

نقد و بررسی وجود صفات در خدا و ارادی بودن ایمان

با نگاه به افکار پل تیلیش

سیدمجتبی میردامادی*

استادیار دانشکده معارف و اندیشه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱)

چکیده

در اینکه ایمان به خداوند عقد و حالتی قلبی است که برای مؤمن امنیت می‌آورد و در رأس همه ایمان‌های جزئی آدمی قرار دارد و سعادت‌بخش است، هیچ‌گونه سخنی نیست؛ ولی ارائه مشخصه‌های متعلق ایمان یعنی صفات خداوند، برای بحث در یکی از اساسی‌ترین مسائل کلام اسلام و مسیحیت ضروری خواهد بود. در این میان پل تیلیش متأله آگوستانیست مسیحی، با بیانی پیچیده و ابهام‌گونه از خدا و صفات او و نیز بیان ایمان، مشخصه‌هایی از جمله دل‌بستگی بی‌قید و شرط و نهایی؛ غایت قصوای حیات و عمل کل شخصیت آدمی و نیز عمل آگاهانه و موضوع آزادی را برشمرده است، گرچه وی در زمره ایمان‌گرایان اعتدالی است، تعریف وی از ایمان با ویژگی‌های پیش‌گفته متناقض‌نماست، دل‌بستگی نهایی به امری نامشروط یا با صفاتی محدود یا رمزآلود، همچنین مسئله ایمان و اراده آدمی و جذبۀ ایمان و حالت وجد منبعث از آن در مؤمنان، از جمله مواردی است که در آثار پل تیلیش با رویکرد کلام اسلامی امکان نقد و بررسی دارد. در این مقاله در پی اثبات دو مسئله هستیم: نخست اینکه مطلق و نامتناهی بودن ذات خداوند، به‌معنای نبود صفات حقیقی و واقعی برای خدا نیست؛ دوم ایمان در همه مراحل خود، ارادی و از سر اختیار است.

واژگان کلیدی

اراده، ایمان، پل تیلیش، دل‌بستگی نهایی، صفات، وجود.

*. Email: mirdamadi_77@ut.ac.ir

مقدمه

در الهیات مسیحی، ایمان‌گرایی با اینکه به صورت مدرن به سده نوزدهم و اندیشه‌های کرکگور گره خورده است، در واقع به آغاز تاریخ مسیحیت برمی‌گردد، به صورتی که مآلاً تقابل عقلانیت یونانی و دیانت مسیحی را تداعی می‌کند؛ نداعی‌ای که در آن تعامل سازنده میان عقل و دین برای عالمان مسیحی، رؤیایی بود که هرگز تعبیر نشد.

سده‌های هفدهم و هجدهم را می‌توان اوج استیلای دولت خرد نامید، اما در عین حال در همین دوره اندیشمندانی، خردگرایی را به باد تند انتقاد گرفتند. کرکگور و شلایرماخر و بعدها تیلیش از آن دسته بودند. پل تیلیش معتقد است که سه امر او را آماده پذیرش اگزیستانسیالیسم کرد، اول آشنایی با شلینگ و دوم معرفتش نسبت به کرکگور و سوم ارتباطی که با «فلسفه حیات» داشت.

در الهیات مسیحی معمولاً دو نگرش در مسئله ایمان وجود دارد:

نخست) نگرش کلاسیک و گزاره‌ای: در این دیدگاه که قالب فیزیکی‌الی دارد، متعلق ایمان همه گزاره‌هایی است که از طریق متون اصلی مسیحیت به ما می‌رسد و باید به آن ایمان داشت. توماس اکوئیناس در کلیسای کاتولیک از آن دسته است.

دوم) نگرش مشروط یا غیرگزاره‌ای: این نگرش ابتدا متعلق ایمان را بیان نمی‌کند، بلکه فقدان یا وجود شرطی را در متعلق ایمان لازم و ضروری می‌شمارد. از این دسته می‌توان پاسکال و پل تیلیش را نام برد.

پل تیلیش ایمان را دارای دو رکن اساسی می‌داند:

الف) دلبستگی بی‌قید و شرط با ویژگی نهایی بودن.

ب) دلبستگی نهایی یعنی آنچه غایت القصوای حیات بوده و آن ذات واجب‌الوجود یعنی خداوند است. وی ایمان را [در مرحله نهایی] از مقوله شناخت می‌داند، ولی در نهایت شناختی مبهم.

تعریف ایمان از دیدگاه پل تیلیش

به نظر وی ایمان نه علم به حقیقتی است و نه اعتقاد به گزاره‌ای، هرچند همه اینها در ایمان نقش دارد. وی ایمان را به حالت «دلبستگی نهایی» که محور حیات انسان است و کل شخصیت وی را دربر می‌گیرد؛ تعریف می‌کند. او مدعی است اگر چیزی متعلق این دلبستگی قرار گیرد، شخص را بر آن می‌دارد که حاضر شود تمام تعلقات خود را فدای آن کند. در زندگی، خیلی چیزها هست که متعلق ایمان ما قرار می‌گیرد. انسان می‌تواند به اموری معنوی مانند زیبایی نیز دلبستگی داشته باشد. آن آخرین دلبستگی ما، متعلق ایمان خواهد بود و تنها واجب‌الوجود است که می‌تواند در این مقام قرار بگیرد (Tilich, 1957:4).

نکته‌ای که در سخن تیلیش جای بررسی دارد، تشکیکی بودن متعلق ایمان است. وی متعلق ایمان را دلبستگی نهایی تعریف می‌کند. این تعریف گرچه غایت ایمان است، همه چیز می‌تواند متعلق ایمان قرار گیرد. «مثلاً دلبستگی به لذات متنوع زندگی، به اتومبیل، همسر و ... بنابراین ایمان می‌تواند متعلقات کاملاً مادی و محسوس داشته باشد، لذا مفهوم ایمان ممکن است در مورد مفهومی اعم که شامل امور غیر الهی هم صادق باشد. گرچه دلبستگی وقتی چارچوب‌های مادی را می‌شکند و خالص می‌گردد، دیگر شائبه‌ای از ماده نخواهد داشت و هم‌ا‌ش ماورایی و معنوی خواهد بود و آن دلبستگی به واجب‌الوجود است که از آن تعبیر به مسئله نمادین هم می‌نماید» (Edwatd 1988:409).

وی دلبستگی نهایی را به جدیت نهایی یا جدیت بی‌قید و شرط هم تعبیر می‌کند. او واژه جدیت را می‌آورد تا دلبستگی را امری فراگیر و واقعی برای همه جلوه دهد و به نوعی توجه دهد که این دلبستگی به نحو وجدانی و واقعی در همه افراد بشر وجود دارد. وی می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود چیزی ندارد که سر تسلیم بر آن فرود نیآورد» (Fbid 1955:1-5).

وی در ضمن مثال‌های خود برای ایمان، به ناسیونالیسم افراطی سده بیستم (که خود نیز زمانی طرفدار آن بود) می‌پردازد و می‌گوید، خدای عدالت در عهد عتیق، یهوه مردم عهد عتیق یا موقعیت اجتماعی را مثال می‌آورد و می‌گوید هر کدام از این موارد می‌تواند خدای مردم قرار گیرد (Thilich 1957:9).

شاید ترجمه دلبستگی نهایی همان دلواپسی نهایی باشد، زیرا آدمی را در دوران زندگی دلواپسی‌های گوناگونی احاطه کرده است تا حدی که به نهایت دلواپسی خود که مسئله بزرگی را دربر دارد، می‌پردازد. یعنی آن دلواپسی که همه هستی وی را فرا گرفته است و آرامش را در پی دارد، واجب‌الوجود است.

وی در کتاب «پویایی ایمان» می‌گوید: «ایمان، حالت تعلق خاطر غایی و مطلق است. نیروی نهفته در ایمان همان نیروی تعلق خاطر مطلق است» (تیلش، ۱۳۷۵: ۱). در ادامه به علایق معنوی آدمی اشاره می‌کند: «در عین حال، انسان برخلاف سایر جانداران دارای علایق معنوی است. علایق شناختی و ادراکی، زیبایی‌نگری، اجتماعی و سیاسی» (تیلش، ۱۳۷۵: ۳).

وی در پویایی ایمان تصریح می‌کند که: «ایمان نیروی تعلق خاطر مطلق است» و نیز علایق آدمی را در ساختار ایمان به مادی و معنوی تقسیم می‌کند و از آن نتیجه‌ای کاملاً متمایز می‌گیرد. علایق مادی را غیرمطلق و منتهای و علایق معنوی را منتهی به امور نامتناهی می‌داند. این تقسیم حقیقت ایمان را در انسان می‌شناساند، به نحوی که حقیقت نهایی کاملاً نسبی و مشکک است، متعلق ایمان می‌تواند همه چیز باشد و حقیقت نهایی فرد، به تعداد اشیای عالم تکثر می‌یابد، ولی حقیقت نهایی مطلق همان واقعیتی است که همه هستی را پوشانده و نامتناهی است و همه چیز به او بازمی‌گردد» (تیلش، ۱۳۷۵: ۴). تیلش در دو بخش آخر کتاب *الهیات منتظم (سیستماتیک)* به موضوع واقعیت می‌پردازد و واقعیت را از مفاهیم اصطلاحی هستی‌شناسی می‌شناسد و از آن برای اشاره به زندگی عینی استمداد می‌جوید. وی می‌گوید: «زندگی واقعیت هستی است». شاید به این جهت باشد که تیلش خداوند را به اعتبار ذات و وجودش در عالم، معتبر نمی‌داند و حتی می‌گوید: «به هیچ معنایی نمی‌توانیم بگوییم خدا وجود دارد، چون وجود ضرورتاً مستلزم مکانمندی و زمانمندی و معلولیت است» (Ibid:227). او خداوند را به اعتبار حضورش در عالم مطرح می‌کند، البته واجب‌الوجود با صفات تنزیهی و توصیفی روشنی مورد توجه تیلش نیست و به طور کلی تیلش فقط به وجود خدا، ولی مبهم معتقد است. به نظر وی به درستی نتوانسته از اندیشه انتظام‌یافته‌ای برای توجیه خدا استفاده کند.

وی در کتاب «پویایی ایمان» ایمان را در چند عرصه بررسی می‌کند:
الف) ایمان به‌مثابه تعلق خاطر غایی و مطلق. این همان تعریف و سپس کارکردی از ایمان است که توضیح داده شد.

ب) ایمان به‌منزله فعل تمرکز یافته. وی برای توضیح ایمان می‌گوید: «ایمان به‌منزله تعلق خاطر مطلق، فعلی است برخاسته از کل شخصیت آدمی که در کانون زندگی شخصی وی روی می‌دهد و تمامی اجزای آن را دربر می‌گیرد. ایمان تمرکز یافته‌ترین کنش نفس آدمی است، ایمان فعالیت ناشی از بخش خاصی یا کارکردی خاص از کل وجود انسان نیست، ایمان خود، وحدت‌بخش تمامی این فعالیت‌ها و کارکردهاست» (تیلیش، ۱۳۷۵: ۳).

نقد و بررسی

تیلیش دل‌بستگی نهایی را واجد چهار شرط می‌داند:

اولاً، حقیقتی است غایی و بر فراز همه ارزش‌های زندگی ما قرار دارد (همان: ۱۷ - ۱۸).

ثانیاً، نامشروط است و به‌عبارتی وابسته به چیزی نباشد (همان: ۲۵).

ثالثاً، جامع است و همه جوانب حیات و زندگی آدمی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد (همان: ۱۷ - ۱۸).

رابعاً، لایتناهی است (همان: ۲۵).

وی در شرط دوم نامشروط بودن دل‌بستگی نهایی را متذکر شده است، به‌عبارت دیگر، دل‌بستگی نهایی مقید و مشروط و وابسته به چیزی نباشد، وی در پویایی ایمان می‌گوید: «دل‌بستگی و تعلق خاطر داشتن به امری بی‌قید و شرط که همان ایمان است به‌معنای تعلق خاطر داشتن به امر بی‌قید و شرط است، بدین ترتیب از معنای ذهنی ایمان که فعل تمرکز یافته شخصیت است، به معنای عینی آن که همانا فعل ایمان است، روی آورده‌ایم» (همان: ۲۵).

در صفحات بعد می‌گوید: «خدا نماد بنیادین ایمان است لکن تنها نماد نیست، تمام صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم نظیر قدرت، محبت و عدالت از تجربه‌های متناهی گرفته

می‌شوند و به‌طور نمادین به آن چیزی اطلاق می‌گردد که فراسوی متناهی و نامتناهی است، اگر ایمان، خدا را قادر مطلق بنامد از تجربه بشری قدرت استفاده می‌کند تا از محتوای دل‌بستگی نامتناهی خویش حکایت کند» (همان: ۶۳).

در الهیات سیستماتیک در مسئله خدا می‌گوید: همه آنچه می‌توانیم درباره خدا بگوییم، این ادعای ساده است که خدا «نفس وجود» یا «قدرت وجود» است که با آن در مقابل عدم می‌ایستد؛ همه اوصاف خدا غیر از این، معانی رمزی دارند نه معانی حقیقی (S.T.,ii: 10).

جان‌هی‌وود توماس در نارسایی تعبیر تیلیش از رمز، پاسخ وی را در بحث با منتقد جدی‌اش پدر وایگل، همان چیزی می‌داند که آکوئیناس «تمثیل» می‌نامد (paul Tillich, 28: Heywood Thomas.j).

در مورد صفات باری تعالی «وجود واجب‌الوجود» و «موجود قائم به نفس» که معادل لاتین آن *subsistent being* است، برداشت تیلیش همان دیدگاهی است که آکوئیناس خداوند را عین وجود قیوم می‌داند، شاید بتوان گفت ریشه این نظر که خداوند در معنای محمولی از فعل *be* قرار داده شده است، همان گزارشی باشد که در سفر خروج موسی (ع) در کوه طور هنگام مبعوث شدنش صدایی را از درخت شنید که به تعبیر قرآن «انی انالله» «من همان خدا هستم» یا «من آنم که هستم» می‌گفت. تیلیش خدا را به «نفس وجود» و «قدرت وجود» تعریف می‌کند و همه صفات غیر آن را رمز می‌داند.

نقد و بررسی

مفهوم وجود مانند مفهوم علم بدیهی است و به تعریف نیازی ندارد، چرا که مفهومی بدیهی‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، شاهد بر بداهت آن محمول قرار گرفتنش در قضایای هل بسیطه است که ذهن به‌خودی‌خود آن را انجام می‌دهد و اگر بدیهی‌تر از وجود هم چیزی بود، محمول قرار می‌گرفت. به‌نظر مفهوم وجودی که تیلیش به آن تصریح می‌کند با احتراز از اشکال وجود صفات فعل در خداوند است که به‌نوعی بیان وجه فارق وجود بین خدا و مخلوقات در آن تأکید شده است؛ در حالی که می‌دانیم اگر صفت فعلی را هم به خدا نسبت بدهیم، فعل الهی متعلق به زمان و مکان، دارای دو حیثیت است: الف) حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود.

ب) حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر منسلخ از زمان و مکان است. به همین دلیل هم صفت ذات و هم صفت فعل به خداوند امکان انطباق و انتساب دارد و نمادین نیست و نمی‌توان صرفاً بعضی از صفات ذات مانند علم و قدرت و حیات را به خداوند نسبت داد، بلکه صفات فعل مانند رازقیت و خالقیت و جز آنها را هم می‌توان به خدا نسبت داد؛ به نحوی که از حیث انتسابشان به خداوند، خالی از حیث باشد؛ لذا آنچه تیلیش بقیه صفات غیرمنتسب به ذات (صفات فعل) را ناشناخته و رمزآلود و حل‌نشده می‌انگارد، صحیح نیست.

از عبارات تیلیش در دو کتاب الهیات سیستماتیک و پویایی ایمان استفاده می‌شود که مفهوم وجود منحصرأ یکی از دو امر ذیل است:

یکم) مفهوم وجود در خداوند، غیر مفهوم وجود در مخلوقات است. دوم) مفهوم وجود وحدت دارد، به این معنا که همه موجودات دارای ماهیت مشترکی در وجود هستند، اما در مورد خداوند به حد کمال رسیده است.

دو امر فوق به نظر با موازین فلسفه سازگار نیست، اما تصویر اول باطل است؛ زیرا اولاً، نمی‌توان فرض کرد که مفهوم وجود را به هر چیزی نسبت بدهیم، معنای همان چیز را داشته باشد؛ مثلاً انتساب وجود به انسان، مفهوم انسان را بدهد و به خدا مفهوم خدا را، چرا که این فرض در حقیقت خلط بین مفهوم «وجود» و مصداق آن است و آنچه در مورد آن نمی‌توان خدا را با مخلوقات مقایسه کرد، مصداق «وجود» است و نه مفهوم «وجود»، «وجود» خداوند و مخلوقات در حقیقت «وجود» تفاوتی نمی‌کند؛ ثانیاً، اگر معنای «وجود» در مورد خداوند غیر از معنای آن در ممکنات باشد، لازمه‌اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری انطباق‌پذیر باشد، زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند، مثلاً هر چیزی یا «انسان» است یا «لانیسان»؛ به این معنا که نقیض وجود در ممکنات عدم است، حال اگر «وجود» به همین معنای مقابل عدم، به خداوند نسبت داده نشود، باید به نقیض آن یعنی عدم به خدا نسبت داده شود و «وجودی» که به او نسبت داده می‌شود، در واقع از مصادیق عدم خواهد بود که لامحاله باطل است. تصویر دوم نیز باطل است، زیرا وحدت وجودی که به نظر تیلیش در همه هستی وجود دارد و خدا نهایت همه

