



Comparison of Murtaza Mutahhari's and Paul Tillich's Views on the Use of Symbolic Language in the Issues of Evolution and Creation

Maysam Akbarzadeh*

Assistant Professor, Theology Department, Payam Noor University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Many Christian philosophers, theologians, and thinkers have considered the story of Noah's flood and the creation of man and other historical stories in the sacred texts not to be a report of a historical event, but rather a symbolic way of presenting religious points. However, Paul Tillich, who is a complete hermeneuticist, interprets all religious statements, including the story of creation, in the form of symbolic language (non-realistic cognitive linguistics) in the interpretation of religious texts. For this reason, he believes that there is no conflict between science and religion. In contrast, Murtaza Mutahhari interprets only the story of the creation of Adam, in which a realistic interpretation is not possible, based on symbolic and symbolic language, and has generally not said anything about negation or affirmation about other Quranic stories. Mutahhari, by relying on symbolic language in the story of Adam, distinguishes it from the descriptive language of science because what is not permissible in scientific language is permissible in symbolic language, and what is essential to observe in scientific language is negligible in symbolic language. Although Mutahhari emphasizes the symbolic nature of the language of the Quran in the story of the creation of Adam, because he has a propositional approach to revelation, he does not consider the language of religion to be a non-realist cognitive linguist like Tillich. Basically, in his view, the material in the story of Adam is all real, but the language of revelation in the description of creation is symbolic.
Received: 2024/10/26	
Accepted: 2025/02/11	
Keywords: Morteza Mutahhari, Paul Tillich, science and religion, Creation Issue, Symbolic Language.	

Cite this article: Akbarzadeh, Maysam (2025). Comparison of Murtaza Mutahhari's and Paul Tillich's Views on the Use of Symbolic Language in the Issues of Evolution and Creation. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 49-69.

DOI: 10.30479/wp.2025.21104.1123

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** m_akbarzadeh@pnu.ac.ir

Extended Abstract

As familiar to scholars, one of the major and fundamental topics in contemporary philosophy of religion is the realm of "religious language," which finds its origin in the analytical philosophy of language.

One of the issues where religious language becomes significant is the theory of creation, which is a central theory in the Abrahamic religions. On the other hand, some evolutionists see the story of creation as incompatible with the theory of evolution. Consequently, over time, even among the faithful and theologians, the idea has taken root that the story of creation, due to its incompatibility with the theory of evolution, should be interpreted symbolically. On this basis, and with a critical look at this recent approach, this article examines the views of Murtaza Mutahhari and Paul Tillich on the issue of creation and its related challenges. Inspired by the opinions of these two thinkers, we aimed to address the objections arising from Darwinism to the theory of creation and tried to find a solution to the dispute between evolutionism and the theory of creation.

The degree of reliance on symbols and metaphorical language differs greatly between these two thinkers. Although for some philosophers and theologians, the symbolic nature of religious language is common, and many Christian thinkers consider the story of Noah's flood, the creation of humans, and other historical narratives of sacred texts as symbolic ways of presenting religious points rather than historical events, some contemporary perspectives interpret all religious propositions, including the story of creation, within symbolic language. Paul Tillich uses this approach in interpreting religious texts and, therefore, believes that there is no conflict between science and religion.

Paul Tillich represents a trend that seeks to extend symbolism to all elements and components of Christianity because he believes that science approaches all elements of religion in a negatory manner, and the only way to escape this is to resort to metaphorical and symbolic language in interpreting religion. In fact, Paul Tillich is a complete hermeneuticist.

On the other hand, Murtaza Mutahhari, who has taken theoretical and methodological steps in the philosophical and theological explanation of human creation, proposes the theory of separating the language of science from the language of revelation and religion to resolve the apparent conflict between science and religion in this matter. This shows his careful consideration in the contemporary religious thought arena.

Mutahhari distinguishes the symbolic language in the story of Adam from the descriptive language of science because what is permissible in scientific language is not allowed in symbolic language, and what is necessary to observe in scientific language can be disregarded in symbolic language. Although Mutahhari emphasizes the symbolic nature of the Qur'anic language in the story of creation, because he has a propositional view of revelation, he does not see religious language, like Tillich, as cognitively non-realist. In other words, from Mutahhari's perspective, the story of Adam is a real story, but the language of revelation in expressing creation and the story of Adam is symbolic.

Unlike Tillich, Mutahhari has a cautious approach to modern science and, when facing the issue of science and religion, tries as much as possible to avoid symbolic interpretation of religion. Mutahhari prefers not to subject the entirety of an issue to interpretation at once but to apply interpretation and symbolic language only to its parts and only to the extent necessary, and he is also theoretically not a proponent of complete symbolism. As mentioned, he does not consider the entirety of the elements and components of the story of creation as symbolic. Mutahhari, without haste and passivity, tries to resist as much as possible. His reason for this is clear. Engaging in full-scale symbolism and interpretation greatly blocks the way to defend the appearances of religion and Shariah, or at least, makes it very difficult. In addition to being a theologian and philosopher, Murtaza Mutahhari is a religious cleric who, although attentive to the requirements of time and the evolution of jurisprudence, is firmly a defender of *Shariah*

and religious appearances. In contrast, Tillich's approach is more compatible with the approach observed among religious intellectuals, as Tillich is fundamentally one of the intellectual sources of religious intellectualism.

Therefore, if we want to learn from Murtaza Mutahhari's approach to the issue of creation and evolution and extract a methodology, we can say that his basic method is to deal with contemporary issues step by step and only resort to symbolic interpretation where a realistic interpretation is not possible. Hence, Mutahhari has only interpreted the story of Adam's creation based on symbolic language and has generally neither affirmed nor denied other Qur'anic stories.

In any case, considering symbolic language for some Qur'anic verses may be a successful approach in resolving conflicts between religious propositions and scientific propositions. Consequently, such an approach by a thinker like Mutahhari, who spent his life addressing questions and solving problems related to Islamic issues in the contemporary world, is, in fact, a beginning for entering the challenging field of modern theological issues and the philosophy of religion. On the other hand, it is a committed effort to maintain the capability and dynamism of religious thought, avoid rigidity in the appearances of texts, and preserve the purity and sanctity of religious texts while avoiding unregulated syncretism and incompatible combinations.

References

- Abdollahi, Mohammad Ali (2002) "Science and Religion", *Essays in Modern Theology*, Tehran: SAMT [in Persian].
- Bakhshi, Abbas (2011) *Rationality in the Sphere of Religion*, Rasht: Sepidrud Publication [in Persian].
- Eisley, Loren (1960) *Darwin's Century: The Theory of Evolution and the Man Who Succeeded in Discovering It*, translated by Mahmoud Behzad, Tehran: Khayyam Publishing [in Persian].
- Faramarzi Qaramaleki, Ahad (1994) *The Position of Science and Religion in the Creation of Man*, Tehran: Arayeh Cultural Institute [in Persian].
- Faramarzi Qaramaleki, Ahad (2004) *Mutahhari and Modern Theology*, Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought [in Persian].
- Heywood, Thomas John (1997) *Paul Tillich*, translated by Forouzan Rassekhi, Tehran: Kodous Publishing [in Persian].
- Hordern, William (1989) *A Layman's Guide to Protestant Theology*, translated by Tatavos Mikaelian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Co. [in Persian].
- Macquarie, John (1999) *Twentieth-Century Religious Thought*, translated by Behzad Saleki, Tehran: Amir Kabir Publishing House [in Persian].
- Malekian, Mostafa (2002) "Spirituality, the Essence of Religions", *Tradition and Secularism*, Tehran: Serat Cultural Institute [in Persian].
- Mohaidian, Ali (n.d.) "The Problem of Faith and Doubt from Paul Tillich's Perspective", *Haft Aseman Quarterly*, No. 7 [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1974) *The System of Women's Rights in Islam*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1989) *Collected Works*, Vol. 1, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1990) *Collected Works*, Vol. 2: *An Introduction to Islamic Worldview*, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1991) *An Introduction to the Qur'an*, Vols. 1 & 2. Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1998) *The Problem of Knowledge*, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (n.d.) *Philosophical Essays*, Tehran: Hekmat Publishing [in Persian].

