

Essays in Philosophy of Religion (Jostarhaye Falsafeh Din),
Iranian Association for Philosophy of Religion
Biannual Journal, Vol. 13, No. 1, Spring & Summer 2024, pp. 137-148
Paper Type: Brief Report

An Examination of the Artistic Aspect of the Revelatory Event and the Possibility of Revelation in Art from the Perspective of Paul Tillich

Mahdi Abbasi*


Abstract

Paul Tillich believed that the way a person encounters the divine determines the fate of that encounter. For him, the question of God, to borrow a phrase from **Heidegger**, is not a question of the existence or non-existence of a being among beings, but a question of existence itself. Tillich's interpretation of revelation, based on the distinction between sign and symbol, presents the sign as a mere signifier denoting the external, while the symbol is seen as a participant in the production of meaning. Tillich claims that literature in the twentieth century has played a significant role in symbolizing the meanings of revelation, but at the same time, he does not want to reduce religious texts to mere metaphors.

Keywords: Paul Tillich, Systematic Theology, Existentialism, Revelation.

*Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies, mahdiabbasi85@gmail.com

Date Received: 03/01/2025 , Date of Acceptance: 02/03/2025

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

An Examination of the Artistic Aspect of the Revelatory Event and the Possibility of Revelation in Art from the Perspective of Paul Tillich

Extended abstract

Paul Tillich, the twentieth-century existentialist theologian and philosopher, stands among those who sought to lead theology out of the confines of rigid dogmatic concepts toward an existential understanding of the sacred. For him, revelation is neither a metaphysical event nor a historical report of a divine message, but a fundamentally ontological reality - a question not about the existence or non-existence of a being called God, but about Being itself in the **Heideggerian** sense. From this perspective, revelation is no longer the transmission of analyzable propositions or doctrines; rather, it is the manifestation of the hidden, a momentary disclosure of the unconditional truth that becomes possible only within the depth of human existential experience.

Within this framework, the way human beings encounter the divine determines the destiny of that encounter. If one's approach remains at an instrumental or objectifying level, revelation is reduced to an ontic phenomenon and is thereby emptied of meaning. In contrast, when the human subject transcends the boundaries of conditioned concepts and opens itself to the unconditional, revelation is realized as an event of ontological openness - not merely the communication of a message, but a transformation in the very mode of being.

Tillich also conceives the central problem of monotheistic religions in terms of their relation to "the Unconditional." Throughout the history of thought, this reality has appeared under various names - the Idea of the Good, the Absolute Spirit, or the Ultimate Truth - yet it has always been threatened by idolatry, understood as the sanctification of material and historical determinations. Whenever humanity seeks to pour the Unconditional into finite and tangible forms, the danger of idol-making arises. For this reason, Tillich distinguishes between authentic monotheism and idolatrous tendencies: genuine monotheism is realized in transcending every finite form, whereas idolatry attempts to imprison the infinite within shape and matter.

Within this horizon, Tillich understands the finality of revelation in Jesus Christ not in a temporal or historical sense, but in a philosophical and essential one. Christ, in his view, represents the "final revelation" because he embodies within himself the negation of all spatial and temporal limitations - not implying that no revelation could occur before or after him, but that in his event, the very essence of revelation

in its pure philosophical sense becomes manifest. Jesus becomes the Christ through his passage beyond the confines of individuality and corporeality, through a self-emptying that reveals divine being; idolatry, on the other hand, strives to deify that very finite person and to reduce the Unconditional once more to the conditional.

To articulate this understanding, Tillich turns to the concept of the symbol, which he sets in contrast to the sign. A sign merely indicates something beyond itself, while a symbol participates in the very reality it reveals. Religious language, therefore, is symbolic: its words, rituals, and even images are not passive instruments of reference but active participants in the expression of the sacred. Through this lens, faith itself becomes a symbolic act - an existential participation in ultimate meaning rather than mere assent to doctrinal propositions.

