



A Comparative Study of the View of Paul Tillich and Imam Khomeini on Religious Language

Seyyed Jaaber Mousavirad * 

Assistant Professor of Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Abstract


Paul Tillich holds that God is not a being, but "being itself" and "the foundation of being." Given the transcendence of God, he negates the possibility of any sort of speaking of God. He maintains that the attributes and names attributed to God are only symbols that do not refer literally to God, but they are only ways to encounter God. In the Islamic tradition, some mystics like Imam Khomeini have a particular view on the quality of speaking of God which must be reviewed independently. This view is, to some extent, similar to Paul Tillich's view, as it has some distinctions with it. Imam Khomeini holds that the hidden aspect of the essence of God is entirely transcendent, and no one can attribute any property to God in this level. Meanwhile, the transcendence of God does not prevent us from speaking of God on another level called the al-Vahediat. At this level, humans can speak of God and attribute names and properties to God. Imam Khomeini believes that his view is a level between two extremes of not-speaking (al-Ta'atil) and anthropomorphism. Thus, he advocates this view according to the principles of theoretical mysticism.

Keywords: Imam Khomeini, Paul Tillich, Religious Language, God, Mysticism.

* Corresponding Author: mousavirad@atu.ac.ir

How to Cite: Mousavirad, j. (۲۰۲۰). A Comparative Study of the View of Paul Tillich and Imam Khomeini on Religious Language. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*, ۲ (۳), ۶۱-۷۸.

بررسی تطبیقی دیدگاه پل تیلیخ و امام خمینی پیرامون زبان دین

سید جابر موسوی‌راد*  استادیار، گروه فلسفه و کلام دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

پل تیلیخ خداوند را نه یک وجود، بلکه خود وجود و اساس وجود می‌داند و بر اساس این فرض که خداوند کاملاً متعالی و فراتر از بشر است، امکان هرگونه سخن گفتن حقیقی از خداوند را منتفی می‌داند؛ وی صفات و اسمائی را که به خداوند نسبت داده می‌شود، صرفاً نمادهایی می‌داند که اشاره‌ی حقیقی به خداوند نداشته و تنها راه‌هایی برای مواجهه با امر قدسی هستند. در سنت عرفان اسلامی نیز عارفانی چون امام خمینی دیدگاهی خاص پیرامون کیفیت سخن گفتن از خداوند دارند که باید به صورت مستقل در ضمن زبان دین بررسی شود؛ این دیدگاه از جهاتی به دیدگاه پل تیلیخ شباهت داشته و از جهاتی هم با آن متمایز است؛ امام خمینی معتقد است مرحله‌ی غیب الغیوب ذات الهی، کاملاً متعالی و فراتر از بشر است و بشر در این مرحله، هیچ صفتی را نمی‌تواند به خداوند نسبت دهد؛ در عین حال، تنزه الهی مانع این نمی‌شود که انسان بتواند در مقام واحدی، راجع به خداوند سخن گفته و تمام صفات و اسماء کمالی را به خداوند نسبت دهد. این مقاله با هدف مقایسه‌ی بین دیدگاه پل تیلیخ و نظریه‌ی عرفانی امام خمینی پیرامون زبان دین، ضمن استفاده از روش تحلیلی و تطبیقی، وجوه اشتراک و تفاوت این دو نظریه را بررسی کرده و نهایتاً برتری‌ها و مزایای دیدگاه عرفانی امام خمینی نسبت به دیدگاه پل تیلیخ را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، پل تیلیخ، زبان دین، خداوند، عرفان.

۱. مقدمه

زبان دین یکی از مباحث مهم کلام جدید و فلسفه دین است که به بحث پیرامون چگونگی سخن گفتن بشر از خدا و صفات وی می‌پردازد. مسئله اصلی در زبان دین این است چگونه این بشر محدود می‌تواند راجع به وجود نامحدود خداوند سخن بگوید؟ برخی از اساس زبان دین را بی‌معنا (ر.ک؛ Ayer, ۱۹۸۰, P ۱۹۶) یا غیرمعرفت بخش (ر.ک؛ هادسون، ۱۳۸۸:۶۱) دانسته‌اند. گروهی دیگر معتقدند می‌توان به صورت حقیقی بر مبنای کارکردگرایی، راجع به خدا سخن گفت (ر.ک؛ Alston, ۲۰۱۰, V.۳, P ۲۸۳). گروهی نیز با نظریاتی چون تمثیل (ر.ک؛ wen, ۱۹۸۰, P ۲۲۹)، تلاش نموده‌اند نظریه‌ای بین اشتراک معنوی و لفظی ابداع نمایند.

در این میان، یکی از نظریات مطرح شده در غرب، نظریه زبان دین تیلیخ است؛ تیلیخ فیلسوف اگزیستانسیالیست و از جمله الهی‌دانان نواندیش مسیحی است؛ برخی کتب وی نظیر پویایی ایمان و الهیات فرهنگ به فارسی ترجمه شده‌است. دیدگاه وی پیرامون زبان دین این است که خداوند صرف وجود است و طبق این مبنای، امکان هرگونه سخن گفتن از خداوند وجود ندارد؛ وی معتقد است بشر تنها می‌تواند بر مبنای نمادها راجع به خدا، صفات و افعال او سخن بگوید.

در سنت عرفان اسلامی نیز نظریه‌ای پیرامون زبان دین طرح شده که شباهت زیادی به دیدگاه پل تیلیخ دارد، اما متأسفانه تاکنون مغفول بوده و تحت عنوان زبان دین، بررسی نگردیده‌است. با مراجعه به آراء اندیشمندان اسلامی، می‌توان گفت سه نظریه اصلی پیرامون زبان دین از نگاه ایشان وجود دارد: الف: از نگاه برخی متکلمان که رابطه‌ی خدا با خلق را تبیین می‌دانند، بشر هیچ‌گاه نمی‌تواند به صورت حقیقی راجع به خدا سخن بگوید و الفاظ مشترک بین خدا و انسان (نظیر علم و قدرت)، مشترک لفظی هستند (ر.ک؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۸۰). ب: مطابق نظریه تشکیک در وجود که از برخی از عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود^۱، صفات مشترک بین خدا و انسان به یک معنا به کار می‌روند، اما از جهت شدت و ضعف با هم متفاوت می‌گردند (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰۹) ج:

۱. چنانچه در ادامه مقاله توضیح داده خواهد شد، شواهدی وجود دارد که نظریه تشکیک در وجود، دیدگاه متوسط ملاصدرا است و دیدگاه نهایی ایشان، وحدت شخصی وجود است.

