Essays in Philosophy of Religion (Jostarhaye Falsafeh Din),
Iranian Association for Philosophy of Religion
Biannual Journal, Vol. 14, No. 1, Spring & Summer 2025, pp. 131-172
Paper Type: Research Article

A Critical Examination of the Relationship between Myth and Religion in Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Its Implications for the Philosophy of Religion

Davood Vafaei Kia[*]
Rasoul Rasoulipour[**]

Abstract

Cassirer's theory of symbolic forms is a phenomenological endeavor aimed at understanding the spheres of human consciousness within the context of culture and history. Cassirer regards language and myth as the primary symbolic forms in the history of culture, from whose genesis and development all other cognitive forms emerge. Within this framework, religion is presented as an extension of myth, designated as "mythical-religious consciousness," rather than as a distinct symbolic form. The central problem of this article is to analyze the relationship between myth and religion within this intellectual framework and to assess its implications for the philosophy of religion. Contrary to prevalent interpretations that regard the relationship between myth and religion as merely continuous, this study contends that within Cassirer's thought, the transition from mythical to religious consciousness necessitates a qualitative rupture—one crystallized in concepts such as "individuality," "the moral sacred," and "responsibility." Nevertheless, this rupture does not entail the outright rejection of the mythical foundation; rather, it constitutes a dialectic of continuity and transformation. The article subsequently elaborates on this framework, demonstrating its application to three pivotal issues in contemporary philosophy of religion—religious language, the relationship between science and religion, and the demarcation of the religious from the political and it states the functional limits of the theory and the criticisms leveled at it.

Keywords: Symbolic Forms, Ernst Cassirer, Myth, Religion, Philosophy of Religion.

* Master's degree in Philosophy of Religion, Kharazmi University (Corresponding Author), Tehran, Iran, d.vafaeiekia@gmail.com

** Associate Professor of Philosophy of Religion, Kharazmi University, Tehran, Iran, rasouli@khu.ac.ir

Date Received: 25/06/2025, Date of Acceptance: 20/02/2026

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.

A Critical Examination of the Relationship between Myth and Religion in Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Its Implications for the Philosophy of Religion

Extended abstract

Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms is one of the most ambitious twentieth-century attempts to explain human culture without reducing its plurality to a single model of knowledge. A symbolic form is not a decorative sign placed over a ready-made reality; it is an active, historically embodied way in which experience is organized, objectified, and made shareable. Language, myth, religion, art, and science accordingly disclose different dimensions of a human world. Within this system, however, the status of religion remains ambiguous. Cassirer frequently discusses myth and religion together as mythical-religious consciousness, which encourages the view that religion is merely a developed continuation of myth. The present review article re-examines that assumption. Its central claim is that the relation is best reconstructed as continuity in origin together with rupture in structure. Religion preserves myth's affective and symbolic resources, yet reorganizes their mode of reference, conception of the sacred, and understanding of agency and responsibility.

The study employs critical reconstruction. First, it identifies Cassirer's principal claims about symbolic mediation, mythical logic, and the development of religion in his major works. Second, it reconstructs arguments that are often dispersed rather than formally stated in those texts. Third, it tests the reconstructed position against contemporary interpretations and objections. This procedure also distinguishes Cassirer's own terminology from analytical concepts introduced by the authors, including symbolic reductionism and functional encroachment. The aim is limited: the article asks what Cassirer's framework can clarify in philosophy of religion, not whether it can replace metaphysics, theology, empirical anthropology, or political theory.

Cassirer treats myth as an autonomous organization of experience, not as a defective scientific explanation. Its primary material is affect: fear, hope, wonder, dependence, and a sympathetic participation in surrounding life. Myth converts affect into public images, narratives, names, and rites. Its logic is expressed through the relative identity of sign and signified and of part and whole. A name, image, relic, or bodily fragment can therefore participate in the power of what it signifies. The same orientation shapes the central categories of myth. The sacred-profane opposition

gives experience an affective and evaluative tonality; causality appears through contiguity, resemblance, and participation; space is heterogeneous and divided into privileged regions; time is qualitative, cyclical, and ritually repeatable; and number bears qualitative powers rather than merely measuring quantity. These features form a coherent symbolic world while still allowing ordinary, non-sacred practices to coexist with mythical ones.

Religion continues myth because both emerge from symbolically articulated affect, ritual, narrative, and the distinction between sacred and profane. The decisive rupture begins when magical attempts to manipulate sacred forces prove inadequate and the sacred can no longer be treated merely as an impersonal power such as mana. Cassirer's developmental account moves from momentary and functional gods toward personal gods who possess enduring identity and will. The divine becomes a 'Thou' who addresses the human person and calls for response. Correspondingly, human individuality is no longer dissolved in the tribe or totem but is constituted through accountability, promise, repentance, and ethical obligation. The transformation of sacrifice from magical exchange toward justice, self-giving, and moral holiness makes this break especially visible. Mysticism intensifies the tension between finite and infinite, but it does not eliminate mediation altogether: once communicated within a tradition, mystical experience still requires metaphor, narrative, poetry, ritual, or disciplined silence.

In religious language, Cassirer undermines the positivist assumption that empirical verification exhausts meaning. Religious discourse is intelligible within an intersubjective network of narrative, prayer, ritual, ethical command, and experience; nevertheless, cultural objectivity does not by itself prove that a transcendent referent exists independently of culture. In science and religion, the theory identifies many conflicts as functional encroachments: science properly investigates measurable, causal relations, whereas religion articulates existential orientation, value, and the sacred. The creation-evolution debate illustrates the point. Evolutionary biology retains full authority over empirical claims about the history and diversification of life, while a creation narrative may organize qualitative time, purpose, and responsibility. Yet genuinely empirical religious assertions remain answerable to evidence, so symbolic interpretation cannot become an ad hoc device for immunizing belief. In religion and politics, Cassirer's analysis of modern political myth shows how language, ritual, prophecy, and leader worship can sacralize worldly power. Ethical religion may resist this regression by protecting individuality and responsibility, but democratic legitimacy additionally requires equal rights, rule of law, freedom of conscience, and public criticism.

Cassirer's account has important limits. It provides no sufficient inter-form criteria for deciding between incompatible religious truth claims; it describes the semantic possibility of transition from magic to ethical religion without fully explaining its historical causes; and its transcendental method leaves the independent reality of God and revelation methodologically undecided. Its developmental vocabulary also bears traces of early twentieth-century evolutionism, while its hierarchy of expression, representation, and pure meaning can covertly privilege scientific rationality. Politically, Cassirer underestimates the roles of instrumental reason, bureaucracy, economy, media, and technology in modern domination and treats political myth too uniformly as pathological. These objections define the theory's defensible scope. Cassirer is most useful not as a complete theology, theory of truth, or political philosophy, but as a critical grammar of culture: a framework for identifying modes of symbolization, exposing category mistakes, and resisting the reduction of every form of meaning to the standards of a single domain.

References

Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*, 2nd ed., New York: Dover Publications.

Blackford, Russell (2000). "Stephen Jay Gould on Science and Religion", *Quadrant* 44 (4): 8–14.

Blind, Georg D.; & Steineck, Raji (2021). "The Missing Piece in E. Cassirer's Theory of Symbolic Forms: The Economy", *Evolutionary and Institutional Economics Review* 18: 291–315, doi: 10.1007/s40844-020-00191-0.

Bottici, Chiara (2007). *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/CBO9780511498626.

Capeillères, Fabien (2015). "Cassirer on the 'Objectity' of Evil: The Symbolic Constitution of *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*", in: *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*, ed. by: J. Tyler Friedman and Sebastian Luft, 435–468, Berlin and Boston: De Gruyter, doi: 10.1515/9783110421811-019.

Cassirer, Ernst (1923). *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, trans. by: William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey, Chicago: Open Court.

Cassirer, Ernst (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1946). *The Myth of the State*, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. by: Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cassirer, Ernst (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2, Mythical Thought*, trans. by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1957). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3, The Phenomenology of*

Knowledge, trans. by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1981). *Philosophy and Culture*, trans. by: Bozorg Naderzad, Tehran: Mo'asseseh-ye Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi. [In Persian]

Cassirer, Ernst (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, The Metaphysics of Symbolic Forms*, trans. by: John Michael Krois, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (2020a). *The Myth of the State*, trans. by: Yadollah Moqen, Tehran: Hermes. [In Persian]

Cassirer, Ernst (2020b). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2, Mythical Thought*, trans. by: Yadollah Moqen, Tehran: Hermes. [In Persian]

Cassirer, Ernst (2021). *Language and Myth*, trans. by: Mohsen Salasi, Tehran: Morvarid. [In Persian]

Codrington, R. H. (1891). *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Clarendon Press.

Coskun, Deniz (2007). "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State", in: *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 135–172, Dordrecht: Springer, doi: 10.1007/978-1-4020-6256-8_4.

Eliade, Mircea (2022). *The Sacred and the Profane*, trans. by: Nasrollah Zangouei, Tehran: Soroush. [In Persian]

Esparza, Gustavo Adolfo (2024). "The Perception of the Divine: Myth, Art, and Religion in Ernst Cassirer", *Filozofia* 79 (8): 921–934, doi:10.31577/filozofia.2024.79.8.6.

Ferrari, Massimo (2021). "Science as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Culture of Reason", in: *Interpreting Cassirer: Critical Essays*, ed. by: Simon Truwant, 72–88, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/9781108677806.006.

Friedman, Michael (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court.

Gordon, Peter E. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay (1999). "Non-Overlapping Magisteria", *Skeptical Inquirer* 23 (4): 55–61.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. by: A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press.

Horkheimer, Max; & Adorno, Theodor W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. by: Gunzelin Schmid Noerr, trans. by: Edmund Jephcott, Stanford, CA: Stanford University Press.

Jafari, Hassan (2010). "Religion and Myth: An Examination of Ernst Cassirer's Theory of Myth", *Pazhoheshnameh-ye Adyan* 3 (6): 27–54. [In Persian]

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kinzel, Katherina (2024). "Unifying Themes and Irresolvable Tensions in Cassirer's System of Symbolic Forms", *British Journal for the History of Philosophy* 32 (5): 1173–1181. doi:

10.1080/09608788.2023.2239024.

Kolshus, Thorgeir (2013). "Codrington, Keesing, and Central Melanesian *Mana*: Two Historic Trajectories of Polynesian Cultural Dissemination", *Oceania* 83 (3): 316–327, doi: 10.1002/ocea.5027.

Kreis, Guido (2023). "Cassirer's Concept of a Symbolic Form Reconsidered", *European Journal of Philosophy* 31 (4): 1115–1124, doi:10.1111/ejop.12912.

Krois, John Michael (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven, CT: Yale University Press.

Luft, Sebastian (2005). "Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism; A Critical Appraisal", *Idealistic Studies* 34 (1): 25–47.

Luft, Sebastian (2015). *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture—Cohen, Natorp, and Cassirer*, Oxford: Oxford University Press, doi: 10.1093/acprof:oso/9780198738848.001.0001.

Matherne, Samantha (2021). *Cassirer*, Abingdon, Oxon, and New York: Routledge.

Moghanipour, Majid Reza; & Rahmani, Ashkan (2021). "The Layering of the Cognitive Apparatus of Mythical Consciousness from the Perspective of Ernst Cassirer, based on the Characteristics of Stability, Fundamentality, and Extent of Influence", *Journal of Epistemological Research* 9 (20): 145–164. [In Persian]

Moghanipour, Majid Reza (2021). "The Study of the Nature of Mythical Space in Ernst Cassirer's Views", *Metaphysics* 12 (30): 101–119, https://doi.org/10.22108/mph.2021.124505.1240. [In Persian]

Moghanipour, Majid Reza (2022). "The Study of the Nature, Function, and Embodiment of Number in Mythical Consciousness from the Perspective of Ernst Cassirer", *Philosophical Investigations* 16 (38): 745–767, https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.48743.3033. [In Persian]

Moss, Gregory S. (2022). "The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology", *Studia Kantiana* 20 (2): 221–234, doi: 10.5380/sk.v20i2.90649.

Renz, Ursula (2011). "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth", *Synthese* 179 (1): 135–152, doi: 10.1007/s11229-009-9624-7.

Schwartz, Yossef (2008). "Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa: Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism", in: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. by: Jeffrey Andrew Barash, 17–39. Chicago: University of Chicago Press, doi: 10.7208/chicago/9780226036892.003.0002.

Truwant, Simon (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/9781009019569.

Urban, Wilbur Marshall (1949). "Cassirer's Philosophy of Language", in: *The Philosophy of Ernst*

Cassirer, ed. by: Paul Arthur Schilpp, 401–442, Evanston, IL: Library of Living Philosophers.

Verene, Donald Phillip (2008). "Cassirer's Metaphysics", in: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. by: Jeffrey Andrew Barash, 93–103, Chicago: University of Chicago Press, doi: 10.7208/chicago/9780226036892.003.0005.

جستارهای فلسفهٔ دین، انجمن علمی فلسفهٔ دین ایران
سال چهاردهم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱٤۰٤، صص ۱۳۱ – ۱۷۲
نوع مقاله: علمی ■ ترویجی □ گردآوری □ کاربردی □ نقد و بررسی کتاب □ مقاله کوتاه علمی □

بررسی انتقادی نسبت اسطوره و دین در فلسفه صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیرر و پیامدهای آن برای فلسفه دین

داود وفایی‌کیا*

رسول رسولی‌پور**

چکیده

نظریه صورت سمبلیک، تلاش پدیدارشناسانه کاسیرر برای شناخت ساحت‌های آگاهی انسان در بستر فرهنگ و تاریخ است. کاسیرر زبان و اسطوره را نخستین صورت سمبلیک در تاریخ فرهنگ می‌داند که دیگر فرم‌های شناختی از تکوین و تطور آنها حاصل می‌شوند. در این میان دین امتداد اسطوره و تحت عنوان آگاهی اسطوره‌ای‌ـدینی معرفی می‌شود، نه به عنوان صورت سمبلیک متمایز. مسئلهٔ محوری این مقاله، تحلیل نسبت میان اسطوره و دین در این منظومهٔ فکری و سنجش پیامدهای آن برای فلسفهٔ دین است. برخلاف خوانش‌های رایج که رابطهٔ اسطوره و دین را صرفاً تداومی می‌بینند، این پژوهش استدلال می‌کند که در اندیشهٔ کاسیرر، گذار از آگاهی اسطوره‌ای به آگاهی دینی مستلزم گسستی کیفی است که در مفاهیمی چون «فردیت»، «امر قدسی اخلاقی»، و «مسئولیت» تبلور می‌یابد. با این حال، این گسست به‌معنای طرد کامل بنیان اسطوره‌ای نیست، بلکه دیالکتیکی از استمرار و تحول را شکل می‌دهد. مقاله سپس با بسط این چارچوب، کاربرد آن را در سه مسئلهٔ محوری فلسفهٔ دین معاصر ـ زبان دین، نسبت علم و دین، و مرز

* کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)، d.vafaeiekia@gmail.com

** دانشیار فلسفه دین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، rasouli@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۱۰/۰٤، تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۱

امر دینی با امر سیاسی ـ نشان می‌دهد و حدود کارکردی نظریه و انتقـادات وارد بـر آن را بیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: صورت سمبلیک، ارنست کاسیرر، اسطوره، دین، فلسفهٔ دین.

۱. مقدمه

نظریهٔ صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیرر را می‌توان یکی از بلندپروازانه‌ترین پروژه‌های فلسفهٔ فرهنگ در سدهٔ بیستم دانست؛ کوششی برای تبیین تکوین آگاهی انسان از طریق نظام‌های نمادینی که جهان را نه بازنماییِ منفعل، که برمی‌سازند و معنا می‌بخشند. در این منظومه، نماد صرفاً پوششی قراردادی بر واقعیتی از پیش آماده نیست؛ صورت سمبلیک شیوه‌ای فعال برای سازمان‌دادن تجربه و عینی‌کردن معناست. از همین رو، اسطوره و دین را نمی‌توان فقط مجموعه‌ای از عقاید یا گزارش‌هایی درباره موجودات فراطبیعی دانست؛ هر دو، ساختارهایی برای ادراک، عاطفه، کنش و سازمان‌دهی جهان انسانی‌اند (Cassirer, 1944: 24–26; Cassirer, 1955: 1–10).

اسطوره، نخستین تلاش بشر برای عینی‌سازی عواطف و پیوند همدلانه با کیهان است، و دین، در خوانش رایج از کاسیرر، تداوم تکامل‌یافتهٔ همان آگاهی اسطوره‌ای محسوب می‌شود. با این حال، مسئلهٔ دقیق این مقاله نه توصیف این رابطه، که تحلیل ساختار گذار از اسطوره به دین و پیامدهای آن برای فلسفهٔ دین است.

مسئله دقیق این پژوهش دو سطح دارد. در سطح خوانش انتقادی می‌پرسیم: آیا دین در دستگاه کاسیرر صرفاً صورت تکامل‌یافته اسطوره است، یا میان آنها گسستی کیفی وجود دارد؟ در سطح فلسفه دین می‌پرسیم: اگر دین صورت سمبلیک متمایزی باشد، این تمایز چه پشتوانه استدلالی دارد و در سه مناقشه زبان دین، علم و دین، و دین و سیاست چه پاسخی را پیشنهاد می‌کند؟

ادبیات موجود دربارهٔ کاسیرر، به‌ویژه در زبان فارسی، اغلب بر جنبهٔ تداومیِ رابطهٔ اسطوره و دین تأکید ورزیده و از این نکته غفلت کرده است که کاسیرر خود در مواضع متعددی ـ از جمله در تحلیل مفهوم «فردیت»، گذار از تقدس جادویی به تقدس اخلاقی، و ظهور «خدایان شخصی» ـ بر گسستی کیفی در این مسیر صحه می‌گذارد. این غفلت تفسیری، پیامدهای مهمی دارد: اگر اسطوره و دین صرفاً در یک امتداد قرار گیرند، آن‌گاه

تمایزات ساختاری آنها (از جمله در زبان، منطق درونی، و نسبت با اخلاق) نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه، کاربست نظریهٔ کاسیرر در مسائل فلسفهٔ دین معاصر ناقص و گاه گمراه‌کننده خواهد بود.

جعفری در مقاله «دین و اسطوره: بررسی نظریه ارنست کاسیرر درباره اسطوره»، چیستی اسطوره، ساختار اندیشه اسطوره‌ای‌ـدینی و نسبت اسطوره با زبان، مکان و زمان را توضیح می‌دهد، اما مسئله او سنجش استدلالی کارایی این چارچوب در مناقشات معاصر فلسفه دین نیست (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۷–۵٤). پژوهش‌های مقنی‌پور و همکاران نیز به‌ترتیب بر فضای اسطوره‌ای، عدد و لایه‌بندی شناخت اسطوره‌ای تمرکز دارند و برای فهم ساختار درونی اسطوره سودمندند، ولی نسبت «استمرار/گسست» و نتایج هنجاری آن را به‌طور نظام‌مند نمی‌آزمایند (مقنی‌پور، ۱۳۹۹: ۱۰۱–۱۱۹؛ مقنی‌پور، ۱٤۰۱: ۷٤۵–۷٦۷؛ مقنی‌پور و رحمانی، ۱۳۹۹: ۱٦۹–۱۹٦).

در پژوهش‌های بین‌المللی، رنتس از پیوستگی مفهومی میان نظریه اولیه اسطوره و نقد متأخر کاسیرر از اسطوره سیاسی دفاع می‌کند (Renz, 2011: 135–152). ماس نشان می‌دهد تقابل مقدس/نامقدس در نظریه کاسیرر با قانون این‌همانی اسطوره‌ای ناسازگار نیست و امر مقدس، لحن ویژه عینی‌سازی عاطفی در اسطوره است (Moss, 2022: 221–233). اسپارزا با تأکید بر استقلال در عین پیوند اسطوره و دین، تفاوت آنها را در نحوه بازنمایی امر الهی برجسته می‌کند (Esparza, 2024: 921–934). در مقابل، کینزل تنش حل‌نشده میان تکثر تقلیل‌ناپذیر صورت‌های سمبلیک و گرایش سلسله‌مراتبی/غایت‌شناختی دستگاه کاسیرر را آشکار می‌سازد (Kinzel, 2024: 1173–1181). خلأ پژوهشی مقاله حاضر در پیوند دادن این دو مجموعه بحث است: بازسازی دیالکتیک استمرار و گسست، آزمون استدلالی آن در سه مسئله مشخص فلسفه دین، و ارائه نقدی صریح از کفایت معرفت‌شناختی، متافیزیکی و سیاسی نظریه.

این مقاله با اتخاذ رویکردی تحلیلی‌ـانتقادی، دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، بازخوانی رابطهٔ اسطوره و دین در فلسفهٔ کاسیرر با تمرکز بر تنش میان استمرار و گسست، و دوم، نشان دادن ظرفیت این چارچوب برای مداخله در سه مسئلهٔ محوری فلسفهٔ دین معاصر: زبان دینی، نسبت علم و دین، و مرز امر دینی با امر سیاسی. استدلال اصلی مقاله آن است که نظریهٔ سمبلیک کاسیرر، دقیقاً به دلیل حفظ این رابطهٔ دیالکتیکی میان اسطوره و دین، می‌تواند بدیلی نیرومند برای دو رویکرد رقیب فراهم آورد: از یک سو، راست‌کیشی

لفظ‌گرا که زبان دینی را به گزارش واقعیت فرو می‌کاهد، و از سوی دیگر، نسبی‌گرایی پست‌مدرن که هیچ گونه اعتبار شناختی برای دین قائل نیست.

روش مقاله «بازسازی انتقادی» است. نخست، گزاره‌های محوری کاسیرر درباره صورت سمبلیک، منطق اسطوره و تکوین دین از متون اصلی استخراج می‌شود. دوم، از این گزاره‌ها استدلال‌هایی بازسازی می‌گردد که خود کاسیرر آن‌ها را به صورت صوری بیان نکرده است. سوم، نتایج بازسازی‌شده با اعتراض‌های رقیب آزموده می‌شوند. بنابراین، هرجا از مفاهیمی مانند «تقلیل‌گرایی سمبلیک»، «معیارهای ارزیابی زبان دین» یا «پسرفت ساختاری» استفاده می‌شود، مقصود لزوماً اصطلاح صریح کاسیرر نیست، بلکه صورت‌بندی تحلیلی نویسنده بر پایه اصول اوست.

مدعای نهایی مقاله محدود اما دفاع‌پذیر است. نظریه صورت‌های سمبلیک می‌تواند نشان دهد چرا معناداری به گزارش تجربی منحصر نیست، چرا تعارض علم و دین غالباً از خلط نوعِ دعوی پدید می‌آید، و چگونه قدرت سیاسی می‌تواند سازوکارهای اسطوره‌ای را حتی در جوامع سکولار بازتولید کند. با این حال، این نظریه به‌تنهایی صدق دعاوی دینی، واقعیت مستقل خدا و وحی، یا معیار کامل مشروعیت سیاسی را تعیین نمی‌کند. ارزش آن بیش از همه در مقام یک «نقدِ تمایزگذار» است: چارچوبی برای تشخیص کارکردها، آشکارکردن تحمیل یک صورتِ بر صورت دیگر، و محدودکردن دعاوی برتری‌جویانه هر قلمرو است.

۲. چیستی و ساختار صورت سمبولیک

برای فهم جایگاه اسطوره و دین در اندیشهٔ کاسیرر، نخست باید به پرسش بنیادین او بازگشت: آگاهی انسان چگونه جهان را به «جهانِ انسانی» بدل می‌کند؟ پاسخ کاسیرر به این پرسش، هم وامدار کانت است و هم از او فراترِ می‌رود. کانت انقلاب کپرنیکی خود را با این ادعا آغاز کرد که ذهن، به‌واسطهٔ مقولات پیشینی، سازندهٔ تجربه است؛ اما این مقولات نزد کانت منحصر به حوزهٔ شناخت نظری (علم ریاضی‌ـفیزیکی) باقی ماندند. کانت نشان می‌دهد مقولات فاهمه شرط امکان تجربه‌اند و ادراکِ منسجم بدون وحدت‌بخشی پیشینی ذهن ممکن نیست (Kant, 1998: 261–262). کاسیرر این اصل استعلایی را از قلمرو محدود شناخت طبیعی فراتر می‌برد و می‌پرسد چه صورت‌هایی امکان تجربه زبانی، اسطوره‌ای،

دینی و هنری را فراهم می‌کنند.

هگل این محدودیت را با بسط دیالکتیکی آگاهی به حوزه‌های تاریخ، هنر و دین شکست، اما به بهای فروکاستن تکثر فرهنگ به مراحل ضروری روح مطلق. در پدیدارشناسی هگل، دینِ بازنمایانه در گذار به دانایی مطلق در مفهوم مطلق استحاله می‌شود؛ کاسیرر می‌کوشد استقلال کارکردی صورت‌های فرهنگی را بیش از این حفظ کند (Hegel, 1977: 475–493; Krois, 1987: 45–66).

کاسیرر، در میانهٔ این دو میراث، راه سومی می‌گشاید: صورت‌های سمبلیک.

صورت سمبلیک، به تعریف کاسیرر، «هرگونه انرژی روح است که از طریق آن محتوای ذهنی معنا با نشانه‌ای محسوس و ملموس مرتبط می‌گردد»(کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۳). این تعریف سه عنصر کلیدی را در خود دارد: (۱) «انرژی روح» که بر پویایی و کنش‌گری ذهن تأکید می‌کند، (۲) «محتوای ذهنی معنا» که نشان می‌دهد شناخت صرفاً بازتاب واقعیت نیست، بلکه از پیش با معنا آمیخته است، و (۳) «نشانهٔ محسوس» که بیانگر تجسد ضروری معنا در قالب‌های عینی است. صورت سمبلیک، به بیان دیگر، حلقهٔ واسطی است میان سوژه و ابژه که نه صرفاً بازنمایندهٔ واقعیت، که برسازندهٔ آن است. آنچه ما «واقعیت» می‌نامیم، همواره در میانجی‌گری یک صورت سمبلیک (زبان، اسطوره، هنر، دین، علم) بر ما پدیدار می‌شود.

این نکتهٔ اخیر، بنیان متافیزیکی نظریهٔ کاسیرر را آشکار می‌کند. او در جلد چهارم *فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک* (که پس از مرگش منتشر شد) تصریح می‌کند که «ما به هیچ «هستی» از هر نوع ـ چه متافیزیکی و چه روان‌شناختی ـ قبل از کنش هوشمندانهٔ روح و مستقل از آن، دسترسی نداریم» (Cassirer, 1996: 223). این گزاره، هستی‌شناسیِ کاسیرر را از ایده‌آلیسم مطلق هگل و همچنین از رئالیسم خام تجربه‌گرایان متمایز می‌کند: «هستی» همواره در افق یک صورت سمبلیک آشکار می‌شود، اما این آشکارگی به‌معنای تقلیل هستی به صورت نیست؛ بلکه هستی در فرآیند نمادپردازی، تعیّن می‌یابد.

بنابراین موضع کاسیرر را نباید بی‌درنگ به ایده‌آلیسم ذهنی فروکاست. کاسیرر نمی‌گوید فرد، جهان را به دلخواه اختراع می‌کند؛ صورت‌های سمبلیک نظام‌هایی تاریخی، بیناذهنی و قاعده‌مندند که امکان ظهور ابژه را فراهم می‌آورند و در برابر کاربردهای فردی مقاومت می‌کنند. با این حال، چون دسترسی به «هستیِ بی‌واسطه» را ناممکن می‌داند، نسبت نظریه او با واقع‌گرایی متافیزیکی مبهم باقی می‌ماند. تصریح او که هیچ هستی متافیزیکی یا

روان‌شناختی پیش از کار روح برای ما دسترس‌پذیر نیست، بیشتر یک محدودیت معرفت‌شناختی است تا برهان بر عدم وجود واقعیت مستقل (Cassirer, 1996: 223). همین تمایز در بحث زبان دین و نقد واقع‌گرایی الوهی تعیین‌کننده خواهد بود.

بر این اساس، کاسیرر انسان را نه «حیوان ناطق» (تعریف کلاسیک) که «حیوان نمادساز» (animal symbolicum) می‌نامد (Cassirer, 1944: 26). این تغییر عنوان، پیامدی مهم دارد: اگر ذات انسان در نمادسازی باشد، آن‌گاه فرهنگ نه امری ثانوی و تزئینی، که شرط امکان انسان‌بودن است. صورت‌های سمبلیک ـ زبان، اسطوره، دین، هنر، تاریخ، علم ـ عرصه‌های متفاوتی هستند که انسان در هر یک، جهان را به شیوه‌ای خاص عینی می‌سازد.

کارکرد بنیادین همهٔ صورت‌های سمبلیک «عینی‌سازی» (objectification) است، اما هر صورت، جنس متفاوتی از تجربه را عینی می‌کند. نکته مهم این است که عینی‌بودن در اندیشه کاسیرر فقط به معنای «ارجاع به شیء فیزیکی» نیست؛ یک ترس جمعی، تعهد اخلاقی یا تجربه قدسی نیز هنگامی که در صورتی عمومی، قاعده‌مند و قابل تفسیر تثبیت شود، نوعی عینیت فرهنگی می‌یابد. همین گسترش مفهوم عینیت، پشتوانه دفاع او از اعتبار غیرتقلیل‌گرایانه دین است؛ هرچند هنوز باید پرسید آیا عینیت فرهنگی برای صدق متافیزیکی کافی است؟

کاسیرر با تمایزگذاری میان زبان و اسطوره ـ به‌عنوان کهن‌ترین صورت‌های سمبلیک ـ این نکته را روشن می‌سازد: «کارکرد فرم سمبلیک زبان، عینی‌کردن تأثرات حسی (sense) و کارکرد فرم سمبلیک اسطوره، عینی‌کردن احساسات و عاطفه (emotion) است» (کاسیرر ۱۳۹۹الف: ۱۱۷). این تمایز، سنگ بنای استدلال بعدی ما خواهد بود. اسطوره به‌عنوان صورت سمبلیک، نه با ادراک حسیِ خام، که با عواطف بنیادین بشری ـ امید، هراس، حیرت، و تعلق ـ سروکار دارد و اینِ عواطف را در قالب تصاویر، روایت‌ها و مناسک، عینی و مشارکت‌پذیر می‌کند.

اینجاست که اهمیت رویکرد تکاملی‌ـتطوری کاسیرر آشکار می‌شود. صورت‌های سمبلیک نه یکباره و کامل، که در فرآیندی تاریخی و در نسبت با یکدیگر تکوین می‌یابند. این صورت‌ها نه واحدهایی کاملاً منزوی‌اند و نه مراحل خطی یک تکامل ساده. کاسیرر از یک سو بر خاستگاه اسطوره‌ای بسیاری از صورت‌های فرهنگی تأکید می‌کند و از سوی دیگر، استقلال نسبی آنها را می‌پذیرد. اصطلاح دقیق‌تر برای نسبت آنها «تکوین همراه با تمایز» است: صورت متأخر از مواد و انرژی‌های صورت پیشین استفاده می‌کند، اما قواعد

ترکیب، نوع مرجع و افق هنجاری آن را تغییر می‌دهد. این مدل، امکان توضیح استمرار اسطوره در دین را بدون فروکاستن دین به اسطوره فراهم می‌کند؛ در عین حال، همان‌گونه که کینزل یادآور می‌شود، تنش میان تکثر افقی صورت‌ها و روایتِ حرکت به سوی آزادی و عینیت بیشتر، کاملاً حل نمی‌شود (Kinzel, 2024: 1174–1178).

زبان و اسطوره، قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین این صورت‌ها هستند و صورت‌های بعدی (دین، هنر، علم) هر یک با تحول و تعالیِ کارکردهای نمادینِ پیشین شکل می‌گیرند. فهم این منطق تکوینی، شرط ضروری برای تحلیل نسبت اسطوره و دین است؛ زیرا چنان‌که در ادامه استدلال خواهد شد، دین نه صرفاً تکرار اسطوره، که تحولی کیفی در دل تداوم آن است، تحولی که هم بنیان عاطفی اسطوره را حفظ می‌کند و هم از آن فراتر می‌رود.

۳. اسطوره به منزلهٔ صورت سمبولیک

چنان‌که در بخش پیشین اشاره شد، کارکرد بنیادین صورت‌های سمبلیک زبان و اسطوره در عینی‌سازی تجربه متفاوت است؛ این تمایز، نخستین کلید برای فهم سرشت ویژهٔ آگاهی اسطوره‌ای است؛ اسطوره نه پاسخی عقلی به پرسش‌های نظری دربارهٔ جهان، که پاسخی عاطفی به مواجههٔ وجودی انسان با هستی است.

اسطوره نزد کاسیرر پاسخ نظریِ ناقصی به پرسش‌های علمی نیست؛ شیوه‌ای مستقل برای سازمان‌دهی تجربه است که از شدت عاطفی و احساس مشارکت با جهان آغاز می‌شود. این استقلال به معنای مصونیت از نقد نیست، بلکه به این معناست که برای فهم اسطوره ابتدا باید پرسید چه نوع تجربه‌ای را ممکن می‌کند، نه اینکه چرا قوانین فیزیک را به‌درستی بیان نمی‌کند.

ریشهٔ این رویکرد عاطفی را باید در میراث زیست‌شناختی انسان جست. کاسیرر با ارجاع به مطالعات داروین دربارهٔ عواطف در انسان و جانوران، تصریح می‌کند که «حتی پست‌ترین موجودات زنده باید وسایلی برای تشخیص و تمیز محرک‌ها داشته باشند تا بتوانند نسبت بدان‌ها واکنش متفاوتی نشان دهند» (کاسیرر، ۱۳۹۹الف: ۱۱۵). اما آنچه واکنش عاطفی انسان را از پاسخ زیستی جانوران متمایز می‌کند، خصلت سمبلیک آن است. انسان تنها موجودی نیست که می‌ترسد، امید می‌بندد، یا حیرت می‌کند؛ انسان یگانه موجودی است که این عواطف را در قالب تصاویر، روایت‌ها و مناسکْ عینی می‌سازد و از

این راه، آنها را مشارکت‌پذیر و فرهنگ‌ساز می‌کند.

اینجاست که مفهوم «پیوند همدلانه» (sympathetic bond) به‌عنوان شالودهٔ آگاهی اسطوره‌ای مطرح می‌شود. در جهان‌بینی اسطوره‌ای، رابطهٔ انسان با طبیعت، نیاکان، و خدایان نه از نوع رابطهٔ علّی و انتزاعی، که از سنخ مشارکت عاطفی و هم‌ذاتی است. کاسیرر این نکته را با ذکر نمونهٔ قبایل دایاک روشن می‌کند: هنگامی که شکارچیان به جنگل می‌رفتند، بازماندگان در دهکده از دست‌زدن به روغن و آب پرهیز می‌کردند، زیرا می‌پنداشتند که چربی انگشتان آنان، انگشتان شکارچیان را نیز چرب خواهد کرد و شکار از چنگشان خواهد گریخت. در این منطق، آنچه عمل می‌کند علیت فیزیکی نیست، بلکه پیوند عاطفی‌ای است که جزء را با کل، دور را با نزدیک، و غایب را با حاضر یکپارچه می‌سازد (کاسیرر، ۱۳۹۹الف: ۱۰۸).

این اصل «هم‌دلی» پیامدهایی بنیادین برای ساختار آگاهی اسطوره‌ای دارد. اگر رابطهٔ انسان با جهان از سنخ مشارکت عاطفی باشد، آن‌گاه تمایزاتی که در آگاهی نظری‌ـعلمی بنیادین تلقی می‌شوند ـ تمایز میان تصویر و واقعیت، جزء و کل، خواب و بیداری، زندگی و مرگ ـ در آگاهی اسطوره‌ای از میان برمی‌خیزند. اسطوره «در حضور بی‌واسطهٔ ابژه به سر می‌برد و این ابژه در لحظه‌ای خاص، آگاهی اسطوره‌ای را با شدت و حدّت تسخیر می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۸۷). در این سیطرهٔ بی‌واسطه، تصویرِ یک چیز، خودِ آن چیز است، نه بازنمایی آن. به تعبیر دقیق کاسیرر، «تصویر شیء را نمی‌نمایاند، بلکه خود شیء است؛ تصویر به جای شیء قرار نمی‌گیرد، بلکه همان فعلیت شیء را دارد» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۹۱). این این‌همانی تصویر و واقعیت، بنیادی‌ترین ویژگی آگاهی اسطوره‌ای است که آن را هم از آگاهی علمی (که میان مدل و واقعیت تمایز می‌نهد) و هم از آگاهی دینی در صورت متأخر آن (که نماد را حامل معنایی فراتر از خود می‌داند) متمایز می‌کند.

با این حال، نباید اسطوره را صرفاً «عاطفهٔ محض» یا توده‌ای از توهمات پیشامنطقی دانست. کاسیرر با صراحت میان «بیان جسمانی» عاطفه (که در جانوران نیز یافت می‌شود) و «بیان سمبلیک» آن تمایز می‌نهد. «اسطوره عاطفه‌ای است که به تصویر مبدل شده است» و همین تبدیلْ مستلزم جهتی کیفی است: «مبدل شدن عاطفه به تصویر مستلزم تغییری بنیادین است» (کاسیرر، ۱۳۹۹الف: ۱۱٤). این تغییر بنیادین را می‌توان چنین صورتبندی کرد: در آگاهی اسطوره‌ای، عاطفهٔ خام و خصوصی، از طریق تخیل خلاق، به تصویری نمادین و جمعی تبدیل می‌شود. اسطوره، به بیان دقیق کلمه، «عینی کردن تجربهٔ اجتماعی بشر است،

نه تجربهٔ فردی او» (کاسیرر، ۱۳۹۹الف: ۱۱۹). به همین دلیل است که کاسیرر مطالعهٔ اساطیر را نه از روایت‌های کیهان‌شناختی، بلکه از مناسک و آیین‌های جمعی آغاز می‌کند؛ مناسکی که در آنها، تجسد واقعی صورت می‌گیرد و انسانِ مناسک‌گزار با خدای خود یکی می‌شود (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۹۱–۹۲). در این «تجسد»، نه تنها عاطفه به تصویر، بلکه تصویر به کنش، و کنش به هستی بدل می‌شود و این دقیقاً همان سطح از آگاهی است که بعدها، در دین، دستخوش تحولی کیفی خواهد شد.

برای فهم دقیق‌تر ساختار این آگاهی، باید مختصات بنیادین آن را در نسبت با مقولاتی چون امر مقدس، علیت، مکان، زمان و عدد واکاوی کرد. این تحلیل، زمینه را برای درک چگونگی گذار از آگاهی اسطوره‌ای به آگاهی دینی ـ که موضوع بخش بعدی است ـ فراهم خواهد ساخت.

۳-۱ ساختار و مختصات آگاهی اسطوره‌ای

آگاهی اسطوره‌ای، مقولات شناختی را به‌گونه‌ای متفاوت از آگاهی علمی صورت‌بندی می‌کند. برای مشخص‌کردن منطق درونی اسطوره، پنج مقولهٔ محوری در اندیشهٔ اسطوره‌ای؛ امر مقدس، علیت، مکان، زمان و عدد را از منظر کاسیرر واکاوی می‌کنیم تا هم منطق درونی اسطوره روشن شود و هم زمینه برای تحلیل گذار به دین فراهم آید. این مقولات در عمل از یکدیگر جدا نیستند و همگی از تقدم کیفیت عاطفی و پیوند جزء/کل نیرو می‌گیرند.

۳-۱-۱ امر مقدس

هستهٔ مرکزی آگاهی اسطوره‌ای، تقسیم واقعیت به دو ساحت «مقدس» و «نامقدس» است؛ تقابلی که نه توصیفی و خنثی، بلکه ارزش‌گذارانه و عاطفی است و تمام شئون حیات را در بر می‌گیرد. کاسیرر این تقابل را «طنین بنیادی» آگاهی اسطوره‌ای می‌نامد و آن را «از پایین‌ترین سطوح، یعنی از جهان‌بینی جادویی تا عالی‌ترین تجلیات دین» قابل‌ردیابی می‌داند (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱٤۱). در این منطق، امر مقدس هم «بهت‌آور و پرستش‌انگیز» است و هم «حرام و ممنوع» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱٤۷).

آنچه در چارچوب استدلال ما اهمیت دارد، نه صرف توصیف این تقابل، که درک سرشت آن است: امر مقدس در آگاهی اسطوره‌ای، کیفیتی عینی و مادی دارد، نه ارزشی اخلاقی یا امری نمادین. تقدس در شیء، مکان، یا زمان جاری است و از راه تماس، سرایت

می‌کند. همین مادیتِ تقدس است که بعدها، در گذار به آگاهی دینی، دستخوش تحولی کیفی می‌شود و از «تقدس جادویی–مادی» به «تقدس اخلاقی–شخصی» چرخش می‌کند. این چرخش، یکی از محورهای اصلی تحلیل ما در بخش بعدی خواهد بود.

با این حال، نباید امر مقدس اسطوره‌ای را همیشه «مادی» و امر مقدس دینی را همیشه «اخلاقی» دانست. هر دو سوی این دوگانه استثنا دارند: سنت‌های دینی متأخر همچنان اشیا و مکان‌های مقدس دارند و اسطوره نیز می‌تواند عناصر اخلاقی تولید کند. تمایز دقیق‌تر، جابه‌جایی مرکز ثقل است: در اسطوره، تقدس بیشتر به حضور و سرایت نیرو وابسته است؛ در دین اخلاقی، تقدس به اراده، فرمان، عهد و مسئولیت شخصی پیوند می‌خورد.

۳-۱-۲ علیت

در آگاهی علمی، علیت رابطه‌ای ضروری و قانون‌مند میان دو پدیده است که از طریق انتزاع، یک عامل خاص را از میان انبوه شرایط بیرون می‌کشد. اما در آگاهی اسطوره‌ای، «مواردی مانند هم‌زمانی رویدادها و مجاورت فضایی و تماس آنها، میانشان ارتباطی علّی ایجاد می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۰۰). برای ذهن اسطوره‌ای، پرستو تنها نشانهٔ آمدن تابستان نیست، بلکه علت آن است؛ زیرا هر آنچه با هم پدیدار شود، در اصلْ یکی است.

