

الهیات تطبیقی (علمی)

سال دهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

ص ۱۵۳-۱۶۶

## بررسی و نقد رابطه‌ی الاهیات و فرهنگ از نگاه پل تیلیش<sup>۱</sup>

حسن قنبری \*

### چکیده

در نیمه‌ی قرن نوزدهم، بحث سازگاری ایمان مسیحی با یافته‌های جدید علمی، یکی از داغ‌ترین مباحث در اندیشه‌ی الاهی‌دانان غربی به‌ویژه در آلمان بود. بسیاری از الاهی‌دانان پروتستان به الاهی‌دانان لیبرال شهرت یافته و معتقد بودند ایمان مسیحی و الاهیات هر دو در سایه‌ی دستاوردهای جدید علمی به‌نحو یکسان به بازسازی نیاز دارند. این الاهی‌دانان به این نتیجه رسیدند که با این بازسازی، دین و فرهنگ با هم سازگار می‌شوند. در این میان، کار تیلیش تداوم همین نگرش به دین و فرهنگ است. در واقع تمام تلاش او این است که بین دین مسیحی و فرهنگ جدید، نوعی سازگاری منسجم و منطقی نشان دهد. او این کار را در مهم‌ترین کتاب خود یعنی *الاهیات نظام‌مند (سیستماتیک)* به انجام رسانده است. در این مقاله ضمن تبیین و تحلیل کار او در این کتاب، میزان توفیق ایشان بررسی شده است.

### واژه‌های کلیدی

الاهیات، فرهنگ، نظام‌مند، تیلیش، سازگاری

haghanbari@ut.ac.ir

\* دانشیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

## مقدمه

(۱۹۵۱، ۱۹۵۷، ۱۹۶۳). بحث‌های ما درباره‌ی الهیات او

عمدتاً بر الهیات جامع یا نظام‌مند متمرکز است.

طرح اصلی او ایجاد سازگاری میان دین مسیحی و فرهنگ معاصر بود. این کار از زمان نخستین سخنرانی عمومی در برلین یعنی «درباره‌ی ایده‌ی یک الهیات فرهنگ» آغاز شد. «همه‌ی آثار الهیاتی تیلیش یک رویکرد را دنبال می‌کنند؛ یعنی ایجاد رابطه میان فرهنگ معاصر و مسیحیت تاریخی برای نشان دادن اینکه قبول نکردن دین توسط فرهنگ زمانه و از طرف دیگر، قبول نکردن فرهنگ زمانه توسط دین، امری ضروری نیست»: Kelsey, 2006: (P.88). «تیلیش روش "مرتبط‌ساختن" را در پیش گرفت. این روش راهی برای سازگار کردن پیام مسیحی با تفکر معاصر است، بدون اینکه پیام مسیحی ویژگی متمایزکننده‌ی خود را از دست بدهد» (لین، ۱۳۸۱: ۴۵۴). او معتقد بود دین باید از لحاظ عقلی، دقیق بررسی شود. نقادی مفهوم کتاب مقدس را کاملاً قبول داشت و اعتقاد داشت دین باید با فرهنگ زمان مرتبط باشد. همچنین با راست دینی جدید از این نظر همداستان بود که معیار نهایی انکشاف الهی عبارت است از تصویر عیسی مسیح که آن را در کتاب مقدس می‌یابیم. «او معتقد است پیام کتاب مقدس را باید با موقعیت معاصر ارتباط داد» (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۱). «در تیلیش سخن از وظیفه‌ی الهیات به منزله‌ی تحلیلی از "موقعیت" مطرح است؛ یعنی آن تفاسیر خلاقیتی از تجربه‌ی ما که ساختی دینی را آشکار می‌سازند» (Kung and David, 1989: P.55). «در تیلیش الهیات تلاشی است برای ارتباط میان یک تفسیر از سنت مسیحی و یک تفسیر از موقعیت زمانه» (Ibid: p.462). تیلیش با استفاده از اصطلاح شیوه‌ی همبستگی، رسالت الهیات مدرن را برقراری گفتگو میان فرهنگ بشری و ایمان مسیحی می‌داند» (مک گراس، ۱۳۸۴: ۲۰۶).

او در مقدمه‌ی جلد سوم مهم‌ترین کتاب خود به‌صراحت به این نکته اشاره می‌کند: با توجه به اینکه [قبول] شکاف میان ایمان متباین با فرهنگ و فرهنگ مغایر با ایمان برای

تیلیش در سال ۱۸۸۶ در منطقه‌ی اشتارتسدل ایالت براندنبورگ<sup>۲</sup> آلمان متولد شد. او در خانواده‌ای روحانی پرورش یافت و پدر و مادرش مسیحیان معتقدی بودند. دوران تحصیل خود را در دانشگاه‌های برلین، توپینگن و هال گذراند و در سال ۱۹۱۰ از رساله‌ی دکترای خود با نام «فلسوف قرن نوزدهم فردریک شلینگ» در دانشگاه برسلاو<sup>۳</sup> دفاع کرد. در سال ۱۹۱۲ به مقام روحانی کلیسای لوتری ایالت براندنبورگ منصوب شد. در سال ۱۹۱۴ به‌عنوان روحانی وارد ارتش آلمان شد و جنگ جهانی اول را از نزدیک تجربه کرد. در سال‌های پس از جنگ در دانشگاه‌های برلین، ماربورگ، لایپزیک و فرانکفورت به تدریس پرداخت.

با توجه به اینکه در کتاب تصمیم سوسیالیستی<sup>۴</sup> اندیشه‌های ناسیونالیستی حزب نازی را محکوم کرده بود، با به قدرت رسیدن نازی‌ها، در سال ۱۹۳۳ اجازه‌ی تدریسش در دانشگاه فرانکفورت، لغو و تحت تعقیب قرار گرفت؛ اما با تلاش و کمک دوستانش در آمریکا به‌ویژه راینهولد نیبور از آلمان گریخت و به آمریکا رفت. در آمریکا ابتدا در دانشکده‌ی الهیات مدرسه‌ی علمیه‌ی یونیون نیویورک به تدریس مشغول شد. از این سال به بعد در چهل و هفت سالگی زندگی دانشگاهی دیگری در فرهنگ و زبان دیگری آغاز کرد. تا سال ۱۹۵۵ در این مدرسه به تدریس اشتغال داشت و پس از بازنشستگی با منسب استاد الهیات در دانشگاه‌های هاروارد و شیکاگو به تدریس مشغول شد. تا زمان وفاتش به سال ۱۹۶۵ یکی از برجسته‌ترین الهی‌دانان مسیحی در زمینه‌ی تدریس و تحقیق بود که حاصل آن بیش از سی جلد کتاب و صدها مقاله است. مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: *اوضاع و احوال دینی*<sup>۵</sup> (۱۹۳۲)، *تفسیرتاریخ*<sup>۶</sup> (۱۹۳۶)، *عصر پروتستان* (۱۹۴۸)<sup>۷</sup>، *شجاعت‌بودن* (۱۹۵۲)<sup>۸</sup>، *پویایی ایمان* (۱۹۵۷)<sup>۹</sup>، *الهیات فرهنگ* (۱۹۵۹)<sup>۱۰</sup> و *بالاخره مهم‌ترین کتاب او الهیات جامع یا نظام‌مند*<sup>۱۱</sup> در سه جلد

می‌توان از حیات اصیل برخوردار بود، آنگاه که اخلاق، تجربه‌های دینی و مظاهر فرهنگ جدید دارای ابهام‌اند. درنهایت در بخش پنجم، نماد دینی ملکوت خدا را با این پرسش مرتبط می‌سازد که آیا تاریخ معنا دارد.

### ۱ - تحلیل عقل

تیلیش در پاسخ به پرسش نخست، ساختار عقل انسانی را تحلیل می‌کند. ابتدا دو مفهوم از عقل را مطرح می‌کند: مفهوم هستی‌شناختی و مفهوم ابزاری. به اعتقاد او، مفهوم هستی‌شناختی عقل از پارمنیدس تا هگل سلطه داشته است؛ در حالی که مفهوم ابزاری عقل، هرچند همواره در تفکر ماقبل فلسفی و فلسفی حضور داشته، از زمان فروپاشی ایده‌آلیسم آلمانی و ظهور اصالت تجربه‌ی انگلیسی استیلا یافته است (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱۶). در توصیف این دو نوع تصور از عقل چنین می‌گوید: در سنت کلاسیک فلسفی، عقل [هستی‌شناختی] آن ساختار ذهن است که انسان را به درک و شناخت واقعیت قادر می‌سازد ... عقل کلاسیک لوگوس است که چه شهودی‌تر فهمیده شود، چه به شیوه‌ی نقادانه‌تر، ماهیت معرفتی آن عنصری در کنار عناصر دیگر نیست؛ آن امری است معرفتی و زیباشناختی، نظری و عملی، برکنار و پرشور، ذهنی و عینی ... همان چیزی که افلاطون آن را ارس (eros)، ارسطو آن را محرک همه‌اشیا نامید ...؛ اما در حوزه‌ی عقل ابزاری، عقل به قوه‌ی استدلال تنزل می‌یابد ... مفهوم هستی‌شناختی عقل، بیشتر ملازم مفهوم ابزاری عقل است و تا زمانی حفظ این تلازم، خطری در کار نیست ...؛ اما اگر عقل ابزاری از عقل هستی‌شناختی انفصال یابد، انسانیت را از انسان سلب می‌کند (نک. همان: ۱۱۷-۱۱۹). در ادامه اظهار می‌دارد از زمان پارمنیدس به بعد، فرض مشترک تمام فیلسوفان این بوده که خود واقعیت نیز دارای خصیصه‌ی لوگوسی یا عقلانی است؛ بنابراین در هر عمل عقلانی، هم عناصر معرفتی و هم عناصر زیباشناختی و عاطفی در کار است.

من امکان‌پذیر نیست، تنها راه چاره این بود که برای تفسیر نمادهای ایمان با جلوه‌های فرهنگ عصر حاضر اهتمام ورزم (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۵)؛ بنابراین، مسئله‌ی تیلیش، سازگاری میان سنت و مدرنیته است؛ مسئله‌ای که پس از شلایرماخر در الاهیات پروتستان به مسئله‌ای محوری مبدل شد. بر اساس این، از الاهیات به‌مثابه‌ی عملکرد کلیسای مسیحی یاد می‌کند و کار آن را برآورده‌ساختن دو نیاز بنیادی یعنی بیان حقیقت پیام مسیحی و تفسیر این حقیقت برای هر نسل جدید می‌داند. از نظر تیلیش، الاهیات نمی‌تواند «موقعیت» را نادیده بگیرد؛ گرچه لحاظ کردن موقعیت در الاهیات پیامدهای خطرناکی دارد (همان: ۳۶). به عقیده‌ی او رابطه‌ی الاهیات و موقعیت که همانا رابطه‌ی میان دین و فرهنگ است، رابطه‌ی میان «پرسش کردن» و «پاسخ دادن» است. دین و فرهنگ همیشه کل واحدی را تشکیل می‌دهند که شکل و صورت آن، فرهنگ، محتوا و جوهر آن دین است. «به عقیده‌ی تیلیش، موقعیت انسانی همیشه پرسش‌هایی را ایجاد می‌کند که در فرهنگ انسانی به شیوه‌های گوناگونی بیان می‌شوند و سنت‌های دینی پاسخ‌هایی را به شکل نمادهای دینی به آنها می‌دهند» (Kelsey, 2006: P.88).

کتاب الاهیات جامع (سیستماتیک) تیلیش بر همین اساس سازمان یافته است. این کتاب دارای پنج بخش است: در بخش نخست، نماد دینی لوگوس را با این پرسش فرهنگ مدرن مرتبط می‌سازد که چگونه می‌توان به نحو یقینی به حقیقت مهم انسانی پی برد. در بخش دوم، نماد دینی خدای خالق را با این پرسش از امر نامتناهی در فرهنگ مدرن مرتبط می‌سازد که چگونه می‌توان در برابر نیروهای مخربی مقاومت کرد که زندگی ما را تهدید می‌کنند. در بخش سوم، نماد دینی عیسی مسیح را با این پرسش فرهنگ مدرن مرتبط می‌سازد که چگونه می‌توان بیماری بیگانگی از خود و همسایه را درمان کرد. در بخش چهارم، نماد دینی روح‌القدس را با این پرسش فرهنگ مدرن مرتبط می‌سازد که چگونه

## ۲- تناهی عقل

به عقیده تیلیش، عقل انسان به مثابه ساختار ذهن و واقعیت در حیطه وجود دچار تناهی می‌شود؛ زیرا عقل واقعی با مقولات متناهی، تعارضات و ابهام‌ها حرکت می‌کند؛ در واقع عقل واقعی به عقل متناهی مبدل می‌شود (همان: ۱۲۷)؛ بنابراین، عقل انسانی در حوزه وجودی و عمل انسانی با ضعف‌ها و محدودیت‌هایی مواجه است و این تناهی عقل، شناخت یقینی ما را با تهدید شکاکیت و بی‌معنایی مواجه می‌سازد. بر اساس این، تیلیش در بخش نخست نظام الاهیاتی خود به این نتیجه می‌رسد که عامل اصلی شک و شکاکیت دوره مدرن، متناهی بودن عقل انسانی است؛ اما راه برون‌رفت از این وضعیت و رهایی از تهدید شکاکیت چیست.

به نظر تیلیش، راه حل این مسئله در اتحاد عقل خودمحمور با کنه خویش قرار دارد (همان: ۱۳)؛ اما کنه یا عمق عقل<sup>۱۲</sup> چیست؟ کنه عقل، تجلی چیزی است که عقل نیست، بلکه مقدم بر عقل است ... جوهری است و در ساختار عقلانی رخ می‌نماید ... صرف‌الوجودی است که در لوگوس هستی تبلور می‌یابد ... قوه نامتناهی هستی و معنایی است که در ساختارهای عقلانی ذهن و واقعیت، ساری و جاری است (همان: ۱۳۱). عقل خودمحمور به بیراهه خواهد رفت و تنها راه هدایت آن اتحاد با کنه خویش است؛ اما با توجه به اینکه خدا، هم قانون ساختار عقل و هم قانون کنه عقل است، ساختار و کنه با خدا متحد می‌شوند و وحدت آنها در خدامحوری تجلی می‌یابد؛ اما پس از اتحاد، در شرایط و قیودات وجود با هم به تعارض می‌افتند و تلاش می‌کنند همدیگر را تخطئه کنند ... در اینجا جست‌وجو برای وحدت مجدد آنها پیش می‌آید. این جست‌وجو، جست‌وجوی وحی است (همان: ۱۳۳).

## ۳- معنای وحی

وحی از منظر تیلیش عبارت است از تجلی آنچه دل‌بستگی واپسین ما است. در وحی سری که آشکار می‌شود،

دل‌بستگی واپسین ما محسوب می‌شود؛ زیرا مبدأ هستی ماست (همان: ۱۶۴) ... وحی همیشه رویداد ذهنی و عینی است ... تجلی سر، کسی را فرا می‌گیرد، این جنبه ذهنی رویداد است. امری روی می‌دهد که از طریق آن سر وحی کسی را فرا می‌گیرد، این جنبه عینی رویداد است (همان: ۱۶۵). این تصور از وحی و انکشاف در اندیشه تیلیش ارتباط تنگاتنگی با پدیده خلسه و «وجد»<sup>۱۳</sup> پیدا می‌کند. وجد و خلسه حالت خارق‌العاده ذهن است که ذهن در این حالت از وضعیت متعارف خود خارج می‌شود. وجد نفی عقل نیست؛ بلکه حالتی از ذهن است که در آن عقل فراسوی خود است ... این حالت زمانی روی می‌دهد که سر یعنی مبدأ هستی و معنا، ذهن را فرا گیرد (همان: ۱۶۶)؛ بنابراین از منظر تیلیش، هیچ وحی و انکشافی بدون وجد و خلسه نمی‌تواند تحقق یابد. بر اساس این، از منظر تیلیش، راه برون‌رفت از معرفت غیریقینی و شکاکیت حاکم بر تفکر جدید که اساس معرفت یقینی ما را تهدید می‌کند، اندیشیدن بر اساس تفکر خلسه‌ای است. به عبارت دیگر، تفکر صحیح آن تفکری است که به وحی و انکشاف توجه داشته و بر حالات وجد و خلسه‌ای مبتنی باشد.

تیلیش در بخش دوم کتاب خود از نماد دینی خدا بحث می‌کند و می‌خواهد به این پرسش اساسی فرهنگ مدرن پاسخ دهد که چه چیزی حیات ما (هستی ما) را به نیستی تهدید می‌کند و راه مقابله با آن چیست. این بحث نوعی هستی‌شناسی است؛ چنانکه بحث پیشین معرفت‌شناسی بود. تیلیش در اینجا بحث‌های مفصلی درباره ساختار هستی مطرح می‌کند. به عقیده او، هستی و نیستی (وجود و عدم) با هم ارتباط متقابل دارند. هستی به واسطه «ضربه عدم»<sup>۱۴</sup> ایجاد شده است. تنها انسان مسئله هستی‌شناختی را مطرح می‌کند؛ زیرا تنها انسان می‌تواند به ورای محدودیت‌های هستی خویش و هر موجود دیگری نگاه کند (همان: ۲۵۳)؛ بنابراین، عدم همانا حدود و قیود موجودات است. بر اساس این، هر

این فاصله رفته‌رفته کم و کمتر شد و وجود به مکانی مبدل شد که در آنجا انسان به کنترل و تغییر جهان فراخوانده شد. اینجا قرارگرفتن در بیرون ذات، دیگر هبوط به شمار نمی‌رفت؛ بلکه راهی برای فعلیت و تکامل استعدادهای انسان محسوب می‌شد (همان: ۳۹). به اعتقاد تیلیش، بیشتر متفکران رنسانس و تمام فیلسوفان عصرروشنگری، به این تلقی از وجود علاقه داشته‌اند؛ بنابراین از نظر تیلیش، در فرهنگ جدید انسان از هستی ذاتی برخوردار نیست و هرچه هست، همان ساحت وجودی اوست.

از منظر تیلیش، نماد دینی «هبوط» - که در سنت مسیحی جایگاه بسیار مهمی دارد - حاکی از وضعیت خودبیگانگی انسانی است و الاهیات باید آن را نه به منزله حکایت از رویدادی که روزی رخ داده است، بلکه به عنوان نماد وضعیت انسان جدی بگیرد. به عقیده او، همان عبارت «گذر از ذات به وجود» بیان اسطوره‌زدایی شده‌ی واژه هبوط است (همان: ۴۷). تیلیش در ادامه در پاسخ به این پرسش اساسی که عامل خودبیگانگی انسان چیست، به آزادی انسان به منزله عامل اصلی خودبیگانگی اشاره می‌کند؛ اما با توجه به اینکه انسان موجودی متناهی است، آزادی او نیز مطلق نیست، بلکه متناهی است. به عبارت دیگر، آزادی انسان در برابر تقدیر قرار دارد. «تقدیر در حوزه طبیعت ضروری است ... در حوزه انسانی تقدیر و آزادی یکدیگر را محدود می‌کنند؛ زیرا انسان از آزادی متناهی برخوردار است» (همان: ۵۴).

تیلیش در ادامه با استفاده از داستان آفرینش آدم، آزادی انسان و رابطه آن را با تقدیر تحلیل می‌کند که درنهایت به گذر ذات به وجود می‌انجامد. در اینجا آن هستی ذاتی انسان را معادل معصومیت و پاکی رویایی آدم می‌داند و در توضیح این وضعیت چنین بیان می‌دارد: در حالت معصومیت رویایی، آزادی و تقدیر با هم هماهنگ‌اند؛ اما هیچ‌کدام فعلیت نمی‌یابند و اتحاد آنها ذاتی است ... تنش در لحظه‌ای رخ می‌دهد که آزادی

هستی و وجودی محفوف به عدم است؛ زیرا محدود و متناهی است؛ بنابراین در پاسخ به آن پرسش اساسی که چه چیزی حیات ما (وجود ما) را تهدید می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت هستی انسان به عنوان موجودی متناهی دائماً در معرض تهدید عدم است. اصولاً با این تبیین از رابطه وجود و عدم، عدم ذاتی انسان است؛ ذات انسان دارای تناهی است؛ اما انسان تنها موجودی است که از تناهی خویش آگاه است و «آگاهی از تناهی موجب اضطراب است. اضطراب نظیر تناهی، صفتی هستی‌شناختی است و از چیزی مأخوذ نیست ... فقط به تهدید عدم مساوق با تناهی وابسته است. به این معنا به درستی گفته شده است که موضوع اضطراب عدم است و عدم شی نیست» (همان: ۲۵۹).

اما راه غلبه بر این اضطراب چیست؟ به عقیده تیلیش، این تحلیل از هستی به ما نشان می‌دهد آگاهی از نامتناهی در آگاهی انسان از تناهی خویش نهفته است؛ بنابراین، انسان باید از نامتناهی پرسش کند. انسان با بازگشت به امر نامتناهی (خدا) شجاعت می‌یابد که اضطراب خویش را بپذیرد (همان: ۲۷۸).

تیلیش در بخش سوم کتاب خود به یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگ جدید یعنی خودبیگانگی انسان و زمینه‌های پیدایش آن می‌پردازد و ارتباط آن با مهم‌ترین نماد دین مسیحی یعنی عیسی مسیح را بررسی می‌کند. برای تحقق این هدف، ابتدا وجود تحلیل می‌شود. به عقیده او، هر واقعیتی از جمله واقعیت انسان دارای دو ساحت است؛ یکی ساحت ذاتی یا هستی ذاتی و دیگری ساحت وجودی. هستی ذاتی یعنی هستی بالقوه و ساحت وجودی به معنای بیرون از قوه قرار گرفتن است (تیلیش، ۱۳۸۱، ج: ۳۷)؛ بنابراین، «وجود» یعنی خروج شی از قوه به فعل که از نظر تیلیش نوعی هبوط از مرتبه ذات تلقی می‌شود (همان). به عقیده او، این فاصله بین ذات و وجود تا پیش از رنسانس و عصر روشنگری محفوظ مانده بود و بیشتر متفکران از نوعی هبوط برای انسان و بازگشت به هستی اصیل (هستی ذاتی) سخن گفته بودند؛ اما در دوره جدید

به عبارت بهتر، از هستی واقعی خویش دور شده است، باید دوباره در جست‌وجوی هستی جدید باشد که حاصل اتحاد ذات و وجود اوست. به عقیده تیلیش، دست‌یافتن به این هستی در قدرت خود انسان نیست و لطف الهی را می‌طلبد. از منظر او، همه کوشش‌هایی که در محدود؛ قدرت خود وجود بیگانه شده، برای غلبه بر بیگانگی به عمل آمده و به رنج جانکاه و شکست سوگناک انجامیده است (همان: ۱۱۵). بر اساس این، تیلیش راههای مختلف نجات نفس نظیر راههای شریعت‌گرایانه، راههای مبتنی بر ریاضت و راههای عرفانی را بررسی کرده است و همه را در رساندن انسان به نجات ناکام می‌بیند (نک. همان: ۱۱۶-۱۲۶). اینجاست که نماد دینی مسیح در اندیشه او محوریت پیدا می‌کند. از نظر او، عیسی به‌عنوان مسیح همان کسی است که هستی جدید در او ظاهر شده است. او به انسان نشان می‌دهد ذاتاً چه بوده است و در شرایط وجودی چگونه باید باشد (همان: ۱۳۵).

تیلیش در بخش چهارم کتاب در پی یافتن پاسخ این پرسش محوری دوره جدید است که در حالی که مظاهر فرهنگ جدید معنای حیات را دچار ابهام کرده‌اند، چگونه حیات اصیل بازشناخته می‌شود. بر اساس این، ابتدا ابهام‌های معنای حیات در دوره مدرن بررسی می‌شود، سپس در جست‌وجوی حیات بی‌ابهام می‌رود. از منظر او، حیات فعلیت هستی است که دو خصوصیت هستی یعنی ساحت‌های ذات و وجود را با هم متحد می‌سازد (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۳). بر اساس این، مفهوم حیات جنبه هستی‌شناختی می‌یابد و مختص موجودات جاندار نیست؛ بلکه موجودات مختلف از سطوح یا ساحت‌های مختلف حیاتی برخوردارند که در این میان انسان دارای ساحت «روح» است. حیات انسانی سه نوع کارکرد دارد: نخست، خودیکپارچگی<sup>۱۵</sup> یعنی حرکت از وضعیت پیشین به سوی تجربه جدید و بازگشت و متحدکردن آنها در خود. دوم، خودآفرینی یا خلاقیت که در اعمال و مصنوعات معنادار، نمادها و هنر تبلور می‌یابد و سوم،

متناهی از خود آگاه می‌شود و میل دارد تا آزادی واقعی شود...؛ اما در همان لحظه واکنش آغاز می‌شود... معصومیت رویایی می‌خواهد خود را حفظ کند... انسان بین میل به تحقق آزادی خویش و ضرورت حفظ معصومیت رویایی خود گرفتار می‌شود. او با قدرت آزادی متناهی خود به نفع فعلیت تصمیم می‌گیرد.

همین تحلیل را درباره وضعیت انسانی نیز به کار می‌برد: انسان به تنهایی خویش آگاه است و این آگاهی منشأ اضطراب است. این اضطراب یکی از قوای گذر ذات به وجود است... انسان در همان لحظه‌ای که از آزادی خویش آگاه می‌شود، آگاهی از وضعیت خطرناک، او را فرا می‌گیرد و تهدید دوجانبه‌ای را تجربه می‌کند که در آزادی متناهی او ریشه دارد و در اضطراب تجلی می‌یابد. با اضطراب زوال خود به واسطه فعلیت نیافتن توانایی خود مواجه است و همچنین، فعلیت خود نیز انسان را دچار اضطراب زوال خود می‌کند. در نهایت انسان به نفع شکوفایی و فعلیت خود تصمیم می‌گیرد و این موجب پایان یافتن معصومیت رویایی می‌شود (همان: ۵۶)؛ اما پایان معصومیت نقطه آغاز خودبیگانگی انسان است؛ یعنی این انسان موجود، از هستی ذاتی خود و از آنچه باید باشد، دور شده است و در واقع از هستی واقعی خویش بیگانه شده است. در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا با این بیان، ماندن در حالت بالقوه و تحقق نبخشیدن به قوای ذاتی برای انسان کمال محسوب می‌شود. آیا بهتر نیست انسان همیشه در حالت بالقوه باقی ماند و برای تحقق استعدادهای خویش هیچ تلاشی نکند. تیلیش در جایی به این مسئله اشاره و خاطر نشان کرده است که قوه صرف و معصومیت رویایی برای انسان کمال نیست؛ بلکه تنها رسیدن به مرتبه وحدت آگاهانه وجود و ذات، کمال محسوب می‌شود (همان: ۵۴).

#### ۴ - هستی جدید و نحوه تحقق آن

حال که انسان در دوره جدید از خود بیگانه شده است و

قدرت معناساز کلمه به شیوه‌های متفاوتی منوط است که ذهن و اندیشه با واقعیت مواجه می‌شود ... منطق و معناشناسی به صورت علمی به ساختارها و معیارهایی می‌پردازند که این جهان معانی از طریق آنها آفریده می‌شود (همان). این شکاف همان ثنویت میان فکر و بعد به‌عنوان صفات دو جوهر مستقل نفس و جسم‌اند که دکارت آن را در تاریخ معرفت‌شناسی جدید پایه‌گذاری کرد. به بیان تیلیش، کل تاریخ معرفت‌شناسی تلاشی است که با نشان دادن وحدت نهایی عالم و معلوم می‌خواهد بر این شکاف پل بزند (همان: ۸۹).

یکی دیگر از نموده‌های خودآفرینی در تکنولوژی ظهور پیدا می‌کند. در اینجا تیلیش سه نوع ابهام را بررسی می‌کند: ابهام آزادی و محدودیت در محصول صنعتی، ابهام وسائط و غایات و ابهام خود و شیء (سوژه و ابژه). در نوع نخست، برای انسان مشخص نیست در ایجاد و استفاده از مصنوعات خویش آزادی مطلق دارد یا اینکه حد و مرزی در کار است. در نوع دوم، ابزارها به غایت مبدل شده‌اند و همین ابهام است که سبب بی‌محتوایی حیات معاصر شده است (همان: ۹۳). در ابهام نوع سوم، انسان به محصولات صنعتی خویش به دیده شیء و ابژه می‌نگرد و در نتیجه، ساختار و روابط میان آنها را از بین می‌برد. در ادامه این فرایند، خود انسان نیز به شیئی در میان اشیا مبدل می‌شود. اینجا است که انسان‌گرایی که بر تمام فعالیت‌های فرهنگی دلالت دارد، دچار ابهام می‌شود (همان: ۱۰۵).

سومین کارکرد حیات انسانی خودفراروی است که در دین تحقق می‌یابد (همان: ۱۱۷). به نظر او، ابهام در این حوزه نسبت به حوزه‌های دیگر بیشتر است؛ زیرا دین مدعی است که به همه ابهام‌های حیات در تمام ساحت‌ها پاسخ می‌دهد؛ اما در انجام این کار، خود به تعارض‌های عمیق‌تری دچار می‌شود. مهم‌ترین ابهام دین همانا ارتقابخشیدن به امور مقید و اعطای وثاقت بی‌قید و شرط به آنها است (همان: ۱۲۰). این امر به دو روش محقق

خودفراروی<sup>۱۶</sup> که در آن حیات متناهی به فراتر از خود سوق می‌یابد؛ ارتقای حیات به ورای خود، فراروی از محدودیت‌ها برای منزلت برجسته، پرابهت و متعالی (همان: ۴۵). در ادامه ابهام‌هایی بررسی شده‌اند که هر یک از این کارکردها در فرهنگ جدید دچار آنها شده‌اند.

درباره کارکرد نخست معتقد است خودیکپارچگی حالت توازن میان هویت شخصی و تحول ذات است. به عبارت دیگر، هر چیزی متعلق به یک کانون محوریت‌یافته به نام «من» است. اینجا نوعی تعارض پیش می‌آید که انسان یا به دلیل حفظ هویت شخصی خود باید بسیاری از امکانات را از خود محروم کند یا به دلیل توسعه ذات خود از هویت کنونی خویش دست بکشد؛ بنابراین در اینجا باید معیارهایی برای قربانی کردن برخی از این امکانات باشد. به عقیده تیلیش، بحث از این تعارض‌ها و معیارها در نهایت در قانون اخلاقی ریشه دارد و با توجه به اینکه اخلاق از کارکردهای اساسی روح است، ماهیت اخلاق و دلیل ابهام آن را تحلیل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که محتوای قانون اخلاقی به عوامل تاریخی مشروط است؛ بنابراین، نظام اخلاقی دچار نوعی نسبیست حسابگرانه خواهد شد که در نتیجه آن، قانون اخلاقی نمی‌تواند فرامینی را صادر کند که از حیث کلی و کاربرد عینی بی‌ابهام باشند. این ابهام در محتوای نظام اخلاقی حتی به قضایای انتزاعی قانون اخلاقی مانند ده فرمان یهودیت و نظام اخلاقی عهد جدید نیز سرایت می‌کند؛ زیرا آنها نیز به فرهنگ و جامعه خاص زمان خود مشروط‌اند (نک. همان: ۶۲-۶۳).

در ادامه با بررسی زبان و تکنولوژی، دو کارکرد مهم فرهنگ، درباره دومین کارکرد حیات انسانی یعنی خودآفرینی و خلاقیت در ساحت روح بحث شده است. او از زبان به‌عنوان نخستین ثمره خودآفرینی حیات در ساحت روح یاد می‌کند و از این منظر، ابهام را در حوزه کلمه و کلام بررسی می‌کند (همان: ۸۷). کلمه، حامل معنا، انسان را از زندان محیط می‌رهاند؛ زندانی که حیات در تمام ساحت‌های پیشین در سیطره آن قرار داشت ...

حیات بی‌ابهام سراسر هستی انسان را فرا می‌گیرد و باعث می‌شود این حالت در عشق تجلی یابد. از این منظر، ایمان و عشق از هم تفکیک‌ناپذیرند. «ایمان بی‌عشق، استمرار بیگانگی و عمل مبهم خودفراروی است. عشق بی‌ایمان، آشتی مبهم و بدون معیار و قدرت وحدت متعالی است» (همان: ۱۵۵).

تیلش معتقد است عیسی به‌عنوان مسیح مظهر اتم حضور روح الاهی است؛ اما این هستی جدید، تنها فردی نیست، بلکه ساحت اجتماعی نیز دارد. به عبارت دیگر، در بعد اجتماعی نیز حضور روحانی تحقق‌بخش جامعه روحانی است. این جامعه تجلی حیات بی‌ابهام است که با نمادهایی نظیر پیکر مسیح، کلیسای خدا یا کلیسای مسیح به آن اشاره شده است (همان: ۱۷۷). در جامعه روحانی میان دین، فرهنگ و اخلاق اتحاد برقرار است (همان: ۱۸۵). بر اساس این، تیلش به رابطه ذاتی میان دین و فرهنگ یعنی دین به‌منزله جوهر فرهنگ و فرهنگ به‌منزله صورت دین رأی می‌دهد (همان).

و سرانجام با تمسک به نماد دینی ملکوت خدا به این پرسش اساسی دوره جدید می‌پردازد که آیا تاریخ معنادار است. تاریخ با سه فرایند حیات یعنی فرایندهای خودیکپارچگی، خودآفرینی و خودفراروی به سوی امر نهایی و تکامل خود در حال حرکت است؛ اما تاریخ نیز مانند کل حیات در هر سه ساحت وجودی دچار ابهام‌ها می‌شود؛ ابهام‌هایی که همواره در قالب اسطوره‌ها، ادبیات و هنر دینی و دنیوی بیان شده‌اند (همان: ۳۷۶). ابهام تاریخ در ساحت خودیکپارچگی با اصطلاح امپراتوری و محوریت‌یافتگی بیان می‌شود. این ابهام در تمام مراحل تاریخ کلیسا و در تمام جنبش‌های دنیوی وجود داشته است. بر اساس این، امپراتوری‌ها تکنون یافته‌اند و پیش از رسیدن به هدف خود انحطاط یافته‌اند. در این ساحت اراده معطوف به قدرت همواره عنصر ضروری نهفته در خودیکپارچگی گروه‌های حامل تاریخ به شمار می‌رود (همان: ۳۸۴).

می‌شود: یکی با نهادینه‌شدن دین و دیگری با تحویل‌بردن دین به فرهنگ و اخلاق. در روش نخست «دین نهادینه‌شده به جای فراروی از متناهی در جهت نامتناهی، خود به واقعیتی متناهی مبدل می‌شود؛ یعنی دین به مجموعه‌ای از آموزه‌های معین مبدل می‌شود که باید پذیرفته شوند» (همان: ۱۲۱). در روش دوم نیز بسیاری از نمادهای مهم دین صرفاً به‌مثابه نتایج خلاقیت فرهنگی تلقی می‌شوند. اینجا است که «دین به گونه‌ای تبیین می‌شود که در حیطه شناختاری نمی‌گنجد و از منشأهای روانشناختی یا جامعه‌شناختی اتخاذ می‌شود و پندار و ایدئولوژی تلقی می‌شود» (همان: ۱۲۳).

همه مخلوقات، مشتاق تحقق بی‌ابهام امکان‌های ذاتی خودند؛ اما تنها انسان که حامل روح است می‌تواند آگاهانه در جست‌وجوی حیات بی‌ابهام باشد. برای تحقق این امر تیلش به نماد مهم دینی یعنی روح خدا به معنای حضور الاهی یا حضور روحانی در حیات تمسک می‌جوید. «اگر روح الاهی در روح بشری رسوخ و نفوذ کند ... روح بشری را به ورای خود سوق می‌دهد. مشارکت روح الاهی در روح بشری به معنای آن است که روح بشری از خود فراتر می‌رود ... وقتی حضور روحانی انسان را فرا می‌گیرد، حیات بی‌ابهام را پدید می‌آورد» (همان: ۱۳۶). از منظر تیلش، حضور روح الاهی در روح بشری همان چیزی است که در تجربه‌های عرفانی خلسه یا وجد نامیده می‌شود. «وجد موقعیت بشری متأثر از حضور روحانی را به‌نحو دقیقی توصیف می‌کند» (همان).

کلمه خدا وسیله‌ای است که روح الاهی از طریق آن وارد روح بشری می‌شود. پس تعداد کلماتی که کلمه خدا محسوب می‌شوند، نامحدودند و کل ادبیات بشری را در بر می‌گیرند (همان: ۱۵۰). به عقیده او، تمام ابهام‌های حیات در جدایی عناصر ذاتی و وجودی هستی ریشه دارند و با وحدت متعالی آنها در روح انسان، نوعی خلسه و وجد حاصل می‌آید که ایمان و عشق نامیده می‌شود. بر اساس این، ایمان به معنای حالتی است که وحدت متعالی



سه نوع تفسیر را برای مثال ذکر می‌کند: تفسیر سوگناک، تفسیر عرفانی و تفسیر ماشین‌انگاران. مصداق بارز نوع نخست را در تفکر یونانی می‌داند که در آن تاریخ و نیز فرد هیچ هدفی را دنبال نمی‌کند؛ بلکه در حرکت دورانی به آغاز خود باز می‌گردد. در واقع تاریخ چیزی جز نقطه‌ی اوج و زوال موجودات نیست.

گرچه خاستگاه اصلی تفسیر عرفانی، شرق است، در تفکر غربی در فلسفه‌های نوافلاطونی و اسپینوزایی ظهور داشته است. در این تفسیر نیز وجود تاریخی دارای معنا نیست و تاریخ نیز نه امر نوین را می‌آفریند و نه واقعاً امری حقیقی است (همان: ۳۹۶). درباره‌ی نگرش ماشین‌انگاران نیز معتقد است این نگرش ذاتاً به سیطره‌ی صنعتی علم و تکنولوژی بر طبیعت پیوند خورده است و بر اساس این، نوعی ترقی و پیشرفت در آن دیده می‌شود؛ اما در نهایت به نگرشی بدبینانه و تحقیرآمیز به وجود و تاریخ انجامیده است (همان: ۳۹۸).

تنها پاسخ مثبت و رسا به مسئله‌ی معنای تاریخ با تمسک به نماد دینی ملکوت خدا میسر است. بر اساس این، به تفصیل از این نماد دین مسیحی بحث می‌کند. نخستین دلالت ملکوت خدا سیاسی است؛ به معنای سلطه‌ی خدا و حوزه‌ای که خدا در آن حکومت می‌کند. دومین دلالت این نماد اجتماعی است؛ به معنای تحقق صلح و عدالت. بنابراین، ملکوت خدا با تحقق انتظار آرمان‌گرایانه صلح و عدالت محقق می‌شود. سومین دلالت این نماد بر امری شخص‌گرایانه است؛ به معنای تحقق انسانیت در هر فرد انسانی و چهارمین دلالت، ملکوت خدا بر عنصر کلیت است؛ به معنای تکامل حیات در تمام ساحت‌ها. پس هرگونه تفسیر یک‌جانبه و تأکید بر یکی از این دلالت‌ها و نادیده‌گرفتن دیگر دلالت‌ها کاری ناصواب خواهد بود؛ بنابراین باید بر عناصر متعالی و درون‌ماندگار آن تکیه کرد (همان: ۴۰۵).

تیلیش در توضیح مراد خود از ملکوت خدا و نحوه‌ی ظهور آن در تاریخ، ابتدا این آموزه‌ی سنتی دین مسیحی را

ابهام‌های تاریخ در ساحت خودآفرینی تاریخی در قالب انقلاب و ضد آن آشکار می‌شود. در واقع این ابهام‌ها همان تعارضات میان امر قدیم و جدید یا نو و کهنه است. نمایندگان امر نو به دلیل درک نکردن موقعیت‌های قدیم، محصول‌های نهایی فرایندهای خلاق را که امر جدید از آنها به وجود آمده است، به نحو غیرمنصفانه نفی می‌کنند و در مقابل، نمایندگان موقعیت قدیم در راه خلاقیت نسل جدید مانع ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، تعارض سختی میان حاملان موقعیت قدیم و جدید در می‌گیرد و طرفداران موقعیت قدیم، انعطاف‌ناپذیر و خشن و حاملان موقعیت جدید، مأیوس و بی‌محتوا می‌شوند (همان: ۳۸۸).

و بالاخره ابهام در ساحت خودفراروی تاریخی پیش می‌آید. اگر نو و کهنه هر دو مدعی نهایی‌بودن باشند، تعارضات میان آنها به مخرب‌ترین مرحله‌ی خود می‌رسند. منظور از ادعای نهایی همان تکامل و امر نهایی است که تاریخ به سوی آن حرکت می‌کند. این ادعا از منظر تیلیش، ادعایی اهریمنی است که نه تنها در حوزه‌ی سیاسی، در تاریخ ادیان نیز آشکار است. این تعارضات در جنگ‌ها و آزار و اذیت‌های دینی به ویران‌کننده‌ترین وضعیت رسیده‌اند (همان: ۳۸۹). به بیان تیلیش، رویکرد خود مطلق دیدن به این دلیل دارای ابهام است که خودفراروی حیات را (که امری مطلوب است) در نمادهای دینی و شبه‌دینی بیان می‌کند و نیز با یکسان‌انگاری این نمادها با خود امر نهایی، خودفراروی حیات را کتمان می‌سازد (همان: ۳۹۰)؛ بنابراین با این ابهام‌ها، معنای تاریخ دچار ابهام می‌شود و اینجاست که راه‌حل مهم تیلیش برای معناداری تاریخ مطرح می‌شود. چنانکه پیش از این نیز گفته شد او با تمسک به نماد دینی «ملکوت خدا» تاریخ را معنادار می‌داند. او تاریخ را نیز مانند هر پدیده‌ی انسانی، امری با ویژگی عالم - معلوم می‌داند. به عبارت دیگر، هر گزارش و پژوهش تاریخی را برخوردار از نوعی تفسیر می‌داند (همان: ۳۹۳). بر اساس این، برخی از تفسیرها را پاسخ‌های منفی به معنای تاریخ تلقی می‌کند. در این زمینه

چگونه بر ابهام‌های قدرت و سلطه غلبه می‌کند. در عبارتی می‌گوید هر نوع دموکراتیک‌کردن رهیافت‌ها و نهادهای سیاسی که به مقاومت علیه استلزام‌های مخرب قدرت یاری می‌رساند، نوعی تجلی ملکوت خدا در تاریخ محسوب می‌شود؛ اما در ادامه می‌گوید یکسان‌انگاری نمادهای مردم‌سالار با ملکوت خدا در تاریخ کاملاً اشتباه است (همان: ۴۳۵).

چنانکه قبلاً نیز بیان شد در حوزه خودآفرینی تاریخی بحث از امر نو و کهنه یا انقلاب و ضد انقلاب مطرح بود. تیلش در اینجا ناخشنودی خود را از هر نوع انقلاب ابراز می‌دارد؛ زیرا هر نوع انقلابی، پویایی تاریخ را پشت سر می‌گذارد و به بی‌سامانی می‌انجامد (همان: ۴۳۷). بر اساس این، با پیروزی ملکوت خدا سنت و انقلاب با هم متحد می‌شوند و این اتحاد بر بی‌توانی در رشد اجتماعی و پیامدهای مخرب آن غلبه می‌کند (همان: ۴۳۶). در اینجا نیز تیلش توضیح نمی‌دهد که نخست، ویژگی عینی ملکوت خدا در این حوزه چیست به عبارت دیگر، ملکوت خدا در این ساحت به چه امر عینی‌ای تجلی می‌یابد و دوم، پیروزی ملکوت خدا چگونه محقق می‌شود. در اینجا نوعی آرمانگرایی در اندیشه او آشکار می‌شود؛ همان آرمانگرایی که در تاریخ تفکرات اتوپیایی، فراوان ملاحظه می‌شود.

اما درباره ارتباط میان ملکوت خدا و ابهام‌های خودفراروی تاریخی و چگونگی رفع آنها تیلش معتقد است این ابهام‌ها ناشی از تنش میان ملکوت تحقق‌یافته خدا و ملکوت، مورد انتظار است. به عبارت دیگر، تنش میان اکتفا به وضع موجود به عنوان تحقق ملکوت خدا و نفی وضع موجود و انتظار آمدن ملکوت است که پیامدهای مطلق‌سازی هدف تاریخ و نیز آرمانگرایی توأم با یأس و نومیدی را در بر خواهد داشت. کلیساها موظف‌اند آگاهی از حضور و انتظار آمدن ملکوت را در میان خود زنده نگه دارد. به عبارت دیگر، اتحاد و جمع میان این دو حالت همانا به معنای پیروزی ملکوت خدا

بررسی می‌کند که عیسی مسیح محور تاریخ است. ابتدا متذکر می‌شود این محوریت به معنای زمانی و مکانی نیست؛ بلکه ملاک و منشأ قدرت نجات‌بخش در تاریخ تلقی می‌شود؛ بنابراین، ملکوت خدا با تاریخ نجات ارتباط پیدا می‌کند. بر اساس این، تاریخ نجات یا نقطه محوری تاریخ، آن زمانی است که بشریت از ناپختگی به بلوغ و فرهیختگی می‌رسد؛ یعنی در جایی که بشریت به حدی از بلوغ می‌رسد که محور تاریخ در آن رخ می‌نماید (همان: ۴۱۲). بر همین اساس در عهد جدید از کمال زمان، سخن گفته شده است؛ البته این نقطه و لحظه یکبار و برای همیشه نیست؛ بلکه در طول تاریخ بارها رخ می‌دهد؛ زیرا فرایند پذیرش تجلی محوری ملکوت خدا در تاریخ همواره وجود دارد. بنابراین سایر ادیان نیز می‌توانند مدعی چنین محوریتی باشند؛ اما ادیان شریعت‌محور مانند یهودیت و اسلام به دلیل اینکه عبور از شریعت و رفتن به سوی امر نهایی در آنها بسیار دشوار است، تجلی ملکوت خدا در آنها ممکن نیست؛ به همین دلیل آنها بزرگ‌ترین موانع بر سر پذیرش عیسی به عنوان محور تاریخ بوده‌اند (همان: ۴۱۵).

ملکوت خدا چگونه از ساحت‌های سه گانه مذکور رفع ابهام می‌کند؟ در ساحت خودیکپاچگی تاریخی یا میل به خودمحوریت ابهام‌های سلطه و امپراتوی نمایان می‌شوند که این ابهام‌ها، ابهام قدرت را در پس خود دارند؛ بنابراین، مسئله این است که رابطه ملکوت خدا با ابهام‌های قدرت چیست؟ پاسخ کلی تیلش این است که خدا، تنها قدرت هستی، مبدأ تمام قدرت‌های جزئی است، پس قدرت ذاتاً صبغه الهی دارد. قدرت، امکان ازلی مقاومت در برابر عدم است؛ بنابراین، نفی قدرت و صلح طلبی مطلق با کتاب مقدس منافات دارد (همان: ۴۳۳)؛ اما باید میان این نوع صلح طلبی و نظامی‌گری راهی میانه پیدا کرد؛ اما اینکه این راه میانه چیست و با ملکوت خدا چه ارتباطی دارد، در بیان تیلش سخن روشنی وجود ندارد. او در اینجا توضیح نمی‌دهد ملکوت خدا واقعاً

انسان اساساً به گونه‌ای است که با عقل ابزاری می‌اندیشید. درحقیقت انسان جدید معنای عقل کلی، عقل معرفت‌شناختی، عقل متصل به عقل الاهی و ... را نمی‌فهمد. حال اگر تیلیش، الاهی‌دان مدرن، مبانی تفکر مدرن از جمله عقل نظری کانتی را قبول داشته باشد، در اینجا تقسیم عقل به ابزاری و هستی‌شناختی بیهوده خواهد بود؛ ضمن اینکه این تقسیم ادعایی بدون دلیل است. بنابراین، دعوت این انسان به بازگشت به دوره پیش مدرن و تذکر دادن به او که تو حقیقت هستی‌شناختی خود را فراموش کرده‌ای، چندان مثمر‌تر نخواهد بود؛ حتی برای انسان‌های مدرن این تفکیک و تمایز، تفکیک کاملاً تصنعی به نظر می‌رسد.

۲- براساس تفکیک یادشده، تیلیش نخستین مسئله فرهنگ جدید یعنی شکاکیت را ناشی از انفصال عقل ابزاری از عقل معرفت‌شناختی می‌داند و راه‌حل او برای غلبه بر این شکاکیت، اتحاد میان عقل ابزاری با کنه خویش است. کنه عقل از منظر او صرف‌الوجودی است که در لوگوس هستی تبلور می‌یابد. این اتحاد تنها با وحی و انکشاف الاهی تحقق می‌یابد و وحی، رویداد عینی و ذهنی است. این وحی و انکشاف در حالت وجد و خلسه رخ می‌دهد. وجد حالتی خارق‌العاده از ذهن است که در آن عقل نفی نمی‌شود، بلکه ذهن به فراسوی خود می‌رود؛ بنابراین از منظر تیلیش، تفکر صحیح تفکر خلسه‌ای است و هر انسانی باید به این حالت دست یابد. بر اساس این، همه انسان‌ها باید اهل وحی و انکشاف باشند تا بتوانند از شکاکیت رهایی یابند و به یقین برسند. این در حالی است که در دوره جدید کاملاً ثابت شده است که این نوع وحی حجیت معرفت‌شناختی ندارد؛ زیرا تجربه کاملاً شخصی و ذهنی است. تاریخ اندیشه بشری کاملاً شهادت می‌دهد که پیوسته عدّه محدود و خاصی از انسان‌ها اهل وجد و خلسه بوده‌اند و بیشتر انسان‌ها هیچ درکی از این حالت نداشته‌اند؛ بنابراین، اینگونه طرح‌ها حاکی از همان تفکر آرمانگرانه‌ای است که در طول تاریخ راهی به عینیت نداشته است.

است (همان: ۴۳۹). در اینجا نیز تیلیش توضیح نمی‌دهد روش عینی این اتحاد و جمع چیست. به عبارت دیگر، این سخن نیز نوعی آرمانگرایی است که در تاریخ به اشکال مختلفی بیان شده است؛ اما در تحقق عینی آن پیوسته نزاع و تنش بوده است.

## ۵- نقد و بررسی

درباره مهم‌ترین کار تیلیش یعنی طرح الاهیات جامع و نظام‌مند، انصافاً کاری کم‌نظیر و درخور ستایش است. درحقیقت عنوان الاهیات او الاهیاتی «جامع، نظام‌مند یا سیستماتیک» است که بیشتر مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی را پوشش می‌دهد. به عبارت دیگر، همه آن مباحثی که در یک نظام کامل معرفتی باید از آنها بحث شود، در این طرح یافته می‌شود. به لحاظ نظم و ارتباط منطقی میان بخش‌های مختلف آن نیز، ارتباط وثیق و کاملاً منطقی میان آنها برقرار است؛ به گونه‌ای که برخی بخش‌ها نتایج منطقی بخش‌های پیشین است؛ بنابراین طرح این مباحث که در بسیاری از آنها نوعی نوآوری به چشم می‌خورد، در قالب نظام الاهیاتی در حوزه الاهیات مسیحی بی‌سابقه بوده است، به گونه‌ای که میان آنها ارتباط مستحکم منطقی برقرار باشد. او با اتخاذ مبانی الاهیاتی خاص خود و بدون تعارض یا تناقض، در جمع میان دین و فرهنگ مدرن موفق بوده است. به عبارت دیگر، اگر کسی مبانی او را بپذیرد، در پذیرش راه‌حل جمع‌گرایانه او دچار مشکل نخواهد شد.

اما نکاتی درباره مبانی او:

۱- مهم‌ترین مبانی تیلیش در طراحی نظام الاهیاتی خویش، تفکیک و تمایز میان دو معنا از عقل است: عقل خودمحور یا ابزاری و عقل هستی‌شناختی. با توجه به مقدمه این نوشتار، اعتقاد بر این است که در دوره جدید انسان جدید با ساختار عقلی جدیدی متولد شد. بر اساس این، به‌طور کلی تاریخ تفکر را به پارادایم پیش‌مدرن و مدرن تقسیم می‌کنند. در پارادایم مدرن ساختار ذهنی

خود تلقی کند؛ زیرا این تلقی مساوی خودبیگانگی است. به نظر می‌رسد این دو بیان با هم سازگاری ندارند؛ زیرا چنانکه در بحث قوه و فعل ارسطویی آمده است، کل هستی از جمله انسان پیوسته در حال فعلیت است. به عبارت دیگر، عالم دائماً در حال خروج از قوه به فعل است و پس از تبدیل هر قوه به فعلیت، دیگر ذات و هستی ذاتی برای قوه پیشین وجود ندارد؛ بلکه فعلیت موجود خودش قوه دیگری است که دوباره فعلیت می‌یابد؛ بنابراین نباید سیر خروج قوه به فعل را خودبیگانگی تلقی کرد. بر اساس این، نخست اتحاد هستی و جودی با هستی ذاتی اساساً ناممکن است و دوم، به چه دلیل منطقی این اتحاد تنها با رجوع به عیسی مسیح میسر می‌شود. سوم، هیچ دلیل برون‌دینی وجود ندارد که این اتحاد تنها در مسیح روی می‌دهد.

۵- مبنای تیلیش در چهارمین مسئله مهم فرهنگ جدید یعنی ابهام‌های حیات و راه رسیدن به حیات بی‌ابهام همین تفکیک میان هستی ذاتی و هستی و جودی است؛ زیرا معنای حیات از منظر او همان فعلیت و جودی است. با توجه به اینکه انسان دارای روح و روح انسانی از ویژگی‌های خودیکپارچگی، خودآفرینی و خودفراروی برخوردار است، حیات انسانی دچار ابهام‌ها می‌شود. در اینجا تنها راه غلبه بر ابهام‌های حیات و رسیدن به حیات بی‌ابهام، اتحاد روح انسانی با روح الهی یا حضور روحانی یا روح الهی در روح بشری است که انسان این حضور را در تجربه‌های عرفانی و حالت خلسه یا وجد تجربه می‌کند؛ بنابراین از منظر تیلیش، هر انسانی برای رسیدن به حیات بی‌ابهام، باید از تجربه‌های عرفانی و حالات خلسه و وجد برخوردار باشد. به علاوه، از منظر او، تمام ابهام‌های حیات، در انفصال و جدایی عناصر هستی ذاتی با هستی و جودی ریشه دارند. همچنین در اینجا نیز عیسی مسیح به عنوان هستی جدید، وحدت‌بخش این انفصال است؛ بنابراین، اصل و اساس این بحث به اثبات و تبیین این انفصال و نیز راه اتحاد آنها بر می‌گردد

۳- تیلیش دومین مسئله مهم فرهنگ جدید را آگاهی انسان از تنهایی خویش می‌داند که پیامد آن اضطراب دردآوری است که ناشی از آگاهی از عدم ذاتی خویش است. در واقع این اضطراب همانا اضطراب و نگرانی درباره معنای زندگی است. انسان با آگاهی از تنهایی وجودی خویش و اینکه دائماً در معرض عدم و نیستی قرار دارد، طبیعتاً دچار اضطرابی دردناک نسبت به هستی و واقعیت زندگی خود می‌شود. بسیاری از متفکران از این نکته با نام معنای زندگی بحث کرده‌اند. به عقیده تیلیش تنها راه غلبه بر این اضطراب، توجه و بازگشت به نامتناهی (خدا) است. او در اینجا مانند بسیاری از الهی‌دانان از موضع کاملاً الاهیاتی سخن می‌گوید؛ بیشتر الهی‌دانان، دین و خدا را تنها عامل معناداری زندگی دانسته‌اند.

۴- تیلیش در بحث از سومین مسئله فرهنگ جدید یعنی خودبیگانگی انسان، الهی‌دان مسیحی تمام عیار است که موضع او با الهی‌دانان سنتی مسیحی تفاوت چندانی ندارد. گرچه از مفاهیم فلسفی نظیر قوه و فعل برای تبیین خودبیگانگی بهره برده است، راه‌حل او برای غلبه بر این خودبیگانگی کاملاً الاهیاتی است. از منظر او، خودبیگانگی به معنای گذر از هستی ذاتی به هستی و جودی است که همانا خروج از قوه به فعل است. در دوره جدید میان این دو هستی کاملاً انفصال و جدایی حاصل شد و انسان جدید هستی و جودی خویش را به مثابه هستی اصیل تلقی کرد و این دقیقاً معنای خودبیگانگی است؛ اما راه خروج از این خودبیگانگی، اتحاد دوباره هستی ذاتی با هستی و جودی است. از منظر او، تنها راه تحقق این اتحاد، توجه و بازگشت به عیسی مسیح است که او خود هستی جدید است. نکته مهم در این تبیین این است که تیلیش با تمسک به فلسفه ارسطویی، گذر از هستی ذاتی به هستی و جودی را خروج از قوه به فعل می‌داند که نه تنها امری نامطلوب نیست، برای تکامل انسان امری ضروری است. همچنین، انسان نباید فعلیت و جودی خویش را هستی اصیل و حقیقی

۱۱. حسین نوروزی به فارسی، ترجمه و با نام الاهیات سیستماتیک از انتشارات حکمت منتشر شده Sestimatic Theology است.

- 12 . Depth of reason
- 13 .ecstasy
- 14 .shock of nonbeing
- 15 .self-integration
- 16 .self-transcending

#### منابع

- ۱- تیلیش پل، (۱۳۸۱)، الاهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- ۲- لین تولی، (۱۳۸۱)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فروزان.
- ۳- مک‌گراس آلیستر، (۱۳۸۴)، درسنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز ادیان قم.
- ۴- هوردن ویلیام، (۱۳۶۸)، راهنمای الاهیات پروتستان، ترجمه طاطاوس میکاییلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- 5- Kelsey David. H. (2005). *The modern Christian theologians*, Blackwell.
- 6- Kung Hans and David Tracy (1989). *Paradigm change in theology*, T&T.Clark LTD.

که در نکته ۱ گذشت که انفصال عقل ابزاری و هستی‌شناختی صرفاً ادعایی است بی‌دلیل و در نکته ۴ گذشت که اصل وحدت‌بخش یعنی عیسی مسیح نیز ادعایی است که دلیل برون‌دینی ندارد.

۶- تیلیش پنجمین مسئله مهم فرهنگ جدید را ابهام در معنای تاریخ می‌داند. این مسئله ادامه مسئله پیشین است. در مسئله چهارم ابهام در کل حیات مطرح بود و در اینجا بحث درباره بخش خاصی از حیات انسانی یعنی تاریخ مطرح است. در این مسئله نیز او به ساحت‌های خودیکپارچگی تاریخی، خودآفرینی تاریخی و خودفراروی تاریخی اشاره دارد که ابهام در اولی به ابهام در مفهوم و اعمال قدرت و به‌طور کلی به اصطلاح امپراتوری، در دومی به انقلاب و ضد انقلاب و در سومی به خودمطلق‌بینی و پیامدهای آن می‌انجامد. تیلیش با تمسک به نماد ملکوت خدا در دین مسیحی معتقد است ملکوت خدا از هر سه ساحت تاریخ رفع ابهام می‌کند و در نتیجه، تنها با تمسک به آن تاریخ معنادار می‌شود. چنانکه پیش از این نیز در جای خود گفته شد او هم در مقام بیان مراد عینی خود از ملکوت خدا و هم در برقراری ارتباط میان آن با ابهام‌های تاریخ، توفیق چندانی نداشت.

#### پی‌نوشتها

- 1 . Paol Tillich
- 2 . Brandenburg
- 3 . Breslau
- 4 . Socialist Decision
- 5 . The Religious Situation
- 6 . Intrepretation of History
- 7 . The Protestant Era
- ۸. مراد فرهادپور، ترجمه و انتشارات علمی و فرهنگی آن را منتشر کرده است.
- ۹. با ترجمه فارسی حسین نوروزی از انتشارات حکمت (۱۳۷۵) منتشر شده است.
- ۱۰. با ترجمه فارسی مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد از انتشارات طرح نو (۱۳۷۶) منتشر شده است.

