

بررسی نظریه «علم الهی» در اندیشه شیخ اشراق و پل تیلیخ*

- محمدحسین کیانی^۱
- فاطمه خفری^۲

چکیده

دیدگاه سهروردی و تیلیخ در باب علم الهی را می‌توان از جهاتی مورد تطبیق قرار داد. در این تطبیق، دو وجه قرابت و دو وجه تمایز به دست می‌آید. وجه قرابت‌ها از این قرارند: نخست، هر دو قائل به معنایی واحد از ذات الهی هستند. دوم، هر دو به ضرورت علم به ذات اعتقاد داشته و خداوند را فی‌ذاته عالم می‌دانند. این علم نیز اعم از علم به خود و علم به اشیاست. وجه تمایز نیز به این شرح است: نخست، رویکرد و مبنای آن دو نسبت به خداوند و نسبت علم الهی به اشیا متفاوت است؛ با این توضیح که در اندیشه تیلیخ، صرف‌الوجودی مستلزم عدم موجودیت خداوند است و اینکه بر این اساس، نسبت علم به خدا را باید نمادین دانسته و معنای جدیدی از آن به دست داد؛ اما در اندیشه سهروردی، خداوند دارای کمالات عینی بوده و موجود است؛ ضمن آنکه خداوند به منزله

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (kiani61@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه هنر (f.khafri@yahoo.com).

علة‌العلل، علم حقیقی به تمام اشیا دارد. دوم، علم به کثرات در اندیشه تیلیخ به معنای آگاهی از گذشته، حال و آینده آنها نیست؛ اما از نگاه سهروردی، خداوند به مبادی اشیا عالم بوده و بر مبنای اضافه اشراقیه، به علم حضوری از گذشته، حال و آینده اشیا آگاه است.

واژگان کلیدی: علم به خود، علم به اشیا، صور علمی، زبان نمادین، اضافه اشراقیه.

۱. مقدمه

علم مطلق^۱ و اتصاف خداوند به آن، از جمله مسائل مهم در فلسفه‌های غربی و اسلامی است. این بحث که از جایگاه مهمی نزد فیلسوفان اسلامی برخوردار بوده، اغلب در بخش «الهیات بالمعنی الاخص» مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین علم الهی در فلسفه غرب - به ویژه فلسفه مسیحی و فلسفه دین - پیشینه متنوع و پرحاشیه‌ای داشته و همواره محل تضارب آرا بوده است. در این میان، شیخ اشراق و پل تیلیخ از جمله فیلسوفانی هستند که بر مبنای رویکردهای فلسفی خود، به ارائه دیدگاه‌های منحصر به فردی در این باره پرداخته‌اند.

بر این اساس، سهروردی در زمان خویش تقریر جدیدی از نظریه علم الهی به دست داده است. او با نقدهایی که به علم الهی از نگاه ابن سینا داشته، به طرح ایرادها و کاستی‌های آن پرداخته و در نهایت، به دیدگاه انحصاری خود پیرامون علم الهی - بر بنیاد فلسفه اشراق - پرداخته است. بدین سان علم الهی در اندیشه شیخ اشراق، رابطه وثیقی با نورالانوار، فاعلیت بالرضا، حضور اشراقیه و اضافه اشراقیه و... دارد. پل تیلیخ نیز با رویکرد فلسفی که نسبت به کلیت مفاهیم دینی اتخاذ کرده، تلاش می‌کند تا طرح جدیدی برای تبیین مسائل الهیاتی ارائه دهد. او نیز در نهایت، دیدگاه انحصاری خود را پیرامون علم الهی بر همین بنیاد ارائه می‌کند. بدین سان علم الهی در اندیشه پل تیلیخ، رابطه وثیقی با صرف‌الوجود، زبان نمادین، اسطوره‌زدایی، دل‌بستگی واپسین و... دارد. در این مقاله می‌کوشیم با تمرکز بر دیدگاه شیخ اشراق و پل تیلیخ - به عنوان دو

1. Omniscience.

متفکر صاحب نظر درباره علم الهی - مواضع آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله این خواهد بود که چه قرابت‌ها و تفاوت‌هایی در باب «علم الهی» نزد شیخ اشراق و پل تیلیخ وجود دارد؟ در واقع، هدف اصلی این است که روشن سازیم که دیدگاه آن دو درباره علم الهی چه نسبتی باهم داشته و در پرتو آن، کدام موضع توانسته است تبیین بهتری از نسبت صور علمی با ذات الهی و همچنین نسبت کثرات در علم الهی ارائه کند. در پاسخ به این مسئله نیز ابتدا به بررسی ذات الهی از نگاه آن‌ها پرداخته و به شکل تطبیقی، دیدگاهشان را درباره علم ذات به خود و علم ذات به اشیا در مقام قبل از ایجاد و بعد از ایجاد مقایسه می‌کنیم و در نهایت، به تحلیل دیدگاه آن‌ها درباره نسبت صور علمی با ذات الهی می‌پردازیم.

