

تبیین و نقد نظریه نمادین پل تیلیش در زبان

علی عسگری یزدی^{۱*}، مسلم احمدی^۲

۱. استادیار دانشگاه تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۸)

چکیده

پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) متکلم مسیحی آلمانی است که زبان دین را نمادین می‌داند. به این معنا که حوزه دین سرشار از نمادهای دینی است و نماد دینی را نمادی می‌داند که بیانگر دل‌بستگی واپسین باشد. از دیدگاه تیلیش، تمام گزاره‌های دینی نمادین هستند مگر یک گزاره که «خدا خود هستی است» و هر چیز دیگری غیر از این گزاره درباره او بگوییم، نمادین است. تیلیش معتقد است خدا یک وجود در میان سایر وجودات نیست، بلکه خدا خود وجود است و نمی‌توان او را در کنار سایر موجودات، موجود دیگری شمرد، چرا که لازمه موجود بودن خدا در میان سایر موجودات، محدودیت و متناهی بودن اوست. نگارندگان در این مقاله، ضمن تبیین این نظریه آن را نقد می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که شاید بتوان گفت بیان نمادین در دین و به تبع آن در قرآن وجود دارد، اما نه اینکه کل زبان دین، نمادین باشد. چرا که علاوه بر اشکال‌های وارد شده بر نظریه تیلیش و نقض نظریه‌های خودش در عمل، هدف ارسال رُسل و انزال کُتب، هدایت همگانی مردم است و این صورت نمی‌گیرد مگر اینکه عموم مردم توان فهم سخن خداوند را داشته باشند. از این رو حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند زبان هدایت، زبان فراگیر، آشکار و فهم شدنی برای عموم باشد.

واژگان کلیدی

بهره‌مندی، پل تیلیش، دل‌بستگی واپسین، زبان نمادین، سلب و ایجاب، نمادهای دینی.

مقدمه

بستر اجتماعی و فرهنگی معاصر، افق‌های تازه و گسترده‌ای برای دین‌پژوهان گشوده و پرسش‌های پرشماری فراروی فهم دین و تفسیر متون آسمانی نهاده است. در این میان، "زبان دین" و چالش‌های مربوط به آن از جایگاه ویژه‌ای در معرفت دینی و تفسیر متون مقدس برخوردار است. در کتب مقدس (قرآن، تورات و انجیل) برای خداوند اوصافی مانند رحیم، رحمان، حلیم، بصیر، سمیع و ... ذکر شده است؛ این اوصاف را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ آیا ما از این واژه‌ها می‌توانیم معنایی بفهمیم یا خیر؟ آیا این واژه‌ها دقیقاً به همان معنایی به‌کار رفته‌اند که در مورد انسان به‌کار می‌روند؟ یا معنایی کاملاً مغایر با معنای انسانی خویش دارند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها بحث "زبان دین" میان فلاسفه دین مطرح شده است. فیلسوفان دین پاسخ‌های مختلفی در قالب نظریه‌های متفاوت ارائه کرده‌اند. برخی الهیات سلبی را طرح کردند و عده‌ای اساساً زبان دینی را شناختاری ندانسته‌اند، بعضی نظریه تمثیل و برخی دیگر نظریه تجسد و در میان فلاسفه غرب پل تیلیش نظریه نمادین را مطرح کرده است. جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر تیلیش کتاب الهیات نظام‌مند (در سه جلد) بوده که در سال‌های ۱۹۵۱، ۱۹۵۷ و ۱۹۶۳ منتشر شده است. این کتاب 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 (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 سبب شد تا

تیلیش به مسئله همبستگی^۱ 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 سرکوب‌شده به مرد عاصی مبدل کرد.

دومین رویداد مهم زندگی تیلیش، مهاجرت از آلمان به آمریکا بود که او را با فرهنگ غالب دنیوی با فلسفه عملگرایانه آشنا کرد. او نمی‌توانست به تحولات درون خود (که بازتابی از تغییرات جهان خارج بود) بی‌اعتنا بماند. مجموعه این عوامل متعارض موجب شد ذهن فلسفی تیلیش به دنبال رابطه‌ای دیالکتیک بین امور متضاد باشد. نظریه زبان نمادین گویای این سنتز دوگانگی‌هاست که سلب و ایجاب را با هم در بطن خویش دارد. نماد، یک مفهوم فلسفی صرف یا گزاره علمی نیست که از قاعده منطقی صوری و اصل این‌همانی یا عدم تناقض متابعت کند؛ بلکه این نماد از دیدگاه تیلیش، در عین حال که در بردارنده مفهوم فلسفی است، از آن فراتر می‌رود (محمد ایلخانی، ۱۳۸۸).

زبان نمادین^۲

تیلیش تأکید می‌کند که زبان متعارف، لفظی^۳ و غیرنمادین در گفتار، از خداوند نامناسب است. "لفظ متعارف"^۴ شاید به معنای حوزه فعالیت یا زندگی باشد که از دل‌بستگی واپسین ما متأثر نیست. از آنجا که دل‌بستگی واپسین، در تمام کارهای ما وارد می‌شود، به صورت کامل نمی‌توانیم به حوزه صرفاً دنیوی قائل باشیم. اگر خداوند متعلق دل‌بستگی واپسین ما باشد، کلمات در معنای متعارف برای خداوند به کار نمی‌روند. بنابراین از دیدگاه تیلیش

1. Correlation
2. Symbolic Language
3. Literal
4. Ordinary

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 تیلیش 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 (همان).

لوئیس فورد در مقاله‌ای با عنوان «سه رهیافت درباره نظریه نمادهای دینی تیلیش» 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 تیلیش، خدا به‌عنوان خود هستی یا صرف‌الوجود، یک موجود در عرض سایر موجودات نیست، بلکه اساس هستی و مبدأ آن است. از این جنبه برای آن حقیقتی که فراتر از قلمرو موجودات است، تمام مفاهیم فلسفی باید به‌صورت نمادین به‌کار روند. مفاهیم فلسفی از تحلیل ویژگی‌های عمومی موجودات منفرد حوزه‌های متعارف برگرفته شده‌اند. بنابراین به‌کار بردن این مفاهیم در همان معنای متعارفشان، صرف‌الوجود را در زمره دیگر موجودات قرار می‌دهد (Ford, 1966, p: 104-105).

می‌توان مدعای اصلی تیلیش درباره زبان دین را، از زبان خودش چنین بیان کرد: «هر سخنی در باب آنچه غایت قصوای ماست، بگوییم خواه آن را خدا بنامیم خواه غیر خدا، دارای معنای نمادین است... ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را این‌گونه بیان نماید؛ زبان ایمان زبان نمادهاست» (Tillich, 1957, p: 42).

ویلیام هورد در کتاب «راهنمای الهیات پروتستان» مدعای تیلیش را چنین بیان می‌کند: «به عقیده تیلیش وقتی درباره خدا سخن بگوییم، باید به طریق سمبلیک (نمادین) حرف بزنیم. تنها کلامی که به طرز غیرسمبلیک می‌توانیم درباره خدا بگوییم، این است که «خدا خود وجود (هستی محض) است». خدا یک وجود (موجودی) نیست، بلکه آن قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و بدون آن، وجود آنها امکان‌پذیر

1. Being itself

نیست. هر چیز دیگری (غیر از گزاره فوق) درباره او بگوییم، سمبولیک است؛ مثلاً، باید بگوییم: خدا شخصیت دارد، زیرا اگر شخصیت یا وجود شخصی نداشته باشد، نمی‌توانیم او را مقصود غایی خود بدانیم، ولی این گفته سمبولیک است، زیرا شخصیت محدودیت دارد، ولی در عین حال این سمبل مناسب است، چرا که خدا قدرت وجودی تمام شخصیت‌ها و به وجود آورنده آنهاست.

همچنین می‌گوییم: خدا علت وجود بعضی چیزهاست، ولی این گفته هم سمبولیک است، زیرا خدا علت‌العلل است و بدون او نه علتی وجود دارد و نه معلولی. ولی به کار بردن اصطلاح علت‌العلل هم مناسب نیست، زیرا جهان از خدا جدا نیست، بلکه وسیله فعالیت مداوم اوست» (ویلیام هوردن، ۱۳۶۷: ۱۵۱).

تیلیش بر این نکته تأکید ویژه‌ای دارد که نماد، آنچه را که از هیچ راه دیگری بیان‌شدنی نیست، بیان می‌کند. به دیگر سخن، وی بر تحویل‌ناپذیری نمادها تأکید دارد (ابوالفضل ساجدی، ۱۳۸۴: ۲۲۶). به این بیان که نمی‌توان نمادها را ساده، و به زبان حقیقی تبدیل کرد. در واقع می‌توان گفت همین ویژگی نماد است که به آن این قدرت را می‌دهد تا آنچه را که بیان‌شدنی نیست، بیان کند.

تیلیش زبان دین را مربوط به غایت قصوا یا دل‌بستگی واپسین انسان، یعنی ایمان می‌داند؛ حوزه‌ای که فراتر از قلمرو موجودات و مفاهیم هستی‌شناختی است. به همین دلیل زبان دین نمادین محسوب می‌شود. 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 ویژگی نمادها و زبان نمادین را از دیدگاه تیلیش بررسی کنیم.

تعریف و ویژگی‌های نماد

برای تبیین تفصیلی دیدگاه تیلیش درباره «زبان نمادین دینی» چاره‌ای نداریم جز اینکه ابتدا «معنای نماد» را از دیدگاه تیلیش بیان کنیم و به تحلیل و تبیین ویژگی‌های آن و وجوه فارق بین نماد و مفاهیم مشابهش بپردازیم.

نماد در زبان انگلیسی "Symbol" در فرانسه "Symbole" است. این واژه در اصل یونانی بوده و از دو جزء Sym و Ballein ساخته شده است. جزء اول به معنای «با»، «هم» و «باهم» و جزء دوم به معنای «انداختن»، «ریختن»، «گذاشتن» و «جفت کردن» است. پس کلمه "Symballein" به معنای «با هم انداختن»، «با هم گذاشتن»، «با هم جفت کردن» خواهد بود 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 (واحد دوست، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

اصطلاح "نماد" دارای اتصالات متعددی است و چه بسا به اموری نماد اطلاق می‌شود که به هیچ‌وجه نباید آنها را نماد دانست؛ اموری از قبیل: علائم، نشانه‌ها، مجازها و ... پس تیلش برای تفکیک بین این دو دسته، نمادهایی را که حقیقتاً درخور این نامند و ویژگی‌های نماد واقعی را دارند «نمادهای بازنما» (نمادهای نمایانگر) می‌نامد، در برابر نمادهایی مانند نمادهای ریاضی و منطقی که نشانه‌هایی بیش نیستند.

تیلش برای نمادها، شش ویژگی اساسی بر می‌شمارد: اولین مورد این است که نمادها مشابه نشانه‌ها (علائم) هستند. نمادها همانند نشانه‌ها^۱ به چیز دیگری و رای خودشان اشاره می‌کنند.

در تبیین این ویژگی، تیلش به بیان این امر می‌پردازد که در هر نمادی ما از «ماده‌ای نمادین» استفاده می‌کنیم که این «ماده نمادین» شاید معنای عادی یک واژه یا واقعیت تجربی و ملموس، حادثه‌ای تاریخی یا چهره‌ای تاریخی یا یک اثر هنری خاص یا غیره باشد که ما آنها را وسیله قرار می‌دهیم و به واقعیتی فراتر از معانی عادی آنها اشاره می‌کنیم. بنابراین، ما نباید در برخورد با نمادها آنها را بر معانی محدود و تجربی‌شان حمل کنیم، بلکه همیشه باید به این ویژگی بنیادین «اشاره به سوی ماوراء» توجه داشته باشیم. در این

ویژگی بین نمادها و علائم هیچ تفاوتی وجود ندارد و هر دو، ماورای خود را نشان می‌دهند. زیرا همان‌طور که پرچم کشوری بر عظمت و اقتدار ملی آن کشور دلالت دارد و به آن اشاره می‌کند؛ علامت قرمز گوشه خیابان نیز، بر امر به توقف وسایل نقلیه در زمان خاصی دلالت می‌کند (Tillich, 1961, 301-303).

بنابراین اولین ویژگی کاربردی و زبان‌شناختی نمادها و نشانه‌ها، بازنمایی^۱ است، یعنی نماد- همانند نشانه- نمایانگر امر دیگری و رای خود است. اما از اینجا به بعد، نماد از نشانه متمایز می‌شود.

دومین ویژگی نمادهای بازنما که آنها را به علائم متمایز تبدیل می‌کند این است که «نمادها در واقعیت آن امری که به سوی آن اشاره می‌کنند و آن را نشان می‌دهند، سهم و شریکند». تیلیش معتقد است در خود مفهوم بازنمایی، چنین رابطه‌ای نهفته و لازمه این مفهوم است. برخلاف علائم و نشانه‌ها که در واقعیت امر مشارالیه هیچ‌گونه مشارکتی ندارند و امر مشارالیه دارای واقعیتی مستقل از علامت و نشانه است. پرچم یک کشور- که سمبل اقتدار و عظمت آن کشور است- علاوه بر اشاره و دلالت بر این اقتدار ملی، در واقعیت آن نیز سهم و دخیل است. شاهد این مشارکت اینکه در میدان نبرد، افتادن پرچم کشوری نشانه شکست و برافراشته بودن آن، نشانه اقتدار خواهد بود و توهین و جسارت به پرچم کشوری، توهین به شخصیت ملی آن کشور است (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۳).

از دیدگاه تیلیش این ویژگی (مشارکت در واقعیت مشارالیه) ما را به ویژگی سوم نمادها می‌کشاند: نمادها به‌طور دلخواهی و بر حسب موضعه و قرارداد پدید نمی‌آیند و از بین نمی‌روند. یعنی، پیدایش و افول آنها تابع قرارداد و موضعه نیست. برخلاف علائم که بر حسب قرارداد پدید می‌آیند و با نابودی آن قرارداد، از بین می‌روند. بنابراین، نمادها اموری قراردادی نیستند، در حالی که علائم اموری قراردادی محسوب می‌شوند (همان).

1. Representation

دوسوسور، زبان‌شناسی است که میان نشانه (علامت) و نماد تمایز قائل است. بر اساس دیدگاه او که مانند دیدگاه تیلیش بوده، 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 تعمیم و تجریدپذیرند و بر خلاف تجارب شخصی، مبنایی برای اندیشه‌ی تعقلی در نظام اجتماعی فراهم می‌آورند. اما نماد- برخلاف 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 اندیشه‌ی بی‌واسطه‌ی فردی است (واحد دوست، ۱۳۸۱: ۱۱۷ و ۱۱۸).

ویژگی چهارم نمادها این است که آنها ابعادی از واقعیت را به‌طور هماهنگ و همراه با ابعادی از روح ما، برایمان مکشوف می‌کنند که در غیر این صورت و بدون نمادها، آن ابعاد به‌دلیل سیطره‌ی سایر ابعاد محسوس و محدود واقعیت، بر ما پوشیده می‌مانند. نمادهای هنری، ابعاد زیبایی‌شناختی جهان را بر روح ما مکشوف می‌کنند و نمادهای دینی از طریق اشیا و اشخاص و حوادث مقدس، ابعادی از واقعیت نهایی را بر روح ما آشکار خواهند کرد (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۴).

ویژگی پنجم نمادها، قدرت اصلاحی یا تخریبی، وحدت‌آفرینی یا تفرقه‌افکنی نمادهاست. تاریخ دین شاهد رشد و نمو و از بین رفتن نمادهایی از هر دو نوع بوده است. چه بسا بتوان از «قدرت شفابخشی» و وحدت‌آفرینی پاره‌ای از نمادها از یک سو و از قدرت تخریبی و تفرقه‌افکنانه‌ی پاره‌ی دیگری از نمادها از سوی دیگر نام برد. تیلیش از سویی، از اثرات سازنده و وحدت‌آفرین پاره‌ای از نمادها مانند یک پادشاه، یک حادثه‌ی خاص تاریخی، اثری حماسی، شخصیتی مقدس یا متن مقدسی نام می‌برد و از سوی دیگر، از آثار تخریبی پاره‌ای از نمادهای دینی چون الهه‌های «ملوخی» (که انسان‌ها را به پای آنها قربانی می‌کردند) یاد می‌کند (همان).

آخرین ویژگی نمادهای دینی از دیدگاه تیلیش این است که نمادها مانند موجودات زنده رشد می‌کنند و از بین می‌روند. در اوضاعی رشد می‌کنند که موقعیت برایشان فراهم شده باشد و وقتی از بین می‌روند که آن موقعیت دستخوش دگرگونی شود. به‌عنوان مثال: نماد پادشاه در دورهٔ بخصوصی از تاریخ رشد کرد، چرا که زمینه‌های پیدایش و رشد آن فراهم بود، ولی این نماد در بخش اعظمی از جهان معاصر ما از بین رفته، زیرا موقعیت تاریخی دگرگون شده است (همان).

حیات و مرگ نمادها، تابع اشتیاق و انتظار یا تنفر و ... مردم نیست و به‌دلیل نقادی مفید علمی نیز از بین نمی‌روند؛ «نمادها زمانی می‌میرند که قادر به عرضهٔ پاسخ‌های تازه در میان مخاطبینشان نیستند» (Tillich, 1957, p: 45).

نماد دینی

چون از دیدگاه تیلیش «نماد دینی» عبارتست از "نمادی که بیانگر غایت قصوا (دل بستگی واپسین) باشد" و دینی بودن در تلقی او، دارای ملاک و معیار خاصی بوده که عبارت از داشتن دل بستگی واپسین است و مفهوم دل بستگی واپسین نیز ابهام دارد، پس قبل از ورود در بحث نمادهای دینی، مفهوم «غایت قصوا یا دل بستگی واپسین» را از دیدگاه تیلیش تبیین می‌کنیم و سپس به تحلیل رابطهٔ بین این مفهوم و مفهوم خدا می‌پردازیم.

قبل از ورود در بحث دل بستگی واپسین، تذکر این نکته را ضروری می‌دانیم که چون برداشت تیلیش از این مفهوم (مانند بسیاری از مفاهیم دیگر، چون مفهوم مشارکت داشتن نماد در مشارک‌الیه و ...) دارای ابهام و اجمال است و دقیقاً معلوم نیست که مقصود تیلیش از دل بستگی واپسین، صرفاً یک امر روان‌شناختی است یا وجودشناختی و یا روان‌شناختی - وجودشناختی محسوب می‌شود، پس همین ابهام و تردید سبب پیدایش دو نوع برداشت کاملاً متضاد از اندیشهٔ تیلیش شده است: از یک سو بعضی مانند راندال، جنبهٔ طبیعت‌گرایانهٔ کلام او را اخذ کرده‌اند و به‌سوی الحاد رفته‌اند، در حالی که برخی برداشتی عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود از کلمات تیلیش داشته‌اند و همین ابهام در مفهوم

دلبستگی واپسین، دیدگاه تیلیش درباره زبان دینی و محکی آن را نیز مبهم کرده است (جان هیک، ۱۳۷۲: ۱۷۶).

تیلیش معتقد است نمادهای دینی فقط در عرصه و زمینه «دلبستگی واپسین» عمل می‌کنند. دلبستگی واپسین آن‌گونه که توسط تیلیش تفسیر شده، مشتمل بر عناصر ذیل است:

۱. تسلیم بی قید و شرط نسبت به چیزی؛
۲. انتظار یافتن کمال مطلق در مواجهه با آن چیز؛
۳. یافتن محوری (مرکزی) از معناداری در آن چیز، به طوری که هر چیزی در حیات و دنیای شخص اهمیت و معنایش را در پرتو رابطه با آن پیدا کند؛
۴. تجربه کردن آن چیز به عنوان امر «قدسی».

با توجه به این عناصر، می‌توان دلبستگی واپسین را چنین تعریف کرد که دلبستگی واپسین عبارت است از: «آن امری که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند، امری که کانون نهایی دلبستگی انسان بوده و علاقه و اهتمام شخص به سایر امور ناشی از طریقت آنها به سوی آن هدف نهایی است، معشوق نهایی شخص و غایه‌الغایات اوست» (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

نقطه مقابل داشتن دلبستگی واپسین، داشتن غایات متشتت و در عرض هم قرار دارد که سبب ایجاد دل‌نگرانی‌های متفاوت در درون شخص می‌شود و معنای شرک هم چیزی غیر از این نیست که شخص دارای گمشده واحدی نباشد و در زندگی خویش سرگردان باشد. بنابراین، انسان دینی از نظر تیلیش، انسانی است که دلبستگی واپسینی در زندگی خویش داشته و به کانونی دل سپرده باشد، به طوری که حاضر باشد همه چیز دیگر را در پای آن قربانی کند.

البته باید این نکته را بیان کنیم که کلام تیلیش این مطلب را اثبات نمی‌کند که همه انسان‌ها باید دارای دلبستگی واپسین باشند که حاضر باشند تمام هستی و نیستی خویش را قربانی آن کنند. همچنین مطلبی محل تردید و سؤال است.

تیلیش در برابر پرسش‌هایی مانند اینکه «چرا نمی‌توان دل‌بستگی واپسین انسان را به‌طور صریح و حقیقی بیان کرد؟ اگر پول، کامیابی، یا ملیت دل‌بستگی واپسین شخصی بود، آیا نمی‌توان اینها را به‌گونه‌ای مستقیم و بدون استفاده از زبان نمادین بیان کرد؟ آیا این امر (استفاده از زبان نمادین) فقط در آن مواردی نیست که در آنها محتوای دل‌بستگی واپسین (و متعلق آن) «خدا» نامیده می‌شود؟» چنین می‌گوید:

«هر چیزی که متعلق دل‌بستگی مطلق است، به‌عنوان خدا تلقی می‌شود و آن را فقط از طریق نماد می‌توان بیان کرد». اگر ملیت غایت قصوای شخصی است، در این صورت نام ملیت، (در نزد او) نامی مقدس می‌شود و ملیت اوصافی قدسی را به خود می‌گیرد...» (Tillich, 1957, p: 43).

در این صورت ملیت، نماد برای آن غایت نهایی یعنی غایت واقعی - البته به طریقی بت‌پرستانه - می‌شود. نتیجه اینکه اگر ما بخواهیم هر گونه دل‌بستگی واپسینی را بیان کنیم، خواه متعلق آن خدا باشد یا ثروت یا جاه یا هر امر دیگری، باید از زبان نمادین بهره بجوییم و با نمادها، آن دل‌بستگی واپسین را مجسم کنیم. و در جواب این پرسش که چرا اموری که متعلق دل‌بستگی نهایی ما واقع می‌شود، به‌صورت نمادهایی در می‌آیند و ما نمی‌توانیم آنها را به‌طور غیرنمادین و مستقیم بیان کنیم؟ تیلیش می‌گوید: علت این تبدیل شکل مفاهیم به سمبل‌ها، ویژگی غایی بودن از یک سو و ذات ایمان از سوی دیگر است. آنچه که غایت واقعی (غایت حقیقی) است، به‌طور نامحدودی از قلمرو واقعیت محدود فراتر است. بنابراین هیچ واقعیت محدودی نمی‌تواند آن را به‌طور مستقیم و غیرنمادین بیان کند (Ibid, p:44).

در تحلیل دیدگاه تیلیش توجه به نکات زیر ضروری خواهد بود:

۱. چه بسا بتوان از سخنان تیلیش در زمینه دل‌بستگی واپسین و عناصر تشکیل‌دهنده آن، معنایی قریب به آنچه عرفای ما درباره کمال مطلق جویی انسان می‌گویند، برداشت کرد که به موجب آن تمام انسان‌ها یک گمشده بیشتر ندارند و آن کمال مطلق، جمال مطلق، علم مطلق...، یا خداست. انسان‌ها گرچه به حسب ظاهر در پی جلوه‌های محدود این کمال

می‌روند، پس از رسیدن به این جلوه‌ها توقف نمی‌کنند و عطش آنها فروکش نمی‌کند و دلیلش را باید این دانست که در واقع آنها در پی گمشده‌ای فراتر از عالم محدود و محسوسند و آن را به‌طور اشتباه بر مصادیق محدود تطبیق می‌کنند. اگر این خطای در تطبیق (یا به تعبیر تیلیش بت‌پرستی) نبود، تمام انسان‌ها به‌سوی خدای واقعی روی می‌آوردند (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

ما فعلاً در صدد تبیین و توضیح کامل مدعای عرفا و سپس نقد و بررسی آن نیستیم. غرض اشاره به ابهام کلام تیلیش و امکان استفاده چنین تلقی عرفانی از آن بود، هرچند که کلام تیلیش در مورد دل‌بستگی واپسین، گاهی در نوعی دین ناسوتی ظهور دارد و برخی نوعی همه‌خدایی را از آن برداشت کرده‌اند که ناشی از ظهور کلام او در روان‌شناختی بودن مفهوم دل‌بستگی واپسین دارد.

۲. اینکه دل‌بستگی واپسین را همان خدای واقعی بدانیم و سایر امور را به منزله بت تلقی کنیم نیز جای شک و بلکه انکار دارد. زیرا اگر دل‌بستگی واپسین را امری روان‌شناختی بدانیم، وجود این امر روان‌شناختی تنها بر بودن حالتی نفسانی دلالت می‌کند و از طریق آن نمی‌توان امری وجودشناختی را استنباط کرد. گذشته از اینکه تلقی مزبور از دین (سرپرده‌گی به دل‌بستگی واپسینی) با آنچه در متن جامعه دینی می‌گذرد، فاصله بسیار دارد (همان).

۳. نکته دیگر اینکه تیلیش برای اثبات این مدعا - که غایت قصوا را نمی‌توان با زبان غیر نمادین بیان کرد - برهان خاصی اقامه نکرده است. به‌ویژه آنجایی که متعلق غایت قصوا، امری غیر از خدا مانند پول و مال و جاه و ... باشند (همان).

تیلیش در جلد اول الهیات نظام‌مند خود ادعا می‌کند که تنها یک گزاره حقیقی در الهیات وجود دارد. وی می‌گوید:

الهیدانان باید آنچه را که در تفکر و بیان دینی پنهان است آشکار کنند و برای انجام دادن این کار، باید کار خود را با انتزاعی‌ترین و غیرنمادین‌ترین عبارت ممکن آغاز کنند، یعنی با

این عبارت که خداوند خود وجود یا مطلق است. اما بعد از این گزاره، هیچ سخن غیرنمادین دیگری را نمی‌توان درباره خدا به‌عنوان خدا مطرح کرد (Tillich, 1951, p:239).

تیلیش در ابتدای مقاله «معنا و توجیه نمادهای دینی» چنین می‌گوید:

«اگر معنای نمادهای دینی به‌درستی فهمیده شود، هیچ نیازی به توجیه ندارند، زیرا معنایشان این است که آنها زبان دین و تنها طریقی هستند که از آن طریق دین می‌تواند خودش را به‌طور مستقیمی بیان نماید. هرچند به‌طور غیرمستقیم و تأمل‌آمیز، دین می‌تواند خودش را در قالب اصطلاحات کلامی، فلسفی و هنری نیز بیان نماید (Tillich, 1961, p:3). تیلیش معتقد است که خدا یک وجود در میان سایر وجودات نیست، بلکه خدا خود وجود (نفس هستی) است و نمیتوان او را در کنار سایر موجودات، موجود دیگری شمرد، چرا که لازمه موجود بودن خدا در میان سایر موجودات، محدودیت و متناهی بودن اوست، در حالی که خدا ویژگی غایی بودن و عدم تناهی و فراتر بودن از موجودات محدود و محسوس را دارد. تیلیش در کتاب «شجاعت بودن» در این زمینه چنین می‌گوید:

«خدا در خداپرستی تئولوژیک، موجودی است در ردیف سایر موجودات و بدین لحاظ جزئی از کل واقعیت به حساب می‌آید. آری، مسلماً او مهم‌ترین جزء واقعیت است، اما تنها به‌منزله یک جزء چنین است. بنابراین همچون چیزی شمرده می‌شود که تابع ساختار کل واقعیت است. ... او به‌منزله نفسی تلقی می‌شود که دارای جهانی است به‌منزله خودی (منی) که به تویی مربوط است، همچون علتی که از معلول خود جدا شده است. او در این تلقی یک موجود است و نه خود وجود» (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۶۲)

از طرف دیگر تیلیش بیان می‌کند که تمام اوصاف و محمولات خدا، دارای معنای نمادین هستند. در واقع ادعای دوم تیلیش مبتنی بر ادعای اول اوست و راز نمادین بودن زبان دینی را باید در همین امر جست‌وجو کرد. توضیح مطلب اینکه در متون دینی و کتب مقدس، اوصاف متعددی به خدا نسبت داده شده است؛ مانند اینکه خدا عالم است یا قادر است و در این اسناد اوصاف به خداوند، گویا خدا را به‌عنوان یک موجودی با ویژگی‌های خاص

می‌شناسند، گویی خداوند موجودی است در میان سایر موجودات که دارای اوصاف خاصی است، در حالی که داستان از این قرار نیست و خداوند یک موجود نیست، بلکه خود وجود است. پس هر وصفی - که در متون دینی به خدا نسبت داده می‌شود - رمزی و نمادین خواهد بود. پس معنای «خدا عادل است» را نباید این‌گونه تفسیر کرد که در جهان، موجودی وجود دارد به نام خدا که دارای صفت عدالت است. زیرا تیلش اعتقاد دارد خدا موجود نیست، بلکه وجود است و این جمله یعنی «وجود عادل است» و کل جهان یکپارچه عادل است، نه اینکه یک موجود در جهان عادل است؛ به عبارت دیگر، از سرتاسر جهان عدالت می‌بارد و هر کاری در جهان دارای اثرات خاص خودش است (همان: ۲۶۶). هنگامی که گفته می‌شود «خدا شخصیت دارد» این گفته را نمی‌توان به‌طور غیرسمبلیک تحلیل کرد، زیرا شخصیت محدودیت دارد، ولی در عین حال اسناد سمبلیک شخصیت به خدا، درست و مناسب است، زیرا خدا قدرت وجود تمام شخصیت‌ها و به‌وجودآورنده آنهاست.

مراتب نمادهای دینی

تیلش در یک تقسیم‌بندی کلی، نمادهای دینی را به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌کند: الف) نمادهای دینی اولی؛ ب) نمادهای دینی ثانوی.

نمادهای دینی اولی؛ نمادهایی هستند که مستقیماً و بی‌واسطه به محکی نمادهای دینی اشاره می‌کنند. این‌ها به‌طور بی‌واسطه‌ای به مرجع گزاره‌های دینی اشاره دارند و این سطح، سطحی حامی است که در آن عینیت دینی بنا شده و سطحی است که بر سطح دیگری مبتنی نیست، بلکه به خود اتکا دارد؛ در مقابل نمادهای دینی ثانوی که به‌واسطه سطح اول حمایت و پشتیبانی می‌شوند و قائم به غیرند و به‌سوی ابژه‌های سطح اول اشاره می‌کنند. وی نمادهای سطح اول را «نمادهای دینی عینی»^۱ و نمادهای سطح دوم را «نمادهای دینی از خود فرارونده»^۲ می‌نامد.

-
1. Concrete
 2. Self Transcending

ساحت نمادهای عینی دینی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اولین و اساسی‌ترین قسم نماداندیشی عینی دینی، عالم موجودات غیبی است که در رأس آنها «خدا» یا «امر واپسین» قرار دارد. این امر واپسین و غایت قصوا در واقع همان امر نامتناهی و نامشروطی است که «نماد دل‌بستگی واپسین» ما در هر عمل دینی و ایمان مذهبی به‌شمار 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 «صِرف‌الوجود» می‌نامد که تنها امر غیرنمادین در ساحت نماداندیشی دینی است. می‌توان با زبان نمادین، ویژگی‌ها و افعال زیادی به او نسبت داد، چنانکه 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 «صِرف‌الوجود» (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 به‌شمار می‌آیند. «بی‌گمان آگاهی از چیزی نامشروط، فی‌نفسه بدانسان که هست، نمادین نیست.» می‌توان آن را بنا بر قول فیلسوفان مدرسی «وجود بما هو وجود»^۱ یا «وجود محض»^۲ نامید. تیلیش معتقد است که اگر ما به‌وسیله تجربه دینی که امری شخصی و وجودی است نتوانیم با خداوند ارتباط برقرار کنیم، نمی‌توانیم از وجود محض و متعال او نیز سخن بگوییم. 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).

۲. قسم دوم نمادهای عینی، صفاتی است که به‌گونه نمادین بر خداوند اطلاق 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

-
1. Essence qua Essence
 2. Sheer Essence

ملموس خودمان می‌گیریم و بنابراین باید به‌طور نمادین به خداوند نسبت دهیم. در غیر این صورت، یعنی حمل لفظی و معنای ظاهری این امور، سبب ایجاد تعارضات حل‌نشده‌ای و بی‌پایان و نیز گزافه‌گویی و خلط مبحث خواهد شد (همان).