مطابق دیدگاه عرفانی، باید بین مراتب ذات الهی تمیز قائل شد. امام خمینی به عنوان یکی برجسته‌ترین نظریه پردازان عرفان اسلامی در دوران معاصر خداوند را صرف الوجود می‌داند، اما لازمه این امر را عدم امکان سخن گفتن از خدا نمی‌داند؛ بلکه معتقد است باید بین مراتب ذات الهی تمیز قائل شد؛ از نگاه امام خمینی، بشر نمی‌تواند راجع به مرتبه ذات غیب‌الغیوب خداوند سخن گوید، زیرا این مرتبه، خالی از هرگونه ذات و صفاتی است؛ نسبت به مرحله تعیین احدی هم انسان نمی‌تواند از جزئیات صفات و اسماء خداوند صحبت کند؛ و تنها در مرتبه واحدی ذات الهی است که بشر می‌توان پیرامون اسماء و صفات خداوند به صورت تفصیلی سخن گوید.

۲. پیشینه پژوهش

متأسفانه گرچه اکثر کتب عرفانی به بحث صفات و تجلیات خدا پرداخته‌اند، اما تاکنون از زاویه‌ی زبان دین، به این بحث پرداخته نشده است. لذا لازم است از زاویه‌ی زبان دین، دیدگاه عرفای مسلمان با تأکید بر اندیشه امام خمینی (به عنوان یکی از برجسته‌ترین عرفای معاصر) تبیین گردد. از سوی دیگر، گرچه برخی از مقالات به بحث زبان دین تیلش پرداخته‌اند (ر.ک؛ ایلخانی و میرهاشمی، ۱۳۸۸؛ حسینی، ۱۳۹۶)، اما بررسی دقیق‌تر و مقایسه دیدگاه پل تیلیخ با دیدگاه عرفانی امام خمینی، از جمله‌ی نوآوری‌های این تحقیق است.

بررسی تطبیقی بین این دو نظریه نشان می‌دهد گرچه بین این دو نظریه تفاوت‌هایی وجود دارد و اساساً دو خاستگاه متفاوت بین این نظریات وجود دارد، اما تشابهات زیادی بین این دو نظریه نیز یافت می‌شود. نظریه پل تیلیخ و امام خمینی در رابطه‌ی با زبان دین مبانی خاصی دارد که تحلیل و بررسی آن‌ها نیازمند مقاله‌ای مفصل دارد؛ غرض از تدوین این مقاله، صرفاً بررسی مشابها و تفاوت‌های این دو دیدگاه و بررسی تطبیقی این دو نظریه در بحث زبان دین است. از این رو ابتدا دیدگاه پل تیلیخ پیرامون ماهیت نماد، چیستی و مراتب نمادهای دینی و ارتباط آن با زبان دین تبیین می‌گردد، سپس وجوه تشابه دیدگاه عرفانی امام خمینی پیرامون زبان دین با پل تیلیخ توضیح داده می‌شود و در نهایت مقایسه‌ای بین این دو نظریه گردیده و برتری‌های دیدگاه عرفانی امام خمینی تبیین می‌گردد.

۳. دیدگاه پل تیلیخ پیرامون زبان دین

پل تیلیخ زبان دین را زبان نمادین دین می‌خواند (ر.ک؛ تیلیخ، ۱۳۷۶: صص ۶۸-۷۲). مطابق نظریه زبان دین، انسان هیچ گزاره‌ی حقیقی را نمی‌تواند بر خداوند اطلاق کند و تمام صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود، مجازی هستند. برای توضیح بیشتر این نظریه، لازم است با معنای زبان نمادین و کاربردهای آن آشنا شده و سپس کاربرد زبان نمادین، در گزاره‌های مرتبط با خداوند تبیین شود.

۳-۱. ماهیت نماد و تمایز آن با نشانه از نگاه تیلیخ

تیلیخ برای تبیین دیدگاه خویش، ابتدا وارد بحث ماهیت نماد و تمایز آن با نشانه شده و سپس بحث از نمادهای دینی را آغاز می‌کند.

تیلیخ معتقد است باید بین نماد^۱ و نشانه (علامت)^۲ تمایز قائل شد؛ نماد و نشانه هر دو به امری غیر از خود اشاره دارند؛ مثلاً علامتی چون چراغ قرمز به توقف ماشین‌ها اشاره می‌کند و نمادی مانند پرچم هم به هویت یک کشور اشاره دارد؛ اما تفاوت‌هایی هم بین نماد و نشانه وجود دارد؛ مهم‌ترین تفاوت این است که نمادها در قدرت مدلول خود شریک هستند؛ به عنوان مثال پرچم یک کشور نماد قدرت یک ملت است، اما علائمی چون حروف الفبا هیچ شراکتی در قدرت ندارند؛ البته در این بین باید نمادهای حقیقی و نمادهای غیرحقیقی تمیز قائل شد. «نمادهای ریاضی» در واقع نماد حقیقی نیستند، بلکه به اشتباه «نماد» خوانده شده‌اند و در واقع همان کارکرد «علامت» را دارند. کلمات می‌توانند هم مثال خوبی برای نمادها، و هم مثال خوبی برای علائم باشند. کلمه‌ای مانند «میز» هیچ مشارکتی در قدرت مدلول خود ندارد و از همین رو (همان‌طور که پوزیتویست‌های منطقی تلاش می‌کنند) می‌توان آن را به نمادهای ریاضی تبدیل نمود، اما برخی از اشعار یا جملاتی که در مراسم مذهبی به کار می‌رفته، نمادهای حقیقی هستند که واجد قدرت خاصی در طول تاریخ بوده‌اند؛ این نمادها به جهت مشارکتی که در قدرت داشته‌اند، امکان جایگزینی با کلمات دیگر را ندارند (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۳-۲۱۴).