- Nichols, William (1999) "Revelation and the Three Meanings of Reason", translated by Davoud Dadashnejad, *Iran Newspaper*, Jan 9 [in Persian].
- Paul Tillich (1957) *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Row Publishers.
- Paul Tillich (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religions, Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.
- Sajjadi, Abolfazl (2004) *Symbolic Language and the Qur'an*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian].
- Tillich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1957) *The Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.
- Tillich, Paul (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.
- Tillich, Paul (1996a) *The Dynamics of Faith*, translated by Hossein Norouzi, Tehran: Hekmat Publishing [in Persian].
- Tillich, Paul (1996b) "The Meaning and Justification of Religious Symbols", translated by Amir Abbas Alizamani, *Ma'refat Journal*, No. 19 [in Persian].
- Tillich, Paul (1997) *Theology of Culture*, translated by Morad Farhadpour and Fazlollah Pakzad, Tehran: Tarh-e No [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



مقایسه دیدگاه مرتضی مطهری و پل تیلیش در توسل به ایده زبان نمادین

در مسئله تکامل و آفرینش تطبیقی

میثم اکبرزاده*

استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	بسیاری از فیلسوفان، متألهان و متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح و خلقت انسان و دیگر قصص تاریخی متون مقدس را نه گزارش یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای نمادین و سمبلیک برای ارائه نکات دینی دانسته‌اند، ولی پل تیلیش که تأویل‌گرایی تمام‌عیار است، در تفسیر متون دینی، همه گزاره‌های دینی، از جمله داستان آفرینش را نیز در قالب زبان نمادین (زبان‌شناختاری غیرواقع‌گرا) تفسیر می‌کند و به همین سبب معتقد است بین علم و دین تعارض وجود ندارد. در مقابل، مرتضی مطهری تنها داستان آفرینش آدم را که در آن امکان تفسیر واقع‌گرایانه ممکن نیست، بر اساس زبان نمادین و سمبلیک تفسیر می‌کند و درباره سایر قصص قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است. مطهری با تکیه بر زبان نمادین در داستان آدم، آن را از زبان توصیفی علم متمایز می‌سازد، زیرا آنچه در زبان علمی جایز نیست، در زبان سمبلیک رواست و آنچه در زبان علمی رعایت آن ضروری است، در زبان نمادین قابل اغماض است. هرچند مطهری در داستان آفرینش آدم بر نمادین بودن زبان قرآن تأکید می‌ورزد، ولی به دلیل آنکه نگرش گزاره‌ای به وحی دارد، از این جهت زبان دین را، همچون تیلیش، زبان شناختاری غیرواقع‌گرا نمی‌داند، و اساساً از نظر ایشان، مواد داستان آدم، همه حقیقی است، اما زبان وحی در بیان آفرینش، زبان نمادین است.
دریافت:	
۱۴۰۳/۸/۵	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۱/۲۳	

کلمات کلیدی: مرتضی مطهری، پل تیلیش، علم و دین، مسئله آفرینش، زبان نمادین.

استاد: اکبرزاده، میثم (۱۴۰۴). «مقایسه دیدگاه مرتضی مطهری و پل تیلیش در توسل به ایده زبان نمادین در مسئله تکامل و آفرینش». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۴۹-۶۹.

DOI: 10.30479/wp.2025.21104.1123



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: m_akbarzadeh@pnu.ac.ir

مقدمه

در فلسفه دین معاصر یکی از مباحث عمده و اساسی، قلمرو «زبان دین» بوده که خاستگاه آن را می‌توان در حوزه فلسفه تحلیلی زبان جستجو کرد. از مهم‌ترین گزاره‌های مطرح در زبان دین، گزاره‌های مربوط به خداوند و ویژگی‌های اوست. بنا بر آموزه‌های ادیان ابراهیمی، خداوند موجودی متعالی با صفاتی غیر جسمانی، نامتناهی و بی‌زمان است. از آنجاکه صفات انسان، یعنی موجودی جسمانی، متناهی، زوال‌پذیر و زمان‌مند، بر خداوند قابل اطلاق نیست، این پرسش پیش می‌آید که چگونه یک انسان با محدودیت‌هایی که دارد، می‌تواند از خداوند نامتناهی و با صفاتی متفاوت سخن بگوید؟ چگونه واژه‌های استفاده شده برای موجودات محدود، می‌تواند درباره خداوند به‌کار رود؟ یا اوصافی را که درباره موجودات محدود به‌کار می‌رود، تا چه میزان می‌توان به خداوند هم نسبت داد؟ آیا اصولاً می‌شود درباره خدا سخنی معنادار گفت یا خیر؟ و اگر می‌شود چگونه و چه چیزی می‌شود گفت؟ مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «خداوند خیر است» کلمه «خیر» در اینجا به چه معناست؟ آیا به‌همان معنایی است که در گزاره «علی خیر است» بیان شده، یا معنایی متفاوت دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت: با یک تقسیم‌بندی کلی، فیلسوفان دین در تحلیل زبان به دو دیدگاه معتقدند: بنا به دیدگاه نخست، گزاره‌های دینی مهمل و فاقد معنا هستند. این راه‌حل متأثر و برگرفته از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم و حلقه وین، یعنی فیلسوفان تجربه‌گرای منطقی در آغاز قرن بیستم است که ملاک معناداری گزاره‌ها را امکان تحقیق‌پذیری تجربی آنها می‌دانستند؛ یعنی تنها معیاری که شخص می‌تواند با استفاده از آن، معناداری گزاره‌ها را بیازماید. بر اساس این دیدگاه، تمام گزاره‌های متافیزیکی و دینی فاقد معنا هستند، زیرا تحقیق‌پذیر تجربی نیستند. دیدگاه دوم زبان دین را زبانی معنادار می‌داند، و خود به دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌دانند و گروهی دیگر چنین ویژگی‌ای برای آن قائل نیستند. هر یک از این دیدگاه‌ها خود به انواع متعدد تقسیم شده‌اند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی که زبان دین را معنادار و در عین حال غیر معرفت‌بخش، می‌داند نظریه «نمادین بودن زبان دین» است که در غرب توسط پل تیلش مطرح شده است.

یکی از مسائلی که در آن زبان دین اهمیت پیدا می‌کند، درباره نظریه آفرینش است؛ نظریه‌ای که در ادیان ابراهیمی یک نظریه محوری به‌شمار می‌آید. اما در سوی دیگر تکامل‌گرایان قرار دارند که داستان آفرینش را با نظریه تکامل ناسازگار می‌بینند. در نتیجه، به‌مرور حتی در میان دینداران و متألهان نیز این نظریه رسوخ یافته است که داستان آفرینش را به‌دلیل ناسازگاری با نظریه تکامل به‌نحو نمادین تفسیر کنند. بر این اساس و در نگاهی انتقادی به رویکرد اخیر، در این مقاله ابتدا آراء شهید مطهری و تیلش در باب مسئله آفرینش و چالش‌های مربوط به آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سپس به‌قصد ارائه راه‌حل برون‌رفت از آن چالش‌ها، با الهام از آراء آن‌دو، درصدد پاسخ‌گویی به ایرادات برآمده از نظریه داروینیسیم به نظریه آفرینش برخوایم آمد.

تقابل نظریه تکامل و نظریه آفرینش

زیست‌شناسی جدید با طرح نظریه تکامل انواع (species evolution) از سوی ژان باتیست لامارک (Jean Baptiste Lamarek; 1744-1829)، چارلز داروین، جولیان هاکسلی و دیگر زیست‌شناسان، زمینه تازه‌ای را برای تعارض بین داده‌های علمی و ظواهر کتاب مقدس باز کرد. با ظهور این نظریه مسئله جدیدی برای مخالفت علوم تجربی با تعالیم کتاب مقدس در مناقشات علم‌گرایان و اصحاب کلیسا مطرح شد. کلیسا بر آن بود که کتب آسمانی، خلقت و تکوین را امری وضعی دانسته و به‌ویژه آفرینش موجود زنده و به‌طور خاص انسان را مستقل از انواع دیگر و به‌طور وضعی و معجزه‌آسا تلقی می‌کنند، درحالی‌که زیست‌شناسان برای تفسیر خلقت در مفهوم کلی آن، مراحل تکامل تدریجی مستمری را ترسیم می‌کنند که بر اساس آن، موجودات کامل‌تر از موجودات پیشین حاصل آمده‌اند. نظریه تکامل انواع در مغرب‌زمین، تحولات عظیمی در معارف دینی و غیردینی ایجاد کرد. با این نظریه بود که تفسیر متون دینی دچار دگرگونی شد و تقریرهای مرسوم از برهان نظم متزلزل گردید. از سوی دیگر، اخلاق دینی و انسانی جای خود را به اخلاق تکاملی داد و ترحم بر زیردستان، تقبیح شد و ستایش زورمندان، تمجید؛ و بلکه پشتوانه اعمال آنها گردید.

