

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۳۰

مقایسه انسان‌شناسی در اندیشه عزیزالدین نسفی با حکمت ایران باستان

حسن سعیدی^۱

صفر علی قدیری^۲

چکیده:

انسان‌شناسی، یکی از مسائل اساسی در عرصه معارف بشری است. که مکاتب مختلف از زاویه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند. هدف این مقاله، که با روش تحلیلی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای انجام می‌پذیرد آن است؛ که به مقایسه آراء و اندیشه‌های عزیزالدین نسفی با زرتشت در این مسئله بپردازد. در فرآیند تحقیق با مراجعه و اتکا بر آثار نسفی و زرتشت به این مسئله دست یافته‌ایم که دو طرف مقایسه در مسائلی مانند پذیرش اینکه انسان موجودی مخلوق خداست دارای ابعادی وجودی مانند جان و روان و خرد و بعد فیزیکی است. آدمی موجودی است برخوردار از نیروی اراده و اختیار، خیر و یا شر نیزه‌گزينش او باز می‌گردد و اینکه علم و عمل انسان است که سازنده حقیقت اوست. دارای ظرفیت وجودی ویژه است که موجودات دیگر از آن بی‌بهره‌اند و به دلیل همین ظرفیت وجودی است که نماینده و خلیفه الهی و یاور آفریدگار (به اصطلاح زرتشت) در جهان هستی می‌باشد. گل سر سبد خلقت و از همه برتر است و زمام اختیار و رهبری دیگر موجودات به وی سپرده شده است.

از سویی دیگر به تفاوت‌هایی نیز دست یافته‌ایم که موجب تمایز دو نوع انسان‌شناسی می‌گردد مانند اینکه در اندیشه زرتشت، مسأله‌ای به نام فطرت مطرح نشده است اما در اندیشه نسفی این مسأله به خوبی نمود دارد. همچنین در این مسأله که معرفت آدمی نسبت به مبدأ هستی به چه میزان و چگونه میسر است؛ آیا انسان می‌تواند نسبت به آفریننده، معرفت اکتناهی داشته باشد؟ نسفی به روشنی این نوع معرفت را نفی کرده است اما زرتشت ساکت است. در اندیشه وی چیزی به چشم نمی‌خورد. همچنین نسفی نگاهی شریعتمدارانه به حوزه رفتار آدمی دارد و پای‌بندی به شریعت را در مراحل سلوکی یک ضرورت می‌شمرد.

کلید واژه‌ها:

انسان‌شناسی، نسفی، حکمت ایران، زرتشت، عرفان.

^۱ - دانشیار دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول: saeidi@sbu.ac.ir

^۲ - دانش آموخته ارشد دانشگاه شهید بهشتی.

پیشگفتار

انسان‌شناسی از مسائل بنیادین در عرصه علوم انسانی به شمار می‌رود به گونه‌ای که واکاوی بسیاری از مسائل مربوط به انسان در گرو شناخت حقیقت وجودی اوست زیرا تا ظرفیت‌ها، استعدادها و توانمندی‌های او شناخته نشود سخن گفتن از هدف‌گذاری، برنامه‌ریزی و یا هدایت و پرورش قوای انسان و مدیریت منابع انسانی بی‌معناست و بدون شناخت آدمی، تربیت و یا تعیین جهت برای حرکتی در مسیر سلوک امری، دشوار بلکه محال است.

از سویی با توجه به وجود اندیشه‌ها و مکاتب گوناگون و یا احیاناً متعارض و متضاد در مورد انسان به ویژه در عصر حاضر مانند ایدآلیسم، رئالیسم، پراگماتیسم، اگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی و کمونیزم، نیز بر دشواری مساله افزوده است. (شریعتمداری، ۱۳۶۷: ۱۶۳ تا ۲۲۳) از این‌رو بررسی برخی اندیشه‌ها به صورت مقایسه‌ای و یافتن نقاط اشتراک و یا افتراق می‌تواند به هم‌افزایی در خصوص هدایت و تربیت بیانجامد. البته مقایسه‌ها گاه می‌تواند از زاویه نگرش‌های گوناگون فلسفی، اخلاقی و یا عرفانی انجام شود. در این راستا یکی از اندیشه‌هایی که در خور مقایسه است اندیشه‌های حکمت ایران باستان در خصوص ابعاد وجودی آدمی با اندیشه‌های عرفانی نسفی است. که در فرایند پژوهش به بررسی مقایسه‌ای این دو حوزه خواهیم پرداخت.

تأثیرپذیری نسفی در مباحث انسان‌شناسی از حکمت ایران باستان

با توجه تقدم تاریخی حکمت ایران باستان این پرسش به میان می‌آید که آیا نسفی همانند چهره‌هایی همچون سهروردی (شیخ اشراق) تحت تاثیر اندیشه‌های ایران باستان بوده است یا خیر؟ با توجه به اینکه وی الفاظ و واژگانی متداول در تفکر ایران باستان را در خصوص انسان‌شناسی به ویژه در بحث انسان کامل به کار برده است بنابراین می‌توان نوعی پیوستگی را میان اندیشه او با حکمت ایران باستان مشاهده کرد. بنابراین نسفی در بحث انسان کامل از اندیشه‌های زرتشت تاثیر پذیرفته است.

توحید نقطه اشتراک

گرچه اندیشمندانی مانند حکیم سبزواری آیین زرتشت را آیینی دوگانه‌پرست می‌شمارند زیرا وی در بخش الهیات کتاب منظومه خود در توجیه فعل الهی می‌گوید برخی در بحث شرور برای توجیه شرور در جهان به مبدأ و آفریننده‌ای دیگر به نام اهریمن اعتقاد دارند. که این گونه اعتقاد، موجب گرفتاری در دام گمراهی دیگر به نام ثنویت می‌شود.

«والشر اعدام و کم قدضل من یقول بالیزدان ثم الاهرمن»
سبزواری، شرح منظومه حکمت، بخش الهیات بالمعنی الاخص ص ۱۵۵

اما حکیم سهروردی (شیخ اشراق) عقیده دارد که این اندیشه‌ها مربوط به حکیمان فارس نیست زیرا آن‌ها حکیمانی موحد بوده‌اند بلکه این‌گونه سخنان از اندیشه‌های الحادی مانی^۱ و کافران مجوس سرچشمه گرفته است و به اشتباه به این حکیمان نسبت داده‌اند. (سعیدی، ۱۳۸۱: ۴۹) وی در بحث نورشناسی که بنیان حکمت اشراق بر آن استوار است هشدار می‌دهد که مباد در دام چنین اندیشه‌های دروغین و بی‌اساس گرفتار آیی «و علی هذا یبتنی قاعده الشرق فی النور و الظلمه التی کانت طریقہ حکماء الفرس مثال جاماسف و فرشاشتر و بوذرجمهرو من قبلهم و هی لیست قاعده کفره المجوس و الحاد مانی» (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۲: ۱۰۱۱)

در موردی دیگر می‌گوید اندیشه ثنویت و دوگانه‌پرستی در آغاز جزء اندیشه‌های حکمای فارس نبوده بلکه پس از ظهور گشتاسب این اندیشه انحرافی پدید آمده است: «فان هذه الآراء من بعد کشتاسف ظهرت». (همان، ج ۳: ۶۹)

تعریف انسان‌شناسی

پیش از پرداختن به اصل مسأله، نخست اشاره‌ای گذرا به معنای واژه محوری این بحث (انسان‌شناسی) ضروری است؛ زیرا پی‌گیری‌فرآیند تحقیق با شناخت این واژه پیوندی وثیق دارد. انسان‌شناسی رابه مفهوم عام آن، یک روش معرفتی شمرده‌اند: «هر منظومه معرفتیرا که به بررسی انسان، بعد یا ابعادی از وجودی او یا گروه و قشر خاصی از انسان می‌پردازد می‌توان انسان‌شناسی نامید. انسان‌شناسی، گونه‌های مختلفی دارد که به لحاظ روش یا نوع نگرش از یکدیگر متمایز می‌شوند این مقوله را می‌توان به لحاظ «روش» به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی تقسیم نمود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲) اما در این تحقیق به معنای معرفتی لحاظ می‌شود که با استفاده از عرفان، فلسفه و دین به بیان ماهیت، ابعاد وجودی و جایگاه انسان در نظام هستی با توجه به دو طرف مقایسه (نسفی و حکمت ایران باستان) می‌پردازد.

تأثیر میراث زرتشت بر تصوف

در اینکه اندیشه نسفی با اندیشه زرتشت چه نسبتی دارند، نگارنده می‌کوشد تا اندیشه‌های نسفی را به عنوان یک عارف با آموزه‌های حکمت ایران باستان مقایسه کند و در جریان مقایسه دو طرف مسأله، قرابت و تأثیر و تأثر نیز به گونه‌ای روشن خواهد شد. گرچه در خصوص منشاء و خاستگاه پیدایش تصوف و عرفان در حوزه اسلام و ایران انظاری مختلف مطرح شده که بررسی آن مجال

فرا تر از این نوشتار می‌طلبند مانند اینکه: ۱- تصوف یک واکنش آریایی ایرانی در برابر اسلام عربی است. ۲- تصوف خاستگاهی هندی دارد و زاینده افکار آنان می‌باشد. ۳- اندیشه‌های نو افلاطونی منشاء تصوف اسلامی است. ۴- سرچشمه تصوف رهبانیت مسیحیت است. ۵- منبع تصوف افکار بودایی است. ۶- تصوف اسلامی مستقل است و از هیچ منبعی تأثیر نپذیرفته است. ۷- بسیاری از صوفیه بر دیدگاه‌های پیشین نقد دارند و عقیده دارند که تصوف عصاره باطن قرآن و احادیث پیامبر و نتیجه کشف و شهود اولیاء الله است. (غنی: ۲ تا ۸)

گرچه تصوف و عرفان اسلامی در اساس و بنیاد خود هویتی مستقل از دیدگاه‌های پیشین دارد و ریشه آن را باید در قرآن و سنت رسول اکرم (ص) و مشاهدات حاصل از منش زهدگرایانه و تفکرات صحابه آن حضرت باید جستجو کرد. اما در این میان می‌توان گفت، حکمت ایران باستان که تأثیرات بر افکار برخی اندیشمندان مانند نسفی داشته است. به عقیده زرین کوب در بین عوامل یاد شده میراث زرتشت در حیات تصوف اسلامی موثر بوده است و به روشنی می‌توان مواردی از مشابهت میان آموزه‌های زرتشت و عقاید صوفیان را مشاهده نمود. فی المثل همانند اندیشه عارفان در مورد خداوند که او را آغاز و انجام عالم دانسته‌اند در «گائها»^۲ (یسنا ۸/۳۱) نیز این اندیشه مطرح شده است. در «بغان یشت»^۳ (یسنا ۱۹/۴-۱) نیز به این مسأله اشاره شده که پیش از آفرینش جهان، اهورا مزدا با زرتشت سخن می‌گوید و این سخن حاکی از آن است که زرتشت به گونه‌ای بر همه عوامل مادی و مینوی تقدم دارد و در جایی دیگر از اوستا «یسنا ۵/۲۴» به فروهرها و مردانی که هنوز زاده نشده‌اند اشارت دارد. این دو نقطه علاوه بر اشاره به «میثاق الست» که مبنای عشق عرفانی است یادآور دیدگاه عارفان در خصوص نور محمدیو تقدم حقیقت وجودی او بر کائنات است. البته وجود این مشابهت‌ها و احیاناً تطابق‌ها و توافقات را به معنای اخذ و اقتباس قطعی از زرتشت نمی‌توان دانست. (زرین کوب: ۲۲ تا ۲۸)

حقیقت و ابعاد وجودی انسان

با توجه به ابعاد و گستردگی شخصیت انسان لذا بررسی مقایسه‌ای انسان‌شناسی را از زوایای گوناگون می‌توان پی گرفت. از این رو خواهیم کوشید در حد بضاعتو گستره یک مقاله به کند و کاو پیرامون برخی جوانب مسأله پردازیم.

۱- **روان و خرد:** در اندیشه زرتشت روان و خرد هر انسانی ذره‌ای از روان و خرد کل هستی یعنی اهورا مزداستو چون انسان بنا به سرشت اصلی خود که نیکی و راستی است بیاندهد و رفتار کند روان و خرد او با روان و خرد کل، یگانه و متحد می‌گردد. با توجه به آنچه در اوستا آمده اهورا مزدا با بخشش نیروی گفتار و خرد به آدمی وی را از همه مخلوقات برتر آفرید و زمام اختیار و

رهبری و حکومت بر دیگر موجودات را به وی سپرد تا جهان را با پرتو اهورایی بیاراید. (گاتاها، یسنا ۳۱، بند ۲۱)

و از آنجا که اهورا مزدا خرد است به آدمیان خرد داده تا در کارها از آن بهره گیرند بنابراین از جهت نگرش به رابطه آفریننده و آفریده، انسان همکار خداوند است. گرچه انسان می‌تواند از این همکاری سرپیچی کند. (مهر، ۱۳۸۷: ۶۹)

قدرت انتخاب انسان نیز به نیروی عقل و خرد وی ارتباط دارد بنا بر قانون «اشا» خلقت انسان به گونه‌ای است که بتواند آزادانه بیانديشد و آزادانه بگزیند و نفی آزاداندیشی و آزادگزینی وی به معنای نفی انسانیت انسان است:

«دریافتم که اندیشه رسا از توست، خرد جهان آفرین از توست؛ وای خداوند جان و خرد، این نیز از توست که انسان را راه نمود و آزاد گذاشت که اگر بخواهد به راستی گرایدیا دروغ را بر گزیند/ گاتاها- یسنای ۳۱ بند ۹»

نسفی در نظام وجود شناختی عرفانی خود با مطرح کردن عوالم، عالم عقل و ملکوت اعلی را در ساحتی فراتر از علم ناسوت می‌داند. (نسفی، انسان کامل، ۱۳۸۱: ۲۰۸/۱۹۸) پایه و اساس تفکر نسفی در خصوص انسان به بنیان متافیزیکی تفکر او باز می‌گردد که انسان را به عنوان جهانی صغیر که نمادی از جهان کبیر است معرفی می‌کند:

«ای درویش، تو اول و آخر خود را بدان و ظاهر و باطن خود را بشناس تا اول و آخر عالم کبیر را بدانی و بشناسی، و جز این طریق طریقی دیگر نیست. ای درویش هر که می‌خواهد چیزها را چنانکه هست بداند و بشناسد باید که خود را چنانکه هست بداند و بشناسد.» (نسفی، انسان کامل، ۱۳۸۱: ۴۷، ۴۸)

وی به نیروی خرد به عنوان یکی از ابعاد وجودی و حقیقت آدمی اذعان دارد. بر همین نیز اساس معرفت بشری را به معرفت‌های «حسی، عقلی و شهودی» ساحت‌بندی می‌کند. از نظر وی گام نخست، در شناخت اشیاء، دانش عالمان علوم ظاهر است. پس از آن باید با روی آوری به دانش‌های عقلیماند فلسفه و... که جنبه ابزاری دارد معرفت‌هایی را کسب نمود و در ساحتی برتر به معارف فوق خرد پردازد. (نسفی، ۱۳۴۴: ۵۸)

۲- انسان موجودی گزینشگر و مختار است

زرتشت پس از آنکه مردم را به شنیدن سخنانش فرا می‌خواند به آنان سفارش می‌کند که گفته‌های او را با خرد بسنجند و بین خوب و بد یکی را بر گزینند. در همین راستا است که او از دو «مینو» سخن می‌گوید. اذعان و اعتقاد به دو «مینو»^۳ به واقع، پذیرش دو روش اندیشیدن است. و

آزادی گزینش و اختیار ایجاب می‌کند که روش‌های مختلفی (دست کم دو روش یا دو قطب مخالف) وجود داشته باشد تا انسان یکی را برگزیند. (مهر: ۷۷ تا ۸۰) جهان صحنه مبارزه میان نیروهای خیر و شر است و این انسان است که باید نقش خود را در آن ایفا کند. و بر خلاف اندیشه مسیحیت که لوح وجود آدمی را سیاه و آلوده به گناه موروثی می‌شمارد؛ اما در اندیشه زرتشت، صفحه وجود آدمی در ابتدای تولد به دور از هرگونه آرایش است و پروردگار از انسان می‌خواهد تا جانب خیر را انتخاب کند تا او (خداوند) بتواند؛ در هدف نهایی خود که ایجاد حکومت خیر بر زمین است موفق گردد. (تیواری، ۱۳۸۱: ۱۵)

به عقیده ویلهلم بر اساس تفکر زرتشت، سرنوشت، کوچکترین دخالت و نفوذی در رفتار و آتیه بشر ندارد. از این رو سرنوشت یا بخت یا تقدیر به این عنوان مطرح نیست که از ازل برای هر فرد تعیین شده باشد به گونه‌ای که از آن گریزی نباشد و به شیوه‌ای ظالمانه علیه وی به کار رود و یا عیوب و قصور والدین برای فرزندان نگاشته شده باشد. (گیگر، ۱۳۸۲: ۱۳۲) در این نگرش، آزادی، ارزشمندترین هدیه‌ای اهورایی است که در والاترین جلوه خود به صورت آزادی اندیشیدن و آزادی گزینش دین، زیربنای گات‌هاست، گرچه اهورا مزدا، آدمی را در اندیشیدن، رایزنی با خرد در پذیرش یا رد دین آزاد گذاشته، در عین حال از روی دادگری، هشدار داده است؛ آنان که به بدی گرایند طبق قانون «اشا» دچار اندوه و افسوس خواهند شد و آنان که دنبال خوبی بروند به خوشبختی و شادی می‌رسند. (گات‌ها، یسنا ۳۰ بند ۴) البته به این حقیقت باید توجه داشت که آزادی و اختیار، مسئولیت را نیز به همراه دارد و اگر جز این باشد. پاداش یا کیفر بیداد و بی‌منطق است. قانون یا نظامی که انسان را با نیروی اندیشیدن و توانایی آفریده است و به او این آزادی و اختیار را داده است که هرگونه می‌خواهد بیندیشد و هرگونه که می‌خواهد و هرگونه که می‌خواهد انتخاب کند؛ مسئولیت چگونگی اندیشه و نوع انتخابش را نیز طبیعتاً به خود وی وانهاده است. (خنجری، ۱۳۷۳: ۶۴۲/۶۳۰)

در نگرش نسفی، گرچه در بسیاری از موجودات استعداد بالقوه وجود دارد که توانایی حرکت دارند؛ اما این تفاوت اساسی را با انسان دارند که انسان با اختیار خویش این استعدادها را به فعلیت می‌رساند. وی این حقیقت را در قالب مثالی عینی خارجی تبیین کرده می‌گوید:

«تفاوت آدمی با افلاک و انجم در این است که افلاک و انجم را از خود اختیاری نیست. آفتاب چون ظاهر شود بر همه کس یکسان تابد و اختیار ندارد بر بعضی تابد و بر بعضی نتابد... اما ما را اختیاری هست؛ اگر خواهیم در آفتاب باشیم و اگر نخواهیم در آفتاب نباشیم. دفع حرارت از آفتاب عالم ممکن نیست؛ اما از خود ممکن است و در حرکات جمله کواکب چنین می‌دان. (نسفی، انسان

کامل، ۱۳۸۱: ۲۳۰)

۳- رابطه علم و عمل با حقیقت انسان

یکی از مسائلی که در عرصه اخلاق و عرفان مطرح است رابطه علم و عمل با حقیقت انسانی است. دانش‌ها و رفتارهای ما چه نسبتی با وجود ما دارند آیا رابطه‌ای اعتباری میان آنها حاکم است؟ یا اینکه میان دانش‌ها و رفتارهای آدمی از یک سو و رقم خوردن نوعی حقیقت برای انسان ارتباطی مستقیم وجود دارد؟ یکی از وجوه اشتراک نسفی با زرتشت این است که نسفی علم و عمل را انسان ساز و در شکل و تحقق وجودی آدمی موثر می‌داند. از دیدگاه وی مقام معرفتی هر شخص نشان دهنده مقام وجودی او در نظام هستی‌شناختی می‌باشد. زیرا در قوس صعود، دستیابی به مراتب معرفت، نقشی بنیادیندر تحقق به حقایق وجودی دارد. با این نگرش، انسان‌تتها حیوانی است که در باره خویش به تامل می‌پردازد و می‌تواند از خود فاصله بگیرد؛ و به جایگاهی فراتر گام نهد و این‌طور، صرفاً یک مساله زیست‌شناختی نیست. که در مربوط به تحولات جسمانی وی باشد بلکه آدمی در افق خصائل انسانیه مرتبه متعالی‌تر صعود می‌کند. بنابراین از آنجا که انسان حقیقتی پویا و رو به‌طور دارد؛ حد یقف و ماهیت معین نیز ندارد و به تعبیر حضرت امیر(ع) خداوند گونه‌ای از ظرفیت و ساختار وجودی به او بخشیده که پیوسته رو به رشد و در رودی از استکمال شناور است و اگر او خود اراده کند می‌تواند یکپارچه‌تحوّل باشد مگر اینکه از این اراده باز ایستد که متحوّل نشود و گرنه خداوند ساختار وجودی پویا با ظرفیت رشد تا وصول به حق متعال به او بخشیده و این راز را در جان و حقیقت وجود آدمی باید جستجو کرد که ظرف دانش است زیرا همه ظروف گنجایشی ویژه دارند و ظرفیت آنها پر می‌شوند به جز ظرف وجود آدمی.:

«کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا وعاء العلم فانه یتسع به» (آمدی: ۴۳/۴۲ / باب فضل العلم،

حدیث ۴۴)

بنابراین سرانجام وی همان خواهد بود که خود را در مراحل سلوک با اندیشه و عمل متحقق سازد. و از آنجا که نسفی با زاویه نگرش عرفانی به مساله می‌نگرد از نظر اعتبار بخشی، معرفت‌های حصولی را در درجه نخست نمی‌شمارد بلکه برای معرفت حضوری و عمل و مجاهده مکانتی ویژه قائل است:

«انواع علوم بسیار و بی‌شمار است و عمر آدمی اندک است؛ ممکن نباشد که عمر آدمی وفا کند

تادل را لوح محفوظ کند به طریق تحصیل و تکرار اما ممکن باشد که عمر وفا کند تا دل را آینه

گیتی نمای کند به طریق مجاهده و اذکار» (نسفی، انسان کامل، ۱۳۸۱: ۹۳)

در جهان‌بینی زرتشت نیز آدمی باید بکوشد تا با تقویت منش نیک و معرفت و شناخت، تیرگی

ماده و جرمانی بودن را که از منش بد و نفس اماره ناشی شده است. سست نماید و ناتوان سازد تا در مدارج صعودی به تدریج به خدا و اوج کمال دست یابد. بنا بر این انسان باید پیوسته در اکتساب دانش‌ها بکوشد و علم و طهارت کسب کند تا پس از مفارقت بدن بتواند جایگاه شایسته خویش را دریابد. هر اندیشه، یا گفتار و کردار از سایر کارها برای دارنده و کننده کار، بهره خوب و شادی بخش و یا بهره بد و اندوه‌آور به همراه می‌آورد. (فرهنگ، ۱۳۸۷: ۶۱)

در اندیشه زرتشت، سعادت و یا شقاوت آدمی را در عمل و رفتار او باید جست و کسی که «راست دین» است به اتکاء شعور و معرفت خویش راه صحیح را بر می‌گزیند و با پیروی از راستی و منش نیک، به وجدان آرام و درون شاد دست می‌یابد که سعادت و رسائی است. کژ دین نیز از روی حماقت و نادانی راه منحرف را انتخاب می‌کند و... و عاقبت نیز در تیرگی درون و نا آرامی وجدان معذب و گرفتار می‌گردد. (آشتیانی، ۱۳۶۶: ۱۹۳ تا ۲۰۰)

۴- ظرفیت وجودی انسان و مقام خلافت الهی

بر اساس آنچه در اوستا آمده است؛ جرقه‌هایی از جنبه‌های مینوی اهورا مزدا مانند خرد، راستی و داد و مهر، مدارایی و نیکی، خودشناسی و رسایی، آفرینندگی و بی‌مرگیو جاودانگی باشد در او گذاشته تا همکار خدا باشد. (پور داود، ۱۳۸۴: ۳۳) اهورا مزدا، انسان را با بخشش نیروی گفتار و عقل از همه مخلوقات برتر و والاتر آفریده و زمام اختیار و رهبری و حکومت بر موجودات دیگر را بر عهده او گذاشته است تا با هرگونه بدی و زشتی پیکار کند و سرانجام، سراسر جهان هستی را با پرتو نور اهورایی، بیاراید. چنانکه در نماز ستایش یکتا می‌خوانند: پرستش و نیایش پروردگاری را که در میان همه آفرینش‌های گیتی، انسان را به زیور گویایی (گفتار) و گیرایی (ادراک) بیاراست و او را به شهریاری جهان، و رهبری مخلوقات دیگر بر گماشت، تا بر بدی روبرو گشته، پیکار کند و آن را بر اندازد. (رضایی، ۱۳۷۲: ۱۷۱)

در سرتاسر گاتاها، هنگامی که اهورا مزدا را به یاری می‌طلبید این رابطه به حدی لطیف و باصفاست که حتی در آخرین حد یاس و حرمان و فشار و تنگدستی محدودیت، و ناکامی، بازهم زرتشت به دوست خود می‌اندیشد در آن زمان که همه دشمنان بر او یورش برده‌اند و نزدیکان و خویشاوندان او را ترک گفته‌اند؛ با خداوند چون دوستی مهربان سخن می‌گوید که به یاری دوستش شتافته است:

«من می‌دانم ای مزدا که چرا ناتوانم زیرا خواسته‌ام کم، و کسانم اندک‌اند. به تو در باره این، شکایت می‌کنم. ای اهورای، نیک بنگرم، خواستار آن یاریم. که دوست به دوستارزانی دارد. بیاموز راه درست را و در پرتو قانون اشا، مرا از نیروی اندیشه نیک و محبت و عشق برخوردار ساز.» (یسنا/

اما در سنت عرفان اسلامی، که نسفی نیز در این سنت رویش داشته است؛ مقام خلافت الهی گرچه به لحاظ تفاوت در مظاهر، دارای ساحت‌هایی است اما برترین درجه آن از اختصاصات انسان کامل است؛ که به عنوان نمونه و سرمشق و راهنمای سالکان مطرح می‌شود و همه به سوی او به عنوان قله‌برتر در حال سلوک‌اند و رسیدن به جایگاه او را در سر می‌پروراند و اشتیاق دیدارش را در دل دارند. به اعتقاد عارفان تبه نخست از آن حضرت محمد(ص) است. پس از آن حضرت، پیامبران اولعزم دیگر قرار دارند و پس از روزگار انبیاء و ائمه(ع) اولیاء صافی ضمیر و پاک نهاد قرار دارند که وارثان انسان کامل و مظاهری از اویند. (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۲۱۲)

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسالم آرزوست
گفتند یافت می نشود گشته‌ایم ما گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست
(مولوی ۱۳۵۲ / ج ۱ / ۱۷۵ / غزل ۴۴۱)

در اصطلاح و فرهنگ قرآنی و حدیثی، انسان کامل «خلیفه الله» بقره آیه ۳۰ «مسجود ملائیک» بقره آیه ۳۴ «دانای اسماء» بقره آیه ۳۱ و «امین امانت خداوندی» احزاب آیه ۷۲ است. عارف شبستری در تصویر جایگاه انسان کامل وی را تابلو و نماد حق، معرفی کرده می‌گوید:

تو بودی عکس معبود ملائیک از آن گشتی تو مسجود ملائیک
(شبستری، ۱۳۸۲/ ۸۷ بیت ۲۶۵)

در اندیشه شیعی، جهان، هیچ‌گاه از وجود چنین انسانی، خالی نیست. او انسانی به فعلیت رسیده است. و عبودیت حق نیز با عنایات معنوی چنین قافله سالاری، میسر است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۸۸) حضرت امیر(ع) وجود انسان کامل و به تعبیری، حجت الهی را برای جامعه، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر، معرفی می‌فرماید:

«اللهم بلی لاتخلو الارض من قائم لله بحجه اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا» (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۰: ۶۶۰)

از نظر نسفی، انسان کامل، برترین مقام معرفت را داراست و در نتیجه، مقرب‌ترین فرد به حق می‌باشد. هرکه را خداوند، معرفت ذات و صفات بخشد. وی را به صفات و ذات خود آشنا می‌گرداند و او را به ولایت خود بر می‌گزیند. اگرچه معرفت ذات و صفات او مقدر بشر نیست اما به قدر آن که مقدر بشر باشد آن را که بخواهد به معرفت ذات و صفات خود آگاه می‌سازد تا

مقرب او شود. (نسفی، ۱۳۴۴: ۷۹)

نسفی که شاگرد سعدالدین حمویه^۴ است. از وی نقل می‌کند که اصولاً واژه ولی واژه ابداعی اسلام است و در ادیان پیشین وجود نداشته، حمویه که عارفی شیعی است؛ اولیاء پس از پیامبر را ۱۲ می‌داند و این سخن پیامبر که فرمود «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» در مورد این اولیاء دوازده‌گانه می‌باشد. و آخرین ولی که دوازدهمین است خاتم اولیاست و مهدی و صاحب زمان نام اوست. (نسفی، انسان کامل، ۱۳۸۱: ۳۲۰/۳۱۹) نسفی امام زمان را به مثابه قطب عالم می‌داند و در ترسیم جایگاه او می‌گوید: «آن قدر چیزهایی به او داده شده است که اگر یک صدم آن را حکایت کنم باور نخواهند کرد و گویند که یک فرد بشر نمی‌تواند آن همه را دارا باشد.» (همان: ۲۹) ویدر تبیین جایگاه امام زمان، او را صاحب مرتبه کمال علم و کمال قدرت می‌شمارد و معتقد است وی تمام عرصه زمین را تصرف خواهد کرد و هرگونه ظلم و بی‌عدالتی را از عرصه گیتی محو خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد خواهد نمود و در عصر ظهور او افراد بشر در صلح و سعادت خواهند زیست. (همان: ۲۱۹)

تمایز انسان‌شناسی نسفی با زرتشت

علی‌رغم مشابهت‌ها و اشتراکاتی که پیش از این بر شمردیم اما انسان‌شناسی نسفی با زرتشت تفاوت‌هایی دارد؛ که موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود.

۱- نخست اینکه اصولاً تبیینی روشن و دقیق از انسان‌شناسی زرتشت به عمل نیامده و بسیاری از مسائل در مورد انسان‌شناسی بی‌پاسخ مانده است. مسائلی مانند طبیعت و فطرت انسان، همچنین نیازهای وی به درستی مطرح نشده است. نسفی در بیان مراحل سلوکی علم و طهارت را در کنار یکدیگر می‌آورد و بیان می‌کند؛ که نگاهش به علم نیز نگاهی غایتمندانه است یعنی دانشی که با نوعی تزکیه روحی همراه باشد. و چنین علمی است که در مراتب وجود شناختی سلوکی می‌تواند موجب ارتقاء سالک باشد. (انسان کامل، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

۲- علاوه بر این در اندیشه زرتشت، بایدها و نبایدهای و دستورالعمل‌ها و تکالیفی که موجب رشد و سبب دستیابی به کمال نهایی است به صورت مجموعه‌ای منسجم و دقیق آنگونه که در مسائل سلوکی در عرفان اسلامی مطرح است؛ نیز به صراحت بیان نشده است. بدیهی است با چند دستورالعمل مجمل - گرچه مفید و ارزشمند - نمی‌توان انسان را به سر منزل مقصود رهنمون شد. بلکه آدمی برای رشد و کمال خویش به مجموعه‌ای از تکالیف و دستورالعمل‌ها که ناظر به همه ابعاد وجودی او باشد؛ نیاز دارد تا در تمامی مراحل زندگی، چراغ راه هدایت او باشد. هر چند زرتشت مساله علم و عمل را در جای جای گاتها در کنار یکدیگر می‌آورد اما به وضوح و روشنی

نسفی مطرح نکرده است.

۳- در باب معرفت مبدا جهان، نیز نسفی عقیده دارد که معرفت اکتناهی به حضرت حق و واجب‌الوجود، مقدور بشر نیست. با وجود این، نظر به اینکه وی روش‌های معرفتی گوناگون (فلسفی، کلامی و عرفانی و...) را به عنوان واقعیتهای اجتناب‌ناپذیر می‌پذیرد لذا برای معرفت ساحت‌هایی را می‌پذیرد و آن را حقیقتی تشکیکی می‌داند؛ و معتقد است؛ که هر کس به تناسب ساحت وجودی خویش که به آن مرتبه رسیده است. می‌تواند نسبت حق آگاهی یابد. (زبده الحقایق، ۱۳۸۱: ۱۰۳) در همین راستا معتقد است که حضرت محمد(ص) به بالاترین درجه معرفت، نسبت به مقام ربوبی، دست یافته است. (انسان کامل، ۱۳۸۱: ۲۸)

گرچه از گفته‌های زرتشت چنین استنباط می‌شود که وی به نوعی اتحاد و وصال با اهورا مزدا معتقد است. مثلاً در گات‌ها می‌گوید «ای مزدا اهورا به وسیله هومنه به حضور شما می‌رسم» اما سوال اساسی این است که حضور و وصال چه نوع حضوری است آیا معرفت اکتناهی به او می‌باشد و یا اتصال وجودی به او است یا اینکه نوعی آگاهی مجمل و مبهم است؟ در نوشته‌های زرتشت این مساله به خوبی بیان نشده است.

۴- در خصوص نبوت نیز نسفی، انسانی شریعت‌مدار است. و اعتقاد دارد که آدمی هیچگاه از نبوت بی‌نیاز نیست هر چند درجاتی از معرفت را پیموده باشد. در همین راستا می‌گوید:

«در علم و معرفت در هر مقامی که باشی، باید مقلد پیغمبر خود باشی و دست از شریعت بر نداری» (انسان کامل: ۴۲۴) وی پیامبر را معیار شناخت شریعت و طریقت و حقیقت می‌داند و می‌گوید:

«بدان که شریعت، گفت پیغمبر است و طریقت، کرد پیغمبر استو حقیقت دید پیغمبر است.» (همان: ۷۴) اما در پیام زرتشت چنین رویکردی مشاهده نمی‌شود. فقط در «گات‌ها» می‌گوید هنگامی که انسان آفریده شد به او اراده بخشیدیم تا هر کس با آزادی کامل راه خود را برگزیند. در گات‌ها، فقط سفارش شده که آدمی باید با ناراستی و کج‌اندیشی، بستیزد. آن هم با سلاح خرد و رفتارهای معنوی و کارهای نیک و دانا کردن مردمان. (رضایی: ۱۷۱)

۵- از سویی دیگر، نسفی ویژگی‌ها و مشخصات اولیاء الهی را بر می‌شمارد. (انسان کامل: ۳۱۸/۳۱۹) ولیدر اندیشه زرتشت در مورد ویژگی‌های یاور خداوند؛ به روشنی چیزی به چشم نمی‌خورد.

۶- زرتشت به بحث تطابق دو جهان صغیر و کبیر پرداخته و تنها به این مساله اشاره کرده که دو نیروی اورمزد و اهریمن علاوه بر آنکه در جهان با یکدیگر در تقابل‌اند؛ در عرصه جان آدمی نیز با

یکدیگر در ستیزاند و این مساله را در حد تعارض دو نیرو در ساحت جان آدمی فرو کاسته است. اما در تفکر نسفی و دیگر عارفان مسلمان از مسلمانات است که عالم انسان (کون جامع یا حقیقت جامعه) با توجه به جامعیت وجودی اش، که وی را جهان صغیر می نامند. با جهان و عالم کبیر تطابق دارد. جهانی است بنشسته در گوشه ای. در این نگرش انسان با همه عوالم اعم از مادی، گیاهی، حیوانی، مثالی و جبروت تطابق دارد.

۷- گرچه در تفکر زرتشت در حوزه نفسانیو نیروهای باطنی انسان، اصطلاحاتی همچون: «فروهر» نیرویی که به هنگام تولد کودک، جزء اصلی از مجموعه قوایی است که موجب رشد کودک می شود و او را نگهبانی می کند. (متین دوست، ۱۳۸۴: ۴۷/۴۸، بهار، ۱۳۷۸: ۷۵) «روان» «جان» نیروی حیات «بئوذ» نیروی فهم و درک «فر یا فره» نور ایزدی «دئنه» به معنای وجدان، به کار رفته که همگی ناظر به ابعاد وجودی اویند ولی قلمرو این واژگان با وضوح مطرح نشده است. اما در عرفان اسلامی، برای هر یک از اصطلاحات مربوط به حوزه روح و جان آدمی مانند «نفس، عقل، قلب، روح، سر، خفی، و اخفی» قلمرو معنایی ویژه تعریف کرده اند.

نتیجه گیری:

در جریان مقایسه انسان شناسی نسفی با زرتشت به دو گونه نتیجه دست یافته ایم: ۱- وجوه تشابه ۲- وجوه تمایز و افتراق. در بخش تشابه به این نتایج رسیده ایم: الف/ علی رغم تصور غیر توحیدی که از زرتشت در اذهان وجود دارد؛ بر پایه برخی متون که از این دین به جای مانده؛ این دین در عرصه آفرینش نگاهی توحیدی به جهان دارد. و همین مساله، وجه اشتراک اساسی، میان زرتشت و نسفی به شمار می آید. ب/ بر پایه این نگرش، در اندیشه دو طرف مقایسه، انسان علاوه بر بعد فیزیکی، دارای بعد روحی و مینوی است. از این رو مساله روح و روانو خرد مورد توجه قرار گرفته است. ج/ انسان نیز موجودی است؛ که از نیروی آزادی و قدرت انتخاب، برخوردار است. و سرنوشتی محتوم به نام جبر بر او حاکم نیست. در همین راستا مسئولیت انسان در برابر عمل و گفتار و کردار معنا می یابد. د/ علم و عمل انسان در ایجاد و بنیان گذاری شخصیت وی نقشی بنیادین دارند. (انسان سازاند) ه/ انسان نیز با توجه به گستره وجودی اش شایستگی دارد که جانشین و یاور (به اصطلاح زرتشت) خداوند گردد.

در بخش تمایز نیز به نقاطی از تفاوت میان زرتشت و نسفی رسیده ایم: الف/ بحث فطرت که از مسائل بنیادین در انسان شناسی و مربوط به ساختار وجودی انسان می باشد؛ ب/ میزان آگاهی و معرفت ما به مبدا جهان؛ ج/ دستور العمل و شیوه سلوک و تکلیف انسان (شریعتمدار بودن وی)؛ د/ نبوت و ویژگی های رهبران و اولیا از جمله مسائلی اند که در انسان شناسی نسفی مطرح شده اما در

انسان‌شناسی زرتشت، مغفول مانده است.

توضیحات

۱- «مانی» بنیانگذار آیین مانوی (متولد ۲۱۵ یا ۲۱۶ م مقتول ۲۷۶ م) وی پسر «فاتک» یا patak اسپهانی است. او در بابل زاده شده و از آنجا که در آن زمان بابل در قلمرو ساسانیان بوده لذا مانی را ایرانی برشمردند. (پرتو، ۱۳۷۳: ۷۴) در ایام جوانی حکمت را فرا گرفت و به مطالعه ادیان زمان خویش مانند زرتشتی و عیسوی پرداخت سپس در ۲۴ سالگی دعوی پیامبری نمود و در بین‌النهرین به تبلیغ آیین خود پرداخت. در مرحله نخست، شاپور اول به آیین وی گروید. مانی نیز کتابی با عنوان شاپورگان تدوین نمود پس از چندی شاپور بی‌میلی به وی نشان داد و او را از ایران تبعید کرد و به کشورهای هند و چین و تبت رفت اما پس از مرگ شاپور در سال ۲۷۲ میلادی مجدداً به ایران بازگشتند آن زمان که «هرمز» جانشین شاپور شده بود او را گرامی داشت و به وی اجازه داد به تبلیغ آیین خود بپردازد و در زمانی کوتاه پیروانی بسیار پیدا کرد. اما بهرام گور سرانجام وی را دستگیر کرد و او را کشت. وی کتاب‌های بسیار نوشت از جمله آنها می‌توان از شاپورگان نام برد. مانی آموزه‌های دین خود را برای افراد بیسواد در قالب تصاویر به زیبایی بیان می‌کند از این رو او را «مانی نقاش» گفته‌اند. یکی دیگر از کتاب‌های او «ارژنگ» یا «ارتنگ» است. با کشته شدن او آیین وی همچنان تداوم یافت و حتی پس از ظهور اسلام نیز آیین مانوی به حیات خود ادامه داد و در آسیای مرکزی تا نواحی تبت و در اروپا تا جنوب فرانسه نفوذ کرد. حتی «آگوستین» پیش از پذیرش مسیحیت چندین سال پیرو مانی بوده است. آیین مانی آمیزه‌ای از ادیان زرتشتی، عیسوی، بودایی و یونانی است.

مانی معتقد است جهان از دو عنصر روشنائی و تاریکی پدید آمده است از همین رو اساس آن بر خوبی و بدی است و در پایان، جهان را صلح ابدی فرا می‌گیرد و وظیفه یک مانوی آن است که روشنائی و تاریکی را از هم دور سازد و زمینه آمیزش آنها را از بین ببرد یعنی وجود خود را از بدی پاک سازد.

نخستین پدر، عظمت بود که پنج موجود از او تجلی کرد که به منزله واسطه بین آفریدگار و آفریدگان‌اند: ادراک، عقل، فکر، تأمل و اراده.

خدای تاریکی نیز پنج عنصر ظلمانی دارد:

وی در برابر پنج عنصر ظلمانی (دخان(مه)، آتش مخرب، بادمه‌لک، آب گل‌آلود و ظلمت) به پنج عنصر نورانی (اثیر، صافی، نسیم، روشنائی، آب و آتش پاک کننده انسان). معتقد است: (معین، ۱۳۶۰ حرف میم)

۲- گات‌ها: تنها بخشی که از «اوستا» باقیمانده، گات‌ها است که آن را از زرتشت شمرده‌اند. گرچه برخی بر آنند که پاره‌ای از بندهای گات‌ها را نیز برترین شاگردان زرتشت سروده‌اند. «گات یا گاث gatha» در زبان اوستایی و در سنسکریت برابر است با «سرود» برای دریافت اندیشه‌های زرتشت، تنها منبع مطمئن «گات‌ها» است و در پیوند با این بخش است که باید به به بخش‌های دیگر اوستا نگریست. (پرتو، ۱۳۷۳: ۵۳)

۳- مینو: خلف تبریزی می‌گوید: «مینو بر وزن نیکو، بهشت را گویند. وبه عربی جنت خوانند. و آسمان را هم گفته‌اند. و به معنای مینا، هم آمده است که آبگینه سفید و الوان باشد.» (برهان قاطع، ۱۳۶۲/حرف میم، مینو)

در گات‌ها برای واژه «فزاینده‌گی»، واژه سپنتا مینو (SpentaMainyu) به کار رفته این واژه از «سپی Spi» اوستایی است و برخی آن را همان «اندیشه» و گاه «ایده» که واژه‌ای یونانی است دانسته‌اند. (پرتو، ۱۳۷۳: ۶۱)

۴- شیخ سعدالدین حمویه، استاد و مرشد نسفی است. حمویه، زاده قریه بحر آبادجوبین از توبع سبزوار (بیهق) است. ولادت ۵۸۶هـ ق و وفات ۶۴۹ وی پس از تحصیل علوم رسمی و با انگیزه‌اندوختن توشه عرفانی، سفرهایی بسیار به مناطق گوناگون مانند نواحی خراسان، عراق، شام، مکه، مدینه، مصر و بعلبک، آمل و... داشت. وی راز مشایخ کبرویه خراسان شمرده‌اند. سعید نفیسی، مذهب وی را شافعی دانسته. ولی برخی دیگر مانند حافظ حسین کربلایی، اوراشیعه دانسته و قاضی نورالله شوشتری، از چهره‌های شاخص شیعه امامیه شمرده است. سعدالدین، تعداد اولیا را دوازده می‌شمارد و ولی دوازدهم که خاتم اولیاست؛ مهدی و صاحب‌الزمان نام دارد. (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۸)

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن.
- ۲- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه دشتی، قم، انتشارات الهادی.
- ۳- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۶، زرتشت (مزدیسنا و حکومت)، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- ۴- آمدی، عبدالواحد بن محمد، بی‌تا، تصنیف غرر و درر، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.
- ۵- بهار، مرداد، ۱۳۷۸، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه، چاپ سوم.
- ۶- پرتو، ابوالقاسم، ۱۳۷۳، اندیشه‌های فلسفی ایرانی، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۷- پورداد، ابراهیم، ۱۳۸۴، گات‌ها، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۸- تیواری، کدارات، دین‌شناسی تطبیقی، ترجمه: مرضیه (لوئیز) شنکایی، تهران: سمت، چاپ اول ۱۳۸۱.
- ۹- حمویه، سعدالدین، ۱۳۶۲، المصباح فی التصوف، به تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: چاپ خوشه، چاپ اول.
- ۱۰- خلف تبریزی، ۱۳۶۲، برهان قاطع، به اهتمام: محمد معین، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ۱۱- خنجری، خداداد، ۱۳۷۴، امشاسپندان، چیستا، ش ۱۲ (۶۳۰/۶۴۲).
- ۱۲- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۰، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیر کبیر، چاپ دهم.
- ۱۳- رضایی، عبد‌العظیم، ۱۳۷۲، اصل و نسب، نشر موج، چاپ دوم.
- ۱۴- سبزواری، ملاهادی، بی‌تا، شرح منظومه حکمت، چاپ افست مصطفوی، بی‌جا.
- ۱۵- سعیدی، حسن، ۱۳۸۱، عرفان در حکمت اشراق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران چاپ اول.
- ۱۶- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی ابن حبش، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات، ج ۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، به تصحیح: هنری کرین، تهران: چاپ دوم.
- ۱۷- -----، -----، ۱۳۷۲، ج ۳، به تصحیح: سیدحسین نصر، تهران: چاپ دوم.
- ۱۸- شبستری، محمود، ۱۳۸۲، گلشن راز(متن و شرح)، به اهتمام: کاظم دزفولیان، انتشارات طلایه، تهران: چاپ اول.
- ۱۹- شریعتمداری، علی، ۱۳۶۹، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، امیر کبیر، تهران: چاپ چهارم.
- ۲۰- غنی، قاسم، ۱۳۸۰، تاریخ تصوف، زوار، تهران: چاپ هشتم.
- ۲۱- گیگر، ویلهلم، ۱۳۸۲، زرتشت در گائاهها، ترجمه و پژوهش: هاشم رضی، تهران: چاپ اول.
- ۲۲- متین دوست، احمد، ۱۳۸۴، باورهای آریائیان، اصفهان، چهارباغ، چاپ اول.
- ۲۳- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، انسان‌شناسی در قرآن، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول.
- ۲۴- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، ولاءها و ولایت‌ها، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم.
- ۲۵- معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ، فارسی، ج ۶، انتشارات امیر کبیر، تهران: چاپ سوم.

- ۲۵- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۰، مصباح‌الهدایه، ترجمه: سیداحمد فهری، انتشارات پیام آزادی.
- ۲۶- مولوی، محمدبلخی، ۱۳۵۲، کلیات شمس، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۲۷- مهر، فرهنگ، ۱۳۷۸، دید نو از دینی کهن، تهران: جامی، چاپ هفتم.
- ۲۸- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۴، کشف الحقایق، با مقدمه و تعلیقات: احمد مهدوی دامغانی، تهران: نشر کتاب، چاپ اول.
- ۲۹- -----، -----، ۱۳۸۱، انسان کامل، با پیشگفتار: هانری کرین، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- ۳۰- -----، -----، ۱۳۸۱، زبده الحقایق، با مقدمه: حق‌وردی نصری، تهران: طهوری، چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی