

نمادین بودن زبان دین از منظر تیلیش و غزالی

محمد توکلی پور^{۱*}، امیرعباس علی‌زمانی^۲

۱. عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳)

چکیده

از دیدگاه پل تیلیش، زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی او مناسب است و به هیچ وجه نمی‌توان چنین زبانی را برای سخن گفتن از خدای «متعالی» و «به کلی دیگر» به کار گرفت. غایت قصوا یا دل بستگی واپسین جز با زبان نمادین بیان‌شدنی نیست و نمادهای دینی تنها در موقعیت سخن از خدا و بازنمایی بنیان‌غایی هستی، معنای نمادین دارند. محمد غزالی نیز قائل است که معرفت به عالم علوی جز از طریق نمادهای عالم سفلی محال خواهد بود. نمادگرایی او ناظر به کل عالم ملک و شهادت است. هر دو شخصیت بر درک شایسته نمادهای دینی از طریق پیوند قلبی و علم حضوری تأکید دارند. اما نزد تیلیش این ادراک، تنها زمینه مواجهه بهتر با خدا را فراهم می‌کند و فاقد حیثیت واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی است؛ در حالی که غزالی نمادها را واجد چنین حیثیتی می‌داند.

واژگان کلیدی

امر ناشناختنی، بازنمایی، روح معنا، معرفت‌بخشی، نماد دینی.

مقدمه

زبان روش صرفاً بشری و غیرغریزی مبادله اندیشه‌ها، احساسات و خواسته‌ها از طریق نمادهایی است که به‌طور وضعی ساخته شده‌اند (Sapiar, 1921: 18). پرسشی که در بحث «زبان دین» مطرح می‌شود این است که وقتی الفاظ ناظر به معنایی هستند که برگرفته ذهن مألوف و مقید به عالم ممکنات و محسوسات است، آیا می‌توان آنها را همچنین درباره موجودی متفاوت، مجرد، متعالی و منزله از اوصاف امکانی و جسمانی به‌کار بست؟ به بیان آلستون، آیا ما می‌توانیم از طریق زبان عادی، با توجه به قالب‌های مفهومی و مدل‌های حاکم بر آن درباره موجود فوق طبیعی، نامتناهی، مجرد از ماده و عوارض آن، به‌طور معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق سخن بگوییم؟ (Alston, 1989: 39 - 40).

در پاسخ به این سؤال، برخی از متألهان جدید و از آن جمله پل تیلیش معتقدند که وقتی خداوند «موضوع» یک قضیه حملی واقع شد، همه اوصاف، نسبت‌ها و فعالیت‌هایی که به او نسبت داده می‌شود، نمادین است. این نظریه برخلاف دیدگاه سنتی آکویناس که بخش‌هایی از سخنان ناظر به خداوند را نمادین و علی‌الأصول آن را به زبان حقیقی ترجمه‌پذیر می‌داند، معتقد است که کلام ناظر به خداوند تماماً نمادین و به‌نحوی تحویل‌ناپذیر استعاری است و لذا به احکام حقیقی ترجمه‌شدنی نیست (Alston, 1967, vol 7: 171).
Alston؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۵ - ۲۷۷).

در میان متفکران مسلمان، هر چند برخی امروزه بر این باورند که زبان دین، زبان رمزی و نمادین و شناخت هر دین عبارت از شناخت و رمزگشایی مجموعه نمادهای موجود در آن است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۸) قول به وجود گزاره‌ها و حکایات نمادین در دین، البته به‌نحوی که به زبان حقیقی ترجمه‌شدنی باشند، در میان بعضی عالمان، مفسران و برخی گروه‌ها چون صوفیه و باطنیه وجود داشته است و بر این اساس، تأویل را به‌مثابه راهی برای عبور از نماد به مدلول حقیقی آن تلقی می‌کرده‌اند. غزالی نیز در جواهر القرآن و مشکاه‌الأنوار نظریه روح معنای خود را بر مبنای درکی نمادین (رمزی) استوار می‌کند. آنچه

منظور این نوشتار است خوانش اجمالی و مقایسه میان نمادگرایی غزالی با نظریه زبان نمادین پل تیلیش است.

نماد و زبان نمادین دین

نماد در کلی‌ترین مفهوم، هر چیزی است که بر معنایی ورای آنچه ظاهرش می‌نماید، دلالت کند (انوشه، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۸۱).^۱ بر این اساس، زبان نمادین زبانی است که در آن الفاظ

۱. به گفته تیلیش، از این حیث (دلالت بر معنایی ورای ظاهر خود)، یکسانی نمادها و نشانه‌ها (علایم) امری ذاتی و بنیادین است. اما نمادهای واقعی (نمادهای بازنما/ نمادهای نمایان‌گر) دارای خصایصی هستند که به واسطه آن از نشانه‌ها متمایز می‌شوند:

الف) نمادها برخلاف نشانه‌ها به امری ورای معنای تحت‌اللفظی و حقیقی اشاره دارند. آن‌گاه که واژه‌های زبان فراتر از مدلول مطابقی خود، واجد معنایی ضمنی شوند و از حد مدلول صرف نشانه‌ها فراتر روند، درست در آن لحظه به نماد تبدیل می‌شوند (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۳؛ ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۰).

ب) نماد دینی علامت نیست؛ چرا که علامت به چیزی اشاره می‌کند که با آن هیچ رابطه ذاتی ندارد (Tillich, 1967, vol 2: 9). مشارکت داشتن نماد در واقعیت، معنا و قدرت محکی، بارزترین فرق نمادها و نشانه‌هاست (Tillich, 1967, vol 1: 177 & vol 2, p: 9; 1957: 41 & 42). از این رو، نمادها به دلیل کارکرد ویژه هر یک، برخلاف نشانه‌ها به آسانی قابل تغییر و جایگزینی نیستند (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۵).

ج) نمادها به دلیل ارتباط درونی با واقعیت مشارالیه خود برخلاف نشانه‌ها، اموری وضعی و قراردادی و به آسانی قابل جعل نیستند؛ آنها دارای طول عمر معین و در برخی موارد فساد و زوال خاص خود هستند. نمادها هویت جمعی دارند و از ضمیر ناخودآگاه جمعی ظهور می‌یابند و با پذیرش جمعی زاده می‌شوند و باقی می‌مانند و با قطع رابطه جمعی با آنها به دلیل از بین رفتن قابلیتشان در ایجاد واکنش در گروه می‌میمرند. همچنین، تولد نمادهای جدید در صورتی است که ارتباط با اساس نهایی هستی، یعنی امر مقدس، تغییر یابد (Tillich, 1957: 42 & 43؛ تیلیش، ۱۳۷۵: ۴۰؛ ۱۳۷۶: ۶۵ - ۶۶).

د) یک نماد سطوح و ابعادی از واقعیت را آشکار می‌کند که به هیچ طریق دیگری کشف‌شدنی نیست. تیلیش این سطح از واقعیت را «عمق بعد خود واقعیت» می‌نامد. نمادهای دینی از طریق اشیا، اشخاص و حوادثی که به دلیل نقش واسطه‌ای به وصف قدسی متصف شده‌اند، واسطه تجلی واقعیت نهایی (امر مقدس بالذات) بر روح انسان می‌شوند. به علاوه، نماد ابعاد و عناصری از روح انسان را مکشوف می‌کند که با جنبه‌های جدیدی که از عالم آشکار می‌کند، مطابقت دارد (Tillich, 1957: 42؛ تیلیش، ۱۳۷۵: ۴۱؛ ۱۳۷۶: ۶۴ - ۶۵).

ه) قدرت سازندگی و تخریبی، وحدت‌آفرینی و اختلاف‌افکنی، شفابخشی و ایجاد تشویش روانی و اضطراب نیز از دیگر ویژگی نمادهاست (تیلیش، ۱۳۷۵: ۴۱).

به‌مثابه پلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی به امری ورای خودشان منتقل می‌کنند (Alston, 1989: 33).

نمادین دانستن زبان دین محصولی از این باور است که الفاظ و عبارات زبان متعارف در جهان متناهی را، یارای سخن گفتن صریح و آشکار از قلمرو متعالی نامتناهی نیست. پس، در مواجهه با قلمرو مرموز و مبهم قدسی و متعالی، بیان نمادین تنها صورت ممکن در بازنمایی آن است. زبان ناظر به عالم الوهی فقط زبان اشارات اسرارآمیز است که فهم آن نه از دریچه درک عرفی و دلالت حقیقی و مطابقی الفاظ بر معانی، بلکه تحت شرایط ویژه و در نتیجه پیوند خاصی با متعلق آن اشارات ممکن می‌شود.

