

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۸

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲۳

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی

مختار ابراهیمی^۱

چکیده:

بابا افضل، فرزانه سده ششم، در عین آنکه نقطه مرکزی هستی یا وجود انسان را نفس وی می-انگارد، در همان حال او را هم صاحب خرد می‌بیند به گونه‌ای که جدا کردن این دو؛ یعنی نفس و خرد ره‌یافته از هم امری محال است. در دیدگاه بابا افضل ادراک و دریافت همان حقیقت است؛ از این‌رو در اندیشه این حکیم، خودآگاهی حرکتی است که انگیزه و شوق آن در خود نفس انسان پدید می‌آید. نفس به جهت هم‌سرشت بودن (همجنسی) با اسباب یاری‌دهنده روحانی، فقط از این اسباب می‌تواند بهره‌مندی شایسته یابد تا با شایستگی از نقصان و فرا افتادگی در چاهسار دنیا رهایی یابد و به جاودانگی و رستگاری دست پیدا کند. در اندیشه بابا افضل از آنجا که هر موجودی خاصیتی دارد که فقط در مرتبه همان خاصیت می‌تواند کمال خاص خود را پیدا کند؛ با سعادت‌ها و شقاوت‌هایی که نه سعادت محض‌اند و نه شقاوت محض رو به رو می‌شویم. اما انسان متفکر خردمند در نهایت سلوک معرفتی خود و در پناه خرد می‌تواند به امن مطلق دست یابد.

کلید واژه‌ها:

بابا افضل، عرفان و فلسفه، معرفت نفس، خرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - عضو هیات علمی دانشگاه شهید چمران اهواز. dr.ebrahimi1345@gmail.com

پیشگفتار

برخی از عرفا پیوسته در انکار توانایی عقل فلسفی در رسیدن به معرفت حقیقی کوشیده‌اند و بی آن‌که به تحلیل چرایی این مسأله بپردازند برخورد سطحی با آن داشته و در واقع ناتوانی عقل و فلسفه را در معرفت قلبی امری بدیهی انگاشته و کم‌تر به‌طور عمیق به تجزیه و تحلیل آن روی آورده‌اند. به‌طور سنتی در باور عارفان؛ معرفت قلبی، بویژه مسأله کشف و شهود، ورای مرتبه عقل است و دست عقل از دامان این گونه خاص از معرفت کوتاه است:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست
(ستاری، ۱۳۸۹: ۳۰۰)

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی
(مولوی، ۱۳۶۳، ۳: ۲۵۲۷)

«تجربه عرفانی، ذاتاً عقلانی است و از این رو جنبه معرفتی می‌پذیرد. اقبال این گونه تجربه را احساسی با سیمای معرفتی می‌داند و نیکلسون مفهوم عرفانی قلب را بیشتر عقلانی می‌شمارد تا احساسی.» (۳۵، ۱۴) عرفان و فلسفه هنگامی که به موضوع انسان می‌رسند و درباره قوه‌ها و ویژگی‌های او بحث می‌کنند در یک مسأله مشترک می‌شوند و آن مسأله مهم نفس است. بنابراین باید گفت مهم‌ترین وجه همانندی معرفت عرفانی و فلسفی «معرفت به نفس» است. بابا افضل باور دارد که در پناه خرد است که سالک و جوینده معرفت می‌تواند به شناخت خود و معرفت نفسانی دست یابد؛ از این روی می‌توان گفت این دو طریق شناخت؛ یعنی فلسفه و عرفان در هدف غایی خود که همان رسیدن به شناخت وجود و مرتبه والای نفسانی است همسان و همانند می‌شوند.

یکی از دلایل مکملیت فلسفه و عرفان، برگزیدن شیوه استدلالی و منطقی از سوی عارفان است. از جمله کسانی که در این راه کوشیده‌اند و مسائل را به شیوه منطقی و فلسفی طرح کرده‌اند یکی سنایی است و دیگری مولوی. با وجود تمام انکاری که شاعران عارف در ناتوانی عقل و فلسفه در دستیابی به معرفت انسانی داشته‌اند، در بسیاری از مباحث شیوه آن‌ها فلسفی محض است و از طریق صغری و کبری چیدن‌ها به نتیجه دلخواه خود رسیده‌اند چنان‌که مولوی در مثنوی می‌گوید:

پای استدالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود
(مولوی، ۱۳۹۳، ۱، ۱۹۱)

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی / ۱۲۷

بابا افضل فیلسوفی است که هم بر سویه عقلی انسان تأکید دارد و هم بر سویه ایمان و دل. او خرد و ایمان را مکمل یکدیگر قرار داده و از ترکیب آن‌ها انسانی خردمند می‌آفریند. در طریق اندیشگی بابا افضل هم شیوه فلسفی جای دارد و هم تربیت و سیر و سلوک عرفانی. از این‌روست که جایگاه خرد در دستگاه فکری او در مرتبه نخست است و دل نیز گویی یار و همراه همیشگی خرد است و این‌که گفته‌اند بابا افضل راهی نو در پیش گرفته که او را از حکمای سلف و خلف خود ممتاز می‌کند (زریاب، ۱۳۶۹ ج ۱: ۲۲) باشد که اشارت به همین شیوه ترکیبی است که او از خرد و ایمان ایجاد کرده است.

چرایی و چگونگی پرورش نفس

فلسفه، بویژه حکمت عملی، به سطوح گوناگون اندیشگی و رفتاری انسان توجه داشته است. از این‌روست که برخی از فیلسوفان افزون بر توجه به عقلانیت، بعد معنوی را نیز در سیر روحانی انسان از نظر دور نداشته‌اند و در این طریق است که «معدودی کسان بیدار می‌شوند که خود را در پیوند با آنچه بزرگ است متبرک احساس می‌کنند، تو گویی حیات بشری امری پر شکوه است و تو گویی زیباترین میوه این گیاه تلخ، آگاهی به این حقیقت است که زمانی انسان به سربلندی و کف نفس از خلال این هستی گذر کرده است» (نیچه، ۱۳۸۲: ۱۳۹). یکی از این بزرگان، بابا افضل کاشانی است که به حقیقت نائل شده است. اگرچه چنان‌که خواهیم دید حقیقت در نزد هر یک از سالکان راه دانایی متفاوت خواهد بود.

بابا افضل بر این باور است که چیزی می‌تواند سبب کمال نفس گردد که از جنس آن باشد، چراکه هر چیز از هم‌جنس خود نیرو می‌یابد، چنان‌که آب از آب و آتش از آتش و چون انسان از دو بهر وجود آفریده شده؛ یعنی وجود جسمی و وجود روحی، و از آن جهت که نفس از وجود روحانی هستی یافته است پس ادراک و اندریافت نفس هم از وجود روحانی است.

او مُدرک و یابنده را دوگونه می‌داند؛ یابنده به ابزار؛ یابنده بی‌ابزار، و کمال و انتهای روحانیات را یابنده بی‌ابزار می‌داند. وی می‌افزاید که یابنده به واسطه ابزار درحقیقت نایابنده است و یابنده حقیقی، همان مُدرک بی‌ابزار (مستقیم) است و بدین‌گونه استدلال می‌کند که یابنده از نایابنده نیرو و قوت نمی‌گیرد و «هر آنچه از او شایستگی ادراک خیزد یا ادراک، آن است یاور نفس و رساننده او به کمال.» (۴۰، ۴)

و اصل سخن او درباره والایی نفس در این‌جاست که می‌نویسد: «هم آنچه نفس را از میل به چیزهای تباهی‌پذیر و زوال‌جوی بازدارد و دور کند و نگه دارد تا آلوده نشود و آمیخته به لذات

ناپاینده و گذرنده، که با آلات حسّی و قوّت خیال توان یافت. و اما فزاینده علم و آگهی، نگرستن نفس بُود به خودی خود، بی آلت حس و واسطه خیال و گمان، با چیزهای پاینده.» (همان، ۴۱)

بابا افضل در یکی از آثارش به نام «ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد» به دانش اصلی اشارت می‌کند؛ چراکه دانش اصلی (معرفت نفسانی) است که مایه پرورش جان آدمی می‌گردد. (همان: ۶۰۴)

او دانش خودآگاهی را بر تمام دانش‌های دیگر برتر می‌داند، چراکه «به دانش اصلی، توانگری و امن مطلق را توان یافت.» (همان، ۶۰۴) بابا افضل با توجه دادن انسان به اصل خویش، او را از تکثر اندیشگی و پریشانی خاطر نجات داده است، چراکه متوجه دانایی اصلی شدن، انسان را به مراتب بالای شناخت می‌رساند. شمس در مقالاتش به همین نکته مهم اشاره دارد آن‌جا که می‌گوید: «جهت اصل دلتنگ نشین و ناله کن و شکایت کن تا آن فروغ را ببینی می‌آید و در پای تو می‌افتد و همه تصدّرها و امیری‌ها و رئیسی‌ها و همه سرآمدگان در هر فنی می‌آیند و پیش تو روی بر زمین می‌نهند و تو را به ایشان هیچ التفاتی نی و هرچه برانی، نرود اما این فرع را می‌گیری، اصل می‌رود و فرع حاصل نمی‌شود.» (۲۳، ۵)

بابا افضل می‌گوید انسان در پناه خرد است که می‌تواند به خودآگاهی دست یابد و در واقعیت امر، اندیشه بابا افضل، مرکّب است از خودشناسی توأم با خردشناسی؛ به عبارت دیگر، مرد خردمند است که از خودآگاهی و دانش اصلی برخوردار است و در امن مطلق به سر می‌برد و دور از گمراهی ره می‌سپارد و در واقع تا خرد، تیره است، مرد، روشن روان نباشد.

خرد تیره و مرد روشن روان نباشد همی شادمان یک زمان
(۲۰، ۱۳)

در اندیشه بابا افضل، عرفان و فلسفه در تار و پود یکدیگر تنیده شده‌اند چونان که روح در جسم یا روشنایی در خورشید. بابا افضل «دانش به خود» را پایه هستی‌شناسی قرار داده است؛ چراکه از نظر او، انسان عصاره هستی است و برای شناخت «هستی کبیر» باید جهان درون خود را بازشناسی کند و با چنین زمینه‌ای است که می‌تواند به جهان بیرون نیز به طریق فلسفه عرفانی شناخت پیدا کند:

عمری بودم به جان و دل در تک و پو از حسرت آن‌که عاشقم بر رخ او
تا نیم‌شبی ز گوشه‌ای بانگ آمد کاو از تو برون نیست، برو خود را جو
(۱۷۳، ۳)

بنابراین از دیدگاه بابا افضل، هستی پیوندی سخت ضروری با ادراک دارد به گونه‌ای که هر دو اصطلاح (هستی و ادراک) در حقیقت یکی هستند. به تعبیر دیگر «وجود وقتی هست که فهم وجود باشد». (هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۶)

خاصیت و حال

چنان‌که از کلام بابا افضل برمی‌آید او به یک نفس واحد باور ندارد بلکه به گونه‌های نفس باورمند است و بدین طریق است که هم به احوال گوناگون نفس‌ها و هم به مراتب آن‌ها می‌پردازد و این نکته‌ای مهم است که در پرورش نفس‌ها باید مورد توجه قرار گیرد. بابا افضل خاصیت هرچیز را حقیقت آن چیز می‌داند. (۶۸،۴) در همین راستا می‌گوید: «هر موجودی خواه مرکب باشد خواه بسیط و خواه حسی باشد یا خیالی، او را حالی است که با آن حال از دیگر موجودات جدا می‌باشد و با توجه به آشکار و پنهان بودن آن خاصیت او را ناقص یا کامل می‌نامند.» (۵،۴) این فیلسوف عارف هم بر «حال» تأکید دارد و هم بر پیدایی یا ناپیدایی آن حال و پایه نظریه سعادت خود را بر پیدایی یا ناپیدایی حال و خاصیت هر موجود می‌گذارد: «اگر در نهایت پیدایی بود او را در قلّه کمال دانند و اگر در نهایت پنهانی باشد آن را در گودال نقصان و فرومایگی خواهند شناخت.» (همان) او همچنین بر این باور است که در میانه کمال پیدایی و گودال فرومایگی نقاط بی‌شماری است که هر موجودی با توجه به جایگاه خود و نسبتی که به کمال پیدایی یا گودال فرومایگی دارد از سعادت بهره‌مند است.

و بدین‌گونه نظریه خود را چنین بیان می‌کند: «سعادت هر چیزی، رسیدن به کمال آن چیزی است که در آن موجود وجود دارد و شقاوت آن بازماندن او از آن تمامی و کمال است.» (همان) نکته مهم در این بخش از استدلال بابا افضل این است که ما با سعادت‌ها و شقاوت‌ها سر و کار داریم نه آن‌که در هستی یک سعادت یا یک شقاوت مطرح باشد، چراکه هر موجودی تنها با توجه به کمال خاصیت خودش سعادتش مشخص می‌گردد و حتی می‌توان گفت نه تنها در میان اجناس موجودات این حکم دایر است بلکه در افراد یک نوع (مانند یکایک انسان‌ها) سعادت و شقاوت می‌تواند متغیر گردد.

رابطه «حال» و «خاصیت» همچون «مایه» و «صورت» است که حاصل آن دو پیدایی حرکت است، حرکتی که در نفس، خود موجود است و از این روست که «نفس» در نظریه فلسفی بابا افضل به عنوان نقطه حرکت به سوی مراتب بالا از جایگاه بس مهمی برخوردار است؛ چنان‌که می‌گوید: «تمام شدن و به کمال رسیدن، خاصیت برخاستن نفس شماست از خواب بی‌خودی و بی‌خبری، و

خود را بی‌نیاز و باقی یافتن؛ و اما نشان قصور و نقصان، سستی طلب و کمی شوق کمال و دشمن داشتن اسباب یاری‌دهنده بر تمامی و گریزان شدن از بار مشقت طلب.» (همان: ۶)

بدین‌گونه معلوم می‌شود که طلب که شوقی نهاده در نفس است می‌تواند منزل یا نخستین مرحله حرکت به سوی سعادت دیگر باشد و در واقع بابا افضل از جهتی بحث طلب را به میان می‌آورد تا هم به شوق درونی انسان توجه داده باشد و هم به مسأله اراده؛ و بدین‌گونه انسان را نه تنها موجودی مجبور در طی حیات نمی‌بیند بلکه او را طالبی می‌بیند که با اراده واز سر آگاهی، مشتاق رسیدن به مراحل گوناگون پیدایی و روشنی شده است.

نفس و مکملیت تن و جان

این بحث را با این سخن کنفوسیوس آغاز می‌کنیم که گفته است: «باید کاری کرد که واژه‌ها در معنای درست خود به کار روند؛ وقتی زبان آشفته گردد همه چیز دچار آفت می‌شود» (کلاگ، ۱۳۹۴: ۹). شاید معرفت نفس به خودش با این سخن هگل آن‌جا که از حقیقت یقین به خویشتن می‌نویسد نیز هم‌خوان باشد: «آگاهی خودش امر حقیقی است» (کانت، ۱۳۹۳: ۲۳۰). اما شاید این پرسش پیش بیاید که یک آگاهی چگونه با آگاهی‌های دیگر پیوند برقرار می‌کند؟ پاسخ این است که «آگاهی، در ضمن همان است که دگری (که همان در خود باشد) برابر وی است» (همان، ۲۳۰).

به عبارت روشن‌تر می‌توان گفت که خودآگاهی پیوندی ضروری با دیگری دارد؛ چرا که او باید دیگری را در تعقل سهیم کند تا بتواند به مرحله والاتر ادراک پا بگذارد. البته در ترکیب این خودآگاهی و دیگری، آن‌چه باقی می‌ماند به هیچ وجه وجود پیشین آن نیست بلکه خودآگاهی تعالی یافته جدیدی است. در واقع این دو خودآگاهی وحدت دارند در عین آن‌که «دو بودی» نیز دارند و می‌توان گفت مفهوم مرکب انسان از نفس و خرد نیز تعبیری از همین وحدت و دوبرودگی خودآگاهی است.

یکی از ویژگی‌های شیوه فلسفی بابا افضل، اصطلاح‌شناسی اوست؛ بدین معنی که در آغاز بحث به دایره معنایی هر یک از اصطلاحات می‌پردازد. در همین راستا برای شناساندن نفس و معنای آن به تعریف واژه‌هایی که هر یک به نوعی به جنبه‌ای از زوایای نفس اشاره دارند، پرداخته است. او مفاهیم «اصل»، «حقیقت»، «ذات» و «خود» را تعریف می‌کند و از آن‌ها در تعریف نفس یاری می‌جوید. در همین راستا می‌نویسد: «واژه «اصل» را برای چیزی به کار می‌بریم که مایه هستی چیزهای فرودست او از اوست؛ و «حقیقت» عبارت است از چیزی که هستی در واقع زینده اوست و «ذات» را در جایی اطلاق می‌کنیم که چیزهای دیگر از آن اوست و او صاحب و دارنده آن‌ها به شمار می‌-

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی / ۱۳۱

رود. (همان: ۹) و آن‌گاه همه این اصطلاحات را در تعریف نفس به کار می‌گیرد تا نشان دهد که نفس جامع تمام معانی آن اصطلاحات است؛ چنان‌که می‌گوید: «نفس عبارت است از اصل و حقیقت و ذات یک چیز که چستی یک چیز به داشتن آن است و نفس انسان یعنی اصل و حقیقت و ذات او که انسان‌ها با داشتن آن، انسان خوانده می‌شوند. (همان) «لفظ نفس و لفظ خود، ما به یک معنی را ندیده‌ایم.» (۶۵،۴) وی با یکی بر شمردن نفس با اصل و حقیقت و ذات و خود نه تنها به وحدت نفس در تمام مراحل حیات اشاره می‌کند بلکه به سطوح آگاهی آزادی آن نیز توجه دارد. «نفس در احوال متغیر متفاوت در زمان‌های مختلف همواره همان یک نفس است؛ یعنی به طور کلی در بنیاد نهاده (موضوع) پاینده است» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

