



ایمان دینی بدون «انتخاب آگاهانه» قوام ندارد/ هفت تلقی از دین

«ایمان دینی» منوط به وجود دو عنصر «آزادی» و «خودآگاهی» است و بدون «انتخاب آگاهانه» ایمان دینی قوام نمی پذیرد ما به هیچ وجه موجودات ناهنسان را متصف به اوصاف ایمان و دینداری نمی کنیم.

«ایمان دینی» منوط به وجود دو عنصر «آزادی» و «خودآگاهی» است و بدون «انتخاب آگاهانه» ایمان دینی قوام نمی پذیرد ما به هیچ وجه موجودات ناهنسان را متصف به اوصاف ایمان و دینداری نمی کنیم.

به گزارش خبرنگار مهر، چندی پیش تعدادی از دانشجویان دانشگاه ملی سنگاپور از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بازدید کردند. در حاشیه این بازدید، نشست صمیمانه ای میان دانشجویان دانشگاه ملی سنگاپور و بیژن عبدالکریمی، فیلسوف و استاد دانشگاه آزاد، بیوک محمدی و سیدجواد میری برگزار شد. عبدالکریمی در این نشست درباره موضوع «دین و نادین» به زبان انگلیسی سخنرانی کرد. مطلب پیش رو متن سخنرانی وی است که به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر قرار گرفت؛ این مقاله در دوبخش منتشر می شود.

دین و نادین

پرسش این است: دین چیست و برای معرفت به چیستی اش، آن را تحت کدامین مقوله یا مقولات باید قرار داد؟ عمدتاً تصور ما بر این است وقتی که از تعبیر «دین» و «دینی» استفاده می کنیم، از امری مشخص، واضح و روشن سخن می گوئیم، لیکن، همان گونه که تاریخ پرتنش و پرکشش حیات ادیان نشان می دهد و ما خود نیز وقتی در مسیر پرسش و جست و جو از سرشت دین قرار گرفته یا در بستر حیات فردی، اجتماعی و تاریخی خویش، به خصوص در دوران مدرن، این تنش ها و کشمکش ها را تجربه می کنیم، درمی یابیم که به هیچ وجه تلقی واحد و مشترکی از این تعبیر وجود ندارد.

ما معمولاً تعبیر «دین» و «دینی» را در متون و سیاق هایی گوناگون و در معانی مختلف و متنوعی به کار می بریم که توجه بدان ها می تواند ما را در فهم نسبتاً روشن تری از سپهر بحث از سرشت و ماهیت دین و امر دینی یاری نماید. به اعتقاد اینجانب، ما تعبیر «دین» و «دینی» را در هشت سیاق گوناگون و بدون تمایزگذاری روشن در معانی آنها به کار بریم. قابل ذکر است تمییز و تفکیک این معانی گوناگون، مثل بسیاری دیگر از تمایزگذاری ها، صرفاً در حوزه ذهن بوده، در عرصه زندگی و واقعیت های اجتماعی و تاریخی بسیار دشوار می نماید و این تفکیک نظری صرفاً به ما کمک می نماید تا درباره دین، امر دینی و موضوعاتی که مسائل و پرسش های پیرامونی آنها را تشکیل می دهند روشن تر و به نحو مشخص تری بیندیشیم.

همچنین، بر اساس نوعی استقرار— که به هیچ وجه دعوی تام بودن را نیز ندارد— شاید بتوان گفت ما غالباً دین و صفت دینی را با هشت رهیافت گوناگون و در هشت معنای مختلف به کار برده یا می توانیم به کار بریم. قابل ذکر است که این رهیافت ها و معانی حاصل از آنها را به هیچ وجه نباید تعریف یا تعاریفی مشخص از دین تلقی کرد بلکه آنها را می بایست حکایتگر وصفی از اوصاف و کارکردی از کارکردهای متکثر پدیداری به نام دین و نیز بیانگر حوزه های گوناگونی دانست که مفهوم دین در آنها به کار می رود.

این هشت رهیافت به دین و امر دینی و به تبع آن هشت معنا از دین عبارتند از: ۱. دین به منزله فرهنگ ۲. دین به منزله تنوّل و تنوع ۳. دین به منزله مجموعه ای از آداب و رسوم و شعائر ۴. دین به منزله ابژه یا متعلق شناسایی ۵. دین به منزله اخلاق ۶. دین به منزله ایدئولوژی ۷. دین به منزله یک امکان در برابر نحوه هستی خاص آدمی (اگزیستانس) و به منزله یک امر وجودشناختی

۱. دین به منزله فرهنگ

گاه وقتی از دین سخن می گوئیم مرادمان دین به منزله یک فرهنگ است. به تعبیر ساده تر، دین می تواند نقش یک فرهنگ یا بخشی از یک فرهنگ را ایفاء نماید. مراد از فرهنگ مجموعه ای از آداب، رسوم، سنن و دستاوردهای فکری و نظری در عرصه های گوناگون حیات فردی و اجتماعی است که در یک جامعه از نسل های گذشته به نسل بعدی به ارث می رسد. فرد و جامعه غالباً وارث دستاوردهای فکری و نظری ای هستند که گذشتگان کسب کرده اند و خود آنان در انتخاب و آفرینش این دستاوردها کمتر نقش داشته اند. در این معنا، دین به عنوان یک فرهنگ، به منزله امری تاریخی است که فرد و جامعه با آن مواجه می شوند و این مواجهه در شرایط متداول تاریخی، غالباً با پذیرش همراه است. به بیان دیگر، دین در این معنا امری

است همچون سایر نهادهای اجتماعی و تاریخی که فرد و جامعه ناخواسته در آن قرار گرفته‌اند.

هایدگر و به تبع وی، پاره‌ای از متفکران اگزیستانسیست از مفهومی به نام «پرتاب شدگی یا مجعولیت» سخن می‌گویند به این معنا که آدمی ناخواسته به این جهان پرتاب یا نهاده شده است. این مفهوم در مورد بسیاری دیگر از شرایط و موقعیت‌های انسانی ما صادق است. هیچ یک از ما، تولد، جنسیت، پدر و مادر، ملیت، رنگ پوست، رنگ چشم، نوع نژاد، طبقه اجتماعی، تاریخ و جامعه خویش و نهادهای اجتماعی جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم، انتخاب نکرده ایم. ما در این موقعیت‌ها پرتاب شده‌ایم. دین به منزله یک فرهنگ نیز یکی از عواملی است که موقعیت فرد یا جامعه معتقدین به آن را تشکیل می‌دهد. از این حیث، دین چیزی است شبیه رنگ پوست، نژاد و سایر شرایط و تقدیر تاریخی‌ای که فرد یا جامعه معتقد به آن دین در آن پرتاب شده است.

همچنین، ما از نهادهای گوناگون اجتماعی و تاریخی سخن می‌گوییم که وجود فرد را پیشاپیش احاطه کرده است و فرد با آنها صرفاً مواجه می‌شود، بی‌آنکه آنها را انتخاب کرده باشد، مثل نهاد خانواده، نهاد آموزش، نهادهای گوناگون سیاسی و اجتماعی و غیره. بر همین سیاق ما می‌توانیم از نهاد دین و مذهب نیز سخن بگوییم و دین نیز چیزی هم‌ردیف سایر نهادهای اجتماعی و تاریخی است. همچنین، همان‌گونه که هر فردی در هر جامعه‌ای وارث پاره‌ای از آداب، سنن و رفتارهای فردی و اجتماعی است، که از آنها به «سنت‌های اجتماعی» تعبیر می‌شود، می‌توان آداب و رسوم، شعائر و مناسک یک دین را به منزله بخشی از سنت‌های اجتماعی جامعه تلقی کرد. دین به این معانی، یعنی به عنوان یکی از عوامل تشکیل دهنده موقعیتی که فرد بدان پرتاب شده است و به عنوان یک نهاد اجتماعی و تاریخی و به منزله پاره‌ای از آداب و سنن اجتماعی، همان چیزی است که می‌توان از آن به «دین به منزله فرهنگ» تعبیر کرد.

دین به این معنا، یعنی به منزله فرهنگ، از همان اوصاف اجتماعی و تاریخی‌ای برخوردار است که سایر فرهنگ‌ها، نهادها و آداب و رسوم و سنن اجتماعی برخوردارند. هر فرهنگی در مرحله جوانی و شادابی خویش، بر سایر فرهنگ‌های معاصر خویش تأثیر می‌گذارد و پاره‌ای از اجزاء سایر فرهنگ‌ها را فعالانه می‌پذیرد و این تأثیرات را در خویش هضم می‌نماید تا آنجا که عناصر فرهنگ غیرخودی را به بخشی از فرهنگ خویش تبدیل می‌نماید. دین به عنوان یک فرهنگ نیز دقیقاً از همین ویژگی‌ها برخوردار است و ما فرضاً شاهد رابطه زنده و پویای اسلام به منزله فرهنگ یا فرهنگ اسلامی با سایر فرهنگ‌ها در مراحل شکوفایی تمدن اسلامی بوده‌ایم. همچنین هر فرهنگی در مرحله ضعف و از دست رفتن نیروی جوانی، از سایر فرهنگ‌ها تأثیری منفعلانه می‌پذیرد، هویت خویش را تا حدود زیادی از دست می‌دهد و اسیر گرداب امواج فرهنگ نیرومند زمانه می‌گردد و در آخر به دلیل تعارضات حاصله از رویارویی فرهنگ نیرومند زمانه با ارزش‌ها و آداب و سنن فرتوت خویش دچار نابهنجاری‌های بسیار می‌گردد. دین به منزله یک فرهنگ نیز از این قاعده مستثنی نیست. برای نمونه، ما مسلمان‌ها امروز، به دلیل دچار ضعف شدن فرهنگ‌مان در برابر فرهنگ جدید غرب با یک چنین حالت انفعال و نابهنجاری روبرویم.

«ایمان دینی» منوط به وجود دو عنصر «آزادی» و «خودآگاهی» است و بدون «انتخاب آگاهانه» ایمان دینی قوام نمی‌پذیرد. ما به هیچ وجه موجودات نالانسان را که فاقد دو عنصر آزادی انتخاب و تفکر هستند، متصف به اوصاف ایمان و دینداری نمی‌کنیم. سخن گفتن از دین و ایمان یک سنگ، یک درخت یا یک گنجشک بی‌معناست. همچنین، ما یک کودک پنج ساله را، که به جبر بیولوژیک نمی‌تواند پا را از حریم عصمت و پاکی بیرون گذارد، متصف به پارسایی و تقوی نمی‌کنیم؛ یا آنکه کسی را که به طور اتفاقی و ناآگاهانه در صحنه جنگ اسیر تیر غیب شده و کشته شده است، شهید یا قهرمان قلمداد نمی‌کنیم. بر همین قیاس، قرار گرفتن و واقع شدن فرد در بطن یک فرهنگ دینی را نمی‌توان به منزله ایمان دینی و فرهنگ را به منزله دین تلقی کرد. حال، اگر بپذیریم که فرهنگ صرفاً بخشی از مجعولیت یا رویدادگی حیات آدمی را تشکیل داده، هیچ‌گونه «انتخاب آگاهانه»‌ای در آن وجود ندارد، لذا فرهنگ را نمی‌توان متعلق اصیل ایمان دینی تلقی کرد و باید میان «دین به منزله فرهنگ» و «خود دین» تمایز گذاشت.

ممکن است گفته شود درست است که فرهنگ بخشی از مجعولیت یا رویدادگی انسان‌هاست و آنها فرهنگی را که در آن پرتاب شده‌اند، تعیین نمی‌کنند اما آنها می‌توانند به امکانات نهفته در فرهنگ خویش «آری» یا «نه» بگویند. لذا، به همین اعتبار «آری یا نه گفتن» به امکانی از امکانات نهفته در فرهنگ و میراث گذشتگان است که می‌توان از دین و دو امکان بنیادین «ایمان یا عدم ایمان» سخن گفت.

آری! اما بسیار ساده اندیشانه است که تصور کنیم این «آری یا نه گفتن»، به منزله امری «خودآگاهانه» و نتیجه مطالعات ژرف و پژوهشی آزاد، همان امری است که برای اکثر قریب به اتفاق آدمیان روی می‌دهد. اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها، مفروضات بنیادین سنت تاریخی و فرهنگی را که آنها را احاطه کرده است، به نحو تأمل ناشده‌ای می‌پذیرند و به همین اعتبار، هیچ تفاوتی میان باورها یا کنش‌های گوناگون فرهنگی — فرضاً میان باور به آسمانی و مقدس بودن قرآن و باور به تفأل به فال حافظ و میان انجام آداب و رسوم مربوط به مراسم حج یا انجام آداب و رسوم مرتبط با مراسم نوروز — وجود ندارد و اکثر

توده‌ها از نوعی احساس پذیرش و تبعیت از مفروضات و آداب و رسوم سنت تاریخی خویش برخوردارند. همچنین، به همین اعتبار دین به منزله فرهنگ و رویدادگی و مجعول بودن دین، هیچ تفاوتی میان ادیان گوناگون، یعنی یهودی بودن یک یهودی، مسیحی بودن یک مسیحی، هندو بودن یک هندو، یا توت‌پرستی یک فرد متعلق به قبایل بدوی آفریقایی وجود ندارد چرا که هیچ یک از آنان نقشی در انتخاب آزادانه ایمان و باورهای خویش نداشته‌اند. بنابراین همین عنصر «انتخاب آزادانه و خودآگاهانه» است که باید به منزله یکی از مقومات اساسی به اصطلاح «تجربه دینی» یا «ایمان دینی» تلقی شود.

۲. دین به منزله تئولوژی

در بسیاری از مواقع «دین» می‌گوییم و مرادمان یک «نظام نظری تئولوژیک»، یعنی «مجموعه‌ای از گزاره‌های نظری نهاده‌شده تاریخی» است که در حول و حوش هر دینی شکل گرفته، خود را به منزله حقایق دینی، یعنی حقایق ازل، ابدی و فراتاریخی می‌نماید. مرزگذاری میان «دین» و «تئولوژی» یکی از مواضع بسیار جدی و ظریفی است که در حوزه فلسفه دین و دین‌شناسی باید صورت گیرد. هر چند در طول تاریخ ادیان میان دین و تئولوژی پیوندهای وثیقی می‌توان پیدا کرد، فرضاً بر این دو نکته — به اعتقاد من — نه چندان اساسی دست گذاشت که هر دینی — که خود چیستی و سرشت آن در اینجا موضوع پرسش و پژوهش است و در این مرحله از پژوهش فرض بر این است که هنوز پاسخ و نتیجه آن برای ما کاملاً روشن و آشکار نیست — خود برخوردار از مجموعه‌ای از نظام‌های تئولوژیک است و نیز در هر نظام تئولوژیک نوعی آگاهی دینی مستتر است که روح و جانمایه نظام‌های تئولوژیک را تشکیل می‌دهد. لیکن همه تلاش این مقاله در این است که میان وجود پاره‌ای «گزاره‌های نظری حتی در خود کتب مقدس» و «خود دین» باید تمایز گذاشت و گزاره‌های نظری و تئولوژیک در متون مقدس/دینی را نمی‌توان ضرورتاً اموری دینی تلقی کرد. بر اساس فهم مستتر در این مقاله، «تئولوژی»، در معنا و مفهوم «الهیات یا خداشناسی نظری و جدلی» را به هیچ وجه نباید با خود «دین» و «ایمان دینی» خلط کرد.

تئولوژی به منزله مجموعه‌ای از مفروضات تاریخی و سنتی، یکی از عناصر اصلی و قوام‌بخش «دین به منزله فرهنگ» بوده، ربطی وثیق میان فرهنگ و تئولوژی وجود دارد. از آنجا که برخلاف تصور دکارتی از انسان، هیچ فهم، تفسیر و کنشی نمی‌تواند از نقطه صفر و از آغازی مطلق، یعنی مستقل از همه مفروضات تاریخی و در یک فضای اثیری، استعلایی و غیرتاریخی صورت پذیرد، لذا، بی‌تردید، «ایمان دینی» نیز به منزله فهم و کنشی انسانی نمی‌تواند مستقل از سنت‌های تاریخی و امکاناتی که این سنت‌ها در اختیار افرادی که در بطن فرهنگ تاریخی خود قرار گرفته‌اند، صورت پذیرد. بنابراین، کاملاً می‌توان پذیرفت که تجربه یا ایمان دینی مستقل از فرهنگ تاریخی و مستقل از همه مفروضات پیشین، از جمله مستقل از همه مفروضات تئولوژیک مستتر در یک سنت تاریخی امکان‌پذیر نیست. اما همه سخن در این است که گرچه فرهنگ و همه مفروضات تئولوژیک مستتر در آن را می‌توان به منزله نقطه عزیمت و نقطه شروعی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای تکوین ایمان یا تجربه دینی تلقی کرد، اما به هیچ وجه این «نقطه عزیمت» را نمی‌توان با «خود ایمان یا تجربه دینی» یکی گرفت. حتی در بسیاری از مواقع، مفروضات تئولوژیک، تار و پودهایی بافته شده بر ذهن و احساس و اندیشه ماست که ما را از مواجهه راستین با امر قدسی باز می‌دارد.

بی‌تردید، خواننده آگاه و اهل بصیرت، خواهد پرسید: آیا خود «اعتقاد به وجود امر قدسی» و همین که گفته می‌شود «امر قدسی هست» گزاره‌ای نظری و لذا تئولوژیک نیست؟

پاسخ به این پرسش، ما را از مسیر طبیعی و سیر دیالکتیکی (در اینجا یعنی گام به گام و ارتقاء مرحله به مرحله) بحث جدا می‌کند و ما را وادار می‌سازد بسیار زودتر از طی طریق در مسیر تفکر، به نهایی‌ترین مراحل بحث وارد شویم. اما به هر تقدیر، پاسخ به همین پرسش اساسی مذکور است که سرشت بنیادین ایمان یا تجربه دینی و نیز پیام اصلی این مقاله را شکل می‌دهد.

در اینجا و بر اساس مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی مأخوذه در این مقاله، در پاسخ به پرسش یاد شده، به چند نکته اساسی باید توجه داشت:

اولاً، این باور که «اعتقاد به وجود امر قدسی» و این گزاره که «امر قدسی هست» خود گزاره‌ای نظری و تئولوژیک است، مبتنی بر مفروضات وجودشناختی خاصی است که از سوی این مقاله شدیداً مورد چالش خوانده می‌شود. بر اساس مفروض وجودشناختی مستتر در پرسش یاد شده، ما با این سؤال مواجهیم: آیا خدایی هست؟ هر گونه پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش، که خود را به صورت گزاره‌های نظری «خدا هست/خدا وجود دارد» یا «خدا نیست/خدا وجود ندارد» نمایان می‌سازد، گزاره‌ای نظری است. بنابراین، پاسخ مثبت به پرسش از وجود یا عدم وجود خدا، خود گزاره‌ای نظری و مبتنی بر اتخاذ موضعی تئولوژیک است. بدین ترتیب، چگونه می‌توان از تمییز میان «ایمان یا تجربه دینی»، که خود مبتنی بر یک گزاره نظری تئولوژیک، یعنی «خدا وجود دارد» است، از تئولوژی سخن گفت و ایمان یا تجربه دینی را از نقطه عزیمت تئولوژیک آن، یعنی از این گزاره تئولوژیک بنیادین «خدا وجود دارد» جدا ساخت؟

در پاسخ باید گفته شود خود این پرسش که «آیا خدایی هست؟» یا «آیا خدایی وجود دارد؟» مبتنی بر دو فرض بنیادین وجودشناختی و — به تعبیر هایدگر — متافیزیکی است: فرض اول مستتر در این پرسش، که بنیاد و اساس طرح آن است، درکی موجودشناختی (اونتیک) از خداوند / امر قدسی است. به بیان ساده تر، وقتی می پرسیم «آیا خدایی هست؟»، معنایش این است که «آیا موجودی به نام خدا هست؟» یا به تعبیر دیگر، «آیا خدا "وجود" دارد؟». در این پرسش خدا یا امر قدسی به منزله یک موجود تلقی شده، «خدا» و «وجود» به منزله دو امر متفاوت و متمایز فهم گردیده است. آنگاه، بر اساس این فهم اونتیک (موجودشناختی) از خداوند و تمایزگذاری میان خدا یا امر قدسی با وجود، این سؤال شکل گرفته است آیا موجودی به نام خداوند وجود دارد و آیا می توان وصف وجود را به ذاتی به نام خداوند یا امر قدسی اطلاق کرد. در این پرسش «وجود خداوند» مورد تردید بوده، در حالت تعلیق است. لذا پاسخ گویی به این پرسش، به صورت گزاره ای نظری و تئولوژیک ظاهر می شود.

لیکن، در مقابل این درک اونتیک و تئولوژیک از خداوند یا امر قدسی، تلقی اونتولوژیک (وجودشناختی) از خداوند / امر قدسی قرار دارد که خداوند را نه به منزله موجودی در کنار سایر موجودات، بلکه به منزله خود وجود فی نفسه تلقی می کند. در این تلقی، «وجود/ هستی» و «امر قدسی» دو امر جدا و متمایز نیستند که سپس اطلاق و نسبت دادن اولی به دومی، در شکل این پرسش که «آیا خدا/ امر قدسی هست و چیزی به منزله امر قدسی وجود دارد؟» خود را نمایان سازد. به تعبیر ساده تر، در این تلقی، وجود و امر قدسی در وحدت و این همانی شان اندیشیده می شود.

بر اساس این نحوه از تفکر، وجود افق نهایی هر گونه تفکر و کنش آدمی و امری استعلایی، یعنی تعلیق ناپذیر و تردیدناپذیر است. «وجود» حقیقتی استعلایی است که به هیچ وجه نمی توان آن را محل شک و تردید یا تعلیق حکم قرار داد. وجود امری انکارناشدنی است: لذا این پرسش که «آیا وجود هست؟» یا «آیا وجود، وجود دارد؟» از اساس بی معناست. ما حتی اگر «وجود» را نیز «انکار» کنیم، خود این انکار نوعی کنش، نوعی فعل آدمی و لذا نحوه ای از هستی (وجود) است. اگر گفته شود «وجود نیست»، این عبارت امری خودمتناقض و در همان حال بی معناست. حتی این عبارت که «وجود هست»، یعنی نسبت دادن هستی به وجود — با توجه به اینکه «هستی» و «وجود» صرفاً و تعبیر مختلف از حقیقتی واحد هستند — (یعنی نسبت دادن هستی به خود هستی یا نسبت دادن وجود به خود وجود) معنای محصلی همچون سایر گزاره های بامعنایی که در زندگی روزمره به کار می بریم، ندارد. شاید نیز وقتی گفته می شود «وجود هست» (یعنی «هستی هست»)، در این عبارت ساده حقیقتی خود را آشکار می سازد. سخن بیهوده را در عهد عتیق به یاد آورید که گفت: «من آنم که هست».

به راستی، این عبارت که «هستی هست»، صرف تکرارگویی بیهوده ای است که تنها به کار لفاظی ها و بازی های زبانی و فضل فروشی های فیلسوفانه می آید؟ و یا نه؛ در ژرفنای این عبارت ساده و بی پیرایه «هستی هست»، روشنایی خیره کننده ای نهفته است که ما را به خویش می خواند و سرشت «ایمان یا عدم ایمان» را همین گشایش یا بسته بودن نگاهمان به ندای خاموش این روشنایی باید جست وجو کرد؟

عبارت «هستی هست» را نه همچون نئوپوزیتیویست ها و پیروان فلسفه های تحلیلی و زبانی می توان گزاره ای بی معنا، یک شبه گزاره یا نهایتاً یک تئولوژی (تکرار معلوم) تلقی کرد و نه می توان آن را گزاره ای در عداد سایر گزاره ها برشمرد. «هستی هست»، نه یک گزاره — و لذا نه یک گزاره و باور تئولوژیک — بلکه بنیاد همه گزاره ها و اساساً بنیاد همه آگاهی ها، همه گفتارها، همه کنش ها و حتی بنیاد همه تصورات، بیم ها و امیدها و خواب ها و رؤیاهای ماست.

بر اساس این تلقی، وجود، به منزله امری تردیدناپذیر و تعلیق ناپذیر، همان امر قدسی و یگانه امر قدسی است. اگر در سنت متافیزیک به طور عام و در سنت های اندیشه های تئولوژیک، که خود به شدت از اندیشه های متافیزیکی تأثیر پذیرفته اند، میان مابعدالطبیعه بالمعنی اعم (بحث از امور عامه یا احکام کلی وجود، یا همان وجودشناسی) با مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص (بحث از موجود اعلی یا خداوند، یا همان الهیات) (تئولوژی) تمایزگذاری می شد، در تلقی مستتر در این مقاله، مابعدالطبیعه بالمعنی اعم (وجودشناسی) با مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص (الهیات) یکی شده، وجود و امر قدسی در وحدت و این همانی شان به اندیشه در می آید. لذا اندیشیدن به وجود/ امر قدسی به منزله بنیاد هر گونه آگاهی و کنش، به هیچ وجه خود امری تئولوژیک و مبتنی بر باور و مفروضی تئولوژیک نیست.

به مسیر اصلی بحث خویش، یعنی ادامه سخن از تمایز میان دین و تئولوژی بازگردیم. در بسیاری از مواقع ما از دین سخن می گوئیم، لیکن مرادمان تئولوژی است. «دین»، همان گونه که در فرازهای بعدی توضیح داده شد، «نوعی نسبت وجودی (اگزیستانسیل) با امر قدسی است» این در حالی است که تئولوژی — در معنای نظری و جدلی آن — نظامی از گزاره ها و باورهای جزمی و مفروضات در حول و حوش امر قدسی و نسبت آدمی با آن است. در نظام های تئولوژیک، عمل تفسیر از نصوص صرفاً به کشف و یافتن معنای گزاره ها محدود می شود، این در حالی است که در خودآگاهی دینی عمل تفسیر با پدیدارشناسی پیوند خورده، می کوشد امری نامستور را از پس گزاره ها پدیدار و آشکار سازد. در نظام های تئولوژیک، معرفت

حصولی، مفهومی و گزاره ای و باورها به پاره ای از تصورات و تصدیقات ذهنی سیطره دارد، در حالی که در ایمان دینی نوعی معرفت حضوری، غیرمفهومی و قلبی غلبه دارد که خود را به این تصورات و تصدیقات ذهنی محدود نکرده، بلکه توجه و تأکید بر انکشاف یا پرده برداری از حقیقتی پنهان، نامستور و بر زبان ناآمدنی است. در ایمان دینی معنا حاصل نوعی «عملی کردن حضور» و تجربه حضور است، در حالی که نظام های تئولوژیک به صرف تفکر مفهومی و شرح و بسط و نظام سازی محض گزاره ها محدود می شود. ایمان دینی، برخلاف، تئولوژی، نحوه بودن مشخصی را از آدمی طلب کرده، و همین نحوه بودن است که به خودی خود سطوح و مراتب حضور امر قدسی را برای فرد مؤمن تعیین می کند.

در رویکرد تئولوژیک به دین حفظ و دفاع از نظامی از مفروضات پیشین، اصل و محور تفکر است و این درست نقطه مقابل خودآگاهی دینی است که خود را متعهد نه به پاره ای از نظام ها یا مفروضات پیشین بلکه به آن حقیقتی می داند که خود را بر هر تفکری عرضه و آشکار می کند. بدین ترتیب، تئولوژی، برخلاف ظاهر و مدعیات «گوش فلک کر کن» اش رویکردی خود بنیاد و حاصل «ارادة معطوف به قدرت» و سودای خام و محال سیطره بر امری استعلایی و چیره ناپذیر است و درست در نقطه مقابل خودآگاهی و ایمان دینی قرار می گیرد که بنیاد را امری استعلایی و فراتاریخی می داند که فراسوی هر گونه نظام و مفروضات پیشین و خودساخته تاریخی ما قرار دارد.

همان گونه که قبلاً، در برخی از سیاه مشق های خویش، اشاره کرده بودم، تفکر تئولوژیک یا کلامی، نحوه تفکری است که بیش از آن که دغدغه فهم حقیقت — یعنی همان یگانه نقطه مطلق و لایشرطی که باید در وحدت و این همانی با وجود و امر قدسی به اندیشه درآید — را داشته باشد خود را متعهد به دفاع و توجیه پاره ای از باورهای تاریخی می داند. به همین دلیل، این نحوه تفکر، تفکری جدلی است، به این معنا که بیش از آن که خواهان دفاع از حقیقت باشد در صدد دفاع از پاره ای اعتقادات از پیش پذیرفته شده و توجیه آنهاست. در تفکر جدلی تئولوژیک، با همه چیز برخورد ابزاری و دوگانه می شود. از عقل و استدلال برای اثبات حقانیت و درستی پاره ای اعتقادات استفاده می شود لیکن تا آنجا که بتوان از آنها برای اثبات و توجیه معتقدات خود بهره برد، اما آنجا که عقل و استدلال نمی تواند پاره ای از آموزه ها و اعتقاداتش را بپذیرد، عقل و استدلال منابع نامطمئنی برای رسیدن به حقیقت تلقی گشته، پای آنها چوبین و بی تمکین قلمداد می گردد.

در تئولوژی با علم و معرفت تجربی نیز چنین برخورد می شود. آنجا که فرضاً سخن از برهان صُنع و اثبات نظم در عالم است می توان به شواهد علمی و تجربی رجوع کرد و به واقع نمایی علوم اعتماد داشت لیکن آنجا که علم و تجربه در برابر باورها و اعتقادات تئولوژیک مقاومت می کنند باید قطعیت و واقع نمایی علم را مورد تردید قرار داد و احکام علمی و تجربی را صرف فرضیه (در برابر قانون علمی اثبات شده و یقینی) تلقی کرد و معرفت تجربی را باید معرفتی ظنی و غیریقینی و لذا غیرقابل اعتماد دانست. تاریخ نیز چنین است. تفکر تئولوژیک تا آنجا که به تاریخ و مستندات تاریخی به منزله یک منبع معرفتی می نگرد که از آنها بتوان مؤیداتی برای اثبات باورهای اعتقادی و کلامی خود به دست آورد. اما آنجا که مستندات تاریخی نافی و ناقض باورهای اعتقادی اش است، باید در منبع معرفت بودن تاریخ و در صحت مستندات تاریخی به هزار و یک دلیل تردید کرد، هزار و یک دلیلی که اگر مورد استفاده خصم و رقیب قرار گیرند، در درستی و اعتبار یکایک همین دلایل باید تردید داشت.

به بیان ساده تر، هر علم و معرفت و روشی صرفاً تا آنجا اعتبار دارند که در جهت اثبات اعتقادات و باورهای ما باشند. اما چنانچه خصم یا رقیب از همین منابع یا روش ها بهره جوید، باید صحت و اعتبار آنها را مورد تردید قرار داد. به همین دلیل، تفکر تئولوژیک به دلیل مواجهه جدلی اش با رقیب و دیگری «عدل و انصاف» را، که از ارزش های بنیادین اخلاق و معرفت، در نظام معرفت دینی است، زیرپا گذاشته، دیگری و طرف گفت وگوی خود را با مهرورزی، مهربانی و عشق سرشار انسانی، که خود یکی دیگر از ارزش های اخلاقی بنیادین و مستتر در حیات و نحوه زیست دینی است، به منزله جزء ضروری گفت وگو و جست وجوی حقیقت متعالی و قدسی تلقی نمی کند. تفکر تئولوژیک حتی با کتاب مقدس، آیات، روایات و عبارات بزرگان و آباء دین مورد اعتقاد خود نیز به نحو ابزاری و دوگانه برخورد می کند، یعنی تا آنجا که آیات و روایات تمسک می جوید که این آیات و روایات در جهت اثبات معتقدات نظام کلامی و تئولوژیک مورد نظر خود باشد و آن دسته از آیات و روایاتی را که مغایر و در تعارض با باورهای کلامی مورد نظرش باشند به سهولت مورد غفلت قرار داده، یا می کوشد آنها را با راه حل هایی عجیب و غریب مورد تفسیر و توجیه قرار دهد.

به همین دلیل، تفکر تئولوژیک، برخلاف ظاهر بسیار مقدسش و برخلاف ادعاهای پرطمطراقش مبنی بر دینی و الهی بودن نظام فکری اش، بسیار خودبنیاد است و نیهیلیسم، بی بنیادی و خودبنیادی، لیک به نحوی خفّی و پنهان، در دل آن جای دارد ماهیت گزاره ای تئولوژیک چنین است: من چنین می خواهم یا من چنین فرض می کنم. برای مثال ذات و حقیقت اعتقاد به اصل تثلیث در نظام تئولوژیک مسیحیت را چنین می توانید تعبیر کنید: «من، به عنوان یک فرد مسیحی، می خواهم یا از پیش فرض می گیرم که خدا یکی و در همان حال سه تاست». همه مفروضات تئولوژیک چنین است.

نقش مفروضات و انتخاب های پیشین در نظام های تئولوژیک آنچنان نیرومند است که وقتی مدافعان این نظام ها از تاریخ و

رویدادهای تاریخی سخن می گویند مرز مشخصی میان وقایع و تفسیر این وقایع وجود ندارد. البته این انتقادی نیست که منحصرأ به نظام های تئولوژیک و تاریخ های تئولوژیک وارد باشد. هر نوع تاریخی حاصل درهم تنیدگی امور واقع و تفسیر است. اساساً شناخت بشری دارای نوعی تفسیر-ساختاری است، به این معنا که هر نوع معرفتی از اشیا و موجودات، و نه صرفاً از امور تاریخی، گرانبار از تئوری ها و مفروضات پیشین است. با این وصف، در تاریخ های تئولوژیک، یعنی در گزارش هایی که نظام های تئولوژیک از تاریخ ارائه می دهند این درهم تنیدگی میان امر واقع و تفسیر در معنای مضاعفی صورت می گیرد. به تعبیر ساده تر، نظام های تئولوژیک تاریخ را نه آنچنان که هست بلکه آنچنان که باید باشد، توصیف می کنند. برای مثال، وقتی یک فرد مسیحی و معتقد به نظام تئولوژیک مسیحی، شرح زندگانی مسیح را، به منزله یک امر تاریخی، شرح می دهد و برای ما توضیح می دهد که چگونه مسیح بعد از مرگش دوباره زنده شد، وی از تاریخی سخن می گوید که مورد پذیرش اوست، یعنی در واقع وی برای ما این امر را بازگو می نماید که مطابق با مفروضات اعتقادی و پیشین او تاریخ چگونه باید روی داده باشد. کلمه «باید» در اینجا بیانگر نوعی ضرورت منطقی است، لیکن کلمه «منطق» در این سیاق نباید به معنای عادی و متداول لفظ، یعنی در معنای منطق صوری و ارسطویی فهمیده شود. به تعبیر ساده تر، وقتی مدافع یک نظام تئولوژیک گزارشی تاریخی می دهد، فحوای سخن وی در واقع چنین است: اصول و مبانی اعتقادی و مورد پذیرش من چنین ایجاب می کند که حوادث تاریخی چنین روی داده باشند و آنچه من از تاریخ گزارش می دهم نتیجه منطقی مفروضاتی است که من به درستی آنها پیشاپیش یقین و ایمان دارم. پس از آنجا که اصول و مبانی من درست و عین حقیقت است، گزارش تاریخی ای که بر اساس این حقایق از پیش مفروض ایمانی شکل گرفته است نمی تواند غلط و برخلاف واقع باشد.

در واقع، فرد مؤمن به یک نظام تئولوژیک از نظام ایمانی اش حوادث تاریخی را نتیجه می گیرد و نه بالعکس. لیکن، ناخودآگاه، چنین وانمود می کند که این مسیر حوادث تاریخی است که ایمان و اصول اعتقادات وی را تأیید می نماید. این مسیر استنتاج حوادث تاریخی از دل نظام های تئولوژیک و اعتقادی را می توان تاریخ سازی تئولوژیک یا دروغ گویی مقدس نامید، مشروط بر این که تعبیری چون «تاریخ سازی» یا «دروغ گویی» در این سیاق به منزله مفاهیمی ارزشی و اخلاقی تلقی نگردند. پدیدار تاریخ سازی تئولوژیک یا دروغ گویی مقدس امری است که کم و بیش در همه نظام های تئولوژیک به نحوی ناخودآگاه روی می دهد. به همین دلیل است که در دوران ما، با رشد پژوهش های تاریخی، غلبه گرایشات سکولاریستی و فروپاشی بسیاری از نظام های تئولوژیک، به گزارشات تئولوژیک از تاریخ در اغلب مواقع با نوعی بدبینی و تردید نگریسته می شود.

نکته دیگر اینکه در نظام ها و اندیشه های تئولوژیک، تفکر و پرسش گری در عمیق ترین و اصیل ترین معنای کلمه، یعنی پرسش از مفروضات اصلی و پژوهش در اصول اولیه و مفاهیم بنیادین فرهنگ و سنت، ممتنع است. این در حالی است که تفکر و پرسش گری تا نهایی ترین مفروض یا مفروضات ممکن جانمایه خودآگاهی دینی در معنا و مفهوم مورد نظر در این مقاله است، چرا که صرفاً با پرسش گری تا نهایی ترین مفروضات — به بیان دقیق تر، تانهای ترین مفروض — است که آن یگانه امر مطلق استعلائی، به منزله حقیقتی قدسی خود را آشکار می سازد.

تفکر تئولوژیک نوعی نظام سازی (سیستم سازی) نظری به واسطه پاره ای از باورهای قومی و تاریخی است که برخی از اجزاء این سیستم پاره دیگری از اجزاء آن را تأیید می کند و میان این اجزاء به لحاظ منطقی نوعی رابطه دوری وجود دارد. از آنجا که فرد اسیر تفکر تئولوژیک، رابطه دوری میان اجزاء نظام تئولوژیک خویش را در نمی یابد، و این اجزاء به نحو دوری، یعنی به نحوی متقابل، یکدیگر را حمایت و تأیید می کنند، کل نظام تئولوژیک برای فرد مدافع آن، به منزله حقیقتی قطعی، یقینی، مطلق و تردیدناپذیر می نماید. مدافع یک نظام تئولوژیک در نمی یابد که برای بسیاری، از جمله مدافعان سایر نظام های تئولوژیک یا ایدئولوژیک، نظام فکری مورد نظر وی از اساس مورد تردید است و رابطه دوری و متقابل میان اجزاء تئولوژیک مذکور از بن و ریشه، یعنی در همه مفروضات، اصول اولیه و مفاهیم بنیادینش محل شک و تردید است.

برای مثال، قرآن از نظر مسلمانان کتابی آسمانی است و این امر را روایاتی از پیامبر یا ائمه تأیید می کند. همچنین پیامبر اسلام نبی مرسل و نبی صادق است و این امری است که قرآن به منزله کتاب الله آن را تصدیق می کند. عترت پیامبر و سیره و حدیث نیز برای شیعیان حجیت دارد، چرا که مؤیداتی برای این اعتقاد در احادیث پیامبر یا در آیات قرآنی یافت می شود. این یک نظام اعتقادی است که مورد قبول مسلمانان یا شیعیان است و هر جزء آن به کمک جزء دیگر تأیید می شود. اما اگر کسی در اصل اعتقاد به وجود خدا، نبوت، امکان ارتباط آدمی با خداوند یا در حقیقت وحی شک و تردید داشته یا اساساً همه این اصول و مفاهیم بنیادین و مفروضات آن را منکر گردد، دیگر نمی توان با استناد به آیات قرآن یا احادیث، وی را به ایمان آوردن به اصول اعتقادی مسلمانان یا شیعیان متقاعد کرد. به همین دلیل، تفکر تئولوژیک هر چند در القاء نوعی یقین به از پیش باورکنندگان و در حفظ وحدت اجتماعی معتقدان به یک دین یا مذهب از نقش بسزایی برخوردار است، لیکن به همان نسبت در ایجاد ارتباط با غیرمؤمنان و منکران آن دین یا آیین ناتوان است. به همین دلیل، پیروان و متولیان هر نظام تئولوژیک نیازمند زبان، مفاهیم و مقولات عام، فراگیر و غیرتئولوژیکی هستند تا بتوانند بر اساس آنها به اثبات حقانیت و درستی نظام اعتقادی خویش برای غیرمؤمنان و منکران بپردازند. بی تردید، این زبان و مقولات عام و فراگیر از زمره مفاهیم فلسفی و حکمی (و نه دینی و فرقه ای) خواهد بود.

در اینجا، قابل ذکر است که نقد رادیکال و بنیادین تئولوژی از جانب متفکرانی چون سورن کی‌یرکه گور، متفکر متأله مسیحی و بیان این حقیقت که مسیحیت یا دین به طور کلی یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را با نظریه پردای‌های عقلی فهمید و مسیح نیز یک فیلسوف یا نظریه پرداز نبوده و حواریون هم یک جامعه کوچک علمی را تشکیل نداده بودند و این رأی وی که سعی در توجیه عقلی ایمان مسیحی، کوششی باطل و بیهوده است و نخستین کسی که در مسیحیت، دفاع از دین مسیح را باب کرد، در واقع یهودای خائن دیگری است، به خوبی تمایز دو مقوله «تئولوژی» و «ایمان دینی» را در نظر وی نشان می دهد. همچنین، طرح «تخریب تئولوژی» از سوی متفکری چون هایدگر— به معنای نقد بنیادین نظام‌های تئولوژیک و فروپاشی و شالوده‌شکنی بسیاری از مفروضات نظام‌های تئولوژیک سنتی که به منزله تار و پودهایی بافته شده بر ذهن و احساس و اندیشه ما، ما را از مواجهه راستین با وجود باز داشته است — و این که وی این تخریب را دیوار به دیوار «گسست از متافیزیک» برمی شمارد، به هیچ‌وجه دعوت به نوعی تفکر سکولار، نیهیلیستیک و غیردینی نیست.

این تلقی که هر گونه فراخوانی به گذر از تئولوژی و تخریب شالوده‌های تفکر تئولوژیک به منزله دعوت به سکولاریسم، خودبنیادی و نیهیلیسم و هم‌سویی با روند کلی و عمومی جریان تفکر سکولار در جهان معاصر است، مبتنی بر این پیش‌فرض است که در برابر ما دو راه بیشتر گشوده نیست و ما ناگزیر به گزینش یکی از دو امکان موجود هستیم: تفکر تئولوژیک یا تفکر سکولار. لیکن، در لابلای سطور این مقاله، نگارنده در صدد اثبات این مدعاست که تفکر تئولوژیک و تفکر سکولار یگانه امکاناتی نیستند که فراروی ما وجود داشته، می‌توان از نحوه دیگری از تفکر غیرتئولوژیک— غیرسکولار سخن به میان آورد، که در همان حال که به هیچ‌یک از نظام‌های تئولوژیک تن نمی دهد لیکن به هیچ‌وجه نحوه اندیشیدنی خودبنیاد، نیهیلیستیک و سکولار نیست؛ و سرشت تفکر یا ایمان دینی را در یک چنین نحوه تفکری باید جست وجو کرد.

به هر تقدیر، علی‌رغم آن که تئولوژی و تفکر تئولوژیک ربطی بسیار وثیق با دین به منزله یک فرهنگ داشته، آن را باید یکی از عناصر قوام‌بخش به اصطلاح فرهنگ دینی تلقی کرد، اما برای فهم سرشت خود دین و تفکر دینی باید میان «دین» و «تئولوژی» مرزهایی اساسی کشید.

۳. دین به منزله مجموعه ای از آداب و رسوم و شعائر Ritual

گاه از دین مجموعه ای از شعائر و آداب و رسوم آیینی مراد شده و از این جنبه به بُعد عملی دین تعبیر می گردد. در این تلقی، برای دین به منزله امری یکپارچه دوجنبه نظری و عملی در نظر گرفته شده که بر روی هم گوهر و حقیقت دین را تشکیل می دهند. این نحوه رویکرد بیشتر در میان کسانی است که به شریعت‌مداران و شریعت‌محوران مشهورند. این رویکرد در برابر نحوه نگرش و رویکرد دیگری قرار دارد که میان «شعائر و آداب و رسوم آیینی» با خود «سرشت و گوهر دین» تمایزگذاری می کنند. در سنت تاریخی خود ما، نگرش فقیهانه به دین بیان‌گر رویکردی شریعت‌مدارانه به دین و تمایز میان «شریعت» (مجموعه ای از شعائر و آداب و رسوم آیینی) و «طریقت» (روح اصلی و باطنی این شعائر و معانی وجودی و قلبی آنها) در میان جریان‌های حکمی و عرفانی حکایت از رویکرد دوم دارد.

ممکن است گفته شود دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی خود بخشی از فرهنگ است، لذا ضرورتی به ذکر آن به منزله قسمی مستقل در کنار دین به منزله فرهنگ نیست. این نکته درستی است لیکن، در اینجا تفاوت ظریفی وجود دارد و آن اینکه گاه معتقدان به ادیان و نظام‌های تئولوژیک گوناگون، همچون زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و مسلمانان در یک فرهنگ مشترکی چون فرهنگ ایرانی یا فرهنگ آریایی زیست می کنند و شعائر و آداب و رسوم آیینی آنها، از عناصر مقوم یک فرهنگ کلی تری تأثیر می پذیرد. همچنین ممکن است شعائر و آداب و رسوم آیینی یک دین خاص، همچون مسیحیت، در فرهنگ‌های گوناگونی چون فرهنگ اروپایی یا فرهنگ آفریقایی معانی و مضامین خاصی پیدا کند. از سوی دیگر، تفاوت دیگر میان تلقی دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی با تلقی دین به منزله بخشی از فرهنگ در این است که در اولی عنصر اعتقاد وجود دارد لیکن در دومی یک چنین اعتقادی ممکن است وجود نداشته باشد. فرضاً رفتن به سفر حج یا نشستن بر سر سفره افطار در ماه رمضان، به منزله یک امر فرهنگی، با انجام همین امور به منزله امری آیینی و اعتقادی متفاوت است.

به هر تقدیر، تمایز میان دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی و دین به منزله فرهنگ، ممکن است چندان دقیق به نظر نرسد لیکن، توجه به تمایزات آنها شاید به ما در نزدیک شدن به سرشت دین کمک کند.

۴. دین به منزله یک متعلق شناسایی (ابژه)

در بسیاری از مواقع ما از «دین» که سخن می گوئیم مرادمان يك «ابژه یا متعلق شناسایی» است، یعنی پدیده‌ای که خواهیم در مقام یک فاعل شناسا (سوبژه) آن را مورد شناسایی قرار دهیم. فی‌المثل زمانی که از اسلام در حوزه‌های اسلام‌شناسی

(مطالعات اسلامی)، جامعه‌شناسی جوامع مسلمان یا تاریخ اسلام سخن می‌گوییم یا آن که در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اسلامی و حتی در حوزه‌هایی چون فقه، علم کلام یا تفسیر، در باب اسلام صحبت می‌کنیم، اسلام برایمان یک موضوع برای شناخت و تجزیه و تحلیل ذهنی و عقلی است. مراد از متعلق شناسایی یا ابژه امری است که با آن رابطه تئوریک برقرار کرده، خواهانیم در یک رابطه تئوریک آن را مورد مطالعه قرار دهیم. اسلامی که مورد مطالعه اسلام‌شناسان، شرق‌شناسان، مورخان یا تمدن‌شناس‌ها قرار می‌گیرد، غیر از اسلامی است که فرضاً مورد اعتقاد و ایمان مسلمانان اولیه صدر اسلام بوده است.

اسلام مسلمانان صدر اسلام، به منزله یک امر زنده بود که به حیات آنان معنا و روشنایی می‌بخشید و همین معنا و روشنایی سرچشمه ظهور دوره‌ای جدید و فرهنگ و تمدنی جدید شد. اما دینی چون اسلام که توسط پژوهشگران، اسلام‌شناسان، معرفت‌شناسان، فیلسوفان دین، فقیهان یا مفسران مورد مطالعه قرار می‌گیرد در واقع جسد اسلام است نه خود اسلام، یعنی اسلامی است که از اسلامیتش تهی شده و به یک ابژه مبدل شده است. فرق است میان نماز مسلمانی که در نیمه‌های شب برمی‌خیزد و بر اساس شور و شوقی عاشقانه و آتشی که وجود وی را به بی‌قراری کشانده است در برابر راز آشنایی ناشناخته با قلبی آکنده از احساس هیبت و خشیت سر بر سجده می‌گذارد، با نمازی که فرضاً یک روانشناس از اثرات روانی آن یا پراگماتیستی چون ویلیام جیمز از فوائد عملی آن یا فقیهی از احکام آن سخن می‌گوید. در اینجا به هیچ وجه سخن بر سر ضرورت یا عدم ضرورت رویکرد تئوریک نسبت به ادیان، و نیز موافقت یا مخالفت با یک چنین رویکردی نیست، بلکه تمام سخن در این است که اولاً، رویکرد تئوریک رویکردی ابژه‌گر و ابژه‌ساز است و این رویکرد، یگانه نحوه رویارویی ما با دین، یا اساساً با هر پدیده دیگری مثل یک کوه، یک گل، یک دریا و غیره نیست؛ ثانیاً، در این رویکرد تئوریک بسیاری از اوصاف اساسی و بنیادین پدیدار، از جمله پدیدار دین و دینداری مغفول مانده، از دست می‌رود.

برای مثال، ما گاه کنار چشمه‌ای می‌نشینیم، دستانمان را در آن فرو می‌کنیم، خنکی آرامش‌بخش آن را با تمام وجودمان احساس می‌کنیم، عطش جگرسوزمان را با آب زلال چشمه رفع می‌کنیم و میان خویش و طبیعت احساس انس و الفتی عمیق و دیرپای می‌کنیم، و گاه آب همان چشمه را داخل یک لوله آزمایش ریخته، برای تجزیه و تحلیل به آزمایشگاه می‌بریم و، در یک رابطه علمی و تئوریک، درباره ساختمان شیمیایی، نقطه جوش، نقطه انجماد و سایر خواص شیمیایی و فیزیکی آن مطالعه می‌کنیم. این دو رویکرد یکی نیست. در رویکرد نخست، ما با آب چشمه رویکردی غیرتئوریک و ماقبل علمی داشته، آب چشمه به منزله بخشی از زیست جهان آشنا و مانوس ما آشکار می‌شود، لیکن در رویکرد دوم که رویکردی علمی و تئوریک است ما آب چشمه را تبدیل به یک متعلق شناسایی و یک ابژه می‌کنیم. مارتین هایدگر، در یکی از آثار خویش با عنوان شی چیست؟ خواهان اثبات این حقیقت است که شی همان ابژه نیست و این در تفکر دوره جدید است که شی با ابژه یکسان تلقی می‌گردد.

ابژه شیئی است که با آن رابطه تئوریک و علمی پیدا کرده‌ایم و آن را تحت مقولات و مفاهیم ذهنی خویش قرار داده‌ایم. همه سخن هایدگر این است که رویکرد علمی، یعنی رویکرد تئوریک، یگانه رویکرد ما به اشیاء نیست. ثانیاً رویکرد غیرتئوریک به اشیاء که رابطه حضوری و غیرمفهومی با اشیاء است قابل تأویل و تحویل به رویکرد تئوریک نیست. همین نکات دقیقاً در مورد پدیداری چون دین و نحوه مواجهه ما با آن صادق است. دین یک امر وجودی (اگزیستانسیل) است که اساساً ابژه شدنی نیست و همین که ابژه می‌شود، می‌میرد؛ درست مثل تجربه عشق که همین که بخواهد موضوع یک تجزیه و تحلیل علمی واقع شود، از کف می‌رود. دین به منزله یک رابطه وجودی زنده با امر قدسی غیر از دین مرده و ابژه شده‌ای است که در یک رابطه تئوریک تحت مفاهیم و مقولات گوناگون علمی و نظری قرار می‌گیرد.

اگر میان «دین» و «دین ابژه شده، یعنی دین به منزله یک متعلق شناسایی» تمایزی نبود، و اگر رویکرد علمی و تئوریک به دین، با خود دین و ایمان دینی یکی بود، لذا ما می‌بایست فرضاً اسلام شناسانی چون مونتگمری وات و ماری شیمل آلمانی، پطروشفسکی روس و گلدزیهر یهودی را، که عمری در مورد اسلام، قرآن و تاریخ آنها به مطالعه و پژوهش پرداخته‌اند و دانش وسیعی در باب اسلام، حتی بیشتر از خود مسلمانان و مسلمانان برجسته تاریخ اسلام، داشته‌اند از جمله بزرگترین مسلمانان جهان برشماریم. بر همین قیاس، آشنایی با نظام حقوقی اسلام (فقه)، فلسفه اسلامی، علم‌الرجال، تاریخ اسلام، اقتصاد یا جامعه‌شناسی ملل مسلمان و ... هیچ‌یک ضرورتاً به معنای دینداری در معنای عام و مسلمانی به معنای خاص نیست.