

رهیافت فلسفی - عرفانی در «رابطه خدا باوری و خودیافتگی»

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۲/۲۴ تایید: ۱۳۸۹/۲/۲۸

مهدی گنجور* مجید صادقی حسن آبادی**

چکیده

در طول تاریخ تفکر فلسفی، همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری بشر، خودشناسی و یافتن رابطه درست میان "انسان" و "خدا" بوده است. در این باره، برخی از فلاسفه غربی نشان‌دهنده انسان زمینی در کنار خدای آسمانی را جز به قیمت الینه شدن و از خودبیگانگی انسان نمی‌دانستند. نگارنده در نوشتار حاضر بر آن است تا این مسئله را در تفکر و تعالیم اسلامی با رویکردی فلسفی - عرفانی، تبیین و بررسی کند. مباحث محوری این مقاله عبارتند از:

- ۱- امکان خودشناسی و ضرورت خودیابی؛
- ۲- تلازم خدا باوری و خودیابی؛
- ۳- انسان و درد خداجویی؛
- ۴- شباهت و سنخیت وجودی انسان و خدا (تقرّر صفات الهی در نفوس آدمی)؛ نگارنده در پایان نوشتار حاضر، رمز و راز این تلازم و رابطه حقیقی میان خدا باوری و خودیافتگی را در آفرینش انسان بر صورت و صفات واجب تعالی دانسته، ابعادی از وجوه شباهت میان نفس انسان و خدا را در ذات و صفات و افعال بیان می‌دارد.

واژگان کلیدی: خدا، انسان (نفس)، خدا باوری، خودیافتگی، تلازم، رهیافت عرفانی، رهیافت فلسفی.

*. پژوهشگر - مدرس معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.

** . استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

۱. طرح مسئله

ظهور مکاتب مادی و سیطره اندیشه انسان‌مداری و دنیاگرایی بر زوایای مختلف زندگی بشر، بارزترین ویژگی سده‌های جدید و جهان‌بینی انسان مدرن است. در فضای عصر روشنگری، یکی از پرسش‌های اساسی که ذهن انسان معاصر را به خود مشغول و او را به تکاپو واداشت، یافتن رابطه صحیح میان «انسان» و «خدا» بود. بشر غربی در مقابل این مسئله، راه‌های مختلفی در پیش گرفت. هگل و تابعان ماده‌باور او همچون فوئر باخ به نقد تلقی ادیان از رابطه انسان و خدا پرداخته، دین‌ستیزی و نفی خدامحوری را وجهه اصلی همت خویش ساختند و انسان خدا‌باور را موجودی خود‌باخته دانستند که آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می‌کرد. اما این مسئله در تفکر و تعالیم اسلامی با رهیافت وحیانی، فلسفی و عرفانی‌اش به‌خوبی و زیبایی قابل طرح است که اصولاً انسان خدایاب، خود را چه می‌کند؟ در این زمینه چند پرسش مهم مطرح است:

- ۱- آیا خودشناسی و دستیابی به حقیقت راستین آدمی، امکان‌پذیر است؟
 - ۲- چه رابطه‌ای میان «خود راستین» و خدای آسمانی ادیان می‌توان تعریف نمود؟
 - ۳- آیا می‌توان تلازم و رابطه‌ای میان خدا‌باوری و خودیابی قائل شد؟
 - ۴- و در نهایت راز تلازم و به‌تعبیری شباهت و سنخیت وجودی انسان و خدا از نگاه وحی و فلسفه و عرفان چیست؟
- نوشتار حاضر، به حل چند مسئله مذکور پرداخته، رابطه درست میان خود و خدا را با رویکردی فلسفی-عرفانی و با تکیه بر آموزه‌های وحیانی بررسی می‌نماید.

۲. امکان خودشناسی و ضرورت خودیابی

اگر چه انسان هرگز از خویش‌شناسی دور نیست، غالباً شناخت روشنی از خود ندارد؛ چراکه حقیقت راستین آدمی، نفس مجرد اوست و اساساً معرفت این نفس مجرد به آسانی دست‌یافتنی نیست. همین امر سبب شده تا بسیاری، از جستار در شناخت نفس دوری جویند و آن را کم‌بها و احیاناً ناشدنی تلقی کنند. علی‌رغم این نظر، پژوهش از نفس و «خود واقعی» انسان از اعتبار بالایی برخوردار بوده، بدون آشنایی با آن نمی‌توان مبنایی درست برای شناخت

و معرفت پی‌ریزی کرد. در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است: «هرکس نفس خود را شناخت به پایان و غایت هردانشی رسیده است» (سپهری، ۱۳۷۵: ۷۱). در اهمیت و ضرورت خودیابی ذکر این مطلب خالی از ضرورت نیست که به قول ملاصدرا، در برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که «تعلم حکمت الهیه و معرفت نفس انسانی، فوز به بقای ابدی و کنارگذاشتن آن، منشأ خسران سرمدی است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۶، ۹).

فوئرباخ، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، معتقد است که در انسان هیچ چیزی سوای خود انسان وجود ندارد، آنچه خداآگاهی نامیده می‌شود چیزی جز خودآگاهی نیست «از اینجا روشن می‌شود که الهیات، همان انسان‌شناسی است و علم به خدا، همان علم انسان است به خود و وجودش» (الدرز، ۱۳۸۱: ۵۴).

