌ای، یکی از ویژگی‌های فلسفه دین قاره‌ای را زیر سؤال بردن هستی-خداشناسی می‌داند (نک. جوی ۱۳۹۷، ۲۳). نخستین بار هایدگر بود که در تأملات خویش در باب هستی این تعبیر را رواج داد. چنان که جوی (۱۳۹۷، ۳۵) می‌گوید، «به زعم هایدگر، هستی‌خداشناسی اصولاً محصول یکی دانستن نابجای خدای مسیحی با مفهوم یونانی بنیادین هستی بود». طرد هستی-خداشناسی در قالب تعابیر دیگری مانند «دین پس از متافیزیک» یا «الهیات بدون متافیزیک» نیز بیان شده است. مارک رثال (Wrathall 2003) کتابی را با همین عنوان دین پس از متافیزیک منتشر کرده که مجموعه

مقالاتی از نویسندگان مختلف درباره دیدگاه فیلسوفان معاصر راجع به وضعیت دین بدون متافیزیک است. به این ترتیب، گفتمان دین بدون متافیزیک یا طرد هستی‌خداشناسی بخش مهمی از ادبیات فلسفه دین معاصر را در قالب موافق و مخالف به خود اختصاص داده است.

ولی به رغم معاصریت این بحث به طور رسمی، پیشینه وزمینه آن را می‌توان تا فلسفه کانت عقب برد. به نظر می‌رسد ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) اولین کسی است که تلاش کرد هستی-خداشناسی یا الهیات متافیزیکی را بی‌اعتبار سازد، آن هم نه از حیث مدعیاتش، بلکه از حیث مسائلس. در واقع او گفت پرسش از وجود خدا یا پرسش از وجود جهان آخرت در عقل نظری ناممکن است. در این مقاله معتقدیم فردریش شلایرماخر در این موضوع با کانت هم‌نظر بوده است. این یعنی کلیت دستگاه الهیاتی شلایرماخر همسو با الهیات کانتی بوده است. این شباهت عمده ما را به شباهت‌های دیگر بین شلایرماخر و کانت رهنمون می‌شود. برای مثال، مفاهیم پرکاربرد در الهیات شلایرماخر از جمله احساس، آزادی، مطلق، بی‌واسطگی، خودآگاهی همگی در فلسفه کانت آمده‌اند. همچنین، اتخاذ رویکردی اخلاقی به دین و ابتدای دین بر احساس نیز ابتدائاً از سوی کانت مطرح شده است. بنابراین، خلاصه سخن ما در مقاله پیش رو این است که اولاً علت بروز اشتباه تفسیری در فهم تجربه دینی نزد شلایرماخر بی‌توجهی به الهیات غیرمتافیزیکی اوست؛ و ثانیاً برای فهم اولیه الهیات غیرمتافیزیکی باید به کانت رجوع کرد، که در اینجا از قضا می‌فهمیم شلایرماخر در باقی مباحث نیز همسویی‌های چشمگیری با او داشته است.

درباره روش مقاله حاضر گفتنی است که چون موضوع پژوهش ما در حدود تاریخ فلسفه است، روش ما به ناگزیر باید مطابق روش‌های رایج در تاریخ‌نگاری اندیشه باشد. منظور این است که برای روشن شدن معنای تجربه دینی نزد شلایرماخر آن را صرفاً در بستر آثار خود او بررسی نکرده‌ایم، بلکه به تحولات فکری تاریخی منتهی به شکل‌گیری این مفهوم نیز توجه داشته‌ایم، و البته منظور ما مشخصاً ریشه‌های این مفهوم در اندیشه‌های کانت است. فرض روش تاریخی این است که می‌توان ماهیت اندیشه‌ها را تا حدی بر مبنای تاریخچه آنها فهمید. بر این پایه، اگر بتوانیم تاریخچه اجزای سازنده مفهوم تجربه دینی شلایرماخر را مشخص کنیم، که عمدتاً در فلسفه کانت تکوین یافته‌اند، می‌توانیم خود این

مفهوم را نیز بهتر بفهمیم. علاوه بر این، نوعی روش هرمنوتیکی نیز ما را در پیشبرد مطالعه هدایت کرده است؛ به این ترتیب که برای فهم دین نزد کانت به طرح کلی او برای فلسفه‌اش توجه کرده‌ایم، و همچنین آن را بعضاً با اجزای دیگر دستگاه فلسفی‌اش مقایسه کرده‌ایم، همین طور در مورد شلایرماخر، و لذا با یک دور هرمنوتیکی بین اجزاء و کل تلاش کرده‌ایم به تفسیر بهتری از گفته‌های کانت و شلایرماخر برسیم. با اتکا بر همین دو روش تلاش می‌کنیم نقدی بر تفاسیر موجود از تجربه دینی نزد شلایرماخر ارائه کنیم و همچنین تفسیر مورد نظر خودمان از آن را توضیح دهیم.

در سه بخش بعدی مقاله، ابتدا به کانت و گفته‌های او در زمینه الهیات می‌پردازیم و سعی می‌کنیم نارسایی تفاسیر موجود را نشان دهیم؛ سپس همین کار را در مورد شلایرماخر و گفته‌های او در مورد تجربه دینی انجام خواهیم داد؛ و در بخش آخر مقاله نیز روایت خود شلایرماخر از تجربه دینی در کتاب ایمان مسیحی را بیان می‌کنیم.

۲. کانت و تغییر الهیات نظر پردازانه به الهیات غیر متافیزیکی

۱-۲. تلقی رایج از الهیات کانتی و دو خطای مهم در آن

چنان که می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین دستورکارهای فلسفه کانت مبارزه با متافیزیک سنتی بود،^۲ و در میان مباحث متافیزیک سنتی، تلاش او برای نشان دادن بی‌اعتباری براهین سنتی اثبات وجود خدا یا به تعبیر خودش «الهیات نظر پردازانه»^۳ زبانزد است. اما کنار گذاشتن این بخش از متافیزیک سنتی قطعاً واکنش‌هایی را از سوی متألهان در پی داشت؛ منازعاتی که کانت با دانشکده‌های الهیات و نمایندگان دین در حاکمیت زمان خود پیدا کرد و ماجرای معروف سانسور کتاب دین در محدوده عقل تنهای^۴ او مثال‌هایی از این واکنش‌های سلبی هستند. با این حال، همه واکنش‌ها سلبی نبودند، و متألهان و فیلسوفانی پیدا شدند که با پذیرش مواضع کانتی تلاش کردند فلسفه و الهیات را در دوران پساکانتی معنایی دوباره کنند. الهیات لیبرال شلایرماخر را باید از این قسم دانست، شلایرماخر مفاهیمی را از فلسفه کانت وام گرفت، تغییراتی در آنها داد، و طرحی نو در الهیات انداخت.

در منابع فارسی، به درستی به تأثیرپذیری شلایرماخر از فضای حاصل از اندیشه کانتی درباره دین و الهیات اشاره شده است. صمیمی و گندمی (۱۳۹۶، ۳۰۷) با تعبیری عام

گفته‌اند: «آرای شلایرماخر و هگل را در باب دین می‌توان دو واکنش متفاوت به یک امر واحد یعنی فلسفه سنجشگری کانت دانست». یا اسماعیلی و جوادی (۱۳۹۴، ۱۳) بیان کرده‌اند که «برهان تجربه دینی» شلایرماخر به «برهان اخلاقی» کانت شباهت دارد. عباسی (۱۳۹۰، ۷۲) معنای شهود نزد شلایرماخر را به نوعی کانتی می‌داند: «شلایرماخر مفهوم شهود را به معنایی بسیار نزدیک به معنای شهود نزد کانت به کار می‌برد با این تفاوت که 'شهود' نزد شلایرماخر وسیع‌تر بوده و شهود دینی را هم شامل می‌شود».

در کنار این اشاره‌های صحیح به تأثیرپذیری شلایرماخر از فضای پساکانتی حاکم بر آن دوران، به نظر ما دو اشتباه مهم در تفسیر منابع فارسی از آرای خود کانت در زمینه الهیات وجود دارد، که اصلاح آنها ما را در فهم تجربه دینی نزد شلایرماخر یاری خواهد کرد: (۱) این که می‌گویند کانت می‌خواست در عقل عملی راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند؛ (۲) این که می‌گویند کانت دین را ذیل اخلاق قرار داد یا دین را به اخلاق فروکاست. برای روشن شدن مطلب، نخست شواهدی از بیان این دو مدعا در منابع فارسی را ذکر می‌کنیم، و سپس نشان می‌دهیم که چرا این دو مدعا نمی‌توانند درست باشند.

اسماعیلی و جوادی (۱۳۹۴، ۱۳) مدعای اول را چنین بیان کرده‌اند: «شلایرماخر راهی را برای رسیدن به خدا پیموده است که با برهان اخلاقی کانت در اثبات وجود خداوند شباهت دارد». در مقاله عباسی (۱۳۹۰، ۶۸) مدعای دوم را چنین می‌یابیم: «پیش از شلایرماخر دین نزد کانت ذیل اخلاق ... قرار گرفته بود»، یا در مقاله‌ای دیگر می‌خوانیم: «کانت ... اخلاق را پایه‌ای برای اثبات دین تلقی می‌کرد» (کامرانی و دیگران ۱۳۹۰، ۱۲۲). اما بهترین نمونه متن زیر است که در آن هر دو مدعا یکجا آمده است:

پس از رواج افکار کانت در نقد عقل محض، این اندیشه که از راه عقل نظری نمی‌توان دربارهٔ بود و نبود خداوند و اسماء و صفات او سخن گفت مقبولیت عام یافت و ضعف راهی که کانت با توسل به عقل عملی، موسوم به برهان اخلاقی، برای اذعان به واقعیت خداوند گشود نتوانست جانشین براهین سنتی منزوی‌شده در ادای وظیفهٔ اثبات وجود خدا گردد؛ هرچند زمینهٔ مناسبی برای رشد رویکرد تحویل دین به اخلاق پدید آورد. (پازوکی و شیروانی ۱۳۷۹، ۱۲۳)

علاوه بر چهار پژوهش فوق، این دو مدعا در سایر پژوهش‌ها نیز نوعاً به چشم می‌خورد و

رهیافت حاکم بر این پژوهش‌ها را آشکار می‌سازد. منظور از رهیافت حاکم همان رهیافت هستی‌خداشناسانه است، که در اخلاق کانت به دنبال برهانی برای اثبات وجود خدا می‌گردد و، به سبب اهمیت «وجود»، تصور می‌کند اگر اخلاق قادر به این کار باشد، دین مرهون اخلاق خواهد شد و ذیل آن قرار خواهد گرفت.^۱

۲-۲. آیا «برهان اخلاقی» کانت معطوف به اثبات وجود خدا است؟

همان گونه که دیدیم، تعبیر رایجی از «برهان اخلاقی» کانت وجود دارد که می‌پندارد این برهان در راستای اثبات وجود خداست. ما با دلایل و شواهد زیر در این تعبیر تردید روا خواهیم کرد.

۱. اولین شاهد ما برای نقض این دیدگاه که کانت «برهان اخلاقی» برای اثبات وجود خدا ارائه کرده، گفته‌های صریح خود او در این باره است. برای مثال، در متن زیر، او می‌گوید خدایی که در اخلاق از آن سخن می‌گوییم صرفاً در درون اخلاق کاربرد دارد و نباید آن را به ایده خدا ربط دهیم، و بنابراین نباید از الهیات اخلاقی نتایج متافیزیکی بگیریم:

الهیات اخلاقی صرفاً کاربردی درون‌ماندگار دارد [در درون اخلاق]، یعنی تنها به کار ایفای رسالت ما در این جهان می‌آید چرا که با نظام کل‌غایات سازگار است، نه این که بخواهیم به نحوی خیال‌پردازانه یا حتی ناپارسایانه ... آن را با ایده یک موجود برین [خداوند] پیوند بزنیم. (Kant 1998, B 847)

برهان اخلاقی، بماهو برهان، باید تابع منطق و ابژکتیو باشد، اما کانت تصریح دارد که راه رسیدن او به خدا در اخلاق نه منطقی است و نه ابژکتیو:

نه، این اعتقاد منطقی نیست، بلکه یقین اخلاقی است، و چون بر مبانی سوژکتیو (گرایش اخلاقی) استوار است، حتی نباید بگوییم که «این اخلاقاً یقینی است که خدایی در کار است»، و مانند آن، بلکه باید بگوییم «من اخلاقاً یقین دارم»، و مانند آن. (Kant)

^۱. برای مشاهده نسبت دقیق میان اخلاق و دین نزد کانت، همچنین تمایز اخلاق در معنای عام آن (قلمرو آزادی) از اخلاق در معنای خاص آن (باید و نیایدها)، نک. سفیدخوش ۱۳۹۶، که همسو با مطالبی است که در اینجا بیان شد.

(1998, B 857)

نهایت کاری که کانت در عقل عملی انجام می‌دهد این است که نشان دهد خدایی که در ادیان گفته می‌شود مطابق همان چیزی است که در اخلاق بدان نیاز داریم. او به سازگاری و توافق بین مفهوم دینی خدا و نظام غایات در عقل عملی اشاره می‌کند، نه بیشتر: «خرد مفهومی از موجود الهی می‌سازد که اینک ما معتقدیم صحیح است، نه به این دلیل که عقل نظرپرداز ما را نسبت به صحت آن اقتناع کرده است، بلکه به این دلیل که با اصول اخلاقی خرد توافقی تام دارد» (Kant 1998, B 846). و آنچه با اصول اخلاقی خرد توافق دارد صرفاً یک پیشفرض ضروری است، «نه این که [اخلاق] آن را به یک جزم اثبات شده تبدیل کند» (Kant 1998, B 846). بنابراین، خدایی که کانت در عقل عملی بدان می‌رسد، صرفاً در اخلاق کاربرد دارد، سوپراکتیو است، و از قضا با خدای ادیان نیز توافق دارد. پس کانت به هیچ وجه پای «وجود خدا» را به بحث خود باز نمی‌کند، چه رسد به اثبات وجود خدا.

۲. به جز سخنان صریح کانت، هستی‌خداشناسی با سایر اجزای فلسفه کانت و روح حاکم بر فلسفه او نیز سازگاری ندارد. برای مثال، می‌دانیم که «مقولات فاهمه» از ابداعات مهم کانت و در کل نظام فلسفی او بسیار تأثیرگذار است. مهم‌ترین ویژگی مقولات فاهمه این است که صرفاً ساختار ذهن انسان را نشان می‌دهند، و دلالتی بر وضعیت اشیاء فی نفسه ندارند. و دیدیم یکی از منابع فارسی گفته بود کانت تلاش داشت از طریق عقل عملی راهی برای اذعان به «واقعیت خداوند» بگشاید. حال اگر به فهرست کانت از مقولات فاهمه مراجعه کنیم (نک. Kant 1998, B 106)، می‌بینیم که «واقعیت» یکی از این مقولات است، و همین‌طور «وجود» و «عدم». پس واقعیت و وجود و عدم از نظر کانت مانند سایر مقولات فاهمه یکی از ساختارهای ذهن انسان است، نه ویژگی اشیاء فی نفسه. بدین ترتیب، خدا به عنوان شیئی فی نفسه و غیرتجربی نزد کانت اساساً نمی‌تواند متصف به صفت واقعی شود، و همچنین غیرواقعی، و یا موجود و معدوم. اگر کانت برهانی برای واقعیت داشتن خداوند، به عنوان یک امر غیرتجربی، اقامه کرده بود، یا حتی از واقعیت خداوند صحبت کرده بود، کل نظام فلسفی مقولاتش زیر سؤال می‌رفت.

یکی دیگر از ویژگی‌های کلی فلسفه کانت این است که او قلمرو دانستن و ایمان را از هم متمایز می‌داند: «پس من باید دانستن را کنار بگذارم، تا جا برای ایمان باز کنم»

(Kant 1998, B XXX)،^۱ و می‌گفت برهان‌آوری برای امور دینی بی‌فایده است:

از آن انعطاف‌ناپذیرترین جزم‌اندیش می‌پرسم آیا ... برهان وجود خداوند [و روح و آزادی] ... هرگز، پس از آن که در مدارس شما سر برآوردند، توانسته‌اند به گوش مردم برسند یا کمترین تأثیری بر اعتقادات مردم بگذارند؟ هرگز چنین اتفاقی نیفتاده است، و هرگز نمی‌توان انتظار داشت که چنین اتفاقی بیفتد، چراکه فهم عامه انسان‌ها مناسب چنین تأملات دقیقی نیست. (Kant 1998, B XXXII)

حال چرا باید تصور کنیم چنین فیلسوفی دست به کار ارائه برهانی دیگر برای اثبات وجود خداوند شده است؟

۲-۳. آیا کانت دین را به اخلاق فروکاسته است؟

با یک نگاه هستی-خداشناختی، رسیدن از «برهان اخلاقی» کانت به «تقلیل دین به اخلاق» نزد کانت کار دشواری نخواهد بود. در الهیات هستی‌شناختی «وجود خدا» تعیین‌کننده‌ترین جزء دین است، و اگر اخلاق ما را بدان برساند، به معنای آن است که اخلاق مهم‌ترین بخش دین را به ما عرضه می‌کند؛ به این ترتیب، به سادگی می‌توانیم نتیجه بگیریم که دین به اخلاق تقلیل یافته است. ما نشان دادیم کانت برهان اخلاقی اقامه نکرده، و در این بخش نشان می‌دهیم که دین را به اخلاق تقلیل نیز نداده است. اما کانت چه نسبتی بین دین و اخلاق برقرار می‌کند؟

او در بخش‌های مختلفی از آثار خود اشاره‌های متفاوتی به این نسبت کرده است. در یک جا می‌گوید اگر دین و اخلاق را دو دایره در درون هم در نظر بگیریم، دایره درونی اخلاق است و دایره بیرونی دین است، یعنی دین کل اخلاق را در بر می‌گیرد (نک. Kant 2001, 6:12). در جای دیگری مضمون مشابهی را با این بیان می‌آورد که «ذات همه ادیان یقیناً اخلاقی است» (Kant 2007, 7:200). تا اینجا می‌فهمیم که از نظر کانت هسته مرکزی دین اخلاقی است، اما دین چیزهای دیگری هم دارد که پیرامون اخلاق را پُر می‌کند. در یک قطعه مسئله‌انگیز دیگر می‌گوید: «این ایده [خداوند] از اخلاق برمی‌خیزد نه این که مبنای آن باشد» (Kant 2001, 6:5). یعنی خداوند ایده‌ای است که از پی اخلاق می‌آید، و البته اخلاق هم بر دین استوار نیست. این گفته‌های کانت بیشتر ما را به این سمت سوق می‌دهد که بگوییم او، چنان که پژوهشگران مورد بحث ما گفته‌اند، اخلاق را مبنایی برای

دین‌داری می‌داند، یا دین را به اخلاق فرومی‌کاهد. اما این ادعا با یافته‌های بخش قبلی مقاله همخوانی ندارد.

به نظر ما، برای روشن شدن این مسئله باید به طرح کلی فلسفه کانت نظر کنیم و نقش دین را در کل نظام فلسفی او مد نظر قرار دهیم. در نامه مهمی در سال ۱۷۹۳ به شخصی به نام اشتاودلین، کانت می‌گوید:

طرحی که از مدتی قبل برای کارم در حوزه فلسفه محض مهیا کرده‌ام مستلزم پاسخ گفتن به سه مسئله است: (۱) چه چیزی را می‌توانم بدانم؟ (متافیزیک)؛ چه چیزی را باید انجام دهم؟ (اخلاق)؛ به چه چیزی می‌توانم امید ببندم؟ (دین) - که اینها به تبع مسئله چهارمی را پدید می‌آورد، «انسان چیست؟» (انسان‌شناسی) (Kant 1999, 11:429؛ همین مطلب عیناً در سنجش خرد ناب نیز آمده است، نک. Kant 1998, B 833)

پس در عین حال که ذات دین اخلاقی است و دین از پی اخلاق می‌آید، اینها دو حوزه متفاوت هستند که به دو پرسش کاملاً متفاوت پاسخ می‌دهند. این تعارض بین پیوند و جدایی دین و اخلاق را چگونه باید تفسیر کرد؟

به نظر ما، کلید حل این تعارض را باید در یکی دیگر از ایده‌های محوری در کل فلسفه کانت جستجو کرد، یعنی آنجایی که کانت اجزای سه‌گانه ذهن انسان را تفکیک می‌کند، تفکیکی که بعدها شلایرماخر نیز از آن به خوبی بهره‌برداری کرد. کانت می‌گوید قلمرو ذهن انسان سه جزء دارد: «قوة شناخت، احساس لذت و درد، و قوة میل» (Kant 2007, 7:142 fn.). حال باید این تفکیک سه‌جزئی ذهن را با طرح سه‌گانه کانت برای فلسفه‌اش تطبیق دهیم. قاعدتاً پاسخ دادن به این که چه چیزی را می‌توانم بدانم (متافیزیک) در حدود قوة شناخت است؛ پاسخ دادن به این که چه باید بکنم (اخلاق) در حدود قوة میل است؛ و پاسخ دادن به این که به چه چیز می‌توانم امید ببندم (دین) در حدود احساس لذت و رنج قرار می‌گیرد. به علاوه، وقتی این سه‌گانه کنار هم قرار بگیرند موضوع انسان‌شناسی را تشکیل خواهند داد. امید داشتن نه فعلی شناختی است، نه تصمیمی ارادی، بلکه یک احساس درونی است. یعنی اگر کارکرد اصلی دین از نظر کانت تعیین موضوع امیدواری است، دین باید در حدود احساسات درونی ما قرار بگیرد. این مطلب تفکیک بین اخلاق و دین را کاملاً روشن می‌کند، اما چرا کانت این همه بر پیوند دین و اخلاق تأکید کرده است؟

چنان که خود او اشاره می‌کند، عقل عملی می‌تواند به نحوی خودبسنده همه فرامین اخلاقی لازم برای بشر را تعیین کند و «قانونی که حاوی شرط صوری کاربرد آزادی به طور کلی است برای این مقصود کفایت می‌کند» (Kant 2001, 6:5)؛ یا «پیشفرض من این است که هیچ کتابی ... حتی اگر بر خود من وحی شود ... نمی‌تواند چیزی بر دین من بار کند که پیش‌تر به واسطه قانون مقدس درونم [قانون عقل عملی] وظیفه‌ای برای من نبوده باشد» (Kant 1999, 10:179). بنابراین اخلاق برای تعیین دستورات خود نیازی به دین ندارد، یا به عبارتی اخلاق بر دین استوار نیست. با این حال، عقل عملی با پرسشی از تمامیت خودش مواجه است که خودش توان پاسخ دادن به آن را ندارد، چون فراتر از حیطه دستورات اخلاقی است. آن پرسش این است: «بالاخره فایده این کردارهای درست ما چیست؟» (Kant 2001, 6:5). برای پاسخ گفتن به این پرسش، عقل عملی ناگزیر به مفروض گرفتن خیر برین و تحقق آن می‌شود، اما تحقق خیر برین نیازمند ابژه‌ای است که خود برترین خیر باشد، و همچنین جهانی دیگر که در آن خیر برین محقق شود، چون این جهان ظرفیت تحقق خیر برین را ندارد. اما این فرض هرگز نباید عقل عملی را فریب دهد که می‌تواند از عقل نظرپرداز برای پاسخ گرفتن کمک بگیرد:

پس من حتی نمی‌توانم خدا، آزادی و جاودانگی را به خاطر کاربرد عملی ضروری خردم فرض بگیرم مگر این که همزمان خرد نظرپرداز را از تمایزش به بصیرت‌های گراف [متافیزیکی] محروم سازم. (Kant 1998, B XXX)

در اینجا، عقل عملی، محروم از یاری‌های عقل نظرپرداز، به دین پناه می‌برد، و دین است که به این استیصال عقل عملی پایان می‌دهد، اما نه با ادعایی شناختی یا دستوری اخلاقی، بلکه با طرح یک احساس درونی، با بیان این که می‌توان به تحقق خیر برین امید بست. جایی که اخلاق (دایره کوچک‌تر) به مرزهای خود می‌رسد، دین (دایره بزرگ‌تر) است که آن را حمایت می‌کند و در بر می‌گیرد، و پیوند درونی بین دین و اخلاق شکل می‌گیرد. از یک زاویه دیگر، اگر کانت فکر می‌کرد دین هیچ دستور اخلاقی مازادی بر آنچه در عقل عملی می‌یابیم ندارد، و به گفته پژوهشگران دین را به اخلاق فروکاسته بود، پس چرا اصلاً یک بخش از طرح فلسفه خود را به دین اختصاص داد؟ چرا علاوه بر نقد عقل عملی، دین در محدوده عقل تنها یا همان «نظریه فلسفی دین» را نیز نوشت؟ پاسخ این است که

اخلاق در حدود قوه میل است و دین در حدود احساس، و برای همین پژوهش‌های مستقلی می‌طلبند: «می‌توان گفت که من قویاً به خدا باور دارم؛ اما در این مورد این باور را نباید به نحو اکید یک باور عملی نامید» (Kant 1998, B 855). اما، در عین حال، دین به اخلاق خدمت می‌کند، اگر امیدی که دین می‌دهد نباشد، اخلاق استوار نخواهد شد، و در نتیجه ذات هر دینی اخلاقی است.

ایمان داشتن یعنی اعتماد نامشروط داشتن به این که خداوند کارهای ما را تکمیل خواهد کرد و خیری را که در محدوده قدرت ما نیست فراهم خواهد آورد. (Kant 1999, 10:180)

نشان می‌دهیم که شلایرماخر نیز در همین مسیر گام برداشته است. او نیز تقسیم سه‌جزئی ذهن انسان را همانند کانت می‌پذیرد و همچون او دین را در محدوده احساس قرار می‌دهد. در نتیجه شلایرماخر نیز برای احساس دینی شأن شناختی قائل نمی‌شود که بتوان از آن برهانی برای وجود خداوند استنتاج کرد. همچنین احساس دینی شلایرماخر همچون احساس دینی کانت ارتباط تنگاتنگی با آزادی اراده دارد.

۳. شلایرماخر و تجربه دینی

دو اشتباهی که در تفاسیر منابع فارسی از الهیات کانت به آنها اشاره کردیم با هم همسو بودند، یعنی می‌شد از این که کانت «برهان اخلاقی» اقامه کرده به «تقلیل دین به اخلاق» نزد او رسید. در تفاسیر منابع مورد بحث ما از الهیات شلایرماخر دو نکته وجود دارد که یکی از نظر ما صحیح و یکی ناصحیح است. نکته صحیح این است که (۱) شلایرماخر دین را به احساس تقلیل داده، و نکته ناصحیح این است که (۲) او تجربه دینی را به عنوان برهانی برای اثبات وجود خدا طرح کرده است. ایراد اینجاست که این دو نکته خودشان با هم تعارض دارند. یعنی اگر دین و به تبع آن تجربه دینی مبتنی بر احساس باشد، چون احساس مورد نظر شلایرماخر پیشامفهوم است، و ضمناً هر احساسی شخصی و جزئی است، دیگر نمی‌تواند دست‌مایه برهان‌آوری قرار بگیرد. منابع فارسی، با وقوف بر این تعارض، تلاش کرده‌اند نکته دوم و ناصحیح را فرض بگیرند، و نکته اول و صحیح را به عنوان نقد خود بر الهیات شلایرماخر و نقطه‌ضعفی در اندیشه او مطرح کنند.

۳-۱. تقلیل دین به احساس

این که شلایرماخر دین را به احساس تقلیل می‌دهد چنان در آثار او با تأکید بیان شده که تقریباً کسی نمی‌تواند در آن تردید کند. منابع فارسی نیز به انحاء مختلف این معنا را بیان کرده‌اند. برای مثال گفته‌اند: شلایرماخر از «خودآگاهی دینی ... با تعابیر متفاوتی همچون عاطفه، احساس، ذوق، شهود، الهام و کشف یاد می‌کرد» (کامرانی و دیگران ۱۳۹۰، ۱۲۲). یا در موردی دیگر می‌خوانیم، شلایرماخر در کنار برخی از اندیشمندان غربی «تجربه دینی و عرفانی را فراتر از تمایزات مفهومی و نوعی احساس دانسته‌اند» (اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۸). در واقع منابع در این نکته هیچ اختلاف نظری ندارند، و از نظر ما نیز کاملاً صحیح است.

این برداشت اصولاً از اینجا ناشی می‌شود که او می‌گوید پارسایی، یا همان دین‌داری به معنای عام کلمه،^۷ نه یک نوع شناخت و نه یک نوع عمل است، بلکه «گونه‌ای از احساس یا خودآگاهی بی‌واسطه» است (نک. Schleiermacher 2016, 5). در اینجا با همان تقسیم سه‌جزئی نفس نزد کانت مواجه می‌شویم، که شلایرماخر نیز از آن استفاده می‌کند. حال اگر از او بخواهید که تفاوت این احساس با سایر احساس‌های انسانی را بیان کند، به شما خواهد گفت: «عنصر مشترک در همه تجلیات متکثر دین‌داری، که به سبب آن همگی از سایر احساسات متمایز می‌شوند، یعنی ذات خودهمان پارسایی، این است: آگاهی از مطلقاً وابسته بودن» (Schleiermacher 2016, 12). از ترکیب این دو گفته، او به عبارت مشهور «احساس وابستگی مطلق»^۸ می‌رسد. پس در حالی که کانت در جایی گفته بود «ذات همه ادیان اخلاقی است»، و ما باید با شواهد دیگری می‌فهمیدیم که منظورش این نیست که دین همان اخلاق است، بلکه در واقع ذات دین را یک احساس می‌داند؛ شلایرماخر جای تردیدی باقی نمی‌گذارد و به صراحت و اصرار می‌گوید ذات دین احساس است.

احساس دانستن ذات دین، استلزامات متعددی دارد که در منابع مورد بحث ما به بسیاری از آنها به درستی اشاره شده است. اولین مشخصه احساس دانستن ذات دین این است که اگر تمایز شناخت، عمل، احساس در الهیات شلایرماخر را در ذهن داشته باشیم، آنگاه تمایزی قاطع بین دین با شناخت و عمل ایجاد می‌شود (برای مثال، نک. اسماعیلی و

جوادی ۱۳۹۴، ۱۶؛ کامرانی و دیگران ۱۳۹۰، ۱۲۳؛ عباسی ۱۳۹۰، ۶۵). در بخش ۱-۲ دیدیم که کانت نیز همین تفکیک قلمرو دین از متافیزیک (شناخت) و اخلاق (عمل) را انجام می‌دهد.

اگر احساس را از شناخت و عمل تمییز دهیم، ویژگی دوم احساس دینی یعنی استقلال از مفاهیم یا پیشامفهوم‌ی بودن آن نمودار خواهد شد، چرا که مفاهیم ابزارهای قوه شناخت هستند، نه احساس (برای مثال، نک. اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۱۱؛ پناهی‌آزاد ۱۳۹۵، ۶۳). دقیق‌ترین بیان این معنا در مقاله عباسی (۱۳۹۰، ۷۲) آمده که می‌گوید: «این شهود بی‌واسطه (بی‌مدخلیت تصورات و تصدیقات پیشین) ماقبل نظری و قائم به خود است». خود شلایرماخر وقتی می‌گوید احساس یا «خودآگاهی بی‌واسطه»، منظورش از بی‌واسطگی خودآگاهی همین واسطه نبودن مفاهیم در رسیدن به این آگاهی است. مفهوم واسطه خوردن آگاهی و بی‌واسطگی را باید در فلسفه کانت جستجو کرد، که معتقد است هر گونه شناختی همواره با وساطت صورت‌های شهود (مکان و زمان) و مقولات فاهمه اتفاق می‌افتد. کانت تنها در دو موضع آگاهی بی‌واسطه را تلویحاً و صراحتاً می‌پذیرد، یکی در سنجش خرد ناب در آگاهی از شیء فی نفسه (Kant 1998, B XXXIX-XLI) و یکی در نقد عقل عملی در آگاهی از آزادی (Kant 1996, 5:105-106). که البته رابطه‌ای درهم‌تنیده و دوسویه دارند: آزادی وقتی با مقاومت مواجه می‌شود می‌فهمد چیز دیگری به جز خودش نیز باید در کار باشد، و در عین حال بدون این مقاومت آزادی معنایی ندارد. شلایرماخر نیز وقتی از خودآگاهی بی‌واسطه سخن می‌گوید منظورش همین خودآگاهی از آزادی و یک مقاومت از سوی دیگری است.

