

مقدمه‌ای بر نشانه‌شناسی و تجلیات هستی‌شناختی و رده‌شناختی اسماء الهی در جهان و انسان

غلامرضا فدایی

استاد، گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

ghfadaie@ut.ac.ir

تاریخ دریافت ۱۳۹۸/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۱/۲۵

چکیده

هدف: هدف این مقاله بررسی امکان دسته‌بندی و طبقه‌بندی اسماء الهی است. اسماء الهی مظاهر یا شاید بهتر است گفته شود فیوضات پروردگاری است که حالت هستی‌شناسانه دارند؛ لذا طبقه‌بندی آن‌ها می‌تواند در طبقه‌بندی‌های علوم و معارف تأثیر بسزایی داشته باشد.

روش: روش این پژوهش کتابخانه‌ای و از نوع بنیادی است. ابزار آن، تفکر و مقایسه منابع و متون دینی با یکدیگر است.

یافته‌ها: عالم صغیر و عالم کبیر مصطلح، دو عالم جداگانه نیستند و آن‌ها را مکمل هم می‌دانند. تقسیم‌بندی نام‌های الهی و تجلیات هستی‌شناسانه فیوضات الهی بر خلق می‌تواند راهنمای خوبی برای فهم حقایق در جهان باشد. تقسیم اسماء الهی به صفات ثبوتیه و سلبیه، برحسب تکوین و تشریع، صفات خاص پروردگار و مشترک بین او و انسان، نام‌های مفرد و مرکب، اسماء دال بر واقعیت و اسماء دال بر فرایند از آن جمله است.

اصالت/ارزش: باآنکه درمورد اسماء الهی در عرفان، خوارق عادات و بعضاً فلسفه مطالبی بیان شده است ولی از حیث طبقه‌بندی هستی‌شناسانه کاری اساسی صورت نگرفته است. این مقاله می‌تواند مدخلی برای تحقیقات بیشتر در این زمینه باشد.

کلیدواژه‌ها: اسماء الهی، اسماء الحسنی، تجلیات ذات حق، انسان کامل، طبقه‌بندی اسماء الهی

Research on Information Science and Public Libraries; The Quarterly Journal of Iran Public Libraries Foundation; Vol. 25, No.4; Successive No. 99; winter 2020; Pp. 553-578.

تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی؛ فصلنامه علمی- پژوهشی؛ دوره ۲۵، شماره ۴، پیاپی ۹۹، زمستان ۱۳۹۸ ص ۵۵۳-۵۷۸

An Introduction to Semiotics and Ontological, Epistemological and Classicological Manifestations of Divine Names in World and Humans

GholamReza Fadaei

Prof., Department of KIS, University of Tehran, Tehran, Iran

ghfadaie@ut.ac.ir

Received: 27th November 2019; Accepted: 14th February 2020

Abstract

Purpose: To assess the feasibility of the classification of the Divine Names mentioned in Qur'an, Nahj al-Balagha and Mafatih al-Jinan according to their forms and meanings.

Method: The present research is a basic, library-based research whose instrument consists of critical thinking and a comparison of religious texts.

Findings: Results indicate that so-called microcosm and macrocosm are not two separate worlds. Classification of the Divine Names and the ontological manifestations of divine blessings and emanations on the created beings (creature) can be served as a guide to discovering and understanding the truths in the world for those who believe in God. Of these kinds of classifications proposed by the current research is classifying the Divine Names into positive and negative attributes/names of God, classifying according to divine generation (or creation or genesis) and legislation, classifying the Divine Names/Attributes into God-specific attributes and common attributes between God and human, classifying them into simple (non-compound) Names and compound Names, and into entity-denoting Names and process-denoting Names.

Originality/value: There are many studies on the Divine Names in mysticism, Sufism, and sometimes ethics, but there is yet no classification of the Divine Names according to their attribution to knowledge and science factors. This paper can be regarded as a beginning for further research in this area.

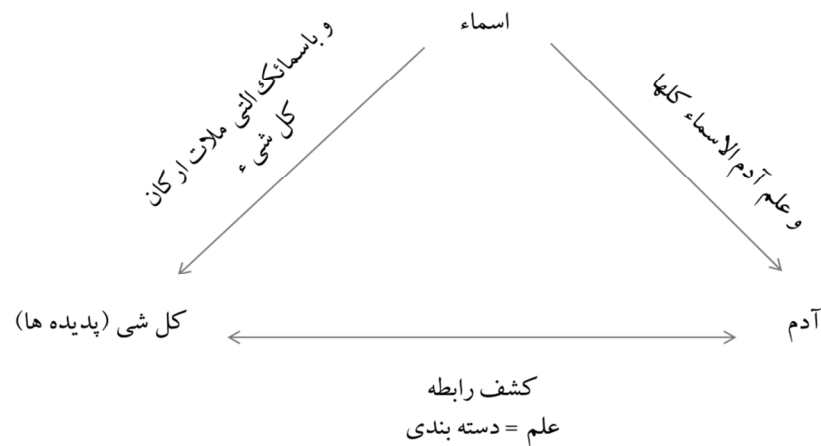
Keywords: Divine Names, Beautiful Names of God, Divine theophanies, Universal Perfect Man, Classification.

مقدمه

توجه به ذات و اسماء الهی آن‌قدر اهمیت دارد که همه بزرگان عالم عمر خود را صرف تحقیق در این باره کرده‌اند. حتی کسانی که به خدا باور ندارند نه اینکه ذات لایزال قیومی را که جهان به او استوار است قبول نداشته باشند، بلکه با نسبت‌های ناروایی که توسط دوستان نادان به خدا داده شده است، یا با تفسیرهای غلطی که کرده‌اند مخالفت کنند. در قرآن مجید هم همانند سایر ادیان الهی به اسماء خدا توجه زیادی شده است. اگر به داستان خداناباوری راسل، فیلسوف شهیر معاصر، به عنوان یکی از هزاران منتقد بنگرید خواهید دید که اعتراض او نه به خدا بلکه به خرافاتی است که به خدا نسبت داده شده است (راسل، به نقل از کتابناک، ۹۸/۱۰/۲۸). او به اولین علت و یا علت نخستین اشاره می‌کند ولی آن را مخدوش می‌داند. او می‌گوید لاک در مسیر دانش، پایه براهین سابق را سست کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷). بنابراین، اهمیت خدا و اسماء وی آن‌چنان هست که می‌طلبد تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گیرد و پیرایه‌هایی که به اعتقادات صحیح بسته شده است نقد شود.

آنچه محقق را نسبت به این پژوهش تشویق کرد توجه یکی از دانشجویان دوره دکتری دانشگاه آزاد واحد تهران شمال در حوزه علم اطلاعات و دانش‌شناسی نسبت به این موضوع برای رساله خود بود. من با توجه به علاقه ایشان نسبت به انتخاب این موضوع، اهمیت اسماء الهی را به عنوان راز خلقت انسان که خدا با آن فرشتگان را به کرنش وامی‌دارد متذکر شدم که این اسماء آن‌قدر اهمیت دارد که علاوه بر اینکه در عرفان مورد توجه واقع می‌شود در همه امور زندگی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. از طرف دیگر، در دعای کمیل هم می‌خوانیم که خدایا تو را به اسمائی که همه ارکان وجود را پوشانده و فرا گرفته است سوگند می‌دهیم. از این دو فراز، رابطه زیر به دست آمد که در تصویر ۱ ملاحظه می‌کنید: انسان با تلاش‌های خود باید راز این اسماء را کشف کند. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که تبیین روابط علمی در جهان به نوعی کشف این رابطه‌ها است. البته، ممکن است گفته شود که اسمائی که خدا به آدم تعلیم کرد با اسمائی که در دعای کمیل به آن سوگند خورده شده است تفاوت دارد ولی با کمی دقت معلوم می‌شود که چنین نیست؛ زیرا اگر بپذیریم که همه موجودات و پدیده‌ها و شیوه‌های ظهور آنان تجلیات حق هستند، قطعاً به این نتیجه خواهیم رسید که خدا با نشان دادن تجلیات اسمائی خود، آدم ابوالبشر و

بلکه همه انسان‌ها را واجد ویژگی خاص کرد. از این رو، انسان می‌تواند با تحقیق و کوشش در راه کشف همه پدیده‌های عالم با تجلیات اسمائی پروردگار آشنا شود و در برابر وی سر به کرنش و عبادت بساید. کلیت اسماء الهی و عمومیتشان تناسب آن‌ها را با کتابخانه‌های عمومی که با عموم دانش‌ها مرتبط است نشان می‌دهد. اسامی خدا جهان‌شمول است، زیرا هم به پدیده‌های طبیعی اشارت دارد هم به ویژگی‌های خلق بشری با دست قدرت او. به علاوه، رده‌بندی خود مبحثی است که علم اطلاعات و دانش‌شناسی با آن مرتبط است.



شکل ۱. رابطه بین اسماء الهی و تلاش بشر برای کشف آن‌ها در زندگی

اگر به تصویر فوق نگاهی دوباره بیاندازیم و به‌ویژه مفهوم و کاربرد اسماء را در آن بکاویم به نکات جالبی دست پیدا می‌کنیم که این نوشتار بر آن متمرکز است. در سمت راست تصویر، خدا همه اسماء را به آدم یاد داده است. درباره چستی اسماء سخن فراوان گفته شده است، اما اگر به تفاسیر هم مراجعه شود و قدری در آن تعمق هم صورت گیرد به این نتیجه می‌رسیم که این اسماء نمی‌تواند تنها نام موجودات در آفرینش باشد؛ زیرا یاد دادن این اسامی فراوان با آن وسعت و گسترش مداوم آن و به‌ویژه در آن زمان به چه درد آدم می‌خورد و با آن چکار می‌توانست بکند؟ حتی اگر فرزندان وی را هم مشمول آیه بدانیم باز کاربردی نخواهد داشت، ضمن اینکه با آنچه ما در زندگی می‌بینیم هم تطبیق نمی‌کند. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان (۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۸۲) در این باره می‌نویسد:

کلمه اسماء در آیه «و علم آدم الاسماء کلها» از نظر ادبیات افاده عموم می‌کند، علاوه بر اینکه با عبارت «کلها» این عمومیت را تأکید کرده است.

علامه سپس اشاره می‌کند که «عرضهم علی الملائکه» حاکی از این است که:

هر یک از اسماء یعنی مسمای به آن اسماء موجودی دارای حیات و علم بوده‌اند و در عین اینکه علم و حیات داشته‌اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمان‌ها و زمین قرار داشته‌اند... در نتیجه می‌رساند: که اسماء نام‌برده اموری بوده‌اند که از همه آسمان‌ها و زمین غایب و به کلی از محیط کون و مکان بیرون بوده‌اند.

وی سپس نتیجه می‌گیرد که با اوصاف فوق:

با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می‌شود که از آیه «وان من شیء الا عندنا خزانه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر، ۲۱) «هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن هست و ما از آن خزینه‌ها نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه معلوم» بر می‌آید.

البته، علامه طباطبائی در تفسیر آیه فوق به امور غیبی و نیز به خاطر «هم» در «اسمائهم» آن‌ها را موجودات زنده و انوار مقدسه می‌داند که من بی‌آنکه بخواهم آن را نفی کنم و در این حوزه وارد شوم پیشنهاد می‌کنم که اگر از منظر دیگری (بعداً خواهد آمد) هم به آیه و به‌ویژه به اسماء بنگریم نتایج خوبی از آن گرفته خواهد شد. همچنین، بیان شده است که اگر منظور از اسماء صرفاً نام باشد وقتی آدم به دستور خدا آن‌ها را برای فرشتگان بازگو کند آن‌ها هم یاد می‌گیرند و این فضیلتی برای آدم به عنوان جانشین خدا محسوب نمی‌شود که فقط علم لغت یاد بگیرد. علامه اضافه می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۵):

و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند. علمی که برای آدم دست داد حقیقت علم به اسماء بود که فراگرفتن آن برای آدم ممکن بود و برای ملائکه ممکن نبود و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد به‌خاطر همین علم به اسماء بوده، نه به‌خاطر خبر دادن از آن.

در اینجا می‌توان علم را به‌جای دانستن صرف نام‌ها، به توانایی بر دانستن و فهمیدن آن‌ها تعبیر کرد، یعنی اینکه منظور از تعلیم اسماء ایجاد توانایی و توانمندی آدم بر درک، فهم و تحقیق بر روی پدیده‌های عالم و آدم باشد که هر زمان خواست، و البته اگر همت کند، بتواند به شناسایی

آن‌ها و کشف رموز به کاررفته در آفرینش آن‌ها دست پیدا کند. باز علامه در تفسیر آیه ۳۳ سوره بقره ضمن تأیید وجود نظرات غامض مبنی بر پذیرش امور غیب که طبعاً باید بین آدم و خدا باشد و عموم فرزندان وی را شامل نمی‌شود، نظر شخصی خود را بیان می‌دارد و می‌نویسد (طباطبائی، ۱۳۸۵):

... اینک می‌بینیم طبقاتی از اقوام مختلف انسانی هنوز هم که هنوز است لحظه‌ای از جستجو و بحث پیرامون اسرار خلقت نمی‌آسایند؛ همچنان که از روز نخست که بشر در زمین مستقر گردید، هر مجهولی که برایش کشف شد پی به مجهول‌های بسیاری دیگر برد، با اینکه همه بحث‌ها که تاکنون پیگیری شده، در چهاردیواری عالم طبیعت بوده که پست‌ترین و تنگ‌ترین عوالم است. این کجا و عالم ماورای طبیعت کجا؟ که عوالم نور و وسعت است.

باز در اینجا چند نکته مطرح می‌شود: اولاً، علامه می‌پذیرد که بشر از روز نخست در مقام کشف مجهولات در عالم طبیعت و انسان بوده و هر تلاشی وی را به کوشش‌های بیشتر واداشته است، همان‌گونه که ما در طول تاریخ علمی و فنی بشر دیده و می‌بینیم. ثانیاً، اینکه جهان طبیعت جهان پستی باشد قابل مناقشه است؛ ضمن اینکه اگر بپذیریم عوالم نور در ماورای عالم وجود دارد، برای بشر خاکی تا وقتی زمینه ورود و تحقیق در آن فراهم نشده باشد قابل ذکر هم نیست. بنابراین، بهتر است در محدوده علم و توانمندی علمی و پژوهشی بشر بیشتر تحقیق و بررسی کنیم.

از طرف دیگر، اگر به سمت چپ نمودار که فرازی از دعای کمیل که منسوب به حضرت علی است توجه شود می‌بینیم که در آن به اسمائی که ارکان و پایه هر چیزی را فرا گرفته و پر کرده است اشاره دارد. این به آن معنا است که اسماء یعنی ویژگی‌های به کاررفته در آفرینش پدیده‌ها در عالم چه به لحاظ صوری و چه به لحاظ ماهوی، یا بهتر است گفته شود هم به لحاظ ظاهری و هم به لحاظ باطنی است. این گفته بدان معناست که آفرینش پدیده‌ها دارای شگفتی‌های فراوانی است که با جعل خداوندی (خلق و جعل، خبر آنالاین، ۱۳۹۸/۸/۱۰) ارکان وجودی آن‌ها تشکیل می‌شود و آن‌ها هم به لحاظ درونی و هم به لحاظ بیرونی و تعامل یا تقابل با دیگر پدیده‌ها برای استمرار وجود خویش همواره در تکاپویند، به شرط آنکه محیط زندگی

برای آنان فراهم باشد؛ این می‌شود اسمائی که بنا به مضمون دعای کمیل ارکان همه چیز در عالم را پر کرده است.

اگر این آیه و متن دعا در کنار هم قرار گیرد معنایش این می‌شود که خدا توانمندی درک، فهم، تجزیه و تحلیل و بررسی همه پدیده‌های عالم را به انسان عطا کرده و این مزیتی است که به دیگر موجودات از جمله فرشتگان داده نشده و این رازی است که خدا در سورة بقره چندین بار به آن اشاره کرده و به فرشتگان فرموده است: «من بهتر از شما می‌دانم، من غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم، و من می‌دانم آنچه را آشکار می‌کنید و آنچه را می‌پوشانید (بقره: ۳۳).

این عطا از جانب خدا صرفاً یک امر کمی نیست که منحصر به نام اشیا باشد، بلکه کیفی و استعدادی است که او به بشر اهدا کرده است و با آیه دیگری هم که می‌فرماید «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» هماهنگ است، و آن به این معنا است که استعداد و توانایی فهم و درک و تحلیل و بهره‌برداری از کیفیت آفرینش موجودات عالم با تعلیم اسماء به آدم داده شده است و خدا به هر کس بخواهد به اندازه ظرفیتش عطا می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، خداوند قدرت و توانمندی خویش (اسماء) را در خلق همه موجودات تمام و کمال به کار برده و به بشر توانایی درک، فهم، تجزیه و تحلیل و استفاده از آن را عطا فرموده است.