به‌طور کلی، در اشارت به مدالیل پیچیده، شگفت و پررمز و راز، این نمادها هستند که از بالاترین توان در سخن گفتن از آنها برخوردارند. «خصیصه اصلی نماد (رمز) در رابطه با صور خیال این است که برخلاف استعاره، کنایه و مجاز مرسل به یک معنای مجازی محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی معانی مجازی متعددی را بالقوه در خود نهفته دارد. هر یک از این معانی مجازی بالقوه، ممکن است در ارتباط با یکی از تجربه‌های ذهنی و عینی انسان‌ها آشکار شده، بالفعل گردد» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۰).

نمادها به‌واسطه دارا بودن همین خصیصه اصلی، نسبت به زبان عادی و مأنوس، بالقوه واجد توان بیشتری در کشف و واکاوی لایه‌های پیچیده و مبهم واقعیت‌های فرامعمول یا متعالی و بیان تجارب و احوال حاصل از مواجهه با آنها هستند. عالی‌ترین این احوال و تجارب در مواجهه انسان با امر قدسی حاصل می‌شود. در نظر رودلف اتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) «وجه جلالی» خود را همچون «چیزی به کلی دیگر»^۱، چیزی اساساً و کاملاً متفاوت نشان می‌دهد. از این روی، آن امری ناگفتنی، وصف‌ناشدنی و آموزش و انتقال‌ناپذیر است (وینرایت، ۱۳۷۸، ش ۱۹: ۱۳۳ و ۱۳۷) و به همین سبب، جلوه‌ای رازآلود، اسطوره‌ای و ماهیت نمادینی به خود می‌گیرد.

استناد به برتری و تغایر واقعیات فرامادی مذکور در ادیان، به‌ویژه تعالی و غیریت محض خدا، مبنای وجودشناختی گروهی از متکلمان و فیلسوفان غربی در ارائه تفاسیر

مختلف از نظریه زبان نمادین دین است. دیدگاه «زبان تصویری» ویلیام مونتگمری وات (۱۹۰۹ - ۲۰۰۶) که متضمن تفسیری واقع‌گرا بوده، متأثر از این مبناست. اما بر اساس آنچه به‌عنوان نظریه نمادین بودن زبان دین شهرت یافته، گزاره‌های دینی غیرواقع‌نما و غیرشناختاری هستند^۱ (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۵۷).

نظریه تیلیش در باب نمادین بودن زبان دین

پل تیلیش (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) بارزترین چهره نظریه‌پرداز «زبان نمادین دین» است. دین از نظر تیلیش، اعتقادات، اعمال به‌خصوص و ادیان سنتی نیست، بلکه توجه به غایت قصواست؛ انسان که تمام وجود انسان را دربر گیرد (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۷ - ۱۴۸). از جمله عناصر غایت قصوا مطابق تفسیر تیلیش، تجربه آن چیز به‌عنوان امر «قدسی» است (به همان معنای مورد نظر رودلف اتو که مشتمل بر عناصری چون حیرت، هیبت، رازآلودگی و ... است) (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶). امر قدسی ناظر به چیزی جدا از قلمرو عادی اشیا و تجربیات و وجودی «به‌کلی دیگر» است (Tillich, 1957: 14). از این‌رو، سخن درباره غایت قصوا یا «دلبستگی واپسین» نه با زبان ناظر به واقع، بلکه تنها با زبان نمادین ممکن است (Tillich, 1957: 41 & 44).

خدا در اندیشه تیلیش نامی است که غایت قصوای انسان است. به تعبیر دیگر، «هر چیزی که موضوع دلبستگی بی‌قید و شرط باشد، به خدا تبدیل می‌شود ... مطلق حقیقی قلمرو واقعیت متناهی را به واقعیت نامتناهی فرامی‌برد. لذا، هیچ واقعیت متناهی نمی‌تواند دلبستگی واپسین را به‌طور صریح و مشخص بیان کند ... هر چه ما درباره آنچه دلبستگی بی‌نهایت ماست، بگوییم، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است ... زبان ایمان زبان نمادها است» (Tillich, 1957: 44 - 45).

از نظر تیلیش، نمادهای دینی زبان دین و طریقی هستند که از رهگذر آن، دین مستقیماً

۱. در مورد معرفت‌بخشی نظریه تیلیش اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند آلستون آن را متضمن نگرش‌های غیرمعرفت‌بخش و برخی آن را معرفت‌بخش می‌دانند. گر چه تیلیش به غیرمعرفت‌بخشی گزاره‌های دینی تصریح نکرده است، به نظر می‌رسد که رویکرد وی چنین لازمه‌ای دارد (ساجدی، ۱۳۸۳: ۱۸۷ - ۱۹۱).

جلوه‌گر می‌شود. دین به‌طور غیرمستقیم و تأملی [همراه با تأمل و تفکر] نیز ممکن است خود را در قالب اصطلاحات کلامی، فلسفی و هنری اظهار کند، ولی «خودنمودی مستقیم» آن از طریق نماد و مجموعه به هم پیوسته نمادهاست که آنها را «اساطیر» می‌نامیم (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۰).

به عقیده تیلیش، تنها گزاره حقیقی و غیرنمادین درباره خدا این است که «خدا خود وجود (صرف الوجود) است». تیلیش این گزاره را مبنایی می‌داند که به‌طور ضمنی در هر اندیشه دینی مربوط به خدا وجود دارد. بعد از این گزاره، هیچ گزاره غیرنمادین دیگری را درباره خدا از حیث خدا نمی‌توان بیان کرد. خدا به‌عنوان صرف الوجود، مبدأ ساختار هستی‌شناختی هستی است؛ بی‌آنکه خود تابع این ساختار باشد. او ساختار است، یعنی قدرت تعیین ساختار هر چیز موجود را واجدست. به این دلیل، هر گزاره‌ای که سوای این بیان آشکار در باب خدا گفته شود، دیگر یک گزاره صریح و روشن و فهم‌شدنی نخواهد بود؛ بلکه به ورای خود اشاره دارد و در یک کلام، گزاره نمادینی خواهد بود (Tillich, 1967, vol 1: 238 - 239).

به این ترتیب، از آنجا که خدا (خدای حقیقی، صرف الوجود) ورای مفهوم‌پردازی است، جست‌وجوی هرگونه مطابقت میان آنچه ما درباره خدا می‌گوییم و خود خدا بی‌فایده است. در عوض، این نمادها هستند که با «مشارکت» در قدرت و وجود او به واقعیت وی «اشاره می‌کنند» (Alston, 1998, vol 8: 258).^۱

نمادهای دینی صرفاً از غایت قصوا- دل‌بستگی فرجامین- حکایت می‌کنند و به آن اشاره می‌کنند (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۱۰۹). نمادهای دینی نامتناهی را به جانب متناهی متنازل و متناهی را به سوی نامتناهی متعالی می‌کنند (Tillich, 1967, vol 1: 240). با رفع عناصر متناهی، عناصر نامتناهی در نماد اثبات می‌شود و بیان نمادین درباره امر نامشروط اثبات خواهد شد. این نمادها دارای ویژگی دیالکتیک سلب و ایجابند؛ یعنی در اشاره به غایت قصوا، معنای لفظی خود را نفی می‌کنند و معنایی متعالی را که بازنمایانده آن غایت است، برای خود اثبات می‌کنند (Tillich, 1967, vol 2: 9). فارغ از این کارکرد بازنمایی، با امری

۱. این خصیصه مشارکت مستلزم این ویژگی هم هست که میان نماد و واقعیتی که آشکار می‌کند، تناسب و قرابت درونی و اساسی وجود داشته باشد.

صرفاً متعارف و غیرنمادین سروکار داریم. همچنین در ارزیابی اعتبار نمادها، میزان صدق نمادها در گرو میزان خودسلبی آنها نسبت به آنچه به آن اشاره می‌کنند و کیفیت مواد نمادین آنها بستگی دارد (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۳).

تیلیش نمادهای دینی را به «نمادهای اولی دینی» و «نمادهای ثانوی دینی» مرتبه‌بندی می‌کند. دسته اول، به تعبیر وی، «نمادهای عینی» هستند که به‌طور مستقیم به‌سوی مرجع نماداندیشی دینی اشاره می‌کنند و از سه سطح برخوردارند: سطح اول این‌گونه نماداندیشی دینی به «وجود و اوصاف موجود متعالی» اختصاص دارد؛ اوصافی که مواد نمادین آن از تجربه انسانی و این‌جهانی گرفته شده و به‌طور «سلبی تلمیحی» به موجود متعالی نسبت داده می‌شود (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۳۹). در واقع، ما در ذهن خود، خدا را به‌مثابه موجود برینی می‌سازیم که اوصاف ما را به کامل‌ترین وجه داراست. خصیصه نمادین این صفات را باید پیوسته به یاد داشت. جز آن، هر سخنی در باب خدا مهم‌ل و گرافه خواهد بود (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۹). سطح دوم این نماداندیشی، به سخن گفتن از «افعال الهی» مانند آفرینش، معجزه و امثال آن اختصاص دارد (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۳۹). در باب عبارات ناظر به افعال خدا نیز، چون مستلزم اموری چون زمان‌مندی، مکان‌مندی، روابط علی و اطلاق مقوله جوهر بر اوست، تعبیر تحت‌اللفظی و غیرنمادین آنها لغو و مهم‌ل است (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۹ و ۷۰). سطح سوم نمادهای اولی دینی به «حوزه تجلیات الهی در واقعیت متناهی» اختصاص دارد؛ حوزه‌ای که به تعبیر تیلیش، کهن‌ترین و ملموس‌ترین سطح نماداندیشی دینی است (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۳۹).

دسته دوم به تعبیر تیلیش «نمادهای دینی از خودفرارونده» هستند که به نمادهای اولی دینی (نمادهای عینی) ارجاع می‌یابند و به‌گونه غیرمستقیم از محکی نمادهای دینی حکایت می‌کنند. نمادهای ثانوی و مجازی دینی، چون آب، آتش یا نمادهای شعری و هنری از این جمله‌اند (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۳۹ - ۴۰).

تیلیش از تعالی خداپرستی و خدای مافوق خدای یکتاپرستی سخن می‌گوید (Tillich, 1967, vol 2: 12; 2000, 182 - 190). او خدایی را که به‌طرز عینی در جست‌وجوی او هستیم، انکار می‌کند. خدا هیچ‌گاه هستی‌ای در کنار دیگر هستی‌ها نیست، بلکه عمق حقیقت است که

تمام اشیا وجود خود را مدیون او هستند. او قدرت هستی در هر چیزی و مافوق هر چیزی است (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۹ و ۱۵۲) (Tillich, 1967, vol 1, p.: 235 & 236). تیلیش لازمه وجود دانستن خدا را قول به محدودیت و تناهی او و نافی ایمان به او می‌داند. به عقیده او، خدا را با عالم یکی گرفتن نوعی بت‌پرستی است. همچنین، «اذعان به وجود خداوند مورد اعتقاد خدا باوری توحیدی همان اندازه الحادی است که انکار آن» (سل، ۱۳۸۲: ۳۱۱؛ Tillich, 1967, vol 1: 237)؛ چرا که با اعتقاد به موجود بودن خدا، دیگر او برای ما مقصود غایی و دل‌بستگی فرجامین نخواهد بود. از طرف دیگر، منکران خدا و شکاکان شاید به دلیل دل‌بستگی نهایی به حقیقت یا نوعی واقعیت دیندار و اهل نجات باشند (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۸ و ۱۵۱: 46-45: 1957: Tillich,). صحبت از وجود و عدم خدا بی‌معناست. اوصاف کمالیه منتسب به او نیز مأخوذ از تجربیات محدود بشری است و به‌کارگیری غیرنمادین آن برای خدا به معنای مقایسه او با سایر موجودات و در تضاد با تلقی او به عنوان دل‌بستگی نهایی است (Tillich, 1957: 46 & 47)؛ هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۹). به این ترتیب، خدا تنها نمادی برای بیان غایت قصوای شخص است؛ بلکه اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین نماد برای غایت قصوای ماست. این نماد در هر عمل دینی حضور دارد؛ حتی اگر آن عمل دینی (به معنای تیلیشی آن) متضمن نفی خدا یا شرک باشد (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۲۶۲ - ۲۶۴).

با توجه به اینکه کار الهیات تفسیر نمادهای دلالت‌گر بر غایت قصوا بر طبق اصول و روش‌های کلامی است، تیلیش اعتقاد دارد که این وظیفه مقتضی آن است که امور دینی به هیچ وجه به‌طور عینی و انتزاعی مطالعه نشوند. به باور وی، حقیقت نماد دینی هیچ پیوندی را با حقیقت گزاره‌های تجربی مندرج در خود ندارد؛ خواه آن گزاره‌های تجربی فیزیکی و روانشناختی و خواه تاریخی باشند (Tillich, 1967, vol 1: 240)؛ 86 - 85 - 82-80: 1957: Tillich). حتی حقیقت ایمان به هیچ وجه در گرو واقعیت تاریخی وجود عیسی نیست (Tillich, 1957: 87). همچنین، میان حقیقت دینی که از «مطلق» به نحو نمادین سخن می‌گوید با حقیقت فلسفی که از آن به‌طور مفهومی بحث می‌کند، تفاوت ماهوی وجود دارد (Tillich, 1957: 91). زبان دین، زبان نماد و اسطوره است که در جامعه مؤمنان خلق می‌شود و خارج از آن به‌طور کامل فهم نیست (Tillich, 1957: 24).

نمادگرایی غزالی

اگر «اشاره کردن به امری فراتر از خود» را به عنوان نخستین و مهم‌ترین ویژگی نمادها بدانیم و در هر نمادی به دو عنصر معنای ظاهری (مادهٔ نمادین) و معنای ثانوی (معنای اصلی و باطنی) قائل باشیم (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۱۰۶ - ۱۰۷؛ ۱۳۷۵: ۲۵۲) در این صورت می‌توان تحلیلی را که غزالی از نظریهٔ روح معنا ارائه می‌دهد، ناظر به معنای عادی و ظاهری لفظ به مثابهٔ مادهٔ نمادین و روح معنا به مثابهٔ معنای اصلی و باطنی دانست و بر این اساس، این نظریه را نظریهٔ نمادینی تلقی کرد. در واقع، از منظر غزالی، هر چه در عالم محسوس است، مثالی از حقیقت غیبی محسوب می‌شود. به گفتهٔ وی:

«رحمت الهی عالم شهادت را در موازات با عالم ملکوت قرار داد و چیزی در این عالم نیست؛ مگر اینکه مثالی از شیء [متناظری] در آن عالم است» (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۰ - ۲۸۱).

﴿لِكُلِّ شَيْءٍ حَدٌّ وَ حَقِيقَةٌ هِيَ رُوحُهُ فَإِذَا اهْتَدَيْتَ إِلَى الْأَرْوَاحِ صَبْرَتْ رُوحَانِيًّا وَ فُتِحَتْ لِكَأَبْوَابِ الْمَلَكُوتِ﴾ (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۷).

معانی مادی و محسوس نیز در واقع، مثال‌های حقایق روحانی متناظر خود در عالم غیب و ملکوتند که در تنزل خود به این عالم در کسوت الفاظ درمی‌آیند.

«در دل هر کلمهٔ غامض رموز و اشاراتی به معنایی پنهان وجود دارد ... هیچ چیزی در عالم ملک و شهادت وجود ندارد، جز آنکه مثالی از امری روحانی از عالم ملکوت است» (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶).

مواضعی از آثار غزالی نشان می‌دهد که وی بر خلاف بسیاری از اشاعره به وضع بشری الفاظ معتقد است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۲: ۹۱؛ ۲۰۱۰: ۳۲۴؛ ۱۹۸۶، ۲۵ و ۲۶؛ بی‌تا، ج ۱: ۶۶۴) اما این واضعیت بشری مانع از آن نیست که لفظ به حقیقتی ملکوتی از معنا دلالت کند که در تمامی مصادیق جسمانی و روحانی خود حاضر است.

غزالی الفاظ را تابع معانی می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۰) و همانند دیدگاه مشهور اصولیون، راهیابی به وجودات عینی را نه به طریق مستقیم لفظ، بلکه از راه معنا امکان‌پذیر

می‌داند. اما به عقیده او، این معنا واجد روحی است که نه متعلق به مصداقی خاص، بلکه حاضر در همه مصادیق است و متناسب با شئون و مراتب متفاوت، ظهوری متفاوت می‌یابد.

به عقیده ابوحامد، همان‌طور که رسیدن به لبّ جز از طریق پوسته محال است، ترقی به عالم ارواح جز با مثالی از عالم اجسام غیرممکن است» (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶). به همین منوال، رسیدن به روح معنا از طریق تمثالات آن امکان‌پذیر است. اما عبور از نماد به حقیقت یا مثال به ممثل چگونه است؟ کشف مناسبت میان مثال ملکی و حقیقت ملکوتی به چه طریق خواهد بود؟ غزالی موازنه میان محسوس و معقول را به‌عنوان اصلی می‌داند که در پرتو آن، مناسبت بین عالم ملک و ملکوت معلوم می‌شود و اسرار پنهان در این ارتباط آشکار و از ظهور و تجلی مثالی حقیقت به خود حقیقت دلالت خواهد شد. به همین طریق است که می‌توان از صورت مثالی الفاظ به حقیقت معنا رهنمون شد و از رموز و اشارات پنهان در کلمات، پرده‌برداری کرد.

کسی می‌تواند رموز و اشارات پنهان در کلمات را درک کند که به فهم موازنه و مناسبت میان عالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت توفیق یابد (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶). از منظر غزالی، ارتباط عوالم با یکدیگر بر اساس ظاهر و باطن تبیین می‌شود. کشف گوهر معانی نیز در گرو عبور از ظاهر به باطن است. در واقع، با گذر از عالم شهادت به عالم غیب و کشف مناسبات میان معانی مصطلح الفاظ و مرجع حقیقی معنا، می‌توان از معانی ممثل و نمادین در صورت الفاظ رمزگشایی کرد و از حقایق غیبی معنا (که به‌مثابه مقصد و مقصود متن است) آگاهی حاصل کرد.

با توجه به همین اصل موازنه است که می‌توان دریافت انگشت جسمانی مثال و نماد معنای روحانی آن یعنی «قدرت دگرگون کردن و جنبانیدن سریع» است (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۷؛ بی‌تا، ج ۸: ۴۸؛ ج ۱: ۱۷۶ - ۱۷۷؛ ۲۰۱۰: ۲۴۳) نردبان مادی، مثال و نماد معنای روحانی آن یعنی صعود به بالاست (غزالی، ۲۰۱۰: ۵۰). قلم مادی مثال و نماد معنای ملکوتی آن، یعنی «چیزی که با آن می‌نگارند» است و حقیقت معنای مفاهیمی چون صورت، دست، دست راست و وجه بر همین منوال هستند (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۷).

با توجه به همین مبنا که «مثال‌های عالم محسوس حقیقت معنای خود را در عالم ملکوت می‌یابند»، غزالی دربارهٔ پاره‌ای مفاهیم تصریح می‌کند که در مراتب طولی معانی، آنچه سزاوارتر و شایسته‌تر برای اطلاق لفظ بوده، وجود ملکوتی و به تعبیر دیگر روح و معنای شیء است. لذا می‌گوید: «اگر در عالم هستی چیزی باشد که با آن نقش علوم را در الواح دل‌ها مسطور نمایند، شایسته‌تر است که آن چیز قلم باشد» (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۷).

وی کبریت احمر را در عالم شهادت، مثال معرفت خدا خوانده، بلکه اطلاق این نام را بر معرفت خدا سزاوارتر می‌داند. همچنین یاقوت سرخ را مثال معرفت ذات خدا، یاقوت زرد را مثال معرفت به افعال خدا، مشک اذفر را مثال علم فقه، عود را مثال عقاب و نکال خدا، درّ را مثال آیات راجع به شناخت طریق سلوک و وصول، زمرد سبز را مثال آیات مربوط به بهشت و دوزخ و مقدمات احوال و اصلان و محجوبان و عنبر اشهب و عود تر سرسبز را مثال‌های آیات مربوط به احوال سالکان و منکران برمی‌شمارد و اطلاق این الفاظ بر مصادیق روحانی و غیرمحسوسشان را صادق‌تر و شایسته‌تر از اطلاق بر مسماهای مادی و محسوسشان می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۱ - ۱۷ و ۳۳ - ۳۴). اینکه وی در رسالهٔ عرفانی مشکاه‌الأنوار اطلاق نام نور را به عقل، نسبت به نور حسی سزاوارتر می‌داند، در همین زمینه قابل ارزیابی است (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۷۱).

اتخاذ این دیدگاه تشکیکی از نظریهٔ روح معنا، مبتنی بر این اندیشهٔ وجودشناختی است که ظهور جسمانی و ملکی شیء فرع بر وجود اصیل روحانی و ملکوتی آن است و به‌مثابهٔ مثال آن هستند. اما غزالی در افق برتری، این تلقی وجودشناختی عارفانه را ارائه می‌دهد که موجود حقیقی عالم روحانی است و موجودات جسمانی دارای وجود حقیقی نیستند و نسبتشان به جهان روحانی یا عالم امر، مانند سایه است به اجسام (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۴). بر این اساس، موضوع‌له حقیقی الفاظ، مصادیق معقول و وجودات عالی‌تر غیبی است و اطلاق آنها بر مصادیق محسوس به‌نحو مجازی و ثانوی است. لذا ابوحامد در آغاز مشکاه‌الأنوار نسبت «نور» را بر خداوند، به‌نحو حقیقت و واقعیت‌نمایی می‌داند و تسمیهٔ غیر او را به این اسم مجاز محض تلقی می‌کند (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۷۵ - ۲۷۶، ۲۷۸ و ۲۷۹).

به این ترتیب، وی نظریهٔ زبان را دگرگون می‌کند و برخلاف نظریهٔ زبانی مورد اتفاق

همگان، زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و فیزیکی را مجازاً بیان می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۱).

از دیدگاه غزالی، برکندن پوشش خیالی و مثالی حقایق غیبی و ملکوتی و مشاهده چهره اصلی آنها، تنها از راه قوه خیال و با بهره‌گیری صحیح از ابزار تأویل کشفی میسر است. به‌همین سان، وصول به گوهر معنای ملفوف و متمائل به لفظ یا روح معنای متجسد به واژه نیز، تنها از رهگذر خیال و با پای تأویل میسر خواهد شد؛ درست همان‌طور که کشف حقایق متنازل در لباس مثال در عالم خواب، محتاج گذر از خطه خیال به ملکوت حقایق به مدد تعبیر است. اما تنها این عارف است که در تجربه خود می‌تواند با معراج خیالی قلب از زمین ظاهر برخیزد و به سماوات باطن سفر کند و با تأویل کشفی به گوهر و سر پنهان معنا نائل آید.

مقایسه و تطبیق

۱. به گفته تیلیش، نماد چیزی غیر از خود را بازنمایی می‌کند؛ چیزی که نماد در قدرت و معنای آن شریک است. این کارکرد تمثیلی یا بازنمایی و به عبارتی «اشاره کردن به سوی امری فراتر از خود» کارکرد اصلی و نخستین هر نماد است که به‌مدد آن مراتبی از واقعیت را عیان می‌کند که کلام غیرنمادین برای آن بسنده و رسا نیست (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۴؛ Tillich, 1957: 41 & 42).

نمادگرایی غزالی (که بر مبنای موازانه تام عالم شهادت و عالم غیب است) نیز حاوی این مؤلفه بنیادین در مفهوم نماد بود. به نظر غزالی، هر شیئی در جهان محسوس، نماد حقیقت و روح متناظرش در عالم غیب است (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۱).

غزالی در آثار مختلف خود چون احیای علوم الدین، فیصل التفرقه، جواهر القرآن و مشکاه‌الأنوار نمونه‌هایی از مثال‌های عالم شهادت (که در ارتباط با حقیقت غیبشان به‌مثابه صدف و گوهر، کالبد و روح و سبب نسبت به مسبب یا سایه نسبت به صاحب سایه است) را ذکر می‌کند. وی در جواهر القرآن در بحث از اهداف معرفتی قرآن، به ذکر مثال‌هایی از موجودات عالم شهادت پرداخته، حقیقت برتر آنها را به معارف قرآنی راجع دانسته است. وی در این کتاب، لباب آیات قرآن را دو قسم برشمرده، از آنها با تعبیر

رمزی جواهر و درر یاد می‌کند. جواهر قسمی است که محتوای آن سخن از ذات خدا، صفاتش و افعال خاص او دارد. درر قسمی است که در بیان صراط مستقیم و تشویق به آن آمده است (غزالی، ۱۹۷۱: ۶ - ۷). وی همچنین، اقسامی از جواهر و درر را با توجه به ارزش و فضیلت موضوعشان با نام‌هایی از موجودات عالم شهادت به‌گونه رمز و اشارت یاد کرده و حتی اطلاق این نام‌ها را بر حقایق معنوی و ملکوتیشان شایسته‌تر دانسته است.

اما فراتر از تعبیر رمزی و نمادین غزالی در جواهرالقرآن، نمادگرایی نوریه وی در مشکاه‌الأنوار است. غزالی ورای معنای ظاهر، رمزی را در چهره نور می‌بیند که کل عالم غیب و شهادت را به وجهی شامل است: رمزی که حقیقت فی‌نفسه آن به ذات جلیل خدا متعلق است و به‌صورت دو «نور نبوت» و «نور قرآن» بر عالم خلق متجلی می‌شود. غزالی از «نور» عموماً به حالت‌هایی اشاره می‌کند که از طریق رحمت بر انسان آشکار می‌شود و هم از آن قصدش چشمی است که این امور و حالات را درمی‌یابد و از آن با تعبیری نظیر «چشم»، «چشم باطن»، «عقل»، «بصیرت دل (باطن)» یا «نور ایمان و یقین» یاد می‌کند (حمید، ۱۹۹۳، ش ۱: ۱۳۳، ۱۳۴ و ۱۳۵).

از منظر تیلش، نمادها الفاظی هستند که می‌توانند با فراروی از معنای موضوع‌گه خود ابعادی ناپیدا از واقعیت را بنمایانند. «شفافیت» در نظریه تیلش، مستلزم نفی تمامی ویژگی‌های محسوس از نماد است. این ویژگی سبب می‌شود نماد به بازنمایی اساس هستی قادر شود. در حالی که در نظریه روح معنا، مثال و ممثل واجد روح معنای مشترک هستند. آنچه مهم خواهد بود این است که باید از طریق موازنه میان محسوس و معقول، از معنای عادی و معمول الفاظ فراتر رفته، با پیراستن زوائد معنا یعنی خصوصیات جزئی مصادیق به مدلول واقعی آنها که همان روح معنایشان است، رهنمون شد.

۲. از نظر غزالی، معرفت ما نسبت عالم علوی جز از طریق رموز و مثال‌های عالم سفلی محال است. عالم شهادت نردبان رسیدن به عالم غیب محسوب می‌شود و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند بی آن دشوار است. پس واجب خواهد بود که الفاظ تمثیل وارد در قرآن را به‌مثابه کلیدهای اسرار غیب تلقی کنیم و آنها را همچون رموز رؤیا تأویل کنیم (عقیفی، ۱۳۸۳: ۱۸). این همان معنای دین یعنی سلوک صراط مستقیم است که از طریق

درک موازنه بین محسوس و معقول از نمادها و مثال‌های این‌جهانی به حقایق غیبی و ملکوتی رهنمون می‌شویم. تیلش نیز راهیابی به غایت قصوا را جز به مدد نمادها ممکن نمی‌داند. به اعتقاد وی مراتب نهانی از واقعیت - بعد ژرف واقعیت - جز با زبان نمادین آشکار نمی‌شوند و این نمادهای دینی هستند که تجربه این بعد ژرف در روح آدمی را عیان می‌کنند (تیلش، ۱۳۷۶: ۶۶؛ Tillich, 1957: 42).

۳. تیلش «مشارکت در واقعیت آن امری که بازمی‌نمایانند» را به‌عنوان دومین خصیصه نمادهای بازنما مطرح می‌کند. نماد قدرت وجود و معنای آنچه را که نماینده آن است، متجلی می‌کند. نمادها با نفی معنای لفظی خود در رابطه با امر قدسی، معنایی متعالی اثبات می‌کنند و با سلب عناصر متناهی، عناصر نامتناهی را در خود اثبات می‌کنند و به این طریق از قدسیت برخوردار می‌شوند. در صورت از دست رفتن کارکرد واسطه‌ای نمادها، قداستشان نیز از بین می‌رود. همچنین، در ارزیابی میزان صدق نمادهای دینی، هر نمادی که میزان خودسلبی و فرانمایی (طریقت) آن کمتر (کدر) باشد، صدق کمتری دارد (تیلش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۰ و ۴۲ - ۴۳). بر این اساس، تیلش هشدار می‌دهد که امر تماماً متعالی، فراتر از همه نمادهای امر مقدس است و اشتراک نمادها در تقدس امر مقدس به معنای یکسانی و این‌همانی نیست. نمادهای دینی در مقام نماد، در چیزی که به آن اشاره می‌کنند، شریکند و به‌همین سبب همواره می‌کوشند (البته در ذهن بشر) تا جانشین چیزی شوند که باید به آن اشاره کنند تا خود به غایاتی فی‌نفسه تبدیل شوند. لحظه‌ای که این واقعه روی دهد، این نمادها به بت تبدیل می‌شوند. بت‌پرستی چیزی نیست مگر مطلق‌سازی نمادهای امر مقدس و یکی انگاشتن آنها با خود امر مقدس (تیلش، ۱۳۷۶: ۶۷ - ۶۸). از نظر غزالی نیز، مثال در مرتبه نازل‌تری بازنماینده حقیقتی غیبی و ملکوتی است که روح آن به‌شمار می‌آید. به‌علاوه، مدعای غزالی با توجه به نمونه‌هایی که ذکر می‌کند، این است که اطلاق نام‌ها بر حقایق غیبی شایسته‌تر از معانی محسوس ظاهر در نمادهاست. غزالی در گامی جلوتر متأثر از نگرش عارفان، میزان فرانمایی و طریقت نماد از حقیقت را به حد مجاز تقلیل می‌دهد و نسبت آن دو را، چون سایه به صاحب سایه ارزیابی می‌کند. به‌علاوه از نظر غزالی نیز تشبیه‌گری و حتی در برخی مواقع، کفر، حاصل سوءبرداشت از نمادها و تعبیر

تأویل‌پذیر است که در نتیجه قشرگرایی و اصالت دادن به نمادها و نشانیدن آنها به‌جای واقعیات متعالی روی می‌دهد (مانند غارنشینان تمثیل غار افلاطون در کتاب جمهور). در واقع، غفلت از حیثیت مثالی و دلالی نمادها و بی‌خبری از موازنه محسوس با معقول، سبب فروماندن در مرتبه محسوس عالم، محرومیت از معرفت صحیح و سبب گمراهی است (غزالی، ۱۹۷۱: ۳۰ و ۳۵).

۴. در نظریه تیلیش، نمادهای دینی و به‌طور خاص نمادهای ثانوی دینی تنها به‌لحاظ موقعیت دینیشان که در اشاره به غایت قصوا به‌کار می‌روند، واجد معنای نمادین هستند و در خارج از این موقعیت، مدلول مطابقی دارند. در گزاره‌هایی چون «خدا صخره است» یا «خداوند شبان من است»، صخره و شبان نه به‌معنای ظاهری و تحت‌اللفظی، بلکه دارای معنای نمادین (نماد ثانوی و مجازی شعری) است.

متکلمان غیرظاهرگرا و از جمله غزالی نیز در مواجهه با این‌گونه گزاره‌ها به تأویل کلامی آنها می‌پردازند و بر این اساس، به استحالته معنای ظاهر و عدول از آن به معنایی خلاف ظاهر حکم می‌کنند. اما در نظریه روح معنا (که غزالی مبدع آن است) چهره مثالی و نمادین الفاظ واجد گوهری از معناست که در تمامی مصادیق آن، اعم از جسمانی و روحانی حضور دارد و دلالت لفظ بر آن (برخلاف آنچه در نمادگرایی تیلیش است) به نحو مطابقی است. بر این اساس، الفاظی نظیر صخره و شبان که در متون مقدس به‌کار گرفته شده‌اند، به اعتبار روح معنای خود به‌نحو اشتراک معنوی بر خدا و موجوداتی مادی اطلاق‌شدنی هستند. نکته دیگر اینکه قلمرو این‌گونه تأویل باطنی نه محدود به الفاظ متشابه و اوصاف خبریه، یا حتی حیطة الفاظ ناظر به خدا، بلکه شامل بخش بسیاری از واژگان است. چنین نگرشی به معانی الفاظ دینی، به گفته خود غزالی در بیان معانی «بیت» و «کلب» در شرح حدیث نبوی «لاتدخل الملائکه بیتاً فیه کلب» مرز بسیار باریکی میان او و باطنیان ترسیم می‌کند که نه با نفی معنای ظاهر، بلکه با گذر از ظاهر به باطن، در عین حفظ ظاهر، به حقیقت معانی رهنمون می‌شود (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۳؛ بی‌تا، ج ۱: ۸۲ - ۸۳؛ ج ۸: ۱۹، ۱۹۹۵: ۱۶۳ - ۱۶۴).

۵. به عقیده تیلیش، نمادها محصول محیط فرهنگی هستند و به‌تدریج از ناخودآگاه

فردی یا جمعی ظهور می‌یابند. پیدایش، دلالت، رشد، افول و زوال آنها تابع شرایط اجتماعی است. نمادها برخلاف نشانه‌ها، امری قراردادی و تابع دلخواه و اراده یا متعلق قرارداد و مصلحت‌اندیشی نیستند. آنها هویتی جمعی دارند و هرگز تابع خلاقیت و وضع فردی خاص، اعم از مردم یا خدا نیستند (Tillich, 1957: 43؛ تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۰ - ۴۱). این در حالی است که در نمادگرایی غزالی که ناظر به تمامی موجودات جهان محسوس است، چنین مباحثی مطرح نیست. حتی به نظر نمی‌رسد که وی در تلقی خود از واضعیت بشری الفاظ به مقوله روابط و تأثیرات فرهنگی در وضع آنها نظر داشته باشد.

۶. به باور غزالی، کشف مدالیل مثال‌های عالم شهادت، از جمله حقیقت عالیة مضمون قرآنی، مستلزم سیر درونی از ظاهر به باطن و به تعبیری گذر از رؤیای دنیا به بیداری آخرت به مدد تأویل مکاشفه‌ای است. غزالی چون عارفان برای لفظ و کتاب رخصت و مجالی برای در بر داشتن علم مکاشفه نمی‌بیند و معتقد است:

«انبیا (ع) با خلق، جز در باب طریق (علم معامله) و راهنمایی بدان، سخن نگفته‌اند، و در علم مکاشفه کلامی نگفته‌اند؛ مگر به رمز و اشارت بر سیل تمثیل و اجمال، از آن‌رو که دانسته‌اند افهام خلق از تحمل آن قاصر است» (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۵).

به گفته غزالی: به علم مکاشفه حجاب برخیزد و حق صریح در امور روشن شود، چنان عیان که هیچ شکی در آن نماند. اما این علمی خفی است که در کتاب‌ها ننویسند و درباره او به گفت‌وگو نپردازند و جز اهل معرفت بدان راه نیابند (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵).

از منظر تیلیش نیز درک شایسته نمادهای دینی نه با تصور ذهنی و علم حصولی، بلکه صرفاً از طریق شهود ممکن است. بدون دل‌سپردگی کامل و فارغ از احساسی ایمانی و پیوندی قلبی، نمی‌توان مدلول غیرمطابقی نماد - خدا یا امری جایگزین خدا - را درک کرد. در عین حال، تیلیش به تفصیل بحثی در باب شناخت نمادها، سطوح آنها و چگونگی اشاره به محکی آنها ارائه می‌دهد (تیلیش، ۱۳۷۵، ش ۱۹: ۴۰؛ ۱۳۷۶: ۶۸ - ۷۲) و در این زمینه چهره متکلمان‌های به خود می‌گیرد. در حالی که غزالی اساساً چنین مباحثی را مد نظر نداشته و صرفاً با رویکرد عارفانه‌ای به بحث از امکان درک مدلول نماد از طریق شهود می‌پردازد.

۷. غزالی در پاسخ به این سؤال که «چرا حقایق علوی و معانی ملکوتی در قالب مثال‌ها تجسم یافته و به‌طور واضح بیان نگردیده؛ به‌گونه‌ای که مردم در نادانی تشبیه و گمراهی تخیل گرفتار نشوند؟» تعالی حقایق عالم ملکوت و کوتاهی و نارسایی زبان عالم شهادت را به‌عنوان اصل پیش‌فرض خود قرار داده و زبان نماد را به‌دلیل تحمل لایه‌های بی‌شمار برداشت از حقایق متعالی و شناخت وجود نامتناهی، شایسته‌ترین نوع سخن گفتن می‌داند. از نظر وی، انسان‌ها در دنیا تاب تحمل مشاهده صریح حقیقت را ندارند. به‌علاوه، به‌دلیل جمود نظر بر حس گمان می‌کنند که حقیقت جز آنچه تخیل نموده، معنایی ندارد و از روح آن غافلند. غزالی برای تفهیم عقیده خود، وضعیت انسان در دنیا را به احوال او در رؤیا همانند می‌کند که حقایق جز به چهره مثالی برای او ظهور نمی‌کند و کشف سیمای حقیقت جز با بیداری حاصل از مرگ و در پاره‌ای موارد، سکران مرگ یا از طریق علم مکاشفه برای صاحبان سلوک و ریاضت (که رابطه پنهان میان عالم ملک و ملکوت را شناخته‌اند) میسر نیست (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۸ - ۲۹ - ۳۰؛ ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹ - ۳۰).

مبنای وجودشناختی تیلیش نیز در نظریه «زبان نمادین دین» این است که خدا موجودی «متعالی» یا «به‌کلی دیگر» است^۱ و چون زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی او مناسب است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان چنین زبانی را برای سخن گفتن از خدایی به‌کار گرفت که با هر آنچه می‌شناسیم، یکسره متفاوت است. خدا نامتناهی بوده و ساختار متناهی وجود، او را محدود نکرده است. لذا، ابراز سخنان حقیقی یا غیرنمادین درباره خداوند نادرست خواهد بود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

تیلیش در برابر این پرسش که «چرا نمی‌توان غایت قصوا را به‌طور صریح و حقیقی بیان کرد؟» چنین پاسخ می‌دهد که دلیل تبدیل مفاهیم به نمادها، یکی در ذات ایمان نهفته است. ایمان نوعی تسلیم بی‌قید و شرط و در واقع، نوعی دلدادگی مطلق است و چنین اطلاقی را جز با زبان نماد نمی‌توان بیان کرد. دلیل دیگر، در مفهوم «غایی و نهایی بودن» نهفته است. غایت حقیقی و هدف همه هدف‌ها همواره نامتناهی و نامحدود هستند. لذا از

۱. بدیهی است که در آثار متعدد غزالی، آن‌گاه که بیان وی ناظر به سخن گفتن از خدا و اوصاف و افعال الهی است، مبنای «موجودی به‌کلی دیگر» تیلیش به‌هیچ‌وجه مورد قبول او نیست.

طریق امور تجربی و محدود نمی‌توان آن را بیان کرد. از این‌رو، برای بیان غایت قصوا که از دو جهت مشتمل بر عدم تناهی و لاحدی است، چاره‌ای جز روی آوردن به زبان نمادین و استفاده از مفهومی‌های نمادین وجود ندارد (Tillich, 1957, p: 44 - 45؛ علیزمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۹؛ ۱۳۸۱: ۱۱۴ - ۱۱۵).

۸. تیلش معتقد است ابراز سخنان حقیقی یا غیرنمادین درباره خدا، او را موجودی جزئی و متمایز، در عرض سایر موجودات وانمود و غایی بودن خدا را نقض می‌کند. خدا «ورای» همه این چیزهاست. لذا به هیچ‌وجه نمی‌توان معین کرد که گزاره‌های نمادین، درباره خداوند چه احکام حقیقی صادر می‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۶). مطابق دیدگاه کاملاً نمادگرایی تیلش، به معنای دقیق کلمه، نمی‌توان درباره خدا هیچ چیز گفت؛ زیرا خدا با استفاده از محمول‌های زبان ما توصیف‌شدنی نیست. پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی پرسشی کاملاً نابجاست. تیلش معتقد است نماد به زبان حقیقی ترجمه‌شدنی نیست؛ اما شاید راهی برای مکاشفه، شیوه‌ای برای توجه به پروای واپسین و فرصتی برای مواجهه با خدا باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۷). اینکه نمادها به هیچ‌وجه بر واقعیتی در خدا دلالت نمی‌کنند، نتیجه این رأی است که گزاره‌های نمادین با یکدیگر نسبت‌های منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و استلزام ندارند؛ لذا نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی یا غیرنمادین آنها بحث استدلالی کرد. حتی گزاره‌های کاملاً متناقض به لحاظ نمادین مفید یا «صادق» هستند؛ مادام که فرد را با امر قدسی مواجه کنند یا راهی نو برای تجربه بگشایند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۸۰ - ۲۸۱).

اما غزالی به واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی نمادها قائل است. به عقیده غزالی، آنکه به فهم موازنه و مناسبت میان عالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت نائل آید، از نردبان عالم شهادت صعود کرده، به مشاهده حقایق مجرد ملکوتی (که به مثابه ارواح و معانی موجودات نمادین ملکی هستند) توفیق یابد. تأویل در این نگاه معرفتی، به مثابه تعبیر برای رؤیا، کاشف از رابطه میان مثال و ممثل در ساحت متن است. این تأویل نه مستلزم نفی معنای ظاهری، بلکه ناظر به این واقعیت است که چون معانی در سیری از ظاهر به باطن از لوازم طبیعی و مادی آن تجرید شود، حقیقت یا روح معنای خود را بازیابد.

۹. تیلیش بحث زبان نمادین را صرفاً به غایت قصوا و نه تمام دین منحصر می‌کند. بیان او در نهایت به سخن نمادین از خدا (و آنچه جایگزین خدا می‌شود) و صفات و افعال او دلالت دارد و بیش از این از زبان نمادین دین سخن نمی‌گوید. اما نمادگرایی غزالی، ناظر به کل عالم ملک و شهادت است. غزالی هر چند نظریه معنای خود را در مقام مثال، بیشتر درباره توجیه متشابهات و تفسیرهای عارفانه از چند آیه مانند آیه ۲۷ سوره رعد به کار می‌گیرد (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۲ و ۲۸۳؛ ۱۹۷۱: ۲۷ - ۲۸؛ بی تا، ج ۱: ۱۷۷) اما با توجه به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی خود، تمامی الفاظ دینی و بلکه بیشتر الفاظ موجود در حیطه زبان را دارای ظهوری مثالی می‌داند. نصر حامد ابوزید با در نظر گرفتن دیدگاه معناشناختی غزالی می‌گوید: «حال که نسبت الفاظ با مدلول‌های لغوی و شناخته‌شده‌شان مجازی است و از سوی دیگر، با مدلول‌های ملکوتی و روحانشان حقیقی است، طبیعی است که مفهوم تأویل در نظر غزالی، چنان گسترده می‌شود که تمام آیات قرآن را دربر می‌گیرد» (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۵۷). به گفته غزالی، آنکه به دنبال فهم حقایق معانی از دریچه صورت ظاهری لفظ باشد، گرفتار تخیل کثرت معانی و اسیر کوتاه‌نظری است (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۸۰). تصریح وی در معراج السالکین که «الفاظ دارای دو وجه دلالت است: وجهی که دلالت بر اشیای جسمانی دارد ... و وجهی که دلالت بر معانی و ارواح آنها دارد» مؤید این مدعاست. غزالی در جواهرالقرآن درباره فایده بیان برخی از رموزی که بیشتر از آنها سخن گفته است، می‌گوید: این‌ها نمونه‌هایی هستند تا با شناخت آنها، راه معانی روحانی ملکوتی به وسیله الفاظ مألوف رسمی به تو شناسانده شود و باب کشف معانی قرآن بر تو گشوده شود (غزالی، ۱۹۷۱: ۳۵). با این همه، اشاراتی نظیر این عبارت در جواهرالقرآن که «در دل هر کلمه غامض رموز و اشاراتی به معنایی پنهان وجود دارد ...» (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶) از نمادین بودن زبان دین از منظر وی، به نحو موجبه جزیه حکایت می‌کند. به علاوه، ظاهر کلام وی در احیای علوم الدین گویی ناظر به این مطلب است که زبان علم مکاشفه که عبارت از شناخت خدا و صفات و افعال اوست (غزالی، بی تا، ج ۱: ۱۰۴؛ ۲۰۱۰: ۴۳۶) رمز و اشارات و تمثیل است و برعکس، زبان علم معامله که سهم عظیمی از سخن انبیا و محتوای کتاب است، موافق افهام خلق و فارغ از رموز و اشارات پنهان است (غزالی، بی تا، ج ۱: ۵ و ۳۵).

به هر روی، از فحوای کلام غزالی در جواهرالقرآن به صراحت چنین برمی آید که در قرآن از معانی عالم ملکوت با مثال‌هایی از عالم شهادت تعبیر شده است و سخن از خدا، صفات و افعال او، تنها بخشی از تعابیر مثالی را تشکیل می‌دهد. ضمن آنکه برخلاف نمادگرایی تیلیشی، موارد بسیار زیادی وجود دارد که با مدلول چندان پیچیده‌ای برای نمادها مواجه نیستیم.

۱۰. در نظریه تیلیش، مدلول غیرمطابقی نماد یعنی خدا یا چیزی جایگزین خدا به دلیل تعالی و فرا بودن از سطح محسوسات امری بسیار پیچیده است. دغدغه تیلیش این است که مبادا غفلت از تعالی و پیچیدگی وجود خدا، به گفتن سخن معنادار با مفاهیم بشری درباره او منجر شود و به سقوط در ورطه تشبیه بینجامد. خدا یعنی هر چیزی که موضوع دلبستگی بی‌قید و شرط باشد، رازی ناگشودنی است که حتی نمی‌تواند متعلق معرفت جزئی انسان قرار گیرد. خداوند هیچ‌گاه نباید عینیت یابد، اگرچه او خدایی متشخص است، او شخص نیست. آن خدایی که باید مورد تصدیق واقع شود «برتر از خدای خدا باوری توحیدی» است (Tillich, 2000, 182 - 183؛ سل، ۱۳۸۲: ۳۱۱). درباره خدا فقط با زبان نماد می‌توان سخن گفت. «هنگامی که به شیوه‌ای نمادین در باب خدا سخن می‌گوییم، همزمان دو ساحت متفاوت را تجربه می‌کنیم: ساحتی که به طرز نامتناهی از تجربه ما از خویشتن به منزله شخص فراتر می‌رود و دیگر، ساحتی که چندان با موجودیت ما در مقام اشخاص تناسب دارد که ما قادریم خدا را با (ضمیر شخصی) «تو» خطاب و نیایش کنیم. این دو ساحت را باید حفظ کرد، اگر فقط عنصر نامشروط حفظ شود، هیچ نسبتی با خدا برقرار نتوان کرد و اگر عنصر رابطه شخصی حفظ شود، یعنی چیزی که امروزه رابطه «من» و «تو» خوانده می‌شود، آن وقت عنصر الوهی - یعنی همان امر نامشروطی که از سوژه و ابژه و همه تقابل‌های دیگر فراتر می‌رود - را گم خواهیم کرد» (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۸ و ۶۹).

غزالی نیز نگران است که انجماد نظر بر عالم حس و خیال سبب شود که از صدف دین به گوهر معانی آن گذری صورت نپذیرد و به فرو شدن در دام زبان قال و محدود شدن به صور اشیا و قالب‌های خیالی آنها منجر شود (غزالی، ۱۹۷۱: ۳۰، ۳۱ و ۳۳)؛ اما این به آن معنا نیست که هر گونه سخن گفتن معنادار با مفاهیم معمول و عرفی درباره خدا مستلزم

تشبیه باشد. در واقع، چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای قوالب آنها، خصوصیات مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع شاید مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۲۸).

بر این اساس، در دیدگاه غزالی لفظ، واجد معنای ظاهری و باطنی در طول یکدیگر است. یعنی برخلاف آنچه در نمادگرایی تیلیشی مطرح است، صرفاً مدلول غیرمطابقی اراده نشده، بلکه با توسع در معنا مدلول مطابقی اراده شده است و نهایت آنکه، چنین قولی هرگز به معنای نمادین بودن گزاره‌ها (در مفهوم مورد نظر تیلیش) نیست.

صرف نظر از پاره‌ای عبارات در مشکاه‌الأنوار که از آن گرایش وحدت وجودی غزالی برداشت می‌شود،^۱ از آثار غزالی بیشتر چنین برمی‌آید که خدای وی شخصی و فی‌الجمله، تعلق معرفت بشری به اوصاف و افعال وی ممکن است؛ هر چند که کنه اوصاف و افعال وی هیچ‌گاه متعلق شناخت انسان نخواهد بود. اما دیدگاه اشتراک لفظی وی که به‌خصوص در موضعی از احیاء علوم الدین (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۴؛ ج ۱۲: ۹۱ - ۹۲؛ ج ۱۴: ۹۷) و «المقصد الأسنی» مورد توجه قرار گرفته است، با نظریه زبان دین تیلیش در این نتیجه اشتراک دارد که هر یک به‌نوعی به تعطیلی عقل در شناخت خدای تعالی می‌انجامد.

به گفته غزالی، از آن جنبه که بین خالق و مخلوق سنخیتی وجود ندارد، هیچ‌کس خدا را جز خدا نخواهد شناخت.^۲ وی در احیاء علوم الدین تصریح دارد که «تمامی نام‌هایی که بر حق تعالی و بر غیر او اطلاق می‌شود - حتی نام «وجود» - هرگز اطلاق آن بر ایشان به یک معنا نمی‌باشد» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۹۷). وی در المقصد الأسنی نیز مشارکت اوصاف الهی و انسانی را صرفاً در اسم می‌داند و به نظریه اشتراک لفظی می‌گردد (غزالی، ۱۹۸۶: ۵۱ و ۵۵ - ۵۶).

۱. به اعتقاد برخی، تلقی تیلیش از صرف‌الوجود بسیار نزدیک به وحدت وجود و بلکه منطبق بر آن است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۷).

۲. غزالی در توصیف غایت سیر عرفانی نیز قائل است که نهایت معرفت عارفان عجز از معرفت است و معرفت ایشان به حقیقت، آن است که او را نشناخته‌اند و البته ممکن نیست بشناسند (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۴ - ۱۷۵ و ۱۷۸؛ ج ۱۳: ۱۷۰؛ ج ۱۴: ۵۹؛ ۱۹۸۶: ۵۴؛ ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹۷۱؛ ۱۱: ۲۰۱۰؛ ۱۰۷: ۱۲۹ و ۳۰۵).

۱۱. فهمی که از مراتب معانی یک لفظ در قالب نظریه روح معنا حاصل می‌شود- همان‌طور که غزالی به‌خوبی در «فیصل‌التفرقه» نشان داده- موجبات گریز از انحصارگرایی و دامنه ضیق حقیقت و نجات آسان دیگر فهم‌ها از پرتگاه کفر را فراهم می‌کند و برخلاف رویکرد انحصارگروانه وی در مواضع کلامی، نوعی تکثرگرایی را به رسمیت می‌شناسد. البته، نظریه زبان نمادین تیلیش از آنجایی که فارغ از حیثیت واقع‌نمایی بوده و برخلاف آنچه اعتقاد متدینان است، از اموری واقعی و نفس‌الأمری حکایت نمی‌کند، پذیرای برداشت‌های ذهنی حتی به ظاهر متعارض از متن دین است و در گستره‌ای به‌مراتب وسیع‌تر از دیدگاه غزالی، نوعی تکثرگرایی را معتبر می‌داند. از طرف دیگر، به اعتقاد غزالی، جمود نظر بر معانی ظاهری دین و غفلت از رمزی بودن الفاظ و عبارات دینی، از اسباب عمده فروفتادن در کفر و گمراهی برای اذهان ناراضی از تفاسیر ظاهرگرایانه است (غزالی، ۱۹۷۱: ۳۵). این امر برای تیلیش نیز که در زمینه‌ای پراشوب و پرمخاطره برای حیات دینی می‌زیسته و بحث تعارض علم و دین و نظریه‌های حاکی از بی‌معنایی و ناواقع‌گرایی گزاره‌های دینی اصل دین را به چالش کشیده، از اهمیت فراوانی برخوردار است. لذا وی با ارائه نظریه زبان نمادین، بر آن است تا ضمن تن دادن به غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی، توجیهی برای اعتقاد به خدا و اوصاف و افعال او فراهم کند.

نتیجه‌گیری

غزالی چون باطنیه بر آن بود که رابطه مثال و ممتول در کل آفرینش و نیز در عالم الفاظ حاکم است. وی در جواهر القرآن و مشکاه‌الأنوار از این رابطه مثالی و نمادین سخن می‌گوید. او در جواهر القرآن عالم ملک یا سفلی را نسخه‌ای از عالم ملکوت یا علوی عنوان می‌کند و در مشکاه‌الأنوار عالم خلق را انعکاس عالم امر یا ملکوت و به‌مثابه سایه آن قلمداد می‌کند و معتقد است طالب معرفت باید با درک موازنه میان محسوس و معقول یا رابطه میان مجاز و حقیقت به فهم مدلول حقیقی وجودات یا ظهورات این عالم نائل آید. در تصویری که غزالی بر اساس نظریه روح معنا ارائه می‌دهد، لفظ به حقیقتی روحانی و ملکوتی از معنا راجع است که در تمامی مصادیق آن در مراتب هستی حضور دارد. به تعبیر

دیگر، معنای محسوس لفظ به مثابه نماد و مثالی خواهد بود که به واقعیتی که به منزله روح و گوهر آن است، اشاره دارد. آنچه ما از دریچه درک عرفی از هر یک از کلمات چون نور، قلم، انگشت، نردبان، جوهر، در، کبریت احمر، یاقوت سبز، یاقوت سرخ، زمرد سبز، مشک اذفر و ... می فهمیم، مثال و نماد روح معنایی است که حقیقت آن ملکوتی محسوب می شود. در این صورت، کاربرد کلمات درباره موجود نامحدود به وضع حقیقی و به نحو اشتراک معنوی خواهد بود. این تلقی کاملاً در برابر باور موجود در نظریه نمادین بودن زبان تیلیش است که چون کلمات زبان برای مصادیق محدود وضع شده اند، به کار بردن آنها درباره موجود متعالی و نامحدود، ناگزیر مستلزم خروج از معنای حقیقیشان است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۴۳). لذا امکان سخن گفتن حقیقی درباره خدا نفی می شود و کلمات ناظر به خدا، واجد واقع‌نمایی و معرفت‌بخش نیستند.

اساساً زمینه طرح نمادگرایی تیلیش با غزالی متفاوت است و تعریفی که تیلیش از غایت قصوا- خدا یا جایگزین خدا - دارد، با تعریف غزالی از خدا تفاوت دارد. خدای تیلیش به دلیل پیچیدگی، جز با زبان نمادین بیان‌شدنی نیست و زبان نمادین صرفاً درباره او کاربرد دارد. اما غزالی ضمن اعتقاد به تعالی خدا و شناخت‌ناپذیر بودن ذات و کنه صفات او در باب او قائل به چنین پیچیدگی نیست. او معرفت عالم علوی را جز از طریق رموز و مثال‌های عالم سفلی امکان‌پذیر نمی‌داند و توفیق مطلوب در این مسیر را مرهون مکاشفه می‌داند؛ همچنانکه تیلیش درک شایسته نمادهای دینی را از طریق شهود می‌داند.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.
۲. انوشه، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگنامه ادبی فارسی: دانشنامه ادب فارسی*، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۳. پترسون، مایکل و ... (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۴. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. تیلش، پل (۱۳۷۵). *معنی و توجیه نمادهای دینی*، ترجمه امیرعباس علیزمانی، فصلنامه معرفت، شماره ۱۹: ۳۸ - ۴۳.
۶. _____ (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تفسیر تسنیم*، ج سوم، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حمید، حمید (۱۹۹۳). *تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه ابوحامد محمد غزالی*، مجله ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱: ۱۱۸ - ۱۳۸.
۹. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۹). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. سل. آلن. پی. اف (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۳ق). *مقدمه مشکاه‌الأنوار غزالی*، قاهره: الدار القومیه.
۱۳. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۱). *خدا، زبان و معنا (درآمدی بر فلسفه زبان دینی)*، قم: آیت عشق.

۱۴. _____ (۱۳۷۵). *زبان دین*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*، به کوشش عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. _____ (۱۴۰۹ ق). *الأربعین فی اصول الدین*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. _____ (۱۹۷۱). *جواهر القرآن و درره*، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. _____ (۱۳۷۸). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. _____ (۲۰۱۰). *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۰. _____ (بی تا ب). *المستصفی من علم الأصول*، تصحیح، مقدمه و تعلیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دارالأرقم بن ابی الأرقم.
۲۱. _____ (۱۹۸۶). *المقصد الأسنی فی شرح معانی الأسماء الحسنی*، تحقیق و مقدمه فضل شحاده، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). *تقدی برقرائت رسمی از دین*، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۲۳. وینرایت، ویلیام ج. (۱۳۷۸). *امر قدسی از نگاه رودلف اتو*، نامه مفید، شماره ۱۹: ۱۲۷ - ۱۴۲.
۲۴. هوردن، ویلیام (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.

25. Alston, William (1989). *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca & London: cornell university press.

26. Alston, William (1967). "Religious Language" in: *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by: Paul Edwards, New York: Macmillian Company and Free Press; London: Collier Macmillan, Vol. 7, pp. 169-173.

27. Alston, William (1998). "Religious Language" in *Routledge Encyclopedia of*

philosophy, Edited by: Edward Craig, London and New York, First Published, Vol. 8, pp. 255-260.

28. Sapir, E(1921) *Language*, New York: Harcourt Brace.
29. Tillich, Paul (2000). *Courage To Be, With an introduction by Peter J. Gomes*, New Haven & London: Yale University Press.
30. Tillich, Paul (1957). *Dynamics of Faith*. New york: Harper Torchbooks/ The Cloister Library.
31. Tillich, Paul (1967). *Systematic Theology*, Chicago: university of Chicago press.