۳. قسم سوم نمادهای عینی دینی در حوزه «تجلیات الهی در واقعیت متنهای و تجسد آن در اشیا یا اعیان قدسی» مطرح می‌شود. تیلیش این سطح را کهن‌ترین سطح نماداندیشی دینی قلمداد می‌کند. زیرا تجربه دینی، تجربه حضور امر قدسی در اشیا، اشخاص یا افعال اینجا و آنجایی است. این تجسدهای الوهی در همه ادیان، حتی ادیان غیرتوحیدی نیز بارها روی داده است. تیلیش این مرتبه از نمادهای دینی را «مرتبه درونی»^۱ می‌خواند. یعنی مرتبه‌ای که در رویارویی با واقعیت درون عالم، بر ما عیان می‌شود. این مرتبه درونی در ابتدای تاریخ ادیان با «مرتبه متعالی»^۲ در هم آمیخته بود و در اثر همین یکسانی، خدایان اسطوره‌های بزرگ یونان و اقوام سامی و هندوان هویدا شدند و هرچه 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 به‌عنوان دومین عنصر نمادگرایی درون‌دینی بعد از اسطوره‌ها اشاره دارد. امر آیینی در واقع تبدیل بخشی از واقعیت به محمل امر قدسی، به شیوه و در شرایط خاصی 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 آشیایی است که در آغاز صرفاً نشانه بوده‌اند. مانند متعلقات خاص بنای کلیسا، شمع‌ها یا حوضچه آب در مدخل کلیساهای کاتولیک یا صلیب در همه کلیساها به‌ویژه در کلیساهای پروتستان، این نشانه‌ها در عمل به نماد تبدیل شده‌اند. پس می‌توان آنها را نشانه-نماد خواند (همان: ۷۰-۷۲).

-
1. Immanent
 2. Transcendent

ب) نمادهای دینی ثانوی (که تیلیش از آنها به نمادهای از خود فرارونده تعبیر می‌کند) نمادهایی هستند که به نمادهای اولی (عینی) اشاره و به‌طور غیرمستقیم از محکی نمادهای دینی حکایت می‌کنند؛ نمادهایی چون آب، آتش، نور، دریا، درخت یا نمادهای شعری و تعبیر استعاری و مجازی (که در حکایات ظاهر می‌شوند) همه از این قبیلند. در این عبارت مزامیر داود که «خداوند شبان من است» کلمه «خداوند» نماد دینی اولی است، در حالی که کلمه شبان نماد دینی ثانوی محسوب می‌شود (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۷۱).

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 به مقولات متناهی وابسته می‌داند. درک انسان از واقعیت با تناهی آمیخته شده و انسان در ایجاد ابزارهای مفهومی تحلیل موارد فراتر از متناهی ناتوان است. بنابراین مقولات انسان ضرورتاً مقولات تناهی هستند و خدا نمی‌تواند موضوع این مقولات باشد. برای تیلیش توصیف خدا با چنین اصطلاحات و مقولاتی تنها با تحول نمادین آنها میسر است. سؤال این است که ما چه اصطلاحات و مقولاتی را می‌توانیم به خداوند به‌صورت نمادین اطلاق کنیم؟ و اینکه چگونه می‌توانیم معنای غیرمتعارف و غیرلفظی این اصطلاحات را درباره خداوند بدانیم.

طریقه تشابه^۱ و نمادگرایی^۲ موضع متوسطی ارائه می‌دهند که از افتادن در دام افراط اجتناب می‌کند. مفاهیم به‌کار 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،

-
1. Analogy
 2. Symbolism

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 محتوای بخشی به نقش شناختاری وحی اشاره می‌کند. معرفت نمادین و تشابهی برای بیان حقایق و حیانی راجع به خدا مناسب‌تر است (Tillich, 1951, p:131)

در اینجا سه مورد از ویژگی‌های ساختاری و کارکردی نمادهای دینی بررسی و تحلیل فلسفی می‌شوند: 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^۱

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 به‌شمار می‌رود. اما باید در نظر داشته باشیم که خدا و صرف‌الوجود، از لحاظ منطقی متمایزند. خدا با زمینه‌های دینی متناسب است؛ زیرا دلبستگی واپسین ماست. صرف‌الوجود می‌تواند در هر دو زمینه دینی و مابعدالطبیعی به کار رود؛ زیرا خودش یک موجود نیست، بلکه مبدأ 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 مؤمنان و امر قدسی و مطلق است که مبنای نماداندیشی دینی به‌شمار می‌آید. تمام نهادها حکایتگر «صرف‌الوجود» هستند (ایلخانی، ۱۳۸۸).

1. Affirmation and Negation

«هر نماد دینی خودش را در معنای لفظی نفی می‌کند. اما در معنای خود، متعالی خودش را اثبات می‌کند» (Ibid.p: 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 خودِ 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 خواهد بود، ولی در ساحت ایمان دینی معنای متعالی و نمادین به خود می‌گیرد (ایلخانی، ۱۳۸۸).

«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» (همان).

ب) شفافیت واسطه نمادین

چنانکه بیان شد تیلیش در مقاله «نماد دینی» میان سه نوع متفاوت نمادهای دینی عینی تمایز قائل می‌شود: 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 که به‌عنوان 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 شاید به معنای آزادی از بیگانگی وجودی^۱ باشد. از طرف دیگر واسطه (اگر خودش به عنوان واپسین جلوه کند) نفی می‌شود. اعتبار واسطه به دلیل امکان آشکار کردن ورای خودش است و این امر به فراموش شدن و نادیده گرفتن نماد بستگی دارد. برای مثال قدسیت بدون اشیای 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^۲ با چیزی است که آشکار می‌کند. این ویژگی به‌طور مشخص‌تر در نظریه بهره‌مندی نمادین وجود دارد. قرابت درونی بسیاری از اشیای طبیعی برای امور نمادین نباید نادیده گرفته شود. برای مثال، آب تعمیدی به‌طور طبیعی عمل تطهیر، خلوص و برائت توسط فدیه و قربانی شدن مسیح برای گناهان انسان را نمادپردازی می‌کند. اگرچه هر چیز بالقوه شاید نمادی برای الوهیت باشد، مسیح برای تیلش از یک سنگ نماد مناسب‌تری است. زیرا یک قرابت درونی میان مسیح و خود هستی وجود دارد که در آن بر تمام تنش‌های هستی‌شناختی به‌گونه‌ای ازی غلبه می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۸).

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. درحالی‌که 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؟ به‌نظر می‌رسد اگر چنین باشد، ضروری نیست که از واسطه در برابر هر اسناد مطلقاً محافظت کنیم (همان).

شفافیت کامل آشکار نمی‌شود و توجه ما باید تنها به چیزی معطوف باشد که نماد آشکار می‌سازد. استعاره تیلش در باب شفافیت واسطه چیزی، شبیه شیشه لیوان است تا

-
1. Existential Distortion
 2. Adequacy or Intrinsic Affinity

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 به‌عنوان واسطه جلب می‌کند. همانند یک واسطه تا جایی که مانع دیدن ما و بدشکل کردن آنچه شود که آشکار می‌کند، باید آن را نفی کرد. بنابراین هیچ نفی ضروری برای شفافیت کامل واسطه وجود ندارد (همان).

ج) بهره‌مندی^۱ نمادین

نماد قدرت درونی دارد؛ یعنی از واقعیت، قدرت یا معنای امر نمادین بهره‌مند است. در حالی که گفتیم که نشانه به‌طور ارادی ابداع یا تعویض‌پذیر است و هیچ قدرت درونی ندارد. نماد یک ویژگی درونی دارد که نمی‌توان آن را عوض کرد. پس چنانکه قدرت درونی مانع جایگزینی آسان نمادها با یکدیگر یا با چیز دیگر می‌شود، داشتن معنای اختیاری را نیز از نمادها انکار می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۸).

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 می‌شود. در تضاد با فردیت، بهره‌مندی تحت مقوله نسبت (به‌عنوان 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^۲ است. انسان از سرنوشت خویش به معنای برگشت تمام نتایج افعالش به خودش بهره‌مند می‌شود. اگر موضوع شناخت،

1. Participation

2. Causal Participation

شناسنده را تحت تأثیر قرار دهد، نسبت شناختی در این نوع بهره‌مندی گنجانده می‌شود. این بهره‌مندی علی‌قدرت نمادین را توصیف نمی‌کند، اگرچه تمام نمادها معلول صرف‌الوجود هستند، این به کل واقعیت متناهی مربوط است.

۲. بهره‌مندی شمول^۱، 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 خلاقانه با بهره‌مندی علی در تضاد است؛ زیرا در اولی معلول از علتش بهره‌مند است، ولی در دومی علت از معلول. این همان بهره‌مندی موجود فراتر از موجود فروتر است. تیلش به‌کارگیری 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 به‌عنوان فرد مطلق شناخته می‌شود که همچنین بهره‌مند مطلق در مخلوقاتش است.

۳. بهره‌مندی پذیرنده^۲ که گشودگی و حساسیت نسبت به چیزی است که از آن بهره‌مند است. مانند شناسنده که از شناخت بهره‌مند می‌شود و عاشق از معشوق. تیلش 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 پسین 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 خواهد بود. 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

1. Inclusive Participation

2. Receptive Participation

کلی نمادها نیست. اشخاصی همچون مسیح، پاسخ و تعهد را در بهره‌مندی نمادین دارد؛ اما نان و شراب عشای ربانی، فاقد چنین قدرتی است.

۴. بهره‌مندی محیطی^۱ به عوامل محیطی واقعی اشاره می‌کند که فردی را در بر می‌گیرد. 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 این‌گونه است که انسان تنها زمانی می‌تواند فرد کاملی شود که بتواند از هر وجهی که او را در بر گرفته 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^۲ 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 به‌طور واقعی از آن بهره‌مندند. 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, p:120-123؛ همان).

معیار صدق و اعتبار نمادهای دینی

تیلیش میزان اعتبار نمادهای دینی را در کفایت و رسایی آنها نسبت به تجارب دینی می‌داند که بیان می‌کنند. او نمادهایی را که این کفایت و رسایی را ندارند و تجارب دینی را به‌طور رسایی بیان نمی‌کنند، «نمادهای غیر موثق و نامعتبر» می‌داند.

-
1. Environmental Participation
 2. Essential Participation

«نمادهای ناموثق نمادهایی هستند که اساس و بنیاد تجربی خود را از دست داده و به دلیل سنت (عرف) و یا به دلیل ارزش زیبایی‌شناختی‌شان به‌کار می‌روند و رواج دارند» (Tillich, 1961, p: 10-11).

مقصود تیلیش از اصطلاح صدق در این زمینه خاص، معنای رایج آن (مطابقت با واقع) نیست، بلکه مقصود از درجه صدق، این است که وی یک نماد را «میزان و درجه‌ای از حکایت می‌داند که این نماد، نسبت به محکمی تمام نمادهای دینی دارد» که برای تعیین این درجه صدق، دو طریق را پیش پای ما قرار می‌دهد:

الف) طریقی سلبی که صدق نماد دینی را معین می‌کند که عبارت است از: ویژگی «خود سلبی» و فرانمایی (شفافیت و طریقت) نماد از محکمی که از آن حکایت می‌کند و هرچه این فرانمایی بیشتر باشد و حکایت آن از ماورا بیشتر باشد، نماد از صدق و اعتبار بیشتری برخوردار است و هرچه نمادی کمتر ماورای خودش را نشان دهد و نظرها را به‌سوی خودش جلب کند و طریقت و شفافیت کمتری داشته باشد، آن نماد صدق کمتری دارد (علی زمانی، ۱۳۷۵).

ب) طریقی اثباتی که صدق نماد دینی را مشخص می‌کند، ارزش مواد نمادینی است که در این نماد به‌کار گرفته شده‌اند (همان).

شاید کیفیت این ماده نمادین متفاوت باشد: بعضی از نمادها ممکن است از موادی چون درخت و صخره و سنگ و حیوان یا از شخصیت‌ها و گروه‌های اجتماعی باشند. واضح است که نمادی که از مواد نمادین عالی‌تری چون انسان و شخصیت انسانی استفاده می‌کند از شأن و مرتبه بالاتری برخوردار است.

نقد و بررسی دیدگاه‌های تیلیش

دیدگاه‌های تیلیش درباره زبان نمادین، سبب پیدایش واکنش‌های متفاوتی از سوی مخاطبان او شد، به طوری که از این دیدگاه دو برداشت کاملاً متفاوت و در نقطه مقابل یکدیگر پدید آمد: عده‌ای، از کلمات تیلیش نوعی الحاد و دین ناسوتی را برداشت کردند و به بسط آن

پرداختند و برخی دیدگاه تیلیش را در زمره اندیشه‌های ناب عرفانی (که به‌سوی نوعی وحدت وجود عرفانی گرایش دارد) قرار دادند. منشأ این اختلاف فاحش، ابهامی است که در کلام تیلیش وجود دارد که شارحان و مفسران کلام او را چنین دچار سردرگمی کرده است.

ویلیام آلستون نیز از جمله نقادان اندیشه تیلیش است که به‌طور صریح و آشکاری ابهامات و اشکال‌های موجود در کلام او را روشن کرده و تذکر داده است. آلستون در ابتدا نماد دینی را عبارت از «امری عینی یا جنبه‌ای از امری عینی» می‌داند که قرار داده شده تا متعلق نهایی عبادت یا بعضی از جنبه‌های آن را نشان بدهد؛ مثلاً شبان، نماد برای تدبیر مصلحت‌اندیشانه الهی نسبت به مخلوقاتش و کوه (که امری عینی است) نماد برای استیلا و سیطره مطلق و نفوذناپذیر الهی بر جهان هستی است (Alston, 1961, p: 13).

یکی از نکات مورد توجه آلستون این است که ما باید بین «خود نماد و زبان نمادین» تفکیک قائل شویم؛ ما نباید زبان نمادین را (که به نمادهای عینی و خارجی اشاره می‌کند) با خود نمادها خلط کنیم و آنها را یکی بپنداریم. واژه‌هایی از قبیل: شبان، صخره، کوه و ...، به‌معنای حقیقی کلمه «نماد» نیستند. این واژه‌ها هنگامی که در جملات خاصی واقع شوند، به نمادهای عینی و واقعی اشاره دارند و بر آنها دلالت می‌کنند. پس درجمله «خداوند شبان من است» واژه شبان فی‌حد ذاته نمادین نیست، بلکه این جمله مفادی دارد که به یک نماد (امر نمادین) اشاره می‌کند، پس نماد واقعی، خود آن شبان خارجی با آن حیثیت خاص خودش است و نامگذاری واژه شبان به‌عنوان امری نمادین، جنبه مجازی و ثانوی دارد.

مقصود از اینکه مثلاً شبان، نماد تدبیر و مصلحت‌اندیشی الهی است، چیست؟ آلستون معتقد است: مقصود نماد بودن شبان برای تدبیر الهی این است که دیدن یا اندیشیدن یک چوپان یا تصویری از او، سبب برانگیختن مجموعه‌ای از عواطف و رهیافت‌ها و اندیشه‌هایی می‌شود که با ربوبیت الهی متناسب است، مانند: برانگیختن احساس صمیمیت عمیق، احساس امنیت پایدار و زوال‌ناپذیر، احساس تسلیم محض و ...، پس معنای نماد

بودن چوپان برای ربوبیت الهی، این است که با دیدن این نماد یا اندیشه او، احساسات و عواطف و رهیافت‌های متناسب در ما پدید می‌آید و خودمان را در دامن او حس و در پناه او، نوعی آرامش احساس می‌کنیم.

آنگاه آلتون مدعی می‌شود: هرکسی که شبان را به این طریق (به‌عنوان نماد ربوبیت الهی) تفسیر و تعبیر کند، باید «هم بتواند و هم بخواهد» تا محکمی این نماداندیشی (تدبیر و مصلحت‌اندیشی الهی) را به‌طور غیرنمادینی مشخص و معین کند. پس شبان نماد تدبیر الهی است، در صورتی‌که شخص به‌طور غیرنمادینی از قبل تصور درستی از تدبیر مصلحت‌اندیشانه الهی داشته باشد؛ مقصود اینکه شخصی که چوپان برای او نماد است، باید بتواند مُشارالیه این نماد را به هنگام مناسب مشخص کند که این امر مستلزم آن است که بتواند آن را با زبان غیرنمادین توضیح دهد (Ibid, p:16).

آلتون معتقد است، از آنجا که پاره‌ای از تفکیک‌ها- که برای تکمیل پروژه تیلیش ضروری به‌نظر می‌رسند- در کار او دیده نمی‌شود، پس او طی تحلیلش دچار تهافت‌گویی‌ها و تناقض‌گویی‌های عجیبی شده است که از جمله آنها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. تیلیش هنگامی که با اشیا و پدیده‌های طبیعی به‌عنوان نماد برخورد می‌کند، وجود عینی و خارجی آنها را مسلم فرض می‌کند، در حالی که وقتی از خدای فوق طبیعی و افعال او به‌عنوان نماد سخن به میان می‌آید، از مسلم انگاشتن و فرض کردن وجود عینی آنها هیچ خبری نیست. به‌ویژه آنجا که تیلیش می‌گوید: از آنجا که خدای شخصی آیین توحیدی یک نماد است، بحث و سؤال و جواب درباره «وجودش» هیچ اهمیت دینی ندارد و حتی معتقد است که با برداشت و تلقی عرضه‌شده از خدا، این بحث بی‌معنا می‌شود. پس اولین اشکال این است که اگر وجود عینی خارجی نماد، لازم و ضروری است، چه تفاوتی در این جهت بین نمادهای طبیعی و فوق طبیعی وجود دارد؟ و اگر این مسلم انگاشتن وجود ضروری نیست، پس باید در موارد تمام نمادها چنین باشد (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۸۰).

۲. یکی دیگر از مواردی که در نتیجه عجز از تمایز حقیقی بیان نمادها و زبان نمادین در این جهت است که تیلیش در جایی می‌گوید: «این آشکار است که نمادها نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند». اگر مقصود از نمادها، واژه‌های نمادین باشند، صرف‌جانشینی یک واژه به جای دیگری امر ممکن است و هیچ مشکلی را هم پدید نمی‌آورد؛ مثلاً، ما می‌توانیم به جای کلمه "Holy" کلمه "Kona" را قرار دهیم و مشکلی هم پدید نیاید، در حالی که اگر مقصود نمادهای واقعی و عینی باشند و نه زبان نمادین - که حاکی از اوست - هرگز ما نمی‌توانیم نمادی را با نماد دیگر معاوضه نماییم؛ مثلاً، ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم عیسی را به‌عنوان یک نماد با هیتلر، یا خدای فوق طبیعی ادیان را با حرکت دیالکتیکی تاریخ معاوضه کنیم. این خلط به‌طور آشکاری از عدم تفکیک بین «نمادها» و «زبان نمادین» ناشی شده است. اگر تیلیش به چنین تفکیکی توجه داشت، باید بین امکان جایگزینی در واژه‌های نمادین و عدم امکان جایگزینی در خود نمادها تفصیل قائل می‌شد (همان).

۳. تیلیش گاهی از «غایات و اهداف غیرقابل حصول» و دست‌نیافتنی مانند موفقیت‌های نهایی یا حصول معرفت علمی - مطابق باواقع - چنان سخن می‌گوید که گویی آنها شاید نمادهای دینی باشند، درست به همان معنایی که اشیای موجود در حال حاضر مانند اشخاص و اوضاع می‌توانند باشند. ولی به‌طور آشکاری بین این امور، اختلافات و تفاوت‌های بسیاری وجود دارد و مشکل است که بتوانیم جامع مشترکی برای تمام این انواع مختلف - با اختلاف‌های زیادی که دارند - پیدا کنیم (همان).

نکته‌ای را که آلستون در پایان نقدش بر تیلیش متعرض می‌شود این است که، تیلیش در مقام عمل، حتی به نظریه‌های خودش وفادار نمانده و آنها را نقض کرده است. او به‌طور آشکاری قصد تفسیر نماد دینی را با تعیین جنبه‌ای از واقعیت (که به آن اشاره می‌کند) رد کرده است و خودش بارها می‌گوید: «هر نمادی سطوحی از واقعیت را بر ما معلوم می‌کند که درباره آنها گفتار غیرنمادین رسا و کافی نیست»، ولی خودش در عمل دست به تفسیر اصطلاحات کلامی متنوعی زده است و به‌نظر می‌آید او می‌کوشد تمام آنها را با اصطلاحات

وجودشناختی ترجمه و تفسیر کند. آلتون مواردی از تلاش تیلش برای تفسیر واژه‌هایی از قبیل عقل، اراده، ایمان و ... را بیان می‌کند که در تمام این موارد، تلاش او برای ترجمه زبان غیرنمادین واضح و آشکار است، زیرا در غیر این صورت اگر مقصود تیلش صرف جایگزینی یک نماد به جای نمادی دیگر باشد (نمادی رساتر از دیگری) چه کسی می‌تواند اذعان کند که مثلاً نماد پویایی در تمام جوانب و شاخه‌ها و ...، از نماد اراده رساتر است و نقش بهتری را ایفا می‌کند و در نتیجه بهتر است جایگزین آن شود؟! (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

علاوه بر اشکال‌ها و تهافت‌های بیان‌شده آلتون، موارد و ابهامات دیگری در کلام تیلش وجود دارد که اشاره به آنها مفید است:

۱. با فرض قبول مرجع عینی از سوی تیلش، نظریه او تنها در مورد بخشی از گزاره‌های دینی صادق است، نه در مورد تمام آنها. به عبارت دیگر، در متون دینی ما با گزاره‌های مختلفی (که گزاره‌های کلامی نیز از آن جمله‌اند) روبه‌رو هستیم. این نظریه در صورت درست بودن، تنها مشکل گزاره‌های کلامی را حل می‌کند و از عهده توجیه آنها بر می‌آید، ولی گزاره‌های تاریخی، گزاره‌های اخلاقی، فقهی و ... بدون توجیه باقی می‌مانند، در حالی که تیلش در صدد توجیه کل زبان دینی بود (همان).

۲. یکی از خصلت‌هایی که تیلش برای نمادهای دینی برشمرد، این بود که نمادها از ناخودآگاه فردی و اجتماعی زاییده می‌شوند. آیا گزاره‌های کلامی از قبیل «خداوند برای وجود داشتن به هیچ واقعیت خارجی نیازمند نیست» از ناخودآگاه فردی-اجتماعی زاییده شده‌اند؟! (همان).

آیا محتمل‌تر نیست که این گزاره و امثال آن را، فیلسوفی یا متکلمی با دقت‌های کلامی و فلسفی تدوین کرده باشد؟

۳. اینکه نماد «سطحی از واقعیت را نشان می‌دهد که بدون آن ممکن نیست»، همان گزاره پیشین به چه معنایی چنین سطحی از واقعیت را به ما نشان می‌دهد. یا اینکه نماد، اعماق ناشناخته هستی خود ما را بر ما آشکار می‌کند، در مورد این گزاره چگونه صدق

خواهد کرد. این ویژگی‌ها در مورد امور هنری تطبیق‌شدنی هستند، ولی در مورد گزاره‌های کلامی تطبیق آنها کار دشوار و همراه با تعسفی است (جان هیک، ۱۳۷۲: ۱۷۸؛ همان).
۴. اگر سخن خداوند به‌گونه‌ای بیان شود که عموم مردم توان فهم آن را نداشته باشند، هدایت همگانی مردم که هدف ارسال رسل و انزال کتب است، حاصل نخواهد شد. از این رو حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند که زبان هدایت، زبان فراگیر، آشکار و فهم‌شدنی برای عموم باشد. این حقیقتی است که قرآن کریم نیز به آن صراحت دارد: «و ما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه لیبین لهم فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء» (ابراهیم: ۴)؛ «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المُنذرين بلسان عربی مبین» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵). در آیه اول این نکته آمده که هر پیامبری به زبان قوم خود ارسال شده و با همان زبان به هدایت آنان پرداخته است و در آیه دوم نیز تصریح شده است که پیامبر اسلام، وحی را به زبان عربی آشکار دریافت و بیان کرده است.

البته آنچه توجه بیشتر مفسران را در این دو آیه به خود جلب کرده، صرفاً «گوش» بوده است. آنان از «لسان قوم» چنین نتیجه گرفته‌اند که اگر پیامبر به‌سوی قومی که عبری‌زبان بود، فرستاده می‌شد، به عبری و اگر قومی عربی‌زبان بود، به عربی سخن می‌گفت، این مفسران با همین تلقی و تفسیر و با چنین نگاه محدودی، آیه دوم را مؤید این مطلب دانسته‌اند. ولی باید گفت: با توجه به کلمه «مبین» در آیه دوم و همچنین تعبیر «لیبین لهم فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء» (در ذیل آیه اول) نکته مهم دیگری استفاده می‌شود: نحوه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب توسط پیام‌آوران الهی، در میان مردم روزگار آنان و تمامی مخاطبانشان فهم‌شدنی بوده است و آنها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۱: ۱۳).

مراجعه به قرآن کریم، به‌خوبی روشن می‌کند که زبان قرآن برای انسان‌ها فهم‌پذیر است و سخن کسانی که آن را نمادین و در نتیجه فهم‌ناپذیر می‌دانند، صحیح نیست. در اینجا

به برخی از آیاتی که عمومی بودن فهم قرآن کریم و واقع‌نمایی زبان آن را بیان کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱. «یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و أنزلنا إلیکم نوراً مبیناً» (نساء: ۱۷۴).

ای مردم در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و ما به سوی شما نوری تابناک فرستادیم.

۲. «یا أهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبیین لکم کثیراً ممّا کنتم تخفون من الکتاب و یعفو عن

کثیر قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین» (مائده: ۱۵)؛ ای اهل کتاب، پیامبر ما به سوی شما آمده است که بسیاری از چیزهای کتاب آسمانی خود را که پوشیده می‌داشتند، برای شما بیان می‌کند و از بسیاری از خطاهای شما در می‌گذرد، قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتاب روشن آمده است.

۳. «فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا» (تغابن: ۸)؛ پس به خدا و پیامبر او و آن نوری

که فرو فرستادیم، ایمان آورید.

۴. «فالذین آمنوا به و عزروه و نصره و اتبعوا النور الذی أنزل معه أولئک هم المفلحون»

(اعراف: ۱۵۷)؛ پس، کسانی که به پیامبر ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند، آنان همان رستگارانند.

در این آیات، از قرآن کریم به «نور»، «کتاب مبین» و «برهان» تعبیر شده است. گرچه نور

درجات و مراتب مختلفی دارد و برخی چشم‌ها از دیدن درجات شدید آن محروم هستند، اما هیچ‌کس نمی‌تواند تیره بودن نور یا عجز از شهود اصل آن را ادعا کند (عباسی، ۱۳۸۶).

به نمونه‌هایی از آیات اشاره می‌کنیم که در آن قرآن می‌فرماید زبان من، واقع‌نما و

غیررمزی است:

الف) «ما أرسلنا رسولاً إلاّ بلسان قومه لیبیین لهم» (ابراهیم: ۴)؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم،

مگر به زبان قومش تا حقایق را برای آنها بیان کند. از این آیه به‌خوبی برداشت می‌شود که

زبان قوم، زبان واضح و روشنی است و هیچ ابهامی و رمزی در آن نیست.

ب) «إِنَّ هَذَا لَهُ الْقَصَصَ الْحَقَّ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۶۲)؛ آری داستان درست (مسیح) همین است و معبودی جز خدا نیست و خداست که در واقع، همان شکست‌ناپذیر حکیم است.

ج) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳)؛ داستان آنان [اصحاب کهف] را به حق برای تو بازگو می‌کنیم، آنها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.

د) «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ بِرَبِّدٍ ظَلَمًا لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸)؛ اینها، آیات خداست که به حق بر تو می‌خوانیم، هیچ‌گاه خداوند ستمی برای کسی از جهانیان نمی‌خواهد.

بنابراین خود قرآن کریم اعلام می‌کند که زبان واقع‌نما و غیررمزی دارد و لذا نمی‌توان زبان قرآن را، رمزی و نمادین تلقی کرد و داستان‌های آن (مانند داستان اصحاب کهف) را که از واقعیتی خبر می‌دهند، غیرواقعی و رمزگونه به‌شمار آورد (محمد رضایی، ۱۳۸۰: ۱۹). البته باید به این نکته توجه داشته باشیم که نقد دیدگاه تیلیش و کسانی که زبان دین و به تبع آن زبان قرآن را نمادین می‌دانند، به‌معنای این نیست که هیچ نوع مجازی در قرآن استفاده نشده است یا هیچ بیان نمادینی در قرآن وجود ندارد، بلکه در زبان قرآن، مانند هر زبان عقلایی دیگری از زبان تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره و ... استفاده شده است. مانند حروف مقطعه که در ابتدای برخی از سوره‌های قرآن آمده است. اما این مطلب به‌معنای رمزی و نمادین بودن زبان قرآن نیست.

نتیجه‌گیری

تیلیش با تفکیک حوزه ایمان از علم، زبان ویژه‌ای (زبان نمادین) را برای بیان آموزه‌های دینی بر می‌گزیند. از دیدگاه تیلیش، تمام گزاره‌های دینی نمادین هستند، مگر یک گزاره که «خدا خود هستی است». تیلیش تأکید می‌کند که زبان متعارف، لفظی و غیرنمادین در گفتار از خداوند نامناسب است و نماد دینی را نمادی می‌داند که بیانگر غایت قصوا یا همان

دل بستگی و افسین باشد و دینی بودن در تلقی او ملاک و معیار خاصی دارد که عبارت از داشتن دل بستگی و افسین است.

تیلش بر این نکته تأکید ویژه‌ای دارد که نماد، آنچه را بیان می‌کند که از هیچ راه دیگری بیان‌شدنی نیست. به سخن دیگر، وی بر تحویل‌ناپذیری نمادها تأکید دارد، اما تیلش در مقام عمل حتی به نظریه‌های خودش وفادار نمانده و آنها را نقض کرده است. او به‌طور آشکاری قصد تفسیر نماد دینی را با تعیین جنبه‌ای از واقعیت (که به آن اشاره می‌کند) رد کرده، ولی خودش در عمل به تفسیر اصطلاحات کلامی متنوعی دست زده است و به‌نظر می‌آید می‌کوشد تمام آنها را با اصطلاحات وجودشناختی ترجمه و تفسیر کند.

از طرف دیگر اگر سخن خداوند به‌گونه‌ای بیان شود که عموم مردم توان فهم آن را نداشته باشند، هدایت همگانی مردم که هدف ارسال رسل و انزال کتب است، حاصل نخواهد شد. از این‌رو حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند که زبان هدایت، زبان فراگیر، آشکار و فهم‌شدنی برای عموم باشد. این حقیقتی است که قرآن نیز به آن صراحت دارد: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لیبین لهم فیضل الله من یشاء و ینهدی من یشاء» (ابراهیم: ۴).

منابع

۱. ایلیخانی، محمد، میرهاشمی اسفهلان، مهدی (۱۳۸۸)، *زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۲.
۲. تیلیش، پل (۱۳۸۴)، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهاد پور، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهاد پور/فضل الله پاکزاد، انتشارات طرح نو.
۴. جان هیک (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات بین المللی الهدی
۵. دان استیور (۱۳۸۴)، *ترجمه ابوالفضل ساجدی*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان.
۶. طباطبایی، محمد حسین (ق ۱۳۹۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
۷. عباسی، ولی الله (۱۳۸۶)، *نقد و بررسی نظریه نمادین در باب زبان وحی*، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۲۵
۸. علی زمانی، امیر عباس (۱۳۷۵)، *زبان دین*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. محمد رضایی، محمد (۱۳۸۰)، *خاستگاه اصلاحات دینی در ایران*، قیسات، ش ۲۲.
۱۰. واحد دوست، مهوش (۱۳۸۱)، *رویکردهای علمی به اسطوره شناسی*، انتشارات سروش.
۱۱. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷)، *مبانی کلامی اجتهاد*، قم، موسسه فرهنگی خانه خرد.
۱۲. هوردن، ویلیام (۱۳۶۷)، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره وس میکاییلیان، انتشارات علمی و فرهنگی.
13. Ford, Lewis S. (1966), *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols*, The Journal of Religion, VO., 46, no. I, Part 2, Pub. By the University of Chicago Press.
14. Tillich, Paul (1957), *Dynamics of faith*, New York university press.

15. _____ (1951), *Systematic Theology*, University of Chicago Press, vol. 1.
16. _____ (1961), *The meaning and justification of Religious Symbols*, in Sidney Hook ed "Religious Experience and Truth", New York university.
17. William P. Alston,(1961), "*Tillich's conception of a Religious Symbol*" in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook (New York University Press).