عده‌ای از اندیشمندان نیز برآنند که اساساً شناخت حقیقت نفس و دستیابی به خود راستین آدمی، امکان‌پذیر نیست. دلایل ایشان را می‌توان به‌طور اختصار در دو دسته منحصر کرد: یک دسته احتجاجات نقلی است و دسته دیگر، احتجاجات عقلی. مهم‌ترین آیه‌ای که منکران خودیافتگی، بدان استناد می‌کنند، آیه شریفه ذیل است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء (۱۷): ۸۵)، اینان معتقدند اگر شناخت روح، میسر بود، خداوند سؤال را بی‌پاسخ نمی‌گذاشت؛ اما خداوند، روح و شناخت آن را به خود نسبت داده و مردم را از پرسش، منع کرده است! گویی این افراد از حقیقت روح و نفس آدمی و مراتب بی‌شمار آن غافل بوده، عدم شناخت برخی از مراتب و لایه‌های وجودی نفس را دلیل بر تعطیل عقول در شناخت روح دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۳، ۳۲۹). و اما انتقاد آنان بر دلایل عقلی قائلین به امکان خودیابی - که عمدتاً از جانب غزالی مطرح شده - ناظر به ضعف ادله و رد ادعاهای ایشان است مبنی بر اینکه تجرد نفس فقط به وسیله عقل، قابل شناخت است (ر.ک: غزالی، بی‌تا: ۲۰۵). البته هیچ فیلسوفی مدعی این حصر که تجرد نفس فقط به وسیله عقل قابل شناخت است، نبوده و برای نقض سخن غزالی، به این عبارت ملاصدرا بسنده می‌کرده‌اند که: «معرفت نفس از علوم بسیار پیچیده است. با وجود اینکه فلاسفه، در این زمینه بحث‌های طولانی کرده‌اند؛ اما دچار لغزش‌های شدید شده‌اند؛ چراکه این علم را تنها باید از مشکاة نبوی برگرفت و با پیروی از انوار وحی و رسالت، چراغ‌های کتاب و سنت وارده در مسیر امامان، اصحاب هدایت و عصمت بدان دست یافت» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۳۴).

روشن است که خودیافتگی حقیقی بدون تمسک به وحی و به صرف تکیه بر عقل و براهین فلسفی، محال و ناشدنی است؛ همچنانکه اغلب فلاسفه این مسئله را بی‌نیاز از شرع و وحی ندانسته و در آثار فلسفی خود به دلایل نقلی و نصوص وحیانی، متوسل شده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸، ۳۰۳ - ۳۱۴). از مجموع بحث‌های حکما در این باب، چنین استنباط می‌شود که خودیابی و شناخت نفس، درجات و مراتب مختلف دارد: مرتبه اول، شناخت فکری و نظری است؛ مرتبه دوم، معرفت شهودی و ذوقی آن است؛ مرتبه سوم، شناخت کنه ذات و حقیقت نفس و احاطه بر آن می‌باشد. از دیدگاه عرفا مرتبه اول ساده، مرتبه دوم مشکل و مرتبه سوم محال است؛ همچنانکه در شناخت هر امری چنین است (ر.ک، حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۸۱۷).

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که اهمیت خودیابی و شناخت نفس را تنها در خدایابی و رسیدن به معرفت رب باید جستجو نمود؛ چنانکه در لسان حکیم عارف و وحی آسمانی، معرفت نفس در ارتباط با شناخت حق، مورد توجه قرار می‌گیرد و به انجای گوناگون بیان می‌شود که: «هر کس نفس خود را بشناسد، خدای خویش را خواهد شناخت» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۵، ۱۹۴). درباره حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۳۲) گفته می‌شود: هر که در نفس خویش نگردد و به خویشتن واقعی دست یابد، او به بدیهه عقل بداند که پیش از این «هست» نبوده و اکنون «هست» شده است. او از همین جا پی برد که او را هست‌کننده و آفریننده‌ای است؛ لذا از خودیابی به خدایابی رسد:

به وجود خدای عزوجل هست نفس تو حجت قاطع

چون بدانی تو نفس را، دانی جامع علوم انسانی کوست مصنوع و ایزدش صانع

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳، ۱۹۴)

۳. تلازم خدایابوری و خودیابی

در بحث از رابطه انسان و خدا، پرسش اساسی این است که آیا می‌توان تلازم و رابطه‌ای میان خدایابوری و خودیافتگی تعریف نمود؟ به عبارت دیگر، آیا خدامحوری می‌تواند منجر به خودیابی و بالعکس، خودشناسی منتهی به خداشناسی گردد؟ به نظر نگارنده، برخلاف تلقی‌ای که در اندیشه برخی متفکران مغرب زمین در مورد ناسازگاری خدامحوری و

خویشتن‌یابی وجود دارد*، در تفکر فلسفی اسلامی و در نگاه عرفانی، نه تنها تعارض و تراجمی میان این دو مقوله نیست، بلکه آدمی، خود واقعی خویش را وقتی می‌یابد که بند تعلق خود را به مبدأ عالم پیوند زند. آزادی انسان از اسارت‌های عارضی و انسان‌کش وقتی میسر است که آدمی در بند محبوب محتشمی درآید که همه عالم، پرتوی از روی اویند:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روی که در بند توأم آزادم
(حافظ، ۱۳۸۰: غزل ۳۱۶)

لذا این مسئله (اثبات تلازم جدی میان خداباوری و خودیابی) را با دو رویکرد عرفانی و فلسفی دنبال می‌کنیم.

الف) رهیافت عرفانی

از دیدگاه عرفا، که قائل به «وحدت وجود» بوده و عالم را حقیقتی یکپارچه می‌بینند، حق و خلق (خدا و انسان) حقیقتی واحدند که جز در وجوب وجود، تمایزی میانشان نیست. انسان در عرفان، مقامی عالی دارد و مظهر و آینه تمام‌نمای حق است، حتی آنها انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می‌نامند. ** کاشانی در شرح فصوص‌الحکم/بن‌عربی در این باره می‌گوید:

به‌همین دلیل پیامبر ﷺ فرمود که خدا آدم را بر صورت خود آفرید و صورت او نیست مگر حضرت الهی. آدم برنامه‌ای است جامع از همه نعوت حضرت الهی که عبارتند از ذات، صفات و افعال؛ از این رو خداوند در این «مختصر شریف» که انسان کامل باشد، همه اسمای الهی و حقایق آنچه را که از او (حق) در عالم کبیر - که منفصل از انسان است - ظهور یافته قرارداد (کاشانی، ۱۳۸۴: ۲۵۲).

