

## تفکر در اندیشه عرفانی

ولی الله عباسی

### اشاره

«تفکر» از مفاهیم چندتباری و میان رشته‌ای است که در علوم مختلفی مانند منطق، فلسفه، روان شناسی، اخلاق و عرفان از آن بحث می‌شود. موضوع تفکر در اخلاق و عرفان اسلامی از جایگاه والایی برخوردار بوده و به ویژه از نقطه نظر ارتباط آن با تعقل همواره یکی از مباحث مهم نزد عرفا و فلاسفه بوده است. در این میان رویکرد عارف نسبت به این موضوع با نگاه فیلسوف متفاوت است. چالش این دو یکی از اشکال مخالفت با فلسفه است. به طور کلی، فلسفه در طول تاریخ از سه ناحیه متشرعان دین‌باور، تجربه‌گرایان دین‌ستیز و عارفان محبت‌گرا با انگیزه‌های متفاوت مورد حمله قرار گرفته است. یکی از دلکش‌ترین بحث‌ها در تاریخ تفکر بشری مناظره‌اندیشه و شهود، عقل و عشق، و دانش و بینش است. عارفان در درک مسائل ماورای طبیعت به قدرت عقل خوشبین نیستند و عقل‌ستیزی در آثار قریب به اتفاق آنان مشاهده می‌شود. عقل در این آثار در مقابل سه امر نهاده شده است: دل، عشق و حیرت. عقل فروشی و توصیه به عجز و حیرت، محوری‌ترین عنصر اختلاف عرفان و فلسفه است. عارف شیفته حیرانی است اما فیلسوف حیرت زده است. در این جستار، ضمن بیان تلقی عرفانی - اخلاقی و منطقی - فلسفی از تفکر، دیدگاه عرفا و اهل معرفت عرفانی به خصوص امام خمینی (ره) را درباره جایگاه عقل، و مراد آنها را از خردستیزی تبیین و تحلیل نموده، پس از آن حقیقت تفکر و قلمرو آن (تفکر آفاقی و تفکر انفسی) را بیان خواهیم کرد.

## مقدمه

در میان ابعاد مختلف انسان، بعد عقلانی، جایگاه فراتر و والاتری از دیگر ابعاد دارد و همچون نورافکنی پرفروغ، بر تارک وجودی انسان می درخشد. اندیشمندان و فیلسوفان مهم‌ترین ویژگی و فصل جداکننده انسان از حیوانات را عقل برشمرده‌اند. عقل، پایه و اساس انسانیت، حجت و پیامبر درونی الهی<sup>۱</sup> و سرچشمه منحصر به فرد کمالات نظری و علمی است. از این رو، پرورش صحیح عقل، رکن رکن پرورش دیگر ساحات وجود آدمی است؛ اگر عقل بر نفس آدمی چیره شود، چشم دلش باز شود، و اگر مغلوب شهوت شود چشم جان بسته می‌شود. فضایل و اعمال نیک موجب تقویت عقل گشته، رذائل و گناهان عقل را تیره و تار می‌سازد.<sup>۲</sup> از جمله عوامل غیر معرفتی‌ای<sup>۳</sup> که موجب

۱. ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسول و الانبياء و الانمه(ع) و اما الباطنة فالعقول (کلینی، بی تا، ص ۱۶).

۲. این مسئله (ارتباط تقوا و تعقل یا تاثیر گناه بر معرفت) امروزه به یکی از مباحث مهم در عرصه الاهیات و معرفت شناسی تبدیل شده است. یکی از پرسش‌های مهمی که امروزه پیش روی معرفت شناسان قرار دارد این است که آیا انسان در دست یابی به معرفت، با موانعی ازسرخ موانع اخلاقی رو به رو است یا نه. ویلیام جیمز، فیلسوف و روان شناس معرفت آمریکایی، برای نخستین بار این موضوع را در مقاله «اراده معطوف به باور» مطرح نمود. جیمز، همچنین ادواردز و نیومن، معتقدند که کارکرد معرفتی مناسب بستگی به برخورداری از خلق و خوی اخلاقی یا معنوی مناسب دارد (وین رایت، ۱۳۸۶، ص ۱۹). ویتگنشتاین نیز تظاهر و خودنمایی را از جمله چیزهایی می‌داند که قدرت اندیشه را مسحور خود می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵). می‌توان گفت که به طور کلی در فلسفه و الاهیات مسیحی آنچه می‌تواند انسان را از دام گناه نجات دهد و به حقیقت و معرفت رهنمون سازد، فیض و لطف خداوند است (رک: وستفال، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹).

مسئله تأثیر گناه بر معرفت و عقلانیت اگر چه در علومى مانند روان‌شناسی ادراک، فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی معاصر، بحثی نو به حساب می‌آید، اما در دیدگاه‌های عرفانی و دینی، تقریباً جزء پیش فرضها محسوب می‌شود. آنان که در وادی عرفان قدم نهاده‌اند، اساساً تحصیل معرفت حقیقی را جز از مسیر سیر و سلوک علمی میسر نمی‌بینند؛ ایشان نه از مضمون این آیه قرآن که می‌فرماید: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا» (انفال، ۲۹)، بیگانه‌اند و نه با این سخن پولس قدیس که ماگناکاران «حقیقت را سر می‌کوبیم».

عالمان اخلاق معمولاً در این زمینه مطالب سودمند فراوانی دارند و صفات نیک و بد اخلاقی‌ای را که تأثیرگذار بر علم و عالم است، بیان کرده‌اند. مرحوم شیر در فریب خوردگان از علما چند دسته را ذکر می‌کند که آنان نتوانسته‌اند حسد و ربا و تکبر و جاه طلبی را از خود دور کنند و به دلیل دوری از عمل، از علم حقیقی دور مانده‌اند. شهید ثانی در «منیة المرید» و حضرت امام در «شرح چهل حدیث» آداب تعلیم و تربیت را بیان نموده و در آنجا به برخی صفات اخلاقی که در علم آموزی تأثیر دارد، اشاره کرده‌اند. از جمله این آداب، به‌کارگیری علم و پرهیز از غرور و انانیت است که تأثیر زیادی در رسیدن به حقیقت علم دارد (رک: شهید ثانی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹-۱۶۶؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳). از این رو، حضرت امام می‌فرماید: «از این جهت است که ارباب معارف و اصحاب علوم حقیقیه تصفیه نفوس و اخلاص نیات و تصحیح قصد را در

رشد و شکوفایی عقل می‌شود، «تفکر» است: «کسی که تفکر کند، بینش پیدا می‌کند» (امام علی، حکمت ۳۱). در بخشی از روایت هشام از امام موسی بن جعفر (ع) از تفکر به عنوان علامت و نشانه وجود عقل در انسان نام برده شده است: «یا هشام ان لكل شیء دلیلاً و دلیل العقل التفکر» (کلینی، بی تا، ص ۶۰).

اندیشمندان اسلامی، تفکر را کلید روشنایی‌ها و مبدأ کسب بصیرت و علوم، و وسیله کسب معارف و حقایق (غزالی، بی تا، ص ۶۱۵؛ فیض کاشانی، بی تا، ص ۱۹۳)، «زیر بنای حیات انسانی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۵۹)، نقطه شروع سیر و سلوک اخلاقی یا همان «مفتاح ابواب معارف و کلید خزائن کمالات و علوم و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۹) می‌دانند. در هیچ نظام فکری و عملی‌ای همچون اسلام بر تفکر تأکید نشده است. این تأکید بر تفکر چنان است که ساعتی اندیشیدن بهتر از یک سال عبادت تلقی شده است (فیض کاشانی، همان)؛ چرا که در تفکر علاوه بر ذکر خداوند دو چیز دیگر نهفته است، یکی افزایش معرفت و دیگری افزایش محبت؛ تفکر، معرفت زاست و معرفت تعظیم می‌آورد و از تعظیم و بزرگداشت، محبت خیزد (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۲۹؛ ۱۳۶۵، ص ۶۴). نتیجه تفکر، رسیدن به معنای احکام شرع و آگاهی از کیفیت تخلص از طبیعت و منفعل شدن از مواعظ و نصایح، و عبرت گرفتن از آیات آفاق و انفس و پی‌بردن به طریق نجات است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۶۰۱).

تفکر به معنای اخلاقی و عرفانی آن، که از آن به «فکر دل» یا «ذکر دل» تعبیر می‌کنیم، به ویژه ارتباط آن با «فکر ذهن» (تعقل یا عقلانیت) همواره یکی از موضوعات اصلی مورد توجه فیلسوفان و عرفا بوده است، به طوری که کمتر فیلسوف و عارفی را می‌توان

تحصیل علوم، خصوصاً معارف حقه و علوم شرعیه، اول شرط دانند...» (همان، ص ۳۷۲). در نتیجه این‌که، می‌بینیم متون اسلامی و علمای اخلاق، از جمله امام خمینی، در کنار دعوت به تعلیم و تفکر و خردورزی، بر پارسایی و زدودن دل از زنگار گناه و وسوسه شیطان نیز تأکید می‌ورزد و این به خاطر آزاد کردن تفکر آدمی از بند اسارت شیطاین درونی و بیرونی است.

چون که تقوا بست دو دست هوا  
حق گشاید هر دو دست عقل را (مولوی)

بمورد فکرها شرط تجرید  
پس آنکه لمعه‌ای از برق تابید (شبه‌ستری)

۳. عوامل غیر معرفتی عقلانیت مانند عوامل انسانی و طبیعی (خودنمایی، قدرت طلبی، عواطف و احساسات و...) در مقابل عوامل معرفتی عقلانیت مانند مواد و صورت استدلال (اولیات، مشاهدات، متواترات، فطریات، مطنونات، استقرائیات، قیاس، تمثیل و...) قرار دارند، که همگی به نحوی بر معرفت تأثیر گذارند.

یافت که از تفکر و رابطه آن با تعقل و مفاهیم همگن و همبسته آنها سخن نگفته باشد. این مسئله، امروزه با عناوین دیگری نظیر عقل و دل در متون الاهیات و فلسفه دین مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. سؤالاتی که در این پژوهش به دنبال پاسخ گویی به آنها هستیم، عبارت‌اند از: عقل مورد مخالفت عارفان به چه معناست؟ و منظور از عقل ستیزی آنان چیست؟ پس از آن نوبت به طرح این مسئله می‌رسد که تفکر در سنت عرفانی به چه معناست و حقیقت آن چیست و حوزه‌ها و مجاری مجاز آن کدامند؟

### معناشناسی تفکر (فکر دل و فکر ذهن)

برخی از عارفان، تفکر را نخستین قسمت از احوال باطن و نقطه شروع سیر و سلوک عرفانی به شمار آورده و گفته‌اند که سفر بر دو نوع است: یکی سفر قالب که در عالم اسفل صورت می‌گیرد و مقصد آن اجسام، اشخاص و عبادات است و این نوع سفر احتیاج به تحرک دارد و ساز و برگ آن قدم است؛ دوم سفر دل است در عالم اعلی و مقصد آن آثار قدرت و حکم صناعت و ارواح است که با تفکر انجام می‌گیرد و ساز و برگ آن بصیرت و بینایی می‌باشد و آن را سفر باطن نیز می‌نامند (رک: العبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۰). در توضیح معنای دوم سفر، یعنی تفکر باید گفت که دو نوع تفکر وجود دارد: نوع اول به «سر» تعلق دارد که همان تعقل و استدلال می‌باشد. نوع دوم فکر دل است که به «قلب» تعلق دارد، و عبارت است از فرآیند دوگانه انفصال از خویشتن و اتصال به خدا (کشف).

