

«نور» و «نار» جایگاه عقل و عشق برای نیل به غایت انسانی در اندیشه عرفانی امام خمینی (س)

فاطمه طباطبایی^۱

چکیده: درباره چیستی و ارتباط عقل و عشق (محبت) پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. برخی به عدم ارتباط میان عقل و عشق قائل شده و رابطه آن دو را همانند دو ضد تعریف کرده‌اند به طوری که هرگاه در وجود انسان عقل ظهور یابد مجالی برای اظهار عشق نخواهد گذاشت و اگر عشق حاکم شود عقل، رنگ می‌بازد. نگارنده بر این باور است اگرچه عقل و عشق دو ابزار شناخت یا دو وسیله برای صعود انسان یاد می‌شوند؛ ولی ظهور حقیقت واحدی هستند که در فطرت انسان نهاده شده‌اند و همین امر فطری است که او را از سایر موجودات ممتاز می‌کند و به اقتضای ظهور در هر مرتبه از مراتب وجود انسان نام‌های مختلف می‌گیرد. هرگاه از وجه مخلوقی لحاظ شود، نام «عقل» و هرگاه در پرتو غیرت و نار عشق، وجه خلقی‌اش در وجه حقی فانی شود، نام «عشق» بر آن می‌نهند؛ بنابراین تقابل میان آن‌ها همانند تقابل واحد و کثیر است، یعنی همان‌گونه که کثرت، جلوه واحد است، عشق نیز ظهور تام و تمام عقل است. به‌رغم آنکه امام خمینی مانند برخی اسلاف خود، از ناتوانی عقل برای شهود حقیقت و وصول به معبود مطلق سخن گفته، اما از حیثی دیگر آن را اولین ظهور مشیت مطلقه می‌داند که آغاز و اکمال انسان متکی به اوست. بنا به رأی ایشان؛ انسان برای نیل به فنای وجه خلقی و ظهور وجه حقی به نورانیت عقل و سوزندگی عشق نیازمند است.

کلیدواژه‌ها: نور، نار، عقل، عشق، مشیت مطلقه.

۱. دانشیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۱

پژوهشنامه متین/سال بیست و دوم /شماره هشتاد و هفت /تابستان ۱۳۹۹/ صص ۱۳۰-۱۱۵

مقدمه

آنچه مورد قبول همه اندیشمندان است، غایتمندی موجودات است. هر موجودی غایتی دارد که به سوی آن در حرکت است. انسان نیز غایتی دارد که با ابزار عقل و عشق می تواند بدان نائل شود. در اینجا این پرسش مطرح است که غایت انسان چیست؟ و راه وصول به آن چگونه است؟ برخی از حکما غایت انسان را رسیدن به مقام تجرد دانسته و از این رو توصیه کرده اند که «رو مجرد شو مجرد را بین» ولی عارفان در مجرد شدن نیز نوعی محدودیت می بینند و آخر و غایت انسان را نامحدود و بی کران می دانند.

امام خمینی انسان را موجودی غایتمند دانسته و غایت او را وصول به معبود مطلق و هم افق شدن با ساحت الوهیت می داند. به باور ایشان، انسانی که از ساحت نامحدود و بی کران الوهیت آمده است بر اساس قاعده حکمی «کل شیء یرجع الی اصله» به همان ساحت نامحدود باز خواهد گشت؛ بنابراین غایت انسان ساحت الوهیت است که فرمود «انا لله و انا الیه راجعون».

معرفت به چنین مبدأ و مقصدی نیز ویژه انسان بوده و عامل تمایز و برتری انسان از سایر موجودات است چرا که آگاهی از مبدأ خود که من «الله» است و مقصد که حضرت «الله» است در ادراک سایر موجودات نمی گنجد. در نتیجه آن ها، در کی از سیر خود نمی کنند. معرفت به این مبدأ و غایت و شناخت مسیر تکامل، منحصر به انسانی است که خداوند او را با دو دست جلال و جلالش آفریده و بر چنین آفرینشی خود را احسن الخالقین نامیده است. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا همه انسان ها از چنین مبدأ و مقصدی برخوردارند و وصول به این غایت برای همگان ممکن است؟ و آیا راهکار وصول به این غایت، اکتسابی و یا موهبتی است؟ جایگاه عقل و عشق در این مسیر چیست؟ بدیهی است هر گونه پاسخ این سؤالات می تواند مسیر و معنای زندگی انسان را متفاوت کند.

در اندیشه امام خمینی وصول به این غایت برای همه انسان ها ممکن است. ایشان درباره مبدأ و معاد موجودات می نویسد: «برای هر یک از موجودات عوالم غیب و شهادت و دنیا و آخرت مبدأ و معادی است. گرچه مبدأ و مرجع کل هویت الهیه است» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۹۲) و متذکر می شود مبدا از هویت الهیه برداشت نادرستی انجام گیرد:

لکن چون ذات مقدّس حق جلّ و علا را من حیث هو بی حجاب اسماء تجلی بر موجودات عالیّه یا سافله نیست، و به حسب این مقام که لا مقامی است بی اسم و رسم و متّصف به اسماء ذاتیه و صفاتیّه و افعالیّه نیست و احدی از موجودات را با او تناسبی نیست و ارتباط و اختلاطی نیست این التراب و ربُّ الارباب... پس

مبدئیت و مصدریت ذات مقدّسش در حجب اسمائیه است، و اسم درعین حال

که عین مسمّی است حجاب او نیز هست (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۹۳-۲۹۲).

در نگاه ایشان هر یک از موجودات سیر و صراط و مبدأ و مرجع مخصوصی دارند که در حضرت علم حق مقدر است. ولی تقویم انسان در «اعلی‌علین» (ساحت جمع اسماء) است و همین امر موجب هبوط او تا اسفل سافلین شده تا صراط او به نحو کامل از اسفل سافلین آغاز و به اعلی‌علین ختم شود؛ اما لازم به ذکر است که اگرچه از غایت همه انسان‌ها به «اعلی‌علین» تعبیر شد، ولی هر انسانی به اقتضای عین ثابتۀ خویش و به تناسب قابلیت‌های وجودی خود به سوی غایت مخصوصی در حرکت است، بنابراین انسان‌ها از جهت غایت و کمال، اختلاف مراتب دارند. هر فردی به تناسب ظرفیت وجودی خویش متنها درجه‌ای دارد که می‌تواند با انتخاب خویش برای صعود به سمت نقطه کمالی خود، به سوی آن غایت حرکت نماید.

امام خمینی پیمودن این صراط را ویژه کسانی می‌داند که از نعمت مطلقه، یعنی نعمت کمال جمع اسماء که بالاترین نعمت‌های الهی است برخوردارند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۹۳؛ الف ۱۳۷۸: ۷۸). از منظر امام خمینی، نعمت مطلقه‌ای که به انسان ارزانی شده دربردارنده سه نعمت عمده است و انسان‌هایی که از چنین نعمت‌هایی برخوردار شوند، سلوکشان یا الی ذات الله است و یا الی اسماء الله و یا الی افعال الله و از لذت‌های روحانی و جسمانی رسته و به لذات حقیقی نائل شده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۹۶).

نسخه پیشنهادی امام خمینی برای ظهور انسانیت انسان و به رنگ خدا در آمدن او بهره‌مندی از نورانیت هدایت «عقل» و «نار» «عشق» است که به شرح هر یک پرداخته و سپس درباره همراهی این دو عنصر سلوکی سخن خواهیم گفت.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با موضوع مورد بحث پژوهش‌های عدیده‌ای صورت گرفته است که اشاره به همه آن‌ها از حوصله این مقال خارج است؛ لذا به چند نمونه مهم از مقالات و برخی پایان‌نامه‌ها اشاره می‌شود. از جمله مقالات منتشر شده در نشریات علمی - پژوهشی در زمینه موضوع عقل و عشق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و ملای رومی» تألیف آرزو نیک سیر و طوبی

کرمانی منتشر شده در: مقالات و بررسی‌ها ۱۳۸۵ شماره ۷۸.

۲. «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا» نوشته منصور نیک پناه ابراهیم نوری که در پژوهشنامه ادب غنایی سال چهاردهم بهار و تابستان ۱۳۹۵ شماره ۲۶ به چاپ رسیده است.

۳. عقل در کوی عشق: (دیدگاه شیخ نجم الدین رازی درباره عقل و عشق) نوشته محمدرضا موحدی که در پژوهش های فلسفی-کلامی سال یازدهم پاییز ۱۳۸۸ شماره ۱ (پیاپی ۴۱) منتشر شده است.

مقالاتی که به نحوی رویکرد عرفانی به عقل و عشق داشته و در نشریات غیر پژوهشی به چاپ رسیده اند نیز کم نیستند و همان طور که گفته شد ذکر همه آنها خارج از حوصله پژوهش حاضر است.

در قالب پایان نامه نیز موضوعاتی در این ارتباط نگاشته شده که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

۱. پایان نامه کارشناسی ارشد «عقل و عشق از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، سیده فاطمه جوادی زاویه، ۱۳۹۲، دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲. پایان نامه کارشناسی ارشد «عقل و عشق در منظومه های برجسته عرفانی فارسی آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ» ۱۳۷۳، یوسف محمد نژاد، ۱۳۷۳، دانشگاه شهید چمران اهواز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۳. پایان نامه کارشناسی ارشد «نقش و رابطه عقل و عشق در تعلیم و تربیت از منظر قرآن و سنت»، ۱۳۹۶، عباس پرویزی، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

پژوهش های ذکر شده هر یک به شرح و بررسی عقل و عشق از منظر یکی از بزرگان پرداخته اند. روشن است که این موضوع در عرفان و ادبیات فارسی از ظرفیت بالایی برای بحث و بررسی برخوردار است. در مقاله حاضر نیز این بحث با تکیه بر آرای عرفانی امام خمینی مطرح می شود که از حیث معرفی بخشی از اندیشه های عرفانی ایشان می تواند حائز اهمیت باشد به ویژه اینکه شخصیت عرفانی امام خمینی مهجور مانده و این گونه تحقیقات می تواند گامی باشد در مسیر رفع این مهجوریت.

سلوک عقلی

در آرای امام خمینی به تعاریفی از عقل برمی خوریم که نشان می دهد با مراتبی از این حقیقت مواجه هستیم و تبیین موضوع مورد بحث با ذکر این مراتب صورت خواهد گرفت. از این رو لازم است ابتدا به این مراتب پردازیم:

عقل کلی و عقل جزئی

عقل جوهری نورانی و مجرد از علایق جسمانی است که بر اساس یک تقسیم‌بندی می‌توان آن را به: عقل کلی و عقل جزئی تقسیم کرد. عقل کلی، عقل فرا بشری است و عقل جزئی اشاره به عقل بشری دارد (ر.ک. به: منصور نژاد ۱۳۸۶: ۱۱۶). امام خمینی عقل کلی عالم کبیر را تعیین اول فیض مقدس و مشیت مطلقه می‌داند. ایشان در مصباح الهدایه درباره عقل می‌گوید: خداوند عقل را به زعامت جمیع عوالم فرستاد تا آن‌ها را به صراط سوا هدایت کند. از منظر ایشان، عقل برای رهایی عوالم از ظلمات خلقی و هدایت آن‌ها به عالم امر آمده است. (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۰) ایشان در کتابی دیگر ضمن شرح حدیثی از امام صادق^(ع) در باب جنود عقل و جهل و بر اساس فرمایش حضرت، سخن از اولین خلق از روحانیین که عقل کلی عالم کبیر است به میان آورده و آن مرتبه از عقل را باطن و سر عقول جزئی می‌داند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۱-۱۹). بر اساس آنچه گفته شد در اینجا دو مرتبه عقل که یکی حقیقت و دیگری رقیقه آن است مطرح می‌باشد؛ و عقل جزئی بشری در تناظر با آن الگوی کلی از عقل است که در مرتبه انفسی انسان، جلوه گر شده است (ر.ک. به: منصور نژاد ۱۳۸۶: ۱۱۶). در آرای امام به تقسیم‌بندی دو گانه‌ای از عقل برمی‌خوریم که همراهی آن‌ها موجبات نیل انسان به سعادت را فراهم می‌کند. این تقسیم‌بندی عبارت است از عقل نظری و عقل عملی که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

عقل نظری و عقل عملی

در مسیر نیل به سعادت سخن از عقل نظری و همراهی آن با عقل عملی به میان آمده است. یکی از اوصاف مهم عقل در آرای امام خمینی که ضمن بیان اهمیت عقل، توصیفی از آن را به خواننده منتقل می‌کند «تعقل حقیقت اشیاء» است به همان نحوی که هستند، اما این درک لزوماً اگر درک استقلالی باشد و نه استقلالی راه به سعادت می‌برد. با این شرح که از منظر ایشان آنچه موجبات سعادت مطلق را برای آدمی از مجرای این قوه فراهم می‌کند، تنها تعقل حقیقت اشیاء نیست بلکه تعقل حقیقت غیر استقلالی آن‌هاست که نیل به سعادت مطلق را تضمین می‌کند (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۴). هر دو مرتبه از عقل نظری و عملی به‌عنوان اصلی‌ترین عامل سعادت مورد تأکید قرار می‌گیرد. در نگاه ایشان رسیدن به درک «حقیقت ظلی اشیاء» و نه «حقیقت استقلالی» آن‌ها با صیقل یافتن حقیقت وجود انسان امکان‌پذیر است این تزکیه و پیراستگی و رفع کدورات بدنی و دنیوی از منظر امام خمینی اصل مهمی است که موجب می‌شود سالک به «صفای روح» راه یافته

و به عوالم مافوق متصل شود (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۶).

آنچه به طور اجمال ذکر شد نشان از جایگاه والای موهبت عقل در نیل به غایت انسان دارد؛ که در آرای امام خمینی نمود یافته و ایشان با اشاره به حدیث «ما خلقت خلقاً هو احب الی منک» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۱: ۲۸) عقل را محبوب‌ترین موجود نزد خداوند معرفی می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۰) چنین محبوبیتی دربردارنده عقل کلی و جزئی و به دیگر بیان، شامل حقیقت و رقیقت می‌شود؛ و عقل جزئی نیز - که عقل بشری ذیل آن می‌گنجد - از چنین محبوبیتی نزد حق برخوردار می‌گردد. بر مبنای آرای امام خمینی، محبوبیت عقل جزئی بشری از آنجاست که عقل پیامبر درون خوانده شده و به مدد او انسان می‌تواند کلام خدا را که با زبان‌های پنج‌گانه (السنه خمس) خود ستایش می‌کند درک کند (امام خمینی الف: ۱۳۷۸: ۳۳). این عقل با قبول فیض و نور از خداوند که «نور سماوات و ارض» است مراتب وجودی انسان را نورانی کرده و ارض وجود او را به نور ریش روشن می‌گرداند که فرمود «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر: ۶۹)؛ اما نیل به این مقام به طور اتفاقی رخ نمی‌دهد و مستلزم ریاضت‌ها و آموزش‌های علمی و عملی است و همچنین حفظ محبوبیت عقل نیز به رعایت شروطی بستگی دارد.

مقصد عقل

در نگاه امام خمینی گوهر ذات انسان با عالم مجردات و ساحت الوهیت حق تناسب دارد و عقل می‌تواند زمینه چنین تجرد و نورانیتی را برای او فراهم کند و موجب هم‌افق شدن او با ساحت الوهیت گردد (امام خمینی ب: ۱۳۷۸: ۲۷۰). امام خمینی در *تقریرات فلسفه*، از «کل الشقاوت» و «کل السعادت» سخن می‌گویند و امکان وقوع هر یک از این دو را برای انسان بیان می‌کنند که می‌تواند مقصد او و نهایت زیست قرار گیرد چرا که اگر صور عقلی از امور باطل بوده و فرد به دلیل داشتن جهل مرکب به این امر توجه نداشته باشد تجرد تامی که برای عقل حاصل می‌شود تجردی غیر الهی خواهد بود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۸۰ - ۴۸۲). با توجه به اینکه انسان، موجودی انتخاب‌گر است می‌تواند با انتخاب خود در مسیر عالم انوار قرار نگرفته و تجردی که حاصل

۱. «اهل معرفت گویند حق تعالی با السنه خمس، حمد و مدح خود کند و آن السنه، لسان ذات است من حیث هی؛ و لسان احدیت غیب است؛ و لسان واحدیت جمعیه است؛ و لسان اسمای تفصیلیه است؛ و لسان اعیان است و این‌ها غیر از لسان ظهور است، که اول آن لسان مشیت است تا آخر مراتب تعینات که لسان کثرات وجودیه است». نگارنده بر این باور است تنها در صورتی انسان می‌تواند حقیقت حمد را از زبان خدا بشنود که با عنصر عشق توانسته باشد از مجموعه قوای خود حتی از ظهورات عقلانی عشق نیز فانی شده و به بقا او باقی شده باشد. تا سخن خدا را در هر مرتبه به اقتضای همان مرتبه ادراک کند.

می کند تجرد الهی و نورانی نباشد (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۷۲).

به رغم آنچه در باب عقل و هدایتگری آن سخن ها گفته شده، نمی توان از محدودیت عقل و گرفتاری او در «عقل مفاهیم و کلیات» غفلت ورزید؛ که طالبان حقیقت و سائران سیر و سلوک به عنوان حجاب از آن یاد کرده اند و درباره ناتوانی درک عقل سخن گفته اند. ابن عربی می نویسد: «العقل یدعی انه محیط بادراک جميع الحقایق و الماهیات علی ما هی علیه، بحسب قوته النظریه و لیس کذلک» (قیصری ۱۳۷۵: ۳۴۱) عقل ادعا می کند که با قوت نظری خود می تواند به همه حقایق و ماهیات آن گونه که هستند احاطه پیدا کند حال آنکه چنین نیست. از این رو ارباب عقول از ادراک حق و حقایق به خاطر پیروی از عقلشان در حجابند «و لهذا انحجب ارباب العقول عن ادراک الحق و الحقائق لتقلیدهم عقولهم» (قیصری ۱۳۷۵: ۳۴۱) همچنین تصریح می کند که عقل به طریق نظر فکری نمی تواند با ترتیب مقدمات و اشکال قیاسات به حقایق اشیاء راه یابد «و اما العقل بطریق النظر الفکری و ترتیب و الاشکال القیاسیه فلا یمکن ان یعرف من هذه الحقایق شیئا» (قیصری ۱۳۷۵: ۳۴۵).

یکی از حقایقی که بزرگان معرفت بر این باورند که عقل قدرت درک آن را ندارد مسئله «وحدت وجود» است - که در نگاه بسیاری از عارفان به ویژه عارفان متأثر از اندیشه های ابن عربی از اهمیت ویژه ای برخوردار است و زیربنای تفکر عرفانی آن ها محسوب می شود - اینان بر این باورند، عقل بر اساس اصل «هوهویت» قضاوت می کند این در حالی است که پارادوکس های وحدت وجود به اصل «هو لا هو» مربوط می شوند؛ و عقل قادر به حل این پارادوکس ها نیست (کاکایی ۱۳۸۵: ۴۴۳).

امام خمینی درباره ناتوانی عقل در شهود حقایق می نویسد: «اگرچه علوم بذر مشاهدات است ولی وقوف در آن ها عین حجاب است» درنگ در معقولات را حجاب حقیقت می دانند و بر این باورند در آن صورت هم که انسان یافته های خود را به قلب برساند و از مفاهیم و اعتباری بودن آن ها بکاهد تا در آن ها به نحو استقلال و نه به صورت استظلالی می نگرد، برای او شهودی حاصل نخواهد شد (امام خمینی ب ۱۳۷۸: ۵۹). بدیهی است برای رهایی از این محدودیت و حجابی که حجاب اکبرش هم خوانده اند و همچنین برای رسیدن به مقصد اصلی باید عقال ها را شکست و در اصطلاح عارفان از «طور عقل» عبور کرد؛ زیرا در نگاه اینان در طور ماورای عقل، اسراری شهود می شود که از دسترس ادراک عقل خارج بوده و حتی مغایر با عقل است. ادراک عقلی اگرچه بسیار فراتر از ادراک حسی عنوان شده، اما نفس به قوه ای متعالی تر و شریف تر از آن نیز مجهز است که قادر است خدا را در درون خویش بیابد، بدون اینکه هیچ صورت و هیچ

تصوری اخذ کرده باشد. ابن عربی این نوع ادراک را ادراک ماورای طور عقل نامیده و معتقد است چنین ادراکی از راه «قلب» حاصل می‌شود (کاکایی ۱۳۸۵: ۴۲۵).

برخی از متفکران مغرب زمین نیز تا آنجا پیش رفته‌اند که می‌گویند: عقل به عوالم و عناصر غیرعقلانی راه ندارد و از بن و بنیاد شکاک است و امور عقلانی به همین جهت اعتباری و نسبی‌اند (ر.ک. به: نامونو ۱۳۹۸: ۱۵۰) و همچنین بزرگ‌ترین شاهکار عقل را در این می‌دانند که می‌تواند در اعتبار خویش هم شک کند (ر.ک. به: نامونو ۱۳۹۸: ۱۶۵) بنابراین تصریح می‌کنند که عقل قدرت اثبات برخی از امور و حقایق را ندارد. به‌طور مثال، دیوید هیوم استاد عقل‌گرا در باب اثبات «جاودانگی روح» می‌نویسد مشکل بتوان تنها در پرتو نور عقل، جاودانگی روح را ثابت کرد در نگاه او تنها کتاب مقدس انجیل به‌طور واضح حیات و جاودانگی را توضیح داده است (ر.ک. به: نامونو ۱۳۹۸: ۱۳۷). همچنین کانت نیز تلاش کرده تا بتواند جاودانگی روح را با عقل اثبات و مبرهن کند؛ ولی نهایتاً اذعان دارد که جاودانگی روح را نمی‌توان با عقل اثبات نمود (ر.ک. به: نامونو ۱۳۹۸: ۱۳۷).

لازم به ذکر است هنگامی که سخن از غیر قابل اعتماد بودن عقل در مراتبی از درک حقیقت به میان می‌آید اشاره به عقلی است که شبهه‌های خیالی و وهمی بر آن غلبه داشته باشد. عقل سلیم و غیر مشوب نیز در مقامی قرار می‌گیرد که گرچه نمی‌تواند به منزلت کشف و شهود برسد و به‌طور مستقل شهود عرفانی را درک کند، ولی حاصل آن مکاشفه‌ها را نیز نفی نمی‌کند؛ زیرا دارای حیثیت «قبول» است. وقتی قلب حقایق را با قوای ادراکی خود و به طریق کشف دریافت کرده نور خود را بر تمام قوای مادون خود می‌افکند و آن‌ها را منور می‌سازد در این حال عقل به برکت نور افاضه شده از قلب می‌تواند حقایقی را دریابد که به‌طور مستقل از دریافتن آن‌ها ناتوان بود در این مقام عقل و خیال و حس تحت تأثیر قدرت ادراکی قلب به عقل، خیال و حس قلبی تبدیل می‌شوند (یزدان پناه ۱۳۹۲: ۱۴۴).

سخن اصلی ما تمایز قائل شدن بین عقل و عشق نیست بلکه سخن از به کارگیری قوای یک حقیقت است که نفس می‌باشد و این نفس هم «فی وحدتها کل القوا» بوده و هم اینکه هر یک از قوای آن در مقام و مرتبه‌ای به اقتضای مرتبه وجودی خود نامی مخصوص به خود می‌گیرند و اقتضانات ویژه‌ای پیدا می‌کنند و انسان را در سیر به سوی مقصد و غایتش مدد می‌رسانند. سخن ما در بالاترین و متعالی‌ترین مرتبه کمال عقل است که از آن با عناوین مختلف «عقل منور»، «عقل مست شده» یا عشق یاد می‌کنند. شرح و بسط این مطلب را می‌توان بنا بر اقوال قائلان به وحدت وجود تفسیر نمود. همان‌طور که در مبحث «تشکیک خاص» حقیقت وجود، امری عینی

و واحد و در عین حال دارای مراتب دانسته می‌شود (ر.ک. به: یزدان پناه ۱۳۹۲، بخش دوم: ۱۴۹). در اینجا این سخن نیز صادق می‌آید که قوه مدرکه انسان در عین برخورداری از وحدتی سریانی دارای مراحل و مراتب گوناگون از جمله عقل و عشق است و هر مرتبه از مراتب آن اقتضائات خاصی داشته و از کثرتی برخوردار است که هرگز با وحدت حقیقی او تنافی ندارد بلکه به تعبیر سبزواری می‌تواند نشانگر شمول و وسعت آن وحدت باشد «بل تو کدها، فانها کاشفة عن الاشملیة و الاوسعیة» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۶: حاشیه ۲۲) اگرچه از حیثی هر مرتبه مقتضیات خاص خود را دارد که ممکن است در تضاد با یکدیگر نیز باشند؛ اما آن حقیقت واحد، نقض نمی‌شود.

سلوک عشقی

عارف روشن شدن و آشکار شدن هرم هستی را در پرتو نور عشق می‌بیند و می‌نویسد: «هر دوعالم که عالم ذات و عالم مظهر اسما و صفات است از نور وجود عشق روشن و معلوم می‌گردد» (ابن ترکه ۱۳۷۵: ۱۴۱ - ۱۴۰)، نور عشق در همه اجزای هستی ساری بوده و پرورنده این گوهر، سالک الی الله است که عشق را از حجب ظلمت خارج کرده و میدان‌داری سیر الهی خویش به سوی غایت اصلی را به عشق می‌سپارد. از سریان همین نور عشق است که سالک نیز به ادراک حقایق هر دو جهان نائل می‌شود (ر.ک. به: ابن ترکه ۱۳۷۵: ۱۴۱ - ۱۴۰).

لازم به ذکر است که قائل شدن به اهمیت سلوک عشق، اهمیت عقل را نقض نمی‌کند بلکه آن عقلی را به کنار می‌زند که وجه خلقی داشته و محدود به حدود و تعینات است. با ظهور و غلبه وجه ربانی است که مرتبه عشق ظاهرتر شده و غلبه می‌یابد. عارف از چنین عشقی سخن می‌گوید و این مرتبه، حاصل رهایی از عقل تعین یافته است؛ یعنی مرتبه‌ای که در آن بقایایی از اغیار رؤیت می‌شود. می‌توان گفت: «این عشق، همانند آتشی است که شعله‌های سوزان آن همه چیز را طعمه حریق خود ساخته و جایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ۹).

عین القضاة همدانی (متوفای ۵۲۵) این عشق را فرض راه می‌داند با این استدلال که اگر رسیدن به خدا فرض و واجب است پس هر چه آدمی را به خدا برساند هم می‌تواند فرض و واجب باشد و البته هیچ چیزی رساننده‌تر از عشق نیست پس عشق فرض راه است. «ای عزیز به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه آن به خدا رسد فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده را به خدا رساند پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد (همدانی ۱۳۴۱: ۹۷). همچنین گوید: «دلیل معرفت خدای مبتدی را عشق باشد هر که را پیر عشق نباشد او رونده راه نباشد عاشق به معشوق به عشق تواند رسیدن و معشوق را بر قدر عشق بیند. هر چند که عشق بکمالت، معشوق

بجمالتر بیند» (همدانی ۱۳۴۱: ۲۸۴). در نگاه او هر کسی لایق عشق و ورزی نیست و خلعت عشق را به هر کسی ندهند، و هر که لایق عشق نباشد خدای را نیز نشاید. «و هر که عشق را نشاید، خدای را نشاید. از عشق با عاشق توان گفت و قدر عشق خود، عاشق داند. فارغ از عشق جز افسانه نداند و او را نام عشق و دعوی عشق، خود حرام باشد» (همدانی ۱۳۴۱: ۱۱۱) او عشق را حیات و جاودانگی می‌داند بی‌عشق چگونه زندگانی کند؟ «حیات از عشق می‌شناس و ممت بی‌عشق می‌یاب» همچنین او غیر عاشق را خودخواه و خودبین می‌داند و می‌نویسد «هر که عاشق نیست خودبین و پر کین باشد و خودرأی بود؛ عاشقی بی‌خودی و بی‌راهی باشد. دریغا همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زهده و با درد بودندی» (همدانی ۱۳۴۱: ۹۹-۹۸).

در نگاه عین القضاة، عشق مذهب خدا و مذهب مخلوق است چرا که پایه و اساس هستی را بر عشق استوار کرده است و جان بنده هم بدون عشق خدا صورت نمی‌گیرد پس این بنده نیست که عاشق خداست بلکه خدا نیز عاشق بنده است که فرمود «یحبهم و یحبونه» و بنده می‌تواند خداوند را به معشوقگی خود سوگند دهد و بگوید: الهی به حق من، به جان من، به جمال من (همدانی ۱۳۸۷ ج ۲: ۶۵-۶۷)؛ اما باین حال بنده نباید در مرتبه معشوقگی تصور کند که عشق خدا به او از روی بنده‌نوازی است بلکه عشق خدا دقیقاً خود نوازی است. اگر خدا بنده را دوست دارد و به او عشق می‌ورزد بی‌گمان این همه به خاطر خود است به جهت خود به بنده عشق می‌ورزد. از قول شبلی نقل می‌کند که گفت خدایا کرا بودی؟ گفت: هیچ کس را. گفت کرای؟ گفت هیچ کس را... من خود، خود را، که خود منم یکتایی (همدانی ۱۳۴۱: ۲۱۷).

عزالدین کاشانی نیز با استفاده از واژه محبت می‌نویسد: حقیقت محبت رابطه‌ای اتحادی است که محب را با محبوب متحد و یگانه می‌سازد. جذبه‌ای است از جذبات محبوب که محب را به سوی خویش فرامی‌خواند و به مقدار جذبه‌ای که او را به خود می‌کشاند از وجود محب چیزی محو و نابود می‌سازد. پس میان جذبه محبوب و فنای محب رابطه‌ای است مستقیم که اول بار از وجود محب صفاتش را قبض می‌کند، سپس ذات او را به قبضه قدرت خویش از او می‌رباید و ذاتی که شایستگی اتصاف به صفات خویش را دارد بدو ارزانی می‌دارد (کاشانی بی‌تا: ۴۰۶).

امام خمینی نیز انسان را مفضل عشق می‌داند و معتقد است خداوند حب ذاتی و عشق جبلی خود را در فطرت تمامی موجودات ابداع و ایداع، فرموده است و انسان با این جذبه الهی و آتش عشق ربانی به کمال مطلق متوجه می‌شود و طالب و عاشق جمیل علی‌الاطلاق می‌گردد و از آنجا که عشق بدون معرفت و آگاهی نسبت به جمال و کمال محبوب حاصل نمی‌شود آنچه موجب اتصال و ارتباط انسان با خالق و محبوبش می‌شود همین آگاهی و عشق فطری است.

اگر این حب ذاتی نبود هیچ موجودی از موجودات عالم پا به عرصه وجود نمی گذاشت و هیچ موجودی به کمال خود نمی رسید (امام خمینی ^{الف} ۱۳۷۸: ۷۲؛ ۱۳۷۰: ۲۸۸). ایشان تعالی انسان را در گرو شکوفایی همین امور فطری می داند که با انجام سنت‌های الهی و پیراسته ساختن مراتب وجود، یعنی تهذیب باطن، تصقیل سر، تطهیر روح و تنزیه قلب می تواند از انوار غیبی الهی بهره مند شود در این صورت باجذبه‌های باطنی و آگاهی و عشق فطری مجذوب عالم غیب شده و با جذبه نار محبت و نور هدایت که یکی رفرع عشق و دیگری براق سیر است به سوی کوی محبوب و جمال جمیل ازل رهسپار می گردد (امام خمینی ^ب ۱۳۷۸: ۴۳). ایشان در جای دیگر محبت، اشتیاق و عشق را هم براق معراج و هم رفرع وصول خوانده‌اند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۲۷) بدین ترتیب که نور هدایت را به «براق» تشبیه کرده‌اند که بر اساس قول مشهور در شب معراج پیامبر^ص را از مکه به بیت‌المقدس آورد و عشق را به «رفرف» که ایشان را تا «سدره المنتهی» رسانید و در جاذبه قدرت نامتناهی الهی قرار داد.

همراهی نور عقل و نار عشق

با استناد به قول خداوند که به عزت و جلالش سوگند یاد کرده که «ما خلقت خلقاً هو احب الی منک» آفریده‌ای محبوب‌تر از عقل ندارد در ادامه از قول معصوم^ع نقل است که خطاب به عقل گفته شد «ولا اکملتک الا فیمن احب» (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۰) تو را تنها در کسانی که دوست دارم کامل خواهم کرد. بر اساس قول مذکور، سبب و منشأ تکامل عقل، حب ذاتی الهی به موجودات به‌ویژه انسان است ایشان «حب ذاتی حق» را آغازگر خلقت نظام وجود می‌دانند (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۰) و بر این باورند موجودات نازل شده در مراتب تعینات خلقی که گرفتار حجاب شده و از محبوب خود غفلت کرده‌اند می‌توانند با همراهی نار و نور از «حجب تعینات ظلمانیّه و انیّات نورانیّه» رهایی یابند؛ زیرا مقصد حقیقی آن‌ها جوار محبوب است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۸۹-۲۸۸) و برای هر یک از آن‌ها نوری فطری الهی قرار داده که با آن نور طریق وصول به مقصد و مقصود را دریابند؛ و این نار و نور، یکی رفرع وصول و یکی براق عروج است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۸۸) این کشش از منظر ایشان ذاتی همه موجودات است که بی‌تردید باید کمال آن را در آدمی جست. امام خمینی نه تنها عشق که بر اساس قول مذکور، عقل را نیز ساری در ذرات عالم ذکر کرده؛ اما تأکید بر سریان عشق در ذرات هستی در آرای عرفا و به‌ویژه امام به کرات به چشم می‌خورد. این قبیل بیانات در آرای ایشان علی‌رغم اصرار امام بر همراهی نار و نور، جلوه‌های عشق

را به عنوان مقصدی نهایی پررنگ‌تر کرده است. این که آغازگر خلقت نظام وجود، حب ذاتی حق است، با توجه به قاعده «ان النهايات هي الرجوع الى البدايات». مقصد نیز جز این نخواهد بود.

ظهور عشق، فنای عقل

سخن عارفان در ناتوانی برهان و چوبین بودن استدلال عقلانی در یافتن حقایق، ضرورت ورود به وادی‌ای برتر از عقل را ایجاب می‌کند. قیصری به مرتبه قلب اشاره می‌کند و عقل را قوه‌ای از قوای قلب می‌داند. و می‌نویسد: آنگاه که قلب به نور الهی روشن گردد عقل نیز به نور او روشن شده و از قلب پیروی می‌کند؛ زیرا عقل قوه‌ای از قوای قلب است بدین ترتیب عقل قادر می‌گردد حقایق را به پیروی از قلب ادراک کند^۱ ادراک عقل به نحوی که ذکر شد، ادراکی به دور از هرگونه تصرف در آن است و عقل در مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که امر خود را به خدایی که به طور طبیعی متصرف در همه چیز است وامی‌گذارد و همان اعتراف نخستینش را تکرار می‌کند که پاک و منزهی تو و ما علم به جز همان که تو به ما داده‌ای نداریم (یزدان پناه ۱۳۹۲: ۱۴۴).

ابن عربی نیز چنانچه به آن اشاره شد به ادراکی ورای طور عقل^۲ باور داشته که از راه «قلب» حاصل می‌شود. همچنین گفته شده «طایفه صوفیه موحد می‌گویند که ورای طور عقل، طوری است که در آن طور، به طریق مشاهده و مکاشفه چیزی چند منکشف و مشاهده می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است» (جرجانی ۱۳۲۱: ۱۳). امام خمینی از امری همچون تبدیل نشسته برای عقل نیز سخن به میان آورده است با این شرح که اعتقاد دارد عقل قابلیت صعود به مقامی را دارد که در آن مقام می‌تواند «حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت را به قلب برساند و از قیود و حجب علمیه فارغ گردد» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۲)؛ اما به طور کلی عقل با صرف نظر از چنین مرتبه‌ای که با اندکی مسامحه به منزله ورود به نشئه قلب است در جایگاه عقل بودن خود و با در نظر گرفتن محدودیت‌های مختص به آن، از درک طور ماورای خود عاجز است.

امام خمینی در مصباح‌الهدایه، در بحث از مقام «قَابَ قَوْسَيْنِ» و «أَوْ أَدْنَى»، عقل اول را از این حریم خارج می‌داند. شرح ایشان از نحوه سیر حقیقت کلیه محمدیه در قوس صعود و فنا و سپس

۱. «ان القلب اذا تنور بالنور الهی يتنور العقل بنوره و يتبع القلب؛ لانه قوه من قواه فيدرک الحقایق بالتبعه ادراكاً مجرداً من التصرف فيه».

۲. توجه به نیرویی فوق عقل و قبول و تأیید دل درباره دانش نظری در میان فیلسوفان مشرق زمین نیز مطرح بوده به طور مثال الکساندر ردولف وینه در بررسی از اندیشه‌های پاسکال می‌نویسد: «دانش ذهنی یا روحانی نیز به تأیید دل نیازمند است» (نامونو ۱۳۹۸: ۱۷۵).

بقای بالله (امام خمینی ۱۳۷۶: مقدمه ۸۱) نشان می‌دهد که این رجوع، رجوع به حضرت عشق و محبوب ازلی است و از شروط اساسی آن فرا رفتن از محدودیت عقل است. ایشان به فنای عاشق از هر غیري تأکید می‌کنند؛ زیرا عشق اساساً غیر سوز است. از این رو در چنین مرتبه‌ای خبر از عقل نیست و سخن در فنا و پیراستگی عقل از اغیار و همچنین از وجه خلقی خود و سرسپردگی به معشوق مطلق است که ظهور «عشق» را به دنبال خواهد داشت (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۳۸). بدین ترتیب همان گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، آغازگر هستی حب ذاتی حق است. با استناد به گفتار معصوم^(ع) ایجاد آسمان و زمین و خشکی و دریا به عشق است؛ «لولا العشق ما یوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر» (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۳۱۸).

نسفی عارف قرن هفتم هجری نیز بر سریان عشق در همه موجودات تأکید کرده و بر این باور است که جمله ذرات عالم مست عشقند که اگر عشق نبود نبات و روئیدی و حیوان نژایدی و فلک نگریدیدی. تخم هر نباتی و میوه هر درختی و نطفه هر حیوانی مملو عشقند. نه بر دیگری عاشقند، بر خود عاشقند او معتقد است که عشق است که جان عالم است و عشق است که دارای عالم است، عشق است که جنباننده عالم است (نسفی ۱۳۷۹: ۱۹۱-۱۹۰)؛ بنابراین می‌توان گفت که هم منشأ پیدایش عقل حب ذاتی حضرت حق است و هم قوام و استواری عقل بر محبت و عشق است. بدین سان حقیقتی در درون انسان وجود دارد که از وجهه الوهی اش انسان را به وحدت و پیراستگی از تکثرات و تعینات فرامی‌خواند و از وجهه خلقی اش انسان را با جهان خلقی و تعینات و متکثرات مرتبط کند و در کشاکش این دو فراخوانی است که انسان می‌تواند عاشقانه خردمندی کند و یا عاقلانه عشق بورزد.

عقل و عشق همیشه در وجود سالک، همراهند؛ اما باید دید کدام یک، ظاهر و کدام باطن است؛ بنابراین مسئله در ظهور و خفای آن‌هاست. وقتی سالک به مقامی می‌رسد که وجه خلقی او در تابش شعاع وجه ربانی اش، محو می‌گردد، عشق ظاهر شده و غلبه می‌یابد. این مرتبه مختص کسانی است که به مقام عقل بی‌تعین نائل شده‌اند. عقل، زمانی پای‌بست تعین است که وجه خلقی بر او غالب شده باشد، ولی با رهایی از این محدودیت است که پای در ساحت بی‌تعین عشق می‌گذارد.

بدین ترتیب به‌رغم آنکه نتیجه ظهور عقل و مظاهر آن در وجود انسان، رهایی از جهل و اتصاف به کمالات انسانی است و همچنین با قبول آنکه مسیر استغراق در توحید و فنای در حق بدون مدد عقل و مظاهرش هموار نمی‌شود، باید دانست که بدون ارتقا به مقام عشق که سوزندگی اغیار را اقتضا کند، وصول به غایت که ساحت احدیت و الوهیت است امکان‌پذیر

نخواهد بود (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۹۰، ۲۷۰، ۲۶۳، ۲۱۹).

بر اساس یافته‌های این پژوهش همراهی «عقل و عشق» در منتها درجه سلوکی قوس صعود، به این نحو است که عشق، ظاهرتر می‌شود و این بدین معناست که وقتی «عشق»، ظهور تام می‌یابد نه تنها کارکردهای عقل را نیز واجد است بلکه مختصات خود را نیز دارد. به هر روی هر مافوقی، کمالات مادون را دارا بوده و بیشتر از آن را نیز واجد است. این امر نشان می‌دهد که در طور ماورای عقل که به قدم عشق قابل پیمودن است، «نار عشق»، نه تنها نور هدایت را در خود دارد بلکه به قدم غیر سوزی خود، سیر می‌کند.

پذیرش رأی مزبور در عرفان امری نامعقول نبوده بلکه چه بسیار تضادها و دوگانه‌هایی که در این ساحت، سر از وحدت درآورده‌اند. در عین آنکه همچون اسمای جمالی که جلال را در خود مخفی داشته و اسمای جلالی که جمال در آن‌ها پنهان است، وجه ناپیدا را کتمان نکرده و طبق منطق ویژه عرفانی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را به نمایش گذاشته‌اند.

نتیجه‌گیری

انسان موجودی غایتمند بوده و غایت او «حضرت الوهیت» است. بنا به اعتقاد امام خمینی آدمی با قدم «عقل و عشق» قادر خواهد بود «وصول و عروج» به سمت مقصود را تجربه کند. سالک الی الله با نار عشق و نور عقل که یکی «رفرف وصول» است و دیگری، «براق عروج»، در سفر روحانی خویش ترقی می‌کند. سیر صعودی و کمالی انسان، نیازمند نور عقل و نار عشق است. امام خمینی با نگاه عرفانی همچون سایر عرفا، اساس سلوک را بر پایه حب و عشق استوار می‌داند و مرکب عشق را بهترین مرکبی معرفی می‌کند که انسان را به کمال و تعالی می‌رساند. انسان در سیر صعود از مرتبه حس گذر کرده و به عالم عقل وارد می‌شود و می‌تواند مخاطب خدای خود و شنونده سخنان او باشد. در پژوهش حاضر درباره عنصر عقل سخن رفته که با نور خود مسیر سیر انسان را به سوی هدف و غایتش روشن و هموار می‌گرداند، اما برای وصول به غایت و درک برخی از معارف و حقایق ناتوان است این امر ضرورت ورود عقل را به مقامی دیگر ایجاب می‌کند که با عنوان «عشق» از آن یاد می‌شود. با این تأکید که نباید عقل و عشق دو حقیقت متمایز دانسته شود. بنا بر پذیرش وحدت وجود، آن دو ظهور و مرتبه‌ای از یک حقیقت یعنی قوه مدرکه انسانند که هرگاه در مقام مخلوقیت و هدایتگری و نورافشانی ظاهر شود و تبیین‌کننده کثرات باشد با عنوان عقل از او یاد می‌شود و هرگاه با وجه الوهی و ناریت و غیر سوزی ظهور کند نام عشق برآزنده او خواهد بود؛ بنابراین عقل به‌رغم اولین مخلوق

و محبوب‌ترین موجودات باید با نار عشق از حجاب مخلوقیت خویش به درآید تا به وصال حقیقت واحد و محبوب یگانه نائل گردد. همچنین عقل در ساحت نفس بشری نیز که از آن با عنوان عقل جزئی یادشده برای تعالی و قرب به محبوب ازلی بایستی تزکیه و پیراسته شود. این پیراستگی به مدد سوزندگی عشق حاصل می‌شود؛ بنابراین اگرچه حضور عقل در آغاز راه سلوک یک اصل مؤکد است، اما رهایی از تعینات و حجاب خلقی نیز امری گریزناپذیر است که با آتش عشق حاصل می‌شود و گفته می‌شود وصال معبود یگانه در پی ناریت عشق حاصل می‌شود تا او را از خود برهاند و به خدا برساند؛ زیرا ویژگی عشق غیرسوزی است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰) *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- ابن ترکه، صائن الدین بن محمد. (۱۳۷۵) *شرح گلشن راز (ابن ترکه)*، با تحقیق و تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: نشر آفرینش، چاپ اول.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ نهم.
- _____ (۱۳۷۶) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، با تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۰) *آداب نماز (آداب الصلوة)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۷۸) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ سوم.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۲۱) *رساله الوجود*، با تصحیح نصرالله تقوی، بی‌جا: چاپ رنگین.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عزالدین محمود. (بی‌تا) *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، با تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ اول.

- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵) *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) *الکافی (ط-الإسلامية)*، با تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵) *رسائل فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۹۸۱) *اسفار الاربعه*، تعلیقه سبزواری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- منصور نژاد، محمد. (تابستان ۱۳۸۶)، «مقایسه تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و غزالی»، *پژوهشنامه متین*، دوره ۹، شماره ۳۵-۳۴، صص ۱۱۳-۱۳۷.
- نامونو، میگل داو. (۱۳۹۸) *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، چاپ دوازدهم.
- نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۷۹) *بیان التنزیل*، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تحشیه سید علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱) *تمهیدات*، با تحقیق و تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۷) *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام دکتر علینقی منزوی - دکتر عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۲) *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.