

شلایر ماخر و تجربۀ دینی

دکتر مجتبی زروانی*

چکیده

فردریک شلایر ماخر با توصیف جوهر دین به عنوان پدیده‌ای که حاصل معرفت - چه علمی و چه فلسفی - نیست و نیز نباید آن را در معنای اخلاقی جستجو کرد و آن را نباید حاصل هیچ استدلالی دانست، تأثیر ماندگار و تازه‌ای بر الهیات پروتستان نهاد. به نظر او جوهر دین در احساس دینی خاصی که احساس وابستگی مطلق است، یافت می‌شود. او بر این باور است فلسفۀ دین بی حاصلی که در «دئیزم» مطرح است و دگماهایی که کلیسا از آن خبر می‌دهد، در حقیقت دین نیست. دین حقیقی یعنی شهود بی‌واسطه وجود جمعی همه جهان کرانمند در آن وجود و به واسطه آن وجود بی‌کران و درک همه اشیا‌ی زمانمند در وجودی لایزال. دین حقیقی احساس و شنیدن این وجود بی‌کران است.

واژگان کلیدی

تجربۀ دینی؛ وابستگی مطلق؛ الهیات؛ شلایر ماخر؛ دین.

zurvani@ut.ac.ir

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

نامه حکمت، شماره ۸ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵
Name-Ye Hekmat, No. 8 - Autumn & Winter 2006

مقدمه

فردریک دانیل ارنست شلایرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) در بروسلاو زاده شد و در مکتب الهیاتی «موراوین»^۲ ها پرورش یافت. ورود او به دانشگاه هال^۳ که مرکز الهیات رادیکال آلمان بود (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، زمیغ آشنائی اش را با فلسفه کانت فراهم کرد. اندیشه‌های کانت تأثیر زیادی در افکار شلایرماخر بجا گذاشت، گرچه او هرگز از نقد فلسفه کانت دست نکشید و همواره از توجیه عقلانی کانت از دیانت مسیحی خرده می‌گرفت. آشنائی شلایرماخر با رمانتیست‌های عصرش نیز در تحول افکار او مؤثر بود. تأثیر فردریک شلگل^۴ در این میان قابل توجه است. این آشنائی سبب گردید او عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری را به پرسش بگیرد و به دنبال آن به نیروی احساس به ویژه در حوزه دین اهمیت دهد. عصر شلایرماخر عصر تهدید و بحران راست دینی سنتی مسیحی بود. تهدیداتی که مسیحیت با آن مواجه بود، محصول رنسانس، علم‌گرایی و روشنگری بود. رنسانس زمینه‌های باز اندیشی کتاب مقدس را فراهم ساخت و نارضایتی‌هایی را نسبت به کلیسا به وجود آورد. فلسفه جدید و به ویژه فلسفه کانت اعتبار براهین اثبات وجود خدا را که دست‌کم از زمان توماس آکوئینی پای الهیات مسیحی بود، مخدوش ساخت. رشد علوم طبیعی و ظهور اندیشه‌های کپرنیکی با جلب توجه مردم به سوی خود، موجب شدند تا دین، به ویژه مسیحیت، مرکز اعتراض و بی‌توجهی نسبت به علم قلمداد شود و به همین دلیل اعتبار خود را از دست بدهد. دئیزم^۵ و ظهور الهیات طبیعی نیز مسیحیت را با بحران مواجه ساختند (رک. هوردن، ۱۳۶۸، ص ۲۸ و بعد). در چنین شرایطی بود که شلایرماخر به میدان آمد و کوشید تا با طرح تازه‌ای از نظریه دینی، دین و مسیحیت عصر خود را از بن بستی که گرفتار آن شده بود، خارج سازد.

ذهن شلایرماخر با دو مسئله درگیر بود: نخست آنکه «دین» چیست؟ و دیگر آنکه «مسیحیت» کدام است؟ پیش از شلایرماخر دست‌کم از دو روش برای پاسخ به این پرسش‌ها استفاده می‌شد: روشی که بر پائے اعتقاد به وحی بودن کتاب مقدس و حجیت گزاره‌های وحیانی آن استوار بود؛ و دیگر روش فلسفی که از آکویناس به این سو در الهیات مسیحی کاربرد داشت و پایه‌گذاران الهیات طبیعی و دئیست‌ها نیز از این

روش بهره می‌بردند. شلايرماخر کوشید تا با رفع نقاط ضعف این روش ها و طرح روش تازه‌ای پاسخ دو مسأله پیش روی خود را بیابد (رک. براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹). روش شلايرماخر هم سنتی و هم نوگرایانه است. کسانی او را به سبب روش خاص او، چه در الهیات و چه در تفسیر علمی دین آغازگر عصر تازه ای می‌دانند (Mackintosh, 1937, p. 36). پیتر برگر^۶ روش او را استقرائی خوانده و بر این باور است که هر کس در پی بازسازی وضعیت دین در دنیای کنونی است، باید راه شلايرماخر را در حجیت بخشیدن به تجربه دنبال کند (Berger, 1979, pp. 64-65).

۱. تجربۀ ديني

تا پیش از شلايرماخر در دیدگاه سنتی مسیحی وحی حاصل تجربۀ انسان‌های برگزیده بود. از این پس این فکر که دین نه حاصل تجربۀ انسان‌های برگزیده بلکه پیامد تجربه‌ای است که به طور بالقوه در درون همه انسان‌ها وجود دارد، مطرح گردید. این دیدگاه در تاریخ دین‌شناسی به افرادی چون شلايرماخر، رودولف اتو^۷ و ویلیام جیمز^۸ منسوب است.

گفته شد اندیشه شلايرماخر با دو پرسش اساسی درگیر بود: «دین چیست؟» و «مسیحیت کدام است؟». او در کتابش با عنوان «در باره دین»^۹ که در سال ۱۷۹۹ و بدون نام انتشار یافت، به نخستین پرسش پاسخ گفت. در این پاسخ، تأثیر آیین تورع^{۱۰} و رمانتیسیم اولیه بر او، و نیز نگرش منحصر به فردش به طبیعت دین، کاملاً پیداست. به نظر او دین نباید با متافیزیک و اخلاق خلط شود، چرا که دین پویا، نه از مقوله متافیزیک است و نه از جنس اخلاق بلکه بیش از هر چیز با احساس و ارتباط قرین است. کانون مرکزی دین از نظر او احساس است که آن را با واژه تورع بیان می‌کرد. به بیان شنک،^{۱۱} «برای شلايرماخر احساس دینی کلید اصلی و در واقع تنها کلید ورود به دین است» (Schenk, 1987, p.112). کار مهم شلايرماخر در انتساب دین به قلمرو احساس، نقطه آغاز پروتستانیزم مدرن مسیحی در ت اکید بر «باطن‌گرایی»^{۱۲} و پافشاری‌اش بر این نکته است که معرفت به خداوند امری درونی و تجربی و همگانی است. با وجود این، تلاش شلايرماخر به فراهم آوردن پناهگاهی امن آن هم در محدوده

حیات شخصی انسان‌ها منحصر نبود بلکه علاوه بر آن کوششی در این جهت بود که دین را جنبه‌ای زایل‌نشدنی از قلمرو وجودی بشر به شمار آورد که بدون آن حیات انسان ناقص و ناتمام است. به نظر کایت کلمنتس^{۱۳} که از پیروان اخیر مک تب شلایرماخر است، او «انسان‌شناسی تام و تازه‌ای از هستی انسان» عرضه کرده است (Clements, 1987, p.37).

اینکه شلایرماخر به درستی چه درکی از آن احساس نهفته در کانون دین و از نفس زندگی انسان داشته، مبهم و پیچیده است؛ اما روشن است که آن احساس از نظر او یگانه و منحصر به فرد است. او خود در این باره می‌گوید:

«... ادراک بی‌واسطه وجود جمعی هم ه جهان کرانمند در آن وجود و به واسطه آن وجود بی‌کران، و درک همه اشیاء زمانمند در وجود لایزال... دین، یعنی جستجوی چنین ادراکی و یافتن آن در هر آنچه زنده و در جنبش است، در سراپای فرایند رشد و تغییر، و در کار کردن و رنج بردن، یعنی زنده بودن و یافتن زندگی در احساس بی‌واسطه، دقیقاً همانند آن هستی ای که در آن موجود بی‌کران و لایزال جاری است. هر کجا چنین احساسی یافت شود، حس دینی ارضا می‌گردد و هر کجا چنین حسی به اختفا رود، حس دینی بی‌قرار و مضطرب می‌شود و در نتیجه، مصیبت و مرگ به دنبال می‌آورد» (Schleiermakher, 1958, p.36).

این احساس که جوهره آن چیزی است که شلایرماخر آن را «آگاهی دینی» می‌نامد، در کتاب بعدی او «ایمان مسیحی» به طور دقیق‌تر «احساس وابستگی مطلق» نامیده شده است.

۲. وابستگی مطلق و هماهنگی رابطه خدا و جهان

در کتاب «ایمان مسیحی» رابطه بین خدا و جهان از طریق تجزیه و تحلیل خودآگاهی مستقیم مسیحیان یا «احساس وابستگی مطلق»^{۱۴} به وجود آمده است. این احساس اصطلاح خدا را در اندیشه شلایرماخر تعریف می‌کند. شرح و بسط رابطه خدا و جهان در این کتاب از این احساس نشیبت گرفته است. از آنجا که وابستگی امری گذرا و قابل

انتقال از یکی به دیگری است، پس نیازمند شریعی است که در طرف دوم قرار بگیرد (هرچند که وابستگی مطلق به چیزی نیازمند است که به طور کامل شیء محسوب نمی‌شود). این شیء طرف دوم، به عنوان جایگاه وابستگی ما، لازم نیست که از خودآگاهی مستقیم و بدون واسطه استنتاج شود. علت آن این است که این شیء دوم در بطن خودآگاهی مستقیم و بی‌واسطه با خود شخص همراه است. پس از طریق تجزیه و تحلیل درست و مناسب از خودآگاهی است که اعتقاد به خدا و رابطه بین خدا و جهان شکل می‌گیرد (Schleiermacher, 1963, p.30).

این مسئله که چگونه شلایرماخر از احساس «وابستگی مطلق» رابطه خدا و جهان را دریافته است و نیز اینکه چگونه این احساس وابستگی مطلق از طریق دیدار و رویارویی با مسیح منجی تغییر یافته است، داستانی است که دست‌کم، بخش‌هایی از آن اغلب نقل شده است. با این همه، ریشه این مسئله باید توضیح داده شود. در بخش چهارم کتاب «ایمان مسیحی» شلایرماخر از طریق مقایسه وابستگی مطلق با وابستگی نسبی ماهیت وابستگی مطلق را توضیح می‌دهد. همه روابط ما با دیگر امور محدود و فناپذیر از نوع روابطی است که در آن ما تا حدی وابسته و تا حدی مستقل و آزاد هستیم. از یک طرف، اشیاء مخلوق اراده آزاد ما نیست؛ چرا که ما آن را از عدم (ex nihilo) خلق نمی‌کنیم. بنابراین تا حدی به آن‌ها وابسته هستیم. از طرف دیگر می‌توانیم بگوییم از چیزی خوشمان می‌آید، یا از آن بدمان می‌آید. از این جهت ما آزادیم و نگرش آزادی نسبت به اشیاء داریم؛ پس در رابطه خود با شیء خاصی آزادی داریم. هرچند که میزان وابستگی نسبی و استقلال نسبی به شدت متفاوت است. ترکیب وابستگی نسبی و آزادی نسبی و محدود با یکدیگر به عنوان ویژگی خاص روابط بین امور محدود و فناپذیر تعیین شده است. از این روست که رابطه بین امور محدود همیشه دوطرفه است. این رابطه هیچ‌گاه فقط از طرف شیء خاص یا فقط از طرف من بنا گذاشته نشده بلکه همواره از طریق رابطه متقابل بین ما ایجاد شده است. در حقیقت شلایرماخر از طریق مشارکت، معنای محدودیت^{۱۵} را تعریف می‌کند (Schleiermacher, 1963, p.56).

رابطه وابستگی مطلق رابطه‌ای است که در آن حتی آزادی نسبی هم به کنار زده می‌شود. زمانی که من صرفاً وابسته هستم، به هیچ وجه در تعیین این رابطه نقشی ندارم. به صورت ضمنی رابطه‌ای در ذهن ما موجود است و آن این است که همه فعالیت‌های خودجوش و فی‌البداهه ما از منبعی خارج از ما سرچشمه می‌گیرد. حتی در حالتی که آزاد هستیم، باز وابسته به آن چیزی هستیم که جایگاه هستی فعال و پذیرای وجود ماست (Schleiermacher, 1963, p.4).

در درون خودآگاهی مستقیم و بی‌واسطه‌ام، من از خودم به عنوان موجودی که در همه کارهایم چه در حالت تعلق و چه در حالت آزادانه وابسته است، آگاهی دارم. اگر در هر دو حالت وابسته باشم، در آن زمان است که رابطه از نوع وابستگی مطلق و صرف است. حتی در آزادی عملی که از طریق آن در امور دیگر تأثیر متضادی اعمال می‌کنم تا حدی وابسته هستم. در این زمان است که من به «خودم» می‌رسم و یا به نگرشی می‌رسم که با آن «خود» را می‌شناسم. رابطه وابستگی کامل و مطلق با رابطه ما با خداوند یکسان انگاشته می‌شود. احساس وابستگی مطلق سازنده معنای اصیل اصطلاح خداست. شلایرماخر معتقد است که ما بدون نیاز به اقامه دلیل و شاهد، خودمان را موجوداتی کاملاً وابسته می‌شناسیم (Schleiermacher, 1963, p.4). با این همه، این احساس می‌تواند بیشتر از این تحلیل گردد. اگر من مطلقاً وابسته باشم، پس هر آنچه که با آن روبه‌رو می‌شوم نیز وابسته است. احساس وابستگی مطلق عملکرد درون و شعور ما به عنوان اشخاصی با یک صفت خاص نیست بلکه به طور کلی عملکرد خودمان به عنوان هستی محدود فردی است. اگر وابستگی مطلق کارکرد این گونه فردیت محدود است، پس همه موجودات فناپذیر و محدود باید مطلقاً وابسته باشند و این وابستگی باید به طور یکسان باشد؛ چرا که امر کامل و مطلق حد و حدود نمی‌پذیرد. هر موجود ممکن کاملاً وابسته است؛ یعنی در رابطه غیرمقابلی قرار ندارد که هم آزادی او و هم حیثیت قابل او را نشان دهد. وابستگی کامل و مطلق برای همه هستی به طور یکسان و مساوی صادق است. وابستگی مطلق فقط می‌تواند هماهنگ باشد، نه غیر هماهنگ و متفاوت؛ چرا که هر گونه تفاوت و تنوع، رابطه‌ای غیر از وابستگی مطلق به وجود می‌آورد. هر عنصری که دارای دوگانگی است، هرچند که

ممکن است بسیار کوچک و ناچیز باشد، رابطه ای از نوع وابستگی نسبی و آزادی محدود به وجود می‌آورد. این هماهنگی در رابطه‌ای که شلايرماخر بین وابستگی کامل و شبکه روابط دوگانه که سازنده دنیا هستند، برقرار کرده است، نمودار می‌شود. او این شبکه را نظام طبیعت جهانی^{۱۶} نامیده است (Schleiermacher, 1963, p.34). این نظام طبیعت جهانی، یعنی دنیا در فراگیرترین و گسترده‌ترین نمایش، موضوع اصلی در احساس وابستگی مطلق است (Schleiermacher, 1963, p.49). وقتی من خودم را موجودی با وابستگی کامل و مطلق می‌شناسم، بنابراین، از همه شبکه‌ای که دنیا را به عنوان مخلوقی مطلقاً وابسته به وجود می‌آورد، آگاه هستم. من فقط عضوی از این دنیا و لحظه‌ای در نظام طبیعت جهانی، خودم را موجودی کاملاً وابسته می‌شناسم. دنیا و هر آنچه در آن به عنوان یک کل فراگیر و جامع اتفاق می‌افتد، به خداوند متکی و وابسته است. خدایی که مرکز اصلی وابستگی مطلق است.

اگر فردی بخواهد از عمل خداوند سخنی به میان آورد، همه حوادث و وقایع دنیا به یک معنا و به یک اندازه عمل خداوند هستند. به عبارت دقیق‌تر، عموم حوادث و وقایع دنیا، از لحاظ تاریخی در نظام طبیعت جهانی می‌توانند فعل کامل خداوند تلقی شوند (Gerrish, 1984, pp.59-67). از این رو، رابطه متقابل بین خدا و جهان کنار گذاشته می‌شود. رابطه متقابل در درون خود معنای آزادی محدود و وابستگی نسبی را دارد و این دوگانگی‌ای است که با وابستگی مطلق سازگاری ندارد. عجیب آن است که به لحاظ عقلی حذف رابطه متقابل برای حفظ آزادی موجود در دنیایی که شلايرماخر مدنظر دارد، ضروری است. تا زمانی که خداوند به طور هماهنگ پایه و اساس مطلق کل نظام تاریخ و طبیعت باقی بماند، در خارج از نظام یا در بن نظام قرار می‌گیرد. خداوند پایه و اساس نظامی است که در آن علل و عوامل به او وابسته‌اند. پس او هیچ‌گاه جایگاه علل موجود در نظام را به خطر نمی‌اندازد. اگر قرار بود خداوند به هر روش و در هر زمان از طریق ارتباط متقابل با جنبه‌ای از نظام عالم وارد نظام هماهنگ شود، آن زمان است که خداوند عاملی خارج از روابط ما که دارای آزادی است، نبوده و تنها یکی از عوامل و کارگزاران در بطن روابط ما می‌بود. در این حال، وابستگی تقریباً مطلق ما به خداوند، آزادی نسبی و محدود ما را از بین می‌برد. فقط با ننگ داشتن آزادی

نسبی و وابستگی مطلق در دو سطح متفاوت از هستی است که شلایرماخر می‌تواند هر دو را حفظ کند.

۳. خداوند و علیت یکسان

سخن شلایرماخر مبری بر وابستگی مطلق، مشکلی را موجب می‌شود. این مشکل ناظر به یکسانی علت بودن خداوند برای همه چیز است. آیا خدا برای عیسی مسیح و مثلاً کسی مانند نرون زمینه‌ی علی یکسانی است؟ آیا خداوند در یکی بیش از دیگری حضور داشته و عمل می‌کند؟ یا خیر؟ در پاسخ به این اشکال شلایرماخر با وارد کردن عاملی غایت‌شناسانه^{۱۷} به حل مشکل و یا دفع شبهه می‌پردازد. این عامل غایت‌شناسانه از طریق اصل انتخاب به ما معرفی می‌شود. هماهنگی و یکسانی وابستگی هم به جهان به خداوند با این سخن که همه تاریخ در یک حکم و مشیت واحد پیچیده شده است، حفظ می‌گردد. ذکر این گونه حکم انتخابی منحصر به فردی در حقیقت به این سخن که همه چیزهای موجود در دنیا و هر آنچه که در آن اتفاق می‌افتد، سازنده یک نظام یکپارچه و هماهنگ هستند، معنا می‌بخشد. این حکم واحد منحصر به فرد ناظر بر آفرینش و نجات است. از همه مهم‌تر اینکه آفرینش را بر اساس نجات توجیه می‌کند. از همان آغاز همه هستی به سوی عیسی مسیح (ع) به عنوان آدم دوم^{۱۸} هدایت شد و او کسی است که خلقت را کامل می‌کند (Schleiermacher, 1963, p.89).

حضرت مسیح (ع) و نرون هر دو به طور مساوی به خداوند وابسته و متکی هستند. تاریخ هر کدام از آنها همان گونه خواهد بود که خداوند به صورت ابدی بر آن حکم رانده و تقدیر کرده است. با این همه، هر کدام از آنها نقش‌های یکسانی در این حکم بازی نمی‌کنند. همه چیز آن گونه که هست، اتفاق می‌افتد و این به سبب آن است که همه چیز در وجود حضرت مسیح (ع) کامل شده و به رستگاری می‌رسند. حتی وجود گناه به هدف حضرت مسیح (ع) طراحی شده است. گناه را خداوند مقدر کرده است، اما فقط وسیله کسب آمادگی لازم برای رهایی و رستگاری است (Schleiermacher, 1963, pp.79-80). در این حال وابستگی مطلق همه به خداوند به معنای جهت‌گیری کامل و غایت‌شناسانه همه مردم به سوی رستگاری است. کل تاریخ

فعل منحصر به فرد خداست. در هر لحظه گناه بر اساس غایت هستی، یعنی نجات نهایی و کامل تمام تاریخ، با عشق به خداوند ادغام شده است. در عین حال که خداوند همچنان مقتدرانه جهان را در نظم حکیمانه می‌آورد، همه چیز را در دوستی با مسیح به آشتی و صلح و رابطه‌ای عاشقانه با خود وارد می‌سازد.

در واقع، شلایرماخر ضمن پرهیز از دلایل سنتی متافیزیکی بر اثبات خدا و نیز پرهیز از کوششی که کانت برای محدود کردن دین در چارچوب عقل محض به کار می‌برد، در پی بازگشت به سرچشمه‌های اصلی دین بود؛ یعنی در پی تحقیق در باره تجربه‌اساسی و نیاز مهم بشر که از نظر او خاستگاه دین است. از نظر او همه انسان‌ها واجد این حس‌اند که جهان یک کل منتظم است و از نظر او همین حس به معنای آگاهی از وجود خدا است. خود آگاهی از نظر شلایرماخر نیز به معنای آگاهی از خود در ارتباط با موضوع شناسایی است که امری دیگر است. با وجود این، «دیگر»^{۱۹} در نظر او چیزی فراتر از حاصل جمع «دیگران»^{۲۰} یعنی مجموعه طبیعت، مردم، و جامعه بود؛ زیرا آن آگاهی، از نظر او آگاهی از خود در ارتباط با آن چیزی بود که او «کل»^{۲۱} می‌نامید. ابهامی که در سخن او نهفته، از اینجاست که او در کتابش در باره این آگاهی صحبت نمی‌کند مبنی بر اینکه آیا متعلق به «دیگر»^{۲۲}، به عنوان کل مکنون در جهان است، آن گونه که پانتئیست‌ها (وحدت وجودی‌ها) می‌گویند، یا اینکه آگاهی از «دیگر»^{۲۳} به معنای موجودی است که در نهایت ماورایی است و در توحید سنتی ابراهیمی آن را می‌شناسیم. همین ابهام در سخن شلایرماخر راه را برای انتقاد به نظریه او باز می‌کند مبنی بر اینکه اگر تاریخ دین از سده هفدهم تاکنون شاهد عقب نشینی ایمان از صحنه تاریخ، از عرصه زندگی مادی و از قلمرو اخلاق بوده، به سبب آن بوده است که کسانی مانند شلایرماخر دین را صرفاً به نوعی احساس درونی بدل کرده‌اند. دین در حالی که از ادعای خود مبنی بر اینکه آیین تمام‌نمای واقعیت عینی است، کوتاه می‌آید، هدفش را وقف برانگیختن جنبه‌های مشخصی از احساس درونی انسان‌هایی می‌کند که دغدغه چنان احساسی را در سر می‌پرورند. دین، گزیر آدم‌های احساساتی رمانتیست می‌شود؛ نوعی مشق زیباشناسانه که از همه ادعاهایش مبنی بر واقعیت‌نمایی عینی دست می‌شویید و در عین حال، اگر با چاشنی ذوق و قریحه بیان شود، به پدید

آمدن «گرایش عاطفی نسبت به لایتناهی» در ضمیرهای مستعد احساس، یاری می‌رساند (Ward, 1994, p.248). این نقد از اندیشهٔ ماخر خود با واکنش های مخالفی همچون واکنش زیر مواجه شد:

«... تاکید شلایرماخر بر «احساسات» یا «آگاهی» بدین منظور نبود که در زندگی درونی انسان، در ماورای خردگرایی و یا ماتریالیسم علمی پناهگاهی امن برای دین بیاید...، چنین نیست که «احساس» یا «ذوق» نسبت به خدا، همچون وجودی لایتناهی که همهٔ موجودات فانی در آن هستی دارند، به عنوان عاملی قائم به ذات در گوشه‌ای از فاهمهٔ بشر مکنون و مخفی باشد. این شعور ذوقی، از فعالیت هنری یا اخلاقی، و یا معرفت علمی و نظری منفک نیست بلکه این گونه است که هیچ یک از این فعالیت ها قادر نیستند بدون «شعور دینی» شکوفا شوند» (Clements, 1987, p.36).

ابهامات نظری شلایرماخر در کتابش، «ایمان مسیحی»، تا حدودی قابل رفع است. او به وضوح بیان می‌دارد که نه تنها «احساساتی» که خاستگاه ایمان دینی اند، خود معرفت بخشند بلکه لایتناهی - «دیگر» - که از طریق و در آیین متناهی ادراک می‌شود، نیز به عنوان مبنا و علت وجودی جهان ادراک می‌شود. آنچه که به عنوان برهان کیهان‌شناختی در اثبات وجود خدا مشکوک جلوه می‌کند و شلایرماخر به پیروی از کانت، حقانیت برهانی‌اش را رد کرده بود، اکنون موضوع شهود درونی واقع می‌شود. از نظر شلایرماخر جهانی که به تجربه عادی در می‌آید، واسطهٔ درک موضوع و آگاهی دینی می‌شود.

آنچه شارحان شلایرماخر را به ابهام افکنده، اطمینان یافتن از چیستی موضوع^{۲۴} در نوشته‌های اوست. احساس وابسته بودن، در ذات این جهان تعبیه شده است. این جهان، جهانی است که ما در آن تا حدودی و نه کاملاً احساس آزادی می‌کنیم (به اشخاص، خانواده و...). اما ورای این‌ها، و با اینها، در ارتباط بدون مرز با آنچه غیر از ماست، درکی نیز از خود و از هر آنچه کاملاً به آن وابسته ایم، داریم؛ به راستی آن چیست؟ در جهان فانی، در برابر چنین احساسی، مابازائی وجود ندارد. این احساس

تنها می‌تواند به لایتناهی معطوف شود. خدا با این شعور دینی مرتبط است. این مفهوم تا حدودی با برهان اخلاقی کانت در اثبات خدا هم‌معناست (Clements, 1987, p.38).

این تفسیر نمی‌تواند ابهام نظری شلایرماخر را مرتفع سازد؛ زیرا احساس وابستگی مطلق لزوماً معطوف به خداوند نیست بلکه ممکن است متعلق آن جهان باشد و توجیه کلمنت از کنار این پرسش می‌گذرد و به آن پاسخ نمی‌دهد. شلایرماخر در کتاب «در باره دین» اندکی در این باره توضیح می‌دهد و از موجودی به نام روح^{۲۵} (به جای لایتناهی) نام می‌برد که در طبیعت، فعال است و موجودی شخصی است. الهیات در نظر شلایرماخر به معنای تجربه دینی‌ای است که به سخن آمده است. بنابراین الهیات به معنای توصیف خدا نیست. الهیات تنها می‌تواند در باره خدا که به عنوان دلیل هستی شهود می‌شود، سخن بگوید، موضوعی که در آثار پاول تیلیخ، بزرگ‌ترین پیرو قرن بیستم شلایرماخر، بسط یافته است. از نظر شلایرماخر نه روش متفکران عصر روشنگری در خانه‌نشین ساختن خدا درست بود و نه روشهای اثبات خدا پس از نیوتن، همچون خدای طبیعی (نویسنده قوانین طبیعت) و نه روش اسپینوزا^{۲۶} با عنوان طبیعت خلاق. از نظر شلایرماخر آنچه مورد نیاز بود، جهان‌بینی نوی نسبت به انسان و همه موجودات که ریشه در خدا دارند، بود و به هیچ عنوان با او هم‌رتبه نیستند. این دیدگاه با پانتئیسم متفاوت است. شلایرماخر مسیحی بود و مسیحیت را کامل‌ترین دین می‌دانست، به گونه‌ای که دیگر ادیان باید با آن سنجیده شوند و نیز بر آن بود که حقیقت نامتناهی (خدا) در صورت تاریخی عیسی خود را ظاهر ساخت، صورتی از ظهور که در جای دیگری نمونه ندارد.

۴. نقدهای واردآمده بر شلایرماخر

هم‌مئلهان و هم فلاسفه دیدگاه‌های شلایرماخر را نقد کرده‌اند. از نظر فلاسفه مسئله «شهود»، غامض و حل‌ناشدنی است. از دیگر سو، دنیایی که شلایرماخر ترسیم و تصور کرده است، از نظر همه پذیرفتنی و قابل درک نیست. بسیاری از رمانیست‌ها، در هنر خویش دنیا را پدیده‌ای غیرهارمونیک، حس و تصویر کرده و بیگانگی خود را نسبت به چنین احساسی اظهار داشته‌اند. همچنان که فیلسوف اسکاتلندی سده هجدهم دیوید

هیوم^{۲۷} در کتابش، «تاریخ طبیعی دین»، گفته است، آن گاه که در ناهمگونی موجود در جهان دقت می‌کنیم، وجود خدایان متعدد طبیعی تر و عقلانی از وجود یک خدا، جلوه می‌کند؛ زیرا جهان به نظر هیوم غالباً نه به شکل یکدست و تمامیتی هماهنگ بلکه به گونه‌ای متشتت به نظر می‌رسد. هیوم می‌نویسد:

«اگر صرف نظر از فعالیت طبیعت، در پی ردپای قوای نامرئی بگردیم، خواه ناخواه به سوی چندخدایی هدایت می‌شویم و به وجود چندین خدای محدود و ناقص اعتراف می‌کنیم. طوفان به تخریب چیزهایی می‌پردازد که خورشید ساخته است و خورشید آنچه را با رطوبت باران ساخته شده، از بین می‌برد. بیماری و طاعون نابودکننده بزرگ‌ترین پادشا می‌اسرت (هیوم، ۱۳۵۶، ص ۳۷).

نقد دیگر بر شلایرماخر، صبغه توحیدی در آثار اوست که در صورت صحت، وجود شرور و واقعیت آن را به حساب نمی‌آورد. با توجه به آنچه گذشت، بسیاری از ملتهان در پایان سده بیستم این نکته را خواهند پذیرفت که ه نارضایتی شلایرماخر از زبان خداشناسی سنتی و به ویژه کاربرد زبان مکانی - زمانی در الهیات سنتی مسیحی برای سخن گفتن در باره خدا توجیه پذیر است؛ چرا که چنین زبانی با کار ملتهی (خواه یهودی، مسیحی یا مسلمان) متناسب است که در باره خدای «خارجی»^{۲۸} - خدا بی که بیرون از وجود ماست - گفتگو می‌کند؛ نوعی موجود متعال در جهان بزرگ خود او. چنین سخنی به بیان کانت، منجر به پیدایش احکام جدلی‌الطرفین می‌شود که طی آن، زبان که به گفتگو در باره اشیاء و یا نسبت‌ها در جهان می‌پردازد، اگر از اموری سخن بگوید که غیر از جهان و یا خارج از آن قرار دارند، بی‌معنی می‌شود. با وجود این تأثیر ماندگار شلایرماخر در این کوشش نهفته است که الهیات را بر تجربه دینی مبتنی ساخت و به تعریف احساسی پرداخت که دین از آن برمی‌خیزد.

نتیجه

شلایرماخر با نقد روش‌های خداشناسی سنتی و رایج در حوزه الهیات یهودی - مسیحی و نشان دادن ناکارآمدی آن به اهمیت تجربی دینی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که دین

صرفاً حاصل تجربۀ انسان‌های برگزیده نیست بلکه پیامد تجربه ای است که به طور بالقوه در درون همه ما انسان‌ها وجود دارد. تجربه‌ای که وی آن را احساس وابستگی مطلق می‌نامد. او رابطه خدا و جهان را با این احساس توجیه کرده هر گونه رابطه متقابل میان آن‌ها را انکار می‌کند. این توصیف انحرافی نظری در الهیات شلايرماخر پدید نمی‌آورد. او با انگشت نهادن بر تجربه و احساس وابستگی مطلق و نفی رابطه متقابل میان خدا و جهان روشی نو را در سنت خداشناسی وارد ساخت و از سوی دیگر، با تأکید بر عمل نجات‌بخشانه خدا در مسیح «سنت» را نیز حفظ کرد.

یادداشت‌ها

1. F. D. E. Schleiermacher
2. moravian
3. Halle
4. Friedrich Schlegel
5. deism
6. P. Berger
7. R. Otto
8. W. James
9. on religion
10. Pietism
11. Schenk
12. subjectivity
13. Keith Clements
14. feeling of absolute dependence
15. finitude
16. universal nature- system
17. teleological
18. the second Adam
19. other
20. others
21. the whole
22. the other
23. the other
24. object
25. Spirit
26. Spinoza
27. David Hume
28. out there

کتابنامه

- براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاه وس میکائیلیان، شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوردن، ویلیام (۱۳۶۸)، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاه وس میکائیلیان، شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیوم، دیوید (۱۳۵۶)، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

- Berger, Peter L. (1979), *The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London: Collins.
- Clements, Keith (1987), *Schleiermacher Pioneer of Modern Theology*, London: Collins.
- Gerrish, Brian (1984), *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia: Fortress.
- Mackintosh H. R. (1937), *Types of Modern Theology*, London: Collins.
- Schenk, H. G. (1987), *The Mind of the European Romantics*, Oxford: OUP.
- Schleiermacher (1958), *Speeches on Religion*, trans. John Oman, New York: Harper Torch Books.
- Id. (1963), *Christian Faith*, ed. and tr. H. R. Makintosh and J. S. Stewart, New York: Harper and Row.
- Ward, Keith (1994), *Religion and Revelation*, Oxford: Clarendon Press.