



The University of Tehran Press

Explanation of Paul Tillich's Symbolic Theory and Analyzing Its Efficiency in the Field of Qur'an

Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam^{1*} | Seyyed Eshaq Hosseini Kuhsari² | Hossein Seddiqi³

1. Corresponding Author, Department of Qur'an and Hadith, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: sm.mmoqaddam@ut.ac.ir
2. Department of Qur'an and Hadith, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: hosseini@ut.ac.ir
3. Department of Qur'an and Hadith, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: seddighihosein@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received May 1, 2023
Revised July 31, 2023
Accepted August 6, 2023
Published online 19 December 2023

Keywords:
*Paul Tillich ,
the language of the Qur'an,
symbolic language ,
religious symbols*

ABSTRACT

One of the important issues of today's philosophy of religion, which is tied to the knowledge of linguistics, theology, and interpretation, is the issue of "language of religion" or "religious language". In the present era, the western thinkers have usually considered religious language to be non-cognitive and devoid of cognitive load by proposing theories such as iconography, functionalism, allegory, and mythology. Meanwhile, Paul Tillich (1886-1965), a German-American Christian theologian, considers the language of religion to be symbolic. From his point of view, religion is the knowledge of the sublime and the heart's bond with it, and since the sublime is unlimited and unattainable, religious propositions cannot speak of it in ordinary language, and inevitably, the language of religion will be a symbolic language. In this article, after the detailed explanation and analysis of Paul Tillich's symbolic theory, the many challenges of this theory have been discussed; conceptual ambiguity, ambiguity in results, contradiction between theory and its owner's practice, confusion between symbol and symbolic language, confusion between concept and example of divine existence, and especially non-cognizableness of religious propositions are among these challenges. In addition, the differences in terms of background, teachings, challenges, and solutions between the space of "Holy Bible" and "Christian theology" on the one hand and "Qur'an" and "Islamic theology" on the other hand are so deep and fundamental. It is assumed that Tillich's theory is effective in Christian theology, it cannot be effective in the field of Qur'an.

Cite this article: Musavi Moqaddam, S. M., Hosseini Kuhsari, S. E., & Seddiqi, H. (2023). Explanation of Paul Tillich's Symbolic Theory and Analyzing Its Efficiency in the Field of Quran. *Philosophy of Religion*.20(3) 203-216. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.357852.1005961>



© Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam, Seyyed Eshaq Hosseini Kuhsari, Hossein Seddiqi.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.357852.1005961>



تبیین نظریه نمادین پل تیلیخ و واکاوی کارایی آن در ساحت قرآن

سید محمد موسوی مقدم^{۱*} | سید اسحاق حسینی کوهساری^۲ | حسین صدیقی^۳

۱. نویسنده مسئول، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

۲. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: hosseini@ut.ac.ir

۳. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: seddighihosein@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

کلیدواژه:

پل تیلیخ،

زبان قرآن،

زبان نمادین،

نمادهای دینی.

یکی از مسائل مهم امروزی فلسفه دین که با دانش‌های زبان‌شناسی، کلام و تفسیر گره خورده است، مسئله‌ی «زبان دین» یا «زبان دینی» است. در عصر حاضر متفکران غربی نوعاً با طرح نظریه‌هایی چون نمادانگاری، کارکردگرایی، تمثیل‌انگاری، و اسطوره‌پنداری زبان دینی را غیر شناختاری و فاقد بار معرفتی دانسته‌اند. در این میان، پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)، متکلم مسیحی آلمانی-آمریکایی، زبان دین را نمادین می‌داند. از نگاه وی، دین همان شناخت امر متعالی و پیوند قلبی با اوست و چون امر متعالی نامحدود و دست‌نیافتنی است گزاره‌های دینی نمی‌توانند با زبان عادی از آن سخن بگویند و ناچار زبان دین نمادین خواهد بود. در مقاله حاضر، پس از تبیین و تحلیل دقیق نظریه نمادین پل تیلیخ، از چالش‌های فراوان این نظریه سخن گفته شده است؛ ابهام مفهومی، ابهام در نتایج، تناقض میان نظریه و عملکرد صاحب آن، خلط میان نماد و زبان نمادین، خلط مفهوم و مصداق وجود الهی، و به‌ویژه غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی از جمله این چالش‌هاست. افزون بر این، تفاوت‌ها به لحاظ بستر، آموزه‌ها، چالش‌ها، و راهکارها میان فضای «کتاب مقدس» و «الهیات مسیحی» از یک سو و «قرآن» و «الهیات اسلامی» از سوی دیگر چنان عمیق و اساسی است که به فرض کارآمدی نظریه تیلیخ در الهیات مسیحی نمی‌تواند در ساحت قرآن کارایی داشته باشد.

استناد: موسوی مقدم، سید محمد؛ حسینی کوهساری، سید اسحاق و صدیقی، حسین (۱۴۰۲). تبیین نظریه نمادین پل تیلیخ و واکاوی کارایی آن در ساحت قرآن. *مجله فلسفه دین*.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.357852.1005961> . ۲۱۶-۲۰۳ . (۳)۲۰

© سیدمحمد موسوی مقدم، سیداسحاق حسینی کوهساری، حسین صدیقی ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.357852.1005961>



مقدمه

زبان دین یکی از مسائل معناشناسی است. از این رو، در دانش فلسفه زبان مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد. اما ماهیت‌یابی زبان دینی یکی از موضوعات اصلی فلسفه دین نیز به شمار می‌آید. در نتیجه، می‌توان گفت که زبان دین مسئله مشترک میان دو شاخه از معرفت، یعنی فلسفه دین و فلسفه زبان، است.

برخی از نویسندگان میان دو تعبیر «زبان دین» و «زبان دینی» تمایز می‌افکنند و به ترتیب آن‌ها را «گفت‌وگوی خدا با انسان» و «سخن گفتن انسان از خدا یا با خدا» می‌دانند (← فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۳۱ – ۲۳۲؛ حسینی شاهرودی و فخار نوغانی، ۱۳۹۲: ۳۱). در مقابل، برخی بر این باورند که در مغرب‌زمین، که زادگاه این اصطلاح است، چنین تمایزی به چشم نمی‌خورد (← یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۹۴). به هر حال، فارغ از این گفت‌وگوها، مراد ما از زبان دین در این مقاله ساختار زبانی است که از سوی خدا برای انتقال مفاهیم و معارف وحیانی به کار گرفته شده است. بر این اساس، مراد ما از زبان دین زبان وحی و گزاره‌های وحیانی است.

نکته شایان توجه دیگر آن است که زبان دین یا زبان دینی قسیم خاصی برای زبان طبیعی نیست، بلکه دینی بودن یک زبان بیشتر به شیوه کاربرد یک زبان در درون بافتی خاص اشاره دارد (علی‌زمانی، ۱۳۹۴: ۲۴۶). از این رو، آلتون اصطلاح زبان دین را اسمی بی‌مسما می‌شمارد و تعبیر «کاربست‌های دینی زبان»^۱ را پیشنهاد می‌دهد؛ همان‌گونه که برخی دیگر از محققان تعبیر «گفتمان دینی» را پیشنهاد می‌دهند (نصیری، ۱۳۹۱: ۹۱).

اگرچه تعبیر زبان دین را می‌توان برای انواع و اقسام گزاره‌های متون مقدس – چون گزارش‌های تاریخی، پیش‌گویی‌ها، اندرزهای اخلاقی، مطالب جهان‌شناختی و انسان‌شناختی، گزاره‌های الهیاتی – به کار برد، گفت‌وگوهای فیلسوفان دین بیشتر بر قسم اخیر، یعنی گزاره‌های الهیاتی، متمرکز شده است؛ گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها خداست و محمول آن‌ها یکی از اوصاف یا افعال الهی است (← علی‌زمانی، ۱۳۹۴: ۲۴۸؛ موسوی‌راد، ۱۳۹۴: ۱۶۹).

فیلسوفان دین در بحث از این گزاره‌ها ابتدا به محمول می‌پردازند، اگرچه به نظر می‌رسد ابتدا بهتر است به تحلیل موضوع این گزاره‌ها، یعنی مفهوم «خدا» یا «الله» یا «god»، پردازند. اما پاسخ فیلسوفان آن است که ما راهی برای شناسایی مستقیم و بی‌واسطه خدا، بدون وساطت و بهره‌گیری از اوصاف، نداریم. براهین اثبات خدا نیز همواره از راه وساطت وصفی خاص چون ناظم بودن، خالقیت، علیت، و ... شکل می‌گیرند (علی‌زمانی، ۱۳۹۴: ۲۴۸).

این محمولات کلامی در یک تقسیم‌بندی رایج و کلی در دو دسته جای می‌گیرند:

۱. محمولات ایجابی، مانند عالم بودن، قادر بودن، خیرخواه بودن، و ...
۲. محمولات سلبی، مانند بی‌مکان بودن، بی‌زمان بودن، و ...

در مورد محمولات سلبی با چالش خاصی مواجه نیستیم. چون سلب جهات امکانی و محدود و مادی از خداوند هم برای انسان قابل درک و فهم است هم پیامدهای غیر قابل پذیرش (چون تشبیه و تجسیم خداوند) را در پی ندارد. اما درباره محمولات ایجابی با پرسش‌ها و چالش‌های متنوعی مواجه هستیم؛ از جمله:

- زبان بشری چگونه تاب نمایانگری معانی غیبی و مفاهیم تجربه‌ناشده بشر را دارد تا خدا با کمک آن زبان مقاصد خود را بیان سازد؟
- آیا این‌گونه توصیفات معنادار است؟
- آیا توصیف خدا به تشبیه و تجسیم نمی‌انجامد؟

محمولات و صفات ایجابی خود دو گونه است؛ گاهی متافیزیکی و ویژه خداست، چون وجوب وجود، گاهی مشترک میان انسان و خداوند است، چون علم، حیات، قدرت. در بحث زبان دین، بیشتر درباره اوصاف مشترک سخن گفته شده است. زیرا این اوصاف در متون مقدس دینی غلبه دارند و ابهامات زبان‌شناختی و معنایی بیشتری را ایجاد کرده‌اند. (← علی‌زمانی، ۱۳۹۴: ۲۴۹). در نتیجه، بحث زبان دینی به حل دو مشکل اساسی معطوف است: ۱. مشکل «معناشناسی اوصاف الهی»، که مشکلی

دیرینه و سنتی است؛ ۲. مشکل «معناداری یا تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی»، که از ابتدای قرن بیستم مطرح شده و همچنان پرچالش است.

ابهام در برخی مفاهیم کلیدی دین در فرهنگ یهودی- مسیحی (چون خدای تجسمی، وحی، اعجاز، آلوده‌سرشتی انسان) (سعیدی‌روشن، ۱۳۶۵: ۱۱-۱۷)، ناسازگاری‌های ظاهری میان علم و دین (باربور، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۱۲۱)، و تهافت‌ها و ناسازگاری‌های درون‌متنی کتاب مقدس از یک سو و چگونگی تحلیل توصیفات زبان عرفی و رایج انسان از خدا به عنوان امر نامتناهی از سوی دیگر (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۵۴) از عواملی است که متفکران مغرب‌زمین را به تفکر و تأمل در مسئله زبان دین واداشت. آنان برای توجیه یا حل این ابهام‌ها و تهافت‌ها نظریات گوناگونی را سامان دادند. متفکران غربی نوعاً با طرح نظریه‌هایی چون نمادانگاری، کارکردگرایی، تمثیل‌انگاری، و اسطوره‌پنداری زبان دینی را غیر شناختاری و فاقد بار معرفتی دانستند (← پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۸۱؛ گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۲۱-۳۳۶؛ هیک، ۱۳۸۱: ۱۹۹-۲۳۳؛ استیور، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۲۷۹). این نظریه‌ها، اگرچه با پاک کردن صورت مسئله برخی از چالش‌های پیش‌آمده را پاسخ گفتند، خواسته یا ناخواسته، چالش‌هایی گاه بزرگ‌تر را پدید آوردند. یکی از این نظریه‌ها که بسیار مهم است دیدگاه پل تیلیخ (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، متکلم مسیحی آلمانی- امریکایی، است که زبان دین را نمادین می‌داند.

نظریه زبان نمادین وی نظریه‌ای محوری در شناخت اندیشه‌های تیلیخ به شمار می‌رود. زیرا همه فعالیت‌های او صرف تعبیر و تفسیر نمادهای دینی بود تا انسان عصر جدید با فهم معنای نمادها تحت تأثیر قرار گیرد. یکی از دلایلی که باعث شد تیلیخ به مسئله همبستگی میان نمادهای دینی و مسائل وجودی توجه ویژه داشته باشد قرار گرفتن خود وی در موقعیت‌های مرزی و دوگانگی‌های متعدد بوده است. حضور وی در جنگ جهانی اول، در مقام یک مبلغ مذهبی، او را از سلطنت‌طلب سنتی به سوسیالیست مذهبی و از فردی معتقد مسیحی به انسان بدبین فرهنگی مبدل کرد. از سوی دیگر، مهاجرت وی از آلمان به امریکا او را با فرهنگ غالب دنیوی و با فلسفه عمل‌گرایانه آشنا ساخت. او نمی‌توانست به تحولات درون خود که بازتابی از تغییرات جهان خارج بود بی‌اعتنا بماند. مجموعه این عوامل متعارض باعث شد تا ذهن فلسفی تیلیخ به دنبال یک رابطه دیالکتیک بین امور متضاد باشد. نظریه زبان نمادین گویای این سنتز دوگانگی‌ها است که سلب و ایجاب را با هم و در بطن خویش دارد. نماد یک مفهوم فلسفی صرف یا گزاره علمی نیست که از قاعده منطق صوری و این‌همانی یا عدم متابعت کند؛ بلکه این نماد از دیدگاه تیلیخ در عین حال که دربردارنده مفهوم فلسفی است از آن فراتر می‌رود (ایلخانی و میرهاشمی، ۱۳۸۸: ۳).

در زمینه بررسی نظریه نمادین تیلیخ، مقالات متعددی منتشر شده است. برخی به تبیین یا نقد نظریه وی پرداخته‌اند:

- زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیخ. محمد ایلخانی و سید مهدی میرهاشمی (۱۳۸۸). *زبان و ادب فارسی*، شماره ۲۱۰.
- تبیین و نقد نظریه نمادین پل تیلیخ در زبان. علی عسگری یزدی و مسلم احمدی (۱۳۹۳). *فلسفه دین*، شماره ۳.
- نمادگرایی دینی از نگاه پل تیلیخ با تکیه بر نظام الهیاتی- فلسفی وی. سیده سعیده میرصدری و منصور نصیری (۱۳۹۶). *جستارهای فلسفه دین*، شماره ۱۳.
- برخی آرای او را با دیگر اندیشمندان مقایسه کرده‌اند:
- رمزگرایی و نماداندیشی در زبان دینی از دیدگاه ابن عربی و پل تیلیخ. امیرعباس زمانی و محمود قاسمی (۱۴۰۰). *قیسات*، شماره ۹۹.

بررسی تطبیقی دیدگاه پل تیلیخ و امام خمینی پیرامون زبان دین. سید جابر موسوی‌راد (۱۳۹۹). *پژوهشنامه کلام تطبیقی*، شماره ۲.

- نمادین بودن زبان دین از منظر تیلیخ و غزالی. محمد توکلی‌پور و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۶). *فلسفه دین*، دوره ۱۴، شماره ۴.

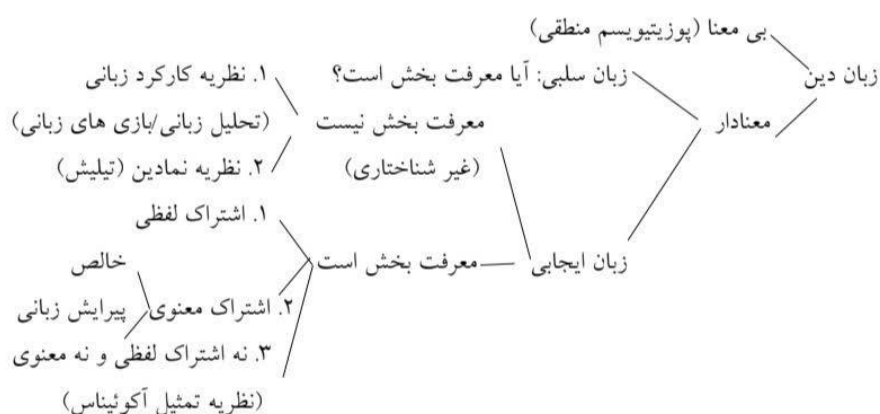
و در موارد بسیار اندک، با نگاهی به زبان قرآن نوشته شده‌اند:

- نمادین‌انگاری زبان قرآن با تأکید بر دیدگاه پل تیلیخ. مریم‌سادات حسینی (۱۳۹۶). *نقد کتاب قرآن و علوم دینی*، شماره ۱۲. (این مقاله نقد و بررسی کتابی به این نام است که سلیمه مقدم نوشته است).

جنبه نوآورانه این مقاله، افزون بر تلاش برای تبیین روان و نو نظریه وی، تأکید بر امکان سنجی کاربست آن در ساحت قرآن است. به عبارت دیگر، فارغ از نقدهای درونی و بیرونی، این نظریه تا چه اندازه قابلیت به کارگیری در فضای قرآن را دارد؟ در ادامه با واکاوی بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری نظریه نمادین تبلیخ از یک سو و دقت در بسترها و مضامین قرآن از سوی دیگر چنین امکانی نفی شده است.

دیدگاه‌ها درباره زبان دین

درباره معناداری، شناختاری، و صدق‌پذیر بودن زبان دین دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که مهم‌ترین آن‌ها در قالب نمودار ۱ قابل مشاهده است:



نمودار ۱. دیدگاه‌ها پیرامون معناداری زبان دین

بر اساس نمودار ۱ روشن است که عده‌ای چون پوزیتیویست‌های منطقی بر اساس مبانی معرفت‌شناسی خود گزاره‌های الهیاتی و از جمله گزاره‌های وحیانی را بی‌معنا می‌شمارند. در مقابل، آن‌ها که زبان دین را معنادار می‌دانند، گاه برای رهایی از مشکلات و ابهامات یادشده، به الهیات سلبی روی می‌آورند و همه صفات را بر معنای سلبی حمل می‌کنند و گاه زبان دین را ایجابی می‌دانند. در زمینه «زبان دین ایجابی» دیدگاه‌های متنوعی مطرح شده است که از جمله آن‌ها دیدگاه پل تبلیخ است (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۵۵ - ۲۸۱؛ گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۲۱ - ۴۳۶؛ هیک، ۱۳۸۱: ۱۹۹ - ۲۳۳؛ استیور، ۱۳۸۴: ۱۰۵ - ۲۷۹). در ادامه از وی و نظریه زبان نمادین وی بیشتر سخن خواهد رفت.

نظریه زبان نمادین

نمادها نقش مهمی در مجموعه دیدگاه کلامی تبلیخ ایفا می‌کنند؛ چنان که خود او گفته است: «مرکز ثقل نظریه معرفت دینی من مفهوم نماد است.» (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۱۹). نظریه زبان نمادین وی از دیدگاه‌های مهم درباره زبان دین شمرده می‌شود که تأثیر بسزایی بر سایر متکلمانی که در زمینه نماد سخن گفته‌اند بر جای نهاده است. توماس فاوست، جی. دانی یلو، و نیز دابلیو. مونتگمری وات از جمله این متکلمان‌اند (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

نگاه ویژه تبلیخ به زبان دین بر نوع رویکرد خاص فلسفی او مبتنی است. وی در کتاب *الهیات نظام‌مند*، ضمن حمله به اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌ها، بیان می‌کند که فرایند حیات انسان بسیار پیچیده‌تر از ساده‌انگاری پوزیتیویست‌ها است. از این رو، نمی‌توان اصل یکسانی را با اعتبار یکسان به همه جلوه‌های حیات اعمال کرد. در واقع، به باور وی، «حیطه ایمان حیطه علم، تاریخ، یا روان‌شناسی نیست». از این رو، به گمان وی علم و دین هیچ‌گاه با یکدیگر معارض نخواهند بود. چون به حیطه‌های متفاوتی تعلق دارند (طهرانی حائری و موسوی، ۱۳۹۲: ۴۸).

از دیدگاه او زبان محصول جامعه است و درک جامعه از جهان را بیان می‌کند. بر همین مبنا «صرفاً در یک جامعه زبان است که یک شخص می‌تواند ایمان خود را محقق سازد». از سوی دیگر «ایمان به زبان خود نیازمند است؛ همان‌گونه که هر عمل

انسانی نیازمند زبان خویش است». تیلیخ بر این باور است که زبان دین زبان نماد و اسطوره است که درون جامعه باورمندان خلق می‌شود و بیرون چنین جامعه‌ای قابل درک تام نیست. در ادامه به تبیین بیشتر نظریه وی پرداخته می‌شود.

۱. واژه‌شناسی نماد

واژه «نماد» در زبان انگلیسی «Symbol»، در فرانسه «Symbole»، و در آلمانی «Symbal» خوانده می‌شود. اصل این واژه یونانی و «Symballein» است و در زبان یونان باستان به معنای «نشان»، «مظهر»، «نمود»، و «آیت» به کار می‌رفته است. نماد از این نظر که معنای مجازی دارد به استعاره نزدیک است و چون علاوه بر معنای مجازی اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد به کنایه شباهت می‌یابد. با وجود این، از هر دو متمایز است و چون در آن قرینه‌ای وجود ندارد تا به مفهومی روشن رهنمون شود از استعاره و کنایه پیچیده‌تر است. پس خاصیت اصلی نماد این است که به یک معنی مجازی مشخص محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۵: ۸۰ و ۸۹).

۲. مقایسه نماد و نشانه

تیلیخ بر این نکته تأکید دارد که نماد آنچه را از هیچ راه دیگری قابل بیان نیست بیان می‌کند. وی، برای فهم بهتر نمادها، از مقایسه میان نشانه‌ها^۱ و نمادها مدد می‌گیرد (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۲؛ تیلیخ، ۱۳۷۵: ۵۹). نشانه و نماد یک جهت اشتراک دارند و آن این است که هر دو به امری و رای خود اشاره دارند (استیور، ۱۳۸۴: ۲۲۶) و از ویژگی بازنمایی^۲ برخوردارند. با این حال، تفاوت‌های قابل توجهی دارند:

۱. نمادها رابطه‌ای بیش از رابطه اختیاری و قراردادی با آنچه از آن حکایت می‌کنند دارند. نشانه‌ای چون چراغ قرمز با مدلولی که نمایانگر آن است هیچ رابطه‌ای ندارد، در حالی که نمادها بهره‌مند از معنای ژرف امر نمادین هستند (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۲).
۲. نمادها (مثل پرچم) برخلاف نشانه‌ها (مثل علائم رانندگی)، اگرچه عین چیزی نیستند که آن را نمادپردازی کرده‌اند، در مفهوم و قدرت آن شریک‌اند. به عبارت دیگر، نمادها در واقعیتی که به آن اشاره می‌کنند سهیم و شریک‌اند. شاهد این مشارکت آنکه در میدان نبرد افتادن پرچم نشانه شکست و برافراشته بودن آن نشانه اقتدار خواهد بود. مردم حاضرند برای پرچم خود جان دهند. روشن است مردم برای یک پارچه رنگی که ارزش مالی چندانی ندارد این کار را نمی‌کنند، بلکه چون پرچم نماد فرهنگ و هویت آنان شده است این کار را انجام می‌دهند (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۳).
۳. نمادها مراتبی از واقعیت را نمایان می‌سازند که جز از راه نمادها از هیچ راه دیگری قابل دریافت نیستند (استیور، ۱۳۸۴: ۲۲۶)؛ مثل مفهومی که فقط از طریق یک تابلوی خاص قابل انتقال است. از این رو، نمادها برخلاف نشانه‌ها جانشین‌پذیر نیستند (موسوی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۰۰). تیلیخ از آثار هنری و موسیقی نام می‌برد که خصلتی نمادین دارند؛ بدین معنا که سطوحی از واقعیت پنهان را برای ما می‌گشایند (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۳).
۴. نماد، نه تنها ابعاد واقعیت خارج از ما را می‌گشاید، بلکه ابعادی از وجود خودمان را به ما نشان می‌دهد که در غیر این صورت بر ما پوشیده می‌ماند. بنابراین، هر نمادی مانند شمشیر دولبه دارای کارکرد دوگانه نمایان ساختن واقعیت و روح انسان است (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۳).

۵. نشانه‌ها آگاهانه وضع و نابود می‌شوند. اما، از آنجا که نمادها منشأ ناخودآگاه دارند، ناآگاهانه وضع و نابود می‌شوند. حتی اگر کسی در پی ابداع نماد برآید، تنها زمانی ابداع او به نماد تبدیل می‌شود که ناخودآگاه جمعی بر آن صحه بگذارد. بر این اساس، همه خدایان عهد شرک (که به صورت نمادهای مجسمی درآمد بودند) مردند. چون اوضاعی که آن نمادها در آن زاده شده بودند دگرگون شد یا اثری از آن بر جای نماند. در نتیجه، آن نمادها نیز مردند. این‌ها وقایعی هستند که نمی‌توان آن‌ها را بر اساس قصد و ابداع توصیف کرد؛ بلکه بسته به فرهنگ زمانه به خودی خود و ناآگاهانه ابداع یا محو می‌شوند (استیور، ۱۳۸۴: ۲۲۶). البته این تفاوت دقیق به نظر نمی‌آید. زیرا درست است که نماد بودن نماد را باید آگاهی جمعی بپذیرد، این امر هیچ تنافی ندارد که

1. sings

2. representation

گروه با اشخاص معینی به طور آگاهانه شروع به نمادسازی کنند و با یک سری ابزار تبلیغاتی نشانه‌ها را به تدریج به نماد تبدیل سازند. بنابراین، نمادها گاهی اوقات می‌توانند به صورت آگاهانه ایجاد شوند. با این بیان، جانشین‌ناپذیری نمادها نیز با چالش مواجه می‌شود. چون وقتی نمادها بتوانند به صورت آگاهانه ایجاد شوند، به صورت آگاهانه می‌توانند جانشین‌پذیر هم باشند (← تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۵؛ تیلیخ، ۱۳۷۵: ۵۹).

۳. ماهیت و مراتب نمادهای دینی

«نماد دینی» از دیدگاه تیلیخ عبارت است از «نمادی که بیانگر غایت قصوا (امر غایی، وابستگی واپسین) باشد». مفهوم غایت قصوا، مانند برخی دیگر از مفاهیمی که وی به کار می‌برد، با ابهام و اجمال همراه است و مقصود وی از این مفهوم روشن نیست و همین ابهام و تردید سبب پیدایش دو نوع برداشت کاملاً متضاد از اندیشه تیلیخ شده است: بعضی، مانند رندال، جنبه طبیعت‌گرایانه کلام او را اخذ کرده‌اند و به سوی الحاد رفته‌اند و برخی برداشتی عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود از کلمات تیلیخ داشته‌اند و همین ابهام در مفهوم دل‌بستگی واپسین دیدگاه تیلیخ را، درباره زبان دینی و محکی آن، مبهم کرده است (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۴۶ - ۱۴۹ و ۲۰۶ - ۲۰۷؛ عسگری یزدی و احمدی، ۱۳۹۳: ۵۴۱).

به هر حال، غایت قصوایی که تیلیخ ترسیم می‌کند مشتمل بر چند عنصر است:

۱. تسلیم بی‌قید و شرط در برابر چیزی؛ ۲. انتظار یافتن کمال مطلق در مواجهه با آن چیز؛ ۳. یافتن محوری (مرکزی) از معناداری در آن چیز، طوری که هر چیزی در حیات و دنیای شخص اهمیت و معنایش را در پرتو رابطه با آن پیدا کند؛ ۴. تجربه کردن آن چیز به عنوان امر قدسی^۱ (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۶ - ۷۲). با توجه با این عناصر می‌توان غایت قصوا را چنین تعریف کرد: «آن امری که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند. امری که کانون نهایی دل‌بستگی انسان بوده... معشوق نهایی شخص و غایت الغایات اوست.» (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶). البته امر قدسی او لزوماً خدای ادیان نیست. او می‌گوید هر چیزی که متعلق دل‌بستگی نهایی قرار گیرد (حتی قدرت، ثروت، ملیت، علم، و ...) «قدسی» می‌شود و خدا یا دل‌بستگی غایی به شمار می‌رود (موسوی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۰۳).

از نگاه تیلیخ، نقش و کارکرد نمادهای دینی همانند کارکرد نمادهای دیگر است؛ یعنی این نمادها هم مراتب نهان واقعیت را آشکار می‌سازند. سرشت نمادهای دینی این است که همین امر مقدس را (چه خدای ادیان باشد چه پول چه کامیابی چه ملیت) که نهان است و به طرق دیگر عیان نمی‌شود نشان می‌دهد. نمادهای دینی، در صورت عاری شدن از چنین کارکردی، از بین می‌روند و به جای آن‌ها نمادهای تازه‌ای زاده می‌شوند که نمایانگر امر قدسی و بنیان غایی هستی خواهند بود. از نگاه وی، نمادهای دینی در تقدس امر مقدس شریک‌اند، اما همان امر مقدس نیستند؛ بلکه خداوند یا همان امر قدسی فراتر از همه نمادهای قدسی است. واقعیت آن است که در میان فرهنگ‌های مختلف اشیای گوناگون نماد خداوند یا امر متعالی شناخته می‌شوند. اشیای جهان نمادی از وجود خداوند هستند و بت‌پرستی حقیقتی جز یکسان انگاشتن نمادهای دینی با خود این حقیقت متعالی نیست (← تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۶).

تیلیخ نمادهای دینی را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. «نمادهای دینی سطح اول» (متعالی) بدون واسطه به غایت قصوا (آنچه مرجع همه گزاره‌های دینی است) اشاره می‌کنند. این «سطح عینی دینی» است که بر سطح دیگر نمادین مبتنی نیست. در مقابل، «نمادهای ثانوی دینی» قرار دارند که به واسطه نمادهای سطح اول محافظت می‌شوند. این نمادها را تیلیخ «نمادهای از خودفرازونده»^۳ می‌نامد.

نمادهای عینی و متعالی خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. عالم موجودات غیبی؛ که در رأس آن‌ها «خدا» یا «امر واپسین» قرار دارد. امر واپسین و متعالی فراتر و برتر از هر گونه درک عقلی و استدلال فلسفی و حکم موجودات متعارف است. نماد اصلی این مرتبه وجود خداوند است. خداوند وجود فی نفسه و بذاته است.

1. the holy

2. concrete

3. self transcending

۲. صفات خداوند؛ مانند اینکه او عشق و محبت است یا قادر مطلق است یا داناست. این صفات خدا برگرفته از صفات ملموس خود ماست و نمی‌توان آن‌ها را به طور لفظی به او منتسب کرد. چون حمل معنای ظاهری این صفات به خداوند باعث کج‌فهمی‌های بی‌شمار و نیز گزافه‌گویی خواهد شد. از این رو، باید این صفات را به طور نمادین به خداوند نسبت دهیم.

۳. افعال خداوند (تجلیات الهی در واقعیات متناهی)؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم «خداوند جهان را آفرید»، این عبارت بیانگر کیفیت زمانمند خداوند است. در حالی که خداوند فراتر از زمان است. همچنین این عبارت مستلزم مکانمندی خداوند است. از این رو، باید بگوییم در اینجا از زبانی نمادین برای اشاره به خداوند استفاده کرده‌ایم. این سطح از نمادگرایی کهن‌ترین سطح نماداندیشی دینی است. زیرا تجربه دینی تجربه حضور امر قدسی در اشیا یا اشخاص یا افعال زمانی و مکانی است. این تجسدهای الوهی در همه ادیان، حتی ادیان غیر توحیدی، بارها روی داده است. تیلیخ این مرتبه از نمادهای دینی را «مرتبه درونی»^۱ می‌خواند؛ یعنی مرتبه‌ای که در رویارویی با واقعیت درون عالم بر ما عیان می‌شود. این مرتبه درونی در ابتدای تاریخ ادیان با «مرتبه متعالی»^۲ در هم آمیخته بود و خدایان اسطوره‌های بزرگ یونان و اقوام سامی و هندوان در اثر همین یکسانی هویدا شد. هر چه ادیان متعالی‌تر شدند، نیاز به تجسد شخصی یا آیینی افزایش یافت تا از این طریق بر دوری و فاصله امر الوهی، که نتیجه تقویت امر متعالی است، فائق آیند.