In this context, Tillich establishes a special affinity between revelation and art. Literature and art, especially in the twentieth century, have, through their existential orientation, opened new channels for symbolizing the divine. Art, in this sense, is not a direct representation of God but a language for the experience of the impossible - an attempt to articulate what cannot be contained within logical propositions. If revelation is the disclosure of truth, art, too, may be regarded as a revelatory event, since it unveils a hidden truth through sensory forms.

In his analyses of death, sin, anxiety, and salvation, Tillich shows that the existential dimensions of human life can be expressed only through symbolic language. Just as Dante in the *Inferno* dramatizes the structures of spiritual ruin through vivid imagery, or Kafka renders the anxiety of meaninglessness and guilt through allegorical narrative, the language of art does not state propositions but reveals experience. According to Tillich, when such images are taken literally, they become absurd; but when seen as symbols of existential truth, they lead us toward an understanding of the divine.

Thus, Tillich's theology navigates a path between theological dogmatism and secular relativism. Against those who would reduce revelation to the language of science or logic, he insists that revelatory truth does not belong to the order of verifiable propositions. Yet he also resists those who dissolve the sacred into mere poetic metaphor. The symbolic language of religion is neither mere linguistic play nor empirical description; it constitutes a mode of discourse in which human existence encounters divine reality.

Consequently, art and literature, for Tillich, may serve as dwellings for the event of revelation, since they translate existential human experience into symbolic form. The experience of suffering, anxiety, guilt, or redemption within a work of art corresponds to what traditional theology calls the "manifestation of the holy." Tillich

perceives this kinship between aesthetic and religious experience as an opportunity to rethink theology itself - as a realm in which faith is not the acceptance of doctrinal systems but an existential response to the Unconditional. Ultimately, Tillich understands revelation not as an external or historical occurrence, but as an inner movement within human consciousness - a moment in which the hidden becomes manifest, though never confined within any final form. Art, literature, and the symbolic language of religion are all expressions of this unveiling. Revelation, in this sense, is the continuation of humanity's primordial quest for meaning and truth. Hence, Tillich arrives at a theology that, while faithful to the monotheistic tradition, remains profoundly open to dialogue with the modern world - a theology that seeks revelation not beyond history, but in the very depths of human experience.

References

The Holy Quran.

John of Damascus (2003). *On the Divine Images: Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, trans. by: Andrew Louth, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Marion, J. L. (2016). *Givenness and Revelation*, trans. by: Stephen E. Lewis, Oxford: Oxford University Press.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row.

Tillich, P. (1965). "Existential Analyses and Religious Symbols", in: J. Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, 3rd printing, pp. 399-409, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Tillich, P. (1997). *Elāhiyāt-e Farhang [Theology of Culture]*, trans. by: Morad Farhadpour and Fazlollah Paknejad, Tehran: Nashr-e Tarh-e No. [In Persian]

Tillich, P. (2002). *Elāhiyāt-e Sāzemātik, Jeld-e Yek [Systematic Theology, Vol. I]*, trans. by: Hossein Norouzi, Tehran: Enteshārāt-e Hikmat. [In Persian]

بررسی جنبه هنری رخدادهای وحیانی و امکان رخدادهای وحیانی در هنر از منظر پل تیلیش

مهدی عباسی*

چکیده

پل تیلیش معتقد بود نحوه مواجهه انسان با امر الوهی تعیین کننده سرنوشت این مواجهه است. نزد او پرسش از خداوند، به تعبیری وام گرفته از هایدگر، نه پرسش از هستی و نیستی یک موجود در میان موجودات، بلکه پرسش از خود وجود است. تفسیر تیلیش از وحی یش که با تمایز میان نشانه و نماد بنیاد می شود، نشانه را به مثابه نشان گری صرف برای دلالت بر امر خارجی و نماد را به عنوان مشارکی در تولید معنای امر معرفی می کند. تیلیش ادعا می کند که ادبیات در قرن بیستم نقشی به سزا در نمادگذاری معانی امر وحیانی داشته است، اما در عین حال نمی خواهد متون دینی را به استعاره‌هایی صرف فروکاهد.

کلیدواژه‌ها: پل تیلیش، الهیات سیستماتیک، آگزیستانسیالیسم، وحی.

