

۱. تا جایی که مقدور باشد می‌خواهیم در پی روشن کردن مفاهیم برآیم و با این قصد پنج قدم برمی‌داریم که اولین آن بحث درباره «نمادها و نشانه‌ها» است. از یک جنبه مهم و اساسی نمادها مشابه نشانه‌ها هستند؛ هم نشانه‌ها و هم نمادها به چیز دیگری ورای خویش اشاره می‌کنند. هر نشانه نوعی، فی‌المثل چراغ قرمزی در حاشیه خیابان، نه به خود، بلکه بر ضرورت توقف ماشینها دلالت می‌کند. هر نمادی ورای خود به واقعیتی اشاره می‌کند که برای آن وضع شده است. از این حیث، یکسانی نمادها و نشانه‌ها امری ذاتی و بنیادین است؛ هر دوی آنها به چیزی بیرون از خود اشاره می‌کنند. به همین سبب، آشفتگی زبان که پیشتر از آن یاد کردیم، چندین سده دامنگیر مباحث پیرامون نمادها نیز بوده و اسباب خلط نشانه‌ها و نمادها را فراهم کرده است. قدم اول در روشن کردن معنای نمادها تمییز و تبویب معنای آن از معنای نشانه‌هاست.

تفاوت این دو که تفاوتی بنیادی است، این است که نشانه‌ها به هیچ طریق در واقعیت و قدرت چیزی، که بدان اشاره می‌کنند، مشارکتی ندارند. ولی نمادها گر چه عین چیزی نیستند که آن را نمادپردازی کرده‌اند، اما در مفهوم و قدرت آن شریکند. فرق نماد و نشانه مشارکت در واقعیت نمادپردازی شده است. این مشارکت مشخصه بارز نمادهاست و عدم مشارکت در واقعیت «مورد اشاره» خصیصه نشانه‌هاست. مثلاً صورت مکتوب حروف الفبا مانند «الف» یا «ر» در آوایی که این حروف نشانه آن است، مشارکت نمی‌کند، ولی پرچم در قدرت پادشاه یا ملتی که آن پرچم معترف و نماد آن به شمار می‌رود، دخیل و شریک است. به همین دلیل، از روزگار ویلهلم تل بر سر این که در حضور پرچم باید چگونه رفتار کرد مناقشه و جدل در میان بوده است. چنین جدلی لغو و بی‌معنی می‌بود،

ارتباط میان حقیقت دین و آنچه از دین در ادراک عمومی ما جاری است، موضوع مناقشات فکری عیدیه‌ای است که در جامعه ما از حدود مباحث کلامی، فلسفی و نظری صرف، فراتر رفته و طنینی سیاسی - اجتماعی یافته است. پل تیلیش، فیلسوف و متکلم معاصر در مقاله‌ای که پیش رو دارید، موضوع ارتباط میان دو مقوله یاد شده، را از منظر نماد و نشانه‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. به قول نویسنده، نماد در مقایسه با نشانه، در موضوعی که به آن اشاره می‌شود مشارکت می‌کند و زبان دینی آکنده از نمادهاست و در تعریف حقیقت دین نقش آفرینی می‌کند، به همین سبب مایل است حقیقت دین را در وجه تبلور یافته نمادین خود مضمحل و خود دعوی حقیقت دین کند.

این واقعیت که در این کشور و نیز در اروپا این همه مناقشه بر سر معنای نمادها در گرفته، نشانه چیزی است ژرفتر؛ چیزی که تأثیرش در عین حال منفی و مثبت است. این مناقشات نشان می‌دهد که زبان ما در الهیات و فلسفه و حوزه‌های وابسته به آنها، آشفته است و در سراسر تاریخ هرگز بر این آشفتگی فائق نشده‌ایم. واژه‌ها دیگر ناقل آن مفاهیمی نیستند که اصالتاً منتقل می‌کردند؛ آن مفاهیمی که غرض از ابداع واژه‌ها، انتقال و ابلاغ آنها بود. این امر به نحوی با این واقعیت سر و کار دارد که فرهنگ کنونی ما فاقد کانونی تهاتری^۱ از آن دست است که روزگاری فلسفه مدرسی قرون وسطی می‌کوشید نقش آن را ایفا کند و فلسفه مدرسی مذهب پروتستان در سده هفدهم دست کم می‌کوشید چنین نقشی برعهده گیرد و فیلسوفانی چون کانت در صدد احیای آن بودند.

پل تیلیش

ترجمه مراد فرهادپور

فضل‌الله پاکزاد

ماهیت زبان

اگر پرچم به عنوان نماد در قدرت چیزی که خود نمادپردازی آن محسوب می‌شود، مشارکتی نداشت، کلی ایده حکومت پادشاهی یکسره در نایافتنی می‌بود، اگر پی نمی‌بردیم که شاه همواره هم نمادی از قدرت جماعتی است که بر آنان حکم می‌راند و هم کسی است که بخشی از این قدرت (البته نه تمام آن) را اعمال می‌کند.

اما واقعه‌ای اتفاق افتاده که همه تلاشهایمان را برای مهیا کردن مرکز تهاتری ویژه مفاهیم نمادها و نشانه‌ها به مخاطره انداخته است. ریاضیدانها اصطلاح «نماد» را برای «نشانه» ریاضی به کار برده‌اند و این کار رفع آشفتگی را محال می‌کند. تنها کاری که می‌توان کرد همانا تمییز دسته‌های مختلف است، یعنی تشخیص دسته نشانه‌هایی که نماد نامیده شده‌اند از دسته نمادهای اصیل. نشانه‌های ریاضی نشانه‌هایی است که به غلط نماد خوانده می‌شود.

زبان نمونه بسیار خوبی از تفاوت نشانه‌ها و نمادهاست. واژه‌های هر زبان نشانه‌هایی برای آن معناهایی است که این نشانه‌ها آن معناها را افاده می‌کند. واژه «میز» نشانه‌ای است که بر چیزی

چنین کانون تهاتری در اختیار ما نیست و بر سر این نکته به اصطلاح پوزیتیویستهای منطقی معاصر یا پیروان منطقی نمادی یا همه منطقیون با ما همدل و هم‌زبانند. دست کم آنها برآند تا چنین دفتری مهیا کنند. فقط این عیب و خرده‌گیری برجای می‌ماند که این اتاقی بس کوچک است، چه بسا فقط به اندازه کنجی از یک اتاق نه به وسعت یک اتاق کامل. و از این رو فقط بخش ناچیزی از زندگی در آن می‌گنجد. چه سودمند می‌بود اگر بر وسعت آن و پذیرش واقعیتی ورای حسابهای منطقی افزوده می‌شد.

جنبه مثبت این مناقشه این است که ما در روندی قرار گرفته‌ایم که در آن قضیه بسیار مهمی از نو کشف شده است: این که مراتب و سطوحی از واقعیت با تفاوتی بسیار در کار است و این مراتب متفاوت، رهیافتها و زبانهای متفاوتی می‌طلبد. همه واقعیت را نمی‌توان به زبانی فهمید که بیشتر در خور علوم ریاضی است. کسب بصیرت نسبت به ماهیت این وضعیت، مثبت‌ترین جنبه این واقعیت است که مسأله نمادها بار دیگر جدی تلقی شده است.

دلالت می‌کند که یکسره با خود آن نشانه مغایرت دارد - یعنی شیشی که بر آن کاغذی نهاده‌اند و پیش چشم ماست. این شیء هیچ ربطی با واژه «میز» یعنی با این سه «حرف» ندارد. لیکن هر زبان واجد واژه‌هایی است که چیزی بیش از این است و درست در آن لحظه که این واژه‌ها واجد معنایی ضمنی می‌شود و از حد مدلول صرف نشانه‌ها فراتر می‌رود، این واژه‌ها به نماد تبدیل می‌شود و تمییز این خصیصه بارز برای هر فرد سخنگویی بس مهم است. او قادر است تقریباً یکسره به یاری نشانه‌ها صحبت کند و معنای واژه‌های خود را به نشانه‌های ریاضی تقلیل دهد و این کار آرزوی مطلق یک پوزیتیویست منطقی است. قطب دیگر این قضیه، زبان نیایشی یا شاعرانه است که در آن واژه‌ها حتی پس از گذشت قرن‌ها یا حتی هزاره‌ها قدرت خود را حفظ می‌کند و در هر وضعیتی که ظاهر می‌شود واجد معنایی ضمنی است و به همین دلیل جایگزینی آنها با واژه‌های دیگر ممکن نیست. این واژه‌ها نه فقط به نشانه‌هایی تبدیل شده است که بر معنای مشخص و تعریف شده‌ای دلالت می‌کند، بلکه نمادهایی از واقعیتی است که خود در قدرت آن سهیم است.

۲. اینک به بررسی مسأله دوم، یعنی کارکرد نمادها می‌رسیم. اولین کارکرد نماد که پیشتر هم به آن اشاره کردیم، کارکرد تمثیلی یا بازنمایی (representative) است. نماد چیزی غیر از خود را بازنمایی می‌کند؛ چیزی که نماد در قدرت و معنای آن شریک است. این کارکرد، کارکرد اصلی هر نماد است و از این رو، اگر واژه نماد این همه در معانی مختلف به کار نمی‌رفت، چه بسا می‌شد واژه «نمادپردازی» را به «بازنمایی» ترجمه کرد، ولی به چند دلیل این کار ممکن نیست. اگر نماد معرف چیزی غیر از خود است، این سؤال طرح می‌شود که «چرا به چیزی که نماد معرف آن است، دسترسی

نداریم؟ و اصلاً چرا به نماد نیازمندیم؟» با این سؤال به کارکردی می‌رسیم که فی الواقع کارکرد اصلی نمادهاست، یعنی نمایاندن مراتبی از واقعیت که جز به مدد نمادها نهان می‌ماند و دریافت آنها به هیچ طریق دیگری میسر نمی‌شود.

هر نماد مرتبه‌ای از واقعیت را عیان می‌کند که کلام غیرنمادین برای آن بسنده و رسا نیست. بگذارید این نکته را برحسب نمادهای هنری تفسیر یا تشریح کنیم. هر چه در پی رسوخ در معنای نمادها برآییم، بیشتر پی می‌بریم که نمایاندن مراتب واقعیت یکی از کارکردهای هنر است. در شعر، هنر تجسمی و موسیقی مراتبی از واقعیت عیان می‌شود که به هیچ طریق دیگری در دسترس ما قرار نمی‌گیرد. اگر این امر به واقع کارکرد هنر است، پس بی‌گمان آفریده‌های هنری خصلتی نمادین دارد. فی‌المثل فرض کنیم شما مضمون یکی از تابلوهای روبنس را دریافته باشید؛ چنین تجربه‌ای جز از طریق این تابلوی روبنس به شما دست نخواهد داد. منظره‌ای که در این تابلو ترسیم شده، سرشتی نسبتاً حماسی دارد؛ سرشتی برخوردار از توازن، رنگ، عمق، ارزش و جز آن. همه اینها خصایصی بس عینی است. چیزی که این نقاشی منتقل می‌کند به هیچ سیاق دیگری مگر به مدد خود این نقاشی قابل بیان نیست. این سخن درباره پیوند شعر و فلسفه هم مصداق دارد. احتمالاً اغلب وسوسه می‌شویم تا با تسری شمار بسیاری از مفاهیم فلسفی به شعر مورد نظر، موضوع را ناخواسته مغشوش کنیم، ولی مسأله، فی الواقع همین است؛ نمی‌توان چنین کرد. اگر زبان فلسفی یا علمی را به کار گیریم، آنچه این زبان به ما منتقل می‌کند، دیگر همانی نیست که زبان به واقع شعری و بری از ناخالصی منتقل می‌کند. شاید این مثال، معنی عبارت «نمایاندن مراتب واقعیت» را نشان دهد. ولی روشن شدن معنی این عبارت منوط به نمایان شدن چیز دیگری است: مراتب روح، مراتب واقعیت درونی ما؛ این مراتب باید قرینه و متناظر مراتب واقعیت بیرونی باشد که نماد آنها را آشکار می‌کند. پس هر نمادی مانند شمشری دو لبه است؛ نماد هم واقعیت را می‌نمایاند و هم روح را. البته هستند کسانی که موسیقی یا شعر، توان گشودن روح آنان را ندارد و شمار بیشتری (خاصه در امریکای پروتستان) هم هستند که نسبت به هنرهای تجسمی کلاً بی‌اعتنایند. «بازگشایی و نمایاندن» کارکردی دو جانبه دارد: بازگشایی مراتب عمیقتر واقعیت و نیز مراتب خاص و پنهان روح بشری.

اگر کارکرد نمادها این است، پس پیداست که نمادها را جانشین نمادهای دیگر نمی‌توان کرد. هر نمادی کارکرد ویژه‌ای دارد که دقیقاً عین نماد است و نمی‌توان نمادهای کمابیش مناسبتی را جانشین آن کرد. وضع در مورد نشانه‌ها فرق می‌کند، چون همواره می‌توان نشانه‌ای را جانشین نشانه‌ای دیگر کرد. اگر کسی پی ببرد که فی‌المثل چراغ آبی مناسبتر از چراغ سبز است (البته این سخن صحیح نیست ولی غلط هم نیست) به آسانی می‌توان به جای چراغ سبز چراغ آبی نصب کرد و هیچ چیز هم تغییر نخواهد کرد. ولی به جای واژه‌ای نمادین (مثل لفظ «خداوند») واژه دیگری نمی‌توان نشان داد؛ یعنی هیچ نمادی را نمی‌توان در موضع و کارکرد خاصش با نماد دیگری عوض کرد. پس بجاست اگر بپرسیم: «نمادها چگونه پدید می‌آیند و

دینی



چگونه فنا می‌شوند؟». نمادها برخلاف نشانه‌ها، زاده و فنا می‌شوند، اما نشانه‌ها آگاهانه ابداع و برکنار می‌شوند. تفاوت اصلی نمادها و نشانه‌ها این است.

«نمادها از کدام زهدان زاده شده‌اند؟» از زهدانی که امروزه آن را غالباً «ناخودآگاه گروهی» یا «ناخودآگاه جمعی» - یا عناوینی از این دست - می‌خوانند؛ از درون گروهی که شن، واژه، پرچم یا هر چیز دیگری را تجسّد هستی خویش می‌داند. نمادها تعمداً ابداع نشده‌اند؛ حتی اگر کسی در پی ابداع نماد برآید - که گاه اتفاق می‌افتد - فقط زمانی ابداع او به نماد مبدل می‌شود، که ناخودآگاه جمعی بر آن صحه بگذارد و به آن «آری» بگوید. این بدین معنی است که به یاری این نماد چیزی - همان که تشریح شد - نمایان می‌شود. باری، معنای دیگر این سخن چنین است که هرگاه پیوند درونی یک جماعت با این یا آن نماد گسسته شود، لحظه مرگ آن نماد فرا می‌رسد و دیگر چیزی را به بیان در نمی‌آورد و «خاموش» می‌شود؛ هم بر این سیاق بود که همه خدایان عهد شرک مردند. اوضاعی که آن نمادها در آن زاده شدند دگرگون شد یا اثری از آن بر جای نماند و از این رو، آن نمادها مرده‌اند. این وقایع را نمی‌توان برحسب قصد و ابداع توصیف کرد.

۳. اکنون به موضوع سوم، یعنی سرشت نمادهای دینی می‌رسیم. کارکرد نمادهای دینی عین کارکرد نمادهای دیگر است، یعنی مراتب از واقعیت را آشکار می‌کند که نهان است و به طریق دیگری عیان نمی‌شود. این مرتبه را می‌توان بعد ژرف واقعیت نامید، آن بعد از واقعیت که امن و اساس همه ابعاد و ژرفاهای دیگر است و از این رو، صرفاً مرتبه‌ای در جوار مراتب دیگر نیست، بلکه مرتبه‌ای بنیادین، مرتبه‌ای در بن همه مراتب دیگر، مرتبه خود وجود یا قوه غایی وجود است. نمادهای دینی تجربه این بعد ژرف در روح آدمی را عیان می‌کند. اگر نماد دینی از چنین کارکردی عاری شود، خواهد مرد. و اگر نمادهای تازه‌ای زاده شوند، از درون رابطه جدید و متبدلی در بنیان غایی وجود، یعنی امر مقدس (The Holy)، زاده خواهند شد.

ساحت واقعیت غایی همان ساحت امر مقدس است. پس می‌توان گفت که نمادهای دینی نمادهای امر مقدس است. از این حیث، بنا به تعریف اصلی ما از نماد، چنین نمادی در تقدس امر مقدس شریک است، ولی اشتراک به معنی یکسانی و این همانی نیست. نمادهای دینی همان امر مقدس نیست. امر تماماً متعالی فراتر از همه نمادهای امر مقدس است. نمادهای دینی برگرفته از بی‌کرائگی آن مواد و مطالبی است که واقعیت بر ما عرضه می‌کند. هر چیز زمانمند و مکانمندی در برهه‌ای از تاریخ ادیان چندگاهی امر مقدس بوده است و این امری طبیعی است، چون هر چیز که در جهان هست و پیش روی ماست بر شالوده غایی وجود متکی است. درک تاریخ بس پیچیده دین، بدون کمک چنین مفتاحی سخت دشوار است. هر کس که بر این آشوب ظاهری تاریخ ادیان، از عقاید بدوی متقدم تا تحولات معاصر نظری افکنده باشد، از سرشت بی‌سامان این تحول سخت سردرگم خواهد شد. کلیدی که از دل این آشوب، نظم و سامانی بیرون کشد، کلیدی نسبتاً ساده است: واقعیت، هر چیزی قادر است خود را همچون نمادی برای نسبت خاص ذهن بشری با شالوده و معنای غایی واقعیت عرضه کند. پس برای گشودن رمز آشوب نمادهای دینی که به‌ظاهر بر ما بسته است، فقط باید پرسید «آن نسبت با امر غایی که در این نمادها، نمادپردازی شده کدام است؟»