در پرتو دو ویژگی بالا، با اطمینان می‌توانیم نتیجه بگیریم که احساس دینی منجر به شناخت نمی‌شود. توجه به این نکته ضروری است که هم کانت و هم شلایرماخر فرق می‌گذارند بین شناخت ابژکتیو و این نوع از آگاهی. ما برای شناخت‌های ابژکتیو خود همواره می‌توانیم دلیلی اقامه کنیم، اما آگاهی از آزادی یا دیگری صرفاً به ما داده شده است، ما خودمان را در کنار دیگری می‌یابیم و خودمان را آزاد می‌یابیم، و هیچ دلیلی هم برای این دو نمی‌توانیم اقامه کنیم، صرفاً این گونه هستیم. شناخت ابژکتیو و قابل دفاع با دلایل عقلی تنها وقتی حاصل می‌شود که ما از مقولات فاهمه بهره بگیریم، یعنی تنها وقتی که بی‌واسطگی را

کنار بگذاریم و به مفاهیم متوسل شویم. اسماعیلی و جوادی (۱۳۹۴، ۲۲) به درستی نتیجه گرفته‌اند که «عواطف مستقل از مفاهیم، اگر وجود داشته باشند، آن چنان بسیط، مبهم و بی رنگ و نشان خواهند بود که یارای تشکیل دادن هیچ شناخت و عقیده‌ای در درون انسان نیستند». شلایرماخر نیز دقیقاً همین را در ذهن داشته و معتقد بوده از احساس دینی نمی‌توان به هیچ گونه شناختی رسید (نک. Schleiermacher 2016, 17). پس چطور می‌توان ادعا کرد شلایرماخر برهان تجربه دینی اقامه کرده است؟ مگر برهان منجر به شناخت نمی‌شود؟

۲-۳. برهان تجربه دینی

دیدگاهی که تجربه دینی را یک برهان اثبات وجود خدا می‌داند، یا به عبارتی روایت هستی‌شناسانه از تجربه دینی، به شکلی دقیق و منسجم در مقاله بابک عباسی (۱۳۹۰) با عنوان «قول به اصالت تجربه دینی چیست؟» از زوایای مختلف بررسی شده است. او نام این دیدگاه را «قول به اصالت تجربه دینی» می‌گذارد و آن را چنین تعریف می‌کند: «قول به اصالت تجربه دینی را فی‌الجمله می‌توان دیدگاهی دانست که قائل به توجیه و/یا بازسازی نظری باورهای دینی بر مبنای تجربه دینی است» (عباسی ۱۳۹۰، ۶۵). البته این تعریف بسیار فنی و محتاطانه است، چرا که از کلمه «توجیه» به جای «اثبات» استفاده کرده و همچنین با عبارت «و/یا بازسازی» حتی به طور ضمنی اشاره کرده است که شاید تجربه دینی به کار توجیه باورهای دینی نیز نیاید و تنها بتوان بر مبنای آن باورهای دینی را «بازسازی» کرد. اما این احتیاط اولیه در تعریف «قول به اصالت تجربه دینی» در قسمت‌های بعدی مقاله کنار گذاشته می‌شود و با قائل شدن به دو معنا برای این «قول»، معنای دوم «قول به اصالت تجربه دینی» چنین تعریف می‌شود: «تجربه دینی مبنایی است برای اثبات یا موجه کردن باورهای دینی و خصوصاً باور به وجود خدا» (عباسی ۱۳۹۰، ۷۰). عباسی همچنین تصریح دارد که «قول به اصالت تجربه دینی» در معنای دوم خود «با فردریش شلایرماخر آغاز می‌شود» (عباسی ۱۳۹۰، ۷۰). بنابراین، مطابق تفسیر ایشان شلایرماخر از تجربه دینی بهره‌برداری هستی‌شناختی برای اثبات وجود خداوند کرده است. منابع فارسی دیگر نیز هر کدام با تعبیر خاص خود همین معنا را بیان کرده‌اند. اسماعیلی و جوادی (۱۳۹۴، ۱۳) ابتدا در این زمینه احتیاط کرده و گفته‌اند فرآیند رسیدن

شلایرماخر از احساس دینی به اثبات وجود خداوند «استدلال‌گونه» است، نه «استدلالی». اما در ادامه مقاله خود احتیاط را کنار می‌گذارند و می‌گویند: «خود این احساس و عاطفه به گونه‌ای است که می‌تواند مبنای آگاهی‌های حصولی و عقلانی و برهانی شود» (اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۱۴). پازوکی و شیروانی (۱۳۷۹، ۱۲۳) «حاکمی از واقعیت بودن تجربه و عینیت داشتن متعلق تجربه دینی» را «پرسشی اساسی و برای اهداف الهیاتی بنیانی» دانسته‌اند. در این میان، پناهی‌آزاد (۱۳۹۵، ۶۶) صادقانه لب انتظارات پژوهشگران از بحث تجربه دینی را چنین بیان کرده است: «اگر نیاز به خداوند حتی به اندازه نصف آنچه غیرمتدینین ابراز داشته‌اند مهم باشد، باز هم پرسش از واقعی بودن خداوند ارزش‌پگیری دارد». یعنی مسئله اصلی پژوهشگران در رابطه با تجربه دینی این است که آیا با آن می‌شود فهمید خداوند واقعیت دارد یا خیر؟ این همان چیزی است که ما در ابتدا آن را نگاه هستی‌شناسانه به تجربه دینی نامیدیم، و چنان که در نقل قول‌های یادشده مشهود است، دغدغه‌های هستی‌شناختی بر عمده پژوهشگران تجربه دینی غالب است. اما باید بین این دغدغه‌ها و تقلیل دین به احساس یکی را انتخاب کرد؛ اگر دین صرفاً احساسی درونی است، نمی‌توان از این احساس برهان به دست آورد.

وضوح این تعارض چنان است که اکثر پژوهشگران نتوانسته‌اند به سادگی از کنار آن بگذرند و در قالب نقد یا توجیه‌های مختلف سعی در حل آن کرده‌اند. اسماعیلی و جوادی در این باره رویکرد انتقادی گرفته‌اند. آنان در انتهای مقاله خود تلاش می‌کنند ویژگی‌های احساس دینی را که در بالا برشمردیم، و مورد اعتقاد خود شلایرماخر بوده‌اند، نفی کنند. برای مثال می‌گویند:

احساس اتکای مطلق به واقعیتی لایتناهی، احساسی آنچنان پیچیده، متعین و روشن است که نمی‌توان استقلال آن را از مفاهیم ناظر به این احساس پذیرفت و لاجرم باید اذعان کرد که این احساس، از مجموعه‌ای از مفاهیم و اعتقادات ناشی شده است. (اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۲۲)

در موضعی دیگر می‌گویند:

احساس وابستگی مطلق وی، تجربه‌ای است که با انضمام نوعی تعقل و استدلال، به خداوند می‌رسد و این، ضعف رهیافتی است که توسل به شناخت‌های غیرعقلی را

نصب‌العین خود قرار داده است. (اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۲۳)

در واقع، این پژوهشگران با رد آنچه خود شلایرماخر در باب احساس دینی گفته است، و خودشان نیز اذعان کرده‌اند که شلایرماخر چنین گفته است، تلاش دارند ادعای او را واجد وجوه هستی‌شناختی جلوه دهند و از دل آن برهانی برای اثبات وجود خداوند بیرون بکشند. در نتیجه این تعارض را به عنوان نقدی بر الهیات شلایرماخر و نشانه ضعف آن معرفی می‌کنند.

عباسی نیز در بخشی از مقاله خود به وجود این تعارض اذعان می‌کند، اما به نوعی در صدد توجیه آن برمی‌آید و تا حدی مسئولیت وقوع تعارض را بر دوش الهیات خود شلایرماخر می‌اندازد: «باید گفت نظریه شلایرماخر در این باره به لحاظ فلسفی فاقد دقت و وضوح و انسجامی است که در آثار نظریه‌پردازان بعدی این مبحث سراغ داریم» (عباسی ۱۳۹۰، ۷۴). سپس جرح و تعدیلی در گفته‌های قبلی خود صورت می‌دهد و می‌گوید: «روشن است که آن معنا از تجربه دینی که در قرن بیستم مطرح شد، خصوصاً به معنای آگاهی تجربی، تفاوت‌های قابل توجهی با احساس اتکای مطلق شلایرماخر دارد (اصطلاح 'تجربه دینی' نیز در آثار او به کار نرفته است)» (عباسی ۱۳۹۰، ۷۴). البته پیش‌تر بیان شد که از دید او شلایرماخر به معنای دوم «قول به اصالت تجربه دینی» باور دارد و این همان معنایی است که فیلسوفان تحلیلی دین در قرن بیستم قبول داشتند.

همین رویکرد در سایر آثار نیز با تعابیر و بیان‌های دیگر تعقیب شده است. پژوهشگران به تعارض میان تقلیل دین به احساس و برهان تجربه دینی پی می‌برند، اما غلبه الهیات هستی‌شناسانه اجازه نمی‌دهد معنایی به جز برهان‌آوری برای تجربه دینی قائل شوند، و ترجیح می‌دهند تقلیل یافتن دین به احساس را رد کنند. الهیات هستی‌شناسانه می‌پرسد اگر تجربه دینی ما را به وجود خدا نمی‌رساند، پس اصلاً چه فایده‌ای دارد؟

ادعای ما دایر بر نادرستی این تفسیر که شلایرماخر می‌خواسته با طرح احساس وابستگی مطلق برهانی برای اثبات وجود خدا فراهم آورد، حرف جدیدی نیست. فقط به عنوان یک نمونه، مترجم و مصحح کتاب ایمان مسیحی شلایرماخر، پل نیمو، در مقدمه خود بر کتاب می‌گوید:

از همان ابتدا، ایمان مسیحی مکرراً گرفتار سوءبرداشت شده است. یکی از رایج‌ترین

سوءبرداشت‌ها این بوده که بخش مقدماتی کتاب را استدلالی عقلی دانسته‌اند که منجر به ایمان مسیحی می‌شود، همان بخشی که در آن «احساس وابستگی مطلق» نقشی محوری دارد. (Nimmo 2016, XII)

اما جدا از این سخن پل نیمو، به عنوان یکی از دانشوران امروزی شلایرماخر، باید در متن آثار شلایرماخر ببینیم منظور او از «تجربه دینی» واقعاً چیست، و چرا یک برهان نیست.

۴. «تجربه دینی» شلایرماخر یا احساس وابستگی مطلق چیست؟

شلایرماخر بحث احساس وابستگی مطلق، را، که بعدها از آن به تجربه دینی تعبیر شد، به طور کامل و دقیق در فصل مقدماتی ایمان مسیحی شرح داده است. او سه کتاب در باب الهیات به معنای عام دارد: درباره دین (۱۷۹۹)، طرح مختصری برای الهیات به مثابه یک حوزه مطالعاتی (۱۸۱۱)، و ایمان مسیحی (۱۸۲۱)، دلیل انتخاب ایمان مسیحی در اینجا این بوده که او در هر سه کتاب از احساس دینی صحبت می‌کند، اما تعبیر «احساس وابستگی مطلق» را، که فنی‌ترین و آخرین تقریر او از احساس دینی است، تنها در ایمان مسیحی به کار می‌برد. تقریر او از احساس دینی در درباره دین تفاوت‌هایی با این تقریر دارد، اما در ویرایش آخر درباره دین (۱۸۳۱) این کتاب را نیز طوری تغییر می‌دهد که با گفته‌هایش در ایمان مسیحی همسو شود (نک. Forster 2017, sec. 11). همچنین، در مقدمه ایمان مسیحی ذکر می‌کند که طرح مختصری برای مطالعه الهیات (۱۸۳۰) بیش از حد کوتاه و موجز است و در ایمان مسیحی این مشکل حل شده است (Schleiermacher, 2016, 1).

می‌توان بحث شلایرماخر در مقدمه ایمان مسیحی را به روش‌های مختلفی باز-صورت‌بندی کرد. اینجا تلاش می‌کنیم با تجزیه عبارت «احساس وابستگی مطلق» به عناصر سازنده‌اش روایت او را باز-صورت‌بندی کنیم. در همین اثنا، دین او به کانت و غیرهستی‌شناختی بودن بحث او درباره تجربه دینی نیز روشن خواهد شد.

۴-۱. احساس

در مورد احساس یا خود-آگاهی بی‌واسطه در بخش ۳-۱ گفتیم که او بر پیشامفهوم و غیرشناختی بودن این احساس یا خود-آگاهی اصرار دارد. به علاوه، احساس نقطه مقابل

عمل است، از این حیث که «من» در آن صرفاً تأثیر می‌پذیرد یا کنش‌پذیر است، یعنی همان تعبیری که کانت در سنجش خرد ناب از احساس دارد (Kant 1998, B 33). تفاوت احساس^۹ با تجربه^{۱۰} نیز در همین جا مشخص می‌شود. احساس وقتی در صورت‌های مکان و زمان و مقولات فاهمه جای می‌گیرد می‌تواند تبدیل به تجربه شود. اما تا پیش از آن صرفاً دلالت بر قوه تأثیرپذیری^{۱۱} ما دارد. بنابراین، احساس کردن از نظر شلایرماخر یعنی ما به صورت بی‌واسطه صرفاً متوجه می‌شویم که چیزی بر ما تأثیر گذاشته است یا، دقیق‌تر، فقط می‌فهمیم تغییر کرده‌ایم، اما چون خودمان نمی‌توانیم این تغییر را ایجاد کرده باشیم، پس حتماً یک دیگری در کار بوده است (Schleiermacher 2016, 12-13). بنابراین، تعیین چیستی این تأثیر و چیستی آنچه بر ما تأثیر گذاشته در خود احساس امکان‌پذیر نیست، بلکه برای این امر مفاهیم شناختی باید به کار گرفته شوند، که شلایرماخر اصرار دارد وارد این مرحله نشود. (این نکته موجب می‌شود نتوانیم «احساس وابستگی مطلق» نزد شلایرماخر را «تجربه دینی» بنامیم، دست‌کم به معنایی که کانت از تجربه مد نظر داشت.)

جالب است بدانیم که دلیل شلایرماخر برای احساس دانستن ذات دین‌داری به هیچ وجه عقلی و استدلالی نیست، بلکه توصیفی و متکی بر فهم عرفی است. او با رجوع به فهم عرفی از دین‌داری بیان می‌کند که ذات دین‌داری نمی‌تواند شناخت یا عمل باشد، به این دلیل ساده که هر کس بیشتر الهیات بداند لزوماً دین‌دارتر نیست، و هر کس دستورهای دینی را بیشتر انجام دهد نیز لزوماً دین‌دارتر نیست. در واقع، صرف شناخت مبادی الهیات دین‌داری محسوب نمی‌شود، بلکه یقین قلبی به گزاره‌های الهیاتی این شناخت را دین‌دارانه می‌کند. همچنین صرف عمل مطابق دین دین‌دارانه نیست، بلکه عملی که با انگیزه‌های دینی انجام شود دین‌دارانه است. این نوع شناخت و این نوع عمل در نهایت به سبب نوع خاص تعینات خودآگاهی در آنها دینی به حساب می‌آیند، یعنی یقین قلبی و انگیزه خیر، که هر دو از احساسی در خودآگاهی‌مان نشئت می‌گیرند (نک. Schleiermacher 2016, 9-10). حداکثر ارتباطی که دین‌داری با شناخت و عمل پیدا می‌کند همین است: «پس هم نوعی شناخت و هم نوعی عمل در دین‌داری وجود دارد، ولی هیچ کدام ذات دین‌داری نیستند» (Schleiermacher 2016, 10).

۴-۲. وابستگی

وابستگی دلالت بر یک ارتباط دارد، و رابطه همواره دو طرف دارد. شلایرماخر در توضیح این که چرا به جز خودمان طرف دیگری را نیز احساس می‌کنیم می‌گوید خودآگاهی شامل بر دو حالت است، یک وضعیت ثابت و یک وضعیت متغیر، یعنی ما هم خودمان را این‌همان می‌دانیم و هم متوجه تغییراتی در خودمان می‌شویم. اما وضعیت متغیر نمی‌تواند نشئت گرفته از وضعیت ثابت باشد، وگرنه نمی‌توانستیم تغییری احساس کنیم. بنابراین حالت تغییریابنده خودآگاهی ما محصول یک دیگری یا غیر است. پس «در خودآگاهی تنها دو عنصر وجود دارد: یکی بودن سوژه برای خودش را بیان می‌کند، دیگری هم‌بودی سوژه با دیگری را بیان می‌کند» (Schleiermacher 2016, 13). پس خودآگاهی به محض این که شروع به تغییر یا فعالیت کند، دیگری را می‌یابد. اما خودآگاهی خودش یک فعالیت و لذا نوعی تغییر یافتن دائمی است،^{۱۲} پس کل بودنش منوط به دیگری است، و دیگری شرط خودآگاهی است. شلایرماخر در اینجا تأکید می‌کند که شناخت ایزکتیو این دیگری موضوع بحث ما نیست، بلکه فقط می‌دانیم که یک دیگری باید در کار باشد (نک. Schleiermacher 2016, 13). این متناظر با همان سخن کانت است که می‌گوید می‌دانیم شیء فی نفسه در کار است، اما نمی‌دانیم چیست.

سوژه در نسبت با دیگری دو حالت دارد، یا متأثر می‌شود یا کنشگری می‌کند. در کنشگری، سوژه اراده آزاد خود را اعمال می‌کند؛ و در تأثیرپذیری، اراده اش محدود می‌شود، یا احساس وابستگی می‌کند. بنابراین، وابستگی نقطه مقابل آزادی است. اینجا می‌بینیم احساس دینی شلایرماخر نیز همبسته مفهوم آزادی است، همان طور که احساس دینی کانت در امتداد و همبسته آزادی بود.

۴-۳. مطلق

برای فهم صفت «مطلق» در اینجا نیز استمداد جستن از دوگانه مشروط/مطلق در فلسفه کانت کمک شایانی می‌کند: مطلق یعنی نامشروط. پس آزادی مطلق و وابستگی مطلق یعنی آزادی و وابستگی نامشروط. ولی ما چه در جهان طبیعت و چه در جامعه با چیزی مواجه نمی‌شویم که وابستگی ما به آن مطلق (یا نامشروط) باشد (نک. Schleiermacher 2016, 13).

15). حتی وقتی صرفاً تحت تأثیر یک ابژه قرار می‌گیریم و کاری روی آن انجام نمی‌دهیم نیز تأثیرگذاری آن ابژه مشروط به ماست، و مشروط به تأثیری است که بر ما می‌گذارد، و گذشته از اینها مشروط به زمان است، پس نمی‌تواند مطلق باشد. لذا سوژه در مواجهه با ابژه‌های متعارف زمانمند هیچ‌گاه احساس مطلقاً وابسته بودن نمی‌کند.

اما اینجا تعارضی وجود دارد: از یک سو، سوژه درجه‌ای از آزادی را در رابطه با هر ابژه زمانمندی احساس می‌کند، و از سوی دیگر، همان‌گونه که در بخش «وابستگی» دیدیم، خودآگاهی به سبب این که ذاتاً فعالیت دارد همواره مشروط به دیگری^{۱۳} است. اگر دیگری نباشد، خودآگاهی نیز نخواهد بود. در واقع خودآگاهی مطلقاً وابسته به دیگری است:

اما خودآگاهی که با همه فعالیت‌های ما همراه است، و بنابراین، چون فعالیت ما هرگز به صفر نمی‌رسد، با کل وجود ما همراه است، و آزادی مطلق را نفی می‌کند [چون فعالیت مشروط به یک دیگری است]، خودش دقیقاً آگاهی از وابستگی مطلق است؛ چون عبارت است از این آگاهی که همه فعالیت‌های خودانگیخته ما از جایی خارج از ما نشئت می‌گیرند. (Schleiermacher 2016, 16)

پس ما یک احساس آزادی نسبی در قبال ابژه‌های زمانمند داریم، اعم از خودمان، جامعه، اجزای جهان، و کل جهان، و یک احساس وابستگی مطلق به دیگری هم داریم. اما هر چه در میان ابژه‌های جهان بگردیم، دیگری یا طرف مقابل احساس وابستگی مطلق را نمی‌یابیم، ضمن این که می‌دانیم کل هستی ما به همین دیگری وابسته است. شلایرماخر می‌گوید بهترین تعبیر برای این دیگری ناشناخته که سرمنشأ هستی ماست و شبیه هیچ چیزی در جهان نیست، همان مفهوم دینی خداوند است.

از کجایی [منشأ] وجود پذیرنده و کشنگر ما، چنان که در این خودآگاهی مضمون است، باید با کلمه «خدا» توصیف شود و در واقع این معنای اصلی این کلمه برای ماست. ... این «از کجایی» جهان نیست، به معنای تمامیت وجود زمانمند، و به طریق اولی یک بخش از جهان نیز نیست. چون ما نسبت به جهان نوعی احساس آزادی داریم ... و بر بخش‌های منفرد آن نیز تأثیر می‌گذاریم. (Schleiermacher 2016, 16-17)

چند نکته در اینجا قابل ذکر است. نکته اول این که شلایرماخر از «وابستگی به مطلق» سخن نمی‌گوید، او درباره «وابستگی مطلق» بحث می‌کند. (چندین منبع فارسی بین این

دو مرتکب خلط شده‌اند، برای مثال، نک. اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۲۲؛ پناهی آزاد (۱۳۹۵، ۶۵). کل بحث شلایرماخر ما را به خدا (مطلق) نمی‌رساند، بلکه صرفاً به یک احساس در درون خودمان می‌رسیم؛ مختصر این که «خدا را احساس نمی‌کنیم»، چه رسد به این که «خدا را تجربه کنیم» یا «بشناسیم». درست است که منشأ این احساس لاجرم باید چیزی غیر از خودمان باشد، اما چون در وضعیتی پیشامفهوم هستیم نمی‌توانیم آن را در چارچوب مناسبات علی قرار دهیم و بگوییم «علت» ماست، یا «وجود» دارد، و به محض این که آن را تحت این مقولات ببریم، وابستگی مطلق را نفی کرده‌ایم، چون با عمل شناخت روی آن کاری انجام داده‌ایم، یعنی در قبالش درجه‌ای از آزادی پیدا کرده‌ایم، که به واسطه وابستگی مطلق مان چنین امکانی برای ما متصور نیست (Schleiermacher 2016، 20). بنابراین، تفسیر هستی‌شناختی از احساس وابستگی مطلق شلایرماخر با مبادی بحث او تناقض دارد.

نکته دوم این که این عدم شناخت مرجع احساس دینی را می‌توان توضیح‌دهنده جزء دیگری از الهیات شلایرماخر یعنی تکثرگرایی دینی او دانست. وقتی مرجع احساس دینی قابل شناخت نیست، و به تعبیری «به کلی دیگر» است (نک. صمیمی و گندمی ۱۳۹۶، ۳۰۲)، نمی‌توانیم بگوییم دقیقاً کدام یک از صورت‌های دین‌داری با آن کاملاً مطابقت دارد. برای همین است که او نسبت ادیان به یکدیگر را همانند نسبت سبک‌های مختلف موسیقی به هم می‌داند (نک. دیباجی و رجیبی ۱۳۹۶، ۶۲). فرض او این است که هر جا دینی می‌بینیم، محصول همین احساس وابستگی مطلق است، اما همانند موسیقی که نزد اقوام مختلف صورت‌های مختلف پیدا می‌کند، احساس دینی نیز در صورت‌های متکثر پدیدار می‌شود:

آنچه شما در میان تُرک‌ها و هندی‌ها در قالب عواطف دینی می‌یابید به همان صورت نمی‌تواند در میان مسیحیان پدیدار شود. یگانگی ذاتی دین‌داری خود را در تکثر عظیم ولایات می‌گستراند ... اگر قرار بود دین را از این جهت با چیزی مقایسه کنم، آن چیز موسیقی بود، که در واقع از باقی جهات نیز بسیار به دین مرتبط است. (Schleiermacher 1893، 50-51)

می‌بینیم که حتی هندی‌ها نیز، که یکتاپرست نیستند، از نظر او به همان معنایی دین‌دار به

حساب می‌آیند که مسیحیان. هرچند از نگاه او، پس از مطالعه انتقادی صورت‌های مختلف دین‌داری، می‌توان دید که مسیحیت به بهترین شکل توانسته است این احساس وابستگی مطلق را به نمایش بگذارد، و سایر ادیان به آن درجه از کمال نرسیده‌اند.

نکته سوم این که، به زعم شلایرماخر، ما احساس می‌کنیم مطلقاً وابسته‌ایم، این را از جایی نتیجه نمی‌گیریم، ما خودمان را مطلقاً وابسته می‌یابیم، درست همان طور که شیء فی نفسه را می‌یابیم و آزاد بودن را می‌یابیم. دلیلی برای این احساس نداریم، این احساس یک امر داده‌شده است. احساس همواره داده‌شده است، کسی با دلیل و برهان به غم و شادی نمی‌رسد، صرفاً خود را غمگین یا شاد می‌یابد. آنگاه در اقدامی «پس از وقوع» تلاش می‌کند این احساسات را توصیف کند. کاری که شلایرماخر در مقدمه ایمان مسیحی انجام می‌دهد از جنس توصیف خودآگاهی است و صرفاً می‌گوید در خودآگاهی چه چیزهایی را می‌یابیم. ضمناً احساس یک امر شخصی و لذا جزئی است. یعنی شلایرماخر حتی نمی‌تواند بگوید همه انسان‌ها چنین احساسی را در خود می‌یابند، مگر با این فرض توجیه‌نشده که خودآگاهی همه انسان‌ها عین هم است. پس فقط می‌تواند احساس خودش را برای ما توصیف کند، و اگر ما نیز این احساس را در خود یافتیم، شاید توصیف او را برای احساس خودمان نیز بپذیریم، شاید هم نپذیریم. منابع فارسی نیز به درستی به توصیفی بودن کار شلایرماخر اشاره کرده‌اند (برای مثال، نک. اسماعیلی و جوادی ۱۳۹۴، ۱۵؛ عباسی ۱۳۹۰، ۷۲). بنابراین خبری از دلیل و برهان ابژکتیو نیست.

۵. نتیجه‌گیری

میراث کانت کمک شایانی به الهیات شلایرماخر کرده است. چنان که هر سه جزء عبارت «احساس وابستگی مطلق» عملاً اصطلاحاتی هستند که پیش‌تر در فلسفه کانت پرورده شده‌اند و توجه به دوگانه‌های احساس/تجربه، وابستگی/آزادی، و مطلق/مشروط در فلسفه کانت، و همچنین بی‌واسطه/باواسطه، در فهم تجربه دینی مورد نظر شلایرماخر راهنماهای مفید، بلکه ضروری هستند. همچنین دیدیم که شلایرماخر در کلیت نظام الهیاتی خود نیز تابع کانت بوده و همانند کانت، الهیات خود را بر احساس بنا کرده است، نه بر اخلاق، و نه بر متافیزیک. از همین رو، هیچ یک دست به کار ارائه برهانی برای وجود خداوند نشده‌اند،

چرا که ساحت دین را نه متافیزیکی و هستی‌شناسانه بلکه از جنس احساس می‌دانستند. به همین دلیل است که به نظر ما اگر منابع فارسی در تفسیر الهیات کانت دچار سوء برداشت نمی‌شدند، احتمالاً در تفسیر شلایرماخر نیز گرفتار خطا نمی‌شدند.

در این مقاله، تلاش کردیم با ربط دادن اجزای مختلف اندیشه شلایرماخر، مثلاً تکثرگرایی دینی به ناشناختنی بودن متعلق احساس وابستگی مطلق، یا اجزای مختلف اندیشه کانت، مثلاً برهان‌آوری برای وجود خدا به نظام مقولات او، از نوعی دور هرمنوتیکی برای تقویت تفسیر خودمان استفاده کنیم. همچنین، با اتکا به روش تاریخی تلاش کردیم با بهره‌گیری از فلسفه کانت به تفسیر روشن‌تری از اندیشه شلایرماخر برسیم.

شلایرماخر با طرح احساس وابستگی مطلق در مهم‌ترین کتاب الهیاتی خود، ایمان مسیحی، اولین منادی بحث تجربه دینی در دنیای مدرن بود. به نظر ما، تفسیر آرای او درباره تجربه دینی در منابع فارسی با نادرستی‌های همراه شده است. عمده این نادرستی‌ها برخاسته از رویکرد هستی‌شناسانه پژوهشگران به الهیات شلایرماخر است، در حالی که نشان داده شد او الهیات خود را صرفاً بر توصیف احساس دینی استوار ساخته است، نه بر ارائه برهانی بر وجود خداوند.

کتاب‌نامه

- اسماعیلی، مسعود، و محسن جوادی. ۱۳۹۴. «بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ماهیت تجربه و معرفت عرفانی». فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم ۶۳: ۷-۲۸.
- پازوکی، شهرام، و علی شیروانی. ۱۳۷۹. «عینیت تجربه دینی از دیدگاه رودلف اُتو». مدرس علوم انسانی ۱۷: ۱۲۳-۱۳۱.
- پناهی آزاد، حسن. ۱۳۹۵. «تبیین و بررسی هستی و چیستی ادراک امر متعالی در تجربه دینی». اندیشه نوین دینی ۴۵: ۵۹-۷۲.
- جوی، مورنی (سروراستار). ۱۳۹۷. فلسفه فاره‌ای و فلسفه دین. ترجمه محمدابراهیم باسط. قم: کتاب طه.
- دیباچی، سید محمدعلی، و هانیه السادات رجبی. ۱۳۹۶. «رابطه تجربه زیبایی‌شناختی با تجربه دینی به روایت آلفرد مارتین و شلایرماخر». پژوهش‌های علم و دین ۸ (۲): ۴۵-۶۵.
- صمیمی، نادر، و رضا گندمی نصرآبادی. ۱۳۹۶. «بررسی انتقادات هگل از تجربه دینی

شلایرماخر. «فلسفه دین ۱۴ (۲): ۲۸۷-۳۰۹». سفیدخوش، میثم. ۱۳۹۶. «احیای شناخت‌شناسانه ایمان در روشن‌اندیشی کانتی با تمرکز بر نسبت ایمان و دانش». پژوهش‌های علم و دین ۸ (۲) (در دست انتشار). عباسی، بابک. ۱۳۹۰. «قول به اصالت تجربه دینی چیست؟» پژوهش‌های فلسفی ۱۹: ۵۹-۸۶. کامرانی، سمیه، و علیرضا قائمی‌نیا، و ولی‌الله عباسی. ۱۳۹۰. «شلایرماخر و گوهر دین». قبسات ۶۲: ۱۲۱-۱۳۲.

کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۳. سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
 Forster, Michael. 2017. "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/schleiermacher/>>.
 Giovanni, George di. 2001. "Translator's Introduction," in *Religion and Rational Theology*, by Immanuel Kant. Cambridge University Press.
 Kant, Immanuel. 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge University Press.
 Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press.
 Kant, Immanuel. 1999. *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge University Press.
 Kant, Immanuel. 2001. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni. Cambridge University Press.
 Kant, Immanuel. 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Gunter Zoller and Robert b. Loudon. Cambridge University Press.
 Nimmo, Paul T. 2016. "Introduction to the Third Edition," in *The Christian Faith*, by Friedrich Schleiermacher, 3rd edition. Bloomsbury T&T Clark.
 Schleiermacher, Friedrich. 1990. *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, Translation of the 1811 and 1830 editions With Essays and Notes by Terrence N. Tice. The Edwin Mellen Press.
 Schleiermacher, Friedrich. 1996. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Translated and edited by Richard Crouter. Cambridge University Press.
 Schleiermacher, Friedrich. 2016. *The Christian Faith*. 3rd edition with an introduction by Paul T. Nimmo. Bloomsbury T&T Clark.
 Wrathall, Mark A. (ed.). 2003. *Religion after Metaphysics*. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

۱. ontotheology. شایان ذکر است که کانت نیز از این واژه استفاده کرده است، اما در اشاره به برهان وجودی، و در معنای مورد نظر ما در اینجا آن را به کار نبرده است (برای مثال، نک. Kant 1998, B660).

۲. البته کانت معتقد است متافیزیک پیش از فلسفه او دچار زوال شده بود، چنان که وضعیت متافیزیک پیش از خود را به «میدان جنگ» تشبیه می‌کند و می‌گوید نوعی «آنارشی» بر آن حاکم است (برای

مثال، نک. (Kant 1998, A VIII). در نتیجه، تلاش خود را به نوعی نجات متافیزیک می‌داند، اما آنچه در نهایت ارائه می‌کند، شباهتی به متافیزیک سنتی ندارد. در واقع او دستورکار متافیزیک را از وجود به شناسایی حدود قوه شناخت انسان یا نوعی معرفت‌شناسی تغییر می‌دهد.

3. speculative theology

۴. برای مطالعه این ماجرا می‌توانید به مقدمه روشنگر جورج جووانی بر دین در محدوده عقل تنها مراجعه کنید. جووانی در همان مقدمه می‌گوید عنوان مورد نظر کانت برای این کتاب «نظریه فلسفی دین» بود، اما عبارت «تنها در محدوده عقل» را در عنوان آورد تا به جای دانشکده‌های الهیات دانشکده‌های فلسفه داورى کنند که آیا کتابش باید سانسور شود یا خیر (نک. (Giovanni 2001, 41 ff).

۵. تأکیدها (ایرانیک‌ها) در همه نقل‌قول‌های مقاله از ماست.

۶. در همه نقل‌قول‌های این مقاله از سنجش خرد ناب، از ترجمه دقیق میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی کمک گرفته شده است (نک. کانت ۱۳۸۳)، اما مینا را ترجمه انگلیسی گایر گذاشته‌ایم و به آن ارجاع داده‌ایم (نک. (Kant 1998).

۷. از نظر شلایرماخر، اگر همه شکل‌های موجود و متفاوت جماعت‌های دینی را در مجموع در نظر بگیریم، به پدیدار کامل دین‌داری یا پارسایی (piety) در سرشت انسان می‌رسیم (نک. (Schleiermacher 2016, 5).

8. feeling of absolute dependence

9. sensation

10. experience

11. receptivity

۱۲. کانت نیز، در انسان‌شناسی، اندیشیدن را با فعالیت یکی می‌داند (نک. (Kant 2007, 7:141).

۱۳. در این موارد در متن شلایرماخر دیگری با حرف بزرگ شروع می‌شود، Other، و دیگری بزرگ در الهیات اصولاً دلالت بر خداوند دارد. ما نیز دیگری در این معنا را پررنگ نوشته‌ایم.