به تعبیر دیگر، برای واژه «تفکر» دو تعریف اصطلاحی<sup>۱</sup> مطرح است که یکی مربوط به حوزه اخلاق و عرفان است و دیگری معنای مصطلح آن در علم منطق و تعریفات منطقی است. ابن سینا درباره تعریف منطقی تفکر می‌نویسد: «مراد از فکر چیزی است که با عزم انسان برای انتقال از آن چه در ذهن او حاضر است (چه معلومات تصویری، چه تصدیقی)، به سوی آن چه در ذهنش حاضر نیست تحقق پیدا می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۱۱-۱۰). بنابراین از نظر ابن سینا، تفکر، همان حرکت ذهن از معلومات و اطلاعات خود به سوی مجهولات، به منظور کشف و حل آنها و نیل به مطلوب است. این

۱. تفکر در لغت عبارت است از «به کار بردن و یا تردد دل در چیزی» (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۶۵؛ ابن فارس،

تعریفی است که ملاصدرا نیز در اسفار به آن رو آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۵۱۶).

از آنجا که یکی از مباحث مهم اخلاقی و عرفانی بحث تفکر و نقش آن در سازندگی فردی است، علمای این حوزه تبیین و توصیف‌های فراوانی پیرامون این واژه ارائه کرده‌اند؛ از جمله عبد الرزاق کاشانی می‌گوید: «بدان که تفکر عبارت است از جست‌وجو و کسب بصیرت برای دست یابی به حقیقت.» (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۴۸). و یا سید شریف جرجانی در کتاب تعریفات تفکر را این چنین توصیف می‌کند: «تفکر، چراغ دل است که به وسیله آن خیر و شر و منافع و مضار دل دیده می‌شود و آن باغ درختان حقایق است... و گفته شده است که تفکر مزرعه حقیقت و موجب فنای دنیا و بقا آخرت و نیز دام پرنده حکمت است.» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸).

حضرت امام به عنوان پیشتاز عرصه تهذیب و وادی عرفان و اخلاق در کتاب گران سنگ شرح چهل حدیث به طور مشخص حدیثی را به بحث تفکر به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در سیر اخلاقی - عرفانی اختصاص داده‌اند و در دیگر آثار اخلاقی - عرفانی خود نیز به طور پراکنده، مطالب ارزشمندی را پیرامون نقش، جایگاه و ثمرات تفکر در تهذیب اخلاقی و سلوک عرفانی مطرح نموده‌اند. ایشان در تعریف تفکر ابتدا به همان تعریف کلی و منطقی آن اشاره می‌کنند و تفکر را فرآیندی می‌دانند که در طی آن سلسله‌ای از امور معلوم و مشخص در کنار هم قرار می‌گیرند تا امری مجهول را، واضح و روشن سازند (رک: امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱؛ ۱۴۱۰، ص ۲۸۰). اما برای تعریف اخلاقی و عرفانی آن، تعریف خواجه عبدالله انصاری را بهترین تعبیر برای تفکر می‌دانند که گفته است: «ان التفكير تلمس البصيرة لاستدراك البغية» (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۲۸)؛ «یعنی تفکر جست‌وجو نمودن بصیرت است - که چشم قلب است برای رسیدن به مقصود و نتیجه، که غایت کمال آن است و معلوم است که مقصد و مقصود سعادت مطلقه است که به کمال علمی و عملی حاصل آید» (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۰۴).

### نسبت تفکر و تعقل

گرچه هر دو نوع تفکر در عرصه‌های خاص خود معتبرند و به عنوان گونه‌هایی از تفکر موجهند، اما فکر دل بهتر از فکر ذهن (تعقل) است. در حالی که عمل دل، امری شهودی

است عمل عقل امری «ذهنی» و نشأت گرفته از استدلال و استنباط است. به همین دلیل است که عرفا عقل و تعقل را مورد نکوهش قرار داده‌اند. به عنوان نمونه، ابن عربی در حوزه معرفت شناسی خود، عقل و نظر را برای حصول معرفت به صراحت مردود می‌شمارد و آنها را سلوک معتبری برای نیل به حقیقت نمی‌داند. وی از شیوه خود تحت عنوان شیوه کشف، ذوق، بصیرت و شهود یاد می‌کند. شیخ در فتوحات مکیه تأکید می‌کند که «ما کسی نیستیم که اقوال فلاسفه یا هیچ کس دیگر را نقل کنیم. ما در این کتاب و همه کتاب‌های خود، چیزهایی را می‌نویسیم که از راه کشف به ما اعطا می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۴۳۲). از دیدگاه وی، علم صحیح به واسطه فکر و آنچه اهل تعقل با کمک قوای فکری اثبات می‌کنند، حاصل نمی‌شود. علم درست فقط آن است که خداوند به قلب شناسنده می‌اندازد (رک: همان، ص ۲۱۸).

ایزوتسو، اسلام شناس مشهور ژاپنی، در شرح این بیت از گلشن راز:

تفکر رفتن از باطل سوی حق      به جزو اندر بدیدن کل مطلق

تذکر داده است که تفکر در نزد شبستری ماهیتاً با تعریف معمول آن کاملاً تفاوت دارد. مراد از تفکر کشف به معنای ادراک شهودی و بلاواسطه حقیقت است و در نقطه مقابل استدلال قرار دارد که فرآیند دلیل آوری است و از طریق آن سعی می‌شود که بر اساس یک چیز معلوم به یک چیز نامعلوم دست یافته شود (ایزوتسو، ۱۳۸۳، ص ۷۱). لاهیجی، شارح برجسته گلشن راز شبستری، آنجا که می‌کوشد تا هستی‌شناسی نظریه تفکر شبستری را به عنوان «کشف» تفسیر کند، چنین توضیح می‌دهد: «تفکر به اصطلاح این طایفه رفتن سالک است به سیر کشفی به طریقی که در اول گذشت از کثرات و تعینات، که به حقیقت باطلند یعنی عدمند، به سوی حق، یعنی به جانب وحدت وجود مطلق که حق حقیقی است» (لاهیجی ۱۳۷۱، ص ۵۱-۵۰).

مایستر اکهارت، عارف مسیحی و آلمانی قرن سیزدهم و چهاردهم، در رساله‌ای با عنوان «وارستگی» (۱۳۷۹) از تفکر همین معنی را اراده کرده است. مارتین هایدگر، فیلسوف آگزیستانسیالیست آلمانی معاصر، نیز در رساله‌ای به همین عنوان (وارستگی) که محتوای آن نشانگر همدلی و همسخی وی با اکهارت است، تفکر حسابگرانه و یا کم‌اندیش را در مقابل تفکر معنوی و قلبی قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲). این اندیشیدن باید تفکری باشد «جوشیده از وجود»، و ما هنگامی به آن پی می‌بریم که

خودمان بکوشیم فکر کنیم (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۰؛ ۱۳۸۳، ص ۱۴۲). از دیدگاه هایدگر، ما تا حدود بسیار زیادی تحت تاثیر افسون تفسیر فنی و کاربردی تفکر قرار داریم و لذا از درک ساحتی که وی خواهان معرفی آن به ماست ناتوانیم؛ وجودی بودن به مثابه عنصر تفکر، در تفسیر فنی و تکنیکی تفکر مورد غفلت تاریخی واقع شده است و «منطق» چنین تفسیر کاربردی از تفکر را مجاز می شمارد: «منطق تقدیس این تعبیر [فنی و کاربردی] است، که از همان عصر سوفسطاییان و افلاطون به قوت خود باقی است» (هایدگر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳). تلقی هایدگر از تفکر در حقیقت این دیدگاه غالب را که بر اساس آن برای فهمیدن معنا و مفهوم تفکر باید به منطق رجوع کرد، در هم می کوبد. چیزی که منطق به ما می آموزد صرفاً تفسیر مابعدالطبیعی خاصی از تفکر، یعنی تفسیر کاربردی، است که شاید بتوان آن را تفسیر ابزاری از تفکر نیز نامید.

چنانچه دیدیم در معرفت شناسی عرفانی، تفکر به معنای اول یعنی تعقل و استدلال مورد مذمت واقع شده است. حضرت امام همچون دیگر عرفا ضمن اشاره به این مطلب و طرح موضوع برتری «فکر دل» بر «فکر ذهن» می گوید: «فیلسوفان با براهین عقلیه ثابت می کنند حضور حق تعالی را در هر جا، لکن تا آنچه عقل با برهان ثابت نموده، به دل نرسد و قلب به آن ایمان نیورد، ادب حضور به جا نیورند، و آنان که حضور حق تعالی را به دل رسانند و ایمان به آن آورده اند، گر چه با برهان سر و کار نداشته باشند ادب حضور به جا آوردند و از آنچه با حضور مولا منافات دارد اجتناب کنند. پس علوم رسمی، هر چند فلسفه و علم توحید، خود حجابند و هر چه بیشتر شوند حجاب غلیظتر و افزون تر گردد و چنانچه می دانیم و می بینیم لسان دعوت انبیا(ع) و اولیای خالص(س) لسان فلسفه و برهان رایج نیست، بلکه آنان با جان و دل مردم کار دارند و نتایج براهین را به قلب بندگان خدا می رسانند و آنان را از درون جان و دل هدایت می نمایند. و می خواهی بگو: فلاسفه و اهل براهین حجابها را افزون کنند و انبیا(ع) و اصحاب دل، کوشش در رفع حجاب کنند، لهذا تربیت شدگان اینان، مؤمنان و دل باخترگان، و تربیت شدگان و شاگردان آنان، اصحاب برهان و قیل و قالند و با دل و جان، سر و کار ندارند» (امام خمینی، ۱۳۷۸ج، ص ۲۲۶).

طومار حکیم و فیلسوف و عارف

فریاد کشان و پای کوبان بدرم

(امام خمینی)

با قلندر منشین، گر که نشستی هرگز حکمت و فلسفه و آیه و اخبار مخواه  
(امام خمینی)

ابیات فوق یاد آور بیٹی معروف از مولوی درباره عقل‌گریزی و فلسفه ستیزی است.  
پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود  
«چه بسا بعضی از همین اصحاب برهان عقلی و استدلال فلسفی بیشتر از دیگران  
در دام ابلیس و نفس خبیث می‌باشند؛ پای استدلالیان چوبین بود» (امام خمینی،  
همان، ص ۵۱۵).

حضرت امام معتقد است که اهل معرفت به مشاهده حضوری - که همان شهود و علم  
حضوری است و به مراتب از استدلال و برهان (که علم حصولی است) عمیق‌تر و  
محکم‌تر است - تسبیح موجودات را در می‌یابند، اما آنان که به این مقام عرفانی نایل  
نشده و در حجاب نفس و طبیعت گرفتارند، از درک آن ناتوان‌اند: «در بسیاری از آیات  
صراحتاً اعلان علم موجودات و تسبیح آنها را از ذات مقدس حق، فرموده و محجوبان  
چون این مطلب را به وجدان یا برهان در نیافته‌اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی  
حمل کردند با آن که تسبیح تکوینی، تسبیح نیست، چنانچه واضح است. اهل معرفت  
به مشاهده حضوری، این حقیقت را دریافته‌اند و در روایات شریفه صراحتی است  
در این باب، که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست» (امام خمینی،  
۱۳۷۷، ص ۲۶۰).

بنابراین عرفا از جمله امام خمینی این را یک اصل می‌دانند که عقل همانند حس قادر  
به ارائه اطلاعات درست از آن سوی عالم ماده نیست و لذا موضع‌گیری آنان در مقابل  
فیلسوفان و متکلمان که با تکیه بر عقل وارد چنین مباحثی شوند امری طبیعی است. کافی  
ندانستن فلسفه و کلام و حتی رد آنها نیز به همین دلیل است، البته این به معنای  
«ایمان‌گرایی» (fideism)<sup>۱</sup> و خردستیزی افراطی، آن گونه که ابن تیمیه (در سنت اسلامی)  
و کرکگور (در سنت مسیحی) بدان معتقدند، نیست. سؤال قابل طرح در اینجا این است  
که آیا سخنان فیلسوفان که با تکیه بر تعقل و تفکر بیان شده است تماماً بی‌اعتبار است؟  
پاسخ عرفا به این پرسش منفی است؛ چرا که «نیاید سخنی را به صرف این که

۱. ایمان‌گرایی نامی برای چندین دیدگاه مختلف درباره ایمان است که وجه مشترک همه آنها نفی این نظریه  
است که ایمان دینی برای توجیه خود نیاز به دلایل قرینه وار نیرومند دارد (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵؛  
پلاتینگا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲).



از سوی یک فیلسوف یا یک متکلم معتزلی بیان شده است مذهب او بدانیم و بیدرنگ درصدد رد آن بر آییم. چنین رفتاری خاص جاهلان است» (به نقل از: اولوداغ، ۱۳۸۴، ص ۸۰).

اعتبار استدلال‌های عقلانی برکسی پوشیده نیست؛ از این رو، عارفان نیز همانند دیگران آن را معتبر می‌شمردند؛ اما آن چه برای عارفان مطرح است، رجحان معرفت حاصل از مکاشفات و مشاهدات بر نتایج به دست آمده از براهین عقلی است؛ زیرا در دیدگاه آنها درباره معرفت، اصالت با شهود و وجدان و حضور است؛ بدین جهت برای دستیابی به حقایق اشیا که بالاترین مرتبه معرفت است، راهی جز عرفان وجود ندارد و راه عقلانی توان دستیابی به این معارف و درک عمق آنها را ندارد. استدلال و تعقل در حوزه خاصی معتبر است و برای اثبات بسیاری از حقایق، بسیار مفید و کارساز خواهد بود. البته رسیدن به حقیقت و حوزه‌هایی که فوق‌طور عقل اند، بدون کشف و شهود امکان پذیر نخواهد بود؛ از این رو برخی تصریح کرده‌اند که عقل و استدلال به هیچ وجه به حقایق اشیا راه ندارد، بلکه عقل حق را از وراء حجاب‌های ظلمانی درک می‌کند (رک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۰-۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۰). در واقع عرفا ارزش برهان عقلی را به کلی نفی نمی‌کنند، بلکه گرایش عرفانی را بر دانش عقلی و فلسفی ترجیح داده، برای کشف حقایق، راه شهود و وجدان را لازم می‌دانند.

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود      آن دگر باشد که بحث جان بود  
 بحث جان اندر مقامی دیگر است      باده جام را قوامی دیگر است (مولوی)

حضرت امام نیز گر چه حوزه عقل را ارج نهاده، سعی در همگرایی عقلانیت حکمی و شهود عرفانی داشتند، با این حال معتقد بودند که فکر به تنهایی ره به جایی نمی‌برد، بلکه باید فکر و تصفیه نفس را با عرفان و ظواهر شرع بیامیزیم تا به شناخت حقیقت دست یابیم. ایشان در باب کوتاهی عقل در تشخیص حقیقت، آن چنان که هست، می‌فرماید: «هیچ چیز برای استکمال انسانی بهتر از تسلیم پیش‌اولیای حق نیست، خصوصاً در اموری که عقل برای کشف آنها راهی ندارد و جز از طریق وحی و رسالت، برای فهم آنها راهی نیست. اگر انسان بخواهد عقل کوچک خود و اوهام و ظنون خود را در امور غیبیه اخرویه و تعبدیه شرعیه دخالت دهد، کارش منتهی می‌شود به انکار مسلمات و ضروریات» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۵).

شاید بتوان گفت، در میان عارفان مسلمان هیچ کسی به اندازه مولوی درباره عقل سخن نگفته است. واژه عقل و مفاهیم مرتبط با آن، بارها در اشعار مولوی تکرار شده و او در این موضوع، نظریه‌ای ارائه کرده که هر چند همسو با اندیشه عارفان پیشین است، خالی از تازگی و نوآوری نیست. در این میان، گاه دیدگاه عرفا، به ویژه آراء مولوی، با اندیشه ایمان‌گرایانی چون کرگگور مقایسه و ادعا می‌شود که در عرفان اسلامی (به ویژه عرفان مولوی) عقل با ایمان ناسازگار است، در حالی که مولوی همانند سایر عرفا، هیچ گاه ارزش عقل به صورت کلی را در کسب معرفت الهی فراموش نکرده و کیفیت مثبت تعقل و تفکر را نادیده نگرفته است. عبارت مثل‌گونهٔ مثنوی که غالباً نقل شود شاهدهی است بر مرتبه والا یا اهمیتی که عقل و فکر در روح انسان دارد.

ای برادر تو همه‌اندیشه‌ای      ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای  
برای درک مفهوم عقل در آثار مولوی و مخصوصاً مثنوی باید به تمییز و تفکیک  
اساسی‌ای که او میان دو مرتبه از مراتب عقلی، یعنی عقل کلی و عقل جزوی قائل شده،  
توجه کرد:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد      کام دنیا مرد را بی‌کام کرد (مولوی)  
منظور از عقل جزوی، عقل ناقص و حسابگر در امور دنیوی است که اکثر انسانها کم  
و بیش در آن شریکند. این نوع عقل قادر به درک حقایق امور نیست و مصلحت شخصی  
و زودگذر دنیوی را بر منفعت پایدار اخروی ترجیح می‌دهد. بنابراین باید عقل جزوی را  
با عقل کلی پیوند داد تا به برکت آن، به عقل کلی متبدل شود (رک: فروزانفر، ۱۳۷۱،  
ص ۵۶۵؛ همایی، ۱۳۶۹، ص ۴۶۶). آنچه مولوی آن را عقل کلی می‌نامد، تقریباً همان  
چیزی است که حکما «عقل اول» و «صادر نخستین» و عرفا «حقیقت محمدیه» یا «نور  
اول» می‌گویند.<sup>۱</sup> مولوی خود این عقل را «حکمت بالغه الهی» خوانده است که عالم

۱. حکما برای تبیین موجود در عالم هستی و توجیه صدور عالم متکثر از موجود واحد، قاعده‌ای را تحت عنوان قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پی ریزی کرده‌اند که بر ضرورت صدور عقل به عنوان صادر نخستین از مبدأ عالم (ذات حق تعالی) حکم می‌کند، سپس عقل دوم از عقل اول پدید آمد و به لحاظ‌های مختلف به تدریج تکثر درست شد. فلاسفه صادر نخست را «عقل اول» دانسته‌اند، اما عرفا عقل اول را نه صادر اول، بلکه قابل اول می‌دانند. از نظر عرفا صادر اول، نفس رحمانی یا «وجود منبسط عام» می‌باشد. در عین حال به اعتقاد هر دو گروه، صادر اول و وجود منبسط، همان روح پیامبر اسلام (ص) است که مفتخر به تجلی اول و مخلوق بدون واسطه الهی است (رک: قونوی، ۱۳۶۳، ص ۶۹؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸).  
اکثر حکمای اسلامی این قاعده را پذیرفته‌اند فارابی مبتکر این قاعده را ارسطو و برخی دیگر

کثرت، یک فکرت از آن بشمارمی آید:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل بنابراین، تاکید مولوی بر ضرورت حضور عقل کل در فرآیند دستیابی انسان به معرفت، نه از آن روست که انسان باید به کلی از طبیعت و دانش‌های طبیعی روی گرداند، بلکه بدان جهت است که شناخت طبیعت نیز تنها در پرتو حقایق والاتر و در مسیر رسیدن به آنها ممکن و مطلوب است. هر دانشی که از این خصلت خالی باشد، نه تنها در شناخت حقیقت دچار سستی و کاستی است، بلکه در رسیدن به مراحل کمال نیز مانعی جدی به شمار می‌آید.

از اینجا می‌توان یک تفاوت اصلی میان دیدگاه مولوی و فیلسوفان را در باب عقل و معرفت نتیجه گرفت: در حالی که فلاسفه عقل را خودبسنده می‌دانند و فرد را با ابزارهایی چون حس و برهان در رسیدن به معرفت کامیاب می‌شمارند، مولوی عقل را تنها در سایه سار عنایت عقل کل و جذبه عشق حق، قادر به رسیدن به حقیقت و معرفت‌داند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹). در حقیقت، عرفان برخلاف فلسفه که تابع برهان و دلیل است، ذاتاً با استدلال سر و کار ندارد و غالباً از اموری سخن می‌گوید که برهان پذیر نیستند. به این جهت «عرفا اصولاً اهل احتجاج نیستند، و طمأنینه قلبی و ذهنی خویش را دارند» (استیس، ۱۳۷۹، ص ۱۵).

در دوره معاصر نیز، سنت‌گرایان (traditionalism)<sup>۱</sup> مهمترین کسانی‌اند که بر تمایز

دموکریس دانند (دینانی، ۱۳۶۶، ص ۶۱۳). میرزاهدی آشتیانی معتقد است که جمیع فلاسفه و متالیهین قبل از ارسطو نیز چنین اعتقادی داشته‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵-۱۶).

متکلمان اشعری و برخی از متکلمان شیعی مانند علامه حلی و فاضل مقداد، مخالف و برخی دیگر مانند عبدالرزاق لاهیجی موافق این قاعده هستند. امام خمینی نیز در برخی آثار خویش با تقریرات مختلف، به تبیین این قاعده پرداخته‌اند. ایشان صادر اول را جامع تمام کمالات و صفات وجودی می‌داند که سایر وجودات، ظهورات و مظاهر وجودی آن هستند و از آن به «انسان کامل» اسم اعظم «مشیث مطلقه» و «وجود منبسط» تعبیر کرده‌اند (رک: امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۹؛ ۱۳۷۴، ص ۷۷؛ ۱۳۷۵، ص ۴۹).

۱. به طور کلی، سنت‌گرایی واکنش اروپای مدرن به مدرنیسم است که در جنبش‌های دینی متعددی نظیر یهودیت، کاتولیک، پروتستان و اسلام رخ نموده است. سنت‌گرایی در میان متفکران مسلمان ریشه در آثار رنه گنون دارد. سنت‌گرایان عموماً به مکتبی معتقدند که موسوم به فلسفه جاویدان یا الحکمة الخالدة (perennial philosophy) است. طرفداران این فلسفه، از یک حکمت خالده یا جاودان خرد دم می‌زنند که از «سنخ بافته‌های ساخته و پرداخته ذهن نیست، حال آنکه فلسفه [به معنای جدید آن] غالباً از این سنخ است (شوان، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳؛ رک: همو، ۱۳۸۳، ص ۱-۲).

اساسی میان عقل کلی (عقل شهودی) و عقل جزوی (عقل استدلالگر) تاکید ورزیده‌اند.<sup>۱</sup> به باور سنت گرایان، انسان باید از عقل جزئی و استدلالگر خود، فقط بدین منظور که از آن درگذرد و به شهود عقلی حق؛ یعنی علم بی‌واسطه به حق، برسد استفاده کند. عقل استدلالگر، علی‌رغم همه کارآمدی‌هایی که دارد، نزدیک‌ترین وسیله وصول به حق نیست و نمی‌تواند باشد. نزدیک‌ترین وسیله شهود عقلی است. در تحلیل نهایی، فایده و هدف عقل استدلالگر ایجاد اوضاع و احوال درونی و بیرونی‌ای است که موجب تبدل و تحول خود عقل استدلالگر به شهود عقلی شوند. عقل استدلالگر همان چراغی است که، به تعبیر بودا، راه خود را برای فراتر رفتن از خود روشن می‌کند. پس استدلال و علم حصولی وسیله‌ای است که ما را به شهود عقلی می‌رساند و این شهود عقلی، به نوبه خود، نزدیک‌ترین وسیله وصول به هدف است. از این حیث، عقل استدلالگر ارزش فراوانی دارد، اما اگر آن را نزدیک‌ترین وسیله وصول به هدف تلقی کنیم (یعنی شأن شهود عقلی را به آن نسبت دهیم) یا اگر وجود هدف را انکار کنیم و عقل استدلالگر را فقط وسیله پیشرفت قلمداد کنیم، این عقل و زیرکی دشمن ما می‌شود و کوری معنوی، شر اخلاقی و فاجعه اجتماعی به بارآورد (رک: ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۹). بنابراین، از این منظر، تفکر و تعقل فعالیتی است که از عقل جزئی‌ای سرچشمه می‌گیرد که تنها قادر به استدلال منطقی است و بر شهود عقلی توانا نیست (رک: شوان، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

سید حسین نصر از سنت‌گرایانی است که منشاء تراژدی فلسفه غربی مدرن را در خلط میان عقل شهودی و عقل استدلالی می‌جوید (رک: نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲) که «نه فقط سبب شد که معرفت قدسی غیر قابل دسترس و حتی برای برخی بی‌معنا شود، بلکه الاهیات عقلی را نیز به ویرانی کشاند» (نصر، ۱۳۸۱، ص ۴۰).

### حقیقت تفکر

با توجه به آنچه درباره تفکر، به ویژه فکر دل، گفته شد روشن می‌شود که تفکر حقیقی

۱. تذکر این نکته لازم است که تفکیک میان عقل کلی یا ذات عقل یا عقل نخستین (Intellect) و عقل جزوی یا عقل استدلالگر (reason) سابقه‌ای طولانی دارد. در آیین هندو، بین منس (manas) و بوذی (buddhi) فرق می‌گذاشته‌اند که همان فرقی است که در فرهنگ قرون وسطای غرب، به ترتیب میان ریشیو (ratio) که همان reason انگلیسی است، و اینتلکتوس (intellectus) که معادل انگلیسی‌اش intellect است، می‌نهادند. intellect یا همان شهود یا بصیرت عقلی تقریباً همان چیزی است که افلاطون «چشم جان» می‌نامید و عارفان مسلمان «چشم دل» خوانند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸-۳۹۷).

عبارت است از رفتن سالک به سیر کشفی از کثرات و تعینات به جانب وحدت وجود مطلق، یعنی به سوی حق. «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت، ۵۳). به تعبیر دیگر، تفکر حقیقی گذشتن از کثرت، و شهود حق در تمام موجودات است و این تفکر جز با گذشتن از ظواهر و کثرات، و رسوخ به باطن امور و پی بردن به فقر ذاتی و عدم ماهوی موجودات میسر نیست. این نحوه از تفکر با دل آگاهی تحقق می‌پذیرد و جز با سیر معنوی از ظاهر به باطن حاصل نمی‌شود: «فکر به حقیقت سیر معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۳)، همچنان که شیخ محمود شبستری می‌گوید تفکر حقیقی عبارت است از رفتن از باطل به سوی حق و مشاهده کل مطلق در هر شیء جزئی.

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق (شبستری) از دیدگاه حضرت امام، حقیقت تفکر سیر آدمی از ظلمات به سوی نور است تا آنجا که نور مطلق در قلبش تجلی کند و حق را در صورتی ملاقات کند که احدی در دلش نباشد: «مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه جست‌وجوی مقصد و مقصود کند. و چون مقصد قرآن، چنانچه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سبب سلامت، و اخراج از همه مراتب ظلمات است به عالم نور، و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان با تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانه آن، که راجع به قوای ملکیه است، تا منتهی النهایه آن، که حقیقت قلب سلیم است - به تفسیری که از اهل بیت وارد شده که ملاقات کند حق را در صورتی که غیر حق در آن نباشد - به دست آورد... و چون قوای انسانی سالم از تصرف شیطانی شد و طریق سلامت را به دست آورد و به کار بست، در هر مرتبه سلامت که حاصل شد از ظلمتی نجات یابد و قهراً نور ساطع الاهی در آن تجلی کند، تا آنکه اگر از جمیع انواع ظلمات که اول آن، ظلمات عالم طبیعت است به جمیع شئون آن و آخر آن، ظلمت توجه به کثرت است به تمام شئون آن خالص شد، نور مطلق در قلبش تجلی کند و به طریق مستقیم انسانیت، که در این مقام طریق رب است، انسان را هدایت کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۰۳).

بنابراین، حقیقت تفکر در یک سیر عرفانی و معنوی رفتن از ظاهر اشیا به باطن آنها، از خلق به حق، و از کثرت به وحدت است تا جمال محبوب را بی حجاب مشاهده نماید و به مقام ولایت مطلقه نایل شود و به تعبیر حضرت امام، این مقام، مقامی است که در

آن، «جهت خلقی» در «وجه الرب» مستهلک می‌گردد و نعلین امکان و تعین خلع می‌شود و مقامی بالاتر از این مقام نیست، مگر مقام استقرار و تمکین در این مقام و رجوع به کثرت با حفظ وحدت که آن آخرین منزل انسانیت است (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳). از این رو ایشان می‌فرماید تا انسان کاملاً از انسانیت، خالص و خارج نشود و بت‌های کعبه دل را با تجلی ولایت علوی درهم نشکند و حجاب‌های ظلمانی را - به ویژه حجاب اصلی که دیدن خود و نفسانیت است - پاره نکند، ممکن نیست که جمال محبوب را بدون حجاب و در سر حد اطلاق مشاهده کند (رک: همان، ص ۱۰۲-۹۹). «کسی که به مهاجرت معنوی و سفر قلبی عرفانی از بیت نفس و منزل انسانیت خارج شد و مهاجرت الی الله کرد بدون دیدن خود و نفسانیت و حیثیت خود، جزای او با حق تعالی است و اگر سالک در سلوک الی الله یکی از حظوظ نفسانیه را طالب باشد، و لو وصول به مقامات، بلکه گرچه وصول به قرب حق برای رسیدن خود به قرب حق باشد، این سلوک الی ... نیست، بلکه سالک از بیت خارج نشده، بلکه مسافر در جوف بیت است از گوشه‌ای به گوشه‌ای و از زاویه‌ای به زاویه‌ای» (امام خمینی، همان، ص ۱۶۲). خروج از بیت اشاره به این آیه شریفه است: «و من یخرج من بیته مهاجراً الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله (نساء، ۱۰۰).

بدین ترتیب حقیقت تفکر، سیر به سوی حقیقت هستی است، و از آنجا که حقیقت هر چیز مرتبه «عند اللهی» آن است: «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» (نحل، ۹۶)، تفکر حقیقی سیر به سوی این مرتبه است: دیدن مرتبه حق (عنداللهی) اشیاء و خلق را حق دیدن که در عالم غیریتی نیست؛ چرا که در هستی جز او و اسما و صفات او نیست و همه اوست و به اوست و از اوست و به سوی اوست و تمامی هستی و وجود مظهر کمالات غیر متناهی اوست (رک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۰) و اصلاً وجودی برای غیر او نیست و اوست که به ذات و حقیقت خود در خارج موجود است» (رک: آملی، ۱۳۵۳، ص ۴۲۰) و به بیان حضرت امام «همه چیز اسم الله است یعنی حق است... همه چیز اوست، اسم در مسمای خودش فانی است» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳). پس تفکر حقیقی سیری است به سوی حقیقت وجود و کسی که به حقیقت تفکر دست یابد هستی را «وجه الله» می‌بیند.

تفکر بدین معنا چیزی است که شبستری از آن به «حرکت دوطرفه میان جزء و کل»،

«انفصال از خود (جزوی) و اتصال به خدا (کلی)» و «پیش رفتن از باطل سوی حق» یاد می‌کند. روش تفکر بر وفق آنچه شبستری می‌گوید این است که انسان از «جزء» به سوی «کل» برود و پس از آنکه جزء را به کل بازگرداند، از کل به سوی جزء باز آید و ببیند که چگونه کل در جزء نمایان شده است. این حرکت اندیشه، حرکتی دو طرفه است: رفتن از جزوی به سوی کل و باز آمدن از کل به سوی جزء.

لاهیجی مقصود شبستری از جزء و کل و حرکت دو طرفه تفکر را این گونه بیان می‌کند: «چون وجود واحد مطلق، در مراتب تنزلات تجلی فرمود و متعین به تعین شد و مقید گشت، آن مقید را جزوی و مطلق را کلی نام نهاده‌اند. و مطلق شامل مقید است و کلی شامل جزویات است و مقید جزوی از جهت تقیدی که دارد محجوب از کلی است و نسبت اشیاء موجوده متعینه با وجود مطلق، که حق عبارت از اوست، نسبت جزئیات است با کلی (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۱۱-۱۲).

### مجاری تفکر

پس از بحث از جایگاه و معناشناسی تفکر، اکنون به مجاری و حوزه‌های مجاز و مفید تفکر پرداخته می‌شود. حوزه‌های تفکر، به منزله بستر و زمینه مساعدی هستند که رویش معرفت و بصیرت را در پی دارند. در میان اهل تصوف و عرفان، تقسیمات گوناگونی درباره تفکر و مجاری آن صورت گرفته است. عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل السائرين پس از تعریف تفکر، آن را بر سه نوع دانسته است: تفکر در توحید، تفکر در صنع الاهی و لطایف آفرینش، و تفکر در معانی اعمال و احوال (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰). در یک تقسیم‌بندی برآمده از قرآن کریم نیز می‌توان قلمرو تفکر انسان را به دو بخش آیات و نشانه‌های بیرونی (آفاقی) و درونی (انفسی) تقسیم کرد: «سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (فصلت، ۵۳). تفکر در آفاق تأمل درباره همه عجایبی است که خدا در اکناف عالم نهاده؛ تأمل در آفاقی که به تمام نواحی کره خاکی و گستره‌های عظیم آسمان‌ها کشیده شده است. همچنین تفکر فی الآفاق، اندیشیدن در معارف دینی، تاریخی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. بنابراین، حوزه‌های متعدد معرفت آفاقی عبارت‌اند از: ۱. هستی‌شناسی و جهان‌شناسی؛ ۲. خداشناسی و دین‌شناسی؛ ۳. تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی.

در عرفان اسلامی، تفکر آفاقی اغلب با تفکر انفسی مقایسه می‌شود؛ معنای تحت اللفظی عبارت دوم «اندیشیدن درباره نفس‌ها» سست، اما در بافت عرفانی آن، «تامل در هستی خود»، تفکر در این‌که من که هستم؟ اندیشیدن درباره روح و ماهیت و کجایی و چرایی آن، معنی می‌دهد (انسان‌شناسی). در ادامه نوشتار، سعی خواهیم کرد تفکر در آفاق و انفس را از منظر عرفانی بیان نماییم.

### تفکر آفاقی

شناخت و شهود خداوند، مقصود نهایی و غایه الغایات، و رسیدن به او والاترین هدف زندگی است (رک: ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۵۱؛ جیلی، ۱۴۲۰، ص ۱۷۱)، و بهترین سلوک به سوی شهود حق، تفکر در امر خداوند متعال است؛ بر همین اساس، از نظر اهل معرفت و عرفان، به ویژه امام خمینی، نخستین و عالی‌ترین درجه تفکر، تفکر درباره خداوند متعال و اسماء و صفات اوست که نتیجه آن، علم به وجود حق و انواع تجلیات اوست و از آن، علم به اعیان و مظاهر رخ دهد: «و این افضل مراتب فکر و اعلی مرتبه علوم و اتقن مراتب برهان است؛ زیرا که از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق، علم به او و مسببات و معلومات پیدا شود. و این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است و از این جهت آن را برهان صدیقین گویند؛ زیرا که «صدیقین» از مشاهده ذات، شهود اسماء و صفات کنند و در آینه اسماء، اعیان و مظاهر را شهود نمایند» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان درباره خدا تفکر کرد و آیا اساساً خداوند قابل شناخت و فکر کردن است؟ این مسئله در کنار بحث از اوصاف الاهی یکی از مسائل مهم هر نظام الهیاتی، فلسفی و عرفانی است که از دیر باز مورد توجه متفکران یهودی، مسیحی و اسلامی بوده است. باید توجه داشت که در بحث از خدا و اوصاف او، سه جنبه متمایز وجود دارد: (۱) جنبه «وجودشناختی»؛ (۲) جنبه «معرفت‌شناختی»؛ (۳) جنبه «معناشناختی».

در حوزه «وجودشناسی» اساسی‌ترین بحث این است که آیا خدا وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد، دارای چه صفاتی است؟ در بحث «معرفت‌شناسی» سوال اصلی این است که آیا ذات خداوند یا اوصاف حسنی او به وسیله انسان قابل شناخت هستند، یا از جمله «امور ناشناختنی» به شمار می‌روند. پس از قبول اصل وجود خدا و نیز امکان



شناخت او، این پرسش مطرح می‌شود که آیا انسان از طریق زبان طبیعی و با استفاده از مفاهیم زبان طبیعی، می‌تواند درباره خدا و اوصاف و افعال او سخن معنادار بگوید (رک: علی زمانی، ۱۳۸۳، ص ۸-۹). مسئله‌ای که در اینجا محل بحث ماست جنبه معرفت شناختی خداست که سعی خواهیم کرد با تکیه بر دیدگاه حضرت امام، به اختصار از آن بحث کنیم.

معرفت ذات حق تعالی از مسائل پیچیده فلسفی، کلامی و عرفانی‌ای است که ذهن بسیاری از اندیشمندان دینی را به خود مشغول کرده است. آنچه در این میان وضوح و بدهات دارد، امتناع معرفت بشر به ذات حق تعالی است.

در میان اقوام و زبان‌های مختلف، واژه خدا معادل‌های گوناگونی دارد که همه آنها مبین نوعی اضافه بین موجودی متعالی از یک سو و عالم هستی و یا انسان از سوی دیگر هستند. اما عرفا بین خدایی که ظاهر است و در ارتباط با عالم فهمیده می‌شود و خدایی که باطن است و با صرف نظر از وجود عالم باز هم خداست، تفاوت می‌گذارند. اولی مربوط به مقام اسما است که «اله» نام دارد و دومی به مقام احدیت مربوط می‌شود که «ذات» گفته می‌شود.

ذات وجودی بی‌نهایت، بلا تعین، غیرمتشخص و عاری از هر نوع حد و ماهیت است. چون نامحدود است، هیچ چیزی در کنار او نیست. پس نه معلول چیزی است و نه علت چیزی و با هیچ چیز نسبت و اضافه‌ای ندارد. این ذات فاقد هر اسمی است که اسم خاص نباشد و معنایی ثبوتی را برساند؛ چرا که هر اسمی که به اشیا می‌دهیم و نیز هر اسمی که خدا را مسمی می‌کند عبارت است از ذات همراه با یک صفت. صفت نیز ناشی از تعین، تقید، تعلق، نسبت و یا اضافه است و چون ذات خداوند از این امور مبرا است، پس صفتی ندارد و در نتیجه اسمی نیز نخواهد داشت و به غیر از صورت نفی، به هیچ نامی نمی‌توان از او یاد کرد. اگر این‌گونه است که لفظ شیء و یا چیز را به موجودی اطلاق می‌کنیم که دارای چستی و نام است، در این صورت خدا نه تنها شبیه هیچ چیز نیست و نه تنها هیچ چیز شبیه او نیست، بلکه بالاتر، از هیچ چیز نیست. نیستی محض است. نیستی فوق وجود است؛ چرا که هستی نامحدود و نامتعین و غیرمتشخص را می‌توان نیستی نامید. اگر از اسم فعل (که اضافه‌ای را در بردارد) و اسم صفت (که همراه با نوعی تعین است) صرف نظر کرده، به دنبال اسم ذات باشیم که فقط ذات را بدون اضافه و یا

تعیین نشان دهد، ناچاریم از اسمائی استفاده کنیم که جنبه سلبی دارند؛ در این صورت اسم احد یا واحد و یا ترکیب آن دو از همه اسما برای آن ذات مناسب‌تر خواهد بود.

لازمه نیستی، نداشتن اسم ثبوتی، و یا بی‌نام بودن ذات و غیرقابل شناخت و غیرقابل اکتناه بودن آن است. چیزی که فاقد ماهیت و فاقد تشخیص باشد با ادراک متعارف قابل احاطه و فهم نیست. و بالعکس، چون وجدان نمی‌شود، توان به یک معنا وجود را از آن نفی کرده، آن را معدوم مطلق (عدم فوق وجود نه عدم دون وجود) دانست و قاعده معروف «المعدوم المطلق لایخبر عنه» را به آن نیز تسری داد و در مورد آن سکوت پیشه کرد، نه کلام (رک: کاکائی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶-۲۷۱).

ام جلّ وجهک ان یحاط بکنهه فاحتطه ان لایحاط بذاته  
حاشاک من غای و حاشا ان تکن بک جاهلاً ویلاه من حیراته (جیلی)

به تعبیر عارف محقق آقا محمدرضا قمشه‌ای، ذات احدیت هیچ اسمی ندارد و هرگز تعیین نمی‌پذیرد؛ چرا که ذات الاهی منزّه از آن است که مورد تحدید و توصیف کسی واقع شود و یا مورد احاطه شیئی از اشیاء غیبیه یا عینیه واقع گردد. در حقیقت، وجود مطلق فقط خداوند است و کل عالم (ماسوی الله) خیال در خیال است (رک: قمشه‌ای ۱۳۸۱، ص ۹۶-۹۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ص ۱۵۹). از این رو، اگر کسی اسم و صفتی را برای ذات الاهی اثبات کند و سطح آن را در جهان خیال قرار دهد، کار درستی انجام داده است، اما اگر آنها را دارای وجودی ثابت و مستقل بشمرد، همان خطایی را مرتکب شده است که ابن عربی آن را بر سر همه متکلمان به ویژه اشعریان می‌گوید (ابوزید، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹).

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است

(شبستری)

بنابراین، غیب مطلق و هویت و یا ذات خدا آنجاست که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد. در آنجا هیچ نام و نشانی یافت نمی‌شود، نه از مخلوق اثری است و نه از خالق، نه از مألوه و نه از اله. هیچ شناختی به آن ساحت راه ندارد و هیچ سخنی درباره آن نمی‌توان گفت. او در مقام لاتعین و «بشرط لا» از همه چیز است. غیب هویت الاهی، که فراتر از هر توصیف (وصف ناپذیر) و برتر از هر شهود است، موطن تنزیه مطلق است، آن هم نه از باب تنزیه از صفات سلبی و حدّی، بلکه از باب سلب امکان توصیف در آن موطن و استحاله اکتناه ذات حق در آن مقام.

معرفت و پی بردن به کنه و حقیقت ذات مقدس الاهی، کنز مخفی، غیب الغیوب و عنقای مغرب امری است که فرشتگان مقرب الاهی و انبیا بزرگ در رسیدن به آن کنگره به کوتاهی و عجز خود اعتراف دارند تا چه رسد به دیگران، تا آنجا که اشرف مخلوقات پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» (مجلسی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶).

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر  
کانجا همیشه باد به دست است دام را  
(حافظ)

از دیدگاه عرفا، عجز از معرفت خداوند همانا غایت معرفت اهل مکاشفه است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۳؛ جیلی، ۱۴۲۰، ص ۳۳). همان گونه که صدر المتألهین گفته است: «اعتراف کردن به عجز از معرفت خدا واجب است، و این غایت معرفت خداست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۸). ابن عربی هم گفته است: «سبحان من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا العجز عن معرفته» (ابن عربی، بی تا، ص ۱۹۴).

بنابراین نهایت معرفت، عجز از معرفت و گرفتار حیرت شدن است و فرق عارف با غیر عارف در ادراک این حیرت است. در علوم دیگر، ممکن است حیرت مرادف شک و ظن تلقی شود و برای شخص حیران نقص به شمار آید. اما در عرفان، حیرت غایت عرفا محسوب می شود و بالاترین مقامی است که پس از وصول به فنا حاصل می شود. به گفته ابن عربی: «اهل الله غایت را در حیرت دانسته‌اند که همان عجزاست» (ابن عربی، بی تا، ۴۷۸). «حیرت عبارت است از انت‌های علم به خدا. در دست عالم به خدا چیزی غیر از حیرت نیست. کسی که بداند غایت همان حیرت است دیگر حیران نخواهد بود» (همان، ۴۵۷).

علاوه بر عرفان اسلامی، هر کدام از سنت‌های بزرگ دینی نیز، بر اساس نوع نگرش خاص خود، معتقدند که ذات مطلق خداوند فراتر از تمام مفاهیمی است که در تفکر بشری شکل می‌گیرد و یا در زبان انسانی جاری می‌شود. بر این اساس، در تمام ادیان بزرگ، بین ذات متعالی وصف ناپذیر و موجود بی واسطه متعلق پرستش و یا تأمل دینی، تمایز روشنی وجود دارد. در عین حال، در سایه صفات تمثیلی (هر چند به طور نامحدود) ادراک امر مطلق قابل حصول است. با هدف مروری اجمالی بر این مطلب، می‌توان به تمایز مطرح شده در عرفان یهودیت، یعنی تمایز بین واقعیت نامحدود خداوند

تورات اشاره کرد که بر اساس آن، جرشوم اسشولم از «تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود، و خداوند از حیث ظهور خود» صحبت کرده است (به نقل از هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹). عارف مسیحی، پسیدو دیانیسوس متفکر دیگری است که تلاش کرده وصف ناپذیری خداوند را با مستندات انجیل تطبیق کند. دیانیسوس زبان انجیل را مجازی (استعاری) خوانده و وظیفه اصلی آن را نزدیک کردن انسان به ذات خداوند دانسته است. اکهارت در قرن‌های سیزده و چهاردهم، چنین اعتقادی را با تمایز میان ذات احدیت ناشناختنی و خدای معلوم کتاب مقدس تکمیل نمود. وی می‌گوید: «خدا و ذات احدیت به اندازه آسمان و زمین از یکدیگر متفاوت هستند» (هیک، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵). شاید بتوان گفت که در میان متفکران معاصر هیچ کس به اندازه جان هیک (فیلسوف دین مسیحی) بر تمایز بین ذات متعالی وصف ناپذیر (حق فی نفسه / امر غایی) و خدایان ادیان تاکید نکرده است. وی معتقد است که ادیان بزرگ جهان پاسخ‌های متفاوت بشری به یک واقعیت مطلق هستند. این واقعیت در ذات خود و رای چارچوب نظام‌های عقلی و مفهومی بشری ماست (هیک، ۱۳۸۲، ص ۹، ۱۳۵)<sup>۱</sup>

بنابراین، مقام ذات اقدس الهی، مقام سکوت است و عقل و اندیشه بشری از ادراک آن عاجز و ناتوان است. لذا توصیه عرفا همگام با ادیان الهی‌پرهیز از تفکر در ذات است. در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

(شبستری)

از این رو، تفکر در ذات الهی گناه است؛ زیرا «شمول و سریان ذات متعالی از آن اتم و اعلی است که در دار وجود، غیر او دیاری توان یافت تا وسیله معرفت او گردد» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۷۷). به تعبیر شبستری:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل<sup>۲</sup>

۱. بر این اساس، هیک سعی می‌کند بر مبنای موضوع وصف ناپذیری، نظریه کثرت‌گرایی دینی را نیز توجیه نماید.

۲. یکی از وجوه محال بودن تفکر درباره خداوند این است که معرفت حق تعالی فطری ذوات است: «فطرت الله التي فطر الناس عليها...» (روم، ۳۰). یعنی معرفت به خدا از ازل در فطرت ذات هر کسی بوده است. بنابراین کسی تواند درباره این نوع ادراک فطری تفکر کند؛ زیرا که «تحصیل حاصل محال است و باطل». در حقیقت، تنها کاری که تفکر می‌کند این است که حجاب آن ادراک می‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۷۷). روایات بسیاری ذیل همین آیه، «فطرت» را در اینجا به «روح خداخواهی» و «توحید فطری» تفسیر کرده‌اند. به همین دلیل، عارفان مسلمان معتقدند: انسان دارای فطرت الهی است و به دلایلی، اگر چه ناشناخته، به این قفس

روایات متعددی در این باره وارد شده است که تفکر در مورد خداوند را ممنوع و حرام می‌دانند. از جمله امام صادق(ع) می‌فرماید: «تکلموا فی خلق الله و لا تتکلموا فی الله، فان الکلام فی الله لایزداد صاحبه الا تحیراً» (کلینی، بی‌تا، ص ۹۲)؛ در مورد مخلوقات الهی، صحبت کنید، اما در مورد خدا صحبت و تفکر نکنید، چون برای شما نتیجه‌ای جزء سرگردانی ندارد.

همچنین آن حضرت در روایت دیگری فرموده‌اند: «ایاکم و التفکر فی الله، ولکن اذا اردتم ان تنظروا الی عظمته فانظرو الی عظیم خلقه» (همان، ص ۹۳)؛ از تفکر در مورد خدا دوری کنید. زمانی که خواستید به عظمت الهی پی ببرید به عظمت مخلوقاتش نگاه کنید. اما دسته‌ای دیگر از روایات، تفکر در مورد خداوند را ستوده و آن را با فضیلت‌ترین عبادات معرفی کرده‌اند، از آن جمله امام صادق(ع) می‌فرماید: «افضل العبادة ادمان التفکر فی الله و قدرته» (همان، ص ۵۵)؛ بالاترین عبادات، پیوسته‌اندیشیدن درباره خداوند و توانایی اوست.

انداخته شده و از حقیقت و فطرت نخستین خویش دور گشته است که باید با مجاهدت و تلاش، این عشق مرده را زنده کند و به سوی معشوق حقیقی خویش کوچ نماید تا با او یکی و در او فانی گردد. هر کسی که دور ماند از اصل خویش\* باز جوید روزگار وصل خویش (مولوی)

«اصل» مورد نظر در این بیت، به شواهد گفته‌های بی‌شمار عارفان و عالمان دینی ما، همان فطرت اولیه و خدایی آدمیان است و در اغلب ادیان عرفانی دنیا، به این نکته عنایت شده است. برای نمونه می‌توان به دین بودایی و حرکت کردن به سوی «نیروانا» و در نهایت، واصل شدن به مقام «نیروانا» اشاره کرد. توماس آکویناس نیز به همین فطرت اولیه آدمیان اشاره دارد. او می‌گوید: انسان‌ها، که از این فطرت نخستین، که اکنون نیز بالقوه در آنان نهفته است، دور شده‌اند، باید با تلاش مجاهدت به سوی آن حرکت کنند (پینیکافس، ۱۳۸۲، ص ۴۰۱-۴۰۰). از نظر جان کالون نیز باور به خداگرایی فطری و درونی است و ما به برکت حس خدایی به هر جا بنگریم از کوه و دشت، خدا را می‌بینیم و هر کسی با استفاده از عقل و تأمل عقلی در نظام آفرینش، باید بتواند به مفهوم خدا نایل آید (رک: تالیافرو، ۱۳۸۰، ص ۹۸؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۴۰۵).

آنچه آکویناس و کالون قرن‌ها قبل مطرح کرده‌اند، در دوره معاصر افرادی چون پلانینگا به صورت یک مدل ادراکی (A/C) از خداوند به تفصیل بیان نموده‌اند، که بر اساس این مدل، باور به خدا نتیجه استنتاج و استدلال نیست، بلکه باوری «واقعاً پایه» است (رک: پلانینگا، ۱۳۷۴) مسئله‌ای که در اینجا قابل طرح است، این است که آیا بحث فطرت در سنت فکری مسلمانان، می‌تواند زمینه بحث‌های تطبیقی در خصوص دیدگاه الهیدانان سنت پروتستانتیسم (مانند کالون) و معرفت‌شناسی اصلاح شده (مانند پلانینگا و ولترستورف) را فراهم نماید. به طور خلاصه می‌توان گفت که گرچه میان این دیدگاه و مسئله فطرت در فرهنگ اسلامی مشابهت‌هایی وجود دارد، اما تفاوت‌های اساسی‌ای نیز با هم دارند؛ از جمله این‌که نظریه فطرت، بی‌نیازی از استدلال و برهان را نتیجه نمی‌دهد، در حالی که در مهم‌ترین تقریر مسیحی این نظریه (یعنی دیدگاه پلانینگا) ناامیدی از الاهیات عقلی و فلسفی و عدم موفقیت در یافتن ادله‌ای به نفع خدا باوری نقطه شروع نظریه پردازی درباره فطرت خداشناسی شده است (رک: عباسی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵-۲۳۰).

حضرت امام در کتاب ارزشمند شرح چهل حدیث ضمن اشاره به هر دو دسته روایات، تصریح می‌کنند که هر کدام از این روایات اشاره به حوزه و مقامی خاص دارند و هیچ گونه تضادی بین آنها وجود ندارد. به این ترتیب که، روایات دسته اول که به حرمت تفکر در مورد خداوند اشاره دارد، اشاره‌ای است به تفکر در مقام اکتناه ذات و کیفیت آن. در این حالت عقل ناقص و محدود بشر، توانایی شناخت و درک این مسئله را ندارد، چون خداوند نامحدود است، لذا نتیجه‌ای جز سرگردانی برای انسان بر جا نمی‌گذارد. اما روایات دسته دوم که تفکر در مورد خدا را مدح می‌کنند اشاره‌ای است به تفکری که در پی اثبات وجود خدا به عنوان خالق جهان و اثبات یگانگی، و پاکی او از هر ظلمی است. تلاش برای اثبات وجود چیزی غیر از تلاش برای پی‌بردن به کیفیت و چگونگی اوست. بنابراین می‌بینیم که در قرآن کریم و احادیث معصومان روایات بسیاری در مورد علم به ذات و کمال حق و اسماء و صفات او وارد شده است. (رک: امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵-۱۹۱).

در نتیجه، ادراک هویت محض خداوند برای غیر وی مستحیل است و از این جهت بین حکیم، عارف و ولی فرقی نیست، لذا حضرت امام در جای دیگر می‌فرماید: «حق سبحانه و تعالی در مقام غیب الغیوب، معبود هیچ عبادت‌کننده‌ای نیست، زیرا معبود باید از راه علم حصولی یا حضوری معلوم باشد و خداوند در مقام غیب مطلق خود، نه مشهود حضوری است و نه معروف حصولی، بنابراین معبود هیچ عابدی نخواهد بود؛ حتی انسان کامل نیز آن مقام غیب محض را نمی‌شناسد و نمی‌یابد، لذا آن مقام را عبادت نمی‌کند، مگر از پشت حجاب اسم اعظم» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۵۷۹).

گرچه ذات الاهی غیرقابل بیان است، اما از راه تجلی اش معلوم می‌گردد، و صفات متکثر الاهی اولین مرحله ظهور و تجلی اوست: «همانا ذات مقدس از نظر هویت آن است که متجلی نمی‌شود برای آینه‌ای از آینه‌ها، و ظاهر نمی‌شود در جهانی از عوالم کلی الا از پشت حجاب‌های اسماء. پس ذات دائماً محجوب به حجاب اسماء و صفات است» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۷۳). بیان ناپذیری حق در تفکر اسلامی به صورت نسبی است، یعنی فی نفسه غیرقابل بیان است، ولی به جهت صفات معلوم می‌شود. پس خداوند در یک زمان هم معلوم است و هم غیر معلوم (غیرقابل شناخت). این همان تناقض نمونی است که در عرفان اسلامی از آن بحث می‌شود (رک: فیض‌کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۲۵-۱).

عرفای اسلام نیز از جمع میان تشبیه و تنزیه سخن گفته و جامع میان آن دو را نشان داده‌اند: از جمع و تفرقه میان تشبیه و تنزیه (به طور جداگانه) بهره‌یز، چه اولی زندقه و الحاد بر جای می‌گذارد و دومی موجب باطل ساختن فاعل مطلق می‌شود، بلکه بر توست که هر دوی آنها را بپذیری، چه جمع‌کننده میان آن دو، موحد حقیقی و موسوم به جمع الجمع و جامع جمیع است که از بالاترین مرتبه و والاترین مقام برخوردار می‌باشد (آملی، ۱۳۶۴، ص ۴۲؛ رک: امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۹۲؛ کرین، ۱۳۸۴، ص ۴۴۵).

ابن عربی به زبان شعر گفته است:

فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً	و ان قلت بالتشبیہ كنت محددًا
و ان قلت بالامرین كنت مسددًا	و كنت اماما فی المعارف سیدا
فمن قال بالاشفاعة كان مشركا	و من قال بالإفراد كان موحدًا
فایاك و التشبیہ ان كنت ثانیًا	و ایاك و التنزیه ان كنت مفردًا
فما انت هو: بل انت هو و تراه فی	عین الامور مسرّحًا و مقیدًا

(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۰)

امام علی(ع) در خطبه ۴۹ نهج البلاغه ما را به این راه میانه دعوت می‌کند: «لم یطَّلِعِ العقول علی تحدید صفة و لم یحجبها عن واجب معرفته».

### تفکر انفسی

در متون مقدس دینی، همواره از «معرفت انفسی» در کنار «معرفت آفاقی» به عنوان راهی مطمئن و بلکه نزدیک‌تر و دقیق‌تر برای خداشناسی یاد شده است. سیر آفاقی که پی بردن از نظم به ناظم و از مخلوق به خالق است به شرطی ممدوح است که به سیر انفسی ختم شود. در روایات اسلامی در حوزه شناخت بر مسئله خودشناسی و معرفت نفس بسیار تکیه شده است، به طوری که بر اساس دسته‌ای از احادیث، خودشناسی به عنوان برترین شناخت معرفی شده است: «المعرفة بالنفس افضل المعرفتين» (محمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۰)؛ خودشناسی بهترین معارف است. همچنین اندیشیدن درباره آن بهترین راه شناخت حضرت حق، و معرفت به آن، معرفت به خداست: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (همان، ص ۱۴۲)؛ آن کس که خود را شناخت به حقیقت، خدای خود را شناخته است.

بر همین اساس، معرفت نفس، همواره یکی از مهم‌ترین مسائل عرفان بوده است و عارف غالباً معرفت نفس را با معرفت حق، همدوش می‌داند؛ چرا که عارف وصول به خدا را بدون گذر از خودشناسی، غیرممکن می‌داند. علامه طباطبایی در رساله الولاية سهم معرفت نفس را برای دستیابی به کمال مطلق بسیار مهم دانسته، می‌فرماید: «هیچ طریقی جز طریق معرفت نفس، موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲؛ رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱).

اصل وجود انسان و حقیقت او را روح و نفس تشکیل می‌دهد که خود نفخه‌ای الهی است و این حقیقت والاست که شناخت آن و تفکر در آن به عنوان کلید جهان شناسی و خداشناسی معرفی می‌شود. آن چه در مقام و فضیلت معرفت نفس بیان می‌شود مربوط به شناخت همین بعد نامرئی وجود انسان است. حضرت امام نیز بر همین اساس فرماید: «نردبان همه حقایق از برای عارف، معرفت نفس است. پس بر تو باد به تحصیل این معرفت، پس همانا شناخت خود، کلید همه کلیدها و چراغ همه چراغ‌هاست و هر که خود را شناخت، پس به تحقیق خدایش را شناخت.» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۸).

اما سرّ واقعی مقام و رفعت معرفت نفس در این حقیقت قدسی نهفته که انسان «کون جامع»، نسخه عالم و مظهر همه اسماء و صفات الهی است؛ پس شناخت او شناخت همه چیز است:

مغربی آنچه عالمش خوانند عکس رخسار توست در مرئآت  
و آنچه او آدمش همی دانند نسخه عالم است و مظهر ذات (مغربی)  
توضیح آن که در ازل، ذات الهی در سراپرده غیب، مخفی بود، اما دوست داشت که شناخته شود، لذا جهان هستی را با تمام مراتب آن آفرید<sup>۱</sup> و در هر کدام از موجودات بر اساس یکی از صفات خود چون رحیم، علیم و... تجلی یافت، به گونه‌ای که هر موجودی مظهري از یکی از صفات خدا بوده، خدا خود را با آن صفت در آینه آن موجود تماشا می‌کرد. اما وقتی اراده کرد که خود را در آینه‌ای ببیند که تمام اسماء و صفات او را جلوه‌گر باشد، انسان را آفرید، انسان کاملی که جامع تمام صفات خداوند است. آنچه در این میان مهم، می‌نماید این نکته است که اگر چه حقیقت انسان کامل در هر عصر، یکی

۱. اشاره به حدیث قدسی‌ای است که در کتاب‌های عرفانی ذکر شده است: «کنت کزماً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (رک: عین القضاء، ۱۳۴۱، ص ۲۶۵ و ۲۷۵؛ میدی، ۱۳۴۴، ص ۴۷۷؛ شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹).



بیش نیست، اما نزدیک شدن به این مقام با سفرهای معنوی ای که ابتدای آن، کره خاکی و انتهای آن، آسمان معرفت است امکان‌پذیر است، سفری که ره‌توشه آن اصلاح و تهذیب نفس است؛

مرا تا جان بود در تن بکوشم مگر از جام او یک قطره نوشم (حافظ)  
به همین دلیل، اولیای الهی فرموده‌اند ما را ببینید و به سوی ما بیایید. به هر اندازه که به سوی آنها رهسپار شویم وجود ما کامل‌تر، و به آنان شبیه‌تر می‌شویم. (رک: رمضان، ۱۳۸۵، ص ۶۶-۶۵).

نکته‌ای که درباره معرفت انفسی و انسان‌شناسی در اندیشه عرفانی امام خمینی باید بدان توجه داشت، این است که دیدگاه ایشان در این باب، در قالب اصطلاحات خاص مکتب ابن عربی بیان شده و لذا فهم کامل دیدگاه امام در این زمینه، نه تنها مستلزم تأمل و تعمق دینی و عرفانی، بلکه مستلزم آشنایی با اصطلاحات ابن عربی نیز است. چیزی که برای فهم معنا و مفهوم تفکر در نفس در عرفان امام خمینی اهمیتی اساسی دارد این است که وحدتی میان «حقیقت انسانی» یا «انسان کامل» و «حضرت الوهیت» وجود دارد و این مراتب دو گانه روحانی متقابلاً با هم پیوستگی دارند. لاهیجی در مفاتیح‌الاعجاز می‌نویسد: «این قاعده [تفکر فی الانفس] مشتمل است بر بیان جامعیت حقیقت انسانی و شمول و سریان او در مراتب اکوانی» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶).

گرچه قبل از ابن عربی و از زمان حلاج و بسطامی و دیگران بر عظمت انسان تأکید می‌شده است، اما اصطلاح «انسان کامل» را برای نخستین بار ابن عربی، پدر عرفان نظری اسلامی، مطرح نمود (رک: مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰؛ صادقی ارزگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰). وی در کتاب فصوص‌الحکم از انسان کامل، تحت عنوان «نگین انگشتر عالم آفرینش» نام می‌برد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

نظریه انسان کامل، یعنی انسانی که هم بر صورت خداست و هم جان جهان که در تمام جهان هستی نافذ است، نه تنها در فصوص که در فتوحات مکیه و بیشتر آثار ابن عربی نیز بیان شده است. وی در فتوحات اظهار می‌کند که انسان کامل «قلبی است در جسم عالم» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۲۹۵)؛ زیرا هیچ چیز به غیر از انسان در میان موجودات نیست که بتواند خدای را در برگیرد. از این رو انسان کامل از سویی، آینه حق نما و از سویی دیگر به تعبیر عارف نسفی در کتاب انسان کامل «جام جهان نما»، آینه گیتی نما و اِکسیر اعظم است (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۷۵؛ رک: امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۵۹).

همان طور که اشاره شد امام خمینی در سنت عرفانی ابن عربی جای دارد و لذا ایشان از نظریه انسان شناسی دینی / عرفانی‌ای که ابن عربی و شارحان وی به تفصیل بدان پرداخته‌اند، استفاده وافر می‌نماید. بحث امام درباره معرفت و شناخت انسان، ریشه در آموزه انسان کامل ابن عربی دارد و این موضوعی است که ایشان در کتاب‌های عرفانی خویش از آن بحث نموده‌اند: «هر چه تجلی حق در آینه ذاتش کاملتر باشد با وضوح بیشتری به چیزی که در جهان غیب پنهان است دلالت دارد... و انسان کامل چون موجود جامع و آینه کامل و تمام‌نمایی از همه اسماء و صفات الاهی است، کامل‌ترین کلمه الاهی است، بلکه او کتابی است الاهی که حاوی کل کتاب‌های الاهی می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۵۴).

از دیدگاه حضرت امام خمینی انسان به اعتباری دارای دو مقام دنیا و آخرت یا شهادت و غیب است که یکی ظل رحمان و دیگری ظل رحیم است و این دو مقام در انسان کامل وجود دارد و لذا انسان کامل به حسب این دو مقام؛ یعنی مقام شهادت و ظهور به رحمانیت و مقام غیب و ظهور به رحیمیت «تمام دایره وجود» است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۴-۳)؛ به تعبیر دیگر، انسان کامل صورت مجموع عوالم، و عوالم صورت تفصیلی انسان است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۲-۵۱).

موضوع انسان کامل، که خطوط اصلی آن در قطعه‌ای از کتاب شرح دعای سحر نقل شده، در کتاب مصباح الهدایه بیشتر شکافته شده است؛ چرا که موضوع اصلی کتاب مصباح، انسان کامل و ولایت و خلافت اوست. در این کتاب شئون مابعدالطبیعی و جهانی انسان کامل، مدام به مأموریت نجات بخشی و آمرانه‌ای که بر عهده وی می‌باشد ارتباط داده شده است: «این خلافت از بزرگ‌ترین شئون الاهی و والاترین مقامات ربوبی است. باب اصلی ظهور و وجود الاهی و کلید اصلی عالم غیب و شهود است... این خلافت روح خلافت محمدیه (ص)، رب و اصل و مبدأ آن است؛ از آن خلافت در همه عوالم، موجود پدیدار شد...» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۷-۲۶).

### نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه گفته شد، حال می‌توان تصویر دقیق‌تری از تعقل و تفکر در نزد عرفا ارائه کرد. پرسش اساسی‌ای که در ابتدای تحقیق حاضر طرح شد، این بود که عقل در تعبیر

عرفانی از چه جایگاهی برخوردار است و مراد از عقل ستیزی عرفانی چیست؟ به دنبال سؤال پیشین، این مسئله مطرح شد که معنای تفکر در سنت عرفانی چیست و قلمرو آن تا کجاست؟ در مقام جمع بندی و نتیجه گیری می توان گفت که اهل عرفان گرچه عقل را در مرتبه ای پایین تر از مرتبه کشف و شهود و دل قرار می دهند، ولی آن را به کلی نادیده نمی گیرند و در عین حال که به ارزش و اعتبار استدلال و برهان عقلی توجه دارند، معرفت حاصل از کشف و شهود عرفانی را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می دهند. به تعبیر دیگر، عرفا «فکر دل» را که درکی شهودی و مستقیم از حقیقت است، بر «فکر ذهن» و استدلال که فرآیند و حرکتی است از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب، ترجیح می دهند. بنابراین مذمت ها و طعن های عرفا نسبت به عقل، نه به معنای عقل ستیزی افراطی، بلکه به معنای ترجیح راه دل بر راه عقل، و برتری و شرافت معرفت عرفانی نسبت به معرفت عقلی و فلسفی است و همه این مذمت ها متوجه «عقل جزوی» و حسابگر و مصلحت اندیش است.

بنابراین، حقیقت تفکر در نزد عرفا، با تعریف معمول آن به کلی متفاوت است؛ مراد از تفکر، کشف و درک شهودی مستقیم از حقیقت و سیری معنوی از ظاهر به باطن و از صورت به معناست. حوزه های تفکر به منزله بستر و زمینه مساعدی هستند که رویش معرفت و بصیرت را در پی دارند. بر این اساس، حوزه های مجاز و مفید تفکر به تفکر در آفاق و انفس تقسیم می شوند. بهترین سلوک به سوی شهود حق، تفکر در امر خداوند متعال است؛ و لذا اهل معرفت و عرفان، یکی از مراحل مهم تفکر آفاقی را تفکر درباره خداوند متعال و اسماء و صفات او شمرده اند. اما مقام ذات اقدس الهی، مقام سکوت است و عقل و اندیشه بشری از ادراک آن عاجز و ناتوان است. لذا توصیه عرفا همگام با ادیان الهی پرهیز از تفکر در ذات است. البته ذات وصف ناپذیر الهی به وسیله تجلی اش معلوم می گردد، و صفات متکثر الهی اولین مرحله ظهور و تجلی اوست. پس ذات دائماً محجوب به حجاب اسما و صفات است و از این طریق توان به او معرفت پیدا کرد. همچنین اگر از راه فکر نمی توان به خدا رسید، از طریق قلب و تأمل در خویشتن می توان به او رسید؛ چرا که انسان شناسی مقدمه خداشناسی است و هر که خود را شناخت خدایش را شناخت. در این تقریر، انسان کامل به عنوان مظهر جامع حق و آینه تمام نمای اوست که با معرفت به آن، به حق تعالی شناخت پیدا می کنیم.

## کتاب نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۰)، اساس التوحید، انتشارات مولی.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

آملی، سید حیدر (۱۳۵۳)، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، با تعلیقات و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

\_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران، انتشارات اطلاعات.

آکمپیس، توماس (۱۳۸۴)، تشبه به مسیح، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، نشر هرمس.

ابن عربی، محمد بن علی (بی تا)، الفتوحات المکیة، لبنان - بیروت، دارصادر.

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابو العلاء عقیفی، انتشارات الزهراء.

ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مرکز النشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبیها، با شرح نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب.

ابن منظور، جمال الدین (۱۴۱۶)، لسان العرب، بیروت، دار احیا التراث العربی.

ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰)، مفهوم النص، بیروت، دارالثقافی العربی.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمد راستگو، تهران، نشر نی.

استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.

استیور، دان (۱۳۸۰)، فلسفه زبان دینی، ترجمه حسین نوروزی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم

اسلامی انسانی، چاپ اول.

اکهارت، مایستر (۱۳۷۹)، «رساله وارستگی» در: جیمز ال. پروتی، پرسش از خدا در تفکر مارتین

هیدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، نشر ساقی.

امام خمینی، روح الله (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، موسسه

پاسدار اسلام.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، التعلیقة على الفوائد الرضوية، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، مصباح الهداية الى الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، شرح دعاء السحر، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، سر الصلوة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ الف)، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ ب)، دیوان امام، تعلیقات علی اکبر رشاد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ ج)، صحیفه امام، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳)، منازل السائرین، به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات، گردآوری و ترجمه توسط عبدالغفور روان فرهادی، تهران، انتشارات مولی.
- ایزوتسو، توشیهکو (۱۳۸۳)، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی دشتکی، تهران، نشر مهراندیش.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، مفاتیح الفصوص محی الدین ابن عربی، ترجمه حسین مریدی، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۶۸)، ابن عربی، ترجمه داوود وفاپی، تهران، نشر مرکز.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، انتشارات سروش.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، «فلسفه دین»، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه یوسف دانشور و دیگران، قم، موسسه طه.
- پلاتینگا، آلوین (۱۳۸۱)، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، انتشارات اشراق.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، «آیا باور به خدا واقعاً پایه است؟»، در: کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پورسینا، زهرا (۱۳۸۵)، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- بینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، از مسئله محوری تا فضیلت محوری، ترجمه و تعلیقات سید محمدرضا حسنی ومهدی علی پور، دفتر نشر معارف.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۷۰)، تعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، قم، مؤسسه اسرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، شمس الوحی تبریزی، قم، مؤسسه اسرا.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۰)، الانسان الکامل، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۲)، دیوان حافظ، به اهتمام سید ابوالقاسم شیرازی، سازمان انتشارات جاویدان.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رضانی، مرضیه (۱۳۸۵)، کرامت انسان و انسان کامل در عرفان، آینه پژوهش، ش ۱۰۲.
- سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۲)، علم و عشق در مثنوی مولوی، نقد و نظر، ش ۳۱-۳۲.
- شاه آبادی، محمد (۱۳۸۶)، رشحات المعارف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، شذرات المعارف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شوان، فریتویف (۱۳۸۴)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نشر هرمس.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، «حکمت خالده»، در: سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه و تحقیق مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، عقل و عقل عقل، ترجمه بابک علیخانی، تهران، نشر هرمس.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸)، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران، انتشارات طهوری.
- شهید ثانی، زین الدین علی العاملی (۱۳۷۲)، منیة المرید فی آداب المفید و المستفید، تحقیق رضا مختاری، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- صادقی، هادی (۱۳۸۶)، عقلانیت ایمان، قم، کتاب طه.
- صادقی، محمد امین (۱۳۸۳)، انسان کامل از نگاه امام خمینی و عارفان مسلمان، قم، بوستان کتاب قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۱)، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، المبدأ و المعاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۲)، رساله الولاية، قم، انتشارات بخشایش.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- عبادی، قطب الدین (۱۳۶۸)، صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی.
- عباسی، ولی الله (۱۳۸۱)، بررسی معرفت شناسی دینی پلانتینگا، اندیشه حوزه، ش ۴۲-۴۱.
- عباسی، ولی الله و مبینی، محمد علی (۱۳۸۲)، معرفت شناسی اصلاح شده و عقلانیت باور دینی، قیسات، ش ۲۸.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱)، تمهیدات، با مقدمه عقیف عسیران، تهران، بی جا.
- علی زمانی، امیر عباس (۱۳۸۳)، خدا زبان و معنا، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- غزالی، ابو حامد محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالهادی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵)، جواهر القرآن، تصحیح و تحشیه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۹)، المنقذ من الضلال، بیروت- لبنان، دارالکتب العلمیه.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۱)، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار.
- فیض کاشانی، محمد (۱۳۶۰)، کلمات مکنونه، تصحیح عزیز الله عطاردی، تهران، مؤسسه انتشاراتی فراهانی.
- فیض کاشانی، محمد (بی تا)، المعجزة الیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۸۱)، تحقیق در مباحث ولایت کلیه (حواشی بر فصوص)، در: رسائل قیصری، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب الجمع و الوجود، انتشارات فجر.
- قیصری، داوود بن محمد (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۹)، شرح منازل السائرین، نگارش علی شیروانی، تهران، انتشارات الزهرا.
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم، انتشارات بیدار.
- کاکائی، قاسم (۱۳۸۲)، وحدت وجودی به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، نشر هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، الاصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت

خالقی کرباسی، تهران، انتشارات زوار

مجلسی، محمد تقی (۱۳۶۳)، مرآة العقول، قم، دارالکتب الاسلامیه.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲)، میزان الحکمه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر هرمس.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا

مغربی، شمس (۱۳۵۸)، دیوان شمس مغربی، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار.

مک کواری، جان (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس

مک گرث، الیستر (۱۳۸۴)، درسنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، تهران، موسسه نگاه معاصر.

میبدی، ابوالفضل رشیدی‌الدین (۱۳۴۴)، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.

نسفی، عزیز‌الدین (۱۳۷۷)، کتاب الانسان الکامل، تصحیح و مقدمه ماریزن، تهران، انتشارات طهوری، انستیتو ایران و فرانسه.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

نیکلسون، رینولد (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

وستفال، مرالد (۱۳۸۱)، «بولس قدیس را به جد بگیریم: گناه به منزله مقوله‌ای معرفت شناختی، ترجمه مصطفی ملکیان، در: سیری در سپهر جان، ویراسته ملکیان، تهران، موسسه نگاه معاصر.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹)، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران، نشر هرمس.

وین‌رایت، ویلیام (۱۳۸۶)، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهابی، قم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، معنای تفکر چیست؟ ترجمه فرهاد سلمانیان، تهران، نشر مرکز.



\_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، «نامه درباره انسان گرایی»، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، «وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی»، در: فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران، نشر هرمس.

همایی، جلال الدین (۱۳۶۹)، مولوی نامه، تهران، نشر هما

هیگ، جان (۱۳۸۱)، وصف‌ناپذیری، ترجمه سید حسن حسینی، فرهنگ، ش ۴۲-۴۱.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده سرا.

یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین (۱۳۸۳)، عقل و وحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.