

### اشاره:

در میان مباحث کلام جدید، بحث «تجربه دینی (Religious Experience)» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به طوری که بخش قابل توجهی از موضوعات «فلسفه دین» را به خود اختصاص داده است. رویکردهای متعددی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است که تحویل «ایمان» به تجربه دینی، گوهرانگاری تجربه دینی، کارایی آن در «توجه (Justification)» معرفتی باور دینی و... از جمله این رویکردها است. در این میان، «پل تیلیش» متکلم و دین‌پژوه بزرگ آلمانی نظرات و آراء بدیع و جذابی دارد که به اهم آنها پرداخته می‌شود.

پل تیلیش<sup>۱</sup> در ماه اوت ۱۸۸۶، در آلمان و در خانواده یک کشیش متولد شد. شخصیت او تحت تاثیر تربیت پدر و مادر و محیط و طبیعتی که در آن رشد کرد به آمیزه‌ای از احترام به سنت، گرایشهای آزاداندیشانه - و تا حدی نگرش رمانتیک - گرایش پیدا کرد. اولین مطالعات او در هنر و ادبیات روم و یونان قدیم بود. در دانشگاه، فلسفه و الهیات خواند و از دانشگاه براندنبورگ<sup>۲</sup> دکترای فلسفه گرفت و سپس به کلیسا پیوست. ابتدا روحانی کلیسای لوتری استان براندنبورگ بود و سپس، در جنگ جهانی اول، به عنوان کشیش در ارتش فعالیت کرد. تیلیش تحت تاثیر جنگ به سیاست پرداخت، اما از علاقه‌اش به فرهنگ و هنر کاسته نشد. در همان جنگ، میل به اهداف اصلاح‌گرایانه سوسیالیستی در وی رخ نمود. و بالاخره، در اثر آشنایی با آثار «کرکنگور»<sup>۳</sup> به اگزیستانسیالیسم روی آورد. با وجود این، فلسفه، او را از الهیات دور نساخت، اما هم از الهیات دیالکتیکی «بارت» - که در آغاز متأثر از آن بود - و هم از ناسیونال سوسیالیسم (نازیسم) فاصله گرفت. همین امر تقدیر او برای هجرت به آمریکا را رقم زد و بخش اعظم دوره دانشگاهی وی، همراه با نگارش مهمترین آثار او، در آن دیار واقع شد.

پل تیلیش به عنوان متکلمی اگزیستانسیالیست و از بنیانگذاران الهیات معاصر پروتستان است. هدف اصلی او، تفسیر پیام مسیحی برای انسان معاصر است و برای این منظور، گذشته از کلام پروتستان، از فلسفه، هنر، روانشناسی و تاریخ نیز بهره می‌جوید. تیلیش، موضع کلامی جدیدی که «واقع‌گرایی مؤمنانه» خوانده می‌شود، عرضه کرد و بر این اساس، در حالی که بر ماهیت فرهمند و موعظه‌آمیز الهیات تکیه می‌کرد، اعتقاد داشت که الهیات باید سراسر دفاعی باشد. بنظر او، الهیات مسیحی باید این حقیقت را فراگیرد که لازم است به زبان آن فرهنگی سخن بگوید که در آن زندگی می‌کند. وی معتقد است که نظریات متعارف فلسفی و کلامی در مورد خداوند نارسا است و این مباحث وجود خدای ادیان را اثبات نمی‌کند بلکه وظیفه علم کلام این است که امکان سؤال از خدا را فراهم کرده و با طرح ضرورت این سؤال، راه را برای وحی باز کند. به هر حال، گستردگی و عمق آثار تیلیش او را به یکی از بانفوذترین متفکران دینی عصر حاضر بدل کرده است و در این میان، الهیات سیستماتیک، اثر برجسته و اصلی او بشمار می‌رود. بحث از خداوند به عنوان پاسخی به سؤال از هستی محدود و منتهای بشر، در فصل دوم کتاب «الهیات سیستماتیک» بیان شده است. تیلیش معتقد است که خدای فیلسوفان با خدای پیامبران تفاوت دارد؛ خدای پیامبران خدای نزدیک و دلسوز است که با افراد بشر رابطه شخصی

# پل تیلیش

## و تجربه دینی



دارد اما خدای فیلسوفان، خدای برهان است و ارتباطی نزدیک با بشر ندارد.

همچنین وی معتقد است که ساختار «وجود ماهوی» با وجود خداوند تناقض دارد؛ ما اگر بخواهیم با براهین فلسفی، وجود خدا را اثبات کنیم در حقیقت وی را انکار کرده ایم زیرا در ساختار ماهوی خدا، باید آن را خالی از وجود در نظر بگیریم تا بعد برای او وجود اثبات کنیم. تیلیش با تمام براهین خداشناسی این گونه برخورد کرده و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهد: «خداوند وجود جدا ندارد بلکه او صرف وجود است و ورای وجود و ماهیت می باشد. بنابراین، ما در این استدلال، خدا را یک شیئی که خالی از وجود است فرض کرده و می خواهیم برای او وجود را اثبات کنیم و این انکار خدا است.»<sup>۴</sup>

تیلیش معتقد است که روش استدلال با مفهوم خدا تناقض دارد؛ «اگر خدا را از جهان اخذ کنیم دیگر نمی تواند آن چیزی باشد که از لحاظ تعریف، فوق جهان است بلکه حلقه مفقوده ای از جهان خواهد بود. به نظر وی این استدلالها، تعبیراتی هستند درباره سؤال از خداوند که برخاسته از محدودیت انسان است و «علم کلام» باید ترکیب خدا و کلمه وجود را از میان بردارد و جنبه سؤالی بودن براهین را مورد بحث قرار دهد و از پاسخ به آن بپرهیزد. لذا علم کلام عبارت خواهد بود «از تفسیر تفصیلی سؤال از وجود خدا و نه کوششی برای پاسخ به سؤال از وجود خداوند. او معتقد است که خدا نتیجه برهان نیست بلکه پیش فرض آن است.»<sup>۵</sup>

تیلیش همچون بعضی دیگر از اگزیستانسیالیستها معتقد است که آدمی وقتی در متن یک حقیقت و یا به عبارتی در حوزه «میتولوژی» باشد درک او تراژدیک است و وقتی که از حقیقت دور شود به مرحله «اسطوره و نقل آن حقایق» وارد می شود. بدین ترتیب، آدمی وقتی که در متن دین قرار دارد، تعریف تئوریک از علوم دینی نخواهد داشت و چون از متن دین فاصله بگیرد علوم دینی و تعریفات، ظاهر می شوند.

وی در مقدمه ای در نقد برهان وجودی می گوید: «از دیدگاه اسطوره شناسی، آدم قبل از هبوط در ماهیت با خدا متحد بود. اما اکنون از او دور شده است و باید درباره لایتنهای که از او دور شده است سؤال کند. انسان باید از آن چیزی سؤال کند که به او شهامت گرفتن اضطراب را می دهد. برهان وجودی با تمام اشکال مختلفش، بیانگر این است که «نامتناهی بالقوه» در «متناهی بالفعل» حاضر است و این امر (یعنی حضور لایتنهای در متناهی) به طور عملی و نظری به وسیله کانت و آگوستین تجربه شده است. این برهان نیز نشان می دهد که آگاهی انسان از «لایتنهای برخاسته از آگاهی انسان»، سبب درک از امر نامحدود و وجود آن می شود.»<sup>۶</sup> پس، به نظر تیلیش، برهان وجودی نمی تواند به عنوان یک برهان در اثبات خدا بکار آید؛ «امکان سؤال از خداوند، معنا و حقیقت وجودی است.» به عقیده وی، برهان آنسلم تا آن جا معتبر است که اندیشه از آن حیث که اندیشه است، به یک عنصر مطلق دلالت کند که ورای عینیت و ذهنیت است. به نظر تیلیش، «به کانت و آگوستین نیز ایراد وارد نیست زیرا آنها استدلال نمی کنند بلکه به عنصر مطلق در مواجهه با واقعیت اشاره دارند. اما کانت و آگوستین به همین حد اکتفا نکرده و مفهوم خدا را، که دارای وجود مطلق، حقیقت مطلق و خیر مطلق و بلکه ورای یک بعد تحلیلی است. از این تحلیل اخذ می کنند و علاوه بر تحلیل، در نهایت، وجود عنصر مطلق را

تصدیق می نمایند».

پل تیلیش در آن قسمت که امکان فلسفه دین در کانت و آگوستین را مبتنی بر تصدیق عنصر مطلق در ساختار عقل و واقعیت می داند و ریشه الحاد را انکار عنصر مطلق در ساختار عقل و واقعیت ذکر می کند و حتی استدلال آگوستین به رد شکاکیت که منجر به تصدیق عنصر مطلق می شود را مطرح می کند، سخن ایشان را تأیید می کند زیرا به نظر وی تا اینجا سخن ایشان هیچ نشانه ای از برهان را دربر ندارد. خلاصه سخن تیلیش این است که اگر این عنصر مطلق به عنوان موجود اعلائی - که خدا نام دارد - فهمیده شود، این میان معتبر نیست چرا که وجود چنین موجودی، مدلول تصور حقیقت نیست.

تیلیش معتقد است که برهان امکان و وجود و سایر براهین فلسفی، فقط پرسش درباره خدا را تأیید می کنند و پاسخ آن پرسش نمی باشند.

تیلیش در روش خداشناسی، قائل به «خداشناسی سلبی» شده و می گوید که در غیر این صورت، خدا را نمی توان فهمید. ما از موجودات به خدا رهنمون می شویم و خداوند نیز با موجودات عالم ارتباط مستقیم دیالکتیکی دارد.

او ترجیح می دهد به جای سخن گفتن درباره کلام و اعمال خدایی که در ورای جهان وجود دارد - و در جهان مداخله می کند - درباره وجود سخن بگوید.

تیلیش موضوع الهیات را «آنچه در نهایت برای ما مهم است» می داند و برای توضیح می افزاید: آنچه در نهایت برای ما مهم می نماید آن است که وجود و عدم ما را تعیین می کند. فقط آن گزاره هایی دارای جنبه کلامی است که موضوع آنها در وجود و عدم ما مؤثر است. تیلیش معتقد است خدا «عمق و پایه نامحدود و پایان ناپذیر همه هستی است» و توصیه می کند خدا را غایت الغایات خود - یا آن چه که واقعا جدی است - بدانیم. او اصطلاح «خود وجود»، «قدرت وجود»، «این وجود» را برای خدا به کار می برد و معتقد است

پل تیلیش به عنوان متکلمی اگزیستانسیالیست و از بنیانگذاران الهیات معاصر پروتستان است. هدف اصلی او، تفسیر پیام مسیحی برای انسان معاصر است و برای این منظور، گذشته از کلام پروتستان، از فلسفه، هنر، روانشناسی و تاریخ نیز بهره می جوید



پل تیلیش



خدا چیز یا شیء نیست، او خودی دارد اما خود، دال بر جدایی از چیزی است که خود نیست، در حالی که خدا، چون نفس وجود است از عدم جداست. او فوق شخصی است اما ما ضرورتاً با بیان رمزی، او را شخص می خوانیم. به نظر تیلیش مشکل خداشناسی الهیاتی این است که خدا را موجودی در کنار موجودات و جزئی از کل عالم واقع تصور می کند. ایمان مطلق، مستلزم مفهوم خدایی فوق آن چیزی است که از خدا در ذهن می آوریم. تیلیش هرگونه فهم «دئیستی» از حفظ جهان را رد می کند و دیدگاه «اگوستینی» را می پذیرد که جهان را خلق مدام می داند.

تیلیش گناه را با استفاده از مفهوم مصیبت بار یونانی ای که بر اساس آن انسان خود را تا قلمرو خدا می برد تعریف می کند. این ابر گناه به صورت کلی آن است که وجه دیگر بی ایمانی است و به معنای روی گرداندن به سوی خویشتن خویش به عنوان مرکز خویش و جهان است. نه. آن گونه که کلمه غرور دلالت دارد - صورتی خاص از گناه. ارتقای نفس، مشخصه همه تاریخ انسانی است و همه انسانها این خواست نهایی را دارند که شبیه خدا باشند. چرا انسان باید وسوسه شده و خود مرکز شود؟ در پاسخ باید گفت این کار او را در موضعی قرار می دهد که کل جهانش را به درون خود بکشاند. هر فردی خواستار فراوانی است و امکان دستیابی به فراوانی نامحدود، وسوسه انسان است. نام سنتی این خواست شهوت است، یعنی خواست نامحدود «کشیدن کل واقعیت به درون خود».

تیلیش پیام آور الهیات زمان ما تلقی شده است. او طرف خطاب الهیاتش را انسان جدید - با همه بی معنایی ای که این انسان را احاطه کرده - قرار داده است. چشم انداز فلسفی تیلیش به ایده آلیسمی که بر قرن نوزدهم مسلط شد بسیار نزدیک است. به هگل نیز بسیار نزدیک است و تأثیرش را می توان تشخیص داد. بعد از هگل، او را می توان آشکارا به شلینگ بسیار نزدیک دانست. او به سبب تداوم بخشیدن به یک سنت نوافلاطونی در فلسفه به خود می بالدد. تشخیص موارد تأثیر افلاطون گرایی قرون وسطی بر او دشوار نیست. به گمان تیلیش چیزهایی هست که روانشناسی باید از الهیات بیاموزد. برای مثال تمایز بین اضطراب آسیب شناسانه و اضطراب اساسی تری دینی درباره خطر همیشگی بی معنایی. وجوه پریشانی اساسی انسان را تنها می توان با یک روانشناسی خدا سالارانه که حاصل اشتراک مساعی روانشناسی و دین است درمان کرد. جستار معروف تیلیش درباره الهیات و فرهنگ نشان می دهد که دین جوهر فرهنگ و فرهنگ جلوه دین است و هنر بیانگر آرزوها و پیشنهادهای معنوی انسان است.

تیلیش فلسفه و کلام را در موضوع وجود مشترک می داند اما افتراق این دو مقوله را در آن می داند که فلسفه با مفهوم وجود، کلمه و عقل سروکار دارد و کلام به مصداق این مفاهیم می پردازد.

الهیات پل تیلیش او مانیتیستی است زیرا وی معتقد است که باید به آن مباحثی از الهیات که تعیین کننده وجود و عدم «انسان» است بپردازد. او خدا را عمق بی پایان و غایت هستی می داند. تیلیش ترجیح می دهد به جای سخن گفتن درباره کلام و اعمال خدایی که در ورای جهان است درباره وجود بحث کند زیرا خدا را «بن وجود» و «خود وجود» می داند. او معتقد است وجودهای محدود نیز در «خود وجود» شرکت دارند؛ زیرا در غیر این صورت معدوم بودند. او خدا را برتر از اثبات به وسیله انسان می داند. از این رو دلایل

که خدا ماورای محدودیت های وجود و ماورای افکار محدود ما قرار دارد. او تلاش برای اثبات وجود خدا را کاری اشتباه می داند زیرا هستی با تمام محدودیت های خود در زمان و مکان، به وجود اشیاء مربوط می شود نه به خود وجود. نظر او در مورد وجود بیشتر شبیه نظری است درباره جهان تا نظری در مورد خدایی که فراتر از جهان قرار دارد و از آن بی نیاز است.

تیلیش برای هر الهیاتی دو ملاک صوری قائل است: ۱. گزاره های الهیاتی تا آن جا که می توانند به دبستگی فرجامین ما مربوط شوند به متعلقشان می پردازند. ۲. بیانات الهیاتی تا آنجا که با مسئله بودن یا نبودن ما سروکار دارند به متعلقشان می پردازند.

برای تیلیش تجربه، واسطه ای است که ما از طریق آن به الهیات دست می یابیم اما این تجربه خاستگاه الهیات نیست. او می گوید: «یک انکشاف الهی اصیل، انکشاف الهی ای است که در یک هیأت تألیفی که قبلاً وجود نداشت رخ می نماید.» در یک انکشاف الهی، وابستگی به این دو عامل از سویی معجزه ناب و از سوی دیگر پذیرش مجذوبانه محض نیست، بلکه از سویی معجزه اصیل همراه با پذیرش اصیل آن بوده و از سوی دیگر عاملی متغیر است که وقتی افراد و گروه های جدیدی به انکشاف الهی دست می یابند دریافت آنها تغییر می کند. در تاریخ کلیسا، انکشاف الهی پیوسته وجود دارد اما این انکشاف الهی وابسته است. هر نوع انکشاف الهی (اصیل یا وابسته) فقط برای کسانی قدرت و حیاتی دارد که در آن سهم اند. تاریخ نشان داده است که چگونه یک همبستگی و حیاتی به سبب ناپدید شدن کامل نقطه رجوع ثابت یا به سبب فقدان کامل قدرت آفرینش موقعیت های و حیاتی جدید، به پایان می رسد. معرفتی که از انکشاف الهی به دست آمده معرفت انسان درباره ساختار طبیعت، تاریخ و انسان را افزایش نمی دهد.

اصلی ترین توصیفات رمزی تیلیش درباره خدا عبارتند از این که او «زنده» و «شخصی» است و سرچشمه بیکران «هستی» و «روح» یا «عشق» است. حیات، روندی است که در آن موجود بالقوه، بالفعل می شود. خدا تا آنجا زنده است که سرچشمه زندگی است. «سرچشمه در اینجا به معنی چیزی است که به طریقی در کنه اشیاء وجود دارد. طریقی که ما تنها با رمزی مثل علت می توانیم آن را توصیف کنیم.

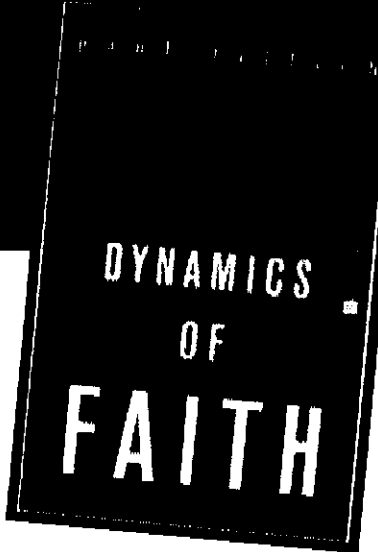
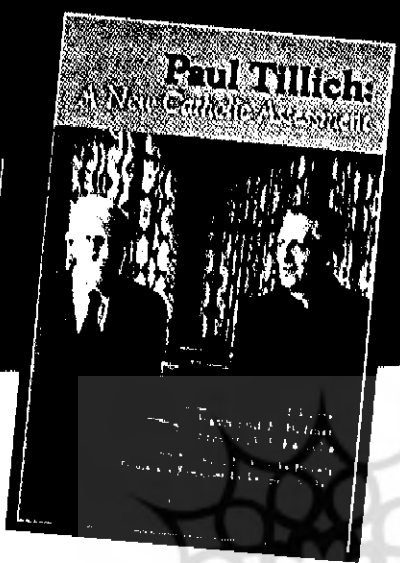
برهان آنسلم تا آن جا معتبر است که اندیشه از آن حیث که اندیشه است به یک عنصر مطلق دلالت کند که ورای عینیت و ذهنیت است. به نظر تیلیش به کانت و اگوستین نیز ایراد وارد نیست زیرا آنها استدلال نمی کنند بلکه به عنصر مطلق در مواجهه با واقعیت اشاره دارند

سنتی اثبات وجود خدا را رد می کند. او عیسی را آینه ذات خداوند تلقی می کند. تبلیث دو تلقی از خداوند دارد. یکی تلقی وحدت وجودی که بر اساس آن خدا در عالم است و تلقی دیگر خدای متعالی، زنده و شخصی که سرچشمه بی کران عشق و هستی به شمار می آید. او رویکردی و حیانی به دین دارد، اما الهیات اومانستی او به عکس الهیات اومانستی بولتمان تجربه گرا است.

از نظر او، خدا «خود وجود» است که در کنه همه اشیا حضور دارد نه جوهر یا حتی علت العلل. او توصیف خدا به علت اشیا را توصیفی رمزگونه می داند، چنان که او چیزی فراتر از تشخیص است و ما مثیلاً او را تشخیص می خوانیم. به عقیده پل تبلیث، خطای متکلمان آن است که خدا را در کنار سایر موجودات و جزئی از عالم تصور کرده اند. در نظر او خدای حقیقی تنها پس از مرگ خدای متکلمان تجلی می کند. او با تصور خدای ساعت ساز در تفکر دنیستی مخالف است و خدا را در کار خلق دائمی جهان و دارای حضوری دائم در مخلوقات می داند.

الهیات اومانستی پل تبلیث کاملاً خدا مرکز است. وی گناه را نشانه تمرکز انسان و جهانش بر «خود» و روی گرداندن از محوریت خداوند می داند و خداسالاری را درمان اضطراب های ناشی از تمرکز انسان بر خود معرفی می کند و دین را راه گریز از بی معنایی وجود می داند. اومانسیم تبلیث فاقد «انسان غایتی» کانت است و «خدا» را غایت الغایات آدمی می داند. خدای او از صفات خدای ادیان ابراهیمی برخوردار است به این معنا که قدیر، عزیز و علیم است. او می گوید خدا را متعالی از مخلوقات و حاضر در تمام آنها وصف کند. تبلیث با تثلیث مخالف بود و الوهیت عیسی (ع) را انکار می کرد. در نگاه او، مسیح (ع) انسان کامل و آینه ذات الهی بود و زمانی عالی ترین مرحله انعکاس ذات برایش حاصل شد که با مرگ هرگونه وابستگی به خویشتن را رها کرد، عیسی (ع) در حالت فنای از خویش، آینه تمام نمای ظهور ذات خدا شد.

تبلیث را در زمره آگزیستانسیالیستها به شمار آورده اند اما وی بر خلاف متفکرانی چون سارتر که با تمرکز انسان بر خویش به کثرت دعوت می کند، تمرکز انسان بر خود را عامل گناه می داند و آدمی را با انصراف از خویش به حضور در وحدت متعالی الهی فرامی خواند. بدین ترتیب تبلیث دیدگاهی افلاطونی دارد و وجوه اشتراکش با ایده آلیستها بسیار زیاد است. پل تبلیث دین را دعوت و شهادتی در مورد خداوندی که تنها غایت است می داند. وی تجربه دینی را وسیله ای برای وصول به الهیات و دین تلقی می کند و الهیات و دین را وسیله ای در جهت واصل شدن به وحدت با حقیقت وجود (خدا) می داند. اومانسیم پل تبلیث در هرمنوتیک وی درباره کتاب مقدس و وحی تأثیر فراوانی گذاشت؛ چنان که تاویل و تفسیر متن را به ارتباط انسان (عامل متغیر) با معجزه الهی (عامل ثابت) منوط می داند و تغییر و تکامل جامعه انسانی را در تاویل و تفسیر متون و حیانی و انکشاف الهی عامل تعیین کننده تلقی می کند و معتقد است این امر سبب می شود به تناسب رشد و تغییر جوامع بشری، متون به صورتی دیگر تاویل شود و هر زمان انکشاف الهی اصیل با جلوه ای خاص رخ نماید. تبلیث معتقد است تغییر و تکامل آدمی در روند تاریخی و طبیعی در هرمنوتیک وی نقشی اساسی دارد اما کار متون و حیانی، شناساندن تاریخ، طبیعت و انسان نیست. نقطه محوری در تعبیرات تبلیث درباره خدا «عشق» است. خدای او خدایی است که رابطه ای زنده و عاشقانه با مخلوقاتش دارد و مخلوقاتش نیز باید با خدا و با



یکدیگر رابطه ای مبتنی بر محبت و عشق داشته باشند. وی به تثسیم نیز معترض می شود زیرا معتقد است متکلمان - هنگامی که خدا را موجودی در کنار سایر موجودات می داند - احاطه و قیومیت خدا را نادیده می گیرند و مرگ این خدای جزئی شده و محاط در عالم وجود، برای حیات خدای محیط و قیومی که دائماً در کار خالقیت است ضرورت دارد. پل تبلیث انقطاع اومانسیم انسان محور از خدا، تعالی و دین را مشکل روانشناسانه انسان معاصر می داند و دین و خدا محوری را تنها عامل نجات می خواند. وی معتقد است اساساً بدون دین تعالی گرا، فرهنگ تحقق نمی یابد و هنرنیز که چیزی جز اراده ارمانهای متعالی نیست به طریق اولی باقی نخواهد ماند.

از نظر تبلیث، 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. هرچند همه اینها را گفته اند، و همه اینها نیز در ایمان نقش دارند، اما خود ایمان فقط یک «وضعیت» یا حالت است. «ایمان در اندیشه مهم ترین امر زندگی بودن، است» به عبارت دیگر، ایمان وضعیتی است که در آن انسان به وسیله امری، به عنوان مهم ترین غایت زندگی فرا گرفته می شود. «واپسین دغدغه» از مهم ترین مفاهیم در تفکر تبلیث است. خود وی با تعبیری از آن یاد می کند، هرچند تعبیر «دغدغه» را ترجیح می دهد و آن را اعم از «جندی گرفتن» می داند. واپسین دغدغه آن چیزی است که انسان، حاضر است برایش کشته شود. تبلیث در جای دیگر از این هم فراتر می رود و «آنچه انسان حاضر است برایش کشته شود» را کافی نمی داند، چرا که معتقد است مقدساتی هستند که بسیار بالاتر از زندگی شخص تلقی می شوند اما واپسین دغدغه او نیستند. او «مسئله بودن و نبودن» را مناسب تر می داند، یعنی «آنچه انسان حاضر است برایش بود خویش را فدا کند».

بدیهی است میان «حالت دغدغه مهم ترین چیز را

اصولی ترین توصیفات  
 رمزی تبلیث  
 درباره خدا عبارتند از  
 این که او «زنده» و  
 «شخصی» است  
 و سرچشمه  
 بیکران «هستی»  
 و «روح» یا «عشق»  
 است

**تیلش گناه را**  
**با استفاده از مفهوم**  
**مصیبت بار یونانی ای که**  
**بر اساس آن**  
**انسان خود را تا قلمرو خدا**  
**می برد تعریف می کند.**  
**این ابر گناه به صورت کلی**  
**آن است که وجه دیگر**  
**بی ایمانی است**  
**و به معنای روی گرداندن**  
**به سوی خویش**  
**خویش به عنوان مرکز**  
**خویش و جهان است**  
**نه صورتی خاص از گناه**

داشتن» یا محتوای دغدغه نهایی تفاوت هست. ایمان همان اولی است، یعنی حالت و وضعیتی که در انسان پدید می آید و دلش را به این مشغول می سازد که فلان چیز باید متعلق والاترین همت من باشد. اما این که آن چیز چیست، خداست یا پول یا موفقیت اجتماعی، ملیت است یا... همه اینها محتوای ایمان را می سازد نه خود ایمان را. ایمان فراگرفته شدن با یک دغدغه نهایی است، و خدا و ... نامی است و عنوانی از محتوای این دغدغه.

به این ترتیب، هیچ کس نیست که دغدغه نهایی، یا ایمان، نداشته باشد. تیلش معتقد است همه، حتی آدم های بدبین و شکاک، دارای وجه همت، جدی ترین هدف، یا دغدغه و اسپین اند. به عبارت دیگر، همه «مؤمن» هستند، اما مؤمن به چه، تفاوت می کند. البته تیلش دغدغه های فانی و گذرا، مثل موفقیت و ملیت را به «بت» و کیش بت پرستی تاویل می کند. مراد او از «بت» واقعیت های مقدمی و گذراست که به گزاف مطلوب نهایی بشر قرار می گیرد. تعبیر «فراگرفته شدن» از سوی چیزی به عنوان مهمترین امر زندگی که باید وجه همت انسان قرار گیرد، دربردارنده دو نکته مهم است: اول این که، در نظر تیلش «واپسین دغدغه» آن چیزی است که ما را فرا می گیرد نه آنچه ما تصمیم می گیریم و اسپین دغدغه ما باشد. بنابراین به گونه ای غیرارادی است. و اسپین دغدغه گاهی از محیط به ما به ارث می رسد و گاهی تحت تاثیر مستقیم تر عاملی از خارج ما را

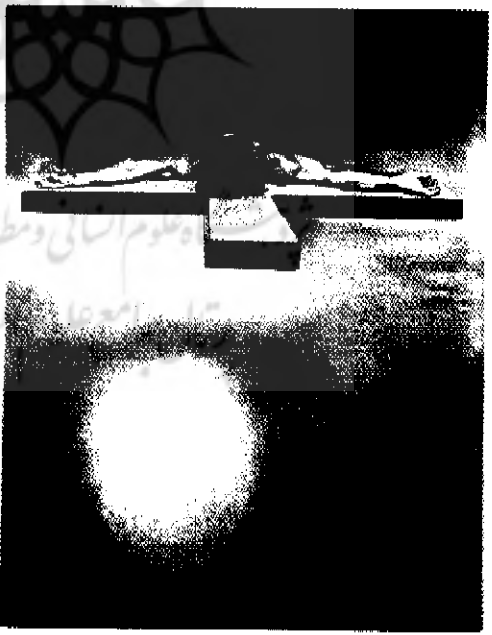
که یک دایره دو مرکز ندارد و هیچ سلسله مراتبی نیست که دورأس داشته باشد.

تا این جا دریافتم که ایمان تیلش نه از سنخ علم است و نه مقوله اراده و انتخاب و نه از جنس احساس. او در تبیین ماهیت ایمان به راه دیگران نمی رود، بلکه ایمان را یک «وضعیت» می شمارد، وضعیتی مرکب از دغدغه مهمترین چیز زندگی. یکی دیگر از مشخصه های ایمان، که در تبیین تیلش به صورت تنزیهی بیان می شود، این است که «ایمان» نه یک کارکرد از کارکردهای ذهن است و نه از چنین مقوله ای برگرفته می شود. بلکه ایمان «عمل محوری» یا فعالیت کل شخصیت انسان است. تیلش این فید را به منظور احتراز از نگاه به ایمان به مثابه یکی از کارکردهای تشکیل دهنده کل شخصیت آدمی مطرح می کند. عمل اصلی و محوری بودن ایمان بدان معنا است که «در مرکز فعالیت های حیاتی زندگی شخصی انسان قرار می گیرد و شامل همه عناصر زندگی او می شود»، یعنی «برخاسته از بخش خاص یا کارکرد خاصی از کل وجود آدمی نیست»، بلکه اصلی ترین عمل ذهن است، به عبارت روشن تر، ایمان برآیند همه فعالیت های آدمی، یا نقطه برگار تمام تکاپوهای او است.

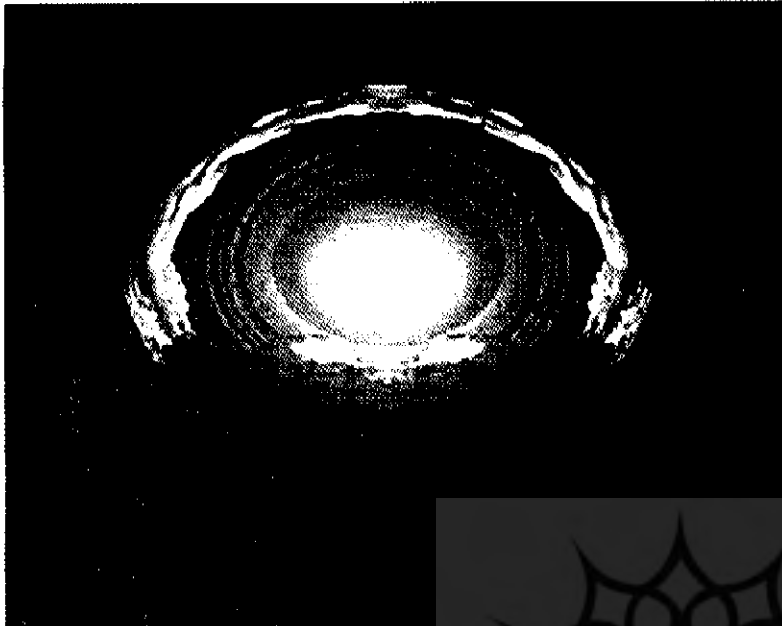
تیلش «اصلی و محوری بودن ایمان» را نقطه اتکایی برای بر ملا ساختن تحریف هایی که از ایمان شده است قرار می دهد. او معتقد است تعبیر و تفسیرهای تحریف آمیز از ایمان، خاصه در عصر علم، سبب بیگانگی بسیاری از مردم از دین گشته است. تحریف ایمان، از نظر او، درست وقتی اتفاق می افتد که یکی از کارکردهای تشکیل دهنده کل شخصیت، تقریباً یا کاملاً، با ایمان یکی گرفته شود. تیلش ایمان را، از یک سو، «عمل شخصیت انسانی» و «عمل محوری فراگیر»<sup>۱</sup> تلقی می کند و از سوی دیگر آن را به وجهی، غیر خود آگاه و غیرارادی می شمارد. ایمان، از این حیث، «عمل موجود منتهای است اما نه مستقلاً، بلکه در پی فراگرفته شدن از سوی نامتناهی». «عمل ایمان شامل دو بخش است:

۱. فراگرفته شدن از سوی نامتناهی (این و اسپین دغدغه ما شود).
  ۲. روی آوردن منتهای به نامتناهی.
- بنابراین عمل ایمان، مشارکتی است میان امر منتهای با امر نامتناهی، و از این رو عملی است که از یک سو محدودیت های کار فاعل منتهای را داراست (مثل عدم اطمینان و خطر کردن)، و از سوی دیگر خصوصیات عمل فاعل نامتناهی را، «در عمل ایمان، که از سوی منتهای صورت می گیرد و محدود به همه محدودیت های این سنخ فاعل است، نامتناهی فراسوی محدودیت های عمل منتهای مشارکت می کند».

این آشخور دو گانه درخت ایمان، در تفکر تیلش، ثمرهای دو گانه به بار می آورد. ایمان تیلش از یک حیث یقینی، و از حیث دیگر غیر یقینی است. از این حیث که مؤمن «امر قدسی» را تجربه می کند، یعنی از سوی امری نامتناهی به عنوان «مهمترین چیز» فراگرفته می شود یقینی است، اما از آن حیث که موجود منتهای امر نامتناهی (متعلق ایمان) را درک می کند غیر یقینی خواهد بود. بنابراین، ایمان شامل دو عنصر است: ۱. آگاهی بی واسطه ای که یقین بخش است. ۲. عدم یقین، یا شک. «آنچه یقینی است خود همین نهایی و اسپین بودن و شوق و هیجان بی پایان است» که بی واسطه و به نحو حضوری درک می کنیم چیزی باید وجه تمام همت ما



فرا می گیرد، مثلاً «در یک سخنرانی یا در صحبت با یک دوست چیزی که تا آن زمان برای ما بی اهمیت بود مهمترین مسئله زندگی ما می شود». دیگر این که، و اسپین دغدغه همیشه آگاهانه نیست، و چه بسا انسان نداند کی و کجا و چگونه با محتوای ایمان خویش فرا گرفته شد. بنابراین، «ایمان ساخته و پرداخته عقل، اراده و حواس نیست». تیلش در توضیح ایمان به منزل و اسپین دغدغه، دو نکته دیگر را نیز تذکر می دهد: نکته اول این که در هر کیش و مذهبی «واپسین دغدغه» ممکن است چیزی دیگر باشد؛ رسیدن به نیروانه، اتحاد با خدا، معرفت اتمن، هماهنگی با دانو، مشارکت در مسیح، راه یافتن به بهشت و ... و نکته دیگر این که دو «واپسین دغدغه» در عرض هم ممکن نیست، چرا



و غایت همه زندگی ما باشد، و احساس می کنیم شور و شوق و آفری نسبت به آن داریم. «درک این حقیقت، مثل ادراک خودمان از خودمان، مافوق شک و تردید است.» اصلاً این خود ما هستیم در مقام استعلای خویش. و آنچه عاری از یقین یاد شده است محتوا و متعلق دل بستگی واپسین ما است، که یقین نداریم باید ملت و ملت باشد، یا رفاه و خوشبختی، یا الهه ای، یا که «خدای کتاب مقدس». این را نمی توان بی واسطه و جدان کرد و پذیرش هر کدام از این امور به عنوان واپسین دل بستگی یا وجهه همت یا غایت زندگی، خطر کردن است و در نتیجه، مستلزم عمل شجاعانه؛ مبادا آنچه را غایت زندگی و واپسین دل بستگی خود قرار داده ایم غایتی بدوی، فانی و گذرا بوده باشد. در نظر تیلیش، عنصر شجاعت در ایمان نقش مهمی ایفا می کند.

اکنون به طور طبیعی، این سوال در ذهن نقش می بندد که آیا می توان اطمینان یافت که آنچه مرا به عنوان واپسین دغدغه زندگی فرا گرفته است، حقیقتاً شایسته این عنوان هست یا نه؟ اگر می توان، پس چرا عاقلانه عمل نکنیم و تا حصول اطمینان از حقیقتی بودن واپسین دغدغه خویش از خطر کردن نبرهیزیم؟ و اگر نه، چرا و چه چیزی ما را مجبور به خطر کردن می سازد؟ ظاهراً تیلیش حصول چنان علم و اطمینانی را جزء دست نیافتنی ایمان می داند، و از این رو، پاسخ او به قسمت اول سوال منفی است. اما در این باره که چه چیزی ما را به خطر کردن و می دارد، شاید در مجموع بتوان از او پاسخ گرفت که «کششی مرموز از جانب امر نامتناهی»، و خود همین یقین به این که چیزی هست که باید واپسین غایت زندگی باشد، و بالاخره اشتیاق ذاتی انسان به استعلا؛ اینها حقایقی هستند که ما را وامی دارند تا به رغم تردیدی که داریم دست به عمل ایمان بیاوریم و آنچه را از سوی آن فرا گرفته شده ایم، واپسین دغدغه، عالی ترین هدف و محور همه تکاپوهای خویش قرار دهیم.

از نظر تیلیش عنصر «شجاعت» در ایمان همان عاملی است که سبب می شود تا مؤمن بعد غیر یقینی ایمان را بپذیرد. به یاد داریم که تیلیش ایمان را از یک حیث یقینی و از حیث دیگر غیر یقینی می داند؛ از آن حیث که فرا گرفته شدن از سوی امری قدسی را تجربه می کند یقینی است، و از آن حیث که موجود متناهی نامتناهی متعلق ایمان خود را درک می کند غیر یقینی است. «شجاعت»، پذیرش عدم یقین موجود در ایمان است.

پویایی ایمان هنگامی بروز می کند که انسان در مقام شجاعت آمیز عدم اطمینان قرار گیرد. شجاعت در ایمان مفهومی وسیعتر از مفهوم متداول خود را برای تیلیش افاده می کند. او شجاعت ایمان را «تصدیق متهورانه وجود خود به رغم عوامل عدمی که ذاتی هر موجود متناهی است» تعریف می کند. و در جایی دیگر، بر عوامل و شرایطی که می خواهد با تثبیت خود جلوی ما را بگیرد انگشت می نهد و شجاعت ایمان را تکیه و اعتماد به خود در برابر این عوامل می داند.

همواره در کنار شجاعت در ایمان، امکان شکست نیز حاضر است. خطر کردن لازمه لاینفک ایمان به شمار می رود. خطر در حفظ دل بستگی واپسین تا به آخر و در این است که مبادا این مهمترین دغدغه حقیقتاً مهمترین دغدغه من نباشد و روزی از آن دست بکشم. این تردید همیشه همراه شجاعت در ایمان باقی می ماند. تردید اما نه در تجربه قدسی فرا گرفته شدن و از سوی نامتناهی، بلکه در این است که آیا این دغدغه به حق بر مسند آخرین و والاترین و

مهمترین دغدغه زندگی من نشسته است؟ و چون این حقیقت را نمی توان بی واسطه و جدان کرد، آن با وجودی که به شدت ما را فرا گرفته و به خود می خواند، یک نوع خطر کردن و مستلزم شجاعت است.

خطر ایمان بزرگترین خطری است که انسان می تواند بکند، زیرا اگر خلاف آن ثابت شود، در حقیقت انسان خودش و حقانیتش را به چیزی و نهاده که ارزش آن را نداشته است، انسان مدار و محور خویش را از دست می دهد بدون آن که بختی برای حصول مجدد آن داشته باشد. اما خطر نه به لحاظ از دست دادن دغدغه نهایی است، چرا که «در شکست ایمان یک خدا ناپدید می شود اما الوهیت می ماند»، بلکه به لحاظ اعتقاد به این است که فلان چیز مصداق حقیقی دغدغه نهایی ماست. و ایمان مستلزم تصدیق چیزی مشخص به عنوان غایت زندگی است، پس همواره مستلزم شجاعت است. تنها نقطه بی خطر که موضوع آگاهی بی واسطه و یقین ماست، واقع شدن ما در میان تناهی و لایتناهی بالقوه خویش است، یعنی همه می دانیم که یقیناً متناهی هستیم و یقیناً به نامتناهی گرایش داریم، اما این که آن نامتناهی که باید غایت زندگی ما قرار گیرد کدام است هیچگاه به حد یقین نمی رسد.

تیلیش معتقد است که اگر ایمان را «مهمترین دغدغه زندگی داشتن» معنا کنیم، میان عقل و ایمان نزاعی نخواهد بود و در توضیح این ادعا، برای عقل دو معنای کاربردی ذکر می کند: ۱. عقل فنی ۲. عقل به معنای ساختار معنادار ذهن و واقعیت، عقل فنی جنبه الی دارد و ایمان (به عنوان محور فعالیت های انسانی) کاربرد این عقل را جهت می دهد. و اما عقل به معنای دوم نیز خصیصه انسانیت است و ایمان اگر با آن مخالفت کند انسان را از انسانیت تهی خواسته است. این خصیصه انسانی در ایمان پذیرفته می شود چرا که ایمان فرا گرفته شدن از سوی امری نامتناهی و پذیرش شجاعانه آن، به رغم تردید وجودی، نسبت به سرانجام کار است. پذیرش این تردید وجودی، آن هم به عنوان عنصری ضروری در تحقق حالت ایمان، در حقیقت پذیرش عقل و ساختار ذهن و واقعیت، در والاترین جایگاه خود است.

#### الهیات پل تیلیش

اومانیستی است زیرا وی معتقد است که آن باید به مباحثی از الهیات که تعیین کننده وجود و عدم «افسان» است بپردازد. او خدا را عمق بی پایان و غایت هستی می داند. تیلیش ترجیح می دهد به جای سخن گفتن درباره کلام و اعمال خدایی که در ورای جهان است درباره وجود بحث کند زیرا خدا را «بن وجود» و «خود وجود» می داند

theology (London: Macmillan, 1981).

12. Cupitt, Don, *Mysticism After Modernity*, 1988, Blackwel.

13. Luntley, Michael, *Reason, Truth and Self*, 1995, Routledge.

14. Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, 1985, University of California.

15. Schleiermacher, Fredrich, *On Religion*, 1985, New York.

16. Otto Rudolf, *The Idea of The Holy*, trans. by John Harway, 1950, New York.

17. Kaufmann, Walter, *Critique of Religion and philosophy*, Princeton university Press.

18. *Mysticism and Philosophy*, ed. Steven Katz, Oxford, New York, 1978.

19. Dancy, Johnathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, BasilBlackwell.

20. Alston William P., *Perceiving God*, 1991, cornell university.

21. Hick, John, *An Interpretation of Religion*, 1989, Vale university press.

22. Yandel, Keith, *The Epistemology of Religious Experience*, 1993 Cambridge, New York, Davis Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, 1989 New York.

#### پی نویس ها:

1. Paul Tillich

2. Brandenburg

۳. Soren Kierkegaard, فیلسوف دانمارکی (۱۸۱۳-۱۸۵۵)

۴. الهیات سیستماتیک، ج ۱، ص ۲۸۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۶۴.

7. Central Act

8. Centered & Total

#### منابع:

۱. مایکل پترسون و ... «عقل و اعتقاد دینی»، ترجمه

احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو.

۲. دکتر بوکای، «عهدین، قرآن و علم»، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات حسینیه ارشاد.

۳. مصطفی حسین بنی طباطبائی، «وحي قدسی نه وحي نفسی»، کیان، ش ۴۲.

۴. ولی الله عباسی، «رویکرد گوهر گرایانه به پلورالیسم دینی»، رواق اندیشه، ش ۱۱.

۵. رودلف اتو، «مفهوم امر قدسی»، ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان.

1. Paul Tillich, *systematic theology*, vol 1,2,3/ London: Nisloet, 1968.

2. \_\_\_\_, *The Future of Religions*, ed. By Jerald c. Brauer (New York : Harper and Row, 1966).

3. \_\_\_\_, *perspectives on Nineteenth and Twentieth century Protestant theology*, ed. By Carl E. Braaten (London: SCM Press, 1967), P. XXXV.

4. \_\_\_\_, *Cristianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Colombia University Press, 1963).

5. \_\_\_\_, *The Shaking of the Foundations* (London: Pelican, 1962).

6. \_\_\_\_, *The Courage to Be*, (London: Nisbet, 1952).

7. Mircea Eliade, *Paul Tillich and the History of Religions*, in *future of the Religions*.

8. D.M. Baillie, *God Was in Christ*. (London: Faber and faber. 1948).

9. John Hick, *God and the Universe of Faiths*. (Glasgow, collins, 1977).

10. Friedrich Schleiermacher, *the Christian Faith*, (Edinburgh, T.T. clark, 1928, 1948, 1956).

11. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World*

عمل ایمان، مشارکتی است

میان امر متناهی با

امر نامتناهی، و از این رو

عملی است که از یک سو

محدودیت های کار فاعل

متناهی را داراست

(مثل عدم اطمینان

و خطر کردن)

و از سوی دیگر

خصوصیات عمل فاعل

نامتناهی را.