علاوه بر این‌ها، این تفسیر از منشأ زیست‌شناختی انسان، با مقام و منزلت یگانه انسان و کرامت و شرافت ذاتی او در تعارض آشکار بود. در بینش دینی و قبل از طلوع نظریه تکامل، انسان محور و مرکز عالم مخلوقات بود و با اشرافیت و مقام والای خود، مثل آفریدگار محسوب می‌شد. برای مثال در تورات (سفر تکوین: باب اول، شماره ۲۷) می‌خوانیم: «پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید. او را به‌صورت خدا آفرید». طبیعت تابع و طفیلی وجود انسان بود و نقش سایر موجودات با نقشی که در برآوردن اهداف انسانی و آمال و آرزوهای انسان داشت، تبیین می‌شد. اصلاً جهان برای انسان خلق شده بود و انسان برای بندگی، و رستگاری انسان در این بود که مطیع فرمان خدا باشد. عقل انسانی او را در قله‌ای بسیار مرتفع‌تر از سایر حیوانات باهوش قرار می‌داد. انسان موجودی بود که اگر جسماً فانی بود، روحاً فناناپذیر و جاودانی بود و به‌همین لحاظ، موجودی طبیعی به‌شمار نمی‌آمد، بلکه بسیار فراتر از حد موجودات طبیعی تصور می‌شد؛ هر چند در بعضی خصلت‌ها با بعضی موجودات طبیعی اشتراک داشت. اما با طلوع نظریه تکامل، بی‌همتایی مقام بشر و اشرافیت او نقض شد و به‌قول لورن آیسلی (Lorn Eiseley)، انسان از نظرگاه کلامی، دیر زمانی دارای منزلت مخصوص و ماورای طبیعی در آفرینش شمرده می‌شد، اما تکامل‌اندیشان برای پیشبرد منظور خویش، با توجه به پیوند نزدیکی که انسان با سایر موجودات زنده دارد، درصدد تأکید بر صفاتی برآمدند که منشأ زمینی ما را برملا می‌کند (آیسلی، ۱۳۳۹: ۴۵۰).

مسئله علم و دین و نظریه تکامل از دیدگاه مرتضی مطهری

بررسی آثار و اندیشه‌های فلسفی کلامی مطهری درباره نحوه مناسبات و چگونگی ارتباط علم و دین، بیانگر

عقیده راسخ وی به هماهنگی و هم‌گرایی بین آن دو بوده و در مواردی نیز آنها را مکمل و متمم هم می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۵). آنگاه که از «هماهنگی» علم و دین سخن می‌رود، مقصود این است که گزاره‌هایی که آن دو درباره موضوع واحدی به دست می‌دهند، اگر چه به ظاهر متفاوت‌اند، ولی در حقیقت نافی یکدیگر نیستند و در جایی که از «مکملیت» آنها بحث می‌شود، سخن ناظر به محدوده علم بوده و نشان می‌دهد که علم در پیش فرض‌های بنیادین خود، نیازمند تبیین‌های مابعدالطبیعی است (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۳۵).

یک نکته روش‌شناختی مهم در تبیین استاد مطهری از نسبت علم و دین، توجه به چندضلعی بودن مسئله علم و دین است. در نظر وی اگرچه ظاهر مسئله دو موضعی است (علم و دین) اما بدون توجه به فلسفه و نسبت هر یک از علم و دین با آن نمی‌توان تصویر درستی از مسئله علم و دین ارائه کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۸۷-۴۸۵). از این رو، علم، دین و فلسفه، سه تبیین و تنسيق نظام هستی و مکمل یکدیگرند.

مطهری ابتدا نیازهای بشر را به دو دسته «ثابت و متغیر» تقسیم می‌کند و سپس به نحوه ارتباط میان عنصر «ابدیت و تغییر» پرداخته و از این رهگذر تلاش می‌کند مسئله نسبت میان علم و دین را از نظر جهان‌بینی اسلامی تبیین کند و به حل تعارض ظاهری آنها نائل آید (همو، ۱۳۵۳: ۱۰۰-۹۵).

در جهان‌بینی دینی، علم و عقل تا سقف معینی نیازهای آدمی را پاسخ می‌دهند و آن برآوردن احتیاجات مادی دنیوی است که از آن امروزه با عنوان «سطح زندگی» یاد شده و به «رفاه» آدمی در حیات دنیوی می‌افزاید، اما دین، پاسخگوی نیازهای وجودی و فراعقلی و معنوی انسان‌هاست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۰۸). جهان‌بینی دینی از نگاه مطهری، بازتاباننده سه سطح معرفت - یعنی معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت شهودی - است (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۵). از این رو جهان‌بینی دینی در قلمرو معرفت‌شناسی نه مبتنی بر «حس‌گرایی» صرف است، نه «خرد‌گرایی» محض و نه «شهودگرایی» خالص، بلکه آمیزه‌ای از سه طریق یاد شده است (همو، ۱۳۷۰: ۳۶-۳۵). بنابراین می‌توان دیدگاه مطهری را در باب تفاوت میان علم و دین چنین خلاصه کرد:

اگر چه علم و دین برای گسترش شناسایی آدمیان آمده‌اند، اما «علم» افزایش «افقی» به انسان ارزانی می‌کند و «دین»، گسترش «عمودی» در بشر ایجاد می‌کند. دین می‌گوید تمام این جهانی که می‌بینی در مقابل جهان غیبی که بر این جهان احاطه دارد، مثل یک حلقه است در صحرا. لذا هر یک از علم و دین، ابعادی از جهان هستی را فراوری انسان‌ها می‌گشاید که آدمی به همه آنها نیازمند است. در نتیجه، نه علم می‌تواند جانشین دین شود و نه دین می‌تواند جانشین علم (همو، ۱۳۷۷: ۱۶۷).

همانطور که اشاره شد، مسئله تعارض علم و دین، نخستین مسئله در الاهیات نوین مسیحی است و در تاریخ اندیشه‌های کلامی معاصر نیز از بحث برانگیزترین مسائل بوده است. تعارض، آن‌گونه که در فرهنگ

اسلامی معاصر انعکاس یافته است، شامل موارد فراوان است. اما عمده ترین و پرچالش ترین آنها، نظریه تبدیل انواع است. چارلز داروین سال ۱۸۳۷ در رساله ای درباره انواع، نظریه ای خاص در برآمدن انواع به صورت تصادفی مطرح کرد؛ آنگاه در منشأ انواع به سال ۱۸۵۹ تئوری تبدیل انواع را با ادله فراوان شرح داد.

تئوری تبدیل انواع، به این دلیل از عمده ترین مصداق های تعارض علم و دین قرار گرفت که همه ابعاد تعارض ادعا شده بین علم و دین را شامل می شود. بنابراین کسانی همچون مطهری در مباحث تعارض علم و دین غالباً به بحث از نظریه تبدیل انواع اکتفا کرده اند. نظریه داروین برای متکلمان مغرب زمین چهار مسئله را برانگیخت، و هر چهار مسئله نزد دانشمندان مسلمان مورد بحث قرار گرفته است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳).

عمده ترین ابعاد تعارض علم و دین را می توان در تعارض در «جهانبینی» و تعارض در «محتوا» خلاصه کرد. از جمله تعارض در جهانبینی، تعارض در اندیشه های هستی شناختی و انسان شناختی است و مراد از تعارض در محتوا، تعارض با تعالیم کتب مقدس است. مطهری در هر دو بعد ذیل نظریه تبدیل انواع سخن رانده است. او در مواضع فراوانی از آثار خویش (برای نمونه، علل گرایش به مادی گری؛ نظام حقوق زن در اسلام) ناسازگاری ادعا شده بین نظریه تبدیل انواع با خداشناسی را مطرح کرده و با مطالعه تاریخی-تطبیقی به تحلیل دلایل بروز تضاد توحید و تکامل می پردازد. او تعارض نظریه داروین با جهانبینی الهی را به تضاد توحید و تکامل تعبیر می کند.

اولین نکته، ارتباط این تعارض با مسئله علل گرایش به مادی گری است:

از جمله مسائلی که به نظر من تأثیر زیادی در گرایش های مادی داشته است، توهم تضاد میان اصل «خلقت و آفرینش» از یک طرف و اصل «ترانسفورمیسیم» یعنی اصل تکامل، خصوصاً تکامل جانداران، از طرف دیگر است. به عبارت دیگر، توهم اینکه آفرینش مساوی است با آنی و دفعی الوجود بودن آفرینش، و تکامل مساوی با خالق نداشتن اشیاء است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/۵۱۳).

