نقد، بررسی و ارزیابی در نظریه‌های جدید دین

حسین عمید

شایسته است با نکاتی درباره واژهٔ *نظریه‌ها*[۱] آغاز کنیم؛ چرا که استفاده از این واژهٔ خاص، خود بسیاری از مسایل را در بر می‌گیرد که پیشرفت اندیشه در قرن نوزده و ابتدای قرن بیستم را شامل می‌شود.

این واژه از شـــرافت کهنی در تاریخ برخوردار اســـت و از تئوریا[۲] به معنای *بینش موجز* یا *دید اجمالی* در تفکر یونانی سرچشمه می‌گیرد. سپس مفهوم این واژه کمی تغییر می‌کند و در موارد استفادهٔ کنونیِ واژهٔ Views انگلیسی، به معنای *دیدگاه کلی* از موضوع خاص یا *مواد درسی* منشعب می‌شود. کاربرد پیراسته و ظریف‌تری از واژهٔ تئوری در اندیشه‌های پژوهشی و تحقیق‌های علوم طبیعی نیز ظاهر شده است. نظریهٔ علم ریاضی، یکی از این بررسی‌ها به شمار می‌آید که شاید خالص‌ترین و دقیق‌ترین نوع تئوری باشد؛ چون بیانگر روابط درونی مفاهیم نسـبتاً واضح از پدیده‌هایی است که معمولاً دارای برخی موارد غیرمشاهده‌ای نیز هستند. اما نقش و عملکردشان در طرح‌های توضیحی کلی، شامل روابطی می‌شود که به قوانین تجربی برگرفته از فرآیند آزمایشی در داده‌های مشهود، وابسته هستند. روابط این موارد مشهود را با *قواعد تطابق*[۳] بیـــان می‌کنند. به عقیده بعضی از فلاســفهٔ علوم، می‌توان تئوری‌ها را به قانون‌هایـــی تقلیل داد که در خود گنجانده‌اند اما بعضی دیگر، تئوری‌ها را همچون نقش‌های آموزشی یا عملکردهای اکتشافی خاصی می‌بینند که در فرآیند کلی تحقیق علمی وجود دارند.

همچنان که در قرن نوزدهم، امید به وجود *علوم اجتماعی* در جامعه‌ای مطلوب گسترش یافت، کسانی پیدا شدند که معتقد بودند می‌توان نظریه‌های عمومی متحد و یگانه‌ای را در علوم اجتماعی شکل داد تا با نظریه‌های تخصصی علوم اجتماعی در قالب طرح‌های توجیهی هماهنگ شود. بازتاب این امید را می‌توان در آرزوی دیگر دانش‌پژوهان در مورد ایجاد نظریه‌های عمومی متفق در هنرها یا در دین یافت. ولی معلوم شـــده که چنیـــن آرزوهایی در زمینه علوم اجتماعی، وجودی فریبنـــده و اغفال‌گر دارند. بنابراین، متفکران کنونی علوم اجتماعی از کنار آنها گذشته و به سوی نظریه‌های بنیادی‌تر و محدودتری روی آورده‌اند که در انواع خاصی از این علوم، به کار گرفته می‌شوند. اما ممکن است، مراجعه به راهنماهای عمومی‌تر نظریات، روش‌های گوناگونی را در رویکرد به داده‌ها، در خود گنجانده باشند؛ از جمله:

۱. رویکرد پیشرفت و توسعه که تصورات رشد و تکامل را در توصیف و توجیه تغییر داده‌ها به کار می‌گیرد؛

۲. رویکرد *نظام‌های اجتماعی* که از مفاهیم *تعادل یا فقدان تعادل* یا قیاس‌های مکانیکی یا زیست‌شناختی در توصیف روابط گونه‌های آرمانی پدیده‌های اجتماعی بهره می‌گیرد؛

۳. رویکرد ساختارگرایانه که از مفاهیم دوگانه یا انواع دیگر، برای بیان روابط تلفیقی استفاده می‌کند؛

۴. رویکـــرد عملکردی که بر اهمیت کارآمدی رفتار اجتماعی خاص بر درون و در میان ســـاختارهای اجتماعی تأکید می‌نماید.

حال، تخصیص و تصرف‌هایی یا حداقل انعکاس‌هایی از هر یک از این الگوهای علمی - اجتماعی که نام بردیم، در تئوری‌های کنونی هنر و دین یافت می‌شوند. اگر فکر اصلی[۴] هگل از طریق مفاهیم اجتماعی یا فرهنگ در علوم اجتماعی تعبیر و تفسیر گردد، آن وقت ممکن است روابط هنر یا دین با فرهنگ، در سیاق

سـخن جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی فرهنگی به وضوح بیان شود. در مجموعه مقالاتی، سودای آن داریم که نظریه‌های نافذ و معناداری را از هنر و دین در مردم‌شناسی فرهنگی بررسی کنیم.

آنچه از مفهوم *تفسیر و تعبیر* مد نظر داریم شبیه همان چیزی است که شلایرماخر، علاوه بر این که بحث خود را در زمینه قانون‌های شرح و تأویل کتاب مقدس و تفسیر متون کلاسیک بر اساس آن پایه‌گذاری کرد، به طرف فلسفهٔ عمومی تفسیری یا روش تفسیر ـ هرمنوتیک ـ حرکت کرد. اقدام علم تفسیری او ابتدا متوجه تفسیر متون گردید؛ اما سپس در جهت تفسیر داده‌های غیرشفاهی و غیرکلامی نیز گام برداشت. برخی از محققان قرن بیسـتم در تاریخ هنر و نقد آن، به پیشـرفت‌های جدی در روش تفسیر روی آوردند و به کار تاریخی و نقادانه خود پرداختند. همچنین به این واقعیت می‌رسیم که بسیاری از پیشگامان نظریه‌های جدید دین، سخت سرگرم کار همگانی در روش تفسیر بوده‌اند. آنان تصور می‌کردند، اگر هر کار دیگری هم انجام دهند، باز هم تفسیرگری‌هایی دینی را تحویل داده‌اند که به تعریف کاملی از ماهیت دین منتهی می‌شود.

قاعدتاً باید این سؤال مطرح شود که آیا چنین درک و برداشت یا نظریه‌هایی را باید *هنجار بنیاد* تصور کنیم؟ به این معنا که دین چیسـت یا چگونه باید باشـد؟ یا دین با قضاوت بی‌طرفانه و عینی، توصیفی یا توجیهی، چه ماهیتی دارد؟ حال چه رابطه‌ای میان نظریه دین و دیدگاه عالمان الهی وجود دارد؟

این سؤال، سؤال اساسی‌تری را برمی‌انگیزد: اگر موازین استفاده از مفهوم تئوری با موازین استفادهٔ آن در علوم اجتماعی یا علوم طبیعی هماهنگی داشته باشد، خود اصطلاح *نظریه دین* در چه معنایی موجّه و قابل دفاع است؟ در ادامه بحث، باید به کاربرد دیگری از واژهٔ نقد[5] در علوم انسانی توجه نماییم. به کارگیری این واژه در علوم انسانی، متفاوت، چندجانبه و غیردقیق است؛ به ویژه وقتی با دو اصطلاح *نظریه‌های انتقادی*[6] و *نظریه‌های نقد*[7] روبه‌رو می‌شـویم. تعریف یکی از فرهنگ‌های معتبر از نقد، چندگانگی معنای نظریه‌های نقد یا انتقاد را در علوم انسانی چنین توضیح می‌دهد: «هنر داوری از روی آگاهی و دانش و قواعد عرف، در شـناخت زیبایی و نواقص آثار هنری یا ادبیات.» [۱] کارشناسـانِ موضوع نقد در این موارد به تفصیل سخن می‌گویند: «هنر چیست و چگونه عمل می‌کند؟ قواعد عرف کدام است؟ قضاوت درست چیست؟ چه کسانی می‌توانند قضاوت کنند؟ یافتن زیبایی‌ها و نقیصه‌ها در چه مقولات و راسته‌هایی ممکن است داوری و ارزشیابی گردد؟» چندین نوع جایگزین برای معناهای *شایستگی زیبایی‌شناسی*، *ارزش ادبی*، *موثق بودن* و *انسجام* در میان ویژگی‌های دیگر مفهوم نقد پیشنهاد شده است. یادآوری می‌شود از مسأله نقد در مطالعات دینـی، با توجه به جنبه‌های عـام آن در حوزه تقابل با کاربردهای تخصیصی‌تر آن مانند *نقد کتاب مقدس*، *انجیل*، *نقد تاریخی دین* و موضوعاتی از این قبیل به طور گسترده استفاده نشده است.

به کارگیری واژهٔ *تاریخی*، خود چندین سؤال را مطرح می‌سازد که هم به تاریخ هنر و هم به تاریخ ادیان مربوط می‌شود. در اینجا نمی‌توان به پیچیدگی‌ها و گستردگی مفاهیم تاریخ به عنوان یک رشته تحقیقی در قرن نوزدهم وارد شویم یا بحث را چنین ادامه دهیم و سؤال کنیم که تا چه حد می‌شود تاریخ را از طریق قانون‌های علوم اجتماعی درک کرد؟ کافی است توجه نماییم که پیچیدگی و اهمیت زیادی در تحلیل مفاهیم تاریخ هنر یا تاریخ ادیان وجود دارد. بنابراین، به جای وارد شـدن به این مبحث، به سـؤال آغازین خود در مـورد بـه کارگیری واژهٔ تئوری، در تاریخ هنر یا نقد هنر و یا با توجه به هنجارهای عمومی و کلی، به دیدگاه‌های دین می‌پردازیم.

جایگاه کنونی بحث در این مورد، به تلاش‌های مؤثری بر می‌گردد که در اظهارات *استیون ناپ*[8] و *والتر*

1. Theories
۲. از زبان لاتینی متأخر و قبل از آن از یونانی گرفته شـده است.
3. Correspondence rules 4. geist 5. Criticism 6. Critical theories 7. Theories of criticism 8. Stephen Knapp

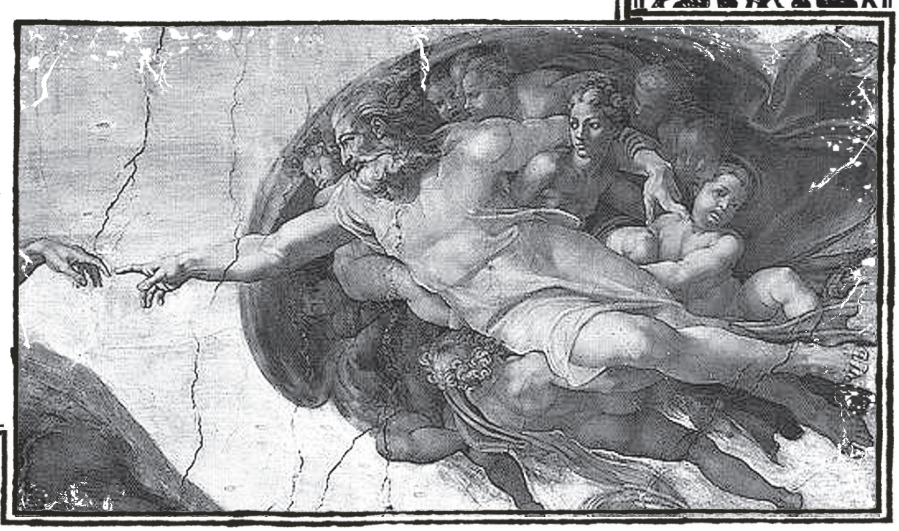
بن مایکلز[۹] وجود دارد مبنی بر اینکه *نظریه* در هنر و ادبیات، باید دست کم امکان تلاش برای دستیابی به تفسیر متون خاص [جایگزینی پدیده‌های قابل مقایسه در هنر و دین] را عموماً از طریق مراجعه به نظریه تفسیر به وجود آورد. در تاریخ هنر، این‌گونه مراجعه ممکن است یکی از این دو شکل را به خود بگیرد:

۱. رجوع به قوانین نگارش تاریخ هنر؛ ۲. رجوع به قواعدی که توضیح دهند چگونه هنر یا دین رشد و پیشرفت می‌کنند.

اما تئوری را در این معنا باید در برابر *عمل* قرار دهیم که بر مطالب یا آثاری در تاریخ هنر [در مقایسه با تاریخ ادیان] دلالت دارد، اما به دو موضوع بالا ـ مراجعه به قواعد نوشتن تاریخ هنر و یا مراجعه به قواعد پیشرفت هنر و دین در تاریخ ـ اشاره‌ای نشده است. [۲]

با همین وضع و کیفیت، به پنج شرح مؤثر برمی‌گردیم که در مطالعات دینی به عنوان نظریه‌هایی در مفهوم فوق ایفای نقش می‌کنند. شاید ابهاماتی ذاتی در استفاده از واژه تئوری در سلسله بحث ما و در خود حوزه مطالعات دینی، رایج باشد ـ همان‌طور که *فیلیپ آشبی*[۱۰] در اصل تاریخ ادیان یا مذاهب گفته است ـ در حال حاضر، شاید حوزهٔ تحقیق دقیقی برای جستجوی یک تعریف از آن درست به نظر برسد و شاید بتوان همین امر را در رشته تاریخ هنر هم عنوان کرد. [۳] ایدهٔ مورد نظر این است که تلاش محققانه، می‌تواند با توجه دقیق‌تر به قیاس‌هایی میان نظریه زیبایی‌شناختی و نظریه‌های دین، این تحقیق را در رسیدن به هدف یاری کند. درست همان‌طور که مقولات دیگرِ زیبایی‌شناختی، جایگزین *زیبایی* شده‌اند، به همین نحو مقولات *تقدیس*،[۱۱] غایت،[۱۲] *تنزیه*،[۱۳] *سِرّ*[۱۴] و در بحثی جدیدتر، غیریّت،[۱۵] جانشین *قداست*،[۱۶] گردیده است. حتی در این رویداد هم، به عقیده من، بررسی روابط میان مقوله‌های جایگزین زیبایی و نیز مقوله‌های جایگزین قداست در نظریه‌های دین می‌تواند به درک بهتر از این مؤلفه‌ها، چه در دانش زیبایی‌شناسی و چه در نظریه دین بیانجامد.

در این مجموعه مقالات بررسی دیدگاه‌های *رودلف آتو*،[۱۷] *میرچا الیاده*،[۱۸] *جراردیوس واندرلیو*،[۱۹] *پُل تیلیش*،[۲۰] و *کلیفرد گیرتز*[۲۱] مد نظر است؛ زیرا نظریه‌های دین آن‌چنان که این محققان عرضه داشته‌اند، نه تنها در مطالعات دینی، بلکه در بسیاری از مطالعات بنیادین دیگر و در توصیف و ارزیابی آنچه نام پدیده‌های دینی به خود می‌گیرد، در حد وسیعی نافذ، مؤثر و سودمند هستند. شاید آتو، اولین شخصیتی است که مفهوم *مقدس*[۲۲] و *قداست*[۲۳] را در اصالت معنایی خود در تمایز با اصطلاحات دیگر به کار گرفته است. الیاده نیز عقیده دارد که همان بینش‌های آتو را در اصطلاح دیگری با نام *تقدیس* یا *قدّوسیت*[۲۴] که تصور می‌کند رساتر از قداست و مقدس به شمار می‌آید، به کار گرفته است. تیلیش، در حالی که الهیات فلسفی خود را از مفهوم دین در فلسفه اگزیستانسیالیست مشتق ساخته، می‌گوید، *منظورغایی*[۲۵] که هم در تحلیل



فرهنگی عام کاربرد دارد و هم کارشناسان مباحث دانشگاهی به کار می‌برند، اصطلاح بهتری برای تعریف دین است. واندرلیو با نفوذترین فرد در تبیین نوعی رویکرد پدیدارشناختی در درک دین به شمار می‌آید. کلیفورد گیرتز نوعی تحلیل مردم‌شناختیِ فرهنگی را در تفسیر و توجیه پدیده‌های دینی و نیز پدیده‌های زیباشناختی به کار برده است.

قصد ندارم خلاصه‌ای از تمام اجزا و ارکان دیدگاه‌های ابراز شدهٔ متفکران را عرضه کنم. فقط بحث خود را بر دو چیز متمرکز می‌سازم:

۱. نقش مفاهیم و روش‌های عملِ قابل قیاس، با مفاهیم و جریاناتی که در زیبایی‌شناسی مبتنی بر نظریه‌های دین به کار گرفته شده است؛

۲.دلالت دینی در پدیده‌های زیبایی‌شناختی و در پرتو نظریه‌های دین.

این دو موضوع در مباحث مشهور متوالیاً در هم آمیخته و هنر و دین را به هم پیوند داده است. مراد این است که پرسش نخستین را به مسائل ضروری که هسته اصلی کار هستند یعنی *هنر دینی*، *هنر در دین* یا *دین در هنر* اختصاص دهیم؛ زیرا از یک سو، آگاهی دقیقی در مسائل حساس نظریه‌های دین حاصل نشده و از سوی دیگر، راجع به این موارد در فلسفه زیبایی‌شناسی یا نظریه‌های هنر نیز بحث مستوفایی صورت نگرفته است.

رودلف آتو

اولین آثار آتو در الهیات محض نگارش یافته است: رساله دکترای او با عنوان *روح و کلام در آرای لوتر*[۲۶] و کتاب دیگری از او درباره دکترین لوتر به نام *روح مقدس*[۲۷] انتشار یافته است. او در سال ۱۸۹۸، نسخه جدیدی از سخنان شلایرماخر را منتشر ساخت. *داروینیسم و دین*[۲۸] اثر دیگر او در سال ۱۹۰۹، در گذر از قرن نوزدهم به بیستم است که علاقه او را به مفهوم تکامل و کمال در دین نشان می‌دهد. توجه او در اختصاص مفهوم تکامل به نظریه دین، آشکارا قابل مشاهده است. همچنین قرابت اندیشه فلسفی خود را با موضع نوکانتی *ژاکوب فردریش* فریز[۲۹] در کتاب *فلسفه دین* که در سال ۱۸۸۹ منتشر ساخته، ابراز داشته است. آتو در کتاب *عقیده مقدس*[۳۰] خود می‌گوید که انگیزش زیادی در افکار فریز راجع به بینش،[۳۱] ظن[۳۲] و *مکاشفه*[۳۳] یا *شهود* وجود دارد. به نظر او این واژه‌ها، اعتقادی و خداشناسانه هستند و به منزله وجوهی در کشف حقیقت و در اشتراک با زیبایی‌شناسی به کار رفته‌اند. درون‌مایه دیگری از *عقیده مقدس*، در مقاله‌ای که دربارهٔ *روان‌شناسی فولکور ویلهلم ووندت*[۳۴] وجود دارد که در سال ۱۹۱۰ انتشار یافته و جهت اصلیِ دین را به فال نیک می‌گیرد. آتو در این مقاله، این سؤال را مطرح می‌کند: آیا کششی اسرارآمیز و احساسیِ فراطبیعی به سوی دین، در عمق و ریشه تمام ادیان وجود ندارد؟

آتو در سال ۱۹۱۶ اولین اثر خود را در *اندیشه هندو*[۳۵] منتشر ساخت و به دنبال آن در سال ۱۹۲۶ رساله‌ای نگاشت با عنوان *عرفان شرق و غرب*[۳۶] و در سال ۱۹۳۰ اثر دیگر او *دین موهبت و فیض در هند*[۳۷] نام گرفت. دو رساله اول او مفهومی جهانی ـ دینی دارد و عرفان به عنوان اندیشه‌ای فراگیر به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌گردد. مقاله سوم، مسیحیت را کانون اندیشه دینی قرار می‌دهد و از این رهگذر سعی می‌کند صفای درونی بشر را در توجیه جنبش باکتی در هند[۳۸] به کار گیرد. نوشته‌های نخستین آتو به تحلیل‌های عینی ـ توصیفی اختصاص دارد، اما آثار بعدی او، سؤال‌هایی را در مورد تأثیر جدل‌ها و استدلال‌های دفاعی مسیحیت بر اصول توصیفی، به وجود می‌آورد.

9 . Walter Benn Michaels. 10. Philip Ashby. 11. The Sacred 12. The Ultimate 13. Trenscendence 14. Mystery 15. Alterity 16. Holiness 17. Rudolf Otto 18. Mircea Eliade 19. Gerardus Vander Leeuw 20. Paul Tillich 21. Clifford Geertz 22. Mystery 23. Alterity 24. The Sacred. 25. Ultimate Concern. 26. Spirit and word in luther 27. The Holy Spirit 28. Darwinism and Religion 29. Jocob Friedrich Fries. 30. The Idea of the Holy 31. Presentiment 32. Surmise 33. Intuition 34. Wilhelm Wundt 35. Indian thought 36. Westöstliche Mystik 37. Indian Gnaden Religion und das Cristentum 38. bhakti.

تمام علاقه و جهات فکری آتو در عرصه نظریه دینی به سوی یک کانون، همگرا می‌شوند. هدف او نظام بخشیدن به مقولاتی بوده که بر مبنای آنها بتوان تمام ادیان و مذاهب را درک نمود. با این وجود عنوان کتاب اصلی او، ممکن است ابهام‌آمیز تلقی گردد، یعنی عبارت قدّوس[۳۹] خود می‌تواند مفهوم مقوله‌ای روان‌شناختی یا مقوله‌ای هستی‌شناختی یا هر دو را شامل شود. شاید به همین دلیل بوده که ترجمه انگلیسی عنوان این کتاب را *مفهوم امر قدسی*[۴۰] انتخاب کرده‌اند تا پاسخ به این سؤال را ممکن ساخته باشد.

آتو به طور ویژه، بر اهمیت چیزی تأکید می‌کند که در امور مقدس، لحظه‌ای، تک حرکتی یا تک بُعدی خواهد بود. او جنبش فکری‌ای را روحانی ـ الهی می‌داند که فراطبیعی و مینوی[۴۱] باشد. در واقع، در تعیین چیستی یا چگونگی امر مینوی و امر قدسی به زحمت زیادی می‌افتد و می‌گوید که امر قدسی، مفهومی است که جنبه‌ها و ابعاد منطقی و غیرمنطقی را در برمی‌گیرد. از این نظر، شاید متوجه شویم که این مفهوم، وجه تشابهی با مفهوم زیبایی کانت دارد. آتو اظهار می‌دارد که اندیشهٔ غرب شاید به گونه‌ای قاطع و کامل، امر قدسی را بر پایه مفاهیم منطقی و عقلانی معرفی کرده است. پس اگر مفهوم خدا را چنین بدانیم، تمام صفاتی که با واژه همه، بر همه یا تمام[۴۲] شروع می‌شوند، باید به خدا نسبت داده شوند. مانند دانا،[۴۳] تمام توانا (در زبان عربی با صفات مشبهه یا صیغه مبالغه صرف می‌شود، در مقایسه با اسم فاعل، قادر، عالم، جابر مانند قدیر، علیم، جبّار، قدّوس...) بنابراین، خدا که به گونهٔ *در زمانی* وجودی ازلی، ابدی و خارق‌العاده است، فوق طبیعی و فراطبیعی تلقی می‌گردد. آتو نمی‌خواهد این موضوع را انکار نماید یا از اهمیت آن بکاهد. اما می‌پذیرد که مفاهیم منطقی در بیان الوهیت و الهیات، باز هم اهمیت موجودات مینوی دیگر را که هستی‌هایی در نسبت با خدا دارند، حذف و لغو می‌نماید.

حال، امر مینوی چیست؟ باید گفته کانت را در *نقد قوه حکم* به خاطر داشته باشیم که داوری زیبایی شناختی *بدون مفاهمه* هم عمل می‌کند. احساس امر مینوی می‌تواند از راه‌های گوناگون برانگیخته شود، اما اصلاً نمی‌شود آن را از طریق عقل و منطق ایجاد نمود. پس آیا این احساس را باید خلاف عقل نامید؟ احساس مینوی، معقول و یا نامعقول نیست، بلکه تنها دگر معقول[۴۴] است. در واقع به نظر آتو، این احساس به کلی از عَقل و منطق جدا می‌شود. پس آیا نمی‌توان راهی برای بیان آن پیدا کرد؟ این بیان باید در عین حال، فقدان امکان عقلانی بودن مطلق آن را ابراز دارد. از این رو، آتو پیشنهاد می‌کند که امر مینوی را *اسرارآمیز*، *رعب‌انگیز* و *سحرانگیز*[۴۵] تلقی کنیم.

اسرارآمیز و *رازآلود* را باید جدا از *غامض* و *مسأله‌ساز* یا *ناشناختنی* بدانیم. همه اینها با آن امکانات شناختی ما تفاوت دارد که در موارد استفادهٔ عادی از واژهٔ *دانش و معرفت*، به کار می‌گیریم. این حس، *سرّ* است و آتو تصدیق می‌کند که این حس، در مفهوم مذهبی - عقیدتی ایجاد می‌گردد و به طور قاطعی در زیربنای احساس *معجزه*، که در آن اتفاقی ماورای طبیعی می‌افتد، وجود دارد. این‌طور نیست که آن نیروی ماورای طبیعی در معجزات توجیه‌پذیر نباشد؛ زیرا صرفاً از لحاظ قوانین طبیعی صحت ندارد. اما تأثیر مثبت آنها به عنوان نشانه‌های الهی، مشهود است و ما آنها را با شگفتی، وقار و حرمت دریافت می‌کنیم و از آن یاد می‌کنیم.

بنابراین، چیزهای اسرارآمیز و مرموز، به دلیل فوق طبیعی و خارج از قدرت انسانی بودنش رعب‌انگیز هم هست و نوعی خشیّت هم ایجاد می‌کند که از ترسِ عادی بشری متمایز بوده و به تعبیر انجیل، ترس از پروردگار است؛ احساس فراتر بودن قدرت الهی و هیمنه ربّانی که عظمت، جلال و جبروت خدا را نشان می‌دهد. *جاناتان ادواردز*[۴۶] در وعظ و خطابه‌اش، دین مسیح را توأم با همین حجت‌ها توصیف کرده است. راز و رمز دین، پدیدهٔ فراگیر انسانی تلقی می‌گردد اما فرایض آن، هیبت و ترس از خدا را نیز در بر دارد.

39. Das Heilige 40. The Idea of the Holy 41. The Numinous 42. Omni 43. All – knowing 44. Other – rational 45.Mysterium Tremendum ef Fascinans 46. Jonathan Edwards

۴۷.ideogramعلامت‌یاتصویری که فکر یا عقیده‌ای را منظور می‌کند

همان چیزی که ایجاد هراسی حرمت‌انگیز می‌کند، منبع برکت و نعمت نیز محسوب می‌شود و در بُعدی بی‌پایان به مسیر خود ادامه می‌دهد. همان‌طور که کانت رأی و بینش خود را بر پایه شعور مشترک انسان‌ها در زیباشناسی قرار نداد و هرگونه امکانی را در جهانی بودن درک، ذوق و سلیقه از راه تجربه و آزمایش در این مورد کنار گذاشت، آتو نیز حس مشترک را اثبات کَردنی نمی‌داند و آن را نتیجه مشاهده تجربی داده‌های تاریخی به شمار نمی‌آورد. به گفته او، شعور مشترک، امری بدیهی و ذاتی است، اما چیزی نیست که از راه مشاهده به دست آید یا در تمام انسان‌ها فطری باشد، بلکه موضوعی است که همه انسان‌ها، در تمام زمان‌ها از آن آگاه هستند و بالقوه در وجودشان قرار دارد؛ چیزی که در طبیعت و نهاد آنها به صورت نهفته و غیرفعال وجود دارد، ممکن است با عواملی عینی یا ذهنی برانگیخته شود، یا جزء همان پدیده‌هایی باشد که عنوان *دینی* یا *مذهبی* دارند.

بعضی انسان‌ها در برابر امر مینوی، حساس‌تر از دیگران هستند. در بعضی‌ها، همراهی امور طبیعی و امور فراطبیعی و هماهنگی اجزای اخلاقی در *وجود مقدس*، خیلی کامل‌تر از افراد دیگر درک می‌گردد. این افراد همان انبیاء و اولیاء و حکمای دین هستند. وظیفه و نقش آنان در دنیای دین، شبیه نوابغ در عالم زیبایی‌شناختی است؛ همان نقشی که کانت و هم‌فکرانش به مسائل فراطبیعی نسبت داده‌اند و شلایرماخر آن را وظیفه دین دانسته است. همین موضوع در جهانِ هنر هم مطرح است:

> آنچه در مردم به صورت انفعالی وجود دَارد، ظرفیت واکنش، پاسخ‌گویی و داوری است که همه از طریق ذوق زیباشناختیِ ورزیده و پرورش یافته، حاصل می‌گردد و بار دیگر در هنرمند، به صورت اختراع، آفرینش، تصَنیف و ترکیب بروز می‌کند که زیربنای مایه‌های نبوغ است و این امور به قلمرو هشیاری دینی، خلاقیت دینی و وحی و مکاشفه، بسیار شباهت دارد. [۵]

آتو در همین قالب و محدوده طرحی را برای تفسیر تاریخ دین می‌سازد. او می‌گوید: احساس فراطبیعی ـ که منعکس‌کنندهٔ علاقه به تداعی در روان‌شناسی است ـ قیاس‌ها، بازشناسی‌ها و همراهی ادراکات ما را برمی‌انگیزد. این چیزها را نمی‌توان در مفاهیم و معانی خالص ابراز نمود. اینها در چیزهایی تظاهر می‌کنند که آتو *معنانگار*[۴۷] شان می‌نامد که برای منظور ما در اینجا جایگزین‌هایی برای مفاهیم محسوب می‌شوند. یادمان باشد که به عقیده کانت، قضاوت زیبایی‌شناختی *بدون مفهوم* تحقق می‌یابد. اما در میان دنیای آرمانی کانت، باز هم همان افکار زیبایی‌شناختی وجود دارد و وی آنها را ایفاکننده نقش در اموری می‌دانست که از جهاتی عملکرد مفاهیم را دارند و از جهاتی هم نقشی را ایفا نمی‌کنند.

آتو در تفسیر خود از تاریخ ادیان، طرحی تکاملی به کار می‌گیرد که در یک معنا، تاریخی ـ با قیاس‌هایی در تکامل طبیعی – و در معنای دیگر، مانند روش هگل، دیالکتیکی است. او علت تکامل را در آگاهی دینی می‌داند و آن را از مراحل اولیه‌اش تا آخرین مرحله کامل و آرمانی آن، دنبال می‌کند که سرانجام مسیحیت از کار در می‌آید. به عقیده او، مورخ و نظریه‌پرداز دینی، هر دو متکلم دینی هستند.

اما بر چه پایه‌ای می‌توان ثابت کرد که *احساس مینوی* در ذات انسان نهفته است؟ هیوم و کانت، هر دو نوعی گرایش انسانی را به ذوق نسبت داده‌اند و شلایرماخر از حس و ذوق بی‌نهایت سخن می‌گفت. آتو نیز ادعا دارد که در عالَم دین، بالاترین بیان، مخصوص پیامبر است: «پیامبر در حوزه و قلمرو دین، مانند هنرمند خلاق در حوزهٔ هنر است.» آنگاه آتو به عنوان شخصیتی الهی، باز به پیش می‌برد:

> کار پیامبر به منزله کاری است که به صورت یک روح جلوه‌گر می‌شود، یعنی او را همچون روح در تمام ابعادِ عظمت و وسعتش مجسم می‌سازد که در عین حال، در ذات خدا شکل می‌گیرد. تمام

هستی‌اش در عالی‌ترین حد کمال، موضوع الوهیت می‌شود و قداستش عیان می‌گردد و در نتیجهٔ چنین برتافته‌ای، بیش از یک پیامبر مشاهده می‌شود: او دیگر پسر است؛ پسر خدا. [۶]

در اینجا فقط می‌توانیم این حقیقت را از اجزای اصلی تئوری دینی آتو، در تفاسیر الهیات و در اثبات تجسم او در بالاترین حالت تصدیق وی از سیمای برتر پیامبری ببینیم که به صورت پسر جلوه‌گر می‌شود. حال این چیست که می‌تواند یک پیامبر را بیشتر از پیامبر کند و او را کمتر سازد؟ در میان این همه نظریه، نظریه‌های خداشناختی کدام‌اند و نظریه‌های دینی کدام؟ آتو در اینجا مسائلی را عنوان می‌کند که خود عنوان‌هایی برای بحث و جدل‌های کنونی واقع می‌شوند که نه می‌توان آنها را در این مقاله دنبال کرد و نه می‌توان مسائل بعدی او را که منطقی ـ معرفت شناختی است توجیه کرد؛ به خصوص کاربرد اصطلاح پیشینی.[۴۸] به جای وارد شدن در این نظریات به نکات دیگر استدلالی او می‌پردازیم که در زیبایی‌شناسی فلسفی سیر می‌کند.

اشاره شد که هم امور زیبایی‌شناختی و هم امور دینی، هر دو ، به علت در خود گنجاندن جنبه‌های متمایز درک واقعیات و حالات متمایز بیان حقیقت، مشابه در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین، هم ادراک و هم بیان، در داوری‌های زیبایی‌شناختی و قضاوت‌های دینی گنجانده شده‌اند. آتو در مورد قضاوت دینی می‌گوید:

یک فرایند دقیق موازی با قضاوت دینی، در شـــاخهٔ قضاوت درباره ذوق زیبایی‌شناختی وجود دارد. هنگامی کَه این ذوق هنوز پرورش نیافته و خام اســت، نوعی احساس زیبایی شناسی در انســان دربارهٔ امور زیبا به حرکت در می‌آید و این احســاس، قاعدتاً از قبل در وجود انسان به صورت نهفته وجود داشته است، وگرنه هرگز نمی‌توانست شکل بگیرد. ذوق خام است. انسان این قریحه را در خود دارد. ابتدا درک زیبایی در او مبهم است و آن را به درستی به کار نمی‌گیرد، اما وقتی ذوق او پرورش یافته و ورزیده گردید، انسان واجد شرایطی می‌شود که می‌تواند به درستی تشخیص دهد و به درستی داوری نماید. یعنی باطن انسان، آمادگی بالقوه را به او می‌دهد و ظاهر او هم زیبایی را خوب درک می‌کند. [۷]

او تصدیق می‌کند که استعداد شناخت زیبایی و قضاوت درباره امور زیبا در انسان وجود دارد. به عبارت دیگر، این استعداد به گونه‌ای دقیق، موازی و معادل استعداد دینی او در شناخت الهیات و خداشناسی است. باید گفت که مفهوم مقوله زیبایی‌شناختیِ هنجاری، برای عملکرد قضاوت‌های زیبایی‌شناختی، در ادراک و قضاوت‌های مقدس نیز مصداق دارد.

آتو می گوید درک دینی یک واقعیت به صورت شهود تجسم می‌یابد و این شمّ درونی انسان است. این اظهار نظر، ما را وادار می‌کند تا مفهوم *درک و شهود عقلانی* را در آرای بعضی از فلاسفهٔ رومانتیک، به خاطر بیاوریم، گرچه این تشابه در اینجا دقیقاً معادل آنچه آتو می‌گوید نیست.

هیچ بیانیه یا استدلالی برای چنین ادراک و شهودی امکان ندارد و در حقیقت کسی نباید اقدامی برای فهم آن به عمل آورد؛ زیرا ذات و ماهیتی که ویژهٔ آن است نابود خواهد شد. پس به جای ایــن کار، باید به داوری‌های زیبایی‌شــناختی روی بیاوریم و دنبال ســاده‌ترین قیاس برای آن بگردیم که قوه حکم نام دارد... که در اصل به این قضاوت تعلق دارد و این همان چیزی اســت که کانت در *سومین نقد* خود از زیبایی‌شناسی، تحلیل می‌نماید و در آن، حکم زیبایی‌شناسانه را در مقابل داوری عقلانی یا منطقی قرار می‌دهد. تنها شرطی که او می‌گذارد، این است که ما نباید از داوری‌های متعدد دیگری که در کنار این دو داوری قرار دارند، داوری‌های خاصی را انتخاب کنیم که براســاس ذوق و ســلیقه عمل می‌نمایند. تمایزی که کانت میان داوری منطقی و داوری

48. Priori 49. Not-un-folded 50. Unexpli-cated 51. Concepts 52. Tang Stonehenge and Sung. 53. prob-leme der Gothik 54. Ulm

زیبایی‌شناسانه می‌گذارد، متکی بر این پایه نیست که قوه حکم زیبایی شناختی‌ای باشد؛ یعنی قضاوتی که مردم دربارهٔ *اشیاء زیبا* در مفهوم خاص زیبایی جسمانی داشته باشند. او می‌خواهد این دو قضاوت را جدا از هم بگیرد: قضاوت بر اساس احساس مطلق از چیزهای گوناگون با قدرت ادراک فرق دارد. تفکر مفهومی و استنباط با خواسته‌های ذوقی متفاوت است... کانت واژه‌هایی را برای اصول داوری به کار می‌گیرد که مبهم و نارسا هستند. برای مثال، احساس خالص[۴۹] را در برابر مفاهیم غیر تبیینی[۵۰] قرار می‌دهد که روشن و مشخص نیستند. [۸]

شاید همین تصورات کانت باشند که بر اندیشه‌های آتو دربارهٔ رشد و پیشرفت تاریخ ادیان اثر گذاشته، اما مفهوم چیزهای زیبا که در قیاس با مفهوم امر مینوی از همه بیشتر تجلی می‌کند، همان مفهوم *والا* است:

ارتباط تقدس با امر والا، امری صواب به نظر می‌رسد و در آگاهی‌های دینی در بالاترین شکل خود نقش می‌بندد و گواه بر این است که قرابت کاملی میان امر مینوی و امر والا به صورتی نهفته وجود دارد که صرفاً امری حادث یا قیاسی اتفاقی نیست. این همان چیزی است که *نقد قوه حکم* نیز به آن اشاره می‌کند. [۹]

آتو نیز به گونه‌ای واضح یقین دارد که این مکان جایی است که والا در هنر به عنوان مؤثرترین وسیله، امر مینوی مجسم می‌سازد. او معتقد است همین موضوع، اولین بار در هنر معماری بناهای باشکوه مانند *استون هنج*[۵۱] ــ میدان سنگی از بناهای ساخته شده به وسیله انسان‌های ما قبل تاریخ در جنوب انگلستان ــ و اَهرام مِصر تجلی یافت. سپس به طور ویژه، یکایک این هنرها را برمی‌شمارد:

هنرهای چین، ژاپن و تبت، در ویژگی و اهمیت خاص خود که از طریق دو آیین بودا و تائو مشخص می‌گردند، بر همه هنرهای دیگر از لحاظ غنا، عمق، عظمت و قدرت سحرآمیزی فزونی گرفته و حالا وضع به گونه‌ای است که در هنرهای والا، دیگر از *قدرت جادویی* سخن به میان نمی‌آوریم، بلکه به جای آن با نیرویی قدسی مواجه می‌شویم... شاید در هیچ هنری اوج کمال را بیشتر از مناظر نقاشی‌ها و تصاویر کلاسیک مذهبی چین که در دوران سلسله‌های *تانگ* و *سونگ*[۵۲] ترسیم شده‌اند، پیدا نکنیم. [۱۰]

اما به نظر می‌رسد برای غربی‌ها، «سبک معماری قدیم آلمان گوتیک والاترین هنر و قدسی‌تر از انواع هنرها باشد. به این دلیل که علوّ مقام مهارت بناسازی را در درجه اول به قدرت الوهی نسبت می‌دهند. *وارینگر* در کتاب خود *راز گوتیک*،[۵۳] خدمت بزرگی به مقام و مرتبهٔ این فن معماری کرده و آن را به عنوان هنری مقدس نموده است. او نشان داده، قداست معماری گوتیک تنها به خاطر مقام والای فن سازندگی آن نیست، بلکه به علت تأثیر یک قدرت جادویی تاریخی در آن است ... به کار بردن کلمه *جادویی* برای یک اثر هنری بسیار ارزشمند تاریخی کلاسیک، مناسب نیست؛ بهتر است، مثلاً برای بنای *کلیسای جامع اُولم*[۵۴] لغت قداست آمیز را به کار ببریم؛ [۱۱] هیچ‌یک از دو تعبیر والا مرتبه یا جادویی مفهوم واقعی آن را نمی‌رساند، بهتر است همان معنای غیر مستقیم واژه مینوی را منظور نماییم.

وارینگر می‌افزاید:

در روشی سر راست‌تر، هنر غربی ما به دو واژهٔ *تاریکی* و *سکوت* متّصف است که آن را برجسته می‌سازد. واژهٔ *تاریکی* چنان است که در جنبه منفی آن تظاهر می‌نماید، یعنی هنر، ما را هر چه بیشتر به نور و روشنایی می‌کشاند و آن را به نظر در می‌آورد، یعنی اثر جادویی آن کم‌کم هویدا می‌شود... ابتدا به نیمه تاریکی می‌رسد و سپس هستی باطنی‌اش کامل‌تر می‌گردد و ما تعالی آن را حس می‌کنیم... اما واژهٔ سکوت چیزی است که با زبان موسیقی و اصوات آن سر و کار دارد... سکوت عکس‌العمل ذاتی آن است که بی‌اختیار در احساس ما تجلی می‌کند و این همان ویژگی ماورای طبیعی بودن[۵۵] واقعی در هنر است. [۱۲]

به باور آتو در هنر شرقی، علاوه بر دو ویژگی فوق یعنی تاریکی و سکوت، *خالی بودن*[۵۶] و *خالی از فاصله بودن* نیز به عنوان دو نشانه دیگر قداست مؤثر است.

خالی بودن مسافت و خلوّ فاصله‌ها سبب می‌شود شیء در مرتبه والای افق خود قرار گیرد. معماری چینی... بهره‌مندی و برخورداری این هنر را در برجستگی عظیم آن آشکار می‌سازد... مقبره‌های شاهان و امپراتوران *مینگ*[۵۷] در *نان‌کینگ*[۵۸] و پکن شاید بارزترین نمونه‌های این هنر باشند. اما جالب‌تر و مهم‌تر از اینها، آن نقشی است که جنبهٔ خالی بودن، تهی بودن و خلوّ را در نقاشی و چهره‌نگاری چینی ایفا می‌کند. این همان هنر خاصی است که فاصله خالی را در نقاشی نشان می‌دهد و آن را محسوس می‌سازد و تنوع آن را توسعه می‌دهد و درون‌مایه‌اش را منحصر به فرد و یگانه می‌سازد. [۱۳]

منظور از این درون‌مایه‌ای که آتو در بحث خود به کار می‌برد، معیارهای *تهی بودن* و عدم در مسلک بودایی است و احتمالاً به جای *امر سلبی* در تفکرات غربی و یا الهیات عرفانی است و در جایگاه خود، زمینه‌های موسیقایی در آداب مسیحیت را به یاد می‌آورد و سکوت ممکن است قوی‌ترین بیان برای نقطه اوج آن باشد. بحث معیارهای آتو در مورد *ذوق* و یا سؤالاتش درباره نقد هنر یا نقد دین از دیگر شاکله‌های مباحثات اوست. هدف تنها نشان دادن نقش قیاس‌ها از نظریه زیبایی‌شناختی در نظریه دین و به طور خلاصه برشمردن بعضی از ویژگی‌های این تئوری از طریق تعیین کاربرد آن بود تا به وسیله آن نسبت ارزیابی داده‌های زیبایی‌شناختی عیان گردد.

منابع

1. *Webster's Collegiate Dictionary*, Springfield, 2006, p 241
2. Stephen Knapp and Walter Benn Michaels, *Against Theory:Literary Studies and New Pragmatism*, University of Chicago Press, 1985, P 11
3. Philip Ashby, "The History of Religion" *in Religion*, prentice-Hall, 1995, p 5
4. Sharpe, *Comparative Religion*, Cornel University Press, pp 161-163
5. Rudolf Otto, *The Idea Of the Holy*, London, oxford University Press, 1983, p 177
6. Ibid, 178
7. Ibid, 144
8. Ibid, 148
9. Ibid, 63
10. Ibid, 66
11. Ibid, 69
12. Ibid, 74
13. Ibid, 70

۱۴. رودولف آتو، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.

55.numen praesens56.Emptiness57.Ming58.Nanking.