۲. وجوه قرابت

۱-۲. خدا به مثابه محضیت (نور/ وجود)

بنیادی‌ترین مؤلفه پیرامون علم الهی در نگرش سهروردی و تیلیخ دائرمدار خدا به مثابه «محضیت» نور/ وجود است. هرچند در اندیشه این دو، مضاف‌الیه واژه محضیت یعنی نور نزد سهروردی و وجود نزد تیلیخ دارای توصیف، آثار، لوازم و بایسته‌های منحصر به فردی است، لکن محضیت با هر یک از نور/ وجود حاوی یک عقیده ثابت در اندیشه سهروردی و تیلیخ است و آن اینکه خداوند مبدأ هستی و منشأ علم است. بر همین اساس، واجب‌تعالی که در نگرش هستی‌شناسانه سهروردی «نورالانوار» خوانده شده، به منزله نور محض قلمداد می‌شود. او بیان می‌کند که «فالنور المجرد الغنی واحد وهو نور الأنوار وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له، وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه؛ ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقاً، فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسل» (سهروردی، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۲/۲). بدین‌سان ذات خداوند در نگرش سهروردی به سان نوریت محض است و

نوریت او نیز زائد بر ذات نیست؛ بلکه عین نور غیر متناهی و عین وجودی بسیط است (همان: ۱۶۹/۲؛ همو، ۱۳۷۲ الف: ۱/۳۹۴). در نگرش تیلیخ نیز خداوند وجود محض است. این عقیده که از آن تحت عنوان «صرف‌الوجود»^۱ یاد کرده، در بسیاری از توضیحات فلسفی او مورد تأکید واقع می‌شود (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۲۱۷، ۲۶۵ و ۳۱۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۲)؛ چرا که این گزاره را به منزله تنها ادعای الهیاتی می‌داند که فاقد جنبه نمادین^۲ است. به عبارت دیگر، تأکیدهای مدام تیلیخ بر گزاره صرف‌الوجود فارغ از جنبه خداشناسی مسئله، جملگی ناظر به کلان‌باور او در باب زبان نمادین دین و به مثابه تنها تکیه‌گاه غیر نمادین مورد اشاره قرار می‌گیرد. از این رو اولاً، خدا به مثابه صرف‌الوجود در فلسفه تیلیخ با تأکید و صراحت بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد. «این گزاره که خدا صرف‌الوجود است، گزاره‌ای غیر نمادین است. گزاره مذکور به مافوق خود اشاره نمی‌کند، بلکه معنای آن همان است که به گونه واضح و صریح بیان می‌کند» (همان: ۳۱۹). ثانیاً، از آن رو که خداوند خود هستی و صرف‌الوجود است، موجودی در عرض دیگر موجودات به حساب نمی‌آید؛ بلکه اساس و مبدأ هستی است. «از این جنبه، برای آن حقیقتی که فراتر از قلمرو موجودات است، تمام مفاهیم فلسفی باید به صورت نمادین به کار روند. مفاهیم فلسفی از تحلیل ویژگی‌های عمومی موجودات منفرد حوزه‌های متعارف برگرفته شده‌اند. بنابراین به کار بردن این مفاهیم در همان معنای متعارفشان، صرف‌الوجود را در زمره دیگر موجودات قرار می‌دهد» (Ford, 1966: 105). این عقیده مشترک نزد سهروردی و تیلیخ، موجب ایجاد باورهای گوناگون و آثار جانبی متفاوتی شده و مبنایی برای تفسیر متفاوت هر دو از صفات الهی نیز می‌شود. با این حال، هر دو نیز در برخی از این آثار هم‌عقیده می‌شوند. برای نمونه، نخست هر دو اندیشمند معتقدند که استدلال در مقام اثبات و شناخت کامل اوصاف خداوند ناتوان است. با این حال، شیخ اشراق بر این باور است که استدلال‌های مطروحه در آثارش - از جمله برهان «انّ شبه لمّ» و شش برهان انّی دیگر- جملگی بر بنیاد خودآگاهی اشراقی اقامه می‌شوند. به عبارت دیگر، شناخت خدا در فلسفه اشراق به صرف استدلال عقلی

1. Being-itself.

2. Symbolic.

میسور نیست، بلکه سلوک نیز لازم است. بر همین اساس نیز خداشناسی به صرف استدلال را ناقص دانسته و شناخت را بر بنیاد شهود طراحی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ب: ۲۱۱/۲-۲۱۶). پل تیلیخ نیز معتقد است که با دلیل فلسفی و مسیر منطقی نمی‌توان به اثبات خداوند نائل شد؛ چرا که «مفهوم وجود و روش استدلال جهت نیل به نتیجه، هر دو برای تصور مربوط به خدا غیر مناسب هستند. وجود خدا به هر نحوی که تعریف شود، با مفهوم مبدأ خلاق ذات و وجود، متعارض است. مبدأ هستی را نمی‌توان در حیطه کل موجودات پیدا کرد. مبدأ ذات و وجود نمی‌تواند در تنش‌ها و تجربه‌ها یعنی ویژگی گذار از ذات به وجود سهیم باشد» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۲۷۶). از این رو، تیلیخ نیز معتقد است که خدا را باید در انفس دریافت و نه در بیرون. او تصریح دارد که اگر آدمی به وسیله تجربه دینی که امری شخصی و وجودی است نتواند با خداوند ارتباط برقرار سازد، نمی‌تواند از وجود محض^۱ و متعالی او نیز سخن گوید (همو، ۱۳۷۶: ۶۶). بدین‌سان دیدگاه تیلیخ به نگرش «کی‌یرکگور نزدیک است که خدا را بیشتر از منظر عاطفه و شور شخصی قابل اثبات می‌داند تا دانش و عقل» (سولومون، ۱۳۷۹: ۱۱۷). دیگر آنکه دو اندیشمند، این عقیده را مبنای کمالات خداوند به حساب می‌آورند. بدین‌سان در گام نخست، برای سهروردی علم خداوند عین ذات اوست و ذات او نیز عین حیات و قدرت اوست (سهروردی، ۱۳۷۲: الف: ۱/۷۵). چنانچه برای تیلیخ نیز علم نشانه قدرت و حضور الهی است (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۳۶۵). وانگهی واجب فاقد هر گونه کثرت است؛ چرا که به زعم سهروردی، کثرت جهات و صفات در واجب‌الوجود محال است و به زعم تیلیخ نیز «سخافت این تصور - وجود کثرت در صرف‌الوجود - از محال بودن اندراج خداوند در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد» (همان: ۱/۳۶۶). از این رو، اگرچه سهروردی و تیلیخ درباره چنین «محضیتی» هم عقیده‌اند، اما عقاید متفاوتی بر آن هموار می‌کنند که در باب وجوه افتراق، به مهم‌ترین آن‌ها یعنی مسئله «علم پس از خلقت» اشاره می‌کنیم.

۲-۲. علم به خود و اشیا (پیش از خلقت)

خداوند در نگرش سهروردی و تیلیخ هم به خود علم دارد و هم به اشیا و موجودات؛

1. Sheer essence.

چرا که خداوند فی‌ذاته مثبت صفت علم است و این علم نیز اعم از «علم به خود» و «علم به اشیا» است:

نخست، خداوند علم به خود دارد؛ از آن رو که چنین محضیتی مستلزم و متضمن علم به خویش است. چنانچه تقریر سهروردی از این ادعا با نسبت سه‌گانه‌ای که میان نوریت، آشکارگی و خودآگاهی ترسیم کرده، به خوبی نمایان می‌شود. او هر آنچه را که در نهایت نوریت باشد، در غایت آشکارگی قلمداد کرده و هر آنچه را که در غایت آشکارگی بوده باشد، در نهایت خودآگاهی به حساب می‌آورد و از آن رو که خداوند صرف‌النور بلکه نورالانوار است، لاجرم نوریت لافسه داشته، بلکه در غایت علم حضوری به خود است. «از آنجا که نور و وجود واهب همه برزخ‌ها - اجسام - نور مجرد است، پس حی و مدرک لذاته است؛ چه نور لافسه است... علم نورالانوار به ذاتش همانا نوریت لذاته او و آشکارگی لذاته اوست» (سهروردی، ۱۳۷۲: ب/۱۵۲/۲). در واقع، نور محض در مقام ذات خود، ظاهر و مظهر است و در این روشنی و روشنگری بی‌نیاز از هر چیز دیگری است. بنابراین او عین ظهور و علم است (همان: ۱۲۴/۲). به عبارت دیگر، او نور محض است و هر نور محضی عین ظهور و علم است. بنابراین او عین ظهور و علم است (همان: ۱۵۲/۲؛ همو، ۱۳۷۲: الف/۷۳/۱). تیلیخ نیز میان صرف‌الوجود و «حضور»^۱ تساوق معنایی برقرار کرده و کل مخلوقات را همچون آشکارگی وجود معرفی می‌کند. بدین‌سان به گونه ضمنی علم به خود را تأیید می‌کند. در واقع، علم الهی به خویش به مثابه پیش‌فرض این عقیده که «علم مطلق خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۵/۱) است، قلمداد می‌شود.

دوم، خداوند علم به اشیا دارد. در واقع، تیلیخ و سهروردی درباره این عقیده اشتراک نظر دارند؛ هرچند که توصیف متفاوتی را به دلیل برخورداری از مبانی گوناگون ارائه می‌دهند. در مجموع می‌توان نگرش تیلیخ را درباره علم کلی به اشیا، در تطابق با صفت خلقت مورد بررسی قرار داد. چنانچه او نیز در الهیات سیستماتیک، علم را به مسئله خلقت^۲ پیوند می‌زند. در واقع، علم به اشیا به مثابه پیش‌فرض ضمنی

1. Presence.

2. Creation.

خلاقیت خداوند است؛ چرا که «علم مطلق خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی را بیان می‌کند و به ساختار عالم - معلوم واقعیت پیوند دارد و به مشارکت الهی در این ساختار اشاره می‌کند» (همان). وانگهی، حیات الهی و خلاقیت الهی نیز معنایی واحد دارند: «حیات الهی خلاق است و خود را در غنای بی‌پایان فعلیت می‌بخشد. حیات الهی و خلاقیت الهی متفاوت نیستند. خدا به این جهت که خداست، خلاق است. به این دلیل، طرح این سؤال که آیا خلقت فعل ضروری یا ممکن خدا است، سؤال بی‌معنایی به شمار می‌رود» (همان: ۳۳۴/۱). خلقت رابطه وثیقی با علم الهی دارد؛ زیرا شکی نیست که آنچه مخلوق الهی است، منطبق بر علم او است. به عبارت دیگر، موجودات در مرحله قبل از ایجاد در مرتبه علم الهی موجود بودند و تمامی آن‌ها نیز در حین خلقت منطبق بر علم الهی موجود شده‌اند. از این رو، خلقت که در اندیشه تیلیخ مساوق با صرف‌الوجودی است، فی‌نفسه مؤید علم الهی در مرتبه قبل از خلقت اشیا است.

سهروردی نیز معتقد است که خداوند معطی وجود است و موجودیت اشیا نیز به اوست. تحلیل این اصل کلی - که مورد توجه تمامی فیلسوفان اسلامی است - ناظر به دیدگاه سهروردی در باب علم الهی بدین گونه خواهد شد که اولاً، علم به مثابه ویژگی کمالی برای نورالانوار ضروری است؛ چرا که ذات وجود دارای تمامی کمالات است. ثانیاً، نورالانوار عاری از هر گونه صورت و ماده است. از این رو، اشیا به گونه «اضافه مبدئی - تسلطی» نزد ذات حاضر هستند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۱). به عبارت دیگر، نسبت معرفتی ذات با مخلوقات به گونه «اضافه مبدئی» است؛ چرا که نورالانوار، مبدأ مخلوق، علت فاعلی و معطی وجود است و همچنین نسبت معرفتی ذات با مخلوقات به گونه «اضافه تسلطی» است؛ چرا که نورالانوار، علت تامه موجودات بوده و یکسره مسلط، چیره و حاکم بر آن‌هاست.

تقریر سهروردی از این نکته فلسفی، به دیدگاه تیلیخ درباره نسبت خدا با موجودات نزدیک می‌شود؛ چرا که در نگرش تیلیخ، خدا علت وجود چیزهاست، ولی این گفته نیز نمادین است؛ زیرا «خدا علة‌العلل است و بدون او نه علتی وجود دارد و نه معلولی. ولی به کار بردن اصطلاح علة‌العلل نیز مناسب نیست؛ زیرا جهان از خدا جدا نیست،

بلکه وسیله فعالیت مداوم اوست» (هوردن، ۱۳۶۷: ۱۵۱). گزاره «جهان به منزله وسیله فعالیت مداوم خدا» اشتراک وثیقی - اعم از وجودشناسی و معرفت‌شناسی - با دیدگاه اضافه تسلطی سهروردی دارد و البته شباهت درباره اضافه مبدئی که روشن‌تر است؛ چرا که «قدرت هستی مبنای هر چیزی است که هست» (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۳۳). به عبارت دیگر، خدا سرچشمه هستی است. «سرچشمه» در اینجا صرف معنای لغوی علت یا جوهر نیست؛ بلکه چیزی است که در کنه همه اشیاست و آنگاه رابطه آن را با اشیا می‌توانیم با بیانی رمزی به عنوان علت یا جوهریت توصیف کنیم (توماس، ۱۳۸۴: ۵۷).

۳. وجوه تمایز

۳-۱. موجودیت خدا و نسبت او به علم

گرچه سهروردی و تیلیخ بر این باورند که خداوند صرف‌الوجود است، اما تبیین‌های متفاوتی از این عقیده مشترک به دست می‌دهند. بدین‌سان که خدا در نگرش تیلیخ «موجود» نیست، بلکه صرف وجود است. در نتیجه، نسبت علم به خدا گزاره‌ای نمادین است. در مقابل سهروردی نورالانوار را منافی با موجودیت خداوند نمی‌پندارد، بلکه نور محض را عین ظهور و حاوی تمام کمالات می‌داند. این تفاوت مبنا در اندیشه تیلیخ و سهروردی را می‌توان در دو بند مورد تحلیل قرار داد:

نخست، راجع به موجودیت خدا؛ بر اساس رویکرد تیلیخ به علم الهی - و به طور کلی ناظر به تمامی صفات الهی - خدا موجود نیست: «خدا نه یک موجود، بلکه صرف‌الوجود است»^۱ (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۶). این ادعا منجر به این باور می‌شود که خدا موجود نیست تا متصف علم باشد. به بیان دیگر، علم به مثابه صفتی که منشعب از ویژگی موجودات - آدمی - است، به خداوند اطلاق نمی‌شود؛ چرا که اولاً خدا موجود نیست؛ ثانیاً اتصاف به علم مستلزم زمانمندی و مکانمندی خداست؛ چرا که پیش‌فرض این اندیشه چنین خواهد بود که خدا موجودی است که در زمان و مکان عمل می‌کند. به زعم تیلیخ، «اگر خدا یک تهی یا یک موجود می‌بود، محدود می‌شد. اگر خدا را

1. God is not a being, but it is Being Itself.

عالی‌ترین موجود هم بدانیم، همچنان او را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم» (براون، ۱۳۷۵: ۱۹۸). اما سهروردی بر خلاف تیلیخ، تلقی متفاوتی از نورالانوار بیان می‌کند؛ چراکه در اندیشه شیخ اشراق، نورالانوار مستلزم برخورداری از تمام اوصاف کمالیه است. بدین سان نور محض عاری از هر گونه نقص، قوه و امکان است و به دلیل قوت تجرد و نورانیت مطلق، با کلیت کمالات عینیت دارد. البته لازم به یادآوری است که هرچند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، لکن اندیشه او درباره خداوند دوگانه به نظر می‌رسد؛ به این معنا که گاهی وجود در موجودات اعم از واجب و ممکنات را اعتباری می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «وَأَمَّا أَنَّهُ نَفْسُ الْوَجُودِ فَلَا يَتَأْتِي تَصْحِيحَهُ لِأَنَّهُ اعْتِبَارِيٌّ» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۱/۱۸۷) و در جایی دیگر، وجود واجب را حقیقی و وجود ممکنات را اعتباری قلمداد می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

«فإذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم؛ وما سواه لمعة عنه أو لمعة عن لمعة لا يمتاز إلا بكماله ولأنه كلة الوجود وكل الوجود» (همان: ۱/۳۵).

دوم، درباره نسبت علم به خدا؛ تیلیخ توضیح می‌دهد که نسبت علم به خدا و به طور کلی بحث از علم الهی، گزاره‌ای نمادین است که از طریق زبان نمادین به ظهور می‌نشیند (Cf. Tillich, 1961)؛ چرا که «هر سخنی درباره مسائل الهیاتی دارای معنای نمادین است» (Tillich, 1957: 42). شکل‌گیری زبان نمادین^۱ و باورهای نمادین نیز ریشه در دل‌بستگی واپسین^۲ دارد؛ چرا که «دل‌بستگی واپسین انسان را باید به طور نمادین مطرح کرد؛ زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند واپسین را بیان کند» (تیلیخ، ۱۳۷۵: ۵۷). وانگهی، نمادهای دینی از اسطوره‌ها پدید می‌آیند. در واقع اسطوره‌ها،^۳ نمادهای ایمان

1. Symbolic language.

۲. در فلسفه پل تیلیخ «دل‌بستگی واپسین» (ultimate concern) را این‌چنین می‌توان معنا کرد: «آن امری که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند، امری که کانون نهایی دل‌بستگی انسان بوده و علاقه و اهتمام شخص به سایر امور ناشی از طریقت آن‌ها به سوی آن هدف نهایی است، معشوق نهایی شخص و غایت‌الغایات اوست» (زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

3. Myths.

هستند که در داستان‌هایی پیرامون مواجهه الهی - بشری به وجود آمده و خصیصه‌های آدمی را که محدود و فانی است، به خدا نسبت می‌دهند. بدین سان تنها به گونه نمادین می‌توان صفاتی را به خدای نامتناهی و سرمدی نسبت داد؛ چرا که در غیر این صورت، دچار تصورات نادرستی پیرامون امر واپسین می‌شویم. از این رو اهمیت اسطوره‌زدایی^۱ روشن می‌شود. مبنای اسطوره‌زدایی نیز در نفی تمام اوصافی است که خدا و خداشناسی را به اموری زمانمند و مکانمند محدود می‌کند (همان: ۶۷). تیلیخ برای اغلب ادعاهای سنتی در الهیات دو معنا به دست می‌دهد؛ نخست معنای اسطوره‌ای که به مثابه فهم سنتی در الهیات نهادینه شده و دوم، معنای واقعی که به مثابه باور اصیل در فرایند اسطوره‌زدایی نمایان می‌شود.

بر این اساس، تیلیخ نمادهای دینی را به سه ساحت متفاوت تقسیم کرده^۲ و ساحت دوم را که مربوط به صفات الهی است، این گونه تبیین می‌کند:

«قسم دوم نمادهای عینی، صفاتی است که به گونه نمادین به خداوند اطلاق می‌کنیم؛ مانند علم، قدرت، رحمت و... همچنین افعالی مانند آفرینش، تجسد، معجزات و... که همگی ویژگی نمادین دارند» (همو، ۱۳۷۶: ۶۶).

اما از نگاه شیخ اشراق، صفت علم برای ذات الهی عینیت دارد و خداوند عالم علی‌الاطلاق است:

«ذات خدا نوریت محض است، نه اینکه نوریت زائد بر ذات او باشد. همچنین شدت نوریت او کمالیت اوست و این شدت نامتناهی است. پس درست نیست که ادراک کننده‌ای تمام‌تر و کامل‌تر از او به ادراک پردازد» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۱/۴۶۵).

حال آنکه این نگرش در برابر عقیده تیلیخ قرار می‌گیرد. به زعم تیلیخ، تبیین سهروردی بیان نمادینی است که مستلزم فروکاهش خداوند به سایر موجودات می‌شود؛ هرچند که خدا را برترین موجود نیز به حساب آورد؛ اما به واقع، حقیقت علم پیدایی، انکشاف و حضور معلوم نزد عالم است.

1. Demythologization.

۲. سه ساحت عبارت است از: ساحت موجودات غیبی، ساحت صفات الهی و ساحت مربوط به تجلیات الهی (برای تفصیل ر.ک: تیلیخ، ۱۳۷۵: ۶۶).

وانگهی، علم الهی از نگاه سهروردی را می‌توان در سه سطح مورد بررسی قرار داد: نخست، علم ذات به ذات که به زعم شیخ اشراق، از نوع علم حضوری است؛ دوم، علم ذات به اشیا در مقام قبل از ایجاد که به زعم ملاصدرا، سهروردی در تشریح آن ناتوان بوده است. در واقع، سهروردی در اثبات علم تفصیلی حق در مقام قبل از ایجاد قاصر بوده و تنها علم اجمالی حق به اشیا را تبیین نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۱۳)؛ سوم، علم ذات به اشیا در مقام ایجاد که به زعم او، به نحو اضافه اشراقیه حضوری در مبادی اشیا و موطن خود اشیاست (سهروردی، ۱۳۷۲: ب/۱۵۳/۲).

بدین سان هرچند که نحوه علم در خدا و معالیل متفاوت است. چنانچه نحوه علم الهی نیز در سه مرتبه علم به ذات، علم به اشیا در مقام فعل و بعد از ایجاد متفاوت است، اما آنچه به شکل کلی به مثابه علم الهی در نظر گرفته می‌شود، اینکه علم به معنای دانستن و دانش است و در اصطلاح کلی نیز به معنای حضور معلوم نزد عالم است. این معنای لغوی و اصطلاحی از علم نیز هم در خداوند و هم در معالیل او به یک معنای واحد به کار می‌رود. در این معنای کلی، علم چیزی نیست جز پیدایی، انکشاف، حضور و وجود معلوم نزد عالم. اما به نظر می‌رسد که تیلیخ در این باره دچار تزلزل شده است. او در برخی از عبارات، معنای کلی علم در مقام اطلاق به خداوند را نمادین دانسته و معتقد به اسطوره‌زدایی از آن می‌شود.

۲-۳. رابطه علم الهی و کثرات (پس از خلقت)

از جمله دلایل عمده که موجب شده تا تیلیخ بر نمادین بودن اطلاق علم به خداوند پافشاری کند، بحث از نسبت علم الهی و مسئله وجود کثرات در صرف‌الوجود است. همین دغدغه نیز در سهروردی وجود دارد؛ با این تفاوت که او این اشکال را در مقام پس از خلقت رفع می‌کند، اما به زعم برخی از فیلسوفان اسلامی نظیر صدرالمتألهین، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، از عهده تبیین منسجم آن در مقام قبل از خلقت برنمی‌آید. بنابراین تفاوت در اندیشه تیلیخ و سهروردی در باب «رابطه علم الهی و کثرات» را باید در دو موضع متفاوت این اندیشمندان بررسی کرد. موضع کلان تیلیخ بر این اساس است که از آن رو که اطلاق علم به خداوند مستلزم وجود کثرات و صور

در صرف‌الوجود است، باید از اساس، منکر معنای سنتی علم الهی شد و معنای اصیل آن را مورد توجه قرار داد. بر همین اساس، تیلیخ چنین می‌گوید:

«اولین کار کلامی، اسطوره‌زدایی از تفسیر علم الهی است. علم مطلق، قوه عالی‌ترین موجود نیست که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد. سخافت این تصور، از محال بودن اندراج خدا در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد؛ هرچند این ساختار خود در حیات الهی ریشه دارد. بنابراین اگر کسی از علم الهی و از ویژگی بی‌قید و شرط علم الهی سخن گوید، به گونه‌ای نمادین سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که خدا به گونه سریان مطلق حضور ندارد، بلکه به صورت روحانی حاضر است. هیچ چیز از کانون حیات خدا بیرون نیست. هیچ چیز برای او بیگانه، مبهم، نهان، منعزل و دسترس‌ناپذیر نیست. هیچ چیز از ساختار عقلانی هستی خارج نیست. عنصر پویا نمی‌تواند وحدت صورت را از بین برد. صفت کنهی نمی‌تواند صفت عقلانی حیات الهی را در کام خویش فرو برد» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۶/۱).

هرچند خدا به منزله «محضیت نور» نزد سهروردی، و «محضیت وجود» نزد تیلیخ قلمداد می‌شود و این عقیده نیز مبنایی جهت عینیت کمالات خداوند با ذات به حساب می‌آید، چنانچه سهروردی علم خداوند را عین ذات او دانسته و ذات او را نیز عین حیات و قدرت به حساب می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۷۵/۱) و تیلیخ نیز علم مطلق را خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی می‌داند (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۵/۱)، لکن باورهای متفاوتی بر این عقیده همسان هموار می‌شود؛ از آن رو که تیلیخ این نگرش را مبنا قرار می‌دهد برای اینکه منکر علم مطلق به مثابه عالی‌ترین قوه موجودی شود که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن، به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد.

به دلایل ابتدایی در فلسفه سهروردی - و به طور کلی در فلسفه اسلامی - ذات احدیت فاقد هر گونه نقص، قوه و امکان است (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۳۲۷/۱). از این رو، بر خلاف تیلیخ معتقد است که علم نورالانوار شامل احوال گذشته، حال و آینده همه اشیا می‌شود؛ چرا که نورالانوار به مبادی اشیا علم دارد. بر این اساس، تمام صور عالم مادی اعم از امور گذشته، حال و آینده در عوالم بالاتر موجود است و حضرت حق افزون بر

علم به موطن اشیا، از طریق متعلقات اشیا نیز به آن‌ها علم دارد؛ زیرا حوادث گذشته و آینده همگی در نفوس فلکیه و مبادی عقلیه آن‌ها به نحو حقایق اندماجی وجود دارد و از آنجا که خداوند به افلاک و مبادی عقلیه، اضافه اشراقیه و حضوریه دارد، به صورت منقوش در آن‌ها نیز علم دارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰). وانگهی -بر همین مبنا و بر خلاف نگرش تیلیخ- علم الهی شامل هر آنچه اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، نیز می‌شود. از این رو که سهروردی معتقد است:

«لإحاطة إشراقه الظهوری الحضوری بالمدبّرات وهی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیها من صور الحوادث بالعرض وكذا إن كان فی المبادئ العقلیة صور تكون ظاهرة وحاضرة له تبعاً لكون المبادئ كذلك... فإذن الحقّ فی العلم، هو قاعدة الإشراق وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له، إمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هی مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلویة وذلك إضافة وعدم الحجاب سلبيّ والذی يدلّ علی أنّ هذا القدر كاف، هو أنّ الإبصار إنّما كان بمجرد ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، فإضافته إلى كلّ ظاهر له إِبصار وإدراك له وتعدّد الإضافات العقلیة لا یوجب تكثراً فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۳/۲).

البته سهروردی توجه دارد که علم مطلق الهی بر چنین مبنایی، موجب وجود کثرات در ذات نیست و یا به اعتقاد تیلیخ، موجب «اندراج خدا در طرح عالم - معلوم» نمی‌شود؛ چرا که سهروردی علم پسین الهی را به گونه‌ای تبیین کرده تا مؤید کثرت در ذات نباشد. وی همچنین معتقد است که هرچند اضافه واجب به اشیا متکثر، کثیر است، این اضافه‌های کثیره با وحدت نورالانوار منافاتی ندارد. به عبارت دیگر، تعدد اضافه‌ها هرگز موجب تکثر در ذات نورالانوار نمی‌شود؛ چرا که این اضافه‌ها، ذاتی حضرت حق نیستند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). بنابراین هر گونه تغییر در اضافه‌ها موجب تغییر در ذات نمی‌شود.

۴. بررسی دیدگاه‌ها

مهم‌ترین مسئله -یا حداقل یکی از مهم‌ترین مسائل- در بررسی تطبیقی «علم الهی» در اندیشه سهروردی و تیلیخ چیزی جز نسبت صور علمی و کثرات در علم الهی نیست؛ چرا که مهم‌ترین دغدغه پل تیلیخ در بحث علم الهی -مستقیم یا غیر مستقیم-

درباره پیرایش صرف‌الوجود از صور و مثل است و همچنین عدم نسبت کثرات با ذات خداوند؛ چنانچه این مسئله در فلسفه سهروردی پیرامون علم الهی به اشیا و در مقام قبل‌الایجاد نیز بحث پرحاشیه‌ای بوده است. در واقع، فلاسفه اسلامی و مسیحی همواره به نحوی با این پرسش روبه‌رو بودند که واجب تعالی با نظر به بساطت وجودی، چگونه از ازل علم به موجودات داشته است؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌شود که نورالانوار در عین حفظ بساطت و در مقام قبل‌الایجاد، دارای علم تفصیلی به موجودات بوده باشد؟

خلاقیت از نگاه تیلیخ به دو گونه است: خلاقیت ایجاد^۱ و خلاقیت ابقایی^۲ (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۳۵/۱). خلاقیت ایجادی که به تعبیر وی، همان آموزه کلاسیک مسیحی در باب خلق از عدم است، رابطه وثیقی با علم الهی دارد؛ چنانچه خلاقیت ابقایی که جهت تعیین رابطه میان واقعیت جهان و خداوند است، چنین رابطه‌ای را دارد. در نهایت، این نگرش منجر به این ادعا می‌شود که آنچه مخلوق الهی است، منطبق بر علم اوست. به عبارت دیگر، موجودات در مرحله قبل از ایجاد، ناظر به «خلاقیت ایجادی» و در مرحله بعد از ایجاد، ناظر به «خلاقیت ابقایی» در مرتبه علم الهی موجود بوده و تمامی آن‌ها نیز در حین «ایجاد و ابقا» منطبق بر علم الهی موجود شده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که پل تیلیخ هم علم تفصیلی بعد از ایجاد را نفی می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

«اولین کار کلامی، اسطوره‌زدایی از تفسیر علم الهی است. علم مطلق، قوه عالی‌ترین موجود نیست که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد. سخافت این تصور، از محال بودن اندراج خدا در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد» (همان: ۳۶۶/۱).

و هم علم تفصیلی قبل از ایجاد را؛^۳ آنجا که می‌گوید:

1. Originating creativity.

2. Sustaining creativity.

۳. به عبارت دیگر و به تعبیر تیلیخ، خالق وابسته به ماهیات نیست، آن‌گونه که خدای خالق در آموزه افلاطونی، خدا وابسته به ایده‌های ابدی «مُثُل» است. وقتی نظریه مثل وارد الهیات مسیحی شد، گفته شد که مثل ایده‌هایی در علم الهی هستند و خودشان بخشی از خلاقیت خداوند به حساب می‌آیند. حال آنکه به‌زعم تیلیخ، در خدا هیچ تفاوتی میان قوه و فعل نیست و آفرینش الهی مقدم بر تمایز یا تفارق ماهیت از وجود است (توماس، ۱۳۸۴: ۵۸).

«خدا در خود چیزی "محقق" را نمی‌یابد که او را در خلاقیت تحت تأثیر قرار دهد یا در برابر غایت خلاقش ایستادگی کند. آموزه خلق از عدم مدافعه مسیحی، در برابر هر گونه ثنویت امور نهایی قرار دارد... مع‌هذا، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصطلاح "از عدم" به چیزی بیش از رد ثنویت اشاره می‌کند. کلمه "از"، گویی به آغاز خلقت دلالت می‌کند. عدم چیزی یا جایی است که خلقت آغاز می‌شود. "عدم" به دو معنا می‌تواند بوده باشد؛ هم می‌تواند به معنای نفی مطلق هستی بوده باشد (ouk on) و هم به معنای نفی نسبی هستی (me on). اگر اصطلاح از عدم به معنای نفی نسبی هستی بوده باشد، بیان مجدد آموزه یونانی ماده و صورت خواهد بود؛ اما اگر اصطلاح از عدم نفی مطلق هستی را افاده نماید، بر آغاز خلقت نمی‌تواند دلالت کند. با این همه، اصطلاح از عدم، چیزی اساساً با اهمیت را در باب خلقت بیان می‌کند؛ یعنی آنچه شاید «میراث عدم» نامیده شود که خلقت باید پذیرد. مخلوقیت متضمن عدم است، اما مخلوقیت بیش از عدم است و فی‌نفسه قدرت هستی را در بر دارد و این قدرت هستی، مشارکت آن در صرف‌الوجود یعنی در مبدأ خلاق هستی است. مخلوق میراث عدم و میراث هستی هر دو را در بر می‌گیرد. مخلوق میراث بیگانه‌ای را در بر ندارد که از نیروی نیمه‌الهی یعنی قدرتی که با قدرت صرف‌الوجود متعارض است، نشئت می‌گیرد» (همان).

نظریه سهروردی پیرامون علم الهی به اشیا نیز حائز اهمیت است. در واقع، سهروردی علم تفصیلی بعد از ایجاد را تبیین و تثبیت می‌کند. او با نقدهایی که بر دیدگاه ابن سینا درباره علم عنایی و صور مرتسمه وارد می‌کند، فاعلیت بالعنایه مشایبان را باطل و به فاعلیت بالرضا قائل می‌شود. بر این اساس، او مناط علم را «احاطه قیومیه» و «اضافه اشراقیه» معرفی کرده و از آن رو که نورالانوار به تمامی ممکنات به مثابه لمعات وجودی خویش تسلط اشراقی داشته و همگی ذیل قیومیت او قرار دارند، تصریح می‌کند که واجب تعالی به تمامی ممکنات علم حضوری دارد. بدین‌سان بر مبنای شهود عارفانه‌ای که مبدع این نظریه‌اش دانسته، چنین می‌گوید: «کان علمه حضوراً یا اشراقاً، لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۴۸۵/۱). بدین‌سان نیاز به وساطت مثل یا صور ذهنیه بر مبنای علم حضوری یکسره منتفی می‌شود. در نهایت، این بیان اجمالی از نظریه کلان سهروردی درباره علم بعد از ایجاد، مورد توجه فلاسفه بعدی نیز واقع می‌شود؛ تا آنجا که ملاصدرا در رساله مبدأ و معاد، آن را «قره عین

الحکماء» و «أسد الأقوال» لقب می‌دهد.

اما سهروردی - به تعبیر ملاصدرا - از تبیین علم تفصیلی قبل از ایجاد ناتوان بود. در واقع، سهروردی یکسره به علم الهی بعد از ایجاد التفات نموده و از علم قبل از ایجاد غافل مانده است؛ چرا که بر مبنای فاعلیت بالرضا، علم تفصیلی نورالانوار عین فعل اوست. بدین سان تقدم علم بر معلوم بر مبنای علم حضوری اشراقیه محال است؛ چرا که در علم حضوری، علم عین معلوم است. به عبارت دیگر، سهروردی نظم در طبیعیات را به نظام عالم مفارقات نسبت می‌دهد و این به زعم ملاصدرا، با عنایت ازلی حق منافات داشته و مستلزم انکار علم تفصیلی او در مقام ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵۷/۶). در مقابل، ملاصدرا کشف و تبیین منسجم علم پیشین واجب به ممکنات را به مثابه دستیابی به حکمت حقه قلمداد کرده (همو، ۱۳۸۰: ۱۹۱) و آن را همان موفقیتی می‌داند که در حکمت متعالی رقم خورده است.

نتیجه‌گیری

تقابل اساسی سهروردی و تیلیخ در باب «علم الهی» را باید به باور محضیت نور / وجود مستند کرد. به واقع، هرچند دو اندیشمند نسبت به مسئله «محضیت» اشتراک نظر دارند، لکن این اصل نظر به پسوند محضیت، به تبیین‌ها و نتایج متفاوتی ختم شده است. بدین سان اختلاف بنیادین این دو نیز به پاسخ‌های سهروردی و سلبی تیلیخ به این پرسش قوام می‌یابد که آیا خداوند «موجود» است؟ چنانچه این همان نقطه آغازین اختلاف تیلیخ و سهروردی درباره علم الهی است؛ اما این مهم موجب نمی‌شود که اشتراک دو اندیشمند در باب محضیت خداوند، به مثابه یک اشتراک لفظی به حساب آید؛ چرا که تفسیر تیلیخ بیشتر برای رهایی از برخی مشکلات در خداشناسی است. برای نمونه، وجود کثرت در ذات و ناتوانی استدلال‌ها در اثبات خداوند و اینکه بسیاری از تفسیرهای خام الهیاتی را با این پاسخ مردود اعلام کند. به هر حال، تشکیکی ندانستن وجود از جانب تیلیخ می‌تواند یکی از علل اعتقاد به عدم «موجودیت» خداوند باشد و البته که تشکیک در وجود، فرع بر اصل صرف‌الوجودی خداوند است.

وانگهی، سهروردی و تیلیخ این دغدغه را به جد داشته‌اند که علم الهی نباید تداعی کننده ورود کثرات در ذات باشد. بدین سان هر دو اندیشمند نیز در پی آن‌اند که این شبهه را از ذات الهی بزایند؛ هرچند که این دغدغه مشترک موجب شده تا موضع گیری‌های متفاوتی ناظر به مبانی فلسفی آن‌ها ایجاد شود. بدین گونه در نگرش سهروردی این دغدغه موجب می‌شود تا نظریه «اضافه اشراقیه» و اینکه علم حضوری نتیجه نسبت مبدئی و تسلطی خداوند با موجودات است و اینکه علم حضوری بی‌نیاز از وساطت مثال و صورت ذهنی بوده و از هر گونه ماده مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۱) قوام یابد. این تبیین به احسن وجه، علم تفصیلی پسین الهی را تبیین کرده و مورد تحسین فیلسوفان بعدی نیز واقع می‌شود. اما بر همین اساس، از اثبات علم تفصیلی پیشین عاجز شده و یا حداقل غافل می‌شود.

اما در نگرش پل تیلیخ، این دغدغه موجب شده تا به بیان صریح عقایدی پردازد که در نهایت، به منزله انکار علم تفصیلی پیشین قلمداد شود. او همچنین برای رهایی از این شبهه به ارائه دیدگاهی پرداخته که منتج به انکار علم تفصیلی پسین نیز شده است. این عقاید نیز جملگی بر بنیاد نظریه «زبان نمادین» ترسیم شده‌اند؛ حال آنکه این نظریه خود دچار مشکلات اساسی است. چنان که آلستون معتقد است که تیلیخ در باب نظریه «زبان نمادین» دچار تناقض گویی‌های مهمی شده است؛ چرا که او تفاوت آشکاری میان «نماد و زبان نمادین» قائل نمی‌شود. برای نمونه، هر کسی که شبان را به عنوان نماد ربوبیت الهی تفسیر می‌کند، باید هم بتواند و هم بخواهد تا محکی این نماداندیشی -تدبیر و مصلحت‌اندیشی الهی- را به طور غیر نمادین مشخص و معین کند. بنابراین، شبان نماد تدبیر الهی است، در صورتی که شخص به طور غیر نمادینی از قبل، تصور درستی از تدبیر مصلحت‌اندیشانه الهی داشته باشد (Alston, 1961: 16). به عبارت دیگر، تیلیخ با پدیده‌های مرسوم به عنوان نماد برخورد کرده و وجود عینی آن‌ها را مفروض می‌گیرد؛ اما وقتی از اوصاف خدای فوق طبیعی به مثابه نماد سخن می‌گوید، از عینی بودن آن‌ها سر باز می‌زند.

کتاب‌شناسی

۱. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، کاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. توماس، جی. هی وود، «خدا، هستی و وجود»، ترجمه فاطمه شریف‌فخر، نشریه معرفت، شماره ۸۸، ۱۳۸۴ ش.
۳. تیلیخ، پل، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ ش.
۴. همو، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۵. همو، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۶. زمانی، علی، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۷. سولومون، رابرت، *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۷۹ ش.
۸. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیه والعرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۹. همو، *المشارع والمطارحات؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش. (الف)
۱۰. همو، *حکمة الاشراق؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش. (ب)
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه کاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
15. Alston, William, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", in: Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York, New York University Press, 1961.
16. Ford, Lewis, "The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols", *The Journal of Religion*, Vol. 46, Part. 2, 1966.
17. Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York, Harper, 1957.
18. Id., "The Meaning and Justification of Religious Symbols", in: Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York, New York University Press, 1961.