نمادهای ثانوی دینی برای اشاره به نمادهای اولی و عینی از خودشان فراتر می‌روند. این نمادها به گونه غیر مستقیم به امر متعالی و قدسی اشاره می‌کنند. نمادهایی همچون آب، آتش، درخت، نور، دریا و تعبیرهای مجازی که در حکایات و تمثیل‌ها می‌آیند همه از این قبیل هستند. مثلاً در عبارت مزامیر داود، که «خداوند شبان من است»، واژه «خداوند» نماد اولی و عینی به شمار می‌آید، در حالی که «شبان» نماد ثانوی است (Tilich, 1961: 8-10).

۴. تیلیخ و گزاره‌های دینی

تیلیخ معتقد است که خدا یک موجود در میان سایر وجودات نیست، بلکه خدا «اصل وجود»، «خود وجود»، و «نفس هستی» است و نمی‌توان او را در کنار سایر موجودات موجودی دیگر شمرد. چون لازمه موجود بودن خدا در میان سایر موجودات محدودیت و متناهی بودن است؛ در حالی که خدا ویژگی غایی بودن و عدم تناهی و فراتر از بودن از موجودات محدود و محسوس را دارد (← تیلیخ، ۱۳۸۴: ۳۵).

بر این اساس، در نگاه تیلیخ تنها گزاره «خدا خود وجود و صرف الوجود است (نه یک نوع خاص از وجود)» غیر نمادین است و ورای این گزاره همه گزاره‌های دینی (مانند اینکه خدا سرمدی، حی، خیر محض، و مشخص است و اینکه خدا خالق است و همه موجودات را دوست دارد) نمادین هستند (هیگ، ۱۳۸۱: ۲۰۶). حتی وقتی می‌گوییم خدا علت وجود بعضی چیزهاست نمادین و سمبلیک است. زیرا خدا علت الکل است و بدون او نه علتی وجود دارد نه معلولی. ولی به کار بردن اصطلاح علت الکل هم مناسب نیست. زیرا جهان از خدا جدا نیست، بلکه وسیله فعالیت مداوم وی است (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۰۵).

خلاصه آنکه، تیلیخ زبان دین را نمادین می‌داند و برجسته‌ترین دلیل وی پیچیدگی متعلق نماد است که جز از راه نمادین قابل بیان نیست. وی بر این باور است که زبان دین زبان نماد و اسطوره است که درون جامعه باورمندان خلق می‌شود و بیرون چنین جامعه‌ای قابل درک تام نیست.

این بخش از دیدگاه تیلیخ به نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین شباهت دارد. از نظر ویتگنشتاین، هر بازی زبانی منعکس‌کننده یک شکل زندگی است و به همان تنوع و تکرر اشکال زندگی می‌توان بازی‌های زبانی متعدد داشت (Wittgenstein, 2001: 11e).

نظریه نمادین و زبان قرآن

برخی اندیشمندان بحث از زبان نمادین را درباره قرآن نیز مطرح کرده‌اند؛ از جمله مجتهد شبستری زبان گزاره‌های دینی را

1. immanent
2. transcendent

یکسره نمادین می‌داند. وی با اشاره به آنچه امروزه به عنوان وحی در دسترس ماست می‌گوید: «آنچه امروز در اختیار داریم مجموعه‌ای از نمادهای معنادار (متن قرآن) است.» (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۳۴) از نگاه وی، «دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دین. در دین‌شناسی جدید زبان دین رمزی است. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام، به عنوان یک قرائت درجه اول، از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی یا چیزهای دیگر ... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۳۶۸).

سروش نیز گاهی زبان قرآن را زبان رمزآلود و حیرت‌افکن شمرده است (سروش، ۱۳۷۲: ۱۲۶ و ۱۶۵؛ سروش، ۱۳۷۹: ۳۳۲). اگرچه این پژوهشگران تصریح نکرده‌اند که آیا دقیقاً دیدگاه پل تبلیخ را مد نظر قرار داده‌اند یا از زاویه دیگری به این مسئله پرداخته‌اند، مهم آن است که به این پرسش پاسخ دهیم که آیا می‌توان با استفاده از نظریه پل تبلیخ زبان قرآن را نمادین دانست و آیا نظریه او در ساحت قرآن کارایی دارد؟ پاسخ به این پرسش در دو بخش سامان داده می‌شود؛ ابتدا نظریه وی، بدون لحاظ به کارگیری در قرآن، ارزیابی و نقد می‌شود و سپس کارآمدی یا ناکارآمدی این نظریه در ساحت قرآن تحلیل می‌شود.

ارزیابی نظریه تبلیخ

نظریه تبلیخ، فارغ از نسبت‌سنجی آن با فضای زبان قرآن، با چالش‌هایی روبه‌روست:

- اولین دغدغه درباره دیدگاه تبلیخ آن است که با پیچیدگی‌ها و ابهام‌هایی رهن همراه است. آلستون و جان هیک برخی مفاهیمی که وی به کار گرفته، چون «غائیت» و «بت شدن نماد» و «مشارکت داشتن خود نماد در هستی»، را نیز مبهم می‌شمارند (هیک، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ نقوی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). همین ابهام‌ها و تردیدها سبب پیدایش دو نوع برداشت کاملاً متضاد از اندیشه وی شده است؛ بعضی، مانند رندال، جنبه طبیعت‌گرایانه کلام او را اخذ کرده‌اند و به سوی الحاد رفته‌اند و برخی برداشتی عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود از کلمات تبلیخ داشته‌اند (هیک، ۱۳۸۱: ۱۴۶ - ۱۴۹ و ۲۰۶ - ۲۰۷؛ عسگری یزدی و احمدی، ۱۳۹۳: ۵۴۱). همچنین درباره اینکه آیا نظریه او را باید از جمله نظریات معرفت‌بخش شمرد یا غیر معرفت‌بخش اختلاف وجود دارد.
- نمادها به زعم تبلیخ برای این استفاده می‌شوند تا واقعیتی متافیزیکی و بالاتر را نشان دهند. اما اگر ما هیچ معرفتی درباره خداوند نداشته باشیم و نتوانیم غیر نمادین از او سخن بگوییم، راهی وجود ندارد تا معلوم شود آیا نمادها به درستی به آن واقعیت اشاره می‌کنند یا خیر و هیچ راهی برای ارزیابی نمادها نداریم.
- اگر خداوند با استفاده از محمول‌های زبان ما قابل توصیف نیست، پس ما نمی‌توانیم مدعی شویم که خداوند واجد فلان صفات و ویژگی‌هاست. بر این اساس، اگرچه مؤمنان اعتقادات خود را در قالب گزاره‌هایی بیان می‌کنند، راهی برای صدق‌آزمایی این گزاره‌ها نداریم و پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی پرسشی کاملاً نابجا است (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۷۷).
- وقتی می‌گوییم «خدا قدرتمند است»، چه چیزی بازنمایی شده است؟! اگر این گزاره نشان‌دهنده قدرت خداوند است، نظریه نمادین معنایی ندارد. اگر این گزاره بازنمای صفتی غیر از قدرت است، اولاً لازمه‌اش خالی بودن ذات الهی از این صفت است و ثانیاً اصلاً پل تبلیخ معلوم نمی‌کند که این نماد بازنمایی چه چیزی می‌تواند باشد. اگر این گزاره بازنمایی هیچ صفتی نیست، این نظر به معنای تعطیل عقول از شناخت خداوند است (موسوی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۰۶).
- آلستون بر آن است که تبلیخ به اصول خود وفادار نیست. وی آشکارا قصد تفسیر نماد دینی را به تعیین جنبه‌ای از واقعیتی که نماد بدان اشاره دارد رد می‌کند. با این حال، در عمل دست به تفسیر اصطلاحات کلامی می‌زند (Alston, 1961: 17-19؛ نقوی، ۱۳۸۹: ۱۱۸).
- یکی از نقدهای دیگر آلستون به تبلیخ آن است که ما باید بین «خود نماد» و «زبان نمادین» تفکیک قائل شویم. ما نباید

زبان نمادین را (که به نمادهای عینی و خارجی اشاره می‌کند) با خود نمادها خلط کنیم و آن‌ها را یکی ببنداریم. واژه‌هایی از قبیل شبان، صخره، کوه، و ... به معنای حقیقی کلمه «نماد» نیستند. این واژه‌ها هنگامی که در جملات خاصی قرار می‌گیرند بر نمادهای واقعی و عینی دلالت دارند. مثلاً در جمله «خداوند شبان من است» واژه «شبان» فی حد ذاته نمادین نیست، بلکه این جمله مفادی دارد که به یک نماد (امر نمادین) اشاره می‌کند. از این رو، نماد نامیدن واژه شبان جنبه مجازی و ثانوی دارد (Alston, 1961: 16).

۷. تیلیخ گزاره «خداوند خود وجود است، نه یک نوع وجود» را غیر نمادین و حقیقی می‌شمارد. حال، سخن این است که علت‌هایی که برای نمادین بودن گزاره‌های دینی بیان کرده در مورد این گزاره نیز صدق می‌کند و دلیلی وجود ندارد که این گزاره را جدا سازیم (موسوی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

۸. دیدگاه تیلیخ مصداق وجود الهی را با مفهوم آن خلط کرده و احکام مصداق را بر مفهوم حمل کرده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۹۰). خود خداوند و صفات او نامحدود است و قابل احاطه انسان نیست. اما مفهوم آن‌ها محدود و قابل تصور برای انسان است.

۹. اگرچه تیلیخ به غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی تصریح نکرده است، به نظر می‌رسد رویکرد وی چنین لازمه‌ای را دارد. شواهدی که در ادامه می‌آید گویای این مطلب است که تیلیخ دیدگاهی غیر معرفت‌بخش داشته است:

- تیلیخ نگرشی ایمان‌گرایانه به دین دارد و دین را در ایمان خلاصه می‌کند و هر گونه ارتباط میان ایمان و مبادی فلسفی و علمی و تاریخی را رد می‌کند. تیلیخ معیار صدق گزاره‌های دینی را متفاوت با سایر معیارهای متعارف صدق معرفی می‌کند و بدین واسطه امکان هر گونه تعارض میان دین و علم را منتفی می‌سازد. این رفع تعارض فقط از طریق نگرش غیر واقع‌گرایانه به گزاره‌های دینی ممکن است (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

- تیلیخ ایمان دینی را چنان بی‌ارتباط با واقع می‌داند که بر آن است با اینکه پژوهش‌های تاریخی نمایان ساخته عهد قدیم و جدید در بخش‌های نقلی خود آکنده از عناصر افسانه‌ای و اسطوره‌ای غیر واقعی‌اند و در بیشتر موارد جداسازی آن‌ها از عناصر تاریخی ممکن نیست (تیلیخ، ۱۳۷۵: ۱۰۲)، ما نباید ذره‌ای در ایمان مسیحی خود تردید راه دهیم. حتی ایمان به مسیح ارتباطی به وجود واقعی شخص حضرت عیسی ندارد (تیلیخ، ۱۳۷۵: ۱۰۳). یعنی حتی اگر بفهمیم اصلاً مسیحی به دنیا نیامده و همه مدعیات درباره مسیح دروغ است، باز باید بر ایمان خود پابرجا باشیم (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

- راندال، که هم‌مباحثه تیلیخ و به آرای او کاملاً آگاه است و خود را با وی یک‌رأی می‌داند، بر غیر معرفت‌بخشی زبان دین تأکید دارد (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

- آلتون و جان هیک نیز دیدگاه او را غیر معرفت‌بخش شمرده‌اند.
- تیلیخ غایت دین را سوق دادن به عوالم ناشناخته و اعطای موضوع برای تفکر و نوعی تحیر عاشقانه می‌شمارد. در نتیجه بر غایت حیرت‌زایی تأکید می‌کند و این بیان با هادی بودن دین منافات دارد (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۹۲). از این رو، آلتون در مقام نقد تیلیخ بر این نکته پای می‌فشارد که رویکرد تیلیخ گزاره‌های دینی را از محتوای واقعی آن‌ها تهی می‌سازد. اگر زبان دین را نمادین بدانیم، گزاره‌های دینی، که به قصد نجات و هدایت ما و نشان دادن راه بهشت و دوزخ آمده‌اند، معنای واقعی خود را از دست می‌دهند (حائری طهرانی و موسوی، ۱۳۹۲: ۵۱).

کارایی نظریه تیلیخ در ساحت قرآن

در بخش پیشین نقدهای جدی بر نظریه تیلیخ وارد شد تا جایی که صلاحیت به‌کارگیری آن در الهیات مسیحی - که دغدغه طراح نظریه بوده است - با تردید مواجه شد، چه رسد به آنکه در ارتباط با قرآن و الهیات اسلامی مطرح شود. بنابراین، به نظر می‌رسد فارغ از اشکال‌های یادشده نظریه تیلیخ در ساحت قرآن کارایی ندارد و نمی‌توان بر اساس آن زبان قرآن را نمادین شمرد. برای اثبات این مطلب از دو روش می‌توان بهره برد:

- رویکرد برون‌متنی

با توجه به نقدهایی که در بخش پیشین گذشت دیدگاه تبلیخ صلاحیت کافی برای به‌کارگیری در زبان دینی و از جمله قرآن را ندارد. افزون بر این، تبلیخ به سبب چالشی که در بحث گزاره‌های الهیاتی (سخن گفتن از خدا و صفات او) بدان دچار شده است، برای جلوگیری از انسان‌وارگی خداوند، به طرح این نظریه روی آورده است. اما ما ناچار نیستیم برای حل این چالش نظریه وی را برگزینیم. متفکران مسلمان دو روش دیگر را پیشنهاد داده‌اند که از آسیب‌ها و نقدهای روش وی به دور است: ۱. روش «اشتراک معنوی همراه با نگاه تشکیکی» (← ایجی، مواقف: ۴۶ و ۵۱؛ سید شریف جرجانی، شرح‌المواقف، ج ۲: ۱۱۳ و ۱۶۱؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین: ۳۸ - ۳۹؛ صدر‌المآلهین شیرازی، الحکمه‌المتعالیه، ج ۱: ۳۵؛ ملاهادی سبزواری، اشتراک وجود و صفات الهیه بین حق و خلق: ۶۷۵ - ۶۷۷؛ علامه طباطبایی، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی: ۵۴ - ۵۵)؛ ۲. روش «کارکردگرایانه» (← ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۸۰ - ۱۸۲).

- نقدهای درون‌متنی

این نظریه را می‌توان به لحاظ متن خود قرآن نقد کرد. به عبارت دیگر، حتی اگر این نظریه مشکلات درونی و نقدهای پیش‌گفته را نداشته باشد، در ساحت قرآن کارایی ندارد و متن قرآن این نظریه را برنمی‌تابد؛ زیرا:

۱. دلیل تبلیخ و هم‌فکران او بر رویکرد نمادین در زبان دین حداکثر بر نمادین بودن سخن درباره خدا و صفات او دلالت دارد و بیش از این چیزی را ثابت نمی‌کند (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۱). در نتیجه، نمی‌توان همه آیات قرآن را نمادین دانست. چون فقط بخشی از قرآن از خدا و صفات او سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، آیات قرآن در دو دسته کلی جای می‌گیرند: یکی گزاره‌های انشایی و دیگری گزاره‌های اخباری. گزاره‌های انشایی که اصلاً نمی‌توانند نمادین باشند. زیرا گزاره‌های انشایی توصیفی نیستند تا حکایتگری آن‌ها از امر توصیف‌شده به زبان نمادین تلقی شود. بنابراین، نظریه نمادین درباره گزاره‌های انشایی ساکت است (ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۲۲). گزاره‌های اخباری هم به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که از خدا و صفات او سخن می‌گویند و دسته‌ای که از چیزهایی دیگر سخن می‌گویند؛ چون قصص انبیای پیشین، شگفتی‌های آفرینش، رخدادهای قیامت، و دلیل تبلیخ فقط دسته اول از گزاره‌های اخباری را شامل می‌شود.

۲. اگر بشری بودن کتاب مقدس (عهدین) و تهافت‌های آن‌ها با عقل و نیز معماگونه بودن مفاهیم اساسی آن، چون تثلیث و تجسد و فدا و مانند آن، و تقابل پاره‌ای دیگر از مفاهیم آن‌ها با حقایق مسلم علمی یا تاریخی اندیشمندان مسیحی، چون تبلیخ، را ناگزیر به رویکرد نمادگرایی از زبان دین ساخت، چه نسبتی با متون دینی اسلام، یعنی قرآن، دارد؟ در نتیجه، بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری این‌گونه نظریات در ساحت قرآن یافت نمی‌شود.

۳. با توجه به نقد هشتم بخش پیشین، روشن شد که این نظریه به غیر معرفت‌آفرینی قرآن می‌انجامد و با متن خود قرآن همخوانی ندارد. قرآن خود را کتابی معرفت‌بخش معرفی کرده است. آیات زیادی بر این مطلب دلالت دارند؛ از جمله: (الف) آیاتی که بر هدایتگری قرآن دلالت دارند، مانند: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره/ ۲)، «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء/ ۹)، «قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف/ ۳۰)؛

(ب) آیاتی که این کتاب را با اوصافی چون «بیان» (← آل‌عمران/ ۱۳۸)، «مبین» (← نساء/ ۱۷۴؛ مائده/ ۱۵؛ یوسف/ ۱؛ نحل/ ۱۰۳؛ شعراء/ ۲؛ قصص/ ۲؛ یس/ ۶۲؛ زخرف/ ۲؛ دخان/ ۲)، «نور» (← مائده/ ۱۵)، «تبیان» (نحل/ ۸۹)، «بینات» (بقره/ ۱۸۵) وصف می‌کند.

(ج) آیاتی که بر آسان بودن فهم قرآن بر بشر دلالت دارد: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر/ ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰).
(د) در قرآن بیش از سیصد آیه درباره تفکر و تدبر وجود دارد، اما یک آیه هم درباره پذیرش کورکورانه وجود ندارد. از سوی دیگر، انتظار تفکر از سخن مبهم و فهم‌ناپذیر از خداوند حکیم به دور است. پس، بی‌شک، اگر خداوند دستور به تفکر می‌دهد، ضرورتاً کلام الهی فهم‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ق: ۲۵۴).

(ه) آیات تحدی (← بقره/ ۲۳؛ یونس/ ۳۸؛ هود/ ۱۳؛ قصص/ ۴۹؛ طور/ ۳۴). روشن است که تحدی در صورتی معنا پیدا

می‌کند که مردم معنای قرآن را بفهمند. اگر قرآن بر اساس محاوره نبود و روش خاص و ویژه‌ای برای فهم داشت، تحدی معنا نمی‌یافت (خوبی، ۱۴۰۸ ق: ۲۶۲).

(و آیاتی که بر تذکر، انذار، وعده و وعید تأکید دارند (طه/ ۱۳؛ شوری/ ۷؛ احقاف/ ۱۲). زیرا روشن است که تذکر و انذار و تبشیر و وعید در صورتی تحقق پیدا می‌کند که متن قرآن برای مخاطبان قابل فهم باشد.

نتیجه

متفکران غربی معاصر نوعاً با طرح نظریه‌هایی چون نمادانگاری، کارکردگرایی، تمثیل‌انگاری، اسطوره‌پنداری زبان دینی را غیر شناختاری و فاقد بار معرفتی دانستند. گاه، این نظریه‌ها به زبان دین اسلام و به ساحت قرآن نیز سرایت داده می‌شود. پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) مرکز ثقل معرفت دینی خویش را بر مفهوم نهاد استوار ساخت. به نظر وی، برای درک سطوح متعدد حقیقت ما نیازمند زبان‌های گوناگون هستیم و زبانی که در دین استفاده می‌شود زبان نمادین است. مراد از نماد دینی نمادی است که بیانگر غایت قصوا (امر غایی، وابستگی واپسین) باشد. غایت قصوا آن امری است که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند؛ امری که کانون نهایی دلبستگی انسان است و علاقه و اهتمام شخص به سایر امور همگی در راستای رسیدن به آن هدف نهایی است. معشوق نهایی شخص و غایت الغایات اوست. البته این امر قدسی لزوماً خدا نیست.

از نگاه تیلیخ، نقش و کارکرد نمادهای دینی همانند کارکرد نمادهای دیگر است؛ یعنی این نمادها هم مراتب نهان واقعیت را آشکار می‌سازند. سرشت نمادهای دینی این است که همین امر مقدس را (چه خدای ادیان باشد چه پول چه کامیابی چه ملیت)، که نهان است و به طرق دیگر عیان نمی‌شود، نشان می‌دهد.

وی معتقد است خدا یک موجود در میان سایر وجودات نیست، بلکه خدا «اصل وجود» و «خود وجود» و «نفس هستی» است و نمی‌توان او را در کنار سایر موجودات موجود دیگری شمرد. از این رو، فقط گزاره «خدا خود وجود و صرف الوجود است (نه یک نوع خاص از وجود)» را غیر نمادین می‌داند و ورای این گزاره همه گزاره‌های دینی (مانند اینکه خدا سرمدی، حی، خیر محض، و متشخص است و اینکه خدا خالق است و دوست‌دار همه موجودات) را نمادین می‌شمارد. برجسته‌ترین دلیل وی پیچیدگی متعلق نماد است که جز از راه نمادین قابل بیان نیست.

این نظریه با چالش‌های فراوانی چون ابهام مفهومی، ابهام در نتایج، تناقض میان نظریه و عملکرد صاحب آن، خلط میان نماد و زبان نمادین، خلط مفهوم و مصداق وجود الهی، و به‌ویژه غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی روبه‌روست. از این رو، در فضای الهیاتی مسیحی متفکرانی چون جان هیک و آلستون و مایکل پترسون به نقد این نظریه پرداخته‌اند.

این نظریه در ساحت قرآن کارایی ندارد؛ زیرا اولاً زمینه و بستری که متکلم مسیحی به جهت چالش‌های متن کتاب مقدس با آن روبه‌روست درباره قرآن تصویر ندارد؛ ثانیاً رویکرد نمادین در زبان دین، حداکثر بر نمادین بودن سخن درباره خدا و صفات او دلالت دارد و بیش از این چیزی را ثابت نمی‌کند، در حالی که در قرآن گزاره‌های فراوان انشایی و نیز گزاره‌های فراوان خبری که به مسائلی غیر از خدا و صفات می‌پردازند وجود دارد؛ ثالثاً در میان متفکران مسلمان نظریه‌های بدیلی چون اشتراک معنوی همراه با نگاه تشکیکی و نیز روش کارکردگرایانه وجود دارد که با وجود آن‌ها نیازی به مسیر پیچیده و پر از ابهام و چالش تیلیخ نیست؛ رابعاً لازمه دیدگاه تیلیخ غیر معرفت‌بخش بودن قرآن است که با آیات متعدد قرآن، که آن را قابل فهم و حجت بر مردمان معرفی می‌کند، سازگاری ندارد. سخن از هدایتگری قرآن و نور و مبین بودن آن، دعوت به تفکر و تعقل، تحدی و تأکید بر آسان‌فهم بودن قرآن، همگی شواهدی بر این مدعاست.

منابع

- قرآن کریم

۱. استیور، دان (۱۳۹۳). *فلسفه زبان دینی*. مترجم: ابوالفضل ساجدی. قم: ادیان.
۲. ایلخانی، محمد و میرهاشمی، سید مهدی (۱۳۸۸). زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیخ. *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، شماره ۲۱۰، صفحات ۱-۲۶.
۳. باریور، ایان (۱۳۹۳). *علم و دین*. مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۹. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی*. چ ۶. تهران: طرح نو.
۵. تیلیخ، پل (۱۳۷۵). *بویایی ایمان*. مترجم: حسین نوروزی. تهران: حکمت.
۶. _____ (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*. مترجم: مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد. تهران: طرح نو.
۷. _____ (۱۳۸۴). *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و فخار نوغانی، وحیده (۱۳۹۲). *رابطه زبان دین و صدق*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۷: صفحات ۲۹-۵۳.
۹. حسینی کوهساری، سید اسحاق (۱۳۸۹). *مبانی تفسیر عرفانی*، انتشارات زائر، چاپ اول، قم.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱). *معناشناسی گزاره‌های دینی*، کلام اسلامی، ش ۸۳ صفحات ۹-۲۴.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۸ ه.ق). *البیان فی تفسیر القرآن*، دارالزهراء، بیروت.
۱۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۲). *منطق قرآن*، ج (۴)، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، قم، چاپ اول.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). *زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر*، انتشارات مؤسسه امام خمینی و سمت، چاپ اول.
۱۵. سعیدی روشن، محمداقبر (۱۳۸۳). *محمداقبر، کدام دین، کدام زبان دینی؟*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، دوره ۵، ش ۲۰-۲۱: صفحات ۳-۲۵.
۱۶. _____ (۱۳۶۵). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، چاپ دوم.
۱۷. _____ (۱۳۸۹). *زبان قرآن و مسائل آن*. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۹. طهرانی حائری، حمیده و موسوی کریمی، میرسعیده (۱۳۹۲). *مفسران قرآن و پل تیلیخ؛ آیا زبان دین معرفت‌بخش است؟ حکمت اسرا*، پیاپی ۱۸: صفحات ۳۷-۷۲.
۲۰. عسگری یزدی، علی و احمدی، مسلم (۱۳۹۳). *تبیین و نقد نظریه نمادین پل تیلیخ در زبان*. *فلسفه دین*، دوره ۱۱، ش ۳: صفحات ۵۳۳-۵۶۶.
۲۱. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵). *زبان دین*. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۸). *هندسه معرفتی کلام جدید*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). *فلسفه دین*. مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
۲۴. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. چ ۲. تهران: طرح نو.
۲۵. محمدرضایی، محمد و همکاران (۱۳۹۳). *علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن*. *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۴: صفحات ۹۵-۱۱۴.
۲۶. موسوی‌راد، جابر (۱۳۹۴). *تأملاتی تحلیلی- انتقادی پیرامون فلسفه دین*. تهران: سهروردی.
۲۷. _____ (۱۳۹۵). *تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها درباره زبان دین*. *کلام اسلامی*، شماره ۱۰۰: صفحات ۹۳-۱۱۷.
۲۸. نصیری، منصور (۱۳۹۱). *زبان دین در کتاب مباحثی در کلام جدید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. نقوی، حسین (۱۳۸۹). *زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون*. قم: مؤسسه امام خمینی.
۳۰. هیک، جان (۱۳۸۱). *فلسفه دین*. مترجم: بهزاد سالکی. چ ۳. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۳۱. یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). *کلام جدید*. چ ۳. انتشارات مؤسسه امام خمینی و سمت.

- The Holy Quran

1. Alizamani, A. A. (1996). *The language of religion*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publishing. (in Persian)
2. Alston, W. P. (1961). "Tillich's Conception of a Religious Symbol" in Sidney Hook (ed.). *Religious Experience and Truth*. New York: New York University Press.
3. Asgari Yazdi, A. & Ahmadi, M. (2014). Explanation and Criticism of Symbolic Theory of Paul Tillich in Language. *Journal of Philosophy of Religion*, 11(3). (in Persian)
4. Barbour, I. (2014). *Science and religion*. B. Khoramshahi (Trans.). 9th ed. Tehran: University Publishing Center. (in Persian)
5. Dehkhoda, A. (1994). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: Tehran University Publishing. (in Persian)
6. Faramarz Garamaleki, A. (1999). *Gnostic geometry of the modern theology*. Tehran: Modern Science and Thought Cultural Institute Publishing. (in Persian)
7. Geisler, N. (2012). *Philosophy of religion*. H.R. Ayatollahi (Trans.). Tehran: Hekmat Publishing. (in Persian)
8. Hick, J. (2002). *Philosophy of religion*. 3rd ed. Behzad Saleki (Trans.). Tehran: Al-Hoda International Publishing. (in Persian)
9. Hosseini Shahroodi, S.M. & Fakhar Noghani, V. (2013). The Relation between Religion and Truthfulness. *Religious Thought Quarterly*, 47, 29-53. (in Persian)
10. Husseini Koohsari, S.E. (2010). *Principles of mystical interpretation*. 2nd ed. Qom: Zaer Publishing.
11. Ilkhani, M. & Mirhashemi, S.M. (2009). Symbolic Language on the View of Paul Tillich. *Journal of Philosophical Research*, No. 210. (in Persian)
12. Khoei, S.A. (1987). *Al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar-al-Zahra Publishing. (in Arabic)
13. Khosropanah, A. (2012). Semantics of Religious Statements. *Journal of Islamic Theology*, No. 83. (in Persian)
14. Mohammadrezaie, M. et al. (2014). Allameh Tabatabaie and the Symbolic and Written Language in the Quran. *Exegesis and the Language of Quran Bulletin*, No. 4. (in Persian)
15. Mojtahed Shabestrai, M. (2002). *A critique of formal reading of religion*. 2nd ed. Tehran: Tarheno Publishing. (in Persian)
16. Moosavi-Rad, J. (2015). *Critical-analytic contemplation on religious philosophy*. Tehran: Sohrevardi Publishing. (in Persian)
17. ----- (2016). Analysis and Study of the Views on the Language of Religion. *Journal of Islamic Theology*, No. 100. (in Persian)
18. Naghavi, H. (2010). *The language of theology on the viewpoint of Tabatabaie and William Alston*. Qom: Imam Khomeini Institute Publishing. (in Persian)
19. Nasiri, M. (2012). *Language of religion, in the book of issues in modern theology*. Qom: Hauza and University Research Institute Publishing. (in Persian)
20. Peterson, M. et al. (2009). *Reason and religious belief*. 6th ed. Tehran: Tarheno Publishing. (in Persian)
21. Rezaie Esfahani, M.A. (2013). *The logic of the Quran*. Qom: Al-Mostafa (S) International Center for Translation and Publication. Vol. 4. (in Persian)
22. Saiedi Roshan, M.B. (2010). *Language of the Quran and its issues*. Qom: Hauza and University Research Institute Publishing. (in Persian)
23. Saiedi Roshan, M.B. (1986). *The analysis of the language of the Quran and its methodological understanding*. 2nd ed. Qom: Hauza and University Research Institute and Islamic Culture and Thinking Research Institute Publishing. (in Persian)
24. ----- (2004). Which Religion, Which Religious Language?. *Journal of Philosophical Theology*, 5(20-21), 3-25. (in Persian)
25. Sajedi, A. (2013). The language of the Quran: A look at theological exegesis challenges. Imam Khomeini Institute and Samt Publishing. (in Persian)
26. Stiver, D. (2014). *The philosophy of religious language: sign, symbol and story*. A. Sajedi (Trans.). Qom: Adyan Publishing. (in Persian)
27. Tabatabaie, S.M.H. (1973). *Al-mizan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Al-A'jami Publishing. (in Arabic)
28. Tehrani Haeri, H. & Mosavi Karimi, M.S. (2013). Quran Exegetes and Paul Tillich; Does the Language of Religion Gives Gnostics?. *Journal of Hekmat-e-Asra*, No. 18. (in Persian)
29. Tillich, Paul (1961). "The Religious Symbol", in: *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook. New York: New York University Press.
30. ----- (1996). *Dynamics of faith* (H. Noroozi, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing.
31. ----- (1997). *Theology of culture* (M. Farhadpoor & F. Pakzad, Trans.). Tehran: Tarheno Publishing.
32. ----- (2005). *The Courage to be* (M. Farhadpoor, Trans.). n.p.: Scientific and Cultural Publishing.
33. Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigation*, tr, G.E.M. Anscombe (3rd ed.). Oxford: Blackwell.
34. Yoosefian, H. (2011). *Modern theology* (3rd ed.). n.p.: Imam Khomeini Institute and Samt Publishing. (in Persian)