

نمادگرایی دینی از نگاه پل تیلیش با تکیه بر نظام الهیاتی - فلسفی وی

* سیده سعیده میرصدری

** منصور نصیری

چکیده

در بحث زبان دین، معناداری گزاره‌های دینی یکی از چالش‌های پیش روی فلاسفه دین است. در میان نظریه‌ها و پاسخ‌های داده شده، نظریه نمادگرایی دینی پل تیلیش اهمیت ویژه‌ای دارد. براساس این نظریه، تمامی گزاره‌های دینی به غیر از گزاره «خدا وجود دارد» نماد هستند. وی با تمایز قائل شدن بین نماد و نشانه، و غیرلفظی و نمادین خواندن گزاره‌های دینی، سخن گفتن از خداوند را بی‌معنا نمی‌داند و بدین ترتیب به چالش اصلی پیش روی دین‌داران که از جانب پوزیتیویست‌ها مطرح شده بود پاسخ می‌دهد. تفسیر نمادین از زبان دین تلاش دارد تا توضیح دهد که چگونه زبان دینی می‌تواند معرفت‌بخش باشد. اما اشکال اصلی وارد بر نظریه وی این است که با قبول پیش فرض حداکثری او در باب نمادین بودن تمامی گزاره‌های دینی و زبان دین، دیگر نمی‌توان به نحو حقیقی و غیرنمادین در باب خدا سخن گفت. بنابراین راه برای شناخت و ارتباط برقرارکردن با خداوند بسته شده و تفسیر نمادین وی بیش از آن‌که تفسیری الاهیاتی باشد، تبدیل به یک تفسیر متافیزیکی می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که حتی مسیحیت را از درون خالی می‌کند و جز پوسته‌ای از آن باقی نمی‌گذارد. شناخت و فهم این نظریه پیچیده تیلیش فقط با شناخت دغدغه‌های فلسفی - الاهیاتی وی و فقط در چهارچوب کل نظام فکری اش امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: پل تیلیش، نظریه نمادگرایی، نمادگرایی دینی، نماد، نشانه، نماد دینی.

* دانشجوی دکتر فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول، smirsadri@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران، nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴

۱. مقدمه

در بحث‌هایی که در فضای دانشگاهی فارسی‌زبان در باب نظریه نمادگرایی پل تیلیش مطرح می‌شود، همواره کانون توجه روی خود این نظریه و تبیین و تفسیر آن بوده است و پیوسته از این مهم غفلت شده است که این نظریه را باید در چهارچوب کل نظام فکری تیلیش فهم کرد. باید دانست که وی چه دغدغه‌هایی داشته و این نظریه در کجای نظام فلسفی - الهیاتی‌اش جای می‌گیرد. در این مقاله تلاش خواهد شد تا این خلأ پر شده و پیش و بیش از مطالعه تبیین و تفسیر و نقد نظریه نمادگرایی دینی پل تیلیش، نظام فکری وی بررسی شود، و نظریه نمادگرایی دینی وی نیز در دل همین چهارچوب فهم گردد.

به‌علاوه برای فهم نظام فلسفی و الهیاتی پیشنهادشده از سوی تیلیش، که نظریه نمادگرایی دینی هم در آن می‌گنجد، و درک ضرورت آن، فهم بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی روزگار تیلیش و به تبع آن فضای علمی و دانشگاهی آن زمان ضروری است؛ چراکه هیچ تفکری در خلأ شکل نمی‌گیرد و تمامی متفکران از دل یک گفتمان علمی که زاینده جوتاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی زمانه‌شان است، و در پی یک رابطه دیالکتیک با آن‌هاست که، سخن می‌گویند و دست به نظریه‌پردازی می‌زنند. از این رو در این مقاله، نخست، به بررسی این زمینه‌های تاریخی - اجتماعی و گفتمان‌های علمی حاصل از آن خواهیم پرداخت. و از آن‌جا که برای فهم نظریه نمادگرایی دینی تیلیش باید آن را در کل نظام فلسفی - الهیاتی‌اش فهم کرد، در بخش دوم نظام فکری وی را که به طور متمرکز و مفصل در سه جلد کتاب *الهیات سیستماتیک (Systematic Theology)* طرح شده، بررسی خواهیم کرد. در بخش سوم، و در پی ترسیم خطوط کلی نظام فکری تیلیش، نظریه نمادگرایی به طور اعم و نمادگرایی دینی به طور اخص، تبیین می‌شود و بدین ترتیب جایگاه آن در چهارچوب نظام فلسفی - الهیاتی تیلیش مشخص می‌گردد. بخش چهارم و نهایی مقاله، به نقد نظریه نمادگرایی دینی وی اختصاص یافته است که در آن ایرادات پیش روی این نظریه و نقدهایی که به آن وارد شده، گردآوری و بررسی خواهد شد.

۲. بستر تاریخی - اجتماعی و علمی - آکادمیک بحث

چهارچوب نظام فکری تیلیس در بستر تاریخی - اجتماعی اواسط قرن بیستم، و با ظهور چالش‌هایی در فضای دانشگاهی غرب، که ملهم از همان بستر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی بود، و در تلاش وی برای یافتن نظام فلسفی - الهیاتی جامعی‌ای که توان پاسخ‌دادن به تمامی این مسائل و پرسش‌ها را داشته باشد، شکل گرفت. مهم‌ترین این عوامل عبارت بودند از:

۱. شکل‌گیری رویکرد تاریخی-انتقادی در تفسیر کتاب مقدس

از سده نوزدهم میلادی، محققان کتاب مقدس روش تاریخی-انتقادی (critical-historical approach) را به‌عنوان مبنای پژوهش در مطالعات خود در پیش گرفتند. بدین ترتیب که مدعیات کتاب مقدس درباره حوادث گذشته و تاریخی را با نگاه انتقادی می‌نگریستند و اصالت و درستی آن‌ها را بدون تحقیق نمی‌پذیرفتند. بر اساس این رهیافت، فقط مطالبی پذیرفته است که درستی‌اش بر مبنای تحقیق تاریخی اثبات شده باشد (Achtemeier, 1985).

۲. ناکامی تلاش‌های علمی در جستجو برای یافتن عیسای تاریخی:

پس از دوران روشن‌گری و در پی مطالعه تاریخی-انتقادی کتاب مقدس، تلاش‌هایی از سوی پژوهش‌گران تاریخ برای یافتن عیسای تاریخی شروع شد. اگرچه وجود چنین شخصی در تاریخ تأیید شد اما هیچ تصویر مشخصی از شخص معینی که همه محققان در آن اشتراک نظر داشته باشند پیدا نشد.^۱

۳. تعارض عقلانیت مدرن با دین و باورهای دینی

رشد عقل‌گرایی و تفوق عقل در تمامی حوزه‌ها که با عصر روشن‌گری آغاز و در قرن بیستم غالب شده بود، و سنجیدن عیار هر چیزی با منطق عقل حساب‌گر، سبب شد که اکثر گزاره‌های دینی غیرعقلانی و برخی حتی ضدعقلانی خوانده شوند.

۴. دعاوی اثبات‌گرایانه پوزیتیویست‌ها (نظریه تحقیق‌پذیری) در رد معناداری گزاره‌های دینی

در ابتدای قرن بیستم، گروهی از فیلسوفان که پوزیتیویست منطقی (logical positivists) خوانده می‌شدند، معناداری گزاره‌های دینی را، یعنی باور متألهان و فلاسفه سنتی مبنی بر این که می‌توان به طور معناداری درباره خدا سخن گفت، زیر سؤال بردند. آن‌ها اصالت گزاره‌های ناظر به‌واقع را تأیید آن توسط «معیار تحقیق‌پذیری/

اثبات‌پذیری» می‌دانستند. اصل تحقیق‌پذیری می‌گوید: «حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر می‌کند فقط در صورتی حکمی واقعی و اصیل است که با استناد به پاره‌ای وضعیت‌های امور تجربتاً قابل مشاهده بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد». و بر این اساس مدعی بودند که از آنجایی که گزاره‌های دینی قابل تحقیق تجربی نیستند، یعنی صدق و کذب‌پذیر نیستند، بنابراین ناظر به واقع نبوده و فاقد معنای معرفت‌بخش‌اند (پترسون، ۱۳۹۳: ۲۶۱-۲۶۰).

۵. ایرادات وارد بر سایر نظریه‌های موجود در باب زبان دین

در باب سخن گفتن از خدا فلاسفه دین همواره بر سر یک دوراهی چالش‌برانگیز قرار داشتند. اگر می‌پذیرفتند که با استفاده از زبان بشری می‌توان از خدا سخن گفت به ورطه تشبیه (anthropomorphism) می‌لغزیدند، یعنی قائل شدن به این‌که تفاوت میان خدا و مخلوقات صرفاً کمی است که منتج به یکسان‌انگاری خدا با مخلوقات می‌شد، درحالی‌که خالق همچون مخلوق نیست، و فرای مخلوقات است. از سوی دیگر، اگر نمی‌پذیرفتند که با زبان بشری نمی‌توان در باب خداوند سخن گفت، به ورطه تعطیل (agnosticism) و عدم توانایی شناخت خدا توسط انسان می‌غلطیدند، و ایراد وارد بر الهیات سلبی همین است (همان: ۲۵۷).