۱. symbol

۲. sign

تفاوت دیگر نماد و نشانه در این است که نمادها اجزائی از واقعیت را نشان می‌دهند که قابلیت جایگزینی با اشیاء دیگر را ندارد؛ بر خلاف علائم که امکان جایگزینی آن‌ها با اشیاء دیگر وجود دارد. این واقعیت، مرحله‌ای از واقعیت و بلکه مرتبه‌ای از واقعیت درونی و نفسانی است که صرفاً از طریق نمادها ابراز می‌شود. به عنوان نمونه اگر ویژگی نمادین شعر را در نظر بگیرید، شعر بخشی از حقیقت را به ما نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را از طرق دیگر دریافت نمود.

به جهت همین تفاوت، نمادها ممکن نیست با چیز دیگری جایگزین شوند؛ در حالی که جایگزین نمودن علائم بسیار ساده است؛ به سادگی می‌توان علامت چراغ سبز را جایگزین رنگ دیگری نمود، ولی جایگزین نمودن کلماتی که جنبه‌ی نمادین دارند (مثل خداوند) ممکن نیست؛ نمادها به تدریج توسط ناخودآگاه جمعی شکل گرفته و نابود می‌شوند، در حالی که علائم آگاهانه وضع شده و حذف می‌شوند؛ البته ممکن است کسی نمادی را هم آگاهانه وضع نماید، اما زمانی آن نماد در حقیقت نماد می‌گیرد که ناخودآگاه جمعی آن را به عنوان نماد بپذیرد (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۴-۲۱۵).

۲-۳. نمادهای دینی از نگاه تیلیخ

تیلیخ معتقد است کارکرد نمادهای دینی (همانند سایر نمادها) این است که بخشی از واقعیت را نشان می‌دهد که جز از طریق نمادها به دست نمی‌آید. این واقعیت، حقیقت غایبی ذات مقدس^۱ (خداوند) است. این نمادها در تقدس این ذات مشارکت دارند، ولی با آن متحد نیستند. وجود خداوند متعالی تر از هر نمادی است، اما بشر از امور مختلفی که در تاریخ تجربه کرده، این نمادها را اخذ می‌نماید. هر بُعدی از واقعیت که انسان تجربه می‌نماید، می‌تواند خود را به شکل نمادی نشان دهد که واسطه بین ذهن انسانی و وجود غایبی است. نمادهای دینی نیز چنین کارکردی دارند؛ نمادهای دینی برای اشاره به این ذات غایبی وضع شده‌اند، اما باید مراقب بود که این نمادها جای خود آن ذات مقدس را نگیرند؛ در این صورت این نمادها تبدیل به بتانی می‌گردند که خودشان آن ذات مقدس انگاشته می‌شوند، در حالی که این نمادها نباید جایگزین آن ذات مقدس شوند (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۵-۲۱۶).

۱. the Holy

وی بر این اساس سخن گفتن از خداوند را نمادین می‌داند. این نظریه هم در مقابل نظریه فیلسوفان پوزیتیویست قرار می‌گیرد که زبان دین را اساساً معرفت بخش نمی‌دانستند، و هم در مقابل نظریه امثال ویتگنشتاین قرار می‌گیرد که زبان دین را صرفاً بر مبنای کارکرد تفسیر می‌نمودند؛ این نظریه، زبانی معرفت‌بخش است و در عین حال، زبانی حقیقی نیست؛ همان طوری که انسان در زندگی روزمره از زبان مجازی برای رسیدن به پاره‌ای از مقاصد استفاده می‌کند، به همین نحو می‌توان در هنگام سخن گفتن از خداوند از چنین زبانی استفاده نمود. از نگاه تیلیخ، گرچه این نمادها بیانگر هیچ ویژگی حقیقی خداوند نیستند و بنابراین نمی‌توان از صدق یا کذب آن‌ها سخن گفت، اما این نمادها می‌توانند راهی برای ارتباط و مواجهه با خداوند باشند (Peterson, ۱۹۹۱, P ۱۴۹-۱۵۰). صدق نمادهای دینی به معنای حکایت از واقعیات نیست؛ این گونه صدق، مخصوص قضایای حقیقی است؛ از نگاه تیلیخ، صدق نمادهای دینی به این است که این نمادها ابعاد جدیدی از واقعیت متعالی خداوند را بر روی انسان گشوده و در فرآیندی ناخودآگاه، انسان را در این خودفهمی^۱ مشارکت دهد (ر.ک؛ Stewart, ۱۹۷۰, P ۲۱۱).

تأکید اصلی تیلیخ بر این امر است که سخن گفتن حقیقی از خداوند مستلزم انسان‌نگاری^۲ خداوند است؛ انسان‌نگاری خداوند به این معنا است که خداوند را صرفاً موجودی کامل‌تر از انسان بدانیم که دارای ویژگی‌ها و مشخصات انسانی است؛ اما تیلیخ با این نظر مخالف است؛ از نگاه وی، خداوند موجودی کاملاً متمایز از انسان است؛ خداوند نه یکی از موجودات، که اساس تمام موجودات است؛ زبان انسانی تنها می‌تواند راجع به یکی از انواع موجودات سخن بگوید، اما این زبان محدود توانایی سخن گفتن از موجود نامحدود را ندارد؛ لذا برای سخن گفتن پیرامون خداوند، چاره‌ای جز استفاده از نماد وجود ندارد. در واقع، مسئله زبان دین ریشه در مسئله‌ای هستی‌شناسانه راجع به ماهیت خداوند است. از نگاه تیلیخ، خداوند موجودی کاملاً متمایز از بشر است که بشر هیچ‌گونه دسترسی به او ندارد؛ این اساس هستی‌شناسانه، ثمره خود را در بحث زبان دین نشان می‌دهد؛ اگر زبان دین را زبانی حقیقی بدانیم که ویژگی‌هایی چون بیان حقیقت، عدم امکان تناقض‌گویی و ... را داشته