از نظر وی نظریه تکامل به منزله یک تئوری علمی، از جهت منطقی تعارضی با خداشناسی و جهانبینی الهی ندارد. بنابراین باید عوامل فرامنطقی بروز چنین تعارضی را جستجو کرد:

اصل توحید و اصل تکامل طبیعت در همه اشکال خود، حتی در تکامل نوعی جانداران، مؤید و مکمل یکدیگرند، نه منافای و نه مخالف. فرض منافات این دو اصل ناشی از جهالت و بی خبری است (همو، بی تا: ۱/۶۶).

مطهری از تعارض مسئله خداشناسی با تئوری تبدل انواع، تقریرهای مختلف ارائه کرده است (فرامرز

قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۹۷). معروف‌ترین تلقی از تعارض نظریه تبدیل انواع با اندیشه دینی به برهان نظم بازمی‌گردد. برهان نظم مؤلف از مقدمه صغروی دال بر نظم در جهان است (بر حسب تقریرهای متنوع آن) و مقدمه کبروی دال بر نظم حاصل تدبیر قبلی مدبر و ناظم است. چنین گفته‌اند که بر مبنای نظریه تبدیل انواع، کبرای برهان یاد شده ابطال می‌گردد، مطهری این مسئله را با عنوان «نظریه داروین و دلیل الاهیون» بیان می‌کند:

موحدین به‌عنوان دلیل بر خداشناسی، به نظام حکیمانه خلقت استناد کرده‌اند. اگر یک قوه مدبری در کار نباشد و به‌تعبیر قرآن، اگر آنچه مشهود است مسخر نامشهود نباشد، این نظام حکیمانه به‌وجود نمی‌آید. اگر کسی قائل شد که همین قوانین محسوس مشهود طبیعت بدون دخالت شعوری، اراده‌ای و حکمتی، لزوم داشته باشد، کافی است برای اینکه این نظام حکیمانه را به‌وجود بیاورد، یکی از دلایل خداشناسی، بلکه از نظر عمومیت، عمده‌ترین دلیل خداشناسی، مخدوش و تضعیف می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۴۱ (با اندکی تلخیص)؛ همان، ۱/ ۵۱۶)

کبرای برهان نظم (هر نظامی حاصل تدبیر و طرح مدبر با شعور است) درواقع وجود نظم را تبیین می‌کند. مناقشه‌های سنتی درباره برهان نظم - حتی مناقشه‌های هیوم - غالباً صغرای آن را مورد نقد قرار می‌دادند و در تبیین‌پذیری نظم به‌وسیله ناظم باشعور، مناقشه جدی وجود نداشت. بر مبنای نظریه داروین، وجود نظم تبیین دیگری می‌یابد: نظم حاصل بی‌نظمی و تصادف در زمان بسیار طولانی و تحول تدریجی است. این تبیین غایت‌گرایانه و مبتنی بر طرح و نقشه نیست. بنابراین تعارض نظریه داروین با خداشناسی را می‌توان ارائه تبیین رقیب برای فهم در جهان دانست. به‌اصطلاح منطقدانان مسلمان، نظریه داروین به‌نحوی قیاس مقاومت در برابر برهان نظم ارائه می‌کند و کبرای آن را مخدوش یا حداقل تضعیف می‌کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

روش مطهری در رفع تعارض نظریه داروین با خداشناسی متضمن سه پاسخ است: اولاً، دلیل اتقان صنع را به‌عنوان تنها دلیل بر وجود خدا محسوب داشتن، غلط است و به‌عنوان عمده دلیل ذکر کردن، مبالغه است. ثانیاً، نظام خلقت منحصر به ساختمان اعضای حیوانات نیست تا گفته شود، تکامل تدریجی جانداران برای توجیه وجود تصادفی آنها کافی است. ثالثاً، پیدایش تدریجی و تغییرات تصادفی ساختمان اندام‌های گیاهان و حیوانات به‌هیچ‌وجه برای توجیه تشکیلات و نظام‌های دقیق اندام‌های آنها کافی نیست. او جواب سوم را جواب اصلی اشکال می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۱۷). استاد به این نکته نیز اشاره می‌کند که اگر از ضیق مفاهیم نارسای فلسفی در الاهیات مسیحی فراتر رویم و با مبانی حکمت اسلامی

سخن بگوئیم، «دلالت اصل تکامل بر وجود متصرفی غیبی در کار جهان، از هیچ اصلی کمتر نیست» و از این رو اصل توحید و اصل تکامل مؤید و مکمل یکدیگرند نه منافی (همان، ۶۴).

جنگال‌آمیزترین بُعد تعارض نظریه تبدیل انواع با اندیشه دینی، ناسازگاری آن با تعلیم کتب مذهبی یا همان تعارض در محتوا است. حاصل ناسازگاری این نظریه با آموزه‌های کتاب مقدس این است که کتاب‌های آسمانی، آفرینش انسان را دفعی و مستقلاً از خاک می‌دانند، در حالی که بر اساس این نظریه، انسان، برآمده از انواع قبلی و دارای خلقت تدریجی و تحولی است. مطهری با موشکافی خاصی به تحلیل روی آورد قرآن به داستان آدم و تمایز آن با رویکرد تفکر یهودی به خلقت آدم می‌پردازد.

نکته عجیب این است که در قرآن کریم، قضیه و داستان آدم ابوالبشر آمده ولی به عنوان یک تعلیم دیگری نه به عنوان شهادت بر توحید و [نه به] این دلیل که [چون] زندگی بشر به آن صورت آغاز شده، پس به خدایی خدا اعتراف کنید (همان، ۵۱۵؛ همان، ۳/ ۱۱۶).

روش تعلیماتی قرآن این است که در مسئله توحید به موضوع آغاز حیات تمسک نشده و نگفته به دلیل اینکه حیات و زندگی، آغازی [و] شروعی دارد، به این دلیل خدا را بشناسید (همان: ۱۱۷).

مطهری پس از نفی روی آورد جستجوی خدا در آغاز حیات و در میان مجهولات از ساحت قرآن، به این نکته اشاره می‌کند که مقاصد قرآن در داستان آدم به تعلیمات اخلاقی و عرفانی بازمی‌گردد. او در مواجهه با نظریه تبدل انواع بیان می‌کند که نظریه تبدیل انواع یک تئوری زیست‌شناسی است اما متکلم با رویکرد زیست‌شناختی به این مسئله نمی‌پردازد و از این حیث، وی هرگز در مقام نفی و اثبات نظریه تبدیل انواع نیست، و از آن جایی که اشتغال وی به مسائل کلامی است، نفی و اثبات نظریه تکامل می‌تواند برای متکلم، مسائل کلامی تولید کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۰۹).

مطهری می‌گوید: بحث و تحقیق در این مسئله بر عهده علمای زیست‌شناسی است. طرفداران فلسفه الهی یا فلسفه مادی می‌بایست ببینند آنچه که علم بیان می‌کند با اصول فلسفی که آنها در دست دارند و از آن پیروی می‌کنند، تطبیق می‌کند یا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۶۴). از این روی نفی و اثبات نظریه تبدل انواع را باید به روش، ابزارها و ترازوهای زیست‌شناختی موکول کنیم و صرفاً از موضع کلامی به نفی و اثبات آن بپردازیم. او در رفع تعارض ظاهری آموزه‌های دینی در خلقت انسان و نظریه تبدل انواع، راه‌حلهایی متنوع را به ترتیب مطرح می‌کند. توجه به تنوع پاسخ‌ها و نیز ترتیب منطقی آنها در فهم روش و مبانی وی اهمیت دارد:

اولاً، آنچه علوم در این باره بیان کرده‌اند، فرضیه‌های در حال تغییرند که اصلاح شده یا باطل شناخته

شده و فرضیه‌ای دیگر جانشین آن شده است. با چنین فرضیه‌هایی نمی‌توان مطالب کتاب آسمانی را که به صورت مطالب صریح و غیرقابل توجیه بیان شده، مردود دانست (همان، ۵۱۴).

ثانیاً، بر مبنای علوم، تغییرات اساسی جانداران در تبدل انواع، به صورت جهشی، یعنی سریع و ناگهانی بوده است. اگر به فرض کتب مذهبی صراحت داشته باشند که از طرفی، آدم اول مستقیماً از خاک آفریده شده، و از طرف دیگر، بیان کند که طینت آدم طی چهل روز سرشته شده، می‌توان گفت همه مراحل را که به طور طبیعی اولین سلول حیاتی باید در طول میلیاردها سال طی کند تا منتهی به حیوانی از نوع انسان بشود، به اقتضای شرایط فوق‌العاده‌ای که دست قدرت الهی فراهم کرده، در مدت چهل روز طی کرده است.

ثالثاً، در صورت فرض قطعی بودن نظریه داروین و امتناع فرضی که در پاسخ دوم بیان شد، ظواهر مذهبی غیرقابل توجیه نیستند (همانجا). توجیه‌پذیری ظواهر قرآن محتاج ملاک و شاخص است. در غیر این صورت، اخذ این طریق در هر مقامی، سیال بودن فهم ما از قرآن را به میان می‌آورد که مورد پذیرش بسیاری از عالمان دین نیست.

استاد به این نکته توجه داشته است و از این رو پس از بیان توجیه‌پذیری ظواهر قرآن، به شاخص و ملاک آن نیز اشاره می‌کند: «ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است» (همانجا).

اما سمبولیک بودن آیات قرآن در داستان آدم چه مفهومی دارد؟ سمبولیک دانستن زبان قرآن نیازمند تبیین است، یعنی بدون داشتن تئوری خاص معرفت‌شناختی که با مبانی تفسیر نیز سازگار باشد، نمی‌توان آیه‌ای از آیات قرآن را سمبلیک دانست. بیان مطهری در مورد سمبولیک بودن زبان وحی در تفسیر خلقت انسان چنین است:

آیا ظواهر مذهبی غیرقابل توجیه است؟ ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون سمبل انسان است؛ ابداً. قطعاً «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن، داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است (همانجا).

نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را مطرح می‌کند (همانجا).

سمبولیک بودن زبان قرآن در بیان داستان آدم می‌تواند توجیه‌پذیری این دسته از آیات را مشخص کند.

البته باید توجه داشت که مطهری، تنها داستان «آفرینش آدم» را بر اساس زبان نمادین یا سمبلیک تفسیر کرده و درباره سایر قصه‌های قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است (بخشی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

نمادگرایی تام تیلیش

تیلیش اعتقاد داشت که یکی از خصایص بارز سده بیستم ضعف و نارسایی مفاهیم سنتی مسیحیت است و همواره تلاش می‌کرد مفاهیم بنیادی مسیحیت را دوباره تفسیر و تبیین نماید. به نظر وی، انسان معاصر بین کهنه و جدید، بین میراث انباشته با معنای قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید واقع شده است. او این وضع را موقعیت مرزی می‌داند. او کوشید مسیحیت را با هر آنچه در کل فرهنگ بشری با آن مناسبت و تلائم دارد، ترکیب و تلفیق کند و مسیحیت سنتی را با مباحث نوگرایی سازگاری دهد. البته به هیچ‌کدام، یعنی مسیحیت و نوگرایی، برتری مطلق نمی‌دهد. وی معتقد است وظیفه حتمی تمام متکلمان این است که پیام کتاب مقدس را با مسائل و مشکلات انسان عصر خود و نیز با کل فرهنگ جدید بشری ارتباط دهد. تیلیش روش خود را در پل زدن میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید، «روش همبستگی» (correlation method) نامید. طبق این روش، محتوای متون مقدس دینی و مذهبی را در هر عصر و زمانی، باید از راه جواب‌هایی که این متون به سؤالات ناشی از وضعیت فرهنگی آن عصر و زمان می‌دهند، شناخت و شناساند.

تیلیش می‌گوید: روش همبستگی، مضامین ایمان مسیحی را از طریق سؤالات وجودی و با پاسخ‌های الهیاتی در ارتباط متقابل تبیین می‌کند (Tillich, 1951: 1/ 68). او بر اساس «اصل ارتباط متقابل» صورت پرسش‌هایی را که در عصر حاضر در زندگی و افکار مردم مطرح شده و پاسخ‌هایی را که به وسیله نمادهای بنیادی مسیحیت به آنها داده شده، به هم ارتباط داده است. به نظر تیلیش، الهیات نمی‌تواند نسبت به مسائل زمان بی تفاوت باشد و باید در پاسخگویی به مسائل وجودی انسان حاضر، به زبان فرهنگی سخن بگوید (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۱). از این رو «تیلیش را یکی از چند عالم الهیات فرهنگ خوانده‌اند» (هی وود توماس، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

پل تیلیش با طرح دین به مثابه وجهی از حیات معنوی آدمی، آن را از حوزه احساس، اخلاق و معرفت فلسفی فراتر می‌برد و با «وجود» و دغدغه‌های اگزیستانسیال موقعیت حدی انسان پیوند می‌زند و رهیافت وجودی به دین را در افق حیات معنوی انسان معاصر می‌گشاید (تیلیش، ۱۳۷۶: ۴۸). از منظر پل تیلیش، انسان معاصر دارای دو گونه مسائل است: مسائل وجودی و مسائل غیرووجودی. پاسخ مسائل اخیر بر عهده علوم بشری مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ، فیزیک، شیمی، زیست و... است، اما مسائل وجودی و اگزیستانسیال آدمی در قلمرو دین و الهیات قرار می‌گیرند و این مسائل وجودی بشر عبارتند از: تنهایی (Finitude)، بیگانگی (Estrangement)، ابهام (Ambiguity)، معنای زندگی (Meaning of life) و شکاکیت (Skepticism) که آفریده فرهنگ معاصرند و پاسخ‌های متناسب خود را

در دین جستجو می‌کند و دین می‌بایست به این مسائل وجودی انسان پاسخگو باشد. این پنج مسئله وجودی، کل پنج بخش کتاب سه جلدی *الاهیات نظام‌مند* یا جامع (Systematic Theology) را به خود اختصاص داده‌اند.

بدین ترتیب، از نگاه پل تیلیش، دین یک سلسله اعمال و اعتقادات خاص نیست، بلکه همانا دل‌بستگی به «امور نهایی» (ultimate) است که با احساس قطعی بودن امور و با نوعی تسلیم محض و غیرمشرط در برابر آن امر نهایی و قربانی نمودن همه چیز در پای آن همراه باشد (همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۶-۱۷). از این نظر تعبیر «امور نهایی» در الهیات او جایگاهی ویژه دارد و آن اموری است که «بودن» و «نبودن» انسان به آن ارتباط می‌یابد، یعنی آنچه انسان حاضر است بود خویش را فدایش سازد (موحدیان، ۱۳۷۹: ۴۷).

از آموزه‌های حائز اهمیت در اندیشه پل تیلیش این است که وی بر این باور است که «نمونه نهایی» انسان را باید به‌طور نمادی مطرح کرد، چون تنها زبان نمادین قادر است امور نهایی و دل‌بستگی واپسین و فرجامین را به‌دور از هرگونه تحریف و تقلیل دادن در سطح معرفت تجربی که پوزیتیویست‌ها از آن دم می‌زنند و شناخت فلسفه‌ای که فیلسوفان ایده‌آلیست از آن سخن می‌گویند، بیان نماید، چنانکه می‌گوید: «نمادهای دینی تنها طریقی هستند که از رهگذر آنها، دین می‌تواند خود را به‌طور مستقیم اظهار نماید» (تیلیش، ۱۳۷۵ ب: ۳۹). نمادهای دینی تنها طریقی است که از رهگذر آنها، دین می‌تواند خود را به‌طور مستقیم اظهار نماید؛ هرچند که دین به‌طور غیرمستقیم نیز ممکن است خود را در قالب اصطلاحات کلامی، فلسفی و هنری اظهار کند، ولی خودنمودی مستقیم (direct self-expression) آن از طریق نماد و مجموعه به‌هم‌پیوسته نمادهاست (Tillich, 1961: 3). تیلیش می‌گوید: «دل‌بستگی واپسین انسان را باید به‌طور نمادی مطرح کرد» (تیلیش، ۱۳۷۵ الف: ۵۷).

از دیدگاه وی، نماد دینی بیانگر دل‌بستگی واپسین یا غایت محتواست. برای درک نمادهای دینی، نخست باید معنای نماد (symbol) را در پرتو وجوه تشابه و تفارق آن با نشانه (sign) توضیح داد؛ چراکه اگرچه از یک جنبه اساسی، آن دو مشابه هم‌اند، ولی وجوه تفاوت بسیاری میان نماد و نشانه است. پل تیلیش ویژگی نمادها را در شش خصیصه ارائه می‌کند: ۱) اشاره به‌سوی فراتر از خود، ۲) مشارکت در واقعیت و معنای امر مورد اشاره، ۳) داشتن هویت جمعی، ۴) قدرت گشودن و نشان دادن ابعاد پنهان واقعیت و ابعاد ناشناخته روح انسان به خود او، ۵) داشتن نقش اصلاحی یا تخریبی، ۶) وابستگی به شرایط اجتماعی در پیدایش، رشد و افول (همان، ۵۹-۵۷). از آنجاکه توضیح هر یک از ویژگی‌های یاد شده موجب اطلاع کلام می‌گردد، در اینجا برای آشنایی با برخی از آنها، به‌شرح اجمالی آن بسنده می‌کنیم.

از نگاه تیلیش، هر چند در وادی نظر، بین نشانه‌ها و نمادها می‌توان شباهت‌هایی را ملاحظه کرد و آن اینکه هر دو در ورای خود به چیز دیگری اشاره می‌کنند به‌عنوان مثال چراغ قرمز در چهارراه، یک «نشانه» است و از معنای عبور ممنوع حکایت می‌کند. اما این چراغ قرمز کاملاً قراردادی است و عبور ممنوع

صرفاً، بیان یک رابطه خارجی است؛ رابطه‌ای که به چراغ قرمز عارض می‌گردد، درحالی‌که در هویت و ساختار درونی چراغ قرمز، چیزی به معنای عبور ممنوع نیامده است. به دیگر سخن، چراغ قرمز در آن چیزی که از آن حکایت می‌کند، شرکت نمی‌جوید، از این رو یکی از تفاوت‌های بنیادی میان نماد و نشانه آن است که نشانه‌ها به هیچ طریقی در واقعیت و قدرت چیزی که بدان اشاره می‌کنند، مشارکتی ندارند، ولی نمادها گر چه عین چیزی نیستند که آن را نمادپردازی کرده‌اند، اما در مفهوم و قدرت آن شریک‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۶۴). بنابراین می‌توان نشانه‌ها را به دلایل مصلحتی یا قراردادی جایگزین کرد (همو، ۱۳۷۵ الف: ۵۸).

خصیصه دیگر نمادها این است که سطوح واقعیتی را نمایان می‌سازند که جز در این صورت، برای ما پنهان می‌مانند، زیرا واقعیتی را که شعر و موسیقی، نقاشی و سایر آفرینش‌های هنری برای ما بازنمایی و حکایت می‌کنند، هیچ چیز دیگری توانایی چنین کاری را ندارد. اگر زبان علمی یا فلسفی را به کار بندیم، آنچه این زبان به ما منتقل می‌سازد، همان نیست که زبان به واقع شهری انتقال می‌دهد (همو، ۱۳۷۶: ۶۵). بنابراین خاستگاه نمادها را می‌بایست در «ناخودآگاه جمعی» بشر جست و این برخلاف نشانه‌ها است که آگاهانه ابداع و برکنار می‌شوند، لذا نماد را نمی‌توان به گونه‌ای ارادی و تعمداً پدید آورد، چون نماد امری است قراردادی و تابع مواضع و مصلحت‌اندیشی نبوده و بدون پذیرش جمعی ایجاد نشده و باقی نمی‌ماند و اگر گروه نماد را بپذیرد، ممکن است مانند خدایان باستانی به یک مجاز تبدیل شوند (همو، ۱۳۷۵ ب: ۴۰). از این نظر، پل تیلیش کارکرد نمادها را نه در زبان عرفی یا فنی، مانند علم و تکنولوژی، بلکه در حوزه آفرینش‌های هنری، تاریخ و دین می‌جوید؛ و کارکرد نمادهای دینی را عین کارکردهای نمادهای دیگر می‌بیند. یعنی همان گونه که نمادها، ابعادی از واقعیت روح ما را که به دلیل غلبه جنبه‌های محسوس و انضمامی واقعیت، پنهان‌اند، به ما نشان می‌دهند، نمادهای دینی نیز ابعادی دیگر از واقعیت و به ویژه سطح عمیق‌تری از زوایای ناآشکار وجودمان را به ما آشکار می‌سازند، و این اعماق درونی‌تر وجود جزء با نمادها شناخته نمی‌شوند. به عبارت دیگر، نمادهای دینی، تجربه آن مرتبه ژرف از وجود است که آن را خود وجود یا قوه غایی گویند. از این منظر، دین از غایت قصوی، یعنی دلبستگی فرجامین حکایت می‌کند و اساساً تنها از طریق «نمادهای دینی» است که می‌توانیم از «غایت قصوی» سخن بگوییم.

تیلیش در پاسخ به پرسش‌هایی مانند اینکه «چرا نمی‌توان دلبستگی واپسین انسان و متعلق آن را به‌طور صریح و حقیقی بیان کرد؟» چنین می‌گوید: «هر چیزی که متعلق دلبستگی مطلق است، به عنوان خدا تلقی می‌شود و آن را فقط از طریق نماد می‌توان بیان کرد». اگر ملیت غایت قصوای شخصی است، در این صورت، نام ملیت (نزد او) نامی مقدس می‌شود و ملیت اوصافی قدسی را به خود می‌گیرد (Tillich, 1957: 43). در این صورت، «ملیت» نماد برای آن غایت نهایی، یعنی غایت واقعی - البته به طریقی بت‌پرستانه - می‌شود. نتیجه اینکه اگر ما بخواهیم هر گونه دلبستگی واپسینی را بیان کنیم، خواه متعلق آن

خدا باشد یا ثروت یا جاه یا هر امر دیگری، باید از زبان نمادین بهره بجویم و با نمادها، آن دلبستگی واپسین را مجسم کنیم. همچنین در جواب این پرسش که چرا اموری که متعلق دلبستگی نهایی ما واقع می‌شود، به صورت نماد درمی‌آیند و نمی‌توانیم آن را به طور غیرنمادین و مستقیم بیان کنیم؟ تیلیش می‌گوید: علت این تبدل شکل مفاهیم به سمبل‌ها، ویژگی غایی بودن از یک سو و ذات ایمان از سوی دیگر است. آنچه غایت واقعی (غایت حقیقی) است، به طور نامحدود از قلمرو واقعیت محدود فراتر است. بنابراین، هیچ واقعیت محدودی نمی‌تواند آن را به طور مستقیم و غیرنمادین بیان کند (Ibid, 44).

بنا بر نظر تیلیش، دست‌کم در ادیان ابراهیمی، خداوند دل‌مشغولی غایی یا واپسین ماست (Ibid, 52-53). از سوی دیگر، تیلیش بیان می‌کند که دلبستگی غایی انسان باید به صورت نمادین بیان شود؛ از نظر وی واژه «خدا» چنین نقشی دارد، یعنی واژه‌ای است که نماد بنیادین دل‌مشغولی غایی ماست (Ibid, 4). بنابراین،

هرچه ما در باب آنچه که دلبستگی واپسین (غایت قصوای) ماست سخن بگوییم، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است. این دلبستگی (غایت) به ورای خود اشاره می‌کند، درحالی‌که در آنچه که به آن اشاره می‌کند، مشارکت می‌جوید، ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را به طور رسا و کافی بیان کند. زبان ایمان، زبان نمادهاست (Ibid, 45).

به گفته تیلیش در کتاب *الاهیات نظام‌مند*،

تردیدی نیست که هرگونه بیان محسوس و متعین درباره خداوند باید نمادین باشد؛ زیرا یک بیان ملموس، بیانی است که از عناصر تجربی محدود استفاده می‌کند تا مطالبی را درباره خداوند بیان کند. این بیان از محتوای این عناصر تجربی فراتر می‌رود؛ اگرچه همچنان در بر دارنده آن نیز است. عنصر محدود واقعیت که محملی برای بیان ملموس درباره خداوند است، هم‌زمان هم تأیید و هم سلب می‌شود. این بیان، نمادین می‌شود، زیرا یک بیان نمادین، بیانی است که معنای ظاهری آن با آنچه به آن اشاره می‌کند، سلب می‌شود. با این حال، این بیان با آن تأیید نیز می‌شود؛ و این تأیید، به بیان نمادین معنای مناسبی می‌دهد تا به فراتر از خود اشاره کند (Idem, 1951: 239).

مقصود تیلیش از اینکه معنای واژه‌ها هنگامی که به شکل نمادین استفاده می‌شوند، همواره با آنچه به آن اشاره می‌کنند، نفی می‌شود، این است که هر واژه‌ای شایستگی و مناسبت لازم را ندارد تا درباره خداوند به کار برده شود. در واقع، در حمل این کلمات به خداوند، به ناچار معنای معمولی و غیرنمادین آن واژه نفی می‌شود. برای مثال، این عبارت را در نظر بگیرید «خداوند به عهد خود وفا می‌کند». نماد در اینجا واژه وفاداری است که معنای آن هم‌زمان، هم نفی و هم تأیید می‌شود و در همان زمان که استعلا نیز

می‌یابد، نفی می‌شود، زیرا وفای به عهد خداوند موضوع اعتماد و تعهد است که می‌توان گفت به گونه‌ای از سنخ روابط انسانی است؛ و استعلا می‌یابد، زیرا وفاداری خداوند به مراتب شدیدتر از نوع وفاداری انسانی است.

بر همین اساس تیلش ابراز سخنان حقیقی (یا غیرنمادین) درباره خداوند را نادرست می‌داند، زیرا معتقد است چنین سخنانی خداوند را موجودی در عرض سایر موجودات می‌انگارد. این قبیل سخنان مبتنی بر این فرض نادرست است که خداوند نوع خاصی از موجودات است، اوصافی خاص دارد و کارهای خاص انجام می‌دهد. این مفروضات، نامتناهی و غایی بودن خداوند را نقض می‌کنند. تیلش خداوند را یک موجود در میان سایر موجودات نمی‌داند، چراکه لازمه آن، محدودیت و متناهی بودن خداوند است. از نظر تیلش، خداوند ورای همه این چیزهاست. برای تیلش، خداوند خود وجود و مبنای ساختار وجود است، نه وجودی در میان سایر موجودات. به عبارت دیگر، هر موجودی وجود و قدرت خود را در وجود خداوند و مشارکت در وجود او می‌یابد.

از این رو تیلش معتقد است هر سخنی درباره خداوند معنایی را با خود حمل می‌کند، اما نمادین است. تنها سخن غیرنمادین درباره خدا این است که بگوییم: «خدا خود وجود و هستی محض است» که با بودن، همه وجودها را امکان‌پذیر می‌سازد (Ibid, 238-239). البته باید توجه داشت که معنی نمادین بودن سخن درباره خداوند، معنایی محدود و تجربی نیست، بلکه مقصود، اشاره آن سخنان به سوی ماوراء است. بر همین قیاس، تمام اوصافی که به خداوند نسبت می‌دهیم اوصافی همچون قدرت، رحمت، عدالت و نظایر آنها- چون همگی از تجارب محدود بشری اخذ شده‌اند، به ناچار به شکل نمادین به کار برده می‌شوند (Idem, 1957: 47).

تیلش بیان می‌کند که تمام اوصاف و محمولات خدا، دارای معنای نمادین‌اند. توضیح مطلب اینکه در متون دینی و کتب مقدس اوصاف متعددی به خدا نسبت داده شده است؛ مانند اینکه خدا عالم است یا قادر است و... در این اسناد اوصاف به خداوند، گویا خدا را به عنوان یک موجودی با ویژگی‌های خاص می‌شناسند؛ گویی خداوند موجودی است در میان سایر موجودات که دارای اوصافی خاص است، درحالی‌که داستان از این قرار نیست و خداوند یک موجود نیست، بلکه خود وجود است. پس هر وصفی -که در متون دینی به خدا نسبت داده می‌شود- رمزی و نمادین خواهد بود. پس معنای «خدا عادل است» را نباید این گونه تفسیر کرد که در جهان، موجودی وجود دارد به نام خدا که دارای صفت عدالت است، زیرا تیلش اعتقاد دارد خدا موجود نیست، بلکه وجود است و این جمله یعنی «وجود عادل است» و کل جهان یکپارچه عادل است، نه اینکه یک موجود در جهان عادل است. به عبارت دیگر، از سراسر جهان عدالت می‌بارد و هر کاری در جهان، دارای اثرات خاص خودش است (تیلش، ۱۳۷۵: ب: ۲۶۶). هنگامی که گفته می‌شود «خدا شخصیت دارد» این گفته را نمی‌توان به طور غیرسمبلیک تحلیل کرد، زیرا شخصیت

محدودیت دارد، ولی در عین حال، اسناد سمبلیک شخصیت به خدا، درست و مناسب است، زیرا خدا قدرت وجود تمام شخصیت‌ها و به وجود آورنده آنهاست.

تیلیش بر این نکته تأکیدی ویژه دارد که نماد، آنچه را که از هیچ راهی بیان شدنی نیست، بیان می‌کند. به دیگر سخن، وی بر تحول ناپذیری نمادها تأکید دارد (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۲۶)؛ به این بیان که نمی‌توان نمادها را ساده، و به زبان حقیقی تبدیل کرد. درواقع می‌توان گفت همین ویژگی نماد است که به آن این قدرت را می‌دهد تا آنچه را که بیان شدنی نیست، بیان کند.

زبان نمادین برای امر واپسین، فراتر از مقولات زبان متعارف است. از دیدگاه معرفت‌شناختی، امر متعارف به حوزه فهم بشری مربوط می‌شود که تیلیش انسان را به مقولات متناهی وابسته می‌داند. درک انسان از واقعیت با تناهی آمیخته شده و انسان در ایجاد ابزارهای مفهومی تحلیل فراتر از متناهی ناتوان است. بنابراین، مقولات انسان ضرورتاً مقولات تناهی هستند و خدا نمی‌تواند موضوع این مقولات باشد. برای تیلیش توصیف خدا با چنین اصطلاحات و مقولاتی، تنها با تحول نمادین آنها میسر است. سؤال این است که ما چه اصطلاحات و مقولاتی را می‌توانیم به خداوند به صورت نمادین اطلاق کنیم؟ و چگونه می‌توانیم معنای غیرمتعارف و غیرلفظی این اصطلاحات را درباره خداوند بدانیم؟

طریقه تشابه (analogy) و نمادگرایی (symbolism) موضوعی متوسط ارائه می‌دهند که از افتادن در دام افراط اجتناب می‌کند. مفاهیم به کار گرفته شده درباره خدا، باید هم تا حدی مشابه و هم تا حدی متفاوت با معنای آنها در گفتار معمولی است. تیلیش از نظریه‌های جایگزینی و رقیب برای توصیف سرشت نماد بهره می‌گیرد. او می‌نویسد: شناخت و حیانی مربوط به آموزه خدا، فقط از طریق تشابه یا نماد صورت می‌گیرد. روش تشابه، حقایقی درباره خدا نمی‌گوید که به الاهیات طبیعی منجر شود، بلکه فقط ساختار و صورتی است که «هر شناخت ناشی از وحی را باید در قالب آن بیان کرد»؛ به این معنا تشابه مانند نماد دینی به ضرورت برگرفته از واقعیت متناهی برای محتوابخشی به نقش ساختاری وحی اشاره می‌کند. معرفت نمادین و تشابهی برای بیان حقایق و حیانی مربوط به خدا، مناسب‌تر است (Tillich, 1957: 137).

در اندیشه تیلیش، ایمان از طریق تجربه شخصی صورت می‌گیرد؛ انسان در این تجربه، حضور امر قدسی مطلق، نامتناهی و نامشروط را تجربه می‌کند. در این رهگذر، سرّی که مکشوف می‌گردد، دلبستگی واپسین ماست، زیرا مبدأ هستی و وجود ماست. اصلی‌ترین سخن تیلیش این است که تجربه شخصی موجب دو تحول یا انقلاب معرفتی می‌شود: انقلاب اول، در شناخت هستی و جهان است و انقلاب دوم، در شناخت غایت‌ها و ارزش‌ها. اینجا یک تحول وجودی در میان است که ابتدا در هست‌ها رخ می‌دهد و سپس در باید‌ها؛ یعنی ابتدا معرفت نسبت به هست‌ها تغییر می‌کند و به دنبال آن، معرفت نسبت به باید‌ها عوض می‌شود. اینجا است که فرد به چشم ایمان می‌نگرد. به دیگر سخن، این تجربه درونی و امر قدسی که متعلق دلبستگی نهایی انسان است، دگرگونی ژرفی را هم در نسبت با «هست‌ها» و هم در ارتباط با «باید‌ها» ایجاد

می‌کند که آن را نه می‌توان معرفت تجربی به سیاق علوم رایج دانست و نه از سنخ شناخت عقل ابزاری برشمرد، بلکه نوعی دگرگونی است در ناحیه بینش‌ها و گرایش‌ها، که از آن به بصیرت می‌توان یاد کرد و در حقیقت می‌بایست آن را تحول معرفتی ناشی از «وحی» تلقی نمود، زیرا معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شود، کارکردی وجودی داشته و می‌تواند نسبت آدمیان را با «هست‌ها» و «بایدها» دگرگون سازد.

این اساسی‌ترین کارکرد نماد دینی بوده که وصول به «حیات ایمانی» را میسر می‌سازد، به گونه‌ای که تمام عناصر حیات شخص در عمل ایمان متحد می‌شوند و در پویایی معرفتی سهیم می‌گردند. البته این ایمان از صاعقه‌های ناخودآگاه غیرعقلانی و از ساختارهای خودآگاه عقلانی فراتر می‌رود، اما هرگز آنها را متلاشی نمی‌کند، زیرا خصیصه وجودی ایمان، ویژگی عقلانی ایمان را طرد نمی‌نماید، اگرچه با آن یکسان هم نیست. به عبارتی، از دیدگاه پل تیلیش، وحی مخالف عقل عمل نمی‌کند، بلکه برعکس، عقل را به سطح بالاتری تعالی می‌بخشد (مک‌کواری، ۱۳۷۸: ۵۵). از همین موقف است که تیلیش معتقد است عقل و وحی می‌باید نه هم‌سنگ باشند (بنا بر روش نوارتدوکسی) و نه یکی تابع دیگری (طبق روش طبیعت‌گرایی)، بلکه باید با هم ارتباط متقابل داشته باشند (نیکولز، ۱۳۷۸: ۹).

بحث و بررسی (نتیجه)

روشن است که درجه توسل به نماد و زبان استعاری نزد این دو متفکر بسیار متفاوت است. اگرچه در اندیشه بعضی فیلسوفان و متألهان، نمادین بودن زبان دین رایج بوده و بسیاری از متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح و خلقت انسان و دیگر قصص تاریخی متون مقدس را نه گزارش از یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکات دینی دانسته‌اند، ولی برخی از دیدگاه‌های متأخر، همه گزاره‌های دینی و از جمله داستان آفرینش را نیز در قالب زبان نمادین تفسیر می‌کنند. پل تیلیش این شیوه را در تفسیر متون دینی به کار می‌برد و به همین سبب معتقد است بین علم و دین تعارض وجود ندارد. تیلیش نماینده جریان‌ی است که تلاش می‌کند نمادگرایی را به تمام عناصر و اجزا دین مسیحیت بسط دهد، چون معتقد است علم در همه جا به همه عناصر دین از در نفی وارد می‌شود و تنها راه‌هایی، توسل به زبان استعاری و نمادین در تفسیر دین است. درواقع تیلیش یک تأویل‌گرای تمام‌عیار است.

اما در مقابل، مرتضی مطهری نظریه تفکیک زبان علم از زبان وحی را مطرح کرده که خود نشان‌دهنده دقت نظر وی در عرصه اندیشه دینی معاصر به‌شمار می‌آید. مطهری با تکیه بر زبان سمبلیک در داستان آدم، آن را از زبان توصیفی علم متمایز می‌سازد، زیرا آنچه در زبان علمی جایز نیست، در زبان سمبلیک رواست و آنچه در زبان علمی رعایت آن ضروری است، در زبان سمبلیک قابل اغماض است. هرچند وی در داستان آفرینش آدم بر نمادین بودن زبان قرآن تأکید می‌ورزد، ولی به دلیل آنکه نگاه گزاره‌ای به وحی دارد، از این جهت زبان دین را، همچون تیلیش، زبان شناختاری غیرواقع‌گرا نمی‌داند. به عبارت دیگر، از نظر مطهری داستان آدم، داستانی حقیقی است اما زبان وحی در بیان آفرینش و داستان آدم، زبان نمادین است.

مطهری برخلاف تیلیش، یک رویکرد و تقرب محتاطانه نسبت به علم جدید دارد و در مواجهه با مسئله علم و دین، تلاش می‌کند تا حد امکان به سمت تأویل و تفسیر نمادین دین نرود. مطهری ترجیح می‌دهد نه فقط کلیت یک مسئله را یک‌جا به دست تأویل نسپارد. او تأویل و توسل به زبان نمادین را فقط در اجزاء و بخش‌های آن، و آن‌هم به حد ضرورت وارد می‌سازد، بلکه به‌نحو نظری نیز طرفدار ایده نمادگرایی تمام‌عیار نیست. چنانکه دیدیم، در مورد داستان آفرینش نیز کل اجزاء و عناصر را نمادین نمی‌داند. درواقع مطهری به‌دور از شتابزدگی و انفعال، تلاش می‌کند تا حد ممکن، مقاومت کند. دلیل کار او روشن است. درافتادن در نمادگرایی و تأویل تام و تمام، راه را برای دفاع از ظواهر دین و شریعت تا حد زیادی مسدود، یا دست کم، بسیار دشوار می‌کند. مرتضی مطهری در کنار اینکه یک متأله و فیلسوف است، یک روحانی دینی است که هرچند به مقتضیات زمان و تحول فقه توجه دارد، اما به‌جد مدافع شریعت و ظواهر دین است. در مقابل، رویکرد تیلیش بیشتر با رویکردی سازگار است که نزد روشنفکران دینی مشاهده می‌کنیم؛ تیلیش خود یکی از منابع فکری روشنفکری دینی به‌شمار می‌آید.

بنابراین، اگر بخواهیم از رهیافت مرتضی مطهری به مسئله آفرینش و تکامل درس بگیریم و یک روش‌شناسی استخراج کنیم، می‌توانیم بگوییم اساس روش او این است که قدم‌به‌قدم و مرحله‌به‌مرحله، با مسئله مستحده برخورد کنیم و فقط آنجا که امکان تفسیر واقع‌گرایانه ممکن نبود، سراغ تأویل و تفسیر نمادین برویم. از این‌رو مطهری، تنها داستان «آفرینش آدم» را براساس زبان نمادین یا سمبلیک تفسیر کرده و درباره سایر قصه‌های قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است.

به هر روی، قائل شدن به زبان نمادین برای برخی از آیات قرآن، شاید برون‌شد موفقی در عرصه حل تعارضات میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی به‌شمار می‌رود. درنتیجه، چنین گامی از سوی متفکری نظیر مطهری که همه عمر، دغدغه پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و حل مشکلاتی را داشت که در زمینه مسائل اسلامی در جهان معاصر رخ می‌نمود، خود در حقیقت آغازی برای ورود به عرصه پرچالش مسائل کلامی نوین و فلسفه دین بوده و از دیگر سو، تلاشی متعهدانه برای حفظ توانایی و پویایی اندیشه دینی و پرهیز از جمود بر ظواهر نصوص و همچنین حراست از خلوص و قداست متون دینی و اجتناب از التقاطی‌گری بی‌ضابطه و ترکیب ناسازوار محسوب می‌شود.

منابع

- آیسی، لورن (۱۳۳۹) قرن داروین: نظریه تکامل و مردی که به کشف آن توفیق یافته ترجمه محمود بهزاد، تهران: خیام.
- بخشی، عباس (۱۳۹۰) عقلانیت در سپهر دیانت، رشت: سپیدرود.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵ الف) پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵ ب) «معنا و توجیه نمادهای دینی»، ترجمه امیرعباس علیزمانی، مجله معرفت، شماره ۱۹.

تیلیش، پل (۱۳۷۶) *الاهیات فرهنگ* ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳) *زبان نمادین و قرآن*، قم: موسسه امام خمینی.

عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۱) «علم و دین»، جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۳) *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۳) *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۳) *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) *مجموعه آثار*، ج ۳ و ۱، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) *مجموعه آثار*، ج ۲: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) *آشنایی با قرآن*، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) *مسئله شناخت*، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (بی‌تا) *مقالات فلسفی*، تهران: حکمت.

مک‌کواری، جان (۱۳۷۸) *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) «معنویت، گوهر ادیان»، در: *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.

موحدیان، علی (۱۳۷۹) «مسئله ایمان و شک از دیدگاه پل تیلیش»، *فصلنامه هفت آسمان*، شماره ۷، ص ۴۵-۵۸.

نیکولز، ویلیام (۱۳۷۸) «وحی و سه معنای عقل»، ترجمه داود داداش‌نژاد، *روزنامه ایران*، ۱۳۷۸/۱/۱۹.

هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸) *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.

هی وود توماس، جان (۱۳۷۶) *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: کدوس.

Tilich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

Tilich, Paul (1957) *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Raw.

Tilich, Paul (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.