

نقدی بر نماد انگاری زبان دین (نظر پل تیلیش)

دکتر سید حسن اخلاق

۱. درآمد

"خودآگاهی" عموماً به عنوان وجه تمایز انسان از اشیاء و حیوانات، دآن استه می‌شود. یعنی در میان موجوداتی که پیرامون خود می‌یابیم انسان تنها موجودی است که دچار "خودآگاهی" می‌شود؛ او می‌تواند از خود فاصله‌ای یابد، خود را به پرسش گیرد و "خویش را بر خویش بر افکند". در این ارزیابی، وی درمی‌یابد که ویژگی‌هایی چون تاریخ، فرهنگ، تمدن، هنر، علم، اخلاق، فلسفه و دین به او اختصاص دارد. بدان معنی که نمی‌توان به طور روشنی از تاریخ مورچه‌ها، فرهنگ سنگ‌ها، هنر اسب‌ها، تمدن گل‌ها، دانش آب‌ها، اخلاق گوزن‌ها، فلسفه ابرها و دین [یا به بیانی شفاف‌تر و متناسب به هدف این نوشتار شریعت] زمین و آسمان سخن گفت. تا بدانجا که ما می‌توانیم روشن و فهم‌پذیر سخن بگوییم برخوردار از دیانت [تشریحی] ویژه انسانهاست. اما انسانهای روزگار ما تفاوتی بسیار با آدمیان پیشین یافته‌اند تا جایی که گاه ادعای گسست گردیده و گفته‌اند که تصورات، تصدیقات، تعلقات و مناسبات آدمیان کاملاً تغییر یافته است. پذیرش این ادعا با این وسعت، سهل نیست ولی اندکی توجه به وضعیت پیرامونی مان، حتی در خانه میان پدرکلان‌ها و مادرکلان‌ها با نواسگان و نوه‌ها نشان می‌دهد که تفاوت‌ها چندان هم سطحی نیست. در این میان، دین یکی از آن چیزهایی است که مدعی است هم با وجه ثابت وجود آدمی سروکار دارد و هم ظرفیت لازم را در خویش برای سازگاری با اوضاع متغیر آدمی واجد است. با توجه به همین مطلب، عالمان بزرگ دینی خود را موظف می‌دانند که ضمن پاسداری از اساسات



دین، به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و نیازهای جدید بشر بر اساس دین باشند. البته در این میان به واسطهٔ اتّفاقی که در عالم مدرن افتاد، قشر جدیدی به نام روشن‌فکران نیز ظهور یافتند که دغدغهٔ اساسی آنان مطالعهٔ وضع موجود و وضع مطلوبِ آدمی است. آنان نیز عمدتاً به اقتضای موضوع مطالعهٔ‌شان هم به دین توجه نموده‌اند و هم به وضعیتِ نوین انسان.

از دیگر سو چون گسترهٔ این تغییر، جهانی و متناسب با موجودی است (یعنی انسان) که در سراسر جهان کمابیش ویژگیهای مشترکی دارد، پس دینداران، عالمان دینی و روشن‌فکران می‌توانند با هم تشریک مساعی داشته باشند؛ آنان ضمن حفظ تفاوتها می‌توانند از یکدیگر درس بگیرند یا تلاش همدیگر را نقد نمایند. این سخن بیش از وجه تجویزی، وجه گزارشی دارد، یعنی این مساله روی داده است. حتی بدون ملاحظهٔ این مواجهه و گفتگو، با توجه به سیاره‌ای بودن این تغییر و ویژگیهای مشترک ادیان، عالمان دینی، انسانها و روشن‌فکران، می‌توان نوعی همانندی در واکنش‌ها مشاهده نمود که یکی از آنها موضوع این نوشتار است.

یکی از واکنشهای رایج به وضعیت جدید در موضوع، ارائهٔ تفسیری صوفیانه و رازورزانه از دین و قول به نمادنگاری زبان دین است. این تلقی با انگیزه‌های مختلف در جهان مسیحیت و اسلام توسط متالهان مسیحی و نواندیشان مسلمان رخ داده است. اما چون در یک پژوهش منصفانه و علمی، باید پروندهٔ انگیزه‌ها را با انگیزه‌ها خلط نمود، و از دیگر سو بتوان نظر مشخصی را به ارزیابی گرفت، نویسنده تلقی پل تیلیش را که بهترین و آخرین روایت بزرگ این نظر است، مورد بررسی قرار می‌دهد. انتخاب و نقد نظر وی همچنین بدان خاطر است که به گمان نویسنده به آسانی می‌توان نشان داد که عموم نواندیشان متدین مسلمان می‌کوشند تا نظریات متالهان نوین غربی را بومی سازند.

۲. معنای ایمان

به مناسبت آنکه یکی از پایه‌های تشکیل دهندهٔ مدرنیته، نهضت اصلاحات دینی است که از آن، مذهب پروتستان ظهور نمود، می‌توان یکی از مهمترین تلاشها و تجربیات دینی بشر در جهت سازگاری آن با دنیای نوین را در این نحله دید. از میان متکلمین متأخر این مذهب سه شخصیت مشهورتر و پرنفوذترند: پل تیلیش^۱، ردولف بولتمان^۲ و کارل بارث^۳. در این بین تیلیش عنوان

^۱. Tillich, Paul (۱۸۸۶-۱۹۶۵).



"استاد استادان الهیات" را یافته است (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۰) و با توجه به همین اهمیت و جایگاه، موضوع این نوشتار نیز قرار می‌گیرد.

تیلش خود را فردی می‌داند که "در مرز ایستاده است": مرز میان جهان قدیم و جدید، فلسفه و الهیات، سخت‌کیشی دینی و عرفی بودن انسان‌گرا، دانشگاه و کلیسا (REP. T). او در این وضعیت مرزی، تلاش ژرف و گسترده‌ای جهت برقراری ارتباطی تازه با خدا به خرج داد؛ به تعبیر خودش سیر از قهر و بیگانگی به آشتی^۴. او به معنایی دیگر نیز در مرزها اقامت گزید، میان الهیات و دیگر عناصر سازنده فرهنگ به ویژه هنر، ادبیات، تفکر سیاسی و روانشناسی ژرفا، با این باور که دین باید با تمام پهنا و ژرفای تجربه بشری ارتباط یابد (CDP. T). وی در این راه الهیات نظامند را بنیان گذاشت تا پاسخ‌های تازه ایمان مسیحی را به پرسشهای ژرف وجودی متأثر از فرهنگ‌ها و فردیت‌ها بیان دارد. به نظر او هر روزگاری "بحران" یا "وقت"^۵ خود را دارد؛ زمانی خاص برای کنش و تفکر خلاق. خود تیلش بر همین اساس، در وایمار آلمان "وقت" سوسیالیسم دینی را دریافت و در آمریکای پس از جنگ جهانی دوم بر مضامین روانشناسانه متمرکز شد؛ اینکه در میان اضطراب مرگ، بی‌معنایی و گناه، هر کسی برای شجاعت بودن با احتراز از مغاک نیستی و جایگزینی ایمان نامشروط (علقه نهایی) به نفس هستی (در مقابل تعلق به هستی‌های خاص) به طلب بر می‌آید. نهایتاً او از این رهگذر هم راه معنویت را برای فرهنگ مدرن گشود و همزمان در دو جبهه رزمید؛ پرستش شیطانی و بت‌گونه این جهان (مثلاً در سوسیالیسم ملی) و انکار قشری منابع فرهنگی برای ایمان (مثلاً در سخت‌کیشی جدید بارث) (Ibid).

از میان تلاشهای تیلش دو نکته به وی برجستگی و تاثیرگذاری خاصی می‌بخشد: ۱) گستراندن معنای دین و در نتیجه مقوله دینداری. به نظر او دین عبارتست از "واپسین تعلق خاطر"^۶؛ دین هر کس، چیزی است که آخرین دل بستگی او را تشکیل می‌دهد. بنابراین چون آدمی بدون تعلق خاطر نیست (و اگر ناچار به گزینش گردد در می‌یابد که برخی اهداف و مطلوب‌ها، تنها ابزار برای

^۲ Bultmann, Rudolf (۱۸۸۴-۱۹۷۶).

^۳ Barth, Karl (۱۸۸۶-۱۹۶۸).

^۴ Reconciliation.

^۵ Fullness of time.

^۶ The Ultimate Concern.



رسیدن به اموری دیگر و در نتیجه هدف‌نما بوده، صرفاً طریقت دارند؛ نهایتاً هر کس به یک چیز تعلق وجودی دارد؛ یعنی بود و نبودش به آن، هدف بنفسه، وابسته است) همه آدمیان بهره‌مند از دین هستند. با این توسیع، نازیسم، کمونیسم و حتی آمریکانیسم را نیز می‌شود به عنوان مناظری دینی دید. زیرا آنها هم نهایتاً به اموری چون نژاد، جامعه، طبقه، ملیت و... وابسته‌اند. (۲) همه گفته‌ها پیرامون خدا نمادین است (REP. T). این نوشتار خود را متکفل بررسی نکته دوم می‌داند ولی تابدانجا که برای ورود بدان لازم است نگاهی نیز به نکته نخست می‌اندازد.

وسعت معلومات، همت سترگ و دغدغه‌خاطر تیلش فوق العاده است. جمع اینها در الهیات سیستماتیک وی، امری بدیع و قابل تامل ساخته است؛ زیرا موضوعات بسیار عجیب در آن آمده، تقریباً هیچ آیه‌ای از کتاب مقدس نقل نشده، اشارات کمی به متکلمین معروف و یا علماء معاصر وجود دارد و می‌کوشد انجیل را از امور غیر اساسی جدا ساخته به صورتی درآورد که برای انسان مدرن دارای معنا باشد (براون، ۱۳۷۵، ۷-۱۹۶). با تعریفی که تیلش از دین‌داری و ایمان ارائه می‌دهد، وی می‌کوشد تا ایمان را در بنیاد فرهنگ مدرن و البته همه فرهنگها جستجو کند. اگر بنیاد فرهنگ را ایمان می‌سازد پس نباید "کفر" یا "بی‌ایمانی" وجود داشته باشد. تیلش این نتیجه را پذیرفته می‌گوید در مقابل ایمان، صرفاً بت‌پرستی (نمادهای دینی را به جای متعلقات آنها پرستیدن) و شرک (واپسین علقه‌های متعدد داشتن) قرار دارد. یعنی اولاً خدا (نماد بنیادی واپسین تعلق خاطر) در انسان و همه مظاهر فرهنگی انکار شدنی نیست: "خدا را فقط به اسم خدا می‌توان انکار کرد". ثانیاً "بی‌علاقگی نسبت به مسأله واپسین و نهایی تنها شکل قابل تصور الحاد است. امکان‌پذیری الحاد، مسأله‌ای است که باید در اینجا لاینحل بماند، در هر صورت، کسی که خدا را به مثابه موضوع واپسین تعلق خاطر انکار می‌نماید، خدا را تصدیق می‌نماید؛ زیرا نهایی و واپسین را در دل‌بستگی خویش تصدیق می‌نماید" (تیلش، ۱۳۷۵، ص ۶۱). واپسین تعلق خاطر این ویژگی‌ها را دارد: تسلیمی بی‌قید و شرط؛ انتظار دستیابی به کمال مطلق در روبه‌رو شدن با آن امر؛ یافتن محوری از معناداری در آن امر؛ تجربه آن امر به عنوان "امری قدسی" (امری حیرت‌آور، اسرارآمیز و هیبت‌زا) (علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). بدینگونه انسانی مومن خوانده می‌شود که تعلق خاطر واپسینی داشته باشد و نقطه مقابل ایمان، شرک و بت‌پرستی است.

تیلش برای تبیین نظر خویش پیرامون ایمان، نخست به نقد دیدگاههای شایع دربارهٔ چیستی ایمان می‌پردازد. آنگونه که وی تقسیم‌بندی می‌کند این دیدگاهها به سه نظر فروکاهیدنی‌اند:

۱. ایمان یعنی باور داشتن به یکسری اعتقادات. به نظر تیلش این سخن به معنای تساوی ایمان با عقیده و شناخت نظری و مبتنی بر اعتماد به برخی منابع معرفتی است. حال آنکه ایمان برتر از اعتماد معرفتی است. زیرا در باور صادقِ موخه، با توجه به روند استکمالی منابع، روشها و آزمونهای معرفتی، یقین به دست‌آمده ناقص، متغیر و نقدپذیر است اما یقین ایمانی از جنس دیگری است. جنسی که تیلش آن را "یقین وجودی" می‌نامد؛ یعنی این یقین اولاً در کل وجود انسان (اعم از ذهن، عمل، حالات روانی و...) مدخلیت دارد. ثانياً عنصر خطر کردن یا ریسک‌پذیری را در خویش دارد، زیرا آمیخته با شک و شجاعت پذیرش است (تیلش، ۱۳۷۵، ص ۵۰-۴۶)!

۲. ایمان یعنی تصمیم و اراده بر نوعی زندگی یا "اراده معطوف به اعتقاد"^۷. اینجا ایمان به معنای پذیرش باورهایست نه از آنجهت که قوه شناخت و عقل بدانها حکم می‌کند، بلکه از آنجهت که مرجعیتی پذیرفته شده در نزد مومن (مثل کلیسا یا منبر) آن را اعلام می‌دارد. به نظر تیلش اینجا "اطاعت از ایمان" به معنای تبعیت از فرمان اعتقادورزی است که در مواعظ منسوب به حواریون یا پیامبران صادر می‌شود. چنین چیزی نمی‌تواند ایمان‌آفرین باشد. زیرا انسان متناهی نمی‌تواند دلبستگی نامتناهی را به وجود آورد و اساساً ایمان با فرمان ایجاد نمی‌شود. به علاوه "اراده در حال نوسان ما نمی‌تواند یقین متعلق به ایمان را به بار آورد، این مطلب شباهت دقیقی با گفتاری دارد که در باب امکان‌ناپذیری نیل به حقیقت ایمان از طریق استدلالها و مرجعیت‌ها بیان کردیم" (تیلش، ۱۳۷۵، ص ۳-۵۱).

۳. ایمان یعنی احساس تعلق خاطر بی‌قید و شرط. چنانکه تیلش می‌نویسد این تعریفی است که در دوران جدید و توسط شلایر ماخر پدر الهیات پروتستان جدید ارائه شده است تا ایمان را موضوع عاطفه‌های صرفاً ذهنی و فارغ از درگیری با اخلاق و علم جدید بسازد، بدون آنکه محتوای قابل شناخت و تقاضای قابل اطاعتی را واجد باشد. در این صورت، دین هیچ ادعایی پیرامون حقیقت ندارد و به گوشه احساسات درونی می‌خزد. حال آنکه ایمان برای تعلق خاطر خویش دعوی حقیقت دارد و سرسپردگی و تسلیم به آن را طلب می‌کند (همان، ص ۵-۵۴).

^۷. Will to believe.



به نظر تیلیش مشکل مشترک همه این دیدگاهها آن است که ایمان به یکی از کارکردهایش کاسته می‌شود و این جز تحریف معنای ایمان نیست. ایمان با کل شخصیت آدمی سروکار دارد، نه تنها با یکی از ابعاد او^۱ (تیلیش، ۱۳۷۵، ۴۶).

ایمان، بود و نبود ما را رقم می‌زند و خود وجهی دو سویه دارد؛ سویی فراتر از ما که هدیه است، و سویی متناسب با ما که انتخابی خطرپذیر است. دین اساساً تجربه وجودی است که توسط نیروی واپسین تعلق خاطر درک می‌گردد. همه متعلقات این تجربه نه تنها نهایی و مقدس‌اند که انضمامی/ عینی نیز هستند. واپسین بودن تعلق خاطر وجه آن سویی را می‌رساند و تجربه وجود وجه این سویی را. لذا به نظر تیلیش مهمترین موضوع انجیل عبارتست از اعتراف پطرس در مورد مسیح (مرقس، ۸: ۲۷-۳۳)؛ اینکه عیسی، همان مسیح است که با وی بیگانگی میان خدا و انسان مغلوب گردید (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹).

