Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Symbolism in the Language of Religion: Comparative Study of Paul Tillich and the Gnostics

Zaid Al-Battat
PhD in Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: albattat82albattat@gmail.com

Abstract

The study examines one of the most important approaches to the language of religion, namely the approach that considers this kind of language to be symbolic. Here, we discuss two theories in this study: the symbolism adopted by the Christian theologian Paul Tillich as a general theory of the language of religion, and the symbolism of the Sufis and Gnostics. However, we have identified several structural and methodological problems in both theories, such as the generalization of Tillich's symbolism to most of the sacred texts and considering them as unreal, and the reduction of religious issues to symbolic expressions intended to refer to the «ultimate concern,» which cannot be scientifically and historically criticized. As for the symbolism of the Sufis and Gnostics, although it differs significantly from Tillich's theory by acknowledging the cognitive and realistic nature of religious issues, it also suffers from explicit violations of the literal meanings of religious texts, and it relies on unreliable revelations (mukashafat) and other problems.Hence, we have tried in this study to review the theoretical foundations on which these two theories rely, their applied examples, and the comparison between them according to the descriptive approach in reviewing the theories and their applications, and the analytical approach in evaluation and criticism.

Keywords: Symbol, symbolism, the language of religion, the language of the Qur'an, Paul Tillich, Gnosticism, Sufism, Gnostic interpretation.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 22, PP .1-33

Received: 03/10/2023; Accepted: 06/11/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY NC

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

الرمزية في لغة الدين.. دراسة مقارنة بين (بول تيليش) والعرفاء

زيد البطاط

دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: albattat82albattat@gmail.com

الخلاصة

تناول البحث أحد الاتّجاهات المهمّة في تصوير لغة الدين، وهو الاتّجاه القائم على اعتبارها رمزيةً، وقد أوردنا فيه نظريتين هما: الرمزية التي تبنّاها اللاهوتي المسيحي بول تيليش بوصفها نظريةً عامّةً في لغة الدين، والرمزية لدى الصوفية والعرفاء. وانتهينا إلى وجود عدّة إشكاليات مبنائية ومنهجية في هاتين النظريتين، كتعميم رمزية تيليش على أغلب بيانات الكتب المقدّسة، واعتبارها غير حقيقية، وتفريغ القضايا الدينية من بُعدها المعرفي والواقعي من خلال اعتبار أغلب ما عرضته بياناتٍ رمزيةً يُراد منها الإشارة إلى "الهمّ الأقصى"، ولا يُمكن نقدها علميًّا وتاريخيًّا. أمّا رمزية الصوفية والعرفاء، فهي وإن اختلفت عمّا ذكره تيليش بفارق محوري، وهو تسليمها بمعرفية القضايا الدينية وواقعيّتها، إلّا أنّها تعاني من بعض المخالفات الصريحة لظواهر النصوص الدينية، والاعتماد على المكاشفات غير المعتبرة، وإشكالات أخرى. من هنا حاولنا في هذا البحث أن نستعرض الأسس النظرية التي اعتمدت عليها هاتان النظريتان، والنماذج التطبيقية لهما، والمقارنة بينهما وفق المنهج الوصفي في استعراض النظريات وتطبيقاتها، والمنهج التحليلي في التقييم والنقد.

الكلمات المفتاحية: الرمز، الرمزية، لغة الدين، لغة القرآن، بول تيليش، العرفان، التصوّف، التفسير العرفاني.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 22، ص. 1 ـ 33

استلام: 2023/10/03، القبول: 2023/11/06

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

يعدّ مصطلح "لغة الدين" من المصطلحات الحديثة، وأصبح يدلّ على مبحث مهمّ من مباحث فلسفة الدين [انظر: هيک، فلسفهی دين، ص 15]، ويحاول الإجابة على تساؤلات مهمّة تخصّ القضايا الدينية، كالتساؤل عن كونها ذات معنًى، وهل هي محمّلة بمداليل معرفية؟ وهل تحكي عن الواقع أم لا؟ ويبحث في هذا الحقل المعرفي عن التبريرات المعرفية والفلسفية لاستعمال الألفاظ المتعارفة في المعاني الغيبية. فيمكن اعتبار لغة الدين مهتمّةً بدراسة خصائص القضايا والمفاهيم الدينية بلحاظ: المعنى والمعرفية والصدق.

شهد مسار لغة الدين انعطافةً جدّيةً في ظلّ الفلسفة التحليلية من خلال التساؤل عن واقعيتها ومعنائيتها ووظائفها، فتعرّضت القضايا الدينية إلى تحدٍّ جدّي على يد الوضعية المنطقية التي نفت المعنى عن كلّ القضايا (التركيبية) ما لم تكن قابلةً لـ"التحقيق" أو "التفنيد" التجريبيين، ففرّغت القضايا الدينية عن أيّ معنى. [انظر: زيدان، في فلسفة اللغة، ص 115]

وكان هذا التحدّي المعرفي سببًا في بروز العديد من النظريات المهمّة في هذا الصدد، حتّى أصبحت "لغة الدين" من الحقول المهمّة في فلسفة الدين.

إنّ من أهمّ ما ذكر في تحديد لغة الدين تلك النظريات التي اعتبرتها لغةً رمزيةً، يجب أن لا يتوقّف عند معانيها الظاهرة، بل يلزم التفتيش عن ما استتر وراء الألفاظ من معانٍ خفيّة. ويعدّ بول تيليش أبرز من نظّر لهذا الاتّجاه في لغة الدين في الواقع الفكري المسيحي، فيما يمكن اعتبار الرؤية العرفانية للّغة ودورها في الكشف عن معاني النصوص الدينية ومعطيات تجارب العرفاء ومكاشفاتهم من أبرز ما طرح على الساحة الإسلامية في رسم الصورة الرمزية للغة الدين[1].

وقد حاولنا في هذا المقال أن نسلّط الضوء على هاتين النظريتين، من خلال استعراض الأسس النظرية التي اعتمدتا عليها، والنماذج التطبيقية لهما، والمقارنة بينهما، بدراسة تحليلية نقدية تهدف إلى معرفة مدى صلاحية أيٍّ من النظريتين في رسم معالم لغة الدين، ومدى تناغم كلٍّ منهما مع المرتكزات الفلسفية والمعرفية والدينية في تحديد لغة الدين بشكل عامٍّ، ولغة القرآن ـ في الدائرة الإسلامية ـ بشكل خاصٍّ.

وعليه فيكون المنهج المعتمد في هذا المقال هو المنهج الوصفي في استعراض النظريات

1- يمكن العثور على نظريات إسلامية أخرى في تقرير الرمزية، كالرمزية عند الباطنية الإسماعيلية. [انظر: البطاط، نظرية الرمزية في فهم القرآن دراسة تحليلية نقدية، ص 244 266].

وتطبيقاتهـا، والمنهـج التحليـلي في التقييـم والنقـد، معتمديـن بذلـك على المعطيـات العقليـة، والقواعـد العقلائيـة العامّـة المعتمـدة في فهـم الخطابـات والمحـاورات، والمرتكـزات الدينيـة في تحديـد خصائـص لغـة الديـن بشـكل عامّ، ولغـة القـرآن بشـكل خـاصّ.

المبحث الأوّل: المباحث التمهيدية ومفردات البحث

أوّلًا: المراد من لغة الدين

لإيضـاح هـذا المصطلـح يجـب أن نفـرّق بـين اسـتعمالاته في معـانٍ متعـدّدة؛ إذ تُطلـق "لغـة الديـن" تـارةً ويُـراد بهـا اللغـة الـتي صيغـت بهـا النصـوص المقدّسـة للأديـان أو الـتي تُـؤدّى بهـا مناسـك ذلـك الديـن وشـعائره، كمـا هي اللغـة العبريـة في اليهوديـة، واللغـة العربيـة في الإسـلام، وفي هـذه الحالـة يُـراد مـن اللغـة "اللغـة المعيَّنـة"[2]، وتكـون مختلفـةً مـن ديـنٍ لآخـر، ومـن نـصّ مقـدّس لآخـر.

وأخـرى تسـتعمل "لغـة الديـن" في قبـال في "لغـة العلـم"، و"لغـة الفلسـفة"، و"لغـة الفـنّ" و"لغـة السياسـة" وأمثالهـا، ويُقصـد بالديـن القضايـا الدينيـة، فـيُراد مـن اللغـة في هـذا الاصطـلاح الصبغـة العامّـة الـتي تتّصـف بهـا تلـك القضايـا، مـن حيـث الحكايـة عـن الواقـع أو عدمهـا، وتوفّرهـا على مصطلحـات خاصّـة أو عدمهـا، والدقّـة أو التسـامح في الكشـف عـن المـراد.

وعليـه فقـد أصبـح عنـوان "لغـة الديـن" يشـير إلى حقـل معـرفي يـدرس خصائـص القضايـا الدينيـة بلحـاظ المعـنى والمعرفيـة والصـدق.

قـد يُطلـق على لغـة الديـن بهـذا المعـنى "لغـة النصـوص الدينيـة أو المقدّسـة"، فيمـا لـو كانـت مختصّـةً بدراسـة النـصّ الديـني، لكـن نـرى أنّ تسـمية "لغـة الديـن" هي الأشـمل والأدقّ في الدلالـة على البحـوث المتعارفـة ضمـن هـذا الحقـل، فـهي تشـمل كلّ القضايـا والمفاهيـم الدينيـة، سـواء وردت في النصـوص الدينيـة نفسـها، أو صـدرت مـن المتديّنـين وغيرهـم، وإن ذهـب بعـض الباحثـين إلى التفريق بـين اصطـلاحَي "لغـة الديـن" و"اللغـة الدينيـة"، فاعتـبر الأوّل خاصًّـا بـ"القضايـا الوحيانيـة" الـواردة في النصـوص المقدّسـة، فيمـا الاصطـلاح الثـاني أعـمّ منـه، ويكـون شـاملًا لهـا ولـكلام المتديّنـين وغيرهـم عـن الديـن والمفاهيـم الدينيـة. [انظـر: هـادوى، مبانـى كلامـى اجتهـاد در برداشـت از قـرآن كريـم، ص 310]

2- تقـع اللغـة المعيَّنـة (langue) في قبـال لغـة المَلَكَـة (langage) التـي يـراد بهـا مَلَكـة اللغـة المودعـة لـدى الإنسـان، ويـراد بالمعيَّنـة: اللغـة في تمظهرهـا في نظـام مكتسـب ومتجانـس يتـمّ فيـه التواصـل بـين مجموعـة خاصّـة مـن البـشر. [انظـر: محمـد يونـس عـلي، مدخـل إلى اللسـانيات، ص 26]

لكـن الذي يبـدو مـن خـلال مطالعـة سـير البحـث في سـياق فلسـفة الديـن هـو عـدم التفريـق بـين كلام الـوحي وغـيره كمـا سـيتّضح، كمـا لـم يُفـرّق فلاسـفة الديـن بـين اصطـلاحي "لغـة الديـن" و"اللغـة الدينيـة"، بـل اسـتخدموهما بمعـنًى واحـد.

وعلى كلّ حـال فـإنّ مبحـث لغـة الديـن يتكفّـل بالإجابـة عـن عـدّة تسـاؤلات، هي: هـل القضايا الدينيـة ذات معـنًى أم لا؟ وإذا كانـت ذات معـنًى فهـل معناهـا معـرفي أم لا؟ هـل هي لغـة واقعيـة تمثيليـة رمزيـة؟ أم هي مركّبـة مـن هـذه الأسـاليب وغيرهـا؟ مـا الوظائـف الـتي تؤدّيهـا؟ هـل هي لإثـارة العواطـف والأحاسـيس فقـط، أم تراهـا ذات وظائـف متعـدّدة؟ وغـير ذلـك مـن الأسـئلة.

