

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۲، بهار و تابستان ۸۸
شماره مسلسل ۲۱۰

زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش*

دکتر محمد ایلخانی**

سیدمهدی میرهاشمی اسفهان***

Email: mirhashemi_114@yahoo.com

چکیده

پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۸۶) متکلم مسیحی آلمانی-آمریکایی است که زبان دین را نمادین می‌داند. به این معنا که حوزه دین سرشار از نمادهای دینی است. این نمادها دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را برای بیان آموزه‌ها و مقاصد دینی توانمند می‌سازد. از جمله ویژگی‌های نمادها بازنمایی است که همچون نشانه‌ها به امری و رای خود اشاره می‌نمایند. اما نمادها (بر خلاف نشانه‌ها که اموری قراردادی و اختیاری هستند) اموری هستند که از ناخودآگاه جمعی انسان ناشی شده‌اند و از قدرت و معنای متعالی امر نمادین بهره‌مند هستند.

نمادهای دینی در قالب‌های مختلف، مانند اشیا و اشخاص و رویدادهای طبیعی، ظهور می‌کنند و تنها قابلیت آنها برای موقعیت دینی است که به آنها معنای نمادین می‌بخشد. بنابراین نماد دینی باید در معنای متناهی نفی گردد تا معنای اصیل آن در اشاره به امر متعالی اثبات گردد.

واژه‌های کلیدی: پل تیلیش، زبان نمادین، نمادهای دینی، بازنمایی، سلب و ایجاب، بهره‌مندی.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۵/۱۴ تأیید نهایی: ۸۸/۸/۶

**- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهیدبهبشتی

***- فوق‌لیسانس فلسفه از دانشگاه شهیدبهبشتی

۱. زندگی و آثار پل تیلیش

پل تیلیش در ۲۰ آگوست ۱۸۸۶ در استارتسدل، دهکده‌ای در ایالت براندنبورگ آلمان، و در خانواده‌ی یک کشیش لوتری متولد شد. در حالی که چهارده ساله بود پدرش به مقامی در برلین منصوب شد و او مطالعاتش را در هنر و ادبیات یونان و روم قدیم در برلین ادامه داد تا این که در سال ۱۹۰۴ وارد دانشگاه شد. سرانجام تیلیش دکترای فلسفه‌اش را در سال ۱۹۱۱ از دانشگاه برسلاو و لیسانس الهیاتش را از دانشگاه هال در سال ۱۹۱۲ دریافت کرد. در همین سال به مقام روحانی کلیسای لوتری انجیلی در استان براندنبورگ منصوب شد. دو سال بعد اولین جنگ جهانی در گرفت و تیلیش به عنوان کشیش به ارتش پیوست. سخنرانی‌های تیلیش از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ با محوریت الهیات فرهنگ تلاشی برای به وجود آوردن الهیات تدافعی بود تا با وضعیت آشوبناک فرهنگی برلین پس از جنگ سخن بگوید. از طرف دیگر او در جنگ به سوسیالیسم دینی گرایش یافت و همواره مدافع پرشور مبارزات طبقاتی با اهداف اصلاح‌گرایانه بود. در سال ۱۹۳۳ و در ادامه‌ی همین فعالیت‌های سیاسی بود که با انتشار اثر کوچکی به نام **عزم سوسیالیستی** در مخالفت با رژیم نازی هیتلری از دانشگاه فرانکفورت اخراج شد. در همین سال با تلاش دوستان امریکایی‌اش، یعنی برادران نیبور، به ایالات متحده مهاجرت کرد و در آنجا استاد الهیات فلسفی در حوزه‌ی علمی کانون الهیات نیویورک شد (توماس، ۱۳۷۶، ۹-۱۴).

تیلیش قبل از مهاجرت به امریکا یک سال (۲۵-۱۹۲۴) در ماربورگ به تدریس الهیات پرداخت و در همین سال که هایدگر استاد فلسفه آنجا بود با اگزیستانسیالیسم قرن بیستم آشنا شد. مسأله‌ی اساسی او به تعبیر خودش دلبستگی واپسین^۱ (Ultimate Concern) و تبیین ایمان مسیحی است که در آثارش با رویکرد الهیات اگزیستانسیالیستی دیده می‌شود.

جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر تیلیش کتاب **الهیات نظام‌مند** در سه جلد است که در سال‌های ۱۹۵۱، ۱۹۵۷ و ۱۹۶۳ منتشر شده است. **الهیات نظام‌مند** کوششی است برای پاسخ‌گویی به مسائل و دغدغه‌های انسان معاصر که در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی مطرح شده است. این پاسخ‌ها همان نمادهای دینی هستند که تیلیش با دیدگاه خاص خودش از پیام مسیحی استخراج و متناسب با موقعیت کنونی تفسیر می‌کند. جلد اول

بررسی نماد خدا در پاسخ به مسأله معنای هستی است. کتاب دوم عیسی مسیح را با عنوان نماد هستی جدید برای مسأله وجود بشری مطرح می‌سازد. و در نهایت جلد سوم **الهیات نظام‌مند** نمادهای روح الهی و ملکوت خدا را در ارتباط با مسائل ابهام حیات و معنای تاریخ بررسی می‌کند.

سرانجام کار تدریس تیلیش با مقام استادی دانشگاه‌های هاروارد (۱۹۵۵-۱۹۶۲) و شیکاگو (۱۹۶۲-۱۹۶۵) به پایان درخشان خود رسید. از دیگر آثار مهم او می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: **عصر پروتستان و تزلزل مبانی** (۱۹۴۸)، **شجاعت بودن** (۱۹۵۲)، **عشق، قدرت و عدالت** (۱۹۵۴)، **دین کتاب مقدس و جستجو برای واقعیت واپسین** (۱۹۵۵)، **پویایی ایمان** (۱۹۷۵)، **الهیات فرهنگ** (۱۹۵۹) (تیلیش، ۱۳۸۴، ۳۲ و ۳۳).

می‌توان گفت شناخت اندیشه‌ها و مسائل زندگی تیلیش در فهم نظریه زبان نمادین او نهفته است. تمام فعالیت‌های او صرف تعبیر و تفسیر نمادهای دینی بوده است تا انسان عصر جدید با فهم معنای نمادها تحت تأثیر قرار گیرد. یکی از دلایلی که باعث شد تا تیلیش به مسأله همبستگی (Correlation) میان نمادهای دینی و مسائل وجودی توجه ویژه‌ای داشته باشد قرار گرفتن خود وی در موقعیت‌های مرزی و دوگانگی‌های متعدد بوده است. حضورش در جنگ جهانی اول به عنوان مبلغ مذهبی او را از یک سلطنت‌طلب سنتی به سوسیالیست مذهبی، از فرد معتقد مسیحی به انسان بدبین فرهنگی و از پسر پیوریتانی سرکوب شده به مرد عاصی مبدل کرد.

دومین رویداد مهم زندگی تیلیش مهاجرت از آلمان به امریکا بود که او را با فرهنگ غالب دنیوی با فلسفه عملگرایانه آشنا ساخت. او نمی‌توانست به تحولات درون خود که بازتابی از تغییرات جهان خارج بود بی‌اعتنا بماند. مجموعه این عوامل متعارض باعث شد تا ذهن فلسفی تیلیش به دنبال یک رابطه دیالکتیک بین امور متضاد باشد. نظریه زبان نمادین گویای این سنتز دوگانگی‌هاست که سلب و ایجاب را با هم در بطن خویش داراست. نماد یک مفهوم فلسفی صرف یا گزاره علمی نیست که از قاعده منطقی صوری و اصل این‌همانی یا عدم تناقض متابعت نماید؛ بلکه این نماد از دیدگاه تیلیش در عین حال که در بردارنده مفهوم فلسفی است از آن فراتر می‌رود.

۲. زبان نمادین (Symbolic Language)

تیلش تأکید می‌کند که زبان متعارف، لفظی (literal) و غیرنمادین در گفتار از خداوند نامناسب است.^۲ "لفظ متعارف" (ordinary) می‌تواند به معنای حوزه فعالیت یا زندگی باشد که متأثر از دل‌بستگی واپسین ما نیست. از آنجا که دل‌بستگی واپسین در تمام کارهای ما وارد می‌شود، ما به صورت کامل نمی‌توانیم به حوزه صرفاً دنیوی قائل باشیم. اگر خداوند متعلق دل‌بستگی واپسین ما باشد، کلمات در معنای متعارف نمی‌توانند برای خداوند به کار روند. بنابراین از دیدگاه تیلش نمی‌توان درباره خداوند بدون دل‌سپردگی کامل و تسلیم وجود شخصی خودمان ارتباط برقرار کنیم. واقعیت نمادین را نمی‌توان بیرون از ساحت ایمان درک کرد. از نظر تیلش تنها داشتن دیدگاه فلسفی یا درک مفاهیم عقلی برای فهم معنای نمادها کافی نیست، بلکه انسان باید به حالت دل‌بستگی واپسین برسد و حیات دینی را تجربه کند.

لویس فورد در مقاله‌ای با عنوان «سه رهیافت درباره نظریه نمادهای دینی تیلش» می‌نویسد که معنای دیگر متعارف به تمام امور مربوط به هستی اشیا مربوط می‌شود. مفاهیم فلسفی متعارف سرشت موجودات را توصیف می‌کنند، همانند خواص، نیروها، نسبتها و حیات. در حالی که از دیدگاه تیلش خدا به عنوان خود هستی یا صرف‌الوجود (Being itself)، یک موجود در عرض سایر موجودات نیست، بلکه اساس هستی و مبدأ آن است. از این جهت برای آن حقیقتی که فراتر از قلمرو موجودات است تمام مفاهیم فلسفی باید به صورت نمادین به کار روند. مفاهیم فلسفی از تحلیل ویژگی‌های عمومی موجودات منفرد حوزه‌های متعارف برگرفته شده‌اند. بنابراین به کار بردن این مفاهیم در همان معنای متعارفشان، صرف‌الوجود را در زمره دیگر موجودات قرار می‌دهد (Ford, 1966, 104-105).

تیلش زبان دین را مربوط به دل‌بستگی واپسین انسان، یعنی ایمان می‌داند؛ حوزه‌ای که فراتر از قلمرو موجودات و مفاهیم هستی‌شناختی است. به همین دلیل زبان دین نمادین است. یعنی پیام مسیحیت در قالب نمادهای دینی بیان شده است. برای فهم زبان مورد استفاده در دین ابتدا باید معنای لغوی نماد، کاربرد آن و ویژگی‌های نمادها و زبان نمادین را از دیدگاه تیلش بررسی کنیم.

نماد در زبان انگلیسی "Symbol" در فرانسه "Symbole" و به آلمانی "Symbal" است. این واژه در اصل یونانی از دو جزء Sym و Ballein ساخته شده است. جزء اول به معنای «با»، «هم» و «باهم» و جزء دوم به معنی «انداختن»، «ریختن»، «گذاشتن» و «جفت کردن» است. پس کلمه "Symballein" به معنای «باهم انداختن»، «باهم گذاشتن»، «باهم جفت کردن» است و نیز به معنای «شرکت کردن، سهم دادن و مقایسه کردن». همچنین در زبان یونان باستان به معنای «نشان»، «مظهر»، «نمود» و «آیت» به کار می‌رفته است (واحددوست، ۱۳۸۱، ۱۱۵).

نماد (سمبول) همانند رمز دارای معنای پنهان و پوشیده است و هیچ گاه دلالت ظاهری و معنای صریح و مستقیم آن منظور نیست. در عالم اندیشه و معنی هر نماد پیوندی است که واسطه میان اضداد (مانند متناهی و نامتناهی، محسوس و نامحسوس، مرگ و زندگی) می‌گردد و اختلافات و تعارضات را کاهش می‌دهد. پس هر نماد متضمن دوگانگی است و دو قطب آن مکمل یکدیگرند. دوسویه بودن ذاتی نماد باعث می‌شود که دو تفسیر متضاد از آن با یکدیگر معنای کامل آن را به دست دهند. هر نماد و اسطوره‌ای در حکم پیوند و جمع اضداد است و نماد به معنی وسیع کلمه، تعریف واقعیتی انتزاعی یا احساس و تصویری غایب برای حواس توسط تصویر یا شیء است.

تیلیش برای نمادها شش ویژگی اساسی بر می‌شمارد. اولین مورد این است که نمادها مشابه نشانه‌ها (علائم) هستند. نمادها همانند نشانه‌ها (Signs) به چیز دیگری ورای خودشان اشاره می‌نمایند. علائم راهنمایی رانندگی جزء نشانه‌های قراردادی یا اختیاری (Arbitrary) هستند. مانند چراغ قرمز در کنار خیابان‌ها که نشانه‌ای برای توقف ماشین‌ها به شمار می‌آید (تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۲ و نیز تیلیش، ۱۳۷۵، ۵۹). اما تیلیش «نمادهای بازنما» (Representative Symbols) را (که حاکی از معنای باطنی و ذاتی هستند) از «علائم، نشانه‌ها، مجازها و نیز نمادهای ریاضی و منطقی» تفکیک می‌کند. هم چنین حروف و اعداد و تا اندازه‌ای کلمات که ورای خودشان به اصوات و معانی دلالت می‌کنند و نیز علائم بین‌المللی و قراردادهای ملی خارج از بحث زبان نمادین تیلیش هستند (Tillich, 1961, 3). دلیل اصلی آن این است که علائم و نشانه‌ها به صورت مصلحتی و قراردادی برای امور خاصی تعیین شده‌اند در حالی که نمادها بهره‌مند از معنای ژرف امر نمادین هستند.

بنابراین اولین ویژگی کاربردی و زبان شناختی نمادها و نشانه‌ها بازنمایی (Representation) است، یعنی نماد - همانند نشانه - نمایانگر امری دیگر و رای خود است. اما از اینجا به بعد نماد از نشانه متمایز می‌گردد. دوسوسور، زبان شناسی است که میان نشانه (علامت) و نماد تمایز می‌نهد. بر اساس دیدگاه او که مانند دیدگاه تیلیش است، نشانه دال قراردادی است که بر حسب وضع و میثاق اجتماعی با مدلولش ملازمه دارد و این ارتباط ناشی از همانندی آن دو نیست، مانند نشانه‌های لفظی و ریاضی. این نشانه‌ها قابل تعمیم و تجرید بوده و بر خلاف تجارب شخصی مبنایی برای اندیشه تعقلی در نظام اجتماعی فراهم می‌آورد. اما نماد - بر خلاف نشانه - عبارت از دال موجه و مستقلی است که با مدلولش مشابهتی دارد. از این رو نماد ساختگی و قراردادی نیست، بلکه همانند استعاره یا مجاز حاکی از اندیشه بی‌واسطه فردی است (واحد دوست، ۱۳۸۱، ۱۱۷ و ۱۱۸).

برخی اندیشمندان حوزه روانکاوی مانند ژان پیاژه نیز اندیشه نمادی را در برابر اندیشه تعقلی قرار داده‌اند. زیرا ابزار تعقل را نشانه می‌دانند. نماد فقط در یک ویژگی با نشانه مشترک است و آن خاصیت اشاره به غیر یا فرامیابی است. در بقیه موارد نماد از نشانه متمایز می‌گردد. روانکاوی نماد را تصویری می‌داند که معنای پنهان آن با معنای آشکارش یکی نیست و در عین حال میان صورت و معنی (دال و مدلول) نماد، شباهتی کم و بیش مستقیم می‌توان پیدا کرد. فروید علاوه بر نماد خودآگاه که که معنایش برای آدمی معلوم است از نماد ناخودآگاه نام می‌برد که معنای پوشیده و مبهمی دارد. در واقع نماد خودآگاه فروید همان نشانه قراردادی تیلیش می‌تواند باشد. بنابراین تفاوت عمده اندیشه نمادین با اندیشه عقلانی این است که اندیشه نمادین مستقل از علایم لفظی و کلامی و حتی از لحاظ ساختار و عمل در تضاد با اندیشه عقلانی است. زیرا هم ابزار و آلات آنها متفاوت هستند (یکی در قالب نمادها و دیگری به وسیله نشانه‌ها بیان می‌شود) و هم این که اندیشه نمادی به باور بسیاری از متفکران جنبه شخصی داشته و به ویژه در رؤیا و خیال‌پردازی‌ها جلوه‌گر می‌شود. در حالی که اندیشه تعقلی جنبه عام‌تر و مشخص‌تری دارد. از نظر روانشناسانی مانند یونگ کارکرد اصلی نمادها واسطه‌گری برای رفع تضادها و حفظ تعادل و پویایی زندگانی و روان انسان است (همان، ۱۱۸). اما

تیلیش بر نقش وساطت نماد از منظر هستی‌شناسانه تأکید می‌کند و نماد را واسطهٔ میان امر قدسی و عالم دنیوی می‌داند.

نماد از قدرت، واقعیت و معنای امر نمادین - آن چیزی که می‌نمایند - بهره‌مند (Participation) می‌شود. در حالی که نشانه به چیزی اشاره دارد که هیچ‌گونه رابطهٔ ذاتی و درونی با آن ندارد. این بهره‌مندی کارکرد اصلی نماد است که - برخلاف نشانه - امری درونی و ذاتی برای نماد به شمار می‌آید. چون نشانه‌ها اموری قراردادی هستند که به صورت اختیاری برای اشاره به امور خاصی ایجاد شده‌اند. ولی نمادها از درون ناخودآگاه بشری به صورت خودجوش رشد می‌کنند و رابطهٔ عمیق‌تری با وجود انسانی دارند. بنابراین یک نشانه مانند واژهٔ نوشته شدهٔ «غذا» به صورتی کاملاً قراردادی و اختیاری به مرجع مورد اشاره‌اش (یعنی صوت - تصویر یا مفهوم) مربوط می‌شود. سه حرف کلمهٔ نوشته شدهٔ «غذا» هیچ ارتباط ضروری با مفهوم چیزهای خوردنی و نیز کلام گفتاری در زبان ندارد. اما نماد در واقعیت چیزی که به آن اشاره می‌کند سهیم است، مانند نان و شراب در عشاء ربانی که به عنوان نمادهای دینی دارای قدرت نمادین برای اشاره به شام آخر عیسی مسیح هستند. فعالیت‌های آیینی و مراسم عبادی و نیز ربانی که برای بیان آنها به کار می‌رود در معنای دینی مشارکت می‌کند. بنابراین مرجع یا شیء نمادین نمی‌تواند بدون نماد درک شود. در حالی که مرجع یک نشانه جدا و مستقل از نشانه‌ای است که حاکی از آن می‌باشد (Philocrites, 1998). همچنین تیلیش از پرچم ملی کشورها به عنوان نمادی نام می‌برد که در قدرت شاه یا ملت سهیم است و خود شاه نیز نمادی برای قدرت مردمی است که بر آنها از طریق اعمال قدرتش حکومت می‌کند. میان قدرت اعمالی شاه و قدرت ملی کشورش که قانونی بودن و اقتدار شاه را نشان می‌دهد یک تشابه درونی یا این‌همانی وجود دارد.

نماد دینی از دیدگاه تیلیش در قدرت و معنای امر نمادین بهره‌مند می‌شود. نماد در واقعیت امر نمادین سهیم است و به همین دلیل انسان نباید از «تنها نماد» سخن گوید. این امر خلط کردن نماد با نشانه است. بنابراین هر گزاره‌ای که دین دربارهٔ خدا، از جمله صفات، افعال و تجلیات او می‌گوید ویژگی نمادین دارد. اگر کسی زبان نمادین را به معنای لفظی کلمه تلقی کند معنای خدا به کلی زوال می‌یابد (Tillich, 1951, 239).

ویژگی سوم نمادها علاوه بر بازنمایی و بهره‌مندی، نمایان ساختن مراتبی از واقعیت است که در صورت نبودن نماد برای ما پنهان می‌ماند. برای مثال تیلیش از آثار هنری و موسیقی نام می‌برد که خصلتی نمادین دارند. به این معنی که سطوحی از واقعیت پنهان را برای ما می‌گشایند. ویژگی چهارم نماد این است که نماد نه تنها ابعاد و جنبه‌هایی از واقعیت بیرونی را برای ما نمایان می‌سازد، بلکه ابعاد و عناصری از روح و روان آدمی را مکشوف می‌سازد. این مراتب درونی ما متناظر و مطابق با مراتب واقعیت بیرونی هستند. بنابراین هر نمادی مانند شمشیری دو لبه دارای کارکرد دوگانه نمایان ساختن واقعیت و روح انسان است (تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۳).

یونگ مانند تیلیش، آفرینش نماد و زبان نمادین را برای توضیح و بیان درون ناشناخته انسان مرتبط می‌داند. زیرا نمادها نیز همچون اموری که آنها را بازنمایی می‌کنند دارای ابهام و ناخودآگاه گسترده و نیز خارج از محدوده استدلال معمولی هستند. تیلیش نیز نمادها را اموری فراتر از مفاهیم عقلانی و استدلال نظری یا مشاهده تجربی می‌داند که دارای ویژگی تضاد و دوگانگی یا قطبیت (سلب و ایجاب) هستند. در واقع نماد واسطه میان مدرکات عقلانی و امور درک نشدنی به حساب می‌آید و بهترین زبان برای بیان اساطیر، زبان نمادین است نه مفاهیم عقلانی. انسان‌ها در هر دوره‌ای قالب جدیدی به نمادها می‌دهند و بدین گونه حقیقت جاودانه‌ای که نماد نمایانگر آن است هر بار به صورت تازه‌ای برای ما عرضه می‌شود (ستاری، ۱۳۶۶، ۴۶۹).

ویژگی پنجم نمادها منشاء ناخودآگاه آنها است. پل تیلیش همانند یونگ،^۳ و نمادها را محصول ناخودآگاه جمعی بشر می‌شمارد. برخلاف نشانه‌ها که امری التفاتی و قراردادی‌اند و به صورت خودآگاه وضع شده یا تغییر می‌یابند، نمادها در اثر وجدان ناخودآگاه جمعی پدید می‌آیند و در صورت پذیرش ناخودآگاه جمعی به حیات خود ادامه می‌دهند. ویژگی آخر نمادها تاریخ انقضاء و مرگ آنها است. زمانی نمادها می‌میرند که موقعیت و شرایط رشد و پذیرش نماد از بین برود. در صورتی که پیوند درونی یک جماعت و گروه با نمادی گسسته شود معنا و قدرت نماد از بین می‌رود (تیلیش، ۱۳۷۵، ۵۹).

از دیدگاه یونگ قلمرو نماد سراسر دنیای غیر محسوس، ناخودآگاه، ماوراءالطبیعه، یعنی سراپرده غیب و اسرار است. تیلیش نیز نماد را برای اشاره کردن به امور قدسی که سری و نامحسوس است به کار می‌گیرد. اما تفاوت در اینجاست که تیلیش از نمادهای

متنوعی همچون امور طبیعی و تاریخی، ملموس و عینی، اشیا و اشخاص نام می‌برد که در حریم قدسی به عنوان نماد دینی از معنا و قدسیت امر قدسی بهره‌مند هستند. به این ترتیب نماد برخلاف نشانه که مدلول مشخص و معینی دارد از قلمرو گسترده و چه بسا متضاد برخوردار است. صورت یا دال که جنبه عینی و شناختنی نماد محسوب می‌شود مفید معانی و صفات غالباً غیرقابل تجسم و گاه متضاد است؛ مثلاً تصویر نمادین آتش به معانی مختلف آتش پاک‌کننده، آتش جنسی، آتش اهریمنی و دوزخی آمده است. همچنین معنای واحدی که نماد الوهیت و عالم قدسی است به صورت‌های گوناگون سنگی برافراشته، درختی بزرگ و سایه‌گستر، عقاب، مار، اختر و کوکب، انسانی همچون مسیح، بودا، کریشنا یا حتی دوران کودکی مجسم شده است. بنابراین مدلول (معنا) همه صور عالم محسوس را دربرمی‌گیرد تا بهتر آشکار شود و این صور نماد تصویری عینی است که شامل صفات متضاد و مختلف است (لوفلر - دلاشو، ۱۳۶۴، ۸-۱۰).

واقعیت غایی که متعلق دلبستگی و پسین انسان متدین و مؤمن است ماهیتی مبهم و فراتر از استدلال نظری دارد، تنها در قالب زبان نمادین که سرشار از تمثیلات، استعارات، تشابهات، شعر، اعمال و مناسک ویژه و حتی سکوت عرفانی است می‌تواند خودش را نشان دهد. بنابراین زبان نمادین اشارتی به امر غیرمتعارف و غیرخودش است و کارکرد حقیقی نماد همین بازنمایی امر قدسی و مطلق است.

۱.۲. نمادهای دینی

از دیدگاه تیلیش نقش و کارکرد نمادهای دینی همانند کارکرد نمادهای دیگر است. یعنی این نمادها هم مراتبی از واقعیت را آشکار می‌سازند که نهان است. نمادهای دینی در واقع بُعد ژرف واقعیت را که مرتبه‌ای بنیادین و اساس هستی همه ابعاد دیگر است حکایت می‌کنند. هم چنین تجربه دینی این بُعد ژرف واقعیت در روح آدمی به واسطه همین نمادها است که آشکار می‌گردد. نمادهای دینی در صورت عاری شدن از چنین کارکردی از بین رفته و به جای آنها نمادهای تازه‌ای زاده خواهد شد که نمایانگر امر قدسی (The Holy) و بنیان غایی هستی خواهند بود. بنابراین تیلیش در بحث از نمادهای دینی، بنیان غایی هستی یا همان امر قدسی را به عنوان منشأ نمادها (مطابق با ناخودآگاه جمعی بشری) محملی برای پدیدار شدن این نمادها می‌داند. با توجه به ویژگی‌های نماد، نمادهای دینی از تقدس امر قدسی بهره‌مند هستند. این بهره‌مندی به معنای یکسانی و این‌همانی با امر قدسی نیست. زیرا نمادهای دینی همان امر مقدس

نیستند. امر کاملاً متعالی فراتر از تمام نمادهای مقدس است. اگر چه هر چیز واقعی می‌تواند خودش را همچون نمادی برای نسبت خاص بشری با بنیان و معنای غایی واقعیت عرضه نماید، اما این امر به معنای آشوب و بی‌معنایی در نمادهای دینی نخواهد بود اگر بتوانیم نسبت امر غایی با نماد دینی را مشخص کنیم. تیلیش می‌گوید که اگر ما رابطه امر نمادین و نماد دینی را دریابیم این نمادها به واضح‌ترین و آشکارکننده‌ترین مخلوقات ذهن بشری تبدیل خواهند شد که برای بیان امر غایی دارای قدرت اصیلی هستند. چنین به نظر می‌رسد که تیلیش با این گفته به نمادهای دینی منزلتی صرفاً معرفت‌شناختی و ذهنی داده است و در واقع مانند کاسیرر^۴ نماد دینی را ساخته و پرداخته ذهن بشری برای بیان و نمایاندن امر قدسی می‌شمارد. اما همین جا است که ما با تقسیم‌بندی نمادهای دینی تیلیش به مسأله دیگری برمی‌خوریم که نشان از واقعیت عینی نمادهای دینی دارد.

تیلیش نمادهای دینی را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. «نمادهای دینی سطح اول» بدون واسطه به امر مورد حکایت و در واقع آنچه مرجع تمامی گزاره‌های دینی است اشاره می‌نمایند. این «سطح عینی (concrete) دینی» است که بر سطح دیگر نمادین مبتنی نیست. در مقابل «نمادهای ثانوی دینی» قرار دارند که به واسطه نمادهای سطح اول محافظت می‌شوند. این نمادها را تیلیش «نمادهای از خود فرارونده (self transcending)» می‌نامد که به اشیاء و امور سطح اول اشاره می‌نمایند.

ساحت نمادهای عینی دینی بر سه دسته تقسیم می‌شود. اولین و اساسی‌ترین قسم نماداندیشی عینی دینی، عالم موجودات غیبی است که در رأس آنها «خدا» یا «امر واپسین» قرار دارد. این امر مطلق و واپسین در واقع همان امر نامتناهی و نامشروطی است که «نماد دلبستگی واپسین» ما در هر عمل دینی و ایمان مذهبی به شمار می‌آید. امر واپسین و متعالی فراتر و برتر از هرگونه درک عقلی و استدلال فلسفی و حکم موجودات متعارف است. به عبارت دیگر خداوند نماد اساسی ایمان است. یعنی حقیقت واحدی که تیلیش آن را «صرف‌الوجود» (Being itself) می‌نامد که تنها امر غیرنمادین در ساحت نماداندیشی دینی است. می‌توان با زبان نمادین ویژگی‌ها و افعال زیادی به او نسبت داد، چنان که الهیات سنتی و مابعدالطبیعه سرشار از این اوصاف است. اما تمام

این اوصاف و افعال برای نسبت دادن به «خداوند» (متعلق دلبستگی دینی ما) یا همان «صرف الوجود» (موضوع الهیات فلسفی) به زبان نمادین صورت می‌گیرد. تیلیش مهم‌ترین این اوصاف را کمال اعلی و خیر برتر می‌داند که نمایانگر امر مطلق و واپسین و بی‌قید و شرط به شمار می‌آیند. «بی‌گمان آگاهی از چیزی نامشروط، فی‌نفسه بدان سان که هست، نمادین نیست.» می‌توان آن را بنا بر قول فیلسوفان مدرسی «وجود بما هو وجود» (esse qua esse) یا «وجود محض» (esse ipsum) نامید. تیلیش معتقد است که اگر ما به وسیله تجربه دینی که امری شخصی و وجودی است با خداوند نتوانیم ارتباط برقرار کنیم، نمی‌توانیم از وجود محض و متعال او نیز سخن به میان آوریم. در واقع این تجربه بی‌واسطه ما و آگاهی از امر قدسی است که امکان نمادپردازی و گفتار نمادین از واقعیت واپسین و نامشروط را به ما می‌دهد (تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۶).

قسم دوم نمادهای عینی، صفاتی است که به گونه نمادین بر خداوند اتلاق می‌کنیم، مانند علم، قدرت، رحمت، عشق و ... هم‌چنین افعالی مانند آفرینش، تجسد، معجزات و مشیت‌های الهی همگی ویژگی نمادین دارند. زیرا ما این صفات و افعال را از خصوصیات ملموس خودمان می‌گیریم و بنابراین باید به طور نمادین بر خداوند نسبت دهیم. در غیر این صورت، یعنی حمل لفظی و معنای ظاهری این امور، باعث ایجاد تعارضات حل‌نشده و بی‌پایان و نیز گزافه‌گویی و خلط مبحث خواهد شد.

قسم سوم نمادهای عینی دینی، تجلیات الهی در واقعیات متناهی و تجسد او در اشیا و اعیان قدسی است. این سطح از نمادگرایی کهن‌ترین سطح نماداندیشی دینی است. زیرا تجربه دینی، تجربه حضور امر قدسی در اشیا، اشخاص یا افعال زمانی و مکانی است. این تجسدهای الوهی در همه ادیان حتی ادیان غیر توحیدی نیز بارها روی داده است. تیلیش این مرتبه از نمادهای دینی را «مرتبه درونی» (Immanent) می‌خواند. یعنی مرتبه‌ای که در رویارویی با واقعیت درون عالم بر ما عیان می‌شود. این مرتبه درونی در ابتدای تاریخ ادیان با «مرتبه متعالی» (Transcendent) در هم آمیخته بود و در اثر همین یکسانی، خدایان اسطوره‌های بزرگ یونان و اقوام سامی و هندوان هویدا شدند. هر چه ادیان متعالی‌تر شدند نیاز به تجسد شخصی یا آیینی افزایش یافت تا از این طریق بر دوری و فاصله امر الوهی که نتیجه تقویت امر متعالی است فائق آیند. هم‌چنین تیلیش به عنصر آیینی به عنوان دومین عنصر نمادگرایی درون دینی بعد از

اسطوره‌ها اشاره دارد. امر آیینی در واقع تبدیل بخشی از واقعیت به محمل امر قدسی به شیوه‌ای خاص و در شرایطی خاص است. امر آیینی مانند هر امر نمادین دیگری همواره بیش از یک نشانه یا امر واقعی است. بعد از اسطوره و آیین، سومین عنصر تجلیات الوهی در اشیائی است که در آغاز صرفاً نشانه بوده‌اند، مانند متعلقات خاص بنای کلیسا، شمع‌ها یا حوضچه آب در مدخل کلیساهای کاتولیک یا صلیب در همه کلیساهای خصوصاً در کلیساهای پروتستان. این نشانه‌ها در عمل به نماد تبدیل شده‌اند. پس می‌توان آنها را نشانه-نماد خواند (همان، ۷۰ تا ۷۲).

اما نمادهای ثانوی دینی برای اشاره به نمادهای اولی و عینی از خودشان فراتر می‌روند. این نمادها به گونه غیرمستقیم به امر متعالی و قدسی اشاره می‌نمایند. نمادهایی همچون آب، آتش، درخت، نور و دریا و تعبیرهای مجازی که در حکایات و تمثیل‌ها می‌آیند همه از این قبیل هستند. مثلاً در عبارت مزامیر داود که «خداوند شبان من است» واژه «خداوند» نماد اولی و عینی به شمار می‌آید در حالی که «شبان» نماد ثانوی است (Tillich, 1961, 8-10).

۲.۲. بررسی ساختار نمادهای دینی

زبان نمادین برای بیان امر واپسین فراتر از مقولات زبان متعارف است. از دیدگاه معرفت‌شناختی، امر متعارف به حوزه فهم بشری مربوط می‌شود که تیلیش انسان را وابسته به مقولات متناهی می‌داند. درک انسان از واقعیت با تناهی آمیخته است و انسان در ایجاد ابزارهای مفهومی برای تحلیل آنچه فراتر از متناهی است ناتوان است. بنابراین مقولات انسان ضرورتاً مقولات تناهی هستند و خدا نمی‌تواند موضوع این مقولات باشد. برای تیلیش توصیف خدا با چنین اصطلاحات و مقولات تنها با تحول نمادین آنها میسر است. سؤال این است که ما چه اصطلاحات و مقولاتی را می‌توانیم به خداوند به صورت نمادین اطلاق کنیم؟ و این که چگونه می‌توانیم معنای غیرمتعارف و غیرلفظی این اصطلاحات را درباره خداوند بدانیم؟

ما در واقع در یک قیاس دو حدی لاینحل هستیم. اگر ادعا کنیم وجود و علیت خدا در همان معنایی است که آنها را برای موجودات متناهی به کار می‌بریم، خداوند را در انجام همان وظیفه یا نقشی که انجام آن را برای او ضروری می‌دانیم ناتوان ساخته‌ایم.

اما اگر ما بگوییم معنای وجود و علیّت درباره خدا به کلی متفاوت از چیزی است که برای موجودات متناهی به کار می‌بریم، گزاره‌هایی در باب خدا می‌سازیم که محتوای قابل درک ندارند. بنابراین مفهوم خدا غیرکاربردی یا ناشناختنی می‌گردد؛ به نظر می‌رسد نتیجه موضوع همین باشد (Mascall, 1949, 87).

طریقه تشابه (analogy) و نمادگرایی (symbolism) موضع متوسطی ارایه می‌دهند که از افتادن در دام افراطی اجتناب می‌کند. مفاهیم به کار گرفته شده درباره خدا باید هم تا حدی مشابه و هم تا حدی متفاوت با معنای آنها در گفتار معمولی باشد. تیلیش از نظریه‌های جایگزین و رقیب برای توصیف سرشت نماد بهره می‌گیرد. او می‌نویسد که شناخت و حیانی مربوط به آموزه خدا فقط از طریق تشابه یا نماد صورت می‌گیرد. روش تشابه حقایقی درباره خدا نمی‌گوید که به الهیات طبیعی منجر شود، بلکه فقط ساختار و صورتی است که «هر شناخت ناشی از وحی را باید در قالب آن بیان کرد». به این معنا تشابه مانند نماد دینی به ضرورت استفاده از ماده برگرفته از واقعیت متناهی برای محتوا بخشی به نقش شناختاری وحی اشاره می‌کند. معرفت نمادین و تشابهی برای بیان حقایق و حیانی راجع به خدا مناسب‌تر است (Tillich, 1951, 131). در اینجا سه مورد از ویژگی‌های ساختاری و کارکردی نمادهای دینی مورد بررسی و تحلیل فلسفی قرار می‌گیرد: الف) دیالکتیک سلب و ایجاب؛ ب) کاربرد وسیع استعاره در باب شفافیت واسطه‌های نمادین؛ و ج) نظریه‌ای درباره بهره‌مندی در اطلاق نمادین.

الف) دیالکتیک سلب و ایجاب (Affirmation and Negation)

نماد دینی چیزی است که خداوند را معرفی می‌کند، خواه این نماد یک مفهوم مابعدالطبیعی، یک کلام عبادی، امر آیینی یا چیز دیگر باشد. از آنجا که «خدا همان صرف‌الوجود است»، نماد حاکی از صرف‌الوجود نیز به شمار می‌رود. اما باید در نظر داشته باشیم که خدا و صرف‌الوجود از لحاظ منطقی متمایز هستند. خدا متناسب با زمینه‌های دینی است؛ زیرا دل‌بستگی و افسوس ما است. صرف‌الوجود می‌تواند در هر دو زمینه دینی و مابعدالطبیعی به کار رود؛ زیرا خودش یک موجود نیست، بلکه مبداء هستی برای تمام موجودات است. در واقع نقطه مشترک میان مفاهیم حقیقی فلسفی و اصطلاحات نمادین دینی در حقیقت واحدی است که تیلیش آن را «صرف‌الوجود»

می‌نامد. در ساحت دینی تمام مفاهیم و مقولات فلسفی، ویژگی‌های انسانی و اصطلاحات متعارف باید فقط به صورت نمادین برای اشاره به «صرف‌الوجود» به کار روند. این «صرف‌الوجود» همان خدای مومنان و امر قدسی و مطلق است که مبنای نماداندیشی دینی به شمار می‌آید. تمام نمادها حکایتگر «صرف‌الوجود» هستند.

«هر نماد دینی خودش را در معنای لفظی نفی می‌کند. اما در معنای خود-متعالی خودش را اثبات می‌کند» (Ibid, 9). این جمله هسته اصلی نظریه تیلیش در باب نماد دینی است. برای تأویل نمادها دو حرکت لازم است: اول اجتناب از معنای همسان؛ و دوم پرهیز از معنای ناهمسان. نقش نماد دینی مستلزم معنای مستقیم لفظی است که تا حدی نفی می‌شود؛ اما معنای کافی برای اشاره به ماورای خود نماد، یعنی امر واپسین، باید حفظ شود. به عبارت دیگر، نماد دینی بدون در نظر گرفتن ویژگی اصلی‌اش در ساحت ایمان که همان بازنمایی امر متعالی است، امری صرفاً متعارف و دنیوی است، ولی در ساحت ایمان دینی معنای متعالی و نمادین به خود می‌گیرد.

«قطعه‌ای از واقعیت متناهی که به ابزاری برای گزاره‌ای انضمامی درباره خدا تبدیل می‌شود در یک زمان نفی و اثبات می‌شود. به نمادی تبدیل می‌شود. زیرا معنای لفظی یک اصطلاح نمادین برای اشاره به چیز دیگر نفی می‌گردد. در عین حال آن معنا به وسیله گزاره نمادین اثبات می‌گردد و این اثبات به بیان نمادین مبنای مناسبی برای اشاره به ماسوای خودش می‌دهد» (Ibid, 239).

این دو ویژگی نماد (نفی و اثبات) باید به طور ساختاری به همدیگر پیوسته باشند. در تحلیل بیان نمادین به دو جزء تشکیل دهنده آن می‌رسیم. یکی بیان کاملاً ایجابی، و دیگری بیان کاملاً سلبی. گزاره کاملاً ایجابی ممکن است به آنچه به طور مستقیم و مناسب معنا می‌دهد گفته شود که به وسیله آن برای ما گزاره‌ای با معنای واحد درباره امر واپسین فراهم می‌شود. اما این مخالف با کل ساختار نظام‌مند تیلیش است. زیرا تنها یک گزاره با معنای واحد و غیر نمادین درباره واپسین وجود دارد. یعنی خدا خود هستی است. کارکردهای نمادهای دینی مستلزم وحدت عناصر تشکیل دهنده‌ای است که نمی‌توانند به صورت جداگانه تحلیل شوند. خود هستی به طور نمادین به عنوان «حال ازلی» (eternal now) توصیف می‌شود که ویژگی‌های زمانی و مکانی به صورت همزمان در آن پذیرفته شده و بر آنها غلبه می‌شود. «بنیاد هستی» (ground of being) نماد

دیگری برای خودِ هستی است که در آن علیت و جوهر به طور همزمان نفی و اثبات می‌شوند». همین استعاره در تمایز میان کاربرد لفظی و نمادین مقولات تیلیش آشکار است: «در سطح مخلوقات، مقولات و عناصر هستی‌شناختی در معنای مناسب و لفظی به کار می‌روند. در مرتبه نسبت خدا با مخلوق، این مقولات در یک زمان نفی و اثبات می‌شوند» (Ibib, 286).

در نتیجه تیلیش نظریه قطب‌بندی (polarity) را برای فهم عناصر هستی‌شناختی و نماد دینی به کار می‌گیرد. او تأکید می‌کند که تضاد قطبی میان عناصر رخ می‌دهد. همانگونه که نمادها برای حیات الهی مطرح می‌شوند، قطبی بودن وارد عناصر هستی‌شناختی در حیات الهی می‌شود که ویژگی‌های این عناصر به طور همزمان (simultaneously) در خدا نفی و اثبات می‌شوند. اما تیلیش از زمانمندی، فرآیند، گوناگونی و تضاد قطبی به عنوان نمادهای وحدت ازلی خداوند سخن می‌گوید. امر نامشروط نیز به عنوان یکی از ویژگی‌های خداوند است که اگر ما گزاره‌هایی درباره آن به کار ببریم، آن را همچون یک شیء در نظر گرفته‌ایم. این همان پارادوکس بنیادین است. زیرا که واقعیت امر نامشروط ورای تضاد میان عین و ذهن است. بنابراین اگر امر نامشروط به عنوان امر عینی مورد بحث الهیات فلسفی قرار گیرد به طور اساسی صورت با محتوای آن ناسازگار می‌افتد. تنها معنایی که الهیات فلسفی می‌تواند به کار گیرد این است که محتوا می‌تواند ایجابی باشد. در حالی که صورت آن نفی می‌گردد (Ford, 1966, 108).

دیالکتیک برای واقعیت مادی به کار می‌رود که از آن به عنوان نماد استفاده شده است. نماد دینی ماده تجربه متعارف را به کار می‌گیرد، اما آن مواد هرگز به معنای لفظی قلمداد نمی‌شود. نماد به ماده ضروری و مناسب آری می‌گوید، اگر بیش از ماده بودن ادعا کند آن را نفی می‌کند. ماده نمادین شامل مفاهیم، واقعیات فیزیکی، احساسات، تجربه‌ها و چیزهای دیگر است و دیالکتیک درباره ماده نمادین نیز به کار می‌آید. زیرا صورت یا ماده به عنوان وسیله ضروری پذیرفته می‌شود. اما آنجا که با امر نمادین همسان پنداشته شود رد می‌شود. به عبارت دیگر تا آنجا که واپسین از طریق واسطه روشن شود قدرت نمادین واسطه تأیید می‌گردد تا حدی که واسطه جایگزین برای واپسین شود همچون نمادی رد می‌شود (Anshen, 1957, 133).

ب) شفافیت (Transparency) واسطه نمادین

چنان که بیان شد تیلیش در مقاله «نماد دینی» میان سه نوع متفاوت نمادهای دینی عینی تمایز می‌نهد: ۱. نماد خدا یا موجود متعالی؛ ۲. نمادهایی که ویژگی ذات و صفات و افعال خدا را توصیف می‌کنند، مانند مقولات هستی‌شناختی در اشاره به صرف‌الوجود و نمادهای خاص مانند عشق و خشم خدا؛ ۳. عناصر تاریخی یا طبیعی در واقعیت نمادین. این اشیا و امور تاریخی و طبیعی به عنوان اعیان قدسی وارد حوزه نمادهای دینی شده‌اند. مانند رویداد مسیح در وحی نهایی که شامل هر واقعیت تاریخی یا فیزیکی است که حضور خدا را نشان می‌دهد.

از یک طرف شفافیت می‌تواند به معنای آزادی از بیگانگی وجودی (existential distortion) باشد. از طرف دیگر واسطه اگر خودش به عنوان واپسین جلوه کند نفی می‌شود. اعتبار واسطه در توانایی برای آشکار ساختن ورای خودش است و این امر به فراموش شدن و نادیده گرفتن نماد بستگی دارد. برای مثال قدسیت بدون اشیا مقدس فعلیت نمی‌یابد. اما این اشیا به خودی خود مقدس نیستند. آنها فقط با نفی خودشان برای اشاره به الوهیت که واسطه‌های آن هستند مقدس می‌شوند.

سومین ویژگی واسطه، تناسب یا قرابت درونی (adequacy or intrinsic affinity) با چیزی است که آشکار می‌سازد. این ویژگی به طور مشخص‌تر در نظریه بهره‌مندی نمادین یافت می‌شود. قرابت درونی بسیاری از اشیا طبیعی برای امور نمادین نباید نادیده گرفته شود. برای مثال، آب تعمیدی به طور طبیعی عمل تطهیر، خلوص و برائت توسط فدییه و قربانی شدن مسیح برای گناهان انسان را نمادپردازی می‌کند. اگر چه هر چیز بالقوه می‌تواند نمادی برای الوهیت باشد، ولی مسیح برای تیلیش نماد مناسب‌تری از یک سنگ است. زیرا یک قرابت درونی میان مسیح و خود هستی وجود دارد که در آن بر تمام تنش‌های هستی‌شناختی به گونه‌ی ازلی غلبه می‌شود.

بنابراین شفافیت واسطه دارای سه خصوصیت رهایی از بیگانگی وجودی، نفی تناهی و قرابت درونی میان نماد و امر نمادین است. رهایی از بیگانگی وجودی و قرابت درونی هر دو بر عناصر ذاتی واسطه تأکید دارند. در حالی که نفی تناهی این دو ویژگی را در مخاطره قرار می‌دهد. اگر ما ابهام ناشی از بیگانگی وجودی را رفع کنیم، برای اطمینان

از شفافیت کامل واسطه کافی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد اگر چنین باشد ضروری نیست تا از واسطه در برابر هر اسناد مطلقاً محافظت کنیم.

شفافیت کامل نمی‌تواند آشکار شود و توجه ما باید تنها معطوف به چیزی باشد که نماد آشکار می‌سازد. استعاره تیلیش در باب شفافیت واسطه چیزی شبیه شیشه لیوان است تا چیزهایی همچون هوا یا رطوبت شیشه‌ای شفاف چشم که در دیدگاه عمومی آنها ناآشکار هستند. شیشه لیوان کاملاً شفاف نیست و روشنایی انعکاسی آن توجه ما را به خودش به عنوان واسطه جلب می‌کند. همانند یک واسطه تا جایی که مانع دیدن ما و بد شکل کردن آنچه آشکار می‌سازد شود باید آن را نفی کرد. بنابراین هیچ نفی ضروری برای شفافیت کامل واسطه وجود ندارد.

هر نماد الهی توجه ما را به سوی خودش معطوف می‌کند و خطر بت‌پرستی را پیش می‌کشد. بنابراین اینهمانی واسطه با آنچه واپسین است یک خطر همیشه حاضر است. برخی عناصر مبهم در واسطه یا همان نماد حضور دارند که ناشی از استحاله وجودی یا سقوط از حالت ذات رخ می‌دهد. آیا می‌توان این ابهام باقی مانده را به استحاله وجودی یا تناهی ذاتی واسطه نمادین نسبت داد؟ اگر چنین باشد باید تناهی رفع شود تا امر نامشروط به واسطه آن آشکار گردد. آنچه نمایان می‌شود در خود واسطه وجود ندارد بلکه در ورا یا فرای آن قرار دارد. بنابراین واسطه ابزاری است نه به این معنا که منشاء آشکار ساختن در خودش باشد.

برخی ابهامات میان واسطه شفاف و دیالکتیک سلب و ایجاب وجود دارد. عناصر متناهی نماد باید رفع شود تا بیان نماد درباره امر نامشروط کاملاً اثبات گردد. نماد ترکیبی از عناصر متناهی و نامتناهی است که به همدیگر به طور ناگشودنی پیچیده شده‌اند. در کاربرد نمادین، عناصر متناهی از نماد سلب می‌شوند ولی عناصر نامتناهی در نماد اثبات می‌شوند. اما اگر تناهی واسطه رفع شود چیزی از آن باقی نمی‌ماند و در واقع هیچ ویژگی نامتناهی ندارد که بتواند به داری خود اشاره کند. بنابراین تجلی الهی تنها با غیبت کامل واسطه امکان‌پذیر می‌شود که نقشی صرفاً سلبی برای واسطه محسوب می‌شود. شاید هدف آن، ایجاد منفذی در حجاب تجربه متعارف برای تابش نور الهی از طریق آن باشد. اگر واسطه کاملاً شفاف باشد چگونه می‌توان از قرابت درونی سخن به میان آورد؟ زیرا شفافیت مستلزم نفی تمامی ویژگی‌های محسوس از نماد است. در نتیجه

۱. نفی عناصر متناهی مربوط به دیالکتیک سلب و ایجاب است که وسیله‌ای برای مصونیت در برابر بت‌پرستی است.
۲. بیگانگی وجودی مفهومی ضروری برای توصیف چگونگی واقعیت وجود هبوط یافته از آرمان ذاتی است.
۳. تشابه درونی نماد با امر نمادین مستلزم هر دو نظریه دیالکتیک سلب و ایجاب و بهره‌مندی نمادین است.

تیلیش از قدرت یا قابلیت ذاتی نماد برای نفوذ از لایه‌های واقعیت برای مکشوف ساختن اساس بنیادین در مبداء هستی سخن می‌گوید. بنابراین واسطه نه تنها خودش شفاف است، بلکه قادر به انجام مداخله در لایه‌های شفاف می‌شود. او تفسیر فعال درباره واسطه نمادین را در باب نمادهای دینی این گونه بیان می‌کند که «نمادهای دینی به واقعیت نهایی اشاره می‌کنند. آنها در واقع ژرف‌ترین مرتبه هستی، یعنی اساس هستی، را که خودش دیگر یک مرتبه نیست بلکه سازنده تمام واقعیت هستی است، آشکار می‌سازند. زبان گفتاری (برای مثال، براهین وجود خدا یا کارهای غیردینی مشابه) نمی‌تواند به ما واقعیت نهایی را نشان دهند که همان مرتبه مقدس است. هم‌چنین زبان گفتاری نمی‌تواند بنیاد روح را که در آن امر مقدس تجربه می‌شود بیان کند» (تیلیش، ۱۳۷۶، ۷۰). دیدگاه غیر نمادین فاقد قدرت درونی برای نفوذ به اعماق وجود است. زیرا جنبه‌های خاصی از واقعیت تنها به واسطه نمادها آشکار می‌شود که برای سرشت خود هستی اساسی است. نمادها می‌توانند به کنه ابعاد دینی برسند که در غیر این صورت قابل دسترس نیستند. همانند کار هنری که پاسخ زیبایی‌شناختی خاصی در تعهد و دل‌سپردگی به غایت است و هیچ برهان انتزاعی نمی‌تواند نقش آن را انجام دهد. نمادها برای ما بُعد دل‌بستگی و اسپین را می‌کشایند.

ج) بهره‌مندی (Participation) نمادین

نماد قدرت درونی دارد. یعنی از واقعیت، قدرت یا معنای امر نمادین بهره‌مند است. در حالی که گفتیم که نشانه به طور ارادی قابل ابداع یا تعویض است و هیچ قدرت درونی ندارد. نماد یک ویژگی درونی دارد که نمی‌توان آن را عوض کرد. پس همچنان که قدرت درونی مانع جایگزینی آسان نمادها با یکدیگر یا با چیز دیگر می‌شود، داشتن معنای اختیاری را نیز از نمادها انکار می‌کند. نمادها معنای ضروری دارند که

غیراختیاری است. دو عامل غیراختیاری بودن نمادها را اثبات می‌کند: تشابه درونی و معنای ضمنی. در حالی که معنای صریح واژگان به صورت اختیاری یا قراردادی است و به همین دلیل تمام واژگان می‌توانند در متون متنوعی به کار روند. قدرت ذاتی و تشابه درونی نماد را از نشانه متمایز می‌سازد. واقعیت مستقیم و بی‌واسطه و طبیعت غیرنمادین آن باید قرابت درونی و اساسی با محتوای نمادین داشته باشد تا در آن قرار گیرد. به عنوان مثال کیفیات طبیعی متناسب با کاربرد آیینی تطهیر، تولد دوباره، مرگ و زندگی است. به دلیل همین قرابت طبیعی است که چنین نمادهایی با دیگر نمادها تعویض نمی‌شوند. نماد دارای قدرتی است که به وسیله آن رابطه معنای ضمنی و تشابه درونی مشخص می‌شود. ما کلمه «خدا» را در عبادت، آیین، الهیات و حتی کفر به کار می‌بریم که دارای اتحاد قوی و پرمایه‌ای است و آن را بیش از یک نشانه صرف برای خود هستی به عنوان متعلق دل‌بستگی واپسین انسان می‌سازد. هم چنین خدا به عنوان موجود برتر دارای کیفیات و ویژگی‌هایی است که به طور درونی شبیه به سرست نامشروط صرف‌الوجود است. بنابراین قدرت نمادین مبتنی بر تشابه درونی است که به موجودات مادی محدود نمی‌شود، بلکه برای کلمات و مفاهیمی همچون خدا به کار می‌رود. به عنوان مثال پسر بودن مسیح به خاطر اطاعت فرزندگونه از پدر است؛ پدری که برای انسان‌ها حامی خیرخواه است و این معنا از رابطه پدر و فرزند انسان‌ها حکایت می‌کند که به معنای نمادین برای خدا اطلاق می‌شود (Tillich, 1951, 177).

مفهوم بهره‌مندی کاربردهای زیادی دارد. نماد از واقعیت امر نمادین بهره‌مند است؛ شناسنده از موضوع شناخت بهره‌مند است؛ عاشق از آنچه دوست دارد بهره‌مند می‌شود؛ وجود از ماهیت که آن را تحت شرایط وجود آنگونه می‌سازد بهره‌مند است؛ فرد در سرنوشت بیگانگی و گناه سهیم است؛ مسیحی از هستی جدید که در عیسی مسیح متجلی است بهره‌مند است. در تضاد با فردیت، بهره‌مندی تحت مقوله نسبت به عنوان عنصر اساسی هستی‌شناختی قرار می‌گیرد. بنابراین تیلیش از پنج نوع بهره‌مندی علی، شمول، پذیرنده، محیطی و ذاتی استفاده می‌کند.

۱. بهره‌مندی معلول از علت خود، بهره‌مندی علی (Causal participation) است. انسان از سرنوشت خویش به معنای برگشت تمام نتایج تمام افعالش به خودش بهره‌مند می‌شود. اگر موضوع شناخت، شناسنده را تحت تأثیر قرار دهد، نسبت شناختی در این نوع بهره‌مندی گنجانده می‌شود. این بهره‌مندی علی قدرت نمادین را توصیف نمی‌کند، اگر چه تمام نمادها معلول صرف‌الوجود هستند. اما این مربوط به کل واقعیت متناهی است.

۲. بهره‌مندی شمول (Inclusive participation)، همانند این است که انسان از قلمرو مادون انسانی بهره‌مند است. زیرا سطوح فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیکی و روانشناختی درون او یافت می‌شود. مخلوقات نیز از خدا بهره‌مند هستند. این بهره‌مندی خلّاقانه با بهره‌مندی علیّی در تضاد است؛ زیرا در اوّلی معلول از علتش بهره‌مند است، ولی در دومی علت از معلول. این همان بهره‌مندی موجود فراتر از موجود فروتر است. تیلیش به کارگیری قطبیت هستی‌شناختی در فردیت و بهره‌مندی حیات الهی را برای این نوع بهره‌مندی منظور می‌کند. از آنجا که این مفاهیم قطبی باید به تعادل برسند خدا به عنوان فرد مطلق شناخته می‌شود که هم‌چنین بهره‌مند مطلق در مخلوقاتش است.

۳. بهره‌مندی پذیرنده (Receptive participation) که گشودگی و حساسیت نسبت به چیزی است که از آن بهره‌مند است. مانند شناسنده که از شناخت بهره‌مند می‌شود و عاشق از معشوق. تیلیش فعل شناخت را دیالکتیکی می‌داند که نسبت قطبی میان فاصله و اتحاد، و کناره‌گیری و بهره‌مندی برقرار است. در حالی که در شناخت علمی اصل بر کناره‌گیری از موضوع آن و تأثیرپذیری تنها از شیوه‌های محدود و معین است. شناخت دینی بر بهره‌مندی از موضوع دل‌بستگی و افسوس تأکید می‌کند. تمامیت حیات شخصی از تجربه مکاشفه‌ای بهره‌مند می‌شود. زیرا دریافت وحی نه تنها مبتنی بر قابلیت بینش عقلانی و آگاهی حسانی فرد است، بلکه مستلزم تصمیم شخصی و تعهد وجودی است. این همان ایمان مسیحی است که بهره‌مندی وجودی از اعتماد شخصی به واقعیت متعالی را دربردارد. اگرچه این بهره‌مندی پذیرنده برای بهره‌مندی نمادین سودمند است، با این حال پاسخ و تعهد ویژگی کلی نمادها نیست. اشخاص همچون مسیح، پاسخ و تعهد را در بهره‌مندی نمادین دارا است؛ اما نان و شراب عشای ربانی فاقد این چنین قدرتی است.

۴. بهره‌مندی محیطی (Environmental participation) به عوامل محیطی واقعی که فردی را دربرمی‌گیرد اشاره می‌کند. انسان متأثر از عوامل بیرونی است؛ اشخاصی که با آنها برخورد می‌کند، جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، گذشته‌ای که او وارث آن شده است، ویژگی عمومی جهانی که خودش را در آن یافته است و دارایی و کسان موجود. عناصر هستی‌شناختی در باب فردیت و بهره‌مندی این گونه است که انسان تنها زمانی می‌تواند فرد کاملی شود که بتواند از هر وجهی که او را دربرگرفته است بهره‌مند باشد. نشانه‌ها کاملاً از عوامل محیطی مستقل هستند در حالی که نمادها قدرت خودشان را از بهره‌مندی در معانی محیطی می‌گیرند.

۵. بهره‌مندی ذاتی (Essential participation) نیز ارتباط میان جزئی و کلی است. مفهوم این بهره‌مندی از افلاطون شروع شده که واقعیات جزئی از صورتهای ازلی بهره‌مند می‌شوند. فردیت و بهره‌مندی بر انتقال ساکت از بهره‌مندی محیطی به بهره‌مندی ذاتی مبتنی است. اولی نسبتاً انضمامی و دومی به نسبت انتزاعی است. هم‌چنین بهره‌مندی ذاتی تشابه درونی نمادها را توصیف می‌کند. این تشابه درونی امری طبیعی است که نماد و امر نمادین به طور واقعی از آن بهره‌مند هستند. از طرف دیگر بهره‌مندی محیطی دلالت ضمنی را نشان می‌دهد. در حالی که بهره‌مندی ذاتی تشابه درونی را شرح می‌دهد. هم‌چنین اولی بر محتوای ارتباطی و دومی بر هماهنگی درونی مبتنی است (Ford, 1966, 120- 123).

نتیجه

از دیدگاه پل تیلیش، تمامی گزاره‌های دینی نمادین هستند، مگر یک گزاره که «خدا خود هستی است». البته نمادهای دینی تفاوت‌هایی با مفاهیم فلسفی و الفاظ متعارف دارند و نیز دارای ویژگی‌های اساسی یعنی معنا و واقعیت ویژه‌ای هستند که آنها را برای نمایاندن امر قدسی قدرتمند می‌سازد. به عنوان مثال، او از عیسی مسیح به عنوان نماد بنیادین مسیحیت نام می‌برد که دارای تمامی ویژگی‌های یک نماد دینی است. او به عنوان یک شخص (عیسی) با سرنوشت بیگانگی وجودی پای در این عالم انسانی می‌گذارد و با وسوسه‌های نفسانی و مرگ مواجه می‌شود. اما بعد از رویداد صلیب به عنوان یک موجود الهی (مسیح) که بر تمام مسایل وجودی غلبه کرده برمی‌خیزد (رستاخیز). بنابراین هر نماد دینی دارای ویژگی‌های دوگانه‌ای است. از یک طرف در قالب امور متعارف دنیوی درآمده و از طرف دیگر دارای قدرت و معنای امر نامتناهی و الهی است. با گذشتن از ظاهر نماد می‌توان به عمق آن رسید و این ویژگی ناشی از بهره‌مندی ذاتی و درونی نماد از امر قدسی است.

به طور کلی نمادهای دینی در قالب‌های متفاوتی ظهور می‌کنند و آنچه آنها را دارای اهمیت و معنای ویژه نمادین می‌سازد همان زمینه دینی آنها است. به نظر می‌رسد نمادها همانند دلایلی برای اثبات معنا و آیاتی برای نشان دادن قدرت امر قدسی در ساحت دل‌بستگی واپسین (ایمان) انسان هستند. آدمی بدون وارد شدن به موقعیت ایمان و ساحت تقدس انسان نمی‌تواند معنا و اهمیت نمادهای دینی را درک کند. این دیدگاه از جنبه فلسفی از آن جهت قابل توجه است که در برابر دیدگاه‌های قبلی درباره زبان دین قرار گرفته است. در واقع دیدگاه‌های قبلی که متأثر از غلبه علوم تجربی و منطق ریاضی بودند، با نگرش انتقادی مفاهیم و آموزه‌های دینی را بی‌معنا کرده بودند؛ اما تیلیش با تفکیک حوزه ایمان از علم، زبان ویژه‌ای (زبان نمادین) را برای بیان آموزه‌های دینی برمی‌گزیند. او این دیدگاه را برای افرادی بیان می‌کند که در قلمروی ایمان مسیحی با دیدگاه‌های جدید و تحولات دنیای مدرن مواجه و در نتیجه دچار ابهام و تردید می‌شوند. نظریه نمادهای دینی در واقع پاسخی به دغدغه‌های انسان معاصر با استفاده از مفاهیم فرهنگی فراهم می‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح دلبستگی واپسین برگرفته از فرمان عظیم یهوه به یهودیان در کتاب مقدس است که «پروردگار، خدای ما خدای واحدی است و شما باید پروردگار و خدایتان را از صمیم قلب و از اعماق جان و با تمام توجه و توانتان دوست داشته باشید.» (انجیل مرقس، ۱۲:۲۹) بر طبق این فرمان، ویژگی اصلی ایمان خالص، تقاضای تسلیم کامل به موضوع دلبستگی واپسین است. همچنین دلبستگی واپسین، بی‌قید و شرط است. یعنی از تمام قید و بندهای منش، میل شخصی یا اوضاع و احوال بیرونی مستقل است. ویژگی دیگر آن کلی بودن است. یعنی هیچ چیزی خارج از آن نیست و هیچ جایی گریز از آن ممکن نیست (Tillich, ۱۹۵۱, ۱۱).