وحدت‌هاست، مفهوم ماهوی «وجود» است که می‌توان بین آنها ماهیت مشترکی را فرض کرد، در حالی که مفهوم «وجود» مفهومی فلسفی بوده که وحدت آن از نوع وحدت حیثیتی است که عقل آن را انتزاع می‌کند، پس آنچه وجود محمولی است، صرفاً در دایره مفهوم فلسفی ارائه‌شدنی است و نه مفهوم ماهوی و طبیعی آن.

پس مفاهیم ماهوی که نشانگر محدودیت‌های موجودات امکانی هستند، قابل انطباق بر خداوند نخواهد بود و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند، وسیله‌ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار می‌گیرند، البته با توجه به تفاوت آن در مورد خدای تعالی با سایر مصادیق.

بیان این نکته نیز در خور اهمیت است که نسبت دادن صفات ذاتیه به خداوند به این معنا نخواهد بود که غیر از ذات خداوند، امر دیگری در درون یا بیرون وجود دارد؛ بلکه عقل هنگامی که کمالات وجود مانند علم و قدرت و حیات را در نظر می‌گیرد بالاترین آن را برای ذات باری اثبات می‌کند، زیرا خداوند در عین بساطت، واجد همه کمالات عینی خواهد بود و تكثر صفات موجب تعدد ذات الهی نخواهد شد؛ چرا که عقل این مفاهیم را از مصادیق واحدی انتزاع می‌کند و در آن تكثری نیست و مآلاً این صفات عین ذات اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۵۴).

نتیجه سخن اینکه اگر متعلق ایمان مطلق، خداوند و این ایمان، ایمانی عینی و فعلی است، پذیرفتن خدا برای تعلق خاطر یا دل‌بستگی نهایی، خدایی است که دارای صفات ذاتیه، فعلیه و شروط است. لهذا تبعاً کدام متعلق ایمان عینی است؟ گرچه صفات، قیود نامیده نشده‌اند، متعلق ایمان خدایی بی‌نهایت ولی نه بدون ویژگی‌ها یعنی جامع صفات، به عبارت دیگر نامتناهی بودن یک شیء غیر از این است که کسی متعلق را بدون صفات و شروط یا صفات محدود و نمادین تصور بکند. تصور خداوند با همه صفات جمالیة آن که عین ذات اوست، پذیرفتنی خواهد بود، خدا کامل مطلق و دارای صفات است، ولی آن صفات نامتناهی هستند.

خداوند جامع صفات خداوندگاری است، لذا وابستگی نامشروط، مفهوم و معنایی ندارد، همه اجزای عالم عین قیود و شروط هستند و این به معنای درک صحیح هستی

است. تیلیش تصریح می‌کند که: «ایمان تصدیقی است مبتنی بر شناخت» این ادعا با تصور اینکه ایمان را وابستگی بلاشرط و بدون قید و متعلق ایمان را، خدایی اینچنین فرض کنیم، امری مبهم و تصدیق‌ناشدنی، بلکه تصورناپذیر خواهد بود و از مقوله شناخت، یعنی علم حضوری که وی بر آن تأکید دارد و نیز علم حصولی خارج است.

بررسی مفهوم ایمان و اراده

پل تیلیش درباره ایمان و اراده بیان متناقضی دارد. وی از یک طرف می‌گوید: «ایمان فعلی ارادی و آزادانه است و به عبارتی ایمان فعل اراده شخص است» و «نیز ایمان آزاد است و ایمان و آزادی یکی است» (Tillich, 1957: 5 - 8) و در همان الهیات سیستماتیک می‌گوید: «امر نهایی ما را قبض کرده و آنقدر قدرتمند است که تمام شخصیت ما را مطالبه می‌نماید، ولی به وسیله عقل ایجاد نمی‌شود، بلکه تصمیم ما را تعالی می‌بخشد و ما در این باره، تصمیمی نمی‌گیریم و گرنه آن امر نهایی نخواهد بود».

وی در ادامه می‌گوید: «هنگامی که متناهی، امر نامتناهی را در خود می‌یابد از آن به وجد تعبیر می‌شود». وی هنگام بیان نسبت عقل و ایمان می‌گوید: «خصلت خلسه‌آور ایمان به منزله نفی ویژگی عقلانی آن نیست، خلسه یعنی از خود فاصله گرفتن به همراه هر آنچه در کانون نفس وحدت می‌یابد، بدون آنکه خود مستهلک شود و از دست برود» (Tillich, 1957: 8). وی در پویایی ایمان می‌گوید: «ایمان فعلی خودآگاه است» و در جای دیگر می‌گوید: «ایمان حالت توجه و تعلق خاطر مطلق است و فعلی است که از تمامی شخصیت آدمی سرچشمه می‌گیرد». وی در ادامه می‌گوید: «عوامل ناخودآگاه همواره حضور دارند و قویاً بر دورنمای ایمان تأثیر می‌نهند» (Ibid, 1957: 7).

عبارات دوگانه و متناقض خصوصاً در «کتاب پویایی ایمان» تیلیش یافت می‌شود، حال آیا در این عبارات حقیقتاً تناقض وجود دارد یا خیر؟

تیلیش برای این تناقض‌گویی سه جواب معروف می‌دهد:

اولاً) اراده هرگز علت ایمان نیست، بلکه اراده به این تعلق می‌گیرد که ما در پی پذیرش و تسلیم در برابر چیزی هستیم که می‌خواهیم بدان ایمان بیاوریم، در اینجا ما اراده

می‌کنیم تسلیم بشویم یا نه؟ نه آنکه اراده، ایمان را (که همان حالت وجدی است) ایجاد کند (Ibid, 1957.7).

ثانیاً ایمان از آن نظر که فراگرفته شدن از سوی امر نامتناهی است، غیرارادی و انفعالی محسوب می‌شود، ولی از آن جنبه که متناهی به نامتناهی رو می‌کند، امری کاملاً آزادانه و بیانگر فعل ایمان است.

ثالثاً پاسخی است که در سؤال دانشجویی ابراز می‌دارد. وی می‌پرسد: شما معتقدید ما در دلستگی نهایی فراچنگ زده و قبض می‌شویم، آیا از آن به دست نمی‌آید که ما مجبوریم و اراده‌ای نداریم و اصلاً اصطلاح «فعل ایمان» معنایی دارد؟

وی می‌گوید: «اراده‌ای که در بحث فلسفه جبر (جبرگرایی) مطرح می‌شود، دیگر برای او معنا و جایگاهی ندارد، چرا که منسوخ شده است و واژگان فلسفی آن را تعالی بخشیده‌اند، آن هم به روش پدیدارشناختی که به بشر عینیت نمی‌بخشد تا او را به امری مجبور کند. اگر ما بشر را یک "شیء" در نظر بگیریم، مسئله رفتار اخلاقی لاینحل می‌ماند، ولی اگر او را "عین" یا "موضوع" در نظر بگیریم، منجر به جبرگرایی می‌شود. هنگامی که ما از فعل اخلاقی "تصمیم" شرحی پدیدارشناختی ارائه می‌کنیم، می‌دانیم که نه ضرورت و نه امکان متضمن آن نیستند، بلکه مستلزم عکس‌العمل تام وجود محوری ماست. ما این فعل محوری وجودمان را "آزادی" می‌نامیم، ولی این آزادی مطلق نیست، بلکه داخل در "تقدیر" و "سرنوشت" ماست که بدان واسطه مرد، زن یا از طایفه و مذهب خاصی شده‌ایم، تا به حال تمام تصمیماتی که گرفته‌ایم به ما کمک کرده‌اند تا ما تعیین یابیم یا به عبارتی مجبور شویم» (Brown, 1965:8).

نقد و بررسی

وی می‌گوید: «اراده علت ایمان نیست، اگر اراده را تصمیم و عزم برای انجام فعلی خارجی و یا ذهنی معنا کنیم، صرفاً اراده علت ایمان نیست، بلکه ایمان نتیجه شناخت، بازیابی و بررسی حرکت‌های ذهن آدمی برای تسلیم شدن برابر یک واقعیتی و یا غیرواقعی است، اراده جزء آخر علت تامه است. بدین معنا که اگر همه لوازم شناخت برای متعلق ایمان

آماده گردد، اراده و عزم ایمان آورنده تحقق می‌یابد» (تیلیش، ۱۳۷۵: ۳۲). البته تیلیش ایمان را شناخت می‌داند، اما نه شناخت نظری و مولود اراده.

از طرف دیگر وی ایمان را به دو مرحله تقسیم می‌کند. مرحله نخست مواجهه با ایمان است و ایمان آورنده با اراده و آزادی کامل فعل ایمان (نیل به‌سوی نامتناهی) را آغاز می‌کند، مرحله بعد جایی است که امر قدسی و واحد (نامتناهی) را تجربه می‌کند و مقهور قدرت و عظمت نامتناهی می‌شود و به عبارتی «قبض» شده و «چنگ زده» می‌شود و حیثاً دیگر همه وجودش مقهور و تسلیم محض است و اختیاری ندارد. ارادی بودن ایمان در مرحله دوم، از طریق فعال بودن اراده اثبات‌شدنی است.

در وجود امکانی آدمی و نیز تفاوت بین شخص و شیء که اولی وجود امکانی و دومی موجود متعین است، سخنی نیست، خصوصاً اینکه در فلسفه اگزیستانسیالیستی انسان یک وجود امکانی و شخص تلقی می‌شود و نیز برای انجام دادن همه افعال، از جمله فعل ایمان شخصی است که اراده می‌کند و دست به انتخاب می‌زند. اما مرحله دوم که فعل ایمان تحصیل شد، ایمان آورنده امر قدسی را درمی‌یابد و به نامتناهی اتصال پیدا می‌کند. در این مرحله چگونه از وی اختیار سلب می‌شود و قبض خواهد شد و اراده‌ای نخواهد داشت؟ با عنایت به سیر متوسطی و تکرر مراتب ایمان و امکانی بودن آدمی و تبعیت مراحل فعل ایمان از انتخاب وی، به نظر مرحله دوم هم بالطبع اختیاری و آزادانه است، مضافاً بر اینکه برای قبض شدن و غیراختیاری بودن ایمان، دلیلی جز مسئله «جذبه» و «وجد» وجود ندارد و حال آنکه مفهوم جذبه یا وجد باید به درستی تبیین شود و به نظر نمی‌رسد که همه ایمان آورندگان از ویژگی جذبه و وجد برخوردار باشند و معلوم نیست چه کسری از مردم حائز ویژگی پیش‌گفته هستند؟ لذا به نظر می‌رسد توضیح واژه جذبه و حالت وجدی لازم و ضروری است.

واژه ecstasy از واژه یونانی ekstasis به معنای «برون‌خویشی» و «از خود بی‌خود شدن» است که آن را «جذبه»، «خلسه» و «بی‌خویشتی» ترجمه کرده‌اند، همچنین واژه هیبت یا خودباختگی fallennes که آدمی مجذوب دیگران می‌شود به همین معنا، اصطلاحی فنی در فلسفه هایدگر است که تا حدی بر الهیات کاتولیک رومی و پروتستان تأثیرگذار بوده و

رفته‌رفته در الهیات اگزیستانس، معنای خود را در جذبۀ الهی به‌دست آورده است. همچنانکه از پویایی ایمان نقل کردیم، تیلیش خلسه را به فاصله گرفتن از خود معنا کرده است و بعید نیست همه این معانی ترجمۀ یک چیز و آن مقهوریت ایمان در برابر یک نیروی ماورایی باشد، ولی آنچه محط نظر بوده این است که ارادۀ ایمان در مراحل شکل‌گیری خود چگونه برای مرید، بی‌خویشتنی ایجاد می‌کند و قاهره‌ای ارادۀ مرید را می‌گیرد و او را در ایمان خود بی‌اختیار می‌کند؟ برای توضیح و نقد این دیدگاه، بیان مصداق و مفهوم اراده، رابطه اراده با شوق، منشأ اراده و حالت فعلی یا انفعالی اراده ضروری به‌نظر می‌رسد.

اراده

اراده در لغت از ریشه «رود» و این واژه مرادف مشیت است و معنای طلب به آن اضافه شده است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۷۸) و معادل فارسی آن «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» است (دهخدا، بی‌تا: ۱۶۰۵). در فرهنگ‌های فلسفی بیشتر به معنای «خواستن، قصد کردن و توجه کردن» می‌آید (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۲۰).

و در اصطلاح قوه‌ای است مرکب از میل، نیاز و آرزو و به معنای میل نفس و حکم به انجام دادن و انجام ندادن و مقدمۀ قریب فعل آدمی است. اراده در آدمی امر وجدانی و فطری و بی‌نیاز از اثبات است. صدرالمتألهین در بداهت مصداق اراده می‌گوید: اراده و کراهت در ما از امور وجدانی مانند سایر وجدانیات است، به‌گونه‌ای که شناخت جزئیاتش آسان است، زیرا علم به آن به‌وسیله عین حقیقتشان که در نزد مرید و مکره موجود است، حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۳۶).

اراده به همان اندازه که بدیهی‌المصداق است، در مفهوم، دچار پیچیدگی است و لذا فلاسفۀ اسلامی اراده در غیر خداوند را یکی از شئونات نفس و کیف نفسانی می‌دانند (همان: ج ۴: ۱۱۳).

خواجه نیز اراده را کیف نفسانی می‌داند آنجا که می‌فرماید: «الکیفیات النفسانیه ... فیها الاراده و الکراهه و هما نوعان من العلم» (طوسی، ۱۳۷۹: ۲۵۲).

از میان فلاسفه غرب کانت اراده را میل درونی و مقید به امر دیگری ندانسته است و آن را حاکم بر همه چیز می‌داند (فروغی، ۱۳۱۷، ج ۲: ۱۶۳).

منشأ اراده

منشأ اراده می‌تواند شوق منبعث از تصور و تصدیق در اثر فعالیت قوای شهویه یا غضبیه برای قوه تخیل آدمی باشد و هم می‌تواند قوه تعقل و منبعث از تصور و تصدیق که بر اساس مصالح عقلیه و اندیشه باشد. ذیلاً در قسمت رابطه اراده و شوق به آن خواهیم پرداخت.

رابطه اراده و اختیار

فارابی مفهوم اراده را غیر اختیار می‌داند و می‌گوید: «آدمی امور ممکن را اختیار می‌نماید، اما اراده آن است که بر ناممکن نیز تعلق تواند گرفت، مانند اراده شخص بر عدم مرگ خود بنابراین اراده اعم از اختیار است، یعنی هر اختیاری اراده است، اما هر اراده‌ای اختیار نیست (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸). تهانوی در کشف الاصولات الفنون و تفتازانی در شرح مقاصد در واژه اراده، نظر فارابی را پذیرفته‌اند.

فارابی در بیان خود اختیار را اخص از اراده دانسته، به این اعتبار که اراده، مطلق میل و قصد است، در حالی که انتخاب و اختیار یک فعل از بین چند فعل، امری است که پس از تأمل و تردی انجام می‌گیرد و این تمایز بین انسان و حیوان است که اختیار اختصاص به انسان دارد و منحصرأ در او تحقق می‌یابد.

رابطه اراده و شوق

اراده در انسان از دو منشأ عقل و شوق سرچشمه می‌گیرد و لذا انسان گاه به کاری اراده می‌کند، مثل خوردن داروی تلخ بدون آنکه در او شوقی باشد و گاه به کاری اشتیاق دارد، اما به واسطه ضرر یا قبیح بودن آن، ترک آن فعل را اراده می‌کند (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۱۱ و ۴۱۲).

در مسیر و مراحل شکل‌گیری فعل ارادی چند مرحله امکان تصویر دارد: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده آن (جلب منفعت یا دفع ضرر)؛ ۳. شوق انجام دادن فعل؛ ۴. اراده یا شوق مؤکد؛ ۵. نیروی حرکتی بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۱۴).

شوق در مراحل فعل ارادی مؤثر است و بعضی آن را مقدمه ضروری اراده دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۵۲م: ۷۲) بعضی نیز شوق و اراده را یکی دانسته‌اند، به نحوی که گفته‌اند: «اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۲۳).

اگر اراده را منبعث از شوق بگیریم، نتیجه‌ای متفاوت از اینکه اراده منبعث از شوق نباشد، خواهد داشت.

صدرالمتألهین در بیان فرق اراده و شوق آورده است: «فرق اساسی اراده و شوق در آن است که اراده میلی اختیاری است و شوق میلی طبیعی می‌باشد و گفته شده است که به‌همین جهت انسان مکلف بر اثر اراده معاصی مورد عقوبت قرار می‌گیرد و بر مجرد اشتها و اشتیاق او بر معاصی مؤاخذه و مجازاتی مترتب نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴). سپس صدرا اشکال تسلسل را مطرح می‌کند که قبل از او ابن‌سینا مطرح کرده است. به این شکل که اگر اراده خود از امور ارادی و اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده دیگری باشد و نیز اراده سابق مسبوق به اراده دیگر و به این ترتیب تسلسل لازم می‌آید، اشکال پیش‌آمده را ابن‌سینا، صدرا و استادش میرداماد (ره) و آخوند خراسانی (ره) و امام خمینی (ره) پاسخ داده‌اند که اجمالش این است.

میرداماد می‌فرماید: اراده شوق مؤکدی است که در دل آدمی با صورت اجمالی وجود دارد و اگر خود اراده لحاظ شود، آن حالت یک شوق و اراده می‌شود نسبت به اراده قبلی، بدون اینکه اراده و شوق دیگری لازم باشد. لذا آن اراده‌های تفصیلی همه در آن حالت شوق اجمالی گنجانده شده است.

صدرا بر استاد خود این اشکال را طرح می‌کند: اگر همه اراده‌ها را در داخل محیط دایره‌ای فرض کنیم و آنگاه بپرسیم که علت مجموع اراده‌ها چیست؟ یا باید علت اراده‌ها را از خود اراده‌کننده بدانیم که این خلاف فرض است، چرا که همه اراده‌ها در داخل دایره فرض شده است یا اراده دیگری غیر اراده صاحب اراده فرض کنیم، جبر لازم می‌آید.

آخوند خراسانی پاسخ می‌دهد: «اختیار هر چند اختیاری نیست، اما مبادی و مقدمات او غالباً اختیاری است».

البته این سؤال همچنان باقی است که مقدمات اختیاری از چه مبادی اختیاری حاصل می‌شود؟ که نتیجه آن بار دیگر موجب تسلسل خواهد بود.

اراده امر فاعلی یا انفعالی؟

برای حل مشکل «تسلسل اراده‌ها» بررسی اینکه آیا اراده امر فاعلی است یا انفعالی؟ مسئله را روشن می‌کند.

اگر اراده امر انفعالی فرض شود، صدرا در فصل «تصورات احیاناً مبادی حدوث اشیا هستند» دو دلیل برای آن می‌آورد:

دلیل اول: تأثیر اراده به صورت نفسانی در اجسام متوقف بر وسائط و آلات جسمانی نیست و این امر قابل درک است؛ دلیل دوم: از قوه محرکه هم فعل برمی‌آید و هم عدم آن، آنچه به ترجیح یکی از دو طرف می‌انجامد، مقدمات ادراکی فعل است. در این حالت اگر صدور فعل نیازمند واسطه جسمانی باشد، به تسلسل باطل می‌کشد، زیرا تحقق همان واسطه جسمانی نیز خود به واسطه دیگری نیاز خواهد داشت که گفته آمد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۸۳ - ۱۸۴).

به این دلیل رابطه‌ای بر پایه علیت بین مقدمات فعل ارادی برقرار است و ضرورت چنین رابطه‌ای به اراده فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور (که نخستین مقدمه اراده است) می‌توان حکم مذکور را به مجموع مقدمات که همان اراده باشد، چنین تعمیم داد که اراده خود نمی‌تواند به اراده دیگر بستگی داشته باشد و اگر غیر از این باشد، علت تا بی‌نهایت به تسلسل می‌انجامد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۷۰۱ - ۷۰۶). اگر منشأ اراده را شوق بدانیم، نفس به امور عارضی و انگیزاننده‌ای بستگی پیدا می‌کند که نفس مسخر آنها خواهد بود. ابن‌رشد در این زمینه عباراتی دارد که مسئله را روشن می‌کند. وی می‌گوید:

«عللی که خداوند از خارج تحت سلطه خویش دارد، تنها جامع افعالی که ما به طرف آنها جلب یا از آنها دور می‌شویم نیست، بلکه آنها عللی هستند برای اینکه ما یکی از دو طرف اراده را قصد کنیم. در واقع اراده همان شوقی است که از یک نوع تخیل یا از تصدیق به شیء برای ما حاصل می‌شود و این تصدیق به اختیار ما نیست، بلکه چیزی است که بر ما اموری که در خارج است عارض می‌شود. مثلاً وقتی امر اشتهاآوری در خارج بر ما

عرضه می‌شود، ما طبیعتاً بدون اختیار به آن امر متمایل می‌شویم. همچنین زمانی که امر ترسناکی از خارج بر ما عرضه می‌شود، بالاضطرار نسبت به آن کراهت پیدا می‌کنیم و از آن فرار می‌نمائیم، وقتی مسئله این‌گونه باشد، پس اراده ما محفوظ است که از خارج است و مربوط به این امور می‌شود (ابن‌رشد، بی تا: ۲۲۶).

از گفته ابن‌رشد برمی‌آید که فاعل مختار به تمام معنا مختار نیست، بلکه علل خارجی در اراده وی تأثیر می‌گذارند و به‌نوعی مرید مسخر شرایط به‌وجودآورنده برای انتخاب یکی از دو طرف متعلق اراده است.

ایمان و اراده آن هم به گفته پل تیلیش همین وضعیت را خواهد داشت و مؤمن در ایمان خود مسخر رشحات معنوی و حالت وجدی خواهد بود و نیز به‌نحوی احیاناً فاعل مرید ایمان‌آورنده را با علم انفعالی به ایمان خود متأثر خواهد کرد.

از عبارات دانشمندانی نظیر ابن‌سینا، صدرا و ابن‌رشد برمی‌آید که واسطه‌های بین ذات و فعل که شامل شوق و اراده است، امور انفعالی هستند که ضمناً تسلسل اراده‌های متکثر نیز پاسخ داده شده است.

اما این دیدگاه مورد قبول همه دانشمندان نیست و نمی‌توان اراده ایمان را در اثنای آن امر انفعالی و مسخر اراده‌ای مافوق دانست که به‌نحوی مرید اراده از کف بدهد و همه چیز مقهور اراده مراد باشد؛ چرا که اراده می‌تواند فعلی از افعال نفس و بدون واسطه فرض شود و علت اراده فقط و فقط خلاقیت خود نفس باشد که ضمناً به انتخاب ایمان توسط آدمی و سپس همراهی با همه مراحل ایمان شاید از افعال نفس بدون واسطه جسمانی یا با واسطه صورت‌های ذهنی و غیرجسمانی باشد که در این فرض نفس، اشتغال به علم آنها را می‌تواند ایجاد کند و تفصیل آفرین باشد.

امام خمینی (ره) طرفدار این دیدگاه هستند و می‌فرمایند: «امکان ندارد که این واسطه‌ها میان نفس و صورت‌هایی که می‌آفرینند قرار بگیرند؛ زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبدأ تصور باشد؛ بلکه نفس به‌واسطه خلاقیتی که دارد آن تصور را می‌آفریند و نفس در خلق صورت‌ها، فاعل بالعنایه است، یعنی تنها توجه نفس کافی است که صورت وجود یابد، بلکه نفس در این‌گونه موارد فاعل بالتجلی است زیرا نفس مجرد است و هر مجردی

فعلیات معلول خودش را در مرتبه ذاتش دارا است و چون چنین است خلاقیتش نیازی به تصور زائد ندارد» (طلب و اراده، موسوی الخمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۱). به نظر می‌رسد پاسخ امام خمینی (ره) برای حل اشکال تسلسل با عنایت به ویژگی نفس در خلق صورت‌ها پذیرفتنی است. البته گاه شاید برای سالکان الی‌الله، ایمانی که همه وجود را فراگرفته و مستغرق شده است، در مراحل روح را مسخر خود گرداند و به کمک مراتب عالی علم حضوری، حالت وجدی ایجاد کند. بدیهی است در این حالت نمی‌توان برای اراده در اثنای وجود ایمان جایی در نظر گرفت و هر چه هست کشش، سکینه، جذبه و تأیید روحانی است که در کتاب شریف اصول کافی از امام باقر (ع) منقول است:

«مُحَمَّدٌ يُحْيِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ آتَيْنَاهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ» (اصول کافی، ج ۲: ۱۵، فی أن السكينة هو الايمان).

تأکید بر این نکته مهم است که این حالت ایمانی صرفاً به مؤمنانی دارد که از همه شوائب مادی تهی شده‌اند و مؤید به روح القدس هستند و نه دیگر ایمان آورندگان.

نتیجه‌گیری

اول) تعلق ایمان به واجب‌الوجود مطلق به معنای ایمان به واجب‌الوجود بدون صفات و شروط نیست، بلکه ایمان به واجب‌الوجود موصوف به همه صفات نامتناهی حقیقی تصویرشدنی است و نیز موصوف بودن خداوند صرفاً به «قدرت وجود» یا «نفس وجود» مبهم و بدون دلیل است؛ در عین حال، نگاه تیلیش در ارتباط با مفهوم وجود که اولاً: مفهوم وجود در خداوند غیر مفهوم وجود در مخلوقات است و ثانیاً: مفهوم وجود وحدت دارد، به این معنا که همه موجودات دارای ماهیت مشترکی در وجود هستند و در مورد خداوند به حد کمال رسیده است، پذیرفتنی نیست، چرا که در فرض اول مفهوم وجود با مصداق خلط شده و لازمه فرض دوم این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری انطباق‌پذیر باشد که نتیجه آن اجتماع نقیضین است.

دوم) اراده ایمان و حائز اهمیت بودن این امر وجودی در همه مراحل تشکیکی آن، منبعث از خود نفس است و نفس در همه مراتب ایمان به صورت فعال و غیرانفعالی، ایمان مرید را همراهی می‌کند و مؤمن به شکل عادی مسخر نیرویی نخواهد بود که وی را بدون اختیار به دنبال خود بکشاند، این ایمان ادامه همان ایمان نخستین است و در ماهیت تفاوتی با آن ندارد، البته به جهت ذومراتب بودن ایمان؛ بی تردید صورت آن در هر مرحله در پس صورت دیگری متنوع و متکثر خواهد بود و در منحنی سیر ارادی خود، حرکتی صعودی یا نزولی خواهد داشت، علاوه بر آن، ایمانی ممدوح و سزاوار پاداش و موجب خرسندی است که از سر اختیار باشد و در این حال با اختیاری بودن افعال انسانی نیز سازگارتر است.

منابع

۱. ابن رشد، محمد (بی تا). الكشف عن مناهج الادله: بی تا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: بی جا.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۹۲). الطلب والاراده، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. تیلیش، پل (۱۳۸۱). الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران: انتشارات راه حکمت.
۵. تیلیش، پل (۱۳۷۵). پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، ج اول، تهران: انتشارات حکمت.
۶. دهخدا، علی اکبر (بی تا). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. سجادی، جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ علوم عقلی، تهران: مؤسسه کوشش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۱۰ه). الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۹. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ه). شرح الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۱۰. فارابی، محمد (۱۴۲۱ه). آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۱. فروغی، محمدعلی (۱۳۱۷). سیر حکمت در اروپا، تهران: بی جا.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه، قم: جامعه مدرسین.
14. Paul Tillich, dynamics of faith (New York: Harper and Row publishers, 1957). pp, 1-22
15. Brown, D. Mackenzie, 1965, Ultimate concern: TILLICH IN Dialogue, October 23, 2005