۱. self-understanding

۲. anthropomorphism

باشد، هستی خدا را در قالب زبانی خود گنجانده‌ایم؛ در حالی که تعالی مطلق خداوند مستلزم این است که از زبانی استفاده کنیم که هیچ کدام از قواعد زبان حقیقی را دارا نیست. لذا از نگاه تیلیش، گزاره‌های الهیاتی حقیقی راجع به ذات خدا را بیان نمی‌کنند و قواعد زبانی نسبت به آن‌ها جاری نمی‌باشد، بلکه این گزاره‌ها تنها راهی برای مواجهه با خداوند هستند (Peterson, ۱۹۹۱, P ۱۴۹-۱۵۱).

۳-۳. مراتب نمادهای دینی از نگاه تیلیخ

از نگاه تیلیخ، نمادهای دینی به دو نوع تقسیم می‌شوند و هر کدام مراتب خاص خود را دارند. نمادهای دینی دو مرتبه دارند:

الف: مرحله‌ی متعالی^۱ که فراتر از مرحله‌ی تجربی است.

ب: مرحله‌ی حلولی^۲ که ما آن را در درون مواجهه با واقعیت آن را می‌یابیم.

نماد اصلی که در مرحله متعالی استفاده می‌کنیم، نماد خداوند است؛ البته در مورد خداوند نمی‌تواند گفت که خود خداوند وجودی نمادین دارد، بلکه خداوند به عنوان وجودی غیرنمادین که حقیقت غایی، صرف الوجود و اساس وجود است، تحقق دارد. بنابراین در مورد خداوند، مفهوم «صرف الوجود»^۳ وجودی غیرنمادین دارد، اما باید توجه داشت که انسان نمی‌تواند با این مفهوم مطلق ارتباط برقرار کند، مگر این که مفهومی نمادین را ساخته و بر این اساس با وی ارتباط برقرار کند؛ بدین منظور انسان مفهوم «شخصیت» را می‌سازد تا خداوند را به عنوان وجودی شخصی تصور کند تا با وی ارتباط برقرار کند.

نمادهای دیگر در مرحله‌ی متعالی، صفات خداوند نظیر علم، قدرت و ... هستند. این صفات را نمی‌توانیم به صورت حقیقی به خدا نسبت دهیم، بلکه باید بگوییم بشر از تجارب شخصی خود به دست می‌آورد و سپس به صورت نمادین به خداوند نسبت می‌دهد.

سومین دسته از نمادهای متعالی، نمادهای مربوط به افعال خداوند هستند. زمانی که به عنوان مثال می‌گوییم «خدا جهان را خلق کرد»، فعل خدا در زمان و مکان خاصی واقع می‌شود، در حالی که خداوند فراتر از زمانمندی و مکانمندی بشر است؛ هم‌چنین در این

۱. transcendent level

۲. immanent level

۳. Being itself

عبارت علیت را به خدا نسبت می‌دهیم، در حالی که خداوند تحت مقوله علیت قرار نمی‌گیرد. نسبت دادن حقیقی این صفات به خداوند هم نامعقول است و در مورد افعال خدا، فقط می‌توان به صورت نمادین سخن گفت (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۷-۲۱۸).

مرحله‌ی حلولی، مرحله ظهور خدا در زمان و مکان است. عناصر این مرحله عبارت است از: تجسم خداوند در اشیاء طبیعی، مراسم مذهبی که نمادی از حضور خداوند هستند، اشیاء مقدس نظیر شمع، آب، صلیب و ... (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۸-۲۱۹).

با این توضیحات روشن می‌شود از نگاه تیلیخ، الفاظی که بین انسان و خدا به صورت مشترک استعمال می‌شوند، نه به صورت اشتراک معنوی، دارای یک معنا هستند و نه به صورت اشتراک لفظی، دارای دو یا چند معنا هستند، بلکه تمام آنچه انسان راجع به ذات، صفات و افعال خداوند می‌گوید، ماهیتی مجازی دارند که بیانگر هیچ معنای حقیقی (نه به صورت مشترک لفظی و نه به صورت مشترک معنوی) راجع به ذات خدا نیستند؛ بنابراین زمانی که خداوند را عالم، خیر یا دارای وجود شخصی می‌دانیم، کلماتی مجازی را بیان نموده‌ایم که هیچ حقیقتی را راجع به ذات خداوند بیان نمی‌کند؛ حتی نمی‌توان گفت که واقعا خداوند عالم است یا خداوند عالم نیست، زیرا اثبات و نفی به زبان حقیقی اختصاص دارند؛ اما زبان نمادین، فقط برای مشارکت در حقیقت متعالی خداوند و مواجهه با خداوند وضع شده‌است.

یکی از ایراداتی که نسبت به پل تیلیخ می‌توان طرح نمود این است که اساساً معلوم نیست مقصود پل تیلیخ از نمادین بودن صفات خدا چیست. به عنوان مثال اگر گزاره «خدا عالم است» را نمادین بدانیم، چه معنایی از آن فهمیده می‌شود و بر چه حقیقتی وراء خود اشاره دارد؟! این که چگونه می‌توان جمله‌ی «خدا خیر است» را به صورتی نمادین استعمال کرد که هیچ معنای حقیقی را افاده ننموده و در عین حال در حقیقت ذات خداوند مشارکت نماید، مسئله‌ای مبهم در نظریه پل تیلیخ است؛ از همین رو جان هیک در نقد تیلیخ متذکر می‌شود که بهتر است به جای این که زبان دین را نوعی مشارکت در حقیقت متعالی بدانیم که توسط ناخودآگاه بشر ایجاد شده‌است، این زبان را نوعی زبان معرفت‌بخش بدانیم که به صورت آگاهانه توسط بشر ایجاد شده تا به حقیقت ذات الهی اشاره نماید؛ بهتر است به جای

۱. البته به جز این حقیقت که خداوند خود وجود (صرف الوجود) است.

این که زبان دین را به زبان هنری تشبیه نماییم، این زبان را زبانی الهیاتی بدانیم که با مقاصد خاصی وضع گردیده است (ر.ک؛ Hick, ۱۹۹۰, P ۷۵-۷۶).

دیدگاه پل تیلیخ با مشکلات دیگری نیز مواجه است؛ مطابق این نظریه بشر نمی تواند هیچ گونه سخن حقیقی راجع به خداوند و صفات وی بگوید و این به معنای تعطیل عقول از هر گونه شناخت خداوند است. خداوندی که پیروان ادیان وی را شایسته پرستش می دانند، صفات کمالی بی نهایت را به معنای حقیقی دارا است، در حالی که طبق این نظریه، هیچ وصف حقیقی را نمی توان به خدا نسبت داد.

۴. زبان دین از منظر امام خمینی

امام خمینی را می توان یکی از شاخص ترین علمای مدافع عرفان نظری در دوران معاصر دانست. دیدگاه رایج در سنت عرفان اسلامی پیرامون زبان دین که توسط امام خمینی تنقیح و تکمیل شده است، دست کم از سه جهت با دیدگاه پل تیلیخ شباهت دارد:

الف: پل تیلیخ خداوند را نه یک نوع وجود، بلکه خود وجود می داند (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۷-۲۱۸)؛ البته این دیدگاه به صورت های مختلف وحدت وجودی و غیروحدت وجودی قابل تفسیر است، اما بیش از همه سازگار با دیدگاه وحدت وجود شخصی است؛ از نگاه امام خمینی نیز خداوند نه یک نوع وجود، بلکه مطلق وجود است (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳).

ب: پل تیلیخ معتقد است انسان نمی تواند هیچ گونه معرفتی راجع به ذات خداوند داشته باشد (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۵-۲۱۶)؛ اما دیدگاه عرفانی امام خمینی در این زمینه چنین است که بین مراتب ذات الهی تمییز قائل می شوند. ایشان معتقدند نسبت به هویت غیبی خداوند، نمی توانیم به هیچ نحوی هیچ گونه سخنی بگوییم؛ نسبت به تعین احدی، تنها می توانیم اسم اعظم (الله) را به خداوند نسبت دهیم؛ و تنها در مرتبه تعین واحدی است که می توان از اسماء و صفات خداوند سخن گفت (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵-۱۶).

ج: پل تیلیخ معتقد است تمام عالم نمادهایی هستند که وجود خداوند را نشان می دهند (ر.ک؛ Tillich, ۱۹۷۰, P ۲۱۸-۲۱۹)؛ گرچه این دیدگاه به این شکل در آثار امام خمینی به چشم نمی خورد، اما این دیدگاه ایشان که تمام عالم، تجلیات و ظهورات الهی هستند (ر.ک؛ امام

خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱۱)، شباهت‌هایی با دیدگاه پل تیلیخ دارد. این سه تشابه در ادامه از منظر امام خمینی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۴-۱. وجود از نگاه امام خمینی

همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم پل تیلیخ معتقد بود که خداوند نه یک نوع وجود، بلکه خود وجود است. فلاسفه و عرفاء مسلمان با وجود اختلافی که در تفسیر صرف الوجود بودن خداوند دارند، ولی اصل این مطلب را پذیرفته‌اند. تفسیر صرف الوجود بودن خداوند در عرفان بدین صورت است که خداوند نه یکی از موجودات، بلکه مطلق وجود است؛ نسبت به یکی از وجودات می‌توان تصور کرد که وجود دومی وجود داشته باشد، اما نسبت به مطلق وجود، نمی‌توان وجود دومی را تصور کرد. این همان معنای نفی وحدت عددی است که در لسان عرفاء تکرار شده است (ر.ک؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳).

امام خمینی خداوند را صرف الوجود می‌داند و معتقد است خداوند تبارک و تعالی صرف الوجود است و بقیه‌ی وجودات وجود مخلوط می‌باشند و وقتی چیزی صرف و صاحب مراتب باشد، مرتبه صرف، تمام علت مراتب نازل و واجد آنهاست (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۱۲). امام خمینی صرف الوجود بودن خداوند را بر مبنای وحدت وجود تفسیر می‌نمایند. از نگاه ایشان، آنچه در دار تحقق وجود، و در محفل غیب و شهود است (چه ظاهر و چه باطن، و چه اول و چه آخر)، فقط حق (خداوند) است و به جز او همه چیز ساخته‌های وهم و خیال هستند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳). این دیدگاه، هماهنگ با دیدگاه فلسفی ملاصدرا در زمینه وحدت وجود است؛ توضیح آن که گرچه برخی عبارات ملاصدرا با وحدت تشکیکی^۱ و برخی با وحدت شخصی^۲ سازگار هستند، اما ملاصدرا در مواضع متعددی تصریح می‌نمایند که نظریه نهایی ایشان همان نظریه وحدت شخصی است (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲: ۲۹۳). برخی از اندیشمندان معاصر نظیر علامه طباطبائی، ضمن اشاره به این نکته معتقدند نظریه وحدت تشکیکی، نظریه متوسط ملاصدرا است که

۱. به این معنا که وجودات متعددی تحقق دارند که در سنخ وجود با هم وحدت دارند.

۲. به این معنا که تنها وجود واحدی در عالم تحقق دارد و بقیه‌ی موجودات، تجلیات همان ذات واحد هستند.

صرفاً به جهت تسهیل تعلیم و تعلم مطرح شده، ولی نظریه نهایی ایشان، همان وحدت شخصی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴).

۴-۲. کیفیت سخن گفتن از خدا از منظر امام خمینی

عرفاء مسلمان، حقیقت ذات خداوند را هویتی غیبی می‌دانند که در تعیین اول، با اسم اعظم الله ظاهر گردیده و در تعیین ثانی، تمام اسماء و صفات خداوند تعیین می‌یابد. با توجه به این تقسیم، کیفیت سخن گفتن از خداوند هم نسبت به هر مرحله، متفاوت می‌گردد که شرح آن در ادامه توضیح داده خواهد شد:

الف: مرتبه هویت غیبی خداوند

از نگاه امام خمینی، در مرتبه هویت غیبی احدی، هیچ اسم و رسمی وجود ندارد؛ و نیز هیچ بشری (حتی انبیاء و پیامبران) به این مرحله هیچ گونه دسترسی نداشته و معرفتی پیرامون آن ندارند؛ و هیچ کدام از اصحاب مکاشفات، به دنبال آن نیستند؛ زیرا غایت معرفت عرفاء این است که درک کنند نمی‌توانند این مقام را درک نمایند. این مرحله‌ای که تحت عنوان مرحله «غیب الغیوب» یا «عنقاء» شناخته می‌شود. تمثیل عنقاء، به غیرقابل دسترس دارد. امام خمینی نیز برای توضیح این مرحله از همین تمثیل استفاده کرده و این شعر را به فارسی نقل می‌نماید: «عنقا شکار کش نشود دام بازگیر - کانجا همیشه باد بدست است دام را» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳).

در مرحله ذات غیب الغیوب خداوند هیچ گونه لطف یا قهری وجود ندارد و بلکه در این مرحله، خداوند نظری به اسماء و صفات ندارد. حتی باید توجه داشت این که این مرحله، مرحله باطن و غیب نامیده شده، از باب ضیق تعبیر است؛ زیرا در این مرحله، هیچ اسمی حتی اسم باطن بودن، وجود ندارد؛ البته یکی از اسماء خداوند، باطن بودن است، اما این اسم مربوط به تعینات ذات الهی است که تجلی این مقام و متأخر از این مقام می‌باشند؛ و گرنه هیچ مفهومی را نمی‌توان به این مرحله نسبت داد؛ امام خمینی حتی تصریح می‌نمایند که نمی‌توانیم اسم اعظم «الله» را در این مرحله به خداوند نسبت دهیم؛ زیرا این اسم، مخصوص تعیین اول خداوند است که در آن تمام اسماء، تعینات و ظهورات جمع شده‌اند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: صص ۱۳-۱۶).

در روایات متعددی تصریح شده است که سخن گفتن از خداوند باید حدی بین تشبیه و تعطیل باشد (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۰؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۴). این روایات به صورت‌های مختلفی تفسیر شده‌اند؛ تفسیر عرفانی امام خمینی از این روایات، این است که مراد از نفی تشبیه این است که چون رابطهی انسان با خداوند در مرتبه ذات غیب الغیوب، رابطه تباین و عدم سنخیت است، بشر نمی‌تواند هیچ‌گونه سخنی راجع به این مرحله بگوید. و مراد از نفی تعطیل این است که گرچه بشر به مرحله ذات الغیوب دسترسی ندارد، اما می‌تواند راجع به مراتب دیگر ذات خداوند (مرحله اسماء و صفات) سخن بگوید و در این مرحله، صفاتی را به خداوند نسبت دهد (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۵-۱۶).

در روایات زیادی هرگونه صفتی از خداوند نفی شده است. از جمله در روایتی از امیرالمومنین (ع) می‌خوانیم که کمال توحید نفی صفات از خداوند است؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است (ر.ک؛ شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۳۹). در تفسیر این روایت، اختلافات زیادی میان اندیشمندان جهان اسلام به چشم می‌خورد؛ دیدگاه رایج بین متکلمین و فلاسفه شیعه این است که معنای این روایت را نفی صفات زائد بر ذات دانسته و آن را شهادی بر نظریه عینیت ذات با صفات می‌دانند؛ ملاصدرا می‌نویسد مراد از این روایت، نفی نظریه اشاعره و معتزله است که قائل به صفات عارض و زائد بر ذات قدیم یا حادث بودند؛ و گرنه واضح است که ذات خداوند مصداق تمام صفات کمالی و اوصاف الهی است؛ بدین نحو که گرچه صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و ... مفاهیم متباینی دارند، اما همه به وجود واحدی در ذات خداوند موجودند (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۴۱) علامه‌ی مجلسی هم مفاد این روایت را نفی صفات زائد بر ذات دانسته و قول به زیادت صفات بر ذات را مستلزم تعدد خدایان می‌داند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۷۹)؛ اما تفسیر عرفانی امام خمینی از این روایات این است که ظاهر این روایات، نفی هرگونه صفت از مقام غیب الغیوب خداوند است (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۳).

سؤالی که در این بین مطرح می‌شود این است که اگر اسماء و صفات الهی را خارج از مرتبه‌ی غیب الغیوب خداوند بدانیم و قائل به این شویم که نمی‌توان راجع به این مرتبه سخن گفت، چگونه می‌توانیم بین این نظریه و دیدگاه عینیت صفات و ذات که توسط متکلمین و فلاسفه‌ی شیعه پذیرفته شده، جمع نماییم؟

برخی از عرفاء معتقدند که اساس نظریه عینیت ذات با صفات، با روایت امیرالمومنین (ع) که در آن صفات از خداوند نفی می‌شود (ر.ک؛ شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۹)، در تناقض است و لذا این نظریه باید کنار گذاشته شود و به جای آن نظریه نفی صفات از ذات پذیرفته گردد (ر.ک؛ حسینی طهرانی، ۱۴۳۲: صص ۲۱۰-۲۱۳)؛ اما امام خمینی معتقدند می‌توان بین نظریه نفی صفات و نظریه عینیت صفات با ذات بدین نحو جمع نمود که طبق نظریه وحدت وجود، تمام صفات و اسماء الهی وجود واحدی شخصی را تشکیل می‌دهند که تمام صفات و اسماء آن با هم متحد هستند، اما تنها به صورت اعتباری، مراتبی بین این اسماء و صفات وجود دارد. از نگاه ایشان، تمام صفات خداوند، مشتمل بر تمام حقایق بوده و متحد با ذات خداوند است، اما ما به اعتبار ظهور هر اسم، بین این اسماء و مراتب تفاوت قائل می‌شویم، مثلاً اسم رحیم اسمی است که در آن رحمت ظاهر است، ولی در واقع طبق نظریه عینیت صفات و ذات، در باطن این صفات، صفات دیگر نظیر سخط (خشم) وجود دارند؛ و اما نسبت به اسم «الله» تمام صفات به صورت معتدل (بدون این که یکی ظاهرتر از دیگری باشد) در این مرتبه موجود هستند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: صص ۱۹-۲۰)؛ حتی طبق مبنای وحدت شخصی وجود، امام خمینی معتقدند نه تنها صفات الهی (با توضیح فوق) با ذات الهی متحد هستند، بلکه حتی اسماء افعالی خداوند نیز با ذات الهی متحد هستند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۱).

ایشان معتقدند عدم التفتات به این مسئله باعث شده که امثال قاضی سعید قمی، نظریه عینیت صفات و اسماء با ذات الهی را انکار نمایند و انتساب هر گونه صفت ایجابی به خداوند را نفی نمایند؛ قاضی سعید قمی اشتراک معنوی را مستلزم تشبیه خداوند با مخلوقات دانسته که با وجود وجود و بساطت محض و اطلاق ذاتی خداوند سازگاری ندارد و لذا از نگاه وی، خداوند را فقط باید با صفات سلبی بخوانیم و اگر هم با صفات ایجابی بخوانیم صرفاً از باب اشتراک لفظی است (ر.ک؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۰).

ب: تعیین اول خداوند

در مرتبه تعیین اول، تنها می‌توانیم خداوند را با اسم اعظم (اسم الله) بخوانیم. در این مرتبه تمام اسماء و صفات خداوند به صورت جمعی (اجمالی) موجودند. امام خمینی معتقدند مفاد حدیث «عماء» نیز اشاره به همین مرتبه دارد. مفاد حدیث این است که از پیامبر اکرم (ص) پرسیده شد که خداوند قبل از خلقت آسمان و زمین کجا بود؟ پیامبر اکرم (ص) در پاسخ

فرمودند: خداوند در عماء (ابر باران زا) بود (ر.ک؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۵۴). اصطلاح عرفانی «عماء» از این حدیث اخذ شده است و مطابق تفسیر عرفاء، مفاد این حدیث، اشاره به تعیین اول خداوند دارد که در این مرتبه، جز اسم اعظم خداوند، هیچ اسم و صفتی وجود ندارد. امام خمینی می‌فرماید مراد از عماء، حقیقت غیبی خداوند نیست؛ زیرا نسبت به حقیقت غیبی، هیچ اسمی و توصیفی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۹).

ج: تعین واحدی

امام خمینی (همگام با عرفای دیگر) معتقدند بشر گرچه در مورد ذات غیب الغیوب خداوند نمی‌تواند هیچ سخنی بگوید و در مورد مرتبه‌ی تعیین احدی هم تنها می‌تواند اسم اعظم (الله) را بر خداوند اطلاق نمود، اما در مرتبه‌ی تعیین واحدی، می‌توان تمام صفات و اسماء را به خداوند نسبت داد و خداوند را به صفاتی چون لطف، قهر، جلال، جمال، بساطت، اولیت، آخریت، ظاهریت و باطنیت توصیف نمود (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۰).

انسان می‌تواند در مرحله‌ی تعیین واحدی کلیه اسماء جلال و جمال را به خداوند نسبت دهد؛ اسم در اصطلاح عرفانی، ذات با صفت معینی از صفات و تجلیات است؛ به عنوان نمونه، رحمن اسم خداوند است که عبارت است از ذات متجلی خداند با رحمت منبسط. تکرار علمی خداوند در دار وجود و شهود ذات در آینه‌ی صفات و اسماء سبب می‌شود انسان بتواند راجع به این تعین الهی، سخن بگوید و این همان چیزی است که عرفاء از آن تحت عنوان کشف تفصیلی در عین علم اجمالی یاد می‌کنند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ۷۴).

۵. خلقت، نمادها و اسماء الهی از منظر امام خمینی

در مباحث قبلی توضیح داده شد که پل تیلیخ جهان را نمادهای الهی می‌داند؛ این نظریه به دیدگاه عرفانی امام خمینی شباهت‌های زیادی دارد؛ کارآیی نماد از نگاه تیلیخ این بود که صاحب نماد را نشان داده و در تقدس او شریک باشد. جهان نیز از منظر امام خمینی، ظهور عینی اسماء و صفات خداوند در اعیان خارجی است. برای توصیف جهان، پل تیلیخ تعبیر نماد را به کار می‌برد و امام خمینی تعبیر آینه را به کار می‌برد (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷: ۳۱۱)؛ در دعای عرفه چنین آمده است که «آیا غیر تو ظهوری دارد که برای تو نیست». امام خمینی

این تعبیر را اشاره به این می‌داند که تمام عالم ظهور خداوند است؛ هر کدام از اشیائی که در عالم می‌بینیم، ظهور اسمی از اسماء خداوند هستند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۶۶). جهان از منظر پل تیلیخ، مراتب نمادهای الهی بوده و از منظر عرفانی امام خمینی، مراتب تجلی خداوند است؛ در این تجلی عینی، تجلی انسان کامل با اسم «الله» بدون واسطه‌ی صفات و اسماء است و در مرتبه‌ی بعدی سایر موجودات به واسطه اسماء الهی به وجود می‌آیند (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ۷۴).

بحث و نتیجه‌گیری

همان‌طور که در ابتدای مقاله توضیح داده شد، هر کدام از این نظریات از مبانی خاصی استفاده می‌کنند که تبیین و بررسی آن‌ها نیازمند مجال دیگری است؛ اما در بررسی تطبیقی بین این دو نظریه، می‌توان به چند نکته می‌توان دست یافت؛ امام خمینی و پل تیلیخ هر دو می‌پذیرند که خداوند وجود است، نه یک نوع خاص وجود؛ این مسئله و لوازم آن در فلسفه پل تیلیخ، به صورت کامل تبیین نشده است؛ در حالی که تفسیر عرفانی از این بحث و لوازم آن، در آثار مختلف امام خمینی مشهود است. در بحث نماد دانستن عالم، امام خمینی گرچه از لفظ نماد استفاده نموده، اما جهان را تجلی، آئینه و ظهور خداوند می‌داند و بر مبنای نظریه عرفانی تجلی، این مسئله را به صورت دقیق‌تری توضیح داده‌اند.

اما آنچه در این مقاله اهمیت دارد، مسئله‌ی زبان دین و چگونگی سخن گفتن از خداوند است؛ طبق نظریه پل تیلیخ، به هیچ‌نحو نمی‌توان به صورتی حقیقی راجع به خداوند سخن گفت و اساساً روابطی نظیر تناقض و ... در مورد صفات خداوند مطرح نمی‌شود؛ طبق این نظریه نه نمی‌توان خدا را عالم مطلق دانست و نه می‌توان علم مطلق را از خداوند نفی کرد، زیرا اساساً سخن گفتن از علم مطلق یا عدم مطلق، فرع بر امکان سخن گفتن حقیقی راجع به خداوند است، در حالی که پل تیلیخ منکر امکان سخن گفتن حقیقی است؛ لازمه این نظریه، تعطیل عقول از شناخت خداوند است؛ علاوه بر این که طبق نظریه پل تیلیخ باید پذیرفت که در مورد خداوند روابطی نظیر تناقض بی‌معنا است و این سخن، با محذورات عقلی بسیاری مواجه است. مشکل ابهام نیز از نقدهایی دیگری است که می‌توان نسبت به پل تیلیخ مطرح نمود؛ اگر صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، هیچ‌گونه معنای حقیقی ندارد، پس نسبت دادن صفاتی چون علم، قدرت، خیربودن و ... به خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!!

اما در دیدگاه عرفانی امام خمینی این مشکلات پاسخ داده می‌شود؛ گرچه دیدگاه عرفانی امام خمینی، خداوند را وجودی فراتر از بشر می‌داند و بلکه هیچ‌گونه سنخیتی بین ذات غیب‌الغیوب خداوند و بشر در نظر نمی‌گیرد، اما دیدگاه ایشان، منجر به تعطیل عقول نگردیده و انسان می‌تواند در مرتبه‌ی تعیین واحدی، خداوند را به صفات کمالی مختلف متصف نماید؛ هم چنین این نظریه، از مشکل ابهام و نیز مشکل امکان تناقض‌گویی در مرحله‌ی ذات الهی، پیراسته است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت گرچه اصل مبنای عرفاء پیرامون وحدت وجود و تجلیات وجود، موافقان و مخالفان زیادی داشته و در مجال دیگری باید به صورت مفصلی بررسی گردد، اما در بحث زبان دین که موضوع این نوشتار است، نظریه عرفانی امام خمینی پیرامون زبان دین، چندین مزیت بر نظریه پل تیلیخ دارد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyyed Jaaber Mousavi



<https://orcid.org/0000-0003-0168-9797>

منابع

- ابن ابی‌جمهور. محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵). *عوالی اللئالی*. قم: دار سید الشهداء.
- امام خمینی. (۱۳۷۶). *مصباح الهدایه*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۶۸). *شرح دعاء السحر*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۷۸). *آداب الصلاه*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایلخانی، محمد. میرهاشمی، سید مهدی. (۱۳۸۸). *زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیخ*. پژوهش‌های فلسفی. شماره ۲۱۰. صص ۱-۲۶.
- تیلیخ، پل. (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*. ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاک‌نژاد. تهران: طرح نو.
- حسینی، مریم سادات. (۱۳۹۶). *نمادین‌نگاری زبان قرآن با تاکید بر دیدگاه پل تیلیخ*. فصلنامه نقد کتاب قرآن و علوم دینی. ۱۲. صص ۱۶۵-۱۸۲. ؟
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۲). *توحید علمی و عینی*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.

- شریف رضی. (۱۴۰۴). *نهج البلاغه*. صبحی صالح. قم: هجرت.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ ق). *شرح توحید الصدوق*. قمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *کافی*. تهران: دارالکتب اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ق). *بحارالانوار*. بیروت: موسسه الوفاء.
- هادسون، ویلیام. (۱۳۸۸). *لودویک ویتگنشتاین ربط فلسفه او به باور دینی*. چ اول. تهران: نگاه معاصر.

References

- Alston, William, (۲۰۱۰), in *philosophy of religion*, ed. y: J. Wainwright, Routledge, London and New York, ۲۰۱۰
- Ayer, A, J (۱۹۸۰), *A Discussion on Religious Language*, in: *Exploring the Philosophy of Religion*, ed. By Stewart, David, Prentice Hall
- Hick, J. (۱۹۹۰). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall.
- Michael L. Peterson, W. H., Bruce Reichenbach, David Basinger. (۱۱۱۱). *Reason and Religious Belief*. New York: Oxford.
- Owen, H, P (۱۹۸۰), *The Doctrine of Analogy*, in: *Exploring the Philosophy of Religion*, ed. By Stewart, David, Prentice Hall
- Stewart, D. (۱۹۷۰). *Exploring the Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall.
- Tillich, P. (۱۹۷۰). *Religious Symbols*. In D. Stewart (Ed.), *Exploring the Philosophy of Religion* (pp. ۲۱۲-۲۲۱). New Jersey: Prentice Hall

استناد به این مقاله: موسوی‌راد، سید جابر. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی دیدگاه پل تیلیخ و امام خمینی پیرامون زبان دین.

پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۲ (۳)، ۶۱-۷۸.



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial ۴,۰ International License.