Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

Analysis of Islamic Mystics' Ecstatic Utterances Based on Paul Tillich's Symbolic Language Theory

Fatemeh Soleimani Koushali[1]✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Tehran, Iran/ E-mail: Fa.soleimani@iau.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 1 September 2024
Accepted 4 February 2025
Published online 11 February 2026

Keywords:
Paul Tillich;
Symbolic Language;
Ecstatic Utterance (Shaṭḥ);
Mysticism; Symbol.

ABSTRACT

Ecstatic utterances (shaṭḥ) are one type of mystical proposition and among the most important elements of mystical language, representing the most critical point of intersection between mysticism and logic. From a logical perspective, shaṭḥ is a type of coincidence of contradictories and the harmonization of two incompatible aspects that constitute the contradictory level of mystical language. Accordingly, numerous theories have been proposed by mysticism scholars and modern researchers regarding the causes of logical contradictions in ecstatic utterances. In this regard, employing symbolic and metaphorical language has been considered a method for understanding mystics' ecstatic utterances. This insight, as one of the common presuppositions in twentieth-century theology, considers speech about God's existence, attributes, relations, and actions to be symbolic. The present research, using descriptive-analytical methods and library sources, seeks to analyze the paradoxical propositions of Islamic mystics based on Paul Tillich's formulation of symbolic language theory. Tillich, a Christian philosopher and theologian, developed this framework for religious discourse. Considering symbols as ultimate reality is among the theological teachings found in Tillich's perspective. In this framework, utilizing linguistic elements and considering concepts and propositions about God as symbolic is effective for examining and analyzing ecstatic utterances and resolving the apparent contradictions in mystics' speech.

Cite this article: Soleimani Koshali, Fatima (2026). Analysis of Islamic Mystics' Ecstatic Utterances Based on Paul Tillich's Symbolic Language Theory. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 101-122. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.101

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034.17.1.2

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Extended Abstract

Introduction

One distinctive aspect of mysticism is the existence of words that mystics utter in states of intoxication and self-annihilation, called shaṭḥ (ecstatic utterance). The history of shaṭḥ can be considered concurrent with the history of language itself. Ecstatic utterances cannot be considered mere metaphor or allegory, nor can they be reduced to poetry and confined to any particular poetic form or literary style. Rather, shaṭḥ is a type of speech that has its own special characteristics and differs from other types of discourse.

In Islamic mysticism, some mystics like Rūzbihān Baqlī consider shaṭḥ to have an authentic and ancient background originating from the Qur'an. Shaṭḥ, which relates to the paradoxical level of mystical language, can only be presented in symbolic and metaphorical language, and the contradictions in these mystical propositions can only be understood within this framework. Shaṭḥ is the most important point of intersection between language and logic in Islamic mysticism, and various viewpoints have been proposed by both classical mystics and modern researchers to explain the logical contradictions within it.

Paul Tillich (1886-1965), one of the philosophers and theologians of the twentieth century, proposed the theory of symbolic religious language. By writing systematic theology, he attempted to respond to the concerns of contemporary humanity raised in existentialist philosophies. In this regard, through his interpretation of religious symbols, he presented his particular view of Christ's message in the Bible and interpreted it appropriately for the current situation.

Research Findings

Conceptual Analysis of Shaṭḥ: In linguistic terms, shaṭḥ means movement. From the perspective of Sufis, shaṭḥ refers to the movement of the secrets of their hearts. When ecstasy becomes powerful and the light of manifestation rises in the core of their hearts, the fire of longing for the eternal beloved is kindled until they reach the curtain of divine majesty and traverse the worlds. In one view, shaṭḥ is speech whose outward meaning contradicts the outward meaning of religious law.

Various theories have been proposed by Muslim mystics regarding the causes of contradictions in shaṭḥ:

1. Theory of Negation and Affirmation: The mystic passes through different stages in mystical wayfaring, and arrival at each stage creates a state that may negate the previous stage's state.

2. Theory of Intoxication: Ecstatic utterances result from a special state of intoxication in which the mystic's intellect is temporarily suspended.

3. Theory of Weakness of Faculties: The cause of mystics' ecstatic utterances is the weakness of their psychic faculties in confronting mystical states.

Modern researchers have also proposed theories including the theory of contradictory experience, the theory of misinterpretation, the theory of resolving contradiction, the theory of literary embellishment, and the theory of special logic.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Symbolic Language in Islamic Mysticism: Based on symbolic language theory, whatever is said about supernatural experiences will necessarily be symbolic and metaphorical. Mystics employed symbolic or metaphorical terminology related to the mimetic and symbolic level of mystical language. They based the language of prophethood, sainthood, revelation, inspiration, unveiling, witnessing, and generally the language of religion and mysticism on this mimetic and symbolic level.

In mystical texts, an extensive network of symbols has formed, including cosmic symbols (sky, moon, sun), animal symbols (birds), human symbols (love, lover, stature, tress, beauty mark), civic symbols (king, sultan), journey symbols (desert, caravan, field), wine symbols (wine, cup, goblet), light symbols (light and darkness), and color symbols representing different stages of wayfaring.

Paul Tillich's Theory of Symbolic Religious Language: Tillich proposed six characteristics for symbols:

1. Symbols point to something beyond themselves
2. Symbols participate in that to which they point
3. Symbols open up levels of reality otherwise hidden
4. Symbols unlock dimensions of the soul corresponding to dimensions of reality
5. Symbols cannot be produced intentionally
6. Symbols are born and die according to conditions

According to Tillich, the ultimate concern, which can only be spoken of through symbolic language, has certain characteristics including unconditional surrender to something, expectation of achieving absolute perfection in encountering it, finding a center of meaningfulness in it, and experiencing it as something sacred that is awesome, mysterious, and awe-inspiring.

Analysis of Shaṭḥ Based on Tillich's Theory: Several points of correspondence exist between ecstatic utterances and Tillich's views on symbols and symbolic language:

1. Both consider religious/mystical language to be symbolic and metaphorical
2. Both emphasize that connection with ultimate reality/God requires complete surrender and self-annihilation
3. Both stress that outward/literal meanings should not be the focus when interpreting symbols
4. Both acknowledge the dual nature of symbols/ecstatic utterances
5. The characteristics Tillich attributes to symbols largely correspond to characteristics of shaṭḥ
6. Both recognize that symbols/ecstatic utterances reveal deeper levels of reality inaccessible through ordinary language

Conclusion

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Shaṯḥ, as one of the important elements of mystical language relating to the paradoxical level of this language, represents the most prominent manifestation of symbolism in mysticism. Many mystics and mysticism scholars consider mystical language to be symbolic and metaphorical. Among twentieth-century philosophers and theologians, the discussion of symbolic religious language was extensively raised, and Paul Tillich, through his theory of symbolic language, became a prominent figure in this field.

What Tillich presented in this theory, especially regarding the characteristics of symbols, largely corresponds to the characteristics of Muslim mystics' ecstatic utterances. Tillich's belief that completely contradictory propositions can be symbolically useful or true as long as they can bring individuals to confront the sacred corresponds to mystics' views that ecstatic utterances, though paradoxical, can connect seekers with ultimate reality.

However, certain aspects of Tillich's theory are not comparable or applicable to ecstatic utterances and other symbolic mystical propositions, which this research did not have the opportunity to address. The research demonstrates that symbolic language theory provides a valuable framework for understanding the apparent contradictions in mystical discourse, though it is not without limitations when applied to Islamic mystical traditions.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

تحلیل شطحیات عارفان اسلامی با تکیه بر نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش*

فاطمه سلیمانی کوشالی[۱]✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، تهران، ایران. رایانامه: Fa.soleimani@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
پل تیلیش، زبان نمادین، شطح، عرفان، نماد.

چکیده

شطح، یکی از انواع گزاره‌های عرفانی و از عناصر مهم زبان عرفان و مهم‌ترین نقطهٔ برخورد عرفان و منطق است. از دیدگاه منطق، شطح، نوعی اجتماع نقیضین است و همسازی دو سویهٔ ناهمخوان، که سطح تناقضی زبان عرفان را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، نظریات متعددی از سوی عرفان‌پژوهان و پژوهشگران نوین درباره علل وجود تناقض‌های منطقی در شَطحیات مطرح شده و بهره‌گیری از زبان رمزی و نمادین، شیوه‌ای برای درک شطحیات عارفان تلقی شد. چنین بصیرتی، به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های رایج در الهیات قرن بیستم است که سخن گفتن درباره وجود، اوصاف، نسبت‌ها و افعال خداوند را نمادین دانسته است. پژوهش حاضر، با شیوه توصیفی و تحلیلی و بهره‌مندی از اسناد کتابخانه‌ای در پی تحلیل گزاره‌های متناقض‌نمای عارفان اسلامی، بر پایه صورت‌بندی نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش*، فیلسوف و متألّه مسیحی است. نمادپنداری، به عنوان یک واقعیت غایی از آموزه‌های الهیاتی، از یافته‌های این جستار در گسترهٔ یافتهٔ نگاه *پل تیلیش* است. در این گستره، بهره‌مندی از عنصر زبانی و نمادین‌پنداری مفاهیم و گزاره‌ها دربارهٔ خداوند، برای بررسی و تحلیل شطحیات و گشایش تناقضات ظاهری گفتار عارفان اثربخش است.

استناد: سلیمانی کوشالی، فاطمه (۱۴۰۴). تحلیل شطحیات عارفان اسلامی با تکیه بر نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش*. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۱۲۲-۱۰۱.
DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.101

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

۱. مقدمه

یکی از جنبه‌های تشخص درعرفان، وجود کلماتی است که عارف در حال سکر و بی‌خودی بر زبان جاری می‌سازد و به آن شطح گفته می‌شود. تاریخ پیدایش شطح را می‌توان با تاریخ پیدایش زبان همراه و هماهنگ دانست. شطحیات را نمی‌توان مَجاز و استعاره به شمار آورد. همچنین، نمی‌توان آن را به شعر فروکاست و در خانواده یکی از قالب‌های شعری و سبک‌های ادبی خلاصه و محدود ساخت. بلکه شطح نوعی از سخن است که خصوصیات ویژه خود را دارد و با سایر انواع سخن متفاوت است. در عرفان اسلامی، برخی از عرفا نظیر *روزبهان بقلی*، شطح را دارای پیشینه‌ای اصیل و قدیم می‌دانند که از قرآن سرچشمه می‌گیرد(بقلی، ۱۳۷۴: ۶-۷). شطح که مربوط به سطح متناقض‌نمای زبان عرفانی است، تنها در قالب زبان رمزی و نمادین قابل طرح است و تناقض‌های موجود در این گزاره‌های عرفانی را تنها در این قالب می‌توان درک کرد. شطح، مهم‌ترین نقطهٔ برخورد زبان و منطق است که در عرفان اسلامی (مانند *شبستری*، *بقلی شیرازی* و مانند آن) و نیز در بین محققان جدید و فیلسوفان زبان (مانند *ویتگنشتاین*، *پل تیلیش* و *دان آر استیور*)، دیدگاه‌هایی برای توضیح تناقضات منطقی موجود در آن مطرح شد. در این میان، *پل تیلیش* (۱۹۶۵-۱۸۸۶م)، یکی از فیلسوفان و الهی‌دانان قرن بیستم، نظریهٔ زبان نمادین دین را مطرح کرد. وی با نگارش الهیات سیستماتیک کوشش کرد دغدغه‌های انسان معاصر که در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی مطرح شده بود را پاسخ دهد(تیلیش، ۱۳۸۱). در این جهت، وی با تلقی نمادهای دینی، دیدگاه خاص خود را از پیام مسیح در کتاب مقدس روایت کرده و آن را متناسب با موقعیت کنونی تفسیر کرد. بر پایه این گفته‌ها، در این جستار کوشیده شد شطحیات یا گزاره‌های متناقض‌نمای عارفان اسلامی با تکیه بر نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش* بررسی و تحلیل گردد.

پژوهش حاضر با شیوه توصیفی و تحلیلی پیشینه، ساخت و انواع شطحیات در عرفان اسلامی را مطرح و سپس نظریه‌های ناهمسان عارفان اسلامی را بیان می کند. در ادامه، تلاش شد با رهیافت زبان‌شناسی *پل تیلیش*، «نظریهٔ زبان نمادین» را با شطحیات عرفا روی‌آوری کرده و آن را موجه نماید.

۱-۱. پیشینه و ضرورت پژوهش

به نظر می‌رسد مفهوم شطح در متون عرفانی فارسی، نخستین بار در *طبقات‌الصوفیه خواجه‌عبدالله انصاری* به ظهور رسید(انصاری،۱۳۶۲: ۴۹۶). در متون عرفانی عربی نیز شطح اول بار در *اللمع سراج* آمده است(فولادی، ۱۳۸۹: ۲۸۷). *روزبهان بقلی*، شناخته‌شده به «شیخ شطّاح» و «شطّاح فارس»، در قرن ششم هجری با نگارش کتاب «شرح شطحیات» به گردآوری و گزارش شطحیات عرفای پیش از خود پرداخته و نشان داده است که شطح سابقه‌ای اصیل و قدیم دارد. او طی یک روال تاریخی، ابتدا از شطح‌های قرآن، پیامبر(ص)، خلفا، صحابه و تابعان سخن گفته و بعد به شطح‌های عارفانی چون *ابراهیم ادهم*، *بایزید*، *جنید*، *خراز*، *شبلی* و دیگران می‌پردازد(بقلی، ۱۳۷۴: ۷۱). در دوران اخیر نیز به این مفهوم با زوایای مختلف نگریسته شد. از جمله مقاله «ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن» از جوکار(۱۳۸۴)، مفهوم شطح را در متون لغوی بررسی کرده و تفاوت آن را با طامات بیان می‌کند. نوشتار «تحلیل محتوایی شطح بر پایه شطحیات قرن دوم تا هفتم قمری» از جعفری و همکاران(۱۳۹۹)، به تعریف شطح و برداشت‌های متفاوت از آن پرداخته و نمونه‌هایی از کاربرد مضامین پرتکرار در شطحیات را آورده است. «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی» از جابری و دیگران(۱۳۹۵) هم با مطالعه کتاب *شرح شطحیات*، *تذکرة الأولیاء* و *مثنوی مولانا*، حدود و مصادیق شطح را بررسی و به تبیین و پیوند شطحیات مبتنی بر مضمون «فنا و وصال» پرداخته است. در ادامه، جستار «صرف‌الوجود در باب تیلیش» از شهریاری(۱۳۹۵)، مبانی نظریه نمادین *پل تیلیش* را در پیوند با مبنای هستی‌شناسی او بررسی کرده که بر اساس آن، خدا به عنوان صرف الوجود و وجود متعال از انسان متمایز است و انسان در عین بیگانگی با خداوند یگانه است. در این مقاله، به تبیین چرایی نمادهای دینی در سخن گفتن از خدا و ویژگی‌های آن پرداخته شده است. مقاله «تبیین نظریه نمادین پل تیلیخ و واکاوی آن در ساحت قرآن» از موسوی مقدم و همکاران(۱۴۰۲)، چالش‌های نظریهٔ نمادین *پل تیلیش* در گستره ابهام مفهومی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

ابهام در نتایج، تناقض میان نظریه و عملکرد صاحب آن، خلط میان نماد و زبان نمادین، خلط مفهوم و مصداق وجود الهی، به‌ویژه غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی، تبیین شد. به هر روی، نگاشته‌ها در این زمینه فراوان است، اما نوشتهٔ مستقل درباره تحلیل شطحیات با تکیه بر نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش* انجام نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

در آغاز، برای تحلیل گزاره‌های متناقض‌نمای عارفان اسلامی، مفهوم شطح و دلایل آن از سوی عارفان مسلمان و غیر آن بررسی می‌گردد.

۲–۱. مفهوم‌شناسی شطح و جایگاه آن در عرفان اسلامی

شطح، در لغت، به معنی حرکت است. خانه‌ای را که در آن آرد خُرد می‌کنند، به سبب حرکت زیاد، مشطاح گویند. از این جهت، مقصود از شطح صوفیان، حرکت اسرار دلشان است. «چون وجد نیرومند شود و نور تجلّی در صمیم دل آنان بالا گیرد، آتش شوق‌شان به معشوق ازلی برانگیخته می‌گردد، تا به سراپردهٔ کبریا برسند و درعالم‌ها جولان دهند.»(بقلی، ۱۳۷۴: ۸۱) در نگاهی دیگر، شطح، سخنی است که ظاهر آن با ظاهر شرع مخالف است(باخرزی، ۱۳۴۵: ۵۹). این مفهوم یکی از عناصر زبان عرفان و مهم‌ترین نقطهٔ برخورد عرفان و منطق است. در رهیافت منطق، شطح نوعی اجتماع نقیضین است و یکی از دو نقیض، اعتقاد یا عمل شرعی می‌باشد(فولادی، ۱۳۸۹: ۲۸۷). چنین پدیده‌ای در پاره‌ای از سخنان عارفان، بسان *بایزید*، *حلاج*، *شبلی*، *خرقانی*، *ابوسعید* و *عین‌القضات* آمده است. *روزبهان* شطح را بیانی متشابه و ملتبس می‌داند که اساساً دو پهلو و چند سطحه است (کربن، ۱۳۷۴: ۱۸–۱۷). وی سه گونه زبان برای صوفیان بازمی‌شناسد: زبان صحو که در علوم معارف کاربرد دارد، زبان تمکین که برای سخن در علم توحید به کار می‌رود و زبان سکر که زبان رمز و اشاره و شطح است که در حالت مستی صوفیانه ایجاد می‌گردد و به وسیلهٔ آن از حقایق سخن می‌رود(ارنست، ۱۳۸۳: ۵۴). البته چنین حالی را برخی برای مبتدیان و کسانی که در آغاز سلوکند، دانسته‌اند(سراج، ۱۳۸۰: ۴۵۸). در نگره‌ای، شطحیات را ناشی از توقف سالک در مقام تلوین دانسته‌اند(آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۷۸–۱۸۰). در پنداری، شطح را بر دو قسم دانسته‌اند: نخست، سخنان پرشور و بی‌محابا و گزاف که به آن طامات می‌گفتند و دیگری، سخنانی که تناقض یا تعارض منطقی دارد و اگر هم واقعاً متناقض نباشد، متناقض‌نماست. البته این تناقض تنها محدود به شطح نیست، بلکه منطق عرفان یک نوع منطق جدلی و متناقض‌نماست که با منطق عادی متفاوت است. مثل بحث «وحدت در عین کثرت» و یا بحث «فناء فی الله و بقاء بالله» که در عرفان بسیار مورد توجه است و در ظاهر تناقض منطقی دارد(خرمشاهی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۰۴۱ –۱۰۴۲).

۲–۲. دلایل شطح از دیدگاه عارفان مسلمان

درباره علت تناقض‌گویی‌هایی که در شطح به طور خاص، و در زبان عرفان به طور عام روی می‌دهد، از سوی عرفای مسلمان نظریه‌هایی مطرح شد.

۲–۲–۱. نظریهٔ نفی و اثبات

در این رهیافت، عارف در سلوک عرفانی، مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذارد و راه‌یابی او به هر مرحله، حالی برای وی پدید می‌آورد که چه بسا نافی حال مرحلهٔ پیشین باشد. پس دو سویهٔ متناقض شطح، حاکی از سیر عارف در دو مرحلهٔ متفاوت این سلوک است(کلابادی، ۱۳۷۱: ۸۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

۲-۲-۲. نظریهٔ سکر

بر پایهٔ این ایده، شطحیات عرفا نتیجهٔ حال خاص و سکری است که در آن، عقل عارف موقتاً تعطیل گشته و سخنان متناقض می‌گوید. برخی شطحیات عارفانی همچون *حلاج* و *بایزید* را برآیندی از غلبهٔ سکر دانسته‌اند(بقلی، ۱۳۷۴: ۳۷۴؛ عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج۱: ۳۵۹).

۲-۲-۳. نظریهٔ ضعف قوا

در این دیدگاه، عامل شطح‌گویی عرفا، ضعف قوای روانی آنان در مواجهه با حال عرفانی دانسته شده است(نسفی، ۱۳۵۹: ۹؛ جرجانی، ۱۴۱۷: ۱۶۷).

۲-۳. دلایل شطح در رهیافت محققان جدید

۲-۳-۱. نظریهٔ تناقض تجربه

بر پایهٔ این نظریه، تناقض موجود در شطحیات عرفا برآمده از تناقض تجربه‌های آنان است. بر این اساس، شطح غیرمنطقی است(استیس، ۱۳۸۸: ۲۷۶). باورمندان این ایده، با تمایز بین تجربهٔ عرفانی و بیان آن تجربیات، معتقدند که عارف در زمان مواجههٔ مستقیم با حق، تجربه‌های عرفانی متناقضی را درک می‌کند که در این مرحله، زبان کارایی ندارد و هنگامی که از مواجههٔ مستقیم فارغ شد، به وسیلهٔ زبان، خاطرهٔ آن تجربه را در قالب کلمات می‌ریزد و چون در بیان خویش صادق است، گفته‌هایش همانند تجربه‌هایش متناقض خواهند بود. در واقع، عرفا به قواعد منطقی زبان پایبندند و در زمان بیان تجربه‌های عرفانی خویش، آنها را مخالف با قواعد منطقی می‌یابند، لذا می‌گویند که تجربه‌هایشان بیان‌ناپذیر است. بنابراین، مشکل بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی نه در کلام، نه در موضوع و نه در مخاطب، بلکه در متکلم دانسته شده است(استیس، ۱۳۸۸: ۳۱۹-۳۱۴).

۲-۳-۲. نظریهٔ سوء تعبیر

در این نظر، پدیده شطح حاصل اشتباه عارف در توصیف تجربه‌اش دانسته شده است، که ناشی از ورود تعبیر مرکب انسانی به محدوده تجربهٔ بسیط عرفانی است(استیس، ۱۳۸۸: ۲۶۸).

۲-۳-۳. نظریهٔ رفع تناقض

این نظریه شامل دو نظریهٔ فرعی «اشتراک لفظی» و «تعدد جهات» است. بر پایهٔ نظریه اشتراک لفظی، الفاظ به کار رفته در شطحیات چندمعنایی بوده و با فهم معنای مناسب این الفاظ، تناقض آنها قابل رفع خواهد بود(استیس، ۱۳۸۸: ۲۷۳). بر اساس نظریهٔ تعدد جهات نیز شطح در اصل اجتماع نقیضین نیست، زیرا وجود تناقض منطقی، مشروط به وجود وحدت‌هایی چند است که نبود هر یک از آنها رفع تناقض را ممکن می‌سازد(استیس، ۱۳۸۸: ۲۷۱؛ فولادی، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۴). در این رویکرد، امکان رفع منطقی شطحیات عرفا وجود داشته و از این رو، آنها متناقض نیستند.

۲-۳-۴. نظریهٔ تفنن ادبی

در این دیدگاه، شطح نوعی تفنن ادبی است و عرفا برای القای شیواتر و رساتر تجربه‌هایشان از این شگرد شاعرانه بهره برده‌اند، اما هدف آنان از شطح‌گویی، صرفاً تفنن ادبی نبوده است(فولادی، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۶؛ استیس، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

۲-۳-۵. نظریهٔ منطق خاص

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

این نظر با تأثیرپذیری از اندیشه اصل وحدت ضدّین (*رودلف اتو*، *هگل* و *کانت*)، شطحیات عرفانی را با منطقی غیر از منطق ارسطویی در نظر گرفته است، که اجتماع نقیضین در آن مردود نیست. ریشهٔ چنین دیدگاهی در میان عرفای اسلامی نیز وجود داشته است. *علاءالدوله سمنانی* در جواب نامهٔ *عبدالرزاق کاشانی* که از مطلب کتاب *العروه لاهل الخلوه و الجلوه* وی اشکال کرده بود، بیان کرد که اگر سخن مطابق با واقع باشد، خواه مطابق با برهان منطقی باشد یا نباشد، به دلیل آن‌که نفس را اطمینان بر مسئله‌ای حاصل شود، کافی است(سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۴۰ و ۳۴۴). چنین ایده‌ای یادآور نظریهٔ بازی‌های زبانی *ویتگنشتاین* است که برای هر علمی زبان خاصی قائل گشته و معتقد بود هر کلامی را در ساحت همان زبان باید سنجید(ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۴۴-۴۵). پس عرفان هم زبان خاصّ خود را دارد و در این زبان، گاه اجتماع نقیضین محال نیست(خرمشاهی، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۰۳۹-۱۰۴۰).

با توجه به این گفته‌ها و ارجاع به شواهد موجود در آثار عرفای اسلامی، به نظر می‌رسد که آنها به دقایق شطح آگاهی داشتند. در این میان، *حلاج* باور داشت که توان فهم تناقض کلام خویش را دارد، اما از بروز آن در کلام افراد چاره‌ای نیست و تناقض را عارضهٔ طبیعی زبان عرفان دانست(بقلی، ۱۳۷۴: ۴۰۹). *شیخ مکّی*، شارح افکار *ابن‌عربی*، با اشاره به اینکه خداوند هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، نتیجه می‌گیرد که او جامع میان اضداد است(شیخ مکی،۱۳۶۴: ۱۶۰-۱۶۱). البته چنین تجربیات عرفانی در ساحتی حاصل می‌شوند که در آن، محدودیت زمانی و مکانی حاکم نیست و همه چیز یکی است. تنها در زمان وصف این چشم‌انداز است که عارف در زنجیر مفاهیم ذهنیِ از پیش موجود، که برای ساحت مقیّد به مکان و زمان وضع شده، گرفتار می‌شود و تناقض در کلامش ظاهر می‌گردد.

۳. نظریهٔ زبان نمادین درعرفان اسلامی

بر پایهٔ نظریهٔ زبان نمادین، هر چه دربارهٔ تجربه‌های ماورای طبیعی گفته شود، لاجرم رمزی و نمادین خواهد بود(تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۵-۶۶). منظور از رمز، هر گونه روش بیانی است که امر محسوس را مجلای امر معقول قرار دهد(فولادی، ۱۳۸۹: ۱۱۹). تاریخ تکوّن و تطوّر عرفان و زبان ویژه آن، که زبانی رمزی و نمادین است، بیانگر این واقعیت است که زبان عرفان اصولاً زبانی دیگر است و برای جبران نقص زبان عرفی در حوزهٔ تجارب درونی و مواجید و معارف عرفانی وضع شده است. عرفا زبان عرفی را فاقد گنجایش و ظرفیت بیان تجارب عرفانی می‌دانند(فعالی، ۱۳۷۹: ۴۰۱-۴۰۲). *شیخ محمود شبستری* در ضمن ابیاتی به این حقیقت اشاره دارد که الفاظ در ابتدا برای محسوسات وضع شده‌اند و تعبیر لفظی، گنجایش معانی ذوقی را ندارد(شبستری، ۱۳۸۶: ۷۹). بنابراین، نمی‌توان کلمات را به صورت حقیقی و غیرنمادین به خدا نسبت داد.

عرفا برای بیان تجربه‌های عرفانی خویش از اصطلاحات سمبولیک یا نمادین بهره می‌برند، که مربوط به سطح محاکاتی و رمزی زبان عرفانی است. آنان زبان نبوت، ولایت، وحی، الهام، کشف و شهود و به طور کلی، زبان دین و عرفان را بر پایهٔ همین سطح محاکاتی و رمزی، استوار شمردند. رمز در گفته‌های عرفا، به معنای همهٔ صور خیال است، با این امتیاز که ارتباط دوسویهٔ آنها فراروانی و پدیداری است. از این رو، گاه از اصطلاحات تشبیه، تمثیل، مثال و استعاره به جای رمز استفاده کردند. *سوانح* و برخی آثار دیگر *احمد غزالی*، بخش‌هایی از آثار فارسی *عین‌القضات*، به ویژه *تمهیدات*، بیشتر آثار فارسی *شیخ اشراق*، *عبهر العاشقین روزبهان بقلی*، *لمعات عراقی*، *لوایح جامی*، بخش‌هایی از احوال و اقوال بزرگان صوفیه در سرگذشت‌نامه‌های آنان و اشعار عرفانی فارسی، دربردارنده سطح رمزی و نمادین زبان عرفان هستند. تکامل رمزها همواره سیری از ذکر دوسویه به ذکر یک‌سویه و حذف سویهٔ دیگر آن را نشان می‌دهد و بر این پایه، باز در جستجوی آنها عموماً به موارد یک‌سویه خواهیم رسید. گرایش عرفا به رمزپردازی، ریشه در کارایی ویژه رمز دارد و مهم‌ترین آنها این است که تناقض‌های مفهومی را بدون عبور دادن از منطق عادی، پیش چشم خیال مخاطب قرار می‌دهد. خاصیت آینگیِ رمز باعث می‌شود تا مفاهیم ظاهراً متناقض، همانگونه که هستند مشاهده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

شوند. این ویژگی از آنجا نشأت می‌گیرد که رمز پدیده‌ای متناقض‌نما و خود حامل پاره‌ای تناقض‌ها در درون خویش است؛ تناقض‌هایی که همه به خصلت متناقضِ «گفتن و پوشیدن» بازمی‌گردند. عرفا این خصلت را با تعابیری مانند زبان بی‌زبانی، زبان حال، سخن سربسته و حتی مغلطه و غلط‌انداز مطرح ساخته‌اند(فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲–۱۶۷ و ۴۳۱).

قلب پهلو می‌زند با زر به شب انتظار روز می‌دارد ذهب
با زبان حال زرگوید که باش ای مزور تا برآید روز فاش

(مولوی، ۱۳۸۵، دفتر اول: ۳۲۹۶–۳۲۹۵)

و گاه بدان نام استعاریِ «نعل واژگون»(دارابی، ۱۳۵۷: ۱۷) نیز داده‌اند. همچنین کاربرد مترادف «پرده»، برای رمز، در این سخن *عین‌القضات*: «جز در پرده‌یی و رمزی نتوان گفت»(عین‌القضات، بی‌تا: ۴۲) و کاربرد نام «منطق‌الطیر» برای زبان عرفان، به این نکته اشاره دارد.

هر گاه در یک تجربهٔ عمیق روحی، رابطه‌ای میان یک معنی و یک صورت کشف می‌شود، این رابطه رمز ایجاد می‌کند، لذا بروز و ظهور رمز، از معنی به صورت پیش می‌رود. همچنین، بینش شهودی رمزپرداز در کشف چنین رابطه‌ای دخالت دارد(فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰). به بیان دیگر، نماد و تجربه با هم زاده و بالیده می‌شوند و محتوای واحدی دارند(نویا، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

بر این اساس، رمز، به عنوان یکی از فرایندهای ذهن و زبان آدمی، در طول تاریخ مورد توجهٔ فیلسوفان، بلاغیان، مفسران، متکلمان، روانشناسان، مردم‌شناسان و منتقدان ادبی بوده است. اما این امر در میان مکاتب عرفان اسلامی، بیشتر در مکتب خراسان و در آثار *حلاج* رواج یافت(بقلی، ۱۳۷۴: ۳۳۳–۲۸۷). در میان دانشوران علم اصول، *آیت‌الله سیستانی* در کتاب *الرافد*(سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۴۴–۱۵۱) زبان را دستگاهی نمادین دانسته و رابطهٔ لفظ و معنا را برخلاف رویکرد سطحیِ مشهور، چیزی فراتر از تلازم، مبتنی بر قانون زیست‌شناختیِ «شرطی شدن» ارگانیزم‌ها مدنظر قرار داد و در قالب سمبولیزم توجیه کرد(واله، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

در آثار عرفانی اسلام، شبکه گسترده‌ای از نمادها شکل گرفته‌اند، مانند شبکهٔ رمزهای کیهانی نظیر آسمان، ماه، خورشید؛ شبکهٔ رمزهای جانوری مانند پرنده یا مرغ: «مرغ جان در عالَم عشق به طعمهٔ رجا پرد»(بقلی، ۱۳۸۳: ۱۱۴)؛ رمزهای انسانی مانند محبت، محبّ، عاشق، قد، زلف، خال و...: «نامحرمان چه دانند که خال سیاه بر روی معشوق چه بُوَد؟»(عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج۱: ۴۱۵)؛ رمزهای مدنی مانند پادشاه و سلطان: «مردی بشر حافی را گفت: از مرگ می‌ترسی؟ گفت: به حضرت پادشاه شدن صعب است.»(عثمانی، ۱۳۶۱: ۱۹۳)؛ رمزهای سفری مانند بادیه و قافله و میدان: «از آشنایی تا دوست‌داری هزار مقام است و از آگاهی به گستاخی هزار منزل است و این جمله بر صد میدان نهاده آمد»(انصاری، ۱۳۷۶: ۱۷)؛ رمزهای خمری مانند باده، جام، ساغر و...: ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده غیب / نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۴۹)؛ رمزهای نوری مانند نور و ظلمت، در آثار *شیخ اشراق* و رمزهای رنگی مانند رنگ‌های مختلفی که سالک در مراحل مختلف سلوک می‌بیند و هر یک رمز مخصوص به خود را دارد و در آثار عرفانی، نظیر *فوایح‌الجمال نجم‌الدین کبری*، *مرصادالعباد نجم‌الدین‌رازی* و *رسالهٔ نوریهٔ علاءالدوله سمنانی* فراوان به کار برده شده است.

معانی عرفانی خودمتناقض‌نما هستند و برای خویش ظرفی می‌طلبند تا به آنها جلوه‌ای حقیقی بدهند و آن ظرف، همان رمز است(فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۷). تناقض‌های ذاتیِ رمز انواع مختلفی دارند؛ همچون راستینگی/پندارینگی که در آن، برخی بسان ظاهریان و قشریان رمز را به جای معنای آن می‌گیرند(باربور، ۱۳۶۲: ۲۵۶). نوع دومِ تناقضِ رمز، آشکارگی/نهفتگی است که سبب می‌شود تا رمز هم پرده بدرد و هم پرده بزند و هم به یاد آورد، هم از یاد ببرد. همانگونه که *بقلی* می‌گوید: «رمز معنیِ باطن است مخزون تحت کلام ظاهر»(بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶۱). نوع سوم تناقض ذاتی رمز، بی مایگی/پرمایگی است. در این نوع رمز، یک نمایش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

است، یعنی چیزی را نمی‌گوید، بلکه آن را می‌نماید. از این چشم‌انداز، رمز یک پدیده تأویل‌پذیر است و دیدگاه تأویل‌گرایانه درباره زبان دین، با همین واقعیت سر و کار دارد(ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۰).

۴. دیدگاه پل تیلیش درباره زبان نمادین دین

نماد در زبان انگلیسی *Symbol*، در فرانسه *Symbole*، و به آلمانی *Symbal* است. این واژه در اصلِ یونانی به صورت *Symballein* و به معنای با هم انداختن، با هم گذاشتن، با هم جفت کردن و نیز به معنای شرکت کردن و سهم دادن و مقایسه کردن است که در یونان باستان به معنای نشان، مظهر، آیت و نمود به کار می‌رفت. این مفهوم در معنای پوشیده و پنهان است و دلالت ظاهری و معنای صریح و مستقیم آن منظور نیست. در عالم ذهن، نمادها عامل پیوند و واسطهٔ میان اضداد (مانند متناهی و نامتناهی، محسوس و نامحسوس، مرگ و زندگی) هستند و در پی کاهش اختلافات و تعارضات می‌باشند. پس نمادها متضمن دوگانگی و مکمل یکدیگرند. دوسویه بودن ذاتی نماد باعث می‌شود که دو تفسیر متضاد از آن، با یکدیگر، معنای کامل آن را به دست دهند. هر نماد و اسطوره‌ای در حکم پیوند و جمع اضداد است و نماد به معنی وسیع کلمه، تعریف واقعیتی انتزاعی یا احساس و تصویری غایب برای حواس، توسط تصویر یا شیء است(ایلخانی، ۱۳۸۸: ۵).

در پندار غالب فیلسوفان زبان، زبان دینی بیان‌کننده معنای معرفت‌بخش و موجه است، اما برخی از آنان معتقدند که متعلق این معنا نمادین است. در این جهت، گوهر اصلی گفتار دینی، مدل‌های دینی، حکایات، استعاره، تمثیل و مانند آن سویه نمادین دارند. چنین بصیرتی از پیش‌فرض‌های رایج در الهیات قرن بیستم است که سخن گفتن حقیقی دربارهٔ خداوند را ناممکن تلقی کرده و معتقدند که وقتی خدا موضوع یک قضیهٔ حملی واقع می‌شود، همهٔ اوصاف، نسبت‌ها و فعالیت‌هایی که به او نسبت داده می‌شود، نمادین است(پترسون، ۱۳۷۹: ۲۷۵).

تیلیش با طرح نظریهٔ رمزی معتقد است که هر سخن درباره آنچه غایت قصواست، معنای رمزی دارد. زبان ایمان از این سنخ بوده و رمزی است. در نظر وی، زبان متعارف، لفظی و غیرنمادین در گفتار از خداوند نامناسب است. لفظ متعارف تنها در حوزهٔ زندگی عادی که متأثر از غایت قصوا آدمی نیست، کاربرد دارد. از آنجا که غایت قصوا در تمام کارهای آدمی وارد می‌شود، نمی‌توان به صورت کامل تنها به حوزه صرفاً دنیوی قائل شد. اگر خداوند متعلق غایت قصوا باشد، کلمات در معنای غیرنمادین نمی‌توانند برای خداوند به کار روند. پس نمی‌توان با خداوند بدون دل‌سپردگی کامل و تسلیم ارتباط برقرار کرد. متعلق حقیقت نمادین تنها در ساحت ایمان قابل درک است و تنها داشتن دیدگاه فلسفی یا درک مفاهیم عقلی برای فهم نمادهای دینی کافی نیست، بلکه باید انسان به حالت غایت قصوا برسد و حیات دینی را تجربه کند(ایلخانی، ۱۳۸۸: ۴). در نگاه وی، خداوند یک موجود نیست، بلکه اساس وجود است. خداوند نامتناهی است و ساختار متناهی وجود او را محدود نکرده است. او ابراز سخن غیرنمادین در مورد خداوند را از آن رو درست نمی‌داند که این سخنان او را موجودی جزئی و متمایز و در عرض سایر موجودات می‌انگارد(تیلیش، ۱۳۸۱، ج۱: ۳۱۵). بر این اساس، نمی‌توان دربارهٔ خدا هیچ چیز گفت، زیرا تفاوت او با مخلوقات چنان بنیادین، و زبان برای سخن گفتن از او چندان نامناسب است که حمل حقیقی محمول بر خداوند ناممکن است و او با محمول‌های زبان قابل توصیف نیست. پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی نابجاست و نماد، قابل ترجمه به زبان حقیقی نیست و به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی‌کند. حداکثر می‌توان تعدادی از کلمات را به نحو نمادین درباره خدا به کار برد و این نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم و راهی برای مکاشفه، شیوه‌ای برای توجه به غایت قصوا و فرصتی برای مواجهه با خدا را فراهم می‌کنند(پترسون، ۱۳۷۹: ۲۷۷؛ آلستون، ۱۳۷۶: ۵۳–۵۹). به باور *تیلیش*، تنها یک گزاره غیرنمادین دربارهٔ خدا می‌توان گفت و آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

اینکه خدا خودِ وجود–هستی محض–است و همهٔ گزاره‌های کلامی دیگر، لامحاله، نمادین خواهند بود. او می‌گوید: «خدا وجود ندارد»، زیرا وجود داشتن به معنای بودن در یک سطح مستقل و غیروابسته به ذات است(هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۹–۱۵۰؛ هیک، ۱۳۷۲: ۲۰۶؛ توماس، ۱۳۸۲: ۳۳)، بنابراین، خدا وجود ندارد و یک موجود نیست، بلکه «صرف الوجود» است و هستی او را نمی‌توان به مثابهٔ وجود موجودی در شمار موجودات دیگر یا مافوق آنها تلقی کرد. اگر خدا موجود باشد، او نیز تحت مقولات متناهی، خصوصاً مکان و جوهر قرار می‌گیرد(تیلیش، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

۱–۴. ویژگی‌ها و کاربرد نمادها از دیدگاه تیلیش

تیلیش شش ویژگی برای نمادها برشمرد: نخستین ویژگی نمادها اشاره آنها به چیزی ورای خویش است. در این ویژگی، نمادها با نشانه‌ها مشترک هستند، زیرا نشانه‌ها نیز به امری ورای خویش اشاره دارند. مانند چراغ قرمز چهارراه‌ها که نشانهٔ توقف ماشین‌هاست. *تیلیش* بر این نکته تأکید می‌ورزد که نباید نشانه را نماد نامید(تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۷؛ تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۲). او برای جلوگیری از چنین خلطی میان نماد و نشانه، نمادها را به دو دستهٔ بازنما (حکایت‌گر) و نمادهای علامتی تقسیم می‌کند. نمادهای بازنما، ویژگی‌های نماد واقعی را دارند و نمادهای علامتی، نمادهایی هستند که ویژگی نماد واقعی را ندارند و تنها مانند نمادهای منطقی و ریاضی، علامتند. تنها مورد اشتراک بین نماد و نشانه، اشاره به غیر یا فرانمایی است و در بقیهٔ موارد، نماد از نشانه متمایز است و مانند نشانه، قراردادی و مصلحتی نیست. در اینجا ذکر این نکته لازم است که در هر نمادی دو امر را باید از هم جدا کنیم: اول معنای عادی نماد، که معنای ظاهری آن است و به عنوان ماده نمادین از آن یاد می‌شود و دوم، معنای ثانوی نماد، که در واقع همان معنای باطنی و اصلی نماد است. مادهٔ نمادین ممکن است معنای عادی یک واژه، واقعیت تجربی یک حادثهٔ تاریخی یا یک اثر هنری خاص و مانند آن باشد(Tillich, 1961:301). هنگام مواجه شدن با نمادها باید به ویژگی بازنمایی آنها توجه کنیم و آنها را بر معانی ظاهری و تجربی حمل نکنیم و بدانیم که خطر جمود بر ظواهر و تعصب بر معانی ظاهری، همواره بر سر راه نماداندیشی وجود دارد. اگر نمادها در معنای مستقیم خود دانسته شوند، ویژگی نماد در دلالت کردن بر امری ماورای خود نادیده گرفته می‌شود، خلقت به عنوان عملی سحرآمیز در روزگاری خاص و در قالب عبارت‌های تجربی درک می‌شود و در نهایت، خدا تا سطح موجودی محدود و مشروط تنزل می‌یابد(تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۷).

دومین ویژگی نمادها، سهیم بودن آنهاست در آنچه که به آن اشارت دارند، اما نشانه در واقعیت و قدرتِ چیزی که بدان اشاره می‌کند مشارکتی ندارد. به طور مثال، پرچم در قدرت و عظمتِ ملتی که نمایانگر آن است، شرکت دارد، اما حروف الفبا مانند «الف» یا «ر» در آوایی که این حروف، نشانهٔ آن است، مشارکت نمی‌کنند. واژه‌های هر زبان، نشانه‌هایی برای آن معناهایی هستند که این نشانه‌ها آن معناها را افاده می‌کنند. مثلاً واژه «میز» نشانه‌ای است که بر چیزی دلالت دارد که یکسره با خود آن نشانه مغایرت دارد. هر زبان واجد واژه‌هایی است که چیزی بیش از اینند و در آن لحظه که این واژه‌ها واجد معناهایی ضمنی می‌شوند و از حد مدلول صرفِ نشانه‌ها فراتر می‌روند، درست در آن لحظه، به نماد تبدیل می‌شوند. در زبان نیایشی یا شاعرانه، واژه‌ها حتی پس از گذشت قرن‌ها یا حتی هزاره‌ها، قدرت خود را حفظ می‌کنند و در هر وضعیتی که ظاهر می‌شوند، معناهایی ضمنی‌اند و امکان جایگزینی آنها با واژه‌های دیگر وجود ندارد. این واژه‌ها نه تنها به نشانه‌هایی تبدیل شده‌اند که بر معنای مشخص و تعریف شده‌ای دلالت می‌کنند، بلکه نمادهایی از واقعیت هستند که خود در قدرت آن سهیم‌اند(تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۸؛ تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۴–۶۲).

ویژگی سوم نماد آن است که سطوحی از واقعیت را نمایان می‌سازد که اگر نمادها نبودند، این سطوح پنهان می‌ماندند. تمام هنرها، نمادها را برای سطحی از واقعیت می‌آفرینند که از طریق دیگر نمی‌توان به آن دسترسی پیدا کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

چهارمین ویژگی نماد آن است که افزون بر نمایاندن ابعاد و عناصری از واقعیت، ابعاد و عناصری از روان آدمی را نیز مکشوف می‌سازد که با ابعاد واقعیت مطابقت دارد. در درون انسان ابعادی وجود دارد که فقط از طریق نماد می‌توان از آنها آگاه شد. آهنگ‌ها و اوزان موسیقی از این سنخ‌اند. بنابراین، نمادها کارکردی دو جانبه دارند: بازگشایی مراتب عمیق‌تر واقعیت و نیز مراتب خاص و پنهان روح بشری.

پنجمین ویژگی نماد این است که نمی‌توان آنها را به طور التفاتی به وجود آورد و یا با نمادهای دیگری جایگزین کرد، زیرا آنها از ناخودآگاه فردی یا جمعی برمی‌خیزند و نمی‌توانند بدون پذیرفته شدن از طرف بُعد ناخودآگاه وجود انسان‌ها، کارکردی داشته باشند، برخلاف نشانه‌ها که امری التفاتی و قراردادی‌اند و به صورت خودآگاه، وضع یا تغییر می‌یابند.

ششمین ویژگی نمادها این است که قابل ابداع نیستند و زمانی که شرایط رشدشان مهیا باشد، به وجود می‌آیند و زمانی که دیگر نتوانند در گروهی که در آنها تجلی یافتند، واکنش ایجاد نمایند، از بین می‌روند(تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۹-۵۸؛ تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۲).

تیلیش علاوه بر ویژگی‌هایی که برای نمادها برمی‌شمرد، برای غایت قصوا که به عقیده وی تنها از طریق زبان نمادین می‌توان از آن سخن گفت و نمادهای دینی، تنها در عرصه و زمینهٔ آن غایت قصوا عمل می‌کنند نیز ویژگی‌هایی قائل است؛ مانند تسلیم بدون قید و شرط نسبت به امری، انتظار دستیابی به کمال مطلق در رو به رو شدن با آن امر، یافتن محوری از معناداری در آن امر، به گونه‌ای که معنادار بودن و اهمیت هر چیز دیگر به دلیل ارتباط با آن حاصل شود و تجربه کردن آن امر به عنوان امری قدسی که حیرت‌آور، اسرارآمیز و هیبت‌زاست. بنابراین، غایت قصوا، امری است که غایت همهٔ غایت‌های انسان است و آدمی برای رسیدن به آن از هر چیز دیگری می‌گذرد(تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۰؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶-۲۵۷). دینداری و نادینداری همبسته به چنین دلبستگی فرجامین است. به عقیده *تیلیش*، هر چیزی که متعلق دلبستگی مطلق و نهایی انسان قرار گیرد، خدا تلقی می‌شود و آن را باید تنها با نمادها بیان کرد، حتی اگر آن چیز ملیت، ثروت و یا کامیابی باشد. زبان نمادین هم تنها به مواردی که خدای واقعی ادیان متعلق دلبستگی فرجامین قرار گیرد، اختصاص ندارد و هر چیزی را که متعلق این دلبستگی باشد، شامل می‌شود(تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۰). حال، این دلبستگی نهایی انسان که خدا تلقی می‌شود، تنها از راه زبان نمادین بیان‌پذیرخواهد بود، زیرا ایمان به چنین غایتی نوعی تسلیم بدون قید و شرط و در واقع نوعی دلبستگی مطلق است که با نمادها قابل بیان است(علی‌زمانی، ۱۳۸۱: ۱۱۵). البته مفهومی که از خدا به عنوان دلبستگی فرجامین روایت می‌گردد، از دو عنصر متمایز می‌شود: نخست، عنصر واپسینی و نهایی که موضوع تجربهٔ مستقیم و غیرنمادین است. دیگری، عنصر تشخّص که از تجربهٔ متعارف گرفته شده و به طور نمادین به خدا اطلاق می‌گردد. خدا به منزلهٔ امر نمادین در شکل الوهی، موضوع ایمان جسارت‌آمیز، شجاعت و خطرکردن است. خدا نماد بنیادی ایمان است، ولی صرفاً نماد نیست. تمام صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم، از تجربه‌های متناهی گرفته می‌شوند و به طور نمادین به آن چیزی اطلاق می‌شوند که فراسوی متناهی و نامتناهی است. اگر ایمان، خدا را قادر مطلق بنامد، از تجربهٔ بشری قدرت استفاده می‌کند تا از محتوای دلبستگی نامتناهی خویش حکایت کند، لکن عالی‌ترین موجود را توصیف نمی‌کند که هرچه بخواهد می‌تواند انجام دهد. پس ایمان پذیرش نمادهایی است که دلبستگی واپسینِ ما را در قالب افعال الهی بیان می‌کند. در این جهت، کل قلمرو امور قدسی، گنجینهٔ نمادهاست(تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۵-۶۴).

تیلیش نماد را برای اشاره به امور قدسی، که سرّی و نامحسوس است، به کار می‌گیرد. او از نمادهای متنوعی همچون امور طبیعی و تاریخی، ملموس و عینی، اشیاء و اشخاص نام می‌برد، که در حریم قدسی، به عنوان نماد دینی، از معنا و قدسیّت بهره‌مندند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

بنابراین، نماد از قلمرو گسترده و چه بسا متضاد برخوردار است(ایلخانی، ۱۳۸۸: ۹) و اشارتی به امر غیرمتعارف و غیرخودش است. در واقع، کارکرد حقیقی نماد، همین بازنمایی امر قدسی و مطلق است(تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۴).

تیلیش کارکرد نمادهای دینی را عین کارکرد نمادهای دیگر می‌داند؛ یعنی این نمادها نیز مراتبی از واقعیت را آشکار می‌کنند که نهان است و به طریق دیگری عیان نمی‌شود. این مرتبه، بُعد ژرف واقعیت است و نمادهای دینی، تجربهٔ این بُعد ژرف را در روح آدمی عیان می‌سازند. اگر نماد دینی از چنین کارکردی عاری شود، خواهد مرد و به جای آن، نمادهای جدیدی زاده خواهند شد که نمایانگر امر قدسی و بنیان غایی هستی خواهند بود. *تیلیش*، منشأ نمادهای دینی را در بنیان غایی هستی یا همان امر قدسی می‌داند که در تقدس امر قدسی شریک‌اند. این بهره‌مندی، به معنای یکسانی معنایی و وحدت نماد با امر قدسی نیست، زیرا نمادهای دینی همان امر مقدس نیستند و امر متعالی، فراتر از تمام نمادهای مقدس است. اگرچه هر چیز واقعی، می‌تواند خود را همچون نمادی، برای نسبت خاص بشری با بنیان و معنای غایی واقعیت، عرضه نماید، اما این امر به معنای آشوب و بی‌معنایی در نمادهای دینی نیست، اگر بتوانیم نسبت امر غایی با نماد دینی را مشخص کنیم. به عقیده *تیلیش*، اگر رابطهٔ امر نمادین و نماد دینی را دریابیم، این نمادها به واضح‌ترین مخلوقات ذهن بشری تبدیل خواهند شد که برای بیان امر غایی دارای قدرت اصیلی هستند. او برای نشان دادن واقعیت عینی نمادهای دینی، آنها را به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌کند: نمادهای سطح اول، که نمادهای دینی عینی هستند، بدون واسطه بر امر واپسین اشاره دارند و مبتنی بر سطح دیگر نمادین نیستند. این نمادهای عینی، خود به سه دسته تقسیم می شوند: دستهٔ اول، نمادهای مربوط به عالم موجودات غیبی است که در رأس آنها خدا یا امر واپسین قرار دارد. بنابراین، خداوند نماد اساسی ایمان است. البته نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که خدا نماد است و همیشه در این باره باید دو چیز گفت: اول اینکه تصور ما از خدا واجد عنصری غیرنمادین است و سخن دیگر اینکه او موجود برتری است که خصایص ما در او به کامل‌ترین صورت خود موجود است. با گفتن این سخن در ذهن ما موجود برینی نقش می‌بندد که مشخصهٔ بارزش کمال اعلاست. پس در این ایده که «خدا نمادین نیست»، نمادی در اختیار ماست و آن خودِ وجود است. قسم دوم نمادهای عینی، صفاتی است که به گونهٔ نمادین بر خداوند اطلاق می‌کنیم، مانند علم و قدرت و عشق و...، همچنین افعالی مانند آفرینش، معجزه و...، که اگر این صفات و افعال را حمل بر معنای ظاهری کنیم، باعث ایجاد تعارضات حل نشدنی می‌گردد. قسم سوم نمادهای عینی دینی، تجلیات الهی در واقعیات متناهی و تجسد او در اشیاء و اعیان قدسی است. این سطح، کهن‌ترین سطح نماداندیشی دینی است. بحث اسطوره‌ها و نیز امور آیینی، مربوط به این سطح است. امر آیینی، در واقع، تبدیل بخشی از واقعیت به محمل امر قدسی، به شیوه‌ای خاص و در شرایطی خاص است(تیلیش، ۱۳۷۶: ۷۱-۶۴).

نمادهای ثانوی دینی، برای اشاره به نمادهای اولیه و عینی، از خودشان فراتر می‌روند. این نمادها به طور غیرمستقیم به امر متعالی و قدسی اشاره می‌کنند. نمادهایی همچون آب، آتش، درخت، نور و دریا، و تعبیرهای مجازی که در حکایات و تمثیل‌ها می‌آیند، همه از این قبیل‌اند(ایلخانی، ۱۳۸۸: ۱۲).

تیلیش در بحث ویژگی‌های ساختاری و کارکردی نمادهای دینی، از دیالکتیک سلب و ایجاب سخن می‌گوید. او معتقد است که خدا و صرف‌الوجود، از لحاظ منطقی، دو مفهوم متمایز هستند. خدا متناسب با زمینه‌های دینی است، چون غایت قصوای ماست، اما صرف‌الوجود می‌تواند د ر هر دو ساحت دینی و مابعدالطبیعی به کار رود و نقطهٔ مشترک میان مفاهیم حقیقی فلسفی و اصطلاحات نمادین دینی است. هستهٔ اصلی نظریهٔ *تیلیش* این است که نماد دینی، خودش را در معنای لفظی نفی می‌کند، اما در معنای خود–متعالی، خودش را اثبات می‌کند(Tillich 1951,V.1: 9). برای تأویل نمادها دو حرکت لازم است: اول اجتناب از معنای همسان، و دوم پرهیز از معنای ناهمسان. نماد دینی بدون در نظر گرفتن ویژگی اصلی‌اش در ساحت ایمان، که همان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

بازنمایی امر متعالی است، امری صرفاً متعارف و دنیوی است، ولی در ساحت ایمان دینی، معنای متعالی و نمادین به خود می‌گیرد(Ibid: 23). نماد دینی ماده تجربهٔ متعارف را به کار می‌گیرد، اما آن مواد، هرگز به معنای لفظی قلمداد نمی‌شود. نماد به مادهٔ ضروری و مناسب آری می‌گوید، اما اگر بیش از ماده بودن ادعا کند، آن را نفی می‌کند. تا آنجایی که امر غایی از طریق واسطه روشن شود، قدرت نمادین واسطه تأیید می‌گردد، ولی اگر واسطه جایگزین برای غایت قصوا شود، رد می‌شود(Anshen, 1957: 133). در حقیقت، اعتبار واسطه در توانایی برای آشکار ساختن ورای خود است. برای مثال، قدسیت، بدون اشیاء مقدس فعلیت نمی‌یابد، اما این اشیاء به خودی خود مقدس نیستند. آنها فقط با نفی خودشان، برای اشاره به الوهیت، که واسطه‌های آن هستند، مقدس می‌شوند. نکته دیگر اینکه، نماد باید با امر نمادین قرابت درونی داشته باشد؛ مثل آب تعمید برای تطهیر. *تیلیش* از قدرت یا قابلیت ذاتی نماد برای نفوذ از لایه‌های واقعیت برای مکشوف ساختن غایت قصوا در مبدأ هستی سخن می‌گوید. واسطه هم خود شفاف است و هم قادر به انجام مداخله در لایه‌های شفاف می‌شود. نمادها ژرف‌ترین مرتبهٔ هستی را که دیگر خودش یک مرتبه نیست، بلکه سازنده تمام واقعیت هستی است، آشکار می‌سازند. زبان گفتاری مثل براهین وجود خدا، نمی‌تواند به ما واقعیت نهایی را نشان دهد که همان امر مقدس است و نیز قادر نیست بنیاد روح را که در آن، امر مقدس تجربه می‌شود، بیان کند. تنها نمادها می‌توانند بُعد دلبستگی واپسین را برای آدمی بگشایند(تیلیش، ۱۳۷۶: ۷۰).

۵. تحلیل شطح با توجه به نظریهٔ زبان نمادین پل تیلیش

نظریهٔ زبان نمادین *پل تیلیش*، در ساحت زبان دین مطرح می‌شود و شطحیات عرفا در ساحت زبان عرفان، قابل بررسی می‌باشد و این دو از نظر ساحت‌های زبانی تفاوتی با یکدیگر ندارند. زبان نمادین در دو حوزهٔ دین و عرفان کارآمد است، زیرا منبع تجربیات عرفانی، همانند منبع ایمان سایر مؤمنان، خداوند است، که به عنوان غایت قصوا در نظریهٔ *تیلیش* از آن یاد شد. در عرفان اسلامی، قرآن خود منبع رمزهاست. پس تحلیل شطحیات، که مربوط به ساحت زبان عرفانی است، با تکیه بر نظریهٔ زبان نمادین *تیلیش* که مربوط به ساحت زبان دینی است، قابل توجیه است. *تیلیش* در کتاب «پویایی ایمان»، از ایمان عرفانی به دلبستگی واپسین سخن می‌گوید که برای رسیدن به آن باید از هر دلبستگی دیگری رهایی یافت و این همان روش عرفا، برای وصول به حقیقت است. *تیلیش* حتی به متکلمانی که ایمان و تجربهٔ عرفانی را در مقابل هم قرار می‌دهند انتقاد می‌کند. به عقیدهٔ وی، بدون تجلی خدا در انسان، ایمان به خدا امکان‌پذیر نیست و بدون مشارکت، ایمانی وجود ندارد(تیلیش، ۱۳۷۵: ۷۷-۷۶ و ۱۱۴).

با توجه به گفته‌های پیشین، در ادامه، به بیان وجوه اشتراک شطحیات و نظرات *پل تیلیش* دربارهٔ نماد و زبان نمادین پرداخته می‌شود. *تیلیش* زبان ایمان را زبان رمزها می‌داند و این مشابه نظر بسیاری از عرفا و عرفان‌پژوهان است که زبان عرفان و به تبع آن، شطحیات را که یکی از عناصر مهم زبان عرفان است، زبانی نمادین و رمزی می‌دانند. وی بر این باور است که با واقعیت نمادین یا همان خدا که در حقیقت، غایت قصوای ماست، بدون دل‌سپردگی کامل و تسلیم وجود شخصی خود، نمی‌توان ارتباط برقرار کرد و این امر معادل با بحث «فناء فی الله» و نیز «موت ارادی» در عرفان اسلامی است. همچنین، یکی از انواع شطح، شطح فناء و بقاء است؛ مانند این شطح *بایزید*: «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند: از من در من که ای تو من!»(عطار، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۶۰).

تیلیش با اینکه خود فیلسوف بود، بر این مسئله تأکید داشت که تنها داشتن دیدگاه فلسفی یا درک مفاهیم عقلی، برای فهم نمادهای دینی کافی نیست. این امر یادآور این بیت از مولاناست:

پای استدلالیان چوبین بود　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

شاید از سخنان *تیلیش* درباره غایت قصوا و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن، بتوان معنایی نزدیک به آنچه عرفای اسلامی درباره کمال مطلق‌جویی انسان می‌گویند، برداشت کرد. بر اساس دیدگاه عرفا، همهٔ انسان‌ها تنها یک گمشده نهایی دارند و آن امر مطلق است که از آن به خدا تعبیر می‌شود. هر چند انسان‌ها گاهی در مصداق اشتباه می‌کنند و آن امر مطلق را به دلیل غفلت، با جلوه‌های محدود و متناهی آن اشتباه می‌گیرند و در پی آن جلوه‌ها می‌روند، ولی پس از رسیدن به جلوه‌های محدود، عطش بی‌پایان آنها فرونمی‌نشیند و به طلب خویش ادامه می‌دهند تا به مطلوب نهایی نائل آیند(زمانی، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

دیدگاه *تیلیش* راجع به غایت قصوا، باعث شده که برخی مانند *پترسون*، برداشتی عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود از سخنان وی داشته باشند(پترسون، ۱۳۷۹: ۲۷۷)، پس اعتقاد به وحدت وجود در دیدگاه وی، دیگر وجه تشابه نظریات او با موضوع شطح است؛ زیرا یکی از انواع شطحیات، شطح وحدت وجود است. *احمد غزالی* می‌گوید: «هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق که اشتقاق عاشق و معشوق ازعشق است؛ چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.»(غزالی، ۱۳۶۸: ۱۸)

تیلیش معتقد است گزاره‌های کاملاً متناقض می‌توانند به لحاظ نمادین، مفید یا صادق باشند، مادام‌که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند یا راهی نو بگشایند. به باور برخی از عرفا، برای سخن گفتن از حقایق، باید از زبان سکر که زبان رمز و اشاره و شطح است، بهره برد(بقلی، به نقل از: ارنست، ۱۳۸۳: ۵۴). پس شطحیات متناقص یا متناقض‌نمای عرفا، به صورت نمادین، قابلیت این را دارد که فرد را با امر قدسی و حقیقت هستی مواجه کند.

تیلیش بر این امر تأکید می‌ورزد که هیچ‌گاه نباید معنای ظاهری نمادها مورد توجه و معنای اصلی آنها، مورد غفلت قرار گیرد، تا دچار تعصب بر ظواهر نگردیم. این موضوع به کرّات در گفتار عرفا تأکید شده که نباید شطحیات‌شان را حمل بر معنای ظاهری کرد و آن را خلاف عقل یا شرع دانست. به عنوان مثال، *روزبهان* معتقد است که وقتی عارف از سرِ غلبهٔ سکر، شطح می‌گوید، باطن آن صحیح، اما ظاهرش سقیم است و این عادت علم غیب است که چون ظاهر شود، به مشهدِ وی عقل ننشیند(بقلی، ۱۳۷۴: ۳۷۴)، و یا آنجا که شکوهِ خداوند را به‌سان گل سرخ رؤیت می‌کند(بقلی، به نقل از: ارنست، ۱۳۸۳: ۱۶۱)، به طور قطع معنای ظاهری آن مدّ نظر نیست.

نماد در دیدگاه *تیلیش*، متضمن دوگانگی است و دو قطب آن مکمل یکدیگرند. در عرفان اسلامی، عرفایی همچون *حلاج*، تناقض و دوگانگی را عارضهٔ طبیعی زبان عرفان می‌دانند(بقلی، ۱۳۷۴: ۴۰۹). عرفا زمانی که از اصطلاحاتی نظیر نعل واژگون، زبان بی‌زبانی، سخن سربسته و... سخن می‌گویند، به همین ویژگی دوگانگی موجود در رمزها اشاره دارند.

تیلیش شش ویژگی برای نمادها برشمرده که برخی از آنها قابل انطباق با ویژگی‌های شطح است:

ویژگی اول نماد، اشاره به چیزی ورای خویش است و می‌توان شطحیات عرفا را نیز واجد این ویژگی دانست، زیرا شطح بیان آن چیزی است که در مواجههٔ مستقیم با خداوند روی داده و قطعاً آنچه که تجربه شده، بسیار فراتر از آنی است که بیان می‌شود.

ویژگی دوم نماد از نظر *تیلیش* آن است که نماد، مراتب عمیق‌تری از واقعیت را برای ما نمایان می‌کند که بدون آنها این واقعیات درک نمی‌شوند. در شطحیات عرفا نیز گاه مراتبی از واقعیات مانند مراتب اعلای توحید بیان می‌شود که در زبان غیر رمزی و حقیقی نمی‌توان از آن سخن گفت. به طور مثال، *بایزید*، از مؤذن، الله اکبر شنید و گفت من بزرگوارترم. *روزبهان* در شرح این شطح بیان می‌دارد که *بایزید* در آن حال به سرّ توحید رسیده بود(بقلی، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

ویژگی سوم نماد از نظر *تیلیش* این است که آنها ابعادی از روان ما را بر ما مکشوف می‌سازند که تنها از طریق نماد می‌توان از آن آگاه شد. عرفا نیز در تجربه‌های عرفانی خود، ابعادی از قابلیت‌های وجودی خویش را درک می‌کنند و آن را در قالب شطح بیان می‌دارند و از این رهگذر، مخاطبان خود را بر آن ابعاد وجودی که اغلب مورد غفلت واقع می‌شود، آگاه می‌سازند.

ویژگی چهارم نماد از نگاه *تیلیش*، عدم جایگزینی یک نماد با نماد دیگر است. این ویژگی، به وضوح، بر رمزهای زبان عرفان صدق می‌کند و هرگز هیچ عارفی، به طور مثال، از رمزهای آسمانی به جای رمزهای انسانی استفاده نمی‌کند.

ویژگی پنجم نماد از دیدگاه *تیلیش*، که مطابق با شطحیات نمی‌باشد، این است که نمادها، زمانی به وجود می‌آیند و رشد می‌کنند و سپس می‌میرند، اما شطحیات و اغلب رمزهای به کار رفته در عرفان، زمانمند نیستند و در سده‌های متمادی معنای خویش را حفظ کرده‌اند.

ویژگی ششم اینکه *تیلیش*، منشأ نمادهای دینی را در بنیان غایی هستی یا همان امر قدسی می‌داند، که در تقدس امر قدسی شریک‌اند. عرفا نیز همیشه منبع و منشأ تجربیات عرفانی خود را مستقیم یا غیرمستقیم در خداوند دانسته‌اند.

تیلیش همچنین از نمادهای ثانوی دینی سخن می‌گوید، که برای اشاره به نمادهای اولیه و عینی از خودشان فراتر می‌روند و به طور غیرمستقیم به امر متعالی و قدسی اشاره می‌کنند. نمادهایی همچون آب، آتش، درخت، نور و دریا، و تعبیرهای مجازی که در حکایات و تمثیل‌های عرفانی می‌آیند، همه از این قبیل‌اند. نمادهای ثانویه‌ای که *تیلیش* نام می‌برد، چه بسا به شکل گسترده‌تر، در سخنان عرفا یافت می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

شطح، به عنوان یکی از عناصر مهم زبان عرفانی، که به سطح متناقض‌نمای این زبان مربوط می‌شود، بارزترین جلوهٔ نمادپردازی در عرفان به شمار می‌آید. بسیاری از عرفا و عرفان‌پژوهان، زبان عرفان را زبانی رمزی و نمادین می‌دانند. در میان فیلسوفان و متألهان قرن بیستم، بحث زبان نمادین دینی به طور گسترده مطرح شد و *پل تیلیش* با طرح نظریهٔ زبان نمادین خود، به چهره‌ای برجسته در این زمینه تبدیل شد. آنچه که وی در این نظریه مطرح کرده، خصوصاً مطالب مربوط به ویژگی‌های نمادها، تا حد زیادی منطبق با ویژگی‌های شطحیات عرفای مسلمان می‌باشد. یافته های این پژوهش نشان می‌دهد که شطحیات، به عنوان گزاره‌هایی متناقض‌نما در زبان عرفانی، تنها در چارچوب زبان نمادین قابل فهم هستند. این گزاره‌ها نه استعاره‌اند، نه شعر و نه صرفاً ناهنجاری‌های زبانی، بلکه نوعی خاص از بیان‌اند که در بستر تجربه شهودی و سلوکی شکل می‌گیرند. از منظر *پل تیلیش*، که نماد را واجد مشارکت در واقعیت غایی می‌داند، شطحیات را می‌توان گونه‌ای بیان نمادین تلقی کرد که به جای توصیف مستقیم، به حقیقتی ژرف‌تر و متعالی اشاره دارند. از یافته‌های این پژوهش آن است که نمادپنداری به عنوان یک واقعیت غایی، جایگاهی بنیادین در الهیات و منظومه اندیشه‌ای *تیلیش* دارد. در این چارچوب، عبور از معنای ظاهری نمادها و تأمل در لایه‌های باطنی گزاره‌های نمادین، شرط دستیابی به حقیقت تلقی می‌شود. بر این اساس، تناقض‌های منطقی در شطح، نه نشانه خطا بلکه نشانه عبور از زبان عادی و ورود به قلمرو زبان دینی و نمادین است؛ و در پرتو این نگاه، شطحیات قابلیت فهم‌پذیری معنوی و الهی می‌یابند.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، *التوحید و النبوه و الولا یه*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

- آلستون، پی‌یر(۱۳۷۶)، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمهٔ: غلام‌حسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ارنست، کارل (۱۳۸۳)، *روزبهان بقلی*، ترجمهٔ: کورس دیوسالار، تهران: امیرکبیر.
- استیس، والتر (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ: بهاءالدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولائی، تهران: توس.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۶)، *صد میدان*، به کوشش قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۸)، «زبان نمادین از دیدگاه پل‌تیلیش»، *نشریهٔ دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه تبریز* (۲۱۰) ۲۶-۱.
- باخرزی، یحیی (۱۳۴۵)، *اورادالاحباب و فصوص‌الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۳)، *عبهرالعاشقین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، چاپ چهارم، تهران: منوچهری.
- پترسون، مایکل (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمهٔ: احمد نراقی، تهران: طرح نو.
- توماس، جی.وود (۱۳۸۲)، *پل‌تیلیش*، ترجمهٔ: فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵)، *پویایی ایمان*، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه: مراد فرهادپور،تهران: طرح نو.
- تیلیش، پل (۱۳۸۱)، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- جابری، سید ناصر؛ قهرمانی مقبل، علی اصغر (۱۳۹۵)، «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی»، *شعرپژوهی* (۱)۸ ۴۱-۶۲.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۷ق)، *التعریفات*، مصصح ابراهیم الابیاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- جعفری، سمانه؛ میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر (۱۳۹۹)، «تحلیل محتوایی شطح بر پایه شطحیات قرن دوم تا هفتم قمری»، *پژوهشنامه ادیان* (۲۲) ۴۷-۶۰.
- جوکار، منوچهر (۱۳۸۴)، «ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن»، *مطالعات عرفانی* (۱)۱ ۴۶-۶۵.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹)، *دیوان حافظ*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: هنر سرای گویا.
- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۸۰)، *حافظنامه*، تهران: علمی و فرهنگی.
- دارابی، محمدبن‌محمد (۱۳۵۷)، *لطیفهٔ غیبی*، شیراز: احمدی.
- سراج، ابونصر(۱۳۸۰ق)، *اللمع فی‌التصوف*، به کوشش طه عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیث.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴.ق)، *الرافد فی علم‌الاصول*، به کوشش سیدمنیر سیدعدنان القطیفی، قم: بی‌نا.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۶)، *گلشن راز*، به کوشش صمد موحد، تهران: طهوری.
- شیخ مکی، عبدالله (۱۳۶۴)، *الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ ابن‌عربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

- عثمانی، ابوعلی حسن‌بن‌احمد (۱۳۶۱)، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۰)، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران: زوار.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، *خدا، زبان و معنا*، تهران: آیت عشق.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، *زبان دین*، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۲)، *المنقذ من‌الضلال*، ترجمهٔ: صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- غزالی، احمد (۱۳۶۸)، *سوانح*، به کوشش هلموت ریتر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربهٔ دینی و مکاشفهٔ عرفانی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، چاپ سوم، تهران: سخن.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمهٔ: غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلابادی، ابوبکر(۱۳۷۱)، *متن و ترجمهٔ کتاب تعرف*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- کلارک، جیلین (۱۳۷۹)، *اعترافات آگوستین*، ترجمهٔ: رضا علیزاده، تهران: مرکز.
- موسوی مقدم، سیدمحمد؛ حسینی کوهساری، سیداسحاق؛ صدیقی، حسین (۱۴۰۲)، «تبیین نظریه نمادین پل تیلیخ و واکاوی کارایی آن در ساحت قرآن»، *فلسفه دین* (۳) ۲۰۳-۲۱۶.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵)، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران: پیمان.
- ناصرخسرو (۱۳۴۸)، *وجه دین*، تهران: طهوری.
- نسفی، عبدالعزیز(۱۳۵۹۹)، *کشف‌الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نویا، پل(۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- واله، حسین (۱۳۸۲)، *متافیزیک و فلسفهٔ زبان*، تهران: گام نو.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸)، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمهٔ طاوس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، تهران: سروش.
- هیک، جان (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمهٔ بهرام راد، تهران: الهدی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید*، تهران: هما.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به کوشش عفیف عسیران، تهران: زوار.
- همدانی، عین‌القضات (بی‌تا)، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران: طهوری.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۵)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- Anshen, Ruth Nanda (1957*),"the word of God" in Language: An Enquiry in to Its meanings and Function*, New York.
- Tillich, paul (1951), *Systematic theology*, the university of Chicago press.
- Tillich, paul (1961), "the meaning and Justification of Religious symbols", in Sidney Hook ed ,*Religious Experience and Truth*, Edinburgh : Oliver & Boyd.

References

Alizamani, Amir Abbas. (1996). *The Language of Religion*. Tehran: Islamic Propagation Office. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Alizamani, Amir Abbas. (2002). *God, Language and Meaning*. Tehran: Ayat-e Eshq. (in Persian)

Alston, William P. (1997). *Religion and New Perspectives*. Translated by Gholam Hossein Tavakkoli. Qom: Islamic Propagation Office. (in Persian)

Ansari, Khwaja Abdullah. (1983). *Tabaqat al-Sufiyya*. Edited by Mohammad Sarvar Mollaei. Tehran: Toos. (in Persian)

Ansari, Khwaja Abdullah. (1997). *Sad Maydan*. Edited by Qasem Ansari. Tehran: Tahuri. (in Persian)

Anshen, Ruth Nanda. (1957). *"The Word of God." In Language: An Enquiry into Its Meanings and Function*. New York.

Ashtiyani, Jalal al-Din. (2002). *Al-Tawhid wa al-Nubuwwa wa al-Wilaya*. Tehran: Institute for Philosophical Research. (in Persian)

'Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (1991). *Tadhkirat al-Awliya*. Edited by Mohammad Este'lami. Tehran: Zavar. (in Persian)

Bakharzi, Yahya. (1966). *Awrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab*. Edited by Iraj Afshar. Tehran: University of Tehran. (in Persian)

Baqli Shirazi, Ruzbihan. (1995). *Sharh-e Shathiyyat*. Edited by Henry Corbin. 4th edition. Tehran: Tahuri. (in Persian)

Baqli Shirazi, Ruzbihan. (2004). *'Abhar al-'Ashiqin*. Edited by Henry Corbin and Mohammad Mo'in. 4th edition. Tehran: Manuchehri. (in Persian)

Barbour, Ian. (1983). *Science and Religion*. Translated by Baha al-Din Khorramshahi. Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)

Clark, Gillian. (2000). *Augustine's Confessions*. Translated by Reza Alizadeh. Tehran: Markaz. (in Persian)

Darabi, Mohammad ibn Mohammad. (1978). *Latifeh-ye Ghaybi*. Shiraz: Ahmadi. (in Persian)

Ernst, Carl W. (2004). *Ruzbihan Baqli*. Translated by Kourosh Deusalar. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Fa'ali, Mohammad Taqi. (2000). *Religious Experience and Mystical Revelation*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)

Fuladi, Alireza. (2010). *The Language of Mysticism*. 3rd edition. Tehran: Sokhan. (in Persian)

Ghazali, Abu Hamid. (1983). *Al-Munqidh min al-Dalal*. Translated by Sadeq Ayenevand. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Ghazali, Ahmad. (1989). *Sawanih*. Edited by Helmut Ritter. Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)

Hafez Shirazi, Shams al-Din Mohammad. (2000). *Divan-e Hafez*. Edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani. Tehran: Honar Saray-e Guya. (in Persian)

Hamedani, 'Ayn al-Qudat. (1983). *Letters of 'Ayn al-Qudat Hamedani*. Edited by 'Afif 'Oseyran. Tehran: Zavar. (in Persian)

Hamedani, 'Ayn al-Qudat. (n.d.). *Tamhidat*. Edited by 'Afif 'Oseyran. Tehran: Tahuri. (in Persian)

Hick, John. (1993). *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad. Tehran: Al-Hoda. (in Persian)

Hojviri, Abu al-Hasan. (2005). *Kashf al-Mahjub*. Edited by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush. (in Persian)

Homayi, Jalal al-Din. (1997). *Mawlavi-Nameh: What Does Rumi Say*. Tehran: Homa. (in Persian)

Hordern, William. (1989). *A Layman's Guide to Protestant Theology*. Translated by Tavous Mikaelian. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Ilkhani, Mohammad. (2009). "Symbolic Language from Paul Tillich's Perspective." *Journal of the Faculty of Humanities, University of Tabriz*, 210, 1-26. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Jaberi, Seyyed Naser; Qahremani Moqbel, Ali Asghar. (2016). "Shaṭḥ and Its Expression in Mathnavi." *Poetry Research*, 8(1), 41-62. (in Persian)

Ja'fari, Samaneh; Mir Baqeri Fard, Seyyed Ali Asghar. (2020). "Content Analysis of Shaṭḥ Based on Ecstatic Utterances from the Second to Seventh Centuries AH." *Journal of Religions Studies*, 22, 47-60. (in Persian)

Jorjani, Ali ibn Mohammad. (1417 AH). *Al-Ta'rifat*. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Arabic)

Joukar, Manouchehr. (2005). "Reflections on Shaṭḥ and Its Meanings." *Mystical Studies*, 1(1), 46-65. (in Persian)

Kalabadhi, Abu Bakr. (1992). *al-Ta'arruf*. Edited by Mohammad Javad Shari'at. Tehran: Asatir. (in Persian)

Kant, Immanuel. (1991). *Prolegomena*. Translated by Gholam Ali Haddad Adel. Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)

Khorramshahi, Baha al-Din. (2001). *Hafez-Nameh*. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Mawlavi, Jalal al-Din Mohammad. (2006). *Mathnavi-ye Ma'navi*. Edited by Reynold Nicholson. Tehran: Peyman. (in Persian)

Mousavi Moqaddam, Seyyed Mohammad; Hosseini Kouhsari, Seyyed Eshaq; Seddiqi, Hossein. (2023). "Explanation of Paul Tillich's Symbolic Theory and Examination of Its Effectiveness in the Qur'anic Domain." *Philosophy of Religion*, 3, 203-216. (in Persian)

Naser Khosrow. (1969). *Wajh-e Din*. Tehran: Tahuri. (in Persian)

Nasafi, Aziz al-Din. (1980). *Kashf al-Haqa'iq*. Edited by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Book Translation and Publishing Institute. (in Persian)

Nwyia, Paul. (1994). *Qur'anic Exegesis and Mystical Language*. Translated by Esma'il Sa'adat. Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)

Osmani, Abu Ali Hasan ibn Ahmad. (1982). *Translation of Risalat al-Qushayriyya*. Edited by Badi' al-Zaman Forouzanfar. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Peterson, Michael et al. (2000). *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi. Tehran: Tarh-e Now. (in Persian)

Samanani, 'Ala' al-Dawla. (1990). *Persian Works of 'Ala' al-Dawla Samanani*. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Sarraj, Abu Nasr. (2001). *Al-Luma' fi al-Tasawwuf*. Edited by Taha Abd al-Baqi Surur. Egypt: Dar al-Kutub al-Haditha. (in Arabic)

Shabestari, Sheikh Mahmoud. (2007). *Golshan-e Raz*. Edited by Samad Movahed. Tehran: Tahuri. (in Persian)

Sheikh Makki, Abdullah. (1985). *Al-Janib al-Gharbi fi Hall Mushkilat al-Sheikh Ibn Arabi*. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Mowla. (in Persian)

Sistani, Seyyed Ali. (1414 AH). *Al-Rafid fi 'Ilm al-Usul*. Edited by Seyyed Mounir Seyyed Adnan al-Qatifi. Qom: [n.p.]. (in Arabic)

Stace, Walter T. (2009). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Baha al-Din Khorramshahi. 7th edition. Tehran: Soroush. (in Persian)

Thomas, J. Wood. (2003). *Paul Tillich*. Translated by Forouzan Rasekhi. Tehran: Negah-e Moaser. (in Persian)

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

Tillich, Paul. (1961). "The Meaning and Justification of Religious Symbols." In Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*. Edinburgh : Oliver & Boyd.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]

Tillich, Paul. (1996). *Dynamics of Faith*. Translated by Hossein Norouzi. Tehran: Hekmat. (in Persian)

Tillich, Paul. (1997). *Theology of Culture*. Translated by Morad Farhadpour. Tehran: Tarh-e Now. (in Persian)

Tillich, Paul. (2002). *Systematic Theology*. Translated by Hossein Norouzi. Tehran: Hekmat. (in Persian)

Valeh, Hossein. (2003). *Metaphysics and Philosophy of Language*. Tehran: Gam-e Now. (in Persian)

Wittgenstein, Ludwig. (2006). *Philosophical Investigations*. Translated by Feridoun Fatemi. Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.101]