۱. مقدمه

وحی چیست؟ پل تیلیش «تجلی امر پنهان» را «که با شیوه‌های متعارف علم حصولی قابل دسترس نیست» برای کاربرد سستی این واژه پیش می‌نهد (تیلیش، ۱۳۸۱: ۱۶۲). پرواضح است که برخلاف فرض رایج، اختصاص وحی به پیامبران هرگز مسلم نبوده و حتی چندان ادعا نشده است. در قرآن کریم از وحی به مادر موسی و وحی به زنبور عسل سخن به میان آمده است (قصص، سوره ۲۸، آیه ۷؛ طه، سوره ۲۰، آیه ۳۸؛ نحل، سوره ۱۶،

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، mahdiabbasi85@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

آیه ۶۸). فرض بنیادی دیگر این است که وحی الزاماً باید گزاره‌ای منسجم و قابل تحویل به زبان منطقی باشد. این فرض در ادامه بررسی بیشتری خواهد شد.

مبحث «عقل و وحی» در مجلد اول اثر جامع پل تیلیش، الهیات سیستماتیک، نیک پرورده شده است. لیکن برای آغاز به شناخت کنه ایده او و راه بردن به کلیت نظام الهیاتی-فلسفی اش، احتمالاً واکاوی مباحثی چند از مقالات کتاب الهیات فرهنگ راهی بهینه باشد.

۲. دو نوع فلسفه دین

در فصل دوم کتاب «دو نوع فلسفه دین»، تیلیش از راه هستی‌شناختی و راه کیهان‌شناختی در فلسفه دین سخن می‌گوید:

از دو طریق می‌توان به خدا رسید: طریق چیرگی بر بیگانه‌گشتگی و طریق دیدار با بیگانه. در طریق نخست، چون آدمی خداوند را بازمی‌یابد، خویشتن را هم کشف می‌کند؛ چیزی را کشف می‌کند که با او یکسان است، هرچند به صورتی نامتناهی از وی فراتر است... در طریق دوم، چون آدمی با خدا دیدار کند، با بیگانه‌ای ملاقات کرده است. این دیدار، دیداری از سر اتفاق است. آن دو ماهیتاً به هم تعلق ندارند و شاید که به تدریج پس از ظن و گمان‌های بسیار سرانجام دوست یکدیگر شوند. لیکن آن بیگانه‌ای که آدمی با او دیدار کرده است، همواره در حاله‌ای از شک و تردید ظاهر می‌شود و هرآینه ممکن است رو نهان کند و درباره سرشت او فقط به زبان احتمالات می‌توان سخن گفت. دو طریق فوق، نماد دو گونه فلسفه دین است: گونه هستی‌شناختی (ontological) و گونه کیهان‌شناختی (cosmological) (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۸).

این فصل از کتاب با ارائه شرحی فرهنگی از تاریخ شکل‌گیری و پالایش ادیان ادامه می‌یابد. تیلیش گذار از بت‌های شرک به خداآواری متنوع توحیدی را توصیف می‌کند؛ رویه‌ای که شاید این روزها اتهام غرب‌گرایی و در مرکز نهادن سنت ابراهیمی را برانگیزاند. با این حال، درک او از شرک و توحید در صورت‌های متعین ادیان خلاصه‌شدنی نیست و او این تقابل را نزاعی همیشگی و پایان‌ناپذیر در بطن هرگونه باور دینی می‌داند. همان‌طور که در فصلی دیگر از این کتاب تحت عنوان «نبرد زمان و مکان»، از رسوخ مکان‌گرایی مشرکانه در ادیان توحیدی و از پیدایش توحید با عنایت به دل‌بستگی غایی یگانه بشر حتی در ادیان بت‌پرستانه اولیه سخن می‌گوید.

پس به معنایی، برای او تمام مسئله و منبع تفاوت در نقطه آغاز است و نه در قدر پیش‌روی. حقیقت طریق وجودی آگوستین، در برابر آنچه به نحوی جسورانه انحراف آکویناس و تومائیان معرفی می‌شود، نه تنها در پاسخ به مسئله خدا، بلکه در نحوه طرح پرسش است. این مسئله مادامی که رخت چیستی و کجاستی نگذارد و جامه چرایی به تن نکند، همواره در پوشیدگی ذاتی خود باقی می‌ماند.

پس از آنجا که جست‌وجوی آگوستینی امر نامشروط در قالب محوریت یافتن دغدغه غایی در اندیشه تیلیش به مثابه بنیاد نوعی الهیات فلسفی (اما نه به معنای سنتی) معرفی می‌شود، در این نقطه می‌توان به الهیات سیستماتیک گذر کرد.

۳. وحی و خاتمیت

تیلیش در بخش اول این کتاب از امکان کشف وحی‌ای نهایی سخن می‌گوید که خصلت خاتمیت خود را مدیون جزمیت مشرکانه نیست، بلکه آن را به معنایی فلسفی در ذات خود دارد. این وحی نهایی خاتمیت خود را نه در نفی دیگر وحی‌های ممکن، بلکه در نفی تمامی تعینات اونتیک خود و بنیاد کردن حقانیت وجودی توحیدی و رای تمام تعینات مکانی می‌یابد. طبیعی است که تیلیش، الهیدان مسیحی پروتستان، این وحی نهایی را در کلمه عیسی مسیح می‌یابد. عیسی مصلوب می‌شود تا با گذر از بعد جسمانی خود، فراخوان مشرکانه به تعیین مکانی را نفی کند و در ابدیت الوهی قرار یابد. اما این به معنای پایان امکان مفاهمه میان تیلیش مسیحی تتلیشی و الهیدانی مثلاً مسلمان که حتی سه‌گانگی خداوند را شرک می‌انگارد نخواهد بود.

برای درک این دقیقه، باید لختی در معانی نشانه و نماد در نظام فکری او تأمل کنیم، که به نظر می‌رسد برداشتی از سنت اندیشه به بت و شمایل در الهیات مسیحی است.

شاید در نگاه اول، عجیب باشد که بحث از وحی را در تاریخ شمایل‌شکنی و مبانی شمایل‌شناسی جست‌وجو کنیم. اگر وحی را ذیل بحث از زبان دین بشناسیم، آن‌گاه به نظریه تصویری زبان بیندیشیم و دیگر این مبدأ را عجیب نخواهیم یافت.

۴. نمادها و نشانه‌ها، به سوی معنای حقیقی امر «نمادین»

چنان‌که نیک می‌دانیم، نخستین براهین در دفاع از شمایل، یعنی تصاویر برگرفته از چهره‌ها،

رخدادها و مفاهیم دینی، توسط قدیس یوحنا دمشقی ارائه شدند. نکته‌ای که از حیث تأثیرپذیری جهان مسیحی از الهیات اسلامی و قرآنی نیز برای ما جالب توجه است، این است که یوحنا در بلاد اسلام و در حکومت اسلامی فعالیت می‌کرد و در همسایگی با حکومت شمالی شکن بیزانس قرار داشت. اینکه مخالفت با شمایل در اسلام آغاز شد و به جهان مسیحی رفت یا اینکه در اثر وجود زمینه‌های مسیحی در اسلام بنیاد شد، از محل پژوهش حاضر خارج است. می‌توانیم به همین دعوی اکتفا کنیم که در مطالعه تاریخ الهیات تطبیقی ابراهیمی، نقش سنت اسلامی بر سنت مسیحی همان قدر وثیق است که عکس آن.

ژان لوک ماریون، فیلسوف معاصر فرانسوی، که خود بحثی عمیق در باب بت و شمایل ارائه کرده است، به درستی یادآوری می‌کند که بحث از وحی تا پیش از دوره معاصر هرگز در کانون مطالعات الهیات مسیحی نبوده است، اما امروز حتی به تورم مباحث حول آن رسیده‌ایم. این نکته نیز می‌تواند سندی باشد بر تأثیر سنت اسلامی متکی بر وحی قرآنی در این زمینه.