در چنین بستر تاریخی - فکری‌ای تیلیش دست به نظریه‌پردازی زد و سعی کرد نظام فکری‌ای را پی‌بریزد که توان رویارویی با این چالش‌ها، پرسش‌ها و دغدغه‌ها را داشته باشد؛

هدف اصلی پل تیلیش آن بود که مسیحیت را برای مردمی که نسبت به دین نگرش شکاکانه داشتند و از فرهنگ جدید و احساسات دنیوی برخوردار بودند قابل فهم و متقاعدکننده سازد و او در این نقش فوق‌العاده مؤثر ظاهر شد (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱).

۳. سیستم فلسفی - الهیاتی تیلیش

در نظام فکری تیلیش سه تفکر و عامل کلیدی نقش اصلی را بازی می‌کنند و شالوده اصلی کل تفکر وی را شکل می‌دهند. این سه عبارت‌اند از آگزیستانسیالیسم، ساختار دوقطبی، و اسطوره‌زدایی.

۱. آگزیستانسیالیسم

تیلیش نه تنها یک متاله، بلکه یک فیلسوف اگزیستانسیالیست موحد است و بنابراین باید کل نظام الهیات نظام‌مندوی را با توجه به رویکرد اگزیستانسیالیستی اش و با تفکیکی که وی بین وجود (existence) یا هستی وجودی (existential being) و ذات (essence) یا هستی ذاتی (essential being) برقرار می‌کند و مفهومی که از بیگانگی (aliénation/estrangement) می‌دهد فهم کرد.

وی بین ذات/هستی ذاتی و وجود/هستی وجودی تقابل قائل است و اصالت را به هستی ذاتی می‌دهد، و موقعیت وجودی/هستی وجودی انسان را حالت «بیگانگی» از ماهیت ذاتی می‌داند:

وجود بیگانگی است نه آشتی (reconciliation)، انسانیت‌زدایی است نه تجلی انسانیت ذاتی. وجود فرآیندی است که در آن انسان به شیء بدل می‌شود و منزلت شخص بودن را از دست می‌دهد (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۱).

به اعتقاد وی «حالت وجود حالت بیگانگی است»^۲؛ بیگانگی از: ۱) مبدأ هستی (ground of being)، ۲) موجودات دیگر/عالم، و ۳) خود (همان: ۶۸).

نتیجه این حالت بیگانگی بشر، اضطراب یا دلهره (angoisse)، نومیدی (désespoir)، و وانهادگی (délaissement) و در نتیجه بی‌معنایی است، که از این وضعیت تعبیر به وضع/وضعیت بشری (condition humaine) می‌شود (سارتر، ۱۳۸۰: ۳۳).

از آن جا که اگزیستانسیالیسم در واقع «تحلیل وضعیت بشری است» و این‌که اگزیستانسیالیست‌ها هر وقت پاسخی ارائه می‌دهند آن را در قالب سنن دینی یا شبه‌دینی عرضه می‌کنند (تیلیش، ۱۳۸۱: ج ۲: ۴۲)، تیلیش نیز با تکیه به رویکرد اگزیستانسیالیستی خود و از دل سنت دینی اش و به عنوان یک الاهدان مسیحی در مقام پاسخ و حل این مشکل برمی‌آید و مسلماً تفاسیر و خوانش‌های خود را از اصول بنیادین مکتب اگزیستانسیالیسم ارائه می‌دهد:

اضطراب بی‌معنایی، اضطراب ازدست دادن یک مسئله غایی و تشویش درباره فقدان یک معنی است که معنابخش همه معانی است ... پوچی و ازدست دادن معنا، بیان‌گر تهدید عدم نسبت به زندگی معنوی‌اند. این تهدید در تنهایی انسان مضمّن است و با بیگانگی-گشتگی وی ظهور و فعلیت می‌یابد (تیلیش، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۴).

تلاش تیلیش، مانند تمامی اگزستانسیالیست‌ها، برای حل این معضل بیگانگی، ایجاد آشتی است (با مبدأ هستی، با عالم و با خود) واز آن‌جا که وی در عین این‌که فیلسوف است الاهیدان نیز است، کمال این آشتی و اتحاد بشر با بنیان و مبدأ هستی را در عیسی مسیح می‌داند. وی از این حالت به «حیات/وجود جدید» (New Being) تعبیر می‌کند و رسیدن به آن را هدف اصلی تمامی ادیان می‌داند. بنابراین عیسی مسیح صرفاً نمادی است برای این حالت وجود که هر انسانی باید آن را غایت خود بداند- با این تعبیر، مسیح، بودا و غیره همه نمادند^۱ (McDonald, 1964: 417). نماد انسانی که توانسته بر شرایط وجودی غلبه کند و با رسیدن به اتحاد با مبدأ و بنیان هستی، که ادیان آن را با نماد «خدا» مشخص می‌کنند، از چنگال این وضعیت سهمناک بشری برهد.

۲. ساختار دوقطبی (polarity)

تیلیش قائل به یک ساختار هستی‌شناسانه دوقطبی برای هستی است. به زعم وی هر عنصر وجودی برای بازنمودن کامل ذات واقع و ذات خویش، نیاز به یک «ضد» به عنوان قطب مقابل دارد. یعنی در دیالکتیک بین قوه یا نیروهاست که ذات واقع و ذات آن عنصر وجود و نمود می‌یابد. هستی از دو قطبی‌های دینامیسم (پویایی)-فرم (صورت)، آزادی-تقدیر و تفرد-مشارکت تشکیل شده است:

دینامیسم بدون وجود فرم در قطب مقابل چیزی جز هرج و مرج نیست، و منجر به خلاقیت نمی‌شود. آزادی بدون مشارکت در تقدیر - در قطب مقابل - بی‌ثمر است (Ford, 1966: 107).

ایده این سیستم دوقطبی را تیلیش از شلینگ (Schelling) گرفته و در ساختار نظام فکری‌اش وارد کرده است. در یک دیالکتیک دائمی قدرت بین دو قطب متضاد است که هر دو وجود می‌یابند و در عین حال امر واقع را وجود می‌بخشند. این در واقع همان ایده نیروهای متضاد هراکلیتوس است که هستی به آن قائم است:

در قطب‌بندی‌ها هر قطب از جانب قطب مخالف محدود گردیده و نیز تأیید می‌شود. توازن کامل بین قطب‌ها مستلزم یک کل متوازن است، لکن چنین کل متوازن متحقق نیست. تحت تأثیر تنهایی، قطب‌بندی در ساختار خاص به تنش بدل می‌گردد. تنش، به میل عناصر

یک واحد جهت فاصله گرفتن از یکدیگر و تلاش برای حرکت در جهات مقابل اشارت می‌کند. در نظر هراکلیتوس هر چیزی نظیر رنگین‌کمان در یک تنش درونی است؛ زیرا در هر چیزی میل به سمت پایین (زمین) وجود دارد که با میل به سمت بالا (آتش) متعادل می‌گردد. در دیدگاه او هیچ چیزی به وسیله روندی که تنها به یک طرف معطوف است، به وجود نمی‌آید. هر چیزی وحدت جامع اما گذرای دو فرایند متضاد است. تنش‌ها اشیا را تحقق می‌بخشند (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۶۹).

۳. گرایش به اسطوره‌زدایی (demythologization)

تیلیش تحت تأثیر بولتمان (Rudolf Bultmann) گرایش شدیدی به اسطوره-زدایی از متن کتاب مقدس داشت و از همین رو مخالف لفظ‌گرایی و فهم غیرنمادین کتاب مقدس و گزاره‌های دینی بود. «مقاوت در مقابل اسطوره‌زدایی در لفظ‌گرایی نمود می‌یابد» (Tillich, 1957: 51).

اسطوره‌زدایی یعنی کنارزدن اسطوره‌های تاریخی و کهن موجود در کتاب مقدس، مانند باور به عالم سه‌سطحی که دارای طبقات سه‌گانه آسمان، زمین و عالم زیرین است و غیره، و فهم حقیقت پنهان در آن‌ها. اسطوره وسیله‌ای برای توصیف امور ماوراءالطبیعی در این عالم است. اسطوره‌هایی چون تولد از باکره و رستاخیز مسیح واقعیت تاریخی نبودند بلکه ابزاری بودند تا توسط آن‌ها حقیقت مسیح برای مردم آن عصر روشن شود. بولتمان و قائلین به این نظریه معتقدند که داستان‌ها و حکایت‌های کتاب مقدس جنبه اسطوره‌ای دارند، یعنی گرچه حقیقتی در آن‌ها پنهان است اما با شاخ‌وبرگ‌های فرهنگی و تاریخی پوشانده شده است. بشر امروز باید این پرده‌ها و لایه‌های اسطوره‌ای را کنار بزند تا بتواند به روح و حقیقت این داستان‌ها و آموزه‌ها پی‌ببرد. از این‌رو، تفسیر لفظ‌گرایانه کاملاً از نگاه آن‌ها مطرود است (oxfordbiblicalstudies.com).