در این بینش، انسان از یک‌سو به‌عنوان کاملترین صورت حق تعالی و جامع‌ترین

* از نگاه برخی پیروان ماده‌باور هگل همچون مارکس و فوئرباخ، خداباوری و دل‌سپردن انسان زمینی و مقهور به خدای آسمانی و قاهر که هیچ‌گونه سختی با ساختار وجودی و شخصیت انسان ندارد، ثمری جز الیناسیون و ازخودبیگانگی بشر نخواهد داشت (برای اطلاع بیشتر ر.ک: لویس کوزرو، ۱۳۵۸: ۸۵ همچنین ر.ک: رضا عنایت‌الله، بی‌تا: ۴۴ و ۵۴؛ برایان مگی، ۱۳۷۲: ۳۰۰ - ۳۴۰).

** در مورد انسان‌شناسی عرفانی و رابطه انسان و خدا (ر.ک: ایزوتسو توشیهیکو، ۱۳۷۸: ۲۳۲).

مظهر اسما و صفات وی، معبود خویش را می‌پرستد و به او عشق می‌ورزد* و از سوی دیگر، همین انسان به منزله «انسان العین» (مردمک چشم) برای خداست؛ یعنی خداوند به واسطه او به عالم نظر می‌کند، چنانکه چشم به وسیله مردمک می‌بیند. (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰). به هر حال در رهیافت عرفانی، انسان به عنوان «خليفة الهی» و «جام جهان‌نما» یا آینه تمام‌نمای حق، یگانه صورتی است که به تنهایی و با جامعیت خویش، همه اوصاف جمال و جلال خدا و جمیع اسمای حسناى او را به نمایش گذاشته است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱، ۷۰). بنابراین در تلقی عرفانی، اگر انسان را مثل اعلاى خداوند و کلید باب معرفت حق به حساب آوریم، چندان به بیراهه نرفته‌ایم.**

ابن عربی در خصوص رابطه خاص انسان با خدا در مقوله عبادت و پرستش، قائل به اتحاد ذاتی میان عابد و معبود بوده با تکیه بر رأی خود در وحدت وجود می‌گوید:

هیچ وصفی درباره خداوند نمی‌آوریم مگر اینکه خود ما همان وصفیم جز وجوب ذاتی که خاص خداست... پس ماییم صفات خدا؛ چراکه ما مظهر اویم و علمان به خدا، علمان به خودمان و از خودمان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: فص آدمی، ۱۴).

در توضیح این مطلب می‌توان گفت: یعنی به ذوق دریایی که تو، اویی و او توست. تو، اویی از حیث صورتت و از این رو، در افتقاری و امکان؛ بلکه در عدم ذاتی و او به لحاظ عین و جوهر، توست؛ زیرا اوست که پاره‌ای از وجود خویش را بر تو افزوده می‌کند (ر.ک: عقیقی، ۱۳۸۶: ۴۱). این همان ارتباطی است که خداوند از آن خبر داده که مردم، فقرای مطلق‌اند نسبت به او و فقر از آنان پدید می‌آید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ

* این مطلب، اشاره به نظریه «انسان کامل» در عرفان دارد که از او با القابی چون «کون جامع»، «قطب عالم»، «جام جهان‌نما»، «خليفة الهی» و... تعبیر می‌شود و اصطلاحاً بر کسی یا مقامی اطلاق می‌گردد که مظهر اتم اسمای الهی و آینه تمام‌نمای خداست (ر.ک: نوری طبرسی، ۱۴۰۷: ۴، ۲۱۰).

انسان کامل، یگانه کلمه‌ای است که خود به تنهایی و با جامعیت خود، همه اوصاف جمال و جلال الهی را به نمایش گذاشته است. (برای توضیح بیشتر ر.ک: خمینی، ۱۳۷۲: ۶۶؛ رحیم پور، ۱۳۸۱: بخش اول (انسان کامل)، ۳- ۶۷).

** چنانکه امام خمینی در اثر عرفانی خود در این باره می‌نویسد: «انسان کامل، مثال اعلاى خدا و آیت کبرای او و کتاب مستبین حق و نبأ عظیم بوده و بر صورت حق آفریده شده است و با دو دست قدرت او وجود یافته و خلیفه خداوند بر مخلوقاتش و کلید معرفت حق می‌باشد. هر که او را بشناسد، خدا را شناخته است» (خمینی، ۱۳۷۴: ۵۶).

الْفُقْرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر (۳۵): ۱۵). به نظر نگارنده، تبیین این تلازم و ارتباط وجودی چنین است که اگر انسان، نفس خویش را به فقر و تعلق بشناسد، خدای خویش را به غنی و استقلال خواهد شناخت. به دیگر سخن چون انسان فی حد ذاته فقیر، حادث، عاجز و جاهل است، با آگاهی بر این امور، حق تعالی را به بی نیازی، قدم، قدرت و علم می شناسد. این گونه معرفت به خدا، عین خودیافتگی و دستیابی به حقیقت راستین خویش است.

ذکر این نکته نیز خالی از ضرورت نیست که در بینش عرفانی، خدا (معبود) آن جوهر ازلی و قدیم است که مقوم همه صورت های هستی می باشد و انسان (عابد) آن صورت فقیر و نیازمندی است که تقومش به این جوهر است. چنانکه در قرآن کریم این حقیقت فلسفی به زیبایی طرح شده که قوام هر شیء به علت مبدع و ایجاد کننده آن است و از خود آن شیء به او نزدیکتر است؛ آنجاکه می فرماید: «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» (واقعہ (۵۶): ۸۵)؛ «ما از خود شما به شما نزدیکتریم»، نه فقط آگاهی ما به شما از آگاهی شما به خودتان بیشتر است؛ بلکه ذات ما از شما به شما نزدیکتر است. زیرا خدا به هر چیزی از خودش «خودتر» و به تعبیر عرفا، از «من» انسان «من تر» است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳، ۳۱۲).

جالب تر از همه آنکه قرآن کریم با تصویر و تعریف جامعی که از انسان ارائه می دهد، نسیان و فراموش کردن خدا را به عنوان عامل اصلی خودفراموشی و از خود بیگانگی انسان مطرح می نماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر (۵۸): ۱۹)؛ یعنی همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خودفراموشی گرفتار کرد.

نتیجه بحث اینکه براساس رهیافت عرفانی در تبیین ارتباط «خدا» و «انسان»، معلوم شد که در تعالیم عرفانی عارفان مسلمان، برخلاف تلقی ماده باوران غربی، نه تنها خدا باوری و انجذاب به معبود آسمانی موجب خودباختگی و از خود بیگانگی انسان نمی شود بلکه؛ خودیافتگی حقیقی انسان را باید در تعلق به خدا و یاد او - که از خود آدمی، «خودتر» است - جستجو کرد. چراکه پیوستن قطره به دریا نه تنها او را از آب بودن نمی اندازد، بلکه بر فربهی او می افزاید. در فکر خدا بودن، در واقع در فکر خود بودن است و در کنار او بودن، در کنار خود بودن. آدمی با عشق و کشش به خدا - به تعبیر عرفا، فانی شدن در او - نه تنها از خود تهی نمی شود که خود را بیشتر می یابد.

ب) رهیافت فلسفی

از منظر فلسفه اسلامی، رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود، رابطه یک شیء با شیء بیگانه نیست، بلکه رابطه خود با «خود» است. رابطه خود ضعیف است با خود واقعی. آنجاکه شیء به سوی کمال واقعی خود در حرکت است از خود به سوی خود حرکت می کند و به تعبیری می توان گفت از «ناخود» به «خود» حرکت می کند. از این رو، حرکت و عشق به کمال واقعی (خدا)، عشق به خود برتر و یافتن خود حقیقی است. شیخ اشراق رباعی لطیفی دارد که می گوید:

هان تا سررشته خرد گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی

رهرو، توئی و راه توئی، منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی

(ر.ک: مطهری، ۱۳۴۵: ۲۹۲).

از این رو در بینش فلسفی-اسلامی، نیز خداباوری موجب خودفراموشی و از خودبیگانگی انسان نمی شود؛ بلکه آنچه منجر به «خودیابی» و توجه انسان به ذات و حقیقت خود می گردد، اعتقاد و تعلق خاطر به علت وجودی خویش است؛ چراکه در این بینش، خدا از چند جهت با انسان بیگانه نیست: اولاً، تعلق انسان به خدا تعلق به یک شیء مباین و مغایر با ذات نیست که انسان با تعلق و یاد او، خودش را فراموش کند و از خودبیگانه گردد. این مطلب که علت فاعلی و علت موجد و مبدع هر شیء، مقوم ذات آن شیء است و از خود آن شیء به او نزدیکتر است، مطلبی است که در فلسفه اسلامی ثابت شده است (ر.ک: ابن سینا، بی تا: ۱۷۶). صدرالمتهین در مواضع بسیاری از اسفار و دیگر آثار خود بر این دیدگاه اصرار ورزیده و با عباراتی دلنشین به تبیین آن پرداخته است.* از جمله در المبدأ و المعاد، آن را با استناد به دو آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص ۲۸: ۸۸) و «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر ۴۰: ۱۶) توضیح داده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۳۰). وی در جای دیگر، این

* لازم است توضیح داده شود که ملاصدرا در این مسئله، یعنی عین ربط و تعلق بودن ممکنات و خاصه انسان به واجب تعالی، مدعی ابتکار و نوآوری است و آن را از ویژگی های فلسفه خود می شمارد. برای مطالعه در این موضوع ر.ک: فرقانی، ۱۳۸۵: ۵۱۷.

مسئله را با تأکید بر اصالت وجود، چنین تبیین می‌کند: «اینکه حکیمان گفته‌اند وجود موجودات ممکن، زاید بر ذاتشان است؛ اما وجود واجب‌الوجود عین ذات اوست، بدین معناست که ذات ممکن و هویتش به‌گونه‌ای نیست که اگر از ایجادکننده و قوام دهنده‌اش صرف نظر شود موجود باشد و در خارج واقع شود؛ زیرا هویت‌های معلول در ذات خود به جاعل و موجدشان نیازمندند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۶، ۵۴).

به جز ملاصدرا، این مسئله در مواردی از حکمت مشاء و اشراق - لکن به‌نحو اجمال - مورد توجه قرار گرفته و بارقه‌هایی از آن در آثار ابن‌سینا و شیخ اشراق به چشم می‌خورد؛ لکن پرداختن به آن و بهره‌بردن از لوازم و آثاری که بر آن مترتب است، از ابتکارات ملاصدرا و از مختصات حکمت متعالیه می‌باشد.^۳ به‌عنوان مثال ابن‌سینا در التعلیقات می‌نویسد:

وجودی که از غیر افاده می‌شود، متعلق‌بودنش به غیر، مقوم آن است؛ چنانکه بی‌نیازی از غیر، مقوم واجب‌الوجود بالذات است و مقوم یک چیز، نمی‌شود که از آن جدا شود؛ زیرا ذاتی آن چیز است» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۷۸).

ثانیاً، خداباوری از این جهت منجر به «ازخودیگانگی» نمی‌شود که در بینش فلسفیه اسلامی، خدا کمال و نهایت سیر انسان محسوب می‌شود و اساساً مسیر و مقصد تکامل و شکوفایی انسان به‌سوی خدا تعریف می‌گردد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲، ۲۷۳، ۷، ۱۵۲: ۹، ۵۳). به‌عنوان مثال، ابونصر فارابی در التعلیقات با استناد به آیات «وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» واجب‌تعالی را غایت همه موجودات و نهایت سیر و کمال حقیقی انسان دانسته است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۱: ۴۶). ابن‌سینا نیز در التعلیقات بارها بر این مسئله تأکید نموده، ذات خدا را غایت خلق و کمال مطلق انسان معرفی نموده است (ر.ک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۶۲).

به این ترتیب در رهیافت فلسفی، توجه انسان به خدا، همچون توجه آن ذره یا دانه است به نهایت کمال و فعلیت خود، و لذا رفتن انسان به سوی خدا، حرکت و رفتن انسان به سوی «خود» است. به‌عبارت دیگر، صیوررت آدمی از «خود ناقص‌تر» به «خود کاملتر» محسوب می‌شود. پس اشتباه کرده آن کسی که تفاوت علت غایی هستی را با

*. برای توضیح و اطلاع بیشتر در این باره (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲، ۲۰۳).

معایل ضعیف‌الوجود، نادیده گرفته و خدا را با اشیای دیگر مقایسه نموده؛ خیال کرده است که خدا هم مثل یک شیء بیگانه است که وقتی انسان به آن توجه پیدا کرد، آگاهی‌اش از خودش سلب می‌شود و وقتی در آن شیء بیگانه غرق شد، ارزش‌ها و اقتضانات وجودی خودش را فراموش کرده، از حرکت می‌ایستد.*

۴. انسان و درد «خداجویی»

گروهی از عرفای اسلامی، دردی در انسان سراغ دارند و دائماً آن را تقدیس می‌کنند و آن درد «خداجویی» است. ایشان معتقدند این درد از مختصات انسان است و حتی انسان به این دلیل بر فرشته ترجیح دارد که فرشته بی‌درد است و انسان درد دارد. توضیح آنکه در بینش وحیانی، انسان حقیقی است که نفخه الهی در او دمیده شده و از دنیای دیگری آمده است و با اشیائی که در طبیعت وجود دارد، تجانس کامل ندارد. انسان در این دنیا یک نوع احساس غربت و احساس بیگانگی و عدم تجانس با همه موجودات عالم می‌کند. چون همه فانی و متغیر و غیرقابل دلبستگی هستند؛ لیکن در انسان دغدغه جاودانگی وجود دارد. «این دردی است که انسان را به عبادت و پرستش خدا و راز و نیاز با خدا و به اصل خود نزدیک شدن می‌کشاند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳، ۱۳۵). ملاحظه می‌شود که با رویکرد عرفانی، انسان اصل و اساس وجود و نفس مجرد خویش را نه از عالم طبیعت و ناسوت، بلکه از خدا و عالم ملکوت می‌داند. پرواضح است که در این بین، آنچه موجب از خودبیگانگی انسان و غفلت از «خود راستین» او می‌شود، دلبستگی و تعلق به طبیعت و امور مادی دنیوی است که هیچ‌گونه سنخیتی با روح غیرمادی و اقتضانات و گرایش‌های عالی او ندارد و بالعکس، آنچه موجب خودیافتگی و توجه به خویشتن واقعی انسان می‌گردد و او را به سوی اقتضانات و تمایلات فطری و حقیقی‌اش سوق می‌دهد، خداباوری و توجه درونی به اصل وجود

* این مطلب، اشاره به دیدگاه فلسفی - روان‌شناختی لودویگ فوئرباخ دارد که خداباوری و تعلق خاطر به معبود آسمانی را عامل الیاسیون و از خودبیگانگی دیندار می‌داند. استاد مطهری در آثار خود، ضمن تبیین این نظریه، به نقد و نفی آن پرداخته و در مقابل، با رویکردی فلسفی - عرفانی و با تکیه بر آموزه‌های وحیانی بر تلازم جدی خداباوری و خودیابی تأکید می‌ورزد. برای مطالعه بیشتر در این باره (رک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳، ۳۱۳).

خود- یعنی ذات ملکوتی حق تعالی - است.

گاه قصه درد جدایی انسان از خدا و آرزو و اشتیاق تقرب به ذات او (اصل خویش) در قالب تمثیل‌های عرفانی بیان شده است. گاهی مثال می‌زنند به طوطی‌ای که او را از جنگل‌های هندوستان آورده و در قفسی زندانی کرده‌اند و او همیشه ناراحت و در فکر این است که این قفس شکسته شود و به جایی که مقر اصلی اوست بازگردد. (مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۱۰۱-۸۴) و گاهی انسان را به مرغی که از آشیانه خود دور افتاده باشد تشبیه می‌کنند:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک دوسه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۵۷۸).

یکی از عالی‌ترین تشبیهات در این زمینه، تشبیه مولوی در اول مثنوی است. او انسان را به نی‌ای تشبیه کرده که آن را از نیستان (اصل و وطن خود) بریده‌اند و حال دائماً ناله و فریاد می‌کند و همه ناله و فریادش برای این فراق است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

(مولوی، ۱۳۸۴: دفتر اول، ۳ و ۴).

نکته قابل تأمل در این مقال آن است که تا انسان به ذات حق نرسد، این دلهره و اضطراب برطرف نخواهد شد؛ چراکه خودیافتگی حقیقی و دستیابی به خود راستین که مایه آرامش و اطمینان قلبی است، تنها در یاد واجب تعالی و انس با او نهفته است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد(۱۳): ۲۸). بنابراین در نگرش عرفانی، انسان حقیقتی است که از اصل خود جدا شده و دورمانده و از دنیای دیگر آمده است. درد انسان، طبق این مکتب، فقط درد خداست، درد دوری از حق است و میل او میل بازگشت به قرب حق و جوار رب العالمین می‌باشد. انسان به هر مقام و کمالی که نایل شود، باز احساس می‌کند که به معشوق خود نرسیده است؛ چراکه انسان ذاتاً طالب کمال مطلق است و همواره طالب چیزی است که ندارد. در این نگرش، خداوند آنچنان به انسان نزدیک و با او یگانه است که آگاهی‌ش به خدا عین آگاهی او به خود است، بلکه انسان فقط وقتی می‌تواند خود را بیابد که خدا را یافته و با او «یکی» و

متحد شده باشد. در این اتحاد و یگانگی است که رنگ و صبغه الهی پیدا می‌کند (ر.ک: کاشفی، ۱۳۶۲: ۴۰۶) و به همین اتحاد است که حلاج اشاره می‌کند:

أنا من أهوى و من أهوى أنا
نحنُ روحانِ حَدَلنا بَدَننا
من کیم لیلی و لیلی کیست من
ما یکی روحیم اندر دو بدن
خود تو می‌خوانی نه من ای مقتدا
من گه طورم تو موسی وین صدا

(مولوی، ۱۳۸۴: دفتر پنجم، ب ۹- ۱۸۹۷).

