



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

صرف‌الوجود و مسئله‌ی زبان نمادین* (بررسی نظریه‌ی نمادگرایی تیلیش)

شیما شهریاری**

دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران

چکیده

پل تیلیش یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان و الهی‌دانان مسیحی در قرن بیستم است. او نظریه‌ی جدیدی را در باب سخن گفتن از خدا طرح کرده است که امروزه به نظریه‌ی نمادگرایی مشهور است. او در این نظریه نشان می‌دهد که نمی‌توان به نحو حقیقی در باب خدا سخن گفت و زبان دین، زبان نمادهاست. تیلیش نظریه‌ی نمادگرایی خود را بر مبنای پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی‌اش مبتنی می‌کند. بنابر مبنای هستی‌شناختی او هرچند خدا به عنوان صرف‌الوجود و وجود متعال از انسان متمایز است؛ اما انسان در هستی با خدا سهیم است و از همین روست که انسان در عین بیگانگی با خداوند یگانه است. لازمه‌ی چنین پیش‌فرضی بهره‌گیری از نمادهای دینی در سخن گفتن از خداست. تیلیش برای پیش‌برد این دیدگاه خود ابتدا ویژگی‌های نمادها را نشان می‌دهد و سپس نمادهای دینی را تعریف و مراتب آن‌ها را بیان می‌کند. او در پایان نشان می‌دهد که نمادهای دینی از ویژگی دوگانه‌ای بهره‌مند هستند که همزمان دو ساحت متفاوت را در مقابل ما می‌کشایند؛ زیرا با تمسک به این نمادها از یک سو می‌توان خدا را وجود متعال و به کلی دیگر معرفی کرد و از سوی دیگر می‌توان با او رابطه‌ی وجودی و شخصی برقرار نمود.

واژگان کلیدی: پل تیلیش، نظریه‌ی نمادگرایی، صرف‌الوجود، نمادها، نمادهای دینی.

* تاریخ وصول: ۹۳/۱۱/۱۴ تأیید نهایی: ۹۴/۷/۲۲

** E-mail: shi.shahriyari@gmail.com

مقدمه

زبان دینی یا به بیان دقیق‌تر، کاربردهای دینی زبان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که امروزه بیشتر در دو حوزه‌ی فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی دین مطرح است. مهم‌ترین دغدغه‌ی فیلسوفان دین در این بحث پاسخ به این پرسش است که آیا به‌کارگیری زبانی که ناظر به قلمروی متناهی است، درباره‌ی خدای نامتناهی و متعالی امکان‌پذیر است؟ و اگر امکان‌پذیر است، گزاره‌های در باب خدا چه معنایی را افاده می‌کنند؟ به نظر می‌رسد فیلسوفان در پاسخ به پرسش اول با یک دوراهی مواجه‌اند. از یک سو، اگر آن‌ها بپذیرند که با استفاده از زبان بشری می‌توان از خداوند سخن گفت، با اشکال تشابه و یکسان‌انگاری خدا با مخلوقات روبرو می‌شوند و این در حالی است که اصل مشترک اکثر ادیان در این است که خالق، مخلوق نیست و خداوند بلندمرتبه و متعالی است. از سوی دیگر، اگر آن‌ها در پی پاسخ سلبی به این پرسش باشند و نپذیرند که می‌توان از زبان بشری برای سخن گفتن در باب خدا بهره گرفت، با اشکال ناشناختی و غیر کاربردی شدن مفهوم خدا و ناتوانی انسان در شناخت خداوند روبرو می‌شوند که در این صورت چگونه می‌توان با خدایی که ناشناختی است، ارتباط برقرار کرد و با او نیایش نمود؟

پل تیلیش از جمله فیلسوفان دین قرن بیستم است که در تلاش بود از این دو راهی دوری جوید. او برای رهایی از افتادن به دام ورطه‌ی تشبیه و تعطیل حدّوسطی را در پیش گرفت که به نظریه‌ی نمادگرایی (The theory of Symbolism) معروف است. به عقیده‌ی تیلیش، با تمسک به نمادگرایی به نوعی هم می‌توان از زبان بشری برای سخن گفتن درباره‌ی خدا بهره گرفت و هم می‌توان از انسان‌وار پنداشتن خدا دوری جست؛ زیرا بر مبنای این روش هر چند گزاره‌های ما در باب خداوند واجد معنای معرفت‌بخش هستند؛ اما افاده‌ی معنای حقیقی نمی‌کنند و نمادین هستند.

در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا نظریه‌ی نمادگرایی تیلیش را تبیین و بررسی کنیم. برای این منظور ابتدا مبنای هستی‌شناختی تیلیش را بیان می‌کنیم و سپس با تکیه بر این مبنا نظریه‌ی نمادگرایی او را شرح می‌دهیم. در پایان دیدگاه فیلسوفان دیگر به این نظریه را مورد بررسی قرار داده و ناکافی و نارسا بودن این نظریه را نشان می‌دهیم.

مبنای هستی‌شناختی تیلیش

نظریه‌ی تیلیش در خصوص نمادین بودن زبان دینی بر مبنای تصویری شکل می‌گیرد که او از خدا عرضه می‌کند. از همین رو نیاز است که ابتدا دیدگاه او در خصوص خدا تقریر شود. تیلیش در *الاهیات سیستماتیک* برای روشن نمودن دیدگاه خود در خصوص مفهوم خدا، ابتدا دو تفسیری که از خدا پیش از این مطرح بوده، به نقد می‌کشد و سپس تفسیر خود را به عنوان جایگزین قابل قبول معرفی می‌کند. نخستین تفسیر، خدا را به عنوان یک موجود متعالی و نامتناهی که از موجودات دیگر متمایز است، معرفی می‌کند. از آن‌جا که در این تفسیر فراطبیعت‌گرایانه، خداوند صرفاً امتداد مقولات تناهی است و با استفاده از مقولات تناهی و تجربه شده توصیف می‌شود، خدای نامتناهی به متناهی بدل می‌شود. (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد دوم، ص. ۱۷) به گفته‌ی تیلیش:

هستی خدا را نمی‌توان به مثابه‌ی وجود موجودی مافوق موجودات دیگر تلقی کرد. اگر خدا موجود باشد، او نیز تحت مقولات متناهی، به خصوص مکان و جوهر قرار می‌گیرد. حتی اگر خدا متعالی‌ترین موجود به معنای کامل‌ترین و قدرتمندترین موجود نامیده شود، این وضعیت تغییر نمی‌یابد. مقولات وقتی به خدا اطلاق گردند، عالی به سافل بدل می‌گردد. این مقولات با این‌که خدا را مافوق تمام موجودات دیگر تعالی می‌دهند، ولی باز خدا را در سطح موجودات دیگر قرار می‌دهند (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۱۵).

اگر خداوند را به عنوان یک موجود معرفی کنیم؛ هرچند این موجود را متعالی، نامتناهی و متمایز از دیگر موجودات بدانیم؛ خدا را به ساختار عالم هستی وارد کرده‌ایم و از همین رو باید او را تابع این ساختار بدانیم؛ اما با پذیرش این امر خداوند به عنوان موجودی در شمار سایر موجودات قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان او را به عنوان مبدأ هستی که ساختار این هستی در او ریشه دارد، معرفی کرد. پس از آن‌جا که این دیدگاه به تناقض می‌انجامد، معقول و پذیرفتنی نیست.

دومین تفسیر، خدا را با ذات جهان یا نیروهای خاص درون آن یکسان می‌انگارد. در این دیدگاه «خدا بالضرورة در موجودات متناهی ادغام می‌شود و هستی آن‌ها، هستی خدا می‌شود»؛ (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۱۷) اما در نگاه تیلیش، این طرز تلقی طبیعت‌گرایانه نیز معقول نیست؛ زیرا در آن فاصله‌ی نامحدود میان اشیای طبیعی و مبدأ نامتناهی آن‌ها نادیده گرفته شده و در نتیجه‌ی آن

«کلمه‌ی خدا با کلمه‌ی جهان قابل تعویض می‌شود و لذا از لحاظ معناشناختی زائد می‌گردد»؛ (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد دوم، ص ۱۸) اما سوّمین تفسیری که در نگاه تیلیش قابل قبول و موجه است، تفسیری است که شاید بتوان در نوشته‌های الهی‌دانانی هم‌چون آگوستین، آکویناس، کالون و شلاپرماخر یافت. در این تفسیر، از یک سو بر صرف‌الوجود بودن خدا تأکید می‌شود و خدا در برابر جهان و جهان در برابر خدا قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، خدا حامی جهان و جهان حامی خدا به شمار می‌آید. این دیدگاه هم‌زمان شامل دو امر است:

اول، خداوند صرف‌الوجود و خود هستی است. «صرف‌الوجود آغازی بی‌آغاز و انتهای بی‌انتهاست و آغاز و انتهای خویش و قدرت نخستین هر چیزی که هست، می‌باشد.» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص ۲۵۷) صرف‌الوجود بودن خدا او را هم‌چون مبدأ هستی و قدرت هستی از جهان و موجودات درون آن فراتر می‌برد. صرف‌الوجود بی‌قیدوشرط است و این بی‌قیدوشرط بودن دربرگیرنده‌ی گوهر ربوبیت اوست (Tillich, 1957 p. 10). با تکیه بر همین بی‌قیدوشرط بودن خداست که باید او را ورای متناهی و نامتناهی دانست؛ زیرا اگر صرف‌الوجود را نامتناهی بدانیم؛ او را به امری غیر از خودش، یعنی مقولات تناهی مشروط ساخته‌ایم. پس صرف‌الوجود فراسوی قطب‌بندی متناهی و نامتناهی قرار دارد. به بیان تیلیش، «صرف‌الوجود را نمی‌توان با نامتناهی یعنی با نفی متناهی یکی دانست. صرف‌الوجود از تناهی و نفی بی‌نهایت متناهی فرا می‌رود.» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۲۵۹)

تیلیش معتقد است، با این طرز تلقی می‌توان بسیاری از ضعف‌های مدافعه‌گرایانه‌ی آموزه‌ی خدا را جبران کرد؛ (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۱۵) زیرا اگر خدا را به عنوان مبدأ هستی در نظر بگیریم؛ نیازی نداریم که وجود را برای او اثبات کنیم. وجود امری خارج از ذات او نیست که اسناد آن به او محتاج دلیل باشد. «در خدا هیچ فرقی بین ذات و وجود متصور نیست» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۲۷۶) و وجود عین ذات خداوند است. از همین روست که تیلیش حتی پرسش از وجود و عدم خدا را بی‌جا و ناموجه می‌داند و معتقد است که احتجاج نمودن در مورد وجود خدا به معنای انکار خداست. به گفته‌ی او «این برای قدسیّت الهی یک اهانت است که از خدا آن‌سان سخن بگوییم که در باب موضوع‌هایی که می‌توان وجود و عدمشان را مورد بحث قرار داد، سخن می‌گوییم.» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۵۷)

دوم، هر چند خداوند غیر از جهان و جهان غیر از خداست؛ اما خداوند جهان متناهی را بوجود آورده است و حامی آن است و جهان نیز از این راه که در درون خود به فراسوی خود اشاره می‌کند، حامی خداوند است. در نگاه تیلیش، اصطلاح خودمتعالی یا خوداستعلایی (self-transcendent) به خوبی هر دو مضمون فوق را دربرمی‌گیرد؛ زیرا این اصطلاح دربردارنده‌ی دو مؤلفه‌ی «تعالی» و «خود» است. پسوند «تعالی» به مبدأ بودن و متعالی بودن خدا اشاره می‌کند. خدا به عنوان مبدأ هستی فراتر از آن چیزی است که مبدأ آن به شمار می‌آید؛ اما پیشوند «خود» به واقعیت واحدی که با آن مواجهیم، اشاره دارد. بدین ترتیب عبارت «جهان خودمتعالی است»، متضمن این امر است که جهان متناهی در درون خود به فراسوی خود اشاره می‌کند. به بیان تیلیش «تناهی متناهی به لایتناهی نامتناهی اشاره می‌کند. متناهی از خود فراتر می‌رود تا در بعد جدیدی به خود برگردد.» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد دوم، ص. ۱۹-۲۰) از همین روست که این تلقی را نه می‌توان طبیعت‌گرایانه دانست و نه فراطبیعت‌گرایانه. این طرز نگاه که فراسوی طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌گرایی است، بیانگر پیوند حقیقی میان خدا و مخلوق است. تیلیش در این خصوص می‌نویسد:

مبحث سنتی برای تصوّرهای طبیعت‌گرایانه و فراطبیعت‌گرایانه مربوط به خدا، به ترتیب حروف اضافه‌ی «در» و «مافوق» را به کار می‌برند. هر دو حروف اضافه‌ی مذکور از حیظه‌ی مکانی گرفته می‌شوند و لذا نمی‌توانند رابطه‌ی حقیقی بین خدا و جهان را که قطعاً غیر مکانی است، بیان کنند؛ اما تصوّر خودمتعالی مربوط به خدا مفهوم آزادی متناهی را حداقل برای اندیشه‌ی کلامی، جایگزین انگاره‌ی مکانی می‌کند. (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد دوم، ص. ۲۰)

بنابراین با تمسک به این تفسیر همزمان می‌توان دو ویژگی را برای مخلوق در نظر گرفت: اول، مخلوق به صورت جوهری مستقل از مبدأ الهی است و دوم، در وحدت جوهری با مبدأ الهی یگانه است. به عبارت روشن‌تر، از یک سو میان خدا و مخلوق هیچ تناسبی نیست و شکاف مطلق میان این دو وجود دارد؛ زیرا مخلوق عکس خالق، با عدم درآمیخته است و هستی‌ای است که از جانب عدم محدود می‌شود و از همین روست که به لحاظ جوهری از مبدأ هستی متمایز و جداست؛ اما از سوی دیگر، مخلوق در قدرت هستی با خالق سهیم است «وگرنه واجد قدرت هستی نبود و در کام عدم فرو می‌رفت یا هرگز از عدم بیرون نمی‌آمد» (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۱۷) و همین امر بیانگر

وحدت جوهری این دو است. به عبارت دیگر، با این نگاه هم می‌توان خدا را فراتر از خود دید و از الوهیت و متعالی بودن او پاسداری کرد؛ زیرا او مبدأ و قدرت نخستین هستی است و به نحو نامحدود فراتر از هر موجود متناهی است و هم می‌توان با خدا احساس یگانگی داشت و رابطه‌ی شخصی برقرار کرد؛ زیرا هر موجود متناهی با صرف‌الوجود در قدرت هستی سهیم است و همین امر سبب احساس یگانگی موجود با خدا می‌شود. به گفته‌ی تیلیش در این روش «زمانی که انسان به خداوند پی می‌برد، خویشتن را نیز کشف می‌کند. او به چیزی پی می‌برد که با او یگانه است؛ گرچه به نحو نامتناهی از وی فراتر است. چیزی که او بیگانه و متمایز از آن است؛ اما هرگز از آن جدا نبوده و نیست.» (Tillich, 1959 p.10)

مبنای هستی‌شناختی تیلیش در باب سخن گفتن از خدا بر اساس همین دو امر شکل می‌گیرد؛ زیرا اول، با پذیرش این مبنا که انسان با خدا یگانه است و در خدا به عنوان مبدأ وجودی خود ریشه دارد، می‌توانیم هر آن‌چه در باب خود یعنی امور متناهی بکار می‌گیریم، در باب خداوند نیز بکار گیریم. دوم، بر این اساس که خدا صرف‌الوجود و متمایز از هر موجودی است، پس هر آن‌چه انسان در خصوص امر متناهی بکار می‌گیرد، قابل اطلاق بر خدا نیست. این دو مضمون به خوبی نشان‌دهنده‌ی شناخت تمثیلی و نمادین از خداوند و بکارگیری نمادهای دینی در سخن گفتن از خداست.

نمادها

برای این که بتوان به نظریه‌ی نمادگرایی تیلیش در باب سخن گفتن از خدا دست یافت، ابتدا باید درکی از نمادهای دینی بدست آورد و برای این که بتوان معنای نمادهای دینی را فهم کرد، باید ماهیت نمادها و ویژگی‌های آن‌ها را بررسی نمود. به گفته‌ی تیلیش فهم صحیح از نمادهای دینی در درکی عمیق از نمادها ریشه دارد. (Tillich, 1961 p. 3) به همین منظور تیلیش ابتدا به بحث از ویژگی‌های نمادها می‌پردازد تا زمینه را برای بحث از نمادگرایی بگشاید.

در نگاه تیلیش یکی از مباحثی که سبب آشفتگی زبان ما در فلسفه و حوزه‌های وابسته به آن شده است، خلط میان نمادها و نشانه‌ها است. هر چند نماد و نشانه هر دو به امری ورای خود اشاره می‌کنند و این مهم‌ترین ویژگی آن‌هاست؛ (Tillich, 1961 p. 4) اما نباید از تفاوت‌های میان آن‌ها غافل شد. این تفاوت‌ها به اندازه‌ای مهم و بنیادی هستند که سبب تمییز معنای نماد از معنای نشانه

می‌شوند و نماد را فراتر از نشانه قرار می‌دهند.^۱ تیلیش به این تفاوت‌ها اشاره می‌کند و ویژگی‌های اختصاصی نمادها را برمی‌شمرد. البته دیدگاه تیلیش در خصوص ویژگی‌های نماد، بسیار متغیر است. او در مقاله‌ی «نماد دینی» چهار ویژگی، (Tillich, 1958 pp. 3-4) در کتاب «پویایی ایمان» شش ویژگی، (Tillich, 1957 pp. 41-43) در مقاله‌ی «معنا و توجیه نمادهای دینی» پنج ویژگی (Tillich, 1961 pp. 3-5) و در کتاب «لاهیات فرهنگ» با تمایز میان ویژگی‌ها و کارکردهای نماد دو ویژگی و سه کارکرد را برای نماد برمی‌شمرد. (Tillich, 1959 pp. 54-58) هر چند در تمام این نوشته‌ها یک تفکر اصلی حاکم است؛ اما تفاوت‌های جزئی نیز وجود دارد. ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم تا تمام ویژگی‌هایی را که تیلیش در نوشته‌هایش برای نماد برشمرده، جمع‌آوری و بیان کنیم:

۱. به عقیده‌ی تیلیش، نمادها در واقعیت امری که بدان دلالت می‌کنند، مشارکت می‌ورزند؛ اما نشانه‌ها در واقعیت آنچه بدان اشاره می‌کنند، مشارکتی ندارند. برای مثال واژه‌ی سیب نشانه‌ای از یک شیء خاص است؛ اما سیبی که مقابل چشمان ماست، هیچ نسبت و ارتباطی با واژه‌ی سیب، یعنی با این سه حرف ندارد. در چراغ راهنمایی نیز چراغ قرمز نشانه‌ای برای توقف ماشین‌ها در خیابان است؛ اما هیچ پیوندی میان رنگ قرمز و توقف ماشین‌ها وجود ندارد؛ اما نمادها نقطه‌ی عکس نشانه‌ها هستند. میان نماد و صاحب نماد پیوند حقیقی و ذاتی وجود دارد؛ بدین معنا که نمادها در مفهوم و قدرت اموری که بر آن‌ها دلالت می‌کنند، سهیم‌اند. با استفاده از مثال تیلیش می‌توان چنین گفت، پرچم که نمادی از یک ملت خاص است، در قدرت و عظمت آن ملت دخیل و شریک است. از همین روست که پرچم از سوی افراد آن ملت مورد احترام قرار می‌گیرد و توهین به آن، توهین به عظمت آن ملت تلقی می‌شود. (Tillich, 1957 p. 42) تیلیش در جای دیگر پادشاه را نماد قدرت گروهی می‌داند که او را به عنوان پادشاه پذیرفته‌اند. به گفته‌ی او، با توجه به همین ویژگی نمادهاست که نماد پادشاه تا حدودی از قدرت بهره‌مند می‌شود. (Tillich, 1955 p. 190)

۲. نمادها سطوح و ابعادی از واقعیت را برای ما نمایان می‌کنند که جز در این صورت برای ما پنهان می‌ماند؛ در صورتی که نشانه‌ها این چنین نیستند. برای مثال نقاشی مونالیزا که یک نماد هنری است، بر بخشی از واقعیت اجتماعی زن در یک برهه‌ی خاص تاریخی دلالت می‌کند. آن

چه این نقاشی به ما منتقل می‌کند، به هیچ سیاق دیگری مگر به مدد خود این نقاشی قابل بیان نیست و اگر هم در قالب زبان علمی و متعارف بیان شود، دیگر همانی نیست که به واسطه‌ی این زبان بری از ناخالصی منتقل می‌شد. این خصیصه‌ی دوّم نمادها از این رویکرد معرفتی تیلیش ناشی می‌شود که واقعیت مراتب و سطوح متفاوتی دارد که این مراتب متفاوت رهیافت‌ها و زبان‌های متفاوتی را می‌طلبد. از همین روست که «تمام واقعیت را نمی‌توان با زبانی که مناسب علوم ریاضی است، درک کرد»؛ (Tillich, 1959 p. 54) بلکه بخشی از واقعیت و حتی به بیان تیلیش بعد ژرف واقعیت (the depth dimension of reality) تنها به مدد نمادها عیان می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که زمانی که تیلیش می‌گوید، نماد سطحی از واقعیت را عیان می‌کند، هم به واقعیت بیرونی نظر دارد و هم به واقعیت درونی؛ زیرا در نگاه او نمادها افزون بر این که مراتب عمیق‌تر واقعیت بیرونی را نمایان می‌کنند، مراتبی از واقعیت پنهان درونی ما را نیز مکشوف می‌سازند که متناظر با مراتب واقعیت بیرونی است. به گفته‌ی تیلیش، «هر نمادی دولبه دارد: هم واقعیت {بیرونی} را نمایان می‌سازد و هم روح را.» (Tillich, 1959 p. 57) بازنمایی نماد از واقعیت درونی بر این امر استوار است که درون ما ابعادی وجود دارند که فقط از راه نمادها می‌توان از آنها آگاه شد. به بیان تیلیش تنها از راه نمادی چون یک موسیقی خوش‌آهنگ و موزون است که می‌توانیم به ابعاد پنهان روح خود دست یابیم. (Tillich, 1957 p. 43)

تیلیش کارکرد اصلی هر نمادی را نیز در همین خصیصه می‌داند که نماد غیرخود را بازنمایی می‌کند و مراتبی از واقعیت، چه واقعیت درونی و چه واقعیت بیرونی را نمایان می‌سازد. (Tillich, 1959 p. 56) از همین روست که یک نماد خاص را نمی‌توان جایگزین نماد دیگر کرد؛ اما در خصوص نشانه‌ها این گونه نیست. زیرا برای مثال اگر کسی به این نتیجه برسد که چراغ آبی برای دلالت بر توقف ماشین‌ها مناسب‌تر از چراغ قرمز است، می‌تواند به آسانی به جای چراغ قرمز چراغ آبی را نصب کند.

۳. نمادها به نحو التفاتی و ارادی بوجود نمی‌آیند و از بین نمی‌روند؛ خلاف نشانه‌ها که آگاهانه ابداع شده و عمدتاً کنار گذاشته می‌شوند. نمادها از ناخودآگاه گروهی (group unconscious) یا

ناخودآگاه جمعی (collective unconscious) رشد می‌کنند. در نگاه تیلیش، هر چند ممکن است، نماد از یک ذهن خلاق فردی همچون ذهن یک متفکر یا پیامبر ابداع شود؛ اما زمانی عنوان نماد بر آن اطلاق می‌شود که ناخودآگاه جمعی آن را تأیید کند (Tillich, 1959 p. 58). این گفته‌ی تیلیش که «نمادها همچون موجودات زنده رشد می‌کنند و می‌میرند»، (Tillich, 1957 p. 43) بیانگر همین ویژگی نمادهاست. نماد از ناخودآگاه جمعی متولد می‌شود و تا زمانی که گروه و جامعه آن را بپذیرند، رشد می‌کند و باقی است؛ اما زمانی که پیوند درونی آن گروه یا جامعه با نماد گسسته شود، لحظه‌ی مرگ نماد فرا می‌رسد و نماد می‌میرد. پس «نماد ریشه در جامعه دارد و توسط آن حمایت می‌شود»؛ (Tillich, 1958 p. 4) زیرا نماد زمانی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که از سوی گروه یا جامعه‌ای خاص پذیرفته شود. (Tillich, 1955 p. 109) به بیان دیگر، هیچ نمادی بدون پذیرفته شدن از سوی یک گروه و جامعه‌ای خاص بوجود نمی‌آید و باقی نمی‌ماند. از این ویژگی می‌توان دو امر را نتیجه گرفت: اول، از آن‌جا که نمادها از ناخودآگاه جمعی رشد می‌کنند و زمانی کنار می‌روند که شرایطی که در آن بوجود آمده‌اند، تغییر کرده باشد، پس نمادها را نمی‌توان با نقادای‌های تجربی و علمی از بین برد. تیلیش با این نتیجه‌گیری به دنبال آن است که اثبات کند، نمادهای دینی از هر گونه انتقادهای علوم طبیعی و پژوهش‌های تاریخی مصون‌اند. دوم، نماد آفریده‌ی ذهن بشری است و برای مثال، نماد دینی ساخته‌ی ذهن بشری برای نمایان کردن امر متعالی و قدسی است. اما با این بیان نباید چنین برداشت کرد که در نگاه تیلیش، نماد تنها از منزلت ذهنی برخوردار است؛ بلکه همان‌گونه که از ویژگی دوم روشن شد، نماد از واقعیت عینی نیز بهره‌مند است.

۴. ویژگی دیگر نمادها که سبب تمییز آن‌ها از نشانه‌ها می‌شود، قدرت نظام‌بخشی و فروپاشی آن‌هاست. نمادها می‌توانند اثرات مثبت و سازنده یا اثرات منفی و تخریبی فردی یا گروهی به بار آورند. آن‌ها از یک سو می‌توانند سبب تعالی‌بخشی، آرامش‌بخشی و تثبیت‌بخشی افراد یا جوامع باشند و از سوی دیگر می‌توانند موجب بی‌قراری، بی‌تابی و تشویش آن‌ها شوند. نمادها به تجارب ما معنا می‌بخشند و فرد یا جامعه را به نوعی از خودآگاهی، یکپارچگی و انسجام درونی می‌رسانند؛ اما همین نمادها ممکن است سبب افسردگی، اضطراب، تعصب و تحجر شوند. تیلیش

معتقد است، این نقش و قدرت نمادها تا اندازه‌ی بسیاری به واقعیتی که نمادها بدان اشاره می‌کنند و به افرادی که با این نمادها در ارتباط‌اند، بستگی دارد. (Tillich, 1961 p. 5)

بنابراین این چهار ویژگی وجوه ممیزه‌ی نمادها هستند و سبب تمایز نمادها از نشانه‌ها می‌شوند. با تمسک به این ویژگی‌ها می‌توان به تعریف تیلیش از نماد دست یافت. نماد همچون نشانه به امری ورای خود اشاره می‌کند؛ اما خلاف نشانه، سطوحی از واقعیت بیرونی و درونی را برای ما آشکار می‌کند، در قدرت و معنای صاحب نماد مشارکت می‌ورزد، از ناخودآگاه جمعی انسان سرچشمه می‌گیرد و سبب انسجام یا گسستگی فردی یا گروهی می‌شود.

نمادهای دینی

چهار ویژگی اختصاصی نمادها همراه با ویژگی اشتراکی آن‌ها با نشانه‌ها در تمام نمادها اعم از نمادهای هنری، سیاسی، اجتماعی و تاریخی وجود دارند. نمادهای دینی نیز این پنج ویژگی را دارايند. نماد دینی به امری ورای خود اشاره می‌کند؛ یعنی «به مرتبه‌ی غایی وجود، واقعیت غایی، صرف‌الوجود و خود معنا اشاره دارد.» (Tillich, 1955 p. 110) نمادهای دینی مراتبی از واقعیت را آشکار می‌کنند که به عقیده‌ی تیلیش این مرتبه را باید بعد ژرف واقعیت نامید؛ بدین معنا که این مرتبه، مرتبه‌ای در کنار مراتب دیگر نیست؛ بلکه از آن‌جا که این مرتبه‌ی خود وجود یا قوه‌ی غایی وجود است، پس بنیان و پایه‌ی تمام مراتب است. نمادهای دینی افزون بر این که بعد ژرف واقعیت بیرونی را برای ما عیان کرده، تجربه‌ی این بعد ژرف را نیز در روح ما آشکار می‌کنند و سبب نمایان شدن مرتبه‌ی عمیق واقعیت درونی ما نیز می‌شوند.

