

رمزگرایی و نماداندیشی در زبان دینی از دیدگاه ابن عربی و پل تیلیش

امیرعباس علینرمانی*
محمود قاسمی قلعه بهمن**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۸

۲۹

تیب

سال بیست و ششم / شماره ۹۹ / بهار ۱۴۰۰

چکیده

عالم‌ان الهیات مسیحی و اسلامی در طول هزاران سال تلاش کرده‌اند در برابر جریان‌های فکری و دینی، تئینی قابل دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی ارائه کنند. این پژوهش با بهره‌مندی از مقایسه دو سنت مسیحی و اسلامی در تحلیل زبان دینی و با بهره‌مندی از معنای صحیح روش نماداندیشانه پل تیلیش و رمزگرایانه ابن عربی، در صدد است سهم بسزایی در شناخت واقعیت دین و زبان دینی ایفا کند و پاسخی متناسب به این مسئله دهد که آیا در پرتو هر یک از این دو چارچوب فکری، دیگری را می‌توان بهتر فهمید و با برقراری مقایسه میان دو چارچوب فکری و نظام معرفتی، الگوی جامع و کلان دیگری ارائه کرد؟ در این زمینه با مفهوم کاوی معنای اصیل و حقیقی نماد، رمز و تأویل به ضرورت نمادگرایی و رمزگرایی در زبان دین دست یافته و مرز و محدوده اصیل و حقیقی تأویل در آنها را به روشنی مشخص ساخت. ظرفیت تنسیق و صورت‌بندی نوین از عرفان ابن عربی و مواجهه عرفان ابن عربی با پرسش‌های نوینی از سوی مکتب فکری الهیاتی — فلسفی پل تیلیش، تمهیدی است از برای فحص از دستیابی به پاسخ ابن عربی در این زمینه معرفتی است؛ با دلالت پژوهی و علت‌کاوی به کار رفتن نمادها و رمزها در زبان دینی، مواجهه متن‌پژوهانه بهتری با متون مقدس صورت یافته و از پیدایش شباهت پیرامون آنها حذر شود. برای پاسخ به این مسئله، روش پژوهش، مقایسه متوازن مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم است.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. amir_alizamani@ut.ac.ir
** دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
bahman.mgb@gmail.com

واژگان کلیدی: زبان دینی، ابن عربی، پل تیلیش، زبان نمادین، رمز، وحی، شریعت.

بیان مسئله

«زبان» بنیادی‌ترین آفریده فرهنگی است که همه افعال حیات روحی انسان اعم از گویا یا خاموش به کمک آن تحقق می‌یابد و ارتباطها و دلالت‌ها را برقرار می‌سازد. ارتباط در زبان، مشارکت متقابل در جهان معانی است. زبان برای فعلیت حضور فراگیر خویش به طور پایان‌ناپذیری متغیر است. مسئله این تحقیق در نطاق فلسفه زبان دینی شکل گرفته است و در صدد است که نسبت دیدگاه نمادگرایی دینی پل تیلیش را با دیدگاه رمزگرایی دینی ابن عربی در قالب مفهوم تأویل، مشخص سازد؛ به طوری که مقصود از رمزین و نمادین بودن زبان دینی و چگونگی تأویل آن را تبیین کند. در این پژوهش زبان نمادگرایانه دین از دیدگاه پل تیلیش با زبان رمزگرایانه دینی در دیدگاه ابن عربی مورد مقایسه و تحلیل قرار می‌گیرد؛ تا با تحلیل معنای نماد و تأویل در اندیشه پل تیلیش و ابن عربی، تفاوت و شباهت‌های این دو اندیشه در ترازوی سنجشی دقیق درآید. اگر ابن عربی در دستگاه معرفتی خود به زبان نمادین دینی تیلیش تمسک می‌کرد، بهتر می‌توانست مشکلات زبان رمزگرا و غیرمستقیم دین را حل کند. آیا بهتر نبود پل تیلیش همانند ابن عربی به سراغ تأویل‌پذیری زبان رمزگرایی دین برود و این دو نظام فکری را در پرتو یکدیگر بهتر فهم کند؟ آیا این دو نظام معرفتی در تعاطی و تعامل با یکدیگر بهتر می‌توانند اشکالات را پاسخ دهند و با برقراری دیالوگ میان این دو، الگوی جامع و چارچوب فکری سومی برای حل مسئله استخراج کرد؟ با توجه به اختلاف دیدگاه و ابهام در تشریح اندیشه پل تیلیش، ممکن است تبیین او از زبان دینی، متأثر از وجه عرفانی بوده و از شباهت و قرابت وثیقی با دیدگاه تأویلات عرفانی ابن عربی در ابعاد و سطوح گوناگون برخوردار باشد. مقاله مذکور از گونه پژوهش‌های بنیادی و با صبغه پژوهش کیفی و روش تحلیل مقایسه‌ای متوازن مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم است.

مبانی معرفت‌شناختی زبان دینی

از دیدگاه ابن عربی علم اسرار که همان علم وهبی و وحیانی است، علمی فوق‌طور عقل است.

وی زبان باطن گزاره‌های دینی را زبان وحدت می‌داند که نشان‌دهنده نفی ساختار ثنوی شناخت در حیطه وحدت وجودی بوده و همچنین نشان‌دهنده نفی استقلال وجودی در واسطه وحی و دریافت‌کننده آن است. از دیدگاه ابن عربی عقل به دلیل آن که رهیافتی تنزیهی و سلبی دارد، دلایل آن برای وجود خدا اعتباری ندارد و نیاز به رهیافت ایجابی و حیانی است که در زبان دینی تأمین می‌شود؛ زیرا خداوند به سبب معرفت پیشین (ساختار متعارف عالم و معلوم)، شناخته نمی‌شود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). بر اساس این دیدگاه، ساختارهای شناختی انسان در مواجهه با وحی، دچار فروپاشی نمی‌شوند؛ لذا فراتر بودن آموزه‌های وحیانی به معنای فروپاشی ساختار ذهنی و عینی نبوده و با آنها سازگاری لازم را دارد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۹۴). هرچند در حالت وحی، ذهن از موقعیت عادی متعارف و شاکله عالم و معلومی فراتر می‌رود. لذا معنا از آنچه رمز و نمادها بر آن دلالت دارد، فزون‌تر است و برای فهم رمزها و نمادهای زبان دینی باید از آنها گذر کرد.

از دیدگاه تیلش موقعیت و حیانی، موقعیت یکپارچگی مجدد عقل و رفع تعارضات آن است (Tilich, 1951, V.1, p.94). لذا اساساً عقل در برابر وحی مطرح نمی‌گردد بلکه عقل، وحی را برای رفع ابهام‌ها و تعارضات خود جست‌وجو می‌کند. وحی، پاسخ نهفته در تعارضات وجودی عقل است. وحی، مدعی آن است که حقیقتی را ارائه می‌کند که اولاً قطعی و یقینی است و ثانیاً متعلق دلبستگی و افسوس است (Ibid, V.1, p.105). در این دیدگاه، با قطع نظر از وحی، آگاهی از مبدأ معنا از میان می‌رود. هرچند مبدأ معنا همواره در عقل حضور دارد و عقل از ادراک آن امتناعی ندارد. در موقعیت و حیانی نه تعارضات عقل تأیید می‌شود و نه ساختارزدایی عقل انجام می‌شود؛ بلکه ساختار ذاتی عقل، تحت شرایط وجودی به طور بسته و گریخته (ناقص) اما واقعی مجدداً تثبیت می‌شود (Ibid, p.155). در دیدگاه تیلش وحی نه تنها ساختار ذهنی و عینی را فرو نمی‌پاشد بلکه وحی نهایی آن را تکامل می‌بخشد. در حالت وحی، ذهن از شاکله عالم و معلومی فراتر می‌رود و تمام گزاره‌های وحی نهایی، متناقض نما بوده یعنی از عقیده عرفی فراتر است و نمی‌توان آن گزاره‌ها را در ساختار عقل اظهار کرد؛ بلکه در قالب کنه عقل بیان می‌شود. لذا در صورتی که در قالب عرفی بیان گردند متناقض نما و نمادین هستند (Ibid, p.150). امر ذاتاً سزّی در هنگام مکاشفه نیز سزّی بودن خود را از دست نمی‌دهد. این حالت وجودی، نفی عقل نیست بلکه

حالتی از ذهن است که در آن عقل، فراسوی خود است؛ یعنی از ساختار عالم و معلوم فراتر است. وحی، تنها به پیامبران اختصاص ندارد؛ به گونه‌ای که همه موجودات را شامل شود. وحی می‌تواند از طریق هر شخصی روی دهد که برای مبدأ هستی حالت شفافیت و فرامیایی دارد (Ibid, p.121). لذا آنچه در نماداندیشی پل تیلش مطرح است فرامیایی نماد نسبت به مبدأ معنا است. در نماداندیشی تیلش هیچ چیز فی نفسه شایستگی بازنمونی از دل‌بستگی واپسین را ندارد. امر قدسی تنها از طریق اشیا فعلیت می‌یابد. اشیای قدسی فی نفسه قدسی نیستند. در صورت نفی خویشتن، به وسیله‌ای برای تجلی او مبدل گشته که بدان به خداوند اشاره می‌کنند. لذا حامل و وسیله دل‌بستگی واپسین باید اشاره‌کننده به مافوق خود باشد (Ibid, p.216).

مفهوم‌شناسی رمزنگاری و نماداندیشی

در مکتب ابن عربی و شارحان آن، دین، ترجمان و تنزل یافته کشف تام قلب محمدی است. برای بازگ کردن آن تجربه، علاوه بر زبان عرفی، از زبان رمز، نمادین، اشاره و کنایه در تبیین حقیقتی تنزل یافته به عنوان «دین» استفاده شده است. به تعبیری در معرفت دینی او نمادگرایی و رمزگرایی نقش برجسته‌ای دارد. تفسیر انفسی و توجه به حقیقت شریعت و بطون معارف دینی یا ژرف اندیشی و تأویل در زبان ابن عربی همواره مورد تأکید و دارای جایگاه بوده است. تنزل واردات قلبی و معانی لطیف و متعالی دین، در قالب وجود لفظی و تشبیه معقولات به محسوسات، راهی جز تمثیل، تشبیه و بیان رمزی باقی نمی‌گذارد. لذا الفاظ بشری از افاده معانی متعالی و واقعیت دین، ناتوان است؛ در دیدگاه تأویل‌انگاران ابن عربی، بین ظاهر کلام و باطن آن تهافت و تناقضی نیست؛ بلکه سطوح و لایه‌های بیرونی بر لایه‌های عمیق معنایی متکی است. طوری که باطن در ظاهر جلوه می‌کند و ظاهر، همان باطن تنزل یافته است. بنابراین در رتبه ظاهر کلام علاوه بر معنای باطنی و اصلی، کلام برخوردار از احکام مختص به آن رتبه و اقتضائات آن نیز وجود دارد. رابطه سطح و عمق، رابطه ظاهر و باطن است که ظاهر، جلوه و تراوش باطن به اقتضای مقام ظهور است. هر رقیقه‌ای نمونه و مثالی از حقیقت بوده، تا برای به دست آوردن صراح باطنی کلام از سطح به عمق کلام، سیر کرده و احکام مختص به رتبه کلام و زوائد، از روح معنوی آن زدوده شود. در این صورت

است که معنا و حقیقت، خود را عریان از غواشی و پیکره قالب‌ها نشان می‌دهد. از این رو شأن عارف در فهم و اصطیاد حقیقت شریعت، همچون معبری است که از قشر غواشی به لب لباب سیر می‌کند. «ما نزل من القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن، فهتم منه أنّ الظهر هو التفسیر و البطن هو التأویل» (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴).

رمز و لغز در معناشناسی همان کلامی است که ظاهر کلام، معنایی را دلالت می‌کند که تنها مقصود گوینده‌اش نیست (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۷۴). رمز، حرکت خفیفی است که در آن اشاره یا دلالتی به معنا وجود دارد. این حرکت شامل هر چیزی است که متناسب با معنا بوده و دلالت بر آن مفهوم کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۲۹). محور اصلی در هر یک از قصص انبیا، تکلم به «زبان باطن» است که در حقیقت زبان مذهب ابن عربی است. او همواره دوگانه زبان ظاهری و زبان باطنی را طرح کرده و به تبع آن در دوگانه میان عقل و ذوق قرار دارد (عفیفی، ۱۳۷۰ الف، ص ۱۲-۱۴).

تیلش معتقد است «نماد دینی» یعنی نمادی که به خدا اشاره می‌کند، در صورتی می‌تواند نماد واقعی به شمار آید که در قدرت خدا که بدان اشاره می‌کند، سهیم باشد. هر گونه قول انضمامی در مورد خدا باید نمادین باشد؛ چراکه قول انضمامی قولی است که قطعه‌ای از تجربه متناهی را به عنوان ماده به کار می‌گیرد تا چیزی را درباره خدا بیان کند؛ زیرا بیان نمادین، بیانی است که معنای صحیحش از جانب محکمی نماد، هم ردّ و هم تأیید می‌شود. این تأیید، مبنای مناسب را برای بیان نمادین جهت اشاره به ورای خود به دست می‌دهد (Tilich, 1951, V.1, p.241). نمادهای دینی پاسخ‌هایی هستند که به پرسش‌های وجودی بشر داده شده است.

به باور تیلش، نمادهای مسیحی پوچ و مهمل نیستند؛ بلکه به دل بستگی غایی، شالوده و معنای وجود انسان و کلیت هستی اشاره دارند. نمادها هیچ یک، از ساختار ابژه و سو بژه موجود متناهی را حکایت نمی‌کنند؛ بلکه حضور روحانی را در نمادهای متناهی نشان می‌دهند. به این طریق که محورهای عالم (سخنگو) و معلوم (مستمع) را در وحدت متعالی اتحاد می‌بخشند. از این رو در نماداندیشی، دل بستگی اصیل دینی حفظ می‌شود و حقیقت نماد دینی هیچ پیوندی با حقیقت گزاره‌های تجربی مندرج در خود ندارد. در دیدگاه تیلش نماد، علامت نیست و لذا خصایص «نماد» عبارتند از:

الف) نماد دلالت و اشاره به وراى خویش می‌کند.

ب) نماد در واقعیت چیزی که به آن دلالت می‌کند سهیم است؛ لذا قابل جایگزینی نیست؛ مگر بعد از فاجعه تاریخی که واقعیتی را تغییر دهد.

ج) نماد نمی‌تواند به طور اتفاقی به وجود آید بلکه از ناخودآگاه فردی و جمعی رشد می‌کند و توسط ناخودآگاه جمعی آفریده یا پذیرفته می‌شود.

د) نماد، سطوحی از واقعیت را نمایان می‌سازد که از طریق دیگر به آن دسترسی نیست (مانند راه‌های علمی).

ه) نماد ابعاد و عناصری از روان ما را مطابق با عناصر واقعیت، مکشوف می‌سازد. تنها از طریق نماد می‌توان به ابعاد درونی آگاهی یافت.

و) نماد قابل ابداع نیست و نظیر جانداران با موقعیت مستعد رشد می‌کند و با تغییر موقعیت از بین می‌رود و با اقبال مردم رشد نمی‌کند و با نقادی عملی و علمی از میان نمی‌رود. مرگ نماد هنگامی است که نماد نتواند در گروهی که تجلی یافته، واکنش ایجاد کند (Tilich, 1958, pp.41 & 48). در نماد دینی، ماده از تجربه متعارف به کارگرفته شده و معنای عرفی آن ماده هم تأیید و هم رد می‌شود. نماد دینی هم خود را در معنای لفظی نفی می‌کند، هم خود را در معنای خود متعالی، تأیید می‌کند (Idem, 1957, V.2, pp.9-10). در رابطه با ماده نماد دینی تیلش بیان می‌کند که اگر کلمه، به وسیله وحی بدل گردد به آن معنا نیست که قالب منطقی زبان عرفی فرو می‌پاشد؛ بلکه ترکیب زبانی باید معنادار باشد تا حضور الهی را خاطر نشان کند (Idem, 1951, V.1, p.124). زبان کتاب مقدس حاصل خلاقیت‌های بی‌شمار فرهنگی است؛ زیرا صور فرهنگی، واسطه معرفی امر متعالی می‌شود و امر مشروط با «بیانی متناقض» به امر نامشروط اشاره می‌کند. جوهر دین، خود را در صورت‌های فرهنگی نشان می‌دهد. هیچ زبان مقدسی در کار نیست. هیچ چیزی بالذات واجد خصیصه و حیانی نیست. امر قدسی تنها از طریق اشیای قدسی فعلیت می‌یابد. اشیای قدسی فی‌نفسه قدسی نیستند. در صورت نفی خویشتن به ابزار تجلی او بدل می‌شوند که به خدا اشاره می‌کنند. زبان دینی، همان زبان معمولی است که تحت تأثیر نیروی مضمونی که بیان می‌کند یعنی غایت وجود و معنا، تغییر یافته است. زبان دینی، زبان نمادین اسطوره‌ای است. خلط بین دو زبان عرفی و زبان نمادین در عصر حاضر، مانع درک دین بوده است

(Idem, 1963, V.3, p.59). زبان مورد استفاده الهیات، زبان نمادین است و به این وسیله از خطر قرارگرفتن سرّ الهی در معرض شاکله و ساختار عالم و معلوم اجتناب می‌شود. زبان حامل روح الهی، در عین حال، کلی است. به دلیل فراتررفتن از مواجهه خاص، به امر کلی یعنی لوگوس اشاره می‌کند. بین وسائل از حیث اهمیت و حقیقت آنها در اشاره کردن به دل بستگی واپسین و سرّ هستی، تفاوت وجود دارد. برخی از مواد تنها صفات محدودی از مضمون را می‌توانند باز نمایند (Ibid, pp.254-255). اما انسان صفات محوری و تلویحاً تمام صفات را نمایان می‌سازد که می‌تواند به سرّ هستی و معنا اشاره کند (Idem, 1951, V.1, p.118).

مفهوم شناسی تأویل انگاری

در مفهوم‌شناسی تأویل انگاری، رجوع به غایت مقصود و رسیدن به مفاد کلام در سطوح ظاهری و باطنی آن اشباع شده است. در اصطلاح عرفانی تأویل، امری مذموم نبوده بلکه نوعی فهم از متن و زبان دینی است که در آن از لایه‌های بیرونی به لایه‌های درونی کلام نقب زده می‌شود. لایه‌های سطحی، معبری برای رسیدن به روح کلام است. فهم درون‌مایه کلام، ارجاع کلام از ظاهر به باطن و فهم باطنی از آن در مقابل فهم ظاهری کلام، تأویل دانسته شده است. بنابراین تأویل سیر و سلوک عمیق باطنی در روح معنا و ژرف‌کاوی در آن و از ظاهر به مغز کلام رسیدن است؛ بدون آن که معنای ظاهری و سطحی کلام نفی گردد. بین ظاهر کلام و باطن آن تهافت و تناقضی نیست، بلکه اتکای سطوح و لایه‌های بیرونی بر لایه‌های عمیق معنایی است؛ طوریکه باطن در ظاهر جلوه‌گر و ظاهر، همان باطن تنزل یافته است. رابطه سطح و عمق، رابطه ظاهر و باطن است که ظاهر، جلوه و تراوش باطن به اقتضای مقام ظهور است (کاشانی، ۱۴۲۲، ص ۴). متن زبان دینی دارای مراتب معنایی متعدد و نفس‌الامری است که روح معنای همه آنها مراد مطابقی متکلم است و تأویل و تفسیر انفسی در حقیقت، تفسیری نفس‌الامری است که در آن معیار، مراد متکلم بوده است. مبنای تأویل انگاری ابن عربی با توجه به توضیحات مطرح شده، باورمندی به استعمال لفظ در معانی متعدد نیست بلکه استعمال لفظ در یک روح معنایی است که مصادیق متعددی را با اصل تناسب و سازگاری با روح معنا در نطاق معنایی قرار می‌دهد. از دیدگاه ابن عربی، معنا حقیقتی

مشترک میان مصادیق یک لفظ است. هر لفظی مراتبی از معنا دارد که لفظ به صورت حقیقی بر همه آن مصادیق، صادق است. حمل محمولات الهیاتی بر خداوند حقیقی بوده و محمولات تشبیهی پس از انصراف معنا از خصایص و لوازم رتبی آن معنا قابل حمل است. ابن عربی ظهور را ذومراتب و مظاهر را نمودی از ظاهر می‌داند. در عالم الفاظ و معانی نیز این باور را به صورت زبان ظاهر و زبان باطن مطرح ساخته است. از آنجا که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۲) و خدا وضع تکوینی الفاظ برای معانی را بر اساس تغییرات و نیاز و تأثیر و تأثر انجام نداده است، بلکه تنها با یک وضع تکوینی الفاظ را برای معانی خلق کرده است که به صورت تدریجی از طریق فاعل شناسای انسانی در رویدادها و حوادث گوناگون مادی و زمانی آشکار می‌گردد. بنابراین نسبت میان لفظ و معنا برآمده از واقعیت لایتغیر بوده و نسبتی وجودی است و نه اعتباری و لذا امری حقیقی و ناشی از اراده الهی است. در این دیدگاه میان مصادیق یک معنا پیوستگی و ارتباط وجودی پیرامون ذات معنا نهفته است که ثباتی مفهومی در مصادیق گوناگون را ایجاد کند. زیرا معنا در نسبت با خدا و صور علمی آن ملاحظه می‌گردد و نه در نسبت با تحولات زمانی و مادی. از این رو معنا حقیقتی عینی و غیرقابل تغییر دارد. در حالی که معنا در ذهن عرفی منحصر در خصایص رتبی معنا شود و از رسیدن به روح معنا و رهایی از تعینات رتبی بازماند. در حالی که وضع الفاظ برای معانی در عالم صور علمیه الهی است که در اذهان عرفی تنزل رتبی نیز پیدا کرده است. معنا و موضوع له الفاظ صور علمی الهی بوده و عالم الفاظ مظهر و پدیدار آن است و این پیوند و وضع الفاظ برای معانی به دلالت ذاتی و مطابقی است و واضح حقیقی خدا و فعل اوست (جندی، ۱۴۲۳، ص ۷۷-۷۸). در تأویل آیات الهی ابن عربی در صدد اصطیاد روح معنای حقیقی آنها است. لذا معنای عام و مشترک را با نفی لوازم رتبی معنا مطرح می‌سازد؛ لذا او معتقد است که تناسب معنا با موضوع باید رعایت گردد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۸)؛ همچنین در نگاه وی کلام الهی اعم از تکوینی و تدوینی است.

اما تیلش فرایند نماداندیشی را از دو طریق مطرح می‌کند:

اول) دیالکتیک سلب و ایجاب: دین همانند هر چیزی در زندگی، تحت قاعده ابهام است. «ابهام» بدان معنا که همزمان خلاق و ویرانگر است. نمادهای دینی می‌توانند مبدل به بت شوند. همه نمادهای دینی دارای دو مرتبه بنیادین هستند:

الف) مرتبه متعالی (The Transcendent Level): یعنی مرتبه‌ای فراتر از واقعیت تجربی پیش روی ما.

ب) مرتبه درونی یا درون‌ماندگار (The Immanent level): یعنی مرتبه‌ای که در مواجهه با واقعیت درونی بر ما آشکار می‌شود. (Tilich, 1964, pp.60-65) تیلیش معتقد است که روند حیات (روند فعلیت امر بالقوه) سه کارکرد اصلی دارد که عبارتند از: الف) خود یکپارچگی (Self-Integration) تحت اصل محوریت* -جهت دوری- ب) خودآفرینی (Self-Creation) تحت اصل رشد (Principle of growth) -جهت افقی- ج) خودفراروی (Self-Transcendence) تحت اصل تصعید (Principle of Sublimity) -جهت عمودی-. (Idem, 1963, V.3, p.32). لذا با اصل خودفراروی دینی به مرتبه متعالی همه نمادهای دینی دست می‌یابیم. در اندیشه هستی‌شناسانه تیلیش، خصیصه قطبی بودن، عناصر هستی‌شناختی آنها را در معرض تهدید عدم قرار می‌دهد. در قطب‌بندی‌ها، هر قطب از ناحیه قطب مخالف، محدود گردیده و نیز تأیید می‌شود. توازن کامل بین قطب‌ها مستلزم یک کل متوازن است؛ لکن چنین کل متوازی متحقق نیست. هر چیزی وحدت جامع اما گذرای دو فرایند متضاد قطبی است. تنش‌ها، اشیا را تحقق می‌بخشد. (Idem, 1951, V.1, pp.199-200) این مطلب به طرح روش دیالکتیکی سلب و ایجاب در اندیشه تیلیش اشعار دارد که ویژگی نماد دیالکتیک سلب و ایجاب است. هر نماد دینی خودش را در معنای ظاهری و تحت‌اللفظی نفی کرده اما در معنای فراتر از خود، اثبات می‌کند. همچنین در نظر وی عیسی به منزله واسطه مبدأ معنا چیزی جز وسیله وحی نیست که طبق روش دیالکتیک سلب و ایجاب، هم نفی و هم تأیید می‌شود. وحی شامل دو عنصر است: ۱) تجلی کامل مبدأ هستی در کسی که حامل وحی نهایی است. ۲) قربانی کامل حامل و وسیله وحی برای محتوای وحی است. وحی در صورتی نهایی است که قدرت نفی خود را، بدون از دست دادن خود داشته باشد (Idem, 1951, V.1, p.134). مبدأ معنا از طریق نماد دینی، حیات خویش را در اشخاص،

* اصطلاح محوریت (Centeredness) از دایره هندسی اتخاذ و به گونه استعاری به ساختار هستی اطلاق می‌شود؛ ساختاری که در آن تأثیر ایجادشده بر یک جزء، به طور مستقیم و غیرمستقیم پیامدهایی برای تمام اجزای دیگر در بر دارد (Tilich, 1963, V.3, p.33) محوریت تحت سیطره کل ساحت‌ها قرار دارد؛ زیرا جایی که محور وجود دارد مکان‌هایی را در بر می‌گیرد و کثرت عناصر را وحدت می‌بخشد.

حاضر می‌سازد. نماد باید فرامیایی و شفافیت را به عنوان واسطه داشته باشد؛ لذا قربانی کامل و شفافیت کامل برای نمایان‌سازی امر نامشروط، لازم است.

دوم) مشارکت در روند حیات: نماد از طریق مشارکت، معنا و قدرت محکمی را نشان می‌دهد. منابع الهیات سیستماتیک تنها برای کسی می‌تواند منع باشد که از طریق تجربه در آنها مشارکت کند که مبتنی بر مشارکت فاعل شناسا در واقعیت‌های روحانی است (Ibid, p.103).

نماد دینی در صورتی واجد حقیقت است که به گونه مناسب از «همبستگی و حیانی» (Correlation of Revelation) که برخی اشخاص در آن قرار می‌گیرند، پرده بردارد. نماد دینی در صورتی صادق است که به گونه مناسب همبستگی برخی اشخاص با وحی نهایی را آشکار سازد. نمادی واجد حقیقت است که برای وحیی که آن را بیان می‌کند، مناسب باشد (Ibid, p.240).

هویت زبانی شریعت الهی

ابن عربی با بیان منطق نسبت میان شریعت، طریقت و حقیقت به جمع بین ظاهر و باطن و جدایی ناپذیری و عدم تفکیک میان ظاهر و باطن تأکید کرده است. او شریعت را همان حقیقت می‌داند و معتقد است که طریقت و حقیقت، تنها از طریق شریعت به دست می‌آیند؛ زیرا ظاهر، طریق باطن است. در نتیجه باید گفت که شرع الهی و وضع نبوی در حکم اسمی جامع برای تمام مراتب و حقیقتی واحد است که مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت به حسب نوع را شامل است که در حقیقت مراتب ابتدایی، متوسط و نهایی و محصول رسالت، نبوت و ولایت محسوب می‌شوند. باریابی به ساحت هر مرتبه‌ای از مراتب، مستلزم پیمودن، عمل به مقتضا و تحقق نسبت به مراتب قبلی است. در حقیقت این سه مرتبه در طول دیگری و در حکم ظاهر و باطن‌اند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۴ و ج ۲، ص ۵۶۱-۵۶۳) با تحلیل دیدگاه ابن عربی، هویت زبانی شریعت الهی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. برخورداری از هویت خودانکشافی نهاد پنهان الهی، ۲. برخورداری از هویت تکوینی و تدوینی ۳. برخورداری از سطوح معنایی و مفهومی مستقل و متعدد (اصل فزونی معنا)

۴. برخوردار از هویت هدایت‌گری، تبیانی و آشکارشوندگی (فاقد ابهام و اجمال) ۵. دارای هویت برزخی میان حق و خلق. ۶. دارای هویت جامع میان تشبیه و تنزیه. ۷. مرتبه کلام لفظی آن را ترجمانی از کلام الهی دانسته است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۶۸-۷۰، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۵۶ و ۳۵۸ و ج ۲، صص ۲۷۴ و ۶۷۲ و ج ۳، صص ۴۱۴-۴۱۵ و ۴۵۸ و ۵۱۶-۵۱۷ و ج ۴، صص ۲۵ و ۸۷). همچنین هویت زبانی کلمات انبیا را اولاً هویت اسمی و غیر مستقل و ثانیاً صیانت‌بخش از مقام تخاطب ظاهری و مقام رمزوارگی و ثالثاً زبانی متناسب با کیفیت دعوت برشمرده‌اند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۱۴۶-۱۴۷ و ج ۴، صص ۲۴-۲۵).

اما در دین‌شناسی تیلش معنای عام دین به مفهوم وجودی، دلبستگی غایی است (Tilich, 1964, p.42) و معنای خاص که دین به عنوان کارکرد سوم روح، دو کارکرد فرهنگ و اخلاق را اتحاد می‌بخشد (Idem, 1963, V.3, pp.157-160). لذا همواره حیات اخلاقی و فرهنگ خلاق، خود فرارونده است. تیلش به شدت به رد تنسک‌گرایی آیینی و بت‌پرستی اهریمنانه نمادین پرداخته است که در آن نماد و آیین دینی، فرانمایی خود از دلبستگی واپسین را از دست می‌دهد. از دیدگاه تیلش وحی به تحول زبان کمک می‌کند، نه اینکه زبانی بی‌آفریند. (Idem, 1951, V.1, p.123).

کتاب مقدس، سخنان خدا نیست اما می‌تواند به کلمه خدا بدل گردد. (Idem, 1963, V.3, pp.124-125) در این دیدگاه، تناقضات الهیاتی- وجودی «تنش‌های نامحدود وجودی» است و نه منطقی. عمل خدا از تمام انتظارات و احتمالات بشری فراتر می‌رود. لکن عقل متناهی و محدود را فرو نمی‌پاشد. عبارت متناقض‌نما در برابر رأی عامه و عقل متناهی قرار دارد و در حقیقت اشاره به مافوق عقل متناهی دارد. لذا پذیرش رویداد متناقض‌نما، پذیرش امر نامعقول نیست بلکه حالت فراگرفته شدن از جانب امری است که از مافوق (لوگوس) در تجربه انسان، رسوخ کرده است.

تأویل زبان دینی به مقامات انسانی

ابن عربی تأویل زبان دینی را با مقامات انسانی انجام داده و از آن تفسیری انفسی ارائه کرده است. در این دیدگاه، آیات الهی باید مأول به مقامات انسانی شود. مفتاح و کلید رمز آن در تطابق

کونین یعنی عالم و آدم است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، صص ۷۵-۷۶ و ۲۹۸). ابن عربی با اشاره به نقش فراست تأویلی فاعل شناسا، ادراک لطایف حقایق را به حسب تفاوت درجات فاعل شناسا، متفاوت دانسته است (همو، ۱۳۳۶، ص ۱۷۲ و [بی تا]، ج ۲، صص ۳۳ و ۲۴۱ و ج ۱، ص ۲۰۳/قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۲)؛ لذا برای شهود وجه یلی الریبی موجودات، سنخیت وجودی و مشاکلت وجودی لازم است تا آدمی به آن راه یابد. این شهود ملکوتی، با فطانت و فراست راه درونی و بستر صیوروت اشتدادی نفس، بدست می آید. فراست، آن علمی است که از صورت به سیرت پی می برد. بنابراین از نظر ابن عربی فیض الهی بر حسب قابلیت و عین ثابت اعطا می گردد (همو، ۱۳۳۶، ص ۱۶۲-۱۶۳). خداوند در هر مفهوم و مدرکی متجلی و ظاهر است و از هر فهم و ادراکی مختفی و باطن است؛ مگر از فهم کسی که همه عالم را صورت حق و مظهر هویت او می داند، و در مقام اضمحلال رسوم و آثار هستی موهوم خویش است (همو، ۱۹۶۴، ص ۶۸). از این رو در مکتب ابن عربی بُن مایه های تأویل زبان دینی، اولاً برخورداری کتاب تکوینی و تدوینی از بواطن هفت گانه (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۱۵) و ثانیاً مراتب هفت گانه طهارت نفسانی دانسته شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۷۹/قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۱/ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۸). از دیدگاه تیلش نیز این گونه است که نماد، سطوحی از واقعیت را نمایان می سازد که از طرق دیگر به آن دسترسی نیست. همچنین نماد، ابعاد و عناصری از روان ما را مطابق با عناصر واقعیت مکشوف می سازد. تنها از طریق نماد می توان به ابعاد درونی، آگاهی یافت. نمایان ساختن مراتب واقعیت منوط به نمایان شدن مراتب روح و واقعیت درونی ما است. این مراتب باید قرینه و متناظر مراتب واقعیت بیرونی باشد تا نماد آنها را آشکار سازد (Tilich, 1958, V.2, pp.41-48 & 1964, pp.56-57).

ضرورت رمزاندیشی و تأویل

ابن عربی و شارحان مکتب وی ضرورت رمزاندیشی و تأویل را به دلایل زیر مطرح ساخته اند:
اول: به سبب وسعت و گستردگی دایره معانی و تنگنا و ضیق مجال الفاظ در بیان آن معانی:
وی معتقد است که عرفان، باطن آموزه ها و مناسک دینی است که عارف با طهارت نفس و بندگی الهی به حصه ای از مراتب معنایی آن دست می یابد (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۷۴/ابن ترکه،

۱۳۶۰، ج ۱، ص ۶۲).

دوم: تنزل حقیقت متعالی در افق تعینات و برخورداری عالم وجود از هویت ظلّی و تنزل حقایق و معارف حقیقی در مدارک افهام: لذا برای بیان آن حقایق به نوعی از تمثیل و رمزگذاری و نوعی از توسل به وجوه مناسب میان معانی متداول عامی و آن حقایق، ضرورت دارد (خوارزمی، ۱۳۷۹، صص ۴۶۹ و ۷۹۳).

سوم: به کارگیری آیات متشابه و وجهی برای امتحان و ابتلای انسان در عدم تبعیت از متشابهات است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۹۵).

تیلش دلایل ضرورت روی آوردن به نمادها را این گونه بیان کرده است:

دلیل اول، خصیصه نهایی و واپسین ماهیت ایمان است: ایمان اگر نوعی تسلیم بی قید و شرط و دلدادگی مطلق باشد، چنین اطلاقی را نمی توان جز از طریق نماد بیان کرد. نماد، بُعد دل بستگی واپسین را آشکار می سازد.

دلیل دوم در خود مفهوم غایی بودن نهفته است؛ زیرا غایت حقیقی همواره، امر نامتناهی و نامحدود است. لذا از طریق امور تجربی و محدود نمی توان آن را بیان کرد و چاره ای جز زبان نمادین برای بیان امر نامتناهی نیست.

سوم: «نفس وجود» بالاتر از ساختار متعارف سوژه و ایژه قرار دارد. نمادها می توانند به گونه وجود، نفوذ کنند.

چهارم: وجود عنصر «تشخص» در مفهوم خدا که از تجربه متعارف ما گرفته می شود و به طور نمادین به خدا اطلاق می گردد. امر نامشروط و مطلق تنها به وسیله عینی شدن قابل شناخت و بیان است.

پنجم: نماد، سطوحی از واقعیت را نمایان می سازد که از طریق دیگر به آن دسترسی نیست. همچنین نماد، ابعاد و عناصری از روان انسان را مطابق عناصر واقعیت مکشوف می سازد. تنها از طریق نماد می توان به ابعاد درونی، آگاهی یافت. رهیافت غیرنمادین به خدا فاقد آن قدرت برای نفوذ به اعماق وجود است.

ششم: برای رفع تعارض میان گزاره های ناظر به واقع و گزاره های دینی از ظرفیت های هستی شناسانه و انسان شناسانه برای تبیین الهیاتی — فلسفی از زبان دین بهره جسته شده

است (Tilich, 1958, pp.41-48 & 1952, p.25).

ملاک صدق در زبان دینی

گزاره‌های دینی علاوه بر انگیزش بخشی و تحریک آفرینی برای سوق دادن مخاطبان و مکلفان به سوی خیرات و فضایل، گزاره‌هایی واقع‌نما و معرفت‌زا نیز بوده که ترجمان تکوین و منطبق بر آن هستند. در مصونیت از خطای ادراکی و در تطابق با واقع، معارف و حیانی در رتبه برتر از ادراکات شهودی و عقلی قرار دارند؛ زیرا وحی، کشفی معصومانه و اعجازی است که به انبیا اختصاص داشته است. از این رو عرفا «وحی» را کشف برتر و وحی ختمی را کشف اتمّ محمدی می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱). عقل، وحی و شهود قلبی، حقایقی خطاناپذیری هستند؛ هرچند تعقل و فهم ما از وحی، امکان خطا را دارا است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۹۸). گرچه علم حضوری، شهود واقعیت است و تناظر با واقع دارد؛ اما هم انسان، بطون و لطایف سبعة دارد و هم خلقت، بطن در بطن و محفوف به اسرار است. از طرفی علم با عالم و معلوم متحد است و قوام علم حضوری به درجه تهذیب و صفای آینه روح سالک در فرانمایی و شفافیت، وابسته است. لذا شهود و مکاشفات و علوم حضوری به حسب مرتبه و درجه عارف، دارای درجات است و غلبه حال یا مقامی خاص در حین مکاشفه یا مشاهده، علاوه بر برخی علوم سابق و پیش فرض‌های ذهنی در حصول مکاشفه یا مشاهده، موثر است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۲-۱۰۳). شهود حقایق، به صورت حق‌الیقین آن چنان صریح و بی‌واسطه است که خطا، تردید، نسیان و سهو در آن بی‌معنا است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۶). این اطمینان و استحکام در معارف شهودی، به این دلیل است که معرفت عرفانی به واقعیت اتکا دارد نه اینکه مانند علوم رسمی متکی به مفاهیم ذهنی باشد. لذا در شهود و حیانی، انسان با واقعیت، اتصال و اتحاد پیدا می‌کند. لکن در معرفت عقلی امکان خطا وجود دارد؛ زیرا عقل مقلد قوای دیگر همچون حس و قلب است (همان، ص ۲۸۸). بنابراین در روش کشف و شهود قلبی و روحی، موارد زیر مورد اعتبار است:

الف) حاوی هویتی معرفتی و شناختاری و ناظر به واقع است که با ابزار قلب و بر اساس تحصیل ریاضت و مجاهدت می‌توان به آن دست یافت.

ب) کشف قلبی از سنخ حضور و ملازم با رفع حجاب ظلمانی و نورانی و اتحاد و اتصال قلب به صُقع ربوبی است.

ج) کشف و شهود در مرحله حق‌الیقین (وجودی) یا عین‌الیقین (شهودی) برای عارف حاصل می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).

کشف و شهود برای عارف در مرحله حق‌الیقین یا عین‌الیقین ظهور می‌یابد. عارف در مرحله عین‌الیقین، حقیقت را مشاهده می‌کند و در مرحله حق‌الیقین با حقیقت اتحاد می‌یابد (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۵۶).

در جانشینی شهودنما بجای شهود اصیل، امکان خطا وجود دارد. بنابراین عمده خطای انسان در معارف عقلی، دینی و شهودی است که اموری حصولی هستند و قابل تصحیح و تکمیل اند. «بطلان» و «نقصان» در معرفت حضوری، علم کشفی و شهودی را می‌توان با شهود تام محمدی و «کذب» و «خطا» در معرفت حصولی عرفانی را می‌توان با روش‌های دیگر همانند معرفت عقلی و دینی سنجیده و آنها را تکمیل و تصحیح کرد. در معرفت حصولی عرفانی به میزان صدق و کذب و ملاک تشخیص صواب از خطا و در معرفت حضوری و شهودی عرفانی به میزان حق و باطل و تشخیص کمال از نقصان نیاز است.

تیلش نیز در زمینه شناختاری گزاره‌های دینی و صدق و کذب آنها می‌گوید که امر قدسی از ساختار عالم و معلوم، فراتر است. واقعیت فی‌نفسه آن چیزی است که هست، نه می‌تواند صادق باشد نه کاذب. گزاره‌های نمادین زبان دینی بنابر ساختار متعارف شناخت یعنی ساختار شکاف میان عالم و معلوم، غیرشناختاری محسوب می‌شوند. لذا نه صادق‌اند و نه کاذب. هرچند در میان گزاره‌های دینی تنها گزاره غیر نمادین یعنی «خدا، نفس وجود است» گزاره‌ای شناختاری است. (Tilich, 1957, V.2, pp.9-10) اما در حیطه شناخت ناشی از وحی یا شناخت پذیرنده، معیار متناسب برای خود در اعتبارسنجی نمادها وجود دارد. از این‌رو برای آن که حاقّ واقع از ساختار قطب‌بندی نفس و جهان فراتر است، حیطه شناخت و صدق متناسب با خود را دارد. لذا از دیدگاه تیلش دین از امری ناظر به کُنه واقع سخن می‌گوید و تعارضی نیز با سطوح دیگر واقعیت ندارد. لذا در حیطه شناخت ناشی از وحی که معنای نامتناهی و حقیقت صرف در شناخت کشف می‌گردد، زبان دینی را می‌توان متناظر با واقع و شناختاری دانست. لذا جایز نیست الگوی تمام تحقیق‌ورزی‌ها

را در الگوی تحقیق‌ورزی آزمایشی منحصر کرد. دو روش تحقیق‌ورزی «آزمایش تکرارپذیر» و «مشارکت در روندهای حیات (تجربی غیرآزمایشی)» با دورهیافت شناختاری «کنترل‌کننده» و «پذیرنده» متناظراند. شناخت پذیرنده به وسیله اتحاد خلاق دو ماهیت عالم و معلوم اثبات می‌شود. حقیقت و صدق شناخت تا اندازه‌ای از جانب آزمون آزمایشی و تا اندازه‌ای به وسیله مشارکت در روندهای حیات، اثبات می‌شود. منابع الهیات سیستماتیک تنها برای کسی می‌تواند منبع باشد که از طریق تجربه در آنها مشارکت کند که مبتنی بر مشارکت فاعل شناسا در واقعیت‌های روحانی است. بنابراین جایگزینی تحلیل فارغ‌دلانه و با فاصله به جای بی‌واسطگی عرفانی و تجربه وجودی لازم است (Idem, 1951, V.1, p.103).

شناخت ناشی از وحی در شناخت متعارف، مداخله نمی‌کند و چیزی به شناخت متعارف نمی‌افزاید. همین‌طور شناخت متعارف نمی‌تواند در مورد شناخت ناشی از وحی مداخله کند. اگر در ساختارهای طبیعت، تاریخ و انسان، وحی ادعای شناخت کند باید آن را در معرض آزمون‌های آزمایشی قرار داد و صدق آن را از همان طرق ثابت کرد و همان روش‌های متعارف پژوهشی در مورد آن اعمال گردد. حقیقت و حیانی در بُعدی نهفته است که آن را با شناخت متعارف، کاوش‌های تاریخی، شناخت لغوی و... نمی‌توان تأیید یا تکذیب کرد. صدق شناخت ناشی از وحی از جانب معیاری مورد داوری قرار می‌گیرد که در حیطه شناخت ناشی از وحی باشد. شناخت ناشی از وحی باید از جانب معیارهای تلویحی خود، قضاوت گردد. لذا تعارضی بین «شناخت ناشی از وحی» و «شناخت متعارف» نیست (Idem, 1951, V.1, p.131). حقیقت نماد دینی هیچ پیوندی با حقیقت گزاره‌های تجربی مندرج در خود ندارد. شناخت ناشی از وحی مربوط به سر هستی بوده، از این‌رو تمثیلی یا نمادین است. استفاده از ماده متناهی با معنای عرفی خود، در حیطه شناخت ناشی از وحی، معنای وحی را از میان می‌برد. نماد دینی در صورتی واجد حقیقت است که به گونه مناسب از «همبستگی و حیانی» (of Revelation Correlation) که برخی اشخاص در آن قرار می‌گیرند، پرده بردارد. نماد دینی در صورتی صادق است که به گونه مناسب، همبستگی برخی اشخاص با وحی نهایی را آشکار سازد (Ibid, p.240).

از دیدگاه تیلیش برخی زبان دینی را به گونه‌ای نمادین تفسیر کرده‌اند تا معنای واقع‌گرایانه زبان دینی را فروپاشند و اهمیت، قدرت و تأثیر معنوی آن را ضعیف کنند. تفسیر نمادین، امری ضروری

است؛ به طوری که واقعیت و قدرت زبان دینی را افزایش می‌دهد و نه کاهش (Ibid, p.241). سرشت نمادهای دینی، مانند کارکرد سایر نمادها، آشکارسازی مراتبی از واقعیت است که نهان هستند و به طریق دیگری عیان نمی‌شود. این مرتبه را «بُعد ژرف واقعیت» (depth dimension of reality) نامید. آن بُعد از واقعیت که اُس و اساس همه ابعاد دیگر است. از این رو صرفاً مرتبه‌ای در جوار مراتب دیگر نیست بلکه مرتبه بنیادین است (Idem, 1964, pp.58-60). رویکرد شناختاری به خدا از رهگذر عناصر ساختاری صرف الوجود، امکان‌پذیر است. صورت سیستماتیک، سازگاری گزاره‌های شناختاری را در تمام حیطه‌های معرفت روشمندانانه تضمین می‌کند. (Idem, 1951, V.1, p.238)

۴۵

تیلیس

رمزگرایی و نماداندیشی در زبان دینی از دیدگاه ابن عربی و پل تیلیس

میزان اعتبار نمادهای دینی در کفایت و رسایی آنهاست نسبت به تجارب دینی که بیان می‌کنند. پرسش از صدق و کذب در آموزه خدا مبتنی بر تصویری اشتباه است. زیرا خدا ورای مفهوم‌پردازی و ساختار شکاف عالم و معلوم است؛ اما منظور از صدق، معنای رایج آن یعنی انطباق با واقع نیست بلکه به معنای میزان و درجه حکایت از محکی است. طریق سلبی که صدق نماد دینی را معین می‌سازد عبارت است از ویژگی خودسلبی و فرانمایی (شفافیت و طریقت) نماد از محکی‌ای که از آن حکایت می‌کند. هرچقدر فرانمایی (طریقت و شفافیت) بیشتر باشد و حکایت از ماورا، بیشتر، نماد از صدق و اعتبار بیشتری برخوردار است. هرچقدر نماد کمتر ماورای خویش را نشان دهد و نظرها را به سوی خود جلب کند و از طریقت و شفافیت کمتری برخوردار باشد، آن نماد از صدق کمتری برخوردار است. طریق اثباتی که صدق نماد دینی را مشخص می‌کند، ارزش مواد نمادینی است که در این نماد بکار گرفته شده است. یعنی تعیین ارزش صدق از طریق مواد و مصالح به کارگرفته شده در نماد است. کیفیت ماده نمادین، ممکن است متفاوت باشد. نمادی که از مواد نمادین عالی‌تری چون انسان و شخصیت انسانی استفاده کرده از شأن و مرتبه بالاتری برخوردار است. بنابراین تیلیس ملاک صدق را «شفافیت یا فرانمایی» زبان در حیطه کنه هستی و معنا می‌داند (Ibid, p.124).

چگونگی تأویل زبان دینی

ابن عربی با تحلیل چگونگی تأویل زبان دینی بیان می‌دارد که مراد متکلم از تنزل کلام، تنها توقف در ظواهر کلام نیست؛ بلکه تمام مراتب طولی و باطنی مراد مطابقی صاحب شریعت است. غایت قصوای فهم بشر رسیدن به ژرفای کلام و تفسیر باطنی و انفسی است. معنای زبان مألوف، ظاهری و سطحی هرچند حجت و دارای ارزش ذاتی است؛ اما توقف، حصر و فروکاست در آن، منع شده است. لذا برای تأویل زبان دینی، مؤلفه‌های شناختی و رفتاری را مطرح می‌کند که عبارتند از:

اول: مدرج بودن فهم زبان شرایع است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶).

دوم: التزام به ظاهر، راه وصول به باطن کلام الهی است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۷۰).

سوم: فنای مطلق، شرط تأویل آیات الهی است (همان، ج ۳، ص ۴۸۳ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۶ / خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۱).

چهارم: حقیقت و الفاظ دارای مراتب وجودی است.

پنجم: اصل الاصول رمزنگاری زبان دینی، وضع الفاظ برای معانی عام و ارواح معانی است. این روش، اصل الاصول فهم اسرار و رموز قرآنی است که از ثمرات این تدبر، کشف حقایق است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۹۶ و ج ۲، ص ۱۱۸).

ششم: بر اساس فهم مراتبی، معنای رمزی الفاظ تشبیهی، کشف می‌شود (همان، ج ۱، ص ۹۸ و ج ۴، ص ۴۰۰). بنابراین فهم روح معنای زبان دینی تنها منحصر در ذوق عرفانی و سلوک وجودی است و مشارکت دیگران در مقام بیان آن درک عینی، باید در قالب به کارگیری اصول عام حصولی باشد.

تیلش الگوی تفسیری خود را از زبان دینی در روش همبستگی (Correlation) و قالب الگوی «پیام و موقعیت» و «مسائل و پاسخ‌ها» و «وجود بشری و تجلی الهی» مطرح می‌کند (Tilich, 1951, V.1, pp.7-8 & 59). وی زبان دینی را زبان نمادین می‌داند و برای فهم از زبان نمادین مراحل زیر را پیشنهاد می‌دهد:

(۱) اسطوره‌زدایی و ستیز با تحریف لفظ‌گرایانه نمادها و اسطوره‌ها (Ibid, V.2, p.152).

نمادهای دینی به طور مجزا و به تنهایی پدیدار نمی شوند. آنها در قصص اسطوره‌ای خدایان مطرح می شوند. هر چند خدایان اساطیری یکسان نیستند؛ اما در بنیاد ثابت و استوار دل‌بستگی فرجامین انسان در چهره‌های گوناگونی متمثل می شوند. اسطوره‌ها در هر یک از ادیان بزرگ نوع بشر، نقادی شدند و تعالی یافتند (Idem, 1958, pp.48-49).

(۲) بررسی مراتب نمادهای دینی: همه نمادهای دینی دارای دو مرتبه بنیادین هستند: الف) مرتبه متعالی (The Transcendent Level): یعنی مرتبه‌ای فراتر از واقعیت تجربی پیش روی ماست. ب) مرتبه درونی یا درون‌ماندگار: (The Immanent Level) یعنی مرتبه‌ای که در مواجهه با واقعیت درونی بر ما آشکار می شود (Idem, 1964, pp.60-65).

(۳) تمییز و تبویب معنای نماد از معنای نشانه‌ها است (Ibid, p.54).

(۲) دیالکتیک سلب و ایجاب: نمادی اصیل است که در عین حال که تمامیت حضور الوهی را در خویش تجسم می بخشد (حکم ایجابی) خود را قربانی و نفی کند تا مبادا به بتی بدل شود (حکم سلبی). این سلب و ایجاب ملاک و سنجه همه نمادهای دینی است. او معتقد است که باید از حقیقت نمادهای دینی پرسش کرد و باید بین احکام سلبی و احکام ایجابی و احکام مطلق یعنی فراتر از سلب و ایجاب، فرق گذاشت (Ibid, pp.65-67).

هر نماد، مرتبه‌ای از واقعیت را آشکار می کند که کلام غیرنمادین برای آن بسنده و رسا نیست (Ibid, p.56).

نمایان‌ساختن مراتب واقعیت، منوط به نمایان‌شدن مراتب روح و واقعیت درونی ماست. این مراتب باید قرینه و متناظر مراتب واقعیت بیرونی باشد که نماد، آن را آشکار می سازد. واقعیت، دارای سطوح و مراتب متفاوت است. این مراتب متفاوت، رهیافتها و زبان‌های متفاوتی را می طلبد. همه واقعیت‌ها را نمی توان به یک زبان فهمید. نمایاندن مراتب عمیق واقعیت و همچنین مراتب خاص و پنهان روح، از طریق زبان نمادین انجام می شود.

(۳) مشارکت در روند حیات: نماد از طریق مشارکت، معنا و قدرت محکمی را نشان می دهد (Idem, 1951, V.1, p.103).

در این موقعیت باید توازن میان عناصر قطبی را حفظ کرد. این عناصر قطبی عبارتند از: الف) تفرّد و مشارکت. ب) پویایی و صورت. ج) آزادی و تقدیر.

الگوی سوم

دو نظام رمزگرایی ابن عربی و نماداندیشی نیلش در تعاطی و تعامل با یکدیگر می‌توانند اشکالات را بهتر پاس‌سازند و با برقراری دیالوگ میان این دو نظام معرفتی، الگوی جامع و چارچوب فکری سومی برای حل مسئله، استخراج کنند. با در نظر گرفتن اقسام گزاره‌های دینی که عبارت‌اند از گزاره‌های توصیفی ناظر به عناصر شناختی (Description) و گزاره‌های دستوری و حکمی ناظر به عناصر رفتاری (Persuasion) و گزاره‌های ترغیبی و اقتناعی ناظر به عناصر احساسی (Prescription) دلایلی نداریم که به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی، تمام گزاره‌های دینی، حکم واحدی داشته باشند؛ هرچند رابطه‌ای اندام‌وار و شبکه‌ای میان گزاره‌های دینی با یکدیگر وجود داشته باشد. مثلاً بخواهیم تمام گزاره‌های دینی را تمثیلی یا نمادین و عرفی و... بدانیم. چه بسا لازم است متناسب با هر یک از گزاره‌های مطرح‌شده، حکمی صادر گردد. به نظر می‌رسد یکی از مشکلات نظریات گفته شده در زمینه زبان دین، این است که محققین از گزاره‌های کلامی شروع کرده و نظریه خود را به سایر بخش‌ها و ابعاد دین سرایت داده‌اند که همه آنها را تحت نظریه‌ای واحد، توجیه کنند. طرفداران این گونه تعمیم‌ها غالباً در مقام عمل، مجبورند از نظریه عام و فراگیر خود عقب‌نشینی کرده و بر آنها استثنا بزنند. برای نمونه کسی که تمام گزاره‌های دینی را سمبلیک و نمادین می‌داند در مقام عمل در مورد گزاره‌های فقهی، حقوقی و تاریخی با موارد نقض بسیاری مواجه می‌شود. در تفسیر محکومات و تأویل متشابها، لازم است فهم شبکه‌ای، هم‌سنخی و جودی، همدلی و هم‌زبانی با متن داشت و بر اساس اولویت‌های شناختی زیر، دلالت و روح معنای گزاره‌های غامض زبان دینی را اصطیاد کرد:

اول) ابتدا بر بدیهیات معقول و فطری

دوم) انسجام نظری با شبکه باورها

سوم) رعایت زبان مألوف عرفی و تناسب با مقتضیات زمانی و مکانی، کارکردها و نیازها

و مصالح و شرایط زیستی

بنابراین در فرایند تأویل، توجه به مواردی همچون توجه به زبان مألوف در معنای ظاهری الفاظ زبان دین، پالایش زبان دین از معانی مألوف با رویکرد تفسیر شبکه‌ای برای نقب‌زدن به معنای باطنی، ارتقای روحی خوانشگر متن و هم‌زبانی با ساحت قدس ربوبی با طهارت و تزکیه نفس برای

رهایی و پالایش تعینات و تعلقات رهن و منصرف‌ساز از روح معنا، ضروری است. در مواجهه با امر متعالی نمی‌توان آن ذات را منفصل از عالم، شناخت؛ بلکه فاعل شناسا خود شأنی از شئون موضوع شناخت است؛ لذا دوگانگی ابژه و سوژه در مقام وحدت از میان می‌رود. اما برای شناخت امر متعالی در مقام کثرت، این شناخت، صرفاً سلبی نیست؛ بلکه ایجابی نیز خواهد بود. لذا ما دارای وحی شناختاری بوده و در مورد خدا چیزی می‌دانیم و می‌توانیم آن را بیان کنیم.

اما الگوی سوم چیست؟ این الگوروش تمثیلی نیست؛ خواه در آن وصفی که در مورد موجود عالی است به موجود نازل نسبت داده شود و خواه تمثیل تصاعدی که در آن وصفی که به طور ناقصی در موجود نازل وجود دارد به موجود عالی و کامل سرایت داده شود. یعنی نوعی تشابه و تناسب دارند؛ نه آن که عین اوست و نه به طور کلی مغایر و مباین با او. اوصاف کمالی نه واحد هستند تا مشترک معنوی باشند و نه متباین هستند تا اشتراک لفظی در میان آید و نه تمثیلی است. الگوی سوم پذیرش، رویکرد وضع الفاظ برای روح المعانی است. سطح ظاهری در اصل و روح حقیقت با سطوح درونی و باطنی، شریک است. وضع برای روح معنا و در همه مراتب وجودی به نحو حقیقت است که اشتراک معنوی بین همه مصادیق با الغای خصوصیت هر رتبه است. لذا روح معنا از خصیصه رتبی آن که از لوازم معنا و اجانب و غرائب حقیقت است، رهایی می‌یابد. روح معنا بعد از تنزل در آن رتبه با آنها متلازم و متشابه شده است؛ لذا برخوردار از اصل فزونی معنا است. یعنی یک متن به معنای روح تمام مراتبی است که می‌تواند به آن معنا باشد.

نتیجه‌گیری

برخی گزاره‌های دینی، نمادین است. اما باید توجه داشت اگر ابتدای زبان نمادین بر زبان معنادار باشد، می‌توان آن نماد را به زبان حقیقی نیز بیان کرد؛ اما نماد در سطوحی از معنایش بدیل‌ناپذیر و تحویل‌ناپذیر است؛ زیرا امر غایی از توانایی هر گونه واقعیت محدود برای بیان مستقیم آن فراتر می‌رود. از این حیثیت، نماد، آنچه را که از هیچ راه دیگری قابل بیان نیست بیان می‌کند و در سطوح دیگر معنایی، نماد، دارای فزونی معنایی است و بر پویایی استوار است. نماد در سطوحی از معنا امری بدیل‌ناپذیر است؛ زیرا سطوحی از معنا را بیان می‌کند که ناتوان از بیان آن

است. لذا جانشین معنای حقیقی نیست؛ اما در همان سطوح نیز قابل تقلیل به آن است. نماد، خلّاق است اما بی نظم نیست. نماد، هدایت‌گر معنایی است و صرفاً زینت‌بخش محسوب نمی‌شود. هرچند مدلول اولیه و حقیقی، ارزش ذاتی دارد اما همان مدلول اولیه نماد، به قصد گشودن معنا در سطوح دیگر نفی می‌شود. لذا نماد امری تولیدی و زایشی است. از این‌رو زبان دین زبانی معرفت‌بخش است و شناخت ما را افزایش می‌دهد. نماد، قابل تقلیل به زبان حقیقی است. با بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و تیلش موارد زیر را در فهم زبان دینی می‌توان مورد توجه قرار داد:

زبان باطن، زبان وحدت است و زبان ظاهری شرع، زبان تقابل حق و خلق و کثرت است. گزاره‌های دینی گوناگون بوده و برای هر یک از انواع آن نمی‌توان حکم واحد صادر کرد. تعطیلی شناخت (بی معنایی) و همچنین شناخت تنزیهی و سلبی مطلق یا شناخت تشبیهی مطلق، رد می‌گردد. در توصیف امر متعالی تشبیه در عین تنزیه، مطرح است. لذا با تحریف‌های جمودگرای لفظی و نص‌گرایانه، ستیز می‌شود.

در خوانش متن زبان دینی، رویکرد فهم شبکه‌ای نظام‌مند و کنترل‌کننده لازم است. نمادها و رموز زبان دینی از اصل فزونی معنا و پویایی برخوردارند. برای فهم معنای زبان دین، مشارکت و سنخیت وجودی، لازم است. فهم رموز و نمادهای دینی به وسیله مشارکت در روند حیات و حضور در حلقه الهیاتی (همدلی و هم‌زبانی با متن) است. همچنین برای فهم معنای زبان دین، باید تناسب معنا با موضوع (اصل تناسب) رعایت گردد.

تأویل زبان دینی با تناظر انسان با مراتب معانی کتاب مقدس است (انسان‌انگاری کتاب مقدس). در اینجا به مراتب نمادها و رمزهای دینی ضرورتاً توجه می‌شود. معنا، حقیقتی نفس‌الامری است که دارای مراتب مادی و فرامادی است. زبان نمادین و رمزین دینی، راهنما و دلیل تجلیات الهی و تجلیات الهی، دلیل اسمای الهی است. لذا با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن دارند؛ نه علت و معلول منفصل از یکدیگر. خودفراروی از رموز و نمادهای دینی، با برقراری دیالکتیک نفی و اثبات است. صور ظاهری علاوه بر معناداری، وسیله انتقال معنا است. وسیله انتقال معنا، سبب تقیید در حقیقت نمی‌شود. روش فهم معنای زبان دینی مبتنی بر روش اشتراک معنوی با تقریر وضع حقیقی الفاظ برای روح المعانی است و محمولات الهیاتی به صورت حقیقی بر خداوند حمل می‌شوند.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر و دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳. —؛ فصوص الحکم؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۴. —؛ فصوص الحکم؛ مقدمه الدكتور أبوالعلا عفیفی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۵. —؛ التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه؛ لیدن: مطبعه بریل، ۱۳۳۶.
۶. —؛ التجلیات الالهیه؛ تحقیق عثمان اسماعیل بحیی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۷. —؛ نقش الفصوص؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۸. التکره، صائن الدین علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ تصحیح و مقدمه آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۹. —؛ شرح فصوص الحکم؛ محسن بیدارفر؛ قم: بیدار، ۱۳۷۸.
۱۰. توماس، جان هی وود؛ پل تیلیش؛ ترجمه فروزان راسخی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
۱۱. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۲. —؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۱۳. الجندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و

- انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۵. خمینی، روح‌الله؛ **مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۶. —؛ **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس**؛ تهران: پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
۱۷. —؛ **شرح حدیث جنود عقل و جهل**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین؛ **شرح فصوص الحکم**؛ قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه)، ۱۳۷۹.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات ألفاظ القرآن**؛ تحقیق و تصحیح داوودی، صفوان عدنان؛ بیروت: دارالقلم و دمشق: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۰. رحیمیان، سعید؛ **تجلی و ظهور در عرفان نظری**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۱. روحانی نژاد، حسین؛ **مواجید عرفانی**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ **مجمع البحرین**؛ تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۳. علیزمانی، امیرعباس؛ **سخن گفتن از خدا**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۴. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه؛ **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**؛ تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۲۵. قیصری، داود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۰.
۲۷. —؛ **تأویلات (تفسیر ابن عربی)**؛ تحقیق و تصحیح سمیر مصطفی رباب؛ بیروت: دار

احياء التراث العربى، ١٤٢٢.

٢٨. مصطفى، حسن؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ١٣٤٨.

29. Pual Tilich; **The Courage to be**; Copyright by Yale University press, New haven & London, New York printed in the United States Of America: Vail-Ballou Press, Inc. Binghamton, 1952.
30. ____; **Dynamics of Faith**; Copyright 1957, printed in the United States Of America: first harper torchbook edition published 1958.
31. ____; **Systematic Theology**; Three volumes in one, published, printed in the United States Of America, 1967.
32. ____; **Systematic Theology**; volume I by The University of Chicago, 1951.
33. ____; **Systematic Theology**; volume II by The University of Chicago, 1957.
34. ____; **Systematic Theology**; volume III by The University of Chicago, 1963.
35. ____; **Theology of culture**; Copyright 1959 by Oxford University Press, Edited by Robert C. Kimball ,Oxford University press London Oxford New York, printing. Printed in the United States of America, 1964.