۳. زبان دین

چون تیلیش به دنبال آشتی دادن میان دنیای جدید و دین کهن است و زبان واقعی یا ادعایی این دنیا، زبان علمی (حکایتگری از واقعیت تجربی) است، پس باید برای گریز از درافتادن به تعارض میان آن با دین، نوعی زبان دیگر برای دین قائل گردد.

اما از دیگر سو چون وی به عنوان یک دیندار و متکلم، دغدغه آن نیز دارد که حقایق دینی در این میان پایمال و قربانی نگردند، نمی‌تواند پذیرد که آنها صرفاً "نشانه‌هایی" برای امور ناشناختنی‌اند؛ در نتیجه به "زبان نمادین" (آنگونه او می‌فهمد) رو می‌آورد (فهم تیلیش از این زبان، منوط به تجربه آگزیسنسیال/ وجودی و تاندازه‌ای صوفیانه است) و با صراحت اعلام می‌دارد: "اگر بر معاصران خود روشن نسازیم که هنگام به کار بردن زبان دینی، گفتار ما ماهیتی نمادین دارد، آنان به حق ما را به منزله مردمی که هنوز در جهالت و خرافه‌پرستی‌اند، طرد و انکار خواهند کرد" (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۷۰).

^۱ با توجه به تبیین فوق و تطبیق آن با ایمان اسلامی، بایستی دو نکته را در نظر داشت: ۱) نگرش‌های فوق پیرامون ایمان به ترتیب بگونه‌ای قابل تطبیق با نگرش‌های معتزله، اشاعره و نگرش‌های نواندیشانه جدید در جهان اسلام است. ۲) نقد تیلیش مبتنی بر تک‌بعدی بودن این سه نوع نگرش و ادعای تیلیش مبنی بر اینکه ایمان دربرگیرنده همه ابعاد وجودی مومن است، با ادعای ما پیرامون ایمان، نیز سازگار و در نتیجه پذیرفتنی است؛ اما در تبیین مدعا و لوازم آن راه ما از او جدا می‌گردد.



الف. معنای نمادین بودن زبان دین

تیلش در ایجاد ارتباط میان دنیا و دین، عصر جدید و ایمان کهن، بر آن است که رگه ایمان را در تمام فرهنگ انسانی نشان دهد. بدین منظور از ایمان چنان تعریف گسترده‌ای ارائه داد که بتوان آن را همه جا دید: "ایمان، حالت تعلق خاطر واپسین است" (تیلش، ۱۳۷۵، ص ۱۶). تعلق خاطر فرجامین را نمی‌توان بدون استفاده از زبان نمادین، بیان داشت. زیرا آن تعیین‌کننده وجود و عدم ماست، نه محدود به موجودی خاص، حال آنکه زبان غیرنمادین متناسب با موجودات متعین است نه امر تعیین‌کننده. به دیگر سخن تعلق خاطر فرجامین، حتی در صورت‌های بت‌شده‌ای چون پول، ملت و موفقیت، نماد واقعیتی نامتناهی است و از واقعیت نامتناهی تنها می‌توان به صورت نمادین سخن گفت (همان، ص ۶۰).

اما معنای نمادین بودن زبان دین چیست؟ یعنی این زبان، صرفاً به مدلول‌های بیواسطه خود معطوف نبوده "به چیز دیگری و رای خویش اشاره می‌کند". آنان از آنجهت، مانند نشانه‌ها^۹ پند که به چیزی و رای خود اشاره دارند. اما از اینجهت با نشانه‌ها تفاوت دارند که نشانه‌ها با مدلول واقعی خود هیچ "مشارکت" و همانندی ندارند؛ مثلاً علامت راهنمایی-رانندگی هیچ نسبتی ذاتی با چیزی که بدان مشیر است ندارد، بلکه صرفاً برای آن دستور، اعتبار شده است. نمادها هر چند با آنچه بدان مشیرند، کاملاً همانند نیستند، اما کاملاً بیگانه نیز از آنها نیستند که بتوانند با چیزی دیگر عوض شوند؛ یعنی نوعی نسبت‌همذاتی و اشتراک با آنها دارند؛ "در مفهوم و قدرت آنها شریکند"، چنانکه مثلاً بیرق یا شاه در قدرت ملتی که بدان اشاره دارد، شراکت دارد. رابطه زبان دینی و معنا، رابطه امور قراردادی صرف نیست (مثل رابطه‌ای که بین واژه میز و محکمی آن است) بلکه رابطه زبان نیایش یا شاعرانه با محکمیات آن است. آنها "واجد معنای ضمنی‌اند و به همین دلیل جایگزینی آنها با واژه‌های دیگر ممکن نیست. این واژه‌ها نه فقط به نشانه‌هایی تبدیل شده‌اند که بر معنای مشخص و تعریف‌شده‌ای دلالت می‌کنند، بلکه نمادهایی از واقعیتی هستند که خود در قدرت آن سهم-اند" (تیلش، ۱۳۷۶، ص ۴-۶۲).

ب. واقع‌نما بودن زبان دین

^۹ . signs.



زبان دین مانند زبان هنر و شعر، واقع‌نمایند. نمادها از واقعیت‌هایی سخن می‌گویند که جز با نمادها نتوان از آنها سخن گفت و گرنه آنها ناگفته می‌مانند. ولی آنها نه همه که بخشی از واقعیت، آن بخشی که با آن شراکت دارند، را می‌رسانند. تیلیش به این مطلب "نمایان ساختن مراتب واقعیت" می‌گوید. اما از کجا بفهمیم که از چه مرتبه‌ای سخن می‌گوید و آن چیزی که می‌گوید متناظر با آن مرتبت است؟ به نظر تیلیش "هر نمادی مانند شمشیر دولبه است!"؛ یعنی همزمان واقعیت درونی و بیرونی، روح ما و هستی بیرونی را "بازمی‌گشاید و می‌نمایاند". روح ما با واقعیت بیرونی، قرینه و متناظر است و نمادها همزمان سخن از واقعیتی در روح ما و هستی بیرونی، می‌گویند. تیلیش گاهی تا بدانجا می‌رود که این همانندی را با مفاهیم فرویدی "ناخودآگاه" و یونگی "ناخودآگاه جمعی" بیان می‌کند (همان، ص ۶۶؛ تیلیش، ۱۳۷۵، ۹-۵۸). این مرتبه "بعد ژرف واقعیت" است؛ بعدی که اُس و اساس همه ابعاد و ژرفاهای دیگر است، نه در کنار دیگر مراتب، که در بنیاد همه مراتب دیگر، یعنی مرتبه خود وجود یا قوه غایبی وجود است. این همان ساحت امر قدسی است. در نتیجه نمادهای دینی، نمادهای امر مقدس و شریک در تقدس آن امر مقدس‌اند (پیشین، ص ۶۷).

اما باید مراقب قاعده ابهام، که قاعده حاکم بر دین است، بود و نگذاشت که نمادهای مقدس، جای امر مقدس را بگیرند. تیلیش این رخداد را "بت پرستی" می‌نامد: "بت پرستی چیزی نیست مگر مطلق سازی نمادهای امر مقدس و یکی انگاشتن آنها با خود امر مقدس... در همه اعمال آیینی دین، در یکایک اشیاء مقدس، کتب مقدس، آموزه‌های مقدس و مناسک مقدس خطری نهفته است که ما آن را اهریمن زدگی^{۱۰} می‌خوانیم؛ اینها همگی هنگامی که به منزلت غایبی و بلاشروط امر مقدس ارتقاء یابند، اهریمنی می‌شوند" (همان، ص ۶۸).

نمادها با توجه به ذات نمادین بودن همواره به "نفی خود" و فرارفتن از خویش می‌پردازند؛ زیرا چنانکه قبلاً گفته شد نمادها به ورای خود اشاره دارند. هرچه این اشارت بیشتر باشد صدق و اعتبارش بیشتر است. اما آیا در اینجا که دسترسی به ورای نمادها ممکن نیست، می‌توان از درستی یا نادرستی (صدق و کذب) نمادها سخن گفت؟ به نظر تیلیش آری. زیرا نمادها با توجه به کارآیی آنها سنجیده می‌شوند. تا هنگامی که نمادها بتوانند دین‌داری را ایجاد نمایند یا تجربه‌های دینی را بیان کنند، درست‌اند و از هنگامی که از این وظیفه در افتند، کذبشان آشکار شده در ورطه بطلان

^{۱۰}. Demonization.

فرو می‌غلطند. این هم عین عبارت تیلیش: "حقیقتِ نمادها چیزی نیست مگر شایستگی و کفایت آنها در قبال آن وضعیتِ دینی‌ای که زمینهٔ خلق این نمادها بوده است و ناشایستگی و عدم کفایت آنها در قبال وضعیتی دیگر مبین کذب آنهاست. احکام ایجابی و سلبی دربارهٔ نماد، هر دو در این جملهٔ آخر نهفته است" (همان، ص ۷۴). همچنین هرچه مواد و مصالحی که در نمادها به کار رفته است، عالیت‌ر باشند (مثل استفاده از شخصیت انسانی) آن نمادها از اعتبار و صدق بیشتری برخوردار اند (علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰-۱۲۹).

ج. بیان برخی نمادهای دینی

تیلیش همهٔ زبان دین را نمادین می‌داند ولی می‌افزاید که همه نمادها در یک مرتبه نیستند. دو مرتبهٔ اصلی وجود دارد: مرتبهٔ متعالی و مرتبهٔ درون‌مان/عینی. نماد اصلی مرتبهٔ متعالی خود خداست. البته تصور از خدا وجه غیرنمادین را با وجه نمادین جمع نموده است؛ وجود فی نفسه خدا غیر نمادین است: "بی‌گمان آگاهی از چیزی نامشروط، فی نفسه بدان‌سان که هست، نمادین نیست"^{۱۱}. اما آن "بنیاد وجود/صرفاً الوجود" را نتوان بدون نوعی همانندسازی میان انسان و او دریافت. اینجاست که وجه نمادین ظاهر می‌شود؛ رویارو شدن با خدا از منظر والاترین مرتبهٔ وجود خویش، یعنی وجود شخصی خود. ولی آنچه پیرامون صفات و افعال خدا گفته می‌شود بی استثناء همه نمادین هستند: "تمام صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم، نظیر محبت و عدالت، از تجربه‌های متناهی گرفته می‌شوند و بطور نمادین به آن چیزی اطلاق می‌گردند که فراسوی متناهی و نامتناهی است... گذشته، حال و آینده‌ای را که به خدا نسبت می‌دهیم از تجربهٔ بشری استفاده می‌کنیم. آنها نمادهایی هستند که از تجربهٔ روزمرهٔ ما اخذ می‌شوند و در باب آنچه خدا در گذشته انجام داده یا روزی در آینده انجام خواهد داد، خبر نمی‌دهند. ایمان اعتقاد به همچون حکایت‌هایی نیست، بلکه ایمان پذیرش نمادهایی است که تعلق خاطر و افسوس ما را در قالب افعال الهی بیان می‌کند". اما مرتبهٔ درون‌مان/عینی یعنی

۱۱. تیلیش اصرار دارد که بگوید: "God is being itself, not a being" یعنی خدا صرفاً وجود است نه موجود. زیرا وقتی سخن از موجودیتِ خدا گفته می‌شود، هر چند مرتبهٔ بالاتر وجود، او جزئی از واقعیت می‌گردد و این (جزء شدن) تنزلِ خداست. این تنزلِ وجودی به مشکلی مهم یعنی مستبدشدن خدا می‌انجامد. زیرا او بدینگونه در پارادایم سوژه-ابژه قرار می‌گیرد؛ ابژه‌ای برای ما سوژه‌ها و سوژه‌ای نسبت به ما ابژه‌ها. اما چون ما انسانها نمی‌توانیم او را به یک ابژه صرف بدل سازیم خودمان صرفاً ابژهٔ او می‌شویم و در نتیجه وجه آزادی و سوژکتیویتهٔ خود را از دست داده به شیء فرو می‌کاهیم. این خدایی است که به قول نیچه باید بمیرد. باید برای نیفتادن به چنین تصویری از خدا، از همان آغاز او را از این پارادایم خارج ساخته، موجود ندانیم (تیلیش، ۱۳۷۵ (الف)، ۲۲۹).



تجلی الهی در اموراتِ زمان‌مند و مکان‌مند، اعم از هیئت اشیاء، حیوان یا انسان، حوادث، جوامع، کلمات، اسناد و مدارک (همان، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵، صص ۳-۶۲).

همچنین تیلش می‌افزاید که نمادها به نقد و تجربه در نمی‌آیند یا از هر نقد تجربی مصون‌اند. لذا نباید هیچ نمادی (از خود پیدایش و زندگی مسیح، پدر و مادر او گرفته تا دستورات و آیین‌های دین وی مانند آیین عشاء ربّانی) را با مبانی یا دستاوردهای علوم طبیعی یا تاریخی سنجید. چنانکه "از حیث پژوهش تاریخی، حکایت تولد عیسی از مادری باکره، حکایتی افسانه‌ای است و پل و یوحنا به کلی از آن بی‌خبر بوده‌اند. این داستان در ادوار بعد ساخته شد و هدف از آن تفهیم این نکته بود که چگونه روح الهی به تمامی در عیسی ناصری حلول کرده است. در آینده شاید این نماد بمیرد" (پیشین، ص ۷۳).

اکنون می‌توان برخی از نمادهایی را که در دین به کار می‌رود بدانگونه که تیلش می‌گوید تشریح نمود. این تشریح را از سخن گفتن پیرامون خدا - که بیشتر اشارتی بدان رفت - آغاز می‌کنیم. به نظر تیلش اعتقاد به خداوند معنایی ندارد جز "چیزی که نهایتاً بدان تعلق خاطر داریم"^{۱۲}. او خدا را مساوی با "عمق و پایه نامحدود و پایان‌ناپذیر تمام وجود و هستی" یا "غایه الغایات" و آنچه که واقعا جدی است، می‌داند. بنابراین اشکالی ندارد که این تصور با عقاید شایع پیرامون خدا ناسازگار باشد و حتی از آن سو به عنوان ملحد شناخته شویم. زیرا کسانی که از غایت خود مطلع‌اند، درباره اعماق وجود هم اطلاع دارند و کسانی که این را می‌دانند نمی‌توانند واقعا ملحد باشند. چونکه وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم درباره وجود سخن گفته‌ایم (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸). تنها کلام غیرسمبولیک درباره خدا آن است که خدا خود وجود است. وی اصطلاحاتی چون "خود وجود"^{۱۳}، "قدرت وجود"^{۱۴} و "بنیاد وجود"^{۱۵} را نیز برای خدا بکار می‌برد. اما مهم آن است که در نگاه تیلش خدا نه چیزی است و نه موجودی، بلکه خود وجود است. زیرا در دو صورت نخست او محدود خواهد شد، حتی اگر او را عالیترین موجود هم دآن است. پس چنین چیزی خارج از تصور و در نتیجه امکان تصدیق یا تکذیب است. تایید وجود خدا، مانند انکار وجود او،

^{۱۲} . What Concerns us Ultimately.

^{۱۳} . Being Itself.

^{۱۴} . The Power of Being.

^{۱۵} . The Ground of Being.



کفر است. زیرا خود وجود از موجود فراتر است. بنابراین تلاش برای اثبات وجود او بیهوده و اشتباه است. (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۵۱). به نظر تیلیش اساساً پرسش از اینکه آیا تعالیم دینی درباره خدا صادق‌اند یا کاذب، مبتنی بر تصویری اشتباه است. از آنجا که خدا ورای هر نوع مفهوم‌پردازی است، جستجوی هر گونه مطابقت میان آنچه ما درباره خدا می‌گوییم و خود خدا، بی‌فایده است. در عوض، گفتارهای ما درباره خدا از نمادهایی از خدا ساخته شده است که با "مشارکت" در قدرت و وجود او به واقعیت وی "اشاره می‌کنند". خدا نماد واقعیت نهایی است. این نماد، شخصی اما حیاتی است؛ زیرا رابطه اخلاقی میان الوهیت و بشریت را مشخص می‌سازد، این خدای اخلاقی نشان می‌دهد که آدمی نه آنی است که ذاتا هست و نه آنی که باید باشد. اما این نماد نیز باید به یک نماد دربرگیرنده تعادل بیاید؛ یعنی با وحدت قلمرو روحانی (خدا عشق است). بنابراین اخلاق و تجربه صوفیانه دو راه اصلی شناخت خداوند از منظر تیلیش (مطابق با نمادهای مادرانه و پدرانه) است. عشق برای وحدت بخشیدن به کثرتی است که در فردگرایی اخلاقی نهفته است.

نه تنها چیزهایی که عموماً نماد شناخته می‌شود (مثلاً عرش و کرسی یا ید و وجه)، بلکه هر امر عینی یا مفهوم‌پذیر، یک نماد است؛ به تعبیر او (در مسیحیت) از جمله مسیح، ابن و روح القدس. هر توصیفی از خدا سمبولیک است، مثلاً اینکه خدا شخصیت دارد یعنی خدا قدرت وجودی تمام شخصیت‌هاست، چون شخصیت به معنای متعارف یعنی محدودیت! (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۵۱). نباید بیهوده در فهم سخنان مربوط به خدا دنبال فهم متعارف و غیررازآمیز برآمد. هر تلاشی برای فهم لغوی از سخنان پیرامون خداوند، اشتباه است. هر نوع رازدایی از ادیان، ضربه زدن بدانهاست. زیرا در اینجا از بیان برخواسته از تجربیات محدود پیرامون چیزی نامحدود سخن گفته می‌شود. در نتیجه لغوی‌نگری نوعی بت‌پرستی است.

غیر از ذات، صفات و افعال الهی، بقیه چیزهایی که در دین از آنان سخن رفته نیز صرفاً نمادین هستند. برخی از آنان با توجه به آئین مسیحیت از نظر تیلیش بدینگونه قابل تبیین هستند. مسیح، نمادی است از آشتی انسان با خدا؛ دوباره آفریده شدن عبارتست از "کشیده شدن به واقعیت جدید که در عیسی به عنوان مسیح ظاهر شده است"؛ "آمزش"^{۱۶} یعنی پذیرش ما آنگونه که هستیم؛ تبرک

^{۱۶}. Justification.



و تقدس^{۱۷} یعنی روندی که با آن، قدرت وجود جدید شخصیت و جامعه داخل و خارج کلیسا را متحول می‌سازد؛ رستاخیز یعنی بازگشت عیسی در ذهن شاگردان به مقام رفیع مسیح بودن (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰)؛ سقوط آدم یعنی انسان به صورتی که در این جهان وجود دارد، آن انسانی نیست که خدا او را خلق کرد (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۵۲)؛ و تجسد یعنی تجلی در یک صورت انسانی (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۷۰).

نتیجه این نماد انگاری در رابطه با زندگی، رفتار و آموزه‌های پیامبران آن است که برای ایمان آوردن نیازی به بررسی تاریخی و علمی (برای به دست آوردن تطابق نقل‌ها با واقعیت‌ها) نیست، زیرا و اساساً "ایمان نمی‌تواند ثابت کند که عیسی همان مسیح است. این امر ناشی از شک ما به اطلاعات تاریخی است. ایمان ممکن است ما را مطمئن سازد که در زندگی شخصی مسیح، آنگونه که با نماد عیسی در عهد جدید مضبوط است، حقیقت واقعاً دگرگون شده است". به عبارت دیگر آنچه ایمان مسیحی ارائه می‌دهد حقایق واقعی نیست، بلکه نمادهایی است که از طریق آنها می‌توان در وجود جدید شرکت کرد. خود عیسی چنین نمادی است. موضوع مهم این است که "عیسی تا زمان مرگ ذات الهی را منعکس می‌ساخت و مرگ او عالیترین مرحله انعکاس ذات است. بدین طریق عیسی نه خدا بود و نه خود وجود جدید، بلکه حامل وجود جدید بود. مسیحیت به عنوان دین، نه نهایت است و نه جامع، بلکه شهادتی است در مورد آنچه غایت و جامع است" (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۰۱). از نظر تیلیش مسیح کمی بیشتر از یک تصویر نمادی است و هیچ ریشه‌ای در تاریخ ندارد (همان). اگر زبان دین نمادین است، لازمه‌اش آن است که پیرامون امور عینی سخن نگوید. همین‌گونه الهیات نباید درباره علوم، فنون و تاریخ سخن بگویند. زیرا هر گاه از امور متعارف در الهیات سخن می‌رود، این سخن تنها بیان نمادین از امور نهایی است. اگر امور مذهبی را به طور انتزاعی و عینی مورد مطالعه قرار دهیم فراموش کرده‌ایم که مذهب با امور نهایی سروکار دارد. در نتیجه با جستجوی عینی خدا، به انکار خدا رسیده‌ایم (هوردرن، ۱۳۶۸، صص ۹-۱۴۸). تنها راه مطالعه درست مذهب مطالعه وجودی و صوفیانه است. اما تیلیش به لوازم سخن خود پایبند بود و رسماً اعلام داشت: ایمان ندارد که خدا هست. خدا وجود ندارد، زیرا وجود داشتن یعنی یکی از موجودات بودن و این یعنی محدودیت! اما اگر او را مثلاً موجودی عالی بگوئیم در

^{۱۷}. Sanctification.



واقع او را تحقیر کرده‌ایم؛ زیرا عالی‌تر بودن یک چیز تنها پس از مقایسه چیزی با دیگران ممکن است، مخصوصاً آنکه باید اطراف مقایسه، محاط مقایسه‌گر باشند. نتیجه این کار پایین آوردن خدا و محاط ساختن او در برابر انسان است که چنین چیزی نمی‌تواند مقصود نهایی و علقه فرجامین باشد (همان).

۴. نقد و ارزیابی

اساساً کار تیلیش از نوعی دغدغه خیر و متعالی، حکایت و با خویش درس آموزیهای مهم دارد که مهمترین آنها تلاش جهت ایجاد نوعی وحدت میان دین و فرهنگ است، کوشش برای غلبه بر تجزی و تکثری که در "فرایند پیچیده و دردناک زایش عصر مدرن" رخ داد؛ نخست تجزیه و تفکیک کلیت حیات جمعی به عرصه‌های مجزایی چون اقتصاد، سیاست و قدرت، قانون، اخلاق، هنر، علم و... و سپس تجزیه وجود آدمی و پاره پاره شدن او به تبع این گسست حیات جمعی (همین نکته نیز حلقه ارتباط تیلیش با مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی را می‌سازد). او بر آن بود که دین، جوهر فرهنگ و فرهنگ، شکل دین است. دین بُعد غایی و بنیان مشترک همه عرصه‌های فرهنگ بشری است، نه عرصه مستقلی در کنار سایر عرصه‌ها. وی بدین منظور تفسیری صوفیانه از دین را با عناصری اگزیستانسیالیستی و شخصی‌گرایی مسیحیت پروتستان درهم می‌آمیزد.

اما در مقام نقد، با تأکید بر این نکته که این نوشتار صرفاً نگاه تیلیش به زبان دین را به نقد می‌گیرد نه بقیه آراء وی را، نخست می‌توان دو نکته را مطرح نمود؛ اولاً نیمی از مشکلات فراروی تیلیش، جهت پاسخگویی به نگرش‌های جدید و بدین منظور ارائه این طرح، از نوع دیانت مسیحی برمی‌خیزد. یعنی وجه تاریخی و پارادوکسیکال بودن این دین، موجب شده تا چنین طرحی مطرح گردد؛ با توجه به همین وجه دیانت مسیحی است که اراده‌باوری در آن جایگاهی خاصی دارد و تیلیش نیز از طریق نیچه، مارکس، شوپنهاور، شلینگ و آگوستین به این سنت می‌پیوندد (CDP. T). اما چون این نوشتار به وجه عام نگاه تیلیش، می‌نگرد نخواسته در این مجال به آن نیمه کار تیلیش بپردازد. همین موضع موجب شده که نگارنده به عوامل توجه تیلیش به این نوع نگرش نیز نپردازد. زیرا ممکن است رویکردی واحد از عللی گوناگون نشأت بگیرد که جای بحث هر یک جدا و مفصل است. ثانیاً با توجه به شباهتهای موجود میان ادیان، شبیه این قضیه در جهان اسلام نیز رخ داده



و به نظر می‌رسد که علاوه بر صوفیه، مذهب اسماعلیه نیز به نوعی نمادانگاری پیرامون زبان دینی معتقد است. بنابراین گذشته از نوع تبیین تیلش، ایرادهای کلی این تبیین از زبان دین، گرفتار قرائت صوفیانه و اسماعیلی از اسلام هم می‌گردد (بدون آنکه این ادعای باطل را داشته باشد که بیان آنان عینا همان بیان تیلش است). اما در یک نگاه کلی می‌توان نقدهای زیر را بر برداشت تیلش از زبان دین، جزئی از اشکالاتی دآن است که بر این تصور وارد است:

۱. اینکه زبان ما صرفاً متناسب با عالم حس و محدودیت‌های آن است امری نامقبول و ناسازگار با مبنای خود تیلش است. زیرا اولاً ما واژگانی معنادار مانند وجود، زمان، ضرورت، علیت، نظم و... (به عبارت فنی معقولات ثانیه فلسفی) را به کار می‌بریم که هیچکدام ما بازاء عینی و محسوس ندارند ولی بی‌معنا نیز نیستند. یعنی تیلش قوای ادراکی انسان را منحصر در قوای حسی دآن استه و از ادراک عقلی غفلت ورزیده است. حال آنکه در جای خود روشن می‌گردد که بدون ادراک عقلی، ادراک حسی هم تحصیل نمی‌گردد. ثانیاً خود تیلش اطلاق لفظ "وجود" بر خدا می‌کند، آیا این لفظ ما بازاء محسوس دارد یا نه؟ معنای مشخص چه؟ به همان دلایلی که اطلاق این لفظ بر خدا جایز است و بیانی سمبولیک نیست، می‌توان با همان مناط، الفاظی دیگر را بدون کاربرد نمادین برای خدا به کار برد.

۲. نمادین دآن استن زبان دین، راه را برای هر نوع تاویلی باز می‌کند، تاویلاتی که می‌توانند در تعارض و تناقض با یکدیگر قرار گیرند. آنگاه می‌توان از ملاک ترجیح و انتخاب یکی بر دیگری پرسید. طبیعتاً با توجه به عدم دسترسی ما به ما بازاء عینی آن، نمی‌توان از ملاک "تطابق" در مقام صدق و حقیقت سخن گفت. اگر ملاک کارآیی استفاده شود آنگاه به راحتی می‌توان به رقابت برخی دانش‌ها و فنون با دین قائل گشت و این به معنای کاهش دین به دانش یا فن است (زیرا دو رقیب باید جوهری واحدی داشته باشند) که خود تیلش نمی‌پذیرد (تیلش از کارآیی دینی سخن می‌گوید حال آنکه علاوه بر ابهام این عنوان، نیز با مشکل تحویل دین به انواع گرایشهای رازورزانه‌ای چون عرفان‌های نوین حتی بدون خدا و گرایشات فراروانشناسانه‌ای چون تله‌پاتی و... روبرو می‌شود). دیگر ملاک، سازگاری است. در این صورت، برداشت رقیب این نظریه نیز می‌تواند با این نظر یکسان انگاشته شود. بنابراین ترجیح هر یک بر دیگری (مثلاً نظر تیلش بر دیگری) گزافی خواهد بود که تیلش آن را نمی‌پذیرد.

۳. همانگونه که افلاطون در تبیین نسبت مثل با محسوسات از تعابیر ناپخته‌ای چون "روگرفت"، "تقلید" و "مشارکت" استفاده می‌کند و نهایتاً در رساله "تیمائوس" از تبیین چگونگی پیدایش جهان در می‌ماند و به "اسطوره" پناه می‌برد، تیلیش نیز که به "مشارکتِ نماد و واقعیتِ متعلقِ بدان" باور دارد و از تبیین "مشارکت" می‌ماند، به زبان رازآلود و اسطوره‌ها متمسک می‌شود. اینکه تجربه‌ی درونی من متناظر با مرتبتی از واقعیت بیرونی و مشترک با آن است، ادعایی گزاف و بلا تبیین است.

۴. معتقدان به زبان رازورزانه‌ی دین بر آنند که هر رمزی یک معنی کلی دارد (مدلول اصلی آن) که دیگر معانی آن بدان باز می‌گردد. دامنه‌ی شمول معنی کلی، سرپای مدلول را فرا می‌گیرد حال آنکه معنی‌های فرعی، هر یک تنها پاره‌ای از آن وجود را در بر گرفته و همه در ضمن آن معنی کلی جای گرفته‌اند. مفاهیم فرعی رمز بیشمار است و هر چه از این گونه مفاهیم از دل رمز بیرون کشیده شود باز جای استخراج و استنباط بیشتر است. گنجایش رمز سخت عظیم و "بی‌نهایت" است. پیوستگی معنی‌های متعدد هر رمز، هرگز در مضیق یک "سیستم" نمی‌گنجد. لذا هر دستگاه مفهومی که بر رمز تحمیل شود، زیر فشار عظمت معنوی آن خرد خواهد شد. رمز نقشه‌ای است که در آن هزاران معنی می‌توان مطالعه کرد. از آنجا که غنای رمز بی‌نهایت است تفکر در محتوای رمز را هم نهایی در کار نیست (گنون، ۱۳۷۴، ص ۷-۱۵). بدین صورت رمزی ساختن دین، به ژرفایی و لایتناهی بودن منبع معرفتی بودن آن کمک می‌کند و می‌تواند زمینه بهره‌وری همیشگی از آن را مهیا سازد. اولاً تیلیش نمی‌تواند در چنین نگرشی قرار گیرد. زیرا این سخن از دو جهت با اساس کار تیلیش ناسازگار است. نخست آنکه کار تیلیش به "الهیات سیستماتیک" می‌انجامد. یعنی وی می‌کوشد تا نهایتاً زبان نمادین دینی را نظام‌مند سازد، حال آنکه راز بودن زبان دین برای آن مطرح می‌گردد که وجه لایتناهی بیان دینی محفوظ بماند و هیچ بیانی بیان نهایی دآن استه نشود. دوم آنکه تیلیش بر آن است که نظامی مفهومی از الهیات به دست دهد. او به عنوان کسی که به جمع میان عقل و وحی همت می‌گمارد، نمی‌تواند بدون مشی فلسفی گام بردارد. این مشی، نه تنها مستلزم استفاده از مفاهیم است، که موظف به استفاده روشن و شفاف از مفاهیم است تا گرفتار رهنمی نگردد. چون فلسفه بدون مفهوم‌پردازی ناممکن است، همواره یکی از طعن‌های مکرر متصوفه بر آن، گرفتاری در این زندان بوده است. حال تیلیش چگونه می‌خواهد با نمادها و رمزها (که ذاتاً مفهوم‌گریز و سیستم‌ستیز هستند) با مشی‌ای فلسفی و مفهومی، "الهیات سیستماتیک" بسازد. نتیجه



چنین کاری حد اکثر مانند "عرفان نظری" است که نه عرفان است و نه فلسفه. ثانیاً تصور رازورزانه و نمادین از دیانت از امر بسیار مهمی غفلت ورزیده و به دام شایعی درغلطیده است؛ اینکه دین، صرفاً منبع معرفتی است، منبعی در کنار دیگر منابع معرفتی چون جامعه، تاریخ و طبیعت. اشتباه بزرگ این تصور آن است که به سخن خود دین گوش نمی‌سپارد. بهر حال اگر قرار است قضاوتی پیرامون چیزی یا کسی صورت بگیرد، باید به سخن متهم نیز گوش داد. دین مدعیست که هم منبع معرفتی است و هم ابزار معرفت. یعنی نه تنها "از دین" می‌فهمیم که "با دین" نیز می‌فهمیم. چنانکه در منطق، روشن می‌گردد هر فهمی دارای ماده و صورت است. ماده قضا یا ممکن است از حس، شهود، دین و در صورت باور به فطریات از خود عقل نیز، به دست آید، ولی صورت قضا یا تنها از عقل بر می‌خیزد. می‌توان اطلاعات را از راه‌های گوناگون شکار و گردآوری نمود، اما در هنگامه داوری باید دید که آیا آنان از صورت استدلال (که فطری ذهن است) برخوردار هستند و ماده آنان جزو کدام دسته و اعتبار است. نباید هیچ کدام را گفت: اینکه دین تنها منبع و ابزار معرفت است و آنکه دین، صرفاً منبعی از منابع معرفت است. در این صورت، یک ابزار معرفتی نمی‌تواند بی‌نهایت کارآیی داشته و هرگونه انعطاف‌پذیر باشد.

۵. باور به "نمادین‌نگاری" زبان دین، به معنای تحویل زبان دین به زبان هنر، ادبیات و حداکثر و با خام‌اندیشی به تصوف یا نوعی فلسفه اشراقی است یا تحمیل غیر دین بر دین. حال آنکه چنین چیزی را دینداران نمی‌پسندند. آنان به حق روا نمی‌دارند که دین را به فلسفه اشراقی یا طریقت صوفیانه و زبان آن را به زبان شعر (که تیلش پیوسته از آن سخن می‌گوید) و هنر تقلیل داد. چرا واقعا بتوان برای ادبیات و هنر موضوع خاصی قائل گردید ولی نتوان برای دین موضوع خاصی قائل شد؟ چنانکه تاریخ تفکر دینی اسلام و حتی مسیحیت مملو از مخالفت با این تحویل هاست. دیگر آنکه این تحویل‌گری تیلش از خامی خاصی برخوردار است. چنانکه منتقدان متاله غربی تیلش گفته‌اند او اولاً فلسفه‌ای را که اعتبارش روشن نیست بر مسیحیت تحمیل می‌کند و ثانیاً نظام او به هیچ وجه ثابت نمی‌سازد که نظریه‌اش پیرامون وجود ارزشمند است. اصطلاحاتی چون بنیان وجود، قدرت وجود و بیگانه شدن از وجود که مبنای نظام وی را می‌سازند بدیهی شمرده شده اند و تلاشی برای اثبات آنها صورت نگرفته است. نمی‌توان چون واژه وجود را به کار می‌بریم، پس همه هستی را جمع کنیم آن را وجود بنامیم و فکر کنیم که با آن کل هستی را بیان داشته‌ایم (براون، ۱۳۷۵،

ص ۲۰۲). حال آنکه فیلسوف اشرافی جهان اسلام، شهاب الدین سهروردی به معضل بکار بردن وجود به این گستردگی، واقف بوده و حتی به اعتباریت آن نظر داده است.

۶. همانگونه که فیلسوف معاصر، نویسنده عرفان و فلسفه والتر ترنس استیس^{۱۸} (۱۸۸۶-۱۹۶۷) خاطر نشان ساخته نمادانگاری نشانگر ضعف و ناتوانی ذهن است. زیرا اندیشه نمادین ضرورتاً دو طرف دارد؛ نماد و واقعیتی که این نماد از آن حکایت می‌کند. نماد چیزی محسوس یا تصویر ذهنی آن واقعیت است و واقعیت مقصود، چیزی نامحسوس است. این به معنای آن است که ذهن بشر، تفکر غیر حسی را تلاشی باورنکردنی و در نتیجه تحقق‌یافتنی می‌یابد لذا می‌کوشد تا از نمادها کمک گیرد. شیئی مادی را برمی‌گیرد و آن را به جای چیزی غیرمادی قرار می‌دهد که برای درک کردن و به چنگ آوردن آن بسیار ضعیف است. البته استیس تابدانجا پیش می‌رود که به صراحت اعلام می‌دارد: "نمادانگاری در ماده‌انگاری ریشه دارد و به دست کسانی ایجاد شده و رواج یافته که نمی‌توانند از سطح مانده‌انگاری فراتر روند" (استیس، ۱۳۸۵، ص ۳۲). ماده‌انگاری در همه انسانها وضع اولی است؛ یعنی تلاش برای تحویل امور غیر مادی به امور مادی، امور نامحسوس به امور محسوس، دست کم در مقام تصور. به همین دلیل دینداری ابتدائی می‌کوشد تا ارواح یا حتی خدا را به صورت ماده‌ای بسیار لطیف یا نورمادی تصور نماید. حال آنکه آدمی نه تنها توان آن را دارد بلکه تا اندازه‌ای موظف است که به وضع ثانوی (به قول فارابی به فطرت ثانی) خود برسد؛ تلاش ورزد جهت رسیدن به ورای این نوع تفکر مادی یا نمادین؛ تحصیل مفهومی از حقیقت و فهمیدن خود آنچه فی نفسه در پس نماد است.

۷. به هیچ وجه نمی‌توان همه واژه‌ها و عبارات به کار رفته در زبان دینی را نمادین دانست، زیرا مشخص است که برخی از آنها پیرامون گزارش و حوادث تاریخی متعارف یا شگفت‌انگیز، تجربه‌هایی خاص با زبانی متعارف (مثل سخن گفتن از ورای آتش) یا تجربه‌هایی خاص با اصطلاحات دینی (مثل لبریزی از روح) استعمال شده‌اند. همانگونه که نینیان اسمارت (دین‌شناس برجسته معاصر) می‌گوید: گاهی واژه‌ها و عبارات کلیدی در متون دینی به معنای مجازی و در متون دیگر به معنای حقیقی به کار رفته‌اند، اما گاهی بر عکس این قضیه است (رک به: استامپ، ۱۳۸۰،

^{۱۸}. Walter Terence Stace.



ص ۸۳). زبان دین صرفا القایی^{۱۹}، نیست تا نمادین بدانها نگریسته شده و صرفا در نقد ادبی و روانکاوی بررسی گردند. بلکه همواره فیلسوفان دین علاوه بر وجه القایی آن، به وجه اخباری آن نیز توجه داشته‌اند و به دنبال "صدق واقعی" آن نیز بر آمده‌اند و این مفاد خیری گزاره‌های دینی نیز برای ما سرنوشت‌ساز هستند. نه تنها واقعیت گزارشات دینی حکایت از آن دارد که صرفا به صورت نمادین سخن نگفته‌اند که عقلا نیز نمی‌شود همه زبان دین را نمادین دانست. چنانکه پتر دنووان (فیلسوف دین) می‌نویسد: زبان مجازی و نمادین، همواره می‌تواند گمراه‌گر باشد. اما گمراه‌گری یا هدایت‌گری آن بستگی به این دارد که چگونه آن را به زبان و اصطلاحات جانشین و بدیل ترجمه کنیم که ارزیابی آن آسانتر باشد. اما باید بدانیم که همواره زبان مجازی و نمادین یک جانشین شناخته شده و آزمون‌پذیر ندارد (همان، ۸۹-۹۰). این می‌تواند لغزندگی آن را برای رستگاری سبب شود که مقبول دینداری نیست.

۸. اینجا نیز می‌توان نقدهایی را نیز مطرح ساخت که استیسی بر ایده "بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی" وارد دآن استه است. اولاً اگر سخن گفتن غیر نمادین از خداوند مطلقاً ناممکن باشد دیگر نتوان هیچ زبانی (حتی نمادین) پیرامون خدا را موجه دآن است. زیرا معلوم نیست هر کلمه چه مابازائی دارد. آنچه هم می‌دانیم همواره برای ما ناشناختنی خواهد ماند، آنهم نه به معنای نسبی. بنابراین خود تیلیش هم نبایست چنین الهیاتی را پایه می‌گذاشت؛ حتی نمی‌تواند چنین کاری کند. چرا که موضوع و محتوای اندیشه‌اش باید به ذهنش بیاید. همانگونه که هگل و ویتگنشتاین بیان کرده‌اند: آگاهی از یک حد، برابر است با ذهن فراتر رفتن از آن حد. اگر شناخت ما حد مطلق داشت، لاجرم این حد، حدی بود که ما از آن بی‌خبر بودیم یا حتی احتمالش را نمی‌دادیم. همین حکم پیرامون بیان شناخت و تفکر هم صادق است؛ زیرا کلمات عبارتند از عینیت‌یافتگی افکار. دیگر آنکه ایده تیلیش (نمادین بودن تمام زبان دین) با خود متناقض است. زیرا می‌گوید الف نمادی است از چیزی ذاتاً مفهوم‌ناپذیر. نماد مستلزم شباهت اشتراکی (جامع یا وجه شباهت) است. اما هر جا سخن از شباهت رود سخن از مفهوم رفته است. الف وقتی می‌تواند نماد باشد که از جهتی با آن شباهت داشته باشد و دو چیز متشابه، به علت شباهتی که دارند می‌توانند در یک مقوله و طبقه قرار بگیرند. پس اگر بگوئیم الف نماد از چیزی است، برابر با آن است که گفته شود

^{۱۹}. Evocative.

آن چیز می‌تواند در قالب مفاهیم بگنجد. همچنین زبان نمادین هنگامی معنی‌دار و موجه است که امر مابازاء آن معلوم و مشخص باشد. یعنی گوینده یا شنوندهٔ نماد، بداند که مراد از نماد چیست. نماد تنها هنگامی می‌تواند چیزی را در ذهن مخاطب حاضر و جایگزین سازد که مخاطب دآن استه یا آزموده است یعنی نمی‌تواند شناخت یا دریافتی را که مخاطب قبلاً نداشته، به او بدهد. اگر الف نماد ب است، هم الف و هم ب و هم وجه شبه آنها باید برای ذهن معلوم باشد. در غیر این- صورت با نمادی بی‌فایده سروکار خواهیم داشت (استیس، ۱۳۷۹، ۸-۳۰۲).

۹. تیلیش در جایی گفته است که "نمادانگاری" وی قرائتی دیگر از "زبان تمثیلی" توماس آکویناس است. به گفتهٔ آکویناس زبان دین تمثیلی است؛ یعنی مانند مثلی است که دو مفهوم دارد. چیزی است که با اصطلاحات دنیوی بیان می‌شود، اما مفهوم اصلی آن در ماوراء این کلمات قرار دارد؛ بیانات دینی نه کاملاً شبیه آن چیزی هستند که به آن اشاره می‌نمایند و نه کاملاً به آن بی- شباهتند. تنها شباهتی اصیل میان آنها وجود دارد (براون، ۱۳۷۵، ۱۸۳). بر نظریهٔ تمثیل آکویناس ایرادات متعددی وارد است که در جای خود باید بدانها پرداخت. ولی اینجا ایرادی گفتنی است که توامان بر این نظر و نظر تیلیش وارد است؛ تمثیل یا نمادانگاری مستلزم آن است که معتقد به این نگرش، باید ورای دال (مثال/نماد) و مدلول (واقعیت مابازاء مثال و نماد)، قرار بگیرد تا بتواند مطابقت ایندو با یکدیگر (یا به بیان پیشتر وجه اشتراک) را درک کند، حال آنکه این فراروی در اینجا ناممکن است. از دیگر سو باید صورتِ سومی (غیر از نماد و مابازاء) باشد که بیانگر اشتراکِ نماد و مابازاء در آن چیز باشند. اما این نیز آغاز تسلسلی بی‌پایان و باطل است. کالین براون به این اشکال اینگونه پاسخ می‌دهد: "این ایراد بر خلاف ظاهر استدلالش چندان قوی نیست، زیرا هر چند ممکن است بگوییم که هرگز نمی‌توان موردی را که تمثیل به آن اشاره می‌کند واقعاً مشاهده کرد، اما در عین حال نمی‌توان منکر وجود آن شد. بیان اول [تمثیلی/نمادین] در مورد زندگی در این جهان صادق است، لیکن دومی [حقیقی/ غیرنمادین] این طور نیست. برای شخص مومن زبان تمثیلی قابل تصدیق است، زیرا به تجربهٔ او در مورد خدا مربوط می‌گردد. اینها معتبر هستند زیرا نه فقط بر زندگی او بلکه بر زندگی همهٔ ایمان‌داران هم نور روشنایی می‌تاباند" (همان، ص ۱۸۳). این پاسخ به روشنی خلط میان معرفت و وجود است. سخن پیرامون وجود مدلول زبان نمادین نیست، بلکه معرفت‌بخش بودن زبان نمادین است؛ اینکه آیا زبان دینی نهایتاً اخبار و اطلاعاتی نسبت به



واقعیت‌ها هم به ما می‌دهند یا صرفاً القاء نوعی احساس یا حال می‌کنند. به علاوه آنکه این سخن در اثبات وجود عینی و مستقل نیز ناتمام است؛ زیرا ممکن است این نور و روشنایی از احوال نفسانی ایمان‌داران برخیزد! نکتهٔ اخیر آن استدلال تیلیش را نیز مخدوش می‌سازد که می‌خواست از تجربهٔ درونی و مسانخت آن با تجربهٔ بیرونی/واقعی به تنها سخن غیر نمادین پیرامون خدا یعنی وجود او برسد.

۱۰. اشکالاتی نیز برخی فیلسوفان دین غربی مانند آلستون و جان هیک بر تیلیش وارد ساخته‌اند که نمونه‌ای از اشکالات اندیشمند نخست را مطرح می‌سازیم تا دآن استه شود که چنین نگرشی در بین فیلسوفان دین غربی نیز منتقدان جدی دارد. ویلیام آلستون^{۲۰} به حق می‌نویسد: اولاً تیلیش کار متناقض انجام می‌دهد؛ هنگامی که با اشیاء و پدیده‌های طبیعی (مثل درخت، صلیب و انسان) به عنوان نماد، برخورد می‌کند وجود عینی و خارجی آنها را مسلم فرض می‌گیرد، اما وقتی از خدای فوق طبیعی و صفات و افعال او به عنوان نماد سخن می‌گوید، از مسلم انگاشتن فرض وجود عینی آنها طفره می‌رود. ثانیاً تیلیش می‌گوید نمادها نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند، زیرا هر کدام با متعلق خود نوعی شراکت دارند. حال آنکه کلماتی که نماد برای یک امری قرار می‌گیرند می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند مثلاً به جای کلمهٔ Holy واژهٔ Kona بکار رود. ثالثاً چگونه اهداف و غایات غیر قابل حصول مانند برخی موفقیتهای یا شناختهای علمی، چگونه می‌توانند به همان معنایی نمادهای دینی باشند که برخی اشیاء و افراد می‌توانند باشند. حال آنکه تیلیش بدان معتقد است. آلستون همچون به ابهام مفهوم مشارکت اشاره می‌کند و نهایتاً بر آن است که تیلیش بر مبنای خود پایبند نمی‌ماند. زیرا او معتقد است که نماد، تعیین واقعیت متعلقش را نمی‌کند، زیرا اصلاً نماد جایی به کار می‌رود که گفتار غیرنمادین راهگشا نیست، ولی عملاً خود به تفسیر و تعیین متعلق اصطلاحات کلامی متنوعی دست می‌زند؛ چندانکه به نظر می‌رسد می‌خواهد تمام آنها را با اصطلاحات وجودشناسی تفسیر کند (رک به: علیزمانی، ۱۳۸۱، ۱۴۶-۱۳۳).

^{۲۰}. William Alston in *Tillich Conception of a Religious symbol*.



کتابنامه

- استامپ، النور (و دیگران)، درباره دین، ترجمه مالک حسینی (و دیگران)، تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
- ، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۰.
- استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- ، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۹.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکانلیان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- توماس، جان‌هی‌وود، پل تیلیش، ترجمه فروزان راستخی، تهران: گروس، ۱۳۷۶.
- علیزمانی، امیر عباس، خدا، زبان و معنا، قم: آیت عشق، ۱۳۸۱.
- تیلیش، پل، شجاعت بودن (الف) ، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- ، پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- هوردرن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌وس میکانلیان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- یثربی، سید یحیی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

۱. The Cambridge Dictionary of philosophy, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press, ۲۰۰۱, Briefly CDP.T. for Tillich, Paul in this Dictionary.
۲. Routledge Encyclopedia of philosophy , CD Rom, Versiona ۱.۰ , London ; Routledge, Edward Craig (ed.), Briefly REP.T. for Tillich, Paul in this CD.

