

غلامرضا اعوانی

مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان

هدف از این مقاله بررسی مناسبات «نماد»^۱ یا، به قول قدما، «رمز» با معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. پرسش اصلی گفتار حاضر این است که آیا دیدگاه نمادین به عالم با هر دستگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی‌ای سازگار است.

موضوع نماد از دو منظر قابل بررسی است: بیان نمادین و هستی‌شناسی نمادین. گاه بحث از نماد به بیان نمادین در سخن و ادب و هنر مربوط می‌شود و گاه به نگاه نمادین به عالم. در صورت اول، نماد به صورت کلمه، شکل، رنگ، آوا و مانند اینها در زبان و مصنوعات انسان به امری جز خود دلالت می‌کند و با دانستن قواعدی می‌توان از آن نماد به مدلول آن راه برد؛ اما در صورت دوم، آن که دیدگاه نمادین دارد عالم را سراسر نماد می‌بیند و هر پدیده را نمادی می‌بیند که به حقیقتی در باطن و در پس خود اشارت دارد. در این مقاله، به این دو نوع نگاه نمادین و نسبت آنها با هم نیز خواهیم پرداخت.

نگاه نمادین به عالم و، به عبارت دیگر، هستی‌شناسی نمادین و رمزی به اندازه تفکر انسان قدمت دارد. شاید بتوان گفت نمادین دیدن یا ظاهری دیدن هستی از نخستین افتراقات در عرصه اندیشه انسان

1) symbol

(۲) سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۳

ج ۲، ص ۱۱. (۳) بر این اساس، ابن سینا نیز، در اوایل که سخت تحت تأثیر ارسطو بوده، در زمره حکمای بحثی است؛ اما شاید این قضاوت درباره ابن‌سینای بعد از طرح «حکمت مشرقیه» صحیح نباشد.

(۴) «و کلمات الأولین مرموزة و ما رَدَّ عَلَیْهِمْ؛ و إن کان متوجِّهاً علی ظاهر أقاویلهم لم یتوجِّهْ علی مقاصدهم؛ فلا رَدُّ علی الرَّمز». — سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰.

(کلمات نخستینان به رمز بوده است و نتوان آنها را رد کرد و اگر به ظاهر گفتار ایشان توجه شود، هرگز از مقاصد ایشان چیزی دریافت نخواهد شد. پس رمز قابل رد نیست.) ←

است. مایه اصلی پیام انبیا و سخن مشترک آنان، به تعبیری، دعوت انسانها به دیدن باطن نهفته در پس ظواهر عالم است. عارفان و حکیمان نیز آدمیان را به عبور از ظواهر و نیل به باطن خوانده‌اند. ظاهری دیدن عالم و بی‌اعتنایی به ارزشهای نمادین پدیدارها از نخستین طعن‌ها و اعتراضات حکیمان به مخالفان بوده است تا جایی که می‌توان دستگاهها و مکاتب فلسفی را از نظر میزان توجه آنها به نماد و، به عبارت دیگر، هستی‌شناسی نمادین دسته‌بندی کرد. در عالم اسلام، شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، نخستین کسی بوده است که به صراحت چنین طبقه‌بندی‌ای را تبیین کرده است.

اقسام حکمت بر مبنای دیدگاه نمادین

سهروردی در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* حکمت را از لحاظ توجه به رمز بر دو نوع دانسته است: نوع اول، «حکمت بحثی» یا «حکمت استدلالی»، که فاقد نگاه رمزی است و امر رمزی را به ظاهرش تحویل می‌کند؛ نوع دوم، «حکمت ذوقی» یا «حکمت الهی» یا «تأله»، که مبتنی بر رمز است و همه ظواهر و پدیده‌های عالم را رمزی از حقیقتی نهفته می‌داند.^۲ به عبارت دیگر، او برای حکمت مراتبی قایل است: بالاترین مرتبه را کمال تأله می‌داند و آن جمع بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی است و افلاطون را نمونه چنین حکیمی می‌شمارد؛ مرتبه بعدی حکمت ذوقی بدون حکمت بحثی است، او عرفا را در این مرتبه جای می‌دهد؛ نازل‌ترین مرتبه حکمت بحثی یا استدلالی است، که ارسطو و پیروان او، یعنی حکمای مشائی، را حاملان این نوع حکمت می‌داند.^۳ از نظر او، مشائیان رمز را به‌درستی درنیافته‌اند و به ظاهر رموز اکتفا کرده‌اند؛ در حالی که حکمت الهی اساساً مبتنی بر وجود رمز و رمزآگاهی است. سهروردی می‌گوید: «فَلَا رَدُّ عَلَي الرَّمْزِ»^۴، یعنی رمز چنان نیست که قابل رد باشد؛^۵ زیرا به شهود و کشف دریافت می‌شود، نه با بحث و استدلال. پس اگر کسی نماد یا، به قول او، «کلمات مرموزه» را رد کرد، معلوم می‌شود که آن را به‌درستی درنیافته است.

← نظام‌الدین هروی در کتاب *انواریه*، که ترجمه و شرح بخشی از *حکمة الاشراق* است، می‌گوید: «قوله: 'و کلمات' الأولین مرموزه» و سبب رمز نمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گم‌راه نگردند، زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به عالم تعبیر آورده می‌شود به غایت دشوار است. پس اگر رمز کرده نشود، احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به سبب قلت تدبیر به معانی حقیقی انتقال نتوانند کرد و به حیل مرکب مبتلا گردند. بعد از رمز نمودن، عوام از ظاهر آن عبارت آنچه لایق به حال ایشان است می‌فهمند و خواص از معانی حقیقی مستفید می‌گردند؛ و لهذا کلام باری، عز و جل، و اصحاب نوامیس مرموز واقع شده است. {قوله: 'و مَا رَدُّ عَلَیْهِمْ؛ و اِنْ كَانَ مَتَوَجِّهًا عَلٰی ظَاهِرِ اَقْوَابِهِمْ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلٰی مَقَاصِدِهِمْ؛ {موریالوس حکیم، که شاگرد افلاطون بوده است، در زمانی که ارسطو در رد کلام اوایل سخن می‌کرد در جواب گفته است که کلام اوایل مرموز است و رد کلام مرموز معقول نیست، زیرا که رد کردن موقوف است بر فهمیدن مطلوب و مطلوب کلام مرموز فهمیده نمی‌شود.}» — محمد شریف نظام‌الدین احمدین الهروی، *انواریه*: ترجمه و شرح *حکمة الاشراق*، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیائی و به اهتمام آستیم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۸-۹.

(۵) این سخن را ظاهراً نخستین بار سهروردی گفته و ملاصدرا و ملا محسن فیض از او اقتباس کرده‌اند.

سهروردی می‌گوید اولین کسی که حکمت را رمززدایی کرد و، به تعبیر دیگر، حکمت ذوقی را به حکمت بحثی بدل کرد ارسطوست.^۶

بنابراین، از نظر مؤلف حکمه الاشراق، هم حکمای یونانی پیش از سقراط و هم حکمای خسروانی ایران در پیش از اسلام و هم حکیمانی چون سقراط و افلاطون و سهروردی، و هم عارفانی چون جنید و بایزید عالم را رمزی می‌دیده‌اند و رمز هم اساس حکمت است و هم اساس عرفان. از این‌رو، حکیمان وقتی از هستی سخن می‌گویند از امری رمزآلود حکایت می‌کنند و لاجرم، بیان آنان نیز رمزآلود و نمادین می‌شود. اساس وجود رمزی است و حکیم آن اصل وجودی را بیان می‌کند. چون حق و صفات او نامتناهی است و عالم متناهی؛ ظهور آن نامتناهی در این متناهی جز به صورتی نمادین ممکن نیست. سخن گفتن از امر نامتناهی با کلمات متناهی انسانی نیز فقط با بیان نمادین و رمزی ممکن است. توجه به جایگاه «کلمه» در قرآن کریم، که از مبانی تفکر عرفانی و اشراقی است، این شباهت بین عالم هستی و کلام انسان را روشن‌تر می‌کند.^۷

کلمه لفظی و کلمه تکوینی

از نظر قرآن کریم، همه عالم و یکایک موجودات «کلمه» اند.^۸ همه مخلوقات «کلمات‌الله» اند که با قول «كُنْ فَيَكُونُ»^۹ خداوند پدید آمده‌اند. پیداست که خداوند در کتاب خود از بیان این مشابهتها مقصود شاعرانه نداشته است.^{۱۰} اینکه مخلوقات «کلمه» خوانده شده‌اند و خلقت آنها با کلام و سخن خداوند صورت گرفته است از نوعی مشابهت حقیقی در میان گفتار و خلق برمی‌خیزد. ما چون بخواهیم سخن بگوییم نخست معنایی را در ذهن خود به وجود می‌آوریم و آن‌گاه با اراده خود آن معنا را به واسطه مخارج حروف، چون حلق و زبان و لب و دندان، تعیین می‌دهیم، یعنی وجود لفظی می‌بخشیم. انسان نمونه و نماد جامع صفات و اسمای الهی است.^{۱۱} لذا با تأمل در کیفیت کلام او می‌توان به فهم کیفیت خلق الهی تا اندازه‌ای نزدیک شد: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»^{۱۲} (قول ما به هر شیئی وقتی که

۶) یکی از دستاوردهای عظیم سهروردی معنا و مفهوم دیگری است که به حکمت و سیر تاریخی آن می‌دهد. پیش از وی، فارابی و ابن سینا حکمت را به معنای بحثی و استدلالی آن در عالم اسلام رواج داده بودند. سهروردی حکمت را بر مبنای حکمت ذوقی، یعنی فلسفه اشراق، تعریف می‌کند. بر مبنای حکمت او، بحث و استدلال نمودار عالی‌ترین و رفیع‌ترین درجات حکمت نیست؛ بلکه مرتبه‌ای بس عالی‌تر از آن حکمت ذوقی مبتنی بر کشف و شهود و اشراق الهی است. وی، مانند افلاطون، بر آن است که طالب حکمت باید نخست علوم بحثی و استدلالی را بیاموزد و وقتی در حکمت بحثی استوار شد باید تصفیه و تزکیه و ریاضت نفس را آغاز کند تا ناگهان بارقه‌های الهی و اشراقات قدسی بر قلب او فایض گردد. علوم حقیقی جز با اشراق الهی حاصل نمی‌شود. آغاز حکمت بریدن یا، به تعبیر او، انسلاخ از دنیا و نیمه راه آن مشاهده انوار الهی است؛ و راهی است نامتناهی که پایان آن پیدا نیست. بار دیگر در کتاب المشارع و المطارحات می‌گوید: «نام حکیم را نمی‌توان جز بر کسی اطلاق کرد که به مشاهده امور علوی رسیده باشد و ذوق مشاهده این امور در او باشد و نیز دارای مقام تاله باشد.» بنابراین، ذوق و مشاهده، نه بحث و استدلال صرف، اساس و قوام حکمت اشراق است.» — غلامرضا اعوانی، «بررسی تطبیقی روش تاریخ‌نگاری فلسفه از دیدگاه سهروردی، ارسطو و هگل»، دانشنامه فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۷۰.

