



A Comparative Study on the Views of Erich Fromm and Karl Rahner Regarding Eschatological Beliefs of Christianity

Ali Sanaee¹ 

1. Associate Professor, Department of Mysticism and Religions, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: sanaee@semnan.ac.ir

Abstract

In this article, the subject of Christian eschatology is examined from the perspective of Erich Fromm and Karl Rahner. According to Erich Fromm, from the first to the fourth century AD, there were two general beliefs about the status of Christ, and a psychoanalytic approach to the political, social, and economic situation of the people of Jerusalem can reach their fundamental reasons. By adopting the objective method, which is the essence of Freud's and Marx's approach to religion, Fromm reduced the eschatological movements of the first Christian century and the avoidance of these movements in the fourth century to hidden factors in the collective character of people and their economic motivations. However, Karl Rahner critiqued the reductionist approach to the End of Time with a Thomistic reading of Heidegger's phenomenology. According to Rahner, the Marxist interpretation of the end of Time is based on a linear image of Time and ignores the mystery of the Absolute future. By proposing the concept of the Absolute future, Rahner believes that a Christian person reaches self-understanding in the light of belief in "the end of time", but the Marxist approach, by adopting a static approach to man, cannot understand the essence of the theological belief in "the end of time". Despite the challenges raised by the Thomistic reading of Heidegger's ontology, Rahner's point of view is more defensible regarding methodology in discovering the capacities of Christian theology.

Keywords: Karl Rahner, Erich Fromm, Heidegger, Thomism, Eschatology.

Introduction

In the book "The Dogma of Christ", which combines Freud's psychoanalysis and Marx's political sociology, Erich Fromm examines the evolution of Christian beliefs about the place of Christ from the first to the fourth century AD. On the other hand, Karl Rahner's view can be presented. Rahner considers the Marxist reading of eschatological beliefs incompatible with the essence of Christian faith. Rahner seeks to provide a proper hermeneutic for interpreting the eschatological propositions of the Bible in terms of Heidegger's thought about Time. In this article, we compare Erich Fromm's Freudian-Marxist reading of eschatology with Rahner's Thomistic-Heideggerian interpretation of this subject and show the horizon each of them opens for Christian eschatology.

Research Findings

Erich Fromm has a functionalist attitude towards religion and considers it a psychological and social response to human needs. However, by taking the essentialist approach, Karl



Rehner explains the human need for religion with a pre-conceptual understanding of the Absolute or God. This need cannot be reduced to psychological processes since man's transcendental knowledge of God has an innate aspect.

Conclusion

Erich Fromm's Marxist-Freudian approach to eschatology leads to reductionism. The presupposition of Marxism is a linear perception of Time, which is inconsistent with the inherent temporality of man as a dynamic being. The other side of Fromm's social psychology, related to Freud's psychoanalysis, reduces eschatological beliefs to a process in the national unconscious or collective conscience. According to Rahner, this type of reductionism, which has a naturalistic nature, opposes believers' eschatological orientation. The naturalistic approach, which seeks the causal origin of religious beliefs, corresponds to explanatory reduction, and its results are not necessarily acceptable to religious believers. On the other hand, it is possible to use the phenomenological method that relies on descriptive reduction to understand the beliefs of believers empathically. Rahner's method is compatible with the subjective nature of faith as religious consciousness due to the use of phenomenology and descriptive reduction, and, in comparison with Erich Fromm's scientific and extra-religious study, is more defensible for this reason.

References

- Braune, Joan. (2014). Erich Fromm's Revolutionary Hope: prophetic messianism as a critical theory of the future. Boston: Sense publishers
- Concannon, Ellen. (2010). The eschatological implications of Karl Rahner's Eucharist doctrine. *The Hythrop journal*. HeyJ LI. pp. 881-892
- Freud, Sigmund. (1972). Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages & Neurotics. Tr by Mohammad Ali Khonji. Tehran: Ketabkhaneh Tahori. (in Persian)
- Fromm, Erich. (1999). The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology, & Culture. Tr by Mansour Godarzi. Tehran: Morvarid Publication. (in Persian)
- (2007). Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud. Tr by Behzad Barkat. Tehran: Morvarid publication. (in Persian)
- Martin Heidegger, Sein & Zeit, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Nashre Ney,. (in Persian)
- Rahner, Karl. (1968). Hearers of the word. Tr by Michael Richards. New York: Palm Publishers
- (1978). Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity. Tr by William V Dych. Darton: Longman and Todd
- Schulz, Michael. (2017). Beyond being: outline of the Catholic Heidegger school. *Journal of Studia Teologii Dogmatycznej*. Issue No: 3. pp: 177-192.

Print ISSN: 2228-5563
online ISSN: 2588-4816

Religions and Mysticism

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Cite this article: Sanaee, A. (2024). A Comparative Study on the Views of Erich Fromm and Karl Rahner Regarding Eschatological Beliefs of Christianity. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 137-155. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.376381.630524>



Article Type: Research Paper
Received: 11-May-2024
Received in revised form: 16-Jul-2024
Accepted: 20-Jul-2024
Published online: 2-Sep-2024



بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اریک فروم و کارل رانر درباره باورهای آخرالزمانی مسیحیت

علی سنایی^۱

۱. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:
sanace@semnan.ac.ir

چکیده

در این نوشتار موضوع آخرالزمان مسیحی از منظر اریک فروم و کارل رانر بررسی می‌شود. به نظر اریک فروم از سده اول تا چهارم میلادی دو باور کلی درباره جایگاه مسیح وجود دارد که با رهیافت روانکاوانه درباره وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردمان اورشلیم می‌توان به دلایل مبنایی آن دست یافت. فروم با اتخاذ روش عینیت‌گرایانه که در ذات رویکرد فروید و مارکس درباره دین است، جنبش‌های آخرالزمانی سده اول مسیحی و پرهیز از این جنبش‌ها در سده چهارم را به عوامل پنهان در منش جمعی مردم و انگیزه‌های اقتصادی آنها تقلیل می‌دهد. اما کارل رانر با اتخاذ خوانش تومیستی از پدیدارشناسی هایدگر، رویکرد تقلیل‌گرایانه به آخرالزمان را نقد می‌کند. به نظر رانر تفسیر مارکسیستی از آخرالزمان مبتنی بر تصویر خطی از زمان است و رازآلودگی آینده مطلق را نادیده می‌گیرد. رانر با طرح مفهوم آینده مطلق معتقد است شخص مسیحی در پرتو ایمان به آخرالزمان به خود-فهمی می‌رسد ولی نگرش مارکسیستی با اتخاذ رویکردی ایستا به انسان نمی‌تواند به گنه باور الهیاتی در زمینه آخرالزمان دست یابد. علیرغم چالش‌هایی که درباره خوانش تومیستی از هستی‌شناسی هایدگر مطرح است، به نظر می‌رسد دیدگاه رانر در کشف ظرفیت‌های الهیات مسیحی از نظر روش‌شناسی قابلیت دفاع بیشتری داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: کارل رانر، اریک فروم، هایدگر، تومیسم، آخرالزمان.

استناد: سنایی، علی (۱۴۰۳). بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اریک فروم و کارل رانر درباره باورهای آخرالزمانی مسیحیت. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۱۳۷-۱۵۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۲۶ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.376381.630524>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲



مقدمه

در دهه شصت و هفتاد سده بیستم به خاطر غلبه تفکر مارکسیستی شاهد رویکردهای سکولار به آخرالزمان هستیم و همین امر به طرح سؤالات جدیدی می‌انجامد که مقایسه فرجام‌شناسی^۱ مبتنی بر کتاب مقدس و دیدگاه‌های نوین را به شیوه دیالکتیکی ایجاب می‌کند. اریک فروم در کتاب جزم‌اندیشی مسیحی با تلفیق روانکاوی فروید و جامعه‌شناسی سیاسی مارکس، سیر تطور عقاید مسیحیان درباره جایگاه مسیح را از سده اول تا چهارم میلادی بررسی می‌کند. درواقع روش فروم روان‌شناسی اجتماعی^۲ است؛ یعنی از یکسو با الهام از روانکاوی، ریشه عقاید دینی را در انگیزه‌های روان‌شناختی جستجو می‌کند و از سوی دیگر شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را زیربنای پدیده‌های فرهنگی از جمله دین می‌داند. روانکاوی فروید جنبه فردی دارد و به دنبال کسب اطلاعات گسترده از تاریخچه زندگی هر شخص برای درک رشد عاطفی و الگوی تبیینی رفتار او است ولی اریک فروم با توجه به دغدغه‌های اجتماعی خود به جای اینکه ساختار روانی فرد را بررسی کند، به منش حاکم بر جامعه توجه دارد. به عبارت دیگر همان‌طور که ضمیر ناهشیار هر انسان-که محتوی مجموعه‌ای از عوامل سرکوب شده‌است-رفتار او را تعیین می‌بخشد، در جامعه نیز بر حسب فراز و نشیب‌های تاریخی یک ملت نوعی منش جمعی حاکم است که از رهگذر روان‌شناسی اجتماعی کشف می‌شود. در نقطه مقابل فروم می‌توان دیدگاه کارل رانر را مطرح کرد که خوانش مارکسیستی از باورهای آخرالزمانی را با ذات ایمان مسیحی ناسازگار می‌داند. رانر با اتخاذ رویکرد نقادانه به تفکر مارکسیستی و در عین حال با الهام از سؤالاتی که این جریان سیاسی-اجتماعی برانگیخته‌است، آینده آفرینش در کتاب مقدس را بازخوانی می‌کند. او از یکسو وامدار الهیات تومیستی است و از سوی دیگر با الهام از هستی‌شناسی بنیادین^۳ هایدگر سعی می‌کند که امکانات جدیدی را از نگرش آخرالزمانی مسیحیت سنتی استخراج کند. درواقع رانر به دنبال این است که از اندیشه هایدگر درباره زمان، هرمنوتیک مناسبی را برای تفسیر گزاره‌های آخرالزمانی کتاب مقدس ارائه دهد. در این نوشتار خوانش فرویدی-

^۱ فرجام‌شناسی معادل eschatology است که از واژه یونانی eschatos به معنای آخر و eschata به معنای امور پایانی گرفته شده‌است. این اصطلاح بعد از قرن نوزدهم در مباحث الهیاتی رواج یافته‌است و به موضوعاتی مثل رستاخیز مردگان، داوری نهایی اعمال نیک و بد انسان‌ها و رخدادهای طبیعی که با تغییر ساختار کنونی جهان در پایان تاریخ همراه است، می‌پردازد (عدلی، ۱۳۸۹: ۱۷).

^۲ Social psychology

^۳ از آنجا که فلسفه علم به هستی است، هستی‌شناسی توصیف فلسفه محسوب می‌شود. به نظر هایدگر هر یک از علوم به نوعی هستی‌شناسی منطقه‌ای است زیرا درباره خواص یا قلمرویی خاص از موضوع یا هستنده خاص خود تحقیق می‌کند ولی هیچ کدام به هستی‌شناسی بنیادین نمی‌پردازند. هستی‌شناسی بنیادین با تحلیل اگزیستانسیال دازاین به دنبال فهم معنای ریشه‌ای هستی است (ویس، ۱۳۹۷: ۳۱۸-۳۱۷).

مارکسیستی اریک فروم از آخرالزمان با تفسیر تومبستی-هایدگری رانر از این مبحث را مقایسه می‌کنیم و افقی را که هر کدام فراروی فرجام‌شناسی^۴ مسیحی می‌گشاید، نشان می‌دهیم.

پیشینه پژوهش

با بررسی آثار مختلف مشخص شد که در زبان فارسی تاکنون مقاله یا کتابی درباره موضوع این تحقیق، نوشته نشده است. در زبان انگلیسی مقالاتی درباره دیدگاه رانر درباره آخرالزمان مسیحی وجود دارد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: Adams, Nicholas (2000) و Concannon, Ellen (2010). درباره دیدگاه اریک فروم درباره آخرالزمان نیز می‌توان مقاله زیر را برشمرد: Braune, Joan (2014). در خصوص مقایسه دیدگاه اریک فروم و کارل رانر درباره این موضوع طبق بررسی‌های نگارنده، اثری یافت نشد؛ بنابراین موضوع پژوهش حاضر پیش از این سابقه نداشته است.

نوآوری پژوهشی

در این نوشتار ابتدا دیدگاه اریک فروم درباره آخرالزمان در مسیحیت با تأکید بر کتاب جزم‌اندیشی مسیحی تبیین شده است. در مرحله بعد با بررسی رویکرد رانر درباره انسان‌شناسی به عنوان مبنای فرجام‌شناسی مسیحی تحلیل و نهایتاً از لحاظ روش‌شناسی و محتوایی دیدگاه این دو متفکر در این زمینه مقایسه می‌شود. اندیشه فروم متأثر از روانکاوی فروید و جامعه‌شناسی سیاسی مارکس است و به تقلیل‌گرایی در حوزه دین‌پژوهی می‌انجامد. از سوی دیگر رانر برای تفسیر دلالت‌های آخرالزمانی کتاب مقدس از تلفیق الهیات تومبستی و پدیدارشناسی هایدگر بهره می‌برد. به نظر نگارنده بر حسب تمایز بین تقلیل توصیفی و تقلیل تبیینی و با توجه به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، دیدگاه رانر در مقایسه با رویکرد فروم قابلیت دفاع بیشتری دارد.

روان‌شناسی اجتماعی اریک فروم: تلفیق دیدگاه فروید و مارکس

اریک فروم با تلفیق دیدگاه روانکاوانه فروید و دیدگاه اجتماعی مارکس نوعی روان‌شناسی اجتماعی را مطرح می‌کند و از همان منظر سیر تطور باورهای مسیحی را مورد بررسی قرار می‌دهد. تفاوت اصلی روان‌شناسی فردی و اجتماعی در کمیت افراد موضوع است. روان‌شناسی اجتماعی با بررسی شرایط زندگی مشترک انسان‌ها در یک جامعه، ویژگی‌های روانی یا منش کلی حاکم بر رفتارهایشان را استنباط می‌کند. وجه مارکسیستی اندیشه فروم این است که مجموعه عوامل سیاسی و اجتماعی را موجب تحقق منش یا ویژگی‌های روانی مشترک در جامعه می‌داند. به دیگر سخن منش اجتماعی پیامد رویدادهایی است که آن جامعه از اعصار پیش تاکنون پشت سرگذاشته و به خاطر سهیم بودن در سرنوشت مشترک، هویت فعلی آن را تعیین کرده است. کشف این منش مستلزم موشکافی‌های

^۴. Eschatology

روانکاوانه است و با دانستن وجوه مختلف فرهنگی، تاریخی، اقتصادی و سیاسی یک ملت در گذر زمان ممکن می‌شود. به عبارت دیگر همان‌طور که روان فردی با مکانیسم دفاعی خود رویدادهای ناخوشایند را سرکوب می‌کند و از این طریق ضمیر ناهشیار شکل می‌گیرد، روان جمعی نیز که برآیند روان‌های فردی در اجتماع است، با پس راندن وقایع نامطلوب از ناهشیار اجتماعی برخوردار می‌شود. ناهشیار اجتماعی تأثیری پنهان بر شکل‌گیری باورهای دینی یک ملت دارد و روان‌شناس اجتماعی می‌تواند با بررسی تاریخچه آن مردمان به کشف این عوامل دست یابد. باید توجه داشت که اریک فروم مثل یونگ محتویات ضمیر ناهشیار جمعی را کهن‌الگوهای ازلی نمی‌داند بلکه به نظر او ناهشیار اجتماعی برآیند رویدادهای تاریخی آن است و هر جامعه‌ای به خاطر سرنوشت ویژه خود، منش اجتماعی مختص به خویش را دارد. این در حالی است که ضمیر ناهشیار جمعی در روان‌شناسی یونگ اختصاص به جامعه‌ای خاص ندارد و در روان همه انسان‌ها فارغ از تعلقات قومی، از محتوا یا الگوهای مشترک برخوردار است (فروم، ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۲). اریک فروم با استفاده از روان‌شناسی اجتماعی می‌خواهد سیر تطوّر مفهوم خدای پدر و جایگاه مسیح را از سده اول مسیحی تا شورای نیقیه اول^۵ بررسی کند. این رویکرد به جای اینکه آموزه‌های دینی را از ابتدا امری مطلق و فراروایت بداند، عوامل مؤثر در شکل‌گیری باورهای جزمی را با برشمردن روایت‌ها نشان می‌دهد. روایت‌ها اموری جزئی و وابسته به شرایط هستند و میزان شناسایی آنها با گستره مطالعات محقق تعیین می‌شود.

مهمترین مشخصه مکتب فرانکفورت^۶ که اریک فروم نیز در شکل‌گیری اولیه آن مؤثر بود، اتخاذ رویکرد نقادانه و تاریخی به پدیده‌های فرهنگی است. روش فروم که تلفیقی از دیدگاه‌های مارکس و فروید است، ریشه در دغدغه‌های اصلی اعضای مکتب فرانکفورت دارد که البته فروم بعداً بنا به دلایلی از این مکتب خارج می‌شود (McLaughlin, 1999: 111-114). به نظر فروید جامعه همزمان نقش دوسویه ارضا و بازداری را در برابر امیال آدمی ایفا می‌کند. انسان به عنوان موجود اجتماعی برای برآوردن نیازهای زیست‌مایه‌ای (جنسی) و صیانت ذات، نیازمند جامعه است ولی در عین حال باید ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های آن را نیز بپذیرد. جامعه در برابر نیازهایی که ارضای افسارگسیخته آن به گروه آسیب می‌رساند، مقاومت می‌کند و همین انسان را از رسیدن به حداکثر لذت باز می‌دارد. با توجه به کمبود نیروهای مؤلد اقتصادی، طبقه حاکم و اشراف ابتدا درصدد رفع نیازهای خودشان بر می‌آیند ولی برای حفظ ثبات اجتماعی، این مجال را فراهم می‌کنند که توده‌ها نیز از حداقل ارضای نیازهای خود بهره‌مند شوند. بر همین اساس تمام نیازهای توده مردم در جامعه برآورده نمی‌شود و همین امر حس خصومت را در آنها بر می‌انگیزد. از سوی دیگر انسان برای صیانت ذات خود نیازمند جامعه است و بدون یاری دیگران نمی‌تواند به حیاتش ادامه دهد. (ارضا) و (بازداری) به عنوان کارکرد دوسویه

^۵. First Council of Nicaea

^۶. Frankfurt doctrine

جامعه، دو حس متعارض یعنی (نیاز به پشتیبانی) و (دشمنی) را در توده‌ها نسبت به هنجارها و قانون بر می‌انگیزد (فروم، ۱۳۷۸: ۴۳-۳۵).

مردم از یکسو نیازمند جلب شفقت و حمایت زُعمای جامعه هستند و از سوی دیگر سرکشی در برابر آنها را منجر به مجازات مرگ می‌دانند. اگر از زاویه فرویدی نگاه کنیم حس توأم با خصومت و وابستگی توده‌ها به طبقه حاکم یادآور دوگانگی احساس کودک نسبت به پدر است. کودک در مقابل آمریت پدر حس تنفر دارد زیرا باید‌ها و نبایدهای او را در مغایرت با کام‌جویی خود می‌بیند و در عین حال نیازمند حمایت او است. حفظ و تداوم وابستگی روان‌شناختی کودکانه توده‌ها از طریق دین تأمین می‌شود (فروید، ۱۳۵۱: ۱۹۴-۱۹۳). همان‌طور که پیش از این گفتیم ضلع دیگر اندیشه فروم مبتنی بر نگرش مارکس درباره دین است. مارکس دین را به عنوان نوعی توهم، افیون توده‌ها می‌داند و برای آن خاصیت تخریب‌کنندگی در نظر می‌گرفت (Marx, 1970: 132) و در همین راستا فروم ادعا می‌کند که دین می‌تواند هم در منقاد کردن توده‌ها و اطاعت آنها از قدرتمندان ایفای نقش کند و هم زندگی را برای طبقه محروم قابل تحمل سازد. فروم با استفاده از روان‌شناسی اجتماعی که برای او تلفیقی از دیدگاه‌های روانکاوانه فروید و جامعه‌شناسی سیاسی مارکس بود، تاریخ اورشلیم را در سده اول میلادی بررسی می‌کند و با توجه به تحولات جامعه مسیحی از سده اول تا چهارم به شرح زیر سیر تحول باورهای دینی درباره جایگاه مسیح را نشان می‌دهد.

تفسیر فرویدی-مارکسیستی فروم از تطور آموزه‌های مسیحی

اورشلیم بعد از اتمام سلطه فتودالیسم، از نظام شهرنشینی برخوردار شد. این شهر مقارن با ظهور مسیح انبوهی از مردمان بیکار و گرسنه را در خود جای داده بود که زیر بار فشار مالیات‌های سنگین حاکمیت روم، شرایط دشواری را تجربه می‌کردند. در آن زمان جامعه یهودی از سه طبقه صدوقیان، فریسیان و ام‌هارا^۷ تشکیل می‌شد. صدوقیان در شمار ثروتمندان، فریسیان از کاتبان و ام‌هارا طبقه عوام بودند. فریسیان اهل زهد و تقوا بودند ولی برخی از آنها به خاطر برخورداری از ثروت، به صدوقیان و طبقه حاکم تمایل داشتند و طبقه فرو دست جامعه را تحقیر می‌کردند. این موضوع که فریسیان به دیده تحقیر ام‌هارا را می‌دیدند و حتی ازدواج با آنها را ممنوع کردند، در تلمود آمده است. در مقابل، طبقه محروم جامعه نسبت به فریسیان دیدگاه مثبتی نداشتند و آنها را ریاکار می‌دانستند. اریک فروم با توجه به شواهدی از متون مقدس یهودی، ادعا می‌کند که جنبش‌های آخرالزمانی اورشلیم در سده اول مسیحی به خاطر تضاد طبقاتی بین طبقه کارگر و حاکمیت رخ می‌دهد. قبل از مرگ هیروود (امپراطور روم) مردم با مطالباتی مثل الغای مالیات‌های گزاف، کاهش هدایای سالانه و آزادی زندانیان جنبش‌هایی را رقم زدند و در سال چهارم قبل میلاد در حدود دویست نفر از مبارزان سیاسی مصلوب شدند. هر چند طبقه متوسط تمایل به عقب‌نشینی داشت ولی پرولتاریا بر جنگ دامن می‌زدند و تحت

7. Amhara

رهبری فردی به نام تتودوس-که خودش را منجی موعود معرفی می‌کرد و ادعای مکاشفات آخرالزمانی داشت-به مبارزه ادامه می‌دادند. با کشته شدن تتودوس این جنبش به شکست انجامید و پس از مدتی تحت رهبری یوحنا ابن زکایی شورش جدیدی ساماندهی شد و جنگجویان اورشلیم به کاخ شاه که یهودیان ثروتمند اموال ارزشمند خود را در آن انباشته بودند، یورش بردند. در آن زمان به واسطه مکاشفه‌های آخرالزمانی، تصاویری از پایان تاریخ ارائه می‌شد و همین به طبقه فرودست نوید پیروزی بر ظالمان را می‌داد. در ادامه یحیی تعمیددهنده با هدف صرفاً آخرالزمانی و غیر سیاسی، یک جنبش مردمی را رهبری کرد که با بشارت نزدیک بودن ملکوت آسمان‌ها همراه بود. پیروان او توده‌های تهیدست جامعه بودند که در سر رؤیای ظهور مسیحای موعود را داشتند و روزگاری سراسر عدالت و عاری از ظلم را در سر می‌پروراندند (فروم، ۱۳۷۸: ۶۰-۴۵).

با ظهور مسیح انتظارات آخرالزمانی شدت یافت و افراد محروم جامعه با تبعیت از او، خود را برای ورود به پادشاهی خداوند آماده می‌کردند. مسیح شرط ورود به ملکوت خداوند را دوری از لذات دنیوی اعلام کرد و مخاطبان او طبقه فرودست و بردگان بودند. بر اساس محتوای اولیه ایمان مسیحی، مسیح مردی از طبقه محروم جامعه بود که به مقام خدایی ارتقا یافت و پس از مرگ به عنوان فرزند خوانده خدا، در دست راست خدای پدر قرار گرفت. تحلیل فروم از منظر روان‌شناسی اجتماعی این است که مردمان رنج دیده که از امکانات اجتماعی اولیه برخوردار نبودند، به عنوان یک مکانیسم دفاعی با مسیح به عنوان انسانی از طبقه فرودست همذات‌پنداری می‌کردند و با این باور که او به مقام خدایی رسیده‌است، خودشان را اینگونه در برابر طبقه ثروتمند از نظر روانی تسکین می‌دادند که علیرغم همه محرومیت‌های دنیوی جواز ورود به ملکوت خداوند را دارند. از سوی دیگر خصومت ناخودآگاه مردم با طبقه حاکم، در دشمنی نسبت به خداوند بازتاب می‌یابد به طوری که مسیح را بعد از مرگ در دست راست خدای پدر می‌نشانند. استعاره «قرار گرفتن در دست راست» می‌تواند حاکی از جایگزین شدن پسر به جای پدر و محدود کردن قدرت مطلقه خداوند باشد. باور به فرزندخواندگی مسیح تا سده چهارم تداوم داشت تا اینکه کنستانتین^۸-امپراطور روم-مسیحیت را دین رسمی امپراطوری اعلام کرد. در چنین شرایطی رومیان دست از شکنجه و تعقیب مسیحیان برداشتند و طبقه ثروتمند نیز به این دین گرایش یافتند. به تدریج مراتب روحانیت مسیحی و ساختار کلیسا سازمان‌دهی شد و با حاکمیت سیاسی و فرهنگی کلیسا، نظام قرون وسطایی در حال شکل‌گیری بود. با دولتی شدن مسیحیت، باورهای مکاشفه‌ای آخرالزمان رنگ باخت و جنبش‌های سیاسی و انقلابی جای خود را به توجیه شرایط موجود داد. رستگاری به یک موضوع درونی، معنوی، فردی و غیر تاریخی تبدیل شد و افراد با حضور در کلیسا و تبعیت از آن می‌توانستند امید به فلاح داشته باشند. در شورای نیقیه دیدگاه آتاناسیوس^۹ که برای

^۸. Constantine (306-337 AD)

^۹. Athanasius of Alexandria

مسیح الوهیت قائل بود بر دیدگاه آریوس^{۱۰} که فرزندخواندگی مسیح را قبول داشت، تفوق یافت (فروم، ۱۳۷۸: ۹۴-۹۸).

بر اساس باور ثانویه مسیحی در سده چهارم دیگر مسیح انسانی از طبقه رنج‌دیده نبود که به مقام خدایی رسید، بلکه خدایی بود که انسان شد. آنها برای مسیح حقیقت ازلی در نظر گرفتند و با حفظ موقعیت خدای پدر، برای مسیح الوهیت ذاتی قائل شدند. تحلیل اریک فروم از باور اخیر این است که مسیحیت با ظهور کنستانتین به یک دین دولتی تبدیل شد و دیگر نیازی نبود که توده‌ها علیه حاکمیت اقدام انقلابی انجام دهند. بر همین اساس باورهای آخرالزمانی که مشخصه اصلی آن مبارزه با بی‌عدالتی بود، اهمیت خود را از دست داد و توده محروم به جای تلاش برای تغییر شرایط خود، به پذیرش رنج برای جلب رضایت خدا ترغیب شدند. در پرتو وجود ازلی مسیح، از اهمیت عیسای تاریخی و انسانی کاسته می‌شود و به جای خصومت با پدر، تسلیم منفعلانه نمود می‌یابد. در نهایت رنج برای مردم فرودست به یک موهبت الهی تبدیل شد و افراد به جای خصومت با خدای پدر خواستار مهر و عطوفت او بودند (Braune, 2014: 20-21).

دیدگاه کارل رانر درباره فرجام‌شناسی مسیحی

یکی از اضلاع فکری رانر، الهیات تومیستی و ضلع دیگر آن پدیدارشناسی هایدگر است. برخی از متفکران سده نوزدهم و بیستم به دنبال طرح بنیانی جدید و روشنفکرانه برای بازخوانی الهیات تومیستی بودند. به نظر می‌رسد که اندیشه هایدگر زمینه مناسبی برای این بازخوانی فراهم می‌کند. اصطلاح مدرسه کاتولیکی هایدگر^{۱۱} را نخستین بار یک فیلسوف دین به نام اریک پریوزوارا^{۱۲} به کار می‌برد که در ذیل آن به افرادی مثل گوستاو سیورث^{۱۳}، ماکس مولر^{۱۴}، کارل رانر^{۱۵}، جونز بپتیست لوتز^{۱۶} و برنهارد ولته^{۱۷} اشاره می‌کند. رانر و لوتز معتقدند که مشخصه اصلی فلسفه هایدگر، استعلایی بودن آن است. آنها از منظر اندیشه ژوزف مارشال^{۱۸} که ترکیبی از رویکرد استعلایی کانت و سنت مدرسی است، هایدگر را تفسیر می‌کنند (Schulz, 2017: 177-181). رانر با اینکه متأثر از هایدگر است ولی از زاویه الهیات آکویناس تحلیل خاصی از دازاین ارائه می‌دهد که البته به نظر برخی محققان موجب تحریف هستی‌شناسی بنیادین شده است. فارغ از اینکه تا چه اندازه خوانش رانر از هایدگر قابل دفاع است، می‌توان تلاش او را برای بازخوانی سنت قرون وسطی و هم‌افق کردن آن با تفکر معاصر، شایان

¹⁰. Arius

¹¹. Catholic Heidegger School

¹². Erich Przywara (1889-1972)

¹³. Gustav Siewerth (1903-1963)

¹⁴. Max Muller (1906-1994)

¹⁵. Karl Rahner (1904-1984)

¹⁶. Johannes Baptist Lotz (1903-1992)

¹⁷. Bernhard Welte (1906-1983)

¹⁸. Joseph Marshall) 1878-1944)

توجه دانست. در ادامه ابتدا نشان می‌دهیم که چگونه رانر مفهوم انتزاع در سنت تومیستی را با هستی‌شناسی هایدگر پیوند می‌زند. در مرحله بعد تفسیر آخرالزمانی رانر از زمان‌مندی دازاین را بیان می‌کنیم و به نقد او از «رویکرد مارکسیستی به فرجام‌شناسی» می‌پردازیم.

تحلیل مؤلفه‌های انسان‌شناسی رانر: مبنای فرجام‌شناسی

با توجه به اینکه نگرش متفکران درباره ماهیت انسان ارتباط مستقیم با مباحث فرجام‌شناسی دارد لازم است که به اختصار مؤلفه‌های انسان‌شناختی الهیات رانر را تحلیل کنیم. رانر الهیات خود را بر مبنای انسان‌شناسی استوار می‌کند. او در نگرش خود درباره ماهیت انسان از یکسو متأثر از الهیات تومیستی و از سوی دیگر تحت تأثیر پدیدارشناسی هایدگر است. درواقع او پیوندگاه الهیات تومیستی و تحلیل اگزیستانسیال در اندیشه هایدگر را در مفهوم استعلا جستجو می‌کند. در ادامه پس از طرح تحلیل استعلایی تومیستی-هایدگری رانر از قوای نفس انسان، به دلالت‌های فرجام‌شناختی این بحث اشاره خواهیم کرد.

رانر با استناد به کتاب مقدس و همچنین دلایل فلسفی، دوگانه‌انگاری جوهری را به عنوان میراث افلاطونی رد می‌کند. به نظر او آباء اولیه کلیسا با رجوع به کتاب مقدس^{۱۹} انسان را حقیقتی جسمانی-روحانی می‌دانستند^{۲۰} و از این جهت با دوگانه‌انگاری جوهری که ذات حقیقی انسان را روح مجرد از ماده می‌داند، مخالف بودند. با تأمل در رستاخیز مسیح که توأمان طبیعت الهی و جسمانی او عروج می‌یابد، می‌توان دلیل ناسازگاری بنیادگرایان مسیحی با دوگانه‌انگاری جوهری را دریافت^{۲۱}. به نظر رانر هر کس بُعد جسمانی انسان را نادیده بگیرد و او را صرفاً به روح محض فروبکاهد، از حیث تاریخی مسیح و تجسد او غفلت کرده‌است. رانر انسان را فرزند زمین می‌داند و به نظر او سیر تکامل زیستی آدمی بر این امر صحنه می‌گذارد که طبیعت مادی در تکوین حیات ذهنی و خودآگاهی او نقش مؤثر و فعال دارد (Klein, 2008: 2-6). از سوی دیگر رانر با پیروی از هایدگر که ماهیت انسان یا دازاین را در-جهان-بودن می‌داند، به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌گاه نمی‌توان انسان را روح جداافتاده از جهان دانست. البته باید توجه داشت که برای او به عنوان یک الهیدان، ماده موضوع متافیزیک است زیرا تمام سلسله‌مراتب هستی را مخلوق خداوند می‌داند. به نظر رانر ماده تمایل طبیعی برای پیوستن به مبدأ هستی یا خداوند دارد و این با سخن فرجام‌شناسانه پولس قدیس مبنی بر اینکه عاقبت جهان کل در کل خواهد شد، سازگار است^{۲۲}. به نظر رانر در فاصله بین مرگ و رستاخیز، روح با اینکه از بدن جدا

^{۱۹}. برای نمونه رجوع شود به: (عهد جدید، ۲۰۱۴، اول قرن‌تین، ۱۵: ۴۴-۴۲).

^{۲۰}. برای مثال تروتولیانوس به عنوان یکی از آباء لاتینی زبان کلیسا نفس را هم نوعی ماده ولی مهذب و لطیف می‌داند (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۵۷).

^{۲۱}. لین رادر بیکر فیلسوف معاصر هم در مقاله‌ای نشان می‌دهد که دوگانه‌انگاری جوهری با مسیحیت سازگار نیست: (Baker, 2004: 328).

^{۲۲}. عهد جدید، ۲۰۱۴، اول قرن‌تین، ۱۵: ۲۸).

شده ولی همچنان دلمشغول جهان مادی است و در رستاخیز، بدن با شکوه و جلالی که متناسب با ابدیت است به روح می‌پیوندد.

او درباره قوای مادون و عالی نفس یعنی شهوت و عقل هم همین رویکرد استعلایی یا فرارونده را اتخاذ می‌کند. برخلاف بیانیه شورای ترنت که شهوت را ذاتاً گناه‌آلود و منشأ هیبوط می‌داند، به نظر رانر شهوت به عنوان قوه‌ای فعال و خودانگیخته متمایل به امر مطلوب یا خیر است و گناه زمانی رخ می‌دهد که آدمی خیر جزئی را به جای خیر مطلق دنبال کند. در رابطه با تأثیرپذیری رانر از هایدگر در خصوص وجه استعلایی شهوت صرفاً به بیان این نکته اکتفا می‌کنیم که از طریق شهوت هم‌کنشی بین سوژه و ابژه شکل می‌گیرد به طوری که فاعل‌شناسایی را برای ارتباط فعال با جهان بر می‌انگیزد. درواقع حضور یک ابژه واکنشی را در میل انسان ایجاد می‌کند و او را در جهان شخص‌اش به فعالیت وادار می‌دارد (Ferrugia, 2005: 343). وجه تومیستی الهیات رانر هم با مفهوم حیث ارتباطی^{۲۳} و التفاتی^{۲۴} آگاهی گره می‌خورد. برخلاف نگرش افلاطونی که خودآگاهی ناشی از مواجهه بی‌واسطه و شهودی روح مجرد از ماده با ذات خودش است، رانر به تبعیت از آکویناس^{۲۵} خودآگاهی را محصول ارتباط و التفات قوای نفس نسبت به پدیده‌های جزئی و مادی می‌داند. نقطه پیوند الهیات تومیستی و فلسفه هایدگر در رابطه با وجه استعلایی عقل را باید در فعالیت انتزاع جستجو کرد. انتزاع به معنای جدا کردن ماهیت از مصادیق جزئی است. عقل برای ارتقای تأثرات حسی باید ابتدا امر جزئی را به عنوان موجودی محدود بفهمد و تشخیص این محدودیت در گرو درک پیشینی از امر مطلق است. در هر شناخت جزئی، عقل از امر جزئی فراروی می‌کند و این استعلا^{۲۶} در پرتو درک پیشامفهومی از «تمامیت ابژه‌های ممکن»^{۲۷} رخ می‌دهد (Rahner, 1968: 10-11). بنابراین انسان با هر گزاره‌ای که به واسطه فعالیت انتزاعی عقل صادر می‌کند، تلویحاً و البته به نحو پیشامفهومی^{۲۸} وجود خداوند را تصدیق کرده‌است. پیشامفهوم به عنوان شرط شناخت امور جزئی ممکن، نمی‌تواند مثل اشیاء جزئی ابژه یا متعلق‌شناسایی باشد و به عبارت دیگر امر استعلایی که شرط هر گونه معرفت است، خودش مشروط نمی‌شود.

در فرجام‌شناسی باور به رستاخیز محوریت دارد و در مسیحیت نمونه و مصداق عینی آن را برخاستن مسیح از مرگ می‌دانند. به نظر رانر رستاخیز روزنه‌ای برای ورود به ابدیت است. او ابدیت را به معنای تحقق و فعلیت کمال آدمی می‌داند. به نظر رانر مهمترین مشخصه انسان، اراده آزاد و پویای او است که ذاتاً معطوف به عشق و حقیقت مطلق (خداوند) می‌باشد. درواقع وجه استعلایی وجود انسان همان گشودگی به خداوند است که در ابدیت به کمال نهایی خود می‌رسد. خداوند زمان را مجالی برای کامل

²³. relational

²⁴. Intentional

²⁵. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: (کنی، ۱۳۹۸: ۱۸۶).

²⁶. Transcendence

²⁷. Totality of possible objects

²⁸. Pre-conceptual

شدن آزادی و مسئولیت‌های شخصی ما قرار داده‌است و در ابدیت کمال آزادی بشر تحقق می‌یابد. بنابراین جهت‌گیری ناآگاهانه طبیعت مادی و وجه استعلایی قوای نفس بشری که با سرسپردگی آزادانه و آگاهانه نسبت به خداوند کامل می‌شود، ماهیت فرجام‌شناسانه دارد.

تفسیر تومیستی-هایدگری رانر از آخرالزمان

رانر برای تبیین دیدگاه خود درباره آخرالزمان مفهوم آینده مطلق^{۲۹} را مطرح می‌کند. در ادامه تلقی او درباره آینده مطلق را در قیاس با دیدگاه کانت بررسی می‌کنیم. اولین بار کانت از اصطلاح مطلق در مباحث معرفت‌شناسی استفاده کرد. به نظر کانت امر نامشروط یا تمامیت ناشی از انتزاع عقل از امور جزئی است و با اینکه انسان فقط پدیدارهای محدود در قالب زمان و مکان را تجربه می‌کند ولی امر مطلق را به خاطر تمایل طبیعی به متافیزیک می‌فهمد. به نظر او کارکرد ایده‌های عقل محض این است که به عنوان تنظیم‌کننده معرفت^{۳۰} صرفاً زمینه عقلانی را برای درک ما از امور مشروط فراهم می‌کنند (Kant, 1998: A682/B710). به نظر رانر آینده مطلق امری واقعی است ولی با این حال نقش معرفت‌بخش هم دارد؛ یعنی شرط امکان فهم ما از جهان و هر گونه برنامه‌ریزی دنیوی برای آینده محسوب می‌شود. رانر آینده مطلق را نام دیگری از خداوند می‌داند ولی خدا به عنوان آینده مطلق، رازی غیرقابل گفتن است. بنابراین او مراقب است که برخلاف تصویری که الهیات از صفات خداوند ارائه می‌دهد، آینده مطلق را از دایره مقوله‌بندی ذهن خارج کند ولی در عین حال معتقد است که خداوند و آینده مطلق اشاره به حقیقتی واحد دارند. دو احتمال می‌توان برای ادعای رانر در خصوص اینهمان دانستن خدا با آینده مطلق ارائه کرد: (۱) رانر می‌خواهد از دیدگاه کانت که مطلق را صرفاً ظرفی عقلانی برای امکان آینده‌های متعین می‌داند، اجتناب کند. دیدگاه کانت درباره امر مطلق صیغه معرفت‌شناختی دارد و به خاطر جدا شدن از حیات واقعی، الزام‌آور نیست (۲) او می‌خواهد در مقابل آرمان‌شهر مارکسیستی موضع‌گیری کند زیرا در این ایدئولوژی، آینده کاملاً متعین و مشخص است. به نظر رانر آینده متعین نمی‌تواند هدف نهایی را تعیین کند مگر اینکه مستلزم نوعی عمل بُت‌پرستانه^{۳۱} باشد (Adams, 2000: 195-196).

آنچه فرد مسیحی درباره پایان تاریخ و بازخرید گناهِش در مسیح می‌داند، ریشه در انکشاف الهی دارد. این شناخت را نمی‌توان بر پایه مکاشفات آخرالزمانی استوار کرد؛ در غیر این صورت نوعی انسان‌شناسی یا مسیح‌شناسی جزمی شکل می‌گیرد که نقش و مسئولیت فعال انسان را در ایجاد آینده این جهانی نادیده خواهد گرفت. از زمان حال به آینده رفتن فرجام‌شناسی است ولی آوردن زمان آینده در قالب تصاویری متعین و مشخص، اپوکالیپس^{۳۲} محسوب می‌شود که می‌توان آن را یک دیدگاه

²⁹. Absolute future

³⁰. Regulating of knowledge

³¹. idolatry

³². Apocalypse

خیال‌پردازانه^{۳۳} دانست. ولی در تصویر مکاشفه‌ای از آخر الزمان با مفهوم اندراج آینده در زمان حال روبرو هستیم به طوری که سرنوشت نهایی خلقت از حجاب و رازآلودگی خارج می‌شود و آینده را صرفاً به رویدادی شگفت‌انگیز و انسان را به نظاره‌گری خنثی و فاقد کنش پویا تقلیل می‌دهد. تصویری که مارکسیسم از آینده ارائه می‌دهد امری قابل پیش‌بینی، برنامه‌ریزی و توصیف‌پذیر است ولی آینده مطلق از هر گونه مقوله‌بندی فراروی می‌کند (Ibid: 194). سوژه انسانی ناظری خارج از زنجیره زمانی رویدادها نیست بلکه به نحو عملی با آنچه خواهد آمد، تلاقی می‌یابد. رانر با استفاده از واژه تصمیم^{۳۴} که مبتنی بر اندیشه اولیه هایدگر در هستی و زمان است، نشان می‌دهد که ارتباط دو سویه اراده آزاد بشری و توفیق الهی نقش مهمی در خود-فهمی^{۳۵} فرد مسیحی دارد. به نظر او نان در مراسم عشاء ربانی که بیانگر بدن مسیح است، بر این امر دلالت دارد که او گشودگی محض نسبت به جهان دارد و کمال ما بدون توجه به عالم ماده و مسئولیت‌های این جهانی محقق نمی‌شود (Concannon, 2009: 886).

به نظر هایدگر، منظور از آینده اکنونی نیست که هنوز نیامده و برای اولین بار می‌آید بلکه عزمیت جدی دازاین برای حرکت به سوی امکان خویش است. طبق این دیدگاه نمی‌توان تلقی خطی از زمان را پذیرفت زیرا اگر زندگی دازاین را به عنوان مجموعه‌ای از حوادث تقلیل دهیم، رویکردی اُنْتیک و ابژکتیو به آن خواهیم داشت. زمان صرفاً بستر یا ظرفی برای رخ دادن رویدادها نیست بلکه هویت آن در گرو اهتمام دازاین به امکانات اصیل و تکرارناپذیر خویش است. طبق این تفسیر آینده به معنای «اکنون هنوز نیامده» نیست بلکه آمدن دازاین به سوی هستن-توانستن خودینه خویش است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۲۶). با توجه به تلقی هایدگری از زمان، رانر نیز آینده مطلق را با عاملیت پویای انسانی برای خود-فهمی و تحقق بخشیدن به امکانات فردی و اجتماعی پیوند می‌زند و معتقد است که نگرش مکاشفه‌ای و مارکسیستی به آخرالزمان، زمان را بستری برای رویدادها می‌داند و مؤید تصویری ایستا از انسان است (Rahner, 1978: 446-447). البته زمان با اینکه بستری برای تحقق آزادی بشری است ولی مسئولیت انسان در عالم ماده همواره صورتی ناقص دارد و وضعیت قطعی کمال آدمی در گرو ابدیت است (Ibid: 437). بنابراین فرجام‌شناسی می‌تواند گفتمانی برای درک مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی انسان مؤمن در دنیای مدرن باشد مشروط به اینکه آخرالزمان را آینده‌بودگی زمان حال بدانیم؛ یعنی آینده‌ای که وضعیت انسان در زمان حال را تقوّم می‌بخشد. زمان‌مندی فقط بستر و ظرفی برای رخ دادن رویدادها نیست بلکه عاملیتش را از واکنش دازاین به امکانات درک شده خویش می‌گیرد.

^{۳۳}. Fantasy

^{۳۴}. Entscheidung (Decision)

^{۳۵}. Self-understanding

رانر در میانه دیدگاه مارکسیستی و هایدگری می‌خواهد هم از یکسو به تعهدات سیاسی و اجتماعی انسان توجه کند و هم تعبیر «شرکت جستن در بازخريد خلقت از گناه» را از منظر وجودی بفهمد. به نظر او خوانش هایدگری از آینده با ماهیت انسان و زمان سازگار است و می‌تواند زمینه را برای فهم فرجام‌شناسی مبتنی بر کتاب مقدس فراهم نماید. هایدگر تا اندازه‌ای به درک دازاین از دیگران و نقش او در شبکه اجتماعی روابط می‌پردازد ولی بیشتر جنبه فردی دازاین را در نظر دارد. در مقابل، رانر خود-فهمی انسان را مستلزم هماهنگی همه انسان‌ها برای ایفای وظایف مشترک می‌داند و معتقد است که لازمه فرجام‌شناسی توجه به حیات اجتماعی و سیاسی است. بدیهی است که انسان باید برای آینده برنامه‌ریزی کند ولی آینده مطلق همواره چون رازی سر به مهر باقی می‌ماند. رازآلودگی آینده مطلق امری است که مارکسیسم از آن طفره می‌رود ولی به نظر رانر اگر آزادی اراده بشر امری واقعی است، آینده باید در ابهام و ناگشودگی باشد. همان‌طور که هایدگر ظهور موجودات را ناشی از وجود می‌داند ولی وجود را همواره امری پنهان و نامکشوف می‌انگارد، به نظر رانر آینده مطلق نیز موجب خودفهمی انسان در عرصه تاریخ است ولی فی‌نفسه نامعلوم باقی می‌ماند. برای فرد مسیحی هر چند خداوند رازآلود است ولی ظرفیت الهام بخشیدن و نظم دادن به تخیل ما از طریق کلمه خدا را دارد. فرجام‌شناسی منابع فکری و تخیلی را برای انسان مؤمن فراهم می‌کند که جهت‌گیری مناسبی نسبت به آینده مطلق داشته باشد و از این طریق به خود-فهمی برسد (Adams, 2000: 203-207).

مقایسه دیدگاه فروم و رانر درباره فرجام‌شناسی

الف) همان‌طور که گفته شد مؤلفه‌های روان‌شناسی اجتماعی اریک فروم، روانکاو فروید و جامعه‌شناسی سیاسی کارل مارکس است. یکی از دلایل اریک فروم در استناد به فروید و مارکس این است که این دو متفکر در سده بیستم از منظر علمی به بررسی دین پرداخته‌اند و با کنار گذاشتن پنداره‌های عامیانه راه را برای فهم دقیق از این موضوع فراهم کرده‌اند. با این حال او معتقد است که باید دیدگاه فروید و مارکس را با هم تلفیق کرد زیرا عواطف آدمی صرفاً برخاسته از غرایز زیستی او نیست بلکه تعامل با محیط اجتماعی نیز نقش مؤثری در حیات روانی دارد. به نظر او مسأله اصلی روان‌شناسی این نیست که درباره وجود یا عدم وجود خداوند اظهار نظر کند بلکه بررسی کارکرد دین باید در مرکز توجه قرار گیرد. او کارکردهای اصلی دین اصیل را غلبه بر بی‌هویتی، دستیابی به آرامش، عشق‌ورزیدن و ارتباط مؤثر با دیگران می‌داند (کونگ، ۱۳۸۹: ۵۸۷-۵۹۰). با توجه به این نکات فروم از منظر برون‌دینی و با تکیه بر روش علمی دین را بررسی می‌کند و می‌توان روش او را کارکردگرایی دانست. در مقام نقد دیدگاه فروم می‌توان گفت که اگر دین را صرفاً بر اساس کارکردهایی مثل ثبات بخشیدن به زندگی و تنظیم عواطف و روابط انسان تعریف کنیم، هر مجموعه قابل تصور از ارزش‌ها مثل کمونیسم می‌تواند چنین آثاری را داشته باشد و جایگزین دین شود. بنابراین نگرش کارکردگرایانه به خاطر جامعیت و تساهل افراطی، وجهه تبیینی خود را از دست می‌دهد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۸). در

مقابل نگرش کارکردگرایانه می‌توان از رویکرد ذات‌گرایانه درباره دین سخن گفت که امر قدسی را واقعیت غیرتجربی و تقلیل‌ناپذیر می‌داند. رانر رویکردی ذات‌گرایانه به دین دارد و به نظر او معنابخشی آن ناشی از ارتباط وجودی عمیق انسان با امر مطلق یا خداوند است. این ارتباط عمیق وجودی را دیگر نمی‌توان از منظر برون دینی با داعیه علمی بررسی کرد بلکه لازم است که از الهیات بنیادین یا نوعی فلسفه دین کمک گرفت. رانر معتقد است که اگر فلسفه دین فاقد عنصر الهیاتی باشد، نمی‌تواند درباره توجیه و شرح انکشاف الهی تحقیق کند و اگر الهیات با فلسفه دین قرابت نیابد پس عقل صلاحیت لازم را برای فهم جنبه پیشینی انکشاف الهی نخواهد داشت. به عبارت دیگر فلسفه دین با بررسی امکان شنیدن کلمه خدا در تاریخ، مبنای عقلانی الهیات را پی‌ریزی می‌کند. پرسش درباره فلسفه دین به نوعی سؤال درباره این است که چرا انسان متافیزیک را دنبال می‌کند و چگونه متافیزیک، انسان را به بررسی وجود خداوند سوق می‌دهد (Masson, 1973: 465).

از نظر روش‌شناسی رویکرد فروم از سنخ تبیین علی و معلولی است زیرا علل روان‌شناختی و اجتماعی را منشاء شکل‌گیری و تطور باورهای مسیحی درباره تجسد و جایگاه مسیح می‌داند. رویکرد علمی به دین با این مشکل روبرو است که مورد قبول پیروان ادیان نیست. البته ادعای مدافعان رویکرد علمی این است که باید بین نگرش عرفی و علمی به موضوعات مختلف از جمله دین و فرهنگ فرق گذاشت. حسب این ادعا آنچه پیروان ادیان درباره حقانیت دین خود می‌گویند از جنس پندار و اوهام است که باید به نفع مذاقه‌های عالمانه درباره منشاء دین، از درجه اعتبار ساقط شود. ولی به توجه به تمایز حوزه علوم انسانی و علوم تجربی در اندیشه دیلتای که در پدیدارشناسی هم بازتاب می‌یابد، برای فهم دین نباید از روش عینیت‌گرایانه استفاده کرد^{۳۶}. توضیح اینکه عینیت‌گرایی در قلمرو پدیده‌های تجربی کاربرد دارد ولی در زمینه دین و فرهنگ باید اقتضائات آگاهی را در نظر گرفت. بر همین اساس برای فهم ذات دین بهتر است که آگاهی مؤمنان را به روش همدلانه توصیف کرد و به جای تقلیل تبیینی^{۳۷} از تقلیل توصیفی^{۳۸} بهره برد. نقطه ضعف تقلیل تبیینی این است که نتایج آن مورد قبول پیروان ادیان نیست ولی تقلیل توصیفی که متکی به روش همدلانه و حتی المقدور فارغ از پیشداوری است، معمولاً با ایمان یا آگاهی مؤمنان سازگاری دارد. با توجه به استفاده رانلعه بیر از ظرفیت‌های پدیدارشناسی هایدگر برای بررسی ماهیت آخرالزمان مسیحی، می‌توان ادعا کرد که روش او با تقلیل توصیفی همخوانی دارد. با توجه به اینکه تقلیل توصیفی موافقت پیروان دین را به همراه دارد می‌توان

^{۳۶}. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: Dilthey, 1989: 58.

^{۳۷}. Explanatory reduction

^{۳۸}. Descriptive reduction

گفت: خوانش رانر از آخرالزمان در مقایسه با تفسیر فروم، هم رویکرد همدلانه‌ای نسبت به آگاهی مومنان اتخاذ می‌کند و هم اینکه با ارزش‌های دینی به عنوان امر ساجکتیو سازگار است.^{۳۹}

ب) آنچه برای فروم در دین‌پژوهی اهمیت دارد، انسان و نیازهای اجتماعی و روان‌شناختی او است. رویکرد اومانستی (انسان‌گرایانه) فروم به دین را می‌توان در تحلیل فرویدی-مارکسیستی او به آخرالزمان نیز مشاهده کرد. به نظر او تضاد طبقاتی موجب برانگیختن جنبش‌های آخرالزمانی طبقه محروم برای برقراری عدالت اجتماعی می‌شود و همین امر در ناخودآگاه قومی به شکل‌گیری باور اولیه مسیحیت درباره جایگاه ارتقا مسیح به مقام خدایی می‌انجامد. در این تحلیل مصلوب شدن مسیح، با تلاش برای رفع تضاد طبقاتی تبیین می‌شود و عروج و قرار گرفتن او در دست راست خدای پدر با وجه تخدیری دین و انگیزه محدود کردن اقتدار خداوند توجیه می‌گردد. در دو ضلع فرویدی و مارکسیستی دیدگاه فروم می‌توان نگرش اومانستی را ملاحظه کرد؛ مبنی بر اینکه خداوند فراقلمنی نیازهای اجتماعی و روان‌شناختی بشر است. برای رانر نیز انسان‌شناسی مبنایی برای الهیات فراهم می‌کند ولی باید توجه داشت که انسان‌شناسی رانر با اومانسیسم فروم تفاوت دارد.

رانر با بررسی وجود انسان به سه گزاره زیر که مؤلفه‌های اصلی فلسفه دین هستند، می‌رسد: (۱) انسان روح است و می‌تواند به هر کلمه‌ای حتی کلامی که از دهان ابدیت خارج می‌شود، گوش بسپارد. (۲) انسان عشقی آزاد به انکشاف ممکن خداوند دارد و توجه او به ساحت قدس به میزان گشودگی به سکوت یا کلام خدا است. (۳) انسان موجودی است که باید انکشاف الهی را که در تاریخ ارائه و به نحو ممکن در گفتار انسانی متبلور شده است، بشنود (Masson, 1973: 466). به نظر رانر آدمی درک پیشامفهوم از امر مطلق یا خداوند دارد و این دیدگاه با اومانسیسم فروم که باورهای دینی را در صرفاً با عوامل اجتماعی و نیازهای روان‌شناختی تحلیل می‌کند، متفاوت است. به نظر فروم آخرالزمان در مسیحیت، نتیجه تلاش مردمان اورشلیم برای رفع تضاد طبقاتی است و عوامل اجتماعی مردم را به این باور اولیه سوق می‌دهد که مسیح فردی از طبقه محروم است که به مقام خدایی رسید. بنابراین اعتقاد به عروج مسیح نیز نوعی مکانیسم دفاعی در روان‌شناسی است که مردمان ستم‌دیده از این طریق بر احساس حقارت خود در برابر طبقه حاکم و اشراف غلبه می‌کنند. این تحلیل، دین را از دریچه ذهن انسان تعریف می‌کند و ماهیت آن را نیز وابسته به نیازهای آدمی در بستر تاریخ می‌داند. ولی به نظر رانر ارتباط دوسویه انسان و واقعیت فراطبیعی خداوند مبنای نگرش فرجام‌شناسانه است. خداوند برای بازخرید گناه انسان به او آری می‌گوید و در میدان تاریخ تجسد می‌یابد. طبق این نگرش انسان

^{۳۹} پراودفوت بین تقلیل توصیفی و تقلیل تبیینی فرق می‌گذارد. در تقلیل تبیینی، دین به عنوان پدیده طبیعی نگریسته می‌شود و متشاع علی آن از زاویه پوزیتیویستی بیان می‌گردد. در این رویکرد باور یا عملکرد دینی به گونه‌ای بررسی می‌شود که نتیجه آن مورد قبول پیروان ادیان نیست ولی در تقلیل توصیفی که هدف پدیدارشناسی است، توصیف دین به گونه‌ای است که با آگاهی مومنان مطابقت دارد. درواقع چون تجربه دینی کیفیت نوئتیک (Noetic) یا وابسته به فاعل شناسایی دارد نمی‌توان از یافته‌های درونی و گزارش اول شخص مومنان غافل شد (Proudfoot, 1985: 158).

در الهیات مسیحی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است زیرا ماهیتاً شنونده کلام خداوند و گشوده در برابر انکشاف او است. اگر این گشودگی نسبت به انکشاف الهی در ذات آدمی نبود، مصلوب شدن مسیح و بازگشت او در آخرالزمان معنا پیدا نمی‌کرد.

ج) فروم معتقد است که در سده چهارم با رسمیت یافتن مسیحیت از سوی امپراطوری روم، بر الوهیت ذاتی مسیح یا حقیقت ازلی آن تأکید می‌شود. در این مرحله مسیحیت به دین دولتی تبدیل می‌گردد و دیگر نیازی به جنبش‌های آخرالزمانی ندارد. توضیح اینکه جنبش‌های آخرالزمانی به خاطر رهیافت عدالت خواهانه‌ای که دارد، با حاکمیت سیاسی کلیسا تعارض منافع پیدا می‌کند و قدرت آن را به چالش می‌کشد. باور ثانویه مسیحیت بعد از شورای نیقیه این است که مسیح خدایی بود که انسان شد و این عقیده با باور اولیه مبنی بر اینکه مسیح انسانی بود که به مقام خدایی رسید، تفاوت می‌یابد. به نظر فروم اهمیتی که مسیحیت در این دوره برای کلمه خداوند بودن (لوگوس) یا مسیح ازلی قائل است، موجب کمرنگ شدن وجه تاریخمند و زمانمند مسیح می‌شود. در مقابل رانر معتقد است که هیچ‌گاه نمی‌توان جنبه تاریخمند و زمانمند مسیح را نادیده گرفت. طبق این نگرش فرجام‌شناسی مسیحی را نباید محصول سیر اجتماعی و سیاسی جامعه اورشلیم دانست. رانر با استفاده از مفهوم استعلا به این تحلیل می‌رسد که جهان طبیعی به عنوان مخلوق خداوند تمایل طبیعی دارد که به مبداء خود ملحق شود و انسان نیز در وجه وجودی و معرفتی خود گشوده به انکشاف الهی است. بنابراین تجسد خداوند در قالب زمان و مکان و بدن بودگی او، پاسخ به نیاز ماهوی انسان است و هیچ‌گاه به خاطر شرایط سیاسی و اجتماعی رفع نمی‌شود.^{۴۰}

د) رویکرد مارکسیستی و فرویدی به دین منجر به جبرانگاری یا دترمینیسم می‌شود. در نگرش فرویدی آنچه تعیین کننده گرایش به باورهای دینی است، سازوکارهای روان‌شناختی است و بر اساس دیدگاه مارکسیستی مجموعه عوامل تاریخی و سیاسی و اقتصادی در این خصوص تأثیر ضروری دارند. به نظر رانر «آینده» در فرجام‌شناسی یک مفهوم محوری است و تفسیر مارکسیستی از آن به تعیین‌گرایی تاریخی می‌انجامد. با توجه به این مقدمات رانر نتیجه می‌گیرد که خوانش مارکسیستی و حتی مکاشفه‌ای از آخرالزمان، آینده را به امری از قبل تعیین شده و پیش‌بینی‌پذیر تبدیل می‌کند. این تلقی از آینده نه تنها با مفهوم زمان سازگار نیست بلکه با آزادی انسان هم منافات دارد. او مشخصه اصلی انسان را برخورداری از اراده آزاد می‌داند به طوری که رستاخیز را بر اساس تحقق کامل آزادی اراده تعریف می‌کند. اهمیتی که رانر برای آزادی قائل است با نگرش او درباره وجه استعلایی وجود و معرفت

^{۴۰} حسب رأی برخی از محققان دین‌پژوه، تفسیر مارکسیستی رویکرد ساده‌انگارانه‌ای نسبت به دین اتخاذ می‌کند زیرا بسیاری از جنبه‌های پیچیده آن را نادیده می‌گیرد. درواقع دین با مسائل عمیق بشری مثل معنای رنج، زندگی و مرگ سروکار دارد و حقیقت آن فراتر از منافع طبقاتی است. بر همین اساس برخلاف نگرش مارکس حتی با فرض رفع تضاد طبقاتی نمی‌توان تصور کرد که جهان‌بینی دینی از میان برود. پیش‌بینی مارکس این بود که با ارتقای سطح آگاهی طبقاتی در طبقه کارگر صنعتی، دنیاگرایی افزایش می‌یابد ولی این موضوع با تحقیقات میدانی در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی تأیید نشده است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰).

بشری گره می‌خورد. به عبارت دیگر انسان موجودی پویا و فعال است و تلاش او برای شناخت جهان بازتاب روحی است که گرایش ذاتی به امر مطلق دارد. بر همین اساس تفسیر مارکسیستی از آخرالزمان برای رانر قابل قبول نیست زیرا متضمن تعیین گرایی تاریخی است و با پویایی و ازادی اراده او مغایرت می‌یابد. رانر با استفاده از امکانات فلسفه هایدگر، نگرش خطی به زمان را نقد می‌کند و آینده را صرفاً «اکنون هنوز نیامده» نمی‌داند. او با طرح مفهوم آینده مطلق به عنوان غایت نهایی جهان و انسان، غیر قابل پیش‌بینی بودن آینده را موجب خود-فهمی شخص مسیحی و تحقق امکانات فردی و اجتماعی او می‌داند. البته رانر با این جنبه از مارکسیسم موافق است که به سرنوشت این‌جهانی بشر توجه دارد. به نظر او تجسد خداوند در کالبد مادی نشان دهنده اهمیتی است که مسیحیت برای بدن‌بودگی انسان در نظر می‌گیرد و نگرش فرجام‌شناسانه باید زمینه‌ساز تلاش آدمی برای بهبود وضعیت اجتماعی و اقتصادی باشد. این رویکرد با این تلقی که لبریز شدن جامعه با انواع بلایا و فسادها را لازمه ظهور منجی می‌داند، مخالف است. بنابراین نباید به امید آمدن نجات‌دهنده غابی^{۴۱}، از خلاقیت و اراده آزاد خود برای رفع رنج‌های بیهوده بشری دست کشید.

نتیجه‌گیری

اریک فروم با استفاده از نوعی روان‌شناسی اجتماعی که ترکیبی از دیدگاه فروید و مارکس است، منشاء جنبش‌های آخرالزمانی سده اول مسیحی و همچنین سیر تطور باور درباره جایگاه مسیح از سده اول تا چهارم را تبیین می‌کند. رویکرد اریک فروم را می‌توان در شمار مطالعات علمی دین دانست زیرا او به تبعیت از فروید و مارکس بین نگرش عرفی و علمی درباره دین فرق می‌گذارد. به نظر او آنچه مؤمنان درباره دین خود می‌گویند از سنخ نگرش نقدناشده عرفی است که باید با رویکرد علمی و محققانه واکاوی شود. اریک فروم نگرش کارکردگرایانه به دین دارد و آن را واکنشی روان‌شناختی و اجتماعی به نیازهای انسان می‌داند. این در حالی است که کارل رانر با اتخاذ رویکرد ذات‌گرایانه، نیاز انسان به دین را با ادراک پیشامفهومی از امر مطلق یا خداوند تبیین می‌کند. این نیاز را نمی‌توان به فرایندهای روان‌شناختی فروکاست زیرا فهم فرامقولی انسان از خداوند جنبه ذاتی یا ماهوی دارد. از سوی دیگر تعیین گرایی تاریخی که در ضلع مارکسیستی دیدگاه فروم دیده می‌شود، با ذات الهیات ناسازگار است زیرا رازآلودگی خداوند و مشیت الهی را نادیده می‌گیرد. بر همین اساس رانر از ظرفیت پدیدارشناسی برای بررسی ماهیت آخرالزمان استفاده می‌کند و تلقی هایدگر از زمان را با پویایی وجود انسان در الهیات پیوند می‌زند. به نظر رانر همان‌طور که آینده‌بودگی دازاین مبنای تحقق هستن-توانستن خودینه او است، آخرالزمان هم می‌تواند موجب خود-فهمی انسان مسیحی باشد. آینده خود را در عمل تاریخی انسان ظهور می‌بخشد و اگر از آینده‌انطور که ایدئولوژی‌ها یا مکاشفات می‌گویند، تصویری مشخص

^{۴۱} برای مطالعه بیشتر در رابطه با این موضوع رجوع شود به: (یالوم، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۰).

داشته باشیم دیگر مجالی برای تجلی اراده آزاد بشری نخواهد بود و انسان همچون بازیگری منفعل در یک برنامه از پیش تعیین شده ایفای نقش می‌کند. پیشفرض مارکسیسم تلقی خطی از زمان است و این با زمان‌مندی ذاتی انسان به عنوان موجودی پویا همخوانی ندارد. ضلع دیگر روان‌شناسی اجتماعی فروم که مربوط به روانکاوی فروید است، ایمان به آخرالزمان را به فرایندی در ناخودآگاه قومی یا وجدان جمعی تقلیل می‌دهد. این نوع تقلیل‌گرایی که ماهیت ناتورالیستی دارد، در تقابل با جهت‌گیری مؤمن به آخرالزمان است. رویکرد ناتورالیستی که به دنبال منشاء علی باورهای دینی است با تقلیل تبیینی مطابقت می‌یابد که نتایج آن لزوماً مورد قبول پیروان ادیان نیست. در مقابل می‌توان از روش پدیدارشناسی که متکی بر تقلیل توصیفی است برای فهم همدلانه باور مؤمنان بهره برد. به نظر می‌رسد که روش رانر به خاطر استفاده از پدیدارشناسی و تقلیل توصیفی با ماهیت ساجکتیو ایمان به عنوان آگاهی مؤمنانه سازگار است و در مقایسه با مطالعه علمی و برون‌دینی اریک فروم، قابلیت دفاع بیشتری دارد.

فهرست منابع

- کتاب مقدس. (۲۰۱۴). ترجمه هزاره نو از زبان‌های اصلی عبری و یونانی. انتشارات ایلام
- عدلی، محمد رضا (۱۳۸۹). فرجام‌شناسی مسیحی: با نگاهی به پیشینه فرجام‌شناسی در سنت‌های یهودی و زرتشتی. قم: نشر ادیان
- فروم، اریک (۱۳۷۸). جزم‌اندیشی مسیحی و جستاری در مذهب، روان‌شناسی و فرهنگ. ترجمه منصور گودرزی. تهران: انتشارات مروارید
- _____ (۱۳۸۶). فراسوی زنجیرهای پندار. ترجمه بهزاد برکت. تهران: انتشارات مروارید
- فروید، زیگموند. (۱۳۵۱). توتم و تابو. ترجمه محمد علی خنجی. تهران: کتابخانه طهوری
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه قرون وسطی. ج ۲. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات سروش
- کنی، آنتونی. (۱۳۹۸). آکوبناس و فلسفه ذهن. ترجمه علی سنابی. تهران: نشر علم
- کونگ، هانس. (۱۳۸۹). خدا در اندیشه فیلسوفان غرب. ج ۱. ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- ویس، ژان ماری (۱۳۹۷). واژه نامه هایدگر. ترجمه شروین اولیایی. تهران: ققنوس
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی
- همیلتون، ملکم. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث

یالوم، اروین د. (۱۳۹۰). روان درمانی اگزیستانسیال. ترجمه سپیده حبیب. تهران: نشر نی

References

- Bible. (2014). Translation of the new millennium (Hezareh No) from the original Hebrew and Greek languages. Publication of Ilam. (in Persian)
- Adams, Nicholas. (2000). The present made future: Karl Rahner's eschatological debt to Heidegger. *Faith & philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. Vol. 17. Iss. 2. Article 3. pp. 191-211
- Adli, Mohammad Reza. (2010). *Eschatology in Christianity and its origins in Zoroastrian and Jewish traditions*. Qom: Nashr Adian. (in Persian)
- Baker, Lynne Rudder. (2004). Christians should reject Mind-Body Dualism. In *Contemporary Debates in the philosophy of religion*. edited by Michael L. Peterson & Raymond J. VanArragon. Blackwell Publishing. Pp. 1-15. <https://people.umass.edu/lrb/files/bak04shoM.pdf>
- Braune, Joan. (2014). *Erich Fromm's Revolutionary Hope: prophetic messianism as a critical theory of the future*. Boston: Sense publishers
- Concannon, Ellen. (2010). The eschatological implications of Karl Rahner's Eucharist doctrine. *The Hythrop journal*. HeyJ LI. pp. 881-892
- Copleston, Frederick. (2013). *A history of philosophy; Medieval philosophy*. Volume 2. Tr by Ebrahim Dadjoo. Tehran: Soroush Publications. (in Persian)
- Dilthey, Wilhelm. (1985). *Selected Works, Poetry and Experience*. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi. Vol. 5. Princeton. nj: Princeton University Press.
- Ferrugia, Mario. (2005). Karl Rahner on Concupisence: Between Aquinas and Heidegger. *Gregorianum*. Vol. 86, No. 2, pp. 330-356.
- Freud, Sigmund. (1972). *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages & Neurotics*. Tr by Mohammad Ali Khonji. Tehran: Ketabkhaneh Tahori. (in Persian)
- Fromm, Erich. (1999). *The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology, & Culture*. Tr by Mansour Godarzi. Tehran: Morvarid Publication. (in Persian)
- (2007). *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx & Freud*. Tr by Behzad Barkat. Tehran: Morvarid publication. (in Persian)
- Hamilton, Malcolm. (2008). *The sociology of religion*. Tr by Mohsen Salasi. Tehran: Saless publication. (in Persian)
- Heidegger, Martin. (2010). *Sein und Zeit*. Tr by Abdul Karim Rashidian. Tehran: Nashre Ney. (in Persian)
- Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge university press

- Kenny, Anthony John Patrick. (2019). *Aquinas on Mind*. Tr by Ali Sanaee. Tehran: Nashr Elm. (in Persian)
- Klein, Rev Terrance W. (2008). Karl Rahner on the soul. *The Saint Anselm Journal*. 6. 1
- Kung, Hans. (2010). *Existiert Gott?*. Tr by: Hassan Ghanbari. Qom: Publication of university of Adyan va Mazaheb. (in Persian)
- Marx, Karl. (1970). *Critique of Hegel's Philosophy of right*. Tr by Annette Jolin & Joseph O' Malley. Cambridge: Cambridge university press
- Masson, Robert. (1973). Rahner & Heidegger: Being, Hearing and God. *Theology Faculty research and publications*. 328. pp. 455-488
- McLaughlin, Neil. (1999). Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School & the Emergence of critical theory. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*. Vol. 24. No. 1. pp. 109-139
- Proudfoot, Wayne. (1985). *Religious experience*. Berkeley: University of California Press
- Rahner, Karl. (1968). *Hearers of the word*. Tr by Michael Richards. New York: Palm Publishers
- (1978). *Foundations of christian faith: An introduction to the idea of christianity*. Tr by William V Dych. Darton: Longman and Todd
- Schulz, Michael. (2017). Beyond being: outline of the Catholic Heidegger school. *Journal of Studia Theologiae Dogmatycznej*. Issue No: 3. pp: 177-192.
- Vaysse, Jean-Marie. (2018). *Dictionnaire Heidegger*. Tr by: Shervin Oliaee. Tehran: Ghoghnoos. (in Persian)
- Yalom, Irvin D. (2011). *Existential Psychotherapy*. Tr by: Sepideh Habbib. Tehran: Nashr Ney. (in Persian)