

بیان پذیری ذات خدا در اندیشه ابن عربی

مسعود حاجی ربیع*
محمد فنایی اشکوری**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۸

چکیده

بیان پذیری ذات خداوند از جمله مباحثی است که در آن اختلاف زیادی وجود دارد. برخی بر آن اند که ذات بیان پذیر نیست؛ اما به نظر می رسد براساس مبانی هستی شناختی ابن عربی ذات، بیان پذیر است. بیان پذیری ذات، ثمرات فراوانی دارد و نگاه آدمی را به خدا و مجموعه معارف ناظر به خدا دگرگون می کند. در این نوشتار، ابتدا اندیشه بیان پذیری ذات مطرح می شود و با بیان مبانی هستی شناختی آن، نظریه بیان پذیری ذات اثبات می گردد و پس از آن، به ثمرات این نظریه اشاره می شود. سپس، به تلفیق این اشاره می کنیم که براساس آن، ابن عربی ذات را بیان ناپذیر معرفی می کند و با نقد آن، این اندیشه را نمی پذیریم. در انتها، به ثمرات این بحث اشاره می کنیم.

واژگان کلیدی: ذات، وجود لا بشرط مقسمی، اسم، بیان پذیری.

* دکترای مبانی نظری اسلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

** دانشیار گروه فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.

مقدمه

یکی از اباحت مهم در مباحث زبان آیات الاهیاتی قرآن مسئله بیان‌پذیری ذات است. بی‌گمان آیات الاهیاتی قرآن به بیان اسما و صفات و افعال خدا می‌پردازند و تعبیراتی از وجوه گوناگون خداوند به دست می‌دهند. اما آیا این آیات، از ذات خداوند هم گفت‌وگو می‌کنند؟ بیشتر بر آن‌اند که ذات خدا تعبیرپذیر نیست و اساساً زبان، قابلیت اشاره به ذات ندارد.

در این مسئله، متون عرفانی، تعبیر گوناگونی دارد که برخی در تأثیر از آنها، نظر ابن‌عربی را بیان‌ناپذیری ذات دانسته‌اند. برخی نیز با بررسی زوایای گوناگون این بحث و نگاهی گسترده‌تر به این موضوع، با تفسیری خاص از بیان‌پذیری ذات، زبان را در اشاره به ذات توانمند می‌دانند.

اگر بپذیریم که ذات حق بیان‌ناپذیر است، آیات الاهیاتی قرآن هیچ نظارتی بر ذات نخواهند داشت و در این صورت، قرآن ذات الهی را برای انسان مجهول مطلق می‌داند. بر این اساس، زبان گزاره‌های الاهیاتی قرآن هیچ تعبیری از ذات دربر ندارند. در نقطه مقابل، نظریه بیان‌پذیر بودن ذات، هم ذات را معلوم آگاهی بشری می‌داند و هم زبان را توانمند در اشاره به ذات تلقی می‌کند. با پذیرش این نظریه، آیات الاهیاتی قرآن ناظر به ذات سخن می‌گویند و از حقیقت آن گفت‌وگو می‌کنند. در این مبحث با این نوع پرسش‌ها روبه‌رو هستیم:

آیا ذات مطلق الهی توسط زبان و محدودیت‌های آن قابل اشاره است؟ ذات الهی چیست و چه تعریفی دارد که براساس آن می‌تواند بیان‌پذیر باشد؟ آیا عدم امکان وجود تعبیر زبانی در باب ذات خدا، به عدم امکان هر نوع گفت‌وگو و سخن در باب ذات خدا نمی‌انجامد؟ اگر ذات خدا هیچ تعبیر زبانی‌ای نمی‌پذیرد، پس تعبیری همچون ذات خدا، وجود مطلق ذات خدا و مانند آن، هیچ اشاره‌ای به ذات نخواهند داشت؟ آیا مدعای عدم اشاره مطلق زبانی به ذات خدا با اشاره اصطلاحات «ذات» و «وجود مطلق» به ذات خدا سازگارند؟ اگر ذات قابل تعبیر زبانی است، آیا تعبیر زبانی به صورت مستقیم و حقیقی ذات را تصویر می‌کنند و به نامحدودیت آن اشاره می‌کنند؟ آیا این تعبیر زبانی به زبان

ایجابی هستند یا زبان سلبی؟ آیا آگاهی تفصیلی از ذات به دست می‌دهند یا آگاهی اجمالی؟ اساساً آیا این تعابیر به محدودیت ذات مطلق در تعابیر نمی‌انجامند؟ این مبحث نیاز به بررسی مستوفی و نظام‌مند دارد و به همین دلیل، با تبیین دو دیدگاه بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری ذات، به ذکر مبانی هستی‌شناختی بیان‌پذیری ذات می‌پردازیم و در نهایت، با پذیرش بیان‌پذیری ذات و مخدوش‌دانستن بیان‌ناپذیری ذات، به ثمرات بیان‌پذیری ذات اشاره می‌کنیم.

نظریه بیان‌پذیری ذات

برپایه این نظریه، گرچه کنه ذات غیر قابل اشارهٔ زبانی و تصویرسازی است، ذات به‌صورت اجمالی و در قالب زبان حقیقی و ایجابی قابل اشاره است.* اگرچه ذات حق، ذاتی است که تمام پیامبران و اولیای الهی در شناخت او سرگرداندند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶) و گرچه مقام ذات مجهول است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۵) و کنه آن فراچنگ هیچ تعبیر و تصویری در نمی‌آید، اما می‌توان به‌صورت گذرا و از رهگذر تعابیر زبانی، اشاره‌ای اجمالی در زبان و ذهن به آن ذات داشت:

لانه من تلک الحیثیة ای من حیث هو لا تناوله الاشارة... فلا عبارة عنه... والتحقیق ان المنفی الاشارة الیه ما دام مطلقاً و معتبراً من حیث هو و الاشارة فی الجملة و من حیث تعینها الوصفی لا ینافیة؛... ذات از حیث ذات اشاره پذیر نیست... پس هیچ تعبیری را بر نمی‌تابد... و تحقیق [نظر نهایی] گویای آن است که بیان‌ناپذیری ذات از جهت اطلاق ذات و من حیث هو است و این با امکان اشاره اجمالی به ذات و از حیث تعیناتش تنافی ندارد (قونوی، [بی‌تا]، ص ۱۳).

در این عبارت به‌خوبی پیداست که ذات را از دو منظر می‌توان نگریست: از حیث خودش با توجه به خودش و نه تعیناتش و از حیث خودش با توجه به نه فقط خودش، بلکه با توجه به تعیناتش. در منظر نخست، ذات کاملاً بیان‌ناپذیر است و در منظر دوم تا حدی و به اجمال بیان‌پذیر. این دو حیث کاملاً در راستای همنند و ثنویتی میان آنها نیست. به نظر می‌رسد در پرتو تعابیر زبانی و تصاویر اجمالی می‌توان به حقایق مندرج

* این نظریه برآمده و الهام گرفته از کتاب مبانی و اصول عرفان نظری به قلم حجة الاسلام و المسلمین سید یدالله یزدان‌پناه است.

در آن ذات تا حدی پی برد و تعابیر زبانی گوناگون و فراوانی را درباره او به کار گرفت. به نظر می‌رسد در پرتو این تعابیر زبانی و تصاویر اجمالی، می‌توان به حقایق مندرج در آن ذات تا حدی پی برد و تعابیر زبانی گوناگون و فراوانی را درباره او به کار گرفت. برای تبیین این نظریه ذکر مقدماتی لازم است: ۱. مکنون بودن کنه ذات؛ ۲. تعریف ذات در عرفان؛ ۳. تعریف اسم در عرفان.

۱. مکنون بودن کنه ذات

ذات الهی به لحاظ کنه ذات معلوم هیچ کس قرار نمی‌گیرد (جامی، [بی تا]، ص ۵)؛ زیرا میان ذات حق که نامتناهی است و میان انسان که متناهی است، نسبتی نیست (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵ / جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۸). اینجاست که اشرف رسولان به زبان می‌آید که «ما عرفناک حق معرفتک» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶) و امام رضا □ می‌فرماید: «و قد اخطاه من اکتنه: آنکه کنه او را بطلبد، او را اشتباه گرفته است» (شیخ صدوق، [بی تا]، ص ۳۶).

همه یافته‌های ما از خدا که از رهگذر تعینات و صفات او برآمده، نسبت به نادانسته‌های ما از ذات نامتناهی، همچون نسبت متناهی به نامتناهی است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۸) و این، بدان معناست که در برابر آن ذات نامتناهی، تصویرگری‌های محدود ما از خدا هیچ‌اند. پس زبان و تعابیر زبانی محدود بشری، بازتابی از کنه ذات نامتناهی در پی ندارد و تصویری از کنه ذات به دست نمی‌دهد. اما اگرچه کنه ذات به صورت تفصیلی و همه‌جانبه فراچنگ زبان آدمی در نمی‌آید، آیا زبان و تصویرسازی آن نمی‌تواند اشاره‌ای - و لو اجمالی - به ذات داشته باشد؟ فهم اینکه «آیا ذات به صورت اجمالی قابل تعبیر زبانی هست؟» متفرع بر تعریف ذات و اسم است.

۲. تعریف ذات

در عرفان/بن‌عربی ذات خدا با وصف «اطلاق مقسمی» شناخته می‌شود. اطلاق در عرفان، امری عینی و خارجی است؛ به گونه‌ای که هیچ جایی از آن خالی نیست. اسما و صفات حق، در مقام اطلاق مقسمی ذات حضور دارند، ولی این حضور به ترکیب و تکرر و امتیاز نمی‌انجامد؛ چراکه در این مقام هیچ اسم و صفتی بر دیگری برتری ندارد.*

* به گفته جنیدی: «... و قد یقال انه لا حمد من هذه المرتبة والمراد نفی النعت و سلب تمیز الحمد عن

در وجود مطلق مقسمی، اسما و صفات از یکدیگر ممتاز نیستند. در چنین ذاتی میان اسما و صفات و ذات تمایزی دیده نمی‌شود. به گفته قونوی هیچ صفتی در ذات خداوند در حالت تمایز یافته از صفت دیگر تعیین نمی‌یابد (قونوی، ۱۳۸۱، صص ۱۰۳ و ۱۰۵). این، بدان معناست که صفاتی از ذات خدا سلب می‌شود که به تمایز ذات و صفات از هم بینجامد. پس صفاتی که نسبت به ذات هیچ برجستگی نداشته باشند، قابلیت آن را دارند که به ذات نسبت داده شوند. برای استدلال بر راه‌یابی اسما و صفات نا متمایز در ذات، می‌توان به سخنی از قونوی (متوفای ۶۷۲ق) که در ارتباط با این ادعاست، اشاره کرد. در باور قونوی وجود حق هیچ حد و نهایی را بر نمی‌تابد و می‌تواند همه احکام را بپذیرد و در عین حال در هیچ حکم و وصفی محدود نشود. ذات خدا می‌تواند هم اطلاق را برتابد و هم تقیید را و در عین حال، از هر دو فرا رود و ظرف اطلاق و تقیید را در هم نوردد. اگر می‌گوییم ذات حق مطلق است، بدان معناست که ذات الاهی هم وحدت و کثرت را می‌پذیرد و هم نمی‌پذیرد. ذات هم همه هستی را فرا می‌گیرد و هم از همه هستی فرا می‌رود و با آنکه ذات از وحدت و کثرت و اطلاق و تقیید تنزه دارد، نسبت همه آنها به او صحیح است (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷). با توجه به سخن قونوی، ذات خداوند همه اسما و صفات را دربردارد و از هیچ یک تهی نیست؛ اما با این حال، به هیچ‌کدام تقید ندارد و از تعیین آنها رهاست. اطلاق ذات همواره از دو جهت «عینیت» و «تعالی» برخوردار است. ذات در عین حال که عین اشیاء است، فراتر از آنها و متعالی نیز هست.

در نگاه نگارنده ارتباط آنچه گفته شد، با مبحث بیان‌پذیری ذات بدین صورت است: حق به صورت مندمج و بالقوه همه اسما و صفات را در خود دارد. این اسما و صفات، در ذات هیچ تفصیل و امتیازی ندارد و به عبارت دیگر، در اجمال هستند. زبان اشاره‌کننده به ذات، اشاره به مجموعه اسما و صفات بی تفصیلی دارد که

الحامد و المحمود؛ و گفته می‌شود که ذات از حیث ذات حمد نمی‌شود و مراد، نفی صفت و تمیز حمد از حامد و محمود است» (ر.ک: جندی، ۱۳۶۱، ص ۸). با دقت در این سخن جنای روشن می‌شود که اگر نسبت اوصاف به ذات به کثرت و تمایز در ذات بینجامد، این نسبت از ذات نفی می‌شود. حال اگر نسبت اوصاف به ذات هیچ تمایز یافتگی را در ذات شکل ندهد، می‌توان صفات را به صورت حقیقی به ذات نسبت داد.

به صورت حقیقی در ذات موجودند. این زبان، از رهگذر اصطلاحاتی مثل «اطلاق مقسمی» تصویری از ذات به دست می‌دهد که گرانبار از اسما و کمالات است؛ در حالی که همه آنها بی تفصیل و به وجود واحد حق موجودند. این زبان، زبانی ایجابی و حقیقی است و تعبیر اطلاق مقسمی، نفی و نیستی به ذات نسبت نمی‌دهد؛ بلکه وجودی محض و ناب به ذات نسبت می‌دهد که همه کمالات را در عین بی‌امتیازی در خود دارد. در این تعبیر، ذات یک وجود مطلق است که همه اسما و صفات را در بساطت و جمع خود دربردارد.

بعد از روشن شدن امکان اشاره ایجابی و حقیقی زبان به ذات، با سؤال جدیدی روبه‌رو می‌شویم. اگر ذات قابل اشاره توسط گزاره‌های زبانی است و به‌عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «ذات وجود مطلق است» و قائل می‌شویم این گزاره، اشاره‌ای زبانی به ذات به صورت حقیقی دارد؛ ولی چگونه می‌توان این ادعا را با این سخن صریح عرفان که ذات هیچ اسم و وصفی را نمی‌پذیرد، جمع کرد؟ از سوی دیگر، آیا بیان‌پذیری ذات به این معناست که می‌توان از طریق گزاره و زبان به صورت تفصیلی به ذات اشاره کرد؟ برای توضیح و پاسخ، نخست به تعریف اصطلاح عرفانی «اسم» می‌پردازیم و سپس در مقام پاسخ به پرسش دوم برمی‌آییم.

۳. اسم در اصطلاح عرفانی

ذات حق، با اتصاف به صفتی از صفاتش و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش یا نسبتی از نسب مربوط به او، اسم نامیده می‌شود و اسما ملفوظ در واقع اسمای اسما حق‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۳). برای مثال، اسم رحمان دلالت دارد بر ذات به اضافه صفت رحمت و واژه «رحمان» به‌عنوان اسم ملفوظ و یک تعبیر زبانی، اشاره دارد به واقعیتی متحقق و نفس الامری به نام رحمانیت ذات. در واقع بحث اسم آنجا مطرح می‌شود که ذات تهی از هر اعتبار یا وصف و تجلی، از مقام اطلاق خود نزول کند و در مقام تعینات قرار گیرد.* در تعریف ذات گفتیم که ذات، وجود لا بشرط مقسمی است و

* عبد الرزاق کاشانی می‌گوید: «ان الاسم الحقیقی وجوده بالتعین؛ اسم حقیقی، وجود ذات است با یک تعین». در واقع، اسم همان ذات تعین یافته است (ر. ک: کاشانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۳).

این، بدان معناست که در مقام ذات، هیچ تعیین یا اوصاف متمایزی وجود ندارد.* بدین جهت، هیچ گزاره‌ای نیست که بتواند اشاره به ذات داشته باشد؛ چون هر گزاره‌ای ناظر به واقعیتی متمایز و برجسته از صفات و تعینات ذات است و چون ذات هیچ صفت متمایز یافته‌ای ندارد، پس هیچ گزاره‌ای که به صورت حقیقی و ایجابی به آن ذات اشاره کند، وجود ندارد.

تا اینجا روشن می‌گردد که اگر عارفان هرگونه اسم و حقیقت نفس‌الامری متمایز و هرگونه اشاره زبانی به ذات را نفی می‌کنند، مرادشان این تعریف از اسم است. در عین حال، عارفان مقام ذات را واجد همه حقایق و همه اسمها به صورت اطلاق** دربر دارد. قونوی باور دارد که ذات خداوند همه هستی و اسما و صفاتش را دربر می‌گیرد (ر.ک: قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷)؛ اما وجود این اسما و صفات در ذات نباید به تمایز در ذات دامن زند (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵). اگر بخواهیم میان این دو ادعای قونوی جمع کنیم، باید بگوییم همه اسمها و صفات در وجود اطلاق ذات نهفته است؛ درحالی که نه کثرت و تمایزی میان اسما و صفات وجود دارد و نه کثرت و تمایزی میان ذات و اسما و صفات. باید در عین باور به وجود اسما و صفات در ذات، به عینیت ذات و اسما و صفات نیز باور یافت؛ زیرا نسبت و تحقق این کثرت در ذات، نه بر ذات چیزی می‌افزاید و نه چیزی کم می‌کند. برای استحکام این ادعا که با نسبت اسما به ذات چیزی بر ذات افزوده نمی‌شود، می‌توان به این گفته قونوی استشهاد کرد که ذات خداوند در عین فراگیری همه اسمها و صفاتش از همه آنها فرا می‌رود و مقید به هیچ یک نمی‌شود (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷). این سخن قونوی بدان معناست که اسما بر متن خود، یعنی ذات چیزی نمی‌افزایند. با توجه به آنچه گفتیم، عارفان این امکان را برای خود قائلند که از تعبیر زبانی برای اشاره به ذات بهره برند. ابن‌ترکه (م. ۸۳۰ یا ۸۳۵) با

* به گفته سید حیدر آملی: «صفات و ذات واحدند». این، بدان معناست که در مقام ذات، صفات عین ذات‌اند و هیچ تمایزی در آنجا نیست (ر. ک: آملی ۱۴۱۴، ص ۳۲۵).

** قونوی می‌گوید: «... فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه عن الجمیع: همه کمالات در حق او صحیح است، درحالی که از همه آنها بری است». بری بودن ذات از همه کمالات، بدین معناست که صفات در ذات به صورت تمایز یافته تحقق ندارد. پس او حامل همه کمالات است و در عین حال منزله از آنهاست؛ یعنی از کثرت تمایز یافته آنها مبرا است (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶).

تعبیر زبانی «وجوب ذاتی» به ذات اشاره می‌کند و ذات را واجب می‌خواند. او معتقد است وجوب ذاتی، با اطلاق ذات تعارض ندارد؛ چراکه وجوب ذاتی از تعینات ذات نیست، بلکه ذات از آن جهت که ذات است، این حقیقت را می‌پذیرد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۸). مؤیدالدین جندی (م. ۶۹۰ ق) با تعبیر زبانی‌ای، همچون حمد ذاتی و علم ذاتی به ذات اشاره می‌کند و آن را غیر از حمد و علم متمایز از ذات که یک تعیین و اسم است، می‌شمارد (ر.ک: جندی، ۱۳۶۱، ص ۲۹).

نتیجه آنکه عارفان برای اشاره به ذات از تعبیر گوناگونی استفاده می‌کنند. گزاره‌هایی که آنها برای توصیف ذات صورت می‌دهند، نظارتی حقیقی بر ذات دارد. هیچ‌کدام از این گزاره‌ها و محمولات آنها به توصیف تعینات ذات نمی‌پردازد؛ زیرا مقام ذات، مقام تعیین نیست. این تعبیر از حاق ذات واجب انتزاع می‌شود و بدون آنکه معنایی زاید بر ذات باشند، بر ذات به صورت حقیقی حمل می‌شوند.

توصیف اجمالی زبان از ذات

تا کنون روشن شد که ذات الهی اسم به معنای عرفانی ندارد و تعبیراتی حقیقی وجود دارد که توصیف و تصویری حقیقی از ذات به دست می‌دهند. حال پرسش آن است که بنابر تعبیرپذیری ذات، آیا این تعبیر همه زوایای ذات را با تصویرگری تفصیلی توصیف می‌کند یا بیان و زبانی اجمالی نسبت به ذات هستند؟

ذات به صورت اجمالی قابل اشاره زبان و تصویرگری‌های زبان است و گزاره و تعبیر می‌تواند توصیفی اجمالی از ذات به دست دهد. اما گزاره و تعبیر چگونه توصیفی اجمالی از ذات به دست می‌دهد؟ این توصیفات بدون اینکه به کنه ذات اشاره کند، روشن می‌کند که در ورای همه تعینات و صفات، حقیقتی وجود دارد که مبدأ این تعینات و کثرات است و هیچ مقام و تعیینی از حضور فراگیر آن خالی نیست. قونوی اعتقاد دارد ذات از حیث ذات و بدون لحاظ تعینات معلوم احدی نیست؛ اما می‌توان ذات را به صورت اجمال دریافت: «... الا بوجه جملی و هو ان ما وراء ما تعیین امرأ به ظهر کل متعین: [طلب ذات از حیث ذات ممکن نیست] مگر به اجمال، به این معناکه در ورای این تعینات، نا متعینی وجود دارد که ظهور همه از رهگذر اوست» (قونوی،

[بی تا]، ص ۹۸). در این صورت، آدمی درمی یابد که در ورای مشهود خود از خدا، ذاتی وجود دارد که این مشهود از آن بر آمده است. این یک آگاهی اجمالی است.

روشن است که تعبیر، برآمده از حقایق مشهود هستند و ناظر به آنها. پس وقتی عارف می گوید: «ذات حق وجود مطلق لا بشرط مقسمی است» از حق مشهود در ذات تعبیر می کند و از فهم حقیقی خود پرده برمی دارد. چنین گزاره هایی به منزله مرتبه نازلۀ همان فهم و تعبیری حقیقی از دریافت ذات است. البته این تعبیر همه وجوه ذات را تصویر نمی کنند و به اجمال، بعضی وجوه ذات را توصیف می کنند؛ چراکه ذات در کنه خود وجوهی نامتناهی دارد که عین مقید عارف در نسبت با آن وجوه نامتناهی هیچ است.*

گزاره هایی همچون: «ذات حق وجود مطلق مقسمی است» و یا «ذات حق وجود من حیث هو است»، در بیانگری اجمالی خود از ذات توصیف آن اند که اولاً، ذات فراتعینی است و ثانیاً، ذات در خاصیت فراتعینی خود، به وجود آورنده و حاضر در هر تعینی است. تعبیری همچون «وجود من حیث هو» تصویرگر آن اند که ذات بی تعین خدا حقیقتش همان هستی است. براساس سخن ابن ترکه اصفهانی، چنین تعبیری از ذات بما هو ذات انتزاع می شوند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۸) و تنها و تنها به اصل تحقق ذات اشاره می کنند و به غیر از این توصیف، توصیف دیگری دربر ندارند. در گزاره «ذات حق وجود دارد»، با نسبت این محمول به ذات، محمول وجود، عین ذات است و هیچ تنزلی از مقام ذات صورت نگرفته است.** این گزاره به صورت کاملاً حقیقی و به زبان ایجابی، به نحو اجمال از حقیقت ذات که همان هستی حقیقی آن باشد، پرده بر می دارد.

* قونوی می گوید: «... الحق سبحانه من حیث حقیقته... لا نسبة بینه و بین ما سواه...؛ حق از حیث ذات غیبی و بی تعینش... با ماسوا نسبتی ندارد...» (ر.ک: قونوی، [بی تا]، ص ۹۸).

** در باور قونوی: «فلوجود المطلق... اعتباران من کونه وجودا فحسب و هو الحق و انه من هذا الوجه... لا کثره فیه ولا ترکب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا حکم بل وجود بحت و قولنا: هو وجود للتعین لا ان ذلک اسم حقیقی له» (ر.ک: ابن فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲). در باور قونوی وجود از ذات بما هو ذات انتزاع می شود و در این انتزاع، به جز ذات، چیز دیگری به نام کثرت تعینات وجود ندارد. گزاره «ذات وجود دارد» فهم و تصویری حقیقی از ذات پدید می آورد، ولی با این گزاره اشاره به اسم (ذات همراه با تعین) نمی شود. تصویری که این تعبیر از ذات می دهد، عینیت محض ذات با هستی است، بدون آنکه در این فهم، نیازی به وساطت تعینات باشد.

می‌توان نتیجه گرفت که تنها تعبیری را می‌توان به ذات مطلق نسبت داد که از حاق ذات حق انتزاع شده باشد و برگرفته از معنا و قیود خارج از ذات، یعنی تعینات، نباشد. هر گزاره‌ای که دربر دارنده چنین محمولاتی باشد، به زبان ایجابی و به صورت حقیقی، تصویری روشن و ایجابی از ذات، البته در محدوده اخبار خود، به دست می‌دهد. به عبارت دیگر، هر کمالی که به صورت مندمج و بالقوه تصویر شود و در ذات هیچ تمایز و برجستگی‌ای نسبت به کمالات دیگر و خود ذات نداشته باشد، قابل انتساب به ذات است.

به زبان دیگر، «همه کمالات قابل انتساب به ذات است، وقتی ذات از همه بری باشد» (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۶) و این بری‌بودن ذات از کمالات بدین صورت است که کمالات منسوب به ذات، به صورت مندمج و بالقوه تصویر شوند و در ذات هیچ تمایز و برجستگی‌ای نسبت به کمالات دیگر و خود ذات نداشته باشند. بدین جهت می‌توان «حمد و حامد و محمود را به ذات نسبت داد و این سه نسبت و کمال را در ذات، بی‌تمایز یافت» (جندی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۸). پس گزاره «ذات در اطلاق مقسمی خود حمد و حامد و محمود است» گزاره‌ای است که در تصویرگری خود، سه حقیقت را که هیچ برجستگی‌ای نسبت به ذات یا دیگر کمالات ندارند، به ذات نسبت می‌دهد.

هر گزاره‌ای که حامل صفت و کمالی باشد، می‌تواند با شرایط مذکور به ذات نسبت داده شود و توصیفی حقیقی و ایجابی از ذات به دست دهد. به‌عنوان مثال، می‌توان حیات، قدرت، علم، رحمت، کرامت و عزت را به ذات مطلق مقسمی نسبت داد و گفت: «ذات در اطلاق مقسمی خود همه صفات یادشده را دربر دارد». حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا آیات الاهیاتی قرآن که دربردارنده اسما و صفات و کمالات الهی‌اند، گزاره‌هایی ناظر به ذات‌اند یا خیر؟

نظارت آیات الاهیاتی قرآن بر ذات

در این مسئله، آیات الاهیاتی قرآن را به سه صورت می‌توان ترسیم کرد:
با نگاه به آیات الاهیاتی قرآن درمی‌یابیم که از تعبیر و گزاره‌هایی بهره می‌برند که

تعینات ذات را تصویر می‌کشد. ذات تعین یافته اسم مصطلح عرفانی است و بدین جهت آیات الاهیاتی ناظر به ذات نیستند، چراکه ذات تعین ندارد.

می‌توان به صورت دیگری در آیات یاد شده نظر کرد و گفت که تعینات و اسمای ذکر شده در آیات الاهیاتی، برخاسته از کنه اسما و صفات مندمج در ذات حق‌اند. به عبارت دیگر، وجود حق به صورت مندمج، اسما و صفات را دربر دارد و این صفات مندمج در وجود حق به وجود واحد موجود است. اگرچه اسما و ذات به وجود واحد موجودند، ولی رتبه ذات بر رتبه صفات تقدم دارد، از باب تقدم متن (ذات) بر صفات مندمج است. صفات مندمج در ذات، در شکل تعینات و اسما ظهور می‌یابد و همان حقیقت مندمج و کامن، گشوده می‌گردد و ظاهر می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۷).

پس آیات الاهیاتی قرآن، تفاسیل و تعینات تفصیل یافته و تمایز یافته‌ای از ذات را تصویر می‌کنند، ولی این تفاسیل، گشوده شده همان صفات مندمج است که به عین ذات موجودند. پس به این اعتبار، آیات الاهیاتی توصیفاتی از ذات مطلق و لا بشرط مقسمی خدایند: «... ان القرآن اشاره الى الذات التي يضمحل بها جميع الصفات: قرآن اشاره است به ذاتی که جمیع صفات در آن مستهلک شده است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰) و استهلاک صفات، همان اندماج و عدم تمایز صفات از یکدیگر است. هر آنچه قرآن از اسما و صفات الهی دربر دارد، همگی حکایتی حقیقی و ایجابی از ذات حق‌اند که نه همه و جوه ذات حق را بلکه جوهری از آن را به صورت اجمالی تصویر می‌کنند.

عارفان تصریح دارند که برخی آیات الاهیاتی قرآن به ذات خداوند اشاره می‌کند و بدین جهت ذات بیان پذیر است. در اندیشه عارفان، آیاتی همچون «قل هو الله احد» ناظر به ذات خداوند سخن می‌گوید. در این آیات، الله تعالی به صورت ذاتی ترسیم شده که اسم و صفتی ندارد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵) و از هر اسم و صفتی برتر است. این نوع آیات بیانگر آن‌اند که زبان می‌تواند به ذات خداوند اشاره حقیقی کند. در این اشاره زبانی، ذات و تعینات هیچ نسبتی با هم ندارند.

نتیجه آنکه: ۱. اگر گزاره‌های الاهیاتی ناظر به اسما و صفات تفصیل یافته از ذات خداوند دانسته شود، هیچ نظارتی بر ذات ندارد؛ ۲. اگر آیات الاهیاتی ناظر به اسما و صفات مندمج در ذات دانسته شود، بیانی اجمالی از ذات‌اند؛ ۳. به تصریح عارفان، برخی آیات ناظر به ذات‌اند و رتبه ذات را برتر از رتبه صفات معرفی می‌کنند.

نظریه بیان ناپذیری ذات

طبق این نظریه، ذات حق به هیچ وجه قابل اشارهٔ زبانی نیست و خاصیت بیان پذیری ندارد (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷/ نیکلسن، ۱۳۶۳، ص ۳۷). نتیجهٔ این سخن، عدم امکان مواجههٔ زبانی با ذات است. با پذیرش این ادعا، زبان، هیچ نظارتی بر ذات خدا ندارد و به هیچ وجه نمی توان زبان را تصویرگر ذات دانست.

«ذات اسمی که معنای ثبوتی داشته باشد ندارد؛ چراکه اسم در اشیا و خدا، یعنی ذات همراه با یک صفت و صفت، ناشی از تعیین و تقید است و ذات تعیین و تقید نمی پذیرد. در نتیجه، ذات صفاتی ندارد و اسمی برای آن نیست و تنها نام های سلبی را می توان به آن نسبت داد»* (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳). نظریه پرداز محترم برای اثبات بیان ناپذیری ذات به برخی از سخنان ابن عربی استشهاد می کند؛ از جمله به این سخن / ابن عربی که ذات اسمی از خود ندارد و این بنده است که نظر به اثری که در خود می یابد، خدا را به آثار خود نام می دهد (ابن عربی، ج ۲، [بی تا]، ص ۳۶۰).

نویسندهٔ محترم، ذات حق را نیستی محض می نامد، البته نیستی فوق وجود؛ زیرا هستی نامحدود و غیر متشخص را می توان نیستی نامید. ذات تشخص متعارف ندارد، پس وجود را نمی توان به معنای متعارف به ذات نسبت داد (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴). شاهد این ادعا را این سخن / ابن عربی قرار می دهد: «اطلاق لفظ موجود بر حقی که نزد ما معقول است، تجوز است؛ زیرا نسبت وجود به کسی که وجودش عین ذاتش است، مانند نسبت وجود به ما نیست، چراکه "لیس کمثله شیء" (ابن عربی، ج ۲، [بی تا]، ص ۶۰۲).

بر اساس این نظریه، ذات، معدوم مطلق است و تنها باید دربارهٔ آن سکوت کرد. او ناگفتنی است و زبان از ساحت اشاره به آن به دور است (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶). نویسنده به این سخن / ابن عربی استشهاد می کند: «ذات از حیث ذات، اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نمی باشد و معلوم نیست. هیچ اسمی بدون نسبت یا بدون تمکین بر او دلالت ندارد؛ چراکه اسما برای تعریف و تمیزند. پس این باب برای ماسوی الله ممنوع است و بنابراین، خدا را غیر خدا نمی شناسد» (ابن عربی، ج ۲، [بی تا]، ص ۶۹).

* برخی نیز قائلند اطلاق وجود بر ذات مسامحه است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۹، پاورقی شماره ۱). این تفکر نیز ذات را بیان ناپذیر می داند.

نویسنده محترم، در تبیین عقلی بیان‌ناپذیری ذات، از این استدلال بهره می‌برد که چون ذات ماهیت ندارد، پس قابل تصور نیست و چون معلول نیست، پس برهان لمی ندارد و چون معلول ندارد، پس برهان انی ندارد، پس به هیچ وجه قابل ادراک (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷) و اشاره زبانی نیست.

نقد و بررسی

این نظریه از جهاتی قابل نقد است:

۱. تعبیری که در عرفان درباره حق به کار برده می‌شود، بر دو دسته است:

الف) اسم مصطلح عرفانی: اسم، یعنی ذات به انضمام صفت و صفت، یعنی تعیین* (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴). ذات، این نوع اسما را ندارد؛ زیرا ذات تعیین‌بردار و حد‌پذیر نیست و این، به دلیل نامتناهی بودن ذات است. پس از این جهت ذات بیان‌ناپذیر است و هیچ نام و تعبیری برای آن نیست.

ب) تعابیر حقیقی درباره ذات: برخی تعابیر، از حاق ذات انتزاع می‌شود و در انتزاع آنها، هیچ نگاهی به تعینات و حدود نیست. این تعابیر می‌توانند مستقیماً به ذات اشاره کنند، بدون اینکه حدّ و تعینی برای ذات باشند. این تعابیر، ناظر به بی‌حدی ذات‌اند و ذات را از هر تعین و قیدی فراتر می‌برند. برای نمونه، می‌توان به تعبیری همچون «وجود مطلق»، «وجود من حیث هو» و... اشاره کرد که به صورت مستقیم از ذات برآمده و به صورت مستقیم بر ذات حمل می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶). چنین تعبیری مستقیماً بر ذات حمل می‌شود و بدین جهت، این تعابیر، ذات را بیان‌پذیر معرفی می‌کنند. پس نظریه بیان‌ناپذیری ذات، با توجه به امکان حمل حقیقی تعابیر دسته دوم بر ذات، مخدوش است.

۲. بنابر نظریه بیان‌ناپذیری ذات، اسما و تعابیر زبانی اشاره‌کننده به ذات سلبی است و این تعابیر، هیچ تصویری از ذات در بر ندارد؛ حتی وجود ذات نیز یعنی نیستی و این، بدان معناست که تعبیر زبانی «وجود» در اشاره به ذات، تصویری روشن و ایجابی از ذات دربر ندارد. اما اولاً، اگر زبان اشاره‌کننده به ذات تا این حد سلبی است که حتی تصویری از

* قیصری می‌گوید: «والذات مع صفه معینه و اعتبار تجل من تجلیاته تسمی بالاسم» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

هستی او در بر ندارد؛ پس چگونه می‌توان با ذهنی که هیچ تصویری از ذات ندارد، پی برد که او «ذات است» یا «وجود است»؟ اساساً این تعابیر زبانی از کجا آمده است؟ آیا نباید ذهن تصویری و لو اجمالاً از ذات داشته باشد تا از رهگذر آن تصویر اجمالی، تعابیر زبانی «ذات» یا «وجود» متولد شود؟ به نظر می‌رسد، آدمی تصویری ایجابی و لو اجمالاً و دور از ذات دارد و به همین دلیل می‌تواند تعابیر زبانی متناسب با آن تصاویر را به دست آورده و از رهگذر این تعابیر، درباره‌ی ذات گفت‌وگو کند؛ ثانیاً، تعبیر و گزاره ممکن است به صورت حقیقی بر ذات حمل شود و زبان آنها ایجابی است، نه سلبی. وقتی در قالب یک گزاره می‌گوییم: «ذات حق وجود من حیث هو» است، در قالب یک گزاره ایجابی می‌خواهیم به این تصویر ایجابی ذهنی برسیم که ذات وجودی فراگیر است. ذات در همه‌ی اسما و صفات و تعینات خود حضور دارد و همه‌ی آنها نیز در ذات موجود است، به صورت مندمج و بالقوه و بی‌هیچ امتیاز و تفصیل. بی‌شک این گزاره نمی‌خواهد به زبان سلبی تصویرسازی کند که ذات نیستی محض است، بلکه می‌خواهد بالاترین وجود را برای حق اثبات کند و یگانگی محض وجود را در حق تصویر کند.

۳. متونی که نویسنده‌ی محترم از ابن‌عربی نقل می‌کند، با توجه به مبانی و توضیحاتی که در نظریه‌ی بیان‌پذیری ذات آمد، تفسیر دیگری پیدا می‌کند و شاهدی متقن بر ادعای مطرح شده نیست. در تمام متون یادشده، آنچه از ذات سلب می‌شود، اسم مصطلح عرفانی است، نه هر عنوان و تعبیری.

۴. نویسنده‌ی محترم اعتقاد دارد که ذات به دلیل نامحدودیت، نیستی محض است و هستی متعارف ندارد. در پاسخ باید گفت که اولاً، در عرفان نظری ذات حق نامحدود و دارای اطلاق مقسمی است. در اطلاق مقسمی ذات، ذات از بالاترین وجود برخوردار است. این وجود ناب جایی برای غیر نمی‌گذارد و همه‌ی ماسوی الله را دربر می‌گیرد. در حقیقت، یک وجود است که همه را در جمعیت خود فرا گرفته است. پس تعبیر نیستی محض درباره‌ی ذات پذیرفتنی نیست؛ ثانیاً، صرف آنکه هستی متعارف نیست، که این برای حکم به عدم برای ذات نخواهد بود؛ بلکه تنها می‌توان گفت هستی نامحدود در عین هستی بودن، هستی‌های متعارف نیست.

۵. بنابر سخنان نویسنده‌ی محترم، وجود یک حد و ماهیت تلقی خواهد شد که تنها

در معنای سلبی و عدمی به ذات قابل انتساب خواهد بود. این نوع نگرش به وجود، نگرشی نوافلاطونی و رایج در عرفان مسیحی است و با نگرش ابن عربی درباره وجود مطلق مقسمی ناسازگار است.*

ثمره بحث

۱. در صورت بیان‌پذیری ذات، آدمی در هنگام مطالعه گزاره‌های الاهیاتی، علاوه بر اینکه خود را در مواجهه با اسمای الهی مشاهده می‌کند، در پس همه این اسما، ذات مطلق را به‌عنوان منشأ این اسما درمی‌یابد. در این صورت، اسما اتکای کامل و مستحکمی با حق دارند؛ به‌گونه‌ای که پشتوانه آنها ناب‌ترین واقعیت است.

در این حالت، رابطه میان اسما و ذات، بی‌هیچ خللی کاملاً تنگاتنگ است و این تنگاتنگی چنان است که اسما زاییده ذات بوده و ذات به‌صورت اسما تبلور می‌یابد. پس وقتی او را به رحمان و رحیم می‌خوانند، در پس تعبیری به نام رحمان و رحیم، عین ذات نهفته است. در حقیقت، در پس همه پرده‌های متکثر و رقیق اسما، چهره ذات واحد نهفته و اینک عبد، این حقیقت واحد را می‌یابد و می‌خواند. به عبارت دیگر، قرب خاصی میان خواننده و یابنده صفات و ذات حق برقرار می‌شود؛ به‌صورتی که در پس هر کمال و حق مطرح در این آیات، چهره واحد حق را نمایان می‌بیند.

۲. ثمره دیگر این بحث آن است که گرچه خواننده آیات الاهیاتی درمی‌یابد که قریب خاص به امر واحد دارد؛ اما این نکته را هم درمی‌یابد که ذات حق از همه تعابیر مطرح در آیات الاهیاتی قرآن فراتر است. ذات حق، در چنان اوجی است که هرچه اسم و کمال و تعبیر برای او آورده شود، گرچه او همه آنهاست، باز هم از همه آنها فراتر است. در این صورت، نامتناهی بودن خدا برای خواننده آیات الاهیاتی معنا و مفهوم دیگری پیدا می‌کند و درمی‌یابد که او بی‌نهایت کمال و تعبیر دارد.

۳. ثمره سوم این بحث آن است که این نظریه، کیفیت ارتباط ذات و کمالات و کثرات را به‌خوبی روشن می‌کند. همواره این پرسش به ذهن خطور می‌کند که اگر ذات

* این اشکال را از حجة الاسلام والمسلمین دکتر فنایی، دانشیار محترم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی آموختم.

مجهول مطلق است و با اسما و صفات خود تباین دارد، چگونه از این ذات متباین با اسما، اسما متجلی می‌شود؟ برپایه این بحث روشن گردید که اسما و کثرات تعیین یافته، همان اسما و کثرات مندمج در ذات است و اسما و کثرات مندمج در ذات با ذات عینیت دارد. پس تعینات برحسب اسمای مندمج پیاده و گشوده می‌شوند و اسمای مندمج هم که عین ذات است. این ذات است که خود را از حالت اندماج و بستگی به انفتاح و گشودگی می‌رساند و کثرات تعیین یافته، حاصل همین فرایند است.

این بحث، در مباحث زبانی این موضوع تأثیر به‌سزایی دارد. اگر واقعاً زبان و قدرت توضیح آن هیچ نظارتی به ذات نداشته باشند، یک ثنویت و فاصله پرنشدنی میان گزاره‌های ناظر به اوصاف و مفهوم ذات شکل می‌گیرد و معلوم نمی‌گردد وصف‌های ذهنی مربوط به اوصاف، چگونه با مفهوم ذات در ارتباطند.

از رهگذر این بحث روشن می‌شود که توصیفات ذهنی مربوط به اوصاف و زبان حامل آن، برآمده از توصیفات هستند که ذهن می‌تواند آنها را در درون ذات تصور کند و در یک اندماج به ذات نسبت دهد. در این صورت، قدرت توصیف ذهن و زبان، ابتدا به مقام ذات به‌صورت مستهلک راه می‌یابد و بعد از وصف ذات به اوصاف مندمج و تعبیر از آنها، به اوصاف تعیین یافته و متکثر راه می‌یابد و فاصله و ثنویت را از بین می‌برد.

نتیجه‌گیری

۱. مکنون بودن کنه ذات ملازم با بیان‌ناپذیری مطلق ذات نیست.
۲. ذات خدا در عرفان به‌گونه‌ای قابل تصویر است که می‌تواند بیان‌پذیر گردد.
۳. اطلاق مقسمی ذات، ذات را بیان‌پذیر می‌کند.
۴. اسم‌نداشتن ذات در عرفان به معنای بیان‌ناپذیر بودن ذات نیست؛ چون ذات اسم مصطلح عرفانی ندارد، نه هر اسم یا تعبیری.
۵. ذات، همه اسما و کمالات را به‌صورت مندمج دربر دارد.
۶. ذات به‌صورت اجمالی قابل تعبیر است و زبان را یارای تصویر همه زوایای ذات نیست.

۷. به تصریح عارفان، آیاتی همچون «قل هو الله احد» به ذات خداوند اشاره دارند.
۸. مجموعه آیات الاهیاتی قرآن، اگر ناظر به اسما و صفات مندمج در ذات خداوند دانسته شوند، به صورت اجمالی، از ذات خداوند حکایت می‌کنند.
۸. برخی محققان،/بن‌عربی را پیرو نظریه بیان‌پذیری ذات می‌دانند که براساس آن، ذات کاملاً ورای زبان است.
- ۹./بن‌عربی ذات را ورای اسم مصطلح عرفانی می‌داند، نه فراتر از زبان.
۱۰. بیان‌پذیری ذات، ثمرات قابل توجهی دارد که از جمله آنها کیفیت ارتباط زبان ناظر به ذات و زبان ناظر به صفات است.



منابع و مأخذ

۱. آلوسی، محمود؛ روح المعانی؛ تصحیح علی عبدالباری عطیه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ترکه، صائن الدین؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳. —؛ تمهید القواعد؛ ایران: چاپ انجمن فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۴. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۵. آشتیانی، سید جلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۲.
۶. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم؛ تصحیح سید محسن تبریزی؛ تهران: موسسه الطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
۷. جامی، عبدالرحمان؛ اشعه اللمعات؛ تحقیق حامد ربانی؛ تهران: کتابخانه حامد ربانی، [بی تا].
۸. —؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ مقدمه ویلیام چیتیک؛ تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۹. جندی، مؤید الدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
۱۰. صدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ تحقیق غفاری و حسینی طهرانی؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۱۱. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۱۲. قونوی، صدر الدین؛ اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۳. —؛ النفعات الالهیه؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۵.

۱۴. _____؛ رسالة النصوص؛ تصحيح سيد جلال الدين آشتياني؛ تهران: نشر دانشگاهي، ۱۳۷۵.
۱۵. _____؛ مصباح الانس؛ ايران: چاپ سنگي، [بي تا].
۱۶. _____؛ اعجاز البيان في تفسير ام القرآن؛ تصحيح سيد جلال الدين آشتياني؛ قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۱۷. قيصرى، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ به كوشش سيد جلال الدين آشتياني؛ تهران: انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵.
۱۸. كاشاني، عبدالرزاق؛ لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام؛ تحقيق عبدالفتاح سعيد؛ قاهره: دارالكتب المصريه، ۱۴۱۶ق.
۱۹. كاكايي، قاسم؛ وحدت وجود به روايت ابن عربي و مايستر اكهارت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۲۰. نيكلسن، ر.؛ يادداشتهاي در باب فصوص الحکم ابن عربي؛ ترجمه اوانس اوانسيان؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی