

کندوکاوی پیرامون فرجام‌شناسی از دیدگاه پل تیلیش^۱

اعلی تورانی*

منیره سلطان احمدی**

چکیده

مرگ‌اندیشی، از دل‌مشغولی‌های دیرپای آدمی و همچنین اندیشمندان معاصر از جمله پل تیلیش به‌شمار می‌آید. که البته آرای او به جهت غلبه دیدگاه اگزستانسیالیستی وی در این مسئله، رنگ و بوی نسبتاً متفاوتی می‌یابد. به طور کلی مسئله آخرت برای وی معنایی متعالی‌تر از معنای مصطلح حادثه واپسین دارد که آن عبارت است از استعلای آفرینش در پرتو حیات ابدی. ابدیت در اندیشه وی، امری نیست که در آینده به آن دست یابیم بلکه اکنون و در حیطه کامل هستی حضور دارد. تیلیش بنا بر رویه خود که به‌کاربردن برهان بر مسئله خدا را عین نفی آن می‌داند، با نقد سه رویکرد تناسخ، بینابین و برزخ در اثبات معاد، با بیان رابطه زمان و ابدیت و تبیین حیات الهی و با پیوند دادن حیات ابدی موجودات با حیات الهی، جاودانگی موجودات را به اثبات می‌رساند. همچنین روشن خواهد شد که تبیینی که تیلیش از معاد ارائه می‌دهد از عناصر موجود در معاد دینی، همچون بهشت و جهنم، حادثه واپسین، و معاد جسمانی، خالی بوده و با معاد دینی در تعارض است، همچنین محذورات و پیامدهای ناخوشایندی نیز به دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها: فرجام‌شناسی، تیلیش، فناپذیری، آخرت، رستاخیز، نقد تیلیش.

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول) toran@alzahra.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه الزهرا (س) msa.1390@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

۱. مقدمه

بحث فرجام‌شناسی از دغدغه‌های فکری فیلسوفان معاصر و از عناصر مورد توجه در فلسفه پل تیلیش (Paul Tillich) متکلم مسیحی قرن بیستم است. از نظر تیلیش، برای آدمی در عصر حاضر پنج مسئله اساسی وجود دارد که سرچشمه تمام مسائل وجودی دیگر است. این مسائل عبارت‌اند از: شکاکیت، تناهی، بیگانگی، ابهام و معنای حیات (نوروزی، ۱۳۸۷: ۱۲۴). او در مسئله تناهی با اصطلاحاتی که بازتاب بسیار روشنی از اندیشه هایدگر در آن به چشم می‌خورد، در ماهیت سرنوشت بشری بیان می‌دارد: «انسان تحت سیطره مرگ است و با اضطراب مرگ اجباری برانگیخته می‌شود» (تیلیش، ۱۳۸۱: ۷۷/۲؛ جی‌هی وود، ۱۳۸۴: ۹۳).

به طور کلی باید گفت تیلیش مشکل اصلی قرن بیستم را مشکل اضطراب دانسته و بر آن است مهم‌ترین کار مذهب در عصر مدرن، مقابله با این اضطرابی است که در بحران بی‌معنایی ریشه داشته و موجب از میان رفتن عنصر روحانیت است.

البته در نگاه تیلیش اشخاص فردی، همواره در کانون تخیل و تفکر آخرت‌شناسی قرار داشته‌اند (تیلیش، ۱۳۷۵: ۲۱۷؛ بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۷). می‌توان گفت اهمیت فرجام‌شناسی در مورد انسان نزد تیلیش، به دلیل بهره‌مندی انسان از دو خصلت آگاهی و اختیار است، چراکه انسان یگانه موجودی است که از مرگ خود آگاهی دارد و از سوی دیگر در زندگی خویش از عنصر اختیار و آزادی بهره‌مند است. در خصوص ویژگی دوم باید گفت، تیلیش با تکیه بر عنصر اختیار در انسان‌ها بر آن می‌شود که انسان از حیث برخورداری از آزادی متناهی، با حیات ابدی رابطه‌ای دارد که از رابطه موجودات تحت سیطره ضرورت متفاوت است. به اعتقاد تیلیش آگاهی از عنصر «باید بودن» یعنی وجود ضروری و به تبع آگاهی از مسئولیت تقصیر، یأس و امید، ویژگی رابطه انسان با امر ابدی است. به گفته وی هرچند امر زمانی با امر ازلی و ابدی رابطه «غایت‌شناسی» دارد، فقط انسان از امر ابدی آگاهی دارد و این آگاهی به او آزادی رویگردانی از آن را ارائه می‌کند و حتی او را قادر می‌سازد که به وسیله این آزادی‌اش، با خویشتن در تعارض باشد (تورانی، ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۴۵؛ تیلیش، ۱۳۸۱: ۵۲/۲). کوتاه سخن آن‌که غایت فرد انسانی، نزد تیلیش با تصمیم‌هایی شکل می‌گیرد که او در مرحله وجود بر مبنای توان‌مندی‌های ارائه‌شده از جانب تقدیر، اتخاذ می‌کند.

اما نکته قابل توجهی که در این جا باید ذکر شود، آن است که چون دیدگاه تیلیش درباره بحث از فرجام، از نگاه فیلسوفی اگزیستانسیالیست مطرح می‌شود، یک وجه نسبتاً متفاوت و البته ابهام‌آمیزی به خود می‌گیرد و در هر حال وی را در این عرصه صاحب دیدگاه بدیعی می‌سازد. و همین ما را بر آن می‌دارد تا در این پژوهش به بحث و بررسی دیدگاه وی در باب مسئله فرجام‌شناسی بپردازیم. لیکن پیش از ورود به بحث، مبانی اعتقادی تیلیش که بستری برای دیدگاه وی در این حوزه است را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. مبانی اعتقادی تیلیش در مسئله فرجام‌شناسی

۱.۲ اعتقاد به خدا

اعتقاد به خدا، یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادی تیلیش به‌شمار می‌آید. مفهوم هستی، در نگاه تیلیش، ما را به پرسش از پروردگار، رهنمون می‌سازد. البته اگرچه به اعتقاد او خدا پاسخ به پرسشی است که در انسان نهفته است، و دل‌بستگی نهایی او را تشکیل می‌دهد، این مسئله نیز در آرای او وجود دارد که هم و غم درباره چیزی که نتوان به طور محسوس با آن مواجه شد، ممتنع است. به علاوه هم و غم نهایی باید فراتر و متعالی از هم و غم انضمامی و منتهای باشد تا بتواند به مسئله تناهی، پاسخ دهد (تیلیش، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۸۵-۲۹۰). این جاست که مفهوم اعتقاد به خدا نزد تیلیش روشن می‌شود؛ خداوند در نگاه او موجودی فراتر از قلمرو تجربه عادی روزمره هم از حیث قدرت و شدت و هم از حیث معنا است و انسان به این سبب خدا را قبول کرده است که تهدید از دست‌دادن وحدت میان آزادی و سرنوشت، او را به مسئله خدای نامتناهی سوق داده است. به عبارت دیگر، منظور تیلیش آن است که اگر کسی خدا را قبول نکند، ناگزیر در ترس از دست‌دادن یکی از دو امر متعارض آزادی و سرنوشت گرفتار می‌شود (تورانی، ۱۳۸۳: ۲۲۸).