یوحنا با تحویل بحث از شمایل به کنه فلسفی آن، یعنی مسئله بازنمایی، مصادیق مهمی را برای جواز بازنمایی از سوی بزرگ‌ترین مراجع مشروعیت دینی ارائه می‌کند. از جمله، ادعا می‌کند که بیان قصه‌های دینی در قالب گزاره‌های زبانی نیز قسمی از بازنمایی و تصویرسازی است. فراتر از آن، تجسد عیسی به مثابه خدا در پیکر انسانی نیز مصادیق است از دادن جسم مادی به امر الوهی و مثال تام آن.

اما برای آنکه در این میانه بت‌سازی و بت‌پرستی نیز موجه به نظر نرسد، تمایز میان بت و شمایل را این‌گونه بیان می‌کند که در بت‌پرستی، فعل پرستش معطوف به خود بت در قالب مادی است، در حالی که در احترام به شمایل، مقصود از احترام متعلق تصویر است و نه خود آن.

اما تیلش ادعا می‌کند که دغدغه غایی بشر باید در زبان نمادین بیان شود. نماد در نگرش او در مقابل نشانه تعریف شده است؛ در نماد، صورت نماد در معنای آن مشارکت می‌کند، در حالی که در نشانه، پس از دلالت بر متعلق، اهمیتی برای آن باقی نمی‌ماند.

علائم راهنمایی و رانندگی نشانه‌اند. اگر راننده از راهی دیگر دریابد که نباید در این مکان توقف کند، دیگر نیازی به تابلوی توقف ممنوع نخواهد بود. اما نمادها شبیه ایده یاکوبسن درباره خودارجاعی زبان در شعر عمل می‌کنند؛ تبدیل گزاره‌های بیان‌شده در شعر به زبان نمادین منطقی، کارکرد شعر را محقق نمی‌کند و حتی به معنایی، باعث بی‌معنایی آن می‌شود.

۵. ادبیات اگزیستانسیال و رخداد وحیانی

در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل‌های اگزیستانسیال و نمادهای دینی»، تیلیش ادعا می‌کند که این‌گرایش فلسفه، ادبیات و هنر قرن بیستم به اگزیستانسیالیسم بوده است که مجرای درک زبان نمادین دین را گشوده است. به‌طور خلاصه و در پرتو فهم وجودی هایدگری، این ادعا را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که از آنجا که خداوند «موجودی در ردیف موجودات» نیست و وحی نیز به تبع، بیانگر گزاره‌های قابل تطابق با حقایق مادی جهان به نیت راستی‌آزمایی نیست، برای دستیابی به حقیقت امر و پرده برداشتن از سر امر الوهی چاره‌ای نیست جز رجوع به فهمی متفاوت یا فراتر از آن. در واقع مشکل معمولاً در جایی است که زبان نمادین یا استعاره‌ی دینی، زبانی خفیف‌تر و کم‌اهمیت‌تر از زبان علم تحصیلی انگاشته می‌شود، انگاره‌ای که به تحقیق در رأی مدافعان این رویکرد، از جمله تیلیش، صادق نیست.

تیلیش در مقاله‌ای که نام برده شد، به تفاوت میان درک ماهوی و درک اگزیستانسیال از انسان، اخلاق و حیات فردی و اجتماعی او اشاره می‌کند. او جنبه‌های ماهوی و اگزیستانسیال اموری چون مرگ و گناه را در پرتو این تمایز طرح می‌کند. مرگ، به‌عنوان یک پدیده، زمینه درک ماهوی است، درحالی‌که آگاهی از مرگ خود درکی وجودی است. اگر در مورد انواع مجرمان یا شدت جرم در یک پرونده جنایی بحث شود، این تحلیل ماهوی خواهد بود. اما گناه زمانی به مفهومی اگزیستانسیالی تبدیل می‌شود که بیانگر انحراف فرد از آنچه اساساً باید باشد. در این دیدگاه، گناه با اضطراب ناشی از دست دادن وجود حقیقی خود در پیوند است.

حال می‌توان بر پایه این دو مثال، درکی عمیق‌تر داشت از اینکه چرا تیلیش هنر و ادبیات را خانه رخداد وحی می‌بیند. او همچنین به اضطراب اشاره می‌کند که نه تجربه‌ای روان‌شناختی، بلکه تجربه‌ای وجودی است: ترس، «موضوعی مشخص» دارد و در نتیجه به تحلیل ماهوی تعلق دارد. اما اضطراب هیچ موضوع مشخصی ندارد و به تحلیل اگزیستانسیال مربوط است. با این وصف، این موقعیت یکسره انسانی است و در بستری جز محاکات تجربه انسانی فهم نخواهد شد. تیلیش همچنین نمونه‌هایی از ادبیات کلاسیک غربی را برمی‌شمرد:

توصیف دانه از جهنم را می‌توان به‌مثابه ساختارهایی از ویرانی در تجربه اگزیستانسیالیستی انسان درک کرد، یعنی دورافتادگی، گناه و ناامیدی. آنها شیوه‌های مختلف ناامیدی را

به عنوان مجازات‌های خارجی نمادسازی می‌کنند. اگر این توصیفات را به صورت تحت‌اللفظی بپذیریم، آنها به همان اندازه نمادهای موجود در رمان‌های کافکا، پوچ خواهند شد. در «قصر» و «محاکمه» کافکا، اضطراب بی‌معنایی در یک مورد و اضطراب گناه در مورد دیگر نمادسازی شده‌اند (Tillich, 1965: 402).

در دوزخ دانه، گناهکاران را در حال کشیدن بار عذاب‌هایی می‌بینیم که درست به اندازه پادافره خدایان المپ برای سیزیف و تانتالوس، یا چنان‌که تیلیش خود می‌گوید همچون زندگی شخصیت‌های بینوای کافکا، عبث‌اند.

باین حال، جسمانی‌اند و راوی به قدر کافی بر واقعی و به چشم دیدنی بودنشان تأکید کرده است. اما باید پرسید که تجربه غرقگی ابدی برای یک تن چه معنایی دارد؟ و چرا دانه باید چنین حکایتی را که تقریباً همه مطمئنیم به چشم ندیده است، بازگو کند؟ مدافعان ایده زبان نمادین یا استعاره وحی همواره مورد سوءظن بوده‌اند؛ اما شاید بتوان با رندی‌ای شبیه روسو پرسید که چرا نخستین کسانی که پیام وحی را مستقیماً از زبان حامل آن می‌شنیدند، هرگز به صراحت و با چنین صورت‌بندی‌ای از مسئله معاد روحانی یا جسمانی چیزی نمی‌پرسیدند؟ آیا آنها خود حس نکرده بودند که این نحوه‌ای غلط از طرح پرسش است و نه محل اختلاف نظر در پاسخ؟

همان‌گونه که در آغاز گفته شد، به تجلی رسیدن سر مکنون جنبه موردعلاقه رخدادهای وحی برای تیلیش است (تیلیش، ۱۳۸۱: ۱۶۲). اما او این سر مکنون را نه واقعیت گفتنی و هنوز ناگفته، بلکه حقیقتی اساساً ناگفتنی، غیرقابل گفتن، می‌داند. جنبه دیگر مورد توجه و علاقه‌اش، نسبت وحی است با وجد و رستگاری که هر دو جز در ادبیات وجودی، و در جامعه تنگ زبان اونتیک، دست‌نیافتنی می‌نمایند.

در نهایت، حتی اگر بنا بر آن باشد که این رستگاری را در معنی محدودتر تربیت اخلاقی محدود کنیم، با رجوع به نوئل کارول خواهیم دید که تربیت اخلاقی نیز در بیان گزاره‌هایی سنجش‌پذیر، به‌طور کامل دست‌یافتنی نیست و اینجاست که زبان هنر و ادب حتی برای این مقصود ضرورتی دوباره می‌یابند. به‌یقین، توصیه به صبر و شکرگزاری جز در قالب داستان ایوب نیز شدنی بود؛ اما هیچ مؤمن راست‌کیشی انکار نخواهد کرد که ظهور این معنی در قالب داستانی چنین، حقیقت آن را به نمایش می‌گذارد و یا به بیان دقیق‌تر، حقیقتی که در دل این داستان نهفته است، قابل‌احاله به گزاره‌های محدود منطقی نیست. حال هرچند که تحصیل‌گرایان راهی برای تحقیق در باب مطابقت رخدادهای چنین داستانی با جهان خارج

نجویند، این حقیقت وجودی پیشاپیش باور به چنین حکایاتی را در معنای مطلوب خود موجه ساخته است.

۶. نتیجه‌گیری

در نظام فکری پل تیلیش، «وحی» نه مفهومی الاهیاتی در معنای محدود تاریخی، بلکه تجربه‌ای وجودی است که همواره در قالبی نمادین و از درون هستی انسان می‌جوشد. در این تلقی، وحی دیگر نه رخدادی است که از بیرون بر انسان نازل شود، بلکه لحظه‌ای است که در آن، پرده از چهره وجود فرو می‌افتد و امر پنهان خود را در قالب تجربه انسانی آشکار می‌سازد. از این منظر، میان لحظه وحی و لحظه آفرینش هنری، فاصله‌ای نیست: هر دو در ژرفای یک انکشاف روی می‌دهند، هر دو از ناتوانی زبان در بیان امر مطلق می‌گذرند و در عین حال تنها از خلال همین زبان و نماد می‌توانند بر ما ظهور کنند.

بدین ترتیب، وحی برای تیلیش نه گسست از تاریخ، بلکه تداوم آن در سطحی دیگر است؛ تکرار همیشگی آن «گشودگی» که وجود انسان را به امر نامشروط متصل می‌کند. اگر بت پرستی در نگاه او کوشش برای زندانی کردن بی‌کرانگی در مرزهای محسوس و تاریخی است، هنر در مقابل، تلاش برای رهایی همین بی‌کرانگی از قید شکل و ماده است. زبان هنر و ادبیات از آن رو برای او الهیاتی‌ترین زبان‌هاست که به جای ادعا کردن حقیقت، آن را تجربه می‌کند؛ به جای تعریف کردن خداوند، امکان حضور او را به تصویر می‌کشد.

در چنین چشم‌اندازی، تمایز میان عقل و وحی، میان فلسفه و الهیات، یا میان زیبایی‌شناسی و ایمان، رنگ می‌بازد. هر کجا که انسان با پرسش از هستی خویش روبه‌رو می‌شود، هر جا که اضطراب، گناه یا امید او به زبان درمی‌آید، همان‌جا چیزی از حقیقت وحی رخ می‌دهد. این تفسیر نه انکار امر قدسی است و نه سکولاریزه کردن آن، بلکه بازگرداندن وحی به جایگاه اصلیش در متن هستی انسان است؛ جایی که فهم، ایمان و تخیل از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

به این اعتبار، می‌توان گفت تیلیش الهیاتی را بنیاد می‌نهد که در آن نجات، نه وعده‌ای در ماورای جهان، بلکه دگرگونی‌ای در شیوه بودن در جهان است؛ و وحی، نه پایان گفت‌وگو میان انسان و خدا، بلکه تداوم بی‌پایان آن در عرصه نماد، معنا و هنر. چنین الهیاتی، در عین وفاداری به سنت توحیدی، به سوی افقی می‌نگرد که در آن ایمان به‌مثابه

«جرئت بودن» فهم می‌شود؛ جرئت زیستن در برابر بی‌معنایی و ایمان آوردن به حقیقتی که در هر لحظه از زندگی و آفرینش بر ما مکشوف می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

تیلش، پ. (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*، ترجمه: مراد فرهادپور و فضل‌الله پاک‌نژاد، تهران: نشر طرح نو.
تیلش، پ. (۱۳۸۱). *الهیات سیستماتیک*، جلد یک، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت.

John of Damascus (2003). *On the Divine Images: Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, trans. by: Andrew Louth, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Marion, J. L. (2016). *Givenness and Revelation*, trans. by: Stephen E. Lewis, Oxford: Oxford University Press.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row.

Tillich, P. (1965). "Existential Analyses and Religious Symbols", in: J. Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, 3rd printing, pp. 399–409, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.