نکته دیگری که این توانمندی را تأیید می‌کند این است که فرشتگان به خدا پس از امر به سجده می‌گویند: «لا علم لنا الا ما علمتنا» (یعنی «خدایا ما چیزی جز آنچه تو به ما تعلیم داده‌ای نمی‌دانیم»). این گفته می‌تواند مشعر بر این باشد که فرشتگان صرفاً معلوماًشان را از طریق تعلیم الهی می‌گیرند ولی انسان مخلوق خدا توانایی آن را دارد که علاوه بر تعلیم با تجربه خویش خلاقیت ایجاد کند و بر دانش خود بیافزاید. پس خدا با تعلیم اسماء به بشر او را قادر کرده است که در ویژگی‌های به کاررفته در پدیده‌های جهان به غور پردازد و این امر عظیمی است. در این صورت، نقش بشر در جهان، کشف رازها و رمزهای موجود در آفرینش عالم و آدم است. این مطلب با سایر آیات قرآن از جمله آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱) نیز همخوانی دارد.

اسماء الهی که رازها و رموزی بین انسان و جهان است باید توسط جانشین و خلیفه خدا بازگشایی شده تا از این طریق معرفت او نسبت به قدرت خدا بیشتر شود و این یعنی عبادت. عبادت به جز معرفت باری تعالی چیز دیگری نیست. تفسیر «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

(ذاریات: ۵۶) «انس و جن را نیافریدم مگر آنکه مرا بپرستند» هم بر این امر مُشعر است. اسماء الهی چیزی نیست که فقط به حوزه‌های خاصی محدود شود. همه دانشمندان جهان در همه عرصه‌ها، زمینه‌ها و زمان‌ها مخاطب درک و فهم اسماء الهی هستند. این اسماء فقط در انحصار مبحث اخلاق، عرفان، فقه، کلام، زهد و ریاضت نیست. همه عالم پر است از اسماء الهی که باید کشف شوند و مورد بررسی و دقت قرار گیرند و مگر علم غیر از این است؟ آفرینش آسمان‌ها و زمین و مابین آن‌ها را خدا برای تدبیر آفریده و به او دستور غور و تحقیق داده است. با کمال شگفتی مشاهده می‌شود جز در حوزه عرفان و آن‌هم از زمان ابن عربی و گاهی نیز در حوزه اخلاق درباره اسماء الهی کار علمی انجام نشده است. عده‌ای هم درباره خواص اسماء و راز و رمزهایی که می‌توان با حساب ابجد از آن‌ها بیرون کشید بحث کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۶). به نظر می‌رسد زمینه برای مطالعه بیشتر در سایر حوزه‌ها به‌ویژه علوم و علوم تجربی کاملاً آماده است. از این منظر، بررسی اسماء الهی و مقوله‌بندی آن‌ها یکی از مسائل ارزشمند علمی است که در ادامه این مقاله بررسی و پیشنهادهایی درخصوص آن ارائه می‌شود. علاوه بر آیه ۳۲ سوره بقره، از جمله آیاتی که در آن از اسماء الهی یاد شده است عبارت‌اند از:

«وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوْا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْ اَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» (اعراف: ۱۸۰)

«قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی» (اسراء: ۱۱۰)

«اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی» (طه: ۸).

«هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی» (حشر: ۲۴).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این اسامی مطرح‌شده در آیات فوق با اسمائی که خدا به بشر تعلیم داده است تفاوت دارد؟ بدیهی است اگر دقتی به عمل آید این اسماء، که هریک مظهري از لطف، افاضه، و ایجاد قابلیت در هریک از پدیده‌ها برای رفع نیاز آن‌هاست، همان استعدادی است که هریک از مخلوقات، به‌ویژه انسان، می‌تواند خدا را با آن بخواند: یکی با رزاق، یکی با خلاق، یکی با صبور، دیگری با غنی و غیره. او دارای اسماء گوناگونی است که علاوه بر اینکه تجلیات ذات باری تعالی است بشر برحسب اقتضا می‌تواند از

آن‌ها استفاده کند، هم خدا را با آن‌ها بخواند و هم پدیده‌های عالم را برحسب آن‌ها تفسیر و تبیین کند و به اکتشافاتی نائل آید.

پیشینه پژوهش از دو جنبه مورد بررسی قرار گرفته است: اول، کتاب‌ها یا مقالاتی که درباره اسماء الهی به رشته تحریر درآمده‌اند و دوم، کتاب‌های نوشته‌شده درباره طبقه‌بندی‌های متون اسلامی که بر مبنای آن‌ها می‌توان به رده‌بندی اسماء الهی پرداخت.

در بخش اول، ویلیام چیتیک در کتاب *عولم خیال* بخشی را به اسماء الهی اختصاص داده است. *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی* نوشته ابراهیمی دینانی در این زمینه مطالب خوبی دارد. در جلد دوم کتاب *عقد اللئالی* از علامه حاج ملا اسماعیل فدایی، مقاله‌ای مفصل تحت عنوان اسماء الهی وجود دارد. حبیب‌الله کاشانی از علمای قرن چهارده هجری هم درباره خواص و مفاهیم اسماء الله الحسنى کتابی نوشته است. همچنین، ابراهیمی دینانی در کتاب *منطق و معرفت از نظر غزالی* بخشی را به این موضوع اختصاص داده است که خواندنی است.

غلامرضا فدایی (۱۳۸۹) در بخش دوم کتاب «طرحی نو در طبقه‌بندی علوم» بر اساس دو اصل «سلسله‌مراتبی» و «زوجیت و تقارن» و با برداشت از آیات قرآن کریم که راه رسیدن به حقیقت را از دو مسیر آفاق و انفس ممکن دانسته است، طرح دودویی را برای طبقه‌بندی علوم، و مدل هشت‌وجهی را برای درک پدیده‌های عالم ارائه کرده است. علی اکبر رشاد (۱۳۹۵) نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «منطق طبقه‌بندی علوم» با نقد اجمالی نظریه‌های مختلف درباره ملاک وحدت و تمایز علوم و تبیین «نظریه تناسق» منطق پیشنهادی خود برای تفکیک و طبقه‌بندی علوم را مبتنی بر سازگاری مؤلفه‌های رکنی آن‌ها (مبادی، موضوع، مسائل، روش و غایت) بیان می‌کند. وی الگوی پیشنهادی خود را طبقه‌بندی «هرم-شبکه‌سان» علوم می‌نامد که ترکیب رده‌بندی افقی و عمودی علوم است.

سؤالات پژوهش

۱. آیا میان اسماء الهی روابط هستی‌شناختی وجود دارد؟ و آیا با کشف روابط فوق می‌توان به روابط میان پدیده‌های جهان هستی پی برد؟

۲. آیا اسماء را با فهم آیات الهی می‌توان یکی دانست؟
۳. آیا می‌توان بین اسماء مفرد و مرکب، و نیز بین اسمائی که دال بر یک واقعیت و یا یک فرایند است تفاوتی قائل شد؟
۴. آیا بین اسمائی که بر پدیده‌های جهان یا انسان دلالت دارند تفاوتی مشاهده می‌شود؟
۵. آیا بین اسماء خاص الهی و اسماء مشترک بین انسان و خدا تفاوتی وجود دارد؟
۶. آیا بین اسماء و صفات الهی می‌توان تفاوتی قائل شد؟

روش‌شناسی

پژوهش حاضر از نوع توصیفی و به لحاظ هدف از نوع بنیادی است که به روش کتابخانه‌ای انجام می‌شود، و جامعه آماری شامل کل اسماء الهی موجود در قرآن کریم، نهج البلاغه، صحیفه سجاده و مفاتیح الجنان است و نمونه‌گیری صورت نگرفته است. در این پژوهش، اسماء الهی دسته‌بندی و مقوله‌بندی می‌شوند و هریک بر اساس محتوایی که دارند در یک خوشه قرار می‌گیرند. برای مثال، رحیم، ارحم الراحمین یا من سبقت رحمته غضبه، یا راحم من استرحم، یا رحمه للعالمین در یک مقوله قرار می‌گیرند. آنگاه بررسی می‌شود که این مقولات در کدام دسته‌بندی و مقوله بزرگ‌تر قرار دارند. آیا جزء صفات ثبوتی هستند یا سلبی؟ و آیا از صفات جمال هستند یا جلال؟ همچنین، آیا با مدل دودویی، یا هشت ضلعی فدایی که در آن همه پدیده‌های عالم دسته‌بندی شده‌اند قابل مقایسه هستند؟ مدل هشت ضلعی که در کتاب طرحی جدید در طبقه بندی علوم فدایی (۱۳۸۹) آمده است همه پدیده‌ها را از کلی به جزئی تقسیم کرده است: طبقه اول، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، طبقه دوم، زمان و مکان، طبقه سوم، استمرار و استقرار، و طبقه آخر ساختار و مقدار مورد توجه قرار گرفته است. منظور از این طبقات این است که صفات فعل خدا ناظر به کدام‌یک از ویژگی‌های مخلوقات است و آیا می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد. البته، چه بسا یک نام یا گروهی از نام‌ها و صفات با چندین حوزه وصفی فعل خدا مرتبط باشد. این تقسیم‌بندی‌ها از جمله شامل مواردی است که در پایان مقاله حاضر خواهد آمد.

مباحث نظری

تعاریف واژه‌ها و اصطلاحات

- هستی‌شناسی: حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلی موجودات با یکدیگر:
- هستی‌شناسی^۱ شاخه‌ایست از فلسفه که به مطالعه بودن، هستی یا وجود می‌پردازد. دانش هستی‌شناسی در پی تشخیص و شرح رده‌های بنیادین و ارتباطات آن‌ها در هستی یا عالم وجود است تا بدین وسیله به تعریف موجودات و انواع آن‌ها در آن چهارچوب قادر شود.
 - اسماء الهی: اسم در لغت به معنای علامت و نشانه است و بر هر لفظ دال بر چیزی اطلاق می‌شود. در اصطلاح عرفان نظری، ذات را به اعتبار صفتی معین و تجلی‌ای از تجلیات «اسم» می‌نامند و گاه «صفت» را اسم گویند.
 - پدیده‌های هستی: هر آنچه در عالم هستی وجود دارد و مخلوق خداوند است.
 - الگوی رده‌شناختی: الگویی که انواع رابطه‌های کشف‌شده در پژوهش را نمایش می‌دهد.

اسم و اهمیت آن

علاوه بر آنچه در کتب لغت آمده، در زیر واژه «اسم اعظم» در *دائرةالمعارف قرآن کریم* (ج. ۳، ص. ۲۶۱) چنین آمده است:

اسم در لغت از ریشه «س م و» به معنای بلندی و یا از ریشه «و س م» به معنای علامت است. در اصطلاح عرفان، ذات الهی همراه با صفتی معین و به اعتبار یکی از تجلیاتش در مقام احدیت، اسم نامیده می‌شود و اسم‌های لفظی اسم اسم است. از اسماء الهی که در مقام احدیت ظهور می‌یابند به «مراتب الهیه» تعبیر می‌شود، زیرا میان اسماء نوعی ترتب وجود دارد؛ برخی از آن‌ها بر برخی دیگر متفرع‌اند، برخی نیز بر مقام احدیت اطلاق اسم کرده و آن را نخستین اسم ذات دانسته‌اند؛ زیرا ذات اقدس خداوند دارای صرافت و اطلاق و از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی حتی خود اطلاق منزّه است و چون این، خود گونه‌ای تعین است که همه تعین‌ها را محو می‌کند و بساط همه کثرت‌ها را درمی‌نوردد، نخستین اسم و نخستین تعین خواهد بود.

1. ontology

اسماء الهی به لحاظ عرفانی

در خصوص روابط میان اسماء الهی در کتب عرفانی مطالب زیادی مطرح شده و از زمان محی الدین بن عربی به صورت نظام‌مند و در قالب شروح مختلف بر *فصوص الحکم* او بیان شده است. به نظر ابن عربی، وجود غیرقابل شناخت است. ویلیام چیتیک در کتاب *عوامل خیال* به تفصیل درباره نظرات ابن عربی می‌نویسد که ابن عربی از الواحد الکثیر یاد می‌کند و وحدت وجود را به وی نسبت می‌دهد، به این معنا که خدا در همه موجودات متجلی است. او نور را یک اسم قرآنی می‌داند که مادی، غیرقابل رؤیت، ولی همه شکل‌ها و رنگ‌ها به وسیله آن ادراک می‌شود. از نظر او، ابن عربی از متفکرانی چون غزالی پیروی می‌کند که لا اله الا الله را به معنای جز خدا چیزی نیست تأویل کرده‌اند (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۲۶). از نظر ابن عربی، اشیاء یعنی غیر خدا فی نفسه وجود ندارند و معدوم‌اند ولی به وجود خدا موجود می‌شوند (ص. ۲۷). پدیده‌ها وجودی عاریتی دارند و مالک حقیقی خدا است. ابن عربی به ماهیت اعتقاد دارد و آن را در اعیان ثابت متجلی می‌داند. این اعیان ثابت در علم خدا وجود دارند (ص. ۲۸). ویلیام چیتیک می‌پرسد (صص. ۲۵-۲۸):

بی‌شک پیچیده‌ترین جنبه این بحث، ماهیت اعیان موجوده است. اگر اعیان در ذاتشان معدوم‌اند چگونه است که آن‌ها را در جهان می‌بینیم و به آن‌ها اطلاق «موجود» می‌کنیم؟
او در پاسخ به سؤال فوق مطالبی می‌نویسد که خیلی قابل دفاع نیست و از مبحث ما هم خارج است. او در فرازی دیگر از *نفس الرحمن* سخن به میان می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که *نفس الرحمن* عین خدا و در همان حال غیر او است (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۳۱). این جمله او انسان را به یاد تثلیث مسیحیت می‌اندازد و شهرستانی هم به آن در این مورد اذعان کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸).

ویلیام چیتیک در این کتاب در مورد اسماء الله و کمال انسان اول از نظر ابن عربی به وجود اشاره می‌کند که در عین حالی که غیرقابل شناخت و دسترسی است اما ما به خودمان و اطرافمان علمی خاص داریم. او با استفاده از متون مقدس همچون قرآن به اسامی خدا اشاره کرده و اینکه خدا و رای همه پدیده‌هاست «ولی انحای یافت شدن اشیا در عالم چیزی را در باب حق برای ما روشن می‌کند» (ص. ۳۳). همچنین، او با اشاره به آیه ۵۳ سوره فصلت در مورد آفاق و انفس

نتیجه می‌گیرد که «این اسماء و صفات به خدا برمی‌گردند ولی به اشیا و یا اعیان نیز راجع‌اند، چرا که اشیا برای به وجود آمدن باید منعکس‌کننده وجود باشند و در غیر این صورت یافت نخواهند شد» (صص. ۳۲-۳۳). چیتیک اضافه می‌کند که از نظر ابن عربی اسماء و صفات الهی به لحاظ وجودشناختی و نیز معرفت‌شناسی رابط بین عالم غیرپدیدار و عالم پدیدار است. اسماء الهی حاکی از واقعیت عینی وجود هستند (ص. ۳۲). چیتیک می‌افزاید که از نظر ابن عربی تفاوت بین مُثُل و اعیان ثابتۀ متضمن این معنی است که مُثُل به عنوان حقیقتی واحد منشأ اموری متعدد واقع می‌شوند ولی اعیان ثابتۀ هر کدام دقیقاً با عین موجودۀ متفردِ خاصِ خویش یکسان است که در هر حال، با تابش نور وجود آشکار شده‌اند (ص. ۳۴).

اما تعجب‌آور این است که ابن عربی معتقد است هر عین موجوده در همه صفات خدا سهیم است، زیرا که هریک از اعیان موجوده وجود را آشکار می‌کند و وجود، خداست. اما سپس آن را اصلاح می‌کند که همه اعیان همه صفات را متجلی نمی‌کنند و لذا قائل به تدرج و تفاضل و شدت و ضعف در جلوه‌گری می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۳۵).

از نظر ابن عربی، تک‌تک صفات خدا مانند علم، اراده، قدرت، کلام، کرم، عدل، رحم، و عفو با شدت و ضعف در عالم اشیا ظاهر می‌شوند و هر موجودی استعداد خاصی دارد که می‌تواند بخشی از صفات وجود را آشکار کند و بنابراین مخلوقات مظاهر وجودند و محال است موجودی باشد که صورت حق تعالی نباشد، اما در این بین انسان است که می‌تواند جامع جمیع صفات باشد و مظهر «الله» و متخلق به اخلاق «الله» گردد. او کامل‌ترین انسان کامل را اولیای محمدی می‌نامد، درحالی‌که سایر اولیا اوصاف خاصی را از خدا دارند. او در اینجا به تنزیه و تشبیه می‌رسد و با استفاده از عنصر خیال برای حل مشکل به وجودآمده جمع بین این دو را چنین توصیف می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۹، صص. ۳۵-۳۹):

اگر اندیشه عقلی، صفات را از خدا نفی و تنزیه را اثبات می‌کند، اما «خیال» این توان را دارد که تشبیه خدا را ادراک کند.... مضمون سخن او این است که معرفت کامل در باب خدا مقتضی این است که او را هم تنزیه باید کرد و هم تشبیه. خدا فی‌حدّ ذاته و رای موجودات است ولی در عین حال، وجود احکام خود را در عالم ظاهر می‌سازد و از این جهت به نحوی شبیه مخلوقات است.

او برای توجیه نظر خود دائماً بین عینیت و غیریت در نوسان است و چنین جمع‌بندی می‌کند که «هر عینی در جهان، در آن واحد هم عین وجود است و هم غیر آن» (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۳۹). او ناچار است برای تبیین واقعیت بین «هو/ لا هو» از خیال بهره‌گیرد و از این‌رو از تمثیل آینه استفاده می‌کند که تصویر هم عین آینه است و هم غیر آن، یا رؤیا که اگر کسی پدر خویش را در خواب ببیند هم پدرش را دیده و هم ندیده است (ص. ۴۰). او برای تأیید نظریه خیال از حدیث منسوب به پیامبر استفاده می‌کند که مردم خوابند و چون مُردند بیدار می‌شوند (ص. ۴۳). او وابستگی بین خالق و مخلوق را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که عده‌ای با آن مخالفند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، صص. ۲۴۲-۲۴۳):

او در کتاب *انشاء الدوائر* خود گفته است که ذات الهی که از همه نسبت‌ها مجرد است با ذات الهی متصف به الوهیت متفاوت است، زیرا الوهیت مقتضی مألوهیت غیر خود بوده و بدون تحقق مألوه، اله نیز متحقق نمی‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که: حق و هاب مقتضی خلق موهوب است همان گونه که حق رحیم مقتضی خلق مرحوم است... برخی از عرفا این مطلب را به نظم در آورده‌اند:

ظهور تو به من است و وجود من از تو فلست تظهر لولای، لم اکن لولاک
و یا دیگری گفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۷):

غلامم خواجه را آزاد کردم منم کاستاد را استاد کردم
من آن مومم که دعوی من آن است که من پولاد را پولاد کردم

حسامی فر و پورمهران (۱۳۹۴) گفته‌اند که ابن عربی صفات و اسماء را نتیجه تجلی خداوند می‌داند، به این معنا که اگر تجلی رخ نمی‌داد اعیان ثابت به وجود نمی‌آمد و اصلاً عالم به وجود نمی‌آمد، همچنان که اسپینوزا هم عقیده‌ای تقریباً مشابه با او دارد. به اعتقاد ابن عربی، تشبیه و تنزیه با هم می‌توانند ما را در شناخت خدا یاری دهند در صورتی که به تنهایی قادر نیستند. ابن عربی از حیث معرفت‌شناختی تنزیه را متعلق به قوه عقل و تشبیه را متعلق به قوه وهم و خیال می‌داند. او در مقام تشبیه همچون اسپینوزا به نوعی انسان‌انگاری درباره خدا قائل می‌شود. با این حال، علامه مدرس زنوزی با این تعبیر موافق نیست و اعتقاد دارد که مظهر یک اسم، مظهر سایر اسماء و صفات هم هست و غلبه ظهور در یکی به خصوصیت مظهر آن بستگی دارد (ابراهیمی دینانی، ۲۴۹).

در نظر ابن عربی، انسان کامل است که تجلی آن در انبیای الهی است. او معتقد است انسان کامل به وجهی اسرارآمیز هرآنچه در جهان هست را در بر دارد (نقل در چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۵۲). در نظر او، اسم جامع همان «الله» است که شامل همه اسماء دیگر است، و اینکه خدا انسان را به صورت خود آفرید و یا همه اسماء را به او یاد داد ملهم این است که انسان جنبه‌های بی‌نهایتی از خدا را آشکار می‌کند. او می‌نویسد (ص. ۵۳):

اگر آدم نه به صورت «الله» بلکه به صورت «الرحیم» آفریده شده بود هیچ انسانی نمی‌توانست خشمگین و یا خشن باشد. اگر به صورت «المنتقم» آفریده شده بود هیچ کس هیچ‌گاه دشمنش را نمی‌بخشید. اگر به صورت «الجبار» و یا «العزيز» خلق شده بود هیچکس هرگز خدا یا کس دیگری را اطاعت نمی‌کرد. ولی چون انسان به صورت همه اسماء آفریده شده است می‌تواند هر صفت قابل‌تصور را متجلی سازد. اسماء الهی در نهایت، چیزی جز تعینات اطوار ممکن ظهور و بطون وجود نیستند.

او می‌نویسد که علاوه بر انسان که به صورت الله آفریده شده است یک موجود دیگر هم هست که چنین ویژگی‌ای دارد و آن کل عالم است. پس جهان را به صورت کلی می‌توان عالم کبیر نامید و انسان را به عالم صغیر تعبیر کرد. اما آنچه که در این بین مهم است این است که این عالم کبیر فقط توسط عالم صغیر شناخته می‌شود و این انسان است که به نحوی مفسر عالم کبیر است و این یادآور حدیث شریف قدسی است که خدا فرمود: «من گنجی مخفی بودم و دوست دارم شناخته شوم و لذا انسان را آفریدم». پس با این تعبیر این انسان است که به عالم معنا می‌دهد و آن را تفسیر می‌کند. او می‌نویسد (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۵۵):

انسان و عالم در این امر مشترکند که بر صورت «الله» آفریده شده‌اند، اما عالم، اسماء الهی را به تفصیل نشان می‌دهد و در نتیجه تک تک اسماء الهی، احکام و آثار خویش را یا منفرداً در عالم ظاهر می‌سازند و یا در ضمن ترکیبات مختلفی با اسم و یا اسمائی دیگر. لذا عالم در کلیت زمانی و مکانی خویش چشم‌انداز بی‌نهایت وسیعی از قابلیت‌های وجودی را ارائه می‌دهد. برعکس، انسان احکام و آثار همه اسماء را تقریباً به نحو اجمال نشان می‌دهد. در هریک از انسان‌ها، احکام همه اسماء الهی با هم جمع شده، متمرکز می‌شوند. خدا عالم را در رابطه با کثرت اسمائش آفرید، ولی انسان را در رابطه با وحدت اسمائش خلق کرد.

او می‌نویسد عالم در کثرت و تفرقش منفعل و غیرهوشمند است و انسان در وحدتش هوشمند و دارای عقل و این انسان است که می‌تواند عالم را بشناسد، تفسیر کند و در استخدام بگیرد و از آن استفاده کند. عبارت چیتیک در این باره چنین است (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۵۶):

از آنجا که انسان جزو عالم است عالم بدون او یک صورت کامل الهی نخواهد بود. در عین حال، عالم صغیر و عالم کبیر در دو قطب متقابل قرار می‌گیرند. عالم کبیر در تفرق نامحدود خویش، غیرمُدِرِک و منفعل است ولی عالم صغیر، به واسطه شدت تمرکزش نسبت به همه صفات الهی، مُدِرِک و فعال است. انسان عالم را می‌شناسد و می‌تواند آن را در راه اهداف خویش، سامان بخشد، ولی عالم انسان را نمی‌شناسد و نمی‌تواند او را تغییر دهد مگر تا آنجا که عالم ابزار منفعلی در دست خدا محسوب شود.

البته، در این باره از شعری منسوب به حضرت علی هم می‌توان بهره برد که چه‌بسا ابن عربی تحلیلش را از این شعر برگرفته باشد:

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

ملاصدرا هم به پیروی از ابن عربی از انسان کامل و جانشینی وی از جانب خدا در زمین می‌گوید. او نیز همه خلایق را مظاهر اسماء الهی می‌داند و معتقد است آن‌هایی که به راه حق‌اند مظاهر اسماء ویژه الهی، و آن‌ها که بر طریق دیگری می‌روند مظهر بُعد دیگری از اسماء خدا هستند. صانع‌پور (۱۳۸۸) می‌نویسد:

تمامی افراد اعم از والامقام و فرومایه خلیفه‌ای از خلفای الهی در زمین هستند و افراد برتر در آئینه اخلاق ربانی خود، مظاهر صفات خداوند هستند. آنها از اینرو برترند که پروردگار بر آئینه دل‌های کاملان بشر که تابع دین خدا و متخلق به اخلاق و صفات الهی اند بواسطه ذات و صفات خود تجلی فرموده است. در مقابل، فرومایگان دنیاطلب زیبایی صنایع و تمامی بدایع الهی را در آئینه پیشه و صنعت خود آشکار می‌نمایند و خلافت آنان این است که حضرت حق آنها را در به‌وجود آوردن بسیاری از اشیای مادی خلیفه خود فرموده است!!

حکیم مدرس زنوزی هم معاد و قیامت را مظهر دو اسم واحد و قهار می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ۲۳۸).

تعبیر خیال، عالم خیال، حضرت خیال، مثال و مانند آن‌ها ظاهراً از زمان ابن عربی به وجود آمده است. علاوه بر وی، افراد ادیبی همچون مولوی هم به آن تمسک فراوان کرده‌اند و ملاصدرا هم به تبعیت از ابن عربی بحث و فحص در باب این تعبیر را پی گرفته است. عالم خیال به علت اجتماع ضدین، مظهر قدرت الهی است (صانع‌پور، ۱۳۸۸). صانع‌پور می‌نویسد (صص. ۱۴۷-۱۴۸):

ملاصدرا با استناد به قدرت خارق‌العاده خیال معتقد است هر کس کیفیت قدرت الهی را در وجود خیال دانست باور می‌کند که ارواح صورت جسد می‌گیرند، نیت، صورتی خارجی پیدا می‌کنند و خواسته‌ها بدون جهت ماده جسمانی حاضر می‌شوند. ظاهر شدن فرشتگان گرد پیامبران و فرود آمدنشان با وحی و کرامات و در صورت‌های اجسام محسوس به سبب غلبه نشئه آخرت بر قلب‌ها و نیروی باطن ایشان (انبیا و اولیا) محقق می‌شود.

ملاصدرا به جای دفاع از وحی به عنوان شعوری مرموز (طباطبائی، ۱۳۸۷) آن را به عالم خیال نسبت می‌دهد. اگرچه منظور او ممکن است خیال مصطلح نباشد، ولی بی ارتباط هم نیست. علامه دهخدا می‌نویسد:

خیال در اصطلاح صوفیان اصل و ریشه هستی است... آیا نمی‌بینی که اعتقاد تو نسبت به حق و اینکه او را صفات و اسماء است در خیال و به خیال است. پس خیال اصل جمله عوالم است زیرا حق اصل جمله اشیاء باشد (دهخدا، ۱۳۶۷، ۱۰۱۸۰)

ملاصدرا می‌نویسد صور خیالیه غیر از صور متخیله است و خیال منفصل در صقعی دیگر است و آن عالم مثال است (سجادی، ۱۳۸۶، ۲۳۲؛ فدایی، خیال و مثال، خبرآنلاین، ۱۳۹۸/۸/۸).

با آنکه در نظرات عرفا و به‌ویژه ابن عربی نکات مثبتی هست نکات انحرافی یا دست‌کم مبهمی هم وجود دارد که قابل دفاع نیست و بسیاری از جمله متکلمان را بر آن داشته است تا با او و نظرات وی مخالفت کنند. اینکه همه مظهر و آیات خداوند درست است ولی اینکه همه خدا باشند غلط است. اینکه برای خدا تشبیه بسازیم با این اصل قرآنی که «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) مغایر است. نهج‌البلاغه در این باره بسیار زیبا خدا را وصف کرده که شناخت خدا را بین تنزیه (تعطیل) و تشبیه قرار داده و صفات موصوف را برای وی به خوبی بیان کرده است (نهج‌البلاغه، خطبه اول). قرآن هم می‌گوید «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۚ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) که قابل توجه است و در مظهریت انسان در اسماء الهی باید مورد توجه قرار گیرد.

وجود چنین اعتقادی ناگزیر اقرار به وجود ماهیت است، درحالی که فلاسفه می‌گویند که ماهیت به خودی خود چیزی نیست و به خاطر وجود، هویت پیدا می‌کند؛ به علاوه، بعضی‌ها اساساً منکر ماهیت‌اند (احمدی، ۱۳۸۸؛ فدایی، ۱۳۹۵). مبهم بودن اصطلاحات عرفا به ویژه ابن عربی در پاره‌ای از موارد تالی فاسدهایی دارد که عده‌ای را به مخالفت واداشته است. برای مثال، میرزای قمی (۱۳۸۴) در کتاب سه مقاله در عرفان اعتراضاتی دارد، و شاگردش علامه فدایی کزازی در کتاب عقد اللثالی (۱۳۹۴، ج. دوم، ۴۲۲-۴۲۳) می‌نویسد اینکه انسان یا موجودات را مظهر اسماء الهی بدانیم به این معنا است که صفات نادرست ما هم باید ریشه در صفات الهی داشته باشد درحالی که درست نیست. او در کتاب عقد اللثالی می‌نویسد:

به هر حال، در عالم ماسوی الله است که آن هر چیزی است به غیر ذات مقدس الله تعالی؛ و چون جمیع آن‌چه غیر ذات مقدس الله تعالی است، مظهر اسماء او باشد، پس جمیع انواع کفر و زندقه و ضلالت و الحاد نیز از جمله مظاهر اسماء الله خواهند بود؛ العیاذ بالله.

این سخن گاه به جبر و مانند آن می‌کشد، زیرا وقتی انسان مظهر صفات و اسماء الهی باشد اگر درست تبیین نشود مانند این می‌ماند که ما هر کاری را به خدا نسبت دهیم و آن را مظهر اسماء الهی بدانیم. از جمله شبهات این طرز تفکر ایضاً این است که:

انسان را آلت داند و گویند: فاعل واجب تعالی است؛ چون ارّه و تیشه نسبت به نجار، که چنانچه کرسی به تیشه و ارّه ساخته می‌شود، و لکن ساختن، فعل تیشه و ارّه نیست، بلکه فعل نجار است، همچنین افعالی که از ایشان صدور یابد، انسان فاعل در آن‌ها نیست، بلکه چون آلت است و فاعل خداست، چنان که ملای رومی گوید:

آلت حقّی تو فاعل دست حق کی زنم بر دست حق، من طعن و دق
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۶۷)

و یا فردوسی گوید:

جهان را جهاندار دارد خراب بهانه است فریدون و افراسیاب
نشانه و نشانه‌شناسی یکی از مسائلی است که می‌تواند با اسماء الهی رابطه داشته باشد. آیا اسماء الهی را می‌توان نشانه در نظر گرفت و آیا نشانه با آیاتی که در قرآن هست می‌تواند هماهنگ باشد؟ بدیهی است که همه جهان آیات و نشانه‌های خداست و بشر باید در آنها تدبیر کند؛ خداوند حتی کلمه خود می‌شمارد (نساء: ۱۷۱). اما این با آنچه عرفا می‌گویند متفاوت

است که آیات و نشانه‌ها خود خدا و اصل وجودند. نشانه که در دنیای امروز هم به‌جد مورد بحث است نشان از ذی‌نشان دارند و همه می‌دانند که نشان با ذی‌نشان متفاوت است و از سنخ هم نیستند تا چه رسد به اینکه یکی باشند. بنابراین، آیات خدا آیات قدرت خدا و صنع و فعل خدا و اسماء الهی هم آیات و نشانه‌های قدرت و فعل خدا هستند و هرگز با خود خدا برابر نیستند. تعالی الله عن ذالک. البته، در اینجا بین اینکه ما اسم را واقعیت خارجی بدانیم یا آن را لفظ بدانیم تفاوت هست. لفظ را در مورد اسماء الهی اسم می‌دانند که آن‌هم نمی‌تواند با اصل مسمی برابر باشد.

بحث‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه

یکی از بحث‌های اساسی در معرفت‌شناسی توجه به اصالت عینیت-ذهنیت و تقدم یکی بر دیگری است که از آن به اصالت وجود یا اصالت ماهیت تعبیر می‌شود. اگر نقطه آغازین برای ادراک و کسب معرفت در جهان عین باشد آنگاه همه چیز به‌ذاته موجوداند و مخلوق خدایند و ما وظیفه داریم رازهای نهفته در آن‌ها را کشف کنیم و اگر ذهن مبدأ باشد ما نسبت به پدیده‌های عالم حالت خالق پیدا می‌کنیم و آن به این معنا است که ما هستیم که جهان موجود می‌شود و اگر ما نباشیم یا جهان نیست یا در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. آن‌هایی که به اصالت ماهیت توجه دارند چنین می‌گویند که پدیده‌ها در صقع عدم‌اند و وجود بر آن‌ها جامه هستی می‌پوشاند. متأسفانه، آن‌هایی که به اصالت وجود اعتقاد دارند باز در طرح مسائل در بسیاری از جهات به ماهیت گرویده‌اند و بسیاری از مسائل آن‌ها ویژگی اصالة‌الماهیه‌ای دارد. اگر در بحث‌های ابن‌عربی هم دقت شود توجه و اعتقاد به ماهیت موج می‌زند. اعیان ثابته در نظر ایشان حکایت از اعتقاد به وجود ماهیت می‌کند.

بنابراین، بحث عمده در این است که ما در جهان با پدیده‌ها روبرویم و این پدیده‌ها بدو گزاره‌محور نیستند و برای انتقال معنا خوددلال‌کننده هستند. در اینجا دو مسئله مطرح است که در بحث تفاوت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، و آن عبارت است از اینکه که در عالم هستی‌شناسی نه نیاز به گزاره هست و نه نیاز به طرح مسئله دلالت. هرچیزی بر وجود خویش به‌طور مستقیم دلالت دارد. از این‌رو، پدیدآورنده همه پدیده‌ها که خدا باشد نیز بر وجود خویش خوددلال‌کننده است.

هر چیز به محض متصور و معقول بودن مساوی با موجود بودن است و نیاز به محمول ندارد و موضوع، خود به معنای موجود و مخلوق بودن است، چه در عالم عین باشد و یا ذهن (فدایی، ۱۳۷۸)، چون در غیر این صورت چیزی نداریم که بخواهیم حمله بر آن صورت دهیم و دیگر برای فرض ضرورت که جهت قضیه است نیازی نیست. اینجا بحث ثبوت است و نیازی به اثبات ندارد. البته، فقط می‌توان در استمرار وجودی آن‌ها به نوعی بحث ضرورت را مطرح کرد. این خود توجه به اصالت ماهیت است که ما بگوییم موضوعی داریم و عدم برای آن ضرورت دارد و یا موضوعی داریم که وجود و عدم برای آن مساوی است (فدایی، ۱۳۹۵).

وقتی چنین شد اسماء الهی خود بر خود دلالت دارند، همچنان که ذات الهی چنین است. به این فراز دعای صباح توجه کنید که می‌فرماید: «یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته» (مفاتیح الجنان، دعای صباح)، یعنی ای آنکه خود بر خود دلالت داری و تواز هم‌جنسی با آفریده‌های خویش منزهی (نیز نگاه کنید به کتاب جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، ۱۳۹۵).

اسامی الهی مفهوم صرف نیست

اسمی که در قرآن آمده است نه به مفهوم صرف بلکه بر واقعیت عینی و خارجی اشاره دارد، و آن این است که وقتی می‌گوییم خدا رحمن یا رحیم و یا رازق است نه به این معنا است که ما مفهومی از این اسماء داشته باشیم و آن را به خدا نسبت دهیم بلکه واقعیت خارجی رحمن و رحیم و رازق و مانند آن عین واقعیتی است که خدا آن‌ها را متجلی کرده است و سپس ما نامی و مفهومی از آن را که برگرفته از واقعیت خارجی است می‌سازیم تا بتوانیم هم خود فهمی از آن‌ها داشته باشیم و هم آن‌ها را به دیگران منتقل کنیم تا مفاهمه صورت گیرد. البته، همان طور که گفته شد عده‌ای نام را نه نام ملفوظ بلکه حقیقت وجود معلوم در نظر گرفته‌اند (سجادی، ۱۳۸۶). اسم بامسمی که گاهی اوقات مطرح می‌شود در مورد وقتی است که ما برای چیزی نام‌گذاری می‌کنیم که واجد همان خصلتی است که در لفظ ما هم وجود دارد. این امر در مورد اسماء الهی مطرح نیست؛ زیرا اسماء، خود، همان مسمی هستند و ما بر اساس آنچه به ما رسیده است آن نام‌ها را به خدا نسبت می‌دهیم. به این جهت است که عده‌ای معتقدند اسماء الهی

توقیفی هستند، یعنی ما حق نداریم با نامی غیر از آنچه به ما از زبان قرآن یا معصوم رسیده است وی را بنامیم. غزالی در کتاب *المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی* مترادف بودن اسماء الهی را انکار کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵)

اسماء و صفات

بحث اسماء و صفات در مورد خداوند بحث دامنه‌دار و پرچالشی است که ذهن بسیاری از علما و متکلمان و عرفا را به خود مشغول کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۰). به استثنای «الله» که اسم جامع همه صفات خدایی است و «حی» و «قیوم» (قرآن، بقره: ۲۵۳) که ذات وی بدون آن معنایی نخواهد داشت، اغلب اسماء، صفات فعل هستند. این به آن معنا است که خداوند حی و قیوم خالق است و چون خلاق است به مقتضای نیاز مخلوقاتش افاضاتی دارد و استمرار این افاضات، مفاهیمی را که بازتاب صفات او هستند برای ما ایجاد می‌کند، و اغلب عند الاقتضا است گرچه هریک به قدرت آن حی قیوم برمی‌گردد که منزله از هر خطا و نقص است. در عین حال، در کتاب *معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی* (ابراهیمی دینانی، ص. ۲۵۴) آمده است:

باید توجه داشت که صفت در یک تقسیم‌اولی به دو قسم ثبوتی و سلبی قابل تقسیم است. صفات ثبوتی نیز به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌شوند. صفات حقیقی هم به حقیقی محض و حقیقی ذواضافه تقسیم شده‌اند. برای صفات حقیقی محض حیات و وجوب وجود برای صفات حقیقی ذو اضافه علم و قدرت. در مورد صفات سلبیه و یا جلال سخن بسیار است.

جمعی از بزرگان صفات حق را به صفات ذات و صفات افعال تقسیم کرده‌اند. صفات فعل آن‌هایی هستند که بدون فرض غیر نمی‌توان آن‌ها را انتزاع کرد و چون غیر خدا جز فعل او نیست پس صفات فعلیه از مقام فعل او انتزاع می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ص. ۲۵۴). این را علامه طباطبایی از آن به اسماء اضافی تعبیر می‌کند. او می‌نویسد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج. ۲، ذیل آیه‌الکرسی):

اسم «قیوم» جامع تمامی اسماء اضافی خدا است و منظور ما از اسماء اضافی اسمائی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می‌کند؛ مانند خالق، رازق، مبدی، معید، محیی، ممیت، غفور، رحیم، ودود، و غیر آن‌ها. چرا که خداوند، آفریدگار و روزی‌رسان و مبدأ هستی و بازگرداننده انسان در معاد و زنده‌کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است و به این جهت است که قیوم است.

شمارش اسماء الهی

اگر اسم را با کلمه مترادف بگیریم خداوند در قرآن فرموده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹). چیتیک هم به بی‌نهایت بودن اسماء الهی از نظر ابن عربی اشاره می‌کند و می‌نویسد: از آنجاکه هر عینی آشکارکننده حکمی از وجود است، لذا هر چیزی را می‌توان اسمی از خدا به حساب آورد (چیتیک، ۱۳۸۹، ص. ۳۴). این دو دیدگاه سبب شد تا «پیروان شیخ بین نود و نه اسم و اعیان ثابته فرق قائل شوند و اولی را اسماء کلی و دومی را اسماء جزئی بنامند» (ص. ۳۵).

تقسیمات

عرفا بر این عقیده‌اند که برخی اسماء نسبت به برخی دیگر می‌توانند مغلوب تلقی شوند. به همین دلیل، دسته‌ای از آن‌ها اسماء و افعال حق را به چند دسته تقسیم کرده‌اند: قسم اول اسمائی هستند که حکم آن‌ها از ازل تا ابد قطع شده و اثر آن نیز پایان نمی‌پذیرد. قسم دوم اسمائی هستند که اگرچه از حیث ازل منقطع به شمار می‌آیند ولی در ابد پایان ندارند. این اسماء بر عالم آخرت حاکم‌اند. قسم سوم اسماء حاکم بر عالم دنیوی است. حکم این اسماء به حسب ظهور نه ازلی است و نه ابدی، گرچه نتایج و ثمرات آن به حسب عالم آخرت ابدی است. همین هم خود بر دو قسم تقسیم می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۲). آنچه باید مورد توجه قرار گیرد و اسماء الهی را با آن تحلیل کرد موارد زیر است:

۱. تقسیم به لحاظ اسماء مفرد و مرکب

بعضی اسماء الهی مفرد هستند مانند «رحمن» و «رحیم» و بعضی دیگر مرکب مانند «ارحم الراحمین» و «اکرم الاکرمین» و «غیاث المستغیثین». بررسی این تفاوت می‌تواند جالب توجه باشد و موارد استفاده آن‌ها هم قطعاً تفاوت‌هایی دارد.

۲. تقسیم بین اسامی خاص و عام

بعضی اسامی خداوند خاص ذات مقدس او است همچون «الله» و «قیوم» و «حی» و بسیاری از اسامی دیگر عام هستند مانند «رازق» و «قابل» و «دافع». تحلیل آیه‌الکرسی (بقره: ۲۵۳) در این زمینه، جالب توجه است که از «الله» شروع، بعد «حی و قیوم»، بعد نواقصی که از وی سلب می‌شود، با «لا تأخذه سنه و لا نوم»، بعد مالکیت او بر جهانیان، و سپس بلندمرتبتگی و عزت او.

۳. تقسیم بین اسمائی که دلالت بر واقعیت یا بر فرایند دارند

بسیاری از اسامی خدا به واقعیت اشاره دارند ولی بعضی‌ها به روند و فرایند دلالت دارند مانند «سبحان» و «برهان» و نیز «یا من سند لا سند له» و «یا دُخِر من لا دُخِر له» در مقابل «یا من لا یشغله سمع عن سمع» و «یا من لا یُیرمه الحاح الملحین» (مفاتیح‌الجنان).

۴. تقسیم بین اسمائی که خاص پروردگار یا مشترک بین خدا و انسان است

بعضی نام‌های خدا خاص وی است ولی بعضی مشترک بین خدا و انسان است. تحقیق در این زمینه هم لازم به نظر می‌رسد، مثلاً غیر از نام «الله» که مختص به او است نام‌های دیگری هم ممکن است چنین باشد؛ برای نمونه، جاعل و صانع ممکن است خاص پروردگار باشد ولی بسیاری دیگر مانند رحیم، صبور، و شکور مشترک‌اند.

۵. تقسیم اسامی که بر تکوین و تشریع دلالت دارند

مانند «یا من لیس کصنعه صنع صانع»، «بدء الخلاق»، «یا من خلق الموت و الحیوه»، «یا من جعل الظلمات و النور»، «یا من دلغ لسان الصباح بنطق تلبجه و شعث ضیاء الشمس بنور تأججه» در مقابل «یا من لا یرمه الحاح الملحین»، «یا سریع الرضا»، «یا اکرم الاکرمین»، «یا اله العاصین» و...

۶. تقسیم صفات ثبوتی و سلبی و یا صفات جمال و جلال

مانند «یا عزیز» و «یا کریم» و «یا مرید» و «یا شهید» در مقابل «یا من لم یلد و لم یولد»، «یا من لیس کمثله شیء»، و «یا مخلوطی از آن دو مثل «یا من یطعم و لا یطعم» و «یا من یرزق و لا یرزق».

صفات ثبوتیه یا جمالیه:

عالم و قادر و حی است و مرید و مدرک
یا: هم قدیم و ابدی دان متکلم صادق
خداوند متعال بی‌نهایت کمال است و آنچه به‌عنوان صفات ثبوتیه گفته می‌شود اصول صفات اوست نه اینکه منحصر در آن‌ها باشد.

صفات سلبیه یا جلالیه:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل
بی‌معانی یعنی صفات او عین ذات اوست و زاید بر ذات او نیست.
تناکح اسماء: اسمائی که با هم می‌آیند را گویند مانند غفور رحیم، غفور شکور، رحیم ودود.

اسم مستأثر^۱: به اسمی گفته می‌شود که در مکنون غیب است و کسی از آن اطلاعی ندارد. تنها در متن روایات از آن یاد شده است.

بحث و نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله به‌اختصار مورد بررسی قرار گرفت اسماء الهی و ویژگی آن‌ها بود. اگرچه اهل تصوف و عرفان برای شناخت آن تلاش فراوانی کرده‌اند اما این امر منحصر در این دو نحله نمی‌شود. ضمن پالایش بعضی از نظرات آنان که به کفر و شرک می‌انجامد باید در تنزیه و تقدیس ذات باری تعالی با درک درست اسماء و صفات وی کوشید. اسماء الهی نه به‌عنوان مفهوم بلکه به‌عنوان واقعیت‌های هستی علاوه بر آنکه بر ذات پاک وی دلالت دارند هریک نشانگر ویژگی یا ویژگی‌هایی از جهان آفرینش است. همه بزرگان و دانشمندان باید در این زمینه کار کنند. رویکردهای هشت‌گانه (فدایی، ۱۳۸۹) می‌تواند در این زمینه راهنمای پژوهش باشد. به‌علاوه، پیشنهاد این است که در ادبیات نثری و شعری به زبان فارسی یا سایر زبانها این تنوع و گونه‌گونی اسماء الهی بررسی شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸). معاد/از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی. تهران: حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵). منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: امیرکبیر.
- احمدی، احمد (۱۳۸۸). بُن‌لایه‌های شناخت. تهران: سمت.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹). عوالم خیال؛ /ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان (قاسم کاکایی، مترجم). تهران: هرمس.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق و پورمهران، پدرام (۱۳۹۴). تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا. تاریخ فلسفه، ۵(۴)، ۸۵-۱۰۶.
- دائرةالمعارف قرآن کریم (۱۳۸۲). تهیه و تدوین مرکز فرهنگ و معارف قرآن. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- راسل، برتراند (۱۳۷۵). آیا خدا/بی وجود دارد؟ (امیر کشفی، مترجم). بازیابی شده از: <https://ketabnak.com/book/63612>

۱. الحمدلله و سبحانک اللهم صلّ علی محمد و آله مظاهر جمالک و جلالک و خزائن اسرار کتابک- اَلذی تجلّی فیهِ الاحدیة بجمیع اسمائک حتّی المستأثر منها اَلذی لا یعلمه غیرک.

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۸). *تجرد خیال در حکمت متعالیه*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۴-۱۳۶۴). *تفسیر المیزان* (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی. ج ۱ و ۲.
- فدایی کزازی، ملا اسماعیل (۱۳۹۴). *عقد اللثالی*. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۷۸). *تصور یا تصدیق*. تهران: مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۸۹). *طرحی نو در طبقه‌بندی علوم*. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۹۴). *مختصری از شرح حال و آثار علامه فدایی کزازی؛ از علمای قرن سیزده هجری*. تهران: چاپار.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۹۵). *پاسخی به خدا ناباوری راسل*. بازیابی شده <https://b2n.ir/khabaron>.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۹۵). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*. تهران: امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). *فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*. (امیر جلال‌الدین اعلم، مترجم). تهران: سروش.
- کاشانی، حبیب‌الله (۱۳۸۶). *خواص و مفاهیم اسماء تله الحسنی؛ ویژه نام‌های زیبای خداوند*. مترجم و شارح (محمد رسول دریایی، مترجم و شارح). تهران: یاس بهشت.
- میرزای قمی، ابوالقاسم محمد بن حسن. (۱۱۵۱-۱۲۳۱). *سه رساله در نقد عرفان* (مقدمه، تصحیح و تحقیق حسین لطیفی، و سید علی جبار گلباغی ماسوله، مقدمه، تصحیح و تحقیق). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

References

- Ahmadi, A. (2009). *Substrata of Knowledge*. Tehran: Samt. (in Persian)
- Al-Qummī, M. A. A. Q. (1151-1231) (2004). *Three Treatises on Criticism of Sufism* (H. Latifi & S. A. Jabbar Golbaghi Masouleh, Eds.). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. (in Persian)
- Center of Quran Culture and Education. (2003). *Encyclopedia of the Holy Quran*. Qom: Boostan-e Ketab Institute. (in Persian)
- Chittick, W. (2010). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (GH. Kaka'i, Trans.). Albany: State University of New York Press (Original work published 1994). (in Persian)
- Copleston, F. C. (2008). *A History of Philosophy: British philosophers from Hobbes to Hume* (Vol. 5) (A. J. Aalam, Trans.). Tehran: Soroush (Original work published 1963). (in Persian)
- Ebrahimi Dinani, GH. H. (1989). *Resurrection from the point of view of Hakim Modarres Zonouzi*. Tehran: Hekmat. (in Persian)

- Ebrahimi Dinani, GH. H. (1996). *Logic and Gnosis from the Point of View of Al-Ghazali*. Tehran: Amirkabir. (in Persian)
- Fadaei Qazazi, M. I. (2015). *'Aqd al-la'ali*. Tehran: Library, Museum and Document Center of the Islamic Consultative Assembly. (in Persian)
- Fadaei, GH. R. (2010). *A new design in the classification of sciences*. Tehran: National Library and Archives of the Islamic Republic of Iran. (in Persian)
- Fadaei, GH. R. (2015). *A Brief Biobibliography of Allamah Fadaei Kazazi*. Tehran: Chapar. (in Persian)
- Fadaei, GH. R. (2016). *A Response to Russell's Atheism*. Retrieved from <https://b2n.ir/khabaron>. (in Persian)
- Fadaei, GH. R. (2016). *Inquiries in ontology and epistemology*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Fadaei, GH. R., Feyzelahpour, M., & Lajavardi, M. (2006). Concept or Judgement. *Maqalat wa Barrasiha*, 39(1). (in Persian)
- Russell, B. (1997). *Is There a God?* (A. Kashfi, Trans.). Retrieved from <https://ketabnak.com/book/63612> (Original work published 1952). (in Persian)
- Sajjadi, S. J. (2007). *Dictionary of Philosophical Terms of Mulla Sadra*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
- Sanepour, M. (2009). *The incorporeity of Imagination in transcendent theosophy*. Tehran: The Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI). (in Persian)
- Sharif Kashani, H. (2007). *Properties and Concepts of Asma al-Husna : Specific to the Beautiful Names of God* (M. R. Daryaei, Trans.). Tehran: Yase Behesht. (in Persian)
- Tabatabaei, M. H. (2006). *Tafsir al-Mizan* [The balance in interpretation of Quran] (M. B. Mousavi Hamdani, Trans.). Qom: Islamic Publication Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Persian)

به این مقاله این گونه استناد کنید:

فدایی، غلامرضا (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر نشانه‌شناسی و تجلیات هستی‌شناختی و رده‌شناختی اسماء الهی در جهان و انسان. *تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی*. ۲۵(۴)، ۵۵۳-۵۷۸.

Fadaei, GH. R. (2020). An Introduction to Semiotics and Ontological, Epistemological and Classicological Manifestations of Divine Names in World and Humans. *Research on Information Science & Public Libraries*. 25(4), 553-578.