

دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

پدیدارشناسی معناگرا با موردشناسی الهیات سیستماتیک

اعلی تورانی^۱

چکیده

یکی از مکاتب جدید فلسفی، مکتب پدیدارشناسی است. بر اساس دیدگاه محوری این مکتب، تنها فنومن یا پدیدارهای امور متعلق شناسایی هستند. در مقاله حاضر نسبت مکتب پدیدارشناسی با مقوله معناداری بررسی می‌شود و بررسی خواهد شد که آیا با توجه به رویکردی که این مکتب نسبت به عالم و شناخت آن دارد، می‌توان برای عالم معناداری قائل شد؟ بررسی‌های این مقاله نشان می‌دهد که با رویکرد پدیدارشناسی هرمنوتیکی که پدیدارشناسی را به تجربه دینی و در نهایت جنبه هرمنوتیکی آن بازمی‌گرداند، نمی‌توان معناداری را توجیه کرد اما با دیدگاه الهیات سیستماتیک - که به لحاظ قبول معنا، جزو پدیدارشناسی دینی و از رویکردهای دیگر در پدیدارشناسی شمرده می‌شود- می‌توان بحث معناداری را اثبات نمود.

کلید واژه‌ها: پدیدارشناسی، معناداری، هرمنوتیک، الهیات سیستماتیک.

toran@alzahra.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهرا (س)؛

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

تمامی دست‌آوردهای این طرح متعلق به دانشگاه الزهرا (س) است.

مقدمه

پدیدارشناسی^۲ یکی از اصطلاحات فلسفه متعارف، به معنی مطالعه پدیدار، یعنی آنچه ظاهر و نمایان می‌شود، در اواخر قرن هجدهم به کار گرفته شد (وال و ورنو، ۱۳۷۲، ۱۱). مکتب پدیدارشناسی از مکتب‌های فلسفی جدید است که به تبیین و تفسیر امور عالم، از زاویه پدیدارشناسانه می‌پردازد و معتقد است ما فقط با پدیدارهایی از علوم و معرفت (فنومن)^۳ ارتباط داریم و نومن^۴ یا ذات عالم از دسترس آگاهی ما خارج است. به بیان روشن‌تر، این مکتب بر تمایز میان واقعیت در ذهن با ذات یا شیء فی‌نفسه دلالت دارد. در فلسفه غرب، کانت به خوبی این نظریه را اشاعه داده است؛ او معتقد است شناخت علمی تنها شامل پدیدارهاست - یعنی آنچه قالب ذهن من آن را می‌فهمد - و به هیچ وجه از طریق شناخت علمی و تجربی، ذات یا شیء فی‌نفسه را نمی‌توان شناخت (کانت، ۱۳۶۷، ۱۲۸-۱۲۶). بر این اساس، می‌توان نقد خرد محض او را نوعی پدیدارشناسی دانست.

اما هوسرل به‌عنوان مؤسس پدیدارشناسی شناخته می‌شود. او برای آشکار شدن قلمرو محض آگاهی، اصطلاح «تحویل پدیدارشناسی» را به کار برد که در آن اعتقاد به جهان خارج را به حال «تعلیق» در می‌آورد و از هرگونه داوری و حکم درباره آن خودداری می‌کند. او خود این روش را «اپوخه» یا «در پرانتز گذاشتن» جهان نامیده است. او نیز معتقد است آنچه متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد، نه اشیاء و ابژه‌های جهان خارج بلکه «پدیدارها» هستند، بدان‌گونه که «بر من ظاهر می‌شوند» (شاکری، ۱۳۹۳، ۶۴؛ وال و ورنو، ۱۳۷۲، ۳۲).

از دیگر پدیدارشناسان می‌توان از هیوم و هگل یاد کرد. پدیدارنگاری هیوم به‌جز ریاضیات، هیچ دانش علمی را نمی‌پذیرد. هگل نیز برخلاف کانت، در پدیدارنگاری خود می‌کوشد مبنای جامعی برای علم کلی هستی‌شناسی نشان دهد، بدون آنکه همانند کانت، خود را

-
2. phenomenology
 3. phenomenon
 4. noumenon

پدیدارشناسی منکر با موردشناسی اشیاء سیمپلیک ۵۳

در گیر مسأله نومن و شیء فی نفسه کند. توضیح آنکه هگل در پی آن است تا معرفت را از حیث پدیدار شدن بر شعور و آگاهی، ملاحظه نماید. پدیدارشناسی برای او علمی است که تحول شعور طبیعی از طریق علم و فلسفه به معرفت «امر مطلق» را توصیف می کند (شاکری، ۱۳۹۳، ۶۷).

همچنین پدیدارشناسی در آراء تیلیش، گاهی با لفظ «نماد» تعبیر شده است. مفهوم نماد در تفکر تیلیش، تأثیر زیادی بر فیلسوفان پس از وی گذاشته است. به عنوان نمونه، می توان به نمادانگاری غایت شناسی وی اشاره نمود. او در این باره می نویسد:

هر چه ما در باب آنچه که دل بستگی واپسین ماست مطرح کنیم، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است. ایمان به هیچ طریق دیگری نمی تواند خویش را به طور رسا بیان کند. زبان ایمان زبان نمادهاست. (تیلیش، ۱۳۷۵، ۶۱-۶۰)

شایان ذکر است که پدیدارشناسی در مقابل واقع گرایی دکارت که معتقد به شناخت عقلی کل واقعیت است، قرار می گیرد. همچنین تصور پدیدار مستلزم تقابل با تصور وجود است، بدین معنا که فکر ما ظاهر و نمودار شدن را در مقابل وجود قرار می دهد، همان طور که در فلسفه اسلامی، اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی است و ماهیت جنبه پنداری و پدیداری دارد؛ ماهیات نمودهایی هستند که واقعیت های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می آورند و گرنه خارج از ادراک نمی توانند از وجود منفک شوند و استقلال داشته باشند (شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۱-۴۰؛ دهباشی، ۱۳۷۳، ۸۹).

پدیدارشناسان در نگاهی کلی معمولاً به یکی از چهار گرایش ذیل تعلق دارند: «پدیدارشناسی واقع گرایانه» که بر دیدن و توصیف ذوات عام تأکید می کند، «پدیدارشناسی ساختاری» که به دنبال آگاهی از نفس اشیاء است، «پدیدارشناسی اگزیستانسیال» که بر جنبه های

۵۴ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

وجودی انسان در جهان تأکید می‌ورزد و پدیدارشناسی «هرمنوتیک» که بر نقش تأویل در تمام جنبه‌های زندگی تأکید می‌کند (سخایی، ۱۳۸۳، ۸۳-۸۲).

حال یکی از مسائلی که در حوزه پدیدارشناسی وجود دارد، آن است که به نظر می‌رسد از آنجا که این مکتب تنها به فنومن می‌پردازد، خالی از باطن است و به نامعاداری می‌رسد. البته مراد از معناداری در این مقاله، نه به معنای گزاره‌هایی که در فلسفه تحلیل زبان مطرح می‌شود، بلکه آنست که هستی مرتبه‌ای عمیق‌تر از این مرتبه ظاهری-مادی دارد و انسان در ادراک خود مراتبی دارد که می‌تواند معنای باطن این عالم را بیابد؛ در زندگی انسان مؤلفه‌هایی وجود دارد که غایت و کمال زندگی آدمی محسوب می‌شود و انسان را از مرتبه ظاهر عالم عبور می‌دهد و به فضای باطنی می‌رساند، مثل معرفت‌شناسی، درک مفهوم حکمت، درک معنای جاودانگی و مسأله خلیفه‌اللهی انسان.

بدین ترتیب، با رویکرد مذکور درباره معنای زندگی پرسش‌هایی بروز می‌کند: آیا با رویکردی که پدیدارشناسی نسبت به عالم و نحوه شناخت آن دارد، می‌توان به معناداری عالم قائل شد؟ اگر زندگی انسان تنها با روبرو شدن با پدیده‌ها سامان می‌یابد و تحقق می‌پذیرد، معنی زندگی چیست؟ پژوهش حاضر در راستای پاسخ به این پرسش‌ها، به رابطه میان پدیدارشناسی و معناداری می‌پردازد.

پدیدارشناسی، هرمنوتیک و معناداری

چنانکه دانستیم، بر اساس تفکر مکتب پدیدارشناسی، آنچه متعلق شناخت ما قرار می‌گیرد جز پدیدارها و نمودهای امور نمی‌تواند باشد. با تأمل در این دیدگاه، روشن می‌شود که پدیدارشناسی نهایتاً به تجربه دینی می‌رسد، چراکه در بحث تجربه دینی نیز با تنزل یافتن دین به احساس شخصی، دین همواره امری تجربی و عاطفی تلقی شده و کم‌کم محتوای معرفتی و عقلی آن از مرحله پژوهش‌های دین‌شناسانه کنار رفته است.

از سخن فوق چنین برمی‌آید که پدیدارگرایی و ظاهرگرایی وجه مشترک دو رویکرد

پدیدارشناسی مناکرا با موردشناسی ایسات سیرتیک ۵۵

پدیدارشناسی و تجربه دینی است. بدین ترتیب، می توان گفت پدیدارشناسی نهایتاً به نوعی تجربه شخصی منجر می شود. اما نکته مهم دیگر اینکه، از آنجا که نمی توان گفت تجربه دینی یک شخص با تجربه دینی دیگری یکسان است، جنبه هرمنوتیکی موضوع اهمیت پیدا می کند. توضیح آنکه، فیلسوفان پدیدارشناس معتقدند چون وجود انسان شرط ظهور همه پدیدارهاست، بنابراین انسان است که به پدیدارها حکم وجودی می دهد و مثلاً می گوید خدا این است، معاد آن است و دین چنین؛ و همان طور که می دانیم، این ها به هرمنوتیک تجربه آگاهی انسان برمی گردد و درباره حق و باطل بودن مسأله حکم نمی کند (پاننبرگ، ۱۳۸۳، ۱۷).

حال که دانستیم پدیدارشناسی با تجربه دینی پیوند مستقیم داشته و در نهایت به نوعی هرمنوتیک می رسد، روشن می شود که مسأله هرمنوتیک که عین چندمعناداری است، به نحوی فرد را از رسیدن به حقیقت واحد ثابت باز می دارد؛ به عبارت دیگر، او را در ساحت چندمعنا که نوعی بی معنایی برای وجود است، سرگردان می سازد.

بدین ترتیب، روشن می شود که پدیدارشناسی در رویکردی با اعتقاد به ذات اشیا منافات داشته و به نوعی تجربه دینی و در نهایت، به مرحله هرمنوتیکی قضیه می رسد و بدین سان نوعی بی معنایی برای آدمی فراهم می سازد. باید گفت به نظر می رسد در مکتب پدیدارشناسی در مسأله معناداری، نوعی انحطاط کلی پیش آمده است، زیرا این مکتب به شدت تحت تأثیر سوپرکتیویست ها بوده است. یقین ذهنی که فیلسوفانی چون دکارت برای رسیدن به آن تلاش می کنند، به نوعی انصراف از معنا محسوب می شود در حالی که بنا بر نظر بسیاری از فیلسوفان، از جمله حکمای اسلامی، این عالم محل جلوه حقایق است که خود انسان و ذهن و وجود او نیز ظهور آن حقیقتند. انسان این ظهور را می فهمد و با آن سنخیت دارد.^۵

۵. معناداری هستی در فلسفه های قدیم نیز بسیار اهمیت داشته است. در ارسطو لفظ صورت (آیدوس) در حقیقت همان معنا است که شبیه ایده افلاطون است.

در ادامه در مقابل رویکرد پیش گفته که منجر به نگاه هرمنوتیکی و در نهایت بی‌معنایی می‌شود، از نوعی پدیدارشناسی معناگرا به نام الهیات سیستماتیک سخن خواهیم گفت.

الهیات سیستماتیک و مسأله معناداری

پرسش این بود که آیا می‌توان در سایه رویکرد پدیدارشناسی به عالم، از معناداری عالم سخن گفت؟ ما معتقدیم تلفیق رویکرد پدیدارشناسی با نگاهی الهیاتی به عالم در قالب الهیات سیستماتیک، می‌تواند معناداری را برای پدیدارشناسی به‌ارمغان آورد.

تعریف الهیات سیستماتیک

مک کواری معتقد است که الهیات سیستماتیک، جامع کل مباحث الهیات^۶ است. در این نوع الهیات به وظایف علم الهی توجه خاصی می‌شود. این نوع الهیات به این دلیل نظام‌مند نامیده می‌شود که دارای سه ویژگی جامعیت، سازگاری و ارتباط با سایر علوم است. الهیات سیستماتیک به سه نوع الهیات فلسفی یا عقلانی، الهیات جزئی و الهیات اعمالی یا اطلاقی تقسیم شده است. وظیفه الهیات عقلانی این است که بین تفکر دنیوی غیردینی با الهیات ارتباط برقرار کند و از الهیات در مقابل علوم دیگر دفاع نماید. الهیات جزئی به دو قسم مقدمی و تاریخی تقسیم می‌شود و درباره اصول و اعتقادات دینی، مثل تثلیث و مسأله خلقت بحث می‌کند. الهیات اعمالی یا اطلاقی به توصیف ایمان و حضور آن در جلوه‌های مختلف زندگی عینی توجه می‌کند و جوانب مختلف فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی ایمان را مد نظر قرار می‌دهد (پازوکی، ۱۳۷۴، ۶؛ پاننبرگ، ۱۳۸۳، ۶-۵). شاخصه اصلی روش الهیات سیستماتیک، توصیفی بودن آن

۶. الهیات علمی است که درباره خداشناسی بحث می‌کند. مسائل الهیات عبارتند از انسان و جهان و ارتباط آنها با خداوند، مبدأ و معاد و حدوث و قدم عالم. الهیات در تقسیمی، به دو قسم عقلی و نقلی تقسیم می‌شود. مراد از الهیات طبیعی (عقلانی)، آن است که در طبیعت و تکوین بشر قوه‌ای است که استعداد شناخت حق از باطل را دارد اما الهیات نقلی از الهیاتی بحث می‌کند که در طوری و رای طور عقل قرار دارد و شامل مسائلی مانند تثلیث و گناه اولیه در مسیحیت می‌شود که فراتر از عقل شمرده می‌شوند (پاننبرگ، ۱۳۸۳، ۵).

پدیدارشناسی متاکرلامورشناسی الهیات سیستماتیک ۵۷

است.

رابطه پدیدارشناسی و الهیات سیستماتیک

در یک تقسیم کلی، پدیدارشناسی به دو قسم پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی غیرفلسفی تقسیم می‌شود.

پدیدارشناسی فلسفی: در سنت فلسفی مفهوم پدیدارشناسی از پیامدها و مباحث فرعی عقیده به اختلاف متافیزیکی میان ظهور و وجود است. در این قسم، پدیدارشناسان به دنبال تبیین امور مطالعاتی خود هستند (وال و ورنو، ۱۳۷۲، ۱۲) و با توصیف پدیده کار چندانی ندارند.

پدیدارشناسی غیرفلسفی: در پدیدارشناسی غیرفلسفی، دانشمندان معمولاً در نظر دارند با اصطلاح پدیدارشناسی به شیوه توصیفی (در مقابل تبیینی) رشته علمی‌شان تأکید ورزند و این نگاهی است که در پدیدارشناسی دین و الهیات سیستماتیک نیز بر آن تأکید می‌شود، زیرا پدیدارشناسان دینی اذعان دارند که رهیافت ایشان، ماهیت پدیده دینی را توصیف می‌کند نه تبیین. این کاربرد پدیدارشناسی غیرفلسفی، در مطالعه توصیفی، سیستماتیک و تطبیقی ادیان به کار می‌رود که در آن دانشمندان پدیده‌های دینی را جمع می‌کنند تا جنبه‌های اصلی‌شان را کشف و نوع ایشان را تنظیم نمایند (سخایی، ۱۳۸۳، ۸۵). اینجاست که پای الهیات سیستماتیک به میان می‌آید و با پدیدارشناسی غیرفلسفی در شاخصه توصیفی بودن، پیوند می‌یابد. به عنوان مثال، پل تیلیش، به عنوان یکی از سردم‌داران مکتب الهیات سیستماتیک، الهیات سیستماتیک خود را بر مبنای کلام مسیحی استوار ساخته و به توصیف ویژگی‌های الهی انسان مثل اختیار، اراده، فردیت، خلاقیت، عشق، لطف، امید و... می‌پردازد.

تیلیش به شیوه توصیفی می‌گوید: هستی یا وجود، هستی خاص نیست. هستی مجموعه یا گروهی از هستی‌ها به شمار نمی‌رود. هستی به هستی ملموس یا انتزاعی نیز محدود نمی‌شود بلکه اعم از هستی ملموس و انتزاعی است. هستی چیزی است که در پس همه این نمودها نهفته است و گاهی در این نمودها ظاهر می‌شود (تورانی، ۱۳۸۹، ۳۵). او همچنین معتقد است

واقعیت باید بر هستی‌شناسی استوار باشد و به‌عنوان نمونه به اسطوره‌شناسی، کیهان‌شناسی و... اشاره می‌کند و مدعی است همه این علوم باید، آشکارا یا ضمنی، بر پرسش از هستی استوار باشند (همان، ۳۶).

در نگاهی دیگر و بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان پدیدارشناسی را به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم نمود. طرف‌داران پدیدارشناسی دینی کسانی هستند که ذات را قبول نداشته اما معنا را قبول دارند. الهیات سیستماتیک جزو این دسته است. اما قائلان قسم دوم، یعنی پدیدارشناسی غیردینی، ذات و معنا هر دو را نفی می‌کنند. پدیدارشناسی هرمنوتیکی جزو قسم اخیر به‌شمار می‌آید. از جمله پدیدارشناسان قائل به دین می‌توان به کسانی چون گابریل مارسل، مارتین بوبر، پل تیلیش و ولف هارت پاننبرگ اشاره نمود (پاننبرگ، ۱۳۸۳، ۱۷).

معناداری در الهیات سیستماتیک

آنچه در این بحث در باب مسأله معناداری در الهیات سیستماتیک دنبال می‌شود، عمدتاً مبتنی بر آراء پل تیلیش، بنیان‌گذار این نوع الهیات است.

در نگاهی عمیق، معناداری در الهیات سیستماتیک را می‌توان در دو وجه به‌دست آورد: یکی ویژگی‌های صوری و کلی‌ای که بر خود نظام الهیات سیستماتیک مترتب است و دوم آنچه الهیات سیستماتیک به‌لحاظ محتوایی بر آن تأکید دارد. ویژگی‌های گروه نخست نقش قابل توجهی در معنادارسازی نظام فکری و عملی زندگی دارد. از مهم‌ترین ویژگی‌های صورت سیستماتیک در الهیات، بر اساس دیدگاه تیلیش، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. صورت سیستماتیک باعث انسجام فکری که جزو مشکل‌ترین خصایص الهیات بوده و کمتر کسی در این رابطه موفق شده، گردیده است.

۲. ابزاری است برای کشف و آشکار شدن روابط میان نمادها و مفاهیم.

۳. این شیوه عاملی است برای درک الهیات به‌مثابه کلی منسجم که اجزا و عناصر آن ذیل اصول و روابطی به یکدیگر پیوسته‌اند (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۳، ۱۴-۱۳).

پدیدارشناسی مناکر با موردشناسی الهیات سیئاتیک ۵۹

اما در باب تأثیر محتوای الهیات سیستماتیک بر مسأله معناداری، یکی از مسائل مهم آن است که بنا بر دیدگاه طرف داران مکتب الهیات سیستماتیک، از جمله پل تیلیش، شرایط بشری مسائل بنیادینی را مطرح می‌کند که فرهنگ بشری آنها را به شیوه‌های متفاوت در سبک‌های برجسته آثار هنری خویش ظاهر می‌سازد و سنن دینی به آنها پاسخی می‌دهد که در نمادهای دینی متجلی هستند. از این رو تیلیش الهیات سیستماتیک خود را در پنج بخش تدوین می‌کند که در هر بخش، یک نماد عمده دینی کتاب مقدس به مثابه پاسخ به یک مسأله عمده بشری متبلور در فرهنگ جدید که بحرانی در مسأله معناداری زندگی او تلقی می‌شود، مرتبط می‌گردد.

در بخش اول تیلیش نماد «لوگوس» را به مسأله شکاکانه فرهنگ جدید مرتبط می‌کند؛ چگونه می‌توانیم با قطعیت، حقیقتی که از حیث بشری مهم است را بشناسیم؟ این به خوبی دغدغه تیلیش درباره یافتن معیار معناداری حقیقی در الهیات سیستماتیک؟ در مقابل کثرت‌گرایی دیدگاه پدیدارشناسی هرمنوتیکی، را به خوبی نشان می‌دهد.

در بخش دوم کتاب، تیلیش نماد «خدا به عنوان خالق» را به نمودهای مسأله تناهی فرهنگ جدید پیوند می‌دهد. در این بخش این مسأله بررسی می‌شود که چگونه می‌توانیم در برابر نیروهای مخربی که حیات ما را به فروپاشی تهدید می‌کند ایستادگی کنیم؟

بخش سوم، با نماد «عیسی به عنوان مسیح»، این مسأله را پیش می‌کشد که چگونه می‌توانیم مظاهر دنیوی مسأله بیگانگی که در خودمان و اطرافمان تجدید می‌کنیم را درمان کنیم؟ بخش چهارم نماد «روح الهی» را به جلوه‌های مسأله ابهام فرهنگ جدید ربط می‌دهد و بررسی می‌کند که حیات ما چگونه می‌تواند اصیل باشد در حالی که اخلاق، اعمال و مظاهر فرهنگی ما کاملاً مبهم هستند؟

سرانجام، بخش پنجم نماد «ملکوت خدا» را به این پرسش مرتبط می‌سازد که آیا تاریخ معنایی دارد؟ این بخش اخیر اصلی‌ترین منبعی است که در آن تیلیش از معناداری در الهیات

۶۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

سیستماتیک خود بحث می‌کند. او بر این مسأله تأکید می‌ورزد که «استفاده از حضور روحانی، به‌مثابه پاسخ ابهام‌های تاریخی و حیات ازلی، به‌منزله پاسخ ابهام‌های کل حیات، توجیه‌پذیر می‌نماید» (تیلش، ۱۳۸۱، ج ۳، ۴۰۲).

نکته‌ای که به‌طور کلی در بحث تأثیر محتوایی و تعالیم الهیات سیستماتیک بر مسأله معناداری بایستی مورد توجه قرار گیرد، از سویی تأکید بر پیوند میان وجودشناسی و خداشناسی و از سوی دیگر، پیوند میان آزادی انسان و معناداری نزد تیلش است.

تیلش و تحلیل معناداری مبتنی بر پیوند هستی و خدا

تاریخ نشان داده است که به‌تدریج با رها شدن خداشناسی و کنار نهادن الهیات، وجودشناسی کم‌کم به‌سوی امر سکولار متمایل شده و زندگی آدمی را به‌جهت عدم معناداری و پوچی با مشکلات فراوانی درگیر ساخته است. تیلش ضمن آنکه در الهیات سیستماتیک خود میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تفاوت می‌گذارد، معتقد است مفهوم هستی ما را به پرسش از پروردگار رهنمون می‌شود. او اگرچه میان الهیات و هستی‌شناسی تمایز قائل می‌شود اما بر آن است که مسائل و مفاهیم مطرح شده در الهیات، همیشه با وجود و مفاهیم آن مرتبط بوده است.

کوتاه سخن آنکه، تیلش در بحث از معنا، با تمایز میان خداشناسی و وجودشناسی، همه چیز را از یکسان بودن بر حذر می‌کند و از این فرض به نتیجه می‌رسد که اگر هستی را از معنا جدا کنید، لاجرم به امر سکولار منجر می‌شود.

با توجه به مضامینی که تیلش در ارتباط با هستی به‌مثابه ابعاد و ویژگی‌های آن توصیف می‌کند، تنها موجودی که قادر به درک این ویژگی‌ها است، انسان است. اگر در مسیر این شناخت، رأس آنها، یعنی خدا در نظر گرفته نشده یا انکار شود، معنایی از هستی درک نشده است، چراکه در این تلقی، خدا به‌مثابه بعد مهمی که سایر اجزا در راستای آن تعریف می‌شود، لحاظ نشده است.

پیدارشناسی مناکر با موردشناسی الهیات سیستمیک ۶۱

به همین دلیل تیلش نمادهای الهیاتی را در هر بخش وارد می‌کند، که به آن اشاره کریم. از جمله «ملکوت خدا» در الهیات سیستماتیک پاسخی به مسأله معنای تاریخ تلقی می‌گردد. نزد تیلش، دلالت‌ها و ویژگی‌هایی چهارگانه بر ملکوت خدا قابل حمل است که هر کدام زندگی آدمی را به وجه مخصوصی معنادار می‌سازد.

نخستین دلالت ملکوت خدا، سیاسی است. تیلش در اینجا بر اهمیت حیطة حکومت الهی تأکید کرده و آن را آسمان و زمین می‌شمرد و از آفرینشی سخن می‌گوید که خدا در آن در هر چیزی، همه چیز است.

دومین ویژگی ملکوت خدا، اجتماعی است. این ویژگی مفاهیم صلح و عدالت را در بر می‌گیرد. به گفته تیلش: «ملکوت خدا انتظار آرمان‌گرایانه حیطة صلح و عدالت را برآورده می‌سازد و عنصر اجتماعی نماد ملکوت خدا دائماً این نکته را یادآوری می‌کند که بدون تقدس آنچه باید باشد، یعنی امر اخلاقی بی‌قید و شرط عدالت، هیچ قدسیتی وجود ندارد» (تیلش، ۱۳۸۱، ج ۳، ۴۰۴-۴۰۳).

سومین عنصر ملکوت خدا، عنصر شخصی‌گرایانه است که در آن ملکوت خدا به زندگی شخصی فردی معنای ازلی می‌بخشد. بر اساس این آموزه مکتب الهیات سیستماتیک تیلش، هدف فراتاریخی‌ای که تاریخ به سمت آن حرکت می‌کند، انقراض انسانیت نیست بلکه تحقق انسانیت در هر فرد انسانی است.

چهارمین خصلت ملکوت خدا، کلیت آن است؛ ملکوت خدا تنها حکومت بر انسانها نیست بلکه متضمن تکامل حیات در تمام ساحت‌هاست. این مسأله با وحدت چند ساحتی حیات وفاق دارد و تکامل در ساحت، مستلزم تکامل در تمام ساحت‌ها است (همان، ۴۰۴).

بدین ترتیب روشن می‌شود که چگونه ظهور عنصر خدا باوری و اعتقاد به ملکوت خداوند در عالم، در آموزه الهیات سیستماتیک، زمینه را برای معنادهی در جنبه‌های گوناگون زندگی فراهم می‌سازد.

تبلیش و تحلیل معناداری الهی مبتنی بر اختیار و عدم اضطراب

تبلیش همه چیز را به اضطراب بی‌معنایی بر می‌گرداند. به اعتقاد او، این نحوه ترس و هراس مخصوص موجودی است که در سرشت او آزادی و سرنوشت وحدت یافته‌اند. نزد تبلیش، تهدید از دست دادن وحدت سرنوشت و آزادی است که انسان را به یک زمینه نامتناهی و تهدید ناشده (خدا) سوق داده است (همان، ج ۱، ۲۸۲). با کمی دقت می‌بینیم که تبلیش معنا را از جنبه وجودی و متافیزیکی دور کرده و آن را به جنبه اضطراب و هراس بر می‌گرداند. به بیان دیگر، تبلیش معنا را از جنبه وجودی به جنبه آزادی منحرف و منحرف می‌کند.

در اینجا نوعی لیبرالیسم فلسفی به چشم می‌خورد. لیبرالیسم بعد از کانت، به‌جای اینکه بر عقل و وجود و امثال این‌ها تأکید داشته باشد، بر اراده تأکید دارد. مسأله آزادی انسان در فلسفه جدید اروپا، بعد از دوره روشنگری، مطرح شده و وجود در زمینه آزادی معنا می‌شود. ملاک وجه تمایز انسان، آزادی و سرنوشت شمرده می‌شود و در معنای اراده آزاد به‌کار رفته و اصالت اراده و انکار عقل ظهور می‌یابد. تجلی این امر را می‌توان در کانت به‌عنوان فیلسوف دوره روشنگری یافت که در اقع در مقابل عقلانیت محض لایب‌نیستی، مسأله اراده آزاد را مطرح می‌کند (کانت، ۱۳۶۷، بند چهارم؛ محمدرضایی، ۱۳۹۰، ۲۲).

در براهین تبلیش نیز جنبه وجودی و عقلانی مسأله نفی شده و جنبه نفسانی آن در قالب شهادت و اضطراب مطرح می‌گردد. نکته مهم آن است که تمام تأکید تبلیش بر مسأله آزادی است و در این مسائل تحت تأثیر اندیشه‌های کانت قرار دارد.

به عقیده تبلیش این نحوه از هراس از آگاهی را فقط موجودی که در سرشت او آزادی و سرنوشت با هم وحدت یافته‌اند، دارد (تبلیش، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۸۲). به اعتقاد وی، انسان به‌خاطر این خدا را قبول کرده است که تهدید از دست دادن این وحدت میان آزادی و سرنوشت او را به مسأله خدای نامتناهی و تهدید ناشده و به مسأله زمینه نامتناهی و تهدید ناشده معنا سوق داده است.

پدیدارشناسی متاکر با موردشناسی اسیات سیمائیک ۶۳

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت، این است که از آنجا که اگزیستانسیالیست‌ها، از جمله تیلیش، ظهور وجود را به معنای تحقق انسان که از طریق اوصاف وی صورت می‌پذیرد، ارزیابی می‌کنند^۷، وجودی منفک از انسان و در مقابل او قائل نیستند. بنابراین، این حقیقت که از آن با لفظ وجود یاد می‌کنند، در بین سه عنصر دو قطبی پویایی و صورت، آزادی و سرنوشت و فردیت و مشارکت نوسان و دوران دارد. انسان به‌نحو پویا، آزاد و در مشارکت با سایرین زندگی می‌کند، شجاعت بودن را پیدا می‌کند و لذا هستی او در معناداری که تحت لوای وجود خدا محقق می‌شود، معنادار می‌شود.

کوتاه سخن آنکه: بنا بر دیدگاه تیلیش، تهدید از دست دادن وحدت، انسان را به یک زمینه نامتناهی و نامحدود معنا سوق می‌دهد و همین انگیزه او را به مسأله خدا می‌کشاند (تورانی، ۱۳۹۰، ۳۸-۳۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد مطالبی چند به دست می‌آید:

۱. آنچه در مکتب پدیدارشناسی بر آن تأکید می‌شود، تمایز قائل شدن میان واقعیت در ذهن و ذات یا شیء فی‌نفسه است و اعتقاد به اینکه ما فقط با پدیدارهایی از علوم و معرفت (فنومن) ارتباط داریم و نومن یا ذات عالم از دسترس آگاهی خارج است.
۲. در یکی از رویکردهای پدیدارشناسی به نام پدیدارشناسی هرمنوتیکی که در چارچوب آن شناخت پدیدارها به تجربه دینی و پیدا شدن جنبه هرمنوتیکی قضیه و در نهایت چندمعنایی می‌انجامد، بحث معناداری منتفی است، چراکه مسأله هرمنوتیک که عین چندمعناداری است،

۷. جنبه مشخص فلسفه‌های اگزیستانس گوناگون معاصر در این است که همه آنها از یک به اصطلاح آزمون یا تجربه «وجودی» (existential) آغاز می‌کنند که تعیین دقیق‌تر آن دشوار است و در جزئیات آشکارا دارای انواع مختلفی است. این تجربه ظاهراً نزد یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزد هایدگر در تجربه «پیشروی به سوی مرگ» و نزد سارتر در مفهوم «دل به هم خوردگی» کلی آشکار می‌شود (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ۱۶۳-۱۶۲).

۶۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

به نحوی فرد را از رسیدن به حقیقت واحد ثابت باز می‌دارد و او را در ساحت چند معنا که نوعی بی‌معنایی برای وجود است، سرگردان می‌سازد و بدین سان نوعی بی‌معنایی را برای آدمی فراهم می‌سازد.

۳. به نظر می‌رسد در رویکرد هرمنوتیکی مکتب پدیدارشناسی در مسأله معناداری، نوعی انحطاط کلی پیش آمده است، زیرا این مکتب به شدت تحت تأثیر سوپراکتیویست‌ها قرار دارد، در حالی که بنا بر نظر بسیاری از فیلسوفان و حکمای اسلامی، عالم محل جلوه حقایق است که خود انسان و ذهن و وجود او ظهور آن حقیقتند. انسان این ظهور را می‌فهمد و با آن سنخیت دارد.

۴. اما در نوع دیگری از پدیدارشناسی به نام الهیات سیستماتیک، به سبب تأکیدی که بر عناصری چون پیوند میان وجودشناسی و خداشناسی و از سوی دیگر پیوند میان آزادی و انسان می‌شود، معناداری به نحو کامل و دقیق توجیه می‌یابد. طبق این رویکرد، تلفیق دیدگاه پدیدارشناسی با نگاهی الهیاتی به عالم در قالب الهیات سیستماتیک، می‌تواند بحث معناداری را در پدیدارشناسی مطرح و موجه سازد. در این باره ویژگی‌های چهارگانه نماد «ملکوت خدا» در الهیات سیستماتیک تیلیش، معناداری را در جنبه‌های گوناگون اعم از سیاسی، اجتماعی، شخصی و کلیت تکامل عالم، محقق و نمایان می‌سازد.

۵. بدین ترتیب روشن می‌شود که با وجود رویکرد الهیات سیستماتیک می‌توان به نوعی رابطه میان پدیدارشناسی و مسأله معناداری اذعان نمود.

منابع

پاپکین، ریچارد و آروم استرول (۱۴۰۲ق) *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی،

پیدارشناسی متاکرلامورشناسی الهیات سیما تک ۶۵

تهران: حکمت.

پازوکی، شهرام (۱۳۷۴) «مقدمه‌ای در باب الهیات»، *ارغنون*، شماره ۵ و ۶، ص ۱۰-۱. پانبرگ، ولف هارت (۱۳۸۳) *مقدمه‌ای بر الهیات سیستماتیک*، ترجمه اعلی تورانی، تهران: الزهرا.

تورانی، اعلی (۱۳۸۹) *خدا از دیدگاه صدرا و پل تیلیش*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

----- (۱۳۹۰) «معنای زندگی از منظر ملاصدرا و پل تیلیش»، *خردنامه صدرا*، شماره ۶۶، ص ۲۷-۳۸.

تیلیش، پل (۱۳۷۵) *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.

----- (۱۳۸۱) *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.

دهباشی، مهدی (۱۳۷۳) «پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی (فلسفه تطبیقی)»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۲۹، ص ۸۸-۱۱۰.

سخایی، مژگان (۱۳۸۳) «پدیدارشناسی دین»، *حکمت سینوی*، سال ۸، شماره ۲۴ و ۲۵، ص ۷۹-۱۰۸.

شاکری، محمدتقی (۱۳۹۳) *حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، قم: بوستان کتاب.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۴) *الأسفار الأربعة*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷) *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰) «آزادی و خودمختاری انسان از دیدگاه کانت و نقد و بررسی آن»، *انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۵، ص ۲۱-۳۶.

وال، ژان و روزه ورنو (۱۳۷۲) *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.