آنگاه دیگر این نمادها بی‌معنا نخواهد بود و برعکس به آشکارکننده‌ترین مخلوقات ذهن بشری، یعنی اصیلترین و نیرومندترین مخلوقات آن مبدل می‌شود؛ همان مخلوقاتی که بشر و شاید بیش از این، حتی ناخودآگاه بشر را کنترل می‌کند و به همین علت، واجد آن سرسختی و سماجت فزون از جدی است که خصیصه همه نمادهای دینی در تاریخ ادیان است. دین، بسان هر چیز دیگر در زندگی، تحت قاعده ابهام است؛ «ابهام» بدین معنی که همزمان خلاق و ویرانگر است. دین تقدس و عدم تقدس خود را داراست و این نتیجه بدیهی نکاتی است که پیشتر درباره نمادگرایی دین گفته شد. نمادهای دینی به طرز نمادین به چیزی اشاره می‌کند که نسبت به همه آنها متعالی‌تر است و از همه آنها فراتر می‌رود. لیکن این نمادهای دینی در مقام نماد، در چیزی که به آن اشاره می‌کند، دخیل و شریک است و به همین سبب همواره می‌کوشد (البته در ذهن بشر) تا جانشین چیزی شود که باید به آن اشاره کند، تا از این طریق خود به غایاتی فی‌نفسه تبدیل شود. لحظه‌ای که این واقعه روی دهد، این نمادها به بت مبدل می‌شود. بت‌پرستی چیزی نیست، مگر مطلق‌سازی نمادهای امر مقدس و یکی انگاشتن آنها با خود امر مقدس و بر این منوال است که فی‌المثل افراد مقدس هم می‌توانند به خداوندگاری بدل شوند یا اعمال آیینی، به‌رغم اینکه فقط تجلی وضعیتی خاص است، اعتباری غیرمشروط کسب کنند. در همه اعمال آیینی دین، در یکایک اشیاء، کتابها، آموزه‌ها و مناسک مقدس خطری نهفته است که ما آن را «هریمن‌شدگی» یا «هریمن‌زدگی» (demonization) می‌خوانیم؛ اینها همگی، هنگامی که به منزلت غایی و بلاشرط امر مقدس ارتقا یابد اهریمنی (demonic) می‌شود.

۴. اینک به مسأله چهارم می‌پردازیم، یعنی مراتب نمادهای دینی. همه نمادهای دینی دارای دو مرتبه بنیادین است: مرتبه متعالی، یعنی مرتبه‌ای فراتر از واقعیت تجربی پیش روی ما و دیگر مرتبه درونی یا درونماندگار (Immanent) یعنی مرتبه‌ای که در رویارویی با واقعیت درونی بر ما عیان می‌شود. در وهله نخست به مرتبه اول، یعنی مرتبه متعالی می‌پردازیم. نماد اصلی این مرتبه، خداوند است، ولی به سادگی نمی‌توان دعوی کرد که خداوند نماد است. درباره خداوند همیشه باید دو چیز گفت: تصور ما از خداوند واجد عنصری غیرنمادین است، یعنی اینکه او واقعیت غایی، خود وجود، شالوده وجود و قوه و قدرت وجود است و دیگر اینکه او موجود برینی است که خصایص ما در او به کاملترین صورت خود موجود است. با گفتن این سخن در ذهن ما موجودی برین نقش می‌بندد که مشخصه بارزش کمال‌اعلی است و معنی این گفته این است که برای آنچه در ایده خدا نمادین نیست، نمادی در اختیار ماست و آن «خود وجود» است.

تمییز این دو عنصر در ایده خدا مهم است. با این تمییز و تشخیص تمامی مباحث درباره اینکه خداوند شخص است یا چیز، خداوند مشابه موجودات دیگر است یا نیست، یعنی همه این مباحثی که در نتیجه تقاسیری خطا، بر نقش‌بارزی در تباهی تجربه دینی داشته است، می‌تواند فیصله یابد، به شرط اینکه بگوییم «بی‌گمان آگاهی از چیزی نامشروط، فی‌نفسه بدانسان که هست، نمادین نیست». می‌توان آن را بنا به قول فیلسوفان مدرسی وجود بماهو وجود یا وجود فی‌نفسه (esse qua esse, esse ipsum) نامید. ولی ما در ارتباط با این امر غایی است که نمادپردازی می‌کنیم و باید هم چنین کنیم. اگر خداوند صرفاً

«وجودی غایی» بود، دیگر نمی‌توانستیم با او ارتباطی برقرار کنیم، اما به یاری والاترین مرتبه وجود خویش، یعنی وجود شخصی، با خداوند روبه‌رو می‌شویم.

هنگامی که به شیوه‌ای نمادین درباره خداوند سخن می‌گوییم، همزمان دو ساحت متفاوت را تجربه می‌کنیم: ساحتی که به طرزی نامتناهی از تجربه ما از خویشتن به منزله شخص فراتر می‌رود و ساحتی که چندان با موجودیت ما در مقام اشخاص تناسب دارد که قادریم خداوند را با (ضمیر شخصی) «تو» خطاب کنیم و نیایش کنیم. و این دو ساحت را بایستی حفظ کرد. اگر فقط عنصر نامشروط حفظ شود، هیچ نسبتی با خدا برقرار نمی‌توان کرد و اگر عنصر رابطه شخصی حفظ شود، یعنی چیزی که امروزه رابطه «من و تو» ("I-Thou") خوانده می‌شود، آنوقت عنصر الهی را - همان امر نامشروطی که از سوژه و ایزه و همه تقابلهای دیگر فراتر می‌رود - گم خواهیم کرد. این نکته نخست در باب مرتبه متعال است.

نکته دوم، خصایص و صفات خداوند است یا هر آنچه بدو منسوب می‌کنیم؛ اینکه او عشق، محبت، رحمت، قادر مطلق، حاضر و بر همه چیز داناست. این صفات خداوند برگرفته از صفات ملموس خود ماست و نمی‌توان آنها را به‌طور لفظی به او منتسب کرد، چون انتساب این صفات به خداوند به مهملات و کج فهمیهای بیشماری منتهی خواهد شد. این نیز یکی از علل تباهی دین به سبب گزاره‌گویی و تفسیر خطای حقایق دینی است. خصیصه نمادین این صفات را بایستی پیوسته به خاطر داشت. جز آن، هر سخنی در باب خداوند مهمل و گزاره خواهد بود.

عنصر سوم در مرتبه متعالی، افعال خداوند است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «او جهان را آفرید»، «او پسرش را فرو فرستاده است» و «او جهان را به ثمر خواهد رساند» در تمامی این عبارات زمانمند و علی، و عباراتی از این دست، ما به زبانی نمادین درباره خداوند سخن می‌گوییم. مثلاً چون در این جمله کوتاه «او پسرش را فرو فرستاده است»، نیک بنگریم، پی می‌بریم که عبارت «فرستاده است» محمل کیفیت زمانمند این جمله است. لیکن خداوند گرچه نه ورای هرگونه زمانمندی، اما بی‌هیچ شک و شبهه‌ای فراتر از زمانمندی بشری است. در این جمله به مکان هم اشاره شده است: «فرستادن کسی» یعنی گسیل او از مکانی به مکان دیگر. اگرچه مکانمندی عنصری از ذات خلاق خداست، لیکن عبارت «فرستادن کسی» یقیناً عبارتی نمادین است. وقتی می‌گوییم «او فرو فرستاده است» یعنی او علت این امر بوده و به این اعتبار، خداوند تابع و مشمول مقوله علیت واقع می‌شود و زمانی که از «او» و «پسرش» گفت‌وگو می‌کنیم با دو جوهر مغایر مواجهیم و مقوله جوهر را بر او اطلاق کرده‌ایم. اگر این عبارات را تحت‌اللفظی تعبیر کنیم، لغو و مهمل است، لیکن اگر به طرزی نهادین به فهم ما درآید، آنگاه بیانی ژرف و فی‌الواقع ژرفترین بیان مسیحی از رابطه خدا و انسان در تجربه دینی است. ولی تمییز این دو نوع گفتار - یعنی گفتار نمادین و گفتار غیرنمادین - در یکایک این موارد، آنقدر مهم است که اگر بر معاصران خود روشن نکنیم که هنگام به‌کاربردن 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.

اکنون به بررسی مرتبه درونی، یعنی مرتبه تجلیات امر الهی در زمان و مکان می‌رسیم. در این مرتبه، نخست با همه تجسدهای الهی

روبه‌رو می‌شویم، یعنی با موجوداتی گوناگون در زمان و مکان یا همان موجودات الهی که به صورت حیوان یا انسان یا هر موجود دیگری درآمده و بدان شکل در زمان و مکان پدیدار می‌شوند. آن مسیحیانی که مایلند در هر بحث کلامی (تئولوژیک) مدام از «تجسد» دم زنند، از این نکته غافل می‌مانند. آنها فراموش می‌کنند که تجسد، خاص مسیحیت نیست، چون این پدیده همواره در همه ادیان غیرتوحیدی هم وجود داشته است. موجودات الهی همواره به اشکال مختلف تجسد می‌یابند و این تجسد در ادیان غیرتوحیدی بارها رخ داده است و نمی‌توان آن را وجه متمایز واقعی مسیحیت از دیگر ادیان دانست.

در اینجا باید درباره مناسبات مرتبه متعالی و مرتبه درونی نکته‌ای یادآور شویم که دقیقاً با ایده تجسد مرتبط است. باید گفت که از حیث تاریخی، مقدم بر این دو مرتبه، مرحله‌ای بود که در آن امر



متعالی و امر درونی از هم متمایز نبود. در آموزه اندونزیایی «مانا» (Mana) - همان قدرت مرموزی که تمام واقعیت را اشباع کرده - حضور الهی را می‌بینیم که همچون نیرویی پنهان، خصیصه درون‌ماندگار هر چیز و در عین حال، از آن برتر است؛ قدرتی که دسترسی بدان فقط به مدد اعمال آیینی دشواری میسر است که عالمان روحانی با آنها آشنایند.

از دل همین یکسانی مرتبه درونی و مرتبه متعالی است که خدایان اسطوره‌های بزرگ یونان و اقوام سامی و هندوان سربرآوردند. در این اساطیر، حلول یا تجسد، عنصر درونی امر الهی است. هرچه خدایان متعالت‌تر شوند، نیاز به موارد گوناگون تجسد خصیصه شخصی یا آیینی آنان فزونی می‌یابد، تا از این طریق بتوان بر دوری و بُعد امر الهی که خود نتیجه تقویت عنصر متعالی است، فائق آمد.

از این ویژگی، عنصر دوم نمادگرایی درونی دینی، یعنی عنصر آیینی به وجود می‌آید. امر آیینی چیزی نیست، مگر تبدیل بخشی از

واقعیت به محمل امر قدسی، آن هم به شیوه‌ای خاص و در شرایطی خاص. در این معنی، آیین عشاء ربانی یا به سخن بهتر، لوازم مادی آیین عشاء ربانی اموری نمادین است، لیکن شاید بپرسید «اموری صرفاً نمادین؟». این پرسش حاکی از این است که ما با چیزی بیش از امر نمادین، یعنی امری «واقعی» مواجهیم. اما امر واقعی نه چیزی بیشتر از امر نمادین، که کمتر از آن است. اگرما از آن ابعاد واقعیت سخن می‌گوییم که جز به مدد نمادها به فهم ما در نمی‌آید، پس منظور ما از کاربرد این نمادها اشاره به امری صرفاً «نمادین» نیست، زیرا نماد عنصری ضروری است که ما باید آن را به کار ببریم. گاهی فقط در نتیجه خلط نشانه‌ها با نمادها، عبارت «صرفاً یک نماد» به معنی «صرفاً یک نشانه» به کار می‌رود. در این صورت پرسش ما بجاست: «صرفاً یک نشانه؟» و پاسخ این است: «نه»؛ امر آیینی صرفاً نشانه نیست. موضوع مناظره مشهور لوتر و زونینگلی به سال ۱۵۲۹ در ماربورگ همین بود. لوتر می‌خواست خصیصه اصالتاً نمادین نان و شراب در آیین عشاء ربانی را حفظ کند، حال آنکه زونینگلی می‌گفت که این لوازم و عناصر آیینی، صرفاً نمادین است. منظور زونینگلی این بود که این عناصر صرفاً نشانه‌هایی است که به داستان و واقعه‌ای از گذشته اشاره می‌کند. حتی در آن دوره هم این واژه از حیث معنا مبهم بود، ولی این امر نباید ما را گمراه کند. لوازم آیینی، به معنی واقعی کلمه، نماد است. اما اگر نماد در مقام «صرفاً نماد» (یعنی صرفاً نشانه) به کار رود، پس البته لوازم آیینی چیزی بیش از نماد است.

پس در مرتبه درونی، عنصر سومی هم وجود دارد. بسیاری از اشیا مثلاً متعلقات خاص بنای کلیسا، شمعه‌ها یا حوضچه آب در مدخل کلیساهای کاتولیک یا صلیب در همه کلیساهای خاصه کلیساهای پروتستان - جملگی در آغاز صرفاً نشانه بوده است، اما در عمل به نماد بدل شد؛ پس می‌توان آنها را نشانه - نماد خواند؛ نشانه‌هایی که به نماد بدل شد.

۵. و اینک آخرین مسأله، یعنی پرسش حقیقت نمادهای دینی. در اینجا باید بین احکام سلبی، ایجابی و مطلق فرقی قائل شد. در وهله نخست به احکام سلبی می‌پردازیم. نمادها به نقد تجربه در نمی‌آید یا از هر نقد تجربی مصون است. نمی‌توان نمادی زابا نقی مبتنی بر علوم طبیعی یا پژوهشهای تاریخی نابود کرد. همان‌گونه که گفتیم نمادها زمانی می‌میرند که شرایطی که در آن آفریده شدند، از بین رفته باشد. نقد تجربی در مقامی نیست که قادر به امحای نمادها باشد. در اینجا به ذکر دو مثال بسنده می‌کنیم که هر دو به مریم، مادر مسیح، در مقام باکره مقدس مربوط است. در وهله نخست، نمادی پیش روی ماست که در مذهب پروتستان در نتیجه تغییر رابطه آدمی با خدا، محو شده است. در این مذهب، پیوند خاص، مستقیم و بی‌واسطه آدمی با خدا، وجود هر قوه میانجی را محال می‌کند. دلیل دیگری که باعث محو این نماد شد، نفی پارسایی و زهدی است که در تجلیل از باکرگی نهفته است. و تا آن زمان که تجربه دینی پروتستان باقی است، این نماد احیا نخواهد شد. این سخن عالمان پروتستان که «همه این حرفها در مورد باکره مقدس فاقد دلیل تجربی است» علت مرگی این نماد نبود. بی‌گمان هیچ دلیل تجربی دردست نیست، اما کلیسای کاتولیک هم از این نکته آگاه است. با این حال، کلیسای کاتولیک به خاطر قوه عظیم تصویر نمادین «مریم باکره» حاضر نیست از آن دست کشد؛ همان قدرت نمادینی که مریم را

گام به گام به ایله تثلیث نزدیک و نزدیکتر می‌کند؛ روندی که بویژه در تحولات دهه اخیر مشهود است. زمانی که این روند کامل شود - امری که هم‌اکنون نیز موضوع بحث بعضی از فرقه‌های کلیسای کاتولیک است - آن‌گاه مریم در کنار عیسی نقش منجی مشترک را ایفا خواهد کرد و صرف‌نظر از اینکه این عقیده تأیید یا نفی شود، در آن صورت، مریم به واقع به مقام الوهیت خواهد رسید.

مثال دیگر داستان تولد عیسی از مادری باکره است. از حیث پژوهش تاریخی، این حکایت به آشکارترین وجه، حکایتی افسانه‌ای است و پل و یوختا به کلی از آن بی‌خبر بوده‌اند. این داستان در ادوار بعد ساخته شد و هدف آن تفهیم این نکته بود که چگونه روح الوهی به تمامی در عیسی نصرانی حلول کرده است. در آینده شاید این نماد بمیرد - همان‌گونه که پیش از این نزد بسیاری از فرقه‌ها، حتی فرقه‌های کاملاً محافظه‌کار پروتستان مرده است - با این حال، دلیل آن سرشت افسانه‌ای این نماد نیست. دلیلش این است که این نماد به لحاظ کلامی کمابیش گویای نوعی ارتداد است و یکی از آموزه‌های بنیادین شورای کلسدون (Chalcedon) را متزلزل می‌کند، یعنی همان آموزه کلاسیک مسیحی مبنی بر اینکه ماهیت بشری عیسی باید در کنار الوهیت تمام‌عیار او حفظ شود. پس این داستان را باید نه بر مبنای دلایل تاریخی، بلکه بر حسب مبنای نمادین ذاتی‌اش نقد کرد. این همان حکم سلبی در باب حقیقت نمادهای دینی است. حقیقت آنها چیزی نیست مگر شایستگی و کفایت آنها در قبال آن وضعیت دینی‌ای که زمینه خلق این نمادها بوده است و ناشایستگی و عدم کفایت آنها در قبال وضعیتی دیگر مبین کذب آنهاست. احکام ایجابی و سلبی درباره نماد، هر دو، در این جمله آخر نهفته است.

دین امری مبهم است و هر نماد دینی ممکن است به بتی بدل شود یا خصلتی اهریمنانه یابد یا خود را تا مرتبه ارزش غایی برکشد، هر چند هیچ چیز غایی نیست، مگر امر غایی؛ هیچ آموزه و هیچ آیین دینی غایی نمی‌تواند باشد. اگر مسیحیت مدعی است که در نمادگرایی‌اش به حقیقتی برتر از حقایق دیگر دست یافته است، باید گفت که این دعوی در نماد صلیب، صلیب عیسی متجلی می‌شود. کسی که تمامیت حضور الوهی را در خویش تجسم می‌بخشد و خود را قربانی می‌کند تا مبدا به بتی بدل شود؛ به خدایی در جوار خداوند؛ خدایی که حواریون عیسی می‌خواستند از او بسازند.

پس حکایت اصلی حکایتی است که در آن پیتر عنوان «مسیحا» را به عیسی عرضه می‌کند و او هم این لقب را فقط به این شرط می‌پذیرد که راهی اورشلیم شود و آنجا آزار و رنج ببیند و بمیرد و غرض و مقصود او این بود که حتی در قبال خویشتن هم آن گرایش بت‌پرستانه را نفی و طرد کند. این کار ملاک و سنجه همه نمادهای دیگر است و همان معیاری است که هر کلیسای مسیحی باید به آن گردن نهد.

یادداشتها

* این نوشته ترجمه‌ایکی از مقالات کتاب *الهیات فرهنگ* (Theology of Culture) اثر پل تیلیش است. ترجمه کامل این کتاب به زودی از سوی انتشارات طرح نو، در مجموعه دین و فرهنگ منتشر خواهد شد.
۱. کانون یا اتاق تهارتی clearing house، نهاد یا دفتری مرکزی که وظیفه‌اش مبادله و تراز چکهای بانکی مختلف یا هرگونه تنظیم و طبقبندی اسناد و مدارک است. م.