او نفس را دارای قوه آگاهی و دریافت است و آن چیزی که صفات نفس را ندارد جسم است، اگرچه نفس و جسم هر دو در گوهر بودن مشترک‌اند و تفاوت آن‌ها در این است که نفس جنبانده و فاعل است و جسم جنبش پذیر و منفعل، یعنی این دو در صفات با هم اختلاف دارند و در ذات همسان‌اند. (بنگرید به: ۳۰۵،۴) البته شناخت اوصاف هریک از این دو به شناخت حقیقت هر یک یاری می‌رساند. بابا افضل در پیوند تن و جان، تعبیر بدیعی دارد، چراکه در این تعبیر، تن، ارزشی برابر با جان (نفس) می‌یابد آن‌جا که می‌نویسد: «تن و جان به هم تمام و کاملند و از هم جدا نیستند؛ تن و جان، به هم تن است و جان و تن، به هم جان است، تن را چون به چشم حقیقت بینی، جان باشد و جان را چون به چشم اضافت بینی، تن باشد.» (همان: ۶۶۲) اصطلاح «حقیقت» در این‌جا در همان معنای بابا افضلی خود است؛ یعنی هستی در واقع، نه آن‌که در معنای قیدی و دستوری به کار رفته باشد.

به عبارت دیگر پیوند میان تن و جان، حالت استکمالی و مکملیت برقرار است که وجود هریک برای دیگری واجب و ضروری است. از این زاویه دید که به تن بنگریم آن استخفافی که برخی از صوفیه نسبت به تن روا می‌دارند مورد تردید جدی قرار می‌گیرد. او صفت را در معنای محدودیت به کار برده است چنان‌که در این رباعی گفته است:

ما ذات نهاده در صفاتیم همه عین خرد و سخره ذاتیم همه
تا در صفاتیم در ممانیم همه چون رفت صفت، عین حیاتیم همه
(۱۸۴،۳)

مرتبۀ آگاهی و وجود خود

معرفت نفس در باور بابا افضل شناخت و دانستن جایگاه و مرتبۀ سه چیز است. آن‌جا که می‌نویسد: «آگه شوی از آن‌که تو را سه چیز است: تنی که از چند جسم مختلف طرازیده و نگاشته شده چون استخوان و پی و رگ و گوشت و مانند آن، دو دیگر جانی که تنت به آن زنده بود و بی آن مرده، سه دیگر خردی که تن را و جان را هر دو می‌داند و هریکی را جدا می‌شناسد.» (۶۰۴، ۴) بابا افضل مراتب وجود را با مراتب آگاهی یکی می‌داند و به ترتیب ارزش و مرتبۀ به مراتب امکانی و جسمانی و نفسانی روحانی و عقلی بخش می‌کند. (همان، ۲۸)

بابا افضل مرتبۀ وجودی هر موجودی را با مرتبۀ آگاهی و پیدایی او یکی می‌داند و بدین‌گونه به خلق از طریق اندیشه باور داشته است؛ به سخن دیگر در دیدگاه بابا افضل، آفرینش از ازل تا ابد، حالت اندیشگی (ابداعی) داشته و دارد چنان‌که این نوع باورمندی، فلسفه او را به آرای عارفان بسیار نزدیک کرده است.

اندک اندک جمع مستان می‌رسند اندک اندک می‌پرستان می‌رسند
اندک‌اندک زین جهان هست و نیست نیستان رفتند و هستان می‌رسند
(۳۲۸، ۱۵)

اندیشه‌ای که می‌توان آن را در لحظه (نه لحظه ساعتی و زمانی) اندیشیدن نامید، اندیشه‌ای فارغ از هرگونه قید زمانی و مکانی. می‌توان گفت ازلیت و ابدیت در دستگاه اندیشگی بابا افضل دوام جاویدانی و همیشگی اندیشه را بیان می‌کند. اندیشه‌ای که پیوسته در خلق است:

هر دم از این باغ بری می‌رسد نغزتر از نغزتری می‌رسد
(نظامی، ۱۳۷۹: ۱۴۸)

بابا افضل سیر همیشگی خلق را در مراحل چهارگانه این‌گونه شرح می‌دهد: «فروتر پایه از مراتب وجود، وجود امکانی است و معنی لفظ امکان، شاید بودن است و فروتری این پایه، از پوشیدگی و ناپیدایی اوست و برتر از این پایه وجود جسمانی است که اگرچه بر جسم پوشیده است بر جز جسم که نفس است پیداست و از این پایه برتر و شریف‌تر، وجود نفسانی و روحانی است در روشنی و پیدایی، از آن‌که وجود جسم بدو و مر او را روشن گردد و از آن برتر وجود عقلی است که وجود نفس به عقل روشن گردد.» (۲۹، ۴) تن، محل کثرت است ولی منشاء کثرت، نفس انسانی است؛ نفسی که دو حال دارد؛ یکی بالقوه و دیگری بالفعل، بالقوه چنان است که شخص با

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی / ۱۳۳

نفس از چیزها آگاه می‌شود اما از خود نفس آگاهی ندارد و غافل است و بالفعل بودن نفس که شخص از خود نفس هم آگاهی داشته باشد.» (۵۶، ۱۱) و در واقع کمال نفس به عقل کامل می‌انجامد. این کمال نفس در واقع در وجود انسان خردمند جلوه‌گر می‌شود چنان‌که در این رباعی گفته است:

آن‌ان‌که در این مزبله منزل دارند زانست هنوز پای در گل دارند
و آن‌ان‌که دلی بخرد و عاقل دارند سلطانی هر دو کون حاصل دارند
(۵۳، ۳)

از این روی است که عقل بر نفس فرمان می‌راند تا از طریق نفس، جسم را به کار وادارد. در این فرمان‌رانی و فرمان‌بری؛ دانایی و آگاهی، مهم‌ترین کارکرد را داراست و اجباری در این دو نقش نیست.

جسم و نفس و خرد

بابا افضل، نفس و جسم و خرد را سه حالت از هستی جداگانه اما در پیوسته با هم می‌داند و می‌گوید اگر خرد همان جسم بود لازم می‌آمد که همه تن‌ها خردمند می‌بودند در حالی که این گونه نیست. او رابطه جسم و نفس و خرد را پیوندی تکمیلی دانسته و بر این نکته تأکید دارد که نفس وقتی بالقوه به خودش آگاهی دارد، نفس نامیده می‌شود و آن‌گاه که شناخت بالفعل به خودش پیدا می‌کند به مرتبه عقل صعود می‌یابد و عقل نامیده می‌شود و در واقع مرتبه والای نفس خودآگاه، خرد نام دارد. در این مرتبه دیگر نفس وجودی ندارد و آن‌چه وجود دارد عقل است و بس. دیدگاه بابا افضل در این‌جا رنگ و بوی عرفانی به خودش می‌گیرد که از وجود فانی در حال بقا چیزی نمی‌ماند و آن‌چه وجود دارد، وجود «باقی» است. حالت فنا برای انسان حالی از شدن علمی و دانشی است بدین‌گونه که آن‌قدر روشنی و پیدایی در نفس کمال یافته او ظهور پیدا می‌کند که دیگر هیچ نقطه تاریکی به جا نمی‌ماند، از این‌روست که از فنا به حالت بقا یعنی آگاهی محض تحویل می‌کند؛ «و مرتبه دیگر از وجود، آن‌که از خود به خود آگاه بود ... و هر آن‌چه دانشش بدو پیوست از آن او شد و این پایه، وجود عقل راست و نفس عاقله هم عبارت از این موحود است لکن آن‌گاه او را نفس گویند که به قوت بود ... و چون با خرد پیوندد و با او یکی شود نام نفس از او بیفتد و عقل خوانندش.» (همان: ۲۲-۲۱)

این که گفته است: «و هر آن‌چه دانشش بدو پیوست از آن او شد و این پایه وجود عقل راست»

(همان، ۲۲) ناظر بر حرکت نزولی عقل از مرتبه والای خود به محو و فنای مرتبه نفس است. به عبارت دیگر این گونه نیست که نفس از مرتبه مادون به مرتبه مافوق ارتقا یابد تا به خرد تبدیل شود بلکه این عقل است که با نور دانش خود مراتب پایین دست خود را محو می گرداند و به دانایی بالفعل بدل می سازد و با به وجود آمدن چنین حالی در رابطه میان عقل و نفس و جسم، همه هستی یک موجود، عقلی می گردد و در این حال، تاریکی و ناپیدایی به جای نمی ماند و به آشکارگی و پیدایی و دانایی نمود پیدا می کنند. البته این پیوندگی و فرمانروایی کلی عقل بر نفس و جسم، رابطه ای مستقیم نبوده بلکه همیشه به واسطه نفس است و وجود نفس تا پایان زندگی جسم، وجودی ضروری خواهد بود و هیچ گاه عقل مستقیم بر جسم مؤثر نخواهد بود؛ چراکه عقل ذاتاً نه در محل قرار می گیرد و نه قیود جسم را می پذیرد و تنها این نفس است که چنین احوالی را از آن خود می کند و در واقع با لطافت تبدیلی نفس حیوانی است که نفس عاقله (خرد) می تواند تأثیر عقل را به جسم برساند:

تا صورت آدمی ز آدم دانی آدم نشناختی و ســـــرگردانی
چون صورت آدمی بدانی به یقین آدم گشتی برستی از شیطانی
(۲۰۱،۳)

کارکرد نفس دانا (عاقله) با جسم متفاوت است و این کارکرد متفاوت سبب حفظ بقا و موجودیت نفس و میرایی جسم می شود، چراکه نفس دارای اندازه و مقدار نیست و به همین جهت می تواند امور متضاد و مخالف را با هم پذیرا باشد، چنان که نفس هم سکون و هم حرکت را در کنار هم پذیرا است و این تنوع و تکثر و تضادها سبب افزایش توان او در حرکت به سوی دانایی می شود ولی در برابر، جسم از امور مخالف در کنار هم دچار ناتوانی و سستی می شود و نمی تواند امور متضاد را با هم درک کند و بپذیرد؛ به عبارت دیگر جسم اگر گرفتار امور مخالف شود دچار بیماری می گردد و اندک اندک می میرد. از این روی است که آدمی برای رسیدن به جاودانگی دانایی، باید میل خود را از تن ببرد و آن را حقیقت خود نپندارد و به نفس روی آورد تا نفس نیز به آگاهی بالفعل متمایل گردد. سعادت و زندگی حقیقی، رسیدن به چنین آگاهی است.

هرتن که فدای جان شود، جان گردد فارغ ز بهشت و حور و رضوان گردد
و آنجان که فدای جسم گردد به یقین پیوسته گرفتار یکی نان گردد
(همان، ۱۰۳)

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی / ۱۳۵

بابا افضل با طرح سطوح نفس، میرایی و نامیرایی نفس را روشن تر کرده است، به این صورت که نفس را چهار پایه است که از آن‌ها با تعبیرهایی چون: طبع و نامیه و بهیمه و مردم یاد کرده است و سپس ویژگی هریک از این پایه‌ها را بر می‌شمارد که طبع، مرده است و نبات (نامیه) خفته و حیوان، حیرت زده و سرانجام، نفس ناطقه یا خرد، سخنگوی همیشه گویا و بیدار است؛ نفسی که از وجودی تشکیکی (پلکانی) برخوردار است و این مراتب پله پله از طبع می‌آغازد و با دانا شدن‌های متنوع و مداوم به روح مقلّس می‌انجامد؛ روحی که با شناخت، به حق می‌رسد. (بنگرید به: ۲۹۶،۴)

تا داروی تو درد مرا درمان شد پستیم بلندی شد و کفر ایمان شد
جان‌ودل و تن هر سه حجاب ره بودند تن، دل‌شد و دل، جان‌وجان، جانان‌شد
(بابا افضل، ۱۳۶۳: ۷۳)

نفس باید که طالب باشد. همیشه و پیوسته این حال طلب با خود دارد تا همیشه روی همتش به سوی نور باشد و از تاریکی دور گردد. چنان‌که شمس آورده است که: «موسی گفت که از من کی باشد عالم‌تر در جهان؟ یوشع گفت که کسی هست در عالم از تو عالم‌تر. خشم نگرفت و بر او گرمی نکرد که چه سخن است؟ آلا گفت هاها! چگونه گفتی؟ زیرا که طالب بود.» (۳،۵)

بابا افضل برای نشان دادن قوت و شدت وجودی مراتب نفس، تعبیر «صافی‌تر» را به کار برده است که هم به سیر استکمالی و پلکانی نفس اشاره کرده باشد و هم بیش عرفانی خود را در سیر نفس از مقام طبیعی تا مرتبه روح قدسی گوشزد کرده باشد. (بنگرید به: ۳۲،۴)

نفس‌شناسی و بی‌کرانی نفس

فلسفه بابا افضل بر پایه نفس‌شناسی است به طوری که در تمام موضوع‌هایی که در فلسفه او مطرح شده، بحث معرفت به نفس در لابه لای آن‌ها تنیده شده است. روی سخن بابا افضل در مبحث معرفت به نفس با کسانی است که مرتبه میانه دارند چنان که می‌گوید: «گفتار ما با اهل مرتبه میانه است و از مرتبه میانه با رونده، سخن است نه با مقیمان و درنگیان آتش شوق کمالشان بی‌تاب و بی‌فروغ شد ... و حبّ راحت جسمی و چاشنی لذّات بهیمی او را از تحمل بار کشیدن و رنج جست و جوی کشیدن بنشانند.» (همان، ۹-۸)

راه ازل و ابد ز پا تا سر تست و آن در که کسی نسفت در کشور تست
چیزی چه طلب‌کنی که گم کرده نه‌ای از خود بطلب که نقد تو در بر تست
(۳۶،۳)

از نظر بابا افضل، غایت همه دانش‌ها باید یک دانش باشد و آن علم به خود؛ یعنی معرفت به نفس است. انسان همان چیزی است که با چشم خرد و دانایی خود می‌بیند نه چیزی کمتر و نه بیشتر. (بنگرید به: ۶۰۴،۴)

از روی تو شاد شد دل غمگینم من چون رخ تو به دیگری نگزینم؟
در تو نگرم صورت خود می‌یابم در خود نگرم همه تو را می‌بینم
(۱۳۷،۳)

در شناخت نفس، باور بابا افضل بر این است که همه دانستنی‌ها را به دانش نفس می‌توان دانست، بنابراین برای اثبات وجود خود، اقامه حجت و برهان متفی است و آفتاب را نتوان با چراغ جست و جو کرد که آفتاب سرچشمه همه روشنی‌هاست.

ای در طلب آن‌که لقا خواهی یافت وقتی دگر از فوق سما خواهی یافت
با تست خدا و عرش اعظم دل تست با خود چو نیابی‌اش کجا خواهی یافت
(همان، ۱۹)

در حکمت ایران باستان، گویا فلسفه از عرفان، جدایی‌ناپذیر بوده است چنان‌که باور به فرش کرت؛ یعنی پویایی و تازه شدن جهان و پیروزی روشنایی‌ها بر تاریکی‌ها در راستای همین معرفت نفسانی بوده باشد. (بنگرید به: ۱۰۴،۱۷) فلسفه - عرفان به صورت میراثی گران‌بها به حکیمان دوره اسلامی نیز رسیده است؛ شیوه‌ای که بعدها به عرفانی خاص انجامیده و شخصیت‌هایی چون سهروردی (شیخ اشراق)، احمد غزالی، عین القضات (به‌طور نظری و عملی)، سنایی و جلال‌الدین بلخی (به‌طور عملی) چنین دیدگاهی نسبت به فلسفه داشتند.

این روش در اثبات بدیهی بودن وجود نفس در نزد سهروردی هم دیده شده است. سهروردی خود ذات نفس را دلیل بر اصل وجود دانسته؛ چراکه از نظر او دلیل و مدلول یکی بوده است، از این روی است که تنها راه برای شناخت نفس، ذات نفس است؛ چراکه «نفس، روشنی‌اش به خود است و وجودش بدیهی». (۴۸،۶)

شمس می‌گوید: «اصل سخن را اگر دریافتید دیگر به حقیقت رسیدید و اگر دریافتید هرچه مکرر شود باز هم در نمی‌یابید. حقیقت این سخن به ایشان نرسید الا معنی‌ای به ایشان رسید که رنگشان دگر شد؛ تغیر آدمی را سببی باشد، هرآینه از بهر تفهیم‌شان سخن مکرر می‌کردم، طعن می‌زدند که از بی‌مایگی، سخن مکرر می‌کنم.» (۲۱۲،۵)

رستگاری از طریق معرفت به نفس در فلسفه بابا افضل کاشانی / ۱۳۷

در جهان هستی وقتی حقیقت چیزها را در خود می‌یابیم نشانی از وجود مطلق دارد و حقیقت تمام چیزهایی که در می‌یابیم در نفس انسانی ما می‌گنجد. چنان‌که می‌گوید: «نفس داننده که آیات را داند هم موجودی است که حقیقت این همه موجودات در او گنجد.» (۷۲۲،۴)

هر نقش که بر تخته هستی پیداست آن صورت آن کس کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و درحقیقت دریاست
(۴۹،۳)

نکته این‌جاست ترازوی نزدیکان به حق با ترازوی شناخت نفس هم کفه است، رسیدن سالک به حق در باور فلسفی - عرفانی بابا افضل به معنای محیط شدن علم خدا بر سالک و گم شدن دانش سالک در دانایی خداوند تعالی است.

چنان‌که می‌نویسد: «به ذات او ذات باشند و به شنوایی او شنوا و به بینایی او بینا و به روح او زنده و به ارادت او مرید؛ بی‌ذات و صفات و شناخت جزئی بلکه شناسایی کل به کل و دانایی ذات به ذات و بینایی گوهر به گوهر.» (۷۲۲،۴)

هرگاه دلم با غمت انباز شود صد در ز طرب به روی من باز شود
به زان نبود که جان فدای تو کنم تیهو چو فدای باز شد، باز شود
(۱۰۴،۳)

خرد و رستگاری

سخن بابا افضل در راستای نفس‌شناسی و رسیدن به مرحله‌نهایی رستگاری این است که «طریق رستگاری و امن مردم از هلاک و دمار، پناه جستن به خرد است.» (۶۰۷،۴) او گویا با به کار گرفتن ترکیب «پناه جستن» خطر گمراهی آدمی را آشکارتر گوشزد می‌کند. دیدگاه بابا افضل برای رسیدن به دانش اصلی و سیر و سلوک عاشقانه، «میان‌گرایی» است. رونده خردمند در پرورش نفس، از افراط و تفریط باید حذر کند؛ چراکه حاصل افراط، نفس‌پرستی است و سرانجام تفریط، کشتن و نابودی نفس است که هر دو سبب ناتوانی رونده در سپردن طریق دانایی و معرفت می‌گردد. این میان‌روی به فرمان خرد است. «نشان مردم تمام، آن است که همه قوت‌های او را رتبت اعتدال بود میان شدت و ضعف، از قوت سبعی و نباتی، و همه مسخر و مطیع شده خرد را... قوت‌های غضبی در حد اعتدال میان تکبر و دناوت و میان بددلی و ناباکی و میان سرکشی و مسخری و میان کینه‌وری و بی‌حمیتی، همچنین قوت‌های شهوانی میان رغبت حرص و نفرت ناخواست و میان بستگی بخل

و گشادگی اسراف.» (همان، ۴۵-۴۴)

نکته مهم در انسان شناسی و هستی‌شناسی بابا افضل این است که او انسان را در میان و موقعیت جهان آفرینش او می‌نگرد، از این‌روست که دیدگاه‌های او در عین توجه به جزئی‌ترین سرشت‌های بشری، کل هستی او را نیز از نظر دور نگه نمی‌دارد و در همین راستاست که تمام سرشت‌ها و قوت‌هایی که در نهاد بشری وجود و حضور دارد از دید او مخفی نمانده است. با طرح نظریه اعتدال و میانه‌گرایی، زندگی به سامان آن سرشت‌ها و قوت‌ها را نیز در راستای طریق رستگاری مورد تحلیل فلسفی - عرفانی خود قرار می‌دهد و راه به سامان و صلاح همه این سرشت‌ها را در تفکر عقلی و خردگرایی انسان می‌داند؛ چراکه «اصل و مایه همه خوبی‌ها، خرد است و چگونه بود که خوب و ناخوب را خرد از هم جدا ندارد.» (همان، ۱۰۳)

او به شرح تأثیر خرد در خود (نفس) آدمی و زندگی می‌پردازد و می‌نویسد: «چون مردم آثار خرد را در همه احوال خویش نگه دارد؛ در روش و سیرت و گفت و کرد، خرد نیز همگی او را نگه دارد و بدرقه او شود تا او را تمام و آراسته، بی‌خلل و نقصانی به مرجع و معاد اصلی که سرچشمه دوام و بقای ازل و ابد است بازساند.» (همان) چنان‌که در این رباعی، خودآگاهی را آسودگی از هرگونه قید و تعلقی دانسته است:

آن کیست که آگاه ز حس و خرد است آسوده ز کفر و دین و از نیک و بد است
کارش نه چو جسم و نفس داد و ستد است آگاه بدو عقل و خودآگاه به خود است
(۱۳،۳)

باور بابا افضل این است که چون انسان به مرحله دانش اصلی رسید و به خرد پناه جست و آثار نشانه‌های آن را بر ظاهر (گفتار) و باطن (کردار) خود مشاهده کرد دیگر به مرتبه نفس مادون فرو نمی‌افتد چرا که انسان دانا نفس خود را پرورش داده و به مرحله کمال نفس والای انسانی (یگانگی خرد و خردمندی) رسانده است؛ در چنین مرحله‌ای است که خرد الهی بدرقه راه آنان است.

مردان رخت میل به نقصان نکنند در واقعه جان دهند و افغان نکنند
درد دل خویش را چرا باید گفت در پیش جماعتی که درمان نکنند
(همان، ۱۰۱)

اتحاد عاقل و عقل و معقول (دانا، دانایی، دانسته) در فلسفه بابا افضل، پیوندی نزدیک با حکمت ایران باستان دارد و دلیل این همانندی و پیوند، تأکید پی در پی اوست بر نور و روشنی معنوی یا

علمی، چنان که می‌گوید: «به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها و به دانسته جز چیز روشن و پیدا و به داننده جز علت و سبب روشنی و پیدایی چیزها و به روشنی و پیدایی نخواهیم مگر تمام وجود چیز.» (۱۹۷،۴)

بنابراین کمال هر چیز، کمال دانش آن چیز است و وجود تام و تمام صورت علمی و معقول هر چیز در دانایی و روشنی و پیدایی آن چیز خلاصه می‌شود.

وی در تبیین عالم جزیی و کثیر در برابر عالم کلی و واحد می‌گوید: «حیّز و معدن پوشیدگی، جهان جسمانی است و آن را عالم جزوی خوانند و حیّز و معدن پیدایی، جهان نفسانی و خرد است و آن را عالم کلی خوانند.» (همان، ۱۹۸) از این رو می‌توان گفت که کمال نهایی مسیر سلوک انسانی همانا اتحاد عاقل و معقول است که در نفس ناطقه و عاقله انسانی نقش می‌بندد.

بابا افضل سیر کمال را از ابتدای راه تا انتهای آن در جهان کلی و جزوی این گونه دانسته است: «کمال عالم به تولید و تفریع است، و کمال قوت تولید و تفریع به ترکیب بسایط، و کمال ترکیب و جمع بسایط به حرکت فزایش، و کمال حرکت فزایش به حیات و حس، کمال حیات و حس به قوت ادراک و تعقل و کمال فعل تعقل و دانش به اتحاد عاقل و عقل و معقول.» (همان، ۵)

او برای هر مرحله حیات (از وحدت به کثرت و کثرت به وحدت) کمالی در نظر گرفته است، چنان‌که برای جهان، کمال نخستین، تولید و شاخه شاخه شدن است و کمال تولید، ترکیب، و کمال ترکیب، حرکت و حیات، و کمال حیات، تعقل، و سرانجام کمال تعقل و ادراک را، یکی شدن دانش و دانا و دانایی دانسته است؛ به عبارت دیگر، این فرزانه بزرگ دو مسیر را همزمان برای وجود دیده است؛ مسیری که می‌توان آن را آمدن نامید؛ آمدن از وحدت به کثرت و از کمال به نقصان و راهی دیگر که می‌توان آن را رفتن دانست و از کثرت به وحدت و از نقصان به کمال است. از این زاویه که بنگریم مسیر جهان از مرتبه جسم تا مرتبه عقل، مسیری کمالی است و هریک از مراتب، نسبت به مرتبه بالاتر، حکم زمینه را دارد و بدین گونه بابا افضل در اندیشه خود، هیچ یک از مراتب را نفی نکرده، بلکه اثبات آن را به صورت کمال در مرتبه بعدی باور داشته است. از این روی که انسان را جهانی کامل دانسته و او را به جهت «خرد داشتن»، ستوده است:

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

رهبر تویی و ره تویی و منزل تو هان تا ره خویشتن به خود گم نکنی

نتیجه گیری:

انسان‌های متفکر معرفت یافته، در رفتارهای خویش آثار خرد را می‌بینند و بر آنند که آن آثار را در کردارشان نگه دارند. از این طریق است که راه دنیا برای آنان راهی بی‌خطر می‌شود، چراکه در پناه خرد از همه سختی‌ها و خطرهای می‌گذرند. آنان از مرحله نفس حیوانی گراینده به جسمانی‌ها به مرحله والای نفس گویا و گراینده به نیکی‌ها بر می‌آیند و همه صفت‌های محدود بشری را با پرورش نفس خود معتدل می‌گردانند و سرانجام او که به دانش اصلی و حقیقت خود دست یافته به سرچشمه بقا و زندگی جاویدانی واصل می‌گردند. این زندگی جاودانی چیزی نیست جز اندیشه و فکر که بابا افضل کوشیده سالک راه دانایی را به آن رهنمون شود.

بابا افضل نه تنها تضاد و تباینی میان عقل پرورش یافته و ایمان گریخته از محدودیت‌ها نمی‌بیند بلکه با توجه به آثار آن دو، خرد و ایمان را مکمل همدیگر می‌داند چراکه پیروی از خرد را شیوه دینداری راستین می‌شمارد و بدین گونه است که میان نگرش بابا افضل با کسانی که میان شرع و عقل تفاوتی ژرف ایجاد می‌کنند، اختلاف آرا پیدا می‌شود و در واقع این شیوه نگرش خاص کسانی است که از تفکر پریشان، گذشته و به درک باطن یکتای هستی و دانش اصلی نائل شده‌اند. روی سخن بابا افضل با روندگان راه دانایی است نه با عموم مردمان و هر جا از لفظ «مردم» یاد می‌کند، مقصود او نوع انسان دانای در راه است.

رسیدن به خرد و پناه جستن به آن، حاصلش تعقل در «خود» است و درحقیقت انسان در این حال و خاصیت، حضور «خود» را احساس می‌کند و می‌بیند و «خود» در نزد او حضور دارد و در این جاست که عاقل و عقل و معقول، هر سه، یکی می‌شوند. آن کسی که در «خود» تعقل می‌کند و آن تعقل و معقول، یکی بیش نیست؛ به عبارت دیگر وجود او همان اندیشیدن مداوم اوست و اندیشیدن به وجود «خود»، همان علم اوست.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابراهیمی، مختار، (۱۳۸۹)، گونه‌های ادب، اهواز: انتشارات معتبر، چاپ اول.
- ۲- کاشانی، باباافضل، (۱۳۶۳)، دیوان اشعار، به کوشش: مصطفی فیضی و دیگران، تهران: کتابفروشی زوآر.
- ۳- -----، -----، (۱۳۶۶)، مصنّفات، به تصحیح: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۴- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، مقالات شمس، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۵- حائری یزدی، (۱۳۸۰)، سفر نفس، تهران: انتشارات نقش جهان.
- ۶- خاقانی، افضل‌الدین بدیل، (۱۳۸۵)، دیوان خاقانی، تصحیح: ضیاء‌الدین سجادی، تهران: انتشارات زوآر.
- ۷- خوانساری، محمد، (۱۳۸۶)، منطق صوری، تهران: انتشارات آگاه، چاپ سی و چهارم.
- ۸- زرقانی، سید مهدی، (۱۳۸۱)، زلف عالم‌سوز، تهران: نشر روزگار، چاپ اول.
- ۹- ستاری، جلال، (۱۳۸۹)، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- ۱۰- سجستانی، ابو یعقوب، (۱۳۶۷)، کشف المحجوب، تصحیح: هنری کرین، پاریس: انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، (۱۹۸۸)، چاپ سوم.
- ۱۱- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه، با مقدمه و تصحیح و تحشیه تصحیح: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۱۲- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، به تصحیح: هانری کرین، تهران: انتشارات مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۴- فرامرزی، کیامرث، (۱۳۹۴)، آتش‌عشق، تهران: انتشارات آماهقلم، چاپ اول.
- ۱۵- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۹۲)، شاهنامه (نامه باستان)، به کوشش: میر جلال‌الدین کزازی، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۶- فولادی، علیرضا، (۱۳۸۹)، زبان عرفان، تهران: انتشارات سخن، چاپ سوم.
- ۱۷- کلاگ، جیمز سی، (۱۳۹۴)، ویتگنشتاین در تبعید، ترجمه: احسان سنایی اردکانی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- ۱۸- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، تهران: زوآر، چاپ دهم.
- ۱۹- -----، -----، (۱۳۷۳)، دیوان شمس، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ یازدهم.

- ۲۰- مهر، فرهنگ، (۱۳۷۵)، دیدی نواز دینی کهن، تهران: انتشارات جام جم، چاپ دوم.
- ۲۱- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۷۹)، مخزن الأسرار، تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، به کوشش: سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره، چاپ چهارم.
- ۲۲- هگل، فردریش، (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدار شناسی، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ چهارم.
- ۲۳- نیچه، فردریش، (۱۳۸۲)، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه: مراد فرهاد پور، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی