

دیدگاه اومانیستی و دین

مریم صانع پور *

چکیده

بیش انسان محورانه که از دورهٔ رنسانس به بعد شالودهٔ تفکر غربی را تشکیل می‌دهد، در اندیشهٔ دینی الیهات غربی نیز نقش اساسی و بنیانی بازی می‌کند؛ اما این نقش:

۱. گاهی با ادیان الاهی مانعة الجمع است؛

۲. زمانی با اصالت بخشی به عقل انسان فقط دین عقلانی را می‌پذیرد؛

۳. زمانی قابل جمع با ادیان وحیانی و الاهی است.

به بیانی دیگر:

در رابطهٔ سلبی اومانیسیم با خداپرستی انسان آن چنان در زمینهٔ اختیار، آزادی و قدرت، خود را توانا می‌یابد که به نحو بالقوه یا بالفعل ادعای خدایی می‌کند و این نهایت درجه طغیان انسان است. در رابطهٔ ایجابی اومانیسیم با خداپرستی:

أ. عقل آدمی آن چنان فریه تلقی می‌شود که از وحی الاهی اظهار بی‌نیازی می‌کند و قوای درونی و بیرونی انسان و طبیعت بهترین راهنما برای برای دستیابی به حقایق الاهی و سعادت دنیایی و آخرتی معرفی می‌شود.
ب. با تأکید بر ارزش، اختیار، آزادی و قدرت انسان، وی در مقابل عظمت پروردگار چون قطره‌ای در مقابل اقیانوس مشاهده می‌شود و می‌کوشد تا تمام وجود خود را در معرض انکشاف الاهی و کلمهٔ الله قرار دهد تا با تجربهٔ دینی و تماس وجودی با تعالی در هویتی مؤمنانه، خود را از برهوت نیستی و عدم که وجود محفوظ به آن است، در یک جهش ایمانی به طرف هستی و وجود بی‌پایان سوق دهد و نوعی اومانیسیم خدا مرکزانه را به نمایش گذارد.

واژگان کلیدی: انسانگرایی (اومانیسیم)، دین، الحاد (آتمایسیم) دین طبیعی (دئیسم)، دین وحیانی (تئیسم)

* محقق و نویسنده.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۰۹/۲۷ تاریخ تأیید: ۱۳۸۱/۱۲/۱۹

اومانیسم،^۱ جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم از ایتالیا آغاز، و به کشورهای دیگر اروپایی کشانده شد. این جنبش که یکی از عوامل فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد، مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. اومانیست‌های اولیه، مصمم بودند تا آن حیات روحی را که انسان در عصر کلاسیک داشت و در قرون وسطا از دست داده بود، به او باز گردانند. ... ستایش آزادی یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد توجه اومانیست‌ها بود؛ اما آزادی مورد نظر آن‌ها اختیاری بود که بتوانند آن را در طبیعت و جامعه اعمال کنند و این آزادی در برابر تفکر پذیرفته شده قرون وسطا قرار داشت که بر اساس آن، امپراتوری، کلیسا و اصول فئودالیت، نخبه‌بانان نظم حاکم بر جهان تلقی می‌شدند و انسان به پذیرش صرف مجبور بود. بیکودلا میراندولا^۲ (۱۴۶۳-۱۴۹۴ م) در خطابه مقام انسان، کلمات ذیل را به خداوند نسبت می‌دهد:

ای آدم! من به تو مقامی از پیش مقدر شده یا سیمای مخصوص، یا امتیازات ویژه‌ای اعطا نکرده‌ام؛ زیرا تو باید تمام این‌ها را از طریق تصمیم و انتخاب خود به دست آوری. ... تو باید سرشت خویش را بدون فشار هرگونه حصری، به وسیله قدرت اختیاری که به تو واگذاشته‌ام، معین کنی. من تو را در مرکز جهان قرار داده‌ام؛ به طوری که می‌توانی از آن نقطه، آن چه را در جهان است، بهتر ببینی. من تو را آسمانی یا زمینی، فانی یا باقی نساختم؛ در حالی که می‌توانی مانند یک استاد مطلق و مختار، قالبی بریزی و خود را به همان شکل که برگزیده‌ای، بسازی.^۳

در سال‌های اخیر، اصطلاح اومانیسم اغلب به معنای آن گونه نظام ارزشی به کار می‌رود که بر شایستگی شخصیتی افراد انسانی تأکید دارد؛ اما در بردارنده ایمان به خداوند نیست؛ در حالی که با وجود حلقه مشخص مبتنی بر بی‌خدایی، در اومانیسم از اشکال گوناگون مذهبی به منظور ترویج ارزش‌های انسانی استفاده می‌شود؛ چنان که در قرن نوزدهم آگوست کنت، پوزیتیویست فرانسوی، مذهبی بشری را که بر بی‌خدایی مبتنی بود، صرفاً به منظور اصلاح اجتماعی بنیان نهاد. افزون بر آن، میان حکیمان مسیحی نیز تمایلی دیده می‌شود که مسیحیت، مذهبی اومانیستی تلقی شود. کارل بارت،^۴ متکلم پروتستان سوئیسی در قرن بیستم معتقد است که اومانیسم بدون انجیل وجود ندارد. همچنین متکلمان کاتولیک اعلام کرده‌اند که مسیحیت کاتولیک، مذهبی انسان‌گرا است؛ زیرا بر بی‌مانند بودن انسان در جایگاه مخلوق در نظر خداوند تأکید دارد.^۵ به این ترتیب می‌توان گفت: اومانیست‌ها شخصیتی ضد مذهبی یا ضد مسیحی نداشتند؛ زیرا علاقه انسان‌مداران به دفاع از ارزش و آزادی انسان، آن‌ها را به مذاکره درباره خداوند، قدرت وی و مسائل حدیثی درباره روح، بقای روح و آزادی آن که به طور معمول به همان تفکر خاص قرون وسطا محدود بود، سوق می‌داد؛

اما به مرور، این مباحثات معنای جدیدی به خود گرفت؛ زیرا اومانیست‌ها از اختیار و توانایی ابتکار انسان در حوزه مذهبی نیز دفاع می‌کردند ... جیانوزو مانتی در کتاب رجال بزرگ اومانیسم^۶ آورده است که کتاب مقدس فقط بیانیه‌ای جهت سعادت مافوق دنیایی نیست؛ بلکه بیانیه‌ای برای سعادت زمینی نیز به شمار می‌رود. به عقیده مانتی، مذهب، همان اعتماد به ارزش عمل انسان، کامیابی این عمل و پاداش وی در حیات آخرتی است. او نیز مانند بُرنزو والا و بسیاری دیگر، وظیفه بنیانی مذهب را حمایت از انسان در عمل حیات حقوقی و همچنین فعالیت سیاسی می‌داند؛^۷ پس می‌توان رویکرد اومانیسم به دین را به سه قسم تقسیم کرد:

۱. رویکرد الحادی^۸ (آته‌ایستی)؛
 ۲. رویکردی به دین طبیعی^۹ (دئیستی)؛
 ۳. رویکردی به دین و حیانی^{۱۰} (تئیستی).
- نوشته حاضر به گونه‌ای اجمالی به ترسیم سه رویکرد مزبور می‌پردازد.

رویکرد الحادی به اومانیسم

در این بخش، ابتدا واژه آته ایسم (الحاد) معنا می‌شود؛ سپس می‌کوشیم تا با بررسی اندیشه شاخص‌ترین متفکران ملحد اومانیست، تصویری کلی از سنت اومانیسم با الحاد ترسیم کنیم.

تعریف الحاد (آته ایسم)

در دائرة المعارف بریتانیکا، ذیل واژه آته ایسم آمده است:
آته ایسم عبارت از انتقاد و انکار عقاید متافیزیکی به خداوند یا وجودهای روحانی است. ... آته ایست‌ها نه تنها عقاید مذهبی ادیان توحیدی را انکار می‌کنند، بلکه خدایان روم و یونان باستان و نیز تعالی هندو و بودایی را نیز منکر می‌شوند.^{۱۱}

۱. پروتاگوراس (قرن پنجم قبل از میلاد)

ریشه‌های تلقی ملحدانه از اومانیسم را می‌توان در تفکر سوفسطائیان یونان باستان به طور اعم و پروتاگوراس به طور اخص جست. او می‌گوید:

درباره خدایان، من نه می‌توانم بدانم که آن‌ها وجود دارند و نه می‌توانم بدانم که آن‌ها وجود ندارند و نه می‌توانم بدانم که آن‌ها دارای چگونه شکلی هستند؛ زیرا امور بسیاری مانع از این هستند؛ به ویژه تاریکی موضوع و کوتاهی عمر آدمی. انسان، مقیاس همه چیزها است. مقیاس چیزهای موجود، بر این که آن‌ها وجود دارند و مقیاس چیزهای غیر موجود بر این که آن‌ها وجود ندارند.^{۱۲}

این جمله، نشانه ویژه «اومانیسم نسبی‌گرایانه» پروتاگوراس است. از جمله مشهور پروتاگوراس،

تعبیر دیگری نیز شده است که میزان همه چیز، انسان است به این معنا که در واقع حقیقتی وجود ندارد؛ زیرا تعقل مبتنی بر مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص فرق می‌کند؛ پس چاره‌ای نیست جز این که هر کس هر چه را حس می‌کند، معتبر بداند، در عین این که می‌داند دیگران همان را به گونه‌ای دیگر درک می‌کنند و اموری هم که بر حس در می‌آیند، ثابت و بی‌تغییر نیستند؛ بلکه ناپایدارند. این است که یک جا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و یک جا معتقد باشیم که آن چه درک می‌کنیم، حقیقت نیست؛ یعنی حقیقتی قائل نباشیم.^{۱۳}

۲. فوئر باخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲ م)

تأثیر اندیشه سوفسطائیان بر تفکر اومانیستی پس از رنسانس، نوعی الحاد را پدید آورد که یکی از بارزترین نمونه‌های آن پس از ترکیب با «سویژکتیویسم» کانتی، اندیشه الحادی فوئر باخ بود؛ چنان که اعتقاد داشت: وجود الاهی چیزی نیست، جز وجود انسانی؛ یعنی [خدای مورد پرستش انسان عبارت است از] طبیعت انسانی تصفیه شده، رهاگشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت یافته. از همین جا فوئر باخ به این نتیجه می‌رسد که «خداشناسی یا الاهیات همان انسان‌شناسی است و معرفت درباره خدا چیزی غیر از معرفت درباره انسان نیست». وی مخالف این عقیده بود که خدایی در بالای کائنات وجود دارد. فوئر باخ با عقاید هگل آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که باید از عقاید هگل تعالی جست. یگانه چیزی که برای فوئر باخ ماند، طبیعت بود و به همین دلیل، به طبیعت الوهیت می‌بخشید و طبیعت را به صورت وجودی که شخصیت دارد، به زندگی انسان وارد کرد.^{۱۴} به عقیده او، جانوران دین ندارند؛ بلکه فقط انسان است که دین دارد؛ بنابراین، ریشه دین باید در همان فصل ماهوی میان انسان و حیوان باشد؛ اما یگانه فصل، خودآگاهی انسان به طبیعت و ذات خود او است و چون متعلق این خودآگاهی فقط خود او است، وقتی که می‌گوید «خدا»، مقصودش انسان است. کوتاه سخن آن که «خدا بشر را به صورت خویش نیافریده؛ بلکه بشر، خدا را به صورت خود آفریده است؛ بنابراین، ماهیت دین عبارت است از «پرستش انسان به نام پرستش خدا».^{۱۵} فوئر باخ بر آن بود که هرگونه گرایش به فوق طبیعت را ریشه کن سازد؛ زیرا اگر به انسان فهمانده شود که خود او واقعیتی متعالی است، دیگر سعادت را نه در بالای سر خویش، بلکه درون خویش خواهد جست و چون خود انسان برای خودش «مطلق» است، هرگونه خواسته فوق طبیعی را رها خواهد کرد. به تعبیر فوئر باخ، «کسی که هیچ‌گونه خواسته فوق طبیعی ندارد، موجودات فوق طبیعی هم نخواهد داشت».^{۱۶}

۳. اگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۸ م)

اگوست کنت پیشنهاد کرد که یک دین انسانی پدید آید که در آن، خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که وجود اصلی است، جای خدا را بگیرد و حتی شیوه خاص عبادت نظیر عبادت کاتولیکی و آیین‌های مقدس را برای هدف‌های غیر دینی خود پذیرفت.^{۱۷} به نظر کنت، اکنون دیگر علم به تدریج جای مابعدالطبیعه را در عقل بشر اشغال می‌کرد و باید منتظر بود تا همه مردم خود به خود در باب جهان چشم‌انداز علمی واحدی را اتخاذ کنند ...؛ اما طبیعت علم این است که به سوی گسیختگی و انفصال کامل برود، نه به سمت یک پارچگی و اتحاد ... آن طور که علم تحصلی می‌گوید، نظام متلائم و هماهنگی از اشیا وجود ندارد، اما برای این که یک جامعه، واقعی باشد، باید نظام هماهنگ و متلائمی از افراد موجود باشد و این هم محال است، مگر آن که میان جهان بینی افراد جامعه نوعی وحدت برقرار باشد. یک قبیله ابتدایی، کل واحدی است؛ زیرا روح جادویی آن یکی بیش نیست. تمدن مبتنی بر الاهیات، یک واحد است؛ چون خدایش یکی است. جامعه متافیزیکی با قدرت «خالق طبیعت» اداره می‌شود؛ اما اگر حیات جامعه به قوانین پراکنده علم بستگی داشته باشد، ناچار از هم پراکنده می‌شود و در واقع دیگر جامعه نخواهد بود. این سیر فکری، کنت را معتقد ساخت که هر چند کلیه مواد و مصالح جزئیات آینده را باید از علم عاریه گرفت، علم به تنهایی مولد جزئیات نیست. ... به عقیده او، علم تنها، هرگز نمی‌تواند به ما فلسفه بدهد و تا وقتی به علم از دیدگاهی غیر علمی نگاه نکنیم، معرفت تحصلی ما صورت وحدت به خود نمی‌گیرد و اگر بخواهیم، آن طور که شیوه علم است رفتار نکنیم و به اشیا از دیدگاه خود اشیا ننگریم، یگانه راه این است که به آن‌ها از دیدگاه انسان نگاه کنیم. به اصطلاح خود کنت، چون دست یافتن به هیچ تألیف یا هم نهاد عینی مقدور نیست، یگانه تألیف یا هم نهادی که باقی می‌ماند، «تألیف ذهنی» است؛ بنابراین، فلسفه باید تألیف ذهنی «معرفت تحصیلی» از دیدگاه انسان و نیازهای اجتماعی او باشد. ... نقطه مرکزی هم نهاد باید عاطفه باشد و بنابر «مذهب تحصلی» عقل به مقام شایسته خویش که همانا تسلیم شدن در برابر دل است نائل شود.^{۱۸}

از آن جا که اگوست کنت، پرداختن به مسأله خدا و ادیان الاهی را به لحاظ خارج بودن از دسترس مشاهده و تجربه، غیر علمی می‌دانست، دین را به دین انسانیت منحصر، و انقضای دوره ادیان الاهی را اعلام کرد. به عقیده او عصر حاکمیت انسان فرار رسیده و دوره حکومت و اقتدار خدایی گذاشته است متناسب با دوران بلوغ بشر دین انسانیت است که بر آمده از انسان خود بنیاد بود و کنت، خود را کشیش اعظم انسانیت معرفی کرد.

۴. فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م)

نقطه آغاز اعتقادات نیچه مسأله مرگ خدا است؛ پس انسان باید برای خودش فکر کند؛ چون خدا وجود ندارد. انسان خودش باید روش زندگی را تعیین کند ... و راه خود را به تنهایی در پیش گیرد. ... راه حل نیچه برای برطرف کردن بدبختی های بشر، اعتقاد او به «اراده معطوف به قدرت» است.^{۱۹} ارزیابی دوباره تمام ارزش ها و «ابر انسان»^{۲۰} از نظر نیچه، ابر انسان شخصی است که از وضع ناگوار بشر اطلاع دارد؛ خودش سازنده ارزش های خویش است و زندگی خود را بر اساس آن ها پی می ریزد. ... نیچه کسانی را که به خدای مسیحی اعتقاد نداشتند و می خواستند ارزش های اخلاقی مسیحی را حفظ کنند، به دیده تحقیر می نگرد ... و معتقد است: انسان باید از پایه آغاز کند و با میل خودش درباره خوب و بد تصمیم بگیرد.^{۲۱} او می نویسد:

این «من» آفریدگار، خواستار ارزش گذار که سببه و [خاستگاه] ارزش چیزها است [با توجه به سوژه کتیوبته کانتی] و این راستگوترین موجود، این «من» از من سخن می گوید و باز مرادش تن است؛ حتی آن گاه که شعر می سراید و خیال می بافد و با بال های گشوده پر می گشاید. «من» من، مرا غروری تازه آموخت و من آن را به آدمیان می آموزانم: دیگر سر خویش در ریگزارهای آسمانی فرو نبردن، بل آن را آزادانه به دوش کشیدن، چون یک سرزمینی که برای زمین معنا می آفریند. آه ای برادران! این خدایی که من آفریدم، چون همه خدایان ساخته انسان بود و جنون انسان؛ انسان بود و تنها چیزی که از انسان و «من» این شیخ از درون آتش و خاکستر «من» به سوی من آمد و به راستی، از فراسوی به سویم نیامد!^{۲۲}

به نظر نیچه، ایمان مسیحی از آغاز به معنای قربانی کردن است؛ قربانی کردن تمام آزادی، تمام غرور، تمام اعتماد به نفس روح و در همان حال، به معنای فرمانبرداری، خود ریشخندی و خود فلج سازی است.^{۲۳} به عقیده نیچه، فکر خدا و زندگی آخرتی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و ناتوانی بر آمده است. انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و به خود اعتماد کند. این آغاز رهایی از بندگی است.^{۲۴} او می گوید: عالم غیب و تمام ارزش های تابع آن نابود شده است و بشری باید بیاید که ارزش های تازه وضع کند. تعبیر نیچه در باب مرگ خدا یک سخن شاعرانه نیست؛ بلکه او به آن جهت که تاریخ مابعد الطبیعه در دوره مسیحیت به زبان علم الهی و علم کلام تعبیر شده، بی ارزش شدن ارزش ها را به زبان علم کلام تعبیر کرده است.^{۲۵}

۵. ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م)

به گمان سارتر، خدایی نیست و بنابراین فرض، نظام یا طرح آفرینش بیهوده است. ... هر انسانی باید در سراسر حیات خود فقط بر خویش متمرکز شود.^{۲۶} به عقیده او، انسان، جوهری که

می‌اندیشد نیست؛ بلکه جدا از همه جوهرها است؛ «من نیستم، پس می‌اندیشم»؛ اما جدایی هرگز کامل نیست؛ زیرا جدایی از یک جوهر حادث که نه تنها مسبب آن، بلکه شیوه و ابزار آن نیز هست، پدیدگی همین است.^{۲۷} آگاهی من از خودم بر مطرح سازی خودم به سوی امکانم یعنی به سوی آن چه من برای همانند کردن خودم با خودم فاقد آن هستم، دلالت دارد و این، همان ساختار آرزو و حرکت به سوی کمال است. مردمی آرمانی که معرّف وجود ما و به معنای حضور انسان در جهان است، کوششی برای دستیابی به شکلی از وحدت برای خود و در خود، در تمامیتی است که نجات بخش هر دو باشد. چنین کاری در اساس ناممکن است. انسان آرزو دارد خدا شود؛ اما خدا در نفس خود متناقض است؛ بنابراین، این ارزش مطلق، دامی است که زندگی ما را می‌چرخاند.^{۲۸}

از آن جا که «ما» فقط در رابطه با دیگران متحقّق می‌شود، تحقّق انسانیت به همین مثابه فقط می‌تواند با مسلّم گرفتن وجود شخص سوم انجام گیرد که در اساس از انسانیت متمایز است و به نظرش انسانیت به صورت یک عین ساخته می‌شود ... (کارکردن به همراه دیگران در زیر نگاه یک ناظر یا رئیس، ریشه‌ای ترین و توهین‌آمیزترین تجربه ما به مثابه عین است) ... این فقط مفهومی آرمانی است و به تصوّر خدا، در جایگاه هستی‌بی که می‌بیند، ولی دیده نمی‌شود، ارتباط می‌یابد. ما همیشه می‌کوشیم شرکت خود را برای ساختن انسانیت به مثابه یک عین، عین تاریخی که سرنوشت خویش را به اجرا در می‌آورد، تجربه کنیم؛ ولی هرگز نمی‌توانیم این کار را انجام دهیم؛ زیرا خدا به گونه‌ای ریشه‌ای غایب است و هیچ تجربه‌ای از شخص سومی که انسانیت به همین مثابه برایش یک عین باشد، وجود ندارد. بیرون از انسانیت، به این مثابه چیزی وجود ندارد.^{۲۹}

حضور انسان در جهان، عبارت از آرزوی «در خود بودن» است؛ البتّه نه در خودی که هم اکنون روبه‌روی ما است و آن را رد می‌کنیم. این رد، خود در حکم طغیان «در خود» ضدّ حادث بودن و پوچ بودن خویش است ... گفتن این که «برای خود» با پدیدگی خویش زندگی می‌کند، به معنای گفتن آن است که این رد، تلاش بیهوده یک هستی برای بنیان نهادن هستی خویش است. آن هستی که «برای خود» آرزو می‌کند چنان باشد، در خودی است که از خویشتن سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی با پدیدگی‌اش همان رابطه‌ای را دارد که «برای خود» با انگیزه‌هاش دارد. آگاهی‌بی است که با آن چه از آن آگاهی دارد، همانند شده است بدون کم‌ترین جدایی که «برای خود» آرزو دارد چنان باشد. آگاهی‌بی که از طریق آگاهی محضی که از خودش دارد، هستی خویش را در خودش بنیان می‌نهد و این همان آرمان خدا شدن است. انسان در اساس خود آرزومند است خدا شود. ... هرگونه حضور انسان در جهان یک شور است از این نظر که طرحی برای از دست دادن خود به سبب بنیان نهادن هستی است و در همان حال ساختن در خودی که با بودن به صورت زمینه خویش از حادث بودن می‌گریزد،

وجود خود بنیانی^{۳۰} که مذهب آن را خدا می‌نامد.^{۳۱} به عقیده سارتر اوقات جدی‌تر از آن و امور تاریخی سرنوشت سازتر و آزار دهنده‌تر از آنند که خود را با ریشخند پیامبران بسیار مضحک سرگرم کنیم.^{۳۲}

ملاحظه می‌شود که ژان پل سارتر، بارزترین نمونه طغیان انسان در برابر خدا (چه به لحاظ مفهوم خدا و چه به لحاظ مصداق خدا) است. الحاد او به طور کامل روشن و بدون ابهام است و اومانسیم او در مقوله‌الاهیات چیزی جز انسان نمی‌بیند. مرکزیت انسان در تلقی‌های کلامی او به نهایت خود رسیده است «من» سارتر، آن چنان فربه و طغیانگر است که حتی جایی برای اشتراک موجودات دیگر در این قلمرو باقی نمی‌گذارد؛ چه رسد به حضور و تعالی‌خداایی.

سارتر، حتی برای توجیه تصوّر کمال در انسان (بر اساس برهان وجودی) نیز نیازی به وجود خدا نمی‌بیند؛ زیرا کمال‌جویی او فقط در وجود «خود انسانی» خلاصه می‌شود تا جایی که الحاد سارتر، چیزی فراتر از الحاد فوئر باخ است که می‌گفت انسان خدا را به صورت خود می‌سازد و معتقد بود که انسان آن چه از کمال ندارد، در خدای ذهنی خود ترسیم می‌کند؛ لذا انسان خالق خدا [خدای مفهوم و آرمانی] است؛ اما سارتر معتقد است که انسان حتی نباید آرزو کند که کمال‌خداایی داشته باشد؛ بلکه باید کمال «در خود» را آرمان خویش قرار دهد. او ارزش مطلق را فریبی بیش نمی‌داند. ملاحظه می‌شود که انسان غایتی کانت در سارتر به نحوی طاغیانانه مطرح می‌شود. او خدا را وجود خود بنیانی می‌داند که لازمه وجودش خدا کردن انسان است؛ بدین سبب چون نیچه معتقد است که اگر انسان بخواهد محقق شود، باید چنین خداایی را انکار کند.

رویکرد اومانسیم به دین طبیعی (دئیستی)

در این بخش، ابتدا تعریف واژه دئیسم خواهد آمد، سپس نظریات فیلسوفان مهم اومانسیم که دارای اندیشه دئیستی بودند، به اجمال بررسی خواهد شد.

تعریف دین طبیعی (دئیسم)

در دایرة المعارف بریتانیکا، ذیل واژه دئیسم آمده است: دئیسم اعتقاد به این امر است که در هر شخصی به نحو فطری، نوعی از معرفت مذهبی وجود دارد که به واسطه عقل انسان حاصل شده است و نیازی به وحی یا آموزه‌های کلیسایی در این معرفت مذهبی نیست. براساس این عقیده، نقش خداوند فقط در عمل خلقت (مطابق قوانین عقلانی قابل کشف برای انسان) خلاصه می‌شود و خداوند پس از آفرینش جهان، هیچ‌گونه دخالتی در امور جاری طبیعت انسان نمی‌کند و طبیعت مانند ساعتی که به وسیله خداوند کوک شده است، به کار می‌افتد و به حضور خدا نیازی ندارد. گویی

خداوند از مخلوقاتش غایب شده و ربوبیتی بر آن‌ها ندارد.^{۳۳}

۱. توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م)

درباره جنبه اومانستی جهان خدا محور توماس باید گفت که او نیز چون دیگر متفکران قرون وسطا و هر مسیحی، خداوند را معیار کمال و والاترین اصل وجودی می‌دانست و همه اجزای زندگی آدمی و نیز تمام اجزای واقعیت را به کلی به خداوند ارجاع می‌داد. ... پذیرش تلقی ارسطویی [از طرف توماس] باعث شد تا در تاریخ عقلانی قرون میانه، ساختار نظام‌مندی از جهان و جایگاه انسان در آن عرضه شد و دیوارهای تجربه حسی صرف در اثر پذیرش تلقی ارسطویی در یک گسترش ناگهانی از ذاتیات موجودات تا بلندی ساختار معقول کیهان ارسطویی اوج گرفتند.

در نظر توماس، وقتی گام به گام از درجات معرفت انسانی بالا می‌رویم، به بالاترین اصل عالم می‌رسیم که همان صورت بدون ماده یا «فعل محض» او است و هموست که همچون معشوقی که عاشق را به حرکت وا می‌دارد، تمام عالم و مخلوقاتش را در طریق کمال خود [= فعل محض] بر می‌انگیزد و بدون این که خود متحرک باشد، به حرکت وا می‌دارد. باید گفت در حالی که متکلمان قرون وسطا از اختلاف عمیق میان ایمان و عقل آگاه بودند و حاضر نبودند از عظمت ایمان بکاهند؛ با این وصف، هنگامی که با منابع کشف شده فرهنگی عقلانی و قدیم مواجه شدند، فلسفه ارسطو را به صورت توفیقی مهم که باعث هماهنگی کامل بین ایمان و عقل می‌شود، تحسین کردند و این هماهنگی که در خدمت مسیحیت قرار گرفت، در اثر وجود همان آرمان یونانی ایجاد شد: چنان که افلاطون نیز قصد داشت در نظام آموزشی خود بین عناصر عقلانی و نیز عقلانی سرشت انسان هماهنگی ایجاد کند. ... توماس آکوئینی با توسل به مکتب ارسطو، روشن می‌سازد همان گونه که هدف هر ماده‌ای صورت است، هر چیز کمال خود را هدف و غایت قرار می‌دهد؛ بدین سبب ذات انسان به علت وصول به کمال، میل به معرفت دارد و همان طور که صورت با ماده مرتبط است، معرفت بالفعل نیز با استعداد صرف برای حصول به آن ارتباط دارد؛ بنابراین در کلام توماس، مفهوم طبیعت انسان و معرفت، از اساسی‌ترین مسائل فلسفه به شمار می‌رود.

درباره ارتباط اومانسیم با الهیات توماس باید گفت: نقطه آغازین حرکت برای هر اومانسمی می‌تواند مفهوم آن اومانسیم از سرشت انسانی باشد.^{۳۴}

مشاهده می‌شود به رغم این که تفکر دئیستی در اندیشه توماس صراحت آشکاری ندارد، نقطه دین عقلانی و خداآوری طبیعی در دیدگاه توماس آکوئیناس بسته شده؛ اما این نحوه نگرش در سیر تکوینی خود در فیلسوفان بعدی صراحت بیش‌تری می‌یابد.

۲. رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)

او در مقدمه کتاب تأملات، خطاب به رؤسای دانشکده الاهیات پاریس می‌نویسد:
به عقیده من، خلاف تکلیف فیلسوف نخواهد بود که تحقیق کند چگونه و از چه راه بدون بیرون رفتن از خویش می‌توان خدا را آسان تر و یقینی تر از موجودات عالم شناخت.^{۳۵}

دکارت از اثبات وجود خود و امکان معرفت یقینی، به ادله اثبات وجود خدا می‌رسد. ادله وی صورت‌های متنوع چیزی است که به نام دلیل وجودی یا برهان از ذات به ذات شناخته شده است: من درباره وجودی که کامل تر از خودم است، اندیشه و تصور دارم؛ چون کامل تر نمی‌تواند قائم و متکی به کم‌تر کامل باشد. این اندیشه از او به من رسیده است. دلیل دیگر این است که: من درباره یک موجود کامل تصور و اندیشه دارم. وجود داشتن، کامل تر است از وجود نداشتن؛ پس یک موجود کامل وجود دارد. خدا مورد یکتایی است که در او ذات و ماهیت، مستلزم وجود است.^{۳۶}

مکتب عقل‌گرایی دکارت بر فلسفه اروپا به ویژه آلمان، تقریباً تا اواخر قرن هجدهم تأثیر بسیار گذاشت؛ حتی وقتی عقل‌گرایی متروک شد، هنوز هم عده‌ای وجود داشتند که خودآگاهی فردی را نقطه آغاز و حتی تکیه‌گاه خود در فلسفه می‌دانستند.^{۳۷}

مفاهیم الهی اگوستین قدیس بر فراز ذهن می‌درخشیدند؛ در حالی که دکارت، آن‌ها را در درون ذهن موجود می‌داند.^{۳۸} دکارت گفت:

خداوند هنگام آفرینش، مفهوم کامل را در ما نهاده است تا همچون مهری باشد که صنعتگر بر روی صنعت خویش می‌زند. خلاصه هیچ چیز، طبیعی تر از این مفهوم نیست؛ زیرا فقط از همین امر که خداوند مرا آفریده، این فکر در من رحجان می‌یابد که او به نحوی صورت و مثال خویش را در من نهاده است و من این مشابهت را که متضمن مفهوم خدا است، با همان قوه‌ای ادراک می‌کنم که خودم را با آن ادراک می‌کنم.^{۳۹}

دکارت با جمله معروفش [می‌اندیشم پس هستم]، آغازگر سیر معرفت‌شناسی اومانیستی بود؛ وی پس از این که هر آن چه را می‌تواند مورد شک واقع شود، در معرض شک قرار می‌دهد، از قضیه بدیهی می‌اندیشم پس هستم آغاز می‌کند و با مبدأ قرار دادن خویش، به اثبات وجود خدا می‌پردازد به این معنا که من وجود دارم؛ بنابراین خدا وجود دارد.^{۴۰} نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در کتاب تأملات آن جا که دکارت، روش تحلیلی برهان را پی می‌گیرد، با نظام اکتشاف و مقام اثبات سر و کار دارد، نه با نظام وجود؛ در حالی که در نظام وجود و مقام ثبوت، خدا مقدم است. دکارت در مابعدالطبیعه خود نیز با آن اصل وجودی (خدا) که در نظم وجود مقدم است آغاز نمی‌کند؛ بلکه با نفس متناهی آغاز می‌کند. ... وی با درک شهودی وجود نفس آغاز می‌کند و به سوی اثبات معیار حقیقت یعنی وجود خدا و وجود جهان مادی پیش می‌رود.^{۴۱}

دکارت در تاریخ اومانیسم آغازگر الاهیات عقلی بود و کوشید تا اتصال این الاهیات را با پیشینهٔ وحیانی قطع کند. به این ترتیب، خدا باوری طبیعی و عقلانی بدون نیاز به روشنگری‌های نقلی و وحیانی، از جانب خدا و پیامبر محقق شد.

۳. باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م)

به عقیدهٔ اسپینوزا، خدا خارج از طبیعت وجود ندارد؛ بلکه در داخل آن است. وی می‌گوید: «خدا علت همه چیز و در داخل همه چیز است نه علت موقتی به وجود آمدن آن‌ها». هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم خدا با طبیعت؛ زیرا هر دو یکی است. تفاوت فقط در تأکید است. هنگامی که از خدا سخن می‌گوییم، توجه را به علت جلب می‌نماییم؛ اما وقتی از طبیعت حرف می‌زنیم، در واقع از آفریدهٔ خدا آن چنان که هست، سخن می‌گوییم. اسپینوزا سعی کرد تا نظامی به وجود آورد که همه چیز را در بر بگیرد و خدا و انسان را یک جا بیاورد و علت همه چیز را یک حقیقت واحد روحانی معرفی کند.^{۴۲}

اسپینوزا، درک صفت الاهی هر چیز به واسطهٔ فهم طبیعت واقعیت را «عشق عقلانی به خدا» نامید. وی معتقد است: از طریق فهم ساختمان جهان به وسیلهٔ درک نظام علمی عظیمی که حوادث گوناگون جهان را معین می‌کند، آدمی عشق عقلانی به خدا را ظاهر می‌سازد و صفت همه خدایی عالم را در می‌یابد.^{۴۳} به نظر او شخص پیامبر وقتی اعلام می‌کند که از خدا سخن می‌گوید، در واقع از خودش سخن می‌گوید و احوال درونی خود را آشکار می‌سازد؛ بدین سبب چهرهٔ خدا نزد هر پیامبری رنگ دیگری به خود می‌گیرد و هر پیامبری صورت تخیل و رنگ احساس خود را اصل قرار می‌دهد. پیام پیامبران بر حسب خلق و خو، مخیله و تجارب گذشته آن‌ها فرق می‌کند. انسان هر طور که باشد، خدای او هم همان طور است. به نظر انسان ملایم، خدا ملایم است و به نظر مردمان شاد، مهربان و بخشنده.^{۴۴}

اعتقاد اسپینوزا این است که هر اندازه اشیا جزئی را بیشتر بفهمیم، به همان اندازه خدا را بهتر خواهیم فهمید.^{۴۵} وی با این نظریه مخالف است که خدا تمام چیزها را برای انسان و انسان را برای این که خدا را عبادت کند، آفریده است. به عقیدهٔ او در جهان هیچ غایتی وجود ندارد و خدا هیچ یک از موجودات و از جمله انسان را برای غایتی نیافریده است.^{۴۶}

خدا در تفکر اسپینوزا، همان جوهر ذهنی قائم به ذات است که بدون میانجی به تصور در می‌آید و روشن است که این علم حضوری به جوهر، با تصور یا تصدیق خدای قائم به ذات ادیان تفاوت دارد؛ زیرا اگر جوهر فرد اسپینوزا که علت تمام صفات موازی (فکر و امتداد) است، خارج از ذهن انسان باشد، چگونه می‌تواند بدون میانجی به تصور آید؟ بنابراین خدای اسپینوزا، بتی ذهنی و قائم

به انسان و الاهیات وی به طور کامل انسان مرکز است.

بر اساس «وحدت وجود»^{۴۷} اسپینوزایی شاید بتوان خدا را به صورتی مصداقی ملاحظه کرد؛ اما چنین خدایی از هرگونه تعالی بی بهره است؛ زیرا خدایی «در طبیعت» است که شاید یگانه نقشش تبدیل کثرات طبیعت به وحدت باشد. این خدا وحدتی مشخص و عینی ندارد؛ بلکه قائم به طبیعت و جاری در آن است و از آن جا که طبیعت نیز از نظر اسپینوزا انسان مرکز است، خدای مصداقی او نیز مانند خدای مفهومی اش انسان مرکز خواهد بود.

۴. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)

دین طبیعی کانت، بر عقل عملی مبتنی است. به عقیده او الاهیاتی که بخواهد اساس دین طبیعی قرار گیرد، باید متضمن کمال اخلاقی باشد؛ پس ما باید یک موجود متعالی را تصور کنیم که از لحاظ قوانین خود مقدس باشد؛ از لحاظ حاکمیت و اقتدار، خیر خواه، و از لحاظ مجازات کردن و پاداش دادن عادل باشد؛ پس در دین طبیعی برای این که بتوانیم تصویری از یک قانونگذار مقدس، یک حاکم خیر خواه و یک قاضی عادل داشته باشیم، به دین دیگری (دین کلامی) نیازی نیست. ... صفات طبیعی خدا فقط تا آن جا ضروری است که بتواند تأثیر صفات اخلاقی او را افزایش دهد؛ پس عالم مطلق،^{۴۸} قادر مطلق،^{۴۹} حاضر مطلق،^{۵۰} و واحد مطلق^{۵۱} صفاتی است که شرط صفات اخلاقی او را فراهم می کند. این صفات فقط از صفات اخلاقی خداوند حکایت دارد. موجودی که مقدس ترین و خیرترین است، باید داناترین باشد تا بتواند به سرشت اخلاقی من که بر خصلت درونی من قائم است، توجه کند. چنین موجودی باید حضور مطلق (احاطه) هم داشته باشد؛ اما اراده حکیم^{۵۲} فقط می تواند یگانه باشد؛ پس از یک موجود یگانه است؛ زیرا بدون این صفات، اصل اخلاق قابل تفکر و تصور نیست. منابع الاهیات دین طبیعی باید از عقل سالم برخاسته باشد، نه از تأمل نظری. ... این الاهیات چگونه پدید می آید؟ هرگاه اخلاق ناب مورد نظر باشد و اخلاقی بودن به نحو خالص تبیین شود، مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خدا است؛ اما در این جا مقصود از اعتقاد، چیزی است که در تفکر فلسفی از استعمال عقل برخاسته باشد، نه اندیشه ای که نتیجه تسلیم به وحی باشد. این اعتقاد به خدا که از خصلت اخلاقی برخاسته، در عمل چنان قوی است که هیچ پایگاه نظری نمی تواند با آن مقابله کند. همچنین اگر انسان معتقد به خدا نباشد نمی تواند پایبند اخلاق باشد. اگر خدایی نبود که احکام اخلاقی را ملاحظه کند، این احکام بی معنا می شد؛ پس می توان معتقد بود که خدایی هست؛ حتی بدون این که مطمئن باشیم خدایی وجود دارد. ما خدا را فقط در جایگاه حاکم خیرخواه دوست داریم، نه به دلیل کمالاتش؛ زیرا کمالات خداوند برای ما

شایستهٔ اعجابند، نه شایسته دوست دانستن. ما فقط کسی را دوست داریم که در وصفی باشد که به ما چیزی برساند؛ پس در وجود خداوند فقط ارادهٔ خیر را دوست داریم. کاملاً بی‌معنا است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند و فقط به او معتقد است، سخن بگوید.^{۵۳} به عقیدهٔ کانت باید در قلمرو و اخلاق به بحث دربارهٔ خدا پرداخت. ... وی طبق برداشت اخلاقی از خدا اظهار می‌دارد که اگر انسان متجدد باید به صورت انسان بالغ زندگی کند، لازم است تمام قدرت‌های غیر واقعی خارجی را از خود دور سازد و فقط تابع عقل خویش باشد. او به خدای ناصح آسمانی یا ایجادکنندهٔ محرک برای او، احتیاج ندارد. باید به هر چه عقلش می‌گوید، گوش فرا دهد. ... کانت در پیشگفتار کتاب دین در محدودهٔ خرد محض^{۵۴} می‌نویسد:

از آن جا که اخلاق بر اساس آزادی انسان قرار دارد و به علت همین آزادی است که انسان خود را در برابر قوانین قطعی مکلف می‌داند، دیگر نیازی نیست که برای درک وظایف خود، معتقد باشد وجود دیگری در بالای او قرار دارد و همچنین برای انجام وظایف خود محرک دیگری غیر از قوانین لازم ندارد.

اندیشهٔ کانت به طور ناخودآگاه در رگ‌های انسانگرایی غیر دینی که طبق آن، وظیفه را به سبب وظیفه انجام داد، وارد شده است. ... کانت می‌خواهد مسیحیت را از عوامل اضافی مانند ایمان به خدای ماوراء طبیعی که شخصاً در کارهای انسان مداخله می‌کند، آزاد سازد و به جای آن یک دین کاملاً معقول ارائه دهد که انسان متجدد حاضر به قبول آن باشد. نتیجه، دئیسم کاملاً ملایم شده است. کانت با حذف اعتقاد مسیحی دربارهٔ مکاشفهٔ الهی (ظاهر شدن خدا در تاریخ بشر و کسب تجربه دربارهٔ خدا از طریق حوادث و کلام الهی) عقل را جانشین آن می‌سازد. به عقیدهٔ کانت، داستان‌های کتاب مقدس برای توده‌های بی‌اطلاع مفید است؛ زیرا می‌تواند امور اخلاقی را به طرز مؤثری به آن‌ها بیاموزد؛ اما در مرحلهٔ نهایی، عقل کلی انسانی است که عالی‌ترین اصل حاکم شمرده می‌شود. کانت در تمام موارد می‌کوشد ایمان مسیحی را به تابعیت عقل در آورد و غیر دینی سازد. وی حاضر نبود دین را به طور کامل از بین ببرد. در عین حال، در عمل، دین او دینی بدون خدا، و در واقع دینی بدون دین و فاقد پرستش نیرویی ماوراء الطبیعه بود. دین کانت به وسیلهٔ هر شخص اعم از دیندار و بی‌دین قابل اجرا بود. در منظومهٔ متافیزیکی او مقام خدا تا سر حد یک انگارهٔ کم‌اهمیت پایین آورده شده است. کانت با در مرکز قرار دادن عقل انسان، در واقع همان راه دکارت را می‌پیمود. آن چه کانت و در واقع تمام متفکران عقل‌گرا و روشنگر انجام می‌دهند، این است که چارچوبی می‌سازند؛ سپس می‌کوشند دین را داخل آن جای دهند. کانت می‌گوید:

خدا موجودی بیرون از من نیست؛ بلکه فقط فکری است در درون من. خدا همان عقل عملی است که

خود بالاستقلال واضح قانون اخلاقی است ... ؛ بنابراین خدا فقط در درون، پیرامون و بالای سر من وجود دارد. ... خدا را فقط درون خودمان می‌توانیم بجوییم. ... درون من، موجودی قرار دارد که هر چند از من متمایز است، با من رابطه علت و معلولی دارد. مختار است؛ یعنی از قانون طبیعت واقع در زمان و مکان پیروی نمی‌کند. از درون مرا هدایت می‌کند (تحسین یا تقبیح می‌کند) و من انسان، خودم همین «موجودم». این موجود ذات یا جوهری خارج از من نیست. ۵۵

خدای کانت ابزاری در جهت فعل اخلاقی بود؛ اما او را مبدأ یا غایت عمل اخلاقی سخن نمی‌دانست؛ بلکه در دیدگاه او فقط انسان، مبدأ و غایت همه چیز از جمله فعل اخلاقی تلقی می‌شود. کانت نیازی به تشریح دین از جانب خدا نمی‌دید و انسان را میزانی معرفی می‌کرد که باید چنان عمل کند که دوست دارد با او رفتار کند. او این سخن پروتاگوراس را که «انسان میزان همه چیز است» چه از نظر «سوژه» ذهنی و چه از جنبه «ابژه» عینی متحقق ساخت؛ بدین جهت، الاهیات اومانیستی او به طور کامل عملگرا است و خدای کانت با علم، قدرت، حضور و وحدتش، فقط ایجادکننده زمینه صفات اخلاقی است و قبول چنین خدایی فقط از عقل انسان بر می‌خیزد؛ اما تسلیم به وحی در تفکر کانت جایی ندارد و عقل انسان، وحی را از صحنه بیرون کرده است. او دین و حیاتی را منشأ اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه اخلاق منشأ دین طبیعی و تشریح دین را برخاسته از درون انسان می‌داند و این یکی از اومانیستی‌ترین صورت‌های دین است.

رویکرد اومانیسم به دین و حیانی (تئیسیم)

در این قسمت، ابتدا به تعریف واژه تئیسیم پرداخته می‌شود؛ سپس اندیشه اومانیست‌های معتقد به دین و حیانی بررسی خواهد شد.

تعریف دین و حیانی (تئیسیم)

در دایرةالمعارف بریتانیکا ذیل واژه تئیسیم آمده است: تئیسیم عبارت است از وجه اشتراک مؤمنان به ادیان بزرگ الاهی، کلیمی، مسیحی و اسلام. تئیسیت‌ها معتقدند: خدای یگانه‌ای که عالم را از عدم آفریده، تسلط مطلق بر همه مخلوقاتش دارد و به وسیله پیامبرانش از طریق وحی، انسان‌ها را به طریق سعادت راهنمایی می‌کند و سرانجام انسان‌ها را به پاداش اعمال نیک و بدشان در جهان دیگر خواهد رساند.

۱. فردریک دانیل ارنست شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م)

شلایر ماخر عقیده داشت که دین، بدون قربانی کردن و محبوس ساختن عقل، فقط مبنا برای اتحاد یک دیدگاه کامل به انسان و جهان است. وی مایل است در ورای احکام معمول درباره خدا و

افعالش و این که او عشق است، خالق جهان است، قدیر^{۵۶} است و قضایایی از این دست، وجود خدا را تجربه کند؛ تجربه‌ای که زیربنای این احکام است. او این تجربه را «دین» می‌نامد و معتقد است بین آن احکام و این تجربه تفاوتی کیفی قرار دارد که نظیر تفاوت سرما و گرما است. ... تجربه کردن خدا، مستلزم و متضمن شور و شوق، خودجوشی و سعی و جهد شخصی است؛ در حالی که الاهیات روشنگری «ترفند عقل حسابگر» است؛ ... زیرا همه چیز در استدلال‌های خشک (سرد) ساقط می‌شود و حتی عالی‌ترین موضوع، اسباب نزاع میان حوزه‌های متخاصم فکری می‌شود.^{۵۷} به عقیده شلایر ماخر، مفهوم متداول خدا در جایگاه وجودی منفرد در خارج و ورای جهان، تمام روایت دین نیست. این فقط یکی از راه‌های بیان این مطلب است که خدا چیست؛ راهی که اغلب مغشوش و همیشه ناقص است.^{۵۸}

او نشان می‌دهد که می‌خواهد معنای متداول خدا را به چیزی تبدیل کند که در تجربه‌های روزمره انسان، مرکزیت بیش‌تری دارد. ... شلایر ماخر، به هیچ وجه موقعیت خود را در مقام متکلمی که از دیدگاه وحدت بخش مسیحیت سخن می‌گوید، ترک نکرد. گواه این ادعا، نقش چشمگیر مفهوم «وساطت» (شفاعت) در مباحث کلامی او است. وی معتقد است برای بحث درباره خداوند باید کسانی باشند که کارشان تفسیر طرق الی الله برای بشر است. بخشی از کار آن‌ها این است که به جهان نظم و وحدت بدهند. قانونگذاران، مخترعان، قهرمانان و چیره‌شوندگان بر طبیعت از این گروهند ... همچنین افراد روحانی‌تری هستند که می‌کوشند «بذر خفته» انسانیت بهتری را پرورش دهند؛ عشق به امور متعالی‌تر را شعله‌ور سازند؛ زندگی روزمره را به زندگی شریف‌تری تبدیل کنند؛ فرزندان زمین را با آسمان آشتی دهند و دلبستگی عصر ما را به ارزش‌های خشک و بی‌روح متعادل سازند. چنین کسانی پیامبران و مبلغان انسانیت هستند که مأموریت آن‌ها وساطت بین موجود متناهی و موجود نامتناهی است. به عقیده شلایر ماخر، معاصرانش چیزی از انکشاف ذات خداوند^{۵۹} نفهمیده‌اند. هم آن‌هایی که به این اشتباه افتادند که آن را با نظام خشک الاهیات ساخته متکلمان روشنگری یکی گرفتند و هم آن‌هایی که آن را به ضامنی ضرور برای استحکام قوانین اخلاقی تقلیل می‌دادند. شلایر ماخر به ویژه تقلیل دوم را اهانت‌آمیز می‌دانست. او در تمام خطابه‌ها نگران این خطر بزرگ است که دین را به صورت پشتوانه حیات اخلاقی و یا به صورت وسیله‌ای به کارگیرند که از طریق آن، وجدان^{۶۰} [انسان] کم‌تر می‌تواند نافذ بُرا باشد و بیش‌تر منتظر و گوش به زنگ می‌ماند. او می‌گوید: «آیا دین از آسمان برای چنین هدف ناچیزی نازل شده است؟ ابداً».^{۶۱} در نظر شلایر ماخر گواه هستی خدا را اساساً به نظر و تأمل می‌توان دریافت. «دین ذاتاً امری تأملی است».^{۶۲} او فرایند کشف دین را «سیر آگاهی یافتن باطنی به طریق از درون منفعل شدن شخصی» نامیده

است؛^{۶۳} اما به نظر او، یکی دانستن دین با تأمل درونی، به جز یکی دانستن خدا با شعور دینی انسان نیست؛ اما در هر حال، از منظر او، تفکر عرفانی در نقس بهترین راه برای کشف ذات دین است و او افلاطون «الاهی» و پیروان او را به سبب این جنبه از نوشته‌های آن‌ها می‌ستاید.^{۶۴} شلایر ماخر می‌گوید:

اولاً دین را به هیچ وجه نباید به اخلاق تبدیل کرد. ثانیاً در وهله اول به معنای مجموعه احکام ظاهراً واقعی که انسان در مورد خداوند می‌سازد نیز نیست؛ زیرا خدا اصلاً همچون متعلق یک علم به چنگ نمی‌آید بدان معنا که علوم طبیعی یا فلسفه نظری می‌توانند به متعلق خود دست یابند. باید به آنات، بیش‌تر توجه کنیم؛ آناتی که در آن انسان متوجه می‌شود خداوند دارد او را به حرکت وا می‌دارد؛ زیرا این آگاهی عبارت است از «درک بی‌واسطه» هستی کلی تمام موجودات محدود به واسطه و به موجود نامحدود، و درک موجودات زمانمند از طریق و به مدد موجود بی‌زمان.^{۶۵}

... برای آن که انسان خود برخوردار از حیات جان جهان باشد و از این رو دین داشته باشد، باید اول انسانیت را کشف کرده باشد و فقط در عشق و به مدد عشق می‌تواند چنین کند. به این دلیل است که انسانیت و دین، صمیمانه و به طور جدایی‌ناپذیری به هم متصلند. تمنای عشق، به شرط تحقق یافتن و تجدید شدن؛ ناچار انسان را به دین می‌کشاند.^{۶۶} نخستین مرحله یافتن خداوند در جایگاه وحدت بخش جهان، تجربه‌های ما کشف انسانیت است. فقط از طریق پی بردن به این که موجود با همه چیز، و ضرورتاً با کل هستی پیوند دارد می‌توان تفرّدی^{۶۷} حقیقی را بنا کرد.

فقط بر اساس شناخت خالصانه و خاشعانه از یک طرفه بودن خود ما، پشیمانی شدید از تقصیراتمان و تمایل به معاشرت با دیگران است که انسانیتی مورد وثوق و استغنائی سرورآمیز می‌تواند شکوفا شود. شلایر ماخر حیات خود را به یک نغمه آهنگین واحد تشبیه می‌کند که برای آن که کمال تأثیر را داشته باشد، لازم است هم‌نوا و هماهنگ با دین باشد.^{۶۸} او می‌گوید:

خدا در آگاهی انسان از قرار گرفتن در این جا و اکنون، در تمام روابطمان حضور دارد، بدون این که آن را خواسته باشیم. ... خدا بنیاد یا مبدأ همه چیز است. ... خودآگاهی با آگاهی از خود در نسبت بالاتری از احساس وابستگی به خیر مطلق است؛ یعنی آگاهی به این که خود هیچ اراده‌ای ندارد. ... این آگاهی که کل فعالیت خود به خودی ما از منبعی خارج از خود ما می‌آید.^{۶۹}

... در خداشناسی شلایر ماخر، هیچ شائبه‌ای از تعالیم همه خدا‌انگارانۀ یکی دانستن عالم و خدا وجود ندارد. وی از مخالفان دین طبیعی است.^{۷۰}

شلایر ماخر، دین را عامل وحدت انسان و جهان می‌داند و خدای او خدایی زنده و مصداقی است که تعالی دارد و پرستش و عبادت و راز و نیاز بندگانش را بر می‌انگیزد. الاهیات شلایر ماخر

پس از طی یک دوره اومانیسم انسان مرکز، بار دیگر به سوی اومانیسم خدا مرکز سوق می‌یابد. او با الاهیات خشک نظری مخالف بود و همچنین با الاهیات طبیعی کانت نیز که وسیله استحکام فعل اخلاقی بود مخالفت می‌کرد. شلایر ماخر، دین را نازل شده از آسمان می‌دانست. اومانیسم او، به این معنا است که تأکید فراوانی بر نقش مضر فردی و شخصی در گزاره‌های دینی می‌کرد و دین را امری ذاتاً تأملی می‌دانست؛ بدین سبب خدا را با شعور دینی یکی تلقی می‌کرد و تفکر عرفانی نفس را بهترین راه برای کشف ذات دین می‌دانست. با این وصف معتقد بود که خدا را هرگز نمی‌توان به منزله متعلق یک علم به چنگ آورد. او عقیده داشت که برای دستیابی به دین، ابتدا باید انسانیت را کشف کرد؛ بعد عشق ورزید؛ سپس حیات جان جهان را دریافت؛ بنابراین در تفکر شلایر ماخر، انسانیت و دین به طوری جدایی‌ناپذیر به یکدیگر متصلند. از نظر او، کشف انسانیت به یافتن خداوند در جایگاه وحدت بخش تجربه‌های ما می‌انجامد و انسان فقط در ارتباط با کل هستی می‌تواند تفردی حقیقی داشته باشد. او مخالف دین طبیعی بود و عقیده داشت که حیات انسانی باید با دین و حیوانی هم‌نوا باشد. اومانیسم شلایر ماخر، خدا بنیاد است. او مبدأ همه چیز را خدا می‌دانست و در تفکر عرفانی خود، اراده آدمی را مستهلک در اراده خدا می‌دید؛ بنابراین «وحدت وجود» او با وحدت وجود اسپینوزا متفاوت است؛ زیرا او خدا را متعالی از عالم می‌داند. اومانیسم وی بیش‌تر از نوع اومانیسم مسیحی است؛ چرا که مسیح را واسطه حضور خدا در جهان می‌داند. با این وصف، وی تثلیث مسیحی را نفی می‌کند و مسیح را انسانی خدا آگاه می‌داند که قدرت انتقال این خدا آگاهی را به دیگران دارد.

۲. سورن کی‌یر که‌گارد (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م)

کی‌یر که‌گارد، فیلسوف و نیز مسیحی بنیادباور است که به ارزش‌های بنیادین اندیشیدن و خواستن دل‌بستگی دارد و فلسفه نظری را رد می‌کند. نه تنها از آن رو که برای ایمان مسیحی نقش سرپرست را بازی می‌کند، بلکه به آن سبب که در مقوله‌ها نیز آشفتگی می‌آفریند و خواست اخلاقی را در سلسله مراتبی دروغین و ویرانگر تابع هوش بی‌ذوق می‌سازد و رؤیای وهم‌آلود را جایگزین تصمیم‌های حیاتی می‌کند. ... به عقیده کی‌یر که‌گارد هر فردی از دیگران جدا، و ناچار است برای خود زندگی کند. فرد را نمی‌توان تعریف کرد. او فقط به وسیله خود و از درون می‌تواند شناخته شود. هستی خود او به موضوع نخست و متناسب با اندیشه او است که با آن به داوری هر چیز دیگری می‌نشیند. ... موضوع ایمان عبارت از «واقعیت خدا - انسان به معنای وجود او است. به عقیده کی‌یر که‌گارد دستیابی به وجود اندیشه‌ور به مثابه یک هستی خودآگاه، نومی‌دی است؛ زیرا به معنای گسستن از متناهی و عقب نشینی به سوی عدم قطعیت است. با این همه، فرد باید بدون راهنما

همچنان به پیش رود. او به نقطه انتخاب برای خواستن به گونه‌ای مطلق کشیده می‌شود و با این همه نمی‌توان هیچ غایتی متناهی را بدون برخورد با یک تضاد، به گونه‌ای مطلق خواست و بیرون کشیدن خدای طبیعت از طبیعت با هر درجه‌ای از قطعیت ناممکن است؛ بنابراین، یگانه راه برگزیدن نامتناهی در یک انتخاب مطلق و ثبوت نامتناهی در خود، چسبیدن به این عدم قطعیت عینی و در همان حال، مسلم گرفتن وجود خود برای اعتقاد است. این عمل، با پذیرش مطلق خود متناهی و کناره‌گیری مطلق از جهان متناهی که با این همه، بدون تفاوت قابل درکی گردش روزانه خود را به آرامی از سر می‌گیرد، به گونه‌ای مشخص به نیکی تبدیل می‌شود. خدایی نامتناهی که بدین‌سان در اعتقاد مسلم گرفته می‌شود به رغم عدم قطعیت عینی، دست‌کم به لحاظ مفهومی امکان‌پذیر است؛ اما خدا - انسان تاریخ که مسیحیت آن را حقیقت می‌داند؛ به لحاظ مفهومی امری پوچ است. ... به عقیده‌ی کی‌یر که گارد فقط از نقطه‌ای بیرون از وجود می‌توان به بررسی تمامیت وجود نشست. در درون فراگرد شدن، فرد وجودی نیازی ندارد که کل را منکر شود؛ اما به هیچ روی نمی‌تواند غایت را بشناسد و کل را بررسی کند. اندیشه‌اش فقط توانایی روشن کردن گام بعدی را دارد. ... فرد وجودی که پی‌جویی راه عینی را بر می‌گزیند، وارد فراگرد تقریبی کاملی می‌شود که قرار است خدا را به گونه‌ای عینی آشکار سازد؛ اما این امر برای ابد غیر ممکن است؛ زیرا خدا یک ذهن است و از همین رو فقط در حالت باطنی برای ذهنیت وجود دارد ... خدا هنگامی که در آگاهی مذهبی حضور دارد، هرگز یک طرف سوم نیست. راز آگاهی مذهبی درست در همین است. ... فرد باوری کی‌یر که گارد به معنای خودداری عوامانه از این که یکی در میان همگان باشد به معنای به رخ کشیدن ویژگی‌های شخصی خویش نیست. بر عکس او تمام تأکید را بر روی انسان به صورت نوعی آن می‌گذارد ... خود، تا آن جا که در انتخابی مطلق به خودیت اصیل دست یافته است، به گونه‌ای مطلق خود را وا می‌گذارد. سر انجام در مورد خاص «خود» کی‌یر که گارد به هم می‌رسند: با خود - جابه‌جایی کاملش نزد خدا که معلول پایداری در انتخاب مطلق و مکرراً نامتناهی است، ذهنیت مطلق او، به عینیت مطلق تبدیل می‌شود.^{۷۱} راهی که کی‌یر که گارد برای تقریب به خدا برگزید، راه «سیر از خود به حق بود نه از ما سوای خود به حق»؛ بدین جهت برای خود در جست‌وجوی اساسی بود که بر آن حیات معنوی خود را استوار تواند ساخت؛ اساسی که پیوند آن جز به عمیق‌ترین ریشه تقریر ظهوری خود او نباشد.^{۷۲} به نظر او فهم و درایت مسیحیت، مستلزم «به دل یافتن» است، نه حصول دانش عقلی درباره آن، و این امر نه تنها آسان نیست، بلکه بسیار دشوار نیز هست. راه مسیحیت مشکل راهی است. مسیحیت را نمی‌توان چون مجموعه‌ای او دانستنی‌ها به کسی تلقین کرد. مسیحیت حقیقی، جذب و دفع مستمر و مداوم است.^{۷۳} کی‌یر که گارد با مسیحیت رسمی کلیسایی به هر شکل آن مخالفت داشت و

می‌گفت: دشمنی قاطع و صریح با دیانت بسیار بهتر از چنین مسیحیتی سست و وارفته است. او مخالف «مسیحی بودن»^{۷۴} و مدافع «مسیحی شدن»^{۷۵} است. و میان این دو امر، به نظر او تفاوتی فاحش وجود دارد. به گمان او، مسیحی بودن «مقام» و مسیحی شدن «حال» است. مسیحی بودن «شریعت» و مسیحی شدن «طریقت و حقیقت»^{۷۶} است. برای کسی‌یر که گارد، ایمان امری مبتنی بر تقرر ظهوری است و ارتباطی به وجود مفهومی و مفهوم وجود ندارد؛ بلکه میان آن و وجود اصیل خارجی، گونه‌ای از اتحاد متحقق است و حتی باید گفت: ایمان همان تقرر ظهوری است و حاصل آن که آن چه کی‌یر که گارد «فراکیش» می‌نامد، طوری است و رای طور عقل. ایمان از سنخ کشف و شهود و وحی عام و عقل هدایت نه از مقوله عقل مشرک و تحقق آن امری وهبی و خلاف انتظار است، نه امری حاصل از تمسک و اختیار آدمی. سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است.^{۷۷} که البته معنای آن حذف و انکار عقل نیست؛ زیرا عقل همواره موجود است. آن گاه که ابراهیم، خود را مقابل فراکیش باز می‌یافت نمی‌توان گفت امر فراکیش را می‌فهمید؛ بلکه باید گفت: حضور آن را ادراک می‌کرد. چنین حالتی وقتی حاصل می‌شود که در یک حال عقل و فراکیش با هم تقابل یابند. «وضعی» در کار است و «تقابل وضعی» و ایمان «وضع مجامع» است؛ بنابراین ایمان با سیر ایمانی نه به حساب عقل مسبوقی است و نه به فتوای اخلاق و هیچ نوع بستگی و ارتباط به امور دیگر ندارد. جهشی است که چشم بسته و شور در دل به یاری محال انجام می‌گیرد. خصوصیت اصلی آن در قطع نظر از عالم مقید نیست؛ بلکه در طلب دریافت بی‌واسطه آن به طور مستقیم به حول و قوت الهی است.^{۷۸} کی‌یر که گارد می‌نویسد:

من فکر نمی‌کنم که ایمان، امری پایین مرتبه و دون است بر عکس والاترین و بالاترین است. در عین حال، این را از نادرستی و عدم صداقت فلسفه می‌دانم که چیزی دیگر را در عوض، عرضه کند و ایمان را حقیر و ناچیز شمارد. فلسفه نمی‌تواند و نباید به ما شرحی از ایمان ارائه دهد؛ اما باید خود آن را درک کند و منضمانه بداند که حقیقتاً چه چیز را باید ارائه کند بدون آن که چیزی را کنارگذارد که کوچک‌ترین و خردترین آن، جلوگیری اذهان آدمیان و سوق دادن آن‌ها به این سو که چیزی نیست می‌باشد.^{۷۹}

کی‌یر که گارد، اومانیستی خدا محور بود و در راه بیداری مذهبی می‌کوشید. او با مباحث نظری در الاهیات مخالفت می‌کرد و فقط اندیشه و خواستن را شرط وصول می‌دانست. کی‌یر که گارد اگرستانسیالیستی است که بر فردیت انسان تأکید دارد تفکر وی تفکری عرفانی است که ریشه در «من خود بنیاد» دارد. او با نومییدی آغاز می‌کند و معتقد است که خود آگاهی انسان ناامیدکننده است؛ زیرا بیرون کشیدن خدای طبیعت را از طبیعت ناممکن می‌داند و همچنین ایمان را پذیرش مطلق

خود متناهی و کناره‌گیری مطلق از جهان متناهی و مسلم گرفتن خدای نامتناهی دست کم به لحاظ مفهومی می‌داند. کی‌یر که گارد به خلاف هگل معتقد بود که انسان فقط از نقطه‌ای بیرون از وجود می‌تواند به بررسی تمامیت وجود بنشیند. همچنین او نمی‌تواند غایت را بشناسد و کل را بررسی کند؛ بلکه اندیشه‌اش فقط توانایی روشن کردن گام بعدی را دارد. در «انسان بنیادی» کی‌یر که گارد به خلاف هگل که انسان خود بنیادش محیط بر وجود بود، انسان کی‌یر که گارد محاط در وجود است. خدای کی‌یر که گارد یک ذهن محیط ولایتناهی است؛ اما تعین ندارد. به نظر او، حکمت و معرفت به فهم دینی کمکی نمی‌کنند؛ بلکه باید مسیحیت را با دل یافت. او دین را نه به صورت شریعت، بلکه در جایگاه طریقت و حقیقت می‌پذیرفت. کی‌یر که گارد انسان را ذاتاً گناه‌کار می‌دانست و هیچ حقی برای او در برابر خدا قائل نبود.

۳. رودلف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۴ م)

بولتمان، ظرف بیش از پنجاه سال گذشته تأثیری بسیار بر مطالعات عهد جدید به ویژه در اروپا داشته است. او اگزستانسیالیست بود. ... به نظر وی، روایات شفاهی کلیسای اولیه به ما آگاهی نمی‌دهند که عیسی واقعاً چه کرد و چه گفت؛ بلکه بیانگر آن است که کلیسای اولیه چه نوع ایمانی به عیسی داشت. ... به نظر وی، موضوع مهم این نیست که عیسی به طور عینی در خارج از ما و برای ما چه کاری انجام داد. افزون بر این، چیزی به نام کلام عینی خداوند وجود ندارد. عیسی واعظی است که مردم را به تصمیم‌گیری می‌خواند و بدین طریق ما را توانا می‌سازد که «وجود خود را تفسیر کنیم». در این پاسخ غیر دینی یا شخصی، حقیقت ظاهر می‌شود. ... بولتمان اعتقاد دارد: اعتقاداتی از قبیل رستاخیز و صعود عیسی اسطوره است ... و ممکن نیست این اعتقادات مورد قبول انسان متجدد باشد ... هدف واقعی اسطوره این نیست که تصویری عینی از جهان ترسیم کند؛ بلکه می‌خواهد فهم انسان را از خودش در جهانی که زندگی می‌کند، بیان دارد. آن چه لازم است، اسطوره زدایی پیام مسیحی یعنی اصلاح و تفسیر مجدد اسطوره‌های متناقض است. ... هبوط هیچ ربطی به حضرت آدم ندارد؛ بلکه تصویری از تحقق یافتن انسان است.^{۸۰} به عقیده ایان هندرسن مراد بولتمان از اسطوره زدایی حذف اساطیر نیست؛ بلکه تأویل آن‌ها به طور وجودی است؛ یعنی بر حسب فهم انسان از وجود خود و امکان‌هایش. ... بولتمان، یولس رسول را ردکننده اساطیر آیین کنونی نمی‌بیند؛ بلکه او را تأویل‌کننده آن‌ها به طور وجودی می‌بیند؛ اما این نوع تأویل اسطوره بر حسب امکان‌ها و تصمیم‌های انسان دقیقاً همان چیزی است که از اسطوره‌زدایی مقصود است. ... تأویل وجودی کتاب مقدس یا به طوری که معروف شده اسطوره‌زدایی، چیزی است که به بولتمان امکان می‌دهد در هر دو نقش مورخ و واعظ انجیل فرو رود و خودش را قادر به انکار هیچ یک از آن دو نبیند. ... در تأویل

و تفسیر بولتمان آن چه ایمان مسیحی باید به من بدهد، فهم تازه‌ای از وجود خودم است.^{۸۱} به عقیده بولتمان، ما خدا را در وجود خودمان می‌یابیم. ما او را در معجزات به معنای عادی کلمه نمی‌یابیم. ... به گفته او، فعل خدا میان وقایع جریان ندارد [به عکس دیگر فاعل‌های علی]؛ بلکه درون آن‌ها جریان دارد. ... مفاهیمی چون جهان، تاریخ و زمان اساساً همه مفاهیم وجودی‌اند؛ یعنی صورت‌های اساسی وجود انسان به شمار می‌روند.^{۸۲} رودلف بولتمان می‌کوشید تا با پای انسان محور خود، بازگشتی دوباره به متون دینی داشته باشد وی کلمه بودن عیسی را رد می‌کرد و او را دعوت‌کننده‌ای می‌دانست که ما را به تفسیر وجود خدا توانا می‌سازد به عقیده او، اصالت، از آن شخص دریافت‌کننده دعوت است، نه با صورت دین. شاید بتوان گفت: در تفکر بولتمان، انسان می‌تواند «حضور واقعی» در کلمه الله داشته باشد. او مانع بولتمان اقتضا می‌کرد تا در تأویل اسطوره، امکان‌ها و تصمیم‌های انسان را اصل قرار دهد؛ بدین سبب می‌کوشید تا از کتاب مقدس اسطوره زدایی، و آن را بر اساس امکان‌ها و تصمیم‌های انسان تأویل کند. رودلف بولتمان مرگ مادی را مقدمه حیات معنوی و بهره‌مندی بیش‌تر از لطف و مهربانی خداوند می‌داند و نگرشش تعالی‌گرایانه است؛ اما اعتقاد دارد: همان‌گونه که هبوط آدم اسطوره است، معاد جسمانی نیز حقیقت ندارد. به عقیده بولتمان، انسان می‌تواند دریافت‌کننده خداوند در وجود خویش باشد و به معجزات نیازی نیست و این نشانه‌ای از تلقی او مانع‌اش در انسان‌گرایی خدا مرکز او است. وی همچنین جهان و تاریخ و زمان را نیز صورت‌های اساسی وجود انسان می‌دانست. بولتمان به جای اثبات مفهومی خداوند به اثبات وجودی او می‌پردازد و بیش‌تر به ادله انفسی و علم حضوری متوسل می‌شود.

۴. پل تیلیش (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵ م)

تیلیش معتقد است: خدا «عمق و پایه نامحدود و پایان‌ناپذیر تمام وجود و هستی» است و سفارش می‌کند که خدا را غایت‌الغایات خودمان یا آن چه که واقعاً جدی است، بدانیم. ... وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم، درباره خود سخن گفته‌ایم. او اصطلاحات خود وجود،^{۸۳} قدرت وجود^{۸۴} و بن وجود^{۸۵} را برای خدا به کار می‌برد ... و معتقد است که خدا در ماورای محدودیت‌های وجود و ماورای افکار محدود ما قرار دارد؛ زیرا هم وجود و هم افکار محدود ما به عالم محدود متعلق هستند و به زمان و مکان محدودند. از طرف دیگر، هر وجود محدودی در خود وجود شرکت دارد؛ زیرا در غیر این صورت قدرت وجود داشتن نمی‌یافت؛ بلکه با نیستی بلعیده می‌شد و از نیستی به هستی نمی‌آمد. ... او تلاش برای اثبات وجود خدا را کاری اشتباه می‌داند؛ زیرا هستی با تمام محدودیت‌های خود در زمان و مکان به وجود اشیا مربوط می‌شود، نه به خود وجود. با توجه به این امر، او ادله سنتی اثبات وجود خدا را رد می‌کند. به عقیده تیلیش، عیسی تا زمان

مرگ، ذات الاهی را منکر می‌ساخت و مرگ او عالی‌ترین مرحله انعکاس ذات است. بدین ترتیب، عیسی نه خدا بود و نه «خود وجود» جدید؛ بلکه «حاصل وجود» بود.^{۸۶} او می‌گوید: «انکشاف الاهی اصل» انکشافی الاهی است که در هیأت تألیفی رخ می‌دهد که پیش‌تر وجود نداشت. این معجزه و این وجد برای نخستین بار به هم می‌پیوندد. در یک انکشاف الاهی وابسته، این دو عامل از سویی معجزه‌ناپ و از سوی دیگر پذیرش مجذومانه محض نیست؛ بلکه از سویی معجزه اصیل همراه با پذیرش اصلی‌اش و از سوی دیگر، عاملی متغیر است که همین که افراد گروه‌های جدیدی به انکشاف الاهی دست می‌یابند، تغییر می‌کند. در تاریخ کلیسا، انکشاف الاهی مستمر وجود دارد؛ اما این انکشاف الاهی وابسته است. انکشاف الاهی، خواه اصیل باشد، خواه وابسته؛ فقط برای کسانی قدرت و حیاتی دارد که در آن سهیمند. تیلش می‌گوید: تاریخ نشان داده است که چگونه یک همبستگی و حیاتی به سبب ناپدید شدن کامل نقطه رجوع ثابت یا به سبب فقدان کامل قدرت آفرینش موقعیت‌های و حیاتی جدید، به پایان می‌رسد. معرفتی که از انکشاف الاهی به دست آمده، چیزی به معرفت درباره ساختار طبیعت، تاریخ و انسان نمی‌افزاید.^{۸۷} اصلی‌ترین وصف‌های رمزی تیلش درباره خدا عبارتند از این که او «زنده» و «شخصی» است. سرچشمه خلاقه و بیکران «هستی» و «روح» یا «عشق» است.^{۸۸} تیلش هرگونه فهم دئیستی را از حفظ جهان رد می‌کند و دیدگاه اگوستینی را می‌پذیرد که فقط [جهان] را خلق مدام می‌داند.^{۸۹} جستار معروف تیلش درباره الاهیات فرهنگ است که دین را جوهر فرهنگ معرفی می‌کند و فرهنگ را جلوه دین و هنر را بیانگر آرزوها و پیشنهادهای معنوی انسان می‌داند.^{۹۰}

الاهیات پل تیلش، اومانستی است؛ زیرا معتقد است باید به مباحثی از الاهیات پرداخت که تعیین‌کننده وجود و عدم «انسان» است. پل تیلش خدا را برتر از اثبات به وسیله انسان می‌داند؛ بدین سبب، ادله سنتی وجود خدا را رد می‌کند. او بازگشتی دوباره به مذهب و رویکردی و حیانی به دین داشت؛ اما الاهیات اومانستی وی به عکس الاهیات اومانستی بولتمان تجربه‌گرا نیست. الاهیات اومانستی پل تیلش، به طور کامل خدا مرکز است و گناه را نشانه تمرکز انسان و جهان‌ش «بر خود» و روگرداندن از محوریت خداوند می‌داند و خداسالاری را درمان اضطراری‌های ناشی از تمرکز انسان بر خود معرفی می‌کند و دین را راهی جهت‌گرایز از بی‌معنایی وجود می‌داند.

۵. کارل بارت (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸ م)

به نظر کارل بارت، معرفت یا شناسایی خدا با مکشوف شدن کلام او به وسیله روح القدس حاصل می‌شود و ضرورت ایمان و اطاعت از آن در واقعیت تحقق می‌یابد مضمون این ایمان وجود حقیقی خدا و ترس از او است؛ زیرا باید او را بیش‌تر از هر چیز دوست بداریم او که برای ما همیشه

اسرارآمیز است؛ اما خود را با قطعیت و روشنی بر ما مکشوف فرموده است. ... طبق عهد جدید، بدون کار روشنگرانه روح القدس امکان شناسایی خدا وجود ندارد. پیشرفت در معرفت خدا، موضوعی نیست که به استعداد عقلی مربوط باشد؛ زیرا معرفت درباره خدا در سطح متفاوتی عمل می‌کند. موضوع مهم، عبارت از ایمان و محبت و فروتنی و دعا است. به هر روی، این شناسایی خدا، به طوری که بارت، به حق تذکر می‌دهد، یک شناسایی مطلق و کامل نیست. نمی‌شود ادعا کرد که خدا را واقعاً آن طور که هست، می‌شناسیم. از این نظر، خداوند همچون سرری است که به تجربیات ما نور می‌افکند؛ اگر چه تمامیت اسرار بر ما روشن نیست و ما را قادر نمی‌سازد تمام وادی حقیقت را مشاهده کنیم. با این همه، کلام خدا نور کافی می‌تاباند تا کسانی که مایل هستند بتوانند خود را بیابند. ... مکاشفه‌ای که خدا از خودش به عمل آورده، یگانه راه ممکن برای آغاز تفکر درباره خدا است. ... غیر از رؤیت مشهودی کلام خدا، دلیل خارجی عینی نمی‌تواند وجود داشته باشد. دلیل قدیم اثبات وجود خدا در واقع ما را به خدای زنده نمی‌رساند. الاهیات طبیعی تلاشی بی‌ثمر است. مثل این است که برای حلّ یک قضیه هندسی از ادله‌ای استفاده کنیم که به آن مربوط نباشد. رودرویی با خدا، ادله خود را به همراه دارد. این برهان ممکن است به دور بینجامد؛ اما دور باطل نیست. ... کلام خدا هرگز ایستا و متوقف نیست ...؛ بین خدا و کلام کتاب مقدس همانندی واقعی وجود دارد. ... از طرف دیگر، این همانندی غیر مستقیم است؛ زیرا کتاب مقدس از زبان انسانی محدود به زمان و مکان استفاده نمی‌کند تا درباره خدایی که فراتر از زمان و مکان است، سخن بگوید؛ به همین دلیل، زبان آن استعاری و تمثیلی است. ... به نظر کارل بارت با توجه به ماهیت امر، وقتی به موضوع شناخت خدا می‌رسیم، باید از مهم‌ترین پایه ایمان مسیحی آغاز کنیم که عبارت از مکشوف شدن خدا در کلام او است. باید عقاید پیشین خود را با توجه به کلام خدا مورد ارزیابی قرار دهیم، نه بر عکس.^{۹۱} کارل بارت معتقد است که اومانیسیم بدون انجیل وجود ندارد.^{۹۲}

وی به خلاف دکارت معتقد است که آغاز تفکر درباره خدا از درون انسان به صورت خاستگاه شناخت نتیجه‌ای ندارد؛ بلکه معرفت الاهی مکاشفه‌ای است که خدا از خودش به عمل آورده. اومانیسیم کارل بارت از نوع اومانیسیم خدا مرکز مسیحی است.

1. Humanism.
2. Picodella Mirandola.
3. Encyclopedia of philosophy, ed by paul edwards, lv. P. 67 - 70.
4. Carl Barth.
5. Encyclopedia Britanica, lv. P. 134 - 138.
6. De Eignitate et Excellentiu.
7. Encrclopedia of philosaphy ... P. 71.
8. atheism.
9. deism.
10. theism.
11. Encyclopedia Britanica. print. 1994 - 2000.
۱۲. تئودور گمپرتس: متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۶۷ و ۴۶۸.
۱۳. محمدعلی فروغی: سیر حکمت در اروپا، ص ۱۴.
۱۴. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه کاطه‌دوس میکائیلیان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
15. L.feuerbach. *The Essence of Christianity*, tras.by M.Evans. New Yord, 1855, ch. p.1 , PP 21 - 22.
16. L.feuerbach. *The Essence of Relig ion*. trans. Al. Loos, New Yord. 1973. P.71 (conclusion of the Book).
برگرفته از ژیلسون ایتن: نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی. ص ۲۶۲ و ۲۶۳.
۱۷. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه کاطه‌دوس میکائیلیان، ص ۱۴۱.
18. A.Comte. *A General View of positivism*, trans. j. Brlagese, G.Roullbye.
برگرفته از ایتن ژیلسون: نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۲۴۰ - ۲۴۸.
19. willto Power.
20. Supermun.
۲۱. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی. ص ۱۳۹.
۲۲. فرید ریش نیچه: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، ص ۴۳.
۲۳. همو: فراسوی نیک و به، ترجمه داریوش آشوری، پاره ۴۶.
۲۴. محمدعلی فروغی: سیر حکمت در اروپا، ص ۲۰۱.
۲۵. رضا داوری اردکانی: فلسفه چیست، ص ۲۵۱.
۲۶. لوین: فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.
۲۷. باقر پرهام مترجم اندیشه هستی در معنای کلمه پدیدگی آورده است: مقصود این است که هستی انسان و وجود خدا، مقوله‌ای ذاتی و منطقی که پیش‌بینی شدنی و برای همگان به طور لازم دریافتنی باشد نیست؛ بلکه از نوع تجربه واقعی است؛ یعنی هم‌اکنون در این جا برای من هست و یا همین است که هست، برای کسی که با او در ربط است هستی دارد و برای آن کس که هیچ رابطه‌ای را حس نمی‌کند، هستی ندارد.
۲۸. هج ملاک‌هام: شش تفکر آگزیستانسیالیست، ترجمه حکمی، ص ۱۷۱ - ۱۷۶.
۲۹. همان، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

30. Ens causa sui.
۳۱. همان، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.
۳۲. همان، ص ۲۵۲.
33. Encyclopedia Britanica, 1994 - 2000.
34. Euger. verner. "Humanism and Theology" PP. 300 - 306/
۳۵. رنه دکارت: تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۳ و ۷.
۳۶. لوین: فلسفه یا پژوهش حقیقت، ...، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
۳۷. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۴۶ - ۴۸.
۳۸. اتین ژیلسون: نقد تفکر فلسفی غرب، ...، ص ۱۵۸.
39. R.M.Eaton. *Descartes selections*, P. 125.
۴۰. ر.ک: رنه دکارت: تأملات در فلسفه اولی، تأمل اول، دوم و سوم.
41. Copleston, Frederick Charles, *A History of philosophy*, Iv, P. 68 - 78.
۴۲. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۴۹ و ۵۰.
۴۳. ریچارد پایگین و آورووم استرول: کلیات فلسفه، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.
۴۴. ارنست کاسیرر: فلسفه روش اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.
۴۵. اسپینوزا: اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۲۹۳.
۴۶. لوین: فلسفه یا پژوهش حقیقت، ص ۲۱۸ - ۲۲۳.
47. Pantheism.
48. Allwissenheit.
49. Allmacht.
50. Allgegenwart.
51. einigkeit desobrstim wesen.
52. weiseste.
۵۳. ایمانوئل کانت: دین طبیعی، ترجمه صانعی دره بیدری، فصلنامه ارغنون، ص ۲۹۷ - ۳۱۷.
54. Religion within the Limits of Reason Alone.
55. Greone. Kunt selections, PP. 373 - 374.
56. omnipotent.
57. on Religion. trans by T.N.Tice, John Kox press, 1969, P. 55.
58. Ibid. 156.
59. Self - revelation of God.
60. concience.
61. Ibid. 45 - 47.
62. Ibid. 78.
63. Ibid. 181.
64. Ibid . 200.
65. Ibid. 79.
66. Ibid. 121.
67. Individuality.
68. Ibid. 139.

۶۹. استون سایکس: فرید ریش، شلایر ماخر، ترجمه صانعی دره‌بیدی، ص ۵۲ - ۷۴.
۷۰. همان، ص ۸۲.
۷۱. هج بلاکهام: شش متفکر انگریستان‌سالیست، ص ۹ - ۳۴.
72. Jean Wahletudes, Kierkegardiennes, vrin, 1962, P. 50.
73. kierkegaard Linstunt. بر گرفته از کتاب مهتاب ستعان: کی‌یرکه‌گارد، ص ۸۲.
74. Etre chretien.
75. Devenir chretien.
76. Michel cornu. *Kierkegard et commnicationde*. L, exsistence, P.24.
77. Kierkegaard. Gruint et tremblement, PP. 87 - 89.
78. francuse sur. Ledevenir chretien, P. 67.
۷۹. کی‌یرکه‌گارد: تریس و لرز، ترجمه سید محسن فاطمی، ص ۲۹ - ۹۱.
۸۰. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.
81. Glouben und verstehen, Bund I, P. 154.
۸۲. ایان هندرسن: رودلف بوئلمان، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۸۴ - ۱۲۶.
83. Bieng itself.
84. The power of Being.
85. The Bound of Being.
۸۶. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۹۷ - ۲۰۳.
87. *Systematic Theology*, London Ni shet. P. 143.
88. Ibid, P. 227.
۸۹. توماس چی‌هی، رود: پل تیلیش، ترجمه فروزان راسخی، ص ۲۴.
۹۰. همان، ص ۱۱۷.
۹۱. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۲۵۶ - ۲۶۵.
92. Encyclopedia of philosophy. ... P. 71.