نمادهای دینی هم‌چنین در قدرت واقعیت غایی سهیم و شریک‌اند. در نگاه تیلیش، از آن‌جا که نمادهای دینی واقعیت غایی یا امر مقدس هستند؛ پس در تقدس امر مقدس مشارکت می‌ورزند (Tillich, 1959 p. 59) و از همین روست که نمادهای دینی مقدس می‌شوند؛ اما این بدین معنا نیست که نمادهای دینی همان امر مقدس یا واقعیت غایی هستند. اگر نماد جانشین امر مقدس شود و به عنوان واقعیت غایی در نظر گرفته شود، کارکرد اصلی خود را که اشاره به امر مقدس و بازنمایی آن است، از دست می‌دهد. لحظه‌ای که این امر روی دهد، نماد به بت مبدل می‌شود و خصیصه‌ی اهریمنی می‌گیرد. به گفته‌ی تیلیش، «بت‌پرستی چیزی نیست جز مطلق‌سازی {و

بی‌قیدوشرط کردن} نمادهای امر مقدس و یکسان ساختن آن‌ها با خود امر مقدس». (ibid, p. 60)

مراتب نمادهای دینی

اکنون که ویژگی نمادهای دینی در نگاه تیلیش را بیان کردیم، باید به سراغ انواع نمادهای دینی رویم. تیلیش نمادهای دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند^۲ و نشان می‌دهد که فرد برای سخن گفتن در باب خدا و در ارتباطش با امر غایی باید به این نمادها تمسک کند. اولین مرتبه از نمادهای دینی، نمادهای اولی یا عینی هستند؛ نمادهایی که مستقیماً و بدون واسطه به محکی و مرجع خود اشاره می‌کنند. به گفته‌ی تیلیش می‌توان به این محکی عناوینی چون امر غایی، صرف‌الوجود، قدرت وجود و دل‌بستگی واپسین داد. (Tillich, 1961 p. 7) به بیان روشن‌تر، برای پرهیز از تسلسل حداقل باید یک گزاره‌ی دینی غیر نمادین وجود داشته باشد که محکی و مرجع گزاره‌های دیگر باشد. این گزاره‌ی حقیقی و غیر نمادینی که می‌توان در باب خدا بیان کرد، همین است که خدا صرف‌الوجود و امر غایی است و هر گزاره‌ی دیگری غیر از این دارای معنای حقیقی نبوده و «دیگر یک گزاره‌ی صریح، روشن و قابل فهم نخواهد بود. در یک کلام، آن گزاره، نمادین خواهد بود.» (تیلیش، ۱۳۸۱ ج ۱، ص ۳۱۹)

تیلیش در مقاله‌ی «معنا و توجیه نمادهای دینی» نمادهای اولی را دارای سه سطح معرفی می‌کند:

۱. سطح اول در حوزه‌ی خصایص و صفات خداوند است. اوصافی همانند عشق، رحمت، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض و مانند این‌ها که به خداوند اسناد داده می‌شوند؛ اما برای این که بتوان صفتی چون قادر مطلق را فهمید، باید از تجربه‌های ملموس انسانی و متناهی در باب قدرت بهره گیریم. به گفته‌ی تیلیش، در زبان عرفی واژه‌ی قادر مطلق بر موجود متعالی دلالت می‌کند که هر چه را می‌خواهد، می‌تواند انجام دهد. با این تصور ابتدایی، خدا به موجودی در زمره‌ی سایر موجودات بدل می‌شود که در معرض انشقاق بین قوه و فعل قرار دارد؛ انشقاقی که میراث تناهی است. (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۵۹) پس فهم ما از قادر مطلق با تجربه‌های متناهی گره خورده است و از همین روست که این صفت نمی‌تواند به نحو حقیقی از

وجود متعالی و امر غایی حکایت کند. تیلیش در جای دیگر می‌نویسد: این صفات برگرفته از تجربه‌های متناهی و صفات بشری است، پس نمی‌توان آن‌ها را به نحو حقیقی به خداوند اسناد داد؛ بلکه تمام این صفات «به نحو نمادین به آن چیزی که فراسوی متناهی و نامتناهی است، بکار می‌روند.» (Tillich, 1957 p. 47)

۲. سطح دوم نماهایی هستند که از افعال الهی همانند آفرینش، معجزه و تجسد حکایت می‌کنند. گزاره‌هایی چون «خداوند جهان را آفریده است.» و «او پسرش را فرو فرستاده است.» در این سطح از نماداندیشی اولی قرار دارند. به گفته‌ی تیلیش، هیچ‌کدام از گزاره‌های فوق را نمی‌توان به نحو حقیقی در باب خداوند بکار برد؛ زیرا لازمه‌ی انتساب حقیقی این افعال به خداوند این است که او در مقوله‌ی زمان، مکان، علیت و جوهر قرار گیرد؛ در حالی که خداوند فراسوی مکانمندی و زمانمندی بشری است و تابع مقوله‌ی علیت و جوهر نیست. (Tillich, 1959 p. 62) بنابراین تمام افعالی را که در گذشته، حال و آینده به خداوند اسناد می‌دهیم، «نمادهایی هستند که از تجربه‌ی روزمره و عادی ما گرفته شده‌اند و خبری از آن‌چه خدا در زمانی انجام داده یا در آینده انجام خواهد داد، نمی‌دهند.» (Tillich, 1957 p. 47)

۳. سطح سوم در مرتبه‌ی حضور خداوند در واقعیت‌های متناهی و تجلیات او در زمان و مکان پدیدار می‌شود. در این مرتبه با تجسدهای الهی در اشیاء، حیوانات، اشخاص و موجودات دیگر قدسی روبرو هستیم. به عقیده‌ی تیلیش، این سطح را باید پایه‌ای‌ترین و کهن‌ترین سطح تجارب دینی به شمار آورد؛ زیرا مهم‌ترین تجارب دینی، تجربه‌ی حضور امر قدسی در اشیاء ملموس و اشخاص این زمانی و این مکانی است. (Tillich, 1961 p. 9) او تجلی الوهی در شخصیت‌های تاریخی را مهم‌ترین مرتبه از این سطح از نماداندیشی اولی یا عینی می‌داند و مسیح را نمادی می‌داند که دارای یک خصیصه‌ی مهم نمادین است. (Tillich, 1958 pp. 16,17) به گفته‌ی او «زمانی که ما از عیسی سخن می‌گوییم... او دربردارنده‌ی آن چیزی است که در بیان نمادین مسیح نامیده می‌شود.» (Tillich, 1955 p. 115) به عبارت دیگر، عیسی به عنوان مسیح کسی است که دربردارنده‌ی هستی و وجود جدیدی است.

او نماد و واسطه‌ی مبدأ هستی است که در حین بیگانگی ما از امر غایی سبب آشتی و اتحاد مجدد ما با امر غایی می‌شود و از این راه است که می‌توان دوباره با مبدأ معنا و امر غایی پیوند خورد و ارتباط برقرار کرد. البته تیلش تجسد را مشخصه‌ی خاص مسیحیت نمی‌داند؛ بلکه به اعتقاد او تجسد خدا در موجودات الوهی همواره در ادیان غیر توحیدی نیز وجود داشته است. (Tillich, 1959 p. 63)

دومین مرتبه از نمادهای دینی، نمادهای ثانوی هستند که به گونه‌ای غیر مستقیم به امر متعالی اشاره می‌کنند. نمادهایی همچون آب، نور، آتش و صخره که در آنها یک نماد اولی دینی حمایت شده و بازنمادینه می‌شود. این نمادها تعبیرات مجازی و استعاری هستند که نباید آنها را تا مرتبه‌ی نمادهای اولی ارتقا داد. برای مثال در عبارت مزامیر داوود که «پروردگار شبان من است»، واژه‌ی «پروردگار» نماد اولی و حقیقی و واژه‌ی «شبان» نماد ثانوی است (Tillich, 1961 p. 9) که به نحو استعاری به مشیت الاهی اشاره دارد.

نظریه‌ی نمادگرایی و نمادین سخن گفتن از خدا

از آن‌چه که در مراتب نمادهای دینی بیان شد، روشن می‌شود که در نگاه تیلش، هر گزاره‌ی دینی که از صفات، افعال و تجلی‌های خداوند سخن می‌گوید، خصیصه‌ی نمادین دارد. پس تنها با تمسک به نمادهای دینی است که می‌توان در باب خداوند سخن گفت. در نظریه‌ی نمادگرایی، نمادهای دینی از زبان متعارف بشری بهره می‌برند و ماده‌ی تجربه‌ی متعارف را بکار می‌گیرند؛ اما به صورتی که معنای عرفی آن هم تأیید و هم رد می‌شود. (تیلش، ۱۳۸۱ جلد دوم، ص. ۲۱) این گفته‌ی تیلش متضمن دو نکته است:

اول، هر نماد دینی خود را در معنای خود-متعالی خویش تأیید می‌کند. در ویژگی‌های نماد بیان کردیم، مهم‌ترین کارکرد نماد این است که به امری و رای خود اشاره دارد. نماد دینی نیز به صرف‌الوجود یا امر غایی اشاره می‌کند. پس نماد دینی در قالب زبان متعارف و امور دنیوی درآمد تا بتواند از امر غایی بازنمایی کند. از همین روست که معنای نماد، برای این که بتواند از امر غایی و صرف‌الوجود حکایت کند، باید حفظ شود. به گفته‌ی تیلش، از راه تأیید و اثبات معنای یک بیان نمادین است که آن بیان می‌تواند به و رای خود اشاره کند. (تیلش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۲۰) این امر از مبنای هستی‌شناختی تیلش سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا بیان شد که انسان در عین بیگانگی با خداوند

یگانه است و در قدرت هستی با خداوند مشارکت می‌ورزد؛ پس هر آن‌چه انسان در باب خود یعنی امور متناهی می‌داند، در باب خداوند نیز می‌داند. با تمسک به همین مبناست که می‌توان از زبان متعارف و عادی دنیوی در باب سخن گفتن از خدا بهره برد؛ هر چند این زبان خصیصه‌ی نمادین دارد.

دوم، هر نماد دینی خود را در معنای حقیقی کلمه نفی می‌کند. نماد دینی را نباید در معنای حقیقی و بی‌واسطه‌اش فهمید؛ زیرا در این صورت کارکرد اصلی خود، یعنی اشاره‌ی به دیگری و بازنمایی آن را از دست می‌دهد. پس اگر ایمان نمادهای خود را به نحو حقیقی و غیرنمادین بکار گیرد، دیگر نمی‌تواند به نحو مناسبی از امر غایی بازنمایی کند و صورت بت‌پرستانه به خود می‌گیرد. این امر نیز بر اساس مبنای هستی‌شناختی تیلیش شکل می‌گیرد؛ زیرا در نگاه تیلیش خداوند صرف‌الوجود و مبدأ وجود است. او حقیقتی است که فراتر از قلمرو موجودات این جهانی و فراتر از امور زمانی و مکانی است. با تمسک به این مبنای، اگر محمول‌هایی مانند علم، قدرت و آفریدن را به نحو حقیقی به خداوند اسناد دهیم، به کلی معنای «خدا» را از دست داده‌ایم و خصیصه‌ی «غایی»، «متعالی»، «قداست» و «به کلی دیگر» بودن او را خدشه‌دار کرده‌ایم؛ زیرا در این صورت خداوند را موجودی در کنار سایر موجودات قرار داده‌ایم که اوصاف خاصی دارد و افعال خاصی را انجام می‌دهد. تیلیش در این خصوص می‌نویسد:

پیش‌فرض چنین لفظ‌گرایی (literalism) این است که خدا همانند هر موجود دیگری در این جهان، موجودی است که در زمان و مکان عمل می‌کند، در مکان خاصی ساکن می‌باشد، بر سیر حوادث تأثیر می‌گذارد و از آن‌ها تأثیر می‌گیرد. لفظ‌گرایی خداوند را از غایی بودنش و به بیان دینی، از جلال و عظمتش محروم می‌سازد. لفظ‌گرایی خداوند را به مرتبه‌ای تنزل می‌دهد که غایی و نهایی نیست؛ بلکه متناهی و مشروط است. (Tillich, 1957 p. 52)

بنابراین معنای نماد تا آن‌جا که امر غایی از راه آن بازنمایی شود، تأیید و اثبات می‌شود و تا آن‌جایی که نماد جایگزین امر غایی شده و کارکرد بازنمایی خود را از دست دهد، رد و نفی می‌شود. با تمسک به همین امر است که هم‌زمان می‌توان دو ساحت متفاوت را تجربه کرد. «هم ساحتی که به نحو نامتناهی از تجربه‌ی ما از خویش به عنوان شخص فراتر می‌رود و هم ساحتی که با موجودیت ما به منزله‌ی شخص تناسب دارد؛ به صورتی که می‌توانیم خدا را با ضمیر شخصی «تو» خطاب و

نیایش کنیم.» (Tillich, 1959 p. 62) به گفته‌ی تیلیش هر دو ساحت باید حفظ شود و نباید یکی را به نفع دیگری کنار زد. اگر تنها بر مؤلفه‌ی متعالی و نامشروط بودن خدا تأکید کنیم، نمی‌توانیم هیچ پیوند و ارتباطی با خدا برقرار کنیم و اگر همانند مارتین بوبر تنها بر رابطه‌ی من-تو یا ارتباط شخصی با خدا تکیه کنیم، الوهیت و متعالی بودن خدا را از دست می‌دهیم؛ اما با تمسک به نظریه‌ی نمادگرایی همزمان می‌توان این دو ساحت را حفظ کرد.^۳

نقد و بررسی نظریه‌ی تیلیش

هرچند تیلیش تلاش کرده است تا نظریه‌ی موجهی در باب زبان دینی ارائه دهد؛ اما دیدگاه او با اشکالات مهمی روبروست. برای مثال دیدگاه او در باب نمادها و ویژگی‌های آن‌ها با ابهامات بسیاری همراه است. تیلیش در مقاله‌ی «معنا و توجیه نمادهای دینی» چهار مقوله‌ی زبان، هنر، تاریخ و دین را حوزه‌هایی می‌داند که نمادهای بازنما در آن‌جا ظاهر می‌شوند و سپس تلاش کرده است که ویژگی‌های این نمادها را بیان کند؛ اما به نظر می‌رسد میان نمادهای زبانی، هنری، تاریخی و دینی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد، پس بر اساس چه معیاری تیلیش تمام این نمادها را مشابه فرض کرده است؟ هم‌چنین ویژگی‌هایی که تیلیش برای تمام نمادهای بازنما بیان کرده است، در برخی از نمادها کاملاً قابل تصور نیست و دارای ابهامات بسیاری است.

از جمله کسانی که تبیین تیلیش را در خصوص نمادها نارضا می‌داند، جان هیک است. به گفته‌ی او، این امر که نماد پرچم در قدرت و عظمت یک ملت مشارکت می‌ورزد، کاملاً روشن و واضح است؛ اما در خصوص نمادهای دینی مفهوم مشارکت داشتن نماد در واقعیت صاحب نماد به نحو روشن قابل فهم نیست. برای مثال این گزاره که «خداوند خیر محض است.» یک گزاره‌ی نمادین است؛ اما چگونه این نماد دینی یعنی خیر محض بودن خدا در معنا و قدرت صرف‌الوجود مشارکت می‌ورزد؟ ویژگی‌های دیگر نمادها نیز ابهام‌برانگیز هستند. بر اساس نظریه‌ی تیلیش گزاره‌هایی همانند «خداوند ذاتاً مستقل است.» یا «خداوند وجود فی‌نفسه لِنفسه بنفسه است.» را باید یک نماد دینی به شمار آورد. از ویژگی‌های کلی نمادها نیز این بود که آن‌ها مراتبی از واقعیت را برای ما عیان می‌کنند و از ناخودآگاه جمعی رشد می‌کنند؛ اما چگونه می‌توان پذیرفت که گزاره‌های فوق سطوحی از واقعیت بیرونی و ابعاد ناشناخته‌ی روح ما را آشکار می‌کنند؟ آیا بهتر نیست که این گزاره‌ها را زاینده‌ی تفکر دقیق یک فیلسوف الاهی‌دان بدانیم تا ناخودآگاه جمعی. به عقیده‌ی هیک، این دو ویژگی نمادها

بیشتر قابل اطلاق بر نمادهای هنری هستند و به نظر نمی‌رسد که در مفاهیم و گزاره‌های الاهیاتی کاربرد داشته باشند. (Hick, 2004 p. 87)

کاستی دیگری که به نظر می‌رسد در نظریه‌ی تیلیس وجود دارد، این است که گرچه او تلاش کرده است تا پایه‌ها و مقدمات نظریه‌ی خود را تقویت کند؛ اما به مهم‌ترین مسئله‌ی مقدماتی یعنی تحلیل ماهیت و ساختار زبان توجهی نکرده است. او معتقد بود، برای این که بتوانیم نمادگرایی و سخن نمادین را به درستی فهم کنیم، ابتدا لازم است درکی از نمادها، نمادهای دینی و مراتب آن‌ها بدست آوریم؛ اما بهتر بود، قبل از ورود به بحث زبان نمادین، تعریف و دیدگاه خود را نسبت به زبان و مراتب آن بیان می‌کرد. برای مثال ویلیام آلتون پیش از پرداختن به نظریه‌ی خود در باب زبان دینی ابتدا زبان را تعریف می‌کند و مراتب آن را نشان می‌دهد. این گفته‌های مقدماتی راه را برای پیشبرد نظریه‌اش فراهم می‌کند. بنابراین اگر نظریه‌ی تیلیس نیز با بیان مقدماتی در باب زبان همراه بود، با نتیجه‌ی بهتری همراه می‌شد.

از جمله کسانی که تلاش کرده است تا نظریه‌ی تیلیس را با تحلیل مراتب زبان و کارکردهای مخصوص زبان دینی همراه کند، رابرت ایونز است. او معتقد است که با این روش می‌توان بسیاری از ابهامات و اشکالاتی که به نظریه‌ی تیلیس وارد است، رفع کرد (Evans, 1973 p. 187) البته به نظر می‌رسد، راهکاری که ایونز پیشنهاد می‌کند، چندان مقبول تیلیس نمی‌افتد؛ زیرا این دیدگاه با نظریه‌ی تحلیل کارکردی زبان همخوانی دارد تا نظریه‌ی نمادگرایی تیلیس. طرفداران نظریه‌ی تحلیل کارکردی زبان با این نگاه که زبان پدیده‌ای پیچیده و اجتماعی است، زبان دینی را از بُعد واقع‌نما بودنش خالی می‌کنند و کارکردهای غیر معرفتی دیگری برای آن در نظر می‌گیرند. روشن است که نظرگاه تیلیس در مقابل این دیدگاه قرار دارد؛ زیرا تیلیس به دنبال آن است تا نظریه‌ای را عرضه کند که در آن گزاره‌های دینی واجد معنای معرفت‌بخش باشند؛ هرچند این معنا غیر حقیقی و نمادین است.

اما مهم‌ترین اشکال به نظریه‌ی نمادگرایی تیلیس را ویلیام آلتون مطرح کرده است. او نظریه‌ی نمادگرایی تیلیس را جزو نظریه‌های غیر شناختی (noncognitive) زبان دینی می‌داند و معتقد است که در این نظریه پرسش از صدق و کذب گزاره‌های دینی نابجا و نادرست است؛ زیرا در نگاه تیلیس، خداوند یعنی صرف‌الوجود فراتر از هر گونه تصور است و هیچ گونه تناسبی میان خود خدا و

آنچه ما در باب خدا می‌گوییم، وجود ندارد. پس به بیان روشن، در این نظریه هیچ گفتار حقیقی و صادقی در باب الوهیت نمی‌توان گفت. (Alston, 1998 p. 258)

بنابراین هر چند تیلیش تلاش کرده است تا در باب سخن گفتن از خدا نظریه‌ای را عرضه کند که از ورطه‌ی تشبیه و تعطیل به دور باشد؛ اما نظریه‌ی او تنها از اشکال شباهت یافتن خدا به انسان به دور است و هم‌چنان با اشکال ناشناختنی بودن مفهوم خدا روبروست؛ زیرا گرچه در نظریه‌ی او گزاره‌های دینی معرفت‌بخش و حاوی معنای نمادین هستند؛ اما این معنا قابل تحویل به زبان حقیقی نیست. از همین روست که اساساً هیچ سخن قابل فهمی را نمی‌توان درباره‌ی خداوند بیان کرد. به عبارت دیگر، زمانی می‌توان نظریه‌ی در باب زبان دینی را معقول و موجه دانست که اولاً، گزاره‌های دینی را معنادار بداند و دوم این گزاره‌ها را ناظر به واقع و صدق و کذب‌پذیر در نظر گیرد. هر چند نظریه‌ی نمادگرایی تیلیش مؤلفه‌ی اول را داراست؛ اما از مؤلفه‌ی دوم تهی است. این در حالی است که اکثر دین‌باوران گزاره‌های دینی خود را ناظر به واقع می‌دانند و معتقدند که آن‌ها گزاره‌هایی در باب خداوند بکار می‌برند که صادق‌اند و می‌توان برای صدق آن‌ها دلایلی اقامه نمود.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد در گفتار تیلیش نوعی تناقض درونی نیز وجود دارد و خود او به اصولش پایبند نبوده است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، در نگاه تیلیش تنها گزاره‌ی «خداوند صرف‌الوجود است.» یک گزاره‌ی حقیقی و غیرنمادین است و دیگر گزاره‌های دینی نمادین هستند و قابل تحویل به گفتار حقیقی نیستند؛ اما به گفته‌ی آلستون، تیلیش در موارد بسیاری همچون تفسیر مشیت، خرد و اراده‌ی الهی تلاش کرده است تا از نمادها رمزگشایی کند. او برای این منظور از اصطلاحات وجودشناسی و واژه‌ی غیر نمادین بهره برده است تا تفسیر و معنای حقیقی این نمادها را بیان کند. (Alston, 1989 pp. 35-36) او در این موارد نشان می‌دهد که چگونه باید نمادهای دینی را تفسیر و ترجمه کرد و این بدین معناست که او در پی ترجمه و تحویل نمادها به گفتار حقیقی است؛ امری که خود آن را تحریم کرده بود.

به نظر می‌رسد تنها راهی که می‌توان نظریه‌ی تیلیش را از اشکالات فوق نجات داد، این است که بپذیریم، گزاره‌های نمادین در باب خداوند قابل تحویل به زبان حقیقی هستند؛ زیرا تنها با پذیرش این امر که نمادهای دینی قابل ترجمه به زبان حقیقی هستند، می‌توانیم گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و صدق و کذب‌پذیر در نظر بگیریم و از این راه به نحو موجهی از دو راهی زبان دینی یعنی

ورطه‌ی تشبیه و تعطیل نجات یابیم. از جمله کسانی که به خوبی توانسته است از این دو راهی نجات یابد، ویلیام آلتون است. او با وجود این که همچون تیلیش خداوند را صرف‌الوجود و متمایز از سایر موجودات معرفی می‌کند؛ اما نمی‌پذیرد که زبان دینی به کلی نمادگرایانه و غیر قابل تحویل به زبان حقیقی است. او در چارچوب نظریه‌ی کارکردگرایی دیدگاهی را ارائه می‌دهد که با پیراستن مفاهیم و الفاظ بشری می‌توان به نحو حقیقی در باب خداوند سخن گفت و گزاره‌های صادقی را در باب او پدید آورد. البته بررسی دقیق نظریه‌ی آلتون دقت بیشتری را می‌طلبد که از حوصله و توان این نوشتار به دور است؛ اما نتیجه‌ای که از این بحث بدست آمد، این بود که می‌توان نظریه‌ی موجه‌تری را عرضه کرد که تبیین بهتری را در خصوص زبان دینی عرضه کند؛ نظریه‌ای که هم بر متمایز و فراتر بودن خداوند از مخلوقات تأکید کند و هم زبان متعارف بشری را برای بکار بردن حقایق شناختی و قابل فهم در باب خداوند کافی و بسنده بداند. تیلیش با تأکید بیش از حد بر تمایز خدا از مخلوقات از امر دوّم غافل مانده است و از همین روست که هم‌چنان با دو راهی زبان دینی روبروست. او تنها در صورتی می‌تواند از این دو راهی به نحو موجهی نجات یابد که زبان نمادین دینی را قابل ترجمه به زبان حقیقی بداند. با پذیرش این امر می‌توان گزاره‌های اخباری و شناختی را در باب خداوند بکار برد و از صدق آن‌ها سخن گفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. تیلیش در کتاب «الاهیات فرهنگ» بیان می‌کند که ریاضی‌دانان به اشتباه اصطلاح نماد را برای نشانه‌های ریاضی بکار می‌برند؛ زیرا نشانه‌های ریاضی نماد نیستند و به غلط نماد خوانده می‌شوند؛ (Tillich, 1959 p. 55) اما در مقاله‌ی بعدی‌اش، «معنا و توجیه نمادهای دینی» به تبعیت از راندل میان نمادهای بازنما «representative symbol» و نمادهای استدلالی «discursive symbol» تمایز می‌گذارد. مقصود او از نمادهای استدلالی همان نشانه‌های ریاضی و منطقی است. او معتقد است که واژه‌ی نماد به دلیل تحولات معناشناختی، تحوّل معنایی پیدا کرده است و بهتر است با افزودن قیدی به آن نماد را از نشانه‌های ریاضی متمایز کنیم و نشان دهیم که نمادهای اصیل و حقیقی همان نمادهای بازنما هستند؛ نه نمادهای استدلالی یا نشانه‌های ریاضی. (Tillich, 1961 p. 3)
۲. تیلیش در کتاب‌ها و مقالاتش دسته‌بندی‌های متفاوتی را از نمادهای دینی ارائه می‌دهد. در مقاله‌ی «نماد دینی»، نمادهای دینی را به دو دسته‌ی عینی «objective» و خود-

استعلایی «self-transcending» (Tillich, 1958 pp. 14-18)، در کتاب «لاهیات فرهنگ» به دو مرتبه‌ی متعالی «transcending» و درونی «immanent» (Tillich, 1959 pp. 61-65)، در مقاله‌ی «لاهیات و نمادگرایی» به سه دسته‌ی متعالی، مقدّس «sacramental» و عبادی «liturgical» (Tillich, 1955 pp. 112-115) و در مقاله‌ی «معنا و توجیه نمادهای دینی» به دو دسته‌ی اولی «primary» و ثانوی «secondary» تقسیم می‌کند. (Tillich, 1961 pp. 7-9) این تقسیم‌بندی‌ها گرچه در اغلب موارد تفاوت چشمگیری با هم دارند؛ اما در پاره‌ای موارد وجوه اشتراکی نیز با هم دارند. برای مثال تیلیش همزمان نمادهای دینی اولی را با عنوان نمادهای دینی عینی یا نمادهای دینی متعالی نام‌گذاری کرده است؛ اما مراتب و زیرمجموعه‌های آن‌ها در برخی موارد با هم متفاوت‌اند. در این نوشتار برای بیان مراتب نمادهای دینی تلاش کرده‌ایم تا وجه جامعی را در نظر بگیریم و در موارد اختلافی به آخرین مقاله‌ی تیلیش در این باب؛ یعنی مقاله‌ی «معنا و توجیه نمادهای دینی» استناد دهیم.

۳. البتّه تیلیش رابطه‌ی با خدا را نیز دارای خصیصه‌ی نمادین می‌داند؛ زیرا به گفته‌ی تیلیش، قداست مهم‌ترین صفت خداوند است و هر نسبتی با خدا متضمن این آگاهی است که ارتباط با آن چه که قدسی است، امری متناقض‌نماست. اگر رابطه‌ی من-تو با خدا در معنای حقیقی بود، نه نمادین، انسان یعنی من می‌توانست از رابطه جدا شود؛ اما هیچ جایی وجود ندارد که انسان بتواند از تو الهی به آن‌جا رود؛ زیرا خدا من را دربرمی‌گیرد و به من از خود من نزدیک‌تر است. برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به (تیلیش، ۱۳۸۱ جلد اول، ص. ۳۵۶-۳۵۹)

منابع

- تیلیش، پل (۱۳۸۱)، *الاهیات سیستماتیک*، مترجم نوروزی، حسین. تهران: حکمت، جلد اول و دوم.
- Alston, William P. *Divine Nature and Human Language: Essay In Philosophical Theology*. New York: Cornell University Press, 1989.
- Alston, William p. "Religious language" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Craig Edward. London: Routledge, Vol. 8, 1998.
- Evans, Robert A. *Intelligible and Responsible Talk About God: A Theory of the Dimensional Structure of Language and Its Bearing on Theological Symbolism*. E.J. Brill Publisher, 1973.
- Hick, John H. *Philosophy of Religion*. New Delhi: Prentice Hall of India, 4th Edition, 2004.

- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row Publishers, 1957
- ----- . “Religious Symbols and Our Knowledge of God” *The Christian Scholar*. Penn State University Press, September, Vol. 38. pp. 189-197, 1955.
- ----- . “The Meaning and Justification of Religious Symbols” in *Religious Experience and Truth*. ed. Hook Sidney. New York: New York University Press, 1961.
- ----- . “The Religious Symbol” *Daedalus*. The MIT Press, Summer, Vol. 87. pp. 3-21, 1958.
- ----- . “Theology and Symbolism” in *Religious Symbolism*. ed. Johnson Ernest. New York: Harper and Brothers, 1955.
- ----- . *Theology of Culture*. ed. Kimball Robert C. London: Oxford University Press, 1959.