پیامد منطقی این دریافت، اصلی است که کاسیرر آن را بنیادی‌ترین ویژگی منطق اسطوره‌ای می‌خواند: «جزء به جای کل می‌ایستد» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۰۷). نام یک شخص، تار موی او، یا سایه‌اش، صرفاً بازنمایی او نیستند، بلکه خودِ اویند. به همین دلیل، جادوگر برای آسیب‌زدن به کسی، نیازمند بخشی از وجود مادی اوست. کاسیرر به‌درستی اشاره می‌کند که نقد هیوم به علیت ـ که آن را به تداعی ساده در اثر مجاورت فرو می‌کاست ـ در واقع نقدِ علیت اسطوره‌ای است، نه علیت علمی؛ زیرا هیوم از درک کارکرد تحلیلی ذهن در انتزاعِ شرایط ضروری علیت بازماند (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۹۹–۱۰۱). این تمایز، برای فهم گذار از تبیین اسطوره‌ای به تبیین دینی نیز حیاتی است: در دین، علت فاعلی جای خود را به علت غایی می‌دهد و تقدیر کور اسطوره‌ای به مشیت اخلاقی بدل می‌شود.

البته تفاوت علت در اسطوره با دین را نباید به گزاره ساده «علت فاعلی به علت غایی تبدیل می‌شود» فروکاست؛ ادیان از علل فاعلی، طبیعی و تاریخی نیز سخن می‌گویند. تغییر اساسی آن است که رویداد دیگر صرفاً نتیجه سرایت نیروی نامتشخصی نیست، بلکه می‌تواند در افق قصد، فرمان، داوری یا مشیت تفسیر شود. این انتقال از «نفوذ نیرو» به

«نسبت با یک فاعل مقدس» زمینه مسئولیت را فراهم می‌کند.

۳-۱-۳ مکان (فضا)

در برابر فضای همگن و انتزاعی هندسهٔ اقلیدسی، مکان اسطوره‌ای سراسر ناهمگن و ارزش‌بار است. کاسیرر تصریح می‌کند که «در فضای اسطوره‌ای، امر کلی از امر جزئی و اتفاقی، و امر پایدار از امر متغیر و زودگذر، از طریق قانون متمایز نمی‌شوند؛ تنها چیزی که به صورت تفکیک‌شده واقع می‌شود تقابل امر مقدس و نامقدس است» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۷۱). ازاین‌رو، جهات جغرافیایی در اسطوره صرفاً موقعیت‌هایی فیزیکی نیستند، بلکه حامل ارزش‌های متضادند: خاور سرچشمهٔ نور و حیات است و باختر جایگاه فروشدن خورشید و قلمرو مرگ.

این فضای کیفی، الگویی برای سازمان‌دهی جهان فراهم می‌کند که در آن، مکان‌های مقدس نقاط اتصال زمین و آسمان‌اند. ورود به این مکان‌ها مستلزم مناسکی است که فرد را از فضای عادی به فضای مقدس عبور دهد (الیاده، ۱٤۰۱: ۲۲). نکتهٔ مهم برای بحث ما آن است که در گذار از اسطوره به دین، این فضای مادیِ مقدس به تدریج درونی می‌شود: معبد سنگی جای خود را به «معبد دل» می‌دهد و حج، از سفر جغرافیایی به سلوک روحانی بدل می‌گردد. در صورت‌های دینی متأخر، مکان مقدس حذف نمی‌شود، بلکه می‌تواند هم‌زمان تاریخی، اخلاقی و درونی تفسیر شود.

۳-۱-۴ زمان

کاسیرر آگاهی اسطوره‌ای را «آگاهی بی‌زمان» می‌نامد (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸۱)، اما این تعبیر نباید به فقدان کامل زمان‌مندی فهمیده شود.

منظور او آن است که زمان در اسطوره، نه امتدادی خطی و کمی، که چرخه‌ای کیفی و تکرارشونده است. «پایان همان آغاز و آغاز همان پایان است» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸۲).

زمان اسطوره‌ای عمدتاً کیفی و بازگشت‌پذیر است: آیین، رویداد آغازین را نه فقط به یاد می‌آورد، بلکه آن را دوباره حاضر می‌کند. «آغاز» سرچشمه اعتبار اکنون است و چرخه‌های آیینی زندگی جمعی را تجدید می‌کنند (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸۱–۱۸٤). این ساختار با زمان اندازه‌پذیر علم متفاوت است، اما به معنای ناآگاهی از توالی روزمره نیست؛ تمایز در کارکرد است، نه فقدان کامل سنجش زمانی.

مهم‌تر از همه، زمان در اسطوره، بنیادی «ازلی» دارد: «در آغاز» وقایعی رخ داده‌اند که هستیِ اکنون را توجیه می‌کنند. گذشتهٔ ازلی، «چرایی چیزهاست» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸٤). در این نقطه، تمایز میان اسطوره و دین به‌روشنی نمایان می‌شود: در اسطوره، بازگشت آیینی به زمان ازلی برای تجدید قوای حیات کافی است؛ اما در دین، زمانْ تاریخی می‌شود و «لحظهٔ اکنون» نه در بازگشت چرخه‌ای، که در نسبت با یک رویداد تاریخی‌ـقدسی (وحی، شهادت، عهد) معنا می‌یابد.

۳-۱-۵ عدد

آخرین مقوله‌ای که ساختار آگاهی اسطوره‌ای را روشن می‌کند، عدد است. در تفکر علمی، اعداد صرفاً نشانه‌هایی کمی و هم‌ارزند که تفاوتشان تنها در جایگاهشان در دستگاه عددی است. اما در آگاهی اسطوره‌ای، «اعداد سرشتی کیفی دارند؛ در اینجا هر عددی ذات خود و سرشت فردی و قدرت خاص خویش را داراست» (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸۳). عدد سه صرفاً ۲+۱ نیست، بلکه نماد کمال و هماهنگی است؛ عدد هفت نه یک کمیت، که کیفیتی مقدس است که در آفرینش، عوالم هستی، و مراتب عرفانی تکرار می‌شود.

این کیفی‌سازیِ کمیت، نتیجهٔ همان اصلی است که پیش‌تر در بحث علیت و مکان دیدیم: در غیابِ تمایز تحلیلی میان انتزاع و انضمام، هر مفهومْ وجودی مادی و جوهری می‌یابد. عدد، در این معنا، «وسیلهٔ انتقال مدلول دینی» و «واسطه‌ای برای معنوی و روحانی کردن» می‌شود (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۱۸٤). همین ویژگی است که در گذار به آگاهی دینی، به نمادپردازی عددی در متون مقدس و الهیات انجامیده است.

بررسی این پنج مقوله تصویری منسجم از ساختار آگاهی اسطوره‌ای به دست می‌دهد: شناختی یکپارچه و کل‌نگر که در آن، تمایزات تحلیلی هنوز شکل نگرفته‌اند. تصویر با واقعیت، جزء با کل، کیفیت با کمیت، و ارزش با هستی درهم‌تنیده‌اند و همهٔ اینها در پرتو تقابل بنیادی مقدس/نامقدس صورت‌بندی می‌شوند. این ساختار، همان‌گونه که در بخش بعدی استدلال خواهد شد، نه با ظهور دین یکسره فرو می‌پاشد و نه بی‌تغییر باقی می‌ماند. دین در دل همین مواد خام اسطوره‌ای زاده می‌شود، اما با ظهور «فردیت»، «اخلاق»، و «تاریخمندی»، تحولی کیفی را رقم می‌زند که موضوع تحلیل بعدی ماست.

۴. آگاهی اسطوره‌ای‌ـدینی

بخش‌های پیشین، هم سرشت عاطفی اسطوره را تبیین کردند و هم مختصات ساختاری آن را (امر مقدس مادی، علیت همدلانه، فضای کیفی، زمان چرخه‌ای، عدد کیفیت‌مند) روشن ساختند. اکنون به پرسش محوری این مقاله می‌رسیم: دین در نسبت با این بنیان اسطوره‌ای چه جایگاهی دارد؟ آیا دین صرفاً تداوم اسطوره است، یا گسستی کیفی در دل این تداوم رخ می‌دهد؟ این بخش استدلال می‌کند که پاسخ کاسیرر در میانهٔ این دوگانه قرار دارد: دین هم استمرار اسطوره است و هم گسست از آن، استمرار در عاطفه، نماد، آیین، روایت و تقابل مقدس/نامقدس رخ می‌دهد؛ گسست در قواعد ارجاع، شخصی‌شدن امر قدسی، ظهور مسئولیت و تاریخی‌شدن معنا. و دقیقاً درک این رابطهٔ دیالکتیکی است که راه را برای کاربست نظریهٔ سمبلیک در فلسفهٔ دین می‌گشاید.

٤-١ بنیان مشترک: عاطفه به‌مثابه خاستگاه

کاسیرر در یک اصل بنیادین با برگسون هم‌رأی است که خاستگاه دین را باید در عواطف جست، نه در عقل نظری. «خمیرمایهٔ اسطوره اندیشه نیست، بلکه احساس است» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۱۷). دین نیز از همین خاستگاه عاطفی سر برمی‌آورد: مواجهه با مرگ، حیرت در برابر عظمت کیهان، احساس وابستگی مطلق به نیرویی فراتر از خویش. اما کاسیرر برخلاف برگسون، این عواطف را «احساسات خام» نمی‌داند، بلکه آنها را عواطفی می‌داند که در فرایند صورت‌بندی سمبلیک، به تصاویر، روایت‌ها و مناسکی عینی تبدیل شده‌اند. دین و اسطوره، هر دو، از دل همین عواطف صورت‌بندی‌شده برمی‌آیند، و به همین دلیل است که مرز میان آنها «در جریان تحول فرهنگ انسانی به درستی قابل تشخیص نیست» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۲۵). این استمرارِ بنیادین، واقعیتی انکارناپذیر است، این استمرار مانع استقلال دین نمی‌شود. اسپارزا به‌درستیِ تأکید می‌کند که نزد کاسیرر، اسطوره و دین به هم پیوسته‌اند اما شیوه بازنمایی امر الهی در آنها یکسان نیست: در اسطوره، تصویر می‌تواند حضورِ هم‌هویت با خدا باشد؛ در دین، تصویر و آیین بیشتر نقش ارجاع، یادآوری یا فراخواندن امرِ متعالی را پیدا می‌کنند (Esparza, 2024: 926–934). این تفاوت، امکان نقد بت‌پرستی و فاصله‌گیری از شیء مقدس را به وجود می‌آورد.

٤-۲ لحظهٔ گسست: از جادو به دین، از «مانا» به «خدا»

کاسیرر ناکامی جادو را یکی از لحظات تکوین دین می‌داند؛ گسست در جایی رخ می‌نماید که انسان درمی‌یابد جادو ـ که کوششی برای مهار نیروهای نامرئی از طریق همدلی مادی است ـ پاسخ‌گوی نیازهای اگزیستانسیال او نیست. کاسیرر این شکست را نقطهٔ عطفی در تاریخ آگاهی می‌داند: «انسان ریسمان‌هایی را کشیده بود که به ته آنها، عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی وصل نبود. انسان به این جهت که از جادوگری مأیوس شد، دین را کشف کرد و به معنای حقیقی آن پی برد» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۳۳–۱۳٤). این کشف، مستلزم تحولی بنیادین در ساختار آگاهی است: گذار از دستکاری تکنیکی–جادوییِ تقدس، به مواجههٔ شخصی با امر قدسی.

مفهوم «مانا» درست در آستانهٔ این گذار قرار دارد. مانا نیرویی نامتشخص، سیال، و فراگیر است که می‌تواند در هر چیز یا هر کس ساکن شود، بی‌آنکه واجد هویت یا شخصیت باشد. مانا «نه خصیصهٔ فردی دارد و نه هویت شخصی» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۳۸). اصطلاح «مانا» از زبان‌ها و سنت‌های ملانزیایی وارد ادبیات مردم‌شناسی شد. کادرینگتون آن را قدرت یا نفوذی فوق‌طبیعی توصیف کرد که به اشخاص و اشیا تعلق می‌گیرد و می‌توان از آن برای کامیابی یا اثرگذاری بهره گرفت (کاسیرر، ۱٤۰۰: ۱۰٦). سپس نظریه‌پردازانی مانند مارت، دورکیم و موس آن را به الگویی عام برای نیروی قدسی تعمیم دادند. این تعمیم امروزه محل نقد است؛ زیرا کاربردهای محلی واژه متنوع‌اند و نباید یک مفهوم بومی را به جوهر جهان‌شمول «ذهن ابتدایی» تبدیل کرد (Kolshus, 2013: 316–327). پس استفاده کاسیرر از مانا باید به‌عنوان یک مفهوم تحلیلی و محصول مردم‌شناسی زمان او فهمیده شود، نه گزارش بی‌واسطه از همه ادیان آغازین.

دین، به معنای دقیق کلمه، از آنجا آغاز می‌شود که این نیروی پراکنده، در چهرهٔ یک «تو» متعیّن می‌شود: خدایی با نام، اراده، و شخصیت. کاسیرر این تحول را بنیادی‌ترین گام در گذار از اسطوره به دین می‌داند: «یکی از اولین و اساسی‌ترین وظایف هر مذهبی، کشف عناصر شخصی در مقولات مقدس و قدسی است» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۳۸). دیگر نیرویی کور و بی‌چهره با انسان روبه‌رو نیست، بلکه «تویی» خطاب می‌کند و انسان می‌تواند او را «تو» بخواند.

کاسیرر برای نشان دادن چگونگی این تحول عمیق زبانی و الهیاتی، سه مرحله را در

تکوین الوهیت متمایز می‌کند:

- **خدایان لحظه‌ای:** خدایانی که در یک آن و در پی یک تجربه حسی یا عاطفی شدید (مانند رعد و برق یا ترس ناگهانی) متولد شده و با پایان آن لحظه ناپدید می‌شوند.
- **خدایان ویژه یا کارکردی:** خدایانی فاقد تشخص و فردیت، که نامشان صرفاً بازتاب‌دهنده و توصیف‌کننده یک کنش مادی و معیشتی خاص (مانند درو کردن یا شخم زدن) است.
- **خدایان شخصی:** خدایی که واجد کالبد تصویرگون، اراده متمایز، فردیت روحی پایدار و نام خاص می‌شود (کاسیرر ۱۳٦۰، ۱۳۳–۱٤۰).