اراده‌اش بکنیم همین است که به او می‌گوییم بشو پس می‌شود.) از این آیه درمی‌یابیم که هر شیئی تا پیش از خلقت، به مشیت^{۱۳} الهی در علم ازلی خداوند وجود دارد؛ آن‌گاه به اراده الهی، که همان قول اوست، وجود خارجی پیدا می‌کند و در مراتب هستی نازل می‌شود تا به پایین‌ترین مرتبه در عالم جسم می‌رسد.

بنابراین، هر شیئی در این عالم کلمه الهی است — کلمه‌ای مرموز که از حقیقتی نامتناهی در ورای خود، یعنی اسما و صفات الهی، حکایت می‌کند. پس همه موجودات رمز و نمادند. حال اگر کسی بخواهد این حقایق را با کلمات انسانی بیان کند، از یک سو از حقایقی رمزی سخن می‌گوید و ناگزیر سخنش رمزآلود می‌شود و از سوی دیگر باید حقایقی نامتناهی را در ظرف کلمات متناهی مادی و انسانی بریزد و برای این کار چاره‌ای جز سخن گفتن به رمز و نماد ندارد. بدین ترتیب، بیان رمزآلود اهل نظر با بیان رمزآلود تکوین درمی‌پیوندد و سخن اهل حکمت و عرفان با نظام هستی سنخیت می‌یابد و در شبکه‌ای از تار و پود هستی به هم بافته می‌شود. این شبکه تکوینی همان است که در زبان قرآن و عرفان بدان «ولایت» می‌گویند — ولایت حقّه الهیه. چنین است که می‌بینیم در لسان قرآن، در میان جملات کتاب خدا و پدیده‌های عالم تفاوتی نیست و هر دو «آیه» خوانده می‌شود. جملات قرآن و پدیده‌های هستی همه آیات الهی‌اند که با قول مقدس او تکوین یافته‌اند. آیه چیزی جز رمز نیست، زیرا به غیر خود اشارت دارد.

در نظر به پدیده‌ها، باید آنها را «آیه» دید، یعنی نشان و رمز و نمادی از خداوند؛ نباید به ظاهر آنها اکتفا کرد؛ باید حقیقت باطن آنها را، که همانا اتصال آنها به مبدأ و نقش مظهریت آنهاست، دید؛ یعنی باید آنها را نمادهایی از معنایی نهفته دید.

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست

ما پرتو حقیق و نه اوییم و همویم
چون نور که از مهر جدا است و جدا نیست

←
سهروردی در مقدمه حکمه
الاشراق می‌گوید: «مراتب
حکما بسیار است و آنان بدین
طبقات تقسیم می‌شوند: حکیم
الهی عمیق در تاله و فاقد بحث؛
حکیم اهل بحث و فاقد تاله؛
حکیم الهی عمیق در تاله و
بحث؛ حکیم الهی عمیق در تاله
و متوسط یا ضعیف در بحث؛
حکیم عمیق در بحث و متوسط
یا ضعیف در تاله؛ طالب تاله و
بحث؛ طالب فقط تاله؛ طالب
فقط بحث. اگر تعمق در تاله و
بحث در کسی جمع شود،
زعامت حق اوست و او خلیفه
خداست؛ اما اگر جمع نشود،
زعامت حق عمیق در تاله و
متوسط در بحث است؛ و اگر
این هم یافت نشود، حق حکیم
عمیق در تاله و فاقد بحث است
و او خلیفه خداست. هیچ‌گاه
زمین از عمیق در تاله خالی
نمی‌ماند؛ و زعامت در زمین
حق کسی نیست که اهل بحث
و تعمق در آن باشد و اهل
تعمق در تاله نباشد. جهان از
عمیق در تاله خالی نمی‌ماند و
اگر چاره‌ای از خلافت یکی از
این دو نباشد، او از آن‌که فقط
اهل بحث است ذی‌حق‌تر است.
مقصودم از این زعامت غلبه
کردن نیست؛ بلکه استیلاي امام
متاله گاه ظاهر و آشکار است و
گاه پنهان. او همان است که
مردم بدو قطب می‌گویند.
زعامت حق اوست، ولو در
نهایت گم‌نامی باشد. اگر
سیاست به دست او باشد، آن
دوران نورانی است؛ و اگر
زمانه‌ای از تدبیر الهی [در
سیاست] خالی باشد، ظلمات بر
آن دوران غلبه دارد. بهترین
طالبان آن است که هم طالب
تاله باشد و هم بحث؛ سپس
آن‌که طالب تاله محض باشد؛

←

این معنای نهفته، یعنی اتصال آیات از طریق شبکه و مراتب هستی به مبدأ وجود، همان اصل اصیل «ولایت» است که در قرآن و اقوال معصومان و عارفان بر آن تأکید بسیار شده است. دیدن ولایت، یا دیدن ملکوت آسمانها و زمین، از چشم سر بر نمی آید و نیاز به گشودن چشم سر دارد؛ باید بصیرتی باشد تا از آنچه بصر می بیند به حقیقت نهفته در آن راه ببرد. اهل نظر، اهل بصیرت، اهل کشف و شهود، اهل معنا تعبیر گوناگونی است از این گونه کسان. این توانایی نیاز به معرفت‌شناسی^{۱۴} خاصی دارد و با معرفت‌شناسیهای امروزی سازگار نیست. تنها آنکه متأله و برخوردار از حکمت الهی است می‌تواند به اصل ظهور، مراتب آن، کیفیت ظهور حقایق و معانی در اشیای عالم توجه کند.

امکان نگاه نمادین در مکاتب قدیم

نگاه نمادین به عالم یا هستی‌شناسی نمادین، یعنی عالم را پر از معانی دیدن؛ یعنی جهان را پوچ نینگاشتن و هر ذره را حامل و نمادی از معنا دانستن. قدما، برخلاف متأخران، همه ذرات عالم را معنادار می‌دیدند. در همه جهان‌بینیهای سنتی، همه چیز در عالم «نمود»ی است از «بود»ی که در ورای آن است؛ مثلاً هندوان به هستی حقیقی و وجود مطلق، آتما^{۱۵}، قابل‌اند و عالم ظاهر، مایا^{۱۶}، را مظهر آتما می‌دانند. در تفکر هندو، بزرگ‌ترین خطا آن است که کسی آتما را با مایا یکی بشمارد. حکمت ایرانیان باستان، حکمای خسروانی، نیز چنین است. جهان آنان نیز جهانی پر از رمز و راز و آکنده از مظاهر مبدأ واحد بوده است. عالم حکمای کهن یونان نیز آکنده از رمز بوده است؛ هرچند که بعدها این رمزهای حقیقی به انحراف کشیده شد. به نظر نگارنده، لفظ «میت»^{۱۷} در یونان، که امروز به «اسطوره»^{۱۸} ترجمه می‌شود، در اصل به معنای رمز بوده است. بر این اساس، «میتولوژی»^{۱۹} در یونان باستان یعنی «رمزشناسی» و «علم‌الرموز»؛ و هستی‌شناسی حکمای یونان باستان توأم با رمز و رمز‌آگاهی بوده است.^{۲۰} افلاطون نیز از این حکمت الهی برخوردار بوده است. از نظر او، هر شیء «پدیدار»^{۲۱} و مظهر و رمزی از

سپس آن‌که طالب تاله باشد؛ و آخر آن‌که طالب بحث باشد.»
— سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱-۱۲.
۷) «کلمه» در این معنا همان «لوگوس» (logos) در حکمت الهی یونان باستان است.
۸) در آیه ۱۰۹ سوره کهف آمده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَوْلَ أَنْ تَنفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جُنُثًا بِمِثْلِهِ مَدَدًا.» «بگویی که اگر دریای همین که زمین بر اوست مداد بودی، نداشتن سخنان خداوند مرا مداد برسدی و نیست گشتی پیش از آنکه سخنان خداوند من؛ و گر چند دریای دیگر مدد آریم.»
— ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عنة‌الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبد‌الله انصاری، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ج ۱۰، ص ۵، ص ۷۵.
«گفته‌اند کلمات خداوند ذکر آفریده‌ها و نیافریده‌های اوست و خدای تعالی، جل جلاله، هرگاه که بخواهد کلامی را بگوید می‌گوید.» — همان، ج ۵، ص ۷۵۰.
همچنین در آیه ۲۷ سوره لقمان می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُؤُهَا مِنْ بَعْدِهِ سِتْرَةٌ أَبْجُرَ مَا نَفَعْتَ كَلِمَاتِ اللَّهِ.» («اگر چنان بودی که هر چه در زمین درخت است همه قلم بودی و دریا مداد [مربک] بودی [می‌پیوندد] آن را و می‌کشید؛ پس تهی شدن آن هفت دیگر [از مداد] به سر نیاید سخنان الله.»)
— همان، ج ۷، ص ۵۰۲.
«و گفته‌اند معنای کلمات نامهای چیزهایی است که او آفریده و در آخرت می‌آفریند؛ زیرا مخلوقات نامتناهی‌اند.»
نک: همان، ج ۷، ص ۵۰۷.

۹) نحل (۱۶): ۴۰.
 ۱۰) این عربی در باب ۱۷۸ فتوحات مکیه به همین نکته اشاره دارد:
 « ما کلمات بی پایان اویسیم. خدای تعالی می فرماید: و او کلمه خدا بود که آن را بر مریم افکند.» منظور از این کلمه عیسی است؛ و روحی از او بود، و این روح همان نفس است. نفس حقیقی است که در حیوان جریان دارد. وقتی که خدا اراده کند حیوانی را بعمراند، نفس او را می ستاند. پس حیات حیوان از نفس اوست. چنان که در باب نفس، خواهیم گفت، صور تکوینات در عالم از نفس است. پس در آن هنگام که در عالم عماء بودیم، چون کلام خدا را بشنیدیم، نتوانستیم از وجود یافتن باز ایستیم. پس صورتی در جوهر عماء شدیم و ظهور در عماء را به ما عطا کردند.»
 — محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه فی الاسرار المالکیه و المالکیه، قدم له محمد عبدالرحمن المرعشلی، (بیروت، مکتب التحقیق بدار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۱۸ق)، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷.
 بنابراین، به نظر ابن عربی صورتهای عالم از کلمه «کن» پدید آمده اند.
 ۱۱) «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.» — بقره (۲): ۳۱.
 ۱۲) نحل (۱۶): ۴۰.
 ۱۳) توجه شود که «مشیت»، از ماده «شاء»، با شیء هم خانواده است؛ یعنی شیییت شیء نه به وجود خارجی آن، بلکه به وجود آن در علم الهی است؛ و بدین دلیل، بدان «مشیت» می گویند.