۵. شباهت و سنخیت وجودی «انسان» و «خدا» (تقرر صفات الهی در نفوس انسانی)

طبق متون و آموزه‌های دینی، انسان به وزان صورت حق آفریده شده است. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلِيَّ صُورَتِهِ»؛ خدا آدم را بر صورت خویش خلق کرد (کلینی، ۱۳۶۷: ۱، ۱۳۴). بدین معنا که حق تعالی، آدم را نخست در علم - حضرت علمیه - تقدیر نمود و سپس در عین - عالم عینی خارج از صنع ربوبی - بر وزان صورت کامل الهی و صفت شامل ربوبی آفرید.

اما راجع به مفهوم «صورت» در عرفان، نظریات مختلفی ارائه شده است. عده‌ای، صورت را همان هیئت، تلقی نموده و اطلاق آن را تنها بر اجسام، جائز شمرده‌اند. اما بعضی، صورت را به معنای صفت می‌دانند و آن را مجازاً به اسمای و صفات، اطلاق می‌کنند (ر.ک: جامی، بی تا: ۹۵). بنابراین، حق تعالی به واسطه صورت، یعنی اسما و صفات در خارج، ظاهر می‌شود. پس معنای حدیث مذکور این است که خدای عالم، آدم را به وزان صفت خویش آفرید، یعنی همان‌طور که حق تعالی، حی و عالم و مرید و قادر است، انسان نیز چنین است (ر.ک: خوارزمی، ۱۳۷۹: ۶۲۳). از دیدگاه عرفا انسان، اولین دلیل بر وجود موجد عالم و کاملترین نشانه الهی است. از دیدگاه ایشان، هر آنچه حق تعالی به خود نسبت می‌دهد - به جز وجوب ذاتی - آن را می‌توان به انسان نسبت داد و در واقع انسان، آن صفات و اسما را داراست و تقرر این صفات الهی در نفوس انسانی، صورت‌بودن انسان را برای حضرت الهیه، تأمین می‌کند (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

در تبیین شباهت و سنخیت وجودی نفس و رب، مجدداً اشاره به حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ضروری است. تقریرات و قرائت‌های مختلفی از سوی حکما و عرفا در تفسیر این حدیث و تبیین تلازم معرفتی «نفس و رب» ارائه گردیده که تبیین و تفصیل آن، خود محتاج پژوهشی مستقل و از حوصله این نوشتار خارج است. اما عده‌ای در تفسیر این حدیث شریف، معتقدند معرفت نفس در حوزه ذات، صفات و افعال، انسان را به شناخت رب خویش به لحاظ ذات، صفات و افعال، رهنمون می‌گردد؛ زیرا انسان به‌وزن مثال الهی خلق شده است. پس هر که نفس خویش را نشناسد، از رب خویش نیز، آگاهی نخواهد داشت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۷).

این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که اگرچه حق تعالی، منزله از شبهه و مثل می‌باشد؛ لکن این‌گونه نیست که برای وی مثالی در عالم عین وجود نداشته باشد؛ چراکه خود می‌فرماید: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (روم (۳۰): ۲۷) زیرا حق تعالی، انسان را به مثال خویش، آفرید تا به‌مدد معرفت خویش، حق را بشناسد. برای مثال، حق تعالی بری از مکان و جهت می‌باشد و نفس انسان را نیز مانند خود، عاری از احیاز و جهات، آفرید و در حوزه صفات، نفس انسانی را مانند خود عالم، مرید، حی و سمیع و... خلق نمود و در مدار فعل، نفس را همانند خویش چنان قدرتی داد که هرچه خواست، بتواند ایجاد کند. بنابراین، اگر انسان به هویت مثالی نفس، آگاهی یابد و خود را در تمامی ابعاد، مرآت و مظهری از حق بداند، آنگاه تلازم میان خداباوری و خودیابی و ارتباط میان معرفت نفس و معرفت حق را ضروری خواهد یافت. امام خمینی در تعلیقات خود بر شرح فصوص الحکم، در این‌باره می‌نویسد:

سراسر عالم، آیت و نشانه اوست، بنابراین هر شیئی «آیه الله» است و در میان آنها انسان، آیت کبرای الهی است. انسان صاحب بصیرت، با مشاهده انسان، بلکه با رؤیت هر شیئی، الله تعالی را قبل و بعد از آن شیئی را می‌بیند (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۴).

آن کس که ره معرفه الله پوید پیوسته ز هر ذره خدا می‌جوید

(خمینی، ۱۳۷۳: ۲۱۵).

یکی از مضامینی که در آثار عرفا به شباهت نفس و خدای تعالی، اشاره دارد، آن حقیقتی است که راجع به خلقت انسان در کتاب مقدس (تورات) و روایات اسلامی، هر دو، آمده

مبنی بر اینکه «خدا، آدم را به صورت خویش آفرید» (سفر پیدایش، ۱:۲۷). مایستراکهارت در برداشت عرفانی خود از وحدت نفس و خدا، به این مطلب استناد کرده که خدا فرمود: بگذار انسان را بر صورت خود بیافرینم و چنین کرد. نفس انسان را آنقدر شبیه خود آفرید که هیچ موجود دیگری در آسمان و زمین، چنین شباهتی را به او ندارد (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۸۳). وی مدعی است همه موجودات به خدا شباهت دارند و خدا را نشان می‌دهند، بنابراین ویژگی خاصی که آیه مذکور برای انسان قائل است، بسیار بالاتر از شباهت است؛ یعنی انسان با خداوند در مقام احدیت، وحدت دارد: «برای سایر موجودات، شبیه خدا بودن، حد بندگی آنهاست؛ ولی انسان آنجا که کاملاً به صورت ذات یگانه خداوند آفریده شده و مطابق صورت احد به وجود آمده است، به بازگشت به تشابه، راضی نمی‌شود، بلکه به آن صورت احد که از آن آمده است، باز می‌گردد» (همان: ۲۸۴).

از منظر عرفای مسلمان نیز آفریده شدن نفس بر صورت خداوند معنای مجازی و استعاره‌ای ندارد، بلکه نفس چیزی است که حقیقتاً به صورت خود حق تعالی آفریده شده است. به صورت همه آن چیزی که خدا در ماهیت و وجود و تجلی و ذات خویش چنان است؛ «کتاب ذات ما (نفس) مکتوب است به ید رحمانیت و رحیمیت و این مکتوب در لوازم وجود، فی الجمله مطابق است با کتاب ذات احدیت» (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۱۶). در نظر فیلسوف و عارف، «نفس» کریم‌ترین آیات الهی و بزرگ‌ترین حجت‌های خداست و شباهتش با حق تعالی از این جهت است که به تنهایی و با وحدت خود، واجد همه مراتب غیب و شهادت بوده و با ذات بسیطش جامع همه کتاب‌های الهی و شامل همه مراتب عینی و مثالی و حسی است. اصل فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی» بیانگر همین مطلب است؛ به این معنا که نفس، چون به حرکت جوهری پدید آمده، یک هویت اما واجد تمام کمالات است. به دیگر سخن، نفس، یک حقیقت واحده ذومراتب است (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳، ۲۹۸).

پرسش اساسی مطرح در این نوشتار، آن است که آیا از این شباهت وجودی میان نفس و رب می‌توان به تلازم معرفتی آن دو پی برد؟ به عبارت دیگر، آیا توحید نفس می‌تواند راهی برای شناخت توحید حق به حساب آید؟ به عقیده برخی عرفا، این امکان وجود دارد و صاحب فراست و ذکاوت، از توحید نفس، به توحید ذات احدی نیز پی می‌برد. امام خمینی، در این باره می‌گوید: «اگر کسی با برهان و دیده عقل، وحدت نفس

و ذاتش را نفهمد، چطور احدیت و توحید حق را می‌فهمد؟ ولی کسی که به حقیقت توحید ذات خودش، دست یافت، می‌تواند توحید حق را هم بفهمد» (همان: ۳، ۳۰۳).

دیدگاه فلسفی امام در این خصوص آن است که حقیقت انسان، با اینکه واجد تمام مراتب وجود از غیب و شهادت و خیال و عقل است؛ لکن با تمام این مراتب و شئون کثیر و متعدد، یک شخص واحد است؛ به این نحو که کمالات مرتبه شهادت و عالم ماده در مرتبه برزخ به نحو جمع، موجود است و نفس با یک قوه، همه آنچه را حواس ظاهره، درک می‌کند، ادراک نموده و همه کمالات مرتبه شهادت و عالم برزخ در مرتبه عقل به نحو وحدت، جمع است. در مورد خداوند نیز همین طور است؛ یعنی حق تعالی همه مراتب شهادت و عالم طبیعت را واجد است، البته اصل کمالشان را، نه قیود و نقصان آنها را. در این میان تنها تفاوتی که از نظر اکثر حکما و عرفا میان وحدت نفس و وحدت حق تعالی، وجود دارد، مسأله علیت و معلولیت است که آن هم بر می‌گردد به تفاوتی که میان دو اصل فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی» و اصل «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» وجود دارد. بدین معنا که اصل اول، بیانگر وحدت نفس بوده، آن را به عنوان یک حقیقت واحد دارای مراتب و قوای متعدد معرفی می‌کند که هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی میان نفس و مراتب و قوای آن وجود ندارد؛ در حالی که اصل دوم، بیانگر وحدت حق است، اما نه به معنایی که در وحدت نفس و به عنوان یک حقیقت ذومراتب مطرح است، بلکه حضرت حق، نسبت به سایر موجودات، علت است و علیت و معلولیت میان او و میان تمام موجودات حاصل می‌باشد و به قول عرفا که می‌گویند «علا فی ذنوه و دنا فی علوه»، در عین علوش، نازل در تمام منازل است و از این جهت، هویت معلول بتمامه، متعلق به اوست.

آنچه در پایان شایان ذکر است اینکه مسئله شباهت و سنخیت وجودی انسان و خدا و به تعبیری تقرر صفات الهی در نفوس بشری، مختص عرفان و فلسفه اسلامی نیست؛ بلکه فلاسفه یهودی و مسیحی نیز به تناسب مبانی فکری و معرفتی خود، واجد این دغدغه بوده و در آثار خود کمابیش به طرح این مسئله پرداخته‌اند.* در این جهت

* بدون شک، یکی از مسائل مهم فلسفه یونان، فلسفه قرون وسطی و حتی فلسفه (ر.ک: و مکاتب جدید غرب، نفس‌شناسی (علم النفس) و یافتن رابطه انسان و خداست. لیکن بازتاب این مسئله در فلسفه مسیحی قرون وسطی، به ویژه در آثار آگوستین و توماس آکوئیناس، جلوه خاصی دارد. (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۶۶: ۳۴۶).

نتیجه‌گیری

می‌توان بازتاب خویش‌شناسی و شعار سقراطی (خود را بشناس) در فلسفه مسیحی را تلقی دیگری از تلازم خداباوری و خودیابی به‌شمار آورد. فیلسوفان متأله مسیحی با هر نظری و از هر جنبه‌ای به انسان بنگرند، او را به خدا منسوب می‌دارند و تابع او می‌شمارند. البته به‌نظر نگارنده، تلقی این فیلسوفان از حقیقت انسان و خود راستین آدمی، بی‌تأثیر از آموزه‌های دینی - یهودی نبوده است و قطعاً در این موضع، از تعالیم تورات الهام گرفته‌اند؛ زیرا در عهد عتیق می‌خوانیم: «خدا در روز ششم آفرینش با خود گفت: اینک انسان را به‌صورت و مثال خود، بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و جانوران اهلی و... حاکم باشد و خدا، انسان را به‌صورت خود یعنی به‌صورت خدا آفرید» (سفر تکوین، باب ۱، آیات ۲۶ و ۲۷). همین مشابهت با خدا که در این چند سطر، سه بار تصدیق گردید، سر این تلازم و رابطه خداباوری و خودیابی را بیان می‌دارد. و به قول توماس آکوئیناس، سیری که انسان در نفس خود دارد به‌سبب مشابهت او با خدا و سیری برای وصول به خداست (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۶۶: ۳۴۶).

در این مقاله ضمن بیان ضرورت خودیابی، جایگاه این مسئله در فلسفه و عرفان مورد بررسی قرار گرفت و از آنجاکه پرسش اساسی این پژوهش، یافتن رابطه صحیح میان انسان و خدا بود، فی‌الجمله به نقد و نفی دیدگاه ماده‌باوران غربی پرداخته شد. سپس با دو رویکرد عرفانی و فلسفی (و با اتکا به آموزه‌های وحیانی)، نظریه «تلازم خداباوری و خودیابی» تبیین و اثبات گردید.

در رهیافت عرفانی، معلوم شد که در تعالیم عارفان مسلمان، این حقیقت به‌طرز جذاب و دلبرانه‌ای مطرح شده است. در این بینش، خداوند حقیقتی است که از خود آدمی، «خودتر» است و لذا هرچه عشق و کشش انسان به او بیشتر باشد، نه تنها از خود تهی و بیگانه نمی‌گردد، بلکه به اصل و حقیقت راستین خویش نائل شده، خود را بهتر و بیشتر می‌یابد.

همچنین در رهیافت فلسفی گفته شد که رابطه انسان و خدا - به ویژه در حکمت متعالیه - براساس امکان فقری، ربط محض است. بدین ترتیب، در بینش فلسفی نیز، چون آدمی از یک‌سو عین ربط و تعلق به ذات باری و شأنی از شئون حق تعالی بوده و

از سوی دیگر، خداوند، غایت وجود و مقصد تکامل انسان است. بنابراین، خداباوری و تعلق به ذات حق، لزوماً منجر به خودیابی و توجه به نفس و خویشتن حقیقی انسان می‌گردد. در مورد «درد خداجویی» در روح و وجود آدمی باید گفت که در بینش و حیاتی، انسان حقیقتی است که نفخه الهی در او دمیده شده و از دنیای دیگری آمده است. لذا با جمیع اشیای و موجودات این عالم، احساس بیگانگی و عدم تجانس و غربت می‌کند و معلوم شد که همین درد است که او را به نیایش و راز و نیاز با خدا کشانده، به اصل خود نزدیک می‌کند.

در نهایت، ثابت شد که رمز و راز حقیقی این تلازم و سر رابطه خداباوری و خودیابی را باید در شباهت و سنخیت وجودی انسان و خدا و تقرر صفات الهی در نفوس انسانی جستجو نمود؛ چراکه خداوند آدمی را بر صورت و بر وزان صفات خویش آفریده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، التعليقات، تحقیق و تقدیم: عبدالرحمان بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۹۲، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، قاهره: هیئته المصریه العامه لکتاب.
۵. _____، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء.
۶. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
۸. برایان، مگی، ۱۳۷۲، فلاسفه بزرگ آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۹. جامی، عبدالرحمن، بی تا، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحی مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۸۰، دیوان حافظ، باهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، مشهد: راهیان سبز.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، عیون مسائل النفس، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۳. _____، ۱۳۷۹، هزار و یک کلمه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. خمینی، روح الله، ۱۳۷۲، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. _____، ۱۳۷۳، دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۶. _____ ۱۳۷۴، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. _____ ۱۳۷۵، التعليقات على شرح فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. _____ ۱۴۱۰، التعليقات على شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
۱۹. خوارزمی، حسین، ۱۳۷۹، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. خوانساری، جمال الدین، ۱۳۷۳، شرح غرر الحکم و ڈرر الکلم، تصحیح ارموی و جلال الدین محدث، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. الدرزی، لئوجی، ۱۳۸۱، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه: شهاب الدین عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. رحیم پور، فروغ السادات، ۱۳۸۱، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. رضا، عنایت الله، بی تا، مارکسیسم و ماجرای بیگانگی انسان، تهران.
۲۴. ژیلسون، اتین، ۱۳۶۶، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. سپهری، محمد، ۱۳۷۵، شرح رساله الحقوق، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
۲۶. شاه آبادی، محمدعلی، ۱۳۶۰، رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۷. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۶۱، گلشن راز، به کوشش صابر کرمانی، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۲۹. _____ ۱۴۱۰، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة اسفار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. _____ بی تا، الحکمة العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان: چاپ دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۰، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۳۲. عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۶، شرح فصوص الحکم، ترجمه دکتر نصرالله حکمت، تهران: الهام.
۳۳. غزالی، ابوحامد، بی تا، تهافت الفلاسفه، تحقیق: سلیمان دنیا، بیروت: نشر مطبوعه الکاتر.
۳۴. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۱، کتاب التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات رسالتان فلسفیتان، تحقیق و تقدیم: جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
۳۵. فرقانی، محمد کاظم، ۱۳۸۵، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری های ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۶. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین، ۱۳۸۴، شرح فصوص الحکم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۸. کاشفی، ملاحسین، ۱۳۶۲، لب لباب مثنوی، تهران: مطبوعاتی افشاری.
۳۹. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، وحدت وجود به روایت مایستر اکهارت و ابن عربی، تهران: نشر هرمس.
۴۰. کتاب مقدس، ۱۹۰۴م، عهد عتیق و جدید، انجمن پخش کتب مقدس، ترجمه از ادیت.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: گلگشته.
۴۲. لویس، کوزرو، ۱۳۵۸، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت: الوفاء، جلد ۲.
۴۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۴۵، سیری در نهج البلاغه، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۴۵. _____، ۱۳۶۹، انسان کامل، تهران: صدرا.
۴۶. _____، ۱۳۸۳، مجموعه آثار، تهران: صدرا، جلد ۲۳.
۴۷. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸، گزیده غزلیات شمس تبریزی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: امیر کبیر.
۴۸. _____، ۱۳۸۴، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه نیکلسون، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
۴۹. نوری طبرسی، حسین، ۱۴۰۷، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.