

الهیات سلبی از دیدگاه پروکلس

سعید رحیمیان* - زهرا اسکندری**

چکیده

الهیات سلبی یکی از رویکردهای الهیاتی در دوران معاصر است که اصطلاحاً به آن دسته از مکاتب الهیاتی اطلاق می‌شود که در تبیین معرفت نسبت به خدا، گزاره‌های سلبی را اصل قرار می‌دهند. در میان یونانیان، نوافلاطونیان به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند. پروکلس یکی از نوافلاطونیانی است که در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیسته و سالها ریاست آکادمی اتن را بر عهده داشته است. وی مهمترین فرد نوافلاطونی پس از فلوطین است. در آثار وی از طرفی شناخت ایجابی از مبدأ نخستین غیر ممکن دانسته شده است و از طرف دیگر وجود اصولی همچون پیوستگی موجودات با احد، رجعت و نحوی دریافت فیض، مستلزم شناختی ایجابی از مبدأ نخستین است. این نوشتار به بررسی مساله شناخت از دیدگاه پروکلس می‌پردازد و با رجوع به آثار وی سعی در حل پارادوکس مذکور دارد.

واژه‌های کلیدی

الهیات سلبی، پروکلس، الخیر المحض، ساحت وجودی، ساحت زبانی، رجعت

* دانشیار فلسفه دانشگاه شیراز sd.rahimian@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شیراز (مسئول مکاتبات)

مقدمه

همافیان در دست است. به علاوه آثار وی از جمله اصول الهیات، درباره الهیات افلاطون و درباره شک و تردید در مورد مشیت و عنایت الهی، درباره قضا و قدر، درباره آنچه در ما هست و درباره ماهیت شر بر جای مانده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/۵۴۹).

نقش نوافلاطونیان در واسطه‌گری میان تفکر یونانی با تفکر اسلامی بسیار قابل توجه است. در واقع از دیدگاه برخی از متفکران، روح تمدن اسلامی دارای تمایز اساسی با روح تمدن یونانی است. بنابراین تمدن اسلامی اساساً نمی‌توانست تفکرات یونانی را از طریق ارسطو هضم کند بلکه این کار تنها با وساطت نوافلاطونیان انجام می‌شد (بدوی، ۱۹۸۰: ۱). در این میان یکی از مهمترین واسطه‌ها پس از فلوطین، پروکلس است که البته چنان که هانری کربن اندیشمند بزرگ فرانسوی می‌نویسد وی از شخصیت‌های والای مکتب نوافلاطونی متاخر است که از سوی محققان به ناحق مغفول مانده است (کربن، ۱۳۸۴: ۱۷۵).

با این همه گزیده‌ای از کتاب اصول الهیات وی که تحت عنوان الخیر المحض در جریان نهضت ترجمه به عربی برگردانده شد و سپس از عربی به لاتین ترجمه شده است از همان ابتدا در اختیار مسلمانان و فلاسفه غربی بوده است. هرچند مانند اثر ارزشمند فلوطین هم در غرب و هم در دنیای اسلام به نام ارسطو ترجمه شد و تا مدت‌ها نام مولف اصلی آن مجهول ماند.

کتاب الخیر المحض مشتمل بر سی و یک یا سی و دو باب است که مانند کتاب اتولوجیا به اجمال، اصول عمده نظریه فیض یا صدور را شرح می‌دهد. این کتاب جوهر اندیشه نوافلاطونی است و در واقع در کنار اتولوجیا حاوی همه عناصر اصیلی است که وارد مکتب نوافلاطونی اسلامی شده است. از آن جمله می‌توان به: تعالی محض مبدأ اول یا خدا، فیضان یا صدور اشیاء از

الهیات سلبی از مهمترین رویکردهای الهیاتی در دوران معاصر است که می‌توانیم آن را مشخصاً مربوط به دو سده اخیر بدانیم. اما مصادیق و مبانی این رویکرد در الهیات شرق و غرب سابقه طولانی دارد. مسائلی همچون علم به خدا، بحث از اسماء و صفات او و مباحثی همچون تشبیه و تنزیه، حلول، اتحاد و فنا، منعکس‌کننده دغدغه‌های الهیاتی در دوران گذشته بوده‌اند. هر چند امروزه از رویکرد الهیات سلبی تعبیرهای متفاوتی وجود دارد که همگی این تعبیرها از افراطی‌ترین شکل آن یعنی سلب محض تا شکل‌های معتدل‌تری که یک پایه ایجابی را در نظر می‌گیرند، در زیر همین عنوان جای می‌گیرند. با وجود این آنچه مورد نظر این نوشتار است، رویکردی از الهیات سلبی است که اولاً بر وجود سه وجه معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هستی‌شناختی تأکید دارد. ثانیاً سلب در آن، سلب ساده نیست بلکه منظور سلب سلب است (بحرانی، کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

چنان که اشاره شد امروزه بحث از الهیات سلبی از زوایای گسترده‌ای مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و فیلسوفان دین تقریباً از نیمه دوم قرن بیستم به بعد بسیار درباره آن سخن گفته‌اند اما این بحث از سابقه طولانی برخوردار است. یکی از قدیمی‌ترین فیلسوفانی که بحث از شناخت خدا در قالب الهیات سلبی را مطرح می‌کند، پروکلس (ابرقلس - بروکلس. ۴۸۵-۴۱۰م) نوافلاطونی است که در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیسته است. وی که در قسطنطنیه متولد شد، سالیان دراز رئیس آکادمی آتن بود و اگر چه بسیاری از آثار او از میان رفته است، با این همه شروح و تفاسیر او بر آثار افلاطون همچون تیمائوس، جمهوری، پارمنیدس، الکییادس اول و

خلق موجودات.

۲. تاکید بر وجود مراتب هستی به عنوان واسطه‌هایی برای آفرینش.

۳. صادر اول دانستن وجود و فوق وجود دانستن مبدأ اول.

۴. مطرح کردن دو قوس نزول و صعود در جریان هستی بر اساس معیار وحدت و لزوم رجعت تمام موجودات به سوی اصل خود.

۵. اعتقاد به نوعی الهیات سلبی در شناخت مبدأ اول.

۶. پذیرش اتحاد عقل و عاقل و معقول و لوازم آن.

۷. مطرح کردن بحث فیض در چگونگی فاعلیت مبدأ اول.

۸. طرح مبحث علیت و معرفی مبدأ اول به عنوان علت العلل و بیان ویژگی های خاص او.

چنان که بیان شد یکی از ویژگی های تفکری پروکلس، بحث در باب شناخت مبدأ نخستین است. این نوشتار ابتدا بر ریشه‌های تفکر پروکلس در باب شناخت مبدأ نخستین می پردازد سپس دیدگاه پروکلس در باب شناخت مبدأ نخستین در دو حوزه وجودی و زبانی مطرح می گردد و در ادامه با طرح و حل پارادکس شناخت و عدم شناخت در تفکر پروکلس، برآینم تا به عمق اندیشه وی در زمینه شناخت مبدأ نخستین دست یابیم.

ریشه‌های تفکر سلبی پروکلس

به نظر می‌رسد این تفکر که ما درباره خدا نمی‌توانیم آن گونه بیندیشیم که درباره سایر چیزها می‌اندیشیم، در تفکر یونانیان سابقه طولانی دارد. به عنوان مثال گزنفون (۵۷۰-۴۷۸م) در این باره می‌نویسد «... چیزهایی را به خدایان نسبت داده‌اند گویی خدایان نیز مانند آدمیان زاده شده‌اند و لباس می پوشند و صدا و شکل دارند» فیثاغوریان نیز از انتساب بسیاری از

او، نقش عقل به عنوان واسطه ای برای خدا در آفرینش، موضع نفس در پیرامون عالم عقلی و حلقه واسطه یا مرز میان عالم عقلی و حسی و ... اشاره کرد (فخری، ۱۳۷۲: ۳۶).

این اثر را که از ارزش تاریخی عظیمی برخوردار است، از آن جهت که کوشیده است تا در روزگار یونانی مآبی، تمامی عناصر فکری عصر خلاق‌تری را یکجا در خود گرد آورد، خلاصه فلسفه یونانی دانسته‌اند (فخری، ۱۳۷۲: ۳۶). از ویژگی‌های پروکلس جمع کردن میان تفکر فلسفی و تفکر ریاضی بود. در واقع وی دارای طرز تفکر ریاضی _ فلسفی بود و به عنوان یک متفکر تحلیلی، قدرت بی نظیری در تلفیق آرای دیگران در چارچوب فلسفه نوافلاطونی داشت (بدوی، ۱۹۸۴: ۳۴۷). وی از جمله کسانی است که پس از یامبلیخوس و به تبع وی به تدوین، نظم دادن و بسط و تشریح نظام و جهان بینی نوافلاطونی همت گماشت (مور، ۱۳۷۶: ۵۳) اما خود نیز دارای ابتکاراتی در این راه بوده است. وی به شدت به افزایش دادن واسطه‌ها علاقه‌مند بود. همچنین وی از جمله مؤلفان و فلاسفه نوافلاطونی مؤثر بر فلسفه و کلام اسلامی، مسیحی و یهودی است. در واقع او را می‌توان حلقه اتصال مهمی میان پایان فلاسفه یونانی و آغاز فلاسفه قرون وسطا در اروپا و فلسفه اسلامی دانست (بدوی، ۱۹۸۴: ۳۴۸). شیوه نگارش وی به گونه‌ای بود که با آن که خود از مخالفان مسیحیت بود اما نوشته‌هایش بر مذاق مسیحیان خوش نشست و حتی در برخی موارد از فلسفه او به نفع مسیحیت سود بردند (توماس، ۱۳۴۸: ۱۳۱).

به طور کلی ویژگی های فلسفه پروکلس را می‌توان به صورت فهرست وار این گونه دانست:

۱. وحدت محوری و تاکید بر نقش عظیم وحدت در

محسوس است که تحت حواس واقع می شود یا متوهم است که تحت وهم واقع می شود یا ثابت و پایدار بر حال واحدی است و تغییر نمی کند که معقول است و یا متغیر. ناپایدار و تحت کون و فساد است که تحت فکر واقع می شود و علت اول فوق همه اشیاء عقلی دائمی است و فوق اشیاء متغیر و به همین دلیل حواس و وهم و فکر و عقل بر آن واقع نمی شوند» (بدوی، ۱۹۷۷: ۸). همان گونه که از این عبارت پیداست پروکلس بحث از شناخت مبدأ نخستین را، هم در بعد وجود شناختی و هم در بعد معنا شناختی مورد بررسی قرار می دهد توضیح این که فیلسوفان دین امروزه سه بعد اصلی در بحث از شناخت خداوند را از یکدیگر تفکیک می کنند: بعد هستی شناختی، بعد معرفت شناختی و بعد معنا شناختی یا ساحت زبان.

پروکلس در باب پنجم کتاب الخیر المحض، انسان را عاجز از شناخت مبدأ نخستین می داند و دلیل این امر را دو چیز می داند. نخست ساحت وجودی خاص مبدأ نخستین، دوم ناتوانی زبانی انسان در توصیف خداوند.

ساحت وجودی

اساس معرفت شناسی یونانیان وابستگی آشکاری با متافیزیک دارد. بنابراین بر خلاف معرفت شناسی معاصر که در آن سعی می شود از موضع گیری جزئی درباره امور هستی شناختی پرهیز شود، معرفت شناسی یونانیان کاملاً در پیوند با هستی شناسی آنان است از این رو فهم نظریه معرفتی آنان بدون فهم متافیزیک آنان کامل نخواهد بود (فتیحی زاده، ۱۳۸۴: ۲۸). به این دلیل است که دیدگاه خاص پروکلس درباره جایگاه مبدأ اول اهمیت بالایی در تفکر او درباره مساله شناخت دارد. او نیز مانند افلاطون و فلوطین، احد یا مبدأ

صفات مانند تغییر و بی ثباتی به خداوند خوداری می کردند (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۲). در میان نو افلاطونیان، فلوطین بیش از هر چیزی بر تعالی و تنزیه «احد» از همه ویژگی های تعیین آور و محدود کننده تاکید می کند. او معتقد است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد، سخن درست گفته است.» در نزد فلوطین هستی دارای صورت و تعیین است و چون احد نامتعیین و فاقد هرگونه صورتی است، پس در «ورای وجود و عدم» قرار دارد بنابراین قابل شناخت و قابل بیان نیست. او با صراحت می گوید: «... اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم».

