

بررسی و نقد معنای ایمان، شجاعت و شک وجودی در اندیشه تیلیش

آروین آزرگین^۱ - غلامحسین توکلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۳

چکیده

پل تیلیش، یکی از تأثیرگذارترین متکلمان و فیلسوفان دین در قرن بیستم، در تعریفی نو و چالش برانگیز از ایمان، آن را حالت دل‌بستگی نهایی انسان دانست. چنین ایمانی شامل مؤلفه ذاتی شک است که این فیلسوف گاه از آن به «شک وجودی» یاد می‌کند. یگانه راهی که تیلیش برای غلبه بر این تردید بنیادین سراغ دارد، شجاعت است. انسان مؤمن، به‌رغم عواملی که هستی، ارزش‌ها و معنای زندگی‌اش را تهدید می‌کند، می‌تواند با فضیلت شجاعت، بر تردیدها فائق آید. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن تشریح پیوند محکمی که میان عناصر سه‌گانه ایمان، شک و شجاعت وجود دارد، برداشتی از مفهوم شک وجودی در اندیشه تیلیش ارائه گردد. شکی که به تعبیر ما، از دل همه‌ساحات وجودی درونی آدمی، از جمله ساحت شناختی باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، و ساحت خواست‌ها، برمی‌خیزد و با اضطرابی که ایجاد می‌کند، تمام وجود انسان را مورد هجوم بی‌پروای خویش قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: تیلیش، ایمان، شک وجودی، شجاعت، دل‌بستگی نهایی

Faith, Courage and Existential Doubt in Tillich Thought: a Study and Criticism

Arvin Azargin - Gholamhossein Tavacoly

Abstract

Paul Tillich who is one the most impressive theologians and philosophers of religion of the twentieth century, propounded a new and challenging concept of faith as the state of being ultimately concerned. Such a faith inherently consists of the element of doubt or in Tillich's term "existential doubt". The only remedy Tillich could prescribe to conquer this radical incertitude, is the courage. Notwithstanding all issues that threaten the being, values and meaning of human life, the man of faith practicing the virtue of courage could overcome these doubts. In this essay, we are determined to elucidate the vigorous connection between triad elements of faith, doubt and courage. Furthermore we put forward an interpretation of the existential doubt in Tillich thinking. That is a doubt emerges through all human existential regions including cognitive region of beliefs, emotions and wants, causing an anxiety that assaults heedlessly the whole existence of the person.

Keywords: Tillich, Faith, Existential Doubt, Courage, Ultimate Concern

۱. دکتری رشته فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، آدرس الکترونیک: avn_azargin@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: tavacoly@yahoo.com

۱. مقدمه

پل تیلیش اندیشه خدا را در ذهن انسان امروزی متحول ساخت و بر الاهیات جدید تأثیری عمیق گذاشت. نکته ارزشمند اینکه به گفته برخی از شاگردان تیلیش، تجربه‌های شخصی و زیسته او حتی در انتزاعی‌ترین نوشته‌هایش نیز نقش داشته‌اند.^۱ تیلیش به نحوی وارث نگرش ایده‌آلیسم آلمانی بود و فلسفه او با نفوذی که پدیدارشناسی هوسرل در آن دوران داشت، به گونه‌ای از فلسفه روح تبدیل شد.^۲ برخی او را بنیان‌گذار یک خط مشی فکری جدید در الاهیات می‌دانند و عقیده دارند که اگرچه تیلیش مرهون متفکران بزرگی بوده است، اما دنباله‌رو هیچ یک از آنان نیست.^۳ به هر صورت، اندیشه برآمده از تعامل دیالکتیکی با تجربه زیسته که در آثار تیلیش هم نمایان است، عاملی است که یک فیلسوف را از رایانه پردازشگر، کتاب سخنگو یا مقلد محض متمایز می‌کند.

در این مقاله، بر آنیم تا با بررسی مفاهیم ایمان، شجاعت و شک در اندیشه تیلیش، تا حد امکان، بر دشواری و ابهامی که در نوشته‌های او مشهود است، چیره شده، پیوند وثیقی را که میان این سه عنصر محوری وجود دارد نشان دهیم. نیز ضمن نقد مواضع تیلیش، بکوشیم فهمی از اصطلاح کمتر مورد توجه قرار گرفته «شک وجودی» به دست آوریم.

۲. ایمان

تیلیش در مقدمه کتاب *پویایی ایمان*، که به طور خاص به تشریح منظور خود از ایمان پرداخته است، اذعان می‌دارد که در زبان دینی و مورد استفاده عامه، به ندرت کلمه‌ای وجود دارد که به اندازه واژه «ایمان» مورد سوء تعبیر، تحریف و تعریف‌های سوال‌برانگیز واقع شده باشد. این مساله، به اشتباهات و گمراهی‌ها، شکاکیت و تعصب دینی دامن زده و آدمی را واداشته تا دین اصیل را به کنار نهاده و به جانشین‌های آن بگردد. لکن طرد ایمان به سختی ممکن است و باید

۱. توماس، ۱۳۹۳: ۳-۸۹، ۸۵، ۱۰-۱۶؛ Manning, 2009: XV, 3-16

2. Manning, 2009: 185

3. Weigel, 1965: 35

این عامل شفافبخش، پیش از هر چیز، خودش به روشنی تعریف شده و شفا یابد. بدین سان، تیلیش هدف خود را تفسیر دوباره واژه ایمان و زدودن دلالت‌های نادرست آن بیان می‌کند.^۱

تیلیش در تعریفی بنیادین و متفاوت، ایمان را حالت «دلبستگی نهایی»^۲ انسان می‌داند. انسان همانند جانداران دیگر، دلبستگی‌های فراوانی دارد، مانند غذا، سرپناه و غیره. اما برخلاف آن‌ها، از دلبستگی‌های معنوی نیز برخوردار است. دلبستگی و خواست نهایی آن است که انسان را به طور کامل تسلیم خویش کرده و به او نوید تحقق کامل دهد، به طوری که خواسته‌های دیگر وی را تحت تاثیر قرار داده یا حتی طرد یا قربانی کند. چون دلبستگی نهایی می‌تواند دچار تغییر شود، ایمان نیز خصلت پویایی دارد. تیلیش به سرعت و بی‌پروا، ملی‌گرایی افراطی را، به عنوان یکی از مصادیق ایمانی که تعریف کرده، معرفی می‌کند. خدا یا متعلق این ایمان، ملت و ملیت است و البته اهریمنی بودنش محرز، اما ویژگی نویدبخش تحقق کامل و بی‌قید و شرطی^۳ را که از خصوصیات دلبستگی نهایی است، دارا می‌باشد. متعلق یا خدای دیگر ایمان، می‌تواند خدای عهد عتیق باشد که در سنت دینی اندیشیده می‌شود.^۴ متعلق دلبستگی نهایی، خواه راستین و به حقیقت غایی، خواه دروغین و غیرغایی، به خدای انسان تبدیل می‌شود. یعنی انسان فقط به آن چه خدای اوست می‌تواند دلبستگی واپسین داشته باشد. نمونه بارز دیگر متعلق ایمان، ثروت، موفقیت و منزلت اجتماعی است که چونان دلبستگی نهایی لحاظ شده، تسلیم نامشروط به قوانین خود را طلب کرده و روابط سالم انسانی و اخلاق را به پای خویش سر می‌برد. تهی بودن چنین ایمان نابجایی، وقتی نوید خود را تحقق می‌بخشد، آشکار می‌گردد.^۵

ایمان، عمل کل شخصیت است. یعنی همه ساحات وجودی شخص، اعم از عقلانی و غیرعقلانی^۶، خودآگاه و ناخودآگاه، روح و نفس و بدن، در عمل ایمان اتحاد می‌یابند. اما عمل ناشی از ایمان، اجباری نیست، بلکه آزادانه است. ایمان ویژگی‌های عقلانی و غیرعقلانی را در

۱. تیلیش، ۱۳۷۵: ۱۵.

2. ultimate concern

3. unconditional

۴. همان: ۱۶-۱۷.

۵. همان: ۱۸-۱۹.

6. non rational

برمی‌گیرد، اما با هیچ کدام از آن‌ها یکی نیست. مولفه‌های ایمان قوه شناخت، هیجان و خواست است که در عین اتحاد با یکدیگر تعارض دارند. بیشتر تحریف‌های معنای ایمان، ناشی از فروکاستن آن به یکی از این کارکردهای نفسانی است. بدین‌سان، دل‌بستگی واپسین، عامل محوری منسجم‌کننده و یکپارچه‌گر شخصیت است. فردی که به طور کامل از این محوریت محروم گردد، انسان بودن خویش را می‌بازد و شخصیتش فرومی‌پاشد. بنابراین هیچ انسانی نیست که بدون دل‌بستگی نهایی یا بدون ایمان باشد.^۱

تیلش تعریف مشهور خود یعنی دل‌بستگی نهایی را جنبه صوری یا ذهنی ایمان می‌داند، که از محتوا یا جنبه عینی ایمان متمایز است. هیچ ایمانی بدون محتوا نیست. اما ملاک ارزش‌گذاری محتوا چیست؟ در عباراتی که به روشنی تشریح نشده، با تعبیری ظاهراً عرفانی، بیان می‌گردد که در تجربه امر واپسینی و نامشروط، شاکله متعارف عالم-معلوم^۲ ناپدید می‌شود. منشاء عمل ایمان به منزله هر دوی عالم و معلوم و فراتر از آن‌ها حضور دارد و این ویژگی یک معیار تشخیص برای تمایز امر نهایی صادق از کاذب است. اموری مانند ملت یا موفقیت، از جدایی عالم-معلوم فراتر نرفته و با علوم متعارف می‌توان به آن‌ها دست یافت. همچنین ایمان نادرست یا بت‌پرستانه، به ناچار منجر به «یأس وجودی» می‌گردد.^۳

اگر ایمان به منزله حالت دل‌بستگی نهایی لحاظ شود، تعارض عقل و ایمان ضروری نیست. عقلی که با ایمان تضاد ندارد، عقل ابزاری نیست که در روش علمی و سنجشگری فنی-منطقی کاربرد دارد و معطوف به وسائط است؛ بلکه عقلی است به مثابه ساختار معنادار ذهن که معطوف به غایات است و در امر شناخت، تجربه هنری و اخلاق کاربرد دارد. علم و ایمان، قدرت و به تعبیری حق مداخله در حوزه یکدیگر را ندارند. به این معنا، هر یک از عقل و ایمان، مستلزم دیگری است. ایمان تکامل عقل است، لیکن اگر با آن متعارض بود، به سلب انسانیت انسان می‌انجامید.^۴ در *الاهیات سیستماتیک* با تمایز میان دو عقل هستی‌شناختی^۵ و ابزاری^۱ مواجه

۱. همان: ۱۹-۲۳ و ۱۱۹-۱۲۱

2. subject-object

۳. همان: ۲۶-۲۸

۴. همان: ۸۹-۹۶

5. ontological

می‌شویم. عقل هستی‌شناختی از پارمنیدس تا هگل مسلط بود و ذهن را یاری می‌داد تا واقعیت را درک کرده و تغییر دهد. این عقل علاوه بر کارکردهای شناختی، کارکردهای زیبایی‌شناختی هم داشت و حیات عاطفی انسان هم با آن ناسازگار نبود. اما با فروپاشی ایده‌آلیسم آلمانی و تفوق تجربه‌گرایی انگلیسی، عقل ابزاری چیره و به «قوه استدلال» فروکاسته شد. این فروکاست، انسانیت را از انسان سلب می‌کند. عقل موید خداوند نیز از گونه نخست است.^۲ با هیچ گونه‌ای از حقایق علمی، تاریخی و فلسفی نمی‌شود درباره حقیقت ایمان داوری کرد. برای سنجش ایمان باید دو رویکرد ذهنی و عینی را در نظر گرفت. یعنی ایمانی درست است که به طور کامل دلبستگی نهایی مومن را متجلی سازد؛ همچنین متعلق آن به راستی واپسین و غایی باشد.^۳

ایمان یک حالت وجودی است که در موجود متناهی پدید می‌آید و میل به آن دارد تا او را به امر نامتناهی واصل کند. تیلیش یقین دارد در ارتقای روح از متناهی به نامتناهی، ایمان همچنان حضور دارد و نهایت این تعالی به وحدت روح با بنیان هستی منتهی می‌شود. به این صورت، مفهوم ایمان فراتر از دیدگاه‌های متداول است. «ایمان همان حالت دچار آمدن در پنجه قدرت وجود است» و تجربه این قدرت.^۴ اما ایمان مطلق، درست یا غیرت پرستانه، گرفتار آمدن در پنجه خدایی متعالی از خدای ادیان است.^۵ از آن جا که، فقط آن چه بنیان [واقعی] وجود و معنای [هستی] ماست، باید دلبستگی غایی ما باشد، ایمان را می‌توان دلبستگی انسان به وجود خویش دانست، به نحوی که وی را تا بیشترین حد ممکن، با پرسش‌های وجودی «از کجا» [آمده‌ام] و «به کجا» [خواهم رفت] مواجه می‌کند.^۶

1. technical

۲. تیلیش، ۱۳۸۱، ج: ۱، ۱۱۶-۱۱۸

۳. تیلیش، ۱۳۷۵: ۱۰۹

۴. تیلیش، ۱۳۶۶: ۲۱۶

۵. همان: ۲۳۳

6. Tillich, 1955:376

۳. شجاعت

تیلش در کتاب شجاعت بودن، به طور ویژه به مفهوم شجاعت و نقش کلیدی آن در تفکر خود می‌پردازد. او گفتگوی افلاطونی را در تعریف شجاعت بی‌نتیجه می‌داند؛ زیرا به زعم سقراط، اگر قرار باشد تعریف پایانی محاوره لآخس از شجاعت را مبنی بر «معرفت نسبت به آن چه باید از آن ترسید و آن چه نباید از آن ترسید» بپذیریم، ناگزیر باید به همه خوبی‌ها و بدی‌ها عالم بود. یعنی شجاعت مسبوق به معرفت از انسان، جهان و ارزش‌ها، و مبتنی بر اخلاق و هستی‌شناسی است؛ و این ممکن نیست. با این همه، تیلش دست از تلاش برنمی‌دارد و ادعا می‌کند شجاعت بودن «آن عمل اخلاقی است که آدمی با آن وجود خویش را تایید می‌کند، به‌رغم آن عناصری از هستی‌اش که با تایید نفس ذاتی او درستیزند»^۱. به عبارت دیگر، شجاعت، آن است که انسان با آن که می‌داند به لحاظ محدودیت‌های ذاتی‌اش، عواملی هستی او را به مخاطره می‌افکنند، تسلیم نشده و به زندگی ادامه می‌دهد.

عدم انسان را از دو سو تهدید می‌کند. از جهت وجودی با مرگ و از جهت معنوی با بی‌معنایی و سست‌بنیانی ارزش‌ها. تاییدی که انسان انجام می‌دهد، باید شامل هر دو جنبه وجودی و معنوی و با لحاظ ویژگی «به‌رغم»^۲ باشد^۳. شجاعت بودن که با وجود این شرایط، موید نفس است، فعل نیروی حیات است و تقویت نیروی حیات، منجر به تقویت آن می‌شود. نیروی حیات ریشه در تمامیت وجودی آدمی دارد و از اموری مانند زبان، خلاقیت، زندگی معنوی و امر غایی جدا نیست. نیروی حیات در روح جای دارد. این در حالی است که جامعه غربی با رویکرد مفهومی کردن^۴ زندگی معنوی، واژه روح را کنار نهاد و آن را با واژگان «ذهن» یا «قوه تفکر» جایگزین کرد. بدین سان یک نیروی زیستی روان‌شناختی جای نیروی حیات روحانی را گرفت و این پیامدی نامطلوب بود^۵.

۱. تیلش، ۱۳۶۶: ۳۶-۳۷

2. in spite of

۳. همان: ۸۷-۸۸

4. intellectualization

۵. همان: ۱۱۹ و ۱۲۲

تیلش در این کتاب نیز همچنان دلبستگی اش را به برداشت خود از ایمان نشان می‌دهد. او می‌کوشد تا با تحلیل شجاعت به منزله یک فضیلت، تفسیر نوین خود را از ایمان بیان دارد. وی مرگ سقراط را نمادی از شجاعت می‌داند، که همزمان موید زندگی و مرگ بود. حرکت قهرمانانه سقراط، تصور معمول از شجاعت را دگرگون ساخت. شجاعت سقراطی و رواقی، نمایان‌گر پیوند درونی ترس مرگ و ترس زندگی و نیز شجاعت مرگ و شجاعت زندگی است.^۱

هستی آدمی در انزوا و گریز از جامعه معنایی ندارد. بودن او، توامان بر «خود بودن» و «از دیگران بودن» و مشارکت دلالت دارد. بنابراین شجاعت بودن شامل دو مولفه شجاعت خود بودن و شجاعت از دیگران بودن می‌شود.^۲ اگر در زندگی انسان مشارکت غالب باشد، رابطه انسان با وجود کیفیت عرفانی پیدا می‌کند. چنانچه فردیت مسلط باشد، رابطه کیفیتی شخصی می‌یابد. اما اگر هر دو قطب لحاظ شود و تعالی یابد، رابطه با وجود کیفیت ایمانی به خود خواهد گرفت.^۳ شکل ناموجهی از روان‌شناسی ایمان، می‌کوشد آن را ناشی از ترس بداند.^۴ تیلش شجاعت را مولفه‌ای از ایمان می‌داند که پذیرای شک ذاتی ایمان می‌شود. خصلت پویایی ایمان، خود را در شجاعت پذیرش همین عدم قطعیت نشان می‌دهد. شجاعت، عمل فاعل در تایید نفس متهورانه وجود خویش است، به‌رغم نیروهای «عدم» که در امورمتناهی هست. پس شجاعت و جسارت با تردید و امکان شکست آمیخته است و در هر عمل ایمانی حضور دارد. ایمان، بزرگ‌ترین مخاطره‌ای است که ممکن است انسان انجام دهد، زیرا در صورت شکست، معنای زندگی او فرومی‌پاشد. ایمان مستلزم شجاعت است و بدین سبب می‌تواند شکست خویش را در بر داشته باشد. به تعبیر دیگر، «دلبستگی نهایی، خطر نهایی و شجاعت نهایی است».^۵ ایمان

۱. همان: ۴۶.

۲. همان: ۱۳۱.

۳. همان: ۲۰۰-۲۱۰.

۴. تیلش، ۱۳۷۵: ۲۳.

۵. همان: ۳۲-۳۴.

تنها از طریق شجاعت تایید نفس و عنصر «به‌رغم» ذاتی که در حالت دل‌بستگی نهایی وجود دارد، حاصل می‌شود.^۱

تیلش در کتاب *الاهیات فرهنگ*، اصل شجاعت را به گونه‌ای دیگر و این بار از مفهوم عشق استنتاج می‌کند. وی نامشروطی امر اخلاقی را منوط به وابستگی آن به مرجعیت درونی می‌داند و اعتبار هرگونه مرجعیت خارجی، حتی خدا را رد می‌کند. عشق، اخلاق مبتنی بر مرجعیت [خارجی] را به اخلاق خطرپذیری تبدیل می‌کند. چون عشق خلاق است و خلاقیت هم مستلزم خطرپذیری، پس عشق مستلزم شجاعت است.^۲

۴. شک

تیلش مصر است که هر عمل ایمان حاوی تصدیق شناختی^۳ است، اما این تصدیق، حاصل فرایند مستقل پژوهش نیست، بلکه عنصر تفکیک‌ناپذیر در کل عمل پذیرش و تسلیم است.^۴ ایمان، تا جایی که به منزله تجربه امر قدسی باشد، یقینی است. اما از آن جهت که موجود متناهی، امر نامتناهی را ادراک می‌کند، غیریقینی است. عنصر غیریقینی، برطرف نشدنی است و باید به وسیله عنصر شجاعت که آن هم در ایمان حضور دارد، پذیرفته شود. پس ایمان هم حاوی عنصری از آگاهی بی‌واسطه یقینی و هم عنصری از شک است. تیلش میان امر واپسین و اشتیاق به سوی امر نامتناهی از یک سو و محتوای دل‌بستگی واپسین از سوی دیگر تفکیکی ظریف و تا حدی مبهم انجام می‌دهد. یقینی که نسبت به امر نهایی و اشتیاق به نامتناهی وجود دارد، مانند یقین نفس به خویشتن، بی‌واسطه و مافوق شک است. ولی متعلق دل‌بستگی نهایی، خواه ملت یا موفقیت باشد، خواه خدا، بدون آگاهی بی‌واسطه، غیریقینی و واجد خطرپذیری است. وجود عنصر شک، با تعریف ایمان ارتباط دارد. چرا که تیلش معتقد است اگر ایمان به‌سان باور صادق تعریف شود، آن وقت شک با عمل ایمان ناسازگار است، اما اگر ایمان را

۱. همان: ۳۷.

2. Tillich, 1959:136,145

3. cognitive affirmation

۴. تیلش، ۱۳۷۵: ۲۳.

دل‌بستگی نهایی بدانیم، وجود شک ضرورت می‌یابد^۱. بنابراین، ایمان و شک ذاتاً تناقض ندارند و این ایمان را از اموری چون گواه منطقی، احتمال مندرج در علوم و مرجعیت‌گرایی غیر قابل‌منزاعه متمایز می‌سازد. ایمان هم آگاهی بی‌واسطه از امری نامشروط را دربرمی‌گیرد و هم شجاعت پذیرش خطر عدم قطعیت آن را. ایمان، «آری» می‌گوید، به رغم «ه» ای که در اضطراب مضمراست، و هیچ دژی را که در برابر آماج تردید، خلل ناپذیر باشد، بنا نمی‌کند. گرچه ایمانی که دچار تحریف روان‌نژندانه باشد، چنین خواهد کرد^۲.

شک نه تنها در ایمان، بلکه در وجود انسان نیز امری ذاتی است. زیرا آدمی موجودی متناهی و ممکن‌الوجود است که قائم بالذات نیست و تناهی شامل شک است. تردید و ناامنی حاصل از این واقعیت، در روابط شخصی، احساسات مبهم، خطر نهفته در هر تصمیم‌گیری و شک معطوف به هستی جهان و خویشتن رخ می‌نماید. اگر انسان در حالت بیگانگی (از خویشتن، دیگران و میدا هستی) شرایط خطیر خود را نپذیرد، چه بسا راهش به سوی دل‌بستگی نهایی بسته شود، آن‌گاه دچار یأس گردد و از پذیرش هرگونه حقیقت متناهی امتناع ورزد. در این صورت، شک مطلق پدید می‌آید. او شاید برای اجتناب از یأس بکوشد تا امنیت یا یقین متناهی را مطلق سازد. مدافعاتی که به این منظور انجام می‌دهد، می‌توانند ناخوشایند، جزمی یا نادرست باشند و همگی این‌ها مخرب‌اند. زیرا در تناهی، امنیت و یقین نمی‌توان جست^۳.

تیلیش شک نهفته در ایمان را نه از نوع شک روش‌شناختی^۴ علوم تجربی می‌داند و نه از نوع شک شکاکانه. شک روش‌شناختی ناشی از خود نظریه علمی است که بنیاد کار پژوهش قرار می‌گیرد، ولی به هر حال دانشمند به جهت پیشبرد کار و مصلحت عملی، نظریه را معتبر می‌داند. شک شکاکانه به همه باورهای آدمی، از جمله عقاید جازم دینی حمله می‌برد. یأس شکاک، نشان از دل‌بستگی عمیق او به حقیقت دارد و این خود، نشانی از ایمان است. چون انسان به طور ذاتی دل‌بسته وجود خویشتن است، در نهایت از یأس یا کلبی مذهبی ناشی از شک می‌گریزد و

۱. همان: ۳۲-۳۴

2. Tillich, 1955:379

۳. تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۶-۱۰۷، Olson, 1989:6

4. methodological doubt

بنابراین چنین شکاکیتی گذراست. لیکن، شک ایمان، نه به سان گونه روش شناختی پایدار است و نه مانند شک شکاک گذرا. شک مضمر در ایمان، شک وجودی است. این شک از تزلزل و ناامنی هر حقیقت وجودی آگاه است و آن را می‌پذیرد. همین شک است که ناخوشی روانی اضطراب را کماکان باقی می‌گذارد. چنان که تیلیش معتقد است، دین‌داران به اشتباه اضطراب را [فقط] ناشی از بی‌ایمانی می‌دانند.^۱ با این همه، او خود واقف است که وارد ساختن شک به ساحت ایمان، مناقشه‌برانگیز است و تردید دارد که مومنان و کلیسا این مفهوم را به رسمیت بشناسند.^۲

شک ذاتی وجود انسان، هم در نوع روش شناختی حضور دارد و هم در تردید انسان نسبت به نفس خویشتن، جهان و معناداری آن.^۳ این فیلسوف، در جایی دیگر، شک ایمانی (وجودی) را بیشتر شبیه شک روش شناختی دکارتی می‌داند که منجر به طرح پرسش‌های منظم و هدفمند می‌گردد. شکی که تهدیدکننده حیات معنوی است، شک تام است، نه شک دکارتی. شک تام به یأس وجودی می‌انجامد. لیکن انسان می‌تواند، بدون کنار گذاشتن عقایدش، اجتناب‌ناپذیری شک [غیرتام] را با شجاعت بپذیرد. انسان حتی ممکن است برای اجتناب از خطر شک و پرسش، به دامان مرجعیت بگریزد.^۴ به جز عامل تناهی، علت دیگری نیز برای شک وجودی مطرح است. معرفت کامل مستلزم عشق به تمام و کمال است. معرفت ابدی و اصیل با عشق پیوند دارد و خدا به این دلیل انسان را خوب می‌شناسد که عاشق اوست.^۵ پس شاید بتوان گفت که چون انسان ظاهراً نمی‌تواند همانند خدا عشق بورزد، نسبت به او هم نمی‌تواند معرفت تمام حاصل کند.

علاوه بر تفکیک میان انواع شک، تیلیش میان یقین حاصل از شناخت و یقین ایمانی تمایز می‌نهد. او تنها دو نوع شناخت را بدیهی و یقینی می‌داند. یکی ادراک حسی بی‌واسطه (مانند

۱. تیلیش، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۸

۲. همان: ۳۹ و ۴۴

۳. تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۶

۴. تیلیش، ۱۳۶۶: ۸۵-۸۶

5. Tillich, 1953: 109

ادراک رنگ‌ها) و دیگری نتایج حاصل از قواعد منطق و ریاضی. اما یکی از بدترین خطاهای الاهیات و دین عامه این است که با طرح گزاره‌هایی که با ساختار واقعیت متعارض‌اند، چنین یقینی را جستجو می‌کنند. این خطا ناشی از خلط باور با ایمان [یا یکی دانستن آن‌ها] است. شناخت واقعیت هرگز یقینی و بدیهی نیست و فرایند آن فقط با شناخت تام پایان می‌پذیرد که تنها از آن خداوند است. اما یقین ایمان، «وجودی» است، یعنی [نه فقط ساحت باورها و شناخت که] کل وجود شخص را درگیر می‌کند.^۱ انسان همواره به متعلق دل‌بستگی غایی خویش نزدیک و از آن دور می‌شود. او گاه با متعلق مشارکت می‌ورزد و گاه از آن منفک می‌شود. مشارکت، مایه یقین است و انفکاک منجر به شک می‌گردد. پس آدمی در بازه میان شک و یقین در نوسان است.^۲

نکته قابل تامل که برای اغلب الاهی‌دانان و دین‌داران تحمل‌ناپذیر می‌نماید، این است که، تبلیغ به مثابه یک الاهی‌دان و فیلسوف خدا‌باور، هیچ برهان معتبری برای جاودانگی نفس و حتی اثبات وجود باری سراغ ندارد. با این حال، او در عوض استدلال و اثبات، تایید و تصدیق را می‌جوید. وی مدعی است که اعمالی برخاسته از شجاعت وجود دارد، که انسان از آن طریق قدرت وجود را دانسته یا ندانسته تایید می‌کند. در نگاه او، الحاد مساله‌ای وجودی است، نه نظری.^۳ تبلیغ به نقد عقل محض کانت اشاره دارد که نشان می‌دهد عقل انسان نمی‌تواند واقعیت فی‌نفسه را درک کند. وجودشناسی بر معرفت‌شناسی مقدم است و نباید بنیاد نظام فلسفی یا کلامی را بر معرفت‌شناسی قرار داد.^۴

تبلیغ وقتی در الاهیات سیستماتیک براهین اثبات خدا را مورد نقد و مذاقه قرار می‌دهد، با عبارات تکان‌دهنده‌ای، گویی تکلیف‌خواننده را روشن می‌کند: «خدا وجود ندارد!]. او صرف‌الوجودی ورای ذات و وجود است. به این دلیل احتجاج در مورد وجود خدا به معنای انکار اوست.» وی که گویی به نگرش کانت نظر دارد، مدعی است ادله وجود خدا را نه می‌توان برهان دانست و نه دلیل. آن‌ها فقط بیان‌گر پرسش خدا هستند و هر پاسخی که ارائه می‌دهند،

۱. تبلیغ، ۱۳۷۵: ۴۹-۵۰

۲. همان: ۱۱۴

۳. تبلیغ، ۱۳۶۶: ۷۸ و ۲۲۵-۲۲۸

۴. تبلیغ، ۱۳۸۱: ج۱، ۱۱۵ و ۱۲۸

نادرست است. بدین سان، الاهیات می‌بایست ویژگی استدلالی را از حیطة این براهین بزداید.^۱ او حتی در ادامه، تلاش می‌کند که برهان اخلاقی کانت را نیز بی‌اعتبار کند، به طوری که مدعی می‌شود، خیر محض بر وجود موجود متعالی دلالت ندارد.^۲

با این همه، با نظرداشت این که عقل مطلوب تیلیش، نه عقل ابزاری، که عقل هستی‌شناختی است، باور به خدا امری غیرعقلانی نیست. در الاهیات او، به موازات این دو نوع عقل، دو گونه شناخت هم معرفی می‌شود: شناخت کنترل‌کننده^۳ و شناخت پذیرنده^۴. در شناخت کنترل‌کننده، عالم، معلوم جدای از خویشتن را به شیء بدل می‌سازد و قالب‌های ذهنی خود را به آن تحمیل می‌کند. اما در شناخت پذیرنده، میان عالم و معلوم اتحاد هست. در این گونه از شناخت، عنصر عاطفی نیز حضور دارد، که باعث اتحاد می‌گردد. عاطفه ابزار شناخت است، لیکن محتوای شناخت همچنان عقلانی و تحقیق‌پذیر باقی می‌ماند. شناخت کنترل‌کننده یقین‌بخش است، ولی اهمیت غایی ندارد، در حالی که شناخت پذیرنده دارای اهمیت غایی است، اما نمی‌تواند یقین‌بخش باشد.^۵

۵. نقد و بررسی

ایمان در نگاه تیلیش اعم از دینی و غیردینی و در مرحله تعریف و از لحاظ صوری فارغ از ارزش‌گذاری محتواست. این نگرش، ایمان را به سان یک حالت و وضعیت وجودی می‌داند که با علاقه تیلیش به فلسفه وجودی نیز سازگار است. چنین ایمانی از هیچ یک از ابعاد وجودی آدمی، خواه آگاه یا ناخودآگاه، باورهای خردپذیر یا خردگریز، هیجانان و خواست‌ها، غفلت نمی‌ورزد و عناصر متعارض را آشتی می‌دهد. تیلیش توجه خاصی به عمل ایمانی دارد. بر مبنای روان‌شناسی انگیزش^۶ می‌شود توضیح داد که چگونه ایمان به منزله یک حالت وجودی که باورها، هیجانان و

۱. همان: ۲۷۷

۲. همان: ۲۸۰

3. controlling knowledge

4. receiving knowledge

۵. همان: ۱۴۸-۱۵۸

۶. ریو، ۱۳۸۹: ۷

خواست‌های متعدد را تا حد امکان هماهنگ و به سوی یک امر واحد معطوف می‌دارد، انگیزشی نیرومند حاصل می‌کند که عمل متناظر با خود را پدید می‌آورد. این گواه خوبی است برای این که ایمان می‌تواند از فاصله میان نظر و عمل بکاهد.^۱

نگاه به ایمان به منزله گرفتار آمدن در پنجه قدرت وجود، در پویایی ایمان و پیش‌تر در شجاعت بودن مطرح شده است و در این امر گویی بیشتر بر جنبه کنش‌پذیری ایمان تاکید می‌شود تا بر جنبه کنش‌گری آن. اما به هر صورت، این نگرش با تعریف بعدی و شهره‌تیلش در پویایی ایمان تعارض و منافات ندارد. این نشان می‌دهد که تیلش به هر دو جنبه انفعال و فعالیت در ایمان توجه کرده است. چنان‌که تجربه‌های معمول و آموزه‌های دینی هم به ما نشان می‌دهند که زندگی، آمیزه‌ای شگفت‌انگیز است از کنش‌گری و کنش‌پذیری، جهد و تلاش و فعالیت و در عین حال تسلیم و رضا در برابر سرنوشت یا خواست الاهی.

در اندیشه تیلش، ارتباط محکمی میان رئوس مثلث ایمان، شک و شجاعت برقرار است. وی که در صدد احیای سنت مرده ایمان است، نه می‌تواند شجاعت را به جای ایمان قرار دهد و نه ایمان را بدون شجاعت توصیف کند.^۲ شجاعت بودن بیانی است از ایمان و معنای ایمان باید از طریق «شجاعت ایمان» فهمیده شود. در واقع قدرت تایید نفس به‌رغم عدم، در شجاعت بودن، قدرت وجود است و ایمان تجربه این قدرت^۳. تیلش ایمان به خدای قادر مطلق را راهی برای غلبه بر تهدید عدم می‌داند. در نگاه او، ورد «خدای مطلق قادر» تجربه پیروزی بر تهدید عدم و تصدیق شجاعت‌آمیز وجود را بیان می‌کند. لیکن در این ورد، نه تناهی و نه اضطراب ناپدید نمی‌شوند، بلکه به درون نامتناهی و شجاعت سوق می‌یابند.^۴ او در *الاهیات سیستماتیک*، عنصر «به‌رغم» و شک نهفته در ایمان و شجاعت را به گونه‌ای ظاهراً متفاوت تعبیر کرده و شجاعت مؤمن را در این می‌داند که بپذیرد به‌رغم گناه، بیگانگی و ناامیدی، می‌تواند با خداوند آشتی کند و مقبول درگاه او

۱. سید محمد اکبریان، نقش ایمان را در رفع شکاف میان نظر و عمل، از منظری دیگر بررسی کرده است (اکبریان، ۱۳۹۱).

۲. تیلش، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۷

۳. تیلش، ۱۳۶۶: ۲۱۶

۴. تیلش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۶۰

گردد^۱. پس از یک سو، چون ایمان همراه با قطعیت و تهی از شک وجود ندارد، مستلزم شجاعت است و از سوی دیگر، چون ایمان فارغ از فضیلت شجاعت بی‌ارزش است، شک باید در ایمان حضور داشته باشد.

تیلش میان ایمان و تجربه عرفانی تمایز می‌نهد. در تجربه عرفانی فاصله میان امر متناهی و نامتناهی از میان می‌رود و بنابراین تردید، خطر کردن و شجاعت بی‌معنا می‌شود. اما در ایمان، فاصله میان متناهی و نامتناهی همواره برقرار است. این مایه اجتناب‌ناپذیری شک است. بدین سان، حتی در حالت کمال و تعالی ایمان نیز، تردید و شجاعت زدوده نمی‌شوند^۲.

توجه تیلش به منزله یک اندیشمند اگزیستانسیالیست به مساله شجاعت، طبیعی و البته ارزشمند است. چنین می‌نماید که هیچ چیزی در زندگی آدمی قطعیت کامل ندارد. از ساده‌ترین مسائل زندگی گرفته تا پیچیده‌ترین معماهای فلسفی مثل براهین اثبات نفس، جهان خارج و خدا. گویی قطعی‌ترین رخدادی که انتظار ما را می‌کشد، مرگ است و چه بسا این مرگ دریچه‌ای باشد به نیستی. بدین سان و با لحاظ تمامی این خطرها که امری ذاتی در جان و جهان است، زیستن اصیل، شهامت و شجاعت می‌طلبد. و همین است که شجاعت را در نگاه فیلسوفان، نه فقط در میدان جنگ که در عرصه زندگی نیز به یک فضیلت بدل کرده است. با این حال، شجاعت بودن در نگاه تیلش، صرفاً شجاعت زندگی نیست، بلکه شجاعت مرگ را نیز شامل می‌شود. به عبارتی، گویی وی بودن را اعم از زندگی زمینی و فرازمینی، مردن و چگونه مردن را پاره‌ای اساسی از حیات و شجاعت را تصدیق توامان مرگ و زندگی می‌داند.

این ادعا که خدا وجود ندارد، ظاهراً در کلام مسیحی سابقه داشته و دیونسیوس مجعول نیز آن را مطرح کرده است. برخی مفسران معتقدند، این که تیلش حمل وجود را بر خداوند جایز ندانسته و او را ورای ذات و وجود می‌شمرد؛ همچنین، هم تصدیق و هم انکار او را کفرآمیز می‌داند، ناشی از این دغدغه است که وی نمی‌خواهد خدا در سطح موجودات متناهی و امری زمانی-مکانی تلقی شود. عامه نباید گمان برند که می‌توانند به واسطه دعا یا شعائر دینی او را متاثر سازند. این

۱. تیلش، ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۳.

۲. تیلش، ۱۳۸۱، ج ۳، ۲۷۳-۲۷۴.

توهین به قدسیت الوهی است^۱. با این همه، ادعای تند تیلیش مبنی بر عدم وجود خدا، که البته تنها یک بار در آثار او مشاهده می‌شود، با بنیان فکری اش ناسازگار است. شایسته بود که تیلیش یا بر دیدگاه اصلی خود تاکید می‌ورزید که خدا، فراتر از خدای ادیان، ورای ذات و وجود و موجود، یا همان صرف الوجود است، یا توضیح می‌داد که وجود او ورای وجود به معنای مرسوم است^۲.

موضع تیلیش در قبال بی‌اعتباری براهین اثبات خدا مورد نقد و اعتراض عقل‌گرایان واقع شده است. برای نمونه، وین‌رایت ادعا کرد استدلال تیلیش در رد براهین وجود باری ناپسند است^۳. صالحی با تفسیری که از عقلانی بودن ایمان در اندیشه تیلیش دارد، او را در زمره ایمان‌گرایان غیرافراطی قرار داده و اشکالاتی را که متوجه ایمان‌گرایان است، به او نیز وارد می‌داند^۴. چنین نقدهایی با این ادعای برخی پژوهشگران^۵ سازگاری دارد که در نظام الاهیات تیلیش به معرفت‌شناسی (دست‌کم به معنای متداول آن) اهمیت زیادی داده نشده است. با این همه، مدافع می‌تواند در دفاع از موضع تیلیش چنین ابراز کند که معرفت‌شناسی او نه بر مبنای عقل مضیق ابزاری یا دکارتی، که بر اساس عقل هستی‌شناختی قرار دارد. این عقل به طور خاص به مسائلی از جمله غایتمندی و معنا توجه دارد و صرفاً به دنبال حصول یقین قطعی یا تصورات واضح و متمایز نیست.

اگر بخواهیم از راه تفسیر و تاویل آثار تیلیش، وی را روان‌کاوی کنیم، به نظر می‌رسد نگرانی، دغدغه و اضطراب اساسی اش، مساله تناهی و مرگ باشد و دستگاه فکری او با مفاهیم کلیدی خدا، ایمان، شک و شجاعت، همگی دست به دست هم می‌دهند تا او را برای سازگاری با یا غلبه نسبی بر اضطراب وجودی مرگ یاری رسانند. چنان‌که وی هستی‌شناسی شجاعت را با

1. Ross, 1975: 141-142, 150, 165

۲. مفهوم خدا در اندیشه تیلیش نیاز به بررسی مفصل دارد که موضوع اصلی این مقاله نیست. در این زمینه پژوهش‌هایی صورت گرفته است که خواننده می‌تواند به آن‌ها رجوع کند. برای مثال نگاه تیلیش به خدا، به منزله صرف الوجود، با نگاه ملاصدرا مقایسه شده است (نک: تورانی، ۱۳۸۹).

3. Wainwright, 1971

۴. صالحی، ۱۳۹۰: ۹۶

۵. نک: Grube, 1997: 67

هستی‌شناسی اضطراب درون‌پیوسته می‌داند و می‌گوید: «اضطراب، آگاهی وجودی از عدم است»^۱. او اذعان می‌دارد که اضطرابی که در هر گونه ترسی تجربه می‌شود، ریشه در مرگ‌هراسی دارد^۲. شارحان تیلیش نیز اهمیت مساله اضطراب را از نظر دور نداشته‌اند. چنان که برنبی سبب‌شناسی اضطراب را در نوشته‌های تیلیش مورد توجه قرار داده و بیان می‌کند که انسان از جهات گوناگون تحت محدودیت و ناامنی قرار دارد. او از یک سو اسیراموری مانند زمان، مکان و علیت است، و از سوی دیگر در کشاکش میان قطب‌های متضادی همچون فردیت و مشارکت، و آزادی و تقدیر واقع شده است. این سرگردانی‌ها و آگاهی از محدودیت‌ها مایه بروز اضطراب است^۳.

اشکالی که در سراسر آثار تیلیش به چشم می‌خورد این است که، او گاه برخلاف قاعده خود رفتار کرده، ایمان را نه به معنای عام و فارغ از ارزش محتوا، بلکه به منزله ایمان راستین می‌نگرد. مثلاً جایی که می‌گوید هر که به قلمرو ایمان وارد شود، به حریم مقدس زندگی پا گذاشته است. در نوشته‌هایش، هر جا با واژه ایمان مواجه می‌شویم، روشن نیست منظور ایمان صادق است یا کاذب.

نگرش بدیع تیلیش به مفهوم ایمان، به نظام الاهیات او گره خورده است. نظامی که تلفیقی است از مکتب ایده‌آلیسم آلمانی قرن نوزدهم و دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی قرن بیستم. اما دستگاه نوین الاهیات او حتی در میان خود مسیحیان نیز به جدل‌ها و مخالفت‌های فراوانی دامن زد. برای مثال، براون^۴ عقیده دارد که تیلیش «فلسفه مشکوکی را که اعتبار آن روشن نیست و دارای پایه‌های مستحکمی هم نیست، بر مسیحیت تحمیل می‌کند»^۵. از نظر براون، نگرش تیلیش تفاوت چندانی با «همه‌خدایی»^۶ ندارد و خدای او نمی‌تواند با انسان رابطه شخصی و

۱. تیلیش، ۱۳۶۶: ۷۱.

۲. همان: ۷۴.

3. Burnaby, 1954:197

4. Colin Brown

۵. براون، ۱۳۷۵: ۲۰۲.

6. pantheism

صمیمانه برقرار کند. براون معتقد است که تیلیش به اصول موجود در عهد جدید توجهی نداشته و از تعالیم مربوط به تجسد، کفاره و رستاخیز عیسی به طور سطحی عبور کرده است.^۱

۵-۱. واکاوی مفهوم شک وجودی

برای فهم دقیق منظور تیلیش از شک، ابتدا باید انواع شک را از هم بازشناسیم. شک، یک حالت ذهنی است که حیث التفاتی دارد. یعنی درباره چیزی است. پذیرفتنی نیست که من بگویم: «احساس تردید و دودلی دارم» ولی اگر از من بپرسند: «در چه مورد احساس تردید داری؟» پاسخ بدهم: «در هیچ موردی! فقط تردید دارم». حیث التفاتی شک قابل بیان به شکل گزاره‌ای است. مثلاً «من شک دارم که الان ساعت سه باشد» و «من نسبت به زندگی پس از مرگ تردید دارم». اما این شک حاکی از آن است که من در حکم قطعی به اصل قضیه، یا نقیض آن تردید دارم. مثلاً هم جاودانگی و هم عدم جاودانگی را محتمل می‌دانم. حال باید نگاهی گذرا داشت به این که باورها چگونه پدید می‌آیند. روشن است که بسیاری از باورهای ما بر اساس قواعد منطقی-ریاضی و اصول تجربی ایجاد شده‌اند و ما (فارغ از سخت‌گیری‌های هیومی) این‌ها را به سان باورهای عقلانی یا معرفت‌شناختی می‌پذیریم. اما علاوه بر این، عوامل دیگری نیز در شکل‌گیری باور نقش دارند. چنان که علم روان‌شناسی نیز تصدیق می‌کند، هیجانان، عواطف و احساسات می‌توانند بر محتوا (اصل باور) و یا قوت باورهای فرد و همچنین مقاومت آن‌ها در برابر اصلاح، تاثیر بگذارند.^۲ باور حاصل از این عوامل، قطعیتی فراتر از گواه و دلایل معرفتی ایجاد می‌کند، اما احتمال خطا در آن مفروض است.^۳ پس عوامل معرفت‌شناختی و غیرمعرفت‌شناختی می‌توانند هر دو عامل باور به درستی و نادرستی یگ گزاره باشند. اگر در گزاره مشکوک، عامل شک، ضعف دلایل باشد، ما آن شک را معرفت‌شناختی، و اگر دیگر عوامل روان‌شناختی باشد، شک روان‌شناختی می‌نامیم. البته تردید می‌تواند برخاسته از هر دو عامل باشد و بنابراین شک معرفت‌شناختی و روان‌شناختی رابطه عموم و خصوص من وجه دارند.

۱. همان: ۲۰۲-۲۰۳

2. Frijda *et al.*, 2000:1

3. Mercer, 2010:3

نقطه مقابل شک، یقین است. یقین به سه نوع روانشناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی تقسیم می‌شود.^۱ باوری از لحاظ روانشناختی یقینی است که شخص در حد اعلا^۲ از درستی آن مطمئن باشد. یقین معرفت‌شناختی، باوری است که دارای بالاترین وضعیت معرفت‌شناختی ممکن باشد، که اغلب و نه لزوماً با یقین روانشناختی همراه است. یقین اخلاقی که در فلسفه دکارت معرفی شده، معطوف به اصولی است که به لحاظ اخلاق کاربردی یقینی و مسلم‌اند و می‌توان آن‌ها را با قاطعیت در زندگی روزمره به کار بست، ولی با این حال، می‌شود در آن‌ها شک کرد. در این جا، ما را با یقین اخلاقی کاری نیست و توجه خود را به یقین معرفت‌شناختی و روان‌شناختی معطوف می‌کنیم.

کلاین، معتقد است در یقین روان‌شناختی بر خلاف یقین مدلل^۳، قوت یقین فرد به یک گزاره، لزوماً با قوت گواهی که برای درستی آن دارد، متناسب نیست؛ چنان‌که عده‌ای ممکن است در مورد صحت گزاره‌ای، بر مبنای گواه ضعیف، ناکافی یا حتی خود-متناقض/احساس اطمینان داشته باشند.^۴ برخی پژوهشگران یقین معرفت‌شناختی یا مدلل مذکور را «قطعیت»^۵ نام نهاده و آن را ویژگی معطوف به گزاره‌ها می‌دانند؛ در حالی که، یقین روان‌شناختی، معادل «اطمینان»^۶ و یک حالت ذهنی است.^۷ بنابراین، یقین معرفت‌شناختی، مشاع و مشترک و مبتنی بر دلیل بوده و به ساختار روانی خاص فرد دارای یقین ربطی ندارد. به این صورت که اگر آن دلیل در اختیار هر کس که از عقل سالمی برخوردار است، قرار گیرد، کمابیش همان یقین را در او ایجاد می‌کند. عامل پیدایش چنین یقینی عقل است و ساحت‌های دیگر وجودی انسان، یعنی احساسات، عواطف، هیجان‌ات و خواست‌ها، اگر هم موثر باشند، تاثیرشان اندک است. این نگرش‌ها روشن می‌سازد که یقین انسان در مورد صحت یک گزاره، یا بر مبنای گواه و اصول معرفت‌شناختی است یا عوامل روان‌شناختی. پس می‌توان هر گونه یقین را ذیل دو نوع معرفت‌شناختی و روان‌شناختی دسته‌بندی کرد. یقین معرفت‌شناختی با فقدان یقین (شک) روان‌شناختی قابل

1. Reed, 2011

2. supremely

3. evidential certainty

4. Klein, 1981:128

5. certainty

6. Certitude

7. Cerf, 1953:520-521

جمع است. مثل ترس از خوابیدن در قبرستان با وجود یقین معرفت‌شناختی به بی‌آزار بودن مردگان؛ همچنین یقین روان‌شناختی با فقدان یقین (شک) معرفت‌شناختی قابل جمع است. مثل یقین یک مادر به این که فرزند او هیچ‌گاه مرتکب جنایت نمی‌شود. بنابراین، با نظر به موارد پیشین، ما مجموعه باورهای فرد را به دو بخش یقینی و مشکوک و هر یک از این دورا، به دو زیرمجموعه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی تقسیم می‌کنیم.

اکنون می‌توانیم به بررسی منظور تیلیش از شک وجودی در ایمان پردازیم. او معتقد است اضطراب با استدلال برطرف نمی‌شود^۱. این مطلب درستی است. مثلاً کسی که از یک سوسک می‌ترسد، به خوبی می‌داند که آن حشره نمی‌تواند هیچ آسیبی به او بزند و نیازی هم به مرور استدلال‌ها ندارد. در این صورت، اگر اضطراب مورد نظر تیلیش را با سخن خود او و این مثال مقایسه کنیم، گویی شک وجودی مورد نظر تیلیش که عامل اضطراب است، شباهت فراوانی به شک روان‌شناختی پیدا می‌کند. نیز او به درستی معتقد است که حتی اگر براهین «خلود نفس» از قدرت برهانی برخوردار باشند که نیستند، باز هم به صورت وجودی (اگزیستانسیال) اضطراب مرگ را برطرف نمی‌کنند^۲. البته این بیان، هم از جنبه روان‌شناختی شک وجودی و هم از جنبه معرفت‌شناختی آن حکایت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که تیلیش خود در ساحت باورها، به جاودانگی نفس که یک موضوع محوری است یقین ندارد و این با فلسفه او هم سازگار است.

اما منظور از شک وجودی چیست؟ در این مورد پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است. برای مثال، موحدیان عطار، سعی کرده است به‌رغم توضیحات اندک و مبهم تیلیش، معنای شک وجودی را دریابد. در این راستا، وی تفسیری را از معنای «امر وجودی» پیش می‌کشد و می‌گوید ظاهراً منظور تیلیش از «امر وجودی» امری است که به ساحت عمل و مجاهده یک موجود متناهی مربوط می‌شود، و در مقابل امور صرفاً نظری و انتزاعی قرار می‌گیرد^۳.

۱. تیلیش، ۱۳۶۶: ۴۸

۲. همان: ۲۸

۳. موحدیان عطار، ۱۳۷۹: ۵۴

ما تلاش می‌کنیم تا بر مبنای آراء تیلیش و با نظر به نوعی تفکیک متداول ساحات وجودی نفس، شک وجودی منظور تیلیش را تشریح کنیم و سپس توضیح دهیم این برداشت می‌تواند چه مزیتی بر قرائت پیشین داشته باشد. همان‌طور که تصریح شده است^۱ یکی از ویژگی‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست این است که برخلاف فیلسوفان دیگر که احساسات و هیجانات انسانی را مورد نقد و نکوهش قرار داده یا اهمیت آن‌ها را دست‌کم گرفته‌اند، برای هیجانات (مانند اضطراب) اهمیت زیادی قائل شده‌اند. تیلیش هم در مورد اهمیت عواطف و هیجانات، آن‌ها را نه صرفاً احساسات شخصی، بلکه اشاره‌گر به ساختار خود واقعیت به‌شمار می‌آورد.^۲ این نکته ما را بر آن می‌دارد که در واکاوی معنای امر وجودی نه تنها به ساحت شناختی انسان، که به ساحت‌های دیگر وجودی او، به ویژه احساسات، عواطف و هیجانات هم توجه داشته باشیم. اگر بنا بر قول معروف^۳، ساحات وجودی درونی انسان را به (۱) ساحات باورها (شناختی)، (۲) احساسات، عواطف و هیجانات، و (۳) خواست‌ها تقسیم کنیم، شک وجودی می‌تواند ملامت‌آمیزی از تردیدهای بنیادین در تمامی این جنبه‌ها باشد. چه بسا مومن، در یافتن دلایل کاملاً متقن دال بر خلود نفس و هستی خدا ناکام و نسبت به آن‌ها در شک معرفتی باشد. بعید نیست که تردید برآمده از هرگونه انتخاب، به منزله یک هیجان وی را بیازارد^۴ و شاید گاه در مورد این که دل‌بستگی نهایی او، به راستی غایی و ارزشمند است و ارزش فدا کردن دل‌بستگی‌های دیگر را دارد، با شکی مهلک دست به گریبان گردد. بدین سان، شک وجودی، می‌تواند در هر یک از سه جنبه باورها، احساسات، عواطف، هیجانات، و خواست‌ها متجلی شود.

با لحاظ ساختار باورهای یقینی و مشکوک، وقتی تیلیش از مومن مردد سخن می‌گوید، لاجرم باورهای فرد باید در ناحیه مشکوک قرار گیرد. ولی ما مومنانی را می‌شناسیم که احساس اطمینان کامل دارند و چنان رفتار می‌کنند که گویی دچار هیچ تردیدی نیستند. باورهای اینان در ناحیه صرفاروان‌شناختی قرار می‌گیرد، نه معرفت‌شناختی. شاید این افراد پس از تمرکز بر خلاء معرفتی در

1. Flynn, 2006:7

2. Tillich, 1944:58

۳. نک: Radhakrishnan, 1912:13

۴. کیگن دو گونه عدم قطعیت را به منزله هیجان معرفی می‌کند. تردید ناشی از آن‌چه قرار است در آینده برای مان رخ دهد و تردیدی که در موقعیت انتخاب با آن مواجه می‌شویم (Kagan, 2007:36).

افکار خود، دچار شک شوند، یا شاید همچنان بررای خود پافشرده و معرفت‌شناسی را یاوه بشمارند. این مطلب تا حدی از مفهوم یقین وجودی در ایمان که تیلیش به ندرت از آن یاد می‌کند، نیز پرده برمی‌دارد. یقین ایمانی، تنها می‌تواند در ناحیه صرف‌افروان‌شناختی قرار بگیرد. یعنی یقین مومن فقط جنبه روان‌شناختی دارد، نه معرفت‌شناختی. بنابراین منظور تیلیش از یقین وجودی، اگر به معنای نقش همه ساحات وجودی انسان در یقین باشد، نادرست و خطاست.

پس، یک انسان مومن آگاه از اصول معرفت‌شناسی که دغدغه کشف حقیقت و شناخت را در سر دارد و آن را ارج می‌نهد، با دلایلی عقلی، له و علیه «انسان نفسی نامیرا دارد» روبروست. احساس اعتماد به کتب آسمانی، باور به جاودانگی را در او تقویت و احساس یاس ناشی از شنیدن قیل و قال بی‌ایمانان و نظریه‌های علمی ماده‌گرا، باورش را تضعیف می‌کنند. شاید، از یک سو، آرزواندیشی ناشی از میل به جاودانگی، باعث تحکیم باور او به بقا، و از سوی دیگر، میل ناخودآگاه به نابودی و مرگ^۱، منجر به سستی آن گردد. به تعبیری اگزیستانسیالیستی-تحلیلی- روان‌شناختی، شک وجودی، به سان یک معلول، به واسطه همه ساحات وجود برمی‌خیزد و سپس به سان یک علت، اضطرابی پدید می‌آورد، که تمامی وجود، یا به بیانی گوشت و پوست و استخوان فرد را فرامی‌گیرد. چه بسا این تردید در ساحات بیرونی نفس یعنی گفتار و کردار نیز عیان گردد.^۲

وقتی تیلیش می‌گوید: «ظاهرا پویایی ایمان، هیچ جایی برای اطمینان قاطع آرام‌بخش باقی نمی‌گذارد»^۳ گویی دارد از پویایی ایمان، شک وجودی را نتیجه می‌گیرد. اگر پویایی ایمان، ناشی از دگرگونی در ساحات وجودی انسان، یعنی در باورها، هیجانان و خواست‌های او در گذر زمان باشد، پس مومن همواره باید دچار این تردید باشد که باز هم امکان دارد دستخوش تغییر وجودی بشود و دل‌بستگی‌هایش و آن‌چه اکنون حقیقت می‌پندارد، به کنار نهاده یا دگرگون

۱. ناظر به نظر روان‌کاوانه فروید مبنی بر وجود غریزه مرگ (Freud, 1961:32-33).

۲. موضع تیلیش مبنی بر رابطه علی-معلولی میان شک و اضطراب، در روان‌شناسی جدید تایید شده است. برخی از روان‌شناسان بزرگ و نظریه‌پردازان هیجان، تردید را علت اصلی اضطراب می‌دانند (Strongman, 2003:206).

۳. تیلیش، ۱۳۷۵: ۳۷.

شود. نیز این گفته که «اگر شک ظهور کند، لزوماً به معنای نفی ایمان نیست»^۱ نشان می‌دهد شک وجودی ولو به حالت پنهان حضور دارد.^۲

با وجود این که تیلش میان سه نوع تردید شکاکانه، روش شناختی و وجودی تمایز قائل است، و شک ایمان را از گونه سوم می‌داند، برخی معتقدند که توصیف تیلش از ایمان به گونه‌ای است که نوع اول و دوم نیز در آن مضمحل هستند؛ زیرا شک شکاکانه به نحوی ناشی از ویژگی‌های مزاجی و روان‌شناختی فرد (و ناظر به ساحت هیجانات) است، که در ایمان، به سان دل بستگی نهایی حضور دارد. نیز تا جایی که ایمان حاوی تصدیق شناختی است، شک روش شناختی را نیز در برمی‌گیرد.^۳ با این حال، ما در این تحقیق همچنان می‌توانیم تمرکز خود را بر همان شک وجودی قرار دهیم؛ زیرا همان‌طور که بررسی شد، این قسم از تردید هم‌زمان می‌تواند در برگزیده ساحت شناختی و هیجانی باشد و ظاهراً به گونه‌ای، دو نوع تردید دیگر را نیز پوشش می‌دهد.

با بررسی انجام شده، مشخص می‌شود تبیین ارائه شده‌ی، با برداشت موحدیان عطار از شک وجودی که پیش‌تر عنوان شد، متفاوت است؛ زیرا نگرش مذکور امر وجودی را به ساحت بیرونی نفس یعنی عمل مرتبط می‌سازد، در حالی که برداشت ما، ریشه امر وجودی را در ساحت سه‌گانه درونی انسان می‌داند که البته ثمره آن در ساحت بیرونی رفتار نیز متجلی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد این رویکرد کامل‌تر و به معنای امر وجودی نزدیک‌تر است.

۶. نتیجه

ما نشان دادیم که در اندیشه تیلش، میان ایمان، شک و شجاعت، پیوند و ارتباط محکم و غیرقابل انکاری وجود داشته و هر یک از این مفاهیم در نظام فکری هستی‌گرایانه او نقشی محوری ایفا می‌کنند. ایمان که به تعبیر تیلش، حالت دل بستگی نهایی انسان است، در ذات

۱. همان: ۳۸.

۲. در الاهیات اسلامی نیز برخی بر این باورند که ایمان می‌تواند توأم با شک باشد. حتی در قرآن احتمال شک نبی اکرم مطرح می‌شود (یونس-۹۴). اگرچه تعمق در قرآن روشن می‌سازد که شکی که مایه کفر و گناه است از مصادیق ریب، مریه، یا جهل تقصیری است (شاکر، ۱۳۸۴: ۲۸۲).

3. Baird, 1980: 175

خود حاوی عنصر شک است و شجاعت، بودن و زیستن و اقدام «به‌رغم» همه خطرها و تردیدهاست. از آن جهت که انسان موجودی متناهی و دارای محدودیت است، او را گریزی از تردید نیست و بدین سبب، شک همواره در ایمان او رخنه دارد. بنابراین، ایمان، بی شجاعت عقیم است و راه جز به وادی تباهی نمی‌برد.

کوشیدیم تا با نگاه به ساحات مختلف وجودی انسان، تفسیری از «شک وجودی» پیش بکشیم. به این ترتیب که شک وجودی حاضر در ایمان را امری برخاسته از تمامی ابعاد وجودی انسان دانستیم. شک وجودی از خلاءهای معرفت‌شناختی، نگرانی‌ها و تاثرات روان‌شناختی محیطی و زیست‌شناختی، و همچنین تردیدهای انسان در مورد ارزشمندی خواسته‌ها و دلبستگی‌هایش، یا به بیان دیگر، از دل تمامی ساحات درونی وجود او برمی‌خیزد، و سپس به‌سان هیجانی اضطراب‌برانگیز، همان ساحات وجودی و حتی ساحت وجودی بیرونی او یعنی رفتارش را نیز تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. با این همه، کلام مبهم و گاه گیج‌کننده تیلیش، برخفا بودن این تفسیر و صحت تفسیرهای دیگر را همچنان محتمل نگاه می‌دارد.

فهرست منابع

- قرآن مجید
- اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۱، "نظریه‌ی ایمان در رفع شکاف معرفت و عمل اخلاقی"، در پژوهشنامه‌ی اخلاق، ش ۱۷، صص ۱۰۱-۱۲۰
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران، علمی و فرهنگی
- تورانی، اعلاء، ۱۳۸۹، *خدا از دیدگاه صدرالمتالهین و پل تیلیش*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی
- توماس، جان‌هی‌وود، ۱۳۹۳، *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس
- تیلیش، پل، ۱۳۶۶، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- _____، ۱۳۷۵، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت
- _____، ۱۳۸۱، *الاهیات سیستماتیک*، جلد ۳، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت
- ریو، جان مارشال، ۱۳۸۹، *انگیزش و هیجان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش

- صالحی، مصطفی، ۱۳۹۰، *بررسی رابطه ایمان و عقل از دیدگاه پل تیلیش*، فصلنامه آیین حکمت، ش ۱۰، صص ۶۷-۹۷
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۴، "نگاهی نو به معناشناسی شک و یقین در قرآن"، در پژوهش دینی، ش ۱۲، صص ۲۶۷-۲۸۴
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۷۹، *مسأله‌ی ایمان و شک از دیدگاه پل تیلیش*، هفت آسمان، ش ۷: صص ۴۵-۵۸
- Baird, Robert M., 1980, "*The Creative Role of Doubt in Religion*", in: *Journal of Religion and Health*, Vol. 19, No. 3, pp. 172-179
- Burnaby, John, 1954, "*Towards Understanding Paul Tillich*", in: *The Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 5, No. 2, pp.195-205
- Cerf, Walter, 1953, "*Certainty and Certitude*", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13(4), pp. 515-524
- Flynn, Thomas R., 2006, *Existentialism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford.
- Freud, Sigmund, 1961, *Beyond the Pleasure Principle*, translated by: James Straghey, W.W. Norton & Company, New York
- Frijda, Nico; Manstead, Antony; Sacha, Bem, 2000, "*The Influence of Emotions on Beliefs*", in: *Emotions and Beliefs*, edited by Frijda, Manstead, and Bem, Cambridge Uni. Press, Cambridge
- Grube, Dirk-Martin, 1997, "*A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology*", in: *Religious Studies*, Vol. 33, No. 1, pp. 67-80
- Kagan, Jerome, 2007, *What is Emotion?*, Yale University Press, London
- Klein, Peter D., 1981, *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minnesota Uni. Press, Minneapolis
- Manning, Russell Re (ed.), 2009, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge Uni. Press, New York
- Mercer, Jonathan, 2010, "*Emotional Beliefs*", in: *International Organization*, Vol. 64(1), pp. 1-31
- Olson, Carl, "*The Existential Doubt of Tillich and the Great Doubt of Hakuin*", in: *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 9, pp. 4-12

- Radhakrishnan, M.A., 1912, *Essentials of Psychology*, London, Oxford university press
- Reed, Baron, 2011 "Certainty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>>
- Ross, Robert R.N., 1975, "*The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*", in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 68, No. 2, pp. 141-166
- Strongman, K.T., 2003, *The Psychology of Emotion*, John Wiley & Sons, West Sussex
- Tillich, Paul, 1944, "*Existential Philosophy*", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 1, pp. 44-70
- _____, 1953, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York
- _____, 1955, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, in: *Paul Tillich writings in the Philosophy of Religion*, 1987, De Gruyter-Evangolisches Verlagswerk GmbH, Berlin
- _____, 1959, *Theology of Culture*, Oxford Uni. Press, London (electronic ver.)
- Wainwright, William J., 1971, "*Paul Tillich and Arguments for the Existence of God*", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 39(2), pp. 171-185
- Weigel, G., 1956, "*The Theological Significance of Paul Tillich*", in: *Gregorianum*, Vol. 37, No. 1, pp. 34-54