ظهور خدای شخصی، نقطهٔ عطف گسست دین از اسطوره است؛ زیرا خدا دیگر یک نیروی مادی برای تسخیر جادویی نیست، بلکه یک «تو»ی اخلاقی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد. ظهور این فردیت در الوهیت، همزاد ظهور «فردیت» و مسئولیت اخلاقی در خود انسان است. در اسطوره، انسان در قبیله و توتم مستحیل بود، اما در دین، فرد با تناهی خود در برابر نامتناهی می‌ایستد. کاسیرر این تنش را «معمای فکر مذهبی» می‌خواند: «فردیت مبین یک وجود متناهی است و مادام که حدود این وجود متناهی معدوم نشده‌است، نامتناهی به چنگ نخواهد آمد» (کاسیرر، ۱۳٦۰: ۱۳۷).

این معما ـ که چگونه فردِ محدود می‌تواند با نامحدود ارتباط یابد ـ موتور محرکهٔ تحول دینی از جادو تا عرفان است.

مراحل این گذار تاریخی ـ تکاملی به دین را می‌توان چنین بازسازی کرد: (۱) رابطه جادویی، امر قدسی را ابزار کاری خودمی‌سازد؛ (۲) استقلال امر قدسی و تجربه آن، امکان تقلیل آن به ابزار را می‌شکند؛ (۳) امر مقدس به‌صورت یک مخاطب شخصی فهم می‌شود؛ (٤) مخاطب شخصی، پاسخ، وفاداری و مسئولیت می‌طلبد. نتیجه؛تغییر از «چگونه نیروی مقدس را به کار گیرم؟» به «در برابر امر قدسی چه کسی باید باشم؟» است.

این استدلال، امکانِ گذار را توضیح می‌دهد، نه ضرورت تاریخی آن را. از این حیث، کاسیرر سازوکار معناییِ تحول را روشن می‌کند، اما منشأ نهایی یا اعتبار معرفتی ایمان را اثبات نمی‌کند. این محدودیت بعداً در ارزیابی انتقادی تفصیل خواهد یافت.

ظهور شخصیت الهی با ظهور فرد انسانی پیوند دارد. در نظام توتمی، هویت فرد

می‌تواند در کل قبیله یا نیای مشترک حل شود؛ در دین اخلاقی، فرد به‌عنوان پاسخ‌گو در برابر «تو»ی الهی ظاهر می‌شود. فردیت در این معنا خودبسندگی لیبرالی نیست، بلکه قابلیت خطاب‌شدن، وعده‌دادن، توبه و مسئولیت است. گسست واقعی دین از اسطوره نه فقط شخصی‌کردن خدا، بلکه اخلاقی‌کردن رابطه میان خدا و انسان است.

٤-۳ اوج آگاهی دینی

گسست کیفی اسطوره و دین، در هیچ‌جا به اندازهٔ مفهوم «قربانی» آشکار نیست. در جهان اسطوره‌ای، قربانی عملی جادویی برای تغذیهٔ خدایان یا تجدید نیروی حیات است. اما در ادیان توحیدی، قربانی به تدریج اخلاقی می‌شود. کاسیرر با استناد به کلام اشعیای نبی، نشان می‌دهد که چگونه نقد پیامبرانه، قربانی مادی را به نفع عدالت و نیکوکاری طرد می‌کند (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۳۳۷). در مسیحیت، این چرخش به اوج خود می‌رسد: خداوند خودْ قربانی می‌شود تا انسان را از منطق مبادلهٔ جادویی رها کند و رابطه را بر بنیاد عشق و ایثار استوار سازد.

واپسین گام در این مسیر، عرفان است. اگر دین با جدایی انسان از خدا (از طریق گناه، تناهی، یا ناآگاهی) آغاز می‌شود، عرفان غایت آن است: عبور از دوگانگی و رسیدن به وحدت. کاسیرر با اشاره به عارفانی چون مولانا، این مرحله را نقطهٔ اوج آگاهی دینی می‌داند، جایی که «شکاف میان انسان و خدا از میان می‌رود» و رابطهٔ پرستشی به پیوند وجودی بدل می‌شود (کاسیرر، ۱۳۹۹ب: ۳٤٥). در این نقطه، دیگر از «تصویر» و «نماد» خبری نیست؛ نماد به حقیقت خود می‌رسد و در محبوب ناپدید می‌شود.

کاسیرر عرفان را یکی از صورت‌های اوج‌گیری تنش میان متناهی و نامتناهی می‌بیند. تجربه وحدت می‌تواند فاصله میان «من» و «تو» را کاهش دهد، اما نتیجه‌گیری اینکه در عرفان «دیگر از نماد خبری نیست» با مبنای کلی فلسفه صورت‌های سمبلیک ناسازگار است. تجربه عرفانی نیز برای ورود به زبان و سنت، به استعاره، شعر، سکوت آیینی و روایت نیاز دارد. دقیق‌تر آن است که بگوییم عرفان کفایت نماد را نسبی و محدود می‌کند، نه اینکه بتواند به‌طور کامل از میانجی‌گری نمادین خارج شود.

٤-٤ جمع‌بندی: دیالکتیک استمرار و گسست

آنچه تحلیل فوق نشان می‌دهد، نه تداوم صرف اسطوره در دین است و نه گسست مطلق، بلکه رابطه‌ای دیالکتیکی است. بنیان عاطفی اسطوره در دین حفظ می‌شود، اما تقدس مادیِ اسطوره به تقدس اخلاقیِ دین، علیت همدلانه به مشیت الهی، زمان چرخه‌ای به تاریخِ قدسی، و خدایان بی‌چهره به خدای شخصی تحول می‌یابد. این تحول، نه حذف اسطوره، بلکه حفظ و ارتقا آن است. دین، اسطوره را در خود منحل می‌کند، اما این انحلال، همزمان نگهداشتن آن در سطحی متعالی‌تر است. درک این نکته، چنان‌که در بخش‌های بعدی نشان داده خواهد شد، برای فهم زبان دینی، نسبت علم و دین، و مرز امر دینی با امر سیاسی پیامدهای تعیین‌کننده‌ای دارد.

۵. کاربردهای نظریهٔ صورت سمبلیک در فلسفهٔ دین معاصر

پس از تبیین ساختار آگاهی اسطوره‌ای، تحلیل گذار به دین، و ارزیابی انتقادی نظریه، اکنون نوبت آن است که نشان دهیم چارچوب مفهومی کاسیرر چه امکاناتی برای مداخله در مسائل محوری فلسفهٔ دین معاصر فراهم می‌آورد. در این بخش، سه حوزه را بررسی می‌کنیم: زبان دینی، نسبت علم و دین، و مرز امر دینی با امر سیاسی.

برای پرهیز از کاربردهای کلی و ادعاگرایانه، هر مسئله در چهار گام بررسی می‌شود: صورت‌بندی مناقشه، بازسازی استدلال کاسیرری، مقایسه با رقیب، و تعیین حد اعتبار نتیجه. چنین روشی روشن می‌کند نظریه صورت‌های سمبلیک دقیقاً چه چیزی را حل می‌کند و کجا به منابع مفهومی دیگری نیاز دارد.

۵-۱ زبان دین

یکی از مناقشات دیرپا در فلسفهٔ دین، مسئلهٔ زبان دین است که سه پرسش متمایز را طرح می‌کند: (۱) آیا گزاره‌های دینی معنادارند؟ (۲) آیا واجد محتوای شناختی و قابل ارزیابی‌اند؟ (۳) آیا به واقعیتی مستقل، مانند خدا، ارجاع صادق دارند؟ خلط این سه سطح موجب می‌شود دفاع از معنا به اشتباه اثبات صدق تلقی شود یا نقد تحقیق‌پذیری به غیرواقع‌گرایی کامل بینجامد. پوزیتیویسم منطقیِ آیر گزاره «درباره خدای متعالی» را به دلیل فقدان شرایط

تحقیق تجربی، فاقد معنای لفظی می‌دانست (Ayer, 1952: 115–120). در سوی دیگر، لفظ‌گرایی می‌تواند تصاویر و روایت‌های دینی را گزارش‌هایی مستقیم و هم‌سنخ با گزاره‌های علوم طبیعی بخواند.

نظریهٔ سمبلیک کاسیرر راه سومی می‌گشاید. زبان دینی، بر پایهٔ این نظریه، زبانی نمادین است، اما نماد در اینجا نه نشانه‌ای قراردادی، که حامل «حضور» امر قدسی است. همان‌گونه که در تحلیل آگاهی اسطوره‌ای دیدیم، در این سطح از شناخت، تمایز میان «تصویر» و «واقعیت» هنوز شکل نگرفته است: تصویر، خودِ واقعیت است. زبان دینی وارث این ساختار است، اما آن را به سطحی متعالی می‌برد: نماد دینی، برخلاف تصویر اسطوره‌ای، صرفاً با واقعیت این‌همان نیست، بلکه به فراسوی خود اشاره دارد و «نامتناهی را در متناهی» حاضر می‌کند.

استدلال کاسیرری برای معناداری را می‌توان چنین بازسازی کرد: (مقدمه اول) معنا فقط از تطابق نام با شیء محسوس به دست نمی‌آید؛ زبان علمی نیز به واسطه مفاهیم، روابط و ساختارهای نمادین ابژه خود را می‌سازد. (مقدمه دوم) هر صورت سمبلیک، قواعدی برای تمایز، ارجاع، استنتاج و عینی‌سازی دارد. (مقدمه سوم) زبان دین در شبکه‌ای بیناذهنی از روایت، آیین، دعا، فرمان اخلاقی و تجربه قدسی کار می‌کند و تفاوت‌های عملی و تفسیری قابل تشخیص پدید می‌آورد. (نتیجه) ناتوانی در تحقیق تجربی مستقیم، به‌تنهایی دلیل بی‌معنایی زبان دین نیست. این نتیجه، انحصارگرایی معنایی پوزیتیویسم را رد می‌کند، زیرا معیار تحقیق‌پذیری خود یک انتخاب فلسفی درباره نوع مشروع معناست، نه یافته‌ای تجربی.

اما از این نتیجه نمی‌توان مستقیماً واقع‌گرایی الهی را استنتاج کرد. اینکه یک نظام نمادین منسجم، بیناذهنی و زندگی‌ساز است، نشان نمی‌دهد مدلول متعالی آن مستقل از فرهنگ وجود دارد. رؤیا، اسطوره سیاسی و داستان ادبی نیز می‌توانند معنادار و مؤثر باشند. پس نظریه کاسیرر در پاسخ به پرسش اول موفق‌تر از پرسش سوم است: معناداری و وجه شناختیِ غیرعلمی را توضیح می‌دهد، اما صدق هستی‌شناختی گزاره «خدا وجود دارد» را تثبیت نمی‌کند. موضع دقیق او را می‌توان «واقع‌گراییِ روش‌شناختیِ محدود» نامید: امر دینی به‌عنوان واقعیتی در افق تجربه و فرهنگ جدی گرفته می‌شود، ولی استقلال متافیزیکی آن نیازمند استدلالی افزوده است.

در کاربرد اسطوره‌ای، نام یا تصویر می‌تواند همان قدرت مدلول تلقی شود؛ در زبان

دین، نماد هم حضور می‌بخشد و هم به نابسندگی خود آگاه است. برای مثال، خطاب «خدا پادشاه است» نه گزارشی درباره تاج و تخت فیزیکی است و نه صرف تخلیه احساس؛ رابطه اقتدار، داوری و وفاداری را در قالبی قابل فهم عینی می‌کند. نقد فلسفی سپس می‌پرسد این استعاره چه لوازمی دارد، با سایر اوصاف الهی چگونه سازگار است و آیا به تقدس‌بخشی قدرت زمینی می‌انجامد.

در خوانش آیات خلقت در قرآن و داستان آفرینش در کتب مقدس، اگر با رویکردی علمی به این آیات بنگریم، «روزهای شش‌گانهٔ آفرینش» با یافته‌های کیهان‌شناسی مدرن ناسازگار خواهد بود. اما اگر با چارچوب کاسیرر به سراغ متن برویم، «روز» در اینجا نه یک واحد زمانی ٢٤ ساعته، که مقوله‌ای کیفی و نمادین است که بر مراتب تکوین دلالت دارد. عدد «شش» نیز نه یک کمیت ریاضی، که کیفیتی نمادین برای بیان کمال و تمامیت خلقت است. این رویکرد، هم از دام لفظ‌گرایی (که نماد را به گزارش فرو می‌کاهد) می‌گریزد و هم از نمادگرایی تهی (که نماد را صرفاً استعاره‌ای بی‌ارتباط با واقعیت می‌داند). زبان دین، از این منظر، زبان «مواجهه» است: نه توصیف علمی جهان، که فراخواندن انسان به نسبتی وجودی با امر قدسی است.

البته بسیاری از مفسران اسلامی، پیش از کاسیرر، واژه «یوم» را به دوره یا مرحله تفسیر کرده‌اند؛ بنابراین، کاسیرر کاشف این تأویل نیست و نظریه او جایگزین تفسیر قرآن نمی‌شود. ارزش افزوده او در سطح فراهرمنوتیکی است که توضیح می‌دهد چرا زمان و عدد در متن دینی می‌توانند کارکرد کیفی، روایی و جهت‌دهنده داشته باشند و چرا فرضِ «متن مقدس باید کیهان‌شناسی شبه‌علمی ارائه کند» خود یک پیش‌فرض محل مناقشه است. بدین‌ترتیب، کاسیرر امکان فلسفیِ تأویل غیرلفظی را توضیح می‌دهد، نه صحتِ اختصاصی یک تفسیر را.

این پاسخ همچنان محدودیت دارد. نمی‌توان هر تعارضی را با نمادین‌خواندن متن حل کرد؛ زیرا برخی متون و سنت‌ها آگاهانه ادعاهای تاریخی یا طبیعی مطرح می‌کنند و مؤمنان نیز آنها را جزئی از ایمان می‌دانند. اگر نمادگرایی فقط هنگام تعارض با علم فعال شود، به راهبردی مصون‌ساز تبدیل می‌شود. معیار پیشنهادی آن است که تفسیر نمادین باید از شواهد درون‌متنی، ژانر، تاریخ تفسیر و نقش آن گزاره در کل نظام اعتقادی پشتیبانی شود، نه صرفاً از نیاز به رفع تعارض. نظریه کاسیرر این پرسش‌ها را سامان می‌دهد، اما پاسخ تفصیلی آنها را به هرمنوتیک و الهیات واگذار می‌کند.

برتری نسبی رویکرد کاسیرر بر دو رقیب اکنون روشن‌تر است. در برابر آیر، دامنه معنا را به تجربه حسی محدود نمی‌کند و ساختار بیناذهنی و قاعده‌مند دین را توضیح می‌دهد. در برابر لفظ‌گرایی، تفاوت کارکرد زبان علم و دین را حفظ می‌کند و از شیء‌انگاری استعاره‌ها می‌پرهیزد. در برابر غیرواقع‌گرایی صرف نیز دین را فقط بیان احساس فردی نمی‌داند؛ نماد دینی جهانی مشترک، تعهدآور و قابل نقد می‌سازد. اما مزیت او در دفاع از «عینیت فرهنگی» است، نه اثبات قطعی «واقعیت مستقل الهی».

۵-۲ نسبت علم و دین

نظریهٔ کاسیرر الگویی برای عبور از مناقشهٔ تاریخی علم و دین پیش می‌نهد. اگر بپذیریم که علم و دین دو صورت سمبلیک مستقل‌اند که هر یک جنبه‌ای متفاوت از واقعیت را عینی می‌سازند ـ علم، جهان را از منظر روابط علی-کمّی، و دین از منظر معنای وجودی و ارزش اخلاقی ـ آن‌گاه تعارض میان آنها نه تنها ضروری نیست، بلکه اساساً بر پایهٔ یک خلط مقوله‌ای استوار است. تعارض زمانی رخ می‌دهد که یک صورت سمبلیک، مدعی یگانه‌بودنِ شیوهٔ دسترسی به حقیقت شود: علم‌گرایی (scientism) که دین را خرافه می‌خواند، یا دین‌گرایی که علم را به متون مقدس ارجاع می‌دهد. هر دو، از منظر کاسیرر، دچار «*تقلیل‌گرایی سمبلیک*» هستند. «تقلیل‌گرایی سمبلیک» یعنی فروکاستنِ تمام اشکال شناخت و معنا به یک صورت سمبلیک خاص، و نادیده گرفتنِ منطق درونی و اعتبار شناختیِ سایر صورت‌های سمبلیک. علم‌گرایی و بنیادگرایی دینی، هر دو مصداق این تقلیل‌گرایی هستند.

در چارچوب نظریه صورت سمبلیک، تقابل میان علم و دین، ناشی از یک مغالطه بنیانی و خطای معرفت‌شناختی تحت عنوان «تجاوز کارکردی» یا «خلط مبحث کیفی» است (Cassirer, 1957: 399). این خلط زمانی رخ می‌دهد که یکی از صورت‌های سمبلیک (مثلاً علم با کارکرد انتزاعی-ریاضی خود) معیارها و منطق خود را به صورتی دیگر (مانند دین یا اسطوره با کارکرد بیانی و عاطفی) تحمیل کند یا برعکس، دین مدعی ارائه توصیف‌های تجربی و قانون‌مند از جهان طبیعت گردد (Ferrari, 2021:80; Truwant, 2022: 45).

بنابراین، پاسخ کاسیرر به تقابل علم و دین، تقلیل یکی به دیگری یا ایجاد یک تلفیق مابعدالطبیعی نیست؛ بلکه آشکارسازی استقلال کارکردی، منطق درونی و مکمل بودن این

دو صورت سمبلیک در حیات فرهنگی انسان است (Luft, 2015: 88).

استدلال کاسیرر درباره نسبت علم و دین را می‌توان به این صورت بازسازی کرد: (مقدمه اول) علم و دین شیوه‌های متفاوت عینی‌سازی‌اند؛ علم به قانون، اندازه‌گیری، آزمون و روابط علّی می‌پردازد، و دین به وابستگی، غایت، مسئولیت و امر قدسی. (مقدمه دوم) اعتبار هر دعوی باید ابتدا با قواعد صورت مربوط سنجیده شود. (مقدمه سوم) تحمیل قواعد یک صورت بر همه حوزه‌ها «تقلیل‌گرایی سمبلیک» ایجاد می‌کند. (نتیجه) بخشی از تعارض علم و دین با تشخیص نوع دعوی و جلوگیری از این تحمیل رفع یا دقیق‌تر می‌شود. این نتیجه نه علم را نسبی می‌کند و نه دین را مصون؛ فقط صلاحیت هر روش را به موضوع و نوع ادعا پیوند می‌زند.

با این حال، کاسیرر این دو قلمرو را کاملاً بی‌ارتباط با یکدیگر نمی‌داند. صورت‌های سمبلیک در فرایند تاریخی، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. برای نمونه، ظهور علم مدرن، الهیات را واداشت تا از خوانش‌های لفظ‌گرایانه از متون مقدس دست بردارد و زبان دین را در قالب نمادین بازفهمد. برعکس، بینش دینی دربارهٔ نظم و غایت در طبیعت، زمینهٔ فرهنگی پیدایش علم تجربی را فراهم آورد (چنان‌که کاسیرر خود در *فلسفهٔ روشنگری* استدلال می‌کند) (Cassirer, 1951: 37–92, 134–196). بنابراین، الگوی کاسیرر نه استقلال مطلق (که به دوپاره‌گی معرفتی می‌انجامد)، بلکه «خودآیینی نسبی» صورت‌های سمبلیک با امکان گفت‌وگو و تأثیر متقابل است.

برای درک بهتری از رویکرد کاسیرری درباره نسبت علم ودین، مسآله رویارویی نظریه تکامل زیستی داروین و روایت آفرینش در متون دینی را بررسی می‌کنیم. ابتدا باید منطق درونی و سنخ کارکردی دو صورت سمبلیک دین و علم به درستی تفکیک و تحلیل شوند.

زیست‌شناسی تکاملی درباره خویشاوندی گونه‌ها، تغییر جمعیت‌ها، انتخاب طبیعی، رانش ژنتیکی و تاریخ حیات ادعاهای تجربی و آزمون‌پذیر مطرح می‌کند. نظریه تکامل زیستی در مرتبه «کارکرد معنای محض» قرار دارد و حاصل گذار تاریخی آگاهی از مفهوم «جوهر» به مفهوم «کارکرد» است (Cassirer, 1923: 110). زیست‌شناسی تا پیش از داروین، تحت تأثیر الگوی جوهری ارسطویی، گونه‌های زیستی را صُوَری ثابت، ذاتی و تغییرناپذیر تلقی می‌کرد. اما نظریه تکامل با انحلال جوهر ثابت، مفهوم «گونه» را به یک پیوستار پویا، رابطه آماری و تابع ژنتیکی–محیطی بدل ساخت (Cassirer, 1923: 220; Matherne, 2021: 65).

علیت در نظریه تکامل بر مکانیسم‌های غیرشخصی، قانون‌مند و تجربی نظیر جهش‌های تصادفی ژنتیکی، انتخاب طبیعی و انطباق محیطی استوار است. در این چارچوب، هیچ اراده، غایت یا قصد پیشینی مفروض گرفته نمی‌شود و مفاهیم علمی، نشانه‌هایی انتزاعی برای برقراری روابط قانون‌مند میان پدیده‌ها هستند (Cassirer, 1957: 202; Ferrari, 2021: 77). علم زیست‌شناسی از هرگونه بار عاطفی یا قدسی‌سازی مفاهیم خودداری کرده و واقعیت را در قالبی کاملاً مقوله‌بندی‌شده و روابط ریاضی‌ـآماری بازنمایی می‌کند.

روایت آفرینش در ساحت دینی، نظیر آنچه در سفر تکوین یا اساطیر آفرینش بین‌النهرین دیده می‌شود، در مرتبه «کارکرد بیانی» قوام می‌یابند (Cassirer, 1955: 41). در این مرتبه از آگاهی، تمایزی سخت میان نماد و امر واقع وجود ندارد. کلمه یا نام الهی صرفاً نشانه‌ای قراردادی برای اشاره به یک موجود از پیش‌موجود نیست، بلکه کلمه خودِ نیروی خلاق و ذات زنده امر واقع به شمار می‌رود (Cassirer, 1955: 55; Schwartz, 2008: 22). آفرینش با سخن گفتن یا اراده الهی، تجلی بی‌واسطه نیروی حیاتی و مقدس است.

علیت در روایت آفرینش کیفی، شخصی و عاطفی است. علت‌ها قوانینی کلی، یکنواخت و ریاضیاتی نیستند، بلکه اراده‌ها، خشم‌ها و مهرورزی‌های نیروهای مقدس یا اهریمنی هستند. همچنین ساختار مکان و زمان در این آگاهی، پیوستاری همگن و مقدارپذیر نیست؛ بلکه مکان به بوم‌های مقدس و نامقدس، و زمان به زمان کیهانیِ آغازین و زمان روزمره تقسیم می‌شود (Cassirer, 1955: 85). انسان در روایت آفرینش از طریق «همبستگی وجودی» خود را بخشی تفکیک‌ناپذیر از کل حیات الهی و کیهانی می‌یابد (Cassirer, 1944: 102).

از این رو، روایت آفرینش پاسخی تجربی یا علمی به چگونگی پیدایش طبقات زمین‌شناختی یا گونه‌های زیستی نیست، بلکه بیان‌کننده نسبت وجودی و عاطفی انسان با مبدأ هستی و احراز موقعیت اخلاقی و قدسی او در جهان است.

با توجه به این تحلیل و تمایز میان علم و دین به عنوان صورت‌های سمبلیک با منطق درونی متفاوت، نزاع میان آفرینش‌گرایی و تکامل‌گرایی تنها زمانی شکل می‌گیرد که

> آفرینش‌گرایان متن مقدس را به یک کتاب درسی زیست‌شناسی تقلیل دهند و مدعی شوند که روایت آفرینش مکانیسم تجربی پیدایش حیات را توضیح می‌دهد، یا در مقابل، ناتورالیست‌های علمی نظریه تکامل را به یک مانیفست مابعدالطبیعی برای نفی هرگونه معنا، ارزش و ساحت قدسی تبدیل کنند (Matherne, 2021: 183).

در فلسفه صورت‌های سمبلیک، نظریه تکامل به عنوان یک دستاورد علمی، فرآیندهای بیولوژیک تنوع حیات را درون یک سیستم کارکردی توصیف می‌کند و در سطح شناختی‌ـتجربی دارای اعتبار کامل است. اما این نظریه اصولاً برای پاسخگویی به تجلی معنا، قداست و نسبت عاطفی انسان با هستی طراحی نشده است (Cassirer, 1944: 207).

روایت آفرینش و نظریه تکامل در دو سطح متقاطع تجسم یافته‌اند: یکی به ساحت معنا و ارزش بیانی تعلق دارد و دیگری به ساحت توصیف روابط عینی و قانونی. بنابراین، پذیرش زیست‌شناسی تکاملی هیچ نیازی به ابطال یا تخریب ارزش نمادینِ دینیِ روایت آفرینش ندارد، مشروط بر آنکه مرزهای کارکردی هر یک محترم شمرده شود (Luft, 2015: 110).

کاسیرر هرگونه تلفیق ساختاری میان علم و دین را خطری برای استقلال فرهنگ می‌داند، زیرا ترکیب تجربیات علمی با الهیات، غالباً به یک علم شبه‌دینی یا الهیات شبه‌علمی منجر می‌شود که کارکرد اصیل هر دو صورت سمبلیک را مسخ می‌سازد (Cassirer, 1957: 401; Urban, 1949: 437–438).

دیدگاه او با الگوی «حوزه‌های غیرهم‌پوشان» گولد شباهت دارد، اما یکسان نیست. گولد علم را متولی واقعیت تجربی و دین را متولی معنا و ارزش می‌دانست (Gould, 1999: 55–57). منتقدان نشان داده‌اند که این مرزبندی، بسیاری دعاوی سنتی دین با پیامدهای تاریخی و تجربی را از پیش نامشروع اعلام می‌کند و با تعریف مجدد دین، تعارض را حل می‌کند (Blackford, 2000: 8–14).

الگوی کاسیرر اگرچه در تمایزگذاری به دیدگاه گولد شباهت دارد، اما بسیار عمیق‌تر است. گولد حوزه‌ها را به صورت استاتیک و بیرونی تقسیم می‌کند؛ در حالی که کاسیرر این تمایز را بر پایه پدیدارشناسی کارکردهای آگاهی (بیان، بازنمایی، معنای محض) استوار می‌سازد (Cassirer, 1957: 45). علاوه بر این، کاسیرر ارتباط تاریخی و ژنتیکی این فرم‌ها را نادیده نمی‌گیرد و نشان می‌دهد که دین و علم هر دو از دل اسطوره و زبان رشد کرده‌اند (Matherne, 2021: 182; Schwartz, 2008: 28).

کاسیرر به دلیل تأکید بر تکوین تاریخی و تأثیر متقابل صورت‌ها، امکان گفت‌وگو و بازتفسیر را بیشتر حفظ می‌کند؛ با این حال، او نیز برای موارد هم‌پوشانی معیار داوری کاملی ارائه نمی‌دهد.

بنابراین، مزیت کاسیرر نسبت به مدل تعارض فراگیر آن است که «علم» و «دین» را

واحدهای یک‌دست و رقیب بر سر یک نوع توضیح نمی‌داند. مزیت او نسبت به استقلال مطلق آن است که تاریخِ اثرگذاری و امکان اصلاح متقابل را حفظ می‌کند. محدودیتش این است که خودآیینی نسبی، بدون قواعد حل اختلاف، ممکن است به تعلیق داوری بینجامد. تنش میان اعتبار درونی هر صورت و ادعای عینیت مشترک همان مسئله‌ای است که کینزل در کل نظام کاسیرر حل‌نشده می‌داند (Kinzel, 2024: 1176–1180).

با وجود دستاوردهای قدرتمند نظریه کاسیرر، سه چالش اساسی بر نظام او وارد است:

نخست آنکه این نظریه ادعای صدق وجودشناختی دین را تضعیف می‌کند. دین‌داران آموزه‌های خود را ناظر به واقعیت عینی می‌دانند، نه صرفاً یک صورت سمبلیک بیانی در کنار هنر و اسطوره (Urban, 1949: 437–438; Schwartz, 2008: 35). کاسیرر با تقلیل جهت‌گیری دینی به کارکرد نمادین، دین را از ادعای واقع‌نمایی خود تهی می‌سازد.

دوم، ابهام در معیار ارزیابی درون–صورتی است. اگر هر صورت سمبلیک منطق درونی خود را دارد، نحوه تمایز میان یک باور دینی اصیل و یک خرافه هراس‌آور اسطوره‌ای مشخص نیست و سیستم در خطر غلتیدن به نوعی نسبی‌گرایی ساختاری قرار می‌گیرد (Friedman, 2000: 144).

سوم، برتری پنهان صورت علمی در نظام اوست. با وجود آنکه کاسیرر از کثرت‌گرایی افقی سخن می‌گوید، اما در سلسله‌مراتب کارکردی او (گذار از بیان به بازنمایی و سپس به معنای محض)، صورت علمی از درجه بالاتری از خودآگاهی و آزادی برخوردار است که نشان‌دهنده برتری پنهان عقلانیت علمی روشنگری در اندیشه اوست (Ferrari, 2021: 72–88; Matherne, 2021: 183).

۵–۳ امر دینی و امر سیاسی

کاربرد سوم، که امروزه بیش از هر زمان دیگری موضوعیت دارد، نسبت دین با سیاست است. کاسیرر در *اسطورهٔ دولت* (کاسیرر، ۱۳۹۹الف: ۱۰۸–۱۱۹) نشان می‌دهد که چگونه آگاهی اسطوره‌ای می‌تواند در سپهر سیاسی احیا شود و به تمامیت‌خواهی بینجامد. استدلال او چنین است: اسطوره، با ساختار عاطفی و فقرِ تفکر انتقادی‌اش، هنگامی که وارد عرصهٔ قدرت می‌شود، تقدس را به دولت و رهبر سیاسی منتقل می‌کند. نتیجه، شکل‌گیری

«اسطورهٔ سیاسی» مدرن است که در توتالیتاریسم‌های قرن بیستم به اوج خود رسید. نکتهٔ مهم برای بحث ما آن است که کاسیرر میان «دین» و «اسطورهٔ سیاسی» تمایز می‌نهد: دین اصیل، در گذار از اسطوره، فردیت و اخلاق را در کانون قرار می‌دهد و از این رو می‌تواند در برابر سیاستِ تقدس‌یافته مقاومت کند؛ اما هرگاه دین به سطح آگاهی اسطوره‌ای (تقدس مادی، فقدان فردیت، اطاعت کور) تنزل یابد، مستعد آمیختگی با قدرت و تبدیل به ابزار سرکوب می‌شود.

کاسیرر نشان می‌دهد که اسطوره هرگز نابود نمی‌شود، بلکه در لایه‌های عمیق فرهنگ باقی می‌ماند و در هنگام بحران‌های حاد اجتماعی و اقتصادی دوباره فوران می‌کند (Cassirer, 1946: 289; Gordon, 2010: 115).

تفاوت اساسی اسطوره‌های سیاسی مدرن (مانند نازیسم و فاشیسم) با اسطوره‌های باستانی در این است که اسطوره‌های مدرن «خودانگیخته» نیستند، بلکه «دست‌ساز و تکنولوژیک» هستند .سیاستمداران توتالیتر از تکنیک‌های پیشرفته برای ساخت اسطوره به عنوان یک سلاح سیاسی استفاده می‌کنند.

مکانیسم‌های ساخت اسطوره سیاسی مدرن عبارتند از:

- تغییر کارکرد زبان: زبان از کارکرد بازنمایی و بیان مفاهیم عقلانی، به کارکرد بیانیِ محض و ایجاد هیجانات کور تنزل می‌یابد .واژه‌ها نه برای اندیشیدن، بلکه به عنوان ابزارهایی برای ایجاد واکنش‌های انعکاسی، نفرت و اطاعت به کار می‌روند (Cassirer, 1946: 282).
- ابداع آیین‌ها و مناسک جدید: برپایی رژه‌ها و آیین‌های همسان جمعی، قدرت سنجش و تفکر نقدی فرد را فلج کرده و او را در گله غرق می‌کند.
- پیشگویی سیاسی و پرستش رهبر: رهبر توتالیتر به عنوان منجی اسطوره‌ای صورتبندی می‌شود که اراده او عین حقیقت کیهانی است (Cassirer, 1946: 289; Capeillères, 2015: 451).
- در این وضعیت، یک دخالت کارکردی رخ می‌دهد: امر سیاسی کارکرد عقلانی و حقوقی خود را از دست داده و توسط اسطوره بلعیده می‌شود، و دین نیز به ابزاری برای تقدس‌بخشی به قدرت نژادی یا دولتی تنزل می‌یابد (Coskun, 2007: 153).

این تحلیل پیامدهایی برای فلسفهٔ سیاسی دین دارد: مرز امر دینی و امر سیاسی را نه بر اساس سکولاریسم حذفی (که دین را به حوزهٔ خصوصی تبعید می‌کند)، بلکه بر اساس معیار «ساختار آگاهی» باید ترسیم کرد. دینی که فردیت، اخلاق، و مسئولیت شخصی را پرورش می‌دهد، با دموکراسی سازگار است؛ دینی که به منطق اسطوره‌ای (هم‌ذاتی رهبر و خدا، تقدس‌بخشی به قدرت، حذف تمایز فرد و جمع) بازگشت می‌کند، زمینه‌ساز تمامیت‌خواهی است. بدین‌سان، نظریهٔ کاسیرر معیاری برای تمایز «دین مدنیِ سازگار با دموکراسی» از «اسطورهٔ سیاسی» به دست می‌دهد.

کاسیرر با ارائه مدلی کثرت‌گرا، از تک‌ساحتی شدن فرهنگ جلوگیری می‌کند. او بر خلاف پوزیتیویست‌ها، اسطوره و دین را خرافه و بی‌ارزش نمی‌داند، بلکه منطق ساختاری مستقل آن‌ها را اثبات می‌کند (Matherne, 2021: 140). همچنین او توانست توتالیتاریسم مدرن را بدون افتادن در دام روان‌شناسی‌گری، بر پایه اختلال کارکردی در کل سیستم فرهنگ و دستکاری تکنولوژیک در نمادها تبیین کند (Cassirer, 1946: 278; Coskun, 2007: 137).

از همه مهم‌تر، فلسفه او با استوار کردن دین و سیاست بر پایه «خودآیینی و مسئولیت فردی»، بستری محکم برای دفاع از دموکراسی و حقوق بشر فراهم می‌سازد (Cassirer, 1944: 223).

نخستین نقد وارد بر کاسیرر، خوش‌بینی افراطی او به عقلانیت روشنگری است .او نازیسم را صرفاً «بازگشت اسطوره» می‌دید، اما از این نکته غفلت کرد که توتالیتاریسم مدرن، خود حاصل به‌کارگیری دیوانه‌وار عقلانیت ابزاری، دیوان‌سالاری اداری و تکنولوژی بود؛ مواردی که مکتب فرانکفورت به درستی بر آن دست گذاشتند (Horkheimer and Adorno, 2002: 1–34, 94–136).

دوم آنکه کاسیرر اسطوره سیاسی را صرفاً امری منفی و توتالیتر قلمداد می‌کرد (Bottici, 2007: 158).

اما همان‌طور که بوتیچی نشان می‌دهد، جوامع - حتی نظام‌های دموکراتیک ـ برای جهت‌یابی و کنش سیاسی به روایت‌های اسطوره‌ای نیاز دارند؛ روایت‌هایی که می‌توانند در قالب اسطوره‌های بنیان‌گذار، همبستگی ملی یا آزادی صورت‌بندی شوند (Bottici, 2007: 179). سیاست کاملاً عاری از اسطوره و شور عاطفی، به ساختاری خشک و بی‌روح تبدیل می‌شود که توان ایجاد مشارکت اجتماعی را ندارد.

سومین مسئله، او سیاست را به‌مثابه یک «صورت» مستقل، با همان تفصیلِ زبان یا اسطوره، بسط نداده است؛ ازاین‌رو بازسازی نسبت سیاست و دین در آثار او ناگزیر توزیعی و استنتاجی است. اگرچه درباره «تکنیک اسطوره‌های سیاسی» سخن می‌گوید، اما نسبتِ میان اقتصاد، رسانه، سرمایه و تولیدِ انبوهِ اسطوره‌ها را به تفصیلی که امروز لازم می‌دانیم تحلیل نمی‌کند. نقدهای تازه درباره «قطعهٔ مفقوده» در نظریهٔ صورت‌های سمبلیک و نیز گسترش آن به سوی نقد اجتماعی، این کمبود را برجسته کرده‌اند (Blind and Steineck, 2021: 291–315; Kreis, 2023: 1115–1124; Kinzel, 2024: 1173–1181).

۶. ارزیابی انتقادی و نقد دیدگاه کاسیرر

کاربردهای نظریه کاسیرر تنها هنگامی معتبرند که محدودیت‌های این نظریه نیز آشکار شوند.

نقدهای وارد شده در بخش پیشین، نشان داد که روش کثرت‌گرایانه و کارکردی کاسیرر اگرچه معناداری، عینیت فرهنگی و استقلال نسبی دین را در برابر پوزیتیویسم و علم‌گرایی توضیح می‌دهد، از اثبات صدق وجودشناختی دعاوی دینی و واقعیت مستقل مدلول‌های متعالی ناتوان است و با فروکاستن دین به نحوه‌ای از نمادپردازی، ممکن است وجه واقع‌نمایانه آن را تضعیف کند. افزون‌براین، تأکید بر منطق درونی هر صورت سمبلیک، بدون ارائه معیارهای فراصورتی و قواعد روشن برای داوری در موارد هم‌پوشانی، تشخیص دین معتبر از خرافه و حل تعارض واقعی میان دعاوی علمی، تاریخی و دینی را دشوار ساخته و نظریه را در معرض نسبی‌گرایی یا تعلیق داوری قرار می‌دهد. از سوی دیگر، با وجود ادعای کثرت‌گرایی افقی، سلسله‌مراتب کارکردی آگاهی (گذار از بیان اسطوره‌ای به بازنمایی و سپس معنای محض علمی) برتری پنهان عقلانیت علمی و روشنگری را بازتولید می‌کند. در حوزه سیاست نیز کاسیرر با تفسیر توتالیتاریسم عمدتاً به‌منزله بازگشت آگاهی اسطوره‌ای، نقش عقلانیت ابزاری، دیوان‌سالاری، اقتصاد، سرمایه، رسانه و فناوری در تولید سلطه را به‌اندازه کافی تحلیل نمی‌کند و با تلقی غالباً منفی از اسطوره سیاسی، کارکرد سازنده روایت‌های جمعی در دموکراسی را نادیده می‌گیرد؛ ضمن آنکه سیاست را همچون یک صورت سمبلیک مستقل صورت‌بندی نکرده است.

علاوه بر نقدهای گذشته، پنج نقد دیگر بر نظریه کاسیرر درباره دین می‌توان بیان کرد تا

نشان دهیم که چرا باید از نظریه کاسیرر به‌عنوان چارچوبی مرتبه‌دوم و انتقادی استفاده کرد، نه نظریه‌ای جامع درباره دین.

٦-١ تکثرگرایی معرفتی و مسئله داوری میان دعاوی متعارض

اگر هر صورت سمبلیک معیارهای درونی خود را داشته باشد، چگونه می‌توان میان دعاوی ناسازگار داوری کرد؟ عینیت فرهنگی یک آیین، صدق الهیاتی آن را اثبات نمی‌کند. دو دین ممکن است هر دو شبکه‌ای منسجم، اخلاقی و تجربه‌ساز باشند، اما درباره یگانگی یا تثلیث خدا، تناسخ یا قیامت، و امکان وحی دعاوی متعارض داشته باشند. کاسیرر ابزار خوبی برای فهم نحوه ساخته‌شدن این جهان‌ها دارد، ولی معیار مستقلی برای انتخاب معرفتی میان آنها عرضه نمی‌کند. این همان تنش میان تکثر صورت‌ها و آرمان وحدت عینی فرهنگ است که در خوانش‌های انتقادی جدید برجسته شده است (Kinzel, 2024: 1173–1181; Luft, 2005: 25–47).

پاسخ ممکن آن است که معیارهای میان‌صورتی ــ مانند انسجام، شواهد، قدرت تبیینی، تجربه و پیامد اخلاقی ــ به نظریه افزوده شود. اما این پاسخ نشان می‌دهد دستگاه کاسیرر به‌تنهایی کافی نیست؛ زیرا وزن و نسبت این معیارها را تعیین نمی‌کند. بنابراین، فلسفه دین نمی‌تواند از پرسش صدق به توصیف کارکرد نمادین عقب‌نشینی کند.

٦-٢ ابهام در سازوکار گذار از اسطوره به دین

روایت شکست جادو، شخصی‌شدن امر قدسی و اخلاقی‌شدن قربانی، ساختار تحول را توصیف می‌کند، اما علت آن را به‌طور کامل توضیح نمی‌دهد. چرا برخی جوامع به این مسیر می‌روند و برخی صورت‌های جادو را حفظ می‌کنند؟ چه نقشی برای تجربه تاریخی، تعارض اجتماعی، نبوغ پیامبرانه، استدلال اخلاقی یا وحی باید در نظر گرفت؟ گذار از ناکامی تکنیکی به ایمان شخصی از نظر منطقی ضروری نیست. از این رو، مدل کاسیرر بیشتر پدیدارشناسیِ تفاوت‌ها و امکان‌های تحول است تا نظریه علّی یا برهان معرفتی پیدایش دین.

٦-٣ درون‌ماندگاری استعلایی و واقع‌گرایی درباره خدا و وحی

روش استعلایی کاسیرر می‌پرسد امر الهی چگونه در صورت‌های انسانیِ زبان، اسطوره و دین پدیدار می‌شود. این روش از ادعای دسترسی بی‌واسطه به خدا پرهیز می‌کند، اما خطر آن است که امر متعالی در افق فرهنگ محصور شود. از اینکه هر شناختی میانجی‌مند است نمی‌توان نتیجه گرفت مدلول مستقل وجود ندارد؛ ولی کاسیرر نیز راه روشنی برای عبور از تحلیلِ شرایط ظهور به اثبات واقعیت مستقل خدا ارائه نمی‌کند (Verene, 2008: 93–98). برای ادیان ابراهیمی که وحی را ابتکار خدا و نه صرف خودعینی‌سازی روح انسانی می‌دانند، این تعلیق هستی‌شناختی کافی نیست.

پس نقد دقیق این نیست که کاسیرر لزوماً خدا را «اختراع انسان» می‌داند؛ بلکه نظریه او استقلال خدا و امکان خطاب وحیانی را از نظر روش‌شناختی تعیین‌ناشده باقی می‌گذارد. تکمیل آن به یک فلسفه دین واقع‌گرا نیازمند برهان‌های متافیزیکی، پدیدارشناسیِ پذیرندگی و نظریه‌ای درباره صدقِ ارجاع نمادین است.

٦-٤ میراث تطورگرایی و محدودیت داده‌های مردم‌شناختی

واژگانی مانند «ابتدایی»، «پایین‌تر» و «عالی‌تر» و حرکت خطی از جادو به دین و علم، بازتاب مردم‌شناسی اوایل سده بیستم‌اند. پژوهش‌های متأخر نشان داده‌اند مفاهیمی مانند مانا معنای واحد جهان‌شمول ندارند و جادو، دین و عقلانیت عملی می‌توانند هم‌زمان و درهم‌تنیده باشند. بنابراین، تیپ‌های کاسیرر را نباید مراحل لازم همه فرهنگ‌ها دانست. ارزش آنها در مقایسه ساختاری است، مشروط به آنکه از سلسله‌مراتب تمدنی و تعمیم داده‌های محلی پرهیز شود (Codrington, 1891: 118–119; Kolshus, 2013: 316–327).

همچنین، قانون این‌همانی نشانه و مدلول اگر بی‌قید به «ذهن اسطوره‌ای» نسبت داده شود، تفاوت کنش‌های عادی، تکنیکی و آیینی را محو می‌کند. اصلاح پیشنهادی این مقاله، محدودکردن قانون به موقعیت‌های قدسی و شدت‌های عاطفی است؛ رویکردی که با تحلیل ماس از هم‌زیستی قانون اسطوره‌ای و تمایز مقدس/نامقدس سازگار است (Moss, 2022: 226–233).

٦-٥ شکاف هنجاری در کاربرد سیاسی

مفاهیم فردیت، مسئولیت و تقدس اخلاقی برای تمایز دین از اسطوره سیاسی مهم‌اند، اما کافی نیستند. یک جنبش می‌تواند از مسئولیت، اخلاق و حتی کرامت فرد سخن بگوید و هم‌زمان حقوق مخالفان یا اقلیت‌ها را انکار کند. کاسیرر همچنین معیار نهادی دقیقی برای بی‌طرفی دولت، توزیع قدرت و حل اختلاف ارائه نمی‌کند. بنابراین، کاربرد سیاسی نظریه باید با حقوق برابر، حاکمیت قانون، آزادی وجدان و امکان نقد عمومی تکمیل شود.

این نقد مانع استفاده از کاسیرر نیست؛ جایگاه درست آن را روشن می‌کند. او تحلیل‌گرِ نحوِ اسطوره سیاسی است، نه طراح کامل دموکراسی. نظریه‌اش می‌تواند نشانه‌های تقدس‌یافتن قدرت، زبان جادویی و انحلال فرد را آشکار کند، ولی داوری نهایی به هنجارهای سیاسی مستقل نیاز دارد.

٦-٦ حاصل انتقادی: دامنه دفاع‌پذیر نظریه

پس از این نقدها، سه ادعای محدود باقی می‌ماند. نخست، صورت‌های سمبلیک نشان می‌دهند معناداری و عینیت به الگوی علوم طبیعی منحصر نیست. دوم، تمایز کارکردها ابزاری برای تشخیص خطاهای مقوله‌ای و تقلیل‌گرایی است. سوم، تحلیل اسطوره‌ایِ نشانه، عاطفه و آیین برای فهم دین و سیاست قدرت تبیینی دارد. در مقابل، سه ادعای قوی‌تر قابل اثبات نیست: اینکه همه ادیان از نظر معرفتی هم‌ارزند؛ اینکه تعارض علم و دین همواره ظاهری است؛ و اینکه دین اخلاقی به‌خودی‌خود دموکراتیک است. این تحدید، نظریه را تضعیف نمی‌کند؛ آن را از ادعاهای فراتر از شواهد مصون می‌سازد.

۷. نتیجه‌گیری

این مقاله نسبت اسطوره و دین را در نظریه صورت‌های سمبلیک کاسیرر بر پایه الگوی «استمرار در خاستگاه و گسست در ساختار» بازسازی کرد. استمرار در عاطفه، نماد، آیین و قدسی‌سازی است؛ گسست در افزایش فاصله میان نماد و مدلول، شخصی‌شدن امر قدسی، ظهور مسئولیت و پیوند زمان آیینی با تاریخ. این بازسازی از تداوم محض و گسست مطلق پرهیز می‌کند و با پژوهش‌های جدید درباره استقلالِ در عین پیوندِ اسطوره

و دین سازگار است.

در زبان دین، استدلال شد که کاسیرر معیار تحقیق تجربی را از انحصار بر معنا ساقط می‌کند و نشان می‌دهد زبان دین می‌تواند قاعده‌مند، بیناذهنی و شناختی باشد. اما این دفاع فقط بی‌معنایی و احساس‌گرایی محض را رد می‌کند؛ وجود مستقل خدا و صدق دعاوی خاص دینی را اثبات نمی‌کند. درباره «شش روز آفرینش» نیز مزیت نظریه او کشف یک تأویل جدید نیست، بلکه تبیین فلسفی امکان زمان و عدد کیفی است؛ انتخاب تفسیر درست همچنان به متن، سنت و الهیات وابسته می‌ماند.

در نسبت علم و دین، کاسیرر نشان می‌دهد بسیاری تعارض‌ها از تحمیل منطق یک صورت بر دیگری پدید می‌آیند. با این حال، در مسئله تکامل، هر دعوی دینی که محتوای طبیعی مشخص و ناسازگار با شواهد داشته باشد واقعاً نیازمند اصلاح است. پس نظریه او تعارض را «تفکیک و محدود» می‌کند، نه اینکه همه موارد را حل کند. برتری آن نسبت به جدایی مطلق، حفظ امکان گفت‌وگو و تأثیر متقابل است؛ ضعف آن، فقدان معیار کامل برای حل موارد هم‌پوشان است.

در نسبت دین و سیاست، تحلیل اسطوره سیاسی نشان داد حذف دین از حوزه عمومی شرط کافی عقلانی‌شدن سیاست نیست؛ دولت، نژاد، ملت یا رهبر نیز می‌توانند قدسی شوند. معیار اصلی، جلوگیری از این‌همانی قدرت زمینی با امر مطلق و حفظ فردیت، نقدپذیری و مسئولیت است. با این همه، این معیارها باید با بی‌طرفی دولت، حقوق برابر و حاکمیت قانون تکمیل شوند. بنابراین، کاسیرر بدیلی برای سکولاریسم نهادی عرضه نمی‌کند، بلکه نقدی بر سکولاریسم حذفی و بر هر شکل تقدس‌بخشی به قدرت فراهم می‌آورد.

نتیجه نهایی آن است که نظریه کاسیرر زمانی بیشترین ارزش را دارد که نه به‌عنوان الهیات، نظریه صدق یا فلسفه سیاسی کامل، بلکه به‌عنوان دستور زبان انتقادی فرهنگ به کار رود. این دستور زبان به ما می‌آموزد نوعِ نماد، شیوه ارجاع، ساختار عاطفه و نسبت فرد با کل را تحلیل کنیم و از خلط معناداری با تحقیق‌پذیری، علم با متافیزیک، و دین با اسطوره سیاسی پرهیز نماییم.

منابع

الیاده، میرچا (۱٤۰۱). *مقدس و نامقدس*، ترجمهٔ: نصرالله زنگویی، تهران: سروش.

جعفری، حسن (۱۳۸۸). «دین و اسطوره: بررسی نظریه ارنست کاسیرر درباره اسطوره». پژوهشنامه ادیان ۳ (٦): ۲۷–٥٤.

کاسیرر، ارنست (۱۳٦۰). *فلسفه و فرهنگ*، ترجمهٔ: بزرگ نادرزاد، تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۹الف). *اسطورهٔ دولت*، ترجمهٔ: یدالله موقن، تهران: هرمس.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۹ب). فلسفهٔ صورتهای سمبلیک، جلد دوم: اندیشهٔ اسطورهای، ترجمهٔ: یدالله موقن، تهران: هرمس.

کاسیرر، ارنست (۱٤۰۰). *زبان و اسطوره*، ترجمهٔ: محسن ثلاثی، تهران: مروارید.

مقنیپور، مجیدرضا (۱۳۹۹). «مطالعهٔ ماهیت «فضای اسطورهای» بر مبنای آرای ارنست کاسیرر»، *متافیزیک*، ۱۲(۳۰)، صص ۱۱۹–۱۰۱.

مقنیپور، مجیدرضا (۱٤۰۱). «مطالعهٔ ماهیت، کارکرد و تجسم «عدد» در آگاهی اسطورهای از منظر ارنست کاسیرر»، *مجلهٔ پژوهشهای فلسفی*، ۱٦(۳۸)، صص ۷٦۷–۷٤٥.

مقنیپور، مجیدرضا، و رحمانی، اشکان (۱۳۹۹). «لایهبندی دستگاه شناختی آگاهی اسطورهای از منظر ارنست کاسیرر بر مبنای شاخصههای ثابت بودن، بنیادین بودن و گسترهٔ نفوذ»، *پژوهشهای معرفتشناختی*، ۹(۲۰)، صص ۱٤٥–۱٦٤.

Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*, 2nd ed., New York: Dover Publications.

Blackford, Russell (2000). "Stephen Jay Gould on Science and Religion", *Quadrant* 44 (4): 8–14.

Blind, Georg D.; & Steineck, Raji (2021). "The Missing Piece in E. Cassirer's Theory of Symbolic Forms: The Economy", *Evolutionary and Institutional Economics Review* 18: 291–315, doi: 10.1007/s40844-020-00191-0.

Bottici, Chiara (2007). *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/CBO9780511498626.

Capeillères, Fabien (2015). "Cassirer on the 'Objectity' of Evil: The Symbolic Constitution of *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*", in: *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*, ed. by: J. Tyler Friedman and Sebastian Luft, 435–468, Berlin and Boston: De Gruyter, doi: 10.1515/9783110421811-019.

Cassirer, Ernst (1923). *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, trans. by: William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey, Chicago: Open Court.

Cassirer, Ernst (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1946). *The Myth of the State*, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. by: Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cassirer, Ernst (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2, Mythical Thought*, trans. by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1957). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3, The Phenomenology of Knowledge*, trans. by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, The Metaphysics of Symbolic Forms*, trans. by: John Michael Krois, New Haven, CT: Yale University Press.

Codrington, R. H. (1891). *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Clarendon Press.

Coskun, Deniz (2007). "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State", in: *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 135–172, Dordrecht: Springer, doi: 10.1007/978-1-4020-6256-8_4.

Esparza, Gustavo Adolfo (2024). "The Perception of the Divine: Myth, Art, and Religion in Ernst Cassirer", *Filozofia* 79 (8): 921–934, doi:10.31577/filozofia.2024.79.8.6.

Ferrari, Massimo (2021). "Science as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Culture of Reason", in: *Interpreting Cassirer: Critical Essays*, ed. by: Simon Truwant, 72–88, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/9781108677806.006.

Friedman, Michael (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court.

Gordon, Peter E. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay (1999). "Non-Overlapping Magisteria", *Skeptical Inquirer* 23 (4): 55–61.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. by: A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press.

Horkheimer, Max; & Adorno, Theodor W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. by: Gunzelin Schmid Noerr, trans. by: Edmund Jephcott, Stanford, CA: Stanford University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kinzel, Katherina (2024). "Unifying Themes and Irresolvable Tensions in Cassirer's System of Symbolic Forms", *British Journal for the History of Philosophy* 32 (5): 1173–1181. doi: 10.1080/09608788.2023.2239024.

Kolshus, Thorgeir (2013). "Codrington, Keesing, and Central Melanesian *Mana*: Two Historic Trajectories of Polynesian Cultural Dissemination", *Oceania* 83 (3): 316–327, doi: 10.1002/ocea.5027.

Kreis, Guido (2023). "Cassirer's Concept of a Symbolic Form Reconsidered", *European Journal of Philosophy* 31 (4): 1115–1124, doi:10.1111/ejop.12912.

Krois, John Michael (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven, CT: Yale University Press.

Luft, Sebastian (2005). "Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism; A Critical Appraisal", *Idealistic Studies* 34 (1): 25–47.

Luft, Sebastian (2015). *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture—Cohen, Natorp, and Cassirer*, Oxford: Oxford University Press, doi: 10.1093/acprof:oso/9780198738848.001.0001.

Matherne, Samantha (2021). *Cassirer*, Abingdon, Oxon, and New York: Routledge.

Moss, Gregory S. (2022). "The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology", *Studia Kantiana* 20 (2): 221–234, doi: 10.5380/sk.v20i2.90649.

Renz, Ursula (2011). "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth", *Synthese* 179 (1): 135–152, doi: 10.1007/s11229-009-9624-7.

Schwartz, Yossef (2008). "Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa: Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism", in: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. by: Jeffrey Andrew Barash, 17–39. Chicago: University of Chicago Press, doi: 10.7208/chicago/9780226036892.003.0002.

Truwant, Simon (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press, doi: 10.1017/9781009019569.

Urban, Wilbur Marshall (1949). "Cassirer's Philosophy of Language", in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. by: Paul Arthur Schilpp, 401–442, Evanston, IL: Library of Living Philosophers.

Verene, Donald Phillip (2008). "Cassirer's Metaphysics", in: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. by: Jeffrey Andrew Barash, 93–103, Chicago: University of Chicago Press, doi: 10.7208/chicago/9780226036892.003.0005.