



A Comparative Analysis of the Essence and Attributes of God in Masnavi-e-Ma'navi and Dao-de-Jing

Ehsan Zanditalab¹ | Khalil Baygzade² | Ebrahim Rahimi Zangeneh³

1. PhD student of Persian Language and Literature, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: e_zanditalab@yahoo.com
2. Corresponding author, Associate professor of Persian of Language and Literature, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: kbaygzade@yahoo.com
3. Associate Professor of Persian of Language and Literature, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: Erahimi2009@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 21 September 2023

Received in revised form:
17 October 2023

Accepted: 24 October 2023

Keywords:

God's essence and attributes,
Rumi,
Masnavi-ye-Ma'navi,
Dao tradition,
Laozi,
Dao-de-jing.

ABSTRACT

The matter of explaining the essence and attributes of God in Islamic mysticism has been influenced by Quranic tradition that is the criterion based on which the mystics have categorized the essence, attributes, and actions of God. Rumi, in Masnavi-e-Ma'navi, being referred to as the most prominent mystical work in Persian language, has been engaged with this subject with precision and delicacy, and, also, has broached the unknown nature of God. Likewise, Laozi, the Chinese sage, in Dao-de-jing, the most predominant text of the Dao tradition that was written in the eighteen century before Masnavi-e-Ma'navi, has raised major and delicate discussions on the unknowability of the essence of Dao. Accordingly, the present paper is an attempt to represent and investigate the findings concerning God's essence and attributes in Masnavi-e-Ma'navi and Dao-de-jing. Furthermore, it also aims at explaining the similarities and differences between them via integrating the descriptive-analytical method. As depicted by the results of the study, the true essence of God in Masnavi-e-Ma'navi and that of Dao in Dao-de-jing is elusive and unknowable. However, God's attributes in Masnavi-e-Ma'navi are more numerous than those of Dao in Dao-de-jing. This is justifiable via the reference to nomenclature in Islamic mysticism and mystical interpretations of God's names. Also, even though, some attributes of Dao, such as profoundness, silence, and formlessness, do not have known equivalents in Islamic mysticism, they are used as attributes of God in Masnavi-e-Ma'navi.

Cite this article: Zanditalab, E., Baygzade, Kh., Rahimi Zangeneh, E. (2024). A Comparative Analysis of the Essence and Attributes of God in Masnavi-e-Ma'navi and Dao-de-Jing. *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 4 (4), 91-115.



© The Author(s).

Publisher: Razi University

DOI: <https://doi.org/10.22126/ltip.2023.9644.1196>



Extended Abstract

Introduction:

The concepts of God's essence and attributes are referred to as common terminologies in Islamic philosophy and theology and have entered the field of mysticism and multiple examples of such type have been manifested in many verses of "*Masnavi-e Ma'navi*", as a significant work of Islamic mysticism. The formation of these terms dates back to Qur'an and Islamic tradition and the emergence of various philosophical-theological movements. It may seem far-fetched to evaluate the mystical grasp of *Masnavi-e-Ma'navi* on God's essence and attributes with the understanding of "*Laozi*", the founder of Daoism. However, despite the approximate time gap of eighteen centuries between the publication of *Masnavi-e Ma'navi* and that of *Dao-de-jing*, and the different geographical conditions in which they were formed, as well as the different cultural and intellectual environments of *Rumi* and *Laozi*, it is possible to perceive their similar and sometimes identical epistemological approaches to the concepts of God's essence and attributes and show their common theological and ontological mindsets in explaining and understanding these concepts.

Materials and Methods:

God's essence in *Masnavi-ye-Ma'navi* and *Dao-de-jing*

In alignment with the prophetic tradition (hadith), Rumi considers thinking about God's essence as reprehensible and misleading, as there is no way to know God's essence. Not only is this not a means of knowledge in this realm, but also an obstacle and a veil. The idea of comprehending God's true essence is delusional, and any effort made with that ambition is to no avail. Rumi believes the observable world is rendered on the foundation of contrast, and each thing is a door to knowing other things, and basically, knowledge is the result of perceiving this contrast. Since there is no contrast in God's essence, human intellect has no way of knowing it. Likewise, in Laozi's mind, Dao is the best way of referring to a truth, and naming an essence that is totally unrepresentable and nameless. Otherwise, it would not be what he has in mind. He calls this indescribable, unknowable truth Dao, due to the necessity of linguistic formation of the problem, but he immediately states that because that truth is now expressed in the form of words, it is no longer the truth before naming it.

Results and Discussion:

God's attributes in *Masnavi-e Ma'navi* and *Dao-de-jing*

With respect to Rumi's mindset, after the level of essence, without a reference to any hierarchy in time and space, there lies the attributes and names of god, and the entire world and countless creatures are the manifestation of God's infinite attributes. In the first hymn of *Dao-de-jing*, Laozi establishes a theology based on the essence and attributes of Dao, which includes the levels of *the occult*, *the nameless* (non-existent), *the named* (existent), and all beings in the world. All of these levels, except for the occult level, lie within the realm of human reason,



knowledge, and inquiry. Also, the names of God in Islamic mysticism are divided into two categories of *positive* and *negative* attributes. positive attributes include God's unquestionable names, and negative attributes include names that God is free from.

1. Positive names

These names can be divided into three parts. The names of essence include: Lord (Rab), First (awal) and Last (akhar), appearance (zاهر) and substance (baten), great (azim), immortal (baghi), and light (noor). The names of attributes include: merciful (rahim) and the agentive names, creator (khaleq), lowerer (khafid), exalter (rafi), and hearkener (mujib). In the category of the names of essence, although the name "deep", which is one of the attributes of Dao, does not have a specific and well-known equivalent in Islamic mysticism, it is used as the name of God in Masnavi-eMa'navi.

Leave the part and embrace the whole

These streams all stem from a deep ocean

2. negative names

Although it is possible to attribute some of God's positive names to human beings or other creatures at a lower level, a number of negative attributes that indicate God's lack of some attributes, are unique to God, and no human being shares them with God.

Names such as *incorporeal*, *unborn*, *invisible*, *one-and-only*, and *faceless*. In this category, *silence*, which is one of the attributes of Dao, does not have a specific equivalent in Islamic mysticism. However, it is used for God in the Masnavi-e Ma'navi.

God's appeal, with no cause and effect hundred words he say, with no lips and mouth.

Conclusion:

The assessment of the concepts of God's essence and attributes in Masnavi-e Ma'navi and Dao-de-jing shows that Rumi and Laozi, despite their great distance in time and space and the sharp differences that existed in the intellectual and spiritual traditions of their time, had nearly similar approaches to these concepts, and established more or less the same theological foundations. Also, the unknowability of God and Dao's essence is emphasized in both works by suggesting that there is no opposition and contrast in their essence; however, in the field of positive attributes, we see names in Masnavi-e Ma'navi that have no equivalent in Dao-de-jing. It seems that one of the causes of this discrepancy is the importance and breadth of the nomenclature and the inexhaustibility of God's names in Islamic mysticism and Masnavi-e Ma'navi; a topic that is not so prominent, at least to that extent, in Dao-de-jing. What confirms this conjecture is, in addition to the quantity, the quality of nouns, which includes all three types of proper noun, attribute, and agentive, has no equivalent. Another issue that compounds this dispute is the contemplation of Islamic thinkers on the subject of names and attributes, which has provided the basis for various interpretations and has added to the complexity of identifying these names, which sometimes have similar meanings. It is also worth mentioning that, even though not all of it is dedicated to the discussion of God's essence and attributes, the sheer volume of Masnavi-ye-Ma'navi, compared with the very compressed text of Dao-de-jing, has provided Rumi with more opportunities to discuss this topic. However, it should be made clear that many of the important and fundamental names and attributes of God



in the Masnavi-ye-Ma'navi have similar or identical equivalents in Dao-de-jin, that is sometimes surprising.

Keywords: God's essence and attributes, Rumi, Masnavi-ye-Ma'navi, Dao tradition, Laozi, Dao-de-jing.





تحلیل تطبیقی ذات و صفات خدا در مثنوی معنوی و دائوده جینگ

احسان زندی طلب^۱ | خلیل بیگ زاده^۲ | ابراهیم رحیمی زنگنه^۳

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: e_zanditalab@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول: دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: kbaygzade@yahoo.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه. رایانامه: Erahimi2009@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

موضوع تبیین ذات و صفات خدا در عرفان اسلامی متأثر از سنت قرآنی است که عارفان اسماء ذات، صفات و افعال خدا را به تأسی از آن تبیین و طبقه‌بندی کرده‌اند و مولوی در مثنوی معنوی به‌عنوان برجسته‌ترین اثر عرفانی در زبان فارسی با دقت و ظرافت بدان پرداخته و ناشناختگی ذات خدا را آورده است. هم‌چنین لائودزی، حکیم چینی در دائوده جینگ، مهم‌ترین متن آیین دائو که هجده سده پیش از مثنوی معنوی نوشته شده، مباحثی عمده و باریک‌بینانه در شناخت‌ناپذیری ذات دائو مطرح کرده است. هدف این جستار بازنمایی و تحلیل یافته‌های ذات و صفات خدا در مثنوی معنوی و دائوده جینگ و تبیین همسانی و ناهمسانی آن‌هاست که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است؛ چنانکه دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد، حقیقت ذات خدا در مثنوی معنوی و دائو در دائوده جینگ ذهن‌گریز و شناخت‌ناپذیر است، اما صفات خدا در مثنوی معنوی بسیار پر شمارتر از صفات دائو در دائوده جینگ است که این موضوع نظر به گستردگی اسم‌شناسی در عرفان اسلامی و تفسیرهای عرفانی از اسماء خدا قابل توجیه است. هم‌چنین برخی صفات دائو مانند ژرف‌بودن، بی‌صدایی و بی‌صورتی اگرچه فاقد معادل شناخته در عرفان اسلامی هستند، اما در مثنوی معنوی به مثابه صفات خدا به کار رفته‌اند.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲

واژه‌های کلیدی:

ذات و صفات خدا،
مولوی،
مثنوی معنوی،
آیین دائو،
لائودزی،
دائوده جینگ.

استناد: زندی طلب، احسان؛ بیگ زاده، خلیل؛ رحیمی زنگنه، ابراهیم (۱۴۰۲). تحلیل تطبیقی ذات و صفات خدا در مثنوی معنوی و دائوده جینگ. پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، ۴ (۴)، ۹۱-۱۱۵.

© نویسنده گان.

ناشر: دانشگاه رازی



DOI: <https://doi.org/10.22126/tip.2023.9644.1196>

۱. مقدمه

تبیین چندی و چونی ذات و صفات خدا از دیرباز از مهم‌ترین مباحث خداشناسی مورد توجه ادیان گوناگون بوده است، چنانکه اهمیت شناخت خدا و محدودیت ظرف وجودی انسان از درک حقیقت ذات او معرفت به صفات را که مرتبه فرود ذات و در حیطه فهم انسان است، ضروری کرده است. این مسأله در مبادی اعتقادی ادیان، چنان جایگاهی یافته که موضوع وجود خدا را امری یقینی انگاشته، از اقامه برهان برای اثبات آن پرهیز کرده و تنها به بحث پیرامون چندی و چونی صفات خدا بسنده کرده‌اند (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۰۶). اندیشمندان اسلامی - ایرانی ذات را «نفس هر چیز و جوهر آن» (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۳۰) و حقیقت عاری از صفات هر چیز دانسته‌اند که مقصود از آن در فلسفه و کلام و عرفان، هستی مطلق خداوند است (استعلامی، ۱۳۹۹: ۹۲۳). همچنین صفت را «هر چیزی که وجود او در چیزی باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵) گفته‌اند و «اسمی که به برخی از حالات ذات دلالت کند» (جرجانی، ۱۳۹۴: ۹۹) و موصوف بدان شناخته شود؛ بنابراین ضرورت تبیین ارتباط صفات خدا با ذات، متفکران اسلامی را به حوزه بحث‌های عمیق فلسفی و کلامی درانداخت و بیش از هر نحله فکری دیگر، متکلمان معتزلی و اشعری را به اندیشیدن در این قلمرو واداشت و زمینه بروز و ظهور اظهارنظرهای پیچیده و گاه ضدونقیض را فراهم آورد. در نتیجه، معتزله از ائصاف خدا به صفات تبری جسته آن را مقدمه کثرت جوهر و در نتیجه شرک دانستند و برای از میان برداشتن این مشکل، صفات را نه جزئی از ذات که عین آن قلمداد کردند (شیخ، ۱۳۹۷: ۳۰). اشاعره نیز ذات خدا را واجد صفاتی می‌دانستند که در قرآن آمده است، اما این صفات بیرون از ذات خدا وجود ندارند، اگرچه به واسطه حقیقت ایجابی متمایز از ذات هستند (کرین، ۱۳۸۴: ۱۶۴). پیچیدگی‌های تبیین ارتباط ذات و صفات و مباحث مربوط به صفات خدا در قرآن و شیوه استنباط و درک آن‌ها نیز منجر به پیدایش سه گروه مختلف فکری - کلامی شد که از آن میان، اهل تشبیه یا مشبّهه به ظاهر و صورت صفات معتقد بودند و اهل تعطیل یا معطله، صفات را تأویل کرده به باطن آن‌ها پرداختند و اهل تنزیه یا منزّهه، حد میانه را برگزیدند (حلبی، ۱۳۸۹: ۳۸ و ۳۹).

مفاهیم ذات و صفات خدا از اصطلاحات مشترک در فلسفه و کلام اسلامی است که به حوزه عرفان راه جسته و در بسیاری از بیت‌های مثنوی معنوی مولوی به مثابه اثری شاخص در حوزه عرفان اسلامی تجلی یافته است. زمینه شکل‌گیری این اصطلاحات که به قرآن و سنت اسلامی و پیدایش نهضت‌های فلسفی - کلامی گوناگونی که تحقیق و تدقیق ممتاز و مفصلی را در طول قرن‌ها، پیرامون مباحث آن شکل دادند، می‌تواند اندیشه سنجش تعبیرات عرفانی مولوی را از ذات و صفات خدا با دریافت لائوزه،

بنیان‌گذار آیین دائو از این مفاهیم که با فاصلهٔ زمانی- مکانی و بنیان‌های فکری- فرهنگی متفاوت پدید آمده‌اند تا اندازه‌ای دشوار و دور از ذهن بنمایاند. آیین دائو در سدهٔ ششم پیش از میلاد و زمانی پی‌ریزی شد که لائوزه، حکیم و فرزانهٔ چینی اندیشه‌های ژرف و باریک‌بینانهٔ خود را موسوم به دائودِ جینگ (Dao De Jing) در حین سفر و هنگام توقف کوتاهش در دروازهٔ شهر به خواهش نگهبان دروازه املاء کرد (ناس، ۱۳۸۸: ۳۴۳). این نوشته که مهم‌ترین کتاب طریقتی پیروان دائو است، در دو بخش دائو و ده، شامل هشتادویک فصل کوتاه و کمابیش در پنج هزار واژه نگاشته شده (رک: آدلر، ۱۳۸۶: ۵۷؛ جای‌وجای، ۱۳۸۶: ۱۰۸) و از زمان پیدایش تاکنون تأثیری عمیق و گسترده بر عرفان و فلسفهٔ چینی نهاده و ژرف‌ترین و رازآمیزترین متن چینی دانسته شده است (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۴)، اما با وجود کمابیش هجده قرن فاصلهٔ زمانی، میان نگارش مثنوی معنوی و دائودِ جینگ و جغرافیای دیگرسان و دور از هم شکل‌گیری آن‌ها و هم‌چنین فضای متفاوت فرهنگی- فکری غالب در روزگار مولوی و لائوزه، می‌توان استنباط و دریافت مشابه و گاه همسان آن‌ها را در رویکرد معرفت‌شناسانه به مفاهیم اسماء ذات و صفات خدا بازجست و درک الهیاتی و هستی‌شناسانهٔ مشترک آن‌ها را در تقریر و تفهیم این مباحث نشان داد.

۱-۱. مسألهٔ پژوهش

هدف این پژوهش پاسخ به چگونگی همسانی پژواک اسماء ذات خدا و ناهمسانی صفاتش در مثنوی معنوی به‌عنوان برجسته‌ترین اثر ادب عرفانی فارسی و دائو در دائودِ جینگ مهم‌ترین متن الهیاتی آیین دائو است که هجده سده پیش از مثنوی معنوی در چین نوشته شده است؛ یعنی این دو اثر در زمان و مکانی دور از هم و با خاستگاه‌های فکری- فرهنگی دیگرسانی نگاشته شده‌اند. پژوهش پیش روی با رویکردی توصیفی- تحلیلی با تکیه بر مطالعات بینارشته‌ای در گسترهٔ ادبیات، ادیان و عرفان انجام شده است و یافته‌های آن نشان می‌دهد، مفهوم ذات خدا در مثنوی معنوی با دائو در دائودِ جینگ همسان است، اما در تبیین صفات ناهمسانی‌هایی دیده می‌شود.

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

اهمیت صفات خدا در عرفان اسلامی و تجلی آن در اندیشه و عرفان مولوی، پژوهشگران و شارحان را بر آن داشته است که به قدر ضرورت به تبیین و توضیح آن بپردازند و از آن جمله پاشایی (۱۳۸۵) در کتاب *دائو راهی برای تفکر*، ضمن ترجمهٔ *دائودِ جینگ* به تفسیر و تحقیق در متن آن پرداخته و به

مبحث صفات اشاره کرده است. چیتیک (۱۳۸۹) در راه عرفانی عشق به مفاهیم ذات و صفات خدا از دیدگاه مولوی پرداخته است. همایی (۱۳۹۳) در کتاب *مولوی‌نامه* به کوتاهی به اسماء و صفات خدا در مثنوی معنوی اشاره کرده است. ایزوتسو (۱۳۹۴) در کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* به سنجش عرفان ابن عربی با آیین دائو پرداخته و شماری از صفات دائو را تبیین کرده است. سپهری و مدرسی (۱۳۹۷) ذات و صفات خدا را در اندیشه مولوی بررسی‌ده‌اند، اما در ذات خدا به بیت‌های نادرستی از مولوی ارجاع داده‌اند و در بحث صفات خدا هیچ‌یک از دسته‌بندی‌های متداول را لحاظ نکرده و به ذکر چند صفت سلبی بسنده کرده‌اند. نظرپور (۱۳۹۹) مفهوم حکمت را در کتاب *حکمت سلیمان* با ده در *دائوده‌جینگ* سنجیده و شباهت آن‌ها را به مثابه تجلیات خدا نشان داده است. هیچ پژوهش تطبیقی مستقلی که ذات و صفات خدا را در مثنوی معنوی و *دائوده‌جینگ* سنجیده باشد، دیده نشد.

۲. بحث اصلی

در این بخش ذات و صفات خدا در مثنوی معنوی مولوی با ذات و صفات دائو در *دائوده‌جینگ* تحلیل و سنجیده شده است. مفهوم ذات در هر دو اثر در غایت پوشیدگی است و هیچ راهی به شناخت کنه آن نیست اما مرتبه صفات، قابل تبیین و بررسی است و در همین بخش است که میان توصیف مثنوی معنوی و *دائوده‌جینگ* تا اندازه‌ای ناهمسانی دیده می‌شود.

۲-۱. ذات خدا در مثنوی معنوی

ذات خدا فراتر از مراتب معرفت انسان و یکسره شناخت‌ناپذیر (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۹۵) و از «هر چه در عقل و فهم و وهم و حواس و قیاس گنجد» متعالی‌تر است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۴۸) و راهی به شناخت آن نیست. هم‌چنین چون ذات خدا فراتر از وجود و عدم است و هیچ‌گونه اشارت و عبارتی نمی‌پذیرد، حتی تنزیه او از اشارت و عبارت، خود گزاره‌ای مبتنی بر شناخت عقلی و لاجرم بیهوده و لفظ‌پردازی محض است. ذات خدا که «در مرتبه اطلاق از همه اسما و صفات معرّاست و از جمیع اعتبارات مبراً» (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸) از حیث انتفای اسماء و صفات، احدیت خوانده می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۶: ۶) که «از هر تعین و صفت و اسم و رسم و حد و نعت» منزّه است (کمال خوارزمی، ۱۳۹۳: ۷۷۴)؛ بنابراین هرگونه معرفتی در متعالی‌ترین صورت آن از جنس اعتبارات و متعلق به عالم اسماء و صفات است:

در تصوّر ذات او را گنج کو تا در آید در تصوّر مثل او

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۰)

خردی ظرف و قوه تصور انسان، قابلیت صورت بندی ذات خدا را ناممکن می سازد، اما دیگر ابزارهای شناختی انسان نیز به دلیل عدم سنخیت با آنچه باید شناخته شود، وضعیت مشابهی دارند:

در وجود از سر حق و ذات او دورتر، از فهم و استبصار کو؟
(۱۳۷۱: ۵۰۱)

و نه تنها فهم و بصیرت که عقل و اندیشه را نیز قوت معرفت ذات نیست:

هر چه اندیشی پذیرای فناست آنکه در اندیشه ناید آن خداست
(۱۳۷۱: ۳۰۹)

مولوی با استناد به حدیث نبوی «تفکروا فی کل شیء و لاتفکروا فی ذات الله» (نهج الفصاحه، ۱۳۷۴: ۳۸۹)، تفکر و تعمق در ذات خدا را مذموم و گمراه کننده می داند که راهی به شناخت ذات ندارد (مولوی، ۱۳۷۱: ۷۱۷). قوه فکر در این وادی نه تنها ابزار شناسایی نیست که مانع و حجاب نیز هست (شبستری، ۱۳۸۷: ۴۴) و پندار اندیشیدن در حقیقت ذات و فهم گنه او توهم است و هر کوششی که در این راه صورت گیرد، محکوم به فناست:

هست آن پندار او زیرا به راه صد هزاران پرده آمد تاله
هر یکی در پرده ای موصول خوست وهم او آن است کآن خود عین هوست
(مولوی، ۱۳۷۱: ۷۱۷)

صد هزار پرده حجاب های بی شماری است که میان فهم آدمی و معرفت ذات خدا گسترده است: «ان لله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمه» (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). هر حجاب، شناسا را بر آن می آورد که به سر ذات خدا دست یافته است، اما فهم او محدود به حجابی از حجاب های بسیار است. یکی از بنیادی ترین راه های معرفت عقلی آن گونه که غزالی می گوید، شناخت اشیاء به واسطه اضداد است (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۱۹۵) که «الأشیاء إنما تتبين بأضدادها» (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۵۹). مولوی نیز بر آن است که جهان محسوس بر اساس ضدیت مخلوقات آفریده شده است (مولوی، ۱۳۷۱: ۹۲۷) و هر شیء دری به شناخت اشیاء متضاد با خود است (همان: ۱۴۴) و اساساً شناخت محصول درک و تبیین این اضداد است (همان: ۶۱۴)، اما مولوی با وجود اهمیت بنیادین این روش شناخت می کوشد تا با تمهیدات عقلی و مقدمه چینی منطقی، نقص و ناتوانی عقل و منطق را در شناخت ذات خدا اثبات کند و ناکارآمدی آن را نشان دهد:

پس نهانی ها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود

نور حق را نیست ضدّی در وجود تا به ضدّ او را توان پیدا نمود

(همان: ۵۳)

بنابراین معرفت مبتنی بر شناخت اضداد تا آنجا هوده دارد و راهگشاست که بتوان ضدّیتی را در چیزها تمیز داد و چون هیچ ضدّیتی در ذات خدا وجود ندارد، عقل و منطق را به شناخت آن راه نیست:

بی ز ضدّی ضدّ را نتوان نمود و آن شه بی مثل را ضدّی نبود

(همان: ۱۰۱۸)

۲-۲. ذات دائو در دائوده‌جینگ

کلمه دائو به معنی راه است اما مفهوم دائو با گذشت زمان و کاربرد گسترده آن در مکتب‌های گوناگون فکری و فلسفی گسترش یافت (پاشایی، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۱ و لائوزه، ۱۳۹۹: ۸) و در فلسفه کنفوسیوس، اندیشمند هم‌روزگار لائودزی، عمدتاً به قانون سلوک اخلاقی به کار رفت (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۴۰۹). اگرچه این تعبیر در نظر کنفوسیوس از چشم‌اندازی جهانی برخوردار است و متعالی‌ترین قانون هستی را بازمی‌نماید، در موضعی کاملاً مخالف با دریافت خاص لائودزی قرار دارد که دائو را بسیار فراتر از آن می‌داند که کنفوسیوس، پیروانش و عامه مردم بازمی‌شناسند، چون ذات دائو شناخت‌پذیر نیست. در واقع، تفسیر خاص لائودزی، مشتمل بر درکی مابعدالطبیعی از مفهوم دائو است و از این جهت درست در برابر قرائت کنفوسیوس قرار دارد که به‌هیچ‌روی حائز چنین خصوصیتی نیست (کریل، ۱۳۹۳: ۱۲۳).

لغت دائو در دائوده‌جینگ به سه معنای ظاهراً متفاوت اما در پیوند با یکدیگر به کار رفته است: «حقیقت حقیقت‌ها» که پوشیده و ناشناس است، «راه» که طریق طبیعی امور است و در ساختی فعلی به معنای «گفتن» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۶۳). دائو متعالی‌ترین کلمه برای اشاره به حقیقتی و نامیدن ذاتی است که از نظر لائودزی یکسره اشاره‌ناپذیر و بی‌نام است و اگر جز این باشد، همانی نیست که منظور اوست. تنها ضرورتی ذهنی و زبانی، لائودزی را بر آن داشته تا در تبیین مفهوم توصیف‌ناپذیری که در ژرفای ادراک خود از ذات خدا دریافته از واژه دائو بهره ببرد. به‌ناچار می‌بایست کلمه و مفهومی در میان باشد تا با ادراک ذهنی آن بتوان درباره‌اش سخن گفت؛ هرچند آن لغت به‌غایت دور و عاری از حقیقتی باشد که مقصود و منظور گوینده است. به همین علت است که دائوده‌جینگ با ترکیبی متناقض آغاز می‌شود: «آن دائو که بتواندش گفت، دائوی سرمدی نیست» (همان: ۴۰). لائودزی آن حقیقت وصف‌ناپذیر ناشناختنی را به ضرورت طرح زبانی مسأله، دائو می‌نامد، اما بی‌درنگ ابراز می‌کند که

چون آن حقیقت اکنون در قالب کلمه بیان شده است، دیگر آن حقیقت راستین پیش از نام‌گذاری نیست. در واقع، تقیید و تحدید ذات خدا به مفهوم دائو تمهیدی است تا شهود لائودزی از ذات خدا به مرتبه نام‌گذاری تنزل یابد و امکان بحث در باب آن میسر شود و به محض حصول این خواسته، اهتمام لائودزی متوجه ابطال هرگونه معنا و تصویری است که ممکن است از مفهوم دائو در ذهن مخاطب شکل گیرد. این کوشش که در نخستین عبارت *دائوده‌جینگ* تجلی یافته، در بندهای دیگر نیز مکرر می‌شود: «هر چقدر هم بجویند، نتواندش نامید» (همان: ۵۳)؛ «دائو همواره بی‌نام است» (همان: ۷۴). ذات دائو در این مرتبه به اعتبار نفی صفات، معادل عالم احدیت در عرفان اسلامی است و نخستین تعین آن بی‌نام یا نیستی (wu ming) است که به علت توقف و ناتوانی ذهن در ادراک ماهیت حقیقی آن، مفهوم شناخت‌ناپذیری را بازآفرینی می‌کند و به سبب شدت اختفا از آن به «بی‌نامی» و «نیستی مطلق» تعبیر شده است (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۸۳).

دائو پس از تجلی در این مرتبه «غیرقابل رسوخ و تعقل ناشدنی [است] و باین حال آبستن اشکال، صور و اشیایی است که در بطن خفای ازلی آن مکنون هستند» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۱۸). سرانجام لائودزی ابراز می‌دارد که نام حقیقی ذات او را نمی‌داند و نام دوم او دائو یا خداست: «نام آن را نمی‌دانم، آن را به اشارت گویند دائو» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۶۶). لیو بی‌مینگ عارف سده‌های هجده و نوزده میلادی، مفهوم نام (ming) را «آنچه اشارت و دلالت پذیرد و هر چیز را بدان بخوانند» دانسته (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۸۱) و پیداست که نام، دروازه ورود ذهن به مرحله تفکر و سرآغاز همه شناخت‌های عقلی و منطقی است و از این رو معنای ضمنی تأکید لائودزی به نام‌ناپذیری ذات دائو در حقیقت اشارتی به ویژگی ناشناختگی و شناخت‌ناپذیری آن است. وی همچنین با بیان اصطلاحات متناقض‌نما و منطبق‌گریز می‌کوشد تا راه را بر هرگونه تصور مبنی بر شناخت ذات برنهد: «آن را گویند شکل بی‌شکل و طرح بی‌وجود، نامتعیّن و نامتمایزش خوانند» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳). ضرباهنگ ممتد و پی‌درپی تعبیری که صرفاً به قصد تعبیرزدایی ذهنی بیان شده‌اند، فروماندگی منطق و شناخت عقلی انسان و فروبستگی مطلق راه‌های شناخت ذات دائو را با کمترین کلمات و به نیکوترین وجه ممکن باز می‌نماید. شکلی که بی‌شکل است، شکل نیست و اگر چنین است، چرا باید آن را شکل خواند و طرحی که ناموجود است، در واقع طرح نیست و در این صورت اطلاق طرح به آن چه معنایی می‌تواند داشت؟ عدم تعین، حکایت از شناخت‌ناپذیری دائو دارد و عدم تمایز، تشخیص و شناخت دائو را به واسطه معرفت اضداد که طریق مألوف و معمول شناخت عقلی است، انکار می‌کند.

اصطلاح دیگری که در *دائوده جینگ* بر مرتبه ذات دائو و شدت اختفای آن دلالت دارد، مفهوم *سر* است که *چنگ شوئن یینگ*، عارف دائویی آن را این گونه تبیین کرده است: «*سر* اشاره است به عمق و ژرفا و نیز آنچه متوقف و مقید و محصور نیست... نه مقید است به هستی و نه مقید است به نیستی و نه مقید است به هر دوی آن‌ها» (همان: ۱۳۱). این تعریف، همسو با تفسیر لیو یی مینگ است که *سر* را دائو و مبدأ ظهورات علمی آن دانسته و دائو را «سریان بی توفقی که در هیچ منزل مقید نمی‌گردد» (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۸۱ و ۹۰). هستی و نیستی و هر یک از مفاهیم متضاد دیگر، گرانیگاه تفکر و تعقل‌اند و پیداست که نمی‌توان مطابق موازین و سنجه‌های عقلی و منطقی به تعریف و تعقید ذاتی دست یازید که از این چنبر بیرون است و هرگونه کوشش ذهنی را از همان آغاز، انکار و ابطال می‌کند. ذاتی که نه هست باشد و نه نیست و نه مجموع آن دو، اساساً فهم‌گریز و شناخت‌ناپذیر است، از آنکه حقیقت شناخت، با تعریف و تعقید مبتنی بر جفت‌های متضاد، پیوندی سرشتین و بنیادین دارد. امری که درباره ذات دائو یکسره ناممکن می‌نماید.

غایت اعتلای تفکر منطقی در فلسفه جوانگزه، حکیم دائویی سده چهارم پیش از میلاد مرتبه‌ای تجریدی و عدمی موسوم به «*نفی نفی نفی*» در معرفت ذات دائو است: «*هستی‌ای وجود دارد، لیکن در همان لحظه که هستی را می‌شناسیم، عقل به عقب‌تر برمی‌گردد و می‌پذیرد که عدم هستی یا هیچ چیز وجود دارد. لیکن در همان لحظه که ما عدم هستی را فرض می‌کنیم، بی‌اختیار به عقب‌تر بازگشته و می‌پذیریم که از همان ابتدا عدم هستی نبوده است. مفهوم عدم عدم هستی چون به این طریق اثبات شد، عقل به عقب‌تر بازگشته، می‌پذیرد که عدم عدم هستی نبوده است [نیز خود نبوده است. یعنی نفی نفی عدم هستی یا عدم عدم هستی]» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۴۰۳). هستی در این تعریف، همان وجود است که نفی آن منجر به نیستی یا عدم هستی می‌شود و ذهن انسان هر یک از این دو مفهوم را با وجود مفهوم دیگر ادراک می‌کند. در نتیجه دو مفهوم متضاد هستی و نیستی در ذهن شکل می‌گیرد که اگرچه مفهوم اول نفی شده، لازم است مفهوم دوم نیز که ساخته و پرداخته ذهن است، نفی شود و بدین طریق، دومین مرتبه نفی لازم می‌آید که به عدم نیستی یا عدم عدم هستی می‌انجامد. اکنون مراتب هستی و نیستی و نفی نیستی برای ذهن شناخته شده‌اند، اما چون هر سه مفاهیمی ذهنی و منطقی هستند و ذات دائو منزّه‌تر از هرگونه استدلال و استدراک عقلی است، نفی و اسقاط هر سه مفهوم وجوب می‌یابد. سقوط همه این مفاهیم، مرتبه عدم عدم هستی یا نفی نفی نفی را در پی دارد و اندیشه و منطق آدمی هرگز نمی‌تواند به مرتبه‌ای فراتر از این مقام نائل آید.*

چنین تمهید باریک‌بینانه و استادانه‌ای مسلم می‌دارد که در نظر جوانگ‌زه، خرد و دانش را راهی به حقیقت دائو نیست و نهایت معراج عقل در معرفت ذات دائو عجز از شناخت آن است: «خدای نام یک هستی نیست... نامی است برای اشاره و نه برای تعریف. خدای در ورای واژه‌ها و چیزهاست. با سخن یا سکوت نیایی اش. جایی که دگر سخن یا سکوت نیست، خدا دریافت می‌شود» (جوانگ‌زه، ۱۳۹۹: ۱۹۸). عارفان اسلامی نیز از حقیقت این مرتبه خبر داده‌اند: «ابوالعباس را گفتند که الله را به چه بشناختی؟ گفت، بدانچه نشناختم» (انصاری، ۱۳۹۶: ۳۶۷). هم‌چنین نظر ابن عربی که شناخت خدا را متوقف به صفات تنزیهی می‌داند درخور توجه است (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۳۸). در یکی از کهن‌ترین رساله‌های عرفانی آیین دائو موسوم به پیشه درون آمده است که: «[دائو] بس تاریک است؛ از او هیچ کس صورتی نبیند» (هنرهای عقل، ۱۳۹۷: ۳۷) و در رساله‌ای منسوب به لائودزی، ذات دائو «مطلقاً ناشناختنی» (هواچینگ، ۱۳۹۴: ۸۰) بیان شده است. بر این مبنا، حقیقت متعالی ذات دائو «فاقد تشخص»، «پوشیده» و «غیرقابل توصیف» است (هیوم، ۱۳۸۶: ۲۲۷) و غایت فهم آن تنها به‌واسطه شهود دریافتنی است (باشایی، ۱۳۸۵: ۸۴) و قابل ادراک ذهنی و منطقی نیست.

۲-۳. صفات خدا در مثنوی معنوی

ذات خدا از حیث انشای اسماء و صفات، واحدیت خوانده می‌شود (کمال خوارزمی، ۱۳۹۸: ۱۳۳) که در عرفان اسلامی به تأسی از عبارت قرآنی: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (۱۸۰/۷) و آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۳۱/۲) عمدتاً تحت عنوان اسماء خدا تبیین و طبقه‌بندی شده است و در نوشته‌های عرفانی تفاوتی با مبحث صفات خدا ندارد (استعلامی، ۱۳۹۹: ۱۲۱۴). ذات خدا در این مرتبه تجلی می‌یابد و صفاتی می‌پذیرد که همان اسم است: «اسماء الهی نسبت‌ها و اضافاتی است که به یک حقیقت و عین بازمی‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۴۵) و «ذات با صفتی معین و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش اسم نامیده می‌شود» (قیصری، ۱۳۹۳: ۳۰ و ۳۱) و چون ذات در میان همه این اسماء مشترک است، علت تکثر آن‌ها در حقیقت، کثرت صفات است. اهمیت این موضوع در عرفان اسلامی از آن‌روست که ذات خدا غنی عن العالمین است و ظهور آن که منجر به تحقق عالم می‌گردد، صرفاً به‌واسطه اسماء ممکن است (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۱۷۳) و تنها با شناخت اسماء و صفات خدا که خصوصیات قائم به ذات او هستند، می‌توان به معرفت نسبی و غیرمستقیم ذات خدا دست یافت؛ بنابراین به جهت تعمق و تدقیق بیشتر در موضوع اسم‌شناسی که کانون مباحث عرفان نظری را شکل داده است، اسماء و صفات خدا به اشکال

گونگونگی تحدید و طبقه‌بندی شده‌اند که از آن جمله است، تقسیم صفات به ثبوتیه که برای خدا مسلم است و سلبیه که خدا از آن‌ها منزّه است و (فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۵ و ۱۳۶؛ الهی قمشاهی، ۱۳۹۳: ۲۴۶؛ فاضل تونی، ۱۳۹۵: ۵۹) و تقسیم اسماء که عمدتاً صفات ثبوتیه هستند به اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال که بسیار مورد توجه عارفان است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۹۷؛ قیصری، ۱۳۹۳: ۳۴).

در اندیشه مولوی پس از مرتبه ذات و فرود آن، بی‌آنکه بخواهیم به تقدّم و تأخّر زمانی اشاره کنیم یا مفاهیم بالا و پایین مکانی را در نظر داشته باشیم، مراتب صفات و اسماء قرار دارند (مولوی، ۱۳۷۱: ۳۳۳). اسماء و صفات خدا پامردان معرفت ذات او هستند و در نگاه مولوی هیچ صفتی نیست که واجد خیالی حقیقت‌گون نباشد و هیچ اسمی نیست که یکسره خالی از مسما باشد (همان: ۱۵۴). همه هستی و صورت‌های بی‌شمار مخلوقات، تجلی صفات بی‌منتهای خداوند هستند و اگرچه در دیده وحدت‌گرای مولوی سرانجام باید حجاب صفات خدا را از حقیقت ذات او کنار زد و شاهد حقیقت غیبی ذات خدا بود، اهمیت و جایگاه صفات، انکار ناشدنی است:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
این صفت‌ها چون نجوم معنوی است دان که بر چرخ معانی مستوی است
(همان: ۱۰۶۲)

درواقع بدان‌سان که مردمان راه‌های زمینی را در دل تاریکی شب به یاری ستاره‌گان بازمی‌جویند، رهروان شب معرفت نیز به دلالت اختران صفات، مسیر خود را به ذات بازمی‌یابند و بدین‌سان طریق معرفت خدا از وادی اسماء و صفات او می‌گذرد.

۲-۴. صفات خدا در د/ثودِه جینگ

لغت یی (yi) در حکمت چینی لائودزی به معنی یک، یگانه و وحدت (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۶۷) رمز واحدیت است: «آسمان به واحد رسید و صفا یافت، زمین به واحد رسید و سکون یافت، ارواح به واحد رسیدند و لطافت یافتند... ده‌هزار موجود به واحد رسیدند و زندگی یافتند... [واحد] علّت همه این‌هاست» (همان: ۸۲). واحد، دائو در مرتبه با نام یا هستی (yu ming) (همان: ۱۳۰) و تعین دوم دائو است: «بی‌نام مبدأ آسمان و زمین است، با نام مادر ده‌هزار موجود است» (همان: ۴۰). بی‌نام یا نیستی، آسمان و زمین را می‌آفریند که رمز فاعلیت و قابلیت محض هستند (همان: ۱۶۱) و در این مرتبه هنوز پیوندی با آسمان و زمین مادی ندارند. ده‌هزار نیز که در اینجا رمز کثرت است و به عدد مشخصی

اشاره ندارد، همه موجودات عالم امکان را شامل می‌شود و محصول تعیین دوم یا هستی است (همان: ۱۶۴؛ شیمل، ۱۳۹۸: ۳۰۱). در نتیجه واحد در *دائوده‌جینگ* از حیث ابتدا بر عالم تجلیات، معادل عالم اسماء و صفات یا عالم واحدیت در عرفان اسلامی است (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۱۱۴) و موجودات عالم هستی همه از تعیین با نام یا واحد سرچشمه می‌گیرند، درست همان‌گونه که واحد در نظر ابن عربی، منشأ صدور همه اعداد و مخلوقات است: «واحد به سبب تکرارش عدد را پدید آورد؛ بنابراین ایجاد واحد به سبب تکرارش مر عدد را مثالی است برای ایجاد حق مر خلق را به ظهورش در صور کونی و تفصیل عدد مر مراتب واحد را مثالی است برای ظاهر ساختن اعیان احکام اسمای الهی و صفات ربّانی» (قیصری، ۱۳۹۰: ۳۸۰)؛ بنابراین، لائودزی در همان سرود اول *دائوده‌جینگ* الهیاتی مبتنی بر ذات و صفات دائو بنا می‌نهند که مراتب سرّ، بی‌نام (نیستی)، با نام (هستی) و همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد و از این میان به جز مرتبه سرّ، سایر مراتب، قلمرو شناخت و تحقیق و تدقیق ذهن و منطق آدمی است.

یک حدیث قدسی که بازتاب گسترده‌ای در عرفان اسلامی داشته و در بسیاری از متون صوفیه نقل و تفسیر شده است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۲۱؛ عین القضاة، ۱۳۷۷: ۹۰؛ ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۸۲؛ نجم رازی، ۱۳۸۳: ۲)، ذات خدا را پیش از تجلی آن به گنجی مخفی مانند کرده است که تمایل به ظهور و تجلی را در خود دارد: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۹۳: ۱۲۰). این حدیث که در مثنوی معنوی به آن اشاره شده است (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۹)، وضعیتی مرکب از دو مفهوم ظهور و اختفا را القا می‌کند که در آن گنج، معرف جنبه شناخت‌پذیر یا اسماء و صفات و اختفای آن اشاره به جنبه شناخت‌ناپذیر یا ذات است. مشابه چنین انگاره‌ای در *دائوده‌جینگ* در اصطلاح سرّ (شوئن) دید می‌شود که برای اشاره به ذات دائو به کار رفته است: «نظر به یگانگی گویندش سرّ و سرّ این سرّ دروازه بواطن بسیار است» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۴۰). در یک لغت‌نامه کهن، مربوط به سده دوم میلادی در توصیف سرّ چنین آمده است: «سرّ یعنی ژرفای پنهان، سیاهی که در آن رنگ سرخ باشد» (همان: ۱۳۱). سیاهی در این توصیف رمز پوشیدگی و ناشناختگی است و از این رو به ذات دائو اشاره دارد و سرخی‌ای که در آن است، رمز ظهور و تجلیات بعدی یا صفات دائو است. بدین‌سان تعبیر اختفا و گنج در مثنوی معنوی و مفاهیم سیاهی و رنگ در *دائوده‌جینگ* با یکدیگر متناظر هستند و بر رموز اختفا و ناشناختگی و تجلی و ظهور اشاره دارند.

صفات خدا در مثنوی معنوی و دائوده جینگ در دو بخش صفات ثبوتیه و سلبیه قابل بررسی هستند، اما از آن رو که این صفات در عرفان اسلامی، تحت عنوان اسماء خدا طبقه‌بندی و تبیین شده و تجلی گسترده‌ای در مثنوی معنوی یافته‌اند، در سه بخش اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال سنجیده می‌شوند. باین‌حال، شماری از این اسماء و صفات مانند فائق الاصبح، عفو، حلیم، توّاب، سمیع، بصیر، علیم، خبیر، جبار، غفور، مغیث و مستعان که در مثنوی معنوی ذکر شده‌اند، معادل روشنی در دائوده جینگ ندارند.

۲-۵-۱. اسماء ذات

ذات به همراه صفتی که دلالت بر ظهور آن دارد، اسم ذات نامیده می‌شود و به عبارتی چون ذات با صفت ذاتی خاصی تجلی یابد، حقیقت ذات با آن صفت مشخص، اسم ذات خوانده می‌شود.

الف) رب: معادل فارسی این اسم در برخی ترجمه‌ها و واژه‌نامه‌های کهن قرآنی «پروردگار» است (لسان‌التنزیل، ۱۳۸۲: ۱؛ نسفی، ۱۳۹۰: ۱) و بر ارتباط خدا با مخلوقات و بالاندن و پروراندن آن‌ها دلالت دارد: «رب اسم خاصی است که اقتضای وجود مربوب و تحقق و ثبوت او را دارد... و هر چه از موجودات که ظاهر می‌شود... حق تعالی بدان (اسم) او را تربیت کرده و پرورش می‌دهد و (آن موجود)... هر چه انجام می‌دهد به آن انجام می‌دهد و در هر چه که بدان نیاز دارد به آن مراجعه می‌کند. پس او هر چه را که از وی می‌طلبد به او می‌دهد» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۶: ۳۹). در مثنوی معنوی بارها این اسم، توأم با صفات عالم‌آرایی، فضل و بخشش به کار رفته است (مولوی، ۱۳۷۱: ۷۳۷ و ۸۰۵) و به ارتباط بی‌مانند و وصف‌ناپذیر آن با جان انسان‌ها اشاره شده است:

اتّصالی بی تکلیف بی قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس

(همان: ۵۸۹)

در دائوده جینگ نیز صفت پروردگاری به دائو نسبت داده شده است: «[دائو] در به وجود آوردن و پروراندن آن‌ها (موجودات) زندگی می‌بخشد و... می‌بالاند» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۴۹) و «ده‌هزار موجود را... می‌پروراند» (همان: ۷۶). در متن عرفانی پیشه‌درون درباره‌ی این صفت دائو چنین آمده است: «اوست که عقل را می‌پرورد و تن را به نظم در می‌آورد» (هنرهای عقل، ۱۳۹۷: ۳۹). بالاندن و پروراندن موجودات و عقل و تن انسان‌ها نتیجه‌ی تأثیر اسم ربّ دائو است.

ب) اول و آخر: این دو اسم به پیروی از سنت قرآنی (۳/۵۷) همراه با هم ذکر می‌شوند و بر سبقت خدا بر هر چیز و پایایی او پس از هر چیز دلالت دارند: «هر اسمی مظهرش ازلی و ابدی است؛ ازلیتیش از

اسم الاول و ابدیتش از اسم الاخر [است]» (قیصری، ۱۳۹۳: ۳۳):

اول و آخر تویی، مادر میان هیچ هیچی که نیاید در بیان
(مولوی، ۱۳۷۱: ۷۰۸)

این دو اسم در دائوده‌جینگ نیز با هم ذکر شده‌اند: «در پیش‌اش بروند، آغازش را نمی‌بینند، در پیش‌اش بروند، پایانش را نمی‌بینند» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳). ناپیدایی آغاز و انجام دائو دلالت بر دو اسم اولیت و آخریت او دارد.

ج) ظاهر و باطن: این دو اسم به همراه دو اسم پیشین، امهات و اصول قلمداد شده‌اند و ظهور خدا را از اسم ظاهر و بطونش را از اسم باطن دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۹۳: ۳۳). پیدایی و آشکارگی به عالم هستی و تجلیات و نهان‌بودن و ناپیدایی به عالم پیش از تجلیات اشاره دارد. ظاهر و باطن بارها در مثنوی معنوی به کار رفته، اما معادل فارسی آن‌ها مفهوم این اسماء را رساتر بازمی‌نماید:

این جهان نیست، چون هستان شده و آن جهان هست، بس پنهان شده
تیر، پرآن بین و ناپیدا کمان جان‌ها پیدا و پنهان جان جان
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۳۳ و ۲۳۴)

جهان نیست، اسم ظاهر و رمز عالم شهادت و جهان هست، اسم باطن و رمز عالم غیب است و مولوی در ادامه این موضوع را با مثال‌های متعدد تبیین کرده است. اصطلاحات جیائو (chiao) به معنی ظاهر و میائو (miao) به معنای باطن در دائوده‌جینگ (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۴۱)، وجوه دوگانه دائو را نشان می‌دهند: «بی خواهش که باشند، بواطن را مشاهده کنند... باخواهش که باشند، ظواهر را مشاهده کنند» (همان: ۴۰). در اصطلاحات بی خواهش و باخواهش مفاهیم هستی و نیستی مندرج است که به تجلیات و بطون دائو دلالت دارند (همان: ۱۳۰ و ۱۶۸). هم‌چنین منظور از مشاهده بواطن و ظواهر، دیدن ظهور علمی و عینی دائو است (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۸۹).

د) عظیم: عظیم به معنای بزرگ است (لسان‌التزیل، ۱۳۸۲: ۲۶؛ نسفی، ۱۳۹۰: ۸۴) و «این عظمت نه از وجه عظمت جتّه... بلکه از وجه عظمت قدرت است» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۰۴):

ای عظیم از ما گناهان عظیم تو توانی عفو کردن در حریم
(مولوی، ۱۳۷۱: ۴۳۹)

اسم عظیم دائو در دائوده‌جینگ (da) به معنای بزرگ است (پاشایی، ۱۳۸۵: ۲۷۰): «به اجبار اگر بخواهیمش نامید، گفته می‌شود بزرگ» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۶۶). هم‌چنین دفترهای باطنی از دائو با صفت

بزرگ یاد کرده‌اند (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۳۶).

ه) باقی: این اسم که ظهور صفت همیشگی بودن خداست (سمعی، ۱۳۹۱: ۶۱۱)، در مثنوی معنوی در ضدیت با مفهوم فانی و از میان‌رونده به کار رفته است:

نورهای چرخ بیریده پی است آن چو لا شرقی و لا غربی کی است
برق را خوی خطف البصار دان نور باقی را همه انصار دان
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۴۴)

همه نورهای مادی خاموشی می‌گیرند، اما نور خدا باقی و همیشگی است. لغت چانگ (chang) در *دائوده‌جینگ* به معنی دائم، همیشه و دیرسال (پاشایی، ۱۳۸۵: ۱۳۰؛ لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۷۱) در مفهومی هم‌سنگ اسم باقی به کار رفته است: «[دائو] به آنچه همیشه باقی است، می‌ماند» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۴۳). هم‌چنین در تشبیه دائو به «آسمان همیشگی» و «رودخانه همیشه جاری» (هواچینگ، ۱۳۹۴: ۶۷ و ۸۰)، مفهوم اسم باقی تجلی یافته است.

و) نور: مطابق یک روایت که در میان متصوفه مقبولیت فراوان یافته است، خداوند با تاباندن نور خود بر بندگان هدایت و ضلالت آن‌ها را تعیین می‌کند: «انَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَاهُ ضَلَّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ»؛ خداوند خلق را در ظلمت آفرید، سپس از نور خود بر آنان بارید، آنان که از آن نور به ایشان رسید، راه راست را برگزیدند و آنان که آن نور به ایشان اصابت نکرد، از طریق مستقیم منحرف شدند» (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۱۳۷ و ۱۳۸؛ فروزانفر، ۱۳۹۳: ۳۳). مولوی نیز با اشاره به این حدیث، خدا را روشنی‌بخش دل و جان و نور او را واسطه سعادت و معرفت دانسته است (رک: مولوی، ۱۳۷۱: ۳۷):

چون که حق رشّ علیهم نُورُهُ مفترق هرگز نگردد نور او
(همان: ۱۸۸)

اصطلاح مینگ (ming) نیز در *دائوده‌جینگ* به معنای نور، شهود و اشراق و رمز علم و معرفت است و لائودزی از دائو با صفت «نوربخش» یاد کرده است (لائودزی، ۱۳۹۶: ۸۵ و ۱۶۶).

ز) ژرف و عمیق: لائودزی دائو را ژرف و عمیق دانسته است: «ژرف است، به نیای ده‌هزار موجود می‌ماند» (همان: ۴۳). اسمی که آشکارا مفهوم ژرف‌بودن خدا را نشان دهد، در عرفان اسلامی دیده نمی‌شود، اما مولوی خدا را به دریای ژرف تشبیه و با این صفت از او یاد کرده است:

این همه جوها ز دریایی است ژرف جزو را بگذار و بر کل دار طرف

(مولوی، ۱۳۷۱: ۳۸۶)

دریا رمز خداوند و ژرف‌بودن، صفت اوست.

۲-۵-۲. اسماء صفات

چون ذات با خصیصه‌ای که دلالت بر صفت دارد، تجلی یابد و ظهور صفتی از صفات را بازنماید، اسم صفت خوانده می‌شود.

الف) رحیم: مهربانی خدا بر مخلوقات در سرآغاز همه سوره‌های قرآن مگر سوره توبه ذکر شده است و رحیم در عرفان «اسم حق تعالی است به اعتبار فیضان و ریزش کمالات معنوی بر اهل ایمان» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۶: ۴۰)، اما می‌توان گفت که در مثنوی معنوی این اسم همواره به معنای مهربانی و بخشندگی است:

رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا سَهْوِ رَفْتِ رَحْمَتِي كُنْ أَيْ رَحِيمِي هَاتِ زَفْتِ

(مولوی، ۱۳۷۱: ۹۱۲)

دائو نیز آنگاه که گنج‌های گرامی خود را برمی‌شمرد، از این خصیصه سخن می‌گوید: «مرا سه گنجینه است، این سه را نگاه می‌دارم و از آن‌ها سخت مراقبت می‌کنم؛ یکمین را گویم مهربانی» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۱۳). لغت مهربانی ترجمه تسی یا تسه (tzu) است (باشایی، ۱۳۸۵: ۵۳۱) که در ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن به زبان چینی، معادل اسم رحیم است (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۵۶).

۲-۵-۳. اسماء افعال

این دسته از اسماء بر فاعلیت ذات و ظهور افعال خدا در عالم هستی دلالت دارند که عبارت است از ذات خدا همراه با صفتی که با فعلی از افعال خدا تجلی یافته است.

الف) خالق: این اسم بر جنبه آفریدگاری خدا اشاره دارد و پدیدآوردگی از عدم و هست‌کنندگی از نیست (سمعانی، ۱۳۹۱: ۶۷)؛ مولوی اسم خالق را با شماری از مخلوقات آن ذکر کرده است:

خالق افلاک او و افلاکیان خالق آب و تراب و خاکیان

آسمان را داد دوران و صفا آب و گل را تیره‌رویی و نما

(مولوی، ۱۳۷۱: ۴۶۸)

لائودزی نیز چندبار در سرود پنجاه‌ویکم از صفت خالقیت دائو سخن گفته است: «دائو ده‌هزار موجود را زندگی می‌بخشد» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۹۶). هم‌چنین جوانگزه دائو را علت‌العلل هستی و نیستی و یگانه خالق زندگی و مرگ دانسته است (جوانگزه، ۱۳۹۹: ۳۱).

ب) خافض و رافع: معنای این دو اسم متضاد که معمولاً با هم ذکر می‌شوند، «نهنده» و «بردارنده» و عزّت و خواری‌دهنده است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۶۱). نقش این دو اسم در نظر مولوی در تدبیر امور جهان، سخت مهم و حیاتی است و بی وساطت آن‌ها هیچ حرکت و پویایی در نظام کائنات صورت نمی‌پذیرد و هستی از جنبش و تکاپو بازمی‌ماند:

خافض است و رافع است این کردگار بی از این دو بر نیاید هیچ کار
خفص ارضی بین و رفع آسمان بی از این دو نیست دورانش ای فلان
این جهان با این دو پر اندر هواست زین دو جان‌ها موطن خوف و رجاست
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۰۰۵ و ۱۰۰۶)

لائودزی در تبیین تأثیر این دو اسم از مثال کمان کشیدن بهره جسته است: «دائوی آسمان شبیه به کمان کشیدن نیست؟ آنچه در بالاست به زیر می‌آورد، آنچه در زیر است بالا می‌برد. از آنچه زیاد است می‌کاهد، به آنچه کافی نیست، می‌بخشد» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۲۴). با فروآوردن بالای کمان و فرابردن پایین آن، حرکت کمان و در پی آن پرتاب تیر ممکن است و بی این افزودن و کاستن، هیچ جنبش و دگرگونی در کار نخواهد بود. به نظر می‌رسد، این دو صفت دائو می‌توانند واجد مفهوم دو اسم معزّ و مدل خدا به معنای عزیزکننده و خواردارنده نیز باشند. اگرچه نام‌های عزّت و مدل در مثنوی معنوی نه به مثابه اسماء خدا بلکه در معنایی لغوی به کار رفته (مولوی، ۱۳۷۱: ۳۸۹ و ۶۳۹)، اما مفهوم آن‌ها در دو اسم خافض و رافع مندرج است.

ج) مجیب: این اسم دلالت کند بر «پاسخ‌کننده دعاها» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۸۱) و از نظر مولوی خدا به دعای فرشتگان و انسان‌ها (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۱۰۹) و دیگر موجودات عنایت دارد و مطابق آیه: «ادعونی استجب لکم» (۶۰/۴۰)، هر خواهنده‌ای را پاسخ می‌گوید:

حمد می‌گوید خدا را عندلیب کاعتماد رزق بر تست ای مجیب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۰۳)

از نگاه لائودزی هم: «[دائو] نیکو پاسخ دهد» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۲۰) و تمام موجودات دائو را از سر نیاز به یاری می‌خوانند و او به خواست‌هایشان پاسخ می‌دهد.

۲-۶. صفات سلبیه خدا

اگرچه می‌توان شماری از صفات ثبوتی خدا را بلا تشبیه و در مرتبه‌ای نازل‌تر به انسان یا موجودات دیگر نسبت داد، شماری از صفات سلبی که بر عدم تعلق صفاتی خاص به خداوند دلالت دارند، صرفاً

مختصّ خداوند هستند و هیچ انسانی در احراز آن‌ها با خداوند مشترک نیست.

(الف) بی جسمی: بر خلاف تصوّر اهل تشبیه که: «بر آن شده‌اند که حق مانند جسمی است» (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۶۹)، خدا جسم نیست، چون جسم، مرکّب از ماده و صورت و قسمت پذیر و در نتیجه، محکوم به عدم است و این با وجوب ذاتی او ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۳۳):

دست و پا در حقّ ما استایش است در حقّ پاکی حقّ آرایش است
هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست هر چه مولود است او زین سوی جوست
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۵۲)

در **دائوده جینگ** آمده است: «آنچه دستش یازند و به دست نیاید، بی جسم نامند» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳). بی جسم برگردان واژه وی (wei) به معنای نابسودنی و غیرمادی است و نشان از آن دارد که دائو مرکّب و تجزیه پذیر نیست (پاشایی، ۱۳۸۵: ۱۹۸ و ۲۰۱). هم چنین در یک متن آیینی از این صفت دائو سخن رفته است: «چون [دائو] واجد ماده نیست، پس می تواند به اقلیم لامکان وارد شود» (هوآهوجینگ، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

(ب) زاده نشدن: منظور از این صفت اثبات قدم خداوند و پدید نیامدن اوست و مولوی به تأسی از آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (۳/۱۱۲)، صفت نزداگی و نازایی خدا را با هم ذکر کرده است:

لم یلد لم یولد است او از قدم نی پدر دارد، نه فرزند و نه عم
(مولوی، ۱۳۷۱: ۳۹۹)

دائو نیز همواره پیش از هر چیز بوده است و چیزی پیش از او نبوده که موجب زادن او تواند شد: «نمی دانم فرزند کیست، چنین می نماید که بر ایزد آسمان تقدّم دارد» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۴۳). مفهوم تقدّم دائو بر ایزد آسمان در چند متن تفسیری که در سرود نخست نیز نشان داده شده است (همان: ۴۰)، رمز دیرینگی دائو و پیشی گرفتن او بر هر چیز و نه چیز است (همان: ۱۳۵). در یک متن دائویی نیز صفت زاده نشدن دائو با صفت آفریدگاری جهان همراه شده است: «آفریده نشده است، لیکن همه چیزها را می آفریند» (هوآهوجینگ، ۱۳۹۴: ۱۲۰) و در متنی مربوط به سده چهاردهم میلادی آمده است: «دائو هستی اش را مدیون چیزی نیست، از این رو به همه چیزها هستی می بخشد» (وانگ دائو، ۱۳۹۸: ۲۲).

(ج) رؤیت ناپذیری: امکان رؤیت خدا از دیرباز محلّ اختلاف نظر متکلمان اسلامی بوده است. معتزله با استناد به آیاتی از جمله «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (۱۰۳/۶) رؤیت خدا را ناممکن می دانستند و اشاعره با استناد به آیاتی دیگر آن را ممکن قلمداد می کردند و مقصود آیه مذکور را صرفاً عدم امکان

رؤیت خدا در دنیا عنوان می‌کرد و نه الزاماً در آخرت (شیخ، ۱۳۹۷: ۳۲-۳۴ و ۴۸-۵۰؛ فاخوری و جر، ۲۳۹۳: ۱۵۰). اگرچه ممکن است کشف نظر مولوی در این باره قدری دشوار و نیازمند تفسیر و تأویل باشد (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۴۲)، در مثنوی معنوی در اشاره به آیه یادشده چنین آمده است:

لاجرم أبصار مالاً تُدرکُه وهو يُدرک بین تو از موسی و کُهِ
(مولوی، ۱۳۷۱: ۵۳)

که آشکارا به رؤیت‌ناپذیری ذات خدا اشاره دارد. معادل این صفت کلمه یی (yi) در *دائوده جینگ* به معنای نادیدنی است (پاشایی، ۱۳۸۵: ۱۹۷): «آنچه می‌نگرندش و دیده نگردد» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳) و «دیدنش را نگرستن کافی نیست» (۱۳۹۶: ۷۷). به گفته لیو یی‌مینگ در باب رؤیت بواطن: «مراد از مشاهده، دیدن به چشم سر نیست، بلکه سخن از اشراق روحانی است» (صفا و سکون، ۱۳۹۷: ۸۸). همچنین در یک متن باستانی به رؤیت‌ناپذیری دائو اشاره شده است (هنرهای عقل، ۱۳۹۷: ۷۱).

(د) بی‌مانندی: نفی تشبیه جستن هر شیء و لاشیء به خدا و کمال صفت بی‌همتایی و بی‌مانندی او با ذکر آیه‌ای از قرآن (۴/۱۱۲) در مثنوی معنوی تجلی یافته است:

باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه مالّه کُفواً أحد
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۶۷)

لائوزه نیز بر آن بود: «آنکه او [دائو] بزرگ است، از سبب آن است که هیچ چیز شبیه به او نیست، اگر می‌شد که چیزی شبیه باشد به او، پس لابد چیزی ناچیز می‌بود» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۱۱۳). بر این پایه، هر چند دنیا مظهر و تجلی خداست، اما هیچ چیز و نه چیزی نیست که بتوان به او مانند کرد. **(ه) بی‌صورتی:** اگرچه ذات خدا از هر گونه صورت و شکل که ضرورتاً مخلوق اوست، منزّه است، با این حال هم اوست که مصور اشکال و صور گوناگون علمی و عینی است:

صورت بی‌صورت بی‌حدّ غیب ز آینه دل دارد آن موسی به جیب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۵۵)

صورت بی‌صورت بی‌حدّ مظهر «جامعیت اسماء و صفات» خدوند است (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۴۶۷). در *دائوده جینگ* آمده است: «آن را [دائو] گویند شکل بی‌شکل و طرح بی‌وجود» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳)؛ «همه طرح‌ها در درون آن است» (همان: ۶۲).

(و) بی‌صدایی: کلام با همه ارجمندی‌اش پایین‌ترین سطح ارتباط است و جان‌آگاهان تنها آنگاه سخن می‌گویند که چاره‌ای جز آن نداشته باشند. مولوی نیز که همواره در پی برهم زدن حرف و صوت و

گفت است (مولوی، ۱۳۷۱: ۷۹) و شیفته مقامی که در آن حقیقت کلام را بتوان بی وساطت کلمات بیان کرد (همان: ۱۳۸)، بر آن است که خدا بدون دهان و کلام و با زبان تجلیاتش پیوسته و بی پایان با عالم در گفت و گوست:

جذب یزدان با اثرها و سبب صد سخن گوید نهران بی حرف و لب

(مولوی، ۱۳۷۱: ۹۷۲)

این دیدگاه متناقض نما که نیازمند تأویل است، در تعبیر لائودزی از دائو نیز دیده می شود: «آنچه گوش اش سپرند و شنیده نگردد، بی صوت است» (لائودزی، ۱۳۹۶: ۵۳). سی (hsi) یا بی صدایی صفت دائو و به این معناست که با گوش ظاهری نمی توان صدای او را شنید.

۳. نتیجه گیری

تحلیل و سنجش مفاهیم ذات و صفات خدا در مثنوی معنوی و دائوده جینگ نشان می دهد، مولوی و لائودزی با وجود فاصله زمانی و مکانی فراوان و ناهمسانی های عمیقی که در آبخورهای فکری و سنت معنوی روزگار آن ها بوده است، رویکرد عمدتاً مشابهی به مفاهیم ذات و صفات خدا داشته اند و مبانی الهیاتی کمابیش یکسانی را پی ریزی کرده اند. ذات خدا در مثنوی معنوی در متعالی ترین مرتبه که عالم احدیت خوانده شده، عاری از هر گونه اسم و صفت و لاجرم یکسره ناشناخته و پوشیده است. همین مرتبه در دائوده جینگ سر نامیده شده است که افزون بر بی نامی که رمز تعقل ناپذیری و ناشناختگی است، هیچ تقیدی به هستی و نیستی در آن دیده نمی شود.

همچنین شناخت ناپذیری ذات خدا و دائو در هر دو اثر با طرح این موضوع که ضدیت و تمایزی در ذات دیده نمی شود، مؤکد شده است؛ اما در بحث صفات ثبوتیه در مثنوی معنوی با اسمایی مواجهیم که معادلی در دائوده جینگ ندارند. به نظر می رسد، یکی از علل بروز این اختلاف اهمیت و گستردگی بحث اسم شناسی و پایان ناپذیری این اسماء در عالم عرفان اسلامی و طبعاً در مثنوی معنوی است؛ موضوعی که دست کم در دائوده جینگ به این اندازه مطرح نیست. آنچه این موضوع را تأیید می کند، افزون بر کمیّت، کیفیت اسماء فاقد معادل است که هر سه نوع اسماء ذاتی، صفاتی و افعالی را در بر می گیرد. موضوع دیگری که بر شدت این اختلاف دامن زده است، تعمق و غور اندیشمندان اسلامی در موضوع اسماء و صفات است که به نوبه خود بستر تفسیرهای گوناگون را فراهم آورده و بر تشخص این اسماء که گاه با هم قرابت معنایی داشته اند، افزوده است. در غیر این صورت منطقی بود که در موارد بیشتری یک صفت مانند کمان کشیدن دائو در برابر چند اسم مانند رافع و خافض و معز و مذل

قرار گیرد. می‌توان بر این موضوع، کمیّت چند ده برابری مثنوی معنوی را نیز افزود که اگرچه همه متن آن به بحث ذات و صفات خدا اختصاص ندارد، نسبت به متن بسیار فشرده دائوده‌جینگ فرصت بیشتری را برای طرح این مباحث در اختیار مولوی قرار داده است. با این حال باید در نظر داشت که بسیاری از اسماء و صفات مهم و بنیادین خدا در مثنوی معنوی، معادل‌های همسان و دقیقی در دائوده‌جینگ دارند که گاه میزان شباهت آن‌ها موجب شگفتی است. نکته درخور تأمل دیگر، وجود صفت ثبوتی ژرف‌بودن و صفات سلبی بی‌صورتی و بی‌صدایی در دائوده‌جینگ است که هرچند این صفات در سنت عرفان اسلامی چندان مطرح نبوده و شاید هرگز به مثابه اسم به کار نرفته‌اند، اما موجب شگفتی است که مولوی در مثنوی معنوی از آن‌ها سخن گفته و از آن‌ها به مثابه صفات خدا یاد کرده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه، جلد دوم، ترجمه محمد خواجوی، سوم، تهران: مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، اول، تهران: مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۸)، فتوحات مکیه، جلد اول، ترجمه محمد خواجوی، چهارم، تهران: مولی.
- ادلر، جوزف. ا (۱۳۸۶)، دین‌های چینی، ترجمه حسن افشار، دوم، تهران: مرکز.
- استعلامی، محمد (۱۳۹۹)، فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان، دوم، تهران: فرهنگ معاصر.
- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق (۱۳۷۶)، شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی (۱۳۹۳)، حکمت‌الهی عام و خاص، دوم، تهران: هرمس.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه‌های دینی، جلد دوم، ترجمه بهزاد سالکی، اول، تهران: پارسه.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۹۶)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمدرور مولایی، سوم، تهران: توس.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۴)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ششم، تهران: روزنه.
- پاشایی، ع (۱۳۸۵)، دائوراهی برای تفکر، سوم، تهران: چشمه.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۹۴)، تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب و سیماسادات نوربخش، دوم، تهران: فرزانه روز.
- جوانگ زه (۱۳۹۹)، این کتاب بی‌فایده است، به کوشش توماس مرتون، ترجمه علیرضا تنکابی، چهارم، تهران: مکتوب.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، سوم، تهران: جامی.

حلی، علی اصغر (۱۳۸۹)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، سوم، تهران: اساطیر.
خاتمی، احمد (۱۳۸۶)، «پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست»، *فرهنگ*، شماره‌های ۶۳ و ۶۴، صص ۲۲۹-۲۴۴.

خوارزمی، محمد بن احمد (۱۳۸۳)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
رحیمیان، سعید (۱۳۹۰)، *مبانی عرفان نظری*، چهارم، تهران: سمت.
سمعانی، احمد بن منصور (۱۳۹۱)، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتحاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد سوم، تصحیح سیدحسین نصر، سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شبستری، محمود بن عبدالکریم (۱۳۸۷)، *حق الیقین فی معرفت رب العالمین*، تصحیح رضا اشرف‌زاده، دوم، تهران: اساطیر.

شیخ، سعید (۱۳۹۷)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، دوم، تهران: خوارزمی.
شیمل، آنه ماری (۱۳۹۸)، *راز اعداد*، ترجمه فاطمه توفیقی، دهم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، چهارم، تهران: مولی.
صفا و سکون، (۱۳۹۷)، *پنج رساله دائویی*، ترجمه اسماعیل رادپور، اول، تهران: زندگی روزانه.
عبدالرزاق کاشانی (۱۳۹۶)، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجوی، پنجم، تهران: مولی.
عین القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، تصحیح عقیق عسیران، پنجم، تهران: کتابخانه منوچهری.
فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۹۵)، *الهیات*، دوم، تهران: دانشگاه تهران.
فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۳)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم حسین داودی، هفتم، تهران: امیرکبیر.
فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۹۱)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی*، به کوشش حمید عطایی نظری، اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
قیصری، داوود بن محمود (۱۳۹۳)، *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، ترجمه محمد خواجوی، سوم، تهران: مولی.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۹)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، اول،

تهران: زوار.

کربن، هانری (۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چهارم، تهران: کویر.
 کرلی، هرلی گلنسر (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه در چین*، ترجمه مرضیه سلیمانی، اول، تهران: ماهی.
 کمال خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۹۳)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، پنجم، تهران: مولی.

کمال خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۹۸)، *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*، تصحیح محمدجواد شریعت، دوم، تهران: اساطیر.

لائودزی (۱۳۹۶)، *دائوده جینگ*، ترجمه اسماعیل رادپور، چاپ اول، تهران: زندگی روزانه.
 لائوزه (۱۳۹۹)، *دائوده جینگ*، ترجمه سلیمان بای جی سو، اول، تهران: علمی و فرهنگی.
 لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۹۵)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، سوم، تهران: زوار.

لسان التنزیل (۱۳۸۲)، (تألیف قرن چهارم یا پنجم)، تصحیح مهدی محقق، چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
 مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۱)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، اول، تهران: پژوهش.
 ناس، جان بایر (۱۳۸۸)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، نوزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
 نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۳)، *مرصاد العباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
 نسفی، عزیز الدین بن محمد (۱۳۸۶)، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، هشتم، تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

نسفی، عمر بن محمد (۱۳۹۰)، *تفسیر نسفی*، تصحیح عزیزالله جوینی، دوم، تهران: سروش.
 نهج الفصاحه (۱۳۷۴)، ترجمه و گردآوری ابوالقاسم پاینده، اول، تهران: جاویدان.
 نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۸۹)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

وانگ تائو (۱۳۹۸)، *تائو، جوهر زندگی*، ترجمه امید بامداد، اول، تهران: فراروان.
 وینبرگ چای، چو جای (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه ع. پاشایی، اول، تهران: نگاه معاصر.
 منرهای عقل (۱۳۹۷)، (چهار رساله دائویی)، ترجمه اسماعیل رادپور، اول، تهران: زندگی روزانه.
 هوآهرجینگ (۱۳۹۴)، (تعالم نهانی لاتسه)، ترجمه امید بامداد، اول، تهران: فراروان.
 یوسفیان، حسن (۱۳۹۰)، *کلام جدید*، چهارم، تهران: سمت.

References

Quran.

Abdalrazaq Kashani, A. (2017). *Estelihat Alsufiyeh*. Translated by; Muhammad Khajavi.

- Tehran: Mola publications.
- Adler, J. (2007). *Chinese Religions*. Translated by; Hasn Afshar. Tehran: Markaz publications.
- Ansari, A. (2017). *Tabaghat Alsufiyeh*. Ed by Muhammad Sarvar Mulaei. Tehran: Toos publications.
- Ayn Alqizat, A. (1998). *Tamhidat*. Ed by Afif Osairan. Tehran: Manouchehri publications.
- Chai, Winberg. (2007). *The story of Chinese Philosophy*. Translated by; A. Pashaei. Tehran: Neghahe Moaser publications.
- Chittick, W. (2016). *The Sufi of knowledge*. Translated by; Mahdi Najafiafra. Tehran: Jami publications.
- Corbin, H. (2005). *History of Islamic philosophy*. Translated by; Javad Tabatabaei. Tehran: Kavir publications.
- Creel, H.G. (2014). *Chinese Thought: from Confucius to Mao Tse_tung*. Translated by; Marziye Soleymani. Tehran: Mahi publications.
- Ebn_e Arabi, M. (2007). *Futuhate Makkiyye*. Vol 1. Translated by; Muhammad Khajavi. Tehran: Mola publications.
- Ebn_e Arabi, M. (2008). *Fosous Al-hekam*. Translated by; Muhammad Khajavi. Tehran: Mola publications.
- Ebn_e Arabi, M. (2009). *Futuhate Makkiyye*. Vol 2. Translated by; Muhammad Khajavi. Tehran: Mola publications.
- Elahi Ardabili, H. (1997). *Sharh-e Gholshane Raz*. Ed by Muhammadreza Barzeghar haleghi and Efat Karbasi. Tehran: Markaz-e Nashr publications.
- Elahi Ghomsheiy, M. (2014). *Hekmate Elahi-e Am va Khas*. Tehran: Hermes ublications.
- Eliade, M. (2015). *A History of Religious Ideas*. Vol 2. Translated by; Behzad Saleki. Tehran: Parse publications.
- Estelami, M. (2020). *An Encyclopedic Dictionary of Sufism Mysticism*. Tehran: Farhang-e Moaser publications.
- Fakhuri, H. (2014). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by; Abdolmhammad Ayati. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Fayaz Lahiji, A. (2012). *A dictionary of philosophical terms and Islamic words*. Terhran: Hekmat va Falsafe_ye Iran publication center.
- Fazel Tounim, M. (2016). *Theology*. Tehran: University of Tehran publications.
- Forouzanfar, B. (2014). *Ahadis va Qesase Masnavi*. Tehran: Amir Kabir publications.
- Halabi, A. (2010). *Tarikhe Elme Kalam Dar Iran va Jahane Islam*. Tehran: Asatir publications.
- Honarhaye Aql. (2018). *Four Daoist treatises*. Translated by; Esmayyl Radpuor. Tehran: Zendghie Ruzaneh publications.
- Hua Hu Ching. (2015). *Translated by; Omid Bamdad*. Tehran: Fararavan publications.
- Izutsu, T. (2015). *Sufism and Taoism*. Translated by; Muhammadjavad Gohari. Tehran: Rowzaneh publications.
- Jorjani, A. (2015). *Tarifat*. Translated by; Hasan SayyedArab and Simasadat Nourbakhsh. Tehran: Farzane Rouz publications.

- Kamal Kharazmi, H. (2014). *Sharhe Fosous Alhekam*. Ed by Najib Maiel Heravi. Tehran: Mola publications.
- Kamal Kharazmi, H. (2019). *Javaher Al-asrar va Zavaher Al-anvar*. Ed by Muhammadjavad Shariat. Tehran: Asatir publications.
- Kashani, E. (2010). *Mesbah Alhedayah va Meftah Alkefayah*. Ed by Jalal Aldin Homaei. Tehran: Zuvar publications.
- Kharazmi, M. (2004). *Mafatih Aloloum*. Translated by Hosein Khadiv Jam. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Khatami, A. (2007). *Penhan ze dideha va hame dideha az oust*. *Farhangh*. Numbers 63,64. P 229_244.
- Lahiji, M. (2012). *Mafatih Al-ejaz fi Sharhe Gholshane Raz*. Edited by; Muhammadreza Barzeghar Khaleghi and Efat Karbasi. Tehran: Zuvar publications.
- Lao_Tzu. (2017). *Dao de ching*. Translated by; Esmayyl Radpuor. Tehran: Zendghie Ruzaneh publications.
- Lao_Tzu. (2020). *Dao de ching*. Translated by; Solyeman Bay Ji So. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Lesan Altanzil. (2003). *Ed by; Mahdi Mohaqeq*. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Molavi, J. (1992). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed by: Nicholson, R. A. Tehran: Pezhouhesh publications.
- Molla Sadra, M. (2008). *Mafatih Al-qayb*. Translated by; Muhammad Khajavi. Tehran: Mola publications.
- Nahj Alfasaha. (1995). *Translated by; Abolqasem Payandeh*. Tehran: Javidan publications.
- Najme Razi, A. (2004). *Mersad Alebad*. Ed by; Muhammadamin Riahi. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Nasafi, A. (2007). *Ensan Al-kamel*. Ed by; Marijan Mole. Tehran: Tahouri publications.
- Nasafi, O. (2011). *Tafsir-e Nasafi*. Ed by; Azizallah Joveini. Tehran: Soroush publications.
- Nass, J. B. (2009). *Man's Religions*. Translated by; Aliasghar Hekmat. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Nicholson, R. A. (2010). *šarh-e Masnavi-e Ma'navi*. Translated by; Hasan Lahouti. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Pashaei, A. (2006). *Dao: Rahi baraye Tafakor*. Tehran: Neghah publications.
- Qaysari, D. (2014). *Sharhe Qaysari bar Fosous Alhekam_e Ebn_e Arabi*. Translated by; Muhammad Khajavi. Tehran: Mola publications.
- Rahimian, S. (2011). *Basic Principles of Islamic Theoretical*. Tehran: Samt publications.
- Safa va Sokun. (2018). *Five Daoist Treatises*. Translated by; Esmayyl Radpuor. Tehran: Zendghie Ruzaneh publications.
- Sam'ani, A. (2012). *Ravh Al-arvah*. Ed by; Najib Maiel Heravi. Tehran: Elmi va Farhanghi publications.
- Schimmel, A. (2019). *The Mystery of Numbers*. Translated by; Fatima Tofighi. Qom: The University of Religions and Denominations.
- Shabestari, M. (2008). *Haq Al-yaqin Fi Ma'refat Rab Al-alamin*. Ed by; Reza Ashrafzadeh. Tehran: Asatir publications.
- Sheikh, S. (2018). *Muslim Philosophy*. Translated by; Mostafa Mohaqeq Damad. Tehran:

Kharazmi publications.

Sohravardi, Y. (2001). *A collection of works*. Ed by Hosein Nasr. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies publications.

Wong Dao. (2019). *Nourishing the Essence of Life*. Translated by; Omid Bamdad. Tehran: Fararavan publications.

Yusofian, H. (2011). *New Theology*. Tehran: Samt publications.

Zhuangzi. (2020). *The Wey of Chuang Tzu*. Translated by; Alireza Tunekaboni. Tehran: Maktub publications.