۲. مبحث زبان دین از جمله مباحث مطرح شده در فلسفه دین است که مورد توجه فیلسوفان و متکلمان مسیحی بوده است. در واقع زبان دین اغلب به اعتقادات دینی می‌پردازد که به صورت گزاره‌های کلامی درآمده و حقیقتی مابعدالطبیعی را بیان می‌کنند. از قرون اولیه مسیحی که پولوس آرای کلامی و اعتقادی موجود در کتاب مقدس را در برابر آرای متفکران یونانی مطرح ساخت تا الان همواره مسأله فهم گزاره‌های دینی و ارتباط آن با شناخت عقلانی و فلسفی مورد توجه بوده است. فیلسوفانی که دغدغه دین و بیان حقایق دینی براساس دیدگاه‌های معقول و مقبول فلسفی را دارند همواره سعی کرده‌اند تا گزاره‌های اعتقادی دین را به زبان قابل فهم و قابل قبولی تفسیر و بیان کنند. البته کسانی هم بوده‌اند که سخن از بی‌معنایی گزاره‌های دینی و یا بی‌اعتباری آنها به میان آورده‌اند. (برای مطالعه بیشتر منابع فارسی درباره زبان دین رک. به:


- استیور، دان آر. ۱۳۸۰، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه حسین نوروزی، موسسه تحقیقاتی سه علامه تبریزی، دانشگاه تبریز.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- گیسلر، نرمن. ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، انتشارات حکمت.
- محمدرضایی، محمد و دیگران. ۱۳۸۱، *جستارهایی در کلام جدید*، انتشارات سمت و اشراق قم.
- هیک، جان و دیگران. ۱۳۷۹، *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو.

۳. کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) از کهن الگو یا تصاویر بنیادین و جاودانی ادراک آدمی نام می‌برد که از ناخودآگاه جمعی انسان نشأت می‌گیرند و محتوای اساسی اسطوره و دین را تشکیل می‌دهند. از نظر یونگ نمادها از قبل در روان عام جهان یا همان ناخودآگاهی جمعی وجود دارند. از دیدگاه یونگ زبان سرشار از نماد است و نماد چیزی است که علاوه بر معنای آشکار و قراردادی بر معنای ویژه‌ای دلالت می‌کند. اشارهٔ نماد به چیزی مبهم، ناشناخته و پنهان به گونهٔ ضمنی و نه صریح است. بنابراین نماد به چیزی فراتر از استدلال متعارف و مفهوم آشکار و مستقیم دلالت می‌کند. از نظر یونگ ما اصطلاحات نمادین را زمانی به کار می‌بریم که می‌خواهیم اموری را بیان کنیم که فراتر از حوزهٔ درک و فهم انسان قرار دارند. حوزهٔ دین یکی از این موارد است که ما آگاهانه از نمادها استفاده می‌کنیم در حالی که در رؤیاهای خود به طور ناخودآگاه به خلق نمادها می‌پردازیم (یونگ، ۱۳۸۳، ۲۱-۱۹). هیچ‌گاه کسی نمی‌تواند با اندیشهٔ منطقی و با ارادهٔ خویش مضمونی نمادین ایجاد کند. حتی اگر فکری با تصاویر خیال‌انگیز آراسته شود «نشانه» ای نشأت گرفته از حوزهٔ خودآگاه بشری خواهد بود. در حالی که نماد بدون طرح و نوآوری قبلی به وجود می‌آید و همواره بر مضمونی ناشناخته دلالت می‌کند. نمادها در مظاهر مختلفی همچون رؤیاهای، اندیشه‌ها، احساسات، رفتارها و اوضاع نمادین بروز می‌کنند (همان، ۷۵).

۴. ارنست کاسیرر (۱۹۴۵-۱۸۷۴) اندیشمند حوزهٔ فلسفهٔ اسطوره‌شناسی معتقد است که انسان فقط در جهان مادی زندگی نمی‌کند بلکه جهان انسان شامل حوزه‌های نمادین زبان، اسطوره، هنر و دین است. فعالیت نمادین واسطه‌ای برای درک عالم مادی و واقعیت اشیاء است و هر چه «صورت‌های زبانی، تصاویر هنری، نمادهای اسطوره‌ای و مراسم مذهبی» آدمی را احاطه کنند، فاصله‌اش با جهان بی‌واسطهٔ خارج بیشتر می‌شود (کاسیرر، ۱۳۶۰، ۳۹).

براساس این دیدگاه برای فهم و بیان معانی دینی از زبان نمادین استفاده می‌شود و اسطوره، هنر و خود زبان نیز از جمله حوزه‌هایی است که سرشار از نمادهایی برای ارتباط شناختی انسان با عالم خارج است. با توجه به نمادین بودن این صورت‌های فرهنگی است که عده‌ای انسان را حیوان نمادین نامیده‌اند (همان، ۴۰). در واقع نماد آن چیزی است که در ذهن انسان دربارهٔ عالم خارج شکل می‌گیرد و بدین لحاظ شناخت او ویژگی نمادین پیدا می‌کند. نماد دارای ویژگی کلیت و شمول است و به اشیا متعددی اشاره می‌کند. همچنین حالت انعطاف‌پذیری و پویایی دارد. حتی مفهوم‌پردازی ذهن ما و شکل‌گیری نسبت‌های مختلف در قالب نمادها صورت می‌گیرد و به این ترتیب مفاهیم ذهنی ما از وابستگی به اشیا محسوس و

امور ملموس رها می‌شوند (همان، ۵۶-۵۳). نمادها اموری ممکن در ساختار ذهنی انسان هستند که با امور واقع و ضروری خارجی تفاوت دارند. انسان بدوی معتقد بود که نمادها دارای حیات و قدرت واقعی هستند. در حالی که انسان مدرن آنها را صرفاً دارای معنای شناختی می‌داند. این شناخت نمادین همچنان که در علم ریاضیات وجود دارد که در آن اعداد و روابط لزوماً تجربی نیستند، در علم اخلاق نیز با آرمان‌ها و بایدهایی مغایر با امور واقع و شناختی نمادین سر و کار داریم (همان، ۸۶-۸۳). بنابراین مفهوم نماد معنا و کارکرد گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف شناخت انسان دارد. همهٔ صورت‌های زبانی و تصاویر هنری نمادین هستند، آنگونه که مراسم مذهبی و سمبول‌های اسطوره‌ای نمادین می‌باشند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. توماس، جی هی وود. ۱۳۷۶، *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، گروس.
۲. تیلیش، پل. ۱۳۸۴، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، علمی و فرهنگی.
۳. _____ . ۱۳۷۶، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهاد پور/ فضل‌اله پاکزاد، طرح نو.
۴. _____ . ۱۳۷۵، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، حکمت.
۵. ستاری، جلال. ۱۳۶۶، *رمز و مثل در روانکاوی*، توس.
۶. کاسیرر، ارنست. ۱۳۶۰، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۷. لوفلر- دلانوشو، م. . ۱۳۶۴، *زبان رمزی افسانه‌ها*، ترجمه جلال ستاری، توس.
۸. واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۱، *رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی*، سروش.
۹. یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۳، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، نشر دایره/ خاتون.
10. Mascal, E. L., 1949, *Existence and Analogy*, London, Longmans, Green & Co.
11. Anshen, Ruth Nanda, 1957, "The Word of God," in *Language: An Enquiry into Its Meanings and Function*, New York, Harper & Bros.
12. Ford, Lewis S., 1966, "The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols", *The Journal of Religion*, vol. 46, no. 1, Part 2, Pub. by, the University of Chicago Press.
13. Tillich, Paul, 1961, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", in Sidney Hook, ed *Religious Experience and Truth*, New York University.
14. Tillich, Paul, 1951, *Systematic Theology*, vol. I, the University of Chicago press.
15. Walton, Christopher L. "The Reality of the Symbol of God", *Philocrites*, 19 May 1998, 21 May 2008.
<<http://www.philocrites.com/archives/003132.html>>.