ومـن الواضـح أنّ لغـة الديـن بهـذا المعـنى غـير مختصّـة بديـنٍ دون آخـر، ولا بنـصّ ديـني دون غـيره، بـل تشـمل جميـع الأديـان والكتـب الدينيـة بغـضّ النظـر عـن لسـانها الخـاصّ، وبغـضّ النظر عـن صحّـة تلـك الأديـان وعدمهـا. وإذا مـا أريـد تخصيـص الدراسـة حـول ديـن خـاصّ أو نـصّ ديني محـدّد، فيخصـص العنـوان بذلـك، ويُقـال: "لغـة القـرآن"، و"لغـة الإنجيـل" وأمثـال ذلـك.

ثانيًا: لغة القرآن

مـن الطبيـعي أن يـسري البحـث عـن لغـة الديـن إلى القـرآن الكريـم باعتبـاره نصًّـا دينيًّـا مقدّسًـا، وأن يطـرح التسـاؤل عـن معنائيتهـا ومعرفيتهـا وواقعيّتهـا، وعـن التبريـر المعـرفي والفلسـفي لتسـخير اللغـة المتعارفـة للحديـث عـن المعـاني المتعاليـة، مـن الذات الإلهيـة وصفاتهـا، وسـائر المفاهيـم الغيبيـة، وعـن العنـاصر الثقافيـة الـتي أفـاد منهـا القـرآن الكريـم، وكيفيـة توظيفهـا لإفـادة المعـاني المقصـودة، والأسـاليب البيانيـة المتّبعـة في القـرآن الكريـم، وهـل تكلّـم القـرآن باللغـة العرفيـة، أم له عـرف لغـوي خـاصّ؟ وهـل لغـة القـرآن أحاديـة المعـنى، أم أنّ لهـا معـاني خافيـةً وباطنـةً؟

شـكّلت هـذه التسـاؤلات وغيرهـا مسـوّغًا وجوديًّـا لظهـور حقـل خـاصّ بلغـة القـرآن يدخـل ضمـن علـوم القـرآن ـ عـلاوةً على إمـكان بحثـه ضمـن فلسـفة الديـن ـ وطُرحـت فيـه العديـد مـن الـرؤى الجديـدة والمؤثّـرة.

ثالثًا: تعريف الرمز

ذُكـرت عـدّة معـانٍ في التعريـف اللغـوي للرمـز، منهـا: "التصويـت الخـفيّ"، و"الإشـارة بيـدٍ أو عـينٍ أو حاجـب أو شـفة"، و"الحركـة". [انظـر: ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 5، ص 357؛ الفراهيـدي، العـين، ج 7، ص 366]

وقد أرجع بعض المحققين كلّ معاني الرمز إلى أصلٍ واحدٍ، وهو: كلّ حركة خفيفة فيها إشارة أو دلالة على معنًى، من الإنسان وغيره. [انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 4، ص 229]

فيما يرى بعضهم أنّ الرمز يدلّ على "الحركة" مجردةً عن كلّ قيد آخر. [انظر: الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 361؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 8، ص 216]

أمّا المعنى الاصطلاحي للرمز فقد يكون من الصعب الاتّفاق على تعريف واحد له يشمل كلّ استخداماته وموارده. [انظر: أيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص 314]

كما يصعب التفريق بين موارد استعماله من: الرموز العلمية والرياضية، والكلام الذي يُراد منه معنًى لا يفهمه إلّا من يُقصد به، والشيء المحسوس الذي يكون علامةً على أمرٍ معنوي.

وعلى كلّ حال، فقد ذكر للرمز عدّة تعريفات منها:

أ ـ أورد لالاند في موسوعته الفلسفية تعريفين للرمز (symbol): الأوّل: «كلّ علامة عينية [ملموسة] تُنبّه بنسبةٍ [بمقتضى علاقة] طبيعية إلى شيءٍ غائبٍ أو مستحيل الإدراك: (الصولجان رمز الملكية)». والثاني: «الرمز هو مقارنة لا يُعطى لنا منها سوى الحدّ الثاني، وهو منظومة كنايات أو توريات متوالية» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1398].

يُفهم من هذا التعريف أنّ الرمز ناتجٌ عن عملية مماثَلة بين الرمز ومدلوله، ويكون منطويًا على كنايات ودلالات غير حقيقية أوصلت الرمز ليكون دالًّا على المرموز إليه. لكنّ لالاند أورد نقاشًا موسّعًا حول تعريف الرمز وحقيقته دار بينه وبين عدّة من الباحثين، تركّز حول التفريق بين "الرمز" و"الإشارة" و"العلامة"، انتهى ببيان وظيفة الرمز، وهي: "استثارة بعض حالات الوعي"، وفرّق بين "الرموز العقلية" المخصّصة لإثارة الفكر والخيال، و"الرموز الانفعالية" التي تُثير الأحاسيس والانفعالات النفسية. [المصدر السابق]

تدلّ الإضافة الأخيرة للالاند على محاولته الجمع بين "الرموز العقلية" ـ كالرموز الرياضية ـ وغيرها في مفهوم الرمز، وحرصه على كونها رموزًا وليست علاماتٍ. وهذه إشكالية واضحة في تعريف الرمز سوف نلحظها في العديد من التعريفات.

ب- أورد في المعجم الفلسفي في تعريف الرمز: «علامة يُتّفق عليها للدلالة على شيءٍ أو فكرةٍ ما، ومنه الرموز العددية والرموز الجبرية، ويقابل الحقيقة والواقعية» [مجمع اللغة العربية في القاهرة، المعجم الفلسفي، ص 92]. الملاحظ في هذا التعريف أنّه يجعله مساوقًا للعلامة، ويبرز

عنصر الاتّفاق (المواضعة) على دلالة الرمز، كما لا يشترط الغموض في مدلول الرمز، ولا يشترط أن يكون غير مادّيٍّ، ولا أن يكون الرمز نفسه مادّيًّا، كما ينصّ على اعتبار الرموز التعليمية من المصاديق الحقيقية للرمز.

جـ ـ عرّفه هيجل (Georg Hegel) بأنّه «شيء خارجي مباشر يخاطب حدسنا بصورة مباشرة، ولكنّ هذا الشيء لا يُقبل كما هو موجود فعلًا لذاته، وإنّما بمعنى أوسع وأعمّ» [بسطاويسي، جماليات الفنون وفلسفة تاريخ الفنّ عند هيجل، ص 27]. والذي يستفاد من هذا التعريف أنّ الرمز لا يدلّ مباشرة على مدلوله، وإنّما يحتاج للحدس، كما يدلّ الرمز على شيء خارج ذاته يكون ذا معنًى واسع، ويشمل هذا التعريف الرموز الرياضية.

د ـ قال الطبيب النفسي السويسري يونغ (Carl Jung) في تعريفه: «ما نسمّيه رمزًا في الاصطلاح هو: الاسم أو المؤشّر الذي يكون له ـ إضافةً إلى معانيه الوضعية الواضحة والمتعارفة ـ معانٍ أخرى متناقضة، فالرمز يشمل الأشياء المبهمة وغير المعروفة والخافية عنّا» [يونگ، إنسان و سمبلهايش، ص 15].

ويجب أن نتوقّف عند ما يُثيره هذا التعريف من خصائص ومميّزات للرمز، وهذا ما سيأتي، لكنّ الميزة الأهمّ فيه هو التفريق بين الرمز والعلامة، بأنّ الأخيرة يكون لها معنًى محدّد يمكن أن نصل إليه، أمّا الرمز فلا يُمكن القطع بالوصول إلى معناه بشكل كامل، بل هو يرتبط إلى حدٍّ بعيد بـ "اللاوعي"، فلا يمكن أن يحدّد بشكل دقيق، ولا طمع لأحدٍ في القيام بهذا التحديد أساسًا.

أمّا ما نراه في بيان معنى الرمز، فهو لزوم الالتفات إلى إطلاقات الرمز المختلفة؛ إذ يمكن القول بوجود معنى "أعمّ" للرمز، ويكون المقصود منه: "الدلالة الخفيّة التي تحتاج إلى بيان وإيضاح"، فيطلق على بعض النماذج من العلامات، والرموز الرياضية والعلمية بهذا الملاك، وللإشارة إلى دلالتها الخفيّة التي لا يكفي مفهوم "العلامة" للتدليل عليها.

لكن لا يمكن أن نتجاهل الفروق المهمّة بين الرموز العلمية وبين النماذج الأخرى للرمز، وأهمّ فرق بينها هو تحديد المعنى في الأولى، وغموضه وابهامه في الثانية. من هنا نرى وجود معنًى آخر "أخصّ" للرمز، وهو ما يمكن أن يقال في تعريفه إنّه: الشيء أو الفعل الذي يدلّ بخفاء على أمر آخر ذي معنى واسع مع وجود مناسبةٍ بينهما، ويكون قادرًا على إثارة العواطف والأحاسيس الوجدانية. نقصد بـ"الشيء" معناه العامّ الشامل للإنسان

والحيوان والجماد وغيرها، سواء أكان له وجود حقيقي محسوس، كما في الشخصيات والأشياء المادّية، أم لم يكن كما هو الحال في الرموز الخيالية والأسطورية. وأُضيف "الفعل" ليشمل "الصورة الرمزية" التي تتكوّن من أفعال ذات دلالة رمزية.

يُفهم من التعريف المختار للرمز (بالمعنى الأخصّ) أنّه ليس من مقولة الألفاظ، وإن أُطلق على الألفاظ الناقلة له والحاكية عنه تسمية الرمز أو الرمزية بالعناية، فالرمز هو المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، والذي جعل بدوره دالًّا على شيء آخر له معنًى واسع. فنكون في الدلالة الرمزية اللفظية أمام دالّين ومدلولين: الدالّ الأوّل هو اللفظ، والثاني هو معنى ذلك اللفظ، والمدلول الأوّل هو المعنى (الرمز) الذي دلّ عليه اللفظ، والمدلول الثاني هو المعنى الذي جعل الرمز دالًّا عليه، ويُمكن أن نسمّيه "المرموز إليه". فلفظ "العَلَم" يُرجع إلى الوجود الخارجي للعلم الذي جُعل رمزًا للدولة وهيبتها.

كما أنّ الدلالة الرمزية ـ على ما يأتي بيانه ـ متقوّمة بالعبور من الرمز إلى المرموز إليه، ولا يُشترط أن يكون المعنى المرموز إليه واضحًا ومتشخّصًا، بل يُمكن أن لا يُعرف شيء في الدلالة الرمزية سوى أنّ الرمز جُعل دالًّا على معنًى، وإن لم يُفهم ذلك المعنى بالتحديد، وهو ما نلحظه في إطلاق الرمز على الكلام والأفعال غير مفهومة المغزى، فليس المقصود من هذه الإطلاقات عدم وضوح معاني تلك الألفاظ (المدلول الأوّل)، بل عدم وضوح المعنى المخفيّ وراءها (المدلول الثاني). وقد يكون السبب في ذلك هو الاعتقاد بعدم صحّة إرادة معناها الظاهر، أو عدم إمكان الدلالة على المراد بغير الترميز.

رابعًا: خصائص الرمز

يتميّز الرمز (بالمعنى الأخصّ) بعدّة خصائص هي:

أ ـ خفاء الدلالة والحاجة إلى التأويل؛ وذلك لكون الرمز يُحيل إلى مجموعة من الخصائص المحتملة فيه، وليس إلى خصلة محدّدة. [انظر: إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص 350]

ب ـ سعة المعنى المرموز إليه؛ إذ يكون دائمًا أكبر وأوسع من الرمز نفسه، فيتميّز بذلك عن "العلامة" التي لا تسمح طبيعتها إلّا أن تكون محدّدة المعنى، فـ"علامات المرور" مثلًا لا يمكن أن تؤدّي وظيفتها إلّا إذا كانت ذات معنًى محدّد لا يصحّ تأويله لمعنًى آخر، وكذلك الرموز الرياضية والتعليمية التي تكون علاماتٍ لمعانٍ دقيقة ومحدّدة، فهي علامات محدّدة المعنى،

وإن اطلق عليها رموزٌ (بالمعنى الأعمّ). أمّا الرمز (بالمعنى الأخصّ) فيكون محمّلًا بمدلولات واسعة ومتشابكة مع العواطف والأحاسيس، بل قد يكون المعنى المقصود منه وغير محدّد.

جــ قابلية الرمز لتأويلات متعدّدة [انظر: الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 36]. فلا بدّ لفهم الرموز من التعرّف على تاريخها وخلفيّاتها الحضارية والثقافية والدينية، وكيفية قراءة المؤوِّل لتلك الخلفيّات، فتتعدّد تأويلات الرمز الواحد تبعًا لتعدّد القراءة لخلفياته، كما يمكن أن تتغيّر تأويلات الرمز، ويحلّ بعضها محلّ بعض.

دـ عدم اعتباطية الرمز، بمعنى أنّ تكوّن الدلالة الرمزية يعتمد على وجود مناسبة بين الطرفين [انظر: المصدر السابق، ص 34]. وتكون المناسبة تارةً هي المماثلة والتشابه، كالأسد والشجاعة، وأخرى وجود علاقة عَرَضِية بين الرمز والمرموز إليه تشكّلت في حدث مؤثّر؛ كما في رمزية بعض الأمكنة والأزمنة التي تحصل بسبب تضمّنها لحدث مُعيّن.

هــ تبعية الرمز للقبول الجَمعي (كونه ذا هوية جَمعية)، فلا بدّ من قناعة الجماعة بالمناسبة بين الرمز والمرموز إليه والدلالة الرمزية، واستقرار الرمز ـ بدلالاته العميقة ـ في اللاوعي للجماعة، ويعني هذا أنّ حياة الرمز وموته يدوران مدار القبول الجماعي له، وبعد فقدان الرموز لهذا القبول تتحوّل إلى مجرّد علامات. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 66؛ الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 35]

وـ القدرة على التأليف بين المعاني المختلفة في آنٍ واحد [انظر: الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 38]، فيمكن للماء أن يكون رمزًا للحياة والخصوبة، وللهلاك والانتقام في آنٍ واحد.

زـ القدرة على تجسيد المرموز إليه، وإن كان ممّا لا يُمكن الإحاطة بحقيقته، فالرمز يستطيع أن يجعلنا نعيش الحالة الوجدانية والمعنوية نفسها ـ أو القريبة منها ـ التي نعيشها عند مواجهتنا الحقيقية مع ذلك الأمر الغائب، فالوقوف أمام رمز "الجندي المجهول" يجعلنا نستشعر الإخلاص والتقدير لتضحية جميع الشهداء.

المبحث الثاني: الرمزية عند بول تيليش

للإحاطة بنظرية فيلسوف الدين الأمريكي الألماني الأصل اللاهوتي بول تيليش (Paul Tillich) (1886 ـ 1965 م) في لغة الدين، والتعرّف على ركائزها وتطبيقاتها ينبغي بيان عدّة نقاط.

أوّلًا: مفهوم "الهمّ الأقصى"

أبدى تيليش تصوّرًا جديدًا للدين، ورأى أنّه "بُعد الحياة الروحية للإنسان" الذي لا يُمكن أن يُخفى من الحياة بصورة تامّة، بل هو البعد العميق الذي يقف خلف فعّاليّات الإنسان من الأخلاق والثقافة والمعرفة. فالدين يتجلّى في هذه الفعّاليّات المختلفة دون أن يكون جزءًا منها، ويعبّر عن نفسه بمظاهر مختلفة في كلّ هذه الحقول من خلال توجّه الروح والعقل إلى المطلق وغير المحدود.

يكون الدين بهذا المعنى هو "الهمّ الأقصى" (ultimate concern) للإنسان، وشغله الشاغل الذي يتجلّى على الصعيد الأخلاقي في "جدّيّة" الأحكام الأخلاقية اللا مشروطة، وعلى الصعيد المعرفي في الرغبة والاشتياق للتعّرف على الواقعية النهائية، وعلى صعيد الفنّ والجمال في التلهّف لبيان المعنى الغائي والتعبير عنه. فإذا ما حاولنا أن ننفي الدين بالتمسّك بأحد هذه الحقول، فإنّنا في الواقع ننكر الدين بواسطة الدين نفسه. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 15]

إنّ الهمّ الأقصى لدى تيليش يحيطه شيء من الغموض؛ لعدم وضوح كونه أمرًا نفسيًّا فقط، أم أنّ له وراء هذا التموضع النفسي وجودًا واقعيًّا؟ وهذا ما سبّب الإبهام في فهم نظريّته، كما سيتّضح لاحقًا. لكن مع تجاوز هذا الغموض يُمكننا أن نلحظ عدّة مميزات لـ "الهمّ الأقصى" في بيانات تيليش، هي:

1ـ تسليم الإنسان له وتعلّقه به بصورة مطلقة وغير مشروطة.

2ـ توقّع الحصول على الكمال المطلق عند مواجهته.

3ـ قدرته على إضفاء المعنى على حياة الفرد بشكل محوري، ويكون تعامل الإنسان مع مجريات حياته وفهم معناها محكومًا بتصوّره عن هذه الغاية وتابعًا لها.

4ـ تجربته والتواصل معه على أنّه أمر قدسي متضمّن للحيرة والهيبة والغموض.

[انظر: تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 44؛ على زمانى، زبان دين، ص 256]

يربط تيليش بقوّة بين مفاهيم الهمّ الأقصى وبين الدين والإيمان؛ إذ يرى أنّ الدين هو امتلاك هذه الغاية، ولا يُشترط في الأمر النهائي أن يكون هو "الله" حقيقةً، بل ولا أن يكون أمرًا متعاليًا في واقعه، بل يمكن أن يصبح كلٌّ من الثروة والجاه والعلم والوطن وغيرها أمورًا نهائيةً لدى بعض الأشخاص، فيكونوا بذلك متديّنين، وتكون علاقتهم بتلك الأمور

علاقة الإيمان؛ لذا فهو يرى أنّ المشكلة الأساسية ليست بين الدين واللادين، بل بين الدين الحقيقي والأديان الزائفة، وهي التعلّقات النهائية بالأشياء المحدودة وغير المطلقة التي تتحوّل ـ لعدّة أسباب ـ إلى "أصنام". [انظر: تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 46]

ثانيًا: الرمز طريق وحيد للتعبير عن الهمّ الأقصى

يرى تيليش أنّ الهمّ الأقصى لا يُمكن التعبير عنه بصورة حقيقية، بل إنّ كلّ ما يُطرح في بيانه هو كلام رمزي، ولا يستثني من ذلك إلّا جملة واحدة، هي: "إنّ الله ليس وجودًا (موجودًا) في عرض سائر الموجودات، بل هو عين الوجود المحض". أمّا السرّ في ذلك فيُرجعه إلى حيثيّتين في مفهوم الهمّ الأقصى، هما: حيثية الإيمان التي تعني التسليم المطلق دون قيد أو شرط، وهذا الإطلاق لا يمكن بيانه إلّا عن طريق الرموز، وحيثية كونه غايةً قصوى مطلقةً وغير محدودة. [انظر: تيليش، رموز الإيمان، ص 208؛ تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69؛ تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 319؛ علی زمانی، زبان دین، ص 258 - 261؛ استیور، فلسفه‌ی زبان دینی، ص 225 - 227]

ثالثًا: خصائص الرمز عند تيليش

لبول تيليش مسعًى جادٌّ في تحديد مفهوم الرمز؛ إذ يرى ـ كما تقدّم ـ وقوع الكثير من الخلط واللبس فيه، ما أدّى إلى تعميمه إلى بعض الرموز "غير الأصيلة" وغير الحقيقية؛ كما هو الحال في الرموز الرياضية. من هنا حاول أن يفرّق بين الرمز ومشابهاته من خلال ذكر خصائص الرمز التي تُفرّقه عن غيره، وقد ذكرنا أكثر هذه الخصائص فيما تقدّم. وهي بالإجمال: الإشارة إلى غيره، وكونه ذا هوية جمعية، وقدرته على إبراز أبعاد من وجود الإنسان وانفتاحه عليها، وقدرته على التوحيد والتفريق، وتبعيّته للظروف الاجتماعية والثقافية أو خضوعه للحياة والموت. [انظر: تيليش، رموز الإيمان، ص 63 - 65؛ علی زمانی، زبان دین، ص 251 - 255]

من أبرز ما ذكره تيليش من خصائص للرمز هو مشاركته في واقعية الشيء المشار إليه بمعنى أنّه يتلبّس بخصائص ما يرمز له، فينتقل للرموز شيءٌ من "القداسة" و"العظمة" و"الطغيان" المتوفّرة في واقعية مرموزاتها، فيُلزِم الرمز "المقدّس" أتباعه بتقديسه، ويكون سقوط "العَلَم" في المعركة مشاركًا في إضعاف عظمة الدولة التي يرمز إليها ووهنها. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 62 و63]

رابعًا: طبيعة الرموز الدينية ومراتبها

يمتاز الرمز الديني لدى تيليش عن سائر الرموز بمتعلّقه، وهو الأمر الديني، فيقوم بكشف أعمق مرتبة في الوجود للإنسان، ويجعله يعيش التجربة الأعمق في روحه ووجدانه، وإذا ما افتقد هذا الدور، فسيتحوّل إلى رمز ميّت، وسيترك دوره لرمزٍ آخر يولد ضمن رؤية خاصّة لـ"الهمّ الأقصى".

وتشارك الرموز في واقعية ذلك الأمر المقدّس الذي تقوم بكشفه، دون أن تتّحد معه، وإنّما هي منتزعةٌ من عدم تناهيه، وامتناع الإحاطة به. فكلّ التجلّيات المادّية على مدى العصور يجب أن تُفهم على أنّها رموزٌ للأمر المقدّس، وليست نفسه، وهكذا يجب أن تفهم الانعكاسات النفسية التي تثيرها الرموز الدينية، وبغير هذه الصورة تصاب المسيرة الدينية بانحرافٍ خطير، طالما عانت منه على مرّ التاريخ، وهو "الشرك".

يفترض تيليش وجود مرتبتين للرموز الدينية التي تكشف عن الأمر المقدّس أو الهمّ الأقصى، وهما:

1ـ المرتبة المتعالية (الخارجة عن الذات)

وتشمل ثلاثة أصناف من الرموز الدينية، هي:

أ ـ **رمزية "الله"**: يفرّق تيليش بين عنصرين في تصوّرنا عن "الله"، أحدهما واقعي، والآخر رمزي. والعنصر الواقعي هو: أنّنا نراه أنّه الهمّ الأقصى وأساس الوجود. أمّا الرمزي فهو أنّنا نشير إلى ذلك الواقع المتعالي بمفهوم "الله"، وهذا يعني أنّنا نشير إلى ما لا يمكن إدراكه بمفهومٍ نجعله دالًّا عليه ورمزًا له. [انظر: تيليش الهيات فرهنگ، ص 68؛ تيليش، پديده‌شناسى ايمان، ص 24 و25؛ تيليخ، سمبل‌هاى مذهبى، ص 89]

يبدأ الترميز حين نعبّر عن تعلّقنا بالمطلق، ونجعله شيئًا إلى جنب ذاتنا، فتُعقد ثنائية (أنا ـ أنت)، فنعبّر عن ذلك المطلق بـ"الله". من هنا لا بدّ أن نحتفظ بهاتين الحيثيّتين معًا؛ إذ لو احتفظنا بالعنصر اللامشروط والمطلق فقط، لا يمكننا أن ننفتح عليه، ولو احتفظنا بعنصر الارتباط معه فقط، دون الالتفات إلى إطلاقه، فسوف نفقد الإدراك الصحيح لذلك الإله المطلق. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69]

ب ـ رمزية الصفات الإلهية: يعتقد تيليش أنّ كلّ ما يُنسب إلى الله تعالى من خصائص وصفات هو تعبيرات رمزية، ولا يمكن أن تكون حقيقيةً إطلاقًا. كما في وصفه تعالى بـ"الحياة" و"الرحمة" و"القدرة" و"المحبّة" و"العلم" و"الحضور" و"الإحاطة" وغيرها. بل حتّى وصف "الوجود" لا يمكن أن يحمل على الله بمعناه المتعارف الذي يطلَق على المخلوق؛ كونه مستلزمًا للوجود في زمان ومكان. [انظر: توماس، پل تيليش، ص 29]

ودليله على ذلك أنّ هذه الصفات منتزعة من الصفات الإنسانية المحسوسة، ولا يمكن أن تطلَق على الله ﷻ على نحو الحقيقة مهما جُرّدت من خصائصها الإنسانية، فيؤدّي إطلاقها على الله تعالى إلى انحراف في الفهم الصحيح للدين، بل تكون لغوًا ومفرّغةً من أيّ معنًى؛ كونها تتنافى مع إطلاق الله وطبيعته اللا مشروطة. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69]

بناءً على ذلك لا بدّ أن نقول بـ"الاشتراك اللفظي" بين الله ﷻ والمخلوقات في هذه الصفات.

جـ ـ رمزية الأفعال الإلهية: يرى تيليش ضرورة حمل القضايا التي تحكي الأفعال الإلهية على الرمزية؛ لعدم تناسبها مع الذات الالهية اللامتناهية. ويُرجع السبب في ذلك إلى احتواء هذه الأفعال على عناصر بشرية كالعلّية والزمان والمكان المتعارفين في أفعال الإنسان، ولا تناسب طبيعة الإله المتعالية، فيكون حملها على الذات مربكًا ومتناقضًا، ولن تكون مقبولة من المعاصرين، بل يعدّونها جهلًا وخرافةً. [انظر: المصدر السابق، ص 69 و70]

2ـ المرتبة الداخلية (تجلّيات المقدّس)

في قبال المرتبة المتعالية تعكس الرموز في هذه المرتبة تجلّيات المقدّس في مظاهر محسوسة للمتديّنين، ويفترض تيليش لهذه المرحلة ثلاثة عناصر:

أ ـ عنصر التجسّد: إذ يتمظهر المقدّس في أشياء أو أشخاص أو أحداث أو أمكنة أو أزمنة معيّنة، أو في كلماتٍ وألفاظٍ. ويعبّر تيليش عن هذا الظهور بـ"التجسّد"، ويرى أنّه غير مختصٍّ بالمسيحية ـ عبر تجسّد الله بالمسيح ـ بل قد ظهر في الأديان غير التوحيدية على مرّ التاريخ بأشكالٍ مختلفة. [انظر: المصدر السابق، ص 70]

ب ـ الطقوس: وتعني تحوّل جزء من الواقع إلى أمرٍ قدسيٍّ في شروط وظروف خاصّة، كما هو الحال في (العشاء الربّاني) في المسيحية.

جـ ـ العلامات المتحوّلة إلى رموز: يمكن لبعض الأشياء التي كانت مجرّد علامات أن تتحوّل إلى رموز بعد أن تكتسب صفةً مقدّسةً. كما هو الحال في متعلّقات الكنيسة كالصليب والشمع وأحواض الماء في مداخل الكنائس. [المصدر السابق، ص 70 - 72]

خامسًا: المعيار في اعتبار الرموز الدينية

يقصد تيليش من اعتبار الرموز الدينية قدرتها على خلق التجارب الدينية، وإيجاد حالة الارتباط بالمطلق، ويفترض معيارين لتحديد صدق الرموز الدينية هما:

1ـ الطريق السلبي (سلب الذات)، ويعني به شفّافية الرمز في كشفه عن الرمز المحوري، وتأكيده على كونه طريقًا لذلك الرمز، وسلب أيّ دور محوري وموضوعي له.

2ـ الطريق الإثباتي، وهو مرهون بقيمة المادّة التي يتكوّن منها الرمز، ويقصد بالمادّة الماهية الحقيقية له، كأن يكون جمادًا أو حيوانًا أو إنسانًا، أو أمرًا اعتباريًّا، وهنا يكون التفاضل بين الرموز، فالرمز الإنساني أسمى من غيره، وأصدق في الكشف عن الأمر المتعالي.

وفي ما يخصّ صدق الرموز الدينية يشير تيليش إلى ملاحظتين:

الأولى: لا يرتبط صدق الرموز الدينية بصدق موادّها واعتبارها، ولا بصدق القضايا المتعلّقة بتلك الرموز وواقعيتها، بل ولا بوجودها "الواقعي" أساسًا، ولا يؤثّر ذلك في كونها رموزًا صادقةً ومقبولةً. [انظر: المصدر السابق]

وفق هذا البيان فإنّ الرموز ـ بوصفها رموزًا ـ لا تخضع للنقد العلمي والتجريبي والتاريخي، ولا يمكن لهذا النقد أن ينهي وجودها أو يقلّصه، بل يدور وجودها مدار تحقّق القبول الجمعي لها وانتفائه. وكمثال على ذلك يذكر تيليش موت رمزية "القدّيسة العذراء" للسيّدة مريم عليها السلام، ورمزية ولادة عيسى عليه السلام من أمّ عذراء، ويرى أنّ الرمز الأوّل قد انمحى ومات في المذهب البروتستاني. [انظر: المصدر السابق، ص 74]

الثانية: يعترض طريق جميع الرموز الدينية خطر تألّهها وتحوّلها إلى غايات وأهداف مستقلّة، ويكمن هذا الخطر في الخلط بين الرمز بمعناه الظاهر، وبين الغاية التي يُشير إليها، فيفقد بذلك طريقيّته وحاكويّته عن الأمر القدسي. ويرى تيليش أنّ هذا الخطر هو المعبّر عنه في التعاليم الدينية بـ"عبادة الهوى" و"الوثنية". [انظر: علی زمانی، زبان دین، ص 276]

وفق هذا المعيار يتمّ التمايز بين الأديان الصحيحة والزائفة، وبذلك يثبت أحقّية الديانة المسيحية باعتبارها تمتلك رمزية "صلب المسيح" التي تعني التفاني المطلق في سبيل الله من جهة، والتأكيد على الاحتفاظ بالجانب الرمزي الحاكوي والابتعاد عن الوثنية من جهةٍ أخرى. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 74]

سادسًا: الرموز والأساطير الدينية

يؤكّد تيليش على العلاقة الوثيقة بين الرمز والأسطورة (myth)؛ إذ يرى أنّ الرموز تولد في سياق الأساطير التي تتحدّث عن الآلهة وخصائصها وأفعالها، وتُضفي عليها صبغةً إنسانيةً، يقول: «إنّ الأساطير هي رموزٌ للإيمان ممزوجة مع قصص عن مواجهات بين الإنسان والآلهة» [تيليش، رموز الإيمان، ص 211].

تكون الأسطورة وفق هذا البيان شاملةً لكلّ القصص التي تحكي أفعال الله تعالى، وخلقه، وعلاقته مع مخلوقاته، بما في ذلك الوحي، وبداية الكون ونهايته، فيدخل في ذلك أغلب القصص المسطورة في الكتب المقدّسة، بما فيها القرآن الكريم.

تتعرّض الأسطورة على الدوام للنقد وإعادة الصياغة والتطوير في جميع الأديان العظمى. وهنا يتدخّل عنصر نقد الأسطورة أو "انتزاع الميثولوجيا"، ويكون فكّ أَسْطَرَة هذه القصص والأحداث من خلال فهمها على أنّها أساطير، وليست قصصًا حقيقيةً، وهو ما يُعبِّر عنه بـ"تحطيم الأسطورة"، ويُعبّر عن الأسطورة التي تفهم في هذا السياق بـ"الأسطورة المحطّمة" (Broken Myth)، ويقابلها مصطلح "الأسطورة غير المحطّمة" (Unbroken myth)، ويعني الأسطورة التي تفهم بطريقة "حرفية"، فيتمّ مثلًا فهم الخلق في هذا الاتّجاه على أنّه عمل خارق وقع في زمنٍ خاصٍّ، ويرى عدم صحّة محاكمة الأساطير كما الرموز علميًّا ولا تاريخيًّا، بل لا سبيل لفهمها إلّا معاملتها على أنّها أساطير، والإقرار بكونها أسلوبًا وحيدًا للتعبير عن الإيمان. [انظر: تيليخ، سمبلها و اسطوره‌ها، ص 57؛ تيليش، پديده‌شناسی ايمان، ص 25 27]

المبحث الثالث: دراسة وتقييم الرمزية عند بول تيليش

علينا بدايةً أن نقرّ بغموض أفكار تيليش وإبهامها في مواضع مهمّة، وهذا ما أدّى إلى تضارب الآراء في تقييمها، والنتائج التي تُستنتج منها [انظر: هيک، فلسفه‌ی دين، ص 206]، فقد

عدّها بعضهم ضربًا من الإلحاد والدين الناسوتي، فيما رأى آخرون فيها بيانًا عرفانيًّا يُحاكي تفكير العرفاء والمتصوّفة في "وحدة الوجود"، واعتبار الكون وما فيه مظاهر وجود الله تعالى، وأن لا موجود حقيقيًّا إلّا الله. [انظر: علی زمانی، زبان دین، ص 278؛ تورانی، خدا از دیدگاه صدرا و تیلیش، ص 69] وعلى كلّ حال فقد أُوردت العديد من الإشكالات والنقوض على نظرية تيليش، إلى حدٍّ اعتبر العديد من النقّاد بيان تيليش للحقيقة الإلهية غير تامّ، بل أثاروا التساؤل حول إلٰه تيليش، وهل ما يزال هو إلٰه إبراهيم عليه السلام نفسه؟ [انظر: توماس، پل تیلیش، ص 30]

وتعرّض لمناقشة تيليش العديد من فلاسفة الدين واللاهوتيين كفيلسوف الدين الأمريكي وليام ألستون (William Alston) والبريطاني جون هيك (John Hick) وغيرهما. [انظر: المصدر السابق، ص 28]

وجليٌّ أنّ مناقشة جميع الأسس التي انطلق منها تيليش في بناء نظريّته يتطلّب مجالًا أوسع، كونها تبتني على مبانٍ فلسفية ومعرفية خاصّة، وقد تعرّض لها بعض الباحثين بما فيه الكفاية[3]؛ لذا سنركّز في تقييم نظريّته على خصوص ما ذكره في الرمزية وطبيعة لغة الدين والكتب المقدّسة [للوقوف على أوجه التقارب بين نظرية تيليش وبعض الآراء الإسلامية انظر: البطاط، لغة الدين عند بول تيليش، ص 85 - 88]

أوّلًا: عدم معرفية رمزية تيليش

المراد من المعرفية هو كون القضيّة تعبّر عن أمر يمكن التحقّق من صدقه أو كذبه ومطابقته لـ"نفس الأمر"، بغضّ النظر عن ذات المتكلّم ومشاعره وأحاسيسه. ولم يُصرّح تيليش بكون نظريته غير معرفية، بيد أنّ جدلًا واسعًا أثاره بعض قارئي تيليش وناقديه حول هذا الموضوع. [انظر: تیلیخ، الهیات سیستماتیک، ج 1، ص 29]

وقد اعتبرها ألستون متضمّنةً لرؤًى غير معرفية [انظر: ساجدی، زبان دین و قرآن، ص 187]، واعتبرها آخرون غير معرفية بشكلٍ مطلق [انظر: المصدر السابق]، ونرى أنّ البتّ في هذا الشأن بحاجة إلى فرز الصفات والأفعال التي تتضمّنها لغة الدين. فبناءً على استثناء تيليش لتعبير واحد حقيقي عن الذات الإلهية، وهو أنّه "عين الوجود، وليس موجودًا إلى جنب سائر الموجودات"، لا يمكن تعميم اللامعرفية على مجمل نظريّته.

3- تعرّض بعض الباحثين إلى دراسة المنطلقات الفلسفية لنظرية تيليش، لا سيّما في تقريره لحقيقة الله واعتقاده بأنّ وجود الله غير قابل للبرهنة والاستدلال عليه، وردّه لجميع البراهين العقلية على وجود الله، واعتقاده بطروّ "التغيّر" على ذات الله، كذلك اعتقاده بـ"الهوية التاريخية" لله، وأنّ هوية الله تتكوّن في سياق التاريخ ومعنى الوجود، وانطلاقه من "نظرية المعرفة" لإثبات الوجود، وغير ذلك. [انظر: تورانی، خدا از دیدگاه صدرا و تیلیش، ص 69]

أمّا الصفات التي تُنسب إلى الله (صفات الذات) من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها، بل وحتّى الجانب الرمزي في "الله"، فهي وإن كانت برأي تيليش لا تستخدم بمعناها الحقيقي، لكن لا يصحّ أن نعدّها غير معرفية لهذا السبب؛ وذلك لكونها مبنيّةً على أمر واقعي، وهو إدراكنا بأنّ كلّ ما ينسب إلى الله من صفات الكمال هو تعبير صادق؛ لكونه تعالى هو الكمال المطلق والوجود اللامتناهي الذي يتضمّن كلّ صفات الكمال ـ بالطبع هذا فيما لو قصد تيليش ما يشابه وحدة الوجود العرفانية ـ غاية الأمر يكون التعبير عن ذلك الكمال غير حقيقي، لكنّه واقعي، بشرط أن يكون لـ"عين الوجود" الذي نتعلّق به وجود واقعي وراء هذا الواقع النفسي، وهذا ما ينبغي على تيليش أن يثبته.

بيد أنّ المشكلة التي تواجهنا في معرفية نظرية تيليش هي ما ذكره في رمزية أفعال الله، ليس بلحاظ كونها تعبيراتٍ رمزيةً عن علاقة الكمال المطلق بمخلوقاته، بل بلحاظ ما أكّده تيليش من عدم إمكان محاكمة الرموز الدينية وفق منهج علمي أو تاريخي أو فلسفي، وافتراض عدم مخالفة الرموز الدينية لمعطيات هذه المناهج. فكون هذه الصفات تتحدّث عن "أفعال" تتجسّد في الحياة، ويُمكن للإنسان ملاحظة آثارها، يلزم منه أن تكون على احتكاك مع معطيات هذه المناهج الواقعية، وأن تقبل النقض والتأييد وفقها، وإلّا لو افترضنا أنّ لها معنًى رمزيًّا لا تغيّره عواصف العلوم، فسوف ننتهي إلى ما انتهى اليه فتغنشتين (Ludwig Wittgenstein) وغيره من اعتبار لغة الدين غير معرفية. [انظر: البطاط، لغة الدين عند فتغنشتين، ص 200 216]

يتأكّد هذا الفرض لدينا مع ملاحظة ما ذكره تيليش وأكّده من عدم صحّة تدخّل الدين في قضايا العلم وبالعكس، ورفضه المقارنة بين "قصّة الخلق" وبين "النظرية الداروينية"، واعتبرها مداخلةً غير مقبولة في البحث العلمي [انظر: تيليش، پويايى ايمان، ص 97]، بل عمّم رأيه هذا على كلّ القصص والأحداث المذكورة في الكتب المقدّسة. وهذا يعني أوّلًا حمل تلك الصفات على غير معانيها الظاهرة، وثانيًا: عدم معرفيتها وكونها مبيِّنةً لأمور لا يمكن التأكّد من مطابقتها للواقع وعدمها. وينبسط هذا البيان غير المعرفي على رموز المرتبة الذاتية أو "تجلّيات المقدّس" بعناصرها الثلاثة المتقدّمة.

إذن مع التنزّل عن الإشكال الأهمّ في بيان تيليش لحقيقة الله المتمثّل في اعتباره متّحدًا مع مفهوم الهمّ الأقصى والواقع النفساني، وعدم الربط بينه وبين الواقع الخارجي، تكون رمزية تيليش غير معرفية بلحاظ أفعال الله والحوادث التاريخية والقضايا العلمية التي تبيّنها الكتب المقدّسة. فنقول وفاقًا لألستون: إنّ نظريته متضمّنة لغير المعرفية.

ثانيًا: بعض الإشكالات على نظرية تيليش

1ـ أورد ويليام ألستون على بيان تيليش للرمز الديني بأنّ الكلام الرمزي لا يؤدّي وظيفته ما لم ينته إلى أمرٍ واقعي عيني. فما لم يكن الرمز قابلًا للبيان والإثبات بصورة حقيقية، لا يكون دالًّا على مرموزه، ولا تتشكّل الدلالة الرمزية. ولتحقّق الدلالة الرمزية لا بدّ من توفّر شرطين، هما: القدرة على البيان الحقيقي، والقصد للدلالة الرمزية. فبدون قدرة الشخص على البيان الحقيقي للتدبير الإلهي ورعايته للخلق مثلًا لا يكون للتعبير عنه بأنّه الحافظ أو الراعي لهم ـ بتعبير ألستون ـ أيّ معنًى رمزي، فكيف للمتكلّم الذي لا يعتقد بالرعاية الإلهية أو لا يتصوّرها أن يُشير إليها بالرمز، أو أن تُثير لديه عواطف معينة؟! [انظر: على زمانى، زبان دين، ص 279 و 280 نقلًا عن: William Alston، Tilich coception of a Religious Symbol in Sidney Hook cd، Religious Expericnce and Truth, p.p 13 - 26].

2ـ يرى ألستون أنّ مفهوم "الهمّ الأقصى" غامض ومبهم؛ إذ يفترض تيليش تارةً أنّه أمر نفساني يقع متعلّقًا نهائيًّا للإنسان، ولا يشترط أن يكون له وجود حقيقي، وأخرى يتحدّث عنه من منطلق وجودي، ويرى أنّه عين الوجود، وهذا ما سبّب الإبهام والغموض في فهم مراده، وظهور قراءات متفاوتة له. فكان على تيليش أن يُفرّق بين المستويين النفساني والوجودي للغاية القصوى؛ إذ لا دليل على أن ما يكون متعلّقًا نفسانيًّا، هو نفس الهمّ الأقصى الوجودي (عين الوجود). [انظر: المصدر السابق، ص 287 و 288]

3ـ لم يلتزم تيليش بمنهجه الرمزي، حيث قام بشرح العديد من الصفات الإلهية بصورةٍ حقيقية، وباصطلاحات وجودية، من قبيل "العقل" و"الإرادة" و"الإيمان" وغيرها، كما يلحظ ذلك في كتابه المهمّ "اللاهوت المنهجي"، فواضح أنّ بيانه لهذه المفاهيم وغيرها كان بيانًا حقيقيًّا.

4ـ تعتمد رؤية تيليش على أصل مهمّ وهو التفريق بين الوجود والموجود؛ إذ يرى أنّ الموجودية ملازمة للعلّية والكون في الزمان والمكان، في حين أنّ اصطلاح "الوجود" لا يعني ذلك، وإنّما هو ذلك المعنى البسيط الطارد للعدم، ولا يستلزم بحدّ ذاته المعلولية والكون في زمان أو مكان. من هنا فهو يُطلق على الواجب والممكن بمعنًى واحد، فيصحّ أنّ يقال عن الله بأنّه موجود، ولا ضير في ذلك. [انظر: البطاط، لغة الدين عند بول تيليش، ص 84 94]

تكـون النتيجـة النهائيـة في تقييـم الرمزيـة لدى تيليـش هي أنّ هـذه النظريـة ـ بمبانيهـا ونتائجها المتقدّمـة ـ غـير سـليمة مـن الإشـكال، فـلا تكـون صالحـةً لتحديـد لغـة الديـن بشـكل عامّ، كمـا أنّهـا لا تنسـجم مـع لغـة القـرآن الكريـم، ومـا تتّصـف بـه مـن الواقعيـة والمعرفيـة والإتقـان والهدايـة وغيرهـا مـن الخصائـص. [انظـر: البطـاط، نظريـة الرمزيـة في لغـة القـرآن، ص 158 - 182]

المبحث الرابع: الرمزية لدى المتصوّفة والعرفاء

مـن المقاربـات المهمّـة لرمزيـة لغـة القـرآن مـا يذكـره العرفـاء والمتصوفـة[4] مـن أنّ كلمـات القرآن وحروفـه ومعانيـه الظاهـرة رمـوز لمداليـل خفيّـة يجـب أن تُبـيَّن وفـق منهـج خـاصّ؛ إذ يصـوّر العرفـاء الرمزيـة بأنّهـا لازم لا ينفـكّ عـن الحديـث عـن الحقائـق المتعاليـة. [انظـر: بانـوى اصفهانـى، مخـزن العرفـان، ج 1، ص 4؛ القونـوي، إعجـاز البيـان، ص 13]

يـرى العرفـاء والمتصوّفـة أنّ الوصـول إلى المعـاني الباطنـة متـاح للعـارف الذي يطـوي المراتـب السـلوكية الخاصّـة [انظـر: السراج الطـوسي، اللمـع، ص 112 و113؛ السـلمي، حقائـق التفسـير، ص 75]، كمـا يؤكّـدون بوضـوح وجـود الظاهـر للقـرآن إلى جنـب معانيـه الباطنـة، ويتجـلّى ذلـك في جمع عـدّة مـن مفسّريهم بـين المعـاني الظاهـرة والباطنـة كالسـيّد حيـدر الآمـلي وصدر الديـن الشـيرازي. وقـد شـهدت الرمزية العرفانيـة محـاولاتٍ جـادّةً للتأصيـل المعـرفي لهـا، حـتّى أصبحـت تبتـني على رؤيـة كونيـة متكاملـة.

أوّلًا: أسس الرمزية العرفانية

تعتمد الرمزية لدى العرفاء على أربعة أسس مهمّة نرى ضرورة بيانها باختصار وهي:

1ـ الأساس الوجودي

يعتقـد العرفـاء أنّ كلّ الموجـودات في عالـم التكويـن لهـا ظاهـر هـو عالـم الشـهادة، وباطـن هـو عالـم الغيـب، ويُمكـن بطريـقٍ مـا أن يُتوصّـل إلى الثـاني بواسـطة الأوّل. ويرتبـط هـذا المبـنى بمعرفـة عـدّة مفاهيـم عرفانيـة أخـرى، هي:

4- يوجـد الكثـير مـن التداخـل بـين مفهومـي "التصـوّف" و"العرفـان"، فقـد عدّهـما بعـض المحقّقـين عنوانـين لتيّـار واحـد، إلّا أنّ العرفـان يحـكي الجانـب الفكـري الثقـافي، والتصـوّف يحـكي الجانـب الاجتماعـي المتمثّـل بالزهد والابتعـاد عن الملـذّات الدنيويـة. [انظر: مطهـرى، مجموعـه‌ى آثار، ج 23، ص 25]

فيـما يـرى آخـرون أنّ تداخـل هذيـن الاصطلاحـين قد انتهى بعـد القرن العاشر الهجـري، بعد بروز عدّة من كبـار العرفاء ممّـن لا يمكن اعتبارهم "صوفيـةً" بمـا تحملـه هـذه التسـمية مـن إيحـاء بالانـزواء والعزلـة، كالبهـائي والميرداماد وصـدر المتألّهـين وغيرهم. [انظـر: اسـعدى و...، آسيب‌شناسـى جريان‌هـاى تفسـيرى، ص 321] وتجنّبًـا للوقـوع في إشـكالية التسـمية اخترنـا أن نـورد العنوانـين معًـا، ومرادنـا الإشـارة إلى مدلول واحد، وقد نسـتخدم أحدهـما للاختصار.

أ ـ التجلّي ومسألة الخلق: يعتقد ابن عربي بوجود عدّة مراتب للذات الإلهية، هي: مرتبة الذات أو "الأحدية"، وهي الذات المتعالية عن كلّ قيد ووصف، التي لا يمكن الإحاطة بها. إلّا أنّ هذه الذات الخافية لها مرتبةٌ تتجلّى فيها عبر مظاهر و"مجالٍ" وهي المخلوقات الممكنة، وهذه المرتبة هي مرتبة "الواحدية". فكلّ مخلوق هو مظهر من مظاهر الذات الإلهية و"مجلًى" لها. فيكون الله تعالى ظاهرًا ومتجلّيًا لخلقه عبر مخلوقاته جميعها ومنزّهًا عنها؛ لكونه أعلى من تلك المظاهر، وليس مقيّدًا بشيءٍ منها. فالتجلّي هو: «عبارة عن ظهور الذات والصفات الإلهية» [التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 384].

ينظر العرفاء إلى عملية الخلق بأنّها تجلٍّ واحد [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 357]، فالخلق ليس إيجادًا من العدم، بل هو بروز الوجود الواحد البسيط والا متعيِّن في مظاهره ومجالِيه. ووفق ذلك لا يصحّ أن نتكلّم عن إيجاد وإعدام، بل عن ظهور و"انبساط" للذات الإلهية عبر مظاهرها وأسمائها، واختفاء و"قبض" لها عبر اختفاء تلك المظاهر، فيكون العالم في ظهور وبطون مستمرَّين[5]؛ وعليه يكون للذات الإلهية في مرتبة "الأحدية" اسمان آخران؛ هما: "الباطن" و"الأوّل"، كما لها في مرتبة "الواحدية" اسما "الظاهر" و"الآخِر"، وبما أنّ العالم في ظهور وبطون مستمرّ، يكون لله تعالى في كلّ هذه الأحوال تجلٍّ مستمرٌّ، ففي البطون يتجلّى باسم "الباطن"، وفي الظهور باسم "الظاهر". [انظر: زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكّية، ص 123 - 126]

ب- العالم هو كتاب التكوين الإلهي: بما أنّ كلّ المخلوقات هي مظاهر الله تعالى، فيكون عالَم التكوين مؤلّفًا من بسائط ومركّبات، كما أنّ القرآن مؤلّف من حروف وكلمات، والقرآن هو المصحف الموازي لهذا المصحف التكويني. [الآملي، تفسير المحيط الأعظم، ج 1، ص 206]

جـ ـ يرتّب العرفاء على ما سبق نتيجةً مهمّةً، وهي: المطابقة بين كتابَي التكوين والتدوين، فيحاولون أن يُرجعوا كلّ آية من آيات عالم التكوين، إلى ما يُوازيها من حروف القرآن أو كلماته أو آياته أو سوره. فيرون مثلًا أنّ باء البسملة في القرآن يُقابلها "العقل الكلّي" في الموجودات؛ كونه المخلوق الأوّل، فيما يقابل "النفس الكلّية" آية النور [سورة النور: 35]، وهكذا. [انظر: قاسم‌پور، جريان‌شناسی تفسير عرفانی قرآن، ص 176 178]

فيكون التأويل العرفاني هو المطابقة بين "القرآن الجمعي" و"الكتاب التفصيلي". [انظر: الآملي، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، ج 1، ص 250]

5- يلتزم العرفاء بذلك نظرًا لالتزامهم بـ"وحدة الوجود والموجود"، ففي العالم وجود واحد، وموجود واحد حقيقي، ولا تكثّر إلّا بكثرة مظاهر ذلك الوجود، ويرون أن لا ضير في هذه الكثرة ما دامت ليست كثرة وجودية.

2ـ وجود الظاهر والباطن في القرآن

يعتقد العرفاء باحتواء القرآن على الظاهر والباطن، وقد أثبتوا ذلك من خلال الاعتقاد بكون الله قد تجلّى في كلامه، ونظرًا لاسمَي الظاهر والباطن؛ لا بدّ أن يكون للقرآن أيضًا ظاهر وباطن، ويكون التفسير بيان المعاني الظاهرة، والتأويل بيان المعاني الباطنة. [انظر: قاسم‌پور، جريان‌شناسی تفسير عرفانی قرآن، ص 179 - 182]

3ـ يقينية المعرفة العرفانية

يعتقد العرفاء بوجود نوعٍ من المعرفة يختلف عن المعرفة العقلية والحسّية والنقلية، ويكون منتجًا لليقين الراسخ، وهي المعرفة القائمة على "الكشف والشهود"، وقوام هذه المعرفة بتهذيب النفس وتزكيتها، والانقطاع التام إلى الله تعالى. [الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 19 و20]

وهذه المعرفة من سنخ الوحي، ويعبّرون عنها بـ"الإلهام"، لكنّه يكون بدون توسّط المَلَك [انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 608]. ويكون ناشئًا من "العقل الوحيّ"، أو "طور ما وراء العقل" كما يعبّر عنه الغزالي. [انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ج 1، ص 20 و21]

ويستشهدون على وجود هذا الصنف من المعرفة بمجموعة من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾ [سورة الكهف: 110]، فيرون أنّ "لقاء الله" لا يكون إلّا بالمشاهدة القلبية. [الملكي التبريزي، لقاء الله تعالى، ص 4 7؛ انظر: قاسم‌پور، جريان‌شناسی تفسير عرفانی قرآن، ص 201 - 204]

4ـ اللغة الرمزية

يؤكّد العرفاء على عجز اللغة عن التعبير عن التجارب العرفانية التي يعيشها العارف في مكاشفاته، فبما أنّ منشأ المعرفة الشهودية هو "طور ما وراء العقل"، الذي لا يتوصّل إليه إلّا بعد طيّ درجاتٍ من السلوك، فالعالَم الذي ينطلق منه العارف ويتحدّث عنه، مختلف عن العالَم الذي تنشأ منه اللغة العادية التي تأخذ مفاهيمها من الواقع المحسوس لجميع البشر، بل يختلف منشأ اللغة العرفانية عن مناشئ اللغة العلمية أيضًا، فالحقائق العرفانية غير قابلة للبيان إلّا بالألفاظ المتشابهة. [انظر: الهمداني، زبدة الحقائق، ص 67 و68]

فالعارف عاجز عن بيان مشاهداته بلغة حقيقية، وينشأ هذا العجز من أربع جهات هي: المتكلّم والسامع والمعنى واللفظ، فالمتكلّم قد انتقل إلى عالم آخر، وانكشفت له أسرار خفيّة، ويحتاج نقلها إلى السامع على حقيقتها إلى حسٍّ خاصٍّ لا يملكه إلّا من خاض التجربة نفسها، كما أنّ المعاني التي تنكشف له ليست متكثّرةً، بل هي حقائق بسيطة، لا يسعها اللفظ الموضوع للمعاني المتعارفة؛ لذا ينصرف العارف مضطرًّا إلى الرمز والإشارة والتمثيل، كما في القصص التمثيلية، كـ"رسالة الطير" لابن سينا، و"منطق الطير" للعطّار النيسابوري.

وفق هذه الأسس يعتقد العرفاء برمزية لغة القرآن فتكون ظواهره رموزًا لبواطنه، التي تقدّم أنّها يجب مطابقتها مع عالمي "الآفاق" و"الأنفس"، ويكون فكّ تلك الرموز متاحًا للخواصّ الذين سلكوا طريق العرفان، وانكشفت لهم تلك الحقائق كلٌّ بحسبه.

وقد اتّضح أنّ الرمزية لدى العرفاء تشمل جميع القرآن بحروفه وكلماته وآياته وسوره، فـ«ما من كلمة من القرآن إلّا وتحتها رمزٌ وإشارةٌ إلى معنًى خفيٍّ يُدركها من يُدرك الموازنة والمناسبة بين عالم المُلك والشهادة» [الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج 2، ص 765؛ الغزّالي، جواهر القرآن، ص 34].

ثانيًا: نماذج من الرمزية العرفانية

إذا ما أردنا من الرمز معناه العامّ الذي يعني الدلالة الخفيّة، فسنكون أمام عدد كبير جدًّا من التطبيقات في تفاسير القوم، فهم يرون أنّ كلّ حروف القرآن تحمل معاني باطنةً. أمّا إذا أخذنا الرمز بمعناه الخاصّ فلا نُعدم أيضًا الكثير من النماذج للرمز بهذا المعنى في تفاسير العرفاء، وباختلاف الرموز وتنوّعها بين الشخصيّات البشرية ـ كالشخصيات في قصّة موسى عليه السلام والعبد الصالح ـ وغير البشرية كالهدهد، والجمادات والنباتات، والأفعال كخرق السفينة، وقتل الغلام، وغيرها، والأفعال العبادية والطقوس الدينية وسائر الأحكام الشرعية.

ومن نماذج الرمزية في تفاسيرهم ما يلي:

1ـ ما ذكروه في رمزية الحروف المقطّعة، قال ابن عربي في تأويل قوله تعالى: ﴿**ألم**﴾: «أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ؛ لأنّ (أ) إشارة إلى ذاته الذي هو أوّل الوجود على ما مرّ. و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدإ ويفيض إلى المنتهى. و(م) إلى محمّد [صلى الله عليه وآله] الذي هو آخر الوجود، تتمّ به دائرته وتتصل بأوّلها» [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 11].

ذكر البروسوي أنّ ابن عربي لا يرى في القرآن أيّ رمز بين النبي ﷺ وبين الله تعالى، واحتمل أنّه يرى الحروف المقطّعة ليست من «المتشابه، أو أنّ المتشابه ليس ممّا استأثر الله بعلمه» [البروسوي، روح البيان، ج 4، ص 335]؛ لذا فقد قام بتأويلها، وبيان معانيها الرمزية.

2ـ تفكيك بعض ألفاظ القرآن وبيان المعاني الرمزية لحروفها، كما عدّ الميبدي الباء في البسملة إشارة إلى "بهاء الأحدية"، والسين إلى "سناء الصمدية"، والميم إلى "مُلك الإلهية". [انظر: الميبدي، كشف الأسرار، ج 1، ص 27]

3ـ تأويل البيت الحرام بقلب المؤمن [انظر: التستري، تفسير التستري، ص 106؛ ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 52]، في قوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ [سورة البقرة: 125]. واعتبر القُشيري أنّ الأمر بتطهير القلب يُفهم من الآية من باب الإشارة. [القشيري، لطائف الإشارات، ج 1، ص 124]

4ـ تأويل المشرق والمغرب، في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 115]، فقد احتمل ابن عربي فيها احتمالين: أحدهما: أنّ المشرق "عالم النور والظهور"، والمغرب "عالم الظلمة والاختفاء". وثانيهما: أنّ المشرق هو الإشراق على القلوب بالتجلّي عند "الشهود" و"الفناء"، والمغرب احتجابه تعالى في صفات جلاله في حالة بقاء العارف بعد "الفناء". [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 50]

5ـ تأويل المساجد في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ**﴾ [سورة البقرة: 114]، عدّها القشيري ـ على نحو الإشارة ـ "أوطان العبادة"، وهي نفوس العابدين، و"أوطان المعرفة"، وهي قلوب العارفين [القشيري، لطائف الإشارات، ج 1، ص 124]، وعدّها ابن عربي "قلوب العارفين"؛ «أي مواضع سجود الله التي هي القلوب التي يعرف فيها فيسجد بالفناء الذاتي» [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 50].

6ـ تأويل "الهدهد" بـ"قلب سليمان عليه السلام"، وغيابه بـ"انشغال القلب بالمذكور عن الذكر"، وعذابه بـ"الصبر على دوام المراقبة". [البقلّي الشيرازي، عرائس البيان، ج 2، ص 813]

7ـ رأى ابن عربي في تأويل قصّة موسى والخضر أنّ معناها الباطن أنّ موسى عليه السلام هو "القلب"، والفتى "النفس وقت التعلّق بالبدن"، ومجمع البحرين "ملتقى العالَمين: عالم الروح وعالم الجسم"، والعبد الصالح "العقل القدسي"، والسفينة "البدن"، وأهل السفينة

"القوى الحيوانية والنباتية"، وخرقها إضعاف البدن بالرياضة والجهد وقلّة الطعام. والغلام المقتول "النفس الأمّارة" الذي قتله بإماتة الشهوة، و"الجدار" النفس المطمئنّة. [انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 407 410]

ثالثًا: لفتة نظر

أبدى العديد من العرفاء والمتصوّفة تأويلاتهم للآيات دون أن ينسبوها إلى القرآن، بل ذكروها في سياق بيانهم لما تضمّنته الآيات، ولم يصرّحوا بكونها من مستنبطاتهم الشهودية من الآيات. [انظر: التستري، تفسير التستري، ص 58]

لذا فلا يصحّ أن تعدّ هذه النماذج من التطبيقات الرمزية؛ لكون الرمزية طريقةً دلاليةً قصديةً، تعتمد على قصد المتكلّم أداء مقاصده من خلالها، ومع عدم نسبة تلك المعاني إلى الله تعالى لا يصدق مفهوم الرمزية عليها، بل هي ممّا يستذكره المفسّر في سياق بيان الآيات.

لكن ذكر بعض الباحثين أنّ ابن عربي يرى أنّ المفسّر إذا تأمّل في القرآن، وكان عارفًا بلغة العرب، ولا يحمل فرضيّاتٍ مسبقةً، فكلّ ما يخطر بباله هو مراد لله تعالى. [نقلًا عن: اسعدی و...، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص 332]

وبناءً على هذه الرؤية يمكن تعميم الرمزية لما يطرحه ابن عربي ومن وافقه؛ ليشمل ما يذكرون من بيانات في ذيل الآيات. أمّا غيره فلا بدّ من التأكّد من رأيه في هذا الخصوص، وهل يعدّ تلك المعاني من المدلولات الخفيّة للآية أم لا؟

رابعًا: دراسة وتقييم

لا ينبغي أن يكون همّنا في المقام مناقشة الأسس المعرفية والفلسفية التي قامت عليها الرؤى الصوفية وبسط الكلام فيها؛ فلذلك مجاله الخاصّ، كما تعرّض له العديد من العلماء والباحثين، بل نرى أن نناقش تطبيق هذه الرؤى والأسس على القرآن ومدى انسجامها مع خصائص الكتاب الكريم، ونرى أنّ ما ذكروه يمكن المناقشة فيه من عدّة جهات:

1ـ أنّ وجود المعاني الباطنة للآيات القرآنية متّفق عليه لدى علماء الفريقين، رغم الاختلاف في تحديد ماهية تلك المعاني وكيفية استنباطها. [انظر: بابایی، باطن قرآن کریم، معرفت، عدد 26، ص 9]

ويمكن القول بتواتر الروايات الدالّة على أصل وجود الباطن القرآني. [انظر: المصدر السابق، ص 12؛ معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج 1، ص 99]

وإنّما الكلام في طرق استخراج المعنى الباطن، ومن له صلاحية إبرازه ونسبته للقرآن الكريم، والمعايير التي يتم وفقها قبول التأويلات أو رفضها، ونرى أنّ من أهمّ المعايير في هذا الصدد هو عدم منافاة المعاني الباطنة لدلالات القرآن المحكمة؛ لكون بواطنه متماسكةً بشكل متقن مع ظواهره، ولا يمكن أن يكذّب بعضه بعضًا.

بناءً على ذلك نعتقد أنّ الالتزام بالرؤية الصوفية في التفسير قد أدّى إلى بروز بعض المخالفات الواضحة والصريحة لظواهر القرآن الكريم، ومن نماذج ذلك:

أ- ما التزم به ابن عربي من أنّ الله قد أخفى أوليائه في صورة أعدائه، والقول بإيمان من دلّ القرآن بوضوح على كفرهم، بادّعاء أنّهم توصّلوا إلى مرتبة يرون فيها مخلوقات الله مظاهر له متّحدةً معه، فعبدوها وأصرّوا على ذلك. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وعَلى سَمْعِهِمْ وعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ ولَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 6 و7]: «إيجاز البيان فيه، يا محمّد! إنّ الّذين كفروا ستروا محبّتهم فيّ، دعهم فسواء عليهم أأنذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به أم لم تنذرهم، لا يؤمنون بكلامك، فإنّهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي وهم ما عقلوه ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك وقد ختمتُ على قلوبهم فلم أجعل فيها متّسعًا لغيري؟!» [ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج 1، ص 115].

واضحٌ أنّ الالتزام بهذه الطريقة في التفسير تُفقد ظواهر القرآن دلالتها وحجّيّتها، ولن تكون مقبولةً إطلاقًا، سواءٌ عُدّت بيانًا لمعانٍ باطنة، أو استنتاجًا من ظواهر القرآن.

ب- ما ذكره ابن عربي في تفسير موقف موسى وهارون عليهما السلام وعبادة بني اسرائيل للعجل؛ إذ رأى أنّ ما أنكره موسى على هارون هو رفضه لعبادة قومه العجلَ؛ لكون العجل مظهرًا من مظاهر الله التي يتجلّى فيها، وأنّ العبادة مهما كان لونها وجهتها لا تكون إلّا لمظاهر الله، فهي لله إذن. [انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص 192]

وواضح أنّه إذا التزمنا بهذه الرؤية فلا يبقى أيّ مبرّر لأن يُعاقب الله تعالى المشركين والكفّار، وأن يُنكر عليهم معتقداتهم الباطلة، مع أنّ القرآن قد صرّح بكلّ ذلك، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا**﴾ [سورة النساء: 48]. وقال جلّ جلاله: ﴿**لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾ [سورة الأحزاب: 73].

إنّ تفسير القرآن بهذه الطريقة تجعلنا أمام إشكالية واضحة، وهي الخروج عن المداليل الواضحة للقرآن والنصوص الدينية، وتجعلها قابلةً للحمل على التأويلات مهما بعدت عن معاني الكتاب الواضحة، وتنتهي بافتقاد القرآن لخصائصه من كونه كتاب هداية ونور وبيان، وبالطبع فهذا الإشكال يختصّ بالمواضع التي خالفوا فيها المداليل الواضحة للقرآن.

2ـ ما ذكروه من اعتمادهم على المكاشفات الخاصّة واعتبارها تُفيد اليقين الراسخ، يواجه إشكاليةً مهمّةً، وهي: عدم الدليل على اعتبار هذه المكاشفات وحجّيتها لغير المُكاشَف، فحتّى لو قبلنا بكونها سليمةً عن المؤثّرات "غير الرحمانية"، وكاشفةً عن الواقع، وعدم كونها متأثّرةً بمعتقدات المكاشَف ورؤاه الخاصّة، فإنّه لا يصحّ تفسير القرآن بها، واعتبارها بيانًا لمعانيه في حال خالفت مفادات القرآن وسائر الأدلّة الدينية، أمّا لو كانت موافقةً لها فيكون الاعتبار والحجّية لدى غير المكاشَف باعتبار ذلك الدليل الموافَق لا للمكاشفة نفسها.

بل يصحّ أن يقال: إنّ ما تقدّم عن ابن عربي لو كان ناشئًا من المكاشفة فهو دليل على تطرّق الفساد ـ في الجملة ـ إلى المكاشفة، وعدم حجّيّتها بشكل مطلق حتّى للمُكاشَف نفسه.

3ـ توجد في العديد من تطبيقات العرفاء والمتصوّفة مخالفات واضحة لمعاني المفردات القرآنية، وخروج عن سياق الآيات، وأسباب نزولها. فما المناسبة مثلًا بين "البيت" وبين "قلب المؤمن" فيما لو نسب هذا المعنى لله تعالى؟ وكيف يمكن الخروج عن سياق الآية ومعناها الظاهر؟ وكيف يمكن أن ننسب المعنى الباطن لله ﷻ مع عدم الدليل عليه؟

كما نلحظ في تفسير ابن عربي المتقدّم لـ"المساجد" خروجًا واضحًا عن سياق الآيات الدالّ على كونها مواضع سجود العباد، لا ما حمله ابن عربي على كونها مواضع سجود الله تعالى في قلوب المؤمنين.

4ـ توجد العديد من التأويلات الذوقية والمبتنية على مبانيهم الخاصّة طرحها الصوفية في تفاسيرهم، كتأويل ابن عربي لقصّة موسى عليه السلام والعبد الصالح.

5ـ يرد على ما ذكروه من الاعتماد على منهج حساب الأعداد في التفسير أنّه لا دليل على اعتباره، كما أنّ تأويلاتهم لمعاني الحروف المقطّعة مبنيّة في أغلبها على الذوق والاستحسان، وهو ما لا يصحّ تفسير القرآن به، إلّا ما دلّ عليه النقل الصحيح عن المعصومين عليهم السلام العالمين بأسرار القرآن وخفاياه. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 7]

من مجموع هذه الإشكالات تتّضح بعض مواطن الضعف في الرمزية التي يذكرها العرفاء والمتصوّفة للقرآن الكريم.

المبحث الخامس: نقاط الاشتراك والافتراق في نظريتي تيليش والعرفاء

يُمكن في مقام المقارنة أن نذكر بضعة نقاط اشتركت فيها الرؤية الرمزية للغة الدين لدى كلٍّ من بول تيليش والعرفاء والمتصوّفة، إلى جنب مواطن الاختلاف بينهما.

أمّا المشتركات فهي فيما يلي:

1ـ عدم اختصاص الرمزية بالنصوص الدينية، فقد صرّح بول تيليش بأنّ كلّ ما يقال عن الله رمز، ما عدى قضيّة واحدة تقدّم ذكرها مرارًا، سواءٌ أكان تلك القضايا قد وردت في الكتب المقدّسة، أم عن لسان المتديّنين، بل وغيرهم أيضًا. كما عمّم العرفاء رمزيّتهم إلى تجارب العرفاء ومكاشفاتهم التي لا طريق آخر للحديث عنها غير اللغة الرمزية. فيشترك الطرفان في هذا التعميم، لكن مع ملاحظة فارق مهمّ، وهو أنّ بول تيليش لم يخصّص الحديث الرمزي بفئة خاصّة، فيما قصر العرفاء ذلك على من تفتح له أبواب المعرفة الشهودية.

2ـ يمكن أن نذكر وجهًا آخر للتشابه بين الرؤيتين، وهو: الابتعاد عن الفهم العرفي للألفاظ فيما ما يذكرونه من تأويلات، فقد صرّح تيليش بأنّ النصوص الدينية يجب أن لا تحمل على معانيها الظاهرة، بل يتعيّن أن ينظر إليها كرموز للحديث عن الهمّ الأقصى، وذكر العرفاء أيضًا أنّ ظواهر الألفاظ رموز لبواطنها الأعمق. وقد نتج من ذلك اشتراك الرؤيتين بمجافاة المعاني الظاهرة للألفاظ عند تفسيرهم للنصوص والقضايا الدينية في عدّة مواضع.

3ـ يرى الطرفان أنّ السبب في اللجوء إلى اللغة الرمزية في الحديث عن الله هو تعالي الذات الإلهية وعدم إمكان الإحاطة بها، وإن اختلفا في البناء النظري لذلك، كما تقدّم.

4ـ يعتقد بعضهم بوجود تناغمٍ وتقارب كبيرين بين ما يؤكّد عليه تيليش من عدم كون الله موجودًا في عرض سائر الموجودات، وأنّه عين الوجود المحضّ، وبين ما يراه العرفاء والمتصوّفة في "وحدة الوجود"، واعتبارهم الكون وما فيه مظاهرَ للوجود الحقيقي الوحيد، وهو الله تعالى، كما تقدّم ذلك.

إلّا أنّه لا يُمكننا الجزم بهذا الوجه؛ لاحتمال أن يكون تيليش قد قصد الواقع الذهني لله الذي لا ضرورة لأن يكون له تحقّق واقعي وراء عالم الذهن.

أمّا موارد الاختلاف فهي:

1ـ أنّ الرمزية عند العرفاء معرفية تحكي عن الواقع، بخلافها عند تيليش؛ إذ ذكرنا أنّها تنطوي على جانب غير معرفي.

2ـ المعنى الرمزي لدى العرفاء يقع في طول المعاني الظاهرة لاعتقادهم بثنائية الظاهر والباطن، وعدم المنافاة بينهما، فيما لا يرى تيليش وجود معنًى آخر وراء المعاني الرمزية.

3ـ ينفي بول تيليش إمكان التعبير الحقيقي عن الله، فيما لا يرى العرفاء ذلك، بل يعتقدون بإمكانه، ويعتمدون الاستدلال العقلي لإثبات وجود الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها.

4ـ يستخدم تيليش الرمز بمعناه الأخصّ بما ذكر له من خصائص، أمّا العرفاء فلا يشترطون تحقّق تلك الخصائص في الرمز، بل يبدو أنّ مرادهم منه هو مجرّد خفاء الدلالة واحتياجها للإيضاح، وهو ما يتناسب مع الرمز بالمعنى الأعمّ، بحسب ما ذكرناه في التفريق بين معنيي الرمز، وإن أمكن العثور على بعض الرموز بالمعنى الأخصّ في جملةٍ من النماذج التطبيقية التي أوردها.

الخاتمة

انتهى البحث إلى عدّة نتائج من أهمّها:

1ـ يُشير عنوان "لغة الدين" إلى حقل معرفي يدرس خصائص القضايا الدينية بلحاظ المعنى والمعرفية والصدق.

2ـ ذكرنا معنيين للرمز، هما المعنى الأعمّ، ونعني به "الدلالة الخفيّة التي تحتاج إلى بيان وإيضاح"، ومعنى أخصّ، وهو: "الشيء أو الفعل الذي يدلّ بخفاءٍ على أمرٍ آخر ذي معنًى واسع مع وجود مناسبةٍ بينهما، ويكون قادرًا على إثارة العواطف والأحاسيس الوجدانية".

3ـ أوردنا نظريتين نرى أنّهما من أهمّ ما طُرح في التنظير للرمز في لغة الدين، وهما: الرمزية عند كلٍّ من عند بول تيليش، وعند العرفاء والمتصوّفة.

4ـ يرى بول تيليش أنّ الرمز ـ بالمعنى الأخصّ ـ هو الطريق الوحيد للكلام عن القضايا الدينية، وقد تمّت مناقشة ذلك، وانتهينا إلى عدم صحّة التمسك بهذه النظرية في تصوير لغة الدين بشكل عامّ؛ لعدم سلامة مبانيها النظرية.

5ـ تعتمد الرمزية لدى العرفاء على رؤيتهم الكونية الخاصّة التي تُثبت المطابقة بين كتابَي التكوين والتدوين، وثنائية الظاهر والباطن في القرآن، ويقينية المعرفة العرفانية، وانحصار بيان الحقائق المتعالية باللغة الرمزية. وقد انتهينا إلى أنّ الرمزية لديهم تعاني ـ ممّا تعانيه ـ المخالفات الصريحة لظواهر القرآن، والاعتماد على المكاشفات غير المعتبرة، وغير ذلك من الإشكالات، ممّا لا يجعلها نظريةً سليمةً لتحديد لغة الدين بصورة مطلقة.

6ـ يشترك كلّ من تيليش والعرفاء في نقاط هي: عدم اختصاص الرمزية بالنصوص الدينية، والتنافي بين المعاني الرمزية التي ذكروها مع ظواهر للألفاظ في عدّة مواضع، والاعتقاد بأنّ السبب في اللجوء إلى اللغة الرمزية هو تعالي الذات الإلهية وعدم امكان الإحاطة بها.

7ـ تختلف الرمزية عند العرفاء عمّا يذكره تيليش في: كونها معرفيةً واقعيةً، والتزامها بثنائية الظاهر والباطن وكون المعاني الباطنة في طول المعاني الظاهرة، فيما لا يرى تيليش أيّ معانٍ أخرى وراء الرمز، واعتقاد العرفاء بإمكان الحديث الحقيقي والواقعي عن الله، بخلاف تيليش، وإصرار الأخير على توفّر خصائص الرمز بالمعنى الأخصّ في الرموز الدينية، فيما يقصد العرفاء المعنى الأعمّ للرمز.

قائمة المصادر

ابـن عـربي، محـيي الديـن، الفتوحـات المكيـة، المكتبـة الشـاملة الإلكترونيـة، ترقيـم آلي غـير موافـق للمطبـوع.

ابـن عـربي، محـيي الديـن، تفسـير ابـن عـربي، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، ط 1، 1422هـ.

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن منظور، محمد بن المكرم، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005م.

اسـتيور، دان، فلسـفه‌ی زبـان دیـنی، ترجمـه‌ی ابوالفضـل سـاجدی، نـشر ادیـان، قـم، چـاپ یکـم، 1384 ش.

اسـعدی، محمـد و دیگـران، آسیب‌شـناسی جریان‌هـای تفسـیری، پژوهشـگاه حـوزه و دانشـگاه، قـم، چـاپ یکـم، 1389 ش.

الآمـلي، حیـدر، تفسـیر المحیـط الأعظـم والبحـر الخضـمّ، سـازمان چـاپ و انتشـارات وزارت ارشـاد اسـلامی، تهـران، ط 3، 1422 هـ.

أیکـو، أمبرتـو، السـیمیائیة وفلسـفة اللغـة، ترجمـة: أحمـد الصمـعي، المنظمـة العربیـة للترجمة، بـیروت، ط 1، 2005 م.

بابایی، علی‌اکبر، باطن قرآن کریم، معرفت، شماره‌ی 26، پاییز 1377 ش.

بانـوی اصفهـانی، سـیده نـصرت امـین، مخـزن العرفـان در تفسـیر قـرآن، نهضـت زنـان مسـلمان، تهـران، 1361 ش.

بسطاویسي، رمضان، جمالیات الفنون وفلسفة تاریخ الفنّ عند هیجل.

البطـاط، زیـد، لغـة الدیـن عنـد بـول تیلیـش، قضایـا إسـلامیة معـاصرة، مرکـز دراسـات فلسـفة الدیـن، بغـداد، العـدد 67 و68، 2017 م.

البطـاط، زیـد، لغـة الدیـن عنـد فتغنشـتین، قضایـا إسـلامیة معـاصرة، مرکـز دراسـات فلسـفة الدیـن، بغـداد، العـدد 67 و68، 2017 م.

البطـاط، زیـد، نظریـة الرمزیـة في فهـم القـرآن دراسـة تحلیلیـة نقدیـة، رسـالة دکتـوراه، جامعـة المصطـفى العالمیـة، قـم، 2016 م.

التستري، سهل بن عبد الله، تفسير التستري، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996 م.

تورانی، اعلا، خدا از دیدگاه صدرا و تیلیش، خردنامه صدرا، شماره‌ی 17، پائیز 1378 ش.

توماس، جان هیوود، پل تیلیش، ترجمه‌ی فروزان راسخی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ دوّم، 1393 ش.

تیلیخ، پل، سمبل‌ها و اسطوره‌ها، ترجمه‌ی سیدمحمد ثقفی، مجله‌ی تخصصی کلام اسلامی، شماره‌ی 24، زمستان 1376 ش.

تیلیخ، پل، سمبل‌های مذهبی، ترجمه‌ی سیدمحمد ثقفی، مجلّه‌ی تخصصی کلام اسلامی، شماره‌ی 23، پائیز 1376 ش.

تیلیخ، پل، الهیات سیستماتیک، ترجمه‌ی حسین نوروزی، نشر حکمت، تهران، ط 1، 1381 ش.

تیلیش، بول، رموز الإیمان، ترجمة زهراء طاهر، مجلّة قضایا إسلامیة معاصرة، العدد 65 و66، 2016 م.

تیلیش، پل، پدیده‌شناسی ایمان، ترجمه‌ی علی‌اکبر خانجانی، www.erfan-darmani.blogfa.com.

تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، فضل‌الله پاکزاد، نشر طرح نو، تهران، چاپ یکم، 1376 ش.

الجمل، بسّام، من الرمز إلى الرمز الديني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2011 م.

الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.

الزمخشري، محمود، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407 هـ.

زيدان، محمود، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985 م.

زيدان، يوسف، شرح مشكلات الفتوحات المكّية، دار الأمين، القاهرة، ط 1، 1999 م.

ساجدى، ابوالفضل، زبان دين و قرآن، مركز انتشارات مؤسسه‌ى امام خمينى، قم، چاپ دوّم، 1385 ش.

السرّاج الطوسي، أبو نصر، اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1960 م.

السلمي، محمد بن الحسين، حقائق التفسير، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ط 1، 1369 ش.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، 1968 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1981 م.

الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، جامعة المدرسين، قم، ط 3، 1422 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعة المدرسين، قم، ط 5، 1417 هـ.

على زمانى، اميرعباس، زبان دين، مركز مطالعات و تحقيقات اسلامى، قم، چاپ يكم، 1375 ش.

الغزالي، محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.

الغزالي، محمد، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر.

الغزالي، محمد، جواهر القرآن ودرره، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات هجرت، قم، ط 2، 1410 هـ.

الفيض الكاشاني، محسن، علم اليقين، منشورات بيدار، قم، ط 1، 1377 ش.

قاسم‌پور، محسن، جريان‌شناسى تفسير عرفانى قرآن، انتشارات سخن، تهران، چاپ يكم، 1392 ش.

القشيري، عبد الكريم، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ط3.

القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ط 1، 1381 ش.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط 2، 2001 م.

المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القران الكريم، مركز الكتاب للترجمة والنشر، طهران، ط 1، 1402 هـ.

مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1377 ش.

معرفت، محمدهادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ط 1، 1418 هـ.

الملكي التبريزي، ميرزا جواد، رسالة لقاء الله تعالى، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار.

الميبدي، رشيد الدين، كشف الأسرار وعدة الأبرار، انتشارات امير كبير، طهران، ط 5، 1371 ش.

الهمداني، عبد الله بن محمد عين القضاة، زبدة الحقائق، تحقيق: عفيف عسيران، انتشارات جامعة طهران.

هيک، جون، فلسفه‌ى دين، ترجمه‌ى بهزاد سالكى، نشر بين‌المللى هدى، تهران، چاپ سوّم، 1381 ش.

محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط 1، 2004م.

يونگ، كارل گوستاو، انسان وسمبول‌هايش، ترجمه‌ى محمود سلطانيه، نشر جامى، تهران، چاپ دهم، 1395 ش.