حقایق برتر و رای خود است و باید از این رمز یا نماد یا پدیدار به آن حقیقت یا «دیدار» رسید. این عبور یا بازگرداندن شیء به اصل و اول آن «تأویل» یا «هرمنوتیک»^{۳۳} افلاطونی است.^{۳۳} از نظر افلاطون، با تأویل یا تأمل فلسفی می توان از پدیدار عبور کرد و به دیدار رسید؛ مثلاً مردم شیء زیبا را می بینند و از آن متلذذ می شوند، ولی زیبایی را محدود به همان می دانند؛ اما حکیم متأله درمی یابد که اینها، چیزهای ناپایدار، نمی توانند عین زیبایی باشند که از مقوله معناست. اینها نه خود زیبایی، بلکه برخوردار از زیبایی اند؛ و به تعبیر افلاطون، از زیبایی «بهره مندی»^{۳۴} دارند. آنان این زیبایی حسی را رمزی برای نیل به حقیقت زیبایی می شمارند. افلاطون نه تنها زیبایی حسی، که زیبایی بالاتر از آن، یعنی زیبایی نفس، را نمادی می داند که به زیبایی مطلق اشاره می کند؛ مثلاً کسی که از ملکاتی چون شجاعت و عدالت برخوردار است مظهري از زیبایی مطلق است.^{۳۵}
 حتی ارسطو، که در قیاس با افلاطون فاقد رمزشناسی است، معتقد است هیچ چیز در عالم نیست که آیدوس^{۳۶}، یعنی «صورت» یا «معنا»، نداشته باشد. از نظر ارسطو، چیزی بدون معنا وجود ندارد، مگر در توهم و انتزاع ذهن؛ او می گوید به اعتبار همین معنا داشتن است که بر اشیا اسم می گذاریم.^{۳۷}
 عرفا نیز، چنان که گفتیم، عالم را نمادین می بینند. آنان همه چیز — حتی ذرات — را محل ظهور اسماء الله می دانند. هر شیء خود اسمی و مظهري از اسمی بالاتر است و این مراتب اسما در نظام ولایی هستی به اسمای حسناى الهی می رسد. پس عارف جهان را آکنده از معانی می بیند — معانی ای که مبدأ آنها خداوند است. مولانا می گوید:
 گفت المعنی هو الله شیخ دین / بحر معنیهای رب العالمین
 جمله طباق زمین و آسمان / همچو خاشاکی در آن بحر روان^{۳۸}

نگاه نمادین در قرآن کریم

کتب الهی بر حکمت الهی، به معنای دقیق کلمه، مبتنی اند؛ یعنی تأله محض اند. در همه این کتب تأکید شده است که اشیاى عالم آیه و

نشانه و، به تعبیر امروزی، نمادند و نباید آنها را قائم به ذات شمرد. قرآن کسانی را که چشم می‌بندند و اشیا را آیه نمی‌بینند سخت ملامت کرده است: «وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَاتٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ»^{۲۹} (چه بسیار آیه‌هایی در آسمان و زمین است که بر آنها می‌گذرند و از آنها رخ برمی‌تابند). شاید هیچ کتابی به خوبی قرآن درباره مفهوم آیه و نشانه سخن نگفته باشد. عالم آکنده از نمادها و آیه‌هاست، چه در بیرون از انسان و چه در درون او و چه در کتاب خدا: «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^{۳۰} (آیات خود را در آفاق و در خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا اینکه پروردگار تو بر هر چیزی شاهد است کافی نیست؟) یا «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَ قَعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»^{۳۱} (در خلقت آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز برای خردمندان آیه‌هاست. آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد می‌کنند و در خلقت آسمانها و زمین می‌اندیشند: پروردگارا، این جهان را به بیهوده نیافریده‌ای، تو منزهی، پس ما را از عذاب آتش بازدار). مطابق این آیه، فقط اولوالالباب، صاحبان کمال خرد، می‌توانند خلقت آسمانها و زمین را آیه ببینند؛ یعنی نمادی که به حقیقتی جز خود اشاره دارد. این آیه برای این خردمندان سه ویژگی قایل شده است:

۱) اهل ذکر بودن: خردمندان اهل ذکرند، نه اهل غفلت؛ و اهل ذکر آنانند که همواره به یاد خدایند؛

۲) اهل فکر بودن: خردمندان اهل تفکرند؛ البته نه تفکر به معنای مصطلح، بلکه به معنای قرآنی آن — همان تفکری که شیخ محمود شبستری درباره‌اش می‌گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق / به جزو اندر بدیدن کل مطلق^{۳۲}

یعنی از مظهر، که باطل و رونده و جزئی است، به کل مطلق پی بردن، از نماد و رمز به سوی معنا رفتن؛

14) epistemology
15) atma
16) maya
17) myth: μῦθος .
این واژه (μῦθος) و واژه mūtus به معنی سکوت (mute) با واژه myth و mystery از یک ریشه‌اند و از MU، که در زبان یونانی μῦ نوشته می‌شود، مشتق شده‌اند؛ و این مصدر به معنی to bind، به هم پیوند دادن و نزدیک‌تر کردن یا متحد کردن یا a slight sound with closed lips

صدایی خفیف با لبهای بسته، است که همگی دلالت بر رمزی بودن و رازوارگی است. ریشه کلمات به نقل از:

Walter W. Skeat, *Concise Dictionary of English Etymology*, (GB, Wordsworth Editions Ltd, 1993), p. 300.

۱۸) «اسطوره» در عربی به معنای افسانه و سخن باطل است. این واژه معرب واژه یونانی historia و storia، به معنای رد یا یا اثر چیزی را پی گرفتن، و دقیقاً هم‌ارز «قص» و «قصه» در عربی است.

19) mythology

۲۰) از جمله آنها، خصوصاً هراکلیتوس (Heraclitus)، (حد ۵۰۰ ق.م) درباره مظهریت هستی و کلام و کلمه و لوگوس سخن گفته است. نک: شرف‌الدین خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، (۱۳۷۰)؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، ←

۳) جهان را باطل ندیدن؛ یعنی درک اینکه هستی آکنده از معناست و به ظاهر ختم نمی‌شود و اینکه هستی آغاز و انجامی دارد و حق بر آن حاکم است.