تیلیش بر این مسئله نیز اذعان دارد که خدا نفس وجود یا قدرت وجود است که با آن در مقابل عدم می‌ایستد. اما همه اوصاف خدا غیر از این، معانی رمزی دارند نه معانی حقیقی (جی هی وود، ۱۳۷۶: ۳۷). تیلیش در جای دیگر تصریح می‌کند که خدا در یک مواجهه شخصی و یگانه تجربه می‌شود (تیلیش، ۱۳۶۶: ۲۰۸). توضیح آن که به اعتقاد او، خدا موجودی است که انسان‌ها با او رابطه دارند؛ رابطه‌ای که بسی برتر از رابطه‌های عادی

است. لذا خداوند آن‌جا که مورد تجربه قرار می‌گیرد، نام‌گذاری و با الفاظ شهودی انضمامی تعریف می‌شود.

۲.۲ غایت‌داشتن عالم

مبنای اعتقادی دیگر تیلیش، مسئله غایت‌مندی عالم است. واقعیت، از مفاهیم اصطلاحی هستی‌شناسی تیلیش است که او از آن برای اشاره به زندگی عینی استفاده می‌کند. در نگاه تیلیش، در ورای ابعاد آلی یا غیر آلی وجود آدمی، زندگی انسان ساحت دیگری به نام روح دارد. روح عامل اتحاد بین حیات و معنای زندگی است. به بیان دیگر، افزون بر حیات صرف، زندگی آدمی این توانایی را دارد که خدا را مطابق با افکار انحرافی و مقاصد و معانی عالی فکری خود سازگار کند و اهداف و افکاری که به آن‌ها عشق می‌ورزد، از روی اختیار برگزیند. جنبه روحانی واقعیت آدمی، نه تنها شامل عقل می‌شود، بلکه عشق، هیجان و تخیل را نیز دربر می‌گیرد (تورانی، ۱۳۸۳: ۶۸).

بیانات فوق روشن می‌سازد که تیلیش چگونه تحلیلی غایت‌شناسانه از فرایندی که زندگی را با ساحتی روحانی پیوند می‌دهد، ارائه می‌کند.

تیلیش همچنین به هنگام سخن از خلاقیت هدایت‌گرانه خدا، ترجیح می‌دهد که از غایت آفرینش سخن بگوید. به اعتقاد او، خلاقیت الهی، هر مخلوقی را به سمت تحقق بالفعل آن‌چه در حیات الهی ورای قوه و فعل است، سوق می‌دهد. این امر به لسان سنت، تقدیر نامیده می‌شود (جی هی وود، ۱۳۷۶: ۴۵).

۳.۲ معناداربودن هستی

از مبانی مهم اعتقادی دیگر تیلیش در بحث از فرجام را می‌توان معناداربودن عالم دانست. همه مسائل انسانی نزد تیلیش به اضطراب بی‌معنایی برگردانده می‌شود. بنا بر اعتقاد او، اگر وجود از معنا جدا شود، چیزی به جز ظاهر و محسوس، باقی نمی‌ماند. لذا اگر فردی به مرتبه معنا ورود پیدا نکند، در مرتبه محسوس و مادی، به تنهایی و محدودیت می‌رسد و دچار جهل و پوچی می‌شود. اما اگر انسان به معانی واقعی زندگی توجه کند و غایات و حقیقتی که در زندگی او وجود دارد را در رأس اهداف خود قرار دهد، و مفاهیم والایی چون «خلیفه الله» بودن، شجاعت، امید و اختیار را مورد توجه قرار دهد، از مرتبه ظاهر

خارج شده و احساس پوچی به او دست نمی‌دهد. وصول به این مرتبه از معنا، در نگاه تیلش فقط در سایه تمسک به ادیان الهی میسر است (تورانی و طلوعی، ۱۳۹۰: ۳۷ و ۳۸). به اعتقاد تیلش، تهدید از دست‌دادن وحدت سرنوشت و آزادی، انسان را به یک زمینه نامتناهی و نامحدود معنا سوق می‌دهد و درنهایت همین انگیزه او را به مسئله خدا می‌کشاند (تیلش، ۱۳۸۱: ۱/۳۶۹ و ۳۷۰). به بیان دیگر، هستی انسان نزد وی در معناداری که تحت لوای وجود خدا محقق می‌شود، معنادار شده است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که نزد تیلش، نظام عالم از یک مبدأ حکیم سخن گفته و یک هدف نهایی و معنادار در عمق هستی به چشم می‌خورد که در عناد با نگاه پوچ‌انگارانه به عالم است. و این زیرساخت‌های فکری سه‌گانه که ادیان الهی نیز به آن قائل هستند باور به معاد را برای تیلش موجه و مستدل می‌سازد.

۳. فرجام‌شناسی پل تیلش

«end» واژه‌ای است که تیلش برای فرجام به کار می‌برد و بر آن است که این واژه دو معنا دارد:

۱.۳ فرجام به معنای پایان تاریخ

نزد تیلش هم خلقت و هم وجود انسان که خود نوعی مخلوق به حساب می‌آید، با تنهایی همراه است؛ چراکه تیلش مخلوق بودن را با خصوصیت معدوم‌پذیر بودن مساوی گرفته است (جی هی وود، ۱۳۸۴: ۸۴). وی می‌گوید:

روزی تکامل کیهان، تاریخ بشری، حیات روی کره زمین، خود کره زمین و مرحله‌ای از جهان که به جهان تعلق دارد به پایان خواهد رسید و آن‌ها دیگر وجود مقید به زمان و مکان نخواهد بود (تیلش، ۱۳۸۱: ۳/۴۴۳ و ۴۴۵).

آنچه از این سخن تیلش به دست می‌آید این است که او در این معنا اولاً بر پایان تاریخ «همه‌چیز» و ثانیاً بر پایان «زمانی و مکانی» همه‌چیز تأکید دارد.

این در حالی است که تیلش به وجود بُعد دیگری در انسان که آن را موقعیت شایسته انسان می‌شمارد، با عنوان بُعد ابدی اذعان دارد. و این مطلبی است که تا حدودی پیش از

این بدان اشاره کردیم؛ آن‌جا که گفتیم انسان از این تناهی آگاه است و بدین معنا قادر است تا از آن فراتر رود و به هر حال این ما را به معنای دوم تیلیش از فرجام می‌رساند.

۲.۳ فرجام به معنای هدف

معنای دوم فرجام نزد تیلیش «هدف» است؛ اما لازم به ذکر است در این معنا، پایان زمانی منظور تیلیش نیست؛ بلکه از تمام لحظه‌های فرایند زمانی فراتر می‌رود و در پایان خود زمان، ابدیت است. وی خود می‌گوید: «فرجام تاریخ به معنای هدف درونی یا غایت تاریخ، «حیات ابدی» نامیده می‌شود» (همان: ۳/ ۴۴۳ و ۴۴۵).

به‌کارگیری اصطلاح «فرجام» به دو معنای پایان و هدف از جانب تیلیش، ضمن آن‌که نشان می‌دهد وی به پایان‌یافتن این عالم معتقد است، معنایی که از هدف، یعنی «حیات ابدی» مد نظر دارد را می‌رساند و می‌توان گفت تکمیل‌کننده نظر وی در این زمینه است، حاکی از آن است که اعتقاد به جاودانگی به معنای متعارف آن، مورد قبول اوست. بدین ترتیب آن‌جا که وی از فرجام تاریخ به معنای پایان آن سخن می‌گوید منظور از پایان حیات دنیایی است که با اموری چون زمان‌مندبودن همراه است و آن‌جا که از فرجام تاریخ به معنای هدف که دانستیم مراد وی از آن «حیات ازلی» است بحث می‌کند، حیاتی با ویژگی‌هایی غیر از متعلقات حیات دنیایی را شامل می‌شود، و لذا سخنان تیلیش مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست.

نکته قابل توجه در این‌جا این است که همین معنای دوم مورد قبول تیلیش است که به وی جواز بحث از فناپذیری و مسائل مرتبط با آن را می‌دهد.

۴. معنای جاودانگی و فناپذیری

نخست در این قسمت باید بیان شود که تیلیش بنا بر رویه کلامی آگزیستانسیالیستی خود، آوردن برهان بر مسائلی چون خدا و معاد را ملازم با انکار آن دانسته و بر آن است عقل توان درک این دو را ندارد و به بیانی دیگر چنین مسائلی در دیدگاه او اموری برتر از آنند که قابل اثبات باشند. و بدین ترتیب مراد ما از بررسی اثبات معاد نزد وی، به شیوه خودش است (نوروزی، ۱۳۸۷: ۱۲۹؛ صانع‌پور، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

توضیح آن‌که، تیلیش بر آن است که هر پیروزی‌ای که در برهه‌های تاریخی نصیب انسان می‌شود، پیشرفت خاصی از رنج به نیک‌بختی و شادی بیش‌تر، از جدایی به وحدت بیش‌تر، به‌شمار می‌آید و مجموع این پیشرفت‌ها، نشان از تجلی امر جاودانه در زمان و مکان دارد.

شاید بتوان نظر تیلیش را این‌گونه تبیین کرد که موجود بالفعل، ضروری و موجود ضروری، دائمی است.

به اعتقاد وی فرارسیدن ملکوت خداوند، این‌جا و اکنون، در عشق‌ورزی، در تجلی حقیقت، در هر لحظه شادی و در هر تجربه مقدس رخ می‌نماید. و چنین قضاوتی راجع به ملکوت خداوند که در بحث‌های بعدی مورد بررسی بیش‌تر قرار می‌گیرد، تیلیش را به گرفتن دو نتیجه کلی وا می‌دارد؛ از طرفی آن نشان از واپسین سر وجودی همه دارد و از طرف دیگر حاکی از آن است که تناهی وجودی ما در محاصره جریان اشیا است یعنی آدمی هم در تناهی و هم در ورای آن آرام دارد.

اما از مهم‌ترین مسائلی که در باب معنا و مصداق جاودانگی در دیدگاه تیلیش وجود دارد، این است که از نگاه او ملکوت خداوند، توقع مرحله‌ای کامل در پایان تاریخ بشر نیست و نیز جایی نیست که بتوان بر تمام زخم‌های نسل‌های گذشته مرهم گذاشت، بلکه این امید در این‌جا و اکنون ریشه دارد و هر جا و هر وقت که امر جاودانه در تاریخ ظهور و بروز دارد، می‌توان سراغ آن را گرفت و این امید نهایی ماست.

در مورد دیدگاه تیلیش راجع به کیفیت فناپذیری باید گفت که وی فناپذیری را از سویی به مثابه نماد^۲ و از سوی دیگر به مثابه مفهوم تلقی می‌کند. توضیح آن‌که پرداختن به این مسئله که آیا هیچ شاهد و قرینه‌ای برای اعتقاد به فناپذیری نفس وجود دارد، تیلیش را وامی‌دارد نتیجه بگیرد که این موقعیت در تغییر «فناپذیری» از نماد به مفهوم ریشه دارد. بنابراین اصطلاح فناپذیری در نگاه تیلیش از طرفی به مثابه مفهوم تلقی می‌شود، آن‌جا که از دلایل اعتقاد به فناپذیری بحث می‌شود. از سوی دیگر اصطلاح فناپذیری به مثابه نماد است و آن هنگامی است که آن در مورد خدایان مطرح می‌شود که در حوزه اخیر، انسان نیز می‌تواند از خدا این ویژگی فناپذیری را اکتساب کند.

در مورد انسان، واژه فناپذیری این نکته را دربر دارد که انسان به صورت بی‌واسطه از تناهی خود، آگاهی دارد و دقیقاً در این آگاهی از تناهی فراتر می‌رود. تیلیش در این باره می‌گوید:

خدایان فناپذیر بازنمودهای نمادین، عرفانی آن بی‌کرانگی هستند که انسان‌ها به جهت فناپذیری از آن محروم می‌شوند، اما آن را می‌توانند از خدایان دریافت کنند. و در حیطه نامتناهی و ابدی جای می‌گیرد (جی هی وود، ۱۳۸۴: ۸۵؛ بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۷ و ۲۸).

آنچه به‌صراحت از سخنان تیلیش برمی‌آید این است که وی پس از آن‌که فناپذیری را به سه بخش فناپذیری مفهومی و فناپذیری نمادین الهی و فناپذیری نمادین انسان تقسیم کرد، شیوه فناپذیری مفهومی که بر اساس شواهد تجربی به‌دست می‌آید را یقینی می‌داند و شیوه‌های برهانی را مردود اعلام می‌کند و این روش تیلیش چنان‌که گفته شد از این اعتقاد وی که اثبات برهانی خدا را نیز عین ابطال آن می‌داند، نشأت می‌گیرد.

۵. رستاخیز و مسئله آخرت

تیلیش رستاخیز را در معنای وسیعی به‌کار می‌برد تا یقین به حیات ابدی را که از مرگ حیات زمانی برمی‌خیزد بیان کند. در این معنا، نماد رستاخیز، مفهوم هستی جدید را بیان می‌کند. به اعتقاد او همان‌گونه که هستی جدید هستی دیگری نیست، بلکه تحول هستی قدیم است، همان‌سان رستاخیز آفرینش واقعیت دیگر در برابر واقعیت قدیم نیست، بلکه تحول واقعیت قدیم است که از مرگ آن ناشی می‌شود (تیلیش، ۱۳۸۱: ۳/ ۶۵).

شاید بتوان بخشی از عقاید تیلیش را راجع به این مسئله، در گفتاری که در مورد معنای رستاخیز در رستاخیز مسیح ارائه می‌دهد، درک کرد؛ به اعتقاد او آن‌چه در رستاخیز مسیح واقع می‌شود، بازگشت به حالت اولیه یعنی اتحاد مجدد انسان با خداست (جی هی وود، ۱۳۷۶: ۵۴).

به طور کلی در نگاه تیلیش، رستاخیز را می‌توان با خط منحنی ترسیم کرد. این خط از بالا به پایین می‌آید و به عمیق‌ترین نقطه که حالت وجودی است، می‌رسد و به شیوه مشابه با آن‌چه برآمده، رو به بالا می‌رود. این خط منحنی، آفرینش امر زمانی یعنی آغاز آفرینش، برگشت امر زمانی به ابدیت یعنی امر ابدی یا به عبارت واضح فرجام زمان را نشان می‌دهد. نکته قابل توجه این است که آغاز و فرجام در نگاه تیلیش، موضوعاتی مربوط به لحظه‌های معین زمان طبیعی نیستند، بلکه مثل آفرینش‌های الهی در هر لحظه حضور دارند (نوروزی، ۱۳۸۹: ۱۱۳ و ۱۱۴).

اما دیدگاه تیلش درباره معاد یا آخرت بیش از هر دیدگاه دیگر وی ابهام‌آمیز و نمادین است و با دیدگاه متکلمان و فلاسفه دیگر تفاوت دارد. و این همان طور که گفته شد بدین جهت است که وی از رویکرد اگزستانسیالیستی به معاد می‌نگرد و سعی می‌کند تا ابدیت را به زمان‌مندی پیوند دهد. از نظر وی ابدیت یعنی دنیای واپسین ابدی، امری نیست که در آینده به آن دست یابیم؛ بلکه حالت ابدی نه‌تنها در انسانی دینی و اکنون بلکه در حیطة کامل هستی حضور دارد. به بیان دیگر، معاد به معنای آخرت نزد تیلش مفهوم صریح وجودی دارد و موضوعی مربوط به حادثه دور و نزدیک نامعلوم در حوزه زمان و مکان به‌شمار نمی‌آید، بلکه رابطه معنوی و وجودی در پیشگاه امر ابدی است و ما را در همان حیطة زمانی و مکانی خاص خودمان به حوزه ابدی وارد می‌سازد.

شاید از این سخن تیلش بتوان نتیجه گرفت که معاد نزد وی فقط در حوزه فردی و شخصی جریان دارد که البته باید در جای خود به آن پرداخته شود.

نکته دیگر این‌که بنا بر اعتقاد تیلش، در گذر از حالت زمانی به امر ابدی، عناصر بیگانگی‌زا برچیده می‌شوند. در این خصوص وی به این سخن شلینگ اشاره دارد که آدمی در پرتو امر ابدی به ذات‌گرایی دست می‌یابد. به بیان دیگر می‌توان گفت تمام ابهام‌هایی که در این عالم دیده می‌شود، در ذات‌گرایی و گذار از زمان‌مندی به ابدیت که تیلش از آن به سلطنت الهی تعبیر می‌کند و مرادش همین پیوستن زمان به ابدیت است، برطرف می‌شود. مراد تیلش از یک‌پارچگی بی‌ابهام این است که تمام ابهام‌های حیات از جمله تعارض تفرد و مشارکت، پویایی و صورت، و آزادی و تقدیر در پرتو حیات ابدی برچیده می‌شوند (بشیریه، ۱۳۷۶: ۳۰).

می‌توان این سخنان تیلش را این‌گونه تعبیر کرد که در پرتو معاد، همه موجودات تعیین، تشخیص و ماهیت‌های خود را در پیشگاه بارگاه الهی، از دست می‌دهند یعنی آنچه در دنیا سبب امتیاز یکی بر دیگری می‌شد، هنگام معاد ملغی می‌شود.

سخن آخر در این باب این است که به باور تیلش معاد صرفاً بعد روحانی ندارد بلکه از آن‌جا که رستاخیز ملکوت خدا تمام ابعاد هستی را دربر می‌گیرد، پس کل شخصیت آدمی در حیات ابدی مدخلیت دارد (نوروزی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

۶. تیلیش و چالش مسئله حیات ابدی

بحث تیلیش راجع به دو مسئله حیات ابدی و مرگ ابدی از آن‌جا نشأت می‌گیرد که در کتاب مقدس، دو مفهوم اصلی که دربارهٔ تقدیر ابدی بیان می‌شوند مجازات جاودانه و مرگ ابدی هستند. تیلیش در مورد مرگ ابدی بر آن است که آن تهدید کسی است که در قید و بند زمان قرار دارد و نمی‌تواند از آن فراتر رود. و حیات ابدی نیز برای او نماد بی‌معنایی محسوب می‌شود؛ زیرا او فاقد تجربهٔ ابدیت است. به گفته تیلیش در مورد چنین کسی می‌توان گفت که او می‌میرد اما در رستاخیز مشارکت نمی‌ورزد. با این حال، نکتهٔ مذکور با این حقیقت متعارض است که هر چیز از حیث مخلوق بودن در مبدأ ابدی هستی ریشه دارد (تیلیش، ۱۳۸۱: ۳، ۴۶۵ و ۴۶۶).

به تعبیر واضح‌تر می‌توان گفت به باور تیلیش، کسی که زمان‌مند است و نمی‌تواند در تجربهٔ ابدی مشارکت داشته باشد می‌میرد و در آخرت نیز دچار مرگ ابدی می‌شود؛ و این یکی از آموزه‌های کتاب مقدس است. چنین اعتقادی با این حقیقت دیگر ذکر شده در کتاب مقدس در تعارض است که سرچشمهٔ آفرینش همه چیز خداست که ابدی است؛ پس این مخلوق نیز ابدی است. بنابراین در این‌جا شاهد تعارض دو اندیشه می‌شویم؛ از طرفی این اندیشه که فرد می‌میرد و مرگ ابدی پیدا می‌کند و از طرفی دیگر این اندیشه که فرد می‌میرد ولی چون مبدأ جاودانه‌ای دارد ازلی می‌شود. بدین ترتیب، در این‌جا تیلیش با چنین تعارضی روبه‌رو است.

کوتاه سخن آن‌که، پرسشی که از مباحث فوق برمی‌آید، این است که چگونه می‌توان جدیت تهدید مرگ «مغایر» با حیات ابدی را با این حقیقت سازگاری بخشید که هر چیزی از ازلیت برمی‌آید و باید به سوی آن رجعت کند؟ تیلیش در این زمینه معتقد است با بررسی تاریخ تفکر مسیحی روشن می‌شود که هر دو جنبه متعارض به صورت مؤثر و قوی در آن‌جا مطرح شده‌اند؛ یعنی از طرفی تهدید مرگ مغایر ابدیت در بسیاری از تعالیم عملی و موعظه‌های کلیساها آشکار است. و در بسیاری از آن‌ها به عنوان آموزهٔ رسمی آمده و از آن دفاع می‌شود؛ آگوستین، توماس، و کالوین از نمایندگان این نوع تفکرند. از طرف دیگر یقین به ریشه‌داشتن در ازلیت و لذا وابستگی و تعلق به آن، رهیافت غالب نهضت‌های عرفانی و انسان‌گرایانه حیطهٔ کلیساها و فرقه‌ها شمرده می‌شود؛ از مدافعان این تفکر اریگن،

ساکینوس، و شلایر ماخر قابل ذکرند. برای نمونه نظریه «اعاده تمام امور» اریگن در تفکر اخیر به معنای آن است که هر چیز زمانی به ازلیتی برمی گردد که از آن برآمده است. به طور کلی تا بدین جا می توان گفت بنابر نظر تیلیش، هم تردید مربوط به واپسین تقدیر قابل زوال نیست هم ورای این تردید لحظاتی وجود دارد که در آن ها به صورت پارادوکسیکال از رجعت به امر ابدی یقین پیدا می کنیم و این ملاحظه از لحاظ اعتقادی به دو گزاره دو جانبه می انجامد.

۱.۶ نقد تیلیش بر سه پاسخ مطرح شده

سه تا از کوشش های مهم ارائه شده برای پاسخ به مسئله تعارض فنا و بقای آدمی، نظریه های «تناسخ» (reincarnation)، «حالت بینابین»، و «برزخ» (isthmus) هستند که تیلیش با طرح و نقد این نظریات، به موضع خود در این رابطه می پردازد (همان: ۳/ ۶۷-۶۹).

۱.۱.۶ تناسخ

بنابر نظر تیلیش، عبارت «حیات بعد از مرگ» در این نظریه پاسخ دل پذیری نبوده و نظریه اقناع کننده ای نیست. اما اشکال مهم آموزه تناسخ نزد تیلیش این است که هیچ راهی برای تجربه هویت شخصی در تناسخ های متفاوت باقی نمی گذارد. لذا تناسخ را باید، نظیر فناپذیری، به مثابه نماد تلقی کرد،^۳ نه به مثابه مفهوم.

نقد کلی ای که تیلیش بر نظریه تناسخ، به عنوان یکی از راه حل های مطرح شده برای مسئله رابطه مرگ ابدی و اطمینان به برگشت، وارد می کند، این است که این نظریه، پاسخ گوی مسئله تکامل احتمالی نفس بعد از مرگ نیست.

آن چه از مفاد سخن تیلیش به دست می آید این است که او نظریه حیات ابدی را با تکامل احتمالی نفس بعد از مرگ مساوی گرفته است و این مسئله از نظر وی با نظریه تناسخ قابل جمع نیست. زیرا تناسخ محذورات بسیاری به دنبال خود دارد از جمله این که هیچ راهی برای تجربه هویت شخصی باقی نمی گذارد.

۲.۱.۶ برزخ

دومین راهی که تیلیش برای حل تعارض مرگ مغایر با ابدیت، بررسی و رد کرده نظریه برزخ است. تیلیش خود در تعریف آن می گوید: «برزخ حالتی است که در آن نفس از

عناصر تحریف‌یافته وجود زمانی «پالایش» می‌یابد که در آموزه کاتولیکی، رنج و درد صرف، عمل پالایش را انجام می‌دهد» (همان: ۳/ ۴۶۸).

در توضیح این‌که چگونه نظریهٔ برزخ پاسخ‌گوی مسئلهٔ جاودانگی است می‌توان گفت که اگر نفس آدمی از عناصر مادی و جسمانی مجزا شود، می‌تواند به صورت امر مجرد، نوعی از بقا را پیدا کند.

تیلیش معتقد است که علاوه بر این‌که تخیل بی‌وقفه رنج و الم محض از لحاظ روان‌شناختی ممکن نیست، این یک اشتباه کلامی است که تحول را فقط از رنج و درد اتخاذ کنیم، نه از لطف که در حال رنج و درد، مسرت می‌بخشد.^۴

تیلیش همچنین به این اشاره می‌کند که مذهب پروتستان به علت سوء استفادهٔ جدی کلیسا و خرافه‌پرستی عامه از آموزهٔ برزخ، از این آموزه دست کشید.

۳.۱.۶

سومین و آخرین تلاش برای حل تعارض فنا و جاودانگی، آموزهٔ حالت بینابین در فاصلهٔ مرگ و رستاخیز (در روز کمال) است. به اعتقاد تیلیش ضعف عمدهٔ این آموزه، مفهوم حالت بینابینی غیر جسمانی‌ای است که با حقیقت وحدت چندساحتی حیات منافات دارد. از عبارات تیلیش چنین به نظر می‌رسد که وی به نوعی جاودانگی توأمان جسمانی روحانی قائل است.

نتیجه نهایی‌ای که تیلیش از بررسی سه نظریهٔ مذکور می‌گیرد این است که هیچ‌یک از این سه نماد تکامل فرد بعد از مرگ، به‌تنهایی نمی‌توانند دیدگاه مربوط به تقدیر ابدی انسان‌ها را با فقدان شرایط طبیعی، اجتماعی و روان‌شناختی در اکثر انسان‌ها تلفیق سازند و باید برای رابطهٔ ازلیت و ابدیت و زمان یا رابطهٔ فرازمانی با تکامل زمانی پاسخ مناسب‌تری ارائه شود. بدین ترتیب لازم است در این بخش رابطهٔ ازلیت و ابدیت و زمان را در نگاه تیلیش به عنوان مقدمه ارزیابی کنیم و سپس بررسی کنیم که وی خود چگونه به حل این مسئله توفیق می‌یابد.

۷. رابطهٔ زمان و ازلیت و ابدیت

تیلیش معتقد است اگر زندگی ابدی دارای ویژگی حیات است، زمان‌مندی در آن مندرج می‌شود. توضیح آن‌که در نگاه وی ازلیت و ابدیت نه ثبات بی‌زمان است، نه تغییر پایدار، که

صرفاً در فرایند زمانی رخ می‌دهد. به عبارت دیگر زمان و تغییر در کنه حیات ازلی و ابدی حضور دارند، لکن در حیطة وحدت ازلی و ابدی حیات الهی مندرج هستند. در نظر تیلش اگر راه‌حل مذکور را با این عقیده تلفیق سازیم که هیچ تقدیر فردی از تقدیر جهان جدا نمی‌شود، در این صورت ازلیت و ابدیت به عنوان غایت تکامل فردی انسان‌ها مدنظر قرار می‌گیرد و بدین ترتیب چهارچوبی خواهیم داشت که در حیطة آن، مسئله حیات ابدی فرد حداقل می‌تواند پاسخ کلامی محدودی را دریابد (همان: ۳/ ۶۹). حقیقت این است که تیلش در این فقره، تقدیر و جاودانگی انسان را به تقدیر و جاودانگی جهان، و تقدیر و جاودانگی جهان را به تقدیر و جاودانگی الهی مربوط می‌سازد.

به بیان دیگر می‌توان گفت تیلش ابدیت را با عنوان بی‌زمانی و زمان بی‌نهایت رد می‌کند و معتقد است نه انکار و نه استمرار زمان‌مندی هیچ‌کدام ابدیت به‌بار نمی‌آورند. بلکه با پیوند تقدیر فردی انسان‌ها به تقدیر جهان و خدا، راجع به مسئله جاودانگی فرد در حیات ابدی بحث می‌کند.

خلاصه آن‌که از آن‌جا که انسان موجود زمان‌مند است لذا تیلش برای اثبات ابدیت و جاودانگی او باید رابطه زمان و ازلیت را مطرح می‌کرد و البته طرح رابطه زمان و ازلیت خود به مثابه مقدمه‌ای است که تیلش آن را برای طرح رابطه حیات ابدی و حیات الهی لازم می‌داند که اکنون به آن می‌پردازیم.

۸. پاسخ تیلش به چالش فوق؛ حیات ابدی و حیات الهی

نکته قابل توجه در این بحث این است که به طور کلی تیلش با تمسک به واقعیت حیات الهی، مشکل رابطه حیات ابدی و مرگ ابدی (فنا) را حل می‌کند. بنابراین در این قسمت نگاه تیلش را به کیفیت پیوند حیات ابدی با حیات الهی، توضیح می‌دهیم.

حقیقت این است که تیلش نظریه مرگ ابدی را مردود دانسته و نظریه حیات ابدی را برای انسان قابل قبول می‌داند. اما وی این حیات ابدی را در سایه حیات ابدی الهی، تبیین می‌کند. توضیح آن‌که، بنابر اعتقاد تیلش، خدا موجودی زمان‌مند و متناهی نیست بلکه ازلی و ابدی است و ازلیت و ابدیت از جمله صفات بارزی است که خدا را خدا می‌کند. همچنین او «حی» است و حی این معنا را افاده می‌کند که خدا فی‌نفسه وحدت هویت و تغییر که ویژگی حیات است و در حیات ابدی فعلیت می‌یابد، را دارا باشد (صانع‌پور، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

بنابراین تیلیش در این جا با این مسئله مواجه خواهد شد که خدای ازلی و ابدی که خدای حی نیز محسوب می‌شود، چگونه با حیات ابدی که گفته شد غایت کل مخلوقات است ارتباط می‌یابد؟

وی در مواجهه با این چالش در پاسخ به کیفیت رابطه حیات ابدی موجودات و حیات الهی بر آن است که از آن جا که دو فرایند حیات ابدی مشابه یکدیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند، یگانه پاسخ ممکن این است که حیات ابدی، «حیات در ابدیت» یعنی حیات در خداست که می‌توان این نماد را «همه در خدایی (pantheistic) آخرت‌شناسی» نام نهاد؛ به بیان روشن‌تر، چنین مرتبه‌ای همان مرتبه اتحاد با خداست.

البته شایان ذکر است که تیلیش سه معنا برای واژه «در» در این مفهوم که «همه در خدا حیات می‌یابند» قائل است: به عقیده وی نخستین معنای «در» به منشأ خلاق دلالت دارد. این حرف به حضور هر چیزی که دارای هستی است در مبدأ الهی هستی اشاره می‌کند، حضوری که به شکل بالقوه است. دومین معنای «در» به وابستگی هستی‌شناختی دلالت دارد. به نظر تیلیش در این جا «در» به زوال هر چیز متناهی بدون قدرت حمایت‌کننده آفرینش پایدار الهی، دلالت می‌کند. و درنهایت سومین معنای «در» معنای واپسین تکامل، یعنی ذات‌گرایی تمام مخلوقات را افاده می‌کند.

تیلیش بر آن است این سه معنا که برای لفظ «در»، در عبارت «حیات همه موجودات در حیات الهی است» آمده، هم در مورد حیات همه موجودات و هم درباره حیات الهی قابل اطلاق است. و می‌توان این را راهی پنداشت که از مرحله ذات آغاز شده، در بستر بیگانگی وجودی حرکت کرده و به سوی ذات‌گرایی پیش می‌رود. تا جایی که به وحدت حیات ابدی با حیات الهی رهنمون می‌شود (نوروزی، ۱۳۸۷: ۱۲۵؛ تیلیش، ۱۳۸۱: ۳/ ۴۷۱ و ۴۷۲).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که تیلیش با مطرح کردن مسئله وحدت حیات ابدی به عنوان غایت کل مخلوقات با حیات الهی که آن نیز ابدی است، هم به اشکال امتناع وجود دو فرایند حیات ابدی مشابه، پاسخ گفته است و هم مراد از حیات ابدی موجودات، که پیوستن به حیات الهی است، را روشن می‌سازد.

چنانکه مشاهده می‌شود، این راه حل تیلیش، مبتنی بر سه مبنای اعتقاد به خدا، غایت‌مندی عالم و معناداربودن زندگی انسان که پیش‌تر از آن سخن رفت، است.

۹. بررسی و نقد دیدگاه تیلیش

تأمل و تعمق در آرای تیلیش، به خوبی روشن می‌سازد که دیدگاه او در حوزه معاد به مانند بسیاری از دیدگاه‌های وی در دیگر حوزه‌های کلامی، در موارد چشم‌گیری در ناسازگاری و حتی تعارض جدی با اندیشه‌های اسلامی قرار می‌گیرد. چنان‌که روشن شد «خدا» و باقی بر بقای خدا بودن، صرفاً پاسخ تیلیش به مسئله تناهی و دلیل جاودانگی انسان و هستی به شمار می‌آید و بنابراین هیچ‌کدام از مفاهیم و عناصر معاد مورد قبول در تفکر اسلامی چون اعتقاد به روز جزا، معاد جسمانی، بهشت و جهنم که جایی است که به اعتقاد مسلمانان نه جای کشت بلکه جای برداشت اعمال است، در تفکر تیلیش جایی ندارند.

شایان ذکر است که تیلیش با ارائه چهره عارفانه‌ای که در قالب طرح نظراتی چون حضور همه‌جایی خدا و ظهور او در عالم و این‌که عالم پرتو و تجلی وجود اوست، است شباهت‌هایی با دیدگاه اسلامی دارد، به نحوی که اعتقاد به جاودانگی و معاد را برای تاریخ تبیین کرده است، لیکن در واقع این نحوه قائل بودن به معاد، به هیچ‌وجه مورد قبول تفکر اسلامی نیست. توضیح آن‌که، اعتقادات فوق اگرچه در تفکر اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارند، نه به عنوان خود معاد، بلکه مقدمه‌ای برای حاضر و ناظر دانستن خداوند بر اعمال ما برای جزا و پاداش در روز معاد به حساب می‌آید. در حالی که تیلیش با چنین تفسیری که از جاودانگی ارائه می‌دهد، بر معاد و بهشت و جهنم و بازخواست، همگی در همین عالم نظر دارد و این بر خلاف اعتقادات اسلامی است که بر اساس آن، فرد در برابر پاره‌ای از اعمال خود، در همین دنیا و در برخی، در قیامت و روز جزا، بازخواست خواهد شد. همچنین مسلمانان اگرچه معتقد به حضور همه‌جایی خداوند هستند، لیکن معاد فقط همان حضور همه‌جایی خدا و ظهور او در عالم نیست.

اما ریشه اعتقادات تیلیش را می‌توان در سه مسئله اصلی که در آن‌ها اختلافات مهمی با اندیشه اسلامی نیز به چشم می‌خورد، بازگو کرد:

۱. در واقع تعریف تیلیش از مسئله معاد، به این اعتقاد بازمی‌گردد که وی وجود را به همین عالم طبیعت محدود می‌کند. در حالی که در تفکر اسلامی و فیلسوفان مسلمان، عالم دارای مراتب متعدد عالم حس، برزخ یا مثال، و عالم عقل است و آخرت امری واقعی است که بعد از مرگ، ظاهر می‌شود (تورانی، ۱۳۸۹: ۸۰).

طبیعی است که با این پیش‌فرض در نزد تیلیش، عناصری چون بهشت و امید به رستگاری ماورای طبیعی و انتظار حیات پس از مرگ برای رسیدن به آن، که در تفکر اسلامی وجود دارد، ماهیت خود را از دست می‌دهند و در عوض به تلاش عملی برای ایجاد جامعه آرمانی در همین جهان تبدیل می‌شوند. به طوری که طبق بیان تیلیش، دین داران می‌توانند در همین جهان، مزه رستگاری را بچشند. به بیان دیگر با پیش‌فرض مذکور، از نظر تیلیش خدا در انسان و تاریخ ظهور دارد در حالی که در تفکر اسلامی، خدا در همه مراتب وجودی عالم از جمله در معاد و قیامت حضور و ظهور دارد. لیکن آخرت‌شناسی و حضور خدا در آخرت، نزد تیلیش مورد غفلت است.

۲. حقیقت آن است که ریشه دیگر این تبیین و تعبیرهای تیلیش از مسئله معاد را در این مسئله می‌توان یافت که او علی‌رغم آن‌که کوشید تا دین را وارد دنیای جدید بکند و دردهای معنوی بشر را به مدد دین و نمادهای دینی درمان کند، وی مخالف دین سستی است و معتقد است دین سستی نمی‌تواند وارد زندگی بشر شود و همانند شهاب سنگی آرمانی می‌ماند که از آسمان آمده و فقط به درد موزه می‌خورد. بدین ترتیب به اعتقاد وی، یگانه راه ورود دین به عرصه‌های گوناگون حیات، بازخوانی مقوله‌ها و مفاهیم دینی است (نوروزی، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

شایان توجه است، همین تلقی تیلیش بدان منجر شد که باور او به معاد از باور سستی ما بسیار متمایز شود، چراکه او با طرح مسئله لزوم بازخوانی مفاهیم دین سستی، در واقع قرائت جدیدی از مسائل دین از جمله در مسئله معاد، را ارائه می‌دهد.

۳. یکی دیگر از پیش‌فرض‌های نظریه تیلیش در مسئله معاد، آن است که وی در مسائلی چون خدا و نیز معاد، فقط جنبه حلولی را در نظر و قبول دارد و به همین سبب معاد را جز در همین زندگی دنیایی، مدنظر نمی‌گیرد. در حالی که در تفکر اسلامی، علاوه بر جنبه‌های ظهوری، باید به جنبه‌های متعالی و انتزاعی خداوند و حضور وی در عالم معاد نیز معتقد بود و تفکر اسلامی درک بهتری از عالم آخرت دارد (تورانی، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

نکته قابل توجه دیگری که در نقد دیدگاه تیلیش باید ذکر شود، این است که تفسیر تیلیش از معاد، نه تنها به طور کلی با معاد اسلامی در تعارض است، یک سری محذورات و پیامدهای ناخوشایند دیگری را نیز به دنبال دارد. توضیح آن‌که، در تعبیر تیلیش از معاد، باور به معاد یک امر فردی و درونی است ولی همان طور که می‌دانیم دین فردی، دیگر دین

عقلانی و اجتماعی نخواهد بود و این به محذور اعتقاد به جدایی دین از جامعه و سیاست نیز خواهد انجامید.

و اما در ارزیابی کلی می‌توان گفت، تصور تیلیش از جاودانگی، نه تنها با معاد دینی متعارض است، بلکه شاید بتوان گفت پاسخ‌گوی میل به جاودانگی و معناداری زندگی، رفع یأس و هراس و رفع نیاز انسان به برقراری عدالت نهایی و برقراری نظام پاداش و جزا در پاسخ به عملکرد دنیایی ایشان، نیز نخواهد بود.

۱۰. نتیجه‌گیری

۱. تیلیش در زمره آن دسته از فیلسوفانی قرار می‌گیرد که رویکرد مثبت به مسئله فرجام داشته‌اند و دیدگاهشان در مقابل دیدگاه کسانی است که مرگ را معادل با پایان همه چیز می‌پندارند. شیوه او در این مسئله چنین است که با پیوند دادن مسئله آخرت‌شناسی با معناداری، بحث از معاد را عاملی مؤثر در معنادار ساختن زندگی آدمی معرفی می‌کند.

۲. آخرت در نظر تیلیش فقط به همان معنای لفظی رخداد نهایی یا فاجعه واپسین نیست بلکه به معنای استعلای آفرینش در پرتو حیات ابدی است. تیلیش با نظریه‌ای که راجع به حیات ابدی در راستای حیات الهی ارائه می‌دهد، به این طریق که نشان می‌دهد هم خدا ابدی است و هم انسان به لحاظ این که ابدیت غایت کل مخلوقات است، می‌تواند ابدی باشد، مسئله امتناع وجود دو موجود ابدی را به این طریق حل می‌کند که همه موجودات «در حیات الهی» می‌توانند ابدیت داشته باشند.

۳. تیلیش که بنا بر رویه کلامی-آگزیستانسیالیستی خود، آوردن برهان برای مسئله خدا و معاد را عین نفی کردن آن‌ها می‌داند، با نقد سه رویکرد تناسخ، برزخ، و بینابین به عنوان مواردی که برای اثبات معاد مطرح شده‌اند، خود با بیان رابطه زمان و ابدیت و بیان امتناع وجود دو امر ابدی، مسئله حیات در ابدیت یا همه در خدایی را به عنوان یک تجربه شهودی برای مسئله ابدیت انسان تبیین و توصیف می‌کند. که البته همه این‌ها از مبانی فلسفی وی نشأت گرفته است.

۴. روشن شد که جاودانگی آن‌گونه که در نظام فکری تیلیش مطرح می‌شود با معاد دینی در تعارض بوده و به نظر می‌رسد پاسخ‌گوی نیازهای آدمی در میل به جاودانگی و

معنادارسازی زندگی وی نیست؛ چراکه قیامت به عنوان حادثه‌ی واپسین و برقراری نظام پاداش و عذاب و معاد جسمانی، در دیدگاه تیلیش جایگاهی ندارد.

پی‌نوشت

۱. تمام دستاوردهای این طرح متعلق به دانشگاه الزهرا (س) است.
۲. تیلیش توجه خاصی به مفهوم «نماد» دارد و از این رهگذر تأثیر بسزایی در سایر فیلسوفان و متألهانی که درباره‌ی نماد اندیشیده‌اند بر جای نهاده است. برای نمونه مدعای اصلی تیلیش در این زمینه از زبان خود وی، را می‌توان چنین بیان کرد:
هر چه ما در باب آن‌چه که دلبستگی واپسین ماست مطرح کنیم خواه آن را خدا بنامیم یا نه دارای معنای نمادین است. ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خویش را به طور رسا بیان کند. زبان ایمان زبان نمادهاست (تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۰-۶۱).
۳. در مبحث فناپذیری ذکر شد که فناپذیری در نظر تیلیش به مثابه‌ی نماد در مورد خدا کاربرد دارد و فناپذیری به مثابه‌ی مفهوم در جایی است که از دلایل مربوط به فناپذیری سخن می‌رود.
۴. لازم به ذکر است که این اندیشه‌ها به اندیشه‌های صدرالم‌تألهین شیرازی بسیار نزدیک است (← شواهد الربوبیه، مشهد سوم، مبحث معاد).

منابع

- افغان، سهیل محسن (۱۳۸۵). *واژه‌نامه فلسفی*، تهران: حکمت.
- اکبری، رضا (۱۳۸۳). «صور جاودانگی»، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۵-۳۶.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶). «تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: سازش‌ها و ستیزهای مذهب و تجدد در غرب»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۲۵ و ۱۲۶.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پیلین، دیویدای (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، قم: بوستان کتاب.
- تورانی، اعلی (۱۳۸۳). *خدا از دیدگاه صدرالم‌تألهین و پل تیلیش*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- تورانی، اعلی و رقیه طلوعی (۱۳۹۰). «معنای زندگی از منظر ملاصدرا و پل تیلیش»، *خردنامه صدر*، ش ۶۶.
- تیلیش، پل (۱۳۸۱). *الهیات سیستماتیک*، ج ۱ و ۲ و ۳، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵). *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵). *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: علمی فرهنگی.

- جی هی وود، توماس (۱۳۷۶). *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: کروس.
- جی هی وود، توماس (۱۳۸۴). «وجود و بیگانگی»، ترجمه فاطمه شریف، معرفت، ش ۹۹.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۲). «دیدگاه اومانستی و دین»، *قبسات*، ش ۲۸.
- مشکات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۹۰). *فرهنگ واژه‌ها، درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، تهران: سمت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). «تأثیر دین در منش آدمی»، علامه، ش ۳.
- نوروزی، حسین (۱۳۸۹). «مبانی فلسفی اصلاح دینی از نگاه تیلیش»، *پژوهش‌های فلسفی*، نشریه دانشکده ادبیات، دانشگاه تبریز، ش ۲۱۹.
- نوروزی، حسین (۱۳۸۷). «جستاری در مناسبات عقل و وحی از نگاه ابن عربی و پل تیلیش»، *فصل‌نامه عرفان*، سال چهارم، ش ۱۶.

Kalupahana, David J. (1976). *Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Tillich, Paul (1963). *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

Tillich, Paul (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper Torchbooks.

www.hamshahronline.ir