۴. نمادگرایی

پیش از سخن گفتن در باب نمادگرایی دینی و نماد دینی، به نظر شناخت شباهت و تفاوت نماد و نشانه ضروری می‌نماید، چراکه به نظر تیلیش خلط این دو باعث بدفهمی‌های اصلی شده است. تیلیش تعریف روشن و مشخصی از نماد نمی‌دهد بلکه

صرفاً به برشمردن خصوصیات نماد و روشن کردن تمایز آن با نشانه می‌پردازد چراکه معتقد است با این توصیف و تبیین‌هاست که منظور وی از نماد نمایان می‌شود.

یگانه شباهت نشانه و نماد در این است که هر دو به امری و رای خود اشاره می‌کنند (Tillich, 1996: 358). اما در واقع تفاوت‌های اصلی نماد با نشانه است که مفهوم روشن نماد را مشخص می‌کند. ویژگی‌ها اصلی نماد عبارت‌اند از:

۱. نماد نمایان‌گر آن چیزی است که به آن ارجاع می‌دهد. این کارکرد نمایان‌گری (representative function) نماد است که آن را از نشانه متمایز می‌کند (ibid: 359). یعنی نماد بیان‌گر محکی خویش است.

۲. نماد در واقعیت و قدرت محکی خود مشارکت دارد؛ بنابراین نماد دینی حقیقی در قدرت الهی مشارکت داشته و از آن بهره‌مند است و قدرت و معنای آن را منعکس می‌کند. این مشارکت و بهره‌مندی (participation) کارکرد اصلی نماد است، برخلاف نشانه که به چیزی اشاره دارد که هیچ‌گونه رابطه درونی و ذاتی با آن ندارد.

۳. نماد دارای «ویژگی ضرورت» (necessary character) و دارای «قدرت ذاتی» (innate power) است. تیلیش این خصوصیت را مهم‌ترین ویژگی نماد می‌داند که آن را از نشانه متمایز می‌کند. به علت وجود این نیروی درونی و خصوصیت ضرورت است که نمادها قابلیت جانشینی ندارند. هر نمادی فقط کارکرد مشخص خود را دارد و با ازدست‌دادن آن کارکرد و تحلیل رفتن قدرت درونی‌اش از بین می‌رود اما نماد دیگری جانشین آن نمی‌شود. یعنی نمادها متولد می‌شوند و می‌میرند اما هرگز جایگزین نمی‌شوند (Tillich, 1958: 3-4; 1996: 360).

۴. نمادها با قصد و خواسته انسان‌ها ایجاد نمی‌شوند، و این تمایز بارز آن‌ها با نشانه‌هاست. آن‌ها توسط اجتماعات و از طریق «ناخودآگاه جمعی» (unconscious group/collective) شکل می‌گیرند. نشانه را می‌توان به فراخور نیاز وضع کرد و از این رو قراردادی است، اما نماد شکل می‌گیرد و نیازمند «پذیرفته‌شدن» توسط اجتماع است (ibid: 422)؛ یعنی نمادها تعیین می‌یابند حال آن‌که نشانه‌ها تعیینی هستند و اگر آن وضعیت درونی (inner situation) که نماد در آن شکل گرفته از بین برود، یعنی ناخودآگاه جمعی آن اجتماع دیگر آن نماد را نپذیرند، آن نماد می‌میرد- همان‌طور که روزی با پذیرش ناخودآگاه آن اجتماع به وجود آمده بود. به خلاف نشانه که آگاهانه ابداع و تعمداً کنار گذاشته می‌شود. یعنی به باور تیلیش، هر چند ممکن است

نماد زاییدهٔ یک ذهن خلاق، هم‌چون ذهن یک متفکر یا پیامبر باشد اما فقط زمانی عنوان نماد بر آن اطلاق می‌شود که ناخودآگاه جمعی آنرا بپذیرد و تأیید کند. این یعنی این‌که نماد عمیقاً در اجتماع ریشه دارد (Tillich, 1958: 3-4).

مسیحیت با تولد کسی به نام عیسی به وجود نیامد بلکه در لحظه‌ای پدید آمده که یکی از پیروان عیسی برانگیخته شد تا به وی بگوید که «شما مسیح هستید». مسیحیت تا زمانی به حیات خویش تداوم خواهد بخشید که مردم این گزاره را تکرار کنند؛ زیرا رویدادی که مسیحیت بر آن مبتنی است دو جنبه دارد: (۱) واقعیتی که عیسی ناصری نامیده می‌شود؛ و (۲) پذیرش این واقعیت توسط کسانی که او را به عنوان مسیح پذیرفتند (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۹).

۵. نماد این قدرت را دارد تا وجوه و مراتبی از واقعیت را بر ما روشن کند. ابعادی از واقعیت را که جز با کمک نمادها قادر به درک آنها نیستیم و بدون یاری نمادها محو و گنگ و پنهان می‌مانند. آنها واسطهٔ بین واقعیت نهایی و اشیا، اشخاص و رویدادها هستند و به سبب همین کارکرد واسطه‌گرانه است که نمادهای دینی «تقدس» می‌یابند. آنها همچنین قابلیت نمایاندن و مکشوف ساختن ابعاد و عناصری از روح و روان آدمی را نیز دارند (Tillich, 1996: 360). درحالی‌که نشانهٔ بهره‌ای از این خصوصیت ندارد.

۶. نمادها این قدرت را دارند که اجتماعات بشری را به هم پیوند دهند یا از هم بگسلانند- یعنی «قدرت نظام‌بخشی و فروپاشی دارند» (Tillich, 1961: 5). ویژگی‌های نماد را به طور خلاصه می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد: بازنمایی، بهره‌مندی، نمایان‌ساختن واقعیت و نمایان‌ساختن روح انسان.

۱.۴ نمادگرایی دینی

تیلیش کل سیستم اعتقادات مسیحی را «مجموعه‌ای از نمادها» (an array of symbols) می‌داند و رسالت الاهی‌دان را صرفاً «جست‌وجو» و «ارائه» معنای این نمادها معرفی می‌کند.

به باور وی اصل تفسیر لفظ‌گرایانهٔ کتاب مقدس the literalist principle of (biblical) hermeneutics نادرست است و مطالعات علمی و تاریخی این حقیقت

را به خوبی نشان داده است. نقش نماد و نمادگرایی در نظام فکری تیلیش چنان جایگاه مهمی دارد که خود به صراحت می‌گوید: «کانون دکترین من در باب معرفت الهی «مفهوم نماد» است» (McDonald, 1964: 417). به اعتقاد تیلیش، تمامی تصدیقات و گزاره‌های دینی به غیر از یک گزاره، یعنی «خدا وجود دارد»، غیرلفظی و نمادند (Tillich, 1975, I: 239).^۴

۱.۱.۴ نماد خدا

همان‌طور که گفته شد، تیلیش یگانه گزاره غیرنمادین دین را گزاره «خدا وجود دارد» می‌داند. وی این گزاره را اصل موضوعه (axiom) می‌انگارد که نیازی به استدلال و برهان‌آوری برای آن نیست. پس نزد وی، وجود خداوند جز بدیهیات است و به جز این گزاره، سایر گزاره‌های دینی نمادین هستند.

علت گرایش تیلیش به نمادگرایی بیش از هر چیز مفهوم خداست. به باور وی زبان متعارف (ordinary language) لفظی (literal) و غیرنمادین است و از این رو برای سخن گفتن از خدا مناسب نیست؛ و در واقع با این زبان به هیچ وجه نمی‌توان از خدا سخن گفت.

بر اساس سیستم فلسفی - الاهیاتی تیلیش، خدا آن امر غایی و مطلق است که فرای هستی و موقعیت وجودی آن قرار دارد، ولی در عین حال بنیان و اساس هستی به شمار می‌رود که همه چیز بر آن قائم است. اگر خدا هم چون مبدأ هستی از هر چیزی به‌طور نامحدود فراتر می‌رود، این امر دو لازمه را به دنبال دارد: نخست این که هرآنچه انسان در باب چیز نامتناهی می‌داند در باب خدا نیز می‌داند، زیرا او در خدا به عنوان مبدأ خویش ریشه دارد. دوم این که هر چیزی که انسان در مورد شیء متناهی می‌داند به خدا قابل اطلاق نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شده است خدا «به کلی دیگر» (quite other) است. وحدت این دو لازمه واگرا، شناخت تمثیلی یا نمادین خداست. نماد دینی برای این که درباره خدا سخن گوید، ماده تجربه متعارف را به کار می‌گیرد، لکن به گونه‌ای که معنای عرفی ماده مورد استفاده، هم تأیید می‌شود و هم رد می‌شود. هر نماد دینی خود را در معنای لفظی (literal eaning) کلمه نفی می‌کند، لکن خود را در معنای خود-متعالی (self-transcending meaning) خویش تأیید می‌کند. نماد دینی علامت [یا نشانه] (sign) نیست، چه علامت به چیزی اشاره می‌کند که با آن هیچ

رابطه ذاتی (inner relationship) ندارد. نماد دینی از طریق مشارکت، قدرت و معنای محکی نماد رانسان می‌دهد. نماد در واقعیتی که حاکی از آن است مشارکت می‌کند. از این نکته چنین برمی‌آید که هر گزاره‌ای که دین در باب خدا از جمله صفات، افعال و تجلی‌های او می‌گوید، خصیصه نمادین دارد و اگر کسی زبان نمادین را به معنای لفظی کلمه تلقی کند، معنای «خدا» به کلی زوال می‌یابد (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۱).

بنابراین مفهوم خدا از نگاه وی دارای دو معنا یا سطح است:

۱. به کلی دیگری (altogether other) که وی او را «امر متعالی بی‌قید و شرط» (unconditioned transcendent)، «مبدأ هستی» (ground of being)، «قدرت هستی» (power of being) و «دل‌بستگی نهایی» (ultimate concern) انسان می‌داند. در این معنا، خدا خود هستی محض / صرف (یا صرف‌الوجود) (*esse-ipsium* / being itself) و واقعیت نهایی (ultimate reality) است که هیچ‌گاه فراچنگ فهم آدمی نمی‌آید و کاملاً فرای فهم ما قرار دارد.

۲. شیئی با خصوصیات و افعال مشخص که توسط آگاهی دینی تصویر می‌شود. در این معنا اصطلاح «خدا» یک نماد است؛ اصلی‌ترین و فراگیرترین نماد دینی. به اعتقاد تیلیش، خدا «خود هستی» است، و از این رو فرای تمامی تناقض‌های موجود بین ذات و وجود (که ویژگی موجودات متناهی است)، فرای تمامی هستی‌موندها قرار دارد- و او را نمی‌توان جوهر کلی مجموعه هستی‌موندها دانست. و چون فرای ذات وجود است، تمامی تلاش‌ها برای اثبات وجود چنین هستی‌ای، چه از طریق براهین وجودی، که ذات را در دل وجود قرار می‌دهد، و چه از طریق براهین کیهان‌شناختی ارسطو، که وجود را از دل محسوسات بیرون می‌آورد، رد می‌شود (McDonald, 1964: 416). به عبارت دیگر، تیلیش معتقد است که خداوند فرا و ورای وجود و هستی قرار دارد. بنابراین نه می‌توان او را مجموعه عالم دانست، نه او را حاضر در هستی. او به کلی دیگری است که ورای تمامی مرزهای عالم وجودی ما قرار دارد و از این رو شناخت او و سخن گفتن از او برای ما کاملاً غیرممکن است. بنابراین، وی تمامی تلاش‌های الاهیاتی و فلسفی برای اثبات وجود خدا را، که در براهین مختلف خود را نشان می‌دهند، عبث می‌داند، چه از نوع براهین کیهان‌شناختی و چه از نوع براهین غایت‌شناختی. به باور وی خدا را فقط می‌توان از طریق برهان هستی‌شناسانه

درک کرد؛ چرا که هر انسانی خدا را در درون خود به صورت پیشینی (a priori) درک می‌کند. هر انسانی «در درون خود چیزی را که باخود یکی است کشف می‌کند» و این امر باخود «یقین دینی بی‌واسطه» را به همراه خواهد داشت (Tillich, 1959: 10 & 16).

و خداوند در واقع نمادی است که برای این امر مطلق و بی‌قید و شرط و وری عالم. بنابراین هر چه ما انسان‌ها با استفاده از زبان متعارف خود در باب این امر نهایی و مطلق بگوییم نمادین است.

نماد دینی به امری فرای خود که قابل فهم و شناخت مستقیم برای موجود متناهی نیست اشاره می‌کند. یعنی نمادهای دینی راهی هستند برای ابراز متعلق علقه/دل‌بستگی نهایی فرد، تلاشی برای ابراز آن چیزی که نمی‌تواند به طور زبانی و تجربی بیان شود و به امری وری تجربه معمول، یعنی امری متعالی، اشاره دارند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۲۳).

در عین حال نماد دینی از طریق مشارکت در واقعیت امری که از آن حکایت می‌کند، نه تنها در قدرت و معنای محکی خود شریک است بلکه آنرا نمایان می‌کند. برای مثال صلیب به خودی خود معنا و قدرتی ندارد، اما چون نماد مسیح است، که خود نماد امر غایی است، در واقعیت محکی خود مشارکت می‌کند و معنا و قدرت محکی خویش را، که همان امر نهایی است، جلوه‌گر می‌نماید، که بدون این نماد قادر به جلوه‌گری نخواهد بود.

به باور تیلیش، خصوصیات و کارکرد نمادهای دینی همانند سایر نمادهاست، و وجه تمایز آن از سایر نمادها این است که نماد دینی بیان‌گر آن چیزی است که وری حیطة ادراک است و به واقعیت مطلق، که در اعمال دینی ظهور می‌یابد، ارجاع می‌دهد، «به آن چه دل‌بستگی نهایی ماست»: موقعیت برای نمادهای دینی کاملاً متفاوت است. آن‌ها باید بیان‌گر شیء‌ای باشند که ذاتاً وری همه اشیا در این جهان است. نماد دینی نمایان‌گر امر متعالی (transcendent) است اما آن را تبدیل به امر حل‌یافته (immanent) نمی‌کند. «آن‌ها خدا را به صورت بخشی از جهان تجربی در نمی‌آورند» (Tillich, 1958: 4-5).

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان محکی (referent) یا مرجعی را که این نمادهای دینی از آن حکایت می‌کنند شناخت؟ تیلیش دو راه برای شناخت محکی نمادهای دینی و نزدیک شدن به آن نقطه نهایی

ارجاعات نمادهای دینی معرفی می‌کند:

۱. رویکرد پدیدارشناسانه (phenomenological approach): مسیری که رودولف اوتو (Rudolph Otto, 1869-1937) پیشنهاد داد، که همان از طریق تجربه امر قدسی (Erfahrung des Heiligen) است. در پی این تجربه است که «معرفت از امر غایی غیرنمادین (non-symbolic ultimate) در آگاهی ما از «امر مقدس» (the 'holy') نمود می‌یابد» (MCDonald, 1964: 422).

۲. رویکرد هستی‌شناسانه (ontological approach): از طریق تفکر و تعمق فلسفی در باب مبدأ یا بنیان هستی. در این مورد شناخت ما از محکی نمادهای دینی از طریق تجربه خاصی حاصل نمی‌شود بلکه آگاهی از امر نامتناهی در آگاهی هر انسانی و در مواجهه‌اش با امور متناهی وجود دارد. در جلد اول الهیات سیستماتیک، تیلیش بحث مفصلی در باب آگاهی بشر از «تناهی و عدم» خود و عالم، نیازش به امری «نامتناهی» و آگاهی از وجود او دارد و در آن‌جا با فوئرباخ همدلی می‌کند، گرچه با نتیجه‌گیری او موافق نیست (ibid: 423). بدین معنی که، تیلیش معتقد است بشر متناهی، عدم‌پذیر و محدود است و یگانه موجودی است که به این واقعیت وجودی خود التفات دارد. از سوی دیگر تمایل به عدم تناهی، جاودانگی و حدناپذیری دارد. وی این تمایل انسان را میل درونی وی به خداوند به عنوان امر غایی، مطلق و بی‌قید و شرط نهایی می‌داند و از آن تعبیر به دل‌بستگی نهایی می‌کند. انسان در طول تاریخ این میل خود را به بیرون فرافکنده و به خطا خدایان خیالی را خلق کرده است. تا این‌جا تیلیش با فوئرباخ موافق است. اما به عکس وی برای این تمایل انسانی در جهان خارج ما به ازای بیرونی و حیث هستی‌شناسانه قائل است و آن را چون فوئرباخ صرفاً حالتی روان‌شناسانه نمی‌داند (تیلیش، ۲۹۰: ۱۳۸۱-۲۸۵).

۲.۱.۴ دو سطح نماد دینی

با توجه به معنای دو وجهی واژه خدا، تیلیش نمادهای دینی را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو سطح تقسیم می‌کند:

۱. سطح عینی نماد (objective religious symbols) / نماد اولیه

در این سطح نماد چیزی است که نمایان‌گر امر نهایی است، و می‌تواند شیء (مانند صلیب، کلیسا و...) یا یک شخص (عیسای تاریخی و...) یا یک واقعیت تاریخی و

فیزیکی (تصلیب، تجسد و...) باشد که به امر نهایی ارجاع می‌دهد. تیلیش معتقد است وقتی ما در باب خدا به صورت عینی سخن می‌گوییم، در واقع از زبان فیزیکی و عرضی استفاده می‌کنیم. وی این سطح را سطح عینی می‌خواند. اما در عین حال سطح دیگری هم وجود دارد؛ چراکه آن چه در باب خدا گفته می‌شود غیر فیزیکی و غیر عرضی است و سطح خود فرارونده خوانده می‌شود.

۲. سطح خود فرارونده نماد (self-transcending)/نماد ثانویه

در این سطح، نماد و زبانی که ما به کار می‌بریم، با انکار خود، از سطح عینی خود فرا می‌رود و به صورت غیر مستقیم به امر متعالی و قدسی اشاره می‌کند. سطح فرارونده باعث اضمحلال سطح عینی می‌شود. مثلاً در عبارت «خداوند شبان من است» واژه «خداوند» نماد اولیه و عینی و «شبان» نماد ثانوی است (Tillich, 1958: 14-18).

در این جا نیز تیلیش از ایده دوقطبی اش، یعنی دوقطبی محتوای مفهومی نماد و معنای فرارونده اش، استفاده می‌کند. یعنی نماد دارای دو سطح یا قطب محتوای مادی (که می‌تواند یک عمل عبادی، یا یک کلمه یا یک شیء فیزیکی باشد) و سطح یا قطب فرارونده است که نماد در این سطح از سطح محتوای مفهومی (conceptual content) فرا می‌رود و به آن امرغایی ارجاع می‌دهد. بدین طریق نماد می‌تواند خلاً بین عینی بودن واسطه و غیر عینی بودن امر شناخت‌ناپذیر را پر کند (Hébert, 2010: 86).

این دو وجهه نماد دینی را می‌توان دوقطبی متضاد دانست که برای رسیدن به معنای تام به وجود یکدیگر احتیاج دارند (Ford, 1966: 107). یعنی قطب یا سطح مادی نماد دائماً خود را، که دارای محتوای مفهومی است، نفی می‌کند و با خودانکاری سطح مادی اش از خود فرا می‌رود و امرغایی و متعالی را نمایان می‌کند. برای فهم طریقه عملکرد نماد و حرکت آن در بین این دو سطح، توضیح ویژگی ساختاری نماد و نوع کارکرد آن ضروری می‌نماید.

۱.۲.۱.۴ ویژگی ساختاری و کارکردی نماد

این که نماد دینی چگونه به امر نهایی یا صرف الوجود ارجاع می‌دهد فرآیندی دارد که به قرار زیر است:

۱. دیالکتیک پذیرش و انکار (affirmation and negation)

این دیالکتیک نیز بر اساس اصل دوقطبی نظام فکری تیلیش است. بدین معنی که

نماد دینی باید معنای مستقیم و لفظی اش را تا حدی نفی کند، اما در عین حال آن حد از معنا را در خود حفظ کند که بتواند به ورای خود و به آن امر نهایی ارجاع دهد (Tillich, 1975, I: 239). برای مثال، عیسی ناصری واقعیت خود را به عنوان یک شخصیت تاریخی حفظ می‌کند اما برای آن که بتواند آئینه انعکاس امر الهی در خود باشد به صلیب کشیده می‌شود و فقط با مرگ خود، در عین حفظ معنای ظاهری و مستقیم خود، به مسیح یعنی نماد آن امر نهایی تبدیل می‌شود.

۲. شفافیت نماد به عنوان واسطه (transparency of the symbolic medium)

نماد عینی، تاریخی یا فیزیکی در واقع در نقش واسطه‌ای است که از طریق آن امر مطلق خود را نمایان می‌کند. یکی از ویژگی‌های نماد، شفافیت آن است، و این شفافیت سه خصوصیت دارد: خلوص از هرگونه تصرف و جودی (existential distortion)، انکار امرمتناهی (negation of finitude) و تناسب و قرابت درونی (adequacy and intrinsic affinity) با محکی خود. یعنی نماد دینی به عنوان واسطه بین امر مطلق و نامتناهی با موجودات متناهی که تحت شرایط وجود قرار دارند، از هرگونه آلودگی و تصرف وجودی به دور است، و با وجود قرابت و تناسبی که با امر نامتناهی دارد، خود را تنها واسطه‌ای می‌داند و یکسان‌نگاشتن وجود متناهی خود را با امر نامتناهی انکار می‌کند. تیلیش مسیح را به عنوان وحی الهی همین‌گونه تفسیر می‌کند: «وحی حجاب را از صورت آنچه در تجربه روزمره پنهان است برمی‌دارد» (Tillich, 1975, I: 180)؛ چراکه تجارب روزمره آمیخته با تصرفات وجودی‌اند، چون انسان و جهان‌ش از خدا بیگانه شده‌اند. فقط زمانی که نماد از تمامی زنگارهای موقعیت وجودی چون تناهی، عدم و غیره پاک شد و خود را چون آئینه‌ای شفاف از تمامی زنگارهای وجود زدود، می‌تواند تبدیل به مهبطی برای ظهور و جلوه‌گری امر مطلق و نهایی شود. وحی و اعجاز از نگاه تیلیش همین کنار رفتن پرده‌های حجاب امور روزمره و نمایاندن امر الهی از ورای آن‌هاست.

۳. مشارکت نماد (symbolic participation)

گفته شد که نماد در واقعیت، قدرت و معنای محکی خود مشارکت دارد. پس از طی مراحل پیشین، در این بخش از فرآیند، نماد به مرحله مشارکت با محکی خود می‌رسد (Ford, 1966: 106-117).

یعنی پس از گذشتن از دو مرحله پیشین، نماد در نهایت با محکی خود به یگانگی رسیده و با آن یکی می‌شود. اما درست در همین جا خطری وجود دارد که هر دین داری را تهدید می‌کند، و آن این است که ممکن است به علت این اتحاد بین نماد و محکی - اش، نماد را نه به عنوان مهبط و مهمل امر غایی و بازتابنده آن بلکه به جای خود آن قلمداد کند. یعنی از آنجایی که نماد دینی جلوه‌گاه امر غایی و قدسی است گاه با خود امر قدسی یکسان گرفته می‌شود. تیلیش زنهار می‌دهد که اگر باورها و پیروان یک دین نمادهای دینی را غیرنمادین و لفظی تفسیر کنند، بت پرست و مشرک محسوب می‌شوند (Tillich, 1957: 52) چراکه دیگر به امری که ورای آن نماد قرار دارد و این نماد یگانه آینه‌ای برای باز نمودن آن است توجه ندارند، بلکه خود نماد را غایت باورهای و نیایش‌های خود قرار می‌دهند.

در این جا نمونه‌هایی از تفاسیر نمادین از آموزه‌های اصلی مسیحیت که توسط تیلیش ارائه شده، ذکر می‌شود تا بدین ترتیب کارکرد نظریه نمادگرایی دین وی در عمل مشخص شود:

۱. هبوط (the symbol of the fall): نماد گذار از ذات / هستی ذاتی به وجود / هستی وجودی و در نتیجه قرار گرفتن در شرایط وجودی و وضعیت انسانی که منجر به بیگانگی می‌شود (تیلیش، ۱۳۸۱: ۴۷).
۲. مسیح: نماد هستی جدید (New Being) که آغازگر عصر یا دوران جدید (New Eon) حیات بشری است؛ غلبه بر بیگانگی وجود (که ویژگی حیات انسانی است) و بازگشت به ذات.
۳. لعنت ابدی (damnation): تجربه یأس که در نتیجه بیگانگی از وجود و درک تناهی خویش است.
۴. تجسد (incarnation): نماد ظهور یا تجلی هویت الهی - انسانی (God-Manhood) تحت شرایط وجود (under the conditions of existence) است. تجسد نماد «رابطه ابدی خدا با انسان است که در مسیح تجلی یافته است» (Tillich, 1957: 419).
۵. پسر خدا (Son of God): نماد کسی که در او اتحاد خدا و انسان در شرایط وجود محقق شده است.

۶. صلیب (cross): مواجهه مسیح با شرایط وجود و غلبه‌اش بر آن (و در نتیجه رستاخیز وی) (ibid: 417-421). «صلیب مسیح، صلیب کسی است که بر مرگ ناشی از بیگانگی وجودی استیلا یافته است... و رستاخیز مسیح، رستاخیز کسی است که خود را به عنوان مسیح مطیع مرگ ناشی از بیگانگی وجودی ساخته است» (تیلیش، ۱۳۸۱: ۲۱۲).

حاصل آن که عیسای تاریخی وجود خارجی ندارد بلکه فقط نماد انسانی است که بر شرایط وجود غلبه کرده، بر از خود بیگانگی وجودی فائق آمده و به اتحاد کامل با مبدأ هستی رسیده است. او مسیح است چون عیسای درون خود را قربانی کرده است. بنابراین تیلیش، آموزه سنتی مسیحیت مبنی بر تجسد یافتن خدا در عیسی مسیح، وجود سه اقنوم در تثلیث و... را رد می‌کند و تمامی آن‌ها را نمادهایی می‌داند که باید اسطوره-زدایی یا لفظ‌زدایی شده و دوباره تفسیر شوند. او خود نیز به عنوان یک الاهدان تلاش را برای تحقق این مهم می‌نماید.

۵. انتقادات وارد بر نمادگرایی دینی تیلیش

۱. تیلیش تمامی نمادهای دینی در باب خدا را در یک سطح قرار می‌دهد. یعنی بین نامیدن خداوند به عنوان «نجات‌بخش» و با نامیدن وی به عنوان «صخره/پناهگاه» تفاوتی قائل نمی‌شود و هر دو را نمادهایی در یک سطح می‌انگارد. حال آن‌که در فهم سنتی از نماد، برخی از صفات خداوند نمادهای همه‌فهم هستند که دین‌داران در نمادبودن آن‌ها و فهم عرفی از آن مشکل نداشتند، مانند خواندن خداوند با عناوینی چون «شبان» (shepherd)، «حصن رفیع» (High Tower) و غیره^۷، اما نماد نامیدن «مهربان بودن»، «خیرخواه بودن» و غیره خدا اولاً برای دین‌دار جز در معنای تحت‌اللفظی قابل فهم نیست، ثانیاً نمی‌تواند در کنار صفات نمادین سنتی قرار گیرد (McDonald, 1964: 423).

۲. عبارات بسیاری در باورهای مسیحی وجود دارد که کاملاً ناظر به واقع هستند و فهم نمادهای دینی بدون فهم آن‌ها امکان‌پذیر نیست. اگر کل سیستم اعتقادات مسیحی را «مجموعه‌ای از نمادها» بدانیم، آن‌گونه که تیلیش مفروض می‌گیرد، آن‌گاه عبارات الهیاتی که در باب خیرخواهی، عشق، حکمت و... خداوند سخن می‌گویند نیز نماد

محسوب می‌شوند. اما به‌واقع و بنا به باورهای مسیحی، این گزاره‌ها ناظر به واقع هستند، و فهم نمادهای دینی جز با فهم این گزاره‌های دینی ممکن نیست. اگر خوبی، خیرخواهی، عدالت و ... غیرنمادین دانسته نشوند، الزامی برای تبعیت از آن‌ها باقی نمی‌ماند (Heywood, 1965: 90; McDonald, 1964: 425).

۳. با تقلیل دادن کل دین و الهیات به مجموعه‌ای از نمادها، پرسش اصلی این است که آیا اصلاً رسیدن به معرفت حقیقی از خداوند امکان‌پذیر است؟ و آیا اصلاً خدایی وجود دارد؟ چراکه تیلیش مدعی شد که خدای شخص‌وار ادیان توحیدی یک نماد است، و مسئله اصلی این است که آیا ما خدا را جز با صفات شخصی می‌توانیم فهم کنیم؟ از خدای بی‌خصوصیت و ویژگی و بی‌تصویر (شخصی) ما نمی‌توانیم تصویری داشته باشیم تا با نمادها به آن ارجاع دهیم. آیا ما می‌توانیم با یک «نماد» تجربه و مواجهه داشته باشیم؟ از آن‌جا که خدا را فقط از طریق نمادها می‌توان شناخت و از آن‌جا که صدق، یعنی سطح‌بازنمایی یک نماد دینی از محکی، و اعتبار، یعنی قابلیت یک نماد در بیان تجربه دینی، این نمادها فقط از طریق انسان‌ها قضاوت می‌شود؛ بنابراین این راه به شناختی از خدا منتهی نمی‌شود؛ چراکه ما هیچ شناخت درجه یک و دسته اولی از محکی یا مرجع نمادها نداریم (ibid: 425).

۴. تیلیش ایده نمادپردازی دینی خود را محصول دل‌بستگی نهایی انسان می‌داند که برخاسته از حس بیگانگی وی از «صرف‌الوجود» و تلاش او برای ایجاد اتحادی هماهنگ با این هستی محض است. وی همچنین معترف است که این درس را که «سرچشمه الهیات در سرشت خود انسان قرار دارد» از فویرباخ آموخته است. اما پرسش این است که آیا مقدمات برگرفته از ایده فویرباخ می‌تواند بنیان محکمی برای یک نظام الهیاتی باشد؟ (ibid).

۵. نقدی اصلی جان هیک به تیلیش این است که وی مدعی است نماد دینی در هستی «صرف‌الوجود» مشارکت دارد، اما در باب این که منظور وی از این «مشارکت داشتن در واقعیت» چیست، توضیحی نمی‌دهد (Hick, 1990: 87). وی هم‌چنین مشخص نمی‌کند چرا ما باید این ویژگی را خصوصیتی متمایز برای نماد در نظر بگیریم؛ چراکه، همان‌طور که در جلد اول الهیات سیستماتیک ذکر کرد، هر موجود متناهی‌ای در هستی صرف‌الوجود مشارکت دارد. «صرف‌الوجود از هر موجود متناهی‌ای فراتر می‌رود ... هر موجود متناهی در [هستی] صرف‌الوجود و نامتناهی بودنش

مشارکت دارد.» (Tillich, 1975: 263). تیلیش معیار مشخصی به دست ما نمی‌دهد تا به وسیله آن بین نماد دینی و سایر موجودات متناهی که در هستی صرفاً الوجود مشارکت دارند تمایز بنهیم. در پایان این نتیجه از این بحث حاصل می‌شود که تمامی واقعیت نمادین است و هر چیزی به یک اندازه دینی است (McDonald, 1964: 425).

۶. اگر خدا غیرقابل درک و فرای عالم باشد، و بنابراین ما برای سخن گفتن از او نیازمند نمادها باشیم، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه مرجع و محکی نماد دینی می‌تواند فرای آن قرار داشته باشد و در عین حال نماد در آن مشارکت داشته باشد؟ اگر بنا به ادعای تیلیش ما شهوداً از مبدأ هستی آگاهی داریم، پس نمی‌توان ادعا کرد که او کاملاً فرای فهم ما قرار دارد (ibid).

۷. اگر نماد به مثابه واسطه باید به شفافیت کامل برسد تا بتواند جلوه‌گاه امر مطلق شود، و باید خود را به تمامی انکار و نفی کند، پس چگونه می‌توان از قرابت درونی نماد و آنچه به آن ارجاع می‌دهد سخن گفت - چراکه شفافیت مستلزم انکار هرگونه هویدایی و مرئی‌بودگی است. با شرط پذیرش تمامی خصوصیات نماد به عنوان واسطه، یعنی قرابت و تناسب درونی با محکی و بهره‌مندی از وجود آن، در کنار خودانکاری، نتیجه منطقی این می‌شود که امر مطلق و متعالی خود نیز ناشناخته است و این شفافیت و بی‌رنگی محتوایی واسطه حکایت از شناخت‌ناپذیر بودن محکی دارد. و این نقض غرض نمادگرایی دینی است که تلاش دارد مشکلی را که الهیات سلبی با آن مواجهه بود (یعنی تعطیل) حل کند (Ford, 1966: 115-116).

۸. در تفکیک بین نماد و نشانه تیلیش مدعی شد که نشانه قابلیت جابه‌جایی با نشانه دیگر را به خواست و اراده انسانی دارد، حال آن‌که نماد دارای «ویژگی ضرورت» است و دارای «قوه درونی» است - و نمادی که قوه درونی‌اش را از دست بدهد تبدیل به نشانه می‌شود. حال پرسش این است که منظور تیلیش از این دو ویژگی چیست؟ و این قوه درونی از کجا می‌آید؟ (ibid: 426; Heywood, 1965: 91).

۹. چرا باید این ادعای اصلی تیلیش را مبنی بر این‌که تمامی گزاره‌های دینی به جز گزاره «خدا وجود دارد» نمادین است بپذیریم؟ استدلال وی برای این مدعا چیست؟ چرا باید فقط این گزاره را غیرنمادین دانست و نه بقیه را؟ (McDonald, 1964: 425).

۱۰. خطر نمادگرایی دینی متوجه خود دین است. با تاریخت‌زدایی از مسیحیت، با رد عیسای تاریخی (و به تبع آن رد تجسد)، با نماد دانستن آموزه‌های اصلی مسیحیت، چون گناه نخستین، تصلیب، و تثلیث، با قراردادن مسیح به منزله نمادی در کنار نمادهای دیگر (که صرفاً از حیث درجه بالاتر است) چه چیزی از آموزه‌های اصلی مسیحیت باقی می‌ماند؟ الاهیات مسیحی تیلیش نابودکننده باور مسیحی است. درست است که باید برای ارائه تبیین جدیدی از پیام تغییرناپذیر مسیحیت تلاش کرد تا آن را با نیازهای در حال تغییر زمانه هماهنگ کرد، اما نباید آن‌قدر راه افراط را در پیش بگیریم که به جای ارائه «خوانشی جدید از دین»، «دین جدیدی» را ارائه دهیم. تیلیش با تفسیر دوباره پیام مسیحی با استفاده از ابزارهای جهان مدرن، آن را از روح حقیقی خود تهی کرده است (ibid: 427-429).

۱۱. تیلیش در شکل‌دهی الاهیات سیستماتیک خود بیش از آن‌که از متن کتاب مقدس استفاده کند از زبان فلسفه استفاده کرده است. وی نظام الاهیاتی خود را با دقت متافیزیکی و دغدغه‌آگزستانسیالیستی و نه با دقت الهیاتی و دل‌بستگی‌هایی از جنس کتاب مقدس شکل داده است (ibid).

۱۲. خود ایده نمادگرایی ایده‌ای فلسفی است که با افلاطون آغاز شد، با نوافلاطونیان دنبال شد و در فیلون با کتاب مقدس آمیخته شد و در مسیحیت اقبال یافت. بنابراین این باور که خداوند شناخت‌ناپذیر (unknown) و فهم‌ناپذیر (incomprehensible) است و زبان بشری در باب خدا صرفاً عباراتی است استعاری برای بیان حقیقی فرای فهم بشر، نه ایده‌ای برخاسته از نص کتاب مقدس بلکه مفهومی فلسفی است (ibid).

۱۳. هیچ رابطه عینی و مشخص و هیچ شباهت معینی بین نماد و آنچه نماد به آن ارجاع می‌دهد، محکی، وجود ندارد. «نماد شباهت را خلق می‌کند نه این‌که آن را صورت‌بندی کند» (Heywood, 1965: 93). در نمادگرایی، هم‌چون استعاره، دو سوژه وجود دارد و فهم نماد به این بستگی دارد که مخاطب از سوژه دوم (یعنی نماد) چه می‌داند. اگر ما هیچ چیز درباره «شبانان» ندانیم، عبارت «خداوند شبان من است» هیچ معرفت محصلی برای ما نخواهد داشت. اما اگر بدانیم در این صورت این عبارت مفهوم و معنایی از خدا را به ما القا می‌کند که صرف کنار هم گذاشتن خصوصیات و تعریف شبان یا رجوع به فرهنگ لغت به ما القا نمی‌کند. بنابراین نمادهای دینی در

جوامعی که فهمی از آن نماد ندارند کارکردی ندارند، و این ادیان را محدود به مرزهای جغرافیایی و زمانی خود می‌کند (ibid).

لازم به ذکر است که دیدگاه کسانی چون مک‌دونالد و هی‌وود نمایان‌گر دیدگاه طیف سنتی مسیحیت است که بر اساس قرائت سنتی و لفظ‌گرایانه خود از متن مقدس هرگونه خوانش مدرن از متن را مردود می‌دانند، حال آن‌که غالب الاهیدانان مدرن و لیبرال با تیلش هم‌دل‌اند و فهم نمادین و غیرلفظی از مسیحیت را خوانش درست از دین می‌دانند و به‌هیچ‌وجه قائل نیستند که نمادگرایی در دین، مسیحیت را از درون تهی می‌کند، یا این‌که قرارداد یک چهارچوب فلسفی در سامان‌دادن نظام الاهیاتی مسیحی، بیش از آن‌که آن را برخاسته از متن مقدس کند، فلسفه‌زده می‌کند؛ چراکه به زعم آن‌ها خوانش سنتی از مسیحیت نیز به‌شدت فلسفی است و تحت تأثیر شدید فلسفه ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی قرار دارد. با مراجعه به خود آثار تیلش روشن است که وی، به عنوان یک مسیحی، کاملاً قائل به عیسای تاریخی بوده است و نماد دانستن مسیح را به معنای رد حقیقت عیسی مسیح نمی‌داند. وی به‌روشنی و در مهم‌ترین اثر خود، یعنی الاهیات سیستماتیک، بین الاهیدان علمی (scientific theologian)، که وی آن را همان فیلسوف دین می‌خواند، و الاهیدان واقعی تفاوت قائل می‌شود و معتقد است که یک الاهیدان باید در درون حلقه الاهیاتی (theological circle) سنت دینی خود قرار داشته باشد و فقط به آن متعهد باشد، یعنی فقط مفسر «کلیسای خود باشد و ادعای بی‌همتایی و جهان‌شمولی آن را تفسیر کند»، نه این‌که در پی تفسیر پیام مسیحی «به مدد روش خویش» باشد. تیلش چنین الاهیدانی را خارج از حلقه الاهیاتی دانسته و مسلماً خود را یکی از آنان نمی‌داند- به خلاف آن‌چه که منتقدانش مدعی‌اند. بنابراین، به زعم وی، تلاش او به عنوان یک الاهیدان فقط استفاده از قالبی فلسفی برای ارائه تفسیری روش‌مند از محتوای ایمان مسیحی است و این مهم در واقع باید هدف هر الاهیدان مسیحی باید باشد- همان‌طور که همواره چنین بوده است (تیلش، ۱۳۸۱: ۴۰-۵۲).

علاوه بر دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط منتقدین سنتی مسیحی که براساس خوانش مدرن قابل پاسخ است، انتقادات دیگری نیز بر نمادگرایی پل تیلش وارد است که هم‌راستای انتقاد آلستون است؛

۱۴. آلستون که مهم‌ترین نقد را به تیلش وارد کرده است، نظریه وی را جزء نظریه-

های غیرشناختی (non-cognitive) زبان دین می‌داند. وی معتقد است که براساس این نظریه، پرسش از صدق و کذب گزاره‌های دینی نابجا و نادرست است؛ چراکه صرف‌الوجودی که تیلیش به آن قائل است، فراتر از هرگونه تصور است و هیچ‌گونه شباهتی میان خود خدا، به عنوان محکی نماد دینی، و آنچه ما در باب خدا می‌گوییم، وجود ندارد. بنابراین، بر اساس این نظریه، هیچ سخن ناظر به واقع و صادقی در باب امرمعالی و مطلق نمی‌توان گفت (Alston, 1998: 258).

۱۵. بر این اساس، نخستین نقدی که می‌توان وارد دانست این است که رویکرد نمادگرایی دینی به جای آن‌که توصیفی باشد، تجویزی است. به عبارت دیگر، از آن رو که نمادگرایی رویکردی غیرشناختی به زبان دین دارد، زبان دین را به نحو غیرشناختی معنادار می‌داند، حال آن‌که چنین نیست و معناداری گزاره‌های دینی به صورت شناختی است؛ به تعبیر دیگر، بیش‌تر کسانی که این گزاره‌ها را به‌کار می‌برند آن‌ها را صادق بر اساس واقعیت می‌دانند، نه نمادی از اموری در پشت این گزاره‌ها. بر این اساس، می‌توان گفت، نمادگرایی و تفسیر گزاره‌های دینی بر پایه رویکرد نمادین، نوعی تحمیل معنا بر گزاره‌های دینی است، و نه تفسیر درست آن‌ها. از این رو، رویکرد نمادگرایی، به جای آن‌که توصیف محتوای گزاره‌های دینی باشد در واقع تجویز یک معنا برای آن‌هاست.

۱۶. نقد دیگر این است که نمادگرایی و سایر رویکردهای غیرشناختی، به نوعی «طبیعت‌گرایی» را، که نگاه خود را به همین جهان مادی محدود می‌کند، مفروض و مسلم انگاشته‌اند و از این رو، گزاره‌ها و آموزه‌های اساسی دین را که ناظر به ماورای عالم طبیعی و مادی هستند به گونه‌ای نمادین تفسیر می‌کنند که هیچ‌گونه ارتباط چالشی با مفروضات طبیعت‌گرایانه نداشته باشد. این در حالی است که از نظر دین، نه تنها طبیعت‌گرایی و انحصار دید به جهان ماده صحیح نیست، بلکه جهان ماورا اهمیت بیش‌تری دارد. این نقد در واقع، نقدی مبنایی است و هرگونه انحصارگرایی موجودات به عالم ماده را رد می‌کند.

۱۷. بر اساس نمادگرایی که رویکردی غیرواقعی‌گرایانه به زبان دین دارد، دین در نگاه به جهان واقع تهی می‌شود و باید زبان دین را زبانی غیرواقع‌نما بدانیم. اما این امر مورد پذیرش خود دین و نصوص دینی نیست. در واقع، دین به شدت بر واقع‌نمابودن گزاره‌های خود تأکید می‌کند. اما، غیرواقع‌نمابودن زبان دین چگونه می‌تواند پایه و بنیان

ایمان حقیقی را تشکیل دهد؟

۱۸. اشکال دیگری که بر نمادگرایی وارد می‌شود، به منبع و مبنای تفسیر نمادین بازمی‌گردد. چگونه می‌توان به درستی تفسیر نمادین عرضه شده توسط یک متفکر یقین کرد و آن را برتر و بهتر از تفسیر نمادین متفکر دیگر دانست؟ بر اساس چه معیار یا معیارهایی می‌توان ادعا کرد که تفسیر نمادین ارائه شده توسط یک متفکر یا الاهیدان (برای مثال تیلیش) درست است و بر تفسیر نمادین متفکر دیگر (برای مثال راندال) برتری و ترجیح دارد؟ نمادگرایان هیچ معیار بین‌الذهانی مسلمی را در این باره ارائه نمی‌دهند و این خلأ را پر نمی‌کنند.

۶. نتیجه‌گیری

تیلیش کوشید تا در مواجهه دین با چالش‌ها، نیازها و پرسش‌های عصر جدید و انتقادات تخریب‌کننده‌ای که بر آن وارد بود، و در تلاش برای ارائه راه‌حل و حدوسطی بین تشبیه و تعطیل در باب سخن‌گفتن از خدا، نظام الاهیاتی جامعی را بر پایه اصول فلسفی ارائه دهد و در آن به تمامی این چالش‌ها پاسخ دهد. معضلات پیش روی ادیان به طور اعم و مسیحیت به طور اخص را حل کند. وی با تکیه بر دو پیش‌فرض سیستم خود را شکل می‌دهد: (۱) تکیه به عقل در کنکاش در باب امر نهایی و مطلق (همان خدای ادیان)؛ و (۲) قائل شدن به یک عنصر اسرارآمیز (an element of mystery) که از لحاظ هستی‌شناسانه واقعیت خارجی دارد. نظام فکری وی بر دو موضوع اصلی متمرکز است: (۱) اگزیستانسیالیسم، و (۲) نمادگرایی.

تلاش تیلیش برای پاسخ‌گفتن به چالش‌های پیش روی مسیحیت قابل تحسین و تا حدود زیادی راه‌گشا بوده است. وی انتقاد پوزیتیویست‌ها را می‌پذیرفت که «کلمات دیگر معنای اصلی خود را - و آنچه را با هدف انتقال آن تعیین شده بودند - به ما القا نمی‌کنند» و علت آن را این می‌دانست که در فرهنگ امروز ما «منزل‌گاه روشن‌گری» (clearing house) آن‌گونه که در دوران مدرسی و در قرن ۱۷ در پروتستانتیسم و بعدتر در کانت وجود داشت، دیگر وجود ندارد. وی این فقدان منزل‌گاه روشن‌گر را مشکل اصلی می‌داند و اشکال وارد شده از طرف پوزیتیویست‌های منطقی را نیز این‌گونه تفسیر می‌کند. وی معتقد است که پوزیتیویست‌ها در ارائه این منزل‌گاه روشن‌گر

خوب عمل می‌کنند اما اشکال آن‌ها این است که منزل‌گاهی که فراهم کرده‌اند فقط «حجره کوچکی» (small room) است و شاید صرفاً «گوشه‌ای از یک عمارت بزرگ» (a corner of the house) باشد؛ چراکه «بخش عظیمی از حیات را نادیده می‌گیرند». با این حال پوزیتیویسم اگر از محاسبات صرف منطقی‌اش فراتر رود می‌تواند عرصه وسیع‌تری از واقعیت را دربرگیرد. به باور وی، و در انتقادش به پوزیتیویست‌ها، واقعیت دارای سطوح متفاوتی است که از یکدیگر متمایزند و راه رسیدن به هریک از آن‌ها متفاوت است. بنابراین باید با رویکردها و روش‌ها و زبان‌های متفاوتی از این سطوح سخن گفت و زبانی که مناسب علم ریاضیات است نمی‌تواند در باب تمامی واقعیت و حقیقتاً همه سطوح‌اش سخن بگوید (Tillich, 1996: 357-358). در این‌جاست که نمادها به طور اعم و نمادهای دینی به طور اخص به ما در درک و فهم این سطوح حقیقت و حیات کمک می‌کنند.

بدین ترتیب تیلیش در زمره گروهی قرار می‌گیرد که ادعای پوزیتیویست‌ها را پذیرفته و در مقام ارائه پاسخ غیرشناختی برمی‌آمده‌اند. تیلیش به دنبال آن است تا نظریه‌ای را عرضه کند که در آن گزاره‌های دینی واجد معنای معرفت‌بخش، هرچند به صورت غیرحقیقی و نمادین، باشند. اما هرچند تلاش کرده است تا درباب سخن گفتن از خدا نظریه‌ای را عرضه کند که از ورطه تشبیه و تعطیل به دور باشد، نظریه‌اش نهایتاً توانسته از اشکال تشبیه کردن خدا به انسان به دور باشد و همچنان با اشکال ناشناختنی بودن مفهوم خدا روبه‌روست؛ زیرا هرچند در نظریه او گزاره‌های دینی معرفت‌بخش و حاوی معنای نمادین هستند، اما این معنا ناظر به امر واقع و زبان غیرنمادین نیست. وی با نظریه نمادگرایی‌اش همچنین راه‌حلی را پیش روی دوراهی‌ای که به صورت سنتی در باب سخن گفتن از خدا وجود داشت و منجر به تشبیه یا تعطیلی می‌شد قرار می‌دهد.

اما انتقاد اصلی که به وی وارد است این است که نظام الاهیاتی‌اش بیش از آن‌که برخاسته از دین و نص کتاب مقدس باشد، برخاسته از متافیزیک است و تا حدی پیش می‌رود که دین را از محتوای اصلی آن تهی می‌کند. به‌علاوه، توصیف حداکثری (pan-symbolism) او از نمادگرایی دینی - این‌که تمام گزاره‌های دینی را نماد می‌داند - بیش از حد مطلق‌انگارانه است و از این‌رو مشکلات بسیاری را ایجاد می‌کند.

پی‌نوشت

۱. برای جزییات بحث و مطالعات انجام‌شده در این مورد رجوع کنید به کتاب:
Amy-Jill Levine et al (eds.) (2006). *The Historical Jesus in Context*, Princeton University Press.
2. 'The state of existence is the state of estrangement'.
۳. این‌که چطور عیسی مسیح می‌تواند نماد یک امر آگزیستانسی باشد، در توضیحات بعدی ذیل نماد و نمادشناسی به صورت مبسوط بیان خواهد شد.
۴. منبع اصلی در ارجاعات به کتاب *الهیات سیستماتیک*، کتاب ترجمه‌شده آن به فارسی است. اما گاهی به دلیل مشکلات موجود در ترجمه و نارسا بودن معادل‌ها در ترجمه فارسی، به منبع اصلی انگلیسی ارجاع داده شده است.
5. 'It represents the power and meaning of what is symbolized through participation'.
6. 'The symbol participates in the reality which is symbolized'.
۷. برای مثال، در مزامیر، باب ۶۲، آیه ۶ می‌خوانیم: «او نجات‌دهنده و تنها صخره و نجات من است و قلعه بلند من تا جنش نخورم».

منابع

- کتاب مقدس.
پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تیلش، پل (۱۳۸۱). *الهیات سیستماتیک*، ج ۲ و ۱، ترجمه حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت.
- تیلش، پل (۱۳۸۴). *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سارتر، ژانپل (۱۳۸۰). *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). *فلسفه دین*، ترجمه دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
- Alston, William P. (1998). 'Religious language' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, Craig Edward (ed.), London: Routledge.
- Paul J. Achtemeier (1985). 'Biblical Criticism' in *Harper's Bible Dictionary*, Harper and Row.
- Ford, Lewis S. (1966). 'The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols', *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Part 2, University of Chicago Press.

- Hébert, Mireille, Reijnen, Anne Marie (2010). *Paul Tillich et Karl Barth: Accords et Antagonismes Théologique*, LIT Verlag Münster.
- Hick, John H. (1990). *Philosophy of Religion*. New Delhi: Prentice Hall of India.
- McDonald, H. D. (1964). 'The Symbolic Theology of Paul Tillich', *Scottish Journal of Theology*, Vol. 17, Issue 4.
- Amy-Jill Levine et al (eds.) (2006). *The Historical Jesus in Context*, Princeton University Press.
- Heywood, Thomas, J. (1965). 'Religious Language as Symbolism', *Religious Studies*, Issue 1.
- Tillich, Paul (1975). *Systematic Theology, Vol. I & II*, London: The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1996). 'Religious Language as Symbolic', in *Philosophy of Religion, Selected Readings*, New York: Oxford University Press
- Tillich, Paul (1958). 'The Religious Symbol', *Daedalus*, Vol. 87, No. 3.
- Tillich, Paul (1957). *The Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks.
- Tillich, Paul (1959). *Theology of Culture*, Robert C. Kimball (ed.), New York: Oxford University Press.
- 'Demythologization', *Oxford Biblical Studies Online*, in www.oxfordbiblicalstudies.com.