پروکلس در باب پنجم کتاب الخیر المحض به بحث از شناخت مبدأ اول می پردازد. وی در این باب می نویسد: «علت اول برتر از وصف است و زبان عاجز است از توصیفش به خاطر وجودش چون آن فوق هر علت واحده ای است. علت های ثانویه که از نور علت اول نور می گیرند، توصیف شده اند و علتی که نور می بخشد، نخست به معلولش می بخشد و از نور دیگری نور نمی گیرد چون او نور محضی است که هیچ نوری فوق آن نیست. به همین دلیل علت اول توصیفی ندارد و این گونه است زیرا فوق او هیچ علتی نیست که به آن تعریف شود و هر چیزی تنها از طریق علتش تعریف و توصیف می شود. علت اول دانسته نمی شود و وصف نمی شود چون او برتر از صفات است و نطق به آن نمی رسد چون وصف تنها با نطق ممکن است و نطق با عقل و عقل با فکر و فکر با وهم و وهم با حواس. علت اول فوق همه اشیاء است چون علت همه چیز است به همین دلیل تحت حس و وهم و فکر و عقل و نطق قرار نمی گیرد. پس علت اول موصوف نیست و همچنین می گویم: شیء یا

شکل هستند پیش می کشد و سپس اندیشه را به عنوان زاینده ی هستی و همبسته آن و ظهور آن در گفتار یا تجسم آن در سخن به صورت «هست» با آن یکی می داند. پس آنچه اندیشه می شود هستی است در قالب هستنده‌ها. بدین سان اندیشه همواره از هستی و درباره هستی است زیرا به نیستی نمی توان اندیشید و نه می توان سخن گفت بنابراین در گفتار پارمنیدس، وحدت اندیشه و هستی نشان داده می شود اما در این جا وحدت هستی و اندیشه نه بدان معنی است که هستی اندیشه است و اندیشه هستی یا این که اینها دو نامند برای یک چیز. بلکه بدین معناست که هستی و اندیشه هر دو هرچند دو چیز مستقل هستند، به یکدیگر تعلق دارند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

چنان که واضح است فلوطین به «اندیشه و اندیشیدن» پارمنیدس جنبه اقنومی داده است و آن را ذاتی خاص تلقی کرده، سپس با هستی مورد نظر پارمنیدس که حالت وصفی داشته، متحد دانسته است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۳۳۴).

فلوطین نیز همانند پارمنیدس بر این باور است که هستی باید به نحوی باشد که بتوان به آن اشاره کرد یعنی متعین و در نتیجه محدود باشد. نکته مهمی که در این جاست این است که فلوطین هستی را مرادف با تعین و تقید به صورت یا شکل و محدودیت می بیند و از این جاست که با دیدگاه تنزیه گرایانه‌ای که دارد (الهیات سلبی) وصف هستی را از واحد سلب می کند (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۴۱). بنابراین از نظر فلوطین مبدأ نخستین باید ورای هر گونه تعین یا محدودیت باشد، حتی از کوچکترین دوگانگی فرضی که در روند تعقل و اندیشه مفروض است نیز رهاست چرا که تعقل موجب نوعی محدودیت درونی و ترکیب از طریق تمایز می شود. همین امر فلوطین را در این که مبدأ

نخستین را فوق وجود می داند. مساله فوق وجود دانستن احد از آن جا آغاز می شود که از جمله اوصافی که افلاطون به نحو موجز و اشاره وار و پس از او فلوطین به نحو مفصل و استدلالی برای واحد وصف ناپذیر (خیر محض) آورده‌اند، فراهستی بودن اوست. افلاطون به این نکته اکتفا می کند که چیزهای شناختنی نه تنها در بعد شناخت شناسی، وصف شناخته شدن و شناخته بودن را از اصل خیر یا واحد کسب می کنند بلکه علاوه بر آن در بعد وجودشناسی وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است با آن که خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸۴). از این تعبیر چنین بر می آید که افلاطون وجود را در مرتبه حقایق ماسوای خیر و مشخصاً معقولات و مثل قرار می داد و کاربرد آن را در محسوسات به دلیل دون وجود بودن و در خیر واحد به دلیل فوق وجود بودن روا نمی دارد. به هر حال افلاطون به قصد تنزیه خیر از نقصی که آن را ملازم مفهوم وجود می دانسته خیر رافراتر از این مقوله تلقی کرده است (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۵۱). فلوطین معتقد است افلاطون این نکته را از پارمنیدس در اصل مشهور خود یعنی اتحاد عقل و وجود یا اندیشه و هستی اقتباس نموده است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۸-۱-۵). آنجا که پارمنیدس می نویسد «در آغاز راه حقیقت اکنون به تو خواهم گفت تنها راه‌های پژوهش را که به آن می توان اندیشید. یکی این که: هست و ناهستی نیست. این راه یقین است، زیرا پیرو حقیقت است. دیگر این که: نیست و نیستی به ضرورت هست، این راه به تو می گویم به کلی پژوهش ناپذیر است، زیرا تو نه می توانستی را بشناسی و نه بر زبان آوری... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

پارمنیدس در شعر فلسفی خود نخست هستی را به

برای دانستن مبدأ نخستین از هر نوع تعینی حتی تعیین وجود، مجوز الهیات سلبی در دیدگاه پروکلس است. در نتیجه از منظر وجود شناختی چون مبدأ نخستین در مرتبه فوق وجود قرار دارد به واسطه ساحت وجودیش دست یابی به هر گونه معرفت ایجابی از او ناممکن است. او نه تنها دارای هیچ وصفی نیست بلکه هیچ اسمی را نیز نمی توان بر او اطلاق کرد چنان که پروکلس در ابتدای باب ۲۱ الخیر المحض می نویسد: «العله الاولى فوق كل اسم یسمى به».

ساحت زبان

پیش از این بیان شد که پروکلس در بحث خود از عدم توانایی شناخت مبدأ نخستین، بحث ناتوانی زبانی را نیز دخیل می داند وی در همان باب ۵ الخیر المحض می نویسد: «علت اول دانسته نمی شود و وصف نمی شود چون او برتر از صفات است و نطق به آن نمی رسد چون وصف تنها با نطق ممکن است و نطق با عقل و عقل با فکر و فکر با وهم و وهم با حواس و علت اول فوق همه اشیاء است چون علت همه چیز است به همین دلیل تحت حس و وهم و فکر و عقل و نطق قرار نمی گیرد پس علت اول موصوف نیست.» (بدوی، ۱۹۷۷: ۸).

پروکلس معتقد است ساختار ذهنی و زبانی ما به گونه ای است که تنها می توانیم به اموری شناخت پیدا کنیم که در حیطه حس، وهم، فکر، عقل و نطق قرار گیرند و چون مبدأ نخستین به دلیل تعالی اش در ورای همه این امور قرار دارد، بنابراین نمی توانیم درباره او سخنی بگوییم.

نکته مهم در این جا ارتباط بین ساحت وجودی و ساحت زبان است به لحاظ تاریخی مباحث وجودشناختی بر مباحث معرفت شناختی و معنایی-

نخستین نمی تواند از سنخ عقل باشد مطمئن می سازد. به نظر وی، واحد حتی بسیطی الهی در ضمن ادراک بسیط از خویشتن که واجد همه موجودات باشد نیز نیست. دغدغه اصلی او حفظ ساحت مبدأ نخستین یعنی احد به نحو مطلق و ورای همه چیز است. حتی بیرون از والاترین نوع قابل تصور و حد و تعین. معنای این کلام آن است که احد از سنخ وجود نیست به عبارت دیگر در نزد فلوپین وجود، همواره محدود به صورت یا ماهیتی خاص است (فلوپین، ۱۳۶۶: ۵-۶ و ۵-۶) بنابراین احد ناشناختنی است. ماهیت او یا فوق ماهیت یا فوق وجود بودن او به نحو خطابی و با این عبارت ساده نقل می شود که «او از شناختنی بودن والاتر است» و در عمل غالباً با نفی تمام صفات همراه است. بنابراین اگر او را خیر بنامیم هیچ امر ایجاد و صدور از یک صفت در درون او را قصد نکرده ایم بلکه تنها مرادمان آن است که او غایت و هدف و یا امری است که همه مشتاق اویند و هنگامی که وجود او را اثبات می کنیم، مقصود ما جز این نیست که او در ساحت اعدام نیفتاده است و حتی از صفت وجود نیز والاتر و برتر است.

نظرگاه فلوپین پس از او از سایر افلاطونیان نیز بازتاب فراوان تری به جا نهاده است چنان که پروکلس در ترسیم نظام وجودی خود اصولاً برای وجود مرتبه ای مجزا از عقل و واحد و بین آن دو لحاظ کرده است و آن را صادر اول دانسته است (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۴۲).

بنابراین پروکلس در ادامه راه فلوپین یک قدم فراتر می نهد و مشخصاً صادر اول را وجود می داند چنان که در باب ۴ الخیر المحض درباره صادر اول می نویسد: «ان اول الاشیاء المبتدعه الانیة و لیس من ورائها مبتدع آخر و ذلک ان الانیة فوق الحس و فوق النفس و فوق العقل.» (بدوی، ۱۹۷۷: ۶). در نتیجه مبدأ نخستین در نزد پروکلس فوق وجود است زیرا از اولین صادر خود لزوماً برتر است بنابراین

ضرورت شناخت مبدأ نخستین

از مطالب فوق می توان این نتیجه را گرفت که پروکلس از معتقدین به الهیات سلبی محض یا سکوت است اما نگاهی جامع تر به جهان بینی پروکلس ما را دچار تردید خواهد کرد. در این جا سه نکته مهم وجود دارد.

نکته اول: پروکلس در آثار خود از جمله کتاب الخیر المحض صفات گوناگونی را به مبدأ اول نسبت می دهد که می توان از برخی از این صفات برداشت های ایجابی کرد. به عنوان مثال، او را خیر محض، علت اولی، عالم، غنی و واحد می داند. همچنین وی در پاره ای از موارد مبدأ نخستین را به وسیله استعاره‌هایی توصیف می کند. به عنوان مثال در همان باب ۵ کتاب الخیر المحض که درباره عدم توانایی شناخت خداوند سخن می گوید از استعاره نور استفاده می کند وی می نویسد: «از نور دیگری، نور نمی گیرد چون او نور محضی است که هیچ نوری فوق آن نیست» (همان، ۱۹۷۷: ۸).

استعاره نشانه ای زبانی است که به شکل مناسب و قرار دادی به یک چیز (الف) ارجاع می کند و از آنجا که میان این چیز (الف) با یک چیز دیگر (ب) گونه ای تشابه ساختاری به چشم می خورد برای اشاره به چیز دوم هم به کار می رود (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۳۸۷).

بنابراین، استعاره دایر مدار نوعی تشابه است. از سوی دیگر استعاره نور را نمی توان در زمره استعاره‌های سلبی مانند «شب روشن» یا «روز تاریک» قرار داد. از این رو می توانیم به کاربردن استعاره نور درباره مبدأ نخستین از سوی پروکلس را نوعی توصیف ایجابی بدانیم. استعاره‌های ایجابی نافی استعاره‌های سلبی هستند همان طور که استعاره‌های سابی نافی

زبانی تقدم دارد در جهان غرب و اسلام بیشترین همت مصروف مباحث وجود شناختی بود. در دوره جدید با ظهور فلسفه‌های تجربه گرایانه و به ویژه با ظهور فلسفه نقادی کانت، ذهن فیلسوفان هرچه بیشتر از وجود شناسی منصرف گردید و به سوی معرفت شناسی روی آورد از اوایل سده بیستم به این سو با ظهور پوزیتیویسم منطقی و فلسفه‌های تحلیل زبانی مباحث معرفت شناختی نیز جای خود را به مباحث زبان شناختی - معنایی داد (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۱۰).

آنچه مسلم است، این است که جنبه معرفت شناسی و وجود شناسی با هم ارتباط تنگاتنگی دارند به این صورت که اگر ما از لحاظ وجودی خداوند را کاملاً متمایز از موجودات بدانیم هیچ راهی نیز برای توجیه امکان شناخت او و نیز توجیه عقلانی امکان سخن گفتن از او وجود ندارد (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۸۵).

در دیدگاه پروکلس نیز این نکته وجود دارد. در واقع می توان چنین نتیجه گرفت که دلیل ناتوانی انسان از سخن گفتن ایجابی درباره مبدأ نخستین آن است که او در مرتبه فوق وجود قرار دارد. بنابراین ناتوانی زبانی در توصیف از مبدأ اول در بیان پروکلس در واقع معلول ناتوانی ما از شناخت جایگاه وجودی مبدأ اول است. چنان که در همان باب ۵ می نویسد: «شیء یا محسوس است که تحت حواس واقع می شود یا متوهم است که تحت وهم واقع می شود یا ثابت و پایدار بر حال واحدی است و تغییر نمی کند که معقول است و یا متغیر و ناپایدار و تحت کون و فساد است که تحت فکر واقع می شود و علت اول فوق همه اشیای عقلی دائمی است و فوق اشیاء متغیر و به همین دلیل حواس و وهم و فکر و عقل بر آن واقع نمی شوند» (بدوی، ۱۹۷۷: ۸).

استعاره‌های ایجابی هستند (بحرانی، کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

از طرفی به نظر می‌رسد آگاهی به اوصاف سلبی یک چیز پس از یافتن شناخت ایجابی نسبت به آن و مقایسه آن با اشیاء دیگر به دست می‌آید. در اینجا شاید بتوان به این سخن دقیق ویتگنشتاین در «رساله فلسفه-منطقی» اشاره کرد که: «گزاره ایجابی بالضروره مستلزم گزاره سلبی است و بالعکس گزاره سلبی نیز بالضروره مستلزم وجود گزاره ایجابی است» (علی زمانی، ۱۳۸۱: ۴۷).

نکته دوم: پروکلس در باب ۲۳ درباره معیت مبدأ نخستین با موجودات و چگونگی دریافت فیض از او سخن می‌گوید و در این باب مبدأ اول را ساری در تمام موجودات می‌داند و در پایان همین باب رابطه ای بین وجود شیء و میزان معرفتش به مبدأ اول برقرار می‌داند و این چنین می‌نویسد: «علت اول موجود در همه اشیاء به ترتیب واحد و یکسانی است ولی تمام اشیاء به ترتیب یکسانی در علت اول یافت نمی‌شوند و اگر علت اول در تمام اشیاء موجود باشد، پس هر واحدی از اشیاء، به نحو قوه اش آن را می‌پذیرد (بر اساس ظرف وجودیش آن را می‌پذیرد) بعضی از اشیاء آن را به صورت واحد می‌پذیرند و بعضی از اشیاء آن را به صورت متکثر می‌پذیرند بعضی از اشیاء آن را به صورت دهری می‌پذیرند برخی به صورت زمانی می‌پذیرند. پس بر اساس نزدیکی به علت اول و بر اساس آنچه که شیء قادر است بر پذیرش علت اول، می‌تواند به آن دست یابد و از آن بهره‌برد و شیء به علت اول می‌رسد و از آن بهره‌برد. بر اساس وجودش و منظور از وجودش معرفت آن است. لذا بهرمندی به اندازه معرفت شیء نسبت به علت اولی

است. در نتیجه به قدر خود به آن می‌رسد و از آن بهره‌مند می‌شود (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۴).

نکته مهم در اینجا آن است که پروکلس علت اختلاف میزان فیض دریافت شده را از جانب قابل‌ها یعنی خود اشیاء می‌داند اما این اختلاف در اشیاء چگونه به وجود آمده است؟ پروکلس می‌نویسد: «شیء به علت اول می‌رسد و از آن بهره‌برد بر اساس وجودش و منظورم به وجود معرفت است که او براساس معرفت شیء به علت اول خالق است. پس به اندازه آن به آن می‌رسد و از آن بهره‌برد چنان که بیان کردیم» (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۴).

یعنی هر شیئی به اندازه وجودش فیض دریافت می‌کند و اختلاف در وجودها از میزان شناختی که هر شیئی نسبت به علت اول دارد ناشی می‌شود. بنابراین اشیاء لزوماً باید دارای شناخت نسبت به مبدأ اول باشند تا بتوانند از آن فیض دریافت کنند. پس تا حدی شناخت از فیض را برای مفیض ضروری می‌داند. پر واضح است که این شناخت نمی‌تواند شناختی سلبی باشد. این نکته در ابواب دیگر نیز تأکید شده است. به عنوان مثال درباره عقل در باب ۷ الخیر المحض می‌نویسد: «هر عقلی علم دارد به آنچه فوقش قرار دارد و آنچه تحتش است و عقل علم دارد به آنچه که تحتش است چون علت است برای آن و علم دارد به مافوقش چون فضائل را از آن می‌گیرد» (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۰).

نکته سوم: یکی از نام‌هایی که پروکلس مکرر آن را برای مبدأ نخستین به کار می‌برد، علت اول است. اساساً نظام فلسفی پروکلس را می‌توان یک نظام علی و معلولی نامید. حجم وسیعی از دو کتاب الخیر المحض و اصول الهیات به مبحث علیت و تبیین رابطه علت و معلول اختصاص دارد. دو اصل مهم در رابطه میان علت و معلول در جهان بینی پروکلس وجود دارد

معلول با علت دارای تناسب و ناسازگاری کمتری است. این در حالی است که معلول بالفطره به علت وابسته است و نیازمند اتصال به آن است زیرا به سمت علت تمایل دارد و با وساطت علت و از طریق علت دارای وجود شده است.

۳. یگانگی بیشتر از تمایز است: از دیدگاه پروکلس این شق سوم صحیح است زیرا معلول به علت وابسته است و به آن تمایل دارد و لازمه این امر یگانگی بیشتر بین علت و معلول است بنابراین معلول بیشتر از آن که با علت خود متمایز باشد به آن شبیه است. عبارت پروکلس در باب ۲۸ عناصر الهیات در این باره چنین است: «هر علت تولیدی موجوداتی را پدید می‌آورد شبیه به خودش در مقابل نامشابه. زیرا تولید کننده الزاماً نسبت به محصول برتر است. آنها هرگز نمی‌توانند مشابه باشند بدون کیفیت یا تساوی در توانایی و اگر آنها مشابه و مساوی نباشند بلکه مختلف و نابرابر باشند یا همگی از یکدیگر متمایزند یا در حال واحد متحد و متمایز هستند.

اما اگر همگی متمایز باشند قادر به پیوستگی نیستند و هیچ تبدلی بین علت و معلول حادث نمی‌شود. بنابراین واحد نمی‌تواند در دیگران دخالت داشته باشد و آنها کاملاً متفاوت خواهند بود: زیرا اشتراک با توجه به وجود شریک ایجاد می‌شود. اما لازم است که معلول در علت شراکت داشته باشد همان طور که آن حیاتش را از علت دارد.

اکنون تصور کنیم که محصول متمایز است در یک وجه از علت تولیدی خودش و در دیگری با آن یکی می‌شود. اگر به میزان مساوی تحت تأثیر تمایز و یگانگی قرار گیرد، به طور برابر در علت مشارکت دارد و در اشتراک با آن ایجاد خدشه می‌شود و هم مشتق می‌گردد و از طریق مشابه هم مشتق نمی‌شود بلکه

که بر دیدگاه او درباره شناخت مبدأ نخستین تاثیر گزار است.

الف) علت هم شبیه به معلول خود است و هم از آن متمایز است.

این اصل را پروکلس در باب ۲۸ کتاب اصول الهیات مطرح می‌کند. وی این پارادوکس را این گونه توضیح می‌دهد:

۱. علت نمی‌تواند با معلول خود مشابه باشد زیرا وجود علت، فوق وجود معلول است و علت دارای قدرت و توانایی‌های برتری نسبت به معلول است بنابراین در یک رتبه نیستند که با هم مشابه باشند. در نتیجه علت متمایز از معلول است.

۲. معلول نمی‌تواند با علت خود متمایز باشد زیرا اگر این گونه باشد هیچ گونه تبدلی بین علت و معلول حادث نمی‌شود و هیچ گونه پیوستگی وجود ندارد. این در حالی است که معلول با علت خود در وجود مشترک است و معلول لزوماً به سمت علت خود تمایل دارد و لازمه این تمایل، وجود مشابهت بین علت و معلول است (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۱).

بنابراین علت، هم با معلول خود شباهت دارد و هم با معلول خود متمایز است. اصطلاحی که پروکلس به کار می‌برد «شبیه در مقابل نامشابه است یا متحد و متمایز» اما در باره کیفیت این اتحاد و تمایز، پروکلس سه رای را مطرح می‌کند:

۱. تمایز و یگانگی به میزان مساوی: یعنی میزان تمایز و یگانگی علت با معلول یکسان است اما پروکلس معتقد است این رابطه نمی‌تواند این گونه باشد. چرا که باعث خدشه دار شدن اشتراک بین علت و معلول می‌شود چون معلول، هم از علت مشتق می‌شود به واسطه یگانگی و هم مشتق نمی‌شود به واسطه تمایز.

۲. تمایز بیشتر از یگانگی است: اگر این گونه باشد،

جمله روند فرایند را مشخص می کند. هر معلولی هستی خود را از علت خود آغاز می کند و به سمت همان علت باز می گردد. در باب ۳۵، عناصر الهیات چنین توضیح داده شده است: «هر معلولی در علت خود باقی می ماند، از آن دنبال می شود و به آن باز می گردد. که اگر بدون فرایند یا رجعت باقی بماند، بدون تمایز است و با علتش مشابه می شود، در حالی که تمایز باعث فرآیند می شود و اگر بدون فرآیند یا رجعت باقی بماند، یا علتش بدون ارتباط یا تبادل خواهد بود، و با آن هیچ رابطه ای ندارد و اگر بدون حضور خالق یا فرایند بتواند رجعت کند، چطور ممکن است رجعتی صورت گیرد بدون حضور مرتبه وجودی بالاتر؟ و اگر بتواند باقی بماند و دنبال شود، بدون اینکه رجعتی صورت پذیرد، چطور ممکن است که آن چیز دارای میل باطنی به سمت سعادت و حسن باشد و یک کشش والا به سمت بهتر وجود داشته باشد؟ اگر بتواند دنبال شود و رجعت کند اما باقی نماند، چطور ممکن است. که آن موجود از علتش جدا شود در حالی که کشش به سمت اتصال با آن را داشته است اگرچه قبل از تفکیک هیچ اتصالی وجود نداشته باشد (در حالی که اگر با علت مرتبط شود مطمئناً در آن باقی می ماند)؟ سرانجام، اگر بتواند باقی بماند و رجعت کند اما دنبال نشود، چطور رجعت بدون تمایز امکان پذیر است (در حالی که تمام رجعت ها نتیجه تفکیک از یک اصل است به چیزی که از آن وجود ناشی شده است اما معلول باید به آسانی باقی بماند و به آسانی رجعت کند و به آسانی نیز دنبال شود» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۹).

۲. ارجاع از طریق وجود انجام می شود یعنی معلول از طریق وجود خود فرآیند ارجاع را انجام می دهد و به سوی علت خود بازمی گردد. در باب ۳۱ عناصر الهیات آمده است: «هر چه که از اصلی دنبال شود با

حیاتش را از علتش می گیرد و اگر بیش از اتحاد قابل تمایز باشد، تولید شده از تولید کننده، مغایرت بیشتری دارد و تشابه و تنظیم کمتری هست؛ در مقایسه با ناسازگاری هایی که وجود دارد؛ ظرفیت آن جهت تبادل کمتر از عجز است که در این صورت، اصول مشتق با علت هایشان دارای سازگاری و تناسب کمتری است و آنها بالفطره وابسته به علت ها هستند و نیازمند به اتصال با آنها (زیرا تمایل به حسن دارند و از طریق وساطت علت به وجود دست می یابند). بدیهی است که موجودات بیشتر وابسته به علت های تولیدی خود هستند تا اینکه با آنها متمایز شوند. اما موجوداتی که مستعد می شوند، بیش از آن که متمایز شوند، از اصولی که دارای نزدیکی بیشتری به وحدت دارند، پیروی می کنند و بیشتر به آنها شباهت دارند تا اینکه متفاوت باشد. هر علت تولیدی، همچنین موجوداتی را پدید می آورد شبیه به خودش در مقابل نامشابهات.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۳).

اصل تشابه علت و معلول موجب می شود که از طریق شناخت معلول شناخت ایجابی هر چند مجمل از علت بدست آوریم.

ب. هر معلولی به علت خود رجوع می کند. یکی دیگر از مهمترین اصولی که پروکلس در باب علت و معلول مطرح می کند، اصل رجعت است. بر همین اساس وی فرایندی را تحت عنوان فرایند ارجاع در موجودات مطرح می کند که بر اساس آن هر معلولی به سمت علت خود بازگشت می کند. در واقع چیزی شبیه به بحث قوس صعود است که از بازگشت به اصل حکایت می کند این فرایند ارجاع دارای احکامی است که برای بحث ما حائز اهمیت است.

۱. هر معلولی در علت خود باقی می ماند، از آن دنبال می شود و به آن باز می گردد. در واقع پروکلس در این

که با آن مشارکت داشته باشد و به آن متصل شود.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۷).

۶. هر معلولی دارای میل باطنی به سمت علتی است که به آن رجوع می کند و در نتیجه می توان چنین گفت که فرآیند ارجاع یک فرآیند باطنی است. در باب ۳۴ عناصر الهیات در این باره چنین می خوانیم: «هر آنچه که ذاتش رجعت می کند، اگر از طریق ذاتی رجوع کند دارای میل باطنی است به سمت آنچه که رجعت می کند و اگر چنین شود، وجودش کاملاً وابسته به اصلی است که باطناً به آن رجعت می کند و در وجود او به آن شباهت دارد. بنابراین طبیعتاً با این اصل تناسب دارد و با آن در وجود، مشابه است» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۷).

۷. در فرآیند ارجاع، معلول از علت های بسیاری عبور می کند تا به علت اصلی بازگردد. بنابراین اگر یک سلسله از علت و معلول های در طول هم را در نظر بگیریم معلول نخست به نزدیک ترین علت خود رجوع می کند و پس از آن و از طریق آن به علت بعدی رجعت می کند و به همین ترتیب تا به علت اصلی بازگردد. این روند در باب ۳۸ عناصر الهیات این چنین توضیح داده شده است: «هر آنچه که از تکرار علل ناشی می شود از عناوین بسیاری در ارجاعش عبور می کند... آنچه که فوراً از هر اصلی دنبال می شود فوراً نیز به آن ارجاع داده می شود اما آنچه که نیازمند وساطت در فرآیند خود است در ارجاع خود نیز نیازمند است، در حالی که هر دو موضوع باید مربوط به عنوانی مشابه باشد. بنابراین در ابتدا به عبارت اصلی برخواهد گشت و بعد به مافوق اصلی برمی گردد.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۴۱).

۸. در سلسله علی و معلولی هر معلولی، که به علت نزدیک تر و شبیه تر باشد دارای کمال بیشتری است و

توجه به وجود آن به آنچه که دنبال می شود، ارجاع داده می شود.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۵).

۳. هر معلولی دارای تمایل به علت ذاتی خود است و همین تمایل موجب رجوع و بازگشت معلول به سمت علت می شود. پروکلس در باب ۳۱ عناصر الهیات می نویسد: «هر چه دارای رغبت است به سمت موضوع رغبتش تمایل دارد. اما همه چیز به سمت حسن تمایل دارد و هر یک از طریق وساطت با علت نزدیک ذاتی به این امر نایل می شوند. بنابراین هر یک دارای تمایل به علت ذاتی خود است و از این طریق که به آن حیات بخشیده شده به سعادت می رسد. منبع سعادت آن موضوع نخست رغبت اوست و موضوع نخست رغبت او آن چیزی است که به سمت آن رجعت می کند.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۵).

۴. هر ارجاعی از طریق شباهت معلول به علت صورت می پذیرد. پیش از این بیان شد که معلول هم با علت خود متمایز است و هم به آن شباهت دارد. تمایز معلول از علت باعث تفکیک آن دو از یکدیگر می شود اما از طریق شباهتی که بین آنها وجود دارد، رجعت و بازگشت انجام می شود چنان که در باب ۳۲ عناصر الهیات آمده است: «همه چیز از طریق شباهت ها به هم متصل می شوند و با مغایرت ها از هم متمایز و متفاوت می شوند. در این حالت، ارجاع اتصال و مشارکت است و تمام مشارکت ها و اتصالات به علت شباهت ها پدیدار می شود. بدهی است که هر ارجاعی باید از طریق شباهت ها حاصل شود» (همان، ۱۹۶۴: ۳۷).

۵. در فرآیند ارجاع، معلول تلاش می کند که با تمام قسمت های علت پیوند برقرار کند و می خواهد که به علت متصل شود چنان که در باب ۳۲ آمده است: «آنچه که ارجاع می کند تلاش دارد که در همه چیز با تمام قسمت های علتش پیوند داده شود و می خواهد

از توصیف اوست و از طرفی داشتن چنین شناختی را برای دریافت فیض از مبدأ اول و رجعت به سمت او امری ضروری می‌داند.

در واقع همان گونه که پروفیسور دادز در تفسیر باب ۱۲۳ کتاب اصول الهیات که در واقع همان باب ۵ کتاب الخیر المحض است، بیان می‌کند اگر چه مبحث ناشناخته بودن مبدأ نخستین یک بحث کلی و عمومی در میان نوافلاطونیان است، با این حال آموزه‌های پروکلس با افلاطون متفاوت است. وی معتقد است قانون پیوستگی و اتصال موجودات با مبدأ در اندیشه پروکلس، باعث تفاوت دیدگاه وی در باب شناخت مبدأ با دیگران شده است (دادز، ۱۹۶۲: ۲۶۵).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت سلب، در اندیشه پروکلس یک سلب مطلق نیست به گونه ای که هر گونه شناختی از مبدأ نخستین را غیر ممکن بداند بلکه سلب در اندیشه وی دارای یک جنبه ایجابی نیز هست و با توجه به این نکته که پروکلس چنان که اشاره شد مبدأ نخستین را فیاض می‌داند و شناخت را لازمه دریافت فیض از سوی موجودات و رجعت به سمت مبدأ نخستین می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که مبدأ نخستین یا واحد پروکلس از آن جنبه که به عنوان فیاض افاضه فیض می‌کند قابل شناخت است هر چند اندک.

منابع

- افلاطون (۱۳۶۸) جمهوری، ترجمه فواد روحانی،

تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷) الافلاطونية المحدثة عند

العرب، کویت: ناشر وكالة المطبوعات.

- (۱۹۸۰) التراث اليونانی فی الحضارة

الاسلامی، بیروت: دارالقلم.

هر چه که از علت ها دورتر باشند، دارای کمال کمتری هستند و از آنجا که ارجاع از طریق شباهت صورت می‌پذیرد، آنچه که به علت اول شبیه تر است به آن نزدیک تر است و به آسانی به سمت آن رجعت می‌کند در باب ۳۶ عناصر الهیات در این باره آمده است: «اگر فرایند آن چیزی است که محصول را از علت متمایز می‌کند و تمایلی در ثانویه‌ها وجود دارد که به سمت اولیه‌ها در جریان است... آنچه که نزدیکتر و شبیه‌تر به علت است، دارای کمال بیشتری است و هرچه از کمال بیشتر فاصله گیرند، شباهت به علت را بیشتر از دست می‌دهند.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۹).

از مطالب فوق چند نتیجه حاصل می‌شود:

۱. نظام پروکلس یک نظام وجود گراست که بر اساس آن همه موجودات در وجود با هم اشتراک دارند و تفاوت تنها در مرتبه وجودی آنان است.

۲. طبق فرایند ارجاع، هر معلولی به علت خود و نهایتا همه موجودات به علت نخستین رجعت می‌کنند

۳. لازمه رجعت موجودات به مبدأ خود اصل شباهت آنان با مبدأ است.

۴. هر معلولی به علت خود تمایل ذاتی دارد و در فرایند ارجاع می‌کوشد که با آن پیوند برقرار کند.

بنابراین لازمه اصل رجعت نیز شناخت مبدأ نخستین است زیرا نسبت به موجودی که هیچ گونه شناختی از او وجود ندارد، نمی‌توان تمایل ذاتی داشت. همچنین اشتراک در وجود از مقدمات شناخت ایجابی است.

نتیجه

بحث های فوق، ما را با تناقض شناخت و عدم شناخت مواجه می‌کند زیرا بر اساس دیدگاه پروکلس از یک سو شناخت ایجابی از مبدأ اول ناممکن است زیرا او در مرتبه فوق وجود قرار دارد و زبان ما ناتوان

- جامی.
- ایلخانی، رجبی و محمد، مزدک (۱۳۸۶) «مقاله وجود شناسی و معرفت شناسی عقل نزد پروکلس». آینه معرفت، شماره دوازدهم،
- بحرانی، کاکایی (۱۳۸۷) «مبانی نظری الهیات سلبی نامه»، نامه مفید، شماره ۶۸.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۸) «فوق وجود»، نامه فلسفه، شماره ششم.
- مور، گلن (۱۳۷۶) «پروکلس و نظام فلسفی»، ترجمه سعید رحیمیان، کیهان اندیشه، شماره هفتاد و دو.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶) «مقاله الهیات سلبی»، نامه حکمت، شماره ۱۰.
- Proclus, & Dodds, E. R. (1964). **The Elements of Theology: a revised text**, Clarendon Press.
- Dodds, E. R. (1962). **Proclus: The Elements of Theology; a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary**. Clarendon Press.
- (۱۹۸۴) **موسوعة الفلسفه**.الموسسه العربيه للدراسات و النشر.
- پروکلس (۱۹۷۷) **الخیر المحض**، کویت: ناشر وكالة المطبوعات.
- توماس، هنری (۱۳۴۸) **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷) **نخستین فیلسوفان یونان**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۴) **مجموعه مقالات پیرامون فلسفه غرب**، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۱) **فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتهلین**، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۷) **آفرینش از منظر عرفان**، قم: بوستان کتاب
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۳) **علم عقلانیت و دین**، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- فتحی زاده، مرتضی (۱۳۸۴) **جستارهایی در معرفت شناسی معاصر**، آیت عشق.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲) **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه: زیرنظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فلوپین (۱۳۶۶) **نه گانه‌ها** (دوره آثار فلوپین)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) **تاریخ فلسفه**، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴) **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات