

Explaining the Nature of Faith and Its Emotional Dimensions

ARTICLE INFO

Article Type

Research Article

Authors

Robabeh Mohammad Beigi¹

Nafiseh Fayaz Bakhsh^{2*}

Mahdi Najafi Afra³

How to cite this article

Robabeh Mohammad Beigi, Nafiseh Fayaz Bakhsh, Mahdi Najafi Afra, Explaining the Nature of Faith and Its Emotional Dimensions, Islamic Life Style. 2023; 7(2) :416-430.

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

3. Department of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

* Correspondence:

Address:

Phone:

Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

Article History

Received: 2023/05/15

Accepted: 2023/07/17

ABSTRACT

For a long time, Iman has been the focus of religionists and theologians of Islam and Christianity, in Christianity, a character who has had a significant impact on the development of this religion and has influenced his future generations, and Tishah has influenced his thoughts and beliefs in many fields. It is from Paul and after converting to Christianity, he continued Paul's way and opened a new way in the philosophy of anointing with a Neoplatonic view. His interpretation of faith and the relationship between reason and faith and the belongings of faith are among the most important topics that we will discuss. The emotional aspect of faith is trusting in faith, trusting in God and Christ, and whenever faith is mentioned, it means trust, which is necessary for faith. Basically, faith is trusting and relying on God, which is the meaning of trust for faith in the New Testament.

Keywords: Faith, Emotional, Islam, Christianity.

تبیین ماهیت ایمان و ابعاد عاطفی آن

ربابه محمدیگی^۱

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

نفیسه فیاض بخش^{۲*}

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مهدی نجفی افرا

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

از دیرباز ایمان مورد توجه دین داران و دین شناسان اسلام و مسیحیت بوده است، در مسیحیت شخصیتی که تاثیر به سزایی در رشد این آیین داشته و آیندگان خود را تحت تاثیر قرار داده است و تبلیغ افکار و عقائد خویش را در بسیاری از زمینه ها متأثر از پولوس است و بعد از راهیابی به مسیحیت راه پولوس را ادامه داد و راهی جدید را در فلسفه مسیحیت با دید نوافلاطونی گشود. تفسیر او از ایمان و رابطه عقل و ایمان و متعلقات ایمان از مهمترین موضوعاتی است که مورد بحث قرار خواهیم داد. جنبه عاطفی ایمان، اعتماد کردن به مورد ایمان است اعتماد به خدا و مسیح و هرگاه از ایمان سخنی به میان می آید مقصود اعتمادی است که لازمه ایمان است. اساساً ایمان همان اطمینان و اتکا به خدا است که درعهد جدید معنای اعتماد برای ایمان آمده است.

کلیدواژه: ایمان، عاطفی، اسلام، مسیحیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱

*نویسنده مسئول: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

مقدمه

ایمان تنها راه نجات و معیار خوبی است به بشر گناهکار نمی توانست به آن دست یابد و اراده و اختیار انسان تاثیر چندانی در ایمان و رستگاری او ندارد. شاید بتوان گفت محور انسان شناسی پولس برداشت او از مفهوم گناه است و از نظر وی گناه نیروی شیطانی که به جهان وارد شده و هیچ کس از گناه فرار نکرده و نخواهد کرد و انسان برده گناه است. هین دیدگاه حکایت از جبرگرایی پولس در جهان بینی خود می کند. در ادیان الهی ایمان آوردن امری ارادی و اختیاری است و در دین مسیحیت نیز ایمان علاوه بر داشتن جنبه معرفتی دارای جهت ارادی نیز هست که در قالب تعهد به موضوع و متعلق ایمان و اطاعت از فرامین جلوه گر می شود و این بعد از ایمان به معنای تسلیم اراده در مقابل خدای مسیح است. و درمعنی واژه ای مانند در زبان عبری و یونانی معانی انقیاد تام و تسلیم کامل اراده آمده است. (۱)

ابعاد ایمان

۱- بعد معرفتی

در مسیحیت برای ایمان سه بعد تعریف شده است: (۱) بعد معرفتی و علمی: ایمان داشتن بدون آگاهی محقق نمی شود و علم به متعلقات ایمان و شرایط ایمان است. به تعبیر پولس می دانیم که خدایی هست و به آن ایمان می آوریم (۲) و یا در زمره آنان که نام تو را می شناسند بر تو توکل خواهند داشت، زیرا که خداوند طالبان خود را هرگز ترک نکرد (زبور ۹۰:۱۰) لذا انسان ها نخست باید خدای خود و عیسی مسیح را بشناسند سپس به آن ایمان بیاورند. البته با وجود این دلایل در مورد معرفت و علم در ایمان، بزرگان مسیحیت همچون پولس عقل ورزی، فلسفه و حکمت را در راه ایمان مسیحی بر نمی تابند و آن را تخطئه می کنند به دلیل خرد ستیز بودن آموزه هایی همچون تجسد، تثلیث.

بعد عاطفی ایمان

جنبه عاطفی ایمان، اعتماد کردن به مورد ایمان است اعتماد به خدا و مسیح و هرگاه از ایمان سخنی به میان می آید مقصود اعتمادی است که لازمه ایمان است. اساساً ایمان همان اطمینان و اتکا به خدا است که درعهد جدید معنای اعتماد برای ایمان آمده است. از جمله در سوره قهرمانان ایمان (نامه به عبرانیان باب ۱۱) و اطمینان ساده به وعده الهی در آیه ۱۱، در نامه پولس نیز به اعتماد و قدرت خداوند و بندهای خدا در جریان حضرت ابراهیم (نامه به رومیان، باب ۴، آیات ۱۸-۱۶) اشاره شده است.

متعلقات ایمان در مسیحیت

در فرهنگ مسیحی، نه فقط خدا، بلکه عیسی مسیح نیز متعلق ایمان تلقی می گردد: « مابه عیسی مسیح ایمان آورده ایم تا از راه ایمان به مسیح، مورد قبول خدا واقع شویم » (۳) بولتمان درباره تعلق ایمان به خدا و مسیح می نویسد: « خدا و مسیح در نزد مومن، دو متعلق متفاوت ایمان نیستند که یا هم رتبه باشند و یا یکی از دیگری تبعیت کند. بر عکس، خدا خود، مارا به مسیح پیوند می دهد » (باقر شیر علی اف؛ شماره ۳۴، ص ۳۳)

الوهیت مسیح

ایمان به مسیح به عنوان «خدا» شامل ایمان به معجزه رستاخیز او نیز می شود. پولس رسول شرط رسیدن به رستگاری را این گونه بیان می کند: «سخن این است که ما اعلام می کنیم: اگر با زبان اقرار دارید که "عیسی خداست"، و اگر در قلبتان ایمان دارید که خدا او را پس از مرگ زنده کرده، در این صورت، رستگار خواهید شد؛ زیرا ایمانی که منجر به حقانیت می شود، در قلب جای دارد و اقراری که به رستگاری می انجامد، بر زبان جاری است.

در این گفته، پولس افزون بر مشخص نمودن ماهیت ایمان، که وی آن را پذیرش قلبی و اقرار زبانی می داند، متعلق ایمان را اعتقاد به الوهیت عیسی و رستاخیز او می داند. بولتمان در این مورد می نویسد: «روشن است که تصدیق عیسی به عنوان خدا به همراه تصدیق معجزه رستاخیز او، یعنی پذیرش صدق این معجزه، ویژگی اصلی ایمان مسیحی است. این دو آموزه، وحدتی درونی به وجود می آورند. رستاخیز صرفاً یک واقعه فوق العاده استثنایی نیست، بلکه واقعیتهای مربوط به رستگاری بشر است که به واسطه آن، عیسی پروردگار گردید. طبعاً به لحاظ وحدت درونی، یا یکی از آموزه ها را می توان به تنهای بیان کرد، یا واقعه رستگاری را میتوان به نحوی متفاوت با واضح تر بیان نمود. این کلیت همواره در نظر است» (همان ص ۳۷)

معاد

آنچه از تاریخ اولیه مسیحیت بر می آید این است که ایمان و اعتقاد به روز قیامت و بازگشت به روز داوری و بیشتر از همه ایمان و ترس از جهنم در میان مردم مطرح بوده است. در بعضی تعابیر آمده است که ایمان به جهنم پررنگتر از ایمان به دوزخ و واضحتراً از آن بوده است:

افراد به طور مهمی امید رفتن به بهشت داشتند اما آسکارا از دوزخ در هراس بودند.

جزئیات ذکر شده در متون دینی در مورد مسیحیت در مورد جهنم و عذاب جهنمیان باعث ترس مردمان می گردید.

«در همه کلیساها تندیس حضرت عیسی بود که او را به صورت دادرس مجسم می نمودند منقول است که قدیس متودیس با کشیدن تصویری از جهنم بر روی دیوار کاخ سلطنتی بلغارستان، شاه آن سرزمین بوریس را به دین مسیح درآورد... بزرگترین عطیه ایمان قرون وسطایی حفظ اعتماد بشر به این نکته بود که سرانجام حق بر باطل چیره خواهد شد و هر ظفیری که به ظاهر نصیب شر میشود بالمال منجر به اعتلای پیروزی عالمگیر خیر می شود.» (۴)

پولس میان ایمان و عقیده به هیچ وجه به سازگاری معتقد نیست و نسبت عقل و ایمان را تضاد می داند. و فلسفه و عقل ورزی باطل می داند و حکمت انسان را گناه معرفی می کند و حکمت الهی را پوچ و بی معنا و جهالت و جنون می داند. از نظر وی فلسفه و عقلانیت مصطلح هیچ گاه انسان را به خدا نمی رساند و بدیهی است که شارحان اندیشه های پولس در باب تثلیث، تجسد و مرگ فدیة وار به ایمان گرایی افراطی کشیده می شوند.

تنها راه نجات در اندیشه پولس ایمان است و بدیهی است با این تعریف از ایمان عمل نقش چندانی در رستگاری انسان ندارد. اکنون کاملاً روشن است که هیچ کس در حضور خدا به وسیله شریعت شمرده نمی شود زیرا شخص نیکو به وسیله ایمان زندگی خواهد کرد (۵) اما چرا عمل بر ایمان لازم نیست ذکر چند نکته لازم است.

الف: از نظر پولس شریعت برای افراد گناهکار وضع شده نه نیکان. پولس از یک سو به دفاع از شریعت و حقانیت آن می پردازد و از سوی دیگر التزام به شریعت را نوعی بردگی و ارتجاع به گذشته می داند.

ب: پولس شریعت را مربوط به حیات عیسی علیه السلام دارد و مرگ عیسی را شریعت و رستاخیز او را حیات بی شریعت می خواند از نظر وی مسیح انتها و غایت شریعت است. (۶)

ج: استناد به سنت حضرت ابراهیم از دلایلی است که پولس برای نفی شریعت بدان متوسل می شود. خدا ایمان ابراهیمی را به عنوان نیکی مطلق به حساب او گذاشت. و این حالت قبل از ختنه شدن او بود.

آنچه بعد از ظهور ابتدایی مسیحیت مورد توجه و مناقشه قرار گرفت تقابل دو اندیشه و عقیده بطروسی و پولسی در مسیحیت بود هرچند اندیشه پولسی در قرن اول پیروزی نسبی یافت، اما نزاع پایان نگرفت. در سده ای دوم و سوم میلادی، نزاع های الهیاتی سختی بین مسیحیان در جریان بوده و گروهایی شکل گرفته است. برخی از این گروه ها با اصل اندیشه پولسی مخالف بودند و آن را کفر می شمردند و برخی دیگر با پذیرش اصل آن در تفسیر آن با دیگران اختلاف داشتند. برخی از مهم ترین این گروه ها و مناقشات عبارتند از: شریعت گرایان، گنوسی ها، مارکیونی ها، موناشسیت ها، مونثانی ها، راست کیشی

زمینه های فکری پل تیلیش

پل تیلیش زندگی پر فراز و نشیبی داشته است که نتیجه آن در اندیشه ها و آثار متعدد و تاثیر گزارش به خوبی نمایان است. و یلهم پاوک، در سخنرانی خود که به مناسبت در گذشت تیلیش ایراد کرده است به این حقیقت، چنین تصریح می کند: «تفکر او به طرز چشم گیر همان زندگی اوست» (۷)

فلسفه کانت از دو جهان جلوه ها و جهان اشیاء فی نفسه خبر می داد و دو عالم را معرفی می کرد، عالم ذهن و عالم عین. این تبیین فلسفی نقطه آغاز پیدارشناسی است. در قرن نوزدهم، فلسفه کلا صبغه پدیدارشناسانه گرفت و این ادعا شایع شد که دانش، نه تنها در حیطه پدیدارها ممکن است، بلکه اساساً نوعی وحدت بین پدیدارها و هستی هابرقرار است و تمایزی که کانت بین شیء فی نفسه در ذهن قائل بود مورد انکار قرار گرفته، یک نوع وحدت بین این دو مطرح شد. از این رو، از یک سو عقلانیت عصر روشنگری و جایگاه خرد مورد نقد قرار گرفت و از سوی دیگر میدان برای پرورش در مکتب جدید باز شد که عبارتند از، مکتب رومانتیسم در مقابل عقلانیت روشنگری و مکتب ایده آلیسم، در مقابل رئالیسم.

از آنجائیکه خاستگاه اصلی این دو مکتب فکری آلمان بوده و شخصیت‌های اصیلشان عمدتاً آلمانی بودند، پل تیلیش کهدر این دو زمینه فکری دوران رشد و بالندگی علمی خویش را گذرانده بود، از این دو به نحو روشنی متأثر بود.

۱- رومانتیسم

قرن نوزدهم، شاهد چرخش‌های فکری و ظهور جریانات تأثیرگذاری در حیطه اندیشه بوده است. بی‌شک؛ یکی از این جریانات، نهضت رمانتیسم است که از اواخر قرن هجدهم آغاز شده و در سالهای ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ به اوج خود رسید. مانند سایر جنبش‌های فکری، در کشورهای مختلف جلوه‌های متفاوتی یافت؛ اما با این همه شاید بتوان برای تمامی وجوه آن جوهره واحدی تصویر کرد. از حیث سلبی، این نهضت، عصیان علیه فرهنگ به شدت خردگرای قرن هجدهم بود. فرهنگی که از دیدگاه طرفداران رمانتیسم، تصویری ناقص و بی‌مقدار، از جهان ارائه می‌داد. از حیث ایجابی، این جنبش به ژرفای عمیق‌ترین مسائل انسانی پرداخت و برداشت‌هایی متفاوت از انسان، جامعه و طبیعت به دست داد. این جنبش می‌کوشید بر دوگانگی بین انسان و طبیعت غلبه کند. اگرچه رمانتیسم نهضتی صرفاً ادبی نبود اما نگاه عمیق و عارفانه رمانتیک‌ها به مقولات مختلف، در ادبیات و هنر به نحوی روشن منعکس شد. رمانتیسم نبوغ هنری را به نحوی خیره‌کننده ارتقا بخشید. (۸)

اندیشمندان طرفدار این نهضت، طبیعت را نه به عنوان موضوعی بر کنار، بلکه با مشارکت تمام ابعاد وجودی خویش بررسی می‌کردند و درکی عمیق از زیبایی و جلوه‌های شاعرانه طبیعت داشتند. این‌ها خصوصیتی است که در تیلیش و آثار او نمود تام داشت. تیلیش تا قبل از چهارده سالگی که به همراه پدر به برلین منتقل شد، در مناطق خوش آب و هوای روستایی زندگی می‌کرد، امری که وابستگی شدید او به دشت و صحراء و روحیه رمانتیکش را به خوبی توجیه می‌کند. به گفته توماس جی وود: نگاه او به طبیعت چنان است، که آماده بوده است، تا برچسب رمانتیک را بپذیرد. لایبرخت می‌گوید: تنها بگذارید او را از یکدرخت سخن بگویند، آنگاه لحن رمانتیکش ناگهان ظاهر می‌شود. (۹)

پل تیلیش در برلین مطالعات خود را در هنر و ادبیات یونان و روم قدیم ادامه داد و در سال ۱۹۰۴ در دانشگاه پذیرفته شد. هنگامی که دانشجو بود، به اندازه الهیات به شعر و فلسفه عشق می‌ورزید. پس از سال‌های پرفرازو نشیب جنگ، مدتی به نقاشی به عنوان راهی برای رسیدن به آرامش روی آورد. تیلیش کشف نقاشی را برای خود، تجربه‌ای بسیار مهم می‌دانست. چرا که معتقد بود نقاشی راهی برای نفوذ به عالم اسرار آمیز میان واقعیت و خیال است.

تیلیش با قواعد و قراردادهای سنت‌های کلاسیسم سرنازگاری داشت. او طرفدار درکی وجودی از واقعیت بود. اگر چه تمام استعداد انسانی را به احساسات و خیال فرو نمی‌کاست، اما برخلاف خیلی از فلاسفه به حس و خیال به عنوان ابعادی مهم از وجود انسان بسیار بها می‌داد. اوشناخت واقعیت را بدون مشارکت همه ابعاد وجودی انسان ناممکن می‌دانست.

فلسفه دین تیلیش، عمیقاً با فهم او از هنر عجین است. به گفته جی وود: «از تأمل درباره تجربه اش از هنر و تفسیر آن مقولات اساسی فلسفه دینش را استخراج کرد. نیز همین امر بود که او ابتدا به تفکر در الهیات فرهنگ کشاند.» البته نگاه او به دین، سنت‌گرایانه است. او خود در مقدمه‌اش بر (الهیات فرهنگ) تصریح می‌کند که حضور دین را در بسیاری از عرصه‌های فرهنگ بشری که به ظاهر ارتباطی هم با دین به مفهوم محدودتر کلمه ندارد پی می‌گیرد. (۱۰) تیلیش آماده بود تا در همه انحاء هنر، ارزشی دینی ببیند. او معتقد بود هنر بیانگر آرزوها و بینش‌های معنوی انسان است. «نهضت اکسپرسیونیستی» که برای بیان حالات و تجارب درونی؛ استفاده از رمز نماد و سبک پردازی را توصیه می‌کرد در او تأثیر فراوانی گذاشته بود.

ایده آلیسم

قبل از اینکه به اگزیستانسیالیسم به عنوان مهمترین و تأثیرگذارترین زمینه فکری تیلیش بپردازیم، لازم است به تأثیر جریان دیرپاتریده آلیسم بر اندیشه این متأله فیلسوف اشاره ای داشته باشیم.

دوره اول زندگی علمی پل تیلیش، یعنی قبل از هجرت به ایالات متحده، مصاف با ایامی است که علاقه به فلسفه، خصوصاً به ایده آلیسم آلمان امری شایع بود. شاید همین امر مشوق او بود که رساله دکتری خود را به فیلسوف ایده آلیست، شلینگ اختصاص دهد.

کالین بروان، در (فلسفه و ایمان مسیحی) چنین می‌گوید: «ما از او (تیلیش) تحت عنوان فلسفه اگزیستانسیالیسم یاد کردیم، زیرا بسیاری از آثار او به هستی و امور مرتبط به آن می‌پردازد. با این همه، بسیاری از عقاید او شبیه به اعتقاد به روح مطلق قرن ۱۹ است. او یک هستی‌گرای اصیل و سده نیست؛ صحیح‌تر آن است که او را ایده آلیستی با پوشش اگزیستانسیالیسم بدانیم.» (۱۱)

یکی از انتقاداتی که همواره متوجه تیلیش بوده تفسیری است که و از خدا ارائه می‌دهد. عده‌ای از متألهان مسیحی براین نکته تأکید کرده‌اند که خدای تیلیش خدای مسیحیت نیست. هنگامی که تعالیم او را درباره خدا، برای مثال، با تفاسیر شیلینگ یا هگل از روح مطلق مقایسه می‌کنیم، یا برای مثال غلبه ذهنیت‌گرایی رادر اندیشه فلسفی و کلامی او لحاظ می‌کنیم، ناچاریم به شباهت‌ها اذعان کنیم. بعضی از مفسران تیلیش، منبع الهام او را شیلینگ می‌دانند. او خود همواره از این مطلب یاد می‌کرده است که شیلینگ خط مشی و سرشت اصلی اندیشه فلسفیش را تعیین کرده است. ویلهلم پارک در این باره می‌گوید: «به خاطر دارم که یک بار به من گفت که وقتی آماده خواندن آثار شیلینگ می‌شده است، به قدری حواس خود را به آنها معطوف می‌داشته، که خود را تحت فشار قرار می‌داده است تا از همه پریشانی‌های فکری یکسره رها شود و بتواند در آراء و نظرات شیلینگ باز اندیشی کند و به محتوای آنها پی‌برد تعجبی ندارد که اندیشه شیلینگ در سرتاسر الهیات تیلیش پژواک داشته است، البته نه از رهگذر بازآفرینی کورکورانه صرف، بلکه این اندیشه‌ها در اثر قرارگرفتن در روابط و مناسبات جدید تحول یافته‌اند.» (۱۲)

¹ Expressionist.

فیخته بود و یک جا نوع افکار افلاطون و فلوپین و اسپینوزا را در خاطر می پرورد و اشراق و وجدان درونی را ر کسب علم، بیش از تعقل و استدلال دخیل می دانست.

اگزیستانسیالیسم

الهیات مسیحی در طول تاریخ خود و درادوار مختلف، خوب یا بد تحت تأثیر فلسفه های دنیوی و غیر دینی متفاوتی بوده است. الهی دانان متقدم مسیحی، از پوسیتین شهید تا آگوستین، در آثار خود آزادانه از منابع یونانی، به ویژه افلاطون استفاده کرده اند. توماس آکویناس در تفسیر ایمان مسیحی، از فلسفه ارسطو استفاده کرده است. نوشته های باتلر تأثیر مذهب اصالت عقل قرن هجدهم را نشان می دهد. در قرن نوزدهم، الهیات تحت تأثیر ایده آلیسم واقع شد و بعدها اندیشه هایی که محصول نظریات علمی جدید بود بر آن تأثیر گذاشت.

از اواسط قرن نوزدهم و قرن بیستم اگزیستانسیالیسم، به صورت جنبشی قدرتمند عمده آلمان و سپس اروپا را در برگرفت. اندیشمندانی که به نحوی این رویکرد فلسفی را برگزیده بودند آن را به اکثر حوزه های اندیشه کشاندند. تیلیش، فروید و مارکس را نیز متأثر از اگزیستانسیالیسم می داند. البته در این میان سهم الهیات کمتر از سایر حوزه ها نبود. متألهان بزرگ اگزیستانسیالیست نه فقط به خاطر استفاده از زبان گفتار غالب عرصه فرهنگ معاصر، بلکه همچنین به این دلیل که رویکرد وجودی را با پیام مسیحی بسیار قریب دیدند، کوشیدند مدافعه گری خویش را در پناه اگزیستانسیالیسم انجام دهند. رودلف بولتمان، این قرابت را به نحوی دیگر و به وضوح بیان کرده است. او معتقد است اگر چه هایدگر مسیحی نیست اما اگر ایمان مسیحی نبود، هایدگر نمی توانست چنین فلسفه ای داشته باشد.

تیلیش معتقد بود الهیات باید از مواد و مطالب انبوه و عمیق تحلیل اگزیستانسیالیسم در همه حوزه های فرهنگی، سود جوید، الهیات باید این تحلیل را با پاسخی که در پیام مسیحی مضمّن است، روبرو سازد.

پل تیلیش اندیشمندی است که بر فلسفه های متعدد اشراف دارد و از شخصیت های بزرگ فیلسوف و متأله که بعضاً منتسب به نحله های فلسفی و کلامی متضاربند متأثر بوده است. دوران درخشش و شکوفایی علمی تیلیش همزمان با اوج اگزیستانسیالیسم و روانکاوی به عنوان دنگاه جدید و پرطرفدار در مجامع علمی و دانشگاهی بود. او در جایگاه یک متأله، همانقدر که به هنر حساسیت نشان داده به روانکاوی و حتی جامعه شناسی بها داده است. جنگ جهانی اول و حضور مستقیم او در آن، به الهیات او بعد جامعه شناسی داد؛ اما با این وجود تنها نحله فلسفی که او خود را به آن متصف می کرد؛ اگزیستانسیالیست معاصر می دانند. او آثار نیچه را خوانده بود به سارتر و یاسپرس ارجاع می داد و از هایدگر متأثر بود.

توجه به این نکته لازم است که فلاسفه اگزیستانسیالیست نگاه واحدی به مقولات مورد بحث خود ندارد. به گفته مک کواری: «اگزیستانسیالیسم یک فلسفه نیست، بلکه یک گروه فلسفه است، که میتواند در شکل های بسیار متفاوتی چون الحاد سائر، کاتولیک گرایی مارسل، پروتستان گرای کرکگارد، یهودگرایی بویر و

به تعبیر توماس جی وود، از نظر تیلیش تنها یک نوع فلسفه وجود دارد، فلسفه ای که (هگل) نماینده اصلی آن است. چشم انداز فلسفی تیلیش بسیار نزدیک به ایده آلیستی است که بر قرن ۱۹ مسلط شد. جی وود، دیدگاه تیلیش را بسیار نزدیک به هگل، و بعد از او آشکارا بسیار نزدیک به شلینگ می داند. تیلیش همچنین به سبب ادامه دادن یک سنت فلسفی افلاطونی به خود می بالید. تشخیص مواردی که افلاطون گرای قرون وسطی براو داشته است دشوار نیست.

کاپلستون از جمله افرادی است که بر تأثیر شلینگ مخصوصاً فلسفه دینش بر پل تیلیش تأکید کرده است. به نظر او، شلینگ بیش از همه از این جت بر سر زبان هاست که مطلق ناشخصی ایده باوری متافیزیکی را به خدای شخص واری بدل کرد که خود را بر وجدان دینی آشکار می کند. (۱۳)

به عقیده تیلیش، ایده آلیسم آلمان آشکارا به نوع هستی شناسانه فلسفه دین تعلق دارد. این ایده الیسم، در تثبیت بنیاد پیشینی سوژه و ابژه به راه خطا نرفته است. نگاه هستی شناسانه یا اگزیستانسیالیستی به معنای عام آن، هرنگاهی است که به کندوکاو نظری صرف و بسنده کردن به عقل محض نمی پردازد. تیلیش آگوستین را نماینده بزرگ این جریان در قرون وسطی می داند و توماس را نماینده جریان مخالف می پندارد. او معتقد است برخی فلسفه های دین به نحو آگاهانه تری سرشتی هستی شناسانه دارند. «نظریه فلسفه دین هوکینگ، که به تجربه بی واسطه از تمامیت، به منزله پیش فرض کل معرفت عینی در ارتباط با وجود و ارزش تأکید می کند، یا وایتهد، که ماهیت ازلی خداوند را اصل تشخیص می داند، یا هارتشون که می کوشد برهان وجودی را باز بنا کند یا پراگماتیسم اصیل، که آشکارا برهان کیهان شناختی را رد می کند و گسست نهایی سوژه و ابژه را نمی پذیرد، همه تابع رهیافت هستی شناختی اند.»

تجلیل او از شلینگ نیز تا حدی زیادی از این نگاه ناشی می شود. تیلیش با شلینگ و فویرباخ هم صدا ست که وجود را با عقل نمی دریافت، چون وجود و رای هر اندیشه ای است. شاید بتوان در همین نکته تأثیر دیگر شلینگ را بر تیلیش مشاهده کرد. شلینگ از یاکوب بومه عارف بزرگ پروتستان متأثر بوده است. تیلیش نیز بسیاری از مطالب و نیز عرفان آلمانی را به ارث برده است. احتمالاً از طریق شلینگ بوده که تیلیش با بومه آشنا شده است. ارجاعات متعدد تیلیش در الهیات جامع به یاکوب بومه، حاکی از این است که او به توصیفات عرفانی و مابعدالطبیعی بومه از خدای حی اعتقادی راسخ داشته است. بومه معتقد بود یک میسحی اهل فرقه و گروهی نیست، او میتواند در بین همه فرقه ها رفت و آمد کند و در خدمت آنان حضور یابد، بدون اینکه به هیچ یک وابسته باشد. این بیان وقتی جالب خواهد شد که بدانیم بعضی از منتقدان تیلیش بر او خرده گرفته اند که الهیات او آشکارا فرامسحی است و نمی تواند الهیاتی انجیلی باشد.

تیلیش بر نقش مکاشفه و عرفان در ایجاد معرفت اصرار داشت. او از اصطلاح عقل مجذوب یا کنه عقل برای تبیین این معنا استفاده می کرد. شلینگ نیز ذوق و طبع عرفانی داشت یک جا پیرو کانت و

ارتودکس گرایی بریاف ظاهر شود.» (۱۴) لکن این اختلاف با رجوع به بیان مشترک همه نگاهها که مسوغ اطلاق اگزیستانسیالیسم بر همه آن هاست بی ضرر خواهد بود. تیلش معتقد بود، آنچه مهم است، این است که همه فلسفه اگزیستانسیالیست با آن نظام عقلانی اندیشه و زندگی که جوامع صنعتی غرب و فلاسفه اش بسط داده‌اند مخالفند. آنها به تجربه بی واسطه آدمی روی آورده‌اند. به ذهیت، نه به مثابه چیزی در برابر عینیت، بلکه به سان آن تجربه زندهای که هم ذهن و هم عین در آن ریشه دارد. آنان به واقعیتی که آدمی آن را در زندگی واقعی خود بی واسطه تجربه می‌کند، به تجربه درونی روی آورده‌اند و کوشیده‌اند حیطه خلاق وجود را که مقدم و وری تمایز عینیت و ذهنیت است، کشف کنند. تیلش طرفدار فهمی وجودی از دین است، او اصل دین، خدا و مقولاتی چون گناه، فدیة، نجات، و... را در سایه فهم وجویشان تفسیر می‌کند. تنها رجوعی اجمالی به کتاب اصلی تیلش، یعنی الهیات سیستماتیک و مواجهه با انبوه اصطلاحاتی چون شکاکیت، تناهی، بیگانگی، گسستگی وجودی، یأس، ایهام و البته بحث مشبعش در جلد دوم الهیات سیستماتیک ذیل عنوان (وجود و سیحیت) کافی است، تا گواهی بر تأثیر عمیق اگزیستانسیالیسم را ندیشه او باشد. در حقیقت کل مجموعه الهیات سیستماتیک تلاشی برای پاسخ به مسائل وجودی فوق است.

موضوعات فکری

تیلش اندیشمندی نظام ساز بوده و معتقد است که الهیدانان نباید از سیستم، هراس داشته باشند. موضوعات فکری او در ارتباط با یکدیگرند و در این ارتباط است که معنای خود را پیدا می‌کنند. به عنوان مثال، تلقی تیلش از خدا با تعریفی که از ایمان ارائه داده است ارتباط روشنی دارد. همچنین ریشه های اگزیستانسیالیستی اندیشه او در چگونگی تفاسیرش از نمادهای مسیحی مدخلیت تام دارد. به نظر می‌رسد نگاهی اجمالی به بعضی از مهمترین موضوعات فکری او، ما را در فهم بهتر نظریه او در باب عقل و ایمان به عنوان دو جزء مهم از سیستم الهیاتش یاری کند.

فرهنگ

نحوه تقابل الهیات با فرهنگ رائج هر عصری، مسأله ای دیرپا در تاریخ تفکر مسیحی است. از مواجهه مسیحیان متقدم با فرهنگ شرآلود و دنیوی روم گرفته تا ظهور و بروز قارچ گونه انواع الهیات پروتستان، بعد از نهضت اصلاح دینی را می‌توان عرصه مطالعه و واکنش الهیات و فرهنگ دانست.

«الهیات مسیحی، از دل تقابل و ترکیب سنت های فرهنگی عصرهلنسیسم طی حدود چهار قرن زاده شد. برخورد این سنت ها شامل طیف وسیعی از روابط متقابل بود. از تخاصم و سوء تفاهم گرفته تا آموزش ترکیبی همه جانبه که در آن هر سنتی مکمل دیگری بود.» (۱۵)

در حدود هزار سال قرون وسطی، دین و فرهنگ درهم تنیده بودند. مسیحیت عمدتاً به رهبری آگوستین و بعدها به پیش قراولی آکویناس تفسیری افلاطونی و ارسطویی یافته بود. با توجه به یکپارچگی کلیسا روم، و خط و مشی واحد رهبران آن، قرائت

های الهیاتی متفاوت، به سختی ممکن بود و نگاه های مغایر، معمولاً تحت عنوان بدعت سرکوب می‌شدند. اما کلیسای کاتولیک که بعد از رنسانس و نهضت اصلاح دینی، مرجعیت خود را تا حد زیادی از دست داده بود تقریباً باز مواجهه ای یکسان با فرهنگ و عقلانیت جدید اتخاذ کرد. مواجهه ای که نه تنها برعدم ارتباط وثیق با فرهنگ جدید و مظاهر رنگارنگ آن، بلکه تا حد زیادی بر نفی فعالانه با فرهنگ و فلسفه های متعدد مواجهه شده بود، با تبعیت از فلسفه، به عنوان مظهر و در عین حال ریشه فرهنگ جدید، راه را برای ظهور انواع الهیات متأثر از فلسفه باز کرد. الهیدانان پروتستان رهیافت واحدی نداشتند، حتی ر میان آنهایی که یک رویکرد فلسفی واحد انتخاب می‌کردند، تفات ها بنیادی بود. برای مثال کارل بارت و تیلش هر دو از اگزیستانسیالیسم متأثر بودند، اما علی رغم این که آثار اولیه تیلش سرشار از اندیشه های بارتی است، اواز منتقدان اساسی بارت تلقی می‌شد.

پل تیلش که خود را بزرگ شده در میان موقعیت های مرزی می‌دانست و البته کاملاً از این امر راضی به نظر می‌رسید، معتقد بود الهیات باید بین دو امر توازون بر قرار کند؛ اول بیان حقیقت پیام مسیحی و دوم، تبیین این پیام برای مخاطبان هر نسل جدید. او معتقد بود که اکثر سیستم های کلامی نتوانسته اند این توازون را حفظ کنند. اکثر آن ها یا عناصر حقیقت را قربانی می‌کنند یا نمی‌توانند در موقعیت زمانی خود سخن بگویند. برخی از سیستم های کلامی هم هر دو عیب را دارند.

انتقاد او از بارت در همین نکته بود که او نتوانسته است پیام مسیحی را برای انسان جدید قابل فهم می‌سازد، بلکه برنامه الهیاتی او تلاشی برای تفرقه انداختن میان الهیات و فرهنگ بوده است، و البته درست همین نکته است که دغدغه اصلی تیلش را به عنوان یک الهیدان تشکیل می‌دهد. او خود در این باره می‌گوید: «به رغم این واقعیت که طی بخش اعظم زندگی حرفه ای خویش، آموزگار الهیات سیستماتیک بوده‌ام، مسأله یا معضل نسبت میان دین و فرهنگ همواره یکی از علائق اصلی من بوده است. هدف بیشتر نوشته های من- از جمله دو مجلد الهیات جامع- روشن ساختن چگونگی پیوند مسیحیت با فرهنگ سکولار بوده است.»

تیلش رسالت الهیات مدرن را گفتگو میان فرهنگ بشری و ایمان مسیحی می‌داند. آثار عمده او خصوصاً الهیات سیستماتیک همگی، صور گوناگون اندیشه واحدی هستند که می‌کوشد بین فرهنگ معاصر و مسیحیت ارتباطی تقابل برقرار کند. به نظرتیلش ایمان به پذیرش از جانب فرهنگ معاصر نیاز دارد و در مقابل، فرهنگ معاصر، نیز به پذیرش از جانب ایمان محتاج است. نیلش از روزنه فرهنگ معاصر به الهیات می‌نگرد.

از نگاه تیلش دفاع از مسیحیت (مدافعه گری) یک شاخه تخصصی الهیات نیست، بلکه یک بعد از هر بخش فرعی الهیات است. تیلش در الهیات سیستماتیک این کار وساطت را با ارائه همبستگی بین دین و فرهنگ بر عهده می‌گیرد و خاطر نشان می‌کند که رابطه دین و فرهنگ، شبیه سوال کردن و پاسخ دادن است در حقیقت، هم بستگی آن دو به این جهت امکان پذیر است که دین و فرهنگ در واقعیت عینی، همواره کل واحدی هستند که صورت ین، فرهنگ، دین است.

پژوهان برای دستیابی به معنایی واحد و مورد اجماع از دین قرین توفیق نبوده است. اما در عین حال تعاریف ارائه شده خالی از روشننگری نبوده از منظر خاصی، ویژگی‌های تمایز دین را مشخص می‌سازند.

پل تیلیش مبتنی بر رهیافت وجودی خویش به الهیات، تعریفی جدید از دین ارائه کرده است. اصطلاح (وابستگی نهایی) توسط او به گفتمان دینی افزوده شده است.

او می‌گوید: «اگر مفهوم دین را از فرمان الوهی انتزاع کنیم، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که دین یعنی تعلق خاطر غایی، نسبت به آن چیزی که مسئله غایی است و باید باشد. این سخن بدان معناست که ایمان، همان رها شدن به دست دلبستگی غایی است و خدا نامی است که بر مضمون این دلبستگی یا تعلق خاطر نهاده اند. چنین مفهومی از دین وجه اشتراک ناچیزی یا توصیف دین به منزله اعتقاد به وجود موجود برینی به نام خدا و نتایج نظری و عملی آن اعتقاد دارد. برعکس، مقصود ما نه فهم نظری دین، بلکه فهم وجودی یا اگزیستانسیال آن است. (۱۷)

از آنجا که الهیات پل تیلیش بر تعریف خاص او از ایمان و دین استوار است، مبالغه نیست اگر اصطلاح (وابستگی نهایی) را کلید فهم الهیات او بدانیم.

هستی

قبلاً اشاره شد که فلسفه اگزیستانسیالیسم در قرن اخیر در میان الهیدانان مسیحی طرفداران مهمی داشته است. کارل بات، رودلف بوتمان، تیلیش، بوری، اوت، ابلینگ رانر تنها برخی از الهی دانان معاصرند که به طرزی مهم و در برخی موارد، عمیقاً از فلسفه اگزیستانسیالیسم متأثر بوده اند؛ اما در عین اشتراک همه آنها در اصل تأثیر پذیری، انعکاس اگزیستانسیالیسم در الهیات آنها متفاوت است. برای مثال تأثیر هایدگر بر بوتمان، در اسطوره زدایی او از کتاب مقدس جلوه گر شده است. اما تأثیر عمیق اگزیستانسیالیسم بر پل تیلیش، عمده‌تاً در هستی‌شناسی او قابل مشاهده است.

به عنوان یک الهی دان، تحلیل هستی، و پرداختن به مضامین وجودی تیلیش را به فلاسفه ای چون نیچه و کی یرکگارد، نزدیک می‌کند.

از نظر تیلیش اگر کسی اصطلاحاتی چون «وجود» یا «اصالت وجود انسان» یعنی اگزیستانسیالیسم را به کار برد، باید مراد خویش را از آنها کاملاً بیان کند و ابهام‌های بعضاً اجتناب ناپذیرشان را به حداقل برساند. تیلیش برای رسیدن به این هدف ابتدا به ریشه یابی مفهوم وجود می‌پردازد. ریشه لاتین اصطلاح (to exist) به معنای (بیرون واقع شدن) است. وجود داشتن، یعنی واقع شدن، بیرون از عدم.

او در ادامه تحلیل خود به این نکته توجه می‌دهد که بین تفکر وجودی و تفکر اگزیستانسیالیستی تمایز وجود دارد. تفکر وجودی نوعی رهیافت فکری است؛ اما تفکر اگزیستانسیالیستی نوعی مکتب فلسفی است. تفکر وجودی در مقابل تفکر فارغ دلانه است و تفکر اگزیستانسیالیستی در برابر تفکر ذات گرایانه. در تفکر وجودی، عالم در معلوم خود حضور دارد، برخلاف تفکر غیر وجودی که

تیلیش معتقد است که سنت، از یک سو و اوضاع و احوال کنونی، از سوی دیگر، دو قطب یک نظام الهیاتی اند. الهیات دو کارکرد دارد، یکی اظهار حقیقت پیام مسیحی، دیگری تفسیر این حقیقت برای هر نسل. وابستگی به سنت، اگر با مدافعه گری ای که سخنان مطابق با اوضاع و احوال زمان است تکمیل نشود، الهیاتی نامربوط، تنگ نظرانه و انعطاف ناپذیر خواهد بود. تیلیش تذکر می‌دهد که اگر الهیات بخواید سرشت مسیحی خود را حفظ کند، باید مبتنی بر بشارت به عنوان جوهر و معیار هر یک از بیاناتش باشد. او در کتاب الهیات سیستماتیک ضمن تأکید بر اینکه کتاب مقدس منبع اصلی الهیات است، تذکر می‌دهد که یک منبع وسیع تر الهیات ماده ای است که بوسیله تاریخ دین و فرهنگ بر متکلم عرضه می‌شود. تأثیر تاریخ دین و فرهنگ بر متکلم، با زبانی که او به کار می‌گیرد و با تعلیم و تربیت و فرهنگی که پذیرفته است آغاز می‌شود.

او می‌گوید: «آنچه که من دوست دارم الهیات فرهنگ بخوانم، تلاش می‌ورزد تا الهیات نهفته در پس تمام مظاهر فرهنگی را تحلیل کند و دلبستگی نهایی را در حوزه فلسفه، نظام سیاسی، سبک هنری مجموعه ای از اصول اخلاقی یا اجتماعی، کشف نمایند.» (۱۶)

اهتمام منحصر به فرد تیلیش به فرهنگ وقتی معنا پیدا می‌کند که بدانیم او با وجود این که خاستگاه اصلی الهیات را کتاب مقدس می‌داند، اما برخلاف راست دینی جدید آن را تنها خاستگاه نمی‌داند. او استدلال می‌کند که اگر آماجی دریافت پیام کتاب مقدس وجود نداشت، این پیام در طول تاریخ درک نمیشد. او تاریخ اصلاح و فرهنگ را خاستگاه دیگر الهیات جامع می‌داند و معتقد است در تحلیل نهایی، انکشاف الهی چیزی است که باید از خارج دریافت شود و لذا مفاد انکشاف الهی باید تنها در تاریخ آموزه یا در متن مقدس، بلکه نیز در اصول مسلم فرهنگی جوامع جستجو شود.

اما با این حال مرجعه به مجموعه الهیات سیستماتیک نشان می‌دهد که او عملاً برای فرهنگ نقش مهم تری قائل شده است. کالین براون می‌گوید: «وقتی بعد از مطالعه کتاب‌های معمولی الهیات، کتاب الهیات سیستماتیک رادر دست می‌گیریم، مانند این است که به اطاقی پر از تابلوهای کوبیز وارد شده ایم. در هر جا مناظر عجیبی روبرو می‌شویم. تقریباً هیچ آیه ای از کتاب مقدس نقل نشده است.» (براون، پیشین، ص ۱۹۶)

این رهیافت از دیدگاه بعض از الهیدانان کاتولیک مورد نقد واقع شده است. برای مثال پدر دولس دلیل می‌آورد که تیلیش در برداشتن از کتاب مقدس درصدد چشم پوشی از عنصر الهی در متون مقدس است و در نتیجه انکار می‌کند که کتاب مقدس کلام خداست.

دلبستگی نهایی

مساله معنا و چستی دین برای هر فیلسوف دین و الهی دانی که بخواهد فارغ دلانه یا جانبدارانه به تحقیق درباره دین و مقولات دینی بپردازد مسأله اصلی است. محقق باید دریافت درستی از موضوع مورد بررسی خود داشته باشد. کوشش محققان و دین

عالم در آن غیر از معلوم و برکنار از آن است. اندیشه وجودی، اندیشه اگزیستانسیالیستی نیست؛ لکن ایندو در ریشه مشترک، یعنی وجود، به هم پیوند می‌خورند.

هستی‌شناسی، یعنی تفکر و اندیشیدن در باب آنچه که موجود است. تبلیش در هستی‌شناسی خود از فلاسفه معتقدند که تحلیل هستی و درک چیستی آن، آنها را به خدا می‌رساند؛ تبلیش در هستی‌شناسی خود به تنهایی انسان و آسیب‌پذیری دائمی او پی می‌برد. انسان وجودی متناهی است که دائم در معرض عدم است. عدمی که نتیجه انفصال از آن کلی است که متناهی در ضمن آن قرار دارد. ما در تعامل با جهان ناچاریم بین تفرد و مشارکت، بین حفظ و بالندگی تفرد خویش و شریک شدن در جامعه و ارتباط با دیگران توازن برقرار کنیم. این توازن از قبل داده نشده است. ما برای حفظ توازن بین مشارکت و تفرد، آزادی و تقدیر، و... مدام در معرض خطریم. در لحظه تعامل با جهان شدیداً از جانب موقعیت بی‌واسطه و کل تاریخ تحت تأثیر قرار می‌گیریم. تاریخ آنچه تا آن لحظه انجام داده و در معرض آن بوده‌ایم.

در تحلیل تبلیش، وجود داشتن بالضروره متناهی بودن است. بودن، ضرورتاً و نه تصادفاً آسیب‌پذیر بودن در تعامل با جهان است. درست در این نقطه است که با مسأله‌ای مهم مواجه می‌شویم. همه ما، در خود، این حقیقت را می‌یابیم که در برابر عدم مقاومت می‌کنیم. این قدرت مقاومت از کجا ناشی می‌شود؟ تبلیش پاسخ این سوال را همان وابستگی نهایی می‌داند. او می‌گوید دلبستگی نهایی همان خدای ماست. در اینجا است که او همه به اصطلاح نمادهای مسیحی درباره خدا را، ذیل وابستگی نهایی، با نگاهی هستی‌شناسانه تفسیر می‌کند.

نمادهای مسیحی خدا، تصاویر و حکایاتی درباره خدایند که تجربه حضور قدرت هستی را به روش مناسب و خاصی بیان می‌کنند. خدا حی است، یعنی قدرت هستی به گونه‌ای مستمر وجود دارد. خدا خالق است بیان‌کننده نحوه‌ای از حالات است، مثلاً به این بیان که قدرت هستی به گونه‌ای فعال حاضر است. قدرت هستی، چیزی در ساختار هستی نیست و نیز نام دیگری برای ساختار هستی از حیث کلی نیست. تبلیش در صدد تفسیری از همه خدایی نیست — گرچه نتیجه بحث خیلی تابع قصد او نبوده و به نظر بعضی از منتقدان، تبلیش معتقد به نوعی همه‌خدائیت است — او در ضمن، خدا را به عنوان موجودی متعالی نمی‌پذیرد، چرا که معتقد است هر موجودی، متناهی است. و خدا نمی‌تواند متناهی باشد. لذا در مورد خدا حتی نمی‌توان به نحو حقیقی، اصطلاح وجود را به کار برد. قدرت هستی، صرف وجود است، که به هیچ وجه از جانب چیز دیگری مشروط نمی‌شود.

تبلیش در بخش سوم سیستم خود، به مسائلی ذیل عنوان (گسستگی وجودی) می‌پردازد. در نظر او عدم، جزء ماهیت ذاتی ماست. وجود داشتن، به معنای فاصله گرفتن و بیرون از ذات خود بودن است. از رو (وجود) و (موجودی) معنای بیگانگی از ذات را دربر دارد. ما به خاطر بیگانگی از قدرت وجود قادر به ایجاد توازن در مناسبات خود نیستیم. در نتیجه، تعامل‌های ما با دیگران فروپاشیده، جهان ما به سوی نابسامانی و آشوب پیش می‌رود. هبوط و گناه، نمادهای مسیحی این حالاتند. برای درمان این مشکل

بزرگ؛ تبلیش سراغ نماد (مسیح) می‌رود. مسیح به عنوان قدرت (هستی جدید) راه غلبه بر این گسستگی را به ما نشان می‌دهد. شفا و درمان بیگانگی وجودی، به وسیله آشتی با قدرت هستی و به تبع آن با دیگران و خویش شدن ممکن می‌شود. این دقیقاً اتفاقی است که در حالت وحیانی رخ می‌دهد. قدرت معنا که از طریق عیسی به عنوان لوگوس، تجلی می‌یابد، چیزی غیر از قدرت هستی نیست. پذیرش قدرت معنا حالت ایمان است، که در آن انسان اتحاد خویش با کنه عقل، یعنی با سر بی‌قید و شرط را تجربه می‌کند. سری که مبدا هستی و معنا است. آنچه عیسی واسطه آن می‌شود، قدرت هستی جدید در میان بیگانگی مستمر است. حادثه و ساطت همواره نیازمند تکرار است. مشارکت در قدرت هستی جدید (تولد تازه) یا (احیاء) است.

زبان نمادین دین

از مسائل مهم کلامی که همیشه مورد توجه الهی دانان و فلاسفه دین بوده است، این است که آیا می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت؟ آیا خدای متعالی و نامتناهی را می‌توان با زبانی که ذاتاً برای بیان حیطه موجودات متناهی به کار می‌رود مورد قضاوت قرار داد.

فلاسفه در قرن بیستم به نقش زبان و کارکردهای معناشناختی آن توجه بیشتری نشان داده‌اند. «در حالی که علاقه به اندیشه‌های متافیزیکی، ماهیت عقل یا ایدئولوژی‌های عمده فلسفی — سیاسی، بر سایر دوره‌های فلسفی حاکم بوده است. در قرن بیستم توجه فکری به زبان باره جلوه کرده است. با توجه به رابطه مسالمت‌آمیز فلسفه و دین، این شگفتی فلسفی به زبان بر فهم زبان دین در قرن بیستم تأثیر عمیقی گذاشته است.

به گفته مایکل پترسون، اقبال عمومی دانشمندان به نقش زبان، معلول دو علت است، اول این که فلاسفه به معنا علاقه مندند و این کنجکاوی فیلسوفانه ایشان را وادار می‌کند که ببینند چگونه می‌توان با همان زبان عرف درباره خدا و مقولات دینی سخن گفت؟ این سوال مخصوصاً در مورد ادیانی که زبان‌شان به نحو روشن‌تری برآمده از زبان عرف است، موجه به نظر می‌رسد. عامل دومی که علاقه شدید فیلسوفان را به زبان دینی نشان می‌دهد، این است که آنها در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات در قالب گزاره‌ها و قضایا بیان می‌شوند. درک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است برای درک همه جانبه خود آن اعتقادات ضروری است.

امروزه اکثر فلاسفه دین، را دارای معنای معرفت‌بخش می‌دانند، اما در این که این معنا حقیقی است و یا غیر حقیقی، اتفاق نظر وجود ندارد. در حقیقت عده‌ای از فلاسفه دین برای این که به وادی تشبیه نیفتند به معانی نمادین روی آورده‌اند. تفاوت این دسته از فلاسفه با آنان که زبان دینی را معرفت‌بخش نمی‌دانند در این است که اینها می‌خواهند نشان دهند زبان دینی واقعاً دارای شأن معرفت‌بخش است، ا تقاسیر دیگر معتقدند اساساً نم توان درباره خدا به نحو معنا داری سخن گفت، و تفاسیر کارکردی نیز سخنان ناظر به خداوند را تعبیر خاصی از انسانیت ما تلقی می‌کنند.

در قرن بیستم و لو اکثر دانشمندان، طرفدار معناداری گزاره‌های دینی اند، اما تلقی رائج در میان آنها این است که این گزاره‌ها معنای

بخواید به موضوعی مستقل تبدیل شود و جای آن غایتی را بگیرد که به آن دلالت می‌کند. لحظه‌ای که نمادهای دینی به غایتی فی نفس تبدیل شود آن نماد، به بت تبدیل می‌گردد.

در مرحله چهارم، تیلش به بررسی مراتب ت=نمادهای دینی می‌پردازد. هر نماد دینی دو مرتبه دارد. یک مرتبه، مرتبه متعالی است و فراتر از واقعیت پیش روی ماست و مرتبه دوم رتبه‌ای است که در مواجهه با آن امر متعالی، برما جلوه‌گر می‌شود. خداوند، نماد اصلی مرتبه اول است. تیلش، خود اعتراف دارد که نمادین دانستن خدا امر سهلی نیست. درمورد خداوند، همیشه عنصر نمادینی نیز وجود دارد. اینکه خداوند حقیقت غایبی و وجود است حیثیت غیر نمادین او، و اینکه موجودی است برین و کامل مطلق، حیث نمادین اوست. توجه به این دو مرتبه اهمیت ویژه‌ای دارد. وقتی به نحو نمادین درباره خداوند سخن می‌گوییم با دو ساحت مواجهیم. ساحتی که از تناهی ما فراتر می‌رود و ساحتی که کاملاً با شخصیت و تناهی ما مناسب است و با توجه به آن می‌توانیم با خداوند رابطه برقرار کرده و با او نیاش کنیم. این دو ساحت باید حفظ شوند.

تیلش در ادامه به این نتیجه می‌رسد که هر صفتی که به خدا نسبت می‌دهیم بر گرفته از حالات و صفات خودمان است و انتسابش به خداوند به نحو تحت اللفظی به مهملات و کج فهمی‌های بی‌شماری انجامید. این امر، در مورد افعال خداوند نیز صادق است. افعالی چون آفرینش و... همه در بردارنده زمان و مکانند ولی خداوند ورای زمان و مکان است. تمام این انتسابات باید به نحوی نمایند صورت گیرد. به نظر تیلش، اگر این صفات و احکام را به نحو نمادین به کار نبریم دیگران حق دارند ما را به عنوان مردمی نادان و خرافه پرست طرد کنند.

در مرحله پنجم، تیلش به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان نمادهای را با تجربه به نقد کشید. نمی‌توان بوسیله تحقیقات تاریخی با علمی نمادی را نابود کرد. نمادها تنها با انفصال از محیط و مردمی که آن‌ها را پذیرفته اند نابود می‌شوند. (۱۸)

معنای ایمان از نگاه تیلش

ایمان، در دستگاه فکری تیلش، جایگاه ویژه‌ای دارد. تلقی او از ایمان در ارتباط تنگاتنگ با برداشت او از خداست. فهم تعریف چالش برانگیز تیلش از مفهوم بنیادین خدا با فهم مراد او از ایمان آسان می‌گردد. ما در ادامه به اهمیت تبیین ماهیت ایمان، به نحو عام پرداخته، آنگاه آسان می‌گردد. ما در ادامه به اهمیت تبیین ماهیت ایمان، به نحو عام پرداخته، آنگاه می‌کوشیم نظریه خاص تیلش را در باب ایمان تبیین کنیم.

تبیین ماهیت ایمان

تنها نگاهی اجمالی به آثار فلاسفه دین و الهی دانان، کافی است تا میزان اهمیت مباحث مربوط به ایمان دینی را نشان دهد. تلاش بی‌وقفه آنان در راه تبیین چیستی ایمان و مقومات آن و رابطه ایمان با مقولاتی چون شک، معرفت، اراده، احساس، عقل و عقلانیت جدید حاکی از زنده بودن این مبحث، حتی در دنیای معاصر است.

نمادین دارند، نه معنای حقیقی. نمادین بودن گزاره‌های دینی، نیز به یک نحو، تفسیر نشده است.

تفاوت در دیدگاه دانشمندان، تا حد زیادی ریشه در وجود شناسی و تلقی آن‌ها از خدا دارد. به عنوان مثال از دیدگاه تیلش، خداوند چنان متعالی و متفاوت است که زبان انسانی در مواجهه با خدا، به کلی از سخن گفتن ناتوان بوده و جز استفاده از نمادهایی که هیچ دلالتی و معرفتی درباره خدا ندارند راهی ندارد، اما آلتون، اگرچه معتقد است که خداوند از جهات مهمی با مخلوقات خود فرق دارد؛ اما از این، نتیجه نمی‌گیرد که زبان انسان به کلی ناتوان از سخن گفتن درباره خداست. چرا که معتقد است می‌توان با پیرایش زبان از صورت‌های گمراه‌کننده و با تکیه بر اوصافی چون غیر جسمانی بودن خدا به نحوی معنا دار، از خدا سخن گفت که منجر به نظریه کاملاً نمادین تیلش نشود.

تیلش، نظریه نمادین خود را در پنج مرحله تبیین می‌کند. در قدم اول، توضیح می‌دهد که (نماد) غیر از (نشانه) است. نماد و نشانه هر دو در این امر مشترکند که بر معنایی خارج از خود دلالت دارند. اما نماد، علاوه بر این، خصوصیت مهم دیگری نیز دارد که او را به نحوی بنیادین از نشانه جدا می‌کند. نشانه، در آن چه آن را حکایت می‌کند دخالتی ندارد، اما نماد اگر چه عین موضوعی نیست که آن را حکایت می‌کند؛ اما در مفهوم و قدرت او دخالت دارد. به عنوان مثال، پرچم، به عنوان یک نماد، در قدرت پادشاه یا ملتی که آن پرچم معرف و نماد آن به شمار می‌رود دخیل و شریک است.

تیلش معتقد است که در هر زبانی هم واژه‌هایی وجود دارند که صرفاً نشانه‌اند و هم مصطلحاتی که نقش نماد را ایفا می‌کنند. او در مرحله دوم، کارکرد نمادها را توضیح می‌دهد کارکرد اصلی هر نماد بازنمایی است. نمادها آن معانی‌ای را حکایت می‌کنند که بیانات غیر نمادین، قدرت حکایت از آنها را ندارند. هر نمادی جایگاه خود را دارد و نمی‌توان نمادی را به جای نماد دیگر به کار برد برای مثال می‌توان به جای چراغ سبز به عنوان علام و نشانه لزوم توقف، استفاده کرد؛ اما نمی‌توان واژه‌های نمادین چون خدا را با واژه‌های دیگر عوض کرد. نشانه‌ها را می‌توان با اراده به وجود آورد و با اراده از بین برد؛ اما نمادها به مرور و تنها وقتی که وجدان عمومی آنها را قبول کند حاصل می‌شوند و البته از میان رفتن آن‌ها نیز به دست افراد نیست، فقط، وقتی پیوند درونی یک جماعت، با نمادی گسسته شود، آن نماد از میان خواهد رفت.

تیلش در مرحله سوم، به بررسی حقیقت نمادهای دینی می‌پردازد. نمادهای دینی درست همان کارکرد نمادهای غیردینی را دارند. آن‌ها نیز به بعدی اشاره می‌کنند که دیگر نشانه‌ها و علائم قادر به حکایتگری از آن نیستند.

اما آن بعد خاصی که نمادهای دینی به آن اشاره دارند چیست؟ تیلش آن بعد خاص را اس و اساس همه ابعاد و ژرفاهای دیگر می‌داند. آن بعد، مرتبه‌ای است که بن همه مراتب دیگر است، مرتبه خود وجود است. نمادهای دینی باید این ژرفا را عیان کنند. از آنجائی که آن بعد و ساحت غایبی مقدس است، نمادهای دینی نیز به خاطر مشارکت در آن، مقدس خواهند شد. خطر آن جاست که این نماد

قبول داشتند، اما جان هیک بر تجربه تأکید می کند و مباحث عقلی و استدلالی را کنار می گذارد.

پل تیلیش نیز مانند جان هیک، ایمان را غیر گزاره ای می داند. اما تفسیر او از ایمان نیز مانند تفاسیرش از سایر مفاهیم دینی منحصر به فرد است.

پل تیلیش کتاب پویای ایمان را در راستای تبیین ماهیت ایمان تألیف کرده است. او در مقدمه ایم کتاب، به اهمیت بحث چنین اشاره می کند: «به ندرت کلمه ای در زبان دینی کلامی و عامه وجود که بیشتر از کلمه ایمان در معرض سوء تعبیرها، تحریف ها و تعریف های سوال برانگیز، قرار گرفته باشد. ایمان از جمله آن اصطلاحاتی است که قبل از اینکه برای شفای مردم به کار رود خود نیازمند شفاست. امروزه اصطلاح امان بیش از بهداشت برای بیمار اهمیت دارد. اصطلاح ایمان به اشتباه می افکند، گمراه می کند و به ترتیب، شکاکیت و تعصب، مقاومت نظری و تسلیم عاطفی، طرد دین اصیل و اطاعت از جانشین ها را به بار می آورد... از این رو تنها شیوه پرداختن به مسأله ایمان، سعی در تفسیر مجدد کلمه و زودن دلالت های تحریف کننده و اشتباه برانگیز آن است که پارهای از آنها میراث قرن ها هستند»

به هر حال اهمیت تبیین ایمان، حداقل در مبحث رابطه عقل و ایمان به خوبی روشن است تا تصور درستی از ایمان و عقل وجود نداشته باشد نمی توان حکم واضحی در باب رابطه این دو ابراز کرده و این مهم وقتی واضح تر میشود که بدانیم نظریه پردازان در باب چیستی ایمان بسیار مشقت سخن گفته اند. به عنوان مثال توماس آکویناس، ایمان را دارای ماهیتی می داند و می گوید: ایمان عبارت است از تصدیق گزاره های وحی شده و قبول قلبی آنها. البته او بین ماهی تصدیق و باور مورد نظر در ایمان با دیگر باورها و تصدیق های موجود در سایر حوزه های معرفتی تفاوت قائل است و او معتقد است که باور دینی مبتنی بر شواهد کافی نیست، مدارکی که هرکس از آن ها آگاهی یافت صدق گزاره را تصدیق کند. درحقیقت، به نظر او ایمان شرط سوم هر معرفتی را که همانا موجه بودن و شاهد کافی داشتن است، دارا نیست. آکویناس، ضعف نبود شواهد کافی مبتنی بر صدق گزاره های دینی را با راه حل دیگری جبران کرده است، به رغم او بر اثر دخالت عنصر اراده و خواست آدمی است که انسان به وجود خدا و گزاره های دیگر دینی معتقد می شود. خواست و اراده ماست که به جبران کم بود مدارک می آید. آکویناس وجود شواهد ناکافی را برای این لازم می داند که عنصر ایمان به صورت ضد عقلانی و عقیده ای فاقد مدرک در نیاید.

مارتین لوتر، ایمان را همان اعتقاد به خدا می داند. او معتقد است ایمان برخلاف اعتقاد توماس، از سنخ باور به کسی است، نه باور به گزاره. البته وی دخالت گزاره ای را در ایمان انکار نمی کند، اما روح ایمان را باور به خدا می داند و گزاره های وحیانی را در مرتبه دوم اهمیت قرار می دهد. اختلاف لوتر با شورای اول واتیان نیز در همین امر است که آن باورهای گزار[ای را مقدم می دانستند که چه تصریح می کردند که این باورها باید بر اساس باور به خدا باشد. لوتر باورهای گزاره های را برای جوهر ایمان لازم نمی دانست. تعریف توماس و لوتر از ایمان نیز هریک به گونه های متفاوتی تفسیر شده اند.

جان هیک از جمله فلاسفه ای است که ایمان را به نحو غیر گزاره های تعریف کرده است. به نظر او ایمان عبارت است از تجربه عالم هستی، چنانکه خداوند دست اندرکار تقدیر آن است. این چیزی است که دیگران چون توماس، آن را به نحو علم گزاره ای

ایمان چه نیست؟

از نظر تیلش، برای رسیدن به تعریفی ایجابی از ایمان ابتدا باید تعریف هایی را که هر یک به نحوی به تحریف معنای ایمان انجامیده اند طرح کنیم.

از دیدگاه او، ایمان نه علم به حقیقتی است، نه اعتقاد به گزاره ای، نه اختیار عقیده ای، و نه احساس شخصی خاصی نسبت به کسی یا چیزی هر چند همه این ها در ایمان نقش دارند، اما ایمان مساوی این ها نیست.

به نظر تیلش متداول ترین تفسیر غلط ایمان، آن است که ایمان را آن عمل شناخت تلقی کنیم که از درجه نازل بدهات برخوردار است. او معتقد است تقریباً، همه عارضات ایمان و عقل در فهم غلط ایمان، به منزله نوعی شناخت که از درجه نازل بدهات برخوردار بوده، لکن مرجعیتی دینی آن را تأیید کرده است، ریشه دارد. او معتقد است یقین ایمان، مسأله نظری که دارای بدهات یا احتمال پذیری و احتمال ناپذیری کم و زیاد باشد، نیست، بلکه مسأله وجودی (بودن یا نبودن) است. یقین ایمان به بعدی غیر از قضاوت نظری متعلق است. ایمان، اعتقاد و شناختی که دارای درجه نازل بدهات باشد، یقین ایمان، یقین ناپیدار قضاوت نظری نیست.

تیلش، تفسیر مشهور توماس آکویناس از ایمان را از مصادیق تحریف می داند. در تفسیر توماس؛ ایمان، به منزله عمل شناخت تلقی می گردد که بدهات محدودی دارد. در این تفسیر کمبود و محدودیت بدهات، با عمل اراده جبران می شود. تیلش معتقد است این تفسیر، خصیصه وجودی ایمان را نادیده می گیرد. این نوع تفسیر با نگرش استبدادی کلیسای رومی و فاق دارد، زیرا مرجعیت کلیسا محتوایی را می بخشد که عقل باید تحت تأثیر اراده تصدیق نماید.

شلایرماخر، به عنوان پدر الهیات پروتستان جدید، دین را همچون احساس وابستگی مطلق و بی قید و شرط توصیف نموده است. تیلش عبارت وابستگی بی قید و شرط را با آنچه خود، وابستگی نهایی می خواند مرتبط میدانند. اما معتقد است نباید کلمه (احساس) را به عاطفه های صرفاً ذهنی، بدون این که محتوای قابل شناخت و تقاضای قابل اطاعت را واجد باشد فروکاست. به تعبیر تیلش فهم غلط مراد شلایرماخر از احساس وابستگی مطلق، که تبعید دین به گوشه غیر عقلانی و عواطف درونی به قصد آزاد سازی حیطه های اندیشه و عمل از مداخله دینی را در پی داشته، شیوه آسانی جهت گریز از تعارض بین سنت دین و اندیشه نوین بوده است، اما این امر، حکم اعدام دین را در پی داشته و دین آن را نپذیرفته است و نمی توانسته است که بپذیرد.

«ایمان همچون حالت دلبستگی نهایی، تمامیت انسان را می طلبد. ایمان برای دلبستگی خویش دعوی حقیقت دارد و سرسپردگی و تسلیم به آن را طلب می کند. خلاصه اینکه عاطفه، همواره، مدخلیت کل شخصیت را در عمل حیات یا روح متجلی می سازد لکن عاطفه منشأ ایمان نیست.»

عقل در نگاه تیلش

تیلش معتقد است؛ یکی از نقطه ضعف های عمده اکثر نوشته های کلامی و گفتارهای دینی؛ آن است که کلمه عقل به گونه ای مبهم و بی دقت به کار می برند که گاهی تحسین برانگیز، اما اکثراً غلط است. گفتار عامیانه به خاطر چنین سهل انگاری هایی معذور نخواهد بود. به این دلیل از همان آغاز باید معلوم کرد که اصطلاح عقل به چه معنایی استعمال می شود.

عقل هستی شناسی^۱ و عقل ابزاری^۲

تیلش معتقد است که باید بین دو سنخ عقل، یعنی هستی شناختی و عقل ابزاری تمایز قائل شد. این تفکیک بسیار حائز اهمیت است. فلسفه دین تیلش به نحوی پیچیده، مبتنی بر این تلقی او از انحاء عقل است. تیلش اهمیت زیادی برای آنچه عقل هستی شناختی می نامد قائل است، و در عوض تلقی عام، مبنی بر اعتماد به عقل ابزاری را مورد انتقاد گسترده خویش قرار می دهد.

در سنت کلاسیک فلسفی، مراد از عقل، هستی شناختی آن است. عقل در این رهیافت، آن ساختار ذهن است که ذهن را قادر می سازد تا واقعیت را درک کرده و آن را تغییر دهد. عقل هستی شناختی، در کارکردهای شناختاری، زیبا شناختی، عملی و ابزاری ذهن بشری موثر و نافذ است. حتی حیات عاطفی انسان فی نفسه غیر عقلانی نیست. عقل در نگاه کلاسیک، لوگوس است، چه به طریق شهودی تر فهمیده شود، چه به شیوه نقادانه تر، ماهیت شناختاری آن عنصری در کنار و پرورش، ذهنی و عینی. اما مفهوم ابزاری عقل، غالباً همراه با این معنای هستی شناختی عقل است و گاهی جایگزین آن می شود. در حوزه عقل ابزاری عقل؛ به قوه استدلال تنزل می یابد و تنها جنبه شناختاری مفهوم کلاسیک عقل باقی می ماند. (۱۹) از نگاه تیلش عقل ابزاری، همان عقل هستی شناختی است که به قوه استدلال صرف تنزل یافته است. در این مرتبه، تنها حیث شناختاری عقل هستی شناختی باقی مانده است. اما قدرت شناخت عقل ابزاری، فقط از طریق واسطه هاست در حالی که عقل هستی شناختی از طریق اتحاد یا متعلق شناسایی خویش او را در می یابد.

مادام که عقل ابزاری ملازم عقل هستی شناختی است، خطری وجود ندارد. به رغم تیلش، این تقارن، روال اکثر ادوار تاریخ فلسفی بوده است. عقل ابزاری هرچه از حیث منطقی و روش شناختی منقح باشد، اگر از عقل هستی شناختی جدا شود، انسانیت را از انسان سلب خواهد کرد. عقل ابزاری فقط به عنوان جلوه ای از عقل هستی شناختی و ملازم آن معنا دارد و مناسب است. ساختارها و معانی را جز با عقل هستی شناختی نمی توان دریافت. عقل ابزاری حقیقت را از آنچه واقعاً هست تنزل می دهد. الهیات، از عقل ابزاری استفاده می کند؛ اما در عین حال نباید بین این دو خلط کند. فی المثل، الهیات نمی تواند تأیید عقل ابزاری را در استدلال راجع به وجود خدا بپذیرد. چنین خدایی نازل تر از خداست.

² Technical reason

¹ Ontological reason

جریان در قرون وسطی آگوستین است. گونه دوم، که رهیافت کیهان شناختی است. برای رسیدن به خدا از روش مواجهه با بیگانه استفاده می کند. نماینده این جریان توماس آکویناس است. تیلش معتقد است رهیافت تومستی از انجایی که مبتنی بر عقل ابزاری است، به الهیات ضربه زده است. براهین اثبات خدا که به طرز کیهان شناختی به استنتاج مفهوم خدا پرداخته اند. هیچ کدام نتوانسته اند خدا را اثبات کنند. خصیصه کلی رهیافت توماس به فلسفه دین از این قرار است؛ طریق عقلانی وصول به خدا با واسطه است نه بی واسطه، این طریق مبتنی بر است، استنتاجی که به رغم صحیح بودنش، قطعیت و یقینی نامشروط به دنبال ندارد. از این رو باید با عنصر مرجعیت و اقتدار کامل شود. اما بر خلاف او آگوستین معتقد بود، حقیقت، در همه استدلال های فلسفی پیش فرض گرفته میشود و حقیقت همان خداست تمام تاکید آگوستین و طرفداران مشرب او، امثال الکساندر هلیزی، بوناوتنورا، و متای اکوسپار تا بر بی واسطگی علم به خدا بود. روش توماس در حصول معرفت از طریق ادراک حسی و تجرید، شاید برای اهداف و اغراض علمی، سودمند باشد، اما راه وصول به امر مطلق نیست (۲۰)

ژرفای عقل

همان طور که گذشت تیلش بین مفاهیم متعدد عقل تمایز قائل است. از مهمترین مفاهیم عقل در نگاه او مفهوم ژرفای عقل و عقل مجذوب است. ژرفای عقل بیان چیزی است که عقل نیست، اما بر عقل پیشی می گسرد و از طریق آن ظاهر می شود. ژرفای عقل از دیدگاه تیلش بعد دیگری از عقل نیست؛ بلکه چیزی است که از طریق عقل متجلی میشود. از ژرفای عقل فقط می توان به نحو استعاری سخن گفت. توماس جی وود معتقد است، که عقل می تواند نوعی اتحاد شهودی با واقعیت باشد که تحت شرائط شناخت عادی بشری، ممکن نیست. تیلش در عقل، تعارض بین نیاز به جدایی و نیاز به اتحاد شهودی با متعلق معرفتman می بیند. انکشاف الهی وقوع حادثه ای است که موجب حیرت معنوی می شود. این تجربه حالت جذبه است، حالتی که عقل در آن از ساختار معمولی ذهن - عین خود فراتر می رود. وقوع کل این موقعیت انکشاف الهی است. معرفتی که از طریق انکشاف الهی رخ می دهد، چیزی به معرفت درباره ساختار طبیعت، تاریخ انسان نمی افزاید. معرفت ناشی از انکشاف الهی معرفتی است درباره انکشاف راز وجود و نه اطلاع درباره سرشت موجودات و ارتباطشان با یکدیگر. به این دلیل این نیز درست است که معرفت تجربی عادی، نمی تواند مزاحم معرفت و حیانی شود. اما الهیات همیشه باید آماده حمایت از انکشاف الهی در مقابل حملات باشد. حتی اگر این حملات در لفافه معرفت بشری متعارف انجام شود.

رابطه عقل و ایمان، از نگاه تیلش

تیلش معتقد است که نباید مساله سنتی رابطه عقل و وحی را در سطح عقل ابزاری مورد بحث قرار داد، چرا که عقل ابزاری حاوی هیچ مساله اصیلی نیست؛ بلکه باید در مرحله عقل هستی شناختی، یعنی لوگوس به آن پرداخت. الهیات باید نشان دهد که هر چند ماهیت عقل هستی شناختی یعنی لوگوس عام هستی، با وحی یکسان است، اما باز هم عقل است. متکلم، نه تنها باید بین این دو سنخ عقل تمایز قائل شود بلکه باید به این امر هم توجه کند که عقل هستی شناختی، در عرصه وجود، دارای فعلیت های مختلف است که می تواند از مرتبه اتحاد با صرف الوجود پایین تر باشد. اصطلاح رائج عقل کور، به عقل هستی شناختی در مراحل قبل از اتحاد او با صرف الوجود اشاره دارد نه به عقل ابزاری چرا که عقل ابزاری در حیطه خود اکثر اشیاء را به خوبی نشان می دهد.

تیلش در ذیل بحث از عقل هستی شناختی، از عقل عینی نیز سخن می گوید. تیلش معتقد است که ما در هر عمل پذیرش عقلانی، واقعیت را مطابق با طرز مشاهده تغییر می دهیم و بر طبق نحوه تغییر، آن را مشاهده می کنیم. درک و قالب بندی جهان به هم پیوسته هستند. تنها در درک فعال امر حقیقی، حقیقت ظهور می یابد. می توان در این بحث تاثیر کانت بر تلقی او را به وضوح احساس کرد.

از نگاه یلیش، عقل ذهنی، ساختار عقلانی ذهن است، اما عقل عینی ساختار عقلانی واقعی است که ذهن درک می کند. به عنوان مثال عقل فیلسوف عقل نهفته در طبیعت و عقل هنرمند معنای اشیاء را درک می کند. عقل قانون گذار، جامعه را بر طبق ساختارهای توازن اجتماعی قالب بندی می کند. عقل رهبران جامعه، زندگی اجتماعی را بر اساس ساختار به هم پیوسته اندامی قالب بندی می کنند. این تفسیر تیلش نیز با توجه به برداشتی که از عقل هستی شناختی دارد قابل فهم است. او هر عمل عقلانی را دارای عنصری عاطفی میداند و معتقد است نباید برای تفسیر ایستای کارکردهای عقلانی ذهن بشری تلاش کرد. بین آنها مرزبندی دقیقی وجود ندارد. این واقعیت که در بعضی از کارکردهای عقل عنصر عاطفی پررنگ تر است، از عقلانی بودن آن کارکرد نمی کاهد. مثلاً عقلانیت موسیقی کمتر از ریاضیات نیست. عنصر عاطفی موسیقی، بعدی از واقعیت را مکشوف می کند که مثلاً برای قانون مکتوم است.

این رهیافت مبتنی بر همان مبنای اگزیستانسیالیستی اوست که انسان با همه وجود خویش در فرآیند شناخت حاضر است. عقل، آن گونه که امروز، غالباً متداول است عقل ابزاری است که به معنای روش علمی، دقت منطقی و محاسبه گری فنی است اما به گفته تیلش در بحث رابطه عقل و ایمان آنچه از عقل مراد است، یا باید باشد، همچون بیشتر ادوار فرهنگ غربی، عقل به معنای مبدا معنا و ساختار و اساس معیارها و اصول است.

تیلش معتقد است در طول تاریخ تفکر مسیحیت دو نوع فلسفه دین وجود داشته است. این دونوع الهیات یا به تعبیر او فلسفه دین، بر دونوع برداشت متفاوت از ماهیت عقل مبتنی بوده است. گونه اول، عقل هستی شناختی مبتنی است، برای رسیدن به خدا از روش چیرگی بر بیگانه گشتگی استفاده کرده است. نماینده بارز این

². ecstatic reason

¹ The depth of reason

در مورد معنای حقیقی عقل، تبیین معتقد است که عقل همچون بیشتر ادوار فرهنگ غربی به معنای مبدأ معنا و ساختار و مبدأ معیارها و اصول است و نه چنان که امروز غالب شده به معنای روش علمی و دقت منطقی و محاسبه گری. عقل در معنای مورد نظر تبلیش، با انسانیت انسان، در مقابل کل موجودات دیگر یکسان است. او مبنای آزادی و خلاقیت است. اگر ایمان با عقل متضاد بود به سلب انسانیت از انسان منجر می شد.

تبلیش در اینجا باز به سراغ تفسیر عرفانی خویش از عقل وجدی و فراگرفته شدن متناهی، از سوی نامتناهی می رود. عقل، اگر درست فهمیده شود نه تنها با ایمان تعارضی ندارد؛ بلکه پیش شرط ایمان است. ایمان عملی است که عقل در آن به طور وجدی به مافوق خویش دسترسی پیدا می کند. به نظر او این همان جنبه به ظاهر متضاد بودن ایمان و عقل است. عقل انسان متناهی است و وقتی به حیطه جهان اطراف خود می پردازد، در حیطه روابط متناهی سیر می کند. عقل، متناهی است و از تناهی خود آگاه است. لکن عقل در تناهی خود محصور نمی ماند. او از نامتناهی بودن بالقوه خویش هم آگاه است. اگر دل بستگی نهایی عقل متکامل می شود و حضور نهایی و واپسین را درک می کند. تعارض بین ایمان و عقل در تجربه و حیاتی ناممکن است. در این تجربه عقل و ایمان هر دو احیا می شوند و به تعارض های آن ها غلبه می شود و آشتی و مصالحه جایگزین می گردد.

حال چرا تصور رائج از عقل و ایمان و رابطه آن ها با یکدیگر چنان نیست که تبلیش توضیح می دهد؟ او خود به این سوال چنین پاسخ داده است. باید اذعان نمود که انسان از ماهیت حقیقی خویش بیگانه گشته است. بنابراین کاربرد عقل و خصیصه ایمان، آنگونه که این دو ذاتاً هستند و بنابر این باید باشند، نیست. (۲۲)

رابطه ایمان با کارکردهای شناختاری عقل از نگاه تبلیش عدم تعارض در رابطه حقیقت ایمان و حقیقت عقل مستلزم عدم تعارض ایمان با کارکردهای شناختاری عقل نیز هست. شناخت، در تمام صور خویش؛ همواره به منزله آن کارکرد عقل انسانی است که به سهولت در مقابل ایمان قرار می گیرد. البته این تعارض، وقتی شدیدتر می شود که ایمان را نیز به عنوان صورتی از صور شناخت تلقی کنیم. تبلیش، به رغم خویش، با طرد این معنای رایج از ایمان، یکی از متداول ترین علل تعارض ایمان و عقل را از میان برده است. البته این به این معنا نیست که او هیچ نقش شناختاری برای ایمان قائل نیست، او ایمان را هم دارای بعد شناختی می داند. با اینکه دقیقاً مبین نیست چه نوع و چه میزان از شناخت را ارائه کرده است، اما اجمالاً می توان گفت که مراد جدایی کامل حیطه ایمان از سایر کارکردهای عقل شناختاری است. موضوع ایمان دل بستگی نهایی است. این منطقه ای است که تماماً متعلق به ایمان نمی تواند حقیقت مربوط به واقع را تضمین کند، لکن می تواند معنای واقعیت ها را از منظر دل بستگی نهایی انسان تفسیر کند، باید این کار را انجام دهد. دیگر کارکردهای شناختاری عقل، هر یک به حیطه ای دیگر تعلق دارند. حقیقت در آن ها با حقیقت در ایمان

از مباحث گذشته مشخص شد که تبلیش به عنوان یکی از نامی ترین الهیدانان پروتستان و کسی که از میان متالهان، بیشترین بها را به فرهنگ سکولار داده است. به اهمیت تبیین جایگاه عقل در سیستم الهیاتی خویش کل کاملاً واقف بوده است. ایمان دینی بدون پشتوانه عقلانی و یا در تعارض با عقل، نمی تواند ایمانی در خور و مناسب موقعیت موجود باشد. البته نباید غفلت کرد که عقلانی بودن الهیات نیز از مصادیق همان اتاق پر از تابلوی کوبیزم است که کالین براون گفته بود. به این معنا که با تصور ابتدایی ما از عقلانیت همخوانی ندارد.

تبلیش اعتقاد دارد الهیات از سه جهت عقلانی است. نخستین اصلی که ویژگی عقلانی الهیات را تعیین می بخشد، اصل معنا شناختی است. تبلیش مراد خویش را از اصل معنا شناختی دقیقاً معلوم نمی کند، اما این مقدار مسلم است که متکلم باید مراد خویش را از اصطلاحاتی که به کار می رود و به کار می گیرد روشن کند. مراد عالم الهیات باید کاملاً روشن باشد. کاری که تبلیش خود کوشیده است با تبیین مفصل چستی ایمان و اتحاء عقل، عملی کند. متکلم وقتی اصطلاحات علمی و فلسفی را برای تبیین مضامین ایمان مسیحی موثر می یابد باید آن ها را به کار برد. او باید در این کار به دو چیز توجه کند؛ وضوح معنا شناختی و خلوص وجودی. یعنی باید از هرگونه ابهام مفهومی و تحریف ممکن پیام مسیحی در اثر مداخله فضولانه عقائد ضد مسیحی در پوشش فلسفی، علمی یا شاعران اجتناب ورزد.

دومین اصل که موجب خصیصه عقلانی الهیات می شود عقلانیت منطقی است. الهیات مانند هر علم دیگری وابسته به منطق صوری است. اما مراد تبلیش فقط این نیست، بلکه لب کلام او به نحو خاص تری این است که تناقضاتی که عالم الهیات ضرورتاً مرتکب می شود، بی استثناء وجودی اند و نه منطقی.

در نهایت سومین اصلی که خصیصه عقلانی سیستماتیک را موجب می شود؛ اصل عقلانیت روش شناختی است. الهیات باید با روشی سازگار و عقلانی انجام شود، رعایت سازگاری و به کارگیری عقلانیت، نظام مند شدن الهیات را تضمین می کند. (۲۱)

از نظر تبلیش، تحریف معنای ایمان و عقل باعث شده است که در طول اعصار، این دو باید در تعارض هم تلقی شوند و یا آن چنان از هم بیگانه شوند که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند. او گمان می کند با تفسیر وجودی که از عقل و ایمان ارائه داده است، هم از تحریف معنا شناختی این دو اجتناب کرده و هم بر مشکله رابطه بین این دو قائل آمده است.

قبلاً گذشت که تبلیش ویژگی شناختاری را از جمله خصائص عقل هستی شناختی می دانست و نه تمام ماهیت او، حکم او به عدم تعارض بین عقل و ایمان، هم عقل را در تمامیتش شامل می شود و هم عقل را در مرتبه شناختاریش در بر می گیرد. ما در اینجا ابتدا رابطه عقل را در مرتبه ذاتی عقل پی گرفته، سپس به رابطه ایمان با انحاء شناختاری عقل می پردازیم.

رابطه ایمان با حقیقت عقل

متفاوت است. تبلیث ۳ کارکرد شناختاری علمی، تاریخی و فلسفی برای عقل قائل است. که هریک را مستقلاً بررسی می کنیم.

۱- حقیقت ایمان و حقیقت علی

شناخت، همیشه در پی حقیقت است. دنبال آن چیزی است که واقعاً واقعی است. خطا نیز درست در همین جا رخ می دهد. در هر جایی که تلاش برای شناخت وجود دارد، حقیقت یا خطا یا یکی از مراتب گذار از حقیقت و خطا وجود دارد. اینجاست که به گفته تبلیث باید دید حقیقت در مورد علم چیست و در مورد ایمان کدام. تبلیث معتقد است حیطه علمی از حقیقت ایمان کاملاً جداست. علم تلاش دارد تا ساختارها و روابط را در جهان توصیف کند، تا جائیکه آنها بتوانند با تجربه مورد آزمایش قرار گرفته، در قالبهای کمی، محاسبه شوند. حقیقت گزاره علمی، توصیف آن قوانین ساختاری است که واقعیت را تشکیل می دهند، و تحقیق پذیری این توصیف با کرارهای تجربی است. هر حقیقت علمی ابتدائی است و درک واقعیت و بیان آن به به طور رسا کافی هر دو در معرض تغییر قرار دارد. البته این هیچ از ارزش حقیقت علمی نمی کاهد. عقب نشینی کردن ایمان از مقابل توصیفات گزاره های علمی روشی غیر ضروری و بسیار ضعیف برای دفاع از ایمان است. چراکه هر چه علم پیشرفت کند و متعرض حیطه جدیدی شود ایمان باز عقب نشینی خواهد کرد. این نحوه مواجهه ناشی از پیش فرضی غلط است.

تعارض های مزعومی که در تاریخ علم و دین به وقوع پیوسته در واقع، هیچ کدام تعارض بین علم و ایمان نبوده است؛ بلکه تعارض بیه علم و ایمانی بوده است که هیچ یک به بعد معتبر خویش آگاه نبوده اند. علم تنها می تواند با علم تعارض داشته باشد و ایمان تنها با ایمان علمی که علم می ماند نمی تواند با ایمانی که ایمان می ماند تعارض داشته باشد. به عنوان مثال نزاع مشهور بین نظریه تکامل و الهیات و پاره ای از گروه های مسیحی نزاع بین علم و دین نبود. این نزاع از این جا ناشی شد که الهیات حکایات کتاب مقدس را درباره خلقت، به مثابه توصیف علمی رویدادی تلقی کرده که واقعاً روی داده است. تبلیث معتقد است چون زبان الهیات زبان توصیف علمی نیست این تلقی کاملاً غلط بوده است. از سوی دیگر نظریه تکامل نیز نباید از حیطه علمی بودن خویش خارج شود. به گفته او نظریه تکاملی که به تفاوت نامتناهی انسان با سایر مخلوقات توجه ندارد و انسان را در امتداد صور قدیمی تر حیات تفسیر می ند نظریه علمی نبوده بلکه ایمان است. شاید دلیل تبلیث این باشد که چنین علمی در مورد نامتناهی، ابراز نظر کرده است و این در حیطه علم نیست. تمایز این دو حقیقت، هشدار را نیز برای متکلمان در پی دارد. آنها نباید از کشفیات علمی برای تایید مدعیات کلامی خود استفاده کنند. گزاره های توصیفی علم، نه سلباً و نه ایجاباً ربطی به ایمان ندارند.

۲- حقیقت ایمان و حقیقت تاریخی

عده ای با توجه به تفاوت روش تاریخی و علمی، حقیقت ایمان را اگرچه از سنخ علمی ندانسته اند اما آن را با حقیقت تاریخی مقایسه کرده اند. به تعبیر تبلیث در تاریخ انسان، خواهان توصیف و فهم و

درک است. این امر بدون مشارکت، ممکن نیست. فرق بین حقیقت علمی و تاریخی نهفته است. فاعل و مفسر در حقیقت علمی فارغ بال و برکنار است اما در حقیقت تاریخی درگیر و پویا است. این درگیر بودن و مشارکت، حقیقت تاریخی را به ایمان نزدیک کرده است. اما به نظر تبلیث، مطلب اساسی که در این مقایسه مغفول واقع شده است، این است که حقیقت مربوط به واقع است این خصیصه، او را از حقیقت شعری حماسه ها و حقیقت اسطوره ای افسانه ها جدا می کند. اما چنان که گذشت ایمان نمی تواند واقع را تضمین کند. ایمان اعتقاد به وثاقت حکایت های کتاب مقدس نیست، لذا پژوهش های تاریخی نمی توانند ایمان را متزلزل کنند. حتی اگر نتایج آن ها نقادی آداب و سنتی باشد که ایمان حول آن ها روی داده است. درک ایمان به منزله حالت دلبستگی واپسین به کمک مومنانی می آید که نمی توانند نتایج نقد تاریخی و راست گویی آن را نادیده بگیرند. (۲۴)

۳- حقیقت ایمان و حقیقت فلسفی

تا اینجا روشن شد که در نگاه تبلیث هیچ کدام از حقیقت تاریخی و علمی نمی توانند حقیقت ایمان را نفی و یا اثبات کنند. اما آیا رابطه حقیقت فلسفی هم با ایمان از همین قرار است. تبلیث رابطه ایمان با فلسفه را بسیار بغرنج می داند. امری که باعث شده است در طول تاریخ بسیاری فلسفه را دشمن ایمان بدانند و حتی متکلمانی را که به زبان فلسفی سخن گفته ان خائن تلقی کنند.

برای اینکه درک درستی از این بحث داشته باشیم ابتدا باید مراد خویش را از فلسفه تعیین کنیم، اما از آنجائی که هر تعریفی از فلسفه بیان دیدگاه فیلسوفی است که آن تعریف را ارائه داده است. رسیدن به تعریفی مورد اجماع مشکل به نظر میرسد. با این حال یک نوع وفاق فراقلمی در باب چستی فلسفه وجود دارد که استفاده از آن می تواند در این بحث راهگشا باشد. فلسفه تلاش برای پاسخ گویی به کلی ترین پرسش ها در باب واقعیتی سوال می کنند که در همه قلمروها موثر و نافذ است. حقیقت فلسفی راجع به ساختار هستی و حقیقت ایمان راجع به دلبستگی واپسین است. حقیقت فلسفی با مفاهیم سروکار دارد و حقیقت ایمان با نمادها. گویا تبلیث معتقد است که فلسفه و ایمان به یک امر واحد می پردازند اما یکی فارغدانه و دیگری درگیر و مشارکت جویانه. فلسفه توصیف فارغدانه ساختار بنیادینی است که بدانیم فیلسوف انسانی است که به نحو آشکار و پنهان دغدغه هایی نهایی دارد و از سوی دیگر مومن انسانی است که دارای قدرت تفکر و اندیشه بوده، نیازمند درک مفهومی است. در هر نظام فلسفی طرح پرسش و یافتن سوال به نحو روشنی مبتنی بر دلبستگی واپسینی است که فیلسوف را فراگرفته است. تبلیث بین نماد، که در ایمان مورد استفاده است و مفهوم که در فلسفه کاربرد دارد نیز رابطه ای وثیق قائل است. اکثر مفاهیم فلسفی دارای نیایی اسطوره شناختی بوده و اکثر نمادهای اسطوره شناختی واجد عناصر مفهومی اند. اما با تمام این پیوستگی ها، تبلیث معتقد است که حقیقت ایمان و حقیقت فلسفی هیچ حجتی بر یکدیگر ندارند.

References

Quarterly, Shahid Beheshti University, spring 2017, number 14.

13. science, sir; Nazarpour Najafabadi, Hamed, Comparative study of the concept of faith from the point of view of Paul and Fakhr Razi, Comparative Theology Quarterly, Spring and Summer 2013, Year 5, Number 11.

14. Javadi, Mohsen and others; Essays in New Kalam, Qom, Samt, 2013.

15. Patterson, Michael and others, intellect and religious beliefs, translated by Ebrahim Soltani and Ahmad Naraghi, Tehran, new design, 2016.

16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (979-1050 A.H.), description of Usul Kafi, translated by Muhammad Khajawi, bija, bita, bina.

17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (979-1050 AH), Tafsir al-Qur'an Karim, Beirut Dar al-Ta'arif for Press, 1419 AH.

18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (979-1050 A.H.), Asrar Alayat, scholar, Seyyed Mohammad Mousavi Rial Tehran, Rial Hikmat, 1385.

19. Javadi Amoli, Abdullah, Religious Studies, Israa, Qom 2012.

20. Esfandiari, Simin, Theological Philosophical Approach to Faith in the Philosophy of Descartes and Mulla Sadra, Religious Thought Quarterly; Spring 2014, No. 54.

21. Ali Akbar Dehkhoda, Dictionary of Dehkhoda (13 volumes), first edition, University of Tehran, 1373, subject of faith

22. Ibn Manzoor, Abul Fazl, Jamal al-Din, Muhammad bin Makram, Lasan al-Arab, Beirut-Lebanon, Dar al-Fikr Lal-Taba'ah and Al-Nashar and Al-Tawzi'ah, edition 1414 AH Madh A.M.

23. Hossein Ragheb Esfahani, Vocabulary of the Words of the Holy Qur'an, Atiq Adnan Davoudi, 4th edition, Qom Taliyah Noor, 1429, pp. 90 Fouad Afram Al-Bustani, Manjad Al-Talaadi, translated by

1. Mousavi Bojunordi, Mohammad Kazem, Big Islamic Encyclopaedia, Bitā, Bija, Bina

2. Ash'ari, Ali Bin Ismail, Essays of the Muslims and the Disputes of the Muslims, research by Helmut Rito, third edition, German Orientalist Association, 1980, p. 205.

3. Taftazani, Masoud bin Omar, description of the purposes, Qom Sharif al-Razi, 1370

4. Baghdadi, Abu Mansour, Abdul Qahir, al-Farq bein Al-Farq Lal Naji, research, Mohammad Mohiuddin Abdul Hamid, Beirut, Al-Maktabeh al-Asriya, 1411 AH.

5. Ash'ari, Abu Walhasan, Al-La'ma fi Al-Ird Ali Ahl al-Dhaigh and Al-Bida', edited by Richard McCarthy, Beirut, Al-Katoulieh Press, 1952.

6. Sheikh Tusi, Mohammad bin Hassan, Tahmhid al-Asul, edited by Abdul Hossein Mashkoh al-Dini, Tahzan, University of Tehran 1362.

7. Vahidi, Shahabuddin, Faith and the place of action from the point of view of sources and early Protestant thinkers, Philosophy of Religion Quarterly, Spring 2018, Number 9.

8. Zamakhshari, Abd al-Qasim Mahmud bin Umar, Kashaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the aspects of al-Tawil, Qom, Al-Nashar Center, 1414 AH, vol.2.

9. Ash'ari, Abu'l-Hasan Ali bin Ismail, Al-La'ma fi al-Ird Ali Ahl al-Za'i and Al-Bida', corrected by Richard McCarthy, Beirut al-Matabeh al-Katholikeh, 1925 AD.

10. Ash'ari, Abul Hasan Ali bin Ismail, Al-Abaneh on Usul al-Diyan, Hyderabad Al-Dakkan, Al-Nazamieh Encyclopedia, 1346 A.S., p. 7(

11. Baghdadi, Abu Mansour Abdul Qahir, Usul al-Din, Istanbul, Matabah al-Dawlah, 1346 AH(

12. Kakaei, Qasim, Laleh Haqit, the nature of faith from Ghazali's Digha, Aine Marafet

Mohammad Bandarighi, 20th edition, Tehran, Islamic Publications, 1386 safe material.

24. Abu Jafar Kilini, Muhammad Ibn Yaqub, Marah al-Aqool fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rasoul; Volume 7, page 149; hadith 6; Volume 7, page 149; Hadith 6, vol. 7, p. 126