رمز، اشارت، حجاب

چنان‌که آمد، آنچه امروزه نماد می‌خوانیم در فرهنگ گذشته ما با واژگان متعددی چون رمز و آیه بیان می‌شده است. یکی دیگر از این اصطلاحات «مثال» است. مثال با مثل فرق دارد.^{۳۳} محال است که دو چیز مثل هم باشند. به عبارت دیگر، عینیت دو چیز در خارج ممتنع است. شاید به همین اعتبار باشد که افلاطون عالم ماده را عالم عینیت نمی‌داند و آن را «عالم غیریت» می‌خواند.^{۳۴} عالم عینیت عالمی است که در آن تغییر نیست، یعنی عالم ازلی و ابدی؛ اما در عالم ماده، عینیتی نیست، زیرا همه چیز مدام در حال تغییر است و هر چیزی حتی با خود غیریت دارد. ملاصدرا می‌گوید خدا «مثل» ندارد، اما «مثال» دارد؛ زیرا مثال به معنای رمز و مظهر است. خداوند در این عالم تجلی کرده است و همه پدیده‌ها مجلا و مظهر و، به عبارت دیگر، مثال اویند. از مثالهای خدا می‌توان به او پی برد. انسان کامل‌ترین مثال حق است؛ یعنی جامع همه اسما و صفات است و به مصداق آیه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۳۵}، همه اسمای الهی در او ظهور کرده است.

مثال یا رمز یا نماد همواره به غیر خود و به اصل خود اشاره دارد. از همین جا معنای اصطلاح عرفانی «اشارت» معلوم می‌شود. رمز آینه است و از خود هیچ ندارد و فقط تصویر دیگری را نشان می‌دهد؛ و آن دیگری همان حقیقت هستی است. کسی که اهل معنا و رمز است اهل اشارت است. هموست که می‌تواند از نماد به حقیقت پی ببرد و از اشارت به بشارت برسد:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند
نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست

در هستی‌شناسی‌ای که در آن رمز و رمز‌آگاهی مطرح است، رمز یا نماد مظهر و تجلیگاه حقیقت است. بنابراین، رمز با مفهوم تجلی، که از

←

(تهران، علمی و فرهنگی - سروش، ۱۳۶۸)، ج ۸، ص ۵۰.

21) phenomenon

22) hermeneutics

۲۳) پیداست که تأویل در

دیدگاه قدما با جهان‌بینی رمزی و نمادین سازگار و برخلاف

هرمنوتیک امروزی بوده است.

هرمنوتیک امروزی یا هرمنوتیک

ارسطویی راه بردن از ظاهر

آشکارتر به ظاهر پوشیده‌تر

است و ربطی به حقایق باطنی

جهان ندارد. تأویل در اصل

همان دیالکتیک افلاطونی است

که راه رسیدن به اول و اصل و

حقیقت امور است: «به نظر

افلاطون، سیر دیالکتیکی مستلزم

نوعی گرویدن، به معنای ایمان

آوردن، نوعی عروج روحانی به

سوی عالم بالا و خیره شدن به

عالم اعلاست. بعلاوه، دیالکتیک

با سمبولیزم، یعنی معرفت اسرار

و رموز، و با یک میتولوژی، که

معنای دقیق آن معرفت اسرار

است، ارتباط دارد.» - غلامرضا

اعوانی، حکمت و هنر معنوی،

(تهران، گروس، ۱۳۷۵)، ص ۸.

24) metexis

۲۵) نک: افلاطون، «رساله

میهمانی»، دوره آثار افلاطون،

ترجمه محمدحسن لطفی و

رضا کاویانی، (تهران، خوارزمی،

۱۳۸۰)، ج ۱، ص ۴۸-۳۹۳.

26) eidos

۲۷) «آیدوس» در آثار ارسطو

مترادف «ایده» در آثار افلاطون

است؛ با این تفاوت که ایده

امری واقعی و حقیقی و مبدأ

شیء است؛ اما منظور از آیدوس

معنایی است که در خود اشیا

←

مهم‌ترین مفاهیم در دین و عرفان است، ارتباط دارد. برای شناخت رمز در این دستگاه فکری باید با تجلی و ظهور و قواعد آن، که به تفصیل و دقت در کتب عرفانی بیان شده است، آشنا بود. در این مقال، مجال بررسی این موضوع نیست. لذا به ذکر یکی از قواعد ظهور و تجلی از منظر عرفان اشاره می‌کنیم.

یکی از احکام ظهور این است که هر مظهر در همان حال که محل به ظهور رسیدن باطن خود است حجاب باطن است؛ زیرا ظهور و تجلی با تنزل مرتبه همراه است. هر چیز مظهر چیزی است که در مراتب هستی، بالاتر از آن قرار دارد؛ حقایق از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تنزل می‌یابند و در مرتبه نازل‌تر، به ظهور می‌رسند. هر مظهر مانع یا حجابی است برای باطن خود. برای دست یافتن به حقیقت هر چیز باید از مرتبه پایین آن یا مظهر آن عبور کرد و به تعبیر دیگر باید حجاب را کنار زد. این همان است که در لسان عرفان بدان «رفع حجاب» یا «کشف المحجوب» گفته‌اند. پس عالم را رمزی و نمادین دیدن و پدیده‌ها را آیه شمردن مقدمه‌ای است برای عبور از نماد و کشف حجاب و رسیدن به حقیقت محجوب در مظهر و نماد.^{۳۶}

جان و سر آن یار که او پرده‌در است

این پرده نه پرده است که این پرده در است

گر پرده‌در است یار و گر پرده در است

این حلقه در بزنی که در پرده در است^{۳۷}

رمز و تأویل

حقیقت از راه تنزیل به مرتبه مظهر می‌رسد. حال باید با سپردن مسیر عکس تنزیل، که بدان «تأویل» می‌گویند، به اصل و اول حقایق بازگشت. این تأویل فقط از حکمت الهی برمی‌آید و با نور ولایت حقه الهیه و علم لدنی ممکن است. خداوند از زبان یعقوب خطاب به یوسف (ع) می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُثَبِّتُ بُعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^{۳۸} (و این چنین پروردگارت

وجود دارد و ذهن ما آن را از اشیا انتزاع و ادراک می‌کند. این موضوع در کتابی از ارسطو به نام هرمنوتیک آمده که نام آن در عربی به کتاب العبارة ترجمه شده است («عبارة» یعنی تعبیر، که مترادف هرمنوتیک است). نک: ارسطو، ما بعد الطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۸)، کتاب هفتم (زتا) و کتاب هشتم (اتا).

۲۸) مولوی، مثنوی معنوی، به تصحیح رنولد ا. نیکلسون، (تهران، هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۹.

۲۹) یوسف (۱۲): ۱۰۵.

۳۰) فصلت (۴۱): ۵۳.

۳۱) آل عمران (۳): ۱۹۰-۱۹۱.

۳۲) شیخ محمود شبستری، «گلشن راز»، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد، (تهران، طهوری، ۱۳۳۵)، ص ۷۰.

۳۳) برای اطلاع از نظر مولانا جلال‌الدین در این باره، نک: مولوی، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ص ۱۶۵-۱۶۷.

۳۴) نک: افلاطون، «پارمنیدس»، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰)، ج ۳، ص ۴.

۳۵) «و [خدا] همه اسمها را به آدم آموخت.» - بقره (۲): ۳۱.

۳۶) برای اطلاع بیشتر از قواعد ظهور و تجلی، نک: محیی‌الدین بن العربی، فصوص الحکم، تعلیقات از ابوالعلاء عقیلی، (تهران، الزهراء، ۱۳۷۰)؛

←

تو را برمی‌گزیند و تأویل احادیث می‌آموزد و همچنان که نعمت خود را پیش از این بر پدران ابراهیم و اسحاق تمام کرده بود، بر تو و خاندان یعقوب هم تمام می‌کند، که پروردگارت دانا و حکیم است.)

از این آیه معلوم می‌شود که تأویل یا راه بردن از مظهر و نماد به حقیقت نعمتی است که خداوند علیم و حکیم از سر علم و حکمتش به بندگان خاص خود می‌دهد. پس تأویل با نبوت و ولایت مرتبط است. هر چه این ولایت قوی‌تر باشد، قدرت تأویل بیشتر است و صاحب تأویل می‌تواند بیشتر به باطن و حقیقت و ملکوت پدیده‌ها راه برد: «و كَذَلِكَ تُرَىٰ إِِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوٰتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ»^{۳۹} (و بدین سان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین گردد.)؛ «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّسْحُونُ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتًا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^{۴۰} (... در حالی که تأویل آن [کتاب] را جز خدا نمی‌داند؛ و راسخان در علم می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست؛ و جز خردمندان اهل ذکر نیستند.) این آیه نیز بر الهی بودن تأویل و مقدم بودن ایمان بر تأویل دلالت می‌کند. «راسخان فی العلم» همان اولیایند که علم لدنی به اسرار و حقایق دارند. اگر انسان از طریق حکمت الهی به حقایق و مراتب و منازل و کیفیت ظهور آنها علم نداشته باشد و آنها را شهود نکند، تأویل چگونه ممکن است؟ تأویل از کسی چون امیرالمؤمنین علی (ع) برمی‌آید که صاحب ولایت کلیه است. انسان سنتی از طریق اولیا به تأویل دسترس داشته، زیرا در فضای آکنده از سنت الهی تنفس و این معانی را درک می‌کرده است.

امتناع نگاه نمادین با مبادی فلسفه جدید

انسان قدیم در سنت الهی می‌زیسته و عالم را معنادار می‌دیده است. در هستی‌شناسی جدید، عالم فاقد معناست؛ و به همین جهت، انسان امروزی به پوچی و نیست‌انگاری^{۴۱} رسیده است. در جهان‌بینی‌های امروزی، تفاوتی بین بود و نمود نیست، یعنی بود اشیا همان نمود آنهاست؛ و اگر هم تفاوتی در میان باشد، دست فاهمه انسان به حقیقت

←
 شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، (تهران، محمودی، ۱۳۶۶)؛ داودبن قیصری، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه منوچهر صادقی سها، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)؛ عبدالرحمن جامی، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰)؛ عبدالرحمن جامی، لواعج: شرح قصیده خمیریة ابن فارص در وصف راح محبت، به همت حکمت آل‌اقا، (تهران، بنیاد مهر، ۱۳۴۱)؛ شیخ فخرالدین عراقی، لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، (تهران، مولا، ۱۳۷۱)؛
 محیی‌الدین بن عربی، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین، کشف‌الغایات فی شرح ما اکتنفت علیه التجلیات، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷).

۳۷) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ج. ۱۰، ج. ۷، رباعی ۲۱۸.
 ۳۸) یوسف (۱۲): ۶.
 ۳۹) انعام (۶): ۷۵.
 ۴۰) آل عمران (۲): ۷.
 nihilism (41)

و بود اشیا نمی‌رسد. به عبارت دیگر، در فلسفه جدید، امکان اعتقاد به معناداری عالم اساساً از میان رفته است. برای دریافت این مقصود کافی است آراء دو فیلسوف بزرگ دوران مدرن را بررسی کنیم: دکارت^{۴۲} و کانت^{۴۳}.

دکارت قایل به سه جوهر در هستی است: خدا، نفس، ماده. بر طبق نظر او، جوهر عالمی که ما با آن سروکار داریم، یعنی عالم فیزیک یا عالم مادی، «جوهر ماده» است و عالم ماورای طبیعی یا متافیزیک جوهری دیگر به نام «جوهر نفس» دارد و این دو جوهر نه تنها با هم هیچ نسبتی ندارند، بلکه متباین‌اند.^{۴۴} بدین ترتیب، هیچ پیوندی در بین اشیای طبیعت و امور ماورای طبیعت وجود ندارد، از جمله پیوند نمادین. بر این اساس، اشیای مادی نماد حقایق ماورای طبیعی نیستند. بعلاوه، دکارت معتقد است که هر جوهر صفت غالبی دارد که وجه مشخصه آن است. وجه مشخصه جوهر ماده «کم» است و هر صفت دیگری بدان قابل تحویل است. به عبارت دیگر، ماده هیچ صفت و معنایی جز کمیت ندارد و عالم ماده را فقط با یک صفت، کم، می‌توان شناخت. همه اشیای مادی «تعینات»^{۴۵} آن صفت واحدند. کم در اینجا حقیقتی متافیزیکی نیست، بلکه امری ظاهری است که به کار ریاضیات می‌آید.

کانت وجود ذات یا حقیقت برای امور را نفی نمی‌کند؛ اما معتقد است که انسان نمی‌تواند ذات یا حقیقت چیزی را درک کند. به عبارت دیگر، راه معرفت نظری بر انسان بسته است. از نظر کانت، معرفت ما معرفت به پدیدار — فنومن — است و هیچ راهی برای رسیدن به ذات معقول — نومن^{۴۶} — نیست. پس نمی‌توان از ظاهر امور به باطن آنها پی برد و موضوع رمز و نماد در هستی منتفی است.^{۴۷} اگر آراء دیگر فلاسفه جدید را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که در همه آنان وضع کمابیش بر همین منوال است، یعنی نمادین بودن عالم موضوعیت ندارد؛ مثلاً هگل آشکارا بین بود و نمود تمایز قایل است، و در اندیشه او بود به نمود تقلیل می‌یابد، زیرا تمام حقیقت از نظر هگل پدیدار است و هر چه در ورای پدیدار است انتزاعی است؛ آنچه واقعیت دارد همین عالم

42) René Descartes
(1596-1650)
43) Immanuel Kant
(1724-1804)

۴۴) این دوگانگی مطلق یا دوئالیسم دکارتی از معضلات دستگاه فکری دکارت است. برای اطلاع از اصول تفکر دکارت، نک: رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹)؛ رنه دکارت، «بحث درباره روش»، ترجمه محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، (تهران، زوار، ۱۳۷۵)، ج ۳، ص ۱، ص ۱۸۰-۲۴۵؛ رنه دکارت، *اصول فلسفه*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، (تهران، الهدی، ۱۳۷۱).

45) modifications/ modes

46) nomen

۴۷) برای اطلاع از اصول تفکر و معرفت‌شناسی کانت، نک: ایمانوئل کانت، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه می‌شود*، ترجمه و توضیحات از غلامعلی حداد عادل، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)؛ فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، (تهران، علمی و فرهنگی / سروش، ۱۳۷۳)، ص ۲۰۱ به بعد؛ اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷)؛ کریم مجتهدی، *فلسفه نقادی کانت*، (تهران، هما، ۱۳۶۳).

48) phenomenology

(۴۹) با این حال، چون نیک بنگریم درمی‌یابیم که حتی نمادشناسی عرضی هم در غایت امر با نمادشناسی طولی یا هستی‌شناسی مرتبط است. سبب همان پیوند کلام انسان با کلام خداوند است که منشأ خلقت است. اگر بیان بصری نمادین را، مثلاً بیان نمادین در هنرهای بصری، یا بیان نمادین با سایر وسایط هنری، چون صوت و حجم، را از سنخ کلام تلقی کنیم؛ می‌توان این حکم را به همه اقسام بیان نمادین تعمیم داد و گفت بیان نمادین انسانی با بیان نمادین هستی اصل و منشائی واحد دارند.

صیورت و نمود است. همه فلسفه هگل پدیدارشناسی^{۴۸} است. شاید بتوان گفت خطای بزرگ یکی شمردن بود و نمود خطای مشترک بیشتر مکاتب فلسفی دوران جدید است.

بنابراین، نگاه نمادین به عالم با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جدید سازگار نیست؛ مگر آنکه منظورمان از نماد و نمادشناسی نه امری طولی و وابسته به نظام هستی، بلکه امری عرضی در میان ظواهر باشد. چنان‌که گفتیم، نمادشناسی بر دو نوع است: نمادشناسی در هستی یا نمادشناسی طولی؛ و نمادشناسی در ظواهر یا نمادشناسی عرضی. قول به نمادهای طولی در نظام هستی با ولایت الهی مرتبط است و اولین معلم آن خود خداوند است؛ اما در نمادشناسی عرضی، ممکن است چیزی نماد چیزی دیگر باشد و ربطی به نظام عالم نداشته باشد. از این رو، نمادشناسی عرضی یا ظاهری با مکاتب فلسفی جدید هم سازگاری دارد؛ زیرا چندان ربطی به هستی‌شناسی ندارد. آنچه در جهان امروز مطرح است نمادهای عرضی است؛ اما آنچه ما از آن سخن گفتیم نمادگان طولی و